



فهرست

۱	پیش گفتار مترجم
۷	بخش یکم: افسانه چیست؟
۹	۱. ساختمان اندیشه افسانه‌ای
۲	۲. افسانه و زبان
۳۵	۳. افسانه و روان‌شناسی عواطف
۵۲	۴. کار افسانه در زندگی اجتماعی
۶۹	بخش دوم: تلاش برضد افسانه
۷۱	۵. «لوگوس» و «میتوس»
۸۱	۶. جمهوری افلاطون
۱۰۳	۷. زمینه دینی و فلسفی
۱۰۳	۸. نظریه دولت قانونی
۱۳۸	۹. طبیعت و خدا در فلسفه قرون وسطی
۱۵۰	۱۰. علم سیاست نوین ماکیاولی
۱۶۷	۱۱. پیروزی ماکیاولیسم
۱۸۰	۱۲. تعبیرهای نظریه نوین درباره دولت
۲۰۸	۱۳. نوزایی فلسفه رواقی
۲۲۳	۱۴. فلسفه دوران «روشن‌اندیشی»
۲۳۷	بخش سوم: افسانه قرن بیستم
۲۳۹	۱۵. زمینه‌سازی: کارل لایل

ارنست کاسیرر
Ernst Cassirer
افسانه دولت

The Myth of the State

چاپ اول متن: انتشارات دانشگاه ییل، ۱۹۷۳ م.
چاپ اول ترجمه فارسی: مهرماه ۱۳۶۲ ه. ش. - تهران
چاپ دوم: شهریورماه ۱۳۸۵ ه. ش. - تهران
چاپ: چاپخانه نیل
تعداد: ۲۲۰۰ نسخه
حق هرگونه چاپ و انتشار و تکثیر مخصوص
شرکت سهامی (خاص) انتشارات خوارزمی است.
شابک ۹۶۴-۴۸۷-۰۷۱-۹ ۹۶۴-۴۸۷-۰۷۱-۹ ISBN 964-487-071-9

کاسیرر، ارنست، ۱۸۷۴-۱۹۴۵
افسانه دولت/ نوشته ارنست کاسیرر؛ ترجمه نجف دریابندری. - تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲.
ص ۳۷۶
عنوان اصلی:
چاپ دوم: ۱۳۸۴.
کتابنامه به‌صورت زیرنویس.

۱. دولت. ۲. علوم سیاسی. ۳. اساطیر. الف. دریابندری، نجف، مترجم، ۱۳۰۸ - ب. ب.
عنوان:
۷ الف ۳۲۷/ک ۳۲۰/۱
۱۳۶۲
کتابخانه ملی ایران
۶۲۰۲۲۰۱

چهار	افسانه دولت
۱۶. از قهرمان پرستی تا نژادپرستی	۲۸۳
۱۷. هگل	۳۱۲
۱۸. صناعت‌های افسانه سیاسی امروز	۳۴۹
نتیجه	۳۷۵

پیش‌گفتار مترجم

ارنست کاسیرر (۱۸۷۴ - ۱۹۴۵) در شهر برسلاو، آلمان، متولد شد. در برلین و لایپزیگ و هایدلبرگ و ماردبورگ درس خواند، و سپس در دانشگاه‌های برلین و هامبورگ درس داد. در ۱۹۳۳، پس از روی کار آمدن نازی‌ها، ناچار از آلمان رخت کشید. دو سال در دانشگاه آکسفورد انگلستان و شش سال در دانشگاه گوتنبرگ سوئد درس داد و در ۱۹۴۱ به امریکا رفت و استاد دانشگاه پیل شد. در ۱۹۴۵، هنگامی که به عنوان استاد مهمان در دانشگاه کلمبیا درس می‌داد، در نیویورک درگذشت.

کاسیرر فیلسوف و مورخ فلسفه بود. آثار تاریخی او دربارهٔ رنسانس ایتالیا، جنبش «روشن اندیشی» فرانسه، و دستگاه‌های فلسفی لایبنیتس و کانت بحث می‌کنند. مشرب فلسفی خود او فلسفه کانت است، در حقیقت او را فیلسوف «نوکانتی» می‌نامند. کار فلسفی او به مسألهٔ معرفت، افادهٔ معنی، نماد و صورت‌های نمادی، فلسفهٔ علوم و نظریهٔ نسبیت، و فرهنگ مربوط می‌شود.

همهٔ آثار کاسیرر به زبان آلمانی نوشته شده‌اند، به‌جز دو اثر آخر او: یکی «رساله دربارهٔ انسان»، و دیگری کتاب حاضر. این دو اثر را کاسیرر در امریکا به زبان انگلیسی نوشته است. کاسیرر با آن که در زبان انگلیسی «تازه کار» به شمار می‌رفت نشر انگلیسی را

بسیار روان و روشن می‌نوشت. مقایسه دو اثر انگلیسی او با ترجمه انگلیسی آثار آلمانی‌اش - مانند «فلسفه روشن اندیشی» که به‌دشواری می‌توان خواند - نشان می‌دهد که در بیان مطلب به‌زبان ساده و رسا قریحه نویسنده تا چه اندازه مؤثر است.

«افسانه دولت» ثمره تلاش کاسیرر است برای توضیح مبانی قدرت در دولت فاشیستی، به‌ویژه شکل آلمانی آن نازیسم، از دیدگاه فلسفه سیاسی و مردم‌شناسی فرهنگی. لازم به گفتن نیست که فاشیسم پدیده بسیار بفرنجی است و توضیح فلسفی یا فرهنگی آن، بدون توجه به‌جنبه‌ها و مبانی اقتصادی و سیاسی مسأله، نمی‌تواند تمام و نهایی باشد. اما، از طرف دیگر، انحصار بحث به مقولات اقتصادی و سیاسی نیز غالباً تصویر ساده شده و یک‌جانبه‌ای از پدیده مورد بحث به‌دست می‌دهد. به این دلیل، به گمان من، از پرداختن به جنبه‌های تاریک‌تر قضیه، یعنی مبانی نظری و فرهنگی آن، به‌هیچ روی بی‌نیاز نیستیم.

مطالب کتاب به‌اندازه کافی روشن است و نیازی به توضیح ندارد؛ همین قدر می‌توان اشاره کرد که جان کلام نویسنده در «بخش اول» و در «نتیجه» کتاب آمده است و باقی کتاب، که در حقیقت سیر بسیار دلگشی است در تاریخ فلسفه سیاسی، توضیح نظریه‌ای است که در این دو بخش کوتاه مطرح می‌شود و پاسخی است در برابر این معمای دشوار که چرا در پاره‌ای از گذرگاه‌های تاریخ چنین به‌نظر می‌آید که مردم زمانه روش عقلانی را کنار می‌گذارند و به پندارهای تاریک و تلخ روی می‌آورند و در عمل به‌خشونت و خون‌ریزی می‌پردازند، و حتی خشونت و خون‌ریزی را ستایش می‌کنند.

توضیح کوتاهی درباره عنوان کتاب لازم به‌نظر می‌رسد.

در دهه اخیر کلمه «اسطوره» به عنوان معادل «میت» فرنگی در زبان فارسی کمابیش رایج شده است. بنابراین اگر قرار بود مترجم از رسم رایج پیروی کند باید این کتاب را «اسطوره دولت» می‌نامید.

اما به‌نظر من «افسانه دولت» درست است، به دلایل زیر:

کلمه «اسطوره» در ادبیات فارسی به کار نرفته است. تنها موردی

که می‌توان سراغ گرفت آن بیت معروف خاقانی است که می‌گوید: «قفل اسطوره ارسطو را بر در احسن‌الملل منهدم» و روشن است که شباهت صوری «اسطوره» و «ارسطو» چیزی نبوده است که شاعر صورت‌پرستی مانند خاقانی بتواند از آن درگذرد. به علاوه، خاقانی استاد به‌کاربردن کلمات غریب است. اما این نکته که «اسطوره» در ادبیات فارسی به‌کار نرفته دلیل بر آن نیست که مفهوم «میت» در فرهنگ ما وجود نداشته است. کسانی که نخستین بار «اسطوره» را به‌عنوان معادل میت به‌کار بردند گویا چنین گمان می‌کردند که مفهوم «میت» کشف تازه‌ای است که به‌نام تازه‌ای هم نیاز دارد. آن‌ها در «میت» نوعی نظام فکری، نوعی حقیقت «فراتری» تشخیص می‌دادند و طبعاً احساس می‌کردند که «افسانه»، که پوچی و بی‌پایگی آن بیش از اندازه آشکار است، نمی‌تواند آن «نظام» یا آن «حقیقت» را بیان کند؛ و حال آن که آن معتقداتی که «میت» نامیده می‌شود و «میت» شناسان اخیر برایش نظام و حقیقت قائل‌اند در واقع چیزی جز همان خیال‌یافی‌های ظاهراً پوچ و بی‌پایه نیست. منظور من داوری کردن در اصل مسأله نیست؛ منظور این است که حتی اگر ما بخواهیم برای «میت» نوعی نظام و حقیقت هم قائل شویم لازم نیست از کلمه‌ای که ظاهر آن از پوچی و بی‌پایگی حکایت می‌کند پرهیز کنیم، زیرا به تعبیر آن میت‌شناسان اقتضای طبیعت میت این است که ظاهراً پوچ و بی‌پایه می‌نماید، اما در واقع دارای نظام و حقیقت است. اما این که «میت» یا تفکر «میتیک» در واقع نظام یا حقیقتی دربرداشته باشد، نکته‌ای است که نویسنده «افسانه دولت» با قوت تمام برضد آن استدلال می‌کند.

از طرف دیگر، بایک نگاه به‌سابقه کاربرد «افسانه» در ادبیات فارسی می‌بینیم که معنای این کلمه، در استعمال قدما، به هیچ روی ساده و یک‌رنگ نیست. گاه به‌معنای داستان یا قصه است، چنان که در این بیت نظامی آمده است: «جغد که شوم است به افسانه در بلبل گنج است به ویرانه در» یا به معنای منظومه‌ای از داستان‌ها، چنان که در بیت دیگری از نظامی آمده است: «هفت خلیفه به یکی خانه در هفت حکایت به یک افسانه در». فردوسی آن را به معنای عقیده یا

تصوری که در میان مردم شهرت یافته باشد، یا در حقیقت به معنای مطلق شهرت و آوازه به کار می‌برد: «که از آبگینه یکی خانه کرد وزان خانه گیتی پر افسانه کرد». اما این آوازه لزوماً بی‌پایه و خلاف حقیقت نیست، چنان که نظر سعدی در این بیت چنین است: «گرچه ایشان در صلاح و عافیت مستظهرند ما به قلاشی و رندی در جهان افسانه‌ایم»؛ و حال آن که حافظ آن را در این بیت در معنای مقابل حقیقت به کار می‌برد: «جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند». همین چند مورد نشان می‌دهد که «افسانه» مفهوم پیچیده و تضادآمیزی است از تخیل و تمثیل و رواج آن در افواه عام، که تلاش انسان را برای رسیدن به حقیقت از راه غیر عقلانی و غیر تجربی بیان می‌کند؛ و «میت» فرنگی چیزی جز این نیست. درست که کلمه «افسانه» در تداول عام طنین بطلان دارد؛ اما کلمه «میت» نیز در زبان‌های اروپایی به معنای شهرت کاذب و تصور باطل بسیار به کار می‌رود. وانگهی، در تنها مورد کاربرد کلمه «اسطوره» در ادبیات قدیم ما، یعنی در آن بیت خاقانی، «اسطوره» نیز به معنای سخن باطل و بی‌اساس آمده است، نه چیز دیگر. در واقع خاقانی «اسطوره» و «افسانه» را در يك معنی به کار می‌برد، زیرا يك جا زدن «قفل اسطوره ارسطو» را بر در «احسن الملل» منع می‌کند و در جای دیگر می‌گوید: «دل ز امل دور کن زان که نه نیکو بود مصحف و افسانه را جلد به هم بافتن». بنابراین روشن است که اولاً «افسانه» لزوماً خلاف حقیقت نیست؛ ثانیاً «اسطوره» به معنای خاصی که مورد نظر برخی میت‌شناسان است سابقه استعمالی ندارد؛ ثالثاً این تعبیر که «میت» منظومه منسجمی است از «حقایق» یا «شبه‌حقایق» فراتری فقط یکی از تعابیر «میت‌شناسی» است و نه معنای عام و مطلق آن؛ و اگر «میت» فرنگی و «اسطوره» عربی را بتوان موافق این تعبیر در نظر گرفت دلیلی ندارد که این کار در مورد «افسانه» فارسی مقدور نباشد. پس این تصور که در کلمه «اسطوره» معنای خاصی هست که در «افسانه» نیست، در حقیقت خود افسانه‌ای (یا اسطوره‌ای) بیش نیست.

*

در متن انگلیسی «افسانه دولت» عبارات زیادی از نویسندگان قرون وسطی به زبان لاتینی نقل شده است. ترجمه این عبارات برای مترجم مشکلی بود که به دست آقای جان کلاودیو ماکیارلا، وابسته فرهنگی سفارت ایتالیا در تهران، و یاری آقای پیروز ملکی حل شد. لازم می‌دانم سپاسگزاری خود را از لطف ایشان در این‌جا ثبت کنم.

ن. د.

بخش یکم

افسانه چیست؟

ساختمان اندیشه افسانه‌ای

در سی سال گذشته، در فاصله میان دو جنگ جهانی اول و دوم، ما نه تنها بحران سختی را در زندگی سیاسی و اجتماعی خود از سرگذرانده‌ایم بلکه با مسائل نظری کاملاً تازه‌ای نیز رو به‌رو شده‌ایم. در اشکال اندیشه سیاسی شاهد دگرگونی‌های اساسی بوده‌ایم. پرسش‌های تازه‌ای مطرح شده‌اند و پاسخ‌های تازه‌ای دریافت داشته‌اند. مسائلی که برای متفکران قرن هجدهم و نوزدهم ناشناس بودند ناگهان پیش کشیده شدند. شاید مهم‌ترین و نگران‌کننده‌ترین جنبه این جریان اندیشه سیاسی پدید آمدن يك قدرت تازه باشد: یعنی قدرت اندیشه افسانه‌ای. چیرگی اندیشه افسانه‌ای بر اندیشه عقلانی در برخی از نظام‌های سیاسی جدید آشکار است. اندیشه افسانه‌ای پس از يك تلاش کوتاه و شدید ظاهراً به پیروزی قطعی و آشکاری رسیده است. این پیروزی چگونه ممکن شد؟ این پدیده تازه را، که ناگهان در افق اندیشه سیاسی پدیدار شده است و به نظر می‌آید که همه تصورات ما را درباره ماهیت زندگی فکری و اجتماعی وارونه کرده است، چگونه می‌توان توضیح داد؟

اگر به‌وضع کنونی زندگی فرهنگی خود نگاهی بیندازیم بی‌درنگ درمی‌یابیم که میان دو زمینه متفاوت شکاف ژرفی وجود دارد. هرگاه کار به اقدام سیاسی می‌رسد، به نظر می‌آید انسان تابع قواعدی است غیر از آنچه در همه فعالیت‌های نظری‌اش به جای می‌آورد. مسائل فنی یا علوم طبیعی را هیچ‌کس نمی‌کوشد با روش

هایی که در حل مشکلات سیاسی توصیه می‌شوند و به‌کار می‌روند حل کند. در مورد مسائل فنی و علمی ما به فکر هیچ روشی جز روش‌های عقلانی نمی‌افتیم. در این زمینه جای اندیشه عقلانی استوار است و به‌نظر می‌آید که مدام میدان خود را گسترش می‌دهد. معرفت علمی و تسلط فنی بر طبیعت هر روز به پیروزی‌های تازه‌ای دست می‌یابند. اما در زندگی عملی و اجتماعی انسان، ظاهراً شکست اندیشه عقلانی قطعی و برگشت‌ناپذیر است. در این زمینه انسان جدید گویا باید همه آنچه را در جریان تکامل زندگی فکری خود آموخته است فراموش کند. با توپ و تشر او را به‌مراحل ابتدایی فرهنگ بشری بازپس می‌فرستند. این‌جا اندیشه عقلانی و علمی آشکارا به شکست خود اعتراف می‌کند و در برابر خطرناک‌ترین دشمن خود تسلیم می‌شود.

برای پیدا کردن توضیح این پدیده، که در نگاه نخست انگار همه اندیشه‌های ما را به هم می‌ریزد و همه معیارهای منطقی ما را پس می‌زند، باید جست‌وجوی خود را از آغاز کار آغاز کنیم. هیچ‌کس نمی‌تواند امیدوار باشد که پیش از پاسخ دادن به یک مسأله ابتدایی بتواند اصل و ماهیت و دامنه نفوذ افسانه‌های سیاسی عصر جدید را بشناسد. پیش از آن که توضیح دهیم افسانه چه‌گونه عمل می‌کند، باید بدانیم که افسانه چیست. آثار خاص افسانه را فقط وقتی می‌توان توضیح داد که تصور روشنی از ماهیت آن در نظر داشته باشیم.

افسانه یعنی چه؟ کار آن در زندگی فرهنگی انسان چیست؟ همین که این پرسش را پیش بکشیم خود را در نبرد بزرگی میان آرای مختلف گرفتار می‌بینیم. در این مورد نگران‌کننده‌ترین جنبه قضیه کمبود مواد و معلومات تجربی نیست، بلکه فراوانی آن است. مسأله را از هر زاویه‌ای که بخواهید مورد بحث قرار داده‌اند. هم در تکامل تاریخی اندیشه افسانه‌ای و هم در مبانی روان‌شناختی آن به‌دقت تمام تحقیق کرده‌اند. فلاسفه، نژادشناسان، مردم‌شناسان، روان‌شناسان، و جامعه‌شناسان، در این تحقیقات هرکدام سهمی دارند. به نظر می‌آید که ما اکنون همه معلومات واقعی را در اختیار داریم؛ اکنون افسانه‌شناسی

گسترده‌ای در دست داریم که سراسر جهان را در برمی‌گیرد، و نیز ما را از بدوی‌ترین اشکال به تکامل‌یافته‌ترین و بالاترین تصورات راهبری می‌کند. تا آنجا که قضیه به معلومات مربوط می‌شود ظاهراً مدار بسته شده است و هیچ حلقه مهمی در این میان کم نیست. اما «نظریه» افسانه هنوز بسیار مورد اختلاف است. هر مکتبی پاسخ دیگری به‌ما می‌دهد؛ و پاره‌ای از این پاسخ‌ها با یکدیگر تناقض آشکار دارند. در نظریه فلسفی افسانه باید بحث خود را از این نقطه آغاز کنیم.

بسیاری از مردم‌شناسان گفته‌اند که افسانه در هر حال پدیده بسیار ساده‌ای بیش نیست - و برای چنین پدیده‌ای ما به یک توضیح روان‌شناختی یا فلسفی پیچیده نیاز نداریم. این پدیده عین سادگی است، زیرا چیزی نیست جز «سادگی مقدس» طبیعت بشری. افسانه حاصل تأمل و تفکر نیست، اما توصیف آن به‌عنوان محصول تخیل بشری هم کافی نخواهد بود. صرف تخیل نمی‌تواند تناقضات و عناصر شگفت و شگرف افسانه را توضیح دهد. آنچه در حقیقت پدید آورنده این یاوگی‌ها و تناقض‌ها است «بلاغت» انسان است. اگر این «بلاغت بدوی» نمی‌بود، افسانه‌ای هم به‌وجود نمی‌آمد.

در نگاه نخست این پاسخ شاید بسیار پذیرفتنی به‌نظر بیاید؛ اما همین که به‌مطالعه تحولات اندیشه افسانه‌ای در تاریخ بشر بپردازیم با یک مشکل مهم روبه‌رو می‌شویم. در تاریخ هیچ فرهنگ بزرگی را نمی‌بینیم که عناصر افسانه‌ای بر آن مستولی و در آن پراکنده نباشند. آیا می‌توان گفت که همه این فرهنگ‌ها - بابلی، مصری، چینی، هندی، یونانی - چیزی نیستند جز نقاب‌ها و پوشش‌هایی برچهره «بلاغت بدوی» انسان، و در اصل هیچ‌گونه معنی و ارزش مثبتی در آن‌ها وجود ندارد؟

مورخان تمدن بشری هرگز نتوانسته‌اند این رأی را بپذیرند،

و ناگزیر در صدد یافتن توضیح بهتری برآمده‌اند. اما پاسخ‌های این مورخان، در غالب موارد، به اندازه علائق علمی آن‌ها گوناگون بوده است.

برداشت آن‌ها را شاید بتوان با آوردن يك تمثيل روشن کرد. در «فائوست» اثر گوته صحنه‌ای هست که در آن فائوست را در آشپزخانه جادوگر می‌بینیم که در انتظار شربتی است که قرار است جوانی را به او بازگرداند. فائوست که در برابر جام جادویی ایستاده است ناگهان منظره شگفتی را به نظر می‌آورد. در جام زنی با زیبایی شگرف پدیدار می‌شود. فائوست سرمه می‌شود و زبانش بند می‌آید؛ ولی مفیستو که در کنارش ایستاده است او را ریشخند می‌کند. او می‌داند که آنچه فائوست دیده است تصویر يك زن واقعی نیست، بلکه مخلوق مخیله خود او است.

هنگام مطالعه نظریات گوناگونی که در قرن نوزدهم برای توضیح راز افسانه با یکدیگر روایت داشتند باید این صحنه را به یاد داشته باشیم. فیلسوفان و شاعران رومانتیک نخستین کسانی بودند که از جام جادوی افسانه نوشیدند و سرمه شدند و جوانی را از سرگرفتند. از آن پس، همه چیز را به شکلی تازه و دیگرگون دیدند. دیگر نتوانستند به جهان روزمره، جهان مردم عادی، باز گردند. در نظر رومانتیک‌های حقیقی میان افسانه و واقعیت تفاوت بارزی وجود ندارد، چنان که میان شعر و حقیقت نیز چندان تفاوتی نیست. شعر و حقیقت، افسانه و واقعیت، در یکدیگر تداخل و با یکدیگر تقارن دارند. نوافالیس می‌گوید «شعر آن چیزی است که حقیقتاً و مطلقاً واقعیت دارد. این هسته فلسفه من است. سخن هرچه شاعرانه‌تر باشد بیشتر حقیقت دارد».^۲

نتایج این فلسفه رومانتیک را شلینگ در کتاب «نظام ایده‌آلیسم فراطری»^۳ و سپس در «درس‌هایی درباره افسانه و وحی»^۴ بیان کرد.

2. Novalis, Fr. 31, in "Schriften", ed. Jacob Minor, III, 11.

3. System of Transcendental Idealism.

4. Lectures on Mythology and Revelation.

اختلاف میان آرایه‌ای که در این درس‌ها بیان شده است و داوری فلاسفه «روشانندیش» قرن هجدهم چنان است که شدیدتر از آن را مشکل بتوان تصور کرد. این‌جا ما با تغییر کلی همه ارزش‌های پیشین رو به‌رو می‌شویم. افسانه که پیش از این نازل‌ترین مقام را داشت ناگهان بر صدر مصطبه جای می‌گیرد. نظام شلینگ يك «نظام همانندی» بود. در يك چنین نظامی میان جهان «ذهنی» و جهان «عینی» تمایز روشنی نمی‌توان قائل شد. کائنات وجودی است معنوی و روحانی - و این کائنات معنوی و روحانی يك کل متداوم و ناگسسته و اندام‌وار («اورگانیک») را تشکیل می‌دهد. آنچه ما را به جداکردن امور معنوی یا «آرمانی» از امور «واقعی» راهبر شده است چیزی جز کج‌اندیشی و انتزاع نیست. این دو در مقابل یکدیگر قرار نگرفته‌اند بلکه مقارن یکدیگراند. از این مقدمه شلینگ در درس‌های خود تصور کاملاً تازه‌ای از نقش افسانه را پرورش داد. این تصور تازه ترکیبی بود از فلسفه، تاریخ، افسانه، شعر، چنان که پیش از آن نظیرش دیده نشده بود.

نسل‌های بعدی درباره ماهیت افسانه برداشت بسیار جدی‌تری داشتند. این‌ها دیگر به جنبه مابعدطبیعی افسانه توجهی نداشتند، مسأله را از جهت تجربی مورد توجه قرار دادند و کوشیدند آن را با روش‌های تجربی حل کنند. اما آن سحر قدیم هرگز يك سره باطل نشد. هر محققى همچنان در افسانه آن چیزهایی را می‌دید که در نظرش آشناتر بود. خلاصه مکاتب گوناگون در جام جادوی افسانه هر کدام چهره خود را می‌دیدند. زبان‌شناس در آن جهانی از واژه‌ها و نام‌ها می‌دید، فیلسوف افسانه را نوعی «فلسفه بدوی» می‌دانست، و روان‌پزشک آن را نوعی پدیده عصبی بسیار پیچیده و بسیار جالب می‌شناخت.

از نظرگاه علم مسأله را از دو راه می‌توانستند صورت‌بندی کنند. جهان افسانه را می‌توانستند براساس همان اصول جهان‌نظری - یعنی جهان علم - توضیح دهند؛ یا آن که تکیه را بر جنبه مقابله قضیه بگذارند. یعنی به‌جای آن که در جست‌وجوی وجوه شباهت این دو جهان باشند می‌توانستند بر تفاوت و ناسازگاری اساسی آن‌ها تأکید

کنند. داوری کردن در این جدال مکتب‌های مختلف براساس معیارهای منطقی محض امکان نداشت. کانت در فصل مهمی از «نقد خرد محض» دربارهٔ يك اختلاف اساسی در روش تعبیر علمی بحث می‌کند. به نظر او محققان و عالمان دو دسته‌اند. يك دسته پیرو اصل «همگونی» اند و دسته دیگر پیرو اصل «ویژگی». دسته نخست می‌کوشند پدیده‌های بسیار پراکنده را به يك وجه مشترك تأویل کنند، و حال آن که دسته دوم حاضر نیستند ادعای چنین وحدت و شباهتی را بپذیرند، بلکه به جای تأکید کردن بر جنبه‌های مشترك پدیده‌ها همیشه در پی وجوه افتراق می‌گردند. بنابر اصول فلسفه کانت، این دو برداشت در حقیقت با یکدیگر در تعارض نیستند، زیرا که از وجود يك اختلاف «بودشناختی» حکایت نمی‌کنند. و منظور از اختلاف «بودشناختی» اختلاف در ماهیت و ذات واقعیات یا «چیزهای درخود» («اشیای فی‌نفسه») است. این دو دسته در حقیقت از دوجنگی عقل بشری حکایت می‌کنند. معرفت بشری فقط وقتی به هدف خود دست می‌یابد که از هردو راه پیش‌برود و هر دو جنبه را ارضا کند. معرفت باید مطابق دو «اصل تنظیم‌کننده» مختلف عمل کند - یعنی اصل تشابه و اصل تفاوت، همگونی و دیگرگونی. عقل بشری در عمل خود به هر دو اصل به يك اندازه نیاز دارد. اصل منطقی اجناس که همانندی (یا «این‌همانی») را فرض می‌گیرد اصل دیگری نیز در مقابل خود دارد، و آن اصل انواع است که مستلزم چندگانگی و اختلاف در امور است، و به فهم بشر می‌گوید که هردو اصل را به يك اندازه مورد توجه قرار دهد. کانت می‌گوید:

این تمایز در تفاوت نحوهٔ اندیشیدن در میان محققان طبیعت پدیدار می‌شود، که پاره‌ای از آن‌ها... با دیگرگونی می‌توان گفت مخالف‌اند و همیشه بر وحدت اجناس اصرار می‌ورزند، و پاره‌ای دیگر... مدام در تلاش‌اند که طبیعت را چنان به انواع فراوان تقسیم کنند که مشکل بتوان امیدوار بود که پدیده‌های آن براساس اصول کلی معینی قابل توزیع باشند.^۵

5. Kant, *Critique of Pure Reason*, II, 561f.

آنچه کانت این‌جا دربارهٔ تحقیق پدیده‌های طبیعی می‌گوید در مورد تحقیق پدیده‌های فرهنگی نیز مصداق دارد. اگر ما تفسیرهای گوناگون اندیشهٔ افسانه‌ای را که فلاسفهٔ قرن‌های هجدهم و نوزدهم ارائه کرده‌اند دنبال کنیم نمونه‌های بارزی از هر دو برداشت را مشاهده خواهیم کرد. همیشه محققان عالی‌مقامی وجود داشته‌اند که وجود هرگونه اختلاف بارز میان اندیشهٔ افسانه‌ای و اندیشهٔ علمی را منکر بوده‌اند. البته از لحاظ حجم معلومات و شواهد تجربی، ذهن بدوی بسیار پایین‌تر از ذهن علمی است. اما در مورد تفسیر این معلومات، ذهن بدوی با طرز تفکر و استدلال ما هماهنگی کامل دارد. این رای، مثلاً، در کتابی ارائه شده است که بیش از هر اثر دیگری نمایندهٔ علم جدید مردم‌شناسی تجربی است که در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم تکامل آن آغاز شد.

کتاب «شاخهٔ زرین»^۶ تألیف سرجیمز فریزر همچون معدنی است برای انواع تحقیقات مردم‌شناختی. در پانزده مجلد این کتاب مواد و معلومات شگفت‌آوری از سراسر جهان و از منابع گوناگون فراهم آمده است. اما فریزر به‌گرددآوری پدیده‌های اندیشهٔ افسانه‌ای و قراردادن آن‌ها در زیر عناوین کلی اکتفا نکرد، بلکه کوشید پدیده‌ها را بشناسد - و به این نتیجه رسید که تا وقتی که افسانه را همچون زمینهٔ دورافتاده‌ای از اندیشهٔ بشری در نظر بگیریم چنین کاری امکان ندارد. باید يك بار برای همیشه به این دورافتادگی پایان دهیم. چندگونگی اساسی در اندیشهٔ بشری قابل قبول نیست. از آغاز تا انجام، از نخستین گام‌های بدوی تا عالی‌ترین توفیقه‌ها، اندیشهٔ انسان همیشه يك‌سان است. اندیشهٔ انسان يك دست و يك نواخت است. فریزر این اصل راهنما را در دو مجلد اول کتاب خود در تحلیل جادوگری به کار بست. بنابر نظریهٔ او، آن فرد انسانی که مراسم جادوگری را انجام می‌دهد با دانشوری که در آزمایشگاه سرگرم يك آزمایش فیزیکی یا شیمیایی است علی‌الاصول هیچ فرقی ندارد. جادوگر، پزشک قبیلهٔ بدوی، و

6. James Frazer, *The Golden Bough*.

دانشور امروزی برحسب يك سلسله اصول می‌اندیشند. فریزر می‌گوید:

آنچه در شکل خالص جادوی سمپاتیک روی می‌دهد براساس این فرض است که در طبیعت يك رویداد ضرورتاً در پی رویداد دیگر واقع می‌شود، بدون آن‌که يك عامل روحی یا شخصی در این میان دخالتی داشته باشد. بنابراین تصور اساسی جادو با تصور اساسی علم جدید یکی است؛ و زیر بنای کل این نظام اعتقادی است پنهان ولی واقعی و استوار به‌نظم و يك دستی طبیعت. جادوگر هیچ شکی ندارد که علت‌های مشابه همیشه معلول‌های مشابه را پدید می‌آورند، و انجام‌دادن تشریفات صحیح همراه با اوراد و اذکار مناسب همیشه نتیجه مطلوب را در پی خواهد داشت... بدین ترتیب تصور جادویی جهان با تصور علمی آن شباهت نزدیکی دارد. در هر دو مورد توالی رویداد کاملاً منتظم و متیقن است، زیرا از قوانین تغییرناپذیری پیروی می‌کند که طرز عمل آن‌ها را می‌توان دقیقاً پیش‌بینی و محاسبه کرد، و عناصر هوس و اتفاق و تصادف در جریان طبیعت راه ندارند... عیب اساسی جادو در فرض کلی آن راجع به توالی رویدادها براساس قانون نیست، بل در این است که در شناخت ماهیت قوانین خاصی که حاکم بر آن رویدادهای متوالی هستند يك سره اشتباه می‌کند... مراسم جادویی همگی عبارت‌اند از استعمال اشتباه‌آمیز یکی از دو قانون بزرگ و اساسی اندیشه، یعنی همخوانی اندیشه‌ها («تداعی معانی») به واسطه شباهت و همخوانی اندیشه‌ها به واسطه تداوم در مکان و زمان.... این دو اصل همخوانی به‌خودی خود هیچ عیبی ندارند، و حتی برای کارکردن ذهن انسان وجودشان ضروری است. اگر آن‌ها را درست به‌کار برند، علم به‌دست می‌آید؛ اگر نادرست به‌کار برند، جادو به‌دست می‌آید که خواهر حرام‌زاده علم

است.^۷

فریزر در این عقیده خود تنها نبود. او ادامه‌دهنده سنتی بود که به‌آغاز مردم‌شناسی علمی در قرن نوزدهم باز می‌گردد. در ۱۸۷۱ سر ای‌بی تایلور کتاب «فرهنگ بدوی»^۸ خود را منتشر کرده بود. اما او با آن که از فرهنگ بدوی سخن می‌گفت حاضر نبود مفهوم «ذهن بدوی» را بپذیرد. به‌نظر تایلور میان ذهن وحشیان و ذهن‌مردمان متمدن هیچ فرق اساسی وجود ندارد. اندیشه‌های انسان وحشی ممکن است در نگاه نخست غریب جلوه کنند، ولی این اندیشه‌ها به‌هیچ‌روی آشفته یا متناقض نیستند. منطق وحشیان، به‌يك معنی، هیچ عیبی ندارد. آنچه فرق عظیم میان تعبیر وحشیان از جهان و تصورات ما را باعث می‌شود «صورت»‌های اندیشه، یعنی قواعد استدلال و تعقل نیست، بلکه «مواد» است؛ داده‌هایی است که این قواعد در آن‌ها به‌کار می‌روند. همین که ماهیت این داده‌ها را شناختیم می‌توانیم خود را در جای انسان وحشی بگذاریم - اندیشه‌های او را ببیندیشیم و احساسات او را حس کنیم.

به‌نظر تایلور نخستین شرط لازم برای تحقیق منتظم در وضع نژادهای وحشی بیان يك تعریف ابتدایی از دیانت است. در این تعریف نمی‌توانیم اعتقاد به‌خدای متعال، روز داوری، بت‌پرستی یا اجرای مراسم قربانی را دخالت دهیم. بررسی دقیق‌تر داده‌های علم نژادشناسی ما را متقاعد می‌سازد که هیچ کدام این‌ها شرط لازم نیستند. این‌ها يك دورنمای خاص از دیانت را به‌ما نشان می‌دهند، نه منظره کلی از زندگی دینی را.

يك چنین تعریف محدودی این عیب را دارد که دیانت را بیشتر با جریان‌ات خاص منطبق می‌سازد تا با انگیزه‌های ژرف‌تری که در زیر آن‌ها نهفته است. بهتر آن است که به‌این

7. Frazer, *The Golden Bough*, I, 220.

8. E. B. Tylor, *Primitive Culture*, chap. XI, pp. 417-502.

منبع اساسی بازگردیم و همین قدر بگوییم که دیانت، در حداقل تعریف آن، عبارت است از اعتقاد به هستی‌های معنوی.

غرض کتاب تایلور این بود که زیر عنوان بحث درباره اعتقاد به ارواح اندیشه «هستی‌های معنوی» را بررسی کند، و این همان اندیشه‌ای است که جوهر فلسفه روحی - در مقابل فلسفه مادی - را در بردارد.

لازم نیست که این‌جا به جزئیات نظریه تایلور درباره اعتقاد به ارواح بپردازیم؛ آنچه مورد نظر ما است نتایج تحقیقات تایلور نیست، بلکه روش تحقیقات او است. تایلور همان اصل روش‌شناختی را که «نقد خرد محض» از آن به نام «اصل همگونی» یاد می‌کند به نتیجه نهایی خود رسانید. در کتاب او فرق میان ذهن بدوی و ذهن انسان متمدن تقریباً حذف شده است. انسان بدوی مانند یک فیلسوف تمام عیار می‌اندیشد و عمل می‌کند. داده‌های تجربه حسی خود را با هم ترکیب می‌کند و می‌کوشد آن‌ها را تحت نظم و ترتیب درآورد. اگر توصیف تایلور را بپذیریم باید بگوییم که میان خام‌ترین اشکال اعتقاد به ارواح و پیشرفته‌ترین و پیچیده‌ترین دستگاه‌های فلسفی یا نظری فقط تفاوت درجه وجود دارد. هر دو از یک‌جا آغاز می‌شوند و گرد یک مرکز دور می‌زنند. معجزه جاری و وحشت جاری برای انسان - چه برای انسان وحشی و چه برای فیلسوف - همیشه پدیده مرگ بوده است. اعتقاد به ارواح و مابعدالطبیعه هر دو فقط تلاش‌هایی هستند برای کنار آمدن با واقعیت مرگ؛ برای تعبیر کردن مرگ به نحو عقلانی و قابل فهم. روش‌های تعبیر بسیار متفاوت‌اند، ولی هدف همیشه یکی است.

اولاً، آن چیست که فرق میان بدن زنده و لاشه مرده را باعث می‌شود، چیست که بیداری و خواب و خلسه و بیماری و مرگ پدید می‌آورد؟ ثانیاً، آن اشکال انسانی که در رؤیا و خیال به نظر می‌آیند چیستند؟ فلاسفه وحشی زمان باستان

وقتی که این دو پدیده را بررسی می‌کردند احتمالاً نخستین گام خود را با این نتیجه‌گیری آشکار برمی‌داشتند که لابد هر آدمی دارای دو چیز است، یکی جان یا زندگی و دیگری روح یا شبح. آشکار است که این دو چیز رابطه نزدیکی با بدن دارند؛ زندگی بدن را به احساس کردن و اندیشیدن و اقدام کردن توانا می‌سازد، و روح عکس یا نفس ثانوی بدن است. همچنین هر دو را قابل جدا شدن از بدن می‌دانستند: جان می‌تواند از بدن بیرون برود و آن را بی‌هوش یا مرده برجا بگذارد، و شبح می‌تواند جدا از بدن در نظر دیگران ظاهر شود. برداشتن گام دوم نیز گویا برای انسان وحشی آسان بوده است، زیرا به نظر می‌آید که بازگشت از آن برای انسان متمدن بسیار دشوار بوده است. این گام چیزی جز درآمیختن جان و شبح نیست. وقتی که هر دو به بدن تعلق دارند، دلیلی ندارد که به یکدیگر نیز تعلق نداشته باشند و تجلیات یک چیز واحد نباشند. همین که این دو را درآمیخته در نظر بگیریم نتیجه عبارت از آن تصور معروفی است که می‌توان آن را روح پدیدار شونده نامید... این اعتقادات جهانگیر نه تنها خودسرانه یا قراردادی نیست بلکه مشکل بتوان گفت که وحدت شکل آن‌ها در میان اقوام دور از هم دلیل بر وجود نوعی ارتباط میان آن‌ها بوده است. این‌ها عقایدی هستند که به قوی‌ترین وجهی محسوسات انسان را برحسب تعبیر یک فلسفه عقلانی بدوی توضیح می‌داده‌اند.^۹

در توصیف معروف لوی بروئل^{۱۰} از «ذهن بدوی» درست عکس این تصور را می‌بینیم. به نظر لوی بروئل، وظیفه‌ای که نظریه‌های پیشین برای خود معین کرده بودند امر محال و عین تناقض بود. جستجوی وجه مشترك میان ذهن بدوی و ذهن خود ما بیپه‌وده است. این دو از یک جنس نیستند، بلکه در نقطه مقابل یکدیگر قرار دارند. قواعدی که

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

10. Levy Bruhl.

در نظر انسان متمدن بی‌چون و چرا و تخطی‌ناپذیر می‌آیند، برای انسان وحشی مطلقاً ناشناس‌اند و مدام شکسته می‌شوند. آن فراگردهای تعقل و استدلالی که نظریه‌های فریزر و تایلور به ذهن وحشی نسبت می‌دهند از این ذهن ساخته نیست. این ذهن منطقی نیست بلکه «پیش از منطقی» و مرموز (یا «عرفانی») است. این ذهن مرموز حتی ابتدایی‌ترین اصول منطقی ما را آشکارا زیر پا می‌گذارد. انسان وحشی در جهان خاص خود زندگی می‌کند - جهانی که دور از تجربه ما است و دره‌هایش به‌روی نحوه اندیشیدن ما بسته است.

در این اختلاف نظر چه‌گونه می‌توان داوری کرد؟ اگر کانت درست گفته باشد باید گفت که هیچ معیار کاملاً عینی وجود ندارد که ما را در این داوری راهنمایی کند، زیرا که مسأله يك مسأله بود شناختی یا واقعی نیست، بلکه مسأله‌ای است مربوط به‌روش‌شناسی. دو اصل «همگونی» و «ویژگی» هر دو فقط تمایلات اندیشه علمی و توجهات تعقل بشری را توصیف می‌کنند. کانت می‌گوید:

هرگاه اصولی را که فقط تنظیم‌کننده‌اند همچون اصول تشکیل‌دهنده در نظر بگیریم ممکن است به‌عنوان اصول عینی متناقض به‌نظر آیند. اما اگر آن‌ها را چیزی جز دستور (maxim) ندانیم، تناقض واقعی به‌وجود نخواهد آمد، بلکه توجهات گوناگون تعقل است که نحوه‌های گوناگون اندیشیدن را پدید می‌آورند. در واقع عقل يك توجه بیشتر ندارد، و تعارض دستورهای آن فقط از تفاوت و محدودیت متقابل روش‌هایی برمی‌خیزد که باید آن توجه را ارضا کنند. به‌این ترتیب يك فیلسوف (بنابر اصل ویژگی) بیشتر به کثرت توجه پیدا می‌کند، و دیگری (بنابر اصل همگونی) متوجه وحدت می‌شود. هرکدام عقیده دارند که حکم خود را به‌واسطه بینش در امر عینی به‌دست آورده‌اند، اما این حکم را تماماً براساس يك بستگی بیش یا کم به یکی از آن دو اصل بنا می‌کنند، و حال آن‌که هیچ‌کدام از این اصول براساس عینی

متکی نیستند، بلکه بر توجه خاص عقل اتکا دارند؛ و بنابراین باید آن‌ها را «دستور» نامید، نه «اصل».... این چیزی جز توجه دوگانه عقل انسانی نیست؛ يك دسته به‌این جهت توجه دارند، و دسته دیگر به‌آن جهت... اما اختلاف این دو دستور کثرت و وحدت در طبیعت را می‌توان به‌آسانی حل کرد، هر چند تا زمانی که آن‌ها را همچون معرفت عینی در نظر بگیریم نه تنها سرچشمه منازعات خواهند بود بلکه مانع پیشرفت حقیقت نیز می‌شوند، تا وقتی که وسیله‌ای برای آشتی دادن توجهات متعارض پیدا شود و بدین ترتیب تعقل ارضا گردد^{۱۱}.

واقعیت این است که بدون درآمیختن دو تمایل مخالفی که فریزر و تایلور از يك طرف و لوی برول از طرف دیگر نمایندگانشان هستند نمی‌توان بینش روشنی درباره ماهیت اندیشه افسانه‌ای به‌دست آورد. کتاب تایلور انسان وحشی را به‌عنوان يك «فیلسوف بدوی» توصیف می‌کند که يك دستگاه مابعدالطبیعه یا الهیات برای خود می‌سازد. گفته می‌شود که اعتقاد به ارواح شالوده فلسفه دیانت است - از دیانت انسان وحشی گرفته تا دیانت انسان متمدن. «هرچند در نگاه اول ممکن است جز يك تعریف نارسا از حداقل دیانت چیزی به‌نظر نیاید، ولی خواهیم دید که در عمل کفایت می‌کند؛ زیرا وقتی که ریشه موجود باشد شاخه‌ها نیز همیشه می‌رویند...» اعتقاد به ارواح در واقع «فلسفه جهانگیری است که در آن نظریه را ایمان و عمل را پرستش تشکیل می‌دهد^{۱۲}». این برداشت میان «فلاسفه وحشی زمان باستان» و ظریف‌ترین و پیشرفته‌ترین مفاهیم اندیشه مابعدطبیعی مشترک است^{۱۳}.

آشکارا است که در این توصیف اندیشه افسانه‌ای یکی از خصائص اصلی خود را از دست داده است. در این توصیف، اندیشه افسانه‌ای

11. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werke, III, 455. F.

12. Tylor, *op. cit.*, pp. 426 f.

13. Ibid.

کاملاً جنبه عقلی پیدا کرده است. اگر ما مقدمات آن را بپذیریم ناگزیر از پذیرش همه نتایج آن خواهیم بود؛ زیرا که این نتایج به طریقی کاملاً طبیعی، و حتی ناگزیر، از داده‌های اصلی حاصل می‌شوند. به حکم این تصور، افسانه‌ها به صورت يك سلسله قیاس‌های منطقی درمی‌آیند و از همه قواعد معروف قیاس پیروی می‌کنند. آنچه در این نظریه یکسره ناپدید می‌شود عنصر «غیر عقلانی» افسانه است - یعنی زمینه عاطفی خاصی که افسانه در آن سبز می‌شود و با آن زنده می‌ماند یا می‌میرد.

از طرف دیگر، به آسانی می‌توان دید که نظریه لوی پرول نیز در جهت مقابل درمی‌ماند. اگر این نظریه درست می‌بود، اندیشه افسانه‌ای را به هیچ روی نمی‌توانستیم تحلیل کنیم. زیرا که این تحلیل چیزی جز تلاش برای فهمیدن افسانه نیست - یعنی تاویل کردن آن به يك سلسله نکات روانشناختی یا اصول منطقی معین دیگر. اگر این نکات یا اصول را در دست نداشته باشیم، اگر میان ذهن ما و ذهن مرموز و «پیش از منطقی» نقطه تماسی موجود نباشد، آن وقت باید امید به یافتن راه ورود به جهان افسانه‌ای را یکباره رها کنیم. این جهان همیشه برای ما در حکم کتاب بسته‌ای خواهد بود. ولی آیا نظریه خود لوی پرول تلاشی برای خواندن این کتاب و کشف رمز افسانه نبود؟ البته نمی‌توان منتظر بود که میان اشکال منطقی اندیشه ما و اشکال اندیشه افسانه‌ای نکته به نکته مطابقت وجود داشته باشد. ولی اگر هیچ رابطه‌ای در این میان موجود نباشد، اگر این دو نحوه اندیشه در دو سطح کاملاً متفاوت حرکت کنند، هر کوششی برای فهمیدن افسانه محکوم به شکست خواهد بود.

دلایل دیگری هم وجود دارد که ما را مطمئن می‌سازند که توصیف لوی پرول ۱۴ از ذهن بدوی از يك لحاظ اساسی ناقص و نارسا است. لوی پرول می‌پذیرد و تأکید می‌کند که میان افسانه و زبان رابطه نزدیکی وجود دارد. بخش خاصی از آثار او درباره مسائل زبان‌شناختی و زبان‌های قبایل وحشی بحث می‌کند. در این

زبانها لوی پرول همه آن خصائصی را که او به ذهن بدوی نسبت می‌دهد می‌بیند. این زبانها نیز پر از عناصری هستند که در نقطه مقابل نحوه‌های اندیشه ما قرار گرفته‌اند. اما این حکم با تجربه ما در زبان‌شناسی سازگار نیست. بهترین کارشناسان این زمینه، کسانی که عمر خود را صرف بررسی زبان‌های قبایل وحشی کرده‌اند به نتیجه‌ای خلاف این حکم رسیده‌اند. در زبان‌شناسی جدید حتی اصطلاح و مفهوم «زبان بدوی» مورد تردید قرار گرفته است. آ. میه که کتابی درباره زبان‌های جهان نوشته است به ما می‌گوید هیچ زبان شناخته شده‌ای نیست که کوچک‌ترین تصویری به ما بدهد که زبان بدوی چه گونه چیزی ممکن است باشد. زبان همیشه يك ساختمان منطقی معین و کامل به ما عرضه می‌کند، هم از لحاظ دستگاه صداهایش و هم از لحاظ دستگاه شکل‌شناختی («مورفولوژیک») اش. هیچ نشانی از زبان «پیش از منطقی» دیده نشده است - و این تنها زبانی است که، برحسب نظریه لوی پرول، می‌تواند با حالت «پیش از منطقی» ذهن مطابقت داشته باشد. البته نباید اصطلاح «منطق» را به معنای خیلی محدودی در نظر بگیریم. نمی‌توان انتظار داشت که در زبان‌های قبایل وحشی امریکا مقولات منطق ارسطو یا تقسیمات دستور زبان یا قواعد صرف و نحو را پیدا کنیم. چنین انتظاری بی‌جا است: اما این نکته نشان نمی‌دهد که زبان‌های این اقوام به معنایی «غیر منطقی» است، یا حتی از زبان خود ما کمتر منطقی است. اگر این اقوام نمی‌توانند پاره‌ای از تمایزات را که به نظر ما اساسی و ضروری می‌آیند بیان کنند، در عوض با تنوع و ظرافت در بیان تمایزاتی که ما در زبان خود سراغ نداریم، و به هیچ وجه بی‌اهمیت هم نیستند، غالباً ما را به شگفت می‌آورند. فرانسیس بوآس ۱۵ زبان‌شناس و مردم‌شناس بزرگ که دو سال پیش درگذشت، در یکی از آخرین مقالات انتشار یافته‌اش، «زبان و فرهنگ»، با نکته‌سنجی می‌گوید اگر زبان ما مانند زبان سرخ‌پوستی کوال کیوتل ۱۶ ما را مجبور می‌کرد تصریح کنیم که خبر مبتنی بر تجربه است یا پراستنباط یا شایعات، یا این که خبردهنده

آن را در خواب دیده است، آن وقت می‌توانستیم روزنامه‌مان را با لذت بیشتری بخوانیم.

آنچه دربارهٔ زبان‌های «بدوی» صادق است دربارهٔ اندیشهٔ بدوی نیز صدق می‌کند. ساختمان آن ممکن است به نظر ما غریب و تناقض آمیز جلوه کند؛ اما ذهن بدوی هرگز فاقد ساختمان منطقی معین نیست. حتی انسان غیر متمدن نیز نمی‌تواند در جهان زندگی کند مگر آن که مدام در تلاش فهمیدن آن جهان باشد. و برای این منظور باید پاره‌ای اشکال کلی یا مقولات فکری را پدید آورد. البته سخن تایلور را دربارهٔ «فیلسوف وحشی» که از طریق تعقل محض به نتایج خاص خود می‌رسد نمی‌توان پذیرفت. انسان وحشی در تفکر استدلالی و احتجاج منطقی دستی ندارد. با این حال می‌بینیم که همان توانایی تحلیل و ترکیب، همان قابلیت تشخیص و توحیدی که به قول افلاطون شرط اساسی هنر احتجاج است در انسان بدوی نیز به صورت رشد نیافته و پنهان وجود دارد. هنگام مطالعهٔ پاره‌ای از اشکال بسیار بدوی دیانت و اندیشهٔ افسانه‌ای — مثلاً دیانت جوامع توتمی — با کمال تعجب می‌بینیم که ذهن بدوی میل و نیاز شدیدی به نتیجه‌گیری و تقسیم و تنظیم و طبقه‌بندی عناصر محیط خود احساس می‌کند. کمتر چیزی از تلاش مداوم او برای طبقه‌بندی برکنار می‌ماند. نه تنها جامعهٔ بشری به طبقات و قبایل و اقوام گوناگون، و هر کدام دارای مقام و مراسم و وظایف اجتماعی خاص خود، تقسیم می‌شوند بلکه نظیر این تقسیم بندی در طبیعت نیز همه‌جا دیده می‌شود. جهان مادی از این حیث سواد دقیقی از جهان اجتماعی است. گیاهان، جانوران، موجودات زنده و اشیای بی‌جان، مواد و کیفیات نیز به همین ترتیب مشمول این تقسیم‌بندی می‌شوند. چهار جهت قطب‌نما، شمال و مشرق و جنوب و مغرب، رنگ‌های مختلف، اجرام آسمانی، هر کدام به طبقهٔ خاص خود تعلق دارند. در برخی از قبایل استرالیا که در آن‌ها همهٔ مردان و زنان یا به قوم کانگورو یا به قوم مار تعلق دارند، می‌گویند که ابر به قوم کانگورو و خورشید به قوم مار متعلق است. همهٔ این تقسیم‌بندی‌ها ممکن است به نظر ما خودسرانه و تخیلی جلوه کند. ولی نباید فراموش

کنیم که هر نوع تقسیمی بريك مبتای معین صورت می‌گیرد. این اصل راهنما را ماهیت «چیزهای درخود» در اختیار ما نمی‌گذارد. این اصل بر علائق عملی و نظری ما استوار است. روشن است که این علائق در نخستین مراحل تقسیم‌بندی جهان غیر از آنهایی است که در طبقه‌بندی‌های علمی خود می‌بینیم. اما نکتهٔ مورد بحث ما این نیست. آنچه این‌جا اهمیت دارد محتوای طبقه‌بندی نیست بلکه شکل آن است؛ و این شکل، يك شکل کاملاً منطقی است. آنچه این‌جا می‌بینیم به هیچ وجه بی‌نظمی نیست، بلکه نوعی رشد غیرعادی، نوعی وفور و فوران «غریزهٔ طبقه‌بندی» است. نتیجهٔ این تلاش‌های نخستین برای تحلیل و تنظیم جهان محسوس با نتایجی که ما می‌گیریم فرق فراوان دارند. اما فراگردهای نتیجه‌گیری خود بسیار با یکدیگر شباهت دارند؛ این فراگردها همه از يك چیز حکایت می‌کنند، و آن عبارت است از وجود میل خاصی در طبیعت انسان برای کنار آمدن با واقعیت، برای زیستن در يك جهان منتظم، برای چیرگی بر وضع آشفته‌ای که در آن اشیا و اندیشه‌ها هنوز صورت و ساختمان معینی به خود نگرفته‌اند.

طبیعی و فرهنگی شباهت واقعی وجود ندارد. فرهنگ بشری را باید برحسب اصول و روش‌های خاص بررسی کرد. و برای این بررسی بهتر از زبان بشری چه راهنمایی پیدا می‌شود؟ زبان محیطی است که انسان در آن زندگی و حرکت و هستی دارد. مولر به عنوان زبان‌شناس و واژه‌شناس یقین پیدا کرد که یگانه راه علمی برای بررسی افسانه راه زبان‌شناختی است. اما این غرض حاصل نمی‌شد مگر آن که خود زبان‌شناسی هم راه خود را پیدا کند و دستور زبان و ریشه‌شناسی بر پایه‌های استوار علمی قرار گیرند. تا نیمه اول قرن نوزدهم این گام بزرگ برداشته نشده بود. میان زبان و افسانه نه تنها رابطه نزدیک بلکه وحدت واقعی وجود دارد. هرگاه ما ماهیت این وحدت را شناختیم کلید جهان افسانه را پیدا کرده‌ایم. کشف زبان و ادبیات سانسکریت در جریان رشد آگاهی تاریخی ما، و نیز در تکامل همه علوم فرهنگی، رویداد بسیار مهمی بود. این رویداد را از لحاظ اهمیت و تأثیرش می‌توان با انقلاب فکری بزرگی که به واسطه نجوم کوپرنیکی در زمینه علوم طبیعی پیش آمد مقایسه کرد. فرضیه کوپرنیک تصور انسان را از نظام کیهانی وارونه کرد. زمین دیگر مرکز کائنات نبود، بلکه سیاره‌ای شد در میان سیارگان. تصور مرکزیت زمین در عالم مادی به دور انداخته شد. به همین ترتیب آشنایی با ادبیات سانسکریت به این تصور که یگانه مرکز واقعی فرهنگ بشری در یونان و روم باستانی بوده است پایان داد. از آن پس جهان یونان و روم را فقط به عنوان نقطه کوچکی از جهان فرهنگی بشری شناختند. فلسفه تاریخ می‌بایست از سر نو بر بنیان تازه و بزرگ‌تری ساخته شود. هگل کشف مشترک بودن منشأ زبان‌های یونانی و سانسکریت را کشف یک جهان تازه نامید. محققان دستور زبان تطبیقی در قرن نوزدهم نیز کار خود را در همین پرتو می‌دیدند، و یقین داشتند که آن اسم اعظمی را پیدا کرده‌اند که با ذکر آن دروازه درک تاریخ تمدن بشری باز خواهد شد. ماکس مولر اعلام کرد که علم واژه‌شناسی دوران افسانه‌ای و افسانه‌زای انسان را که تاکنون در تاریکی پنهان بوده است به روشنی درخشان پژوهش

افسانه و زبان

۲

کتاب «فرهنگ بدوی» اثر تایلور یک نظریه مردم‌شناختی را بیان می‌کرد که بر پایه اصول کلی زیست‌شناسی استوار بود. تایلور یکی از نخستین کسانی بود که اصول داروین را در زمینه فرهنگ به کار بستند. اصل «طبیعت جهش ندارد» استثنا بر دار نیست. این اصل در تمدن بشری نیز مانند طبیعت زنده صدق می‌کند. انسان متمدن و انسان غیرمتمدن هر دو به یک نوع تعلق دارند - یعنی نوع «هومو ساپینس»^۱ مشخصات اساسی این نوع در همه تیره‌ها یکی است. اگر نظریه تکامل صحیح باشد ما نمی‌توانیم میان مراحل پایین و بالای تمدن بشری فاصله‌ای قائل شویم. گذار ما از یک مرحله به مراحل دیگر با گام‌های آهسته و تقریباً غیر قابل تشخیص صورت می‌گیرد، و هرگز در تداوم آن وقفه‌ای نمی‌بینیم.

در رساله‌ای که به سال ۱۸۵۶ انتشار یافت برداشت دیگری از فراگرد تمدن بشری پرورانده شده بود. در این رساله که سه سال پیش از «منشأ انواع» داروین منتشر شد و «افسانه‌شناسی تطبیقی» نام داشت، ماکس مولر^۲ بحث خود را از این اصل آغاز می‌کند: تا وقتی که ما افسانه را همچون یک پدیده جداگانه در نظر می‌گیریم شناخت درست افسانه امکان ندارد. اما از طرف دیگر، هیچ پدیده طبیعی و هیچ اصل جامعه‌شناختی ما را در این بررسی راهنمایی نمی‌کند. میان پدیده‌های

1. homo sapiens.

2. Max Muller.

علمی خواهد کشاند و در حصار تاریخ مستند جای خواهد داد. این علم دوربینی چنان نیرومند در اختیار ما گذاشته است که در جاهایی که پیش از این چیزی جز ابرهای محو و مبهم نمی‌دیدیم اکنون اشکال و خطوط متمایز را تشخیص می‌دهیم. حتی می‌توان گفت که علم واژه‌شناسی شواهد دقیقی در اختیار ما گذاشته است که حالت اندیشه و زبان و دریافت و تمدن را در دورانی به‌ما نشان می‌دهند که هنوز نه سانسکریت سانسکریت بود و نه یونانی یونانی، بلکه هردو زبان به اضافه لاتینی و آلمانی و سایر گویش‌های آریایی به صورت يك زبان واحد وجود داشتند. غبار افسانه‌ها رفته‌رفته برطرف خواهد شد و ما خواهیم توانست در پس ابرهای شناور سپیده‌دم اندیشه و زبان آن واقعیتی را که قرن‌ها زیر پرده افسانه پوشیده و پنهان بوده است باز شناسیم.

از طرف دیگر، ارتباط میان زبان و افسانه که ما را به یافتن راه‌حل قطعی و روشنی برای معمای دیرین افسانه امیدوار می‌کرد يك مشکل بزرگ به همراه داشت. روشن است که زبان و افسانه ریشه مشترک دارند، اما ساختمان آن‌ها به هیچ روی همانند نیست. زبان همیشه دارای طبیعت منطقی محض است؛ افسانه ظاهراً همه قواعد منطق را زیر پا می‌گذارد؛ افسانه نامنسجم و بی‌قاعده و غیر عقلانی است. این دو عنصر ناسازگار را چگونه می‌توان در يك جوال ریخت؟ در پاسخ گفتن به این سؤال، ماکس مولر و سایر نویسندگان مکتب افسانه‌شناسی تطبیقی نقشه بسیار زیرکانه‌ای کشیدند: گفتند که افسانه در حقیقت چیزی جز یکی از جنبه‌های زبان نیست؛ منتها جنبه منفی زبان است نه جنبه مثبت آن. افسانه نه از محاسن خود بلکه از معایب خود سرچشمه می‌گیرد. زبان البته منطقی و عقلانی است، اما از طرف دیگر سرچشمه اوهام و مغالطه‌ها است. بزرگ‌ترین دستاورد زبان خود سرچشمه فساد است. زبان از اسم‌های عام تشکیل شده است — اما عام بودن چیزی جز ابهام نیست. وجود کلمات مترادف و مکرر در زبان يك امر تصادفی

نیست، بلکه از ذات زبان ناشی می‌شود. چون بیشتر اشیا بیش از يك صفت دارند، و چون در هر قضیه‌ای ذکر یکی از صفات شیء برای باز نمودن آن مناسب‌تر به نظر می‌آید، پس به ضرورت چنین پیش آمده است که بیشتر اشیا در دوران آغازین زبان بشری بیش از يك اسم داشته‌اند. زبان هرچه باستانی‌تر باشد از حیث کلمات مترادف غنی‌تر است. از طرف دیگر، این کلمات مترادف اگر مدام به کار برده شوند طبیعتاً باعث پدید آمدن کلمات متشابه می‌شوند. اگر ما برای خورشید پنجاه نام داشته باشیم و هر کدام بیان‌کننده کیفیت خاصی باشند، پاره‌ای از این نام‌ها برای نامیدن اشیای دیگر که اتفاقاً دارای آن کیفیت خاص باشند نیز به کار خواهند رفت. سپس این اشیای گوناگون با همان يك نام نامیده خواهند شد — و کلمات متشابه پدید می‌آیند. این نقطه ضعف زبان است، و در عین حال سرچشمه تاریخی افسانه نیز همین است. ماکس مولر می‌پرسد: آن دوره از ذهن بشری را که پدید آورنده داستان‌های شگفت خدایان و پهلوانان و جن و پری بوده است چه گونه می‌توان توجیه کرد؟ این موجودات رانه هیچ کسی به چشم دیده بود و نه هیچ مغز سالمی می‌توانست تصور کند. تا وقتی که به این پرسش پاسخ ندهیم اعتقاد به پیشرفت مدام و منظم عقل انسانی در همه اعصار و همه سرزمین‌ها باید به عنوان يك نظریه غلط کنار گذاشته شود. اما پس از کشف زبان‌شناسی تطبیقی می‌توانیم از این شکاکیت پرهیز کنیم و این سنگ را از سر راه خود برداریم. ما می‌بینیم که پیشرفت خود زبان که یکی از بزرگترین جنبه‌های تمدن بشری است — ناگزیر به پدیده دیگری، یعنی پدیده افسانه، منجر شده است. هرگاه دو نام برای يك شیء وجود داشت، به طور کاملاً طبیعی، و حتی ناگزیر، دوشخص از این دو نام پدید می‌آمدند؛ و چون يك داستان واحد را می‌شد درباره هر کدام از آن‌ها بیان کرد این دو شخص به عنوان خواهر و برادر یا پدر و فرزند نشان داده می‌شدند.^۳

اگر این نظریه را بپذیریم مشکل برطرف می‌شود. به خوبی می‌

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

توانیم توضیح دهیم که چگونه فعالیت عقلانی زبان بشری به پیچیدگی های غیر عقلانی و غیر قابل فهم افسانه منجر شده است. ذهن انسان همیشه به طور عقلانی کار می کند. حتی ذهن بدوی نیز سالم و عادی است، اما از طرف دیگر، ذهن بدوی کم رشد و بی تجربه بوده است. چون این ذهن بی تجربه مدام در معرض يك وسوسه بزرگ قرار می گرفته است - یعنی در معرض مغالطه و ابهام کلمات - پس جای شگفتی نیست که واداده باشد. این است سرچشمه حقیقی اندیشه افسانه ای. زبان تنها مدرسه حکمت نیست، بلکه مدرسه حماقت نیز هست. افسانه این جنبه دوم را به ما نشان می دهد؛ افسانه چیزی نیست جز سایه سیاهی که زبان روی جهان اندیشه بشری می اندازد.

بدین ترتیب به افسانه از لحاظ منشا و ماهیت آن جنبه بیماری می دهند. یعنی افسانه نوعی بیماری است که در زمینه زبان آغاز می شود و به طرز خطرناکی به سراسر بدنه تمدن بشری سرایت می کند. اما این عارضه اگر هم دیوانگی باشد خالی از روند و روش نیست. مثلاً در افسانه های یونانی، و در افسانه های بسیاری ملل دیگر، به داستان سیل و طوفان بزرگی برمی خوریم که يك بار نسل بشر را نابود ساخته است. فقط يك زوج، دئوکالیون و زنش پیرها ۴، از طوفانی که زئوس بر سر سرزمین هلاس فرستاده است جان بدر می برند. این دو بر قلعه کوه پارناکوس به خشکی می رسند، و در این جا سروش غیبی به آنها می گوید که «استخوان های مادرشان» را به پشت سر بیندازند. دئوکالیون تعبیر صحیح پیغام سروش را درمی یابد؛ چندپاره سنگ از زمین برمی دارد و به پشت سر خود پرتاب می کند؛ و از این سنگ ها است که نسل جدید زنان و مردان پدید می آید. ماکس مولر می پرسد: آیا از این روایت افسانه ای آفرینش نژاد بشر مسخره تر حرفی پیدا می شود؟ اما با کلیدی که علم ریشه شناسی تطبیقی در اختیار ما می گذارد این افسانه به آسانی قابل فهم می شود. معلوم می شود که سراسر این داستان نوعی جناس لفظی است - یعنی در آمیختن دو کلمه متشابه یونانی $\lambda\alpha\alpha\varsigma$ و $\lambda\alpha\alpha\varsigma$.

بنابراین رأی، تمامی راز افسانه های باستانی چیزی جز این نیست. اگر این نظریه را تحلیل کنیم می بینیم که مخلوط غریبی است از روش عقلانی و روش رومانیتیک. عنصر رومانیتیک آن آشکار است؛ و به نظر مسلط نیز می آید. به يك معنی، ماکس مولر مانند شاگردان نوافالیس و شلایرماخره سخن می گوید و این نظریه را که منشأ دیانت باید در اعتقاد به ارواح یا در پرستش نیروهای بزرگ طبیعت جستجو شود رد می کند. البته نوعی دیانت طبیعی یا مادی وجود دارد - پرستش آتش، خورشید، ماه، آسمان روشن - اما این نوع دیانت يك پدیده اشتقاقی است و فقط يك جنبه قضیه را نشان می دهد، تمام قضیه را دربر ندارد و ما را به سرچشمه نخستین و اصلی راهبری نمی کند. سرچشمه واقعی دیانت را باید در قشر ژرف تری از اندیشه و احساس هست و جو کرد. آنچه در آغاز بشر را مسحور کرد اشیای گرداگردش نبود. حتی ذهن بدوی نیز از نمایش بزرگ طبیعت به طور کلی، بسیار بیشتر در شگفت شد. طبیعت وجود ناشناخته ای بود در برابر امور شناخته شده - يك امر نامتناهی بود در مقابل امور متناهی. این احساس بود که از قدیم ترین ایام تمایل به زبان و اندیشه دینی را در انسان پدید آورد. از همان آغاز «ادراک مستقیم امر نامتناهی» پاره لازمی از هرگونه دانش متناهی بوده است. در این فشاری که «امر نامتناهی» در آهاز بر حواس ما وارد آورده، اجزای اولیه افسانه ها و ادیان و فلسفه های بعدی وجود داشته است - و همین فشار سرچشمه نخستین و منشأ واقعی همه اعتقادات دینی ما است. ماکس مولر می پرسد چرا باید در شگفت شویم که مردمان باستانی، که زبانشان سرشار از زندگی و رنگ بوده است، به جای خطوط بی رنگ و روی اندیشه های ما آن اشکال طبیعی زنده را از خود بیرون می ریختند و نیروهای بشری و بلکه بالاتر از بشری به آنها نسبت می دادند، زیرا که نور خورشید از نور چشم انسان بیشتر بود و غرش طوفان از غرش صدای انسان بلندتر؟ صحنه خیلی رومانیتیک به نظر می رسد، ولی نباید بگذاریم که زبان

مصور و رومانتيك ماكس مولر ما را فریب دهد. نظریه او، در مجموع، همچنان نظریه‌ای است کاملاً عقلانی و فکری.

در اصل، تصور او از افسانه با تصور قرن هجدهم و نویسندگان جنبش «روشن‌اندیشی» فاصله زیادی ندارد^۶. البته او دیگر افسانه و دیانت را ساخته و پرداخته يك روحانیت حيله‌گر نمی‌داند؛ اما قبول دارد که افسانه به‌رحال چیزی جز يك توهم بزرگ نیست – فریبی است نه آگاهانه بلکه ناآگاهانه، فریبی است حاصل از ماهیت ذهن بشری، و پیش از هرچیز حاصل از زبان بشری. افسانه همیشه همچون يك بیماری باقی خواهد ماند. ولی ما امروزه در وضعی هستیم که کیفیت بیماری افسانه را بشناسیم، بی‌آن که به‌فرضیه وجود يك نقص فطری در خود ذهن بشر متوسل شویم. اگر زبان را همچون سرچشمه افسانه بشناسیم، آنگاه حتی ناسازی‌ها و تناقضات اندیشه افسانه‌ای نیز به يك نیروی کلی و عینی، و لذا کاملاً عقلانی، تاویل می‌شوند. قبول این نظر از جانب فیلسوفی که برای نخستین بار کوشید يك «فلسفه ترکیبی» پدید آورد و همه فعالیت‌های ذهن بشری را براساس اصول کاملاً تجربی و برپایه نظریه تکامل بررسی‌کند، دامنه نفوذ آن را گسترش فراوان داد. هربرت اسپنسر سرچشمه اصلی و ابتدایی دیانت را در پرستش نیاکان یافت و گفت نخستین کیش نه پرستش نیروهای طبیعت بلکه پرستش مردگان بوده است^۷. اما برای آن که گذار از پرستش نیاکان به پرستش خدایان متشخص را بفهمیم باید فرضیه تازه‌ای را داخل بحث کنیم. به نظر اسپنسر قدرت و تأثیر پایدار زبان بود که برداشتن این گام را ممکن و حتی لازم ساخت. زبان بشری ذاتاً تمثیلی است – آکنده از تشبیهات و استعارات است. ذهن بدوی نمی‌تواند این تشبیهات را به همان معانی مجازی خود درک کند؛

۶. این نکته شایان توجه است که نخستین عناصر نظریه ماكس مولر را در نوشته‌های یکی از بزرگ‌ترین نویسندگان عقلانی می‌توان یافت. بوآلو Boileau در اثر هزل‌آمیز خود «درباره ایهام» *Sur l'equivoque* این نظریه را پیش کشیده بود که ایهام کلمات ریشه حقیقی افسانه‌ها است.

7. Spencer, *The Principles of Socioligy*, cha p. xx.

آن‌ها را واقعیات می‌انگارد و مطابق این اصل می‌اندیشد و عمل می‌کند. و همین تعبیر حقیقی از نام‌های مجازی است که از بدوی‌ترین اشکال پرستش نیاکان، از پرستش افراد بشر، ما را به پرستش گیاهان و جانوران و سرانجام به پرستش نیروهای بزرگ طبیعت راهبر شده است. در جامعه بدوی رسمی است جاری و عادی که نام گیاهان، جانوران، ستارگان، یا دیگر موجودات طبیعی را روی کودک نوزاد بگذارند. پسر را «پیر»، «شیر»، «شاهین»، یا «گرگ» می‌نامند، و دختر را «ماه» یا «ستاره». در اصل همه این نام‌ها چیزی جز «برچسب زینتی» نبوده‌اند و نوعی صفات شخصی را بیان می‌کرده‌اند که به افراد بشر نسبت داده می‌شده است. به دلیل تمایل ذهن بدوی که می‌خواهد هر کلمه‌ای را به معنای حقیقی آن دریابد، تعبیر غلط از این نام‌های تعارف‌آمیز و لقب‌های تشبیهی امری ناگزیر بوده است. این است منشأ حقیقی پرستش طبیعت. زمانی کلمه «سحر» به‌عنوان نام يك فرد به کار می‌رفته است؛ اخبار واحادیث مربوط به شخص سحر نامی که سرشناس بوده باعث شده است که ذهن بدوی و ساده انسان وحشی آن خود او را با مفهوم سحر یکی بداند؛ و ماجراهای شخص سحر نام را چنان تعبیر می‌کردند که با پدیده سحر بیشتر سازگار باشد. به‌علاوه، در جاهایی که این نام از آن افراد قبیله همسایه بود، یا از آن قبیله خودی در زمانی دیگر، شجرنامه‌های ناموزون و ماجراهای پراز تناقض برای سحر ساخته می‌شد.

این‌جا باز هم پدیده افسانه و سراسر دیانت چند خدایی فقط به‌عنوان نوعی بیماری توضیح داده شده است. پرستش اشیای آشکار به عنوان اشخاص از اشتباه لفوی ناشی می‌شود. ایرادهای سختی که به چنین نظریه‌ای می‌توان گرفت آشکار است. افسانه یکی از کهن‌ترین و بزرگ‌ترین نیروهای تمدن بشری است و با سایر فعالیت‌های بشر تماماً بستگی دارد – امری است که از زبان و شعر و هنر، و نیز از اندیشه تاریخی دیرین جداشدنی نیست. حتی علم نیز ناگزیر بود که از يك دوران افسانه‌ای بگذرد تا به دوران منطقی برسد: شیمی از کیمیا

و ستاره‌شناسی از ستاره‌بینی پدید آمده است. اگر نظریه‌های ماکس مولر و هربرت اسپنسر درست بودند باید به این نتیجه می‌رسیدیم که در هر حال تاریخ تمدن بشری بر اثر يك اشتباه ساده، یعنی تعبیر غلط کلمات و نام‌ها، به وجود آمده است. اما تصور این که فرهنگ بشری نتیجه يك اشتباه است و از شعبده کلمات و بازی‌کودکانه با نام‌ها پدید آمده فرضیه رضایت‌بخش و قابل قبولی نیست.

افسانه و روان‌شناسی عواطف

۳

نظریه‌هایی که تا این‌جا درباره افسانه بررسی کرده‌ایم با همه اختلاف‌هاشان يك چیز مشترك دارند. تفسیرهای تایلور و فریزر، ماکس مولر و هربرت اسپنسر، همه با این فرض آغاز می‌شوند که افسانه، پیش از هر چیزی، توده‌ای است از «اندیشه‌ها» و تصویرها و باورها و داوریه‌های نظری. چون این باورها یا محسوسات ما تناقض آشکار دارند، و چون اشیای عینی متناظر با تصویرهای افسانه‌ای وجود ندارند، پس نتیجه می‌گیریم که افسانه چیزی جز خیال بافی نیست. و ناگزیر این پرسش پیش می‌آید که چرا مردمان با این سختی و سماجت به این‌گونه خیال‌بافی می‌چسبند؟ چرا با واقعیت امور مستقیماً روبه‌رو نمی‌شوند؟ چرا ترجیح می‌دهند در دنیای اوهام و احلام زندگی کنند؟

پیش‌رفتی که در مردم‌شناسی و روان‌شناسی جدید حاصل شده راه تازه‌ای برای حل این مسأله باز کرده است. ما باید هردو جنبه قضیه را در کنار هم بررسی کنیم؛ زیرا که این دو جنبه توضیح دهنده و تکمیل‌کننده یکدیگراند. پژوهش مردم‌شناختی به این نتیجه رسیده است که برای درك درست افسانه بررسی را باید از نقطه دیگری آغاز کنیم. در ورای تصورات افسانه‌ای، و در زیر آنها، قشر ژرف‌تری کشف شده است که پیش از این نادیده گرفته می‌شد، یا دست‌کم اهمیت آن را چنان که باید به‌جا نمی‌آوردند. محققان ادبیات یونانی همیشه کم یا بیش تحت تأثیر ریشه لغت یونانی «میتوس»

(افسانه) قرار می‌گرفتند. آن‌ها در افسانه يك داستان یا سلسله‌ای از داستانها می‌دیدند که کارهای خدایان یا ماجراهای نیاکان پهلوان یونانیان را نقل می‌کند. تا زمانی که کار اصلی محققان چیزی جز بررسی و تفسیر مأخذ ادبی نبود، و تا زمانی که بحث‌شان در اطراف مراحل بسیار پیش‌رفته تمدن - مانند ادیان بابلی و هندی و مصری و یونانی - دور می‌زد، این دید کافی به نظر می‌رسید. اما بعدها لازم آمد که این دایره را گسترش دهند. قبایل بدوی بسیاری وجود دارند که افسانه‌های پیش‌رفته‌ای میان آن‌ها رایج نیست، داستانهایی درباره کارهای خدایان، یا شجره‌نامه‌ای از اصل و نسب آنها، نقل نمی‌کنند. با این حال، همه مشخصات معروف آن نحوه از زندگی که انگیزه‌های افسانه‌ای در آن عمیقاً نفوذ دارند و آن را کاملاً اداره می‌کنند نزد این اقوام نیز دیده می‌شود. اما این انگیزه‌ها بیشتر در اعمال تجلی می‌کنند و کمتر در اندیشه‌های معین. عامل عملی آشکارا بر عامل نظری غلبه دارد. این دستور که برای فهمیدن افسانه باید پژوهش خود را از بررسی آیینها آغاز کنیم امروزه میان مردم‌شناسان و نژادشناسان ظاهراً قبول عام یافته است. در پرتو این روش جدید انسان وحشی دیگر يك «فیلسوف بدوی» به نظر نمی‌آید. انسان وقتی که دارد يك آیین یا رسم دینی را به جا می‌آورد در حالت تأمل یا تفکر محض نیست. در بحر تجزیه و تحلیل پدیده‌های طبیعت فرو نرفته است. زندگی او جنبه عاطفی دارد، نه جنبه فکری. اکنون روشن شده است که در زندگی دینی انسان، آیین عنصری است بسیار دیرپاتر از افسانه. دوته، دانشمند فرانسوی، می‌گوید: «عقاید عوض می‌شوند، ولی آیین باقی می‌ماند، مانند سنگواره صدف‌های منقرض شده‌ای که از روی آن‌ها دوران‌های زمین‌شناسی را می‌توان حساب کرد».^۱ تحلیل ادیان تکامل‌یافته نیز این نظر را تأیید می‌کند. و. رابرتسون اسمیت در کتاب معتبرش «دین اقوام سامی»^۲ این اصل روش‌شناختی را که می‌گوید راه درست بررسی نمایش‌های دینی این

1. Douthe, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 602.

2. W. Robertson-Smith, *The Religion of the Semites*.

است که پژوهش را از کنشهای دینی آغاز کنیم به ثمربخش‌ترین طرزی به کار بسته است. از این نظرگاه بلند، حتی دیانت یونانی هم در پرتو تازه و روشنتری پدیدار شد. جین الن هریسون^۳ در مقدمه «مقدمه‌ای بر بررسی دیانت یونانی» می‌نویسد:

دیانت یونانی به صورتی که در کتاب‌های رایج و حتی در رساله‌های سنگینتر تشریح شده است غالباً از افسانه تشکیل شده، و آن هم افسانه‌ای که در ادبیات انعکاس یافته است... برای مطالعه آیین یونانی هیچ تلاش جدی صورت نگرفته است. و حال آن‌که نکات مربوط به آیین را هم آسانتر می‌توان به دقت روشن کرد و هم دائمی‌تراند، و دست‌کم به همان اندازه نیز اهمیت دارند. آنچه يك قوم در رابطه با خدایان خود می‌کند همیشه باید کلیدی باشد، و شاید مطمئن‌ترین کلید، برای راه یافتن به آنچه آن قوم می‌اندیشد. نخستین مقدمه برای درک علمی دیانت یونانی مطالعه دقیق آیین یونانی است.

اما به کار بستن این اصل باموانع بزرگ برخورد کرد. ماهیت عاطفی آیین‌های دینی کهن آشکار است. اما تا زمانی که روان‌شناسی قرن نوزدهم به همان حال دیرین خود باقی بود، تحلیل و توصیف این ماهیت به طریق علمی کار آسانی نبود. فلاسفه و روانشناسان از زمان های کهن کوشیده بودند تا يك نظریه کلی درباره عواطف به دست بدهند. اما چون به نظر می‌رسید که تنها راه ممکن در پژوهش روان‌شناختی راه اندیشه محض است، این تلاش‌ها به مانع برخورد می‌کرد و غالباً بی‌ثمر می‌ماند. فرض عمومی بر این بود که عواطف را باید برحسب «اندیشه»‌ها تعریف کرد. و این ظاهراً تنها راهی بود که برای توضیح پدیده عواطف وجود داشت. اخلاق فلسفه رواقی بر این اصل استوار بود که شهوات عوارض بیمارگونه‌اند. شهوات را

3. Jane Ellen Harrison *Prolegomena to the Study of Greek Religion*.

به عنوان نوعی بیماری روحی توصیف می کردند. روان شناسی عقلانی قرن هفدهم تا این درجه پیش نمی رفت. شهوات را دیگر «غیر طبیعی» («آنورمال») نمی دانستند، بلکه آن ها را طبیعی و از آثار لازم ارتباط تن و روان اعلام کردند. برحسب نظریه های دکارت و اسپینوزا ریشه عواطف بشری از اندیشه های تاریک و نارسا آب می خورد. حتی روان شناسی فلاسفه تجربی انگلستان نیز این برداشت اندیشه عام را تغییر نداد؛ زیرا که در رأی آن ها نیز «اندیشه» ها، به عنوان سوادهایی از تأثرات حسی، و نه همچون معانی منطقی، همچنان مرکز بحث روان شناسی را تشکیل می دادند. در آلمان هربارت^۴ و مکتبش درباره عواطف نظریه مکانیستی خاصی دارند که عواطف را به روابط میان ادراکات و نمایش ها و اندیشه ها تأویل می کند.

مسئله به همین صورت باقی ماند تا آن که ریبو^۵ نظریه تازه ای ساخت که برای تمایز از نظریه اندیشه ای پیشین آن را نظریه «فیزیولوژیک» نامید. ریبو^۶ در مقدمه کتابی درباره روان شناسی عواطف اعلام کرد که روان شناسی احساس ها در قیاس با سایر پژوهش های روان شناختی هنوز آشفته و واپس مانده است. دانشمندان همیشه مطالعه در زمینه های دیگر، مانند ادراک و حافظه و نمایش ها، را ترجیح داده اند.

این تمایل غالب در جهت نسبت دادن احوال عاطفی به احوال فکری، مشابه دانستن آن با این، و حتی متکی شناختن آن بر این، به نظر ریبو نتیجه ای جز اشتباه در پی ندارد. احوال حسی احوال صرفاً ثانوی و مشتق نیستند؛ این ها را نباید کیفیت ها، نحوه ها، یا کردارهای احوال ادراکی به حساب آورد. برعکس، این ها احوال بدوی و مستقلی هستند که نمی توان آن ها را به اندیشه تأویل کرد، بلکه می توانند بیرون از اندیشه و بدون آن وجود داشته باشند. این رأی براساس ملاحظات زیست شناختی کلی استوار بود. ریبو کوشید تا بلکه همه احوال حسی را با شرایط زیست شناختی مربوط سازد و آن ها را تجلی مستقیم و

4. Herbart. 5. representations. 6. Ribot.
7. Ribot, *La psychologie des sentiments*, pp. viif.

بلاواسطه زندگی «رویشی» (یا «گیاهی») به حساب آورد.

از این نظرگاه، احساس ها و عواطف دیگر يك تظاهر سطحی یا فوران ساده نیستند بلکه در ژرفای وجود فرد فرو می روند، ریشه آن ها از نیازها و غریزه ها آب می خورد، یعنی از حرکات... اگر بخواهیم احوال عاطفی را به اندیشه های روشن و معین تأویل کنیم درشناخت آن ها يك سره گمراه خواهیم شد و خود را از پیش محکوم به شکست خواهیم ساخت^۸.

ویلیام جیمز، و سی لنگه روان شناس دانمارکی، نیز همین نظر را داشتند. هردو براساس ملاحظات جداگانه به يك نتیجه رسیده بودند و در مورد عواطف بر اهمیت عوامل فیزیولوژیک تأکید می کردند و می گفتند که برای درک ماهیت حقیقی عواطف و شناختن نقش و ارزش فیزیولوژیک آنها باید کار را با توصیف نشانه های جسمانی آغاز کنیم. این نشانه ها عبارت اند از تغییراتی که در اعصاب ارادی و اعصاب جدار رگ ها پدید می آیند. به عقیده لنگه تغییرات جدار رگ ها مقدم اند، زیرا کوچکترین دیگرگونی در جریان خون باعث دیگرگونی های ژرف در کار مغز و نخاع می شود. عاطفه جدا از بدن وجود ندارد و مفهومی است صرفاً انتزاعی. تظاهرات «اندام وار» («اورگانیك») و حرکتی امور زائد نیستند؛ بررسی آن ها جزء لازم مطالعه در عواطف است. وقتی که ما عاطفه ای مانند ترس را تجزیه و تحلیل می کنیم به چه چیزهایی می رسیم؟ پیش از هر چیز تغییراتی را در جریان خون می بینیم، رگ ها منقبض می شوند، قلب به شدت می تپد، تنفس سطحی و تند می شود. احساس ترس پیش از این واکنش های جسمانی دست نمی دهد، بلکه در پی این ها می آید؛ آگاهی از این احوال فیزیولوژیک در حال روی دادن و پس از آن که روی داده اند همان «ترس» است.

8. C. Lange.

اگر ما بکوشیم با نوعی آزمایش ذهنی همه نشانه‌های جسمانی - ضربان نبض و لرزش پوست و ارتعاش ماهیچه‌ها - را از عاطفه ترس جدا کنیم، چیزی از ترس برجای نمی‌ماند. چنان که ویلیام جیمز گفته است چیز جداگانه و مستقلی به نام «ماده ذهن» وجود ندارد که عاطفه از آن تشکیل شده باشد. بنابراین باید ترتیبی را که تاکنون مورد قبول فهم متعارف و روان‌شناسی علمی هردو بوده است وارونه کنیم.

فهم متعارف می‌گوید: ما ثروت‌مان را از دست می‌دهیم، اوقات‌مان تلخ می‌شود، و گریه می‌کنیم؛ با يك خرس روبه‌رو می‌شویم، می‌ترسیم، و پا به فرار می‌گذاریم؛ رقیبی به ما اهانت می‌کند، خشمگین می‌شویم، و می‌زنیم. فرضیه‌ای که در این‌جا از آن دفاع می‌شود می‌گوید که این ترتیب رویدادها درست نیست، حالت ذهنی قبلی بلافاصله حالت بعدی را پدید نمی‌آورد، بلکه تظاهرات جسمانی را باید در میان آن‌ها جای داد، و بیان عقلانی‌تر این است که بگوییم اوقات‌مان تلخ می‌شود، چون گریه می‌کنیم؛ خشمگین می‌شویم، چون می‌زنیم؛ می‌ترسیم، چون می‌لرزیم؛ نه این که گریه می‌کنیم، می‌زنیم، می‌لرزیم، چون اوقات‌مان تلخ می‌شود، خشمگین می‌شویم، یا می‌ترسیم. اگر حالت‌های جسمانی پس از ادراک دست ندهند، این ادراک فقط به شکل شناسایی خواهد بود؛ کم‌رنگ و بی‌رمق خواهد بود و گرمای عاطفی نخواهد داشت. پس ممکن است ما خرس را ببینیم و به این نتیجه برسیم که بهتر است فرار کنیم، اهانت را بشنویم و به این نتیجه برسیم که باید بزنیم، ولی نباید در واقع احساس ترس یا خشم بکنیم.^{۱۰}

در واقع آشکار است که از لحاظ زیست‌شناسی احساس امر بسیار

10. James, *The Principles of Psychology*, 11, 449 f.

کلی‌تری است و در قیاس با احوال بازشناختی ذهن به‌قشر پیشین‌تر و ابتدایی‌تری تعلق دارد. بنابراین توضیح دادن احساسها برحسب مفاهیمی که به این مرحله اخیر مربوط‌اند نومی‌پس و پیش آوردن مقدمات منطقی خواهد بود. در مورد احساس، حالت‌های حرکتی یا «تکانه»‌ها در مرحله اول واقع می‌شوند و تظاهرات عاطفی در مرحله دوم. چنان که ریو اشاره می‌کند، پایه و ریشه زندگی عاطفی را باید در حرکات عصبی و «تکانه»‌ها جستجو کرد، نه در آگاهی از خوشی و درد. «خوشی و درد فقط معلولهایی هستند که باید ما را در جست‌وجو و تعیین علت‌های پنهان در ناحیه‌غرایز راهنمایی‌کنند». اعتماد کردن به صرف «شهادت‌آگاهی (شعور)» اشتباه بزرگی بود، و نیز چنین بود باورداشتن به این که «پاره آگاه هر رویداد پاره اصلی آن است»، و بنابراین فرض این که «پدیده‌های جسمانی‌ای که باهمه حالت‌های احساس همراه‌اند عواملی هستند قابل اغماض، خارجی، بیرون از زمینه روان‌شناسی و عاری از علاقه به آن».^{۱۱}

با پدید آمدن این برداشت شکافی که تا آن زمان میان روان‌شناسی و مردم‌شناسی وجود داشت پر شد. در روان‌شناسی سنتی که تمامی تکیه‌اش برجنبه اندیشه‌ای حالت‌های ذهنی قرار می‌گرفت، مردم‌شناسی نمی‌توانست برای علاقه تازه خود به آیین به‌جای افسانه، چندان کمکی سراغ بگیرد. آیین‌ها در حقیقت تظاهرات حرکتی زندگی روانی‌اند. آنچه آیین‌ها آشکار می‌کنند عبارت‌اند از پاره‌ای از تمایلات اساسی، شهوات، نیازها، آرزوها، نه فقط «معانی» یا «اندیشه‌ها». و این تمایلات به حرکات تبدیل می‌شوند - حرکات متین و موزون، یا رقص‌های دیوانه‌وار، اعمال آیینی منظم و مرتب، یا فوران‌های شدید لگام گسیخته. افسانه عنصر حماسی زندگی دینی بدوی است؛ آیین عنصر نمایشی آن است. برای فهمیدن افسانه باید کار را با بررسی آیین آغاز کنیم. داستان‌های افسانه‌ای خدایان و پهلوانان را اگر به خودی‌خود در نظر بگیریم چیزی از راز دیانت دست‌گیرمان نمی‌شود، زیرا که این داستان‌ها چیزی جز تفسیر آیین‌ها نیستند. این داستانها

11. Ribot, *op. cit.*, p. 3.

می‌کوشند درباره آنچه وجود دارد، آنچه در این آیین‌ها دیده می‌شود و انجام می‌گیرد، شرحی بیان کنند. این‌ها يك جنبه «نظری» به جنبه عملی زندگی دینی علاوه می‌کنند. مشکل بتوان این پرسش را پیش کشید که کدام يك از این دو جنبه «نخستین» است و کدام يك «دومین»؛ زیرا که این دو جنبه جدا از یکدیگر وجود ندارند؛ هردو با هم مرتبط و بریکدیگر متکی هستند، یکدیگر را تأیید می‌کنند و توضیح می‌دهند. با نظریه روانکاوی درباره افسانه نیز گام دیگری در این راه برداشته شد. در ۱۹۱۳ که زیگموند فروید انتشار مقالات خود را درباره «توتم و تابو» آغاز کرد، مسأله به مرحله حساسی رسیده بود. زبان‌شناسان، مردم‌شناسان، نژادشناسان، همه نظریه‌های خود را درباره افسانه عرضه کرده بودند. همه این نظریه‌ها برای روشن کردن گوشه‌ای از مسأله مفید بودند؛ ولی تمام زمینه‌ها دربر نمی‌گرفتند. فریزر در افسون‌گری نوعی علم می‌دید؛ تایلور افسانه‌ها را به عنوان نوعی فلسفه وحشی توصیف می‌کرد، ماکس مولر و اسپنسر آن را يك بیماری زبانی می‌دانستند. همه این تصورات در معرض ایرادهای سخت قرار داشتند. مخالفان این نظریه‌ها در نشان دادن نقاط ضعف آن‌ها چندان مشکلی نداشتند. هنوز هیچ راه حل نظری یا تجربی برای مسأله پیدا نشده بود. ولی با پایدار شدن نظریه فروید وضع دیگرگون شد. در هر حال تصور تازه‌ای به میدان آمده بود که افق فراخی را می‌گسترده و بررسی بهتری را نوید می‌داد. افسانه را دیگر يك امر جدا افتاده در نظر نمی‌گرفتند، بلکه آن را با پدیده‌های معروف دیگر در ارتباط می‌دانستند و می‌توانستند آن را به طریق علمی بررسی کنند و به طور تجربی به محک تحقیق بزنند. چنین بود که افسانه ماهیت کاملاً منطقی پیدا کرد - و شاید هم زیاده از حد منطقی شد. دیگر اتیان آشفته‌ای از عجایب و غرایب نبود؛ به صورت يك دستگاه درآمد. می‌شد آن را به چند عنصر بسیار ساده تأویل کرد. البته افسانه هنوز يك پدیده «مرضی» به شمار می‌رفت. اما در خلال این احوال خود روان‌شناسی مرضی نیز پیشرفت فراوان کرده بود. بیماری‌شناسان دیگر بیماریهای روانی و عصبی را همچون «دولتی درون دولت» در نظر نمی‌گرفتند،

بلکه آموخته بودند که آن‌ها را تحت همان قواعدی که بر فراگردهای زندگی عادی حاکم است طبقه‌بندی کنند. روان‌شناس در گذشتن از يك زمینه به زمینه دیگر، ناچار نبود نظرگاه خود را عوض کند. می‌توانست همان روش‌های مشاهده را به کار ببندد و براساس همان اصول علمی استدلال کند. میان زندگی روانی «به‌هتجار» و «تابه‌هتجار» دیگر شکاف ژرف یا سد بلندی وجود نداشت.

این اصل وقتی که در مورد افسانه به کار بسته می‌شد آثار و عواقب مهمی را نوید می‌داد. افسانه دیگر در پوششی از راز پنهان نبود، می‌شد آن را زیر نور تند و روشن پژوهش علمی گرفت. فروید چنان بر بالین افسانه ایستاده بود که گویی بر بالین يك بیمار عادی حاضر شده است. آنچه در این‌جا می‌دید به هیچ‌روی شگفت‌انگیز یا نگران کننده نبود. همان نشانه‌های معروف بیماری را می‌دید که به واسطه مشاهده طولانی کاملاً آشنا شده بودند. آنچه هنگام خواندن مقالات فروید بیش از هر چیز نظر ما را جلب می‌کند روشنی و سادگی مطالب او است. از آن نظریه‌های بسیار پیچیده‌ای که بعدها شاگردان و پیروان فروید به اعتبار استاد وارد بحث کردند این‌جا خبری نیست. همچنین از آن خودپسندی و جزمیتی که از مشخصات نوشته‌های روانکاوان است اثری نمی‌بینم. فروید مدعی نیست که این معمای کهنسال و دیرپا را حل کرده است. فقط می‌خواهد میان زندگی روانی وحشیان و بیماران عصبی شباهتهایی پیدا کند - شباهتهایی که شاید بتوانند پاره‌ای نکات تاریک و غیرقابل فهم را روشن کنند. فروید اعلام می‌کند که:

خواننده نباید بیم این را داشته باشد که روان‌کاوی... می‌خواهد امر بفرنجی همچون دیانت را از يك سرچشمه بیرون بکشد. اگر روان‌کاوی به حکم وظیفه ناگزیر می‌کوشد یکی از سرچشمه‌های این نهاد را بشناسد، این بدان معنی نیست که برای این سرچشمه مدعی انحصار باشد و یا حتی به آن در میان سایر عوامل مرتبه اول بدهد. فقط ترکیبی از

زمینه‌های گوناگون پژوهش می‌تواند معین کند که در جریان پیدایش دین برای مکانیسم‌های مورد بحث چه درجه‌ای از اهمیت می‌توان قائل شد. اما چنین کاری نه از عهده روان‌کاوی برمی‌آید و نه در دایره غرض‌های آن جای دارد.

فروید در حقیقت به‌عنوان روان‌شناس بهتر از بسیاری از اسلاف خود می‌توانست نظریه منسجمی درباره افسانه بسازد. او یقین داشت که یگانه کلید جهان افسانه را باید در زندگی عاطفی انسان جستجو کرد. اما از طرف دیگر، فرید درباره خود عواطف نیز نظریه تازه و اصیلی ساخت. نظریه‌های پیشین به «روان‌شناسی بدون روان» متمایل بودند. ریبو می‌گفت در عواطف به‌طور کلی آنچه اساسی است حالت‌های روانی نیست، بلکه تظاهرات حرکتی است - یعنی تمایلات و شهوات که به‌حرکات تبدیل شده‌اند. برای توضیح این حالت‌ها ما به «روان تاریکی» که دارای تمایلات جذب و دفع باشد» نیازی نداریم. باید روان‌شناسی را از همه عناصر «مردم‌سانی» (آنتروپومورفیک) تصفیه کنیم و آن را بریک پایه عینی صرف استوار سازیم - برپایه معلومات شیمیایی و فیزیولوژیک. عامل موسوم به «روانی» باید حذف شود؛ ولی پس از حذف این عامل باز «تمایل فیزیولوژیک برجا می‌ماند، یعنی عنصر حرکتی که، تاحدی، از پایین‌ترین تا بالاترین مراحل، هرگز کاملاً ناپدید نمی‌شود»^{۱۲}.

اما حذف تمام تصورات «روانی» به‌هیچ روی آرزوی فروید نبود. او هم از یک برداشت کاملاً مکانیستی دفاع می‌کرد، ولی عقیده نداشت که می‌توان زندگی عاطفی انسان را به‌علل شیمیایی یا فیزیولوژیک محض تأویل کرد. ما می‌توانیم، و حتی می‌باید، از مکانیسم عواطف به عنوان یک مکانیسم «روانی» سخن بگوییم. اما زندگی روانی را نباید با زندگی آگاهانه اشتباه کرد. آگاهی تمامی زندگی روانی نیست، بلکه جزء کوچک و ناپدید شونده‌ای از این زندگی است و نه تنها نمی‌تواند ذات این زندگی را آشکار کند بلکه آن را پنهان می‌دارد.

12. Ribot, op. cit. pp. 5 f.

این توسل‌جویی به «ناآگاه»، از نظرگاه مسأله مآل‌بته گام مهمی بود که برداشته شد و لازم آورد که صورت مسأله را از نو بیان کنند. در بسیاری از نظریه‌های پیشین افسانه به‌صورت یک امر بسیار سطحی پدیدار می‌شد. آن را نوعی خطای منطقی ساده اعلام می‌کردند: یعنی اشتباه در به‌کار بستن قوانین عام همخوانی (تداعی)، یا تعبیر غلط کلمات و نام‌های خاص. نظریه فروید این فرضیات خام را به‌دور ریخت. مسأله برداشت و عمق تازه‌ای پیدا کرد. گفته شد که افسانه ریشه ژرفی در طبیعت بشری دارد و متکی بر غریزه اساسی و مقاومت ناپذیری است که ماهیت و کیفیت آن هنوز شناخته نشده است، اما این مسأله تنها یک پاسخ تجربی ندارد. فروید در نخستین تحلیل‌های خود مانند یک پزشک و متفکر تجربی سخن می‌گفت. به‌نظر می‌رسید که تمامی حواس او غرق مطالعه موارد پیچیده و بسیار جالب بیماری عصبی است. ولی او حتی در نخستین بررسی‌هایش نیز به‌گردآوری معلومات قانع نبود. روش او بیشتر استنتاجی بود تا استقرایی. در جست‌وجوی یک اصل کلی بود که بتواند معلومات را در برگیرد. فروید در حقیقت مشاهده کننده بسیار تیزبینی بود و پدیده‌هایی را کشف کرد که تا آن روز نظر پزشکان را جلب نکرده بودند، و در عین حال برای تعبیر این پدیده‌ها نیز شگرد روان‌شناختی تازه‌ای پدید آورد. اما حتی در این بررسی‌های نخستین فروید نیز بسیار بیش از آن که به‌چشم می‌خورد مطلب وجود دارد. غرض از این بررسی‌ها هرگز تعمیم‌های تجربی محض نبود. فروید می‌خواست نیروی نهفته در پس واقعیات مشهود را آشکار کند. برای این بود که ناگزیر شد ناگهان روش خود را یک سره دیگرگون سازد. همچنان به‌عنوان یک پزشک و روان‌آسیب‌شناس سخن می‌گفت، ولی همچون یک حکیم مابعد طبیعی مصمم می‌اندیشید. اگر ما بخواهیم مابعدالطبیعه فروید را دریابیم باید آن را تا ریشه‌های تاریخی‌اش دنبال کنیم. فروید در فضای فلسفه قرن نوزدهم آلمان زندگی می‌کرد. در این فضا دو تصور از طبیعت انسان می‌دید که در نقطه مقابل یکدیگر قرار داشتند. نماینده یکی هگل بود و نماینده دیگری شوپنهاور. هگل فراگرد تاریخ را اساساً فراگرد عقلانی و آگاهانه

توصیف کرده بود. او در مقدمه «درس‌هایی درباره فلسفه تاریخ» می‌گوید: «سرانجام زمانی خواهد رسید که آن محصول پرمعنای عقل فعال را که تاریخ جهان به ما عرضه می‌کند درک کنیم.... در آغاز بحث باید گفت پدیده‌ای که مورد بررسی ما است - تاریخ جهان - به قلمرو روح تعلق دارد... بر صحنه‌ای که ما آن را مشاهده می‌کنیم - تاریخ جهان - روح خود را با ملموس‌ترین واقعیت خود نشان می‌دهد^{۱۳}». شوپنهاور با این تصور مخالف بود و آن را به ریش‌خند می‌گرفت. به نظر او چنین برداشت عقلانی و خودش‌بینانه‌ای از طبیعت بشری و تاریخ بشری نه تنها یاده بلکه خبیثانه بود. جهان فرآورده عقل نیست. اصل و ذات آن غیرعقلانی است، و زاییده اراده کور است. خود قوه عاقله نیز چیزی نیست جز حاصل همین اراده کور، که آن را برای پیش بردن اغراض خود پدید آورده است. ولی ما در جهان تجربی خود، در جهان تجربه حسی، این اراده را در کجا می‌بینیم؟ اراده به عنوان يك «چیز درخود» دور از دسترس تجربه بشری است و يك سره دست نیافتنی به نظر می‌آید. اما يك پدیده هست که در آن ما از ماهیت اراده آگاهی مستقیم پیدا می‌کنیم. قدرت اراده - این اصل حقیقتی جهان هستی - به روشنی و به طرزی اشتباه‌ناپذیر در **غریزه جنسی** پدیدار می‌شود. به توضیح دیگری نیاز نیست. آنچه در این غریزه می‌بینیم به آسانی و به طور مستقیم قابل درک است، زیرا که در هر لحظه با تمام قوت مقاومت‌ناپذیرش احساس می‌شود. «قدرت جوهری» یا «سلطان جهان» نامیدن عقل، چنان که هگل می‌نامد، کار مسخره‌ای است. سلطان حقیقی - مرکزی که زندگی طبیعت و زندگی انسان گرد آن می‌گردد - غریزه جنسی است. به گفته شوپنهاور، این غریزه روح نگهبان انواع جان‌داران است و فرد را ابزار پیش بردن اغراض خود می‌سازد. همه این مطالب در فصل معروفی از کتاب شوپنهاور با عنوان «جهان همچون اراده و اندیشه^{۱۴}» پرورانه شده بود، و همین فصل است که زمینه مابعدطبیعی کلی و، به يك معنی، هسته نظریه فروید را

13. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, pp. 16 f.

14. *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

در بردارد.

این جا ما فقط از نتایج این نظریه در بررسی اندیشه افسانه‌ای بحث می‌کنیم. از نظرگاه تجربی محض انتقال روش روان‌کاوی به این زمینه با دشواری‌های بزرگ روبه‌رو شد. آشکار است که مسأله قابل مشاهده باز و مستقیم نیست. همه براهینی که فروید به کار می‌برد ماهیت بسیار فرضی و نظری داشتند. ریشه تاریخی پدیده‌هایی که او مطالعه می‌کرد - ریشه دستورهای تابو و دستگاههای توتمی - شناخته نبود. برای پر کردن این شکاف فروید ناچار بود به نظریه کلی خود درباره عواطف باز گردد. او اعلام کرد که تنها سرچشمه دستگاه توتمی وحشت انسان وحشی از نزدیکی با محارم است. همین انگیزه باعث رسم ازدواج با افراد بیرون از قبیله شده است. همه افرادی که از يك توتم نتیجه شده‌اند، همخون‌اند؛ یعنی از يك خانواده‌اند، و در این خانواده دورترین نسبت خویشاوندی به عنوان مانع مطلق رابطه جنسی شناخته می‌شود. اما مردم‌شناسانی که مسأله را به دقت بیشتر مطالعه کرده بودند به نتیجه کاملاً متفاوتی رسیدند. فریزر، که يك کتاب چهار جلدی در این باب نوشته بود، اعلام کرد که دو نهاد توتم‌پرستی و ازدواج با بیرون از قبیله متمایز و مستقل از یکدیگراند، هرچند غالباً در کنار یکدیگر دیده می‌شوند^{۱۵}. در میان قوم آرونتا^{۱۶} تمامی زندگی دینی و اجتماعی را دستگاه توتمی معین می‌کند، ولی این دستگاه تأثیری در زناشویی و فرزندآوری ندارد. اخبار و سنن حتی به زمانی اشاره می‌کنند که مرد همیشه از قبیله توتم خودش زن می‌گرفت^{۱۷}. آنچه فریزر پس از سال‌ها تحقیق می‌توانست بگوید این بود که سرچشمه اصلی رسم ازدواج با بیرون از قبیله، و به همراه آن قانون منع نزدیکی با محارم، مسأله‌ای است که هنوز روشن نشده است^{۱۸}.

15. Frazer, *Totemism and Exogamy* I, xii, 4 vols. 16. Arunta.

17. Sir Bladwin Spencer and F.J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, p. 419.

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

فروید برای رسیدن به نتایج خود می‌بایست این برداشت احتیاط‌آمیز و انتقادی را زیر پا بگذارد. آنچه بیش از هر چیز نظر او را جلب می‌کرد این نکته بود که دو حکم توت‌پرستی - منع کشتن جانور توت‌م و منع نزدیک شدن با زنی که به قبیلۀ توت‌م خود شخص تعلق دارد - از لحاظ محتوی از يك طرف با دو جنایت ادیپوس، که پدرش را کشت و مادرش را به زنی گرفت، تطبیق می‌کند و از طرف دیگر با دو آرزوی نخستین کودک، که سرکوبی ناقص یا بیداری دوبارۀ آن‌ها شاید هستهٔ همهٔ بیماری‌های عصبی را تشکیل می‌دهد^{۱۹}. بدین ترتیب عقدۀ پدر و عقدۀ ادیپوس را رمز بازکردن دروازهٔ جهان افسانه اعلام کردند. این فورمول ظاهراً همه چیز را توضیح می‌داد. مطابق اصل «جابه‌جایی^{۲۰}» در روان‌کاوی، همهٔ حالت‌های مختلف امکان‌پذیر می‌شوند. خود فروید غالباً از پر ثمر بودن این اصل اظهار تعجب می‌کند. می‌گوید نخستین آرزوهای کودک، غالباً با لباس مبدل و پوشش بسیار عجیب، در تشکیل تقریباً همهٔ ادیان ظاهر می‌شوند^{۲۱}.

نخستین پرسشی که باید این‌جا پیش بکشیم مربوط به واقعیات امر نیست بلکه مربوط به روش کار است. بگذارید فرض بگیریم که همهٔ واقعیاتی که نظریۀ روان‌کاوی بر آن‌ها تکیه دارد کاملاً اثبات شده‌اند. همچنین قبول کنیم که نه تنها میان زندگی روانی وحشیان و بیماران عصبی تناسب یا تشابه وجود دارد، بلکه این دو اساساً یکی هستند، و فروید توانسته است این مدعای خود را اثبات کند که همهٔ انگیزه‌های اندیشهٔ افسانه‌ای نظیر انگیزه‌هایی است که ما در پاره‌ای از اشکال بیماری عصبی می‌بینیم - نوروژ اجباری، توهم لمس، جانور ترسی، مهار و سواسی رفتار، و مانند این‌ها.

حتی در این صورت نیز مسأله حل نمی‌شود، بلکه فقط به شکل تازه‌ای تجلی می‌کند. زیرا برای فهمیدن کیفیت و ماهیت افسانه کافی نیست که فقط بدانیم موضوع و مواد آن چیست. روش فروید در نظر اول کاملاً تازه و اصیل می‌نماید. پیش از

19. Freud, *op. cit.*, pp. 236 f. 20. displacement.
21. Freud, *idem* pp. 241 f.

او هیچ کس از این زاویه به مسأله ننگریسته بود. با این حال میان تصور فروید از افسانه و تصور اسلاف او وجه مشترکی وجود دارد. فروید هم مانند غالب آن‌ها معتقد بود که مطمئن‌ترین راه، بلکه یگانه راه، برای فهمیدن معنای افسانه این است که «مواد» افسانه را توصیف و فهرست و تنظیم و طبقه‌بندی کنیم. اما به فرض این که ما همه چیزهایی را که افسانه از آن‌ها سخن می‌گوید شناختیم و درک کردیم - آیا این امر به ما کمکی می‌کند که زبان افسانه را بفهمیم؟ افسانه نیز مانند شعر و نقاشی يك «صورت نمادی» است، و یکی از مشخصات عمومی صورت‌های نمادی این است که با هر چیزی قابل انطباق‌اند. هیچ چیزی نیست که دور از دسترس آن‌ها باشد یا نتواند از آن‌ها عبور کنند. ماهیت خاص شیء در کار آن‌ها تأثیر ندارد. اگر فلسفهٔ زبان یا فلسفهٔ هنر یا علم بحث خود را با برشمردن همهٔ چیزهایی آغاز کند که می‌توانند موضوع گفتار یا تصویر هنری یا تحقیق علمی واقع شوند، ما برای چنین فلسفه‌ای چه ارزشی قائل می‌شویم؟ این‌جا هرگز نمی‌توان امیدوار بود که به يك حد نهایی قطعی برسیم؛ حتی نمی‌توان در جست و جوی چنین حدی بود. هر چیزی «نامی» دارد؛ هر چیزی می‌تواند کارمایه‌ای برای اثر هنری باشد. در مورد افسانه هم قضیه از همین قرار است. از افسانه نیز شبیه هر چیزی را که «در آسمان بالا، یا در زمین پایین، یا در آب زیر زمین» است می‌توان ساخت. بنابراین درست است که بررسی موضوع و مواد افسانه ممکن است بسیار جالب باشد، و ممکن است کنج‌کاوی علمی ما را پراکنگزد، ولی پاسخ روشنی از این کار به دست نمی‌آید. زیرا آنچه ما می‌خواهیم بشناسیم مواد و مصالح افسانه نیست، بلکه نقش آن در زندگی اجتماعی و فرهنگی انسان است.

از این لحاظ بیشتر نظریه‌های پیشین نارسا هستند، زیرا به اصل مسأله توجه ندارند. این نظریه‌ها در همهٔ جهات حرکت کرده‌اند، ولی به يك معنی همه از يك راه رفته‌اند. اگر روش‌های کهنهٔ افسانه شناسی تطبیقی را با روش‌های تازه‌تر روان‌کاوی قیاس کنیم شباهت

گریبی میان آنها می‌بینیم. در میان نظریه‌های ناتورالیستی افسانه، سه نوع افسانه‌شناسی وجود داشت: یکی افسانه‌شناسی خورشیدی، که ماکس مولر آن را پدید آورده بود و سپس فروبنیوس^{۲۲} از نو آن را رواج داد، و دیگری افسانه‌شناسی قمری که اهرنرایش و وینکلر^{۲۳} نمایندگان آن بودند، و دیگری افسانه‌شناسی بادی یا هوایی که آدالبرت کوهن^{۲۴} آن را تبلیغ می‌کرد. هرکدام از این مکتب‌ها با شوق و سرسختی از موضع خاص خود دفاع می‌کردند. در نگاه نخست ما تشابه یا تناسب میان افسانه‌های یونانی سُلن و اندیمیون، ائوس و تیتوموس، سفالوس و پروکریس، دافنه و آپولو^{۲۵} نمی‌بینیم. اما به‌گفته ماکس مولر همه این‌ها یک معنی دارند. این‌ها همه اشکال گوناگون یک کارمایه افسانه‌ای هستند که بارها تکرار شده‌اند. این کارمایه عبارت است از برآمدن و فروشدن خورشید و نبرد میان روشنایی و تاریکی. هر افسانه تازه‌ای این‌پدیده را با دورنمای دیگری نشان می‌دهد. مثلاً اندیمیون خورشید در چهره خدایی فیوبوس^{۲۶} نیست، بلکه تصویری است از خورشید در مسیر روزانه‌اش، از هنگامی که سر از زهدان سحر بیرون می‌آورد تا لحظه‌ای که پس از یک دوره کوتاه و درخشان شبانگاه غروب می‌کند و دیگر به‌زندگی فانی خود باز نمی‌گردد. و آیا دافنه که آپولو سر درپیش می‌گذارد چیزی جز سپیده صبح است که شتابان و لرزان در آسمان می‌دود و با فرارسیدن ناگهانی خورشید درخشان محو می‌شود؟ این نکته در مورد افسانه مرگ هراکلس^{۲۷} نیز صدق می‌کند. جامه‌ای که دیانیرا^{۲۸} برای پهلوان خورشیدی می‌فرستد کنایه‌ای است از ابرهایی که از دریا برمی‌خیزند و مانند حجاب تیره‌ای خورشید را می‌پوشانند. هراکلس می‌کوشید این جامه را پاره کند، ولی نمی‌تواند بدون پاره پاره کردن تن خویش چنین کند، و سرانجام

22. Frobenius.

23. Ehrenreich, Winckler.

24. Adalbert Kuhn.

25. Selen, Endymion, Eos, Tithonus, Cephalus, Procris Daphne, Apollo.

26. Phoebus.

27. Heracles.

28. Deianira.

تن روشنش در آتشی جهانگیر نابود می‌شود^{۲۹}. از این تفسیرهای ناتورالیستی کهنه، که یک سره منسوخ شده‌اند، تا نظریه‌های روان‌کاوی جدید فاصله بسیار است. با این حال این دو مکتب در روش خود اختلافی ندارند، بلکه هر دو نماینده یک نوع تمایل کلی در تفکراند. و من حتی می‌خواهم بگویم که چند دهه دیگر افسانه‌های جنسی نیز دچار سرنوشت افسانه‌های ماه و خورشید خواهند شد. زیرا همان ایرادها به این‌ها نیز وارد است. امری را که بر سراسر زندگی بشر اثر دائمی برجا گذاشته است به‌انگیزه خاص و یگانه‌ای تأویل کردن، توضیح چندان رضایت‌بخشی نیست. زندگی روانی و فرهنگی بشر از چنین ماده ساده و یک‌دستی ساخته نشده است. فروید نتوانسته است مدعای خود را بهتر از ماکس مولر و سایر دانشمندان «انجمن بررسی تطبیقی افسانه» اثبات کند. در هر دو مورد ما با یک نوع جزمیت روبه‌رو می‌شویم. پژوهندگان افسانه‌شناسی تطبیقی از خورشید و ماه و ستارگان و ابر و باد چنان سخن می‌گفتند که گویی این‌ها تنها موضوعات تخیل افسانه‌ای هستند. فروید فقط صحنه داستان‌ها را عوض کرده است. به نظر او، این داستان‌ها روایت‌کننده ماجرای بزرگ طبیعت نیستند، بلکه آنچه به ما می‌گویند سرگذشت ابدی زندگی جنسی انسان است. از زمان‌های پیش از تاریخ تا امروز، همیشه یک سلسله آرزوهای اساسی معین خیال انسان را به خود مشغول داشته است. آرزوی کشتن پدر و به‌زنی‌گرفتن مادر در دوران کودکی نژاد بشر نیز همان‌گونه پدیدار می‌شود که به شگفت‌ترین اشکال در زندگی هر کودکی تجلی می‌کند.

29. Müller, *Oxford Essays*, pp. 52 f. and *Lectures on the Science of Language*, II, Lect. xi.

در میان امور جهان، افسانه از همه آشفته‌تر و نامنسجم‌تر به نظر می‌رسد. اگر آن را به معنای ظاهری‌اش بگیریم، همچون توری است که از تار و پودهای بسیار ناجور بافته باشند. آیا رشته‌ای می‌توان یافت که وحشیانه‌ترین آیین‌ها را به جهان هومر پیوند دهد؟ آیا آیین‌های پرشور و شهوت قبایل وحشی، و مراسم شمن‌های آسیا، و رقص و سماع صوفیان، و آرامش و تعمق دیانت اوپانیشادها را می‌توان تا یک سرچشمه واحد دنبال کرد؟ گذاشتن یک نام بر این پدیده‌های گوناگون و ناسازگار، و قرار دادن همه آن‌ها در یک طبقه، کار بسیار بی‌منطقی به نظر می‌آید.

اما اگر از زاویه دیگری پیش برویم مسأله رنگ دیگری به خود می‌گیرد. موضوعات افسانه و حرکات آیینی حد و حصر ندارند؛ شماره آن‌ها بی‌حساب و بی‌پایان است. ولی مایه‌های اندیشه افسانه‌ای و تخیل افسانه‌ای به یک معنی همیشه یکسان‌اند. در همه فعالیت‌های بشری و در همه اشکال فرهنگ بشری ما با «وحدت در کثرت» روبه‌رو می‌شویم. در هنر، وحدت در شهود می‌بینیم؛ در علم وحدت در اندیشه می‌بینیم؛ در دین و افسانه وحدت در احساس می‌بینیم. هنر دریچه جهان «صورت‌های زنده» را به روی ما می‌گشاید؛ علم جهان قوانین و اصول را به ما نشان می‌دهد، دین و افسانه با آگاهی از کلیت و یکسانی بنیادی زندگی آغاز می‌شوند.

لزومی ندارد که این زندگی همه‌جاگیر را به صورت شخصی تصور کنیم. ادیانی وجود دارند که مفهوم ذات الهی را به شکل «فوق شخصی» یا «دون شخصی» به ما عرضه می‌کنند. دینی سراغ داریم مربوط به دوران پیش از اعتقاد به ارواح، که در آن مفهوم شخصیت دیده نمی‌شود، و از طرف دیگر ادیان بسیار پیش‌رفته‌ای را می‌بینیم که در آن‌ها مفاهیم دیگر بر عنصر شخصیت سایه افکنده‌اند و سرانجام آن را یک سره پوشانده‌اند. در ادیان بزرگ مشرق‌زمین ادیان برهمنی، بودایی، و کنفوسیوسی - این گرایش به سوی عنصر غیرشخصی پدیدار است. آن‌همانندی یا پیوند که در دین اوپانیشادها تصور شده یک همانندی مابعدطبیعی است؛ معنای آن وحدت بنیادی نفس و جهان هستی و یا همانندی «آتمن» و «برهمن» است. در اعتقاد بدوی برای این‌گونه همانندی انتزاعی جایی نیست. این‌جا چیز کاملاً دیگری می‌بینیم. یکی از خواش‌های شدید و عمیق افراد این است که به زندگی جماعت و زندگی طبیعت پیوندند. این خواش را آیین‌های دینی ارضا می‌کنند. در این آیین‌ها افراد در یک قالب ریخته می‌شوند و به صورت یک کل عاری از تمایز در می‌آیند. اگر در یک قبیله وحشی مردان سرگرم جنگ یا کار خطرناک دیگری باشند و زنان که در خانه مانده‌اند با رقص آیینی خود بکوشند آن‌ها را کمک کنند، چنین کاری اگر با معیارهای اندیشه تجربی و «قوانین علی» مورد داوری قرار گیرد یاوه و غیرقابل فهم به نظر می‌آید. اما همین که این کار را برحسب تجربه اجتماعی خود، و نه تجربه مادی، مطالعه و تعبیر کنیم، مسأله فوراً روشن و قابل فهم می‌گردد. زنان با رقص جنگی‌شان خود را به شوهرانشان ملحق می‌کنند. در بیم و امید آن‌ها و مخاطره و تهور آن‌ها سهیم می‌شوند. این پیوند - که پیوند «همدلی» («سمپاتی») است، نه پیوند «علیت» - به دلیل دوری مسافت میان آن‌ها ضعیف نمی‌شود؛ بلکه برعکس قویتر می‌شود. زن و مرد یک موجود زنده تقسیم‌ناپذیر تشکیل می‌دهند؛ آنچه

۱. درباره مسأله دوران پیش از اعتقاد به ارواح نگاه کنید به: R. R. Marett, *The Threshold of Religion*.

بر يك پاره از این موجود زنده می‌گذرد ناگزیر در پاره دیگر هم تأثیر می‌کند. بسیاری از دستورهای مثبت و منفی، بسیاری از واجبات و محرمات چیزی جز بیان و کاربست این قاعده کلی نیستند. این قاعده نه تنها در مورد زن و مرد بلکه در مورد همه افراد قبیله صدق می‌کند. وقتی که مردم يك دهکده دایک برای شکار در جنگل راه می‌افتند، کسانی که درخانه مانده‌اند حق ندارند به آب یا روغن دست بزنند؛ زیرا اگرچنین کنند دست شکارگران هم چرب می‌شود و شکار از دست‌شان می‌لغزد و می‌گریزد.^۲ این يك پیوند علی نیست، بلکه پیوندی است عاطفی. آنچه این‌جا اهمیت دارد روابط میان علت و معلول نیست، بلکه شدت و عمقی است که در احساس روابط انسانی وجود دارد. بنابراین همین جنبه در همه اشکال دیگر رابطه بشری هم ظاهر می‌شود. در اندیشه بدوی، خویشاوندی خونی به شکل فیزیولوژیک صرف تعبیر نمی‌شود. ولادت انسان يك امر افسانه‌ای است، نه يك عمل جسمانی. قوانین تولید مثل از راه آمیزش جنسی شناخته نیستند. بنابراین ولادت همیشه نوعی حلول مجدد یا تناسخ شناخته می‌شود. قوم آرون‌تا در مرکز استرالیا عقیده دارند که ارواح مردگانی که به توتم آن‌ها تعلق دارند در نقاط معین منتظر فرصت تجدید ولادت خود هستند و در تن زنی که از آن نقاط بگذرد وارد می‌شوند. حتی رابطه میان کودک و پدرش را به عنوان يك رابطه جسمانی صرف در نظر نمی‌گیرند. این‌جا نیز پیوند واقعی جای علیت را می‌گیرد. در دستگاه‌های توتمی، نسل حاضر نه تنها از نیاکان جانور پدید آمده است بلکه خود عین تجسم آن نیاکان است. وقتی که قوم آرون‌تا مهم‌ترین جشن دینی خود را برگزار می‌کنند، وقتی که مراسم «اینتی چیوما» را انجام می‌دهند، افراد قبیله نه تنها در جلد نیاکان خود می‌روند و بازی زندگی و کارها و ماجراهای آن‌ها را در می‌آورند، بلکه نیاکان در این مراسم پدیدار می‌شوند؛ با حضور آن‌ها، قبیله فوراً برکت وجود آن‌ها را می‌بیند و احساس می‌کند. اگر این برکت دائمی وجود نداشته باشد، طبیعت و زندگی بشری متوقف می‌شود. باران

2. The Golden Bough, Pt. I.

دیگر نمی‌بارد؛ زمین دیگر بار نمی‌دهد؛ دشت و دمن بیابان می‌شود. با حرکت نخست انسان وحدت بنیادی خود را با نیاکان بشری یا حیوانی‌اش بیان می‌کند - و با حرکت دوم زندگی خود را به زندگی طبیعت پیوند می‌دهد. در حقیقت میان این دو قلمرو خط بارزی نمی‌توان کشید. هر دو در يك سطح قرار دارند؛ زیرا که در نظر ذهن بدوی طبیعت خود يك چیز مادی نیست که تابع قوانین مادی باشد. يك جامعه واحد - جامعه زندگی - همه موجودات جان‌دار و بی‌جان را در بر می‌گیرد. نزد قوم زونی نه تنها اشیای مادی بلکه اشیای مصنوعی نیز، نه تنها خورشید و زمین و دریا بلکه ابزارهای ساخته انسان نیز، به نظام بزرگ زندگی تعلق دارند.

برای نگهداری این زندگی باید مدام آن را از نو ساخت. اما این نوسازی را برحسب مفاهیم زیست‌شناختی صرف تصور نمی‌کنند. حتی این‌جا هم بقای نژاد بشر به کارهای اجتماعی بستگی دارد، نه کارهای فیزیولوژیک. روشن‌ترین تجلی این اعتقاد عمومی را درآیین‌های «ورود به جامعه» که در همه جوامع بدوی يك عنصر مهم و حتمی را تشکیل می‌دهند می‌توان دید. کودک تا سن معینی، یعنی تا بالغ شدن، به عنوان يك موجود صرفاً «طبیعی» شناخته می‌شود و نگهداری او برعهده مادر است که همه نیازهای جسمانی او را برمی‌آورد. آن گاه این وضع جسمانی ناگهان عوض می‌شود. کودک باید به انسان بالغ مبدل شود - به عضویت جامعه درآید. این لحظه در زندگی انسان لحظه بسیار مهمی است؛ رویدادی است که باقوی ترین و قاطع‌ترین مراسم دینی و آیینی همراه است. اگر موجود اجتماعی تازه بخواهد به دنیا بیاید، آن موجود «طبیعی» باید، به يك معنی، از جهان برود. به همین دلیل جوانانی که وارد جامعه می‌شوند باید آزمایش‌های بسیار سختی را بگذرانند. نوجوان باید خانواده خود را رها کند؛ مدتی در تنهایی کامل به سر برد؛ دردها و شکنجه‌های بسیار شدیدی تحمل کند. گاه حتی باید در آیین تدفین خودش شرکت کند. اما وقتی که همه این آزمایش‌ها را از سر گذراند لحظه فرخنده‌ای فرا می‌رسد که او را در مجمع مردان می‌پذیرند و

محرم راز بزرگت جامعه می‌گردد. این پذیرش به معنای نوزایی است، سرآغاز صورت نوین و والاتری از زندگی است.

همان گردش زندگی که در جامعه بشری وجود دارد و ذات آن را تشکیل می‌دهد در طبیعت نیز پدیدار می‌شود. گردش فصل‌ها را نیروهای مادی محض باعث نمی‌شوند. این گردش با زندگی انسان بستگی جدایی‌ناپذیر دارد. زندگی و مرگ طبیعت بخشی و برهه‌ای است از داستان شگرف مرگ و رستاخیز انسان. از این لحاظ آیین‌های «رویش» که تقریباً در همه ادیان می‌بینیم شباهت زیادی به آیین‌های «ورود به جامعه» دارند. حتی طبیعت نیز مدام محتاج به نوزایی است – باید بمیرد تا باز زندگی کند. کیش‌های آتیس آدونیس، اوزیریس^۳ شواهد این اعتقاد بنیادی و زائل‌نشدنی هستند.

دین یونانی بسیار دور از این تصورات بدوی به نظر می‌آید. در اشعار هومر از آیین‌های جادویی و ارواح و اشباح و ترس از مردگان اثری نمی‌بینیم. به این جهان هومری می‌توان تعریف معروف وینکلمن^۴ را اطلاق کرد، که می‌گوید نشان بارز روح یونانی «سادگی شریف و عظمت آرام» او است. اما تحقیقات جدید در تاریخ ادیان به ما می‌گوید که این «عظمت آرام» هرگز آسوده نبوده است. جین الن هریسون در مقدمه کتابش^۵ می‌گوید: «المپ‌نشینان هومر از اشعار شش مصرع‌ی خود او بدوی‌تر نیستند. در زیر این ظاهر پر شکوه قشری از تصورات دینی خوابیده است – اعتقادات مربوط به شر، تطهیر، جزا، که هومر آن را نادیده گرفته یا فرو کوفته است ولی در آثار شاعران پس از او، مخصوصاً اسخیلوس، دوباره پدیدار می‌شوند.» سپس آن بحران بزرگ در فرهنگ یونانی و زندگی دینی یونان روی می‌دهد که همه تصورات هومری را به نابودی کامل تهدید می‌کند. سادگی و آرامش خدایان المپی گویی ناگهان محو می‌شود. زئوس، خدای آسمان روشن، آپولو، خدای خورشید، دیگر نمی‌توانستند نیروهای اهریمنی کیش دیونیسوس را از حرکت باز دارند. در اشعار هومر، دیونیسوس در

3. Attis, Adonis, Osiris.

4. Winckelmann.

۵. «مقدمه‌ای بر بررسی دین یونانی».

میان خدایان المپی جایی ندارد. او همچون ناشناس از راه رسیده‌ای وارد دیانت یونانی شد – همچون خدای مهاجری از سرزمین شمال. ریشه او را باید در تراکیه (تراس)، و به احتمال قوی در کیش‌های آسیایی، جستجو کرد. از آن پس ما در دین یونانی نبرد مداوم دو نیروی متضاد را ملاحظه می‌کنیم. بیان کلاسیک این نبرد در نمایش نامه «زنان باکوسی»، اثر اوریپیدس، آمده است. اگر اشعار اوریپیدس را بخوانیم به هیچ شاهد دیگری درباره شدت و خشونت نیروی قهار آن احساس دینی جدید نیازی نخواهیم داشت.

در کیش دیونیسوس کمتر اثری از جنبه‌های خاص روح یونانی به چشم می‌خورد. آنچه این جا پدیدار می‌شود نوعی احساس بنیادی نوع بشر است، احساسی است که هم در بدوی‌ترین آیین‌ها و هم در والاترین ادیان روحانی و عرفانی وجود دارد. خواهش ژرف فرد انسانی این است که از قید فردیت خود رها گردد و خود را در رود زندگی عام غرق کند، هویت خود را از دست بدهد، در کل طبیعت محو و مستهلک گردد – و این همان خواهشی است که جلال‌الدین رومی شاعر ایرانی آن را بیان می‌کند:

برای مرد عارف رقص و سماع راه رسیدن به خدا است. در خلصه رقص و شور و مستی آیین عرفانی، نفس محدود و متناهی ما ناپدید می‌گردد. نفس، یا به قول مولوی این «نفس‌اماره» کشته می‌شود، و خدا به دنیا می‌آید.

اما دین یونانی نمی‌توانست سهل و ساده به این احساس‌های بدوی باز گردد. این احساس‌ها قوت خود را از دست نداده بودند، اما چهره خود را عوض کرده بودند. ذهن یونانی ذهنی است کاملاً منطقی؛ همه جا دنبال منطق می‌رود. بنابراین «غیر عقلانی»ترین عناصر کیش دیونیسوس را هم نمی‌توانست بدون نوعی توضیح و توجیه نظری ببیند. این توجیه را متکلمان اورفئوسی فراهم کردند. کیش اورفئوسی آنچه را پیش‌تر به صورت توده‌ای از خام‌ترین و خشن‌ترین آیین‌های بدوی بود به یک دستگاه فکری مبدل کرد. الهیات اورفئوسی داستان دیونیسوس زاگرتئوس را پدید آورد، که فرزند زئوس و سمله خوانده

می‌شود. زئوس او را دوست می‌دارد و نزد خود می‌خواند، ولی هرا به او نفرت و حسادت می‌ورزد و او را آزار می‌دهد، و تیتان‌ها را بر آن می‌دارد که دیونیسوس را در خردسالی بکشند. دیونیسوس تلاش می‌کند که با دگردیسی‌های پی‌درپی از دست تیتان‌ها بگریزد؛ اما سرانجام در هیأت گاونر گیر می‌افتد. بدنش پاره پاره می‌شود و دشمنانش او را می‌خورند. زئوس برای مجازات کردن تیتان‌ها آن‌ها را با آذرخش می‌کوبد و نابودشان می‌کند. از خاکستر آن‌ها نژاد بشر پدید می‌آید، که به حکم خاستگاهش در وجود افراد آن خوبی دیونیسوس زاگرتوس و بدی تیتان‌ها در هم سرشته است.

این داستان دیونیسوس زاگرتوس نمونه بارزی است از ریشه و معنای داستان‌های افسانه‌ای. آنچه در این داستان نقل شده است نه یک پدیده مادی است و نه تاریخی؛ نه از رویدادهای طبیعت است و نه یادگار کارها یا رنج‌های نیاکان پهلوان. اما این افسانه یک داستان خیالی سطحی هم نیست، بلکه دارای یک مبنای واقعی است؛ به نوعی «واقعیت» باز می‌گردد. اما این واقعیت نه مادی است و نه تاریخی، بلکه آیینی است. آنچه در کیش دیونیسوس به چشم می‌آید در این افسانه توضیح می‌شود. مراسم کیش دیونیسوس با تجلی‌خدا به پایان می‌رسید. وقتی که خلصه پر شور میناها به حد اعلای خود می‌رسد خدا را فرا می‌خوانند و از او تقاضا می‌کنند که در میان پرستندگان خود پدیدار گردد:

«ای دیونیسوس، پدیدار شو! همچون گاونر پدیدار شو و بنگر، یا همچون اردهای هفت‌سر، یا همچون شیری که شعله‌های آتش برگرد دست پایش زبانه می‌کشید.»⁶

و خدا هم این دعا را می‌شنود و آن را اجابت می‌کند: پدیدار می‌شود و در مراسم شرکت می‌کند. در سرمستی مقدس پرستندگان خود سهیم می‌شود و بر روی جانوری که به عنوان قربانی او برگزیده‌اند

6. Euripides, *Bacchae*, vv. 1017 ff.

می‌افتد. گوشت خونالود او را می‌گیرد و خام خام می‌خورد. این حرکات همه وحشیانه و شگفت و لگام گسیخته و غیر قابل فهم است. اما کار افسانه این بود که این مراسم پرشور و سودایی را به راه تازه‌ای بیندازد. در الهیات اورفئوسی این از خود بی‌خود شدن را دیگر جنون محض نمی‌دانستند، بلکه آن را به عنوان نوعی جنون مقدس می‌شناختند که در آن روح از جسم بیرون می‌رود و به طرف خدا پرواز می‌کند. ذات «یگانه» به واسطه نیروهای شر، بر اثر شورش تیتان‌ها بر ضد زئوس، در کثرت اشیا و انسان‌ها پراکنده شده است، اما از دست نرفته است و می‌توان دوباره آن را به حال اول باز گرداند. این فقط در صورتی امکان دارد که انسان فردیت خویش را فدا کند، و همه موانعی را که میان او و یگانگی سرمدی زندگی افتاده است از سر راه بردارد.

این‌جا یکی از اساسی‌ترین عناصر افسانه را فراچنگ می‌آوریم. افسانه تنها از فراگردهای فکری و عقلی بر نمی‌خیزد، بلکه از ژرفای عواطف انسان می‌روید. اما از طرف دیگر همه آن نظریه‌هایی که عنصر عاطفی را به تنهایی تأکید می‌کنند یک نکته اساسی را نمی‌بینند. افسانه را نمی‌توان عاطفه خالص نامید، زیرا که افسانه بیان عواطف است. بیان یک احساس با خود آن احساس فرق دارد - افسانه عاطفه‌ای است که به تصویر مبدل شده است. همین نکته یک دیگرگونی اساسی را دربر دارد. آنچه تاکنون با ابهام و تاریکی احساس شده است شکل روشنی به خود می‌گیرد، آنچه یک حالت انفعالی بود به یک فراگرد فعال مبدل می‌شود.

برای فهمیدن این دیگرگونی باید میان دو نوع بیان تمایز روشنی قائل شویم: میان بیان جسمانی و بیان نمادی («سمبولیک»). داروین درباره بیان عواطف در انسان و جانوران یک کتاب کلاسیک نوشته است. این کتاب به ما می‌گوید که واقعیت بیان دارای مبنای فیزیولوژیک بسیار وسیعی است. بیان به هیچ روی امتیاز خاص انسان نیست، بلکه در سراسر جهان جانوران دیده می‌شود. همین‌طور که به مراحل بالاتر زندگی حیوانی می‌رسیم، مرتباً بر قدرت و تنوع بیان افزوده می‌شود.

رابرت یرکس می‌گوید^۷ که بسیاری از انواع اصلی بیان عاطفی انسان، و شاید همه آن‌ها، در رفتار شامپانزه منعکس است، و بیان عاطفی شامپانزه از حیث پیچیدگی و تنوع آن مسحور کننده و در عین حال گیج کننده است. همچنین عواطف جانوران پست، و بیان‌های متناظر آن‌ها، دامنه بسیار گسترده‌ای دارد. حتی پدیده‌هایی که معمولاً فقط به انسان نسبت داده می‌شوند، مانند پرافروختگی و رنگ‌پریدگی، در میان جانوران دیده شده است.^۸ در واقع روشن است که حتی پست‌ترین موجودات زنده نیز برای تمیز دادن محرک‌ها و نشان دادن واکنش‌های مختلف در برابر آن‌ها باید وسیله‌ای داشته باشند. اگر این موجودات نمی‌توانستند در رفتار خود میان مفید و مضر فرقی بگذارند، بقای آن‌ها ممکن نمی‌بود. هر موجود زنده‌ای پاره‌ای چیزها را «می‌جوید» و از پاره‌ای چیزها «می‌پرهیزد». جانور شکار خود را می‌جوید و از دشمن خود می‌گریزد. این جریان را شبکه بغرنجی از غرایز و تمایلات که نیازمند فعالیت آگاهانه نیستند تنظیم می‌کند. چنان که ریو اشاره می‌کند، نخستین دوره در زندگی «اندام وار» («اورگانیک») عبارت است از حساسیت پروتوپلاسمی، حیاتی، و پیش از مرحله آگاهی. موجود زنده «حافظه» خاص خود را دارد، پاره‌ای از تأثرات - پاره‌ای از تغییرات به‌هنگار یا بیمارگونه - را نگه می‌دارد. «به‌همین ترتیب نوعی آگاهی پست - حساسیت اندام‌وار - هم وجود دارد که مرحله آمادگی و نقشه زندگی عاطفی آگاهانه جانوران عالی است. حساسیت حیاتی در قیاس با احساس آگاهانه مانند حافظه «اندام‌وار» است در قیاس با حافظه به‌معنای عادی کلمه^۹. اگر در جانوران عالی آگاهی وارد میدان عمل شود و بازی کردن نقش مسلطی را آغاز کند، ما نمی‌توانیم آن‌را به‌صورت بشری، یعنی برحسب تصورات یا «اندیشه»‌ها توصیف کنیم. به‌نظر می‌آید که رفتار جانوران را پاره‌ای «کیفیات عاطفی» اداره می‌کنند که احساس «آشنایی» یا «غرابیت ترس‌انگیز» - احساس جذب و دفع - را در جانور بیدار می‌کنند. و. کوهلر در تحقیقی

7. Robert M. Yerkes, *Chimpanzees, a Laboratory Colony*, p. 29.

8. Angelo Mosso, *Fear*, pp. 10. ff 9. Ribot, *op. cit.*, pp. 3 f.

درباره روان‌شناسی شامپانزه‌ها می‌پرسد:

آیا این فرضیه را نمی‌توان پذیرفت که برخی از اشکال و خطوط اشیاء به‌خودی خود کیفیت مهیب و هول‌انگیزی دارند، نه به‌دلیل این‌که مکانیسم خاصی در وجود ما آن‌ها را قادر به نشان دادن چنین کیفیتی می‌کند، بلکه چون با توجه به طبیعت و روان عمومی ما برخی از اشیاء وحشتناک به‌نظر می‌رسند، برخی مهربان، برخی خشن، برخی پرقدرت، و برخی قاطع^{۱۰}؟

آگاهی از این کیفیات عاطفی گوناگون نه‌عمل تفکر را از پیش فرض می‌گیرد و نه تجربه فردی جانور آن را توضیح می‌دهد. پرندگان کوچک بلافاصله پس از تولد از عقاب و مار ترس نشان می‌دهند. اما این ترس هنوز جهت معینی ندارد. جوجه‌های کوچک نه‌تنها با دیدن پرنده شکاری بلکه با دیدن هر شیء بزرگی که بالای سرشان پرواز کند خود را جمع می‌کنند. این عواطف غریزی هیچ‌جهت خاصی ندارند، هیچ رابطه‌ای میان آن‌ها و طبقه خاصی از اشیای خطرناک دیده نمی‌شود.

با پدید آمدن انسان گام تازه‌ای برداشته می‌شود. پیش از هر چیز عواطف جهات خاص پیدا می‌کنند: دیگر احساس‌های محو و مبهم نیستند، بلکه به‌طبقات خاصی از اشیاء مربوط‌اند. اما جنبه دیگری هم هست که جز در عالم انسانی هیچ‌جا دیده نمی‌شود، هر چند البته انسان واکنش‌های بی‌شماری دارد که در اصل با واکنش‌های جانوران فرقی ندارد. اگر يك فرد انسانی در پاسخ يك اهانت ابروهای خود را گره یا دست خود را مشت کند، درست مانند جانوری رفتار کرده است که در برابر دشمن چنگ و دندان نشان می‌دهد. اما به‌طور کلی، پاسخ‌های انسانی از نوع دیگری است. آنچه این پاسخ‌ها را از واکنش جانوران متمایز می‌سازد جنبه نمادی («سمبولیک») آن‌ها است. در جریان پیدایش و رشد فرهنگ بشری این تغییر اساسی در معنی را

10. W. Köhler, *The Mentality of Apes*, p. 335.

می‌توان گام به گام دنبال کرد. انسان نحوه بیان تازه‌ای را کشف کرده است: بیان نمادی. این وجه مشترك همه فعالیت‌های فرهنگی او است: در افسانه و شعر، در زبان، در هنر، در دیانت، و در علم.

این فعالیت‌ها با هم فرق فراوان دارند، اما همه يك کار را انجام می‌دهند، و آن عبارت است از عینی کردن امور. در زبان، ما دریافت‌های حسی خود را عینی می‌کنیم. در عمل سخن گفتن، دریافت‌های ما صورت دیگری به‌خود می‌گیرند. دیگر داده‌های جدا افتاده نیستند؛ جنبه فردی خود را از دست می‌دهند؛ تحت تصورات طبقه‌بندی شده قرار می‌گیرند، که با «نام»های عام مشخص شده‌اند. عمل «نامیدن» تنها يك نشانه قراردادی به‌يك چیز ساخته و پرداخته — به‌شیئی که قبلاً شناخته شده است — اضافه نمی‌کند، بلکه نامیدن از شرایط لازم خود تصور اشیاست؛ از شرایط لازم اندیشه يك واقعیت عینی است.

افسانه نه تنها از این واقعیت عینی بسیار دور است، بلکه به يك معنی با آن تناقض آشکار دارد. به نظر می‌رسد که افسانه يك جهان سراسر خیالی بنا می‌کند. با این حال حتی افسانه نیز دارای يك جنبه «عینی» و يك کار عینی مشخص است. معنای نمادی زبان تأثرات حسی را عینی می‌کند. معنای نمادی افسانه احساس‌ها را عینی می‌کند. انسان با آیین‌های جادویی‌اش، و با مراسم دینی‌اش، تحت فشار خواهش‌های فردی ژرف و انگیزگی‌های اجتماعی شدید عمل می‌کند. انسان بدون آن که انگیزه این کارها را بداند آن‌ها را انجام می‌دهد، این اعمال سراسر ناآگاهانه‌اند. اما وقتی که این آیین‌ها مبدل به افسانه شدند، عنصر تازه‌ای پدیدار می‌گردد. انسان دیگر قانع نیست به این که يك سلسله اعمال را انجام دهد، بلکه می‌پرسد این اعمال چه «معنی» دارند، چون و چرا می‌کند، می‌کوشد بفهمد این‌ها از کجا آمده‌اند و غرض از این‌ها چیست. پاسخی که به‌همه این پرسش‌ها می‌دهد شاید ناساز و یاوه به نظر برسد؛ اما چیزی که این‌جا اهمیت دارد پاسخ نیست، بلکه خود پرسش است. همین که انسان از کارهای خود متحیر شد، گام تازه و بسیار بلندی برداشته است؛ در راهی افتاده است که سرانجام او را از زندگی ناآگاهانه و غریزی‌اش بسیار دور خواهد انداخت.

نکته‌ای است معروف که بیان عواطف آرامش‌بخش است. مشت پراندن ممکن است خشم ما را فروبشانند، زدن زیر گریه ممکن است غم و غصه ما را تخفیف بدهد. همه این‌ها به‌دلایل فیزیولوژیک و روان شناختی به‌آسانی قابل فهم است. از لحاظ فیزیولوژیک شاید توضیح این مطلب همان اصلی باشد که هربرت اسپنسر آن را «قانون تخلیه بار عصبی» نامیده است. به‌يك معنی، این «قانون تخلیه» در مورد همه بیان‌های نمادی نیز صدق می‌کند. ولی این‌جا ما با يك پدیده کاملاً تازه روبه‌رو می‌شویم. در واکنش‌های جسمانی ما، بعد از انفجار ناگهانی يك حالت رکود پیش می‌آید، و عاطفه همین‌که ناپدید شد دیگر تمام شده است و اثر پایداری برجا نمی‌گذارد. اما اگر ما عواطف خود را با اعمال نمادی بیان کنیم، قضیه به‌کلی فرق می‌کند. این‌گونه اعمال‌گویی قدرت دوگانه‌ای دارند: قدرت بستن و بازکردن حتی این‌جا هم عواطف به‌بیرون رانده می‌شوند، اما به‌جای آن که پخش و پراکنده شوند، برعکس متراکم می‌شوند. در واکنش‌های جسمانی حرکت بدنی که متناظر با عواطف خاصی هستند رفته رفته گسترده‌تر می‌شوند و زمینه وسیعی را در بر می‌گیرند. به‌نظر اسپنسر این گسترش و پراکندگی از قاعده معینی پیروی می‌کند. نخست ماهیچه‌های ظریف آلت‌های تولید صدا و ماهیچه‌های کوچک صورت متأثر می‌شوند. اگر احساس زیاد باشد، تخلیه شبکه‌رگ‌ها را نیز متأثر می‌کند. اما بیان نمادی باعث تخفیف احساس نمی‌شود، بلکه باعث تشدید می‌شود. آنچه این‌جا می‌بینیم دیگر بیرون ریختن نیست، بلکه «فشردن» است. در زبان، افسانه، هنر، و دیانت، عواطف ما تبدیل به اعمال نمی‌شوند؛ بلکه تبدیل به «آثار» می‌شوند. این آثار از میان نمی‌روند. پابرجا و پایداراند. واکنش جسمانی فقط يك رهایی فوری و موقت می‌تواند به‌ما بدهد، بیان نمادی ممکن است به صورت نوعی «لحظه جاویدان» در آید.

این توانایی عینی کردن و جسم بخشیدن مخصوصاً در شعر و نقاشی روشن می‌شود. گوته این استعداد را کیفیت اساسی شعر خود می‌دانست. در کتاب «گفتار و حقیقت» می‌گوید:

و چنین بود آغاز آن تمایلی که من در سراسر عمرم نتوانستم از آن دور شوم: یعنی تمایل به شکل تصویر و شعر در آوردن هر چیزی که مرا شاد یا ناراحت می‌کرد، یا به نحوی مرا به خود مشغول می‌داشت، و رسیدن به نوعی تفاهم باخودم در مورد آن چیز، برای آن که هم تصورات خودم را از امور خارجی تصحیح کنم و هم فکرم از بابت آن‌ها آسوده شود. توانایی انجام دادن این کار برای هیچ‌کس به اندازه من لازم نبود، زیرا ساختمان طبیعی من مدام مرا از یک حد افراط به حد دیگر می‌کشانید. بنابراین همه آثار شناخته شده من پاره‌هایی از یک اعتراف نامۀ بزرگ هستند^{۱۱}.

در اندیشه و تخیل افسانه‌ای ما با اعتراف‌های فردی رو به رو نمی‌شویم. افسانه عینیت یافتن تجربه اجتماعی انسانی است، نه تجربه فردی او. درست است که در زمان‌های دیرتر افسانه‌هایی می‌بینیم که ساخته و پرداخته افرادند، مانند افسانه‌های معروف افلاطون. ولی این‌جا یکی از اساسی‌ترین جنبه‌های افسانه راستین دیده نمی‌شود. افلاطون افسانه‌های خود را با یک روحیۀ کاملاً آزاد ساخته است، او تحت سیطرۀ افسانه‌ها نبوده است، بلکه افسانه‌ها را بر طبق اغراض خود - یعنی اغراض اندیشه استدلالی و اخلاقی - هدایت کرده است. افسانه راستین این آزادی فلسفی را ندارد؛ زیرا تصویرهایی که افسانه در آن‌ها زندگی می‌کند به عنوان تصویر شناخته نمی‌شوند. این تصویرها نه همچون نماد بلکه همچون واقعیت انگاشته می‌شوند. این واقعیت را نمی‌توان مورد تردید یا انتقاد قرار داد؛ باید آن را به نحو انفعالی پذیرفت. اما نخستین گام در راه تازه‌ای که به سرمنزل تازه‌ای می‌رسد برداشته شده است. زیرا که حتی این‌جا هم عواطف تنه‌ها احساس نمی‌شوند، بلکه مورد «شهود» قرار می‌گیرند؛ «مبدل به تصویر» می‌شوند. این تصویرها خام و زشت و شگفت‌اند. اما درست به همین دلیل است که برای انسان غیر متمدن قابل فهم‌اند، زیرا می‌توانند تفسیری

11. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, Bk. VIII.

از زندگی طبیعت و زندگی درونی خود او در اختیارش بگذارند. غالباً گفته‌اند که افسانه، و دیانت به طور کلی، محصول ترس‌اند. اما اساسی‌ترین نکته در زندگی دینی انسان عین ترس نیست، بلکه دگردیسی ترس است. ترس یک غریزه زیست شناختی عام است. هرگز نمی‌توان کاملاً بر آن چیره شد یا آن را کاملاً سرکوب کرد. ولی ترس می‌تواند صورت خود را دیگرگون کند. افسانه پر است از شدیدترین عواطف و هول‌آورترین مناظر. اما در افسانه انسان آموختن هنر تازه و شگفتی را آغاز می‌کند: هنر بیان کردن، و این یعنی هنر سازمان دادن به ژرف‌ترین غریزه‌ها و بیم‌ها و امیدهایش.

این توانایی سازمان دادن وقتی به نیرومندترین شکل خود تظاهر می‌کند که انسان با بزرگ‌ترین مسأله روبرو می‌شود: مسأله مرگ. پرسیدن علل مرگ یکی از مسائل نخستین و بسیار مبهم انسان بوده است. افسانه‌های مرگ را همه‌جا نقل می‌کنند - از پایین‌ترین مراحل تمدن بشری گرفته تا بالاترین آن^{۱۲}.

مردم شناسان برای پیدا کردن آنچه خودشان «حداقل تعریف دین» می‌نامند تلاش بسیار کرده‌اند، و منظورشان تعریفی است که نکات بنیادی و مهم زندگی دینی را دربر بگیرد. مکتب‌های گوناگون در خصوص ماهیت این نکات توافق نداشتند. تایلور اعتقاد به ارواح را اساس فلسفۀ دینی می‌دانست - از دین اقوام وحشی گرفته تا دین انسان متمدن. نویسندگان بعدی فورمول موسوم به «تابو - منا»^{۱۳} را به عنوان حداقل تعریف دین ساختند. هر دو رأی در معرض ایرادهای فراوان قرار داشت. اما آنچه تردیدناپذیر به نظر می‌آید این است که دیانت از همان آغاز مسأله‌ای بوده است «مربوط به مرگ و زندگی». مالینوفسکی می‌پرسد:

۱۲. مثلاً نگاه کنید به افسانه مرگ نزد بومیان جزایر تروبریاند Trobriand چنان که مالینوفسکی نقل می‌کند:

B. Malinovsky, *Myth in Primitive Psychology*, pp. 60 ff.

۱۳. «حرام - حلال»، «taboo-manna».

چيست ریشه اين همه اعتقادات درباره روح انسان، درباره بقای پس از مرگ، درباره عناصر روحانی در جهان هستی؟ من گمان می‌کنم همه پدیده‌هایی که عموماً به نام‌هایی مانند اعتقاد به ارواح و اشباح و پرستش نیاکان... نامیده می‌شوند ریشه‌شان از طرز برخورد انسان با مسأله مرگ آب می‌خورد. مرگ... مطلبی است که همیشه فهم انسان را متحیر و ساختمان عاطفی او را از بیخ متزلزل می‌سازد... و این‌جا است که مکاشفه دینی وارد میدان می‌شود و زندگی پس از مرگ و بقای روح و امکان ارتباط میان زنده و مرده را نوید می‌دهد. این مکاشفه به زندگی معنی می‌دهد، و تناقض‌ها و تعارض‌های مربوط به گذران بودن هستی در این جهان را حل می‌کند.^{۱۴}

افلاطون در مکالمه «فیدون» تعریفی از فیلسوف داده بود که می‌گفت فیلسوف کسی است که بزرگ‌ترین و دشوارترین هنر را آموخته باشد، یعنی بداند که چه‌گونه باید مرد. متفکران جدید این اندیشه را از افلاطون به عاریت گرفته‌اند و اعلام کرده‌اند که یگانه راه آزادی که برای انسان باقی است این است که ترس از مرگ را از ذهن خود بیرون کنند. مونتی می‌گوید: «کسی که بداند چه‌گونه باید مرد فراموش کرده است که برده بودن یعنی چه. دانستن این که چه‌گونه باید مرد ما را از هر قید و بندی آزاد می‌کند.» افسانه نمی‌توانست به مسأله مرگ پاسخ عقلانی بدهد. اما افسانه بود که، مدت‌ها پیش از فلسفه، نخستین آموزگار انسان شد، افسانه معلمی بود که در دوران کودکی نژاد بشر به تنهایی توانست مسأله مرگ را پیش بکشد و به زبانی که برای ذهن بدوی قابل فهم باشد حل کند. آخیلس در هادس (دوزخ) به اودیستوس می‌گوید: «کوشش نکن که مرگ را برای من توضیح بدهی^{۱۵}». اما درست همین وظیفه دشوار

14. B. Malinowsky, *The Foundations of Faith and Morals*, pp. 27 f.

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

بود که می‌بایست انجام دادن آن را افسانه در تاریخ بشر بر عهده بگیرد. انسان بدوی نمی‌توانست با واقعیت مرگ کنار بیاید؛ نمی‌توانست نابود شدن وجود شخص خود را به عنوان يك پدیده ناگزیر طبیعی بپذیرد. اما همین واقعیت بود که از دولت افسانه مردود و منتفی شد. افسانه گفت که مرگ به معنای فنای زندگی انسان نیست؛ فقط به معنای دیگرگون شدن شکل زندگی است. همین‌قدر يك صورت از زندگی جای صورت دیگری را می‌گیرد. اوریپیدس می‌پرسد: «کسی چه می‌داند، شاید زندگی ما در این‌جا همان مرگ باشد، و مرگ زندگی از کار درآید؟» در اندیشه افسانه‌ای راز مرگ «مبدل به تصویر» می‌شود - و با این دیگرگونی، مرگ دیگر يك واقعیت جسمانی سخت و تحمل‌ناپذیر نیست؛ مرگ فهمیدنی و تحمل‌پذیر می‌گردد.



«لوگوس» و «میتوس» در فلسفه یونان باستان

نظریه عقلانی درباره دولت نخستین بار در فلسفه یونان پدیدار شد. این جا نیز، مانند زمینه‌های دیگر، یونانیان پیشاهنگ تفکر عقلانی بودند. توسیدیدس نخستین کسی بود که به تصور افسانه‌ای تاریخ حمله کرد. از میان بردن اندیشه‌های «افسانه‌وار» یکی از هدف‌های نخستین و اصلی او بود.

متأسفانه فقدان حادثات شگرف در تاریخ من از شیرینی آن می‌کاهد، ولیکن هرگاه مقبول نظر محققانی افتد که از گذشته معرفت صحیح را طالبانند تا در تعبیر آینده به کار بندند، که جریان امور بشری اگر انعکاس آن نباشد باری به آن شباهت دارد، مرا کفایت می‌کند. من این تاریخ را از برای آن تألیف کردم تا درخور ازمنه باشد، نه نمونه‌ای از يك ساعت گذران^۱.

اما تصور یونانی تاریخ تنها برواقعیات تازه و بريك بینش روان‌شناختی بسیار ژرف‌تر و شامل‌تر از پیش استوار نبود. یونانیان روش تازه‌ای هم‌پیدا کرده بودند که به‌کمک آن می‌توانستند مسأله را در پرتو کاملاً تازه‌ای ببینند. آن‌ها پیش از مطالعه سیاست، طبیعت را مطالعه کرده بودند. در زمینه طبیعت به نخستین کشف‌های بزرگ

1. Thucydides, *The Peloponnesian War*, Bk. I, chap. xxii.

خود دست یافته بودند. اگر این گام را برنداشته بودند نمی‌توانستند با قدرت اندیشه افسانه‌ای به چالش برخیزند. تصور تازه طبیعت زمینه‌ای شد برای تصور تازه‌ای از زندگی فردی و اجتماعی انسان. به‌دست آوردن پیروزی بایک ضربه امکان نداشت. این‌جا نیز ما همان روش آهسته و پیوسته را می‌بینیم که یکی از مشخصات ذهن یونانی است. مثل این‌است که متفکران منفرد همه نقشه پیش‌روی معینی را دنبال می‌کنند. مواضع را یکی پس از دیگری به‌تصرف درمی‌آورند، استوارترین استحکامات را دست نمی‌زنند تا آن‌که قلعه اندیشه افسانه‌ای از پای بست ویران می‌شود. همه متفکران بزرگ و مکتب‌های فلسفی گوناگون در این‌کار مشترک سهم دارند. نخستین متفکران یونان، یعنی متفکران مکتب ملطی راء، ارسطو «طبیعت شناسان قدیم» می‌نامد. طبیعت («فوزیس») تنها چیزی است که توجه آن‌ها را جلب می‌کند. برداشت آن‌ها از طبیعت درست ضد تعبیر افسانه‌ای پدیده‌های طبیعی است. درست است که در فلسفه قدیم یونان مرز میان این دو طرز تفکر هنوز روشن نبود و نوسان داشت. طالس می‌گوید «همه چیز پر از خدایان است»، و مغناطیس یک موجود زنده است، چون که می‌تواند آهن را حرکت بدهد^۲. امیدوکلس طبیعت را همچون نبرد بزرگی میان دو نیروی مخالف توصیف می‌کند - نیروی مهر و نیروی ستیر. زمانی، از کشش مهر، همه چیزها باهم متحد می‌شوند؛ وزمانی، از کشش ستیر، هرچیزی در جهتی پراکنده می‌شود. شکی نیست که این‌ها تصورات افسانه‌ای هستند. یکی از مورخان برجسته فلسفه یونان حتی کتابی نوشته است که در آن می‌کوشد ثابت کند که فلسفه طبیعی یونان در آغاز با نوعی روحیه عرفانی آغاز شده است، و نه با روحیه علمی^۳. اما این طرز نگاه به‌مسأله ما را گمراه می‌کند. درست است که عناصر افسانه‌ای را نمی‌توانستند یک‌باره دور بیندازند؛ اما تمایل فکری تازه‌ای که مدام گسترده‌تر می‌شد و وزن

2. Aristotle, *De Anima*, Bk. A.

3. Karl Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Musik*.

روزافزونی پیدا می‌کرد اثر این عناصر را خنثی می‌کرد. متفکران مکتب ملطی - طالس، انکسیمندر، انکسیمنس - آغاز و «منشأ» امور را تحقیق می‌کردند. این خط فکری تازه‌ای نیست؛ چیزی که واقعاً تازگی داشت تعریف این متفکران بود از خود کلمه «آغاز» («آرخه»^۴). در همه جهان‌شناسی‌های افسانه‌ای منشأ به‌معنای يك حالت ازلی است که به گذشته فراموش شده افسانه‌ای مربوط می‌شود؛ اکنون محو و ناپدید شده است؛ چیزهای دیگر جای آن را گرفته‌اند. اما نخستین فلاسفه طبیعی یونان آغاز را به‌معنای دیگری تعریف می‌کنند. آن‌ها در پی يك واقعیت تصادفی نیستند، بلکه يك علت جوهری را می‌جویند. آغاز صرف شروع زمانی نیست، بلکه يك «اصل نخستین» است، مفهومی است منطقی، نه تاریخی. به‌نظر طالس، جهان نه‌تنها آب بود، بلکه آب هست؛ آب عنصر غالب و دائم همه چیزها است. از عنصر آب یا هوا، از آن چیزی که انکسیمندر «آپیرون»^۵ می‌نامد، چیزها پدید آمده‌اند، اما نه بدون حساب و برحسب هوی و هوس عوامل فوق طبیعت، بلکه به‌طور منظم و برحسب قواعد عام. این مفهوم قواعد تغییر نیافتنی و تخطی ناپذیر برای اندیشه افسانه‌ای کاملاً ناشناس است.

اما طبیعت در هر حال فقط حاشیه جهان افسانه است، مرکز آن نیست. متوجه ساختن حمله به‌مرکز این جهان - یعنی به مفهوم افسانه‌ای خدایان - کار بسیار جسورانه‌تری بود و شهادت فکری بسیار بیشتری لازم داشت. آن دو نیروی مخالفی که فلسفه یونانی را ساختند - فلسفه «بودن» و فلسفه «شدن» - در این حمله همدست شدند. متفکران مکتب الئات و هراکلیتوس برضد خدایان هومری يك دسته برهان به‌کار می‌بردند. هراکلیتوس ابائی نداشت که بگوید هومر را باید از صف بزرگان بیرون انداخت و تازیانه زد، زیرا که داستان خدایان را به غلط تعبیر کرده است. فلاسفه کوشیدند در پس پرده‌هایی که تخیل شاعران و افسانه‌سرایان گرداگرد ماهیت خدا یافته بود چهره حقیقی او را پیدا کنند. شاعران و افسانه‌سرایان در برابر

4. arche. 5. apeiron.

و سوسه عام مردمان تسلیم می‌شدند، خدایان را به صورت خود می ساختند. گزنوفانس می‌گوید حبشیان خدایان خود را سیاه و پهن بینی می سازند؛ مردم تراکیه به خدایان خود چشمان کبود و موی سرخ می دهند؛ و اگر گاوان و اسبان و شیران هم دست می‌داشتند و می‌توانستند با دستان خود نقاشی کنند خدایان را به شکل گاو و اسب و شیر می کشیدند. گزنوفانس این تصویرهای افسانه‌ای را به دو دلیل رد می کند، یکی نظری و دیگری دینی. به عنوان متفکر نظری تأکید می‌کند که تعدد خدایان امری غیرقابل تصور و تناقض آمیز است. ارسطو در قطعه‌ای از کتاب «مابعدالطبیعه» گزنوفانس را «نخستین هوادار ذات یگانه» نامیده است. مطابق اصل اساسی مکتب الثبات، کلمات «هستی» و «وحدت» يك معنی دارند. اگر خدا دارای هستی راستین باشد، باید وحدت کامل نیز داشته باشد. سخن گفتن از چندین خدا که با یکدیگر در کشاکش و جنگ و جدال اند از نظرگاه نظری یاهو است و از نظرگاه دینی و اخلاقی کفر. هومر و هزیود آنچه را در میان مردمان ننگ و رسوایی است به خدایان خود نسبت داده‌اند: دزدی، زناکاری، فریفتن یکدیگر. گزنوفانس آرمان دینی والای خود را در برابر این خدایان دروغین می‌گذارد: مفهوم خدایی که عاری از هرگونه محدودیت اندیشه افسانه‌ای و مردم سان «(آنتروپومورفیک)» است. يك خدا وجود دارد، که از همه خدایان و مردمان بزرگ‌تر است، و نه در صورت و نه در اندیشه شباهتی به موجودات فانی ندارد. همه چیز را می‌بیند، به همه چیز می‌اندیشد، و همه چیز را می‌شنود، و به صرف اندیشه ذهن خود بر همه چیز فرمان می‌راند.

اما تصورات تازه‌ای که مکتب ملطی درباره طبیعت مادی، و هراکلیتوس و مکتب الثبات درباره ماهیت خدا، مطرح کردند، چیزی جز گام‌های نخستین نبود. بزرگ‌ترین و دشوارترین کار هنوز انجام نگرفته بود. اندیشه یونانی يك «فیزیولوژی» («طبیعت‌شناسی») تازه و يك «تئولوژی» («خداشناسی») تازه پدید آورده بود؛ تعبیر طبیعت و تصور خدا را از بیخ و بن دیگرگون ساخته بود. اما تازمانی که افسانه مستحکم‌ترین دژ خود را در اختیار داشت همه این پیروزی‌های

اندیشه عقلانی در معرض تردید و خطر بود. تا زمانی که جهان بشری و اندیشه و احساس بشر درباره وجود و سرنوشت خودش زیر فرمان افسانه بود، افسانه شکست خوردنی نبود.

در این قضیه نیز ما با همان معمایی روبه‌رو می‌شویم که در قضیه انتقاد از خدایان هومری روبه‌رو شدیم. مسأله را فقط با آن نوع تلاش مشترک و شدید اندیشه که دو نیروی فکری کاملاً مختلف و مخالف را متحد ساخت می‌شد حل کرد. این‌جا نیز، مانند زمینه‌های دیگر، وحدت اندیشه یونانی وحدت دیالکتیکی از آب درآمد. به زبان هراکلیتوس، این وحدت پدید آمدن تنش‌های متضاد است، مانند تنش کمان و چنگ. در جریان پرورش فرهنگ فکری یونان شاید هیچ تنشی شدیدتر و هیچ تضادی ژرف‌تر از آن که میان اندیشه سوفسطایی و اندیشه سقراطی وجود دارد نتوان یافت. ولی با وجود این تضاد، سقراط و سوفسطاییان برسر يك فرض اساسی باهم توافق داشتند: هر دو طرف معتقد بودند که نخستین مطلوب هر نوع نظریه فلسفی عبارت است از يك نظریه عقلانی درباره ماهیت انسان. همه مسائل دیگری که در فلسفه پیش از سقراط مورد بحث قرار گرفته بودند ثانوی و فرعی اعلام شدند. از آن پس دیگر انسان را فقط جزئی از طبیعت نمی‌دانستند، انسان در مرکز طبیعت قرار گرفت. پروتاگوراس گفت که انسان میزان همه چیز است. این رأی، به يك معنی، هم برای سقراط و هم برای سوفسطاییان صادق است. هدف مشترک هر دو این بود که فلسفه را «انسانی» کنند؛ جهان‌شناسی و بودشناسی را به مردم‌شناسی مبدل کنند. اما این‌ها هرچند در هدف توافق داشتند، در وسیله و روش به کلی باهم مخالف بودند. نزد سوفسطاییان «انسان» به معنای فرد انسانی بود. آن انسان به اصطلاح «کلی» - انسان فلاسفه - از لحاظ آن‌ها خیالی بیش نبود. سوفسطاییان مسحور صحنه‌های رنگارنگ زندگی بشری بودند، مخصوصاً زندگی سیاسی و اجتماعی. این‌جا بود که آن‌ها می‌بایست نقش خود را بازی کنند و قابلیت‌های خود را نشان دهند. کارهای فوری، مشخص، و عملی در برابر آن‌ها قرار گرفت. در این کارها، يك نظریه عقلی یا اخلاقی درباره انسان

هیچ دردی را درمان نمی‌کرد. سوفسطاییان یک چنین نظریه‌ای را بیشتر مزاحم کار خود می‌دانستند تا مساعد آن. آن‌ها کاری به «ذات» انسان نداشتند، بلکه غرق در علائق عملی او بودند. کثرت و تنوع زندگی فرهنگی و اجتماعی و سیاسی انسان نخستین بار کنجکاوی علمی آن‌ها را برانگیخت. آن‌ها می‌بایست همه این فعالیت‌های گوناگون و بسیار پیچیده را سازمان دهند و اداره کنند، و آن‌ها را در مجرای های فکری معین به جریان بیندازند، و برای آن‌ها قواعد اخلاقی صحیح را پیدا کنند. آنچه بیش از هر چیز صفت مشخصه فلسفه سوفسطایی و ذهن فلاسفه سوفسطایی را تشکیل می‌دهد، چند کاره بودن شگفت انگیز آن‌ها است. سوفسطاییان برای هرکاری آمادگی داشتند، و هر مسأله‌ای را با روحیه تازه‌ای بررسی می‌کردند و از همه موانع تصورات کهن و تعصبات جاری و قراردادهای اجتماعی می‌گذشتند.

مسأله سقراطی و جهان بینی سقراطی به کلی غیر از این بود. افلاطون در قطعه‌ای از مکالمه «تیتوس» فلسفه یونان را به میدان جنگی تشبیه می‌کند که در آن دو لشکر بزرگ با هم روبه‌رو می‌شوند و مدام نبرد می‌کنند. یک طرف هواداران «کثرت» قرار دارند، و طرف دیگر هواداران «وحدت»، یک طرف آن‌هایی که «جریان دارند»، طرف دیگر آن‌هایی که می‌کوشند همه چیزها و اندیشه‌ها را ثابت و راکد کنند. اگر این سخن درست باشد، درباره جای سقراط در اندیشه و فرهنگ یونانی شکی نمی‌توان داشت. تلاش اولی و اصلی او در جهت ثبات بود. او هم مانند گزوفانس و سایر فلاسفه الثبات از هواداران جدی «وحدت» بود. ولی او یک متفکر منطقی و دیالکتیکی صرف نیست. علاقه نخستین او را وحدت «هستی» و وحدت نظام اندیشه تشکیل نمی‌دهد. او در جست‌وجوی وحدت اراده است. سوفسطاییان به رغم همه قابلیت‌ها و همه علائق گوناگون‌شان - یا شاید به دلیل این قابلیت‌ها و علائق - نمی‌توانستند این مسأله را حل کنند. آن‌ها مدام در حاشیه حرکت می‌کردند؛ هرگز به مرکز ماهیت انسان و رفتار انسانی وارد نمی‌شدند. حتی متوجه نبودند که چنین مرکزی وجود دارد و می‌توان با اندیشه فلسفی به آن راه یافت. این‌جا

است که مسأله سقراطی آغاز می‌شود. به گفته سقراط، سوفسطاییان فقط پاره‌های پراکنده ماهیت انسان را می‌دیدند. حقیقت این است که در آثار سوفسطاییان معروف قرن پنجم پیش از میلاد کمتر مسأله‌ای بود که مورد بحث قرار نگرفته باشد. گورگیاس، هیپپاس، پرودیکوس، و انتیفون درباره انواع مسائل مختلف بحث کرده بودند. درباره مسائل ریاضی و علمی، درباره تاریخ و اقتصاد، بیان و موسیقی، زبان شناسی، دستور زبان، و ریشه‌شناسی رساله نوشته بودند. سقراط همه این معارف جامع و شامل را کنار می‌گذارد و نفی می‌کند. درباره این رشته‌های گوناگون دانش، به نادانی کامل خود اذعان دارد. او فقط یک هنر را می‌داند: هنر شکل دادن روح بشر، هنر وارد بحث شدن با شخص و مجاب کردن او که نمی‌داند زندگی چیست و چه معنی دارد، فراهم کردن مجال این که شخص هدف راستین را ببیند، و کمک کردن به او برای رسیدن به آن هدف.

روشن است که نادانی سقراط یک برداشت کاملاً منفی نیست. برعکس، این برداشت نماینده آرمان بسیار اصیل و مثبتی از دانش و رفتار بشری است. چیزی که می‌توان آن را شکاکیت سقراطی نامید فقط نقابی است که در پس آن سقراط، باطنز معبود خود، آرمانش را پنهان می‌کند. غرض از شکاکیت سقراط ویران کردن نحوه‌های متعدد و مختلف دانشی است که یگانه امر مهم، یعنی خودشناسی انسان، را تاریک و بی‌اثر می‌سازد. تلاش سقراط در زمینه نظری نیز همچون زمینه اخلاقی تنها در جهت روشن کردن مسائل نبود بلکه متوجه تشدید و تراکم مسائل نیز می‌شد. سقراط می‌گوید جمع بستن کلمات «دانش» و «فضیلت» - اشتباه است، و تأکید می‌کند که دانش و فضیلت تعدد و تکثر ندارد.

سوفسطاییان اعلام کرده بودند که به تعداد طبقات مردم «فضیلت» وجود دارد. فضیلت مردان داریم و فضیلت زنان، فضیلت خردسالان و فضیلت بزرگسالان، فضیلت مردان آزاد و فضیلت بردگان. سقراط همه این‌ها را رد می‌کند. می‌گوید اگر این حرف درست باشد، ماهیت

انسان با خود تناقض پیدا می‌کند، رنگارنگ و پریشان و پراکنده می‌گردد. يك چنین چیز پریشان و پراکنده‌ای را چه‌گونه می‌توان به وحدت واقعی رساند؟ سقراط در مکالمه افلاطونی «پروتاگوراس» می‌پرسد: آیا فضیلت هم اجزائی دارد، چنان که چیزهای مادی اجزائی دارند - مانند دهان و بینی و چشم و گوش که اجزای صورت انسان‌اند؟ آیا شخص می‌تواند دارای يك فضیلت - شجاعت، عدالت، اعتدال، یاتقدس - باشد، بدون این که تمام فضیلت را دارا باشد؟ دانش و فضیلت اجزا ندارند. اگر آن‌ها را تجزیه کنیم ذات‌شان را از میان می‌بریم. دانش و فضیلت را باید به‌عنوان کل تقسیم‌ناپذیر بشناسیم و تعریف کنیم.

فرق اساسی میان سقراط و سوفسطاییان در برداشت آن‌ها از اندیشه افسانه‌ای هم پدیدار می‌شود. اگر امور را برحسب ارزش ظاهری آن‌ها در نظر بگیریم به‌نظر می‌آید که سرانجام این‌جا میان اندیشه سقراطی و اندیشه سوفسطایی حلقه‌ی رابطی پیدا کرده‌ایم. این دو هرچند با هم مخالف بودند ولی برای يك امر مشترك می‌جنگیدند: هردو می‌بایست تصورات کهن دیانت مردم یونان را انتقاد و تصفیه کنند. اما در این نبرد نیز نقشه آن‌ها با هم اختلاف فراوان داشت. سوفسطاییان روش تازه‌ای پدید آوردند که توضیح «عقلانی» داستان‌های افسانه‌ای را نوید می‌داد. در این زمینه نیز بار دیگر کارردانی و انطباق‌پذیری ذهن خود را نشان دادند و در هنر تازه تعبیر و تأویل افسانه استاد شدند. با این هنر هرافسانه‌ای را، هرقدر شگفت و شگرف باشد، می‌توانستند ناگهان تبدیل به «حقیقت» کنند - حقیقت مادی یا معنوی. اما سقراط این حقه‌بازی را مردود و مسخره می‌داند. مسأله او فرق دارد، و امر بسیار جدی‌تری است. در آغاز مکالمه افلاطونی «فیدروس» می‌خوانیم که سقراط و فیدروس هنگام قدم‌زدن به نقطه‌ی زیبایی در کنار رودخانه ایلوسوس می‌رسند. فیدروس از سقراط می‌پرسد که آیا این همان جایی نیست که بنا بر افسانه‌های کهن بورئاس اوریتیا را می‌رباید و می‌گریزد، و آیا سقراط این داستان را باور می‌کند؟ سقراط در پاسخ می‌گوید که من هم مانند

دانشگران (سوفسطاییان) شرمی ندارم از این که این داستان را باور نکنم. به‌آسانی می‌توانم توضیح زیرکانه‌ای درباره آن بدهم و بگویم که بورئاس، یعنی باد شمال، اوریتیا را که سرگرم بازی با همسالانش بوده است از روی صخره پرتاپ می‌کند، و وقتی که اوریتیا به این ترتیب می‌میرد مردم می‌گویند که بورئاس او را ربوده است.

اما، ای فیدروس، به‌گمان من این‌گونه توضیحات عموماً بسیار قشنگ‌اند، منتها ساخته و پرداخته آدم بسیار زیرک و کوشنده‌ای هستند که زیاد هم غبطه او را نباید خورد، و دلیلش هم این است که بعد از این قضیه این آدم باید شکل سنتورها و سپس شکل شیمرها را هم توضیح بدهد، و از این‌گونه موجودات زیاد گریبان او را می‌گیرند: گورگون‌ها و پگاه‌ها، و انواع و اقسام هیاکل مهیب و عجیب و غریب. اگر کسی این‌ها را باور نداشته باشد، و بانوعی حکمت روستایی بخواهد هرکدام را برحسب احتمال توضیح بدهد، این شخص به‌فرصت زیادی احتیاج خواهد داشت. ولی من ابداً فرصتی برای این‌ها ندارم، و دلیلش هم، دوست من، این است: من هنوز نتوانسته‌ام که، به‌گفته کتبیّه معبد دلفی، خودم را بشناسم، بنابراین به‌نظرم مسخره است منی که خودم را نمی‌شناسم به بررسی چیزهای نامربوط پردازم. این است که من این مطالب را کنار می‌گذارم و یا قبول عقیده جاری درباره آن‌ها، چنان‌که هم‌اکنون می‌گفتم، این مطالب را بررسی نمی‌کنم بلکه به‌خودم می‌پردازم، تا بدانم که آیا هیولایی هستیم پیچیده‌تر و موختر از تیفون، یا موجود ملایم‌تر و ساده‌تری هستیم که طبیعت قسمت الهی و آرامی نصیبم کرده است.

این بود روش سقراط، چنان که بزرگ‌ترین شاگردش آن را دریافته و نقل کرده است. ما نمی‌توانیم امیدوار باشیم که با تغییر

دادن خودسرانه و تأویل داستان‌های کهن خدایان و پهلوانان افسانه‌ها را «عقلانی» کنیم. این کار بیپوده خواهد بود. برای چیره شدن بر قدرت افسانه باید قدرت تازه و مثبت «خودشناسی» را به دست آوریم. باید بیاموزیم که تمامی ماهیت انسان را نه در پرتو افسانه بلکه در پرتو اخلاق بنگریم. افسانه ممکن است بسیار چیزها به انسان بیاموزد؛ اما برای تنها مسأله‌ای که به قول سقراط واقعاً به انسان مربوط می‌شود، یعنی مسأله خوبی و بدی، پاسخی ندارد. فقط با «لوگوس» سقراطی، فقط با روش بررسی خویشتن که سقراط پیشنهاد می‌کند، می‌توان به راه حل این مسأله اساسی رسید.

جمهوری افلاطون

۶

همه تمایلات فکری بزرگی که فرهنگ یونانی را تشکیل می‌دادند در نظریات افلاطون محفوظ مانده‌اند - اما هیچ‌کدام صورت خود را ندارند. نبوغ افلاطون آن‌ها را در قالب تازه‌ای ریخته است. در نظریه «هستی»، افلاطون از فلاسفه‌ی‌ال‌ثات پیروی می‌کند. همیشه از «بابا پارمیندس» با ستایش و حرمت فراوان یاد می‌کند. اما این باعث نمی‌شود که اصول اساسی منطق مکتب‌ال‌ثات را مورد انتقاد بسیار شدید و نافذ قرار ندهد. به علاوه، افلاطون در نظریه روح بشر به تصورات فیثاغوریان و اورفئوسی‌ان باز می‌گردد. ولی این‌جا هم ما نمی‌توانیم با اروین روده موافقت کنیم که می‌گوید افلاطون فقط «خط حکمای الهی زمان‌های پیشین را دنبال می‌کرد»، و اعتقاد به بقای روح را از آن منابع گرفته بود. وقتی که افلاطون نظریه خود را که براساس نظریه مثل استوار بود مطرح کرد، ناچار شد تعریف فیثاغوریان را درباره روح تصحیح کند. همین استقلال فکری در برداشت افلاطون از سقراط نیز دیده می‌شود. افلاطون وفادارترین و با ارادت‌ترین شاگرد سقراط بود، و هم روش او را پذیرفته بود و هم اندیشه‌های اساسی او را درباره اخلاق. با این حال حتی در دوره نخست کارش، در آنچه «مکالمات سقراطی» نامیده می‌شود، نیز هنصری وجود دارد که با اندیشه سقراط بیگانه است. سقراط افلاطون

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

را متقاعد ساخته بود که فلسفه باید با مسأله انسان آغاز شود. اما به نظر افلاطون، بدون گسترش دادن میدان تحقیق فلسفی این مسأله سقراطی را نمی‌توان حل کرد. تا زمانی که ما خود را در دایره زندگی فردی انسان زندانی می‌کنیم، نمی‌توانیم تعریف رسایی درباره انسان به دست بیاوریم. ذات انسان خود را در این دایره محدود نشان نمی‌دهد. آنچه با «حروف ریز» بر روح فرد نوشته شده است، و لذا خوانده نمی‌شود، فقط وقتی روشن و قابل فهم می‌گردد که ما آن را با حروف درشت در زندگی سیاسی و اجتماعی انسان بخوانیم. این اصل آغازگاه «جمهوری» افلاطون است. از این پس مسأله انسان سرایا دیگرگون می‌شود: سیاست کلید روان‌شناسی اعلام می‌گردد. همین گام آخر و اساسی در جریان تکامل اندیشه یونانی است که با تلاش برای تسخیر طبیعت آغاز شد و به این‌جا کشید که معیارها و مقیاس‌های عقلانی برای زندگی اخلاقی پیدا کند، و سرانجام به طرح یک نظریه عقلانی تازه درباره دولت برسد.

در تکامل فکری خود افلاطون همه این مراحل انعکاس یافته است. در پاره‌ای از کتاب‌های اخیر نظریات بسیار متفاوتی درباره ماهیت واقعی فلسفه افلاطون عنوان شده است. یک دسته از دانشمندان معتقدند که افلاطون پیش از هر چیز یک حکیم مابعدطبیعی و دیالکتیکی بوده است. این‌ها منطق افلاطون را پاره اصلی یا هسته مرکزی دستگاه فلسفی افلاطون می‌دانند. دسته دیگر عکس این عقیده را دارند و می‌گویند که علاقه افلاطون به سیاست و آموزش از همان آغاز جریان اصلی و نیروی شکل دهنده فلسفه او بوده است.^۲ ورنر یگر در کتاب «پایدیا» («آموزش») سخت به نظر اول حمله می‌کند. به نظر یگر، نه منطق و نه نظریه معرفت بلکه سیاست و آموزش را باید دو کانون آثار افلاطون دانست. یگر می‌گوید آموزش یک حلقه خارجی نیست که آثار افلاطون را بهم ببندد، بلکه وحدت درونی و حقیقی این آثار

۲. در مورد نظر اول نگاه کنید به: Paul Natorp, *Platos Ideenlehre*
و در مورد نظر دوم نگاه کنید به: Julius Stenzel, *Platon der Erzieher*
و همچنین به: Werner Jaeger, *Paideia*

را تشکیل می‌دهد. از این لحاظ دریافت روسو از «جمهوری» افلاطون بسیار درست‌تر از پوزیتیویسم قرن نوزدهم بود، زیرا که روسو می‌گفت «جمهوری» برخلاف آنچه از نامش برمی‌آید شرح یک نظام سیاسی نیست، بلکه نخستین رساله‌ای است که درباره آموزش نوشته شده است.

لزومی ندارد که ما این‌جا به جزئیات این مسأله حلاجی شده بپردازیم. برای یافتن پاسخ درست باید علائق شخصی افلاطون را از علائق فلسفی او تمیز دهیم. افلاطون به یک خاندان اشرافی تعلق داشت که در زندگی سیاسی آتن نقش مهمی بازی کرده بود. شاید در جوانی هنوز امیدوار بوده است که یکی از رهبران دولت آتن بشود. اما نخستین بار که سقراط را دید از این امید دست کشید. آن‌گاه به آموختن فن مجادله پرداخت و چنان غرق این کار شد که زمانی به نظر می‌رسید همه مسائل سیاسی را یک سره فراموش کرده و از همه آرزوهایش دست شسته است. اما همین فن مجادله او را به سیاست باز گرداند. افلاطون رفته رفته متوجه شد که مادام که انسان مسأله اصلی خود را نمی‌بیند و برای شناختن ماهیت و دامنه زندگی سیاسی بینشی ندارد، دستور سقراط در خودشناسی را نمی‌توان به‌جا آورد. روح فرد به طبیعت اجتماعی او وابسته است؛ این دو را نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد. زندگی فردی و زندگی اجتماعی به هم وابسته‌اند. اگر زندگی اجتماعی بد و فاسد باشد، زندگی فردی نمی‌تواند رشد کند و به هدف خود برسد. افلاطون در «جمهوری» درباره خطرهایی که در دولت بیدادگر و فاسد برای فرد وجود دارد توصیف بسیار گیرایی می‌آورد - بهترین و شریف‌ترین مردمان مخصوصاً در معرض این مخاطرات قرار دارند.

گفتم ما می‌دانیم که نطفه یا نوزاد هر گیاه یا حیوانی اگر از شرایط مقتضی چه از حیث غذا چه از حیث آب و هوا و محیط محروم ماند پشمرده می‌شود و هرچه قوی‌تر باشد از این محرومیت بیشتر آسیب خواهد دید، زیرا عوامل فساد

بیشتر با چیزهای خوب دشمنی دارد تا با چیزهای بد. گفت مسلم است. گفتم پس به نظر من این منطقی است که طبایع ممتاز اگر از غذای مناسب محروم مانند بیش از طبایع پست فاسد می‌شوند..... بنابراین طبع حکیمانه که خصائص آن را بیان کردیم اگر به طرزی که شایسته آن است پرورش یابد به عقیده من قطعاً رو به تکامل خواهد رفت و دارای کلیه انواع محسنات خواهد شد و برعکس اگر تخم آن در زمین نامساعدی بیفتد و در آن محیط رشد کند و پروید ناچار همه معایب را به بار خواهد آورد، مگر آن که یکی از خدایان آن را حفظ کند.^۳

این بود آن بینشی که افلاطون را از نخستین مطالعاتش در فن مجادله به مبحث سیاست بازگردانید. اگر ما کار را با اصلاح دولت آغاز نکنیم نمی‌توانیم امیدوار باشیم که فلسفه را اصلاح کنیم. اگر بخواهیم زندگی اخلاقی انسان را تغییر دهیم راه آن همین است و بس. یافتن نظام سیاسی صحیح نخستین مسأله و حادثترین مسأله است. ولی من نمی‌توانم این نظر یگر را بپذیرم که می‌گوید افلاطون جمهوری را «جای حقیقی فیلسوف می‌دانست.» اگر منظور از جمهوری «دولت زمینی» باشد، خود افلاطون خلاف این را می‌گوید. به نظر او، و نیز به نظر اوگوستین قدیس، جای فیلسوف «شهر خدا» است، نه شهر زمینی. ولی افلاطون اجازه نمی‌داد که این تمایل دینی در قضاوت سیاسی‌اش تأثیر کند. او نه به حکم تمایل بلکه برحسب وظیفه متفکر سیاسی و مرد سیاست شده بود، و این وظیفه را در ذهن فلاسفه خود می‌نشانده. اگر اختیار با آن‌ها بود، زندگی فکری را به زندگی سیاسی ترجیح می‌دادند. اما باید آن‌ها را به زمین بازگرداند و، اگر لازم شد، مجبور کرد که در زندگی دولت سهمی برعهده بگیرند. فیلسوف، یعنی کسی که مدام با عرش برین سرگرم گفتگو است، به آسانی حاضر

۳. «جمهور»، ترجمه فؤاد روحانی، تهران ۱۳۴۲، ص ۳۴۹ و ۳۵۰.

نمی‌شود که به صحنه سیاست باز گردد.

پس چون فیلسوف مآنوس با حقایق الهی است که تابع قانون نظم آسمانی هستند خود نیز تا حدی که برای طبیعت بشری امکان دارد ربانی و منظم می‌شود، هرچند باز هم در معرض انتقاد عامه خواهد بود. گفت راست است. گفتم پس اگر فیلسوف به حکم موجبات خاصی اکتفا به تهذیب نفس خویش ننموده بلکه اصلاح اخلاق عمومی و خصوصی نفوس را هم بر خود فرض شمارد و آنان را نیز از اتصاف به صفات عالم بالا بهره‌مند سازد آیا به نظر تو وی برای تعلیم خویشنداری و عدالت و صفات اجتماعی دیگر معلم بدی خواهد بود؟^۴

تعارض میان دو تمایل در اندیشه افلاطون، یکی در جهت درگذشتن از همه حدود جهان تجربی، و دیگری در جهت بازگشت به این جهان، برای سازمان دادن به آن و آوردن آن تحت قواعد عقلانی، هرگز حل نمی‌شود. هیچ دوره‌ای را در زندگی افلاطون سراغ نداریم که یکی از این دو نیرو برد دیگری پیروگی یافته باشد. این دو نیرو همیشه وجود دارند، و بایکدیگر در نبرداند و یکدیگر را تکمیل می‌کنند. افلاطون حتی پس از نوشتن «جمهوری»، و پس از آن که مصلح سیاسی شد، به عنوان حکیم مابعدطبیعی و متفکر اخلاقی هرگز این دولت خاکی را جای خود نمی‌دید. او همه بدی‌های لازم و معایب فطری این نظام انسانی را می‌بیند. در مکالمه «ته‌تتوس» می‌گوید که بدی را باید طرد کرد، زیرا که همیشه در برابر خوبی چیزی وجود دارد. از طرف دیگر، بدی در میان خدایان جایی ندارد بلکه همیشه ناگزیر گرد طبیعت و این زمین خاکی دور می‌زند. «از این رو باید بکوشیم تا هرچه زودتر از این جا بدان عالم بگریزیم و راه رسیدن به آن عالم این است که تا آن‌جا که برای آدمی میسر است همانند

۴. همان، ص ۳۶۷.

خدایان شویم و همانند خدایان هنگامی توانیم شد که از روی دانش از عدالت پیروی کنیم^۵». اما با وجود اشتیاقی که افلاطون به «وحدت عرفانی»، به یگانگی کامل روح بشری با خدا، دارد، او هرگز نمی‌تواند یک عارف حقیقی به معنای فلوپین و سایر فلاسفه مکتب نوافلاطونی بشود. همیشه در وجود او نیروی دیگری هست که اثر نیروی اندیشه و احساس عرفانی را خنثی می‌کند. افلاطون به وجد و حال عرفانی که به واسطه آن روح بشری به خدا ملحق می‌شود اعتقاد ندارد. عالی‌ترین هدف، یعنی معرفت بر مفهوم «خوبی»، از این راه به دست نمی‌آید. این معرفت کار دقیق و سیروسلوک آهسته و پیوسته لازم دارد. بایک جهش نمی‌توان به مقصد رسید. مفهوم «خوبی» («خیر») و زیبایی مطلق آن را نمی‌توان بایک پرش ذهن بشری دید. برای دیدن و فهمیدن آن، فیلسوف باید «راه طولانی‌تر» را برگزیند، راهی که او را از حساب به هندسه، و از هندسه به ستاره‌شناسی، و از ریاضیات به دیالکتیک می‌کشاند. هیچ کدام از این گام‌های میان راه را نمی‌توان بر نداشته گذشت. جنبه عرفانی ذهن افلاطون را جنبه‌های منطقی و سیاسی ذهن او از تندروری باز می‌داشتند. منطلق او نظم معین - فراشدن و فرود آمدن از روی قاعده - را تجویز می‌کرد. اخلاق و سیاست او حکم می‌کرد که او همیشه از «دولت آسمانی» به دولت بشری و زمینی نگاه کند و به مقتضیات و نیازهای آن برسد.

همین «امر واجب» همین ضرورت نظم و ترتیب است که برداشت افلاطون را از اندیشه افسانه‌ای معین می‌کند. روشن‌ترین بیان این تمایل اساسی را در مکالمه «گورگیاس» می‌توان دید. چنان که افلاطون اشاره می‌کند، تثلیث «لوگوس» و «نوموس» («ناموس») و «تاخیس» («تاکسیس») - عقل، قانون، نظم - نخستین اصل هردو جهان مادی و معنوی است. همین تثلیث است که زیبایی و حقیقت و اخلاق را پدید می‌آورد. این اصل در سیاست و علم و فلسفه پدیدار می‌شود. اگر در خانه‌ای نظم و ترتیب وجود داشته باشد، آن خانه خوب و زیبا است؛

۵. «ده‌ه‌توس»، ۱۷۶، ترجمه محمدحسن لطفی، ۱۳۳۶.

اگر در بدن انسان ظاهر شود، آن بدن سالم و قوی است؛ اگر در روح پدیدار شود، ما آن را اعتدال یا عدالت می‌نامیم. فضیلت هر چیزی، خواه یک ابزار باشد و خواه یک بدن، و نیز فضیلت هر روحی و هر موجود زنده‌ای، برحسب تصادف پدید نمی‌آید، بلکه حصول آن به واسطه نظمی است از درستی یا هنر که آن چیز از آن بهره‌مند باشد. «ومردان دانا به ما می‌گویند که آسمان و زمین و خدایان و مردمان را اتحاد و دوستی، و نظم و اعتدال و عدالت فراهم نگه می‌دارند، و به همین دلیل است که تمامی این جهان را به نام «منظومه» («کوسموس») می‌نامند و نه به نام بی‌نظمی و بی‌قاعدگی». اصل این نظم کلی به روشنی خیره کننده‌ای در هندسه پدیدار می‌شود. در هندسه، این اصل با مفهوم «تساوی هندسی»، یعنی تناسب صحیح میان عناصری که شکل هندسی را تشکیل می‌دهند، بیان شده است^۶. کافی است که این اصل را از هندسه به سیاست انتقال دهیم تا ساختمان واقعی را دریابیم. افلاطون هرگز زندگی سیاسی را همچون یک زمینه جداگانه، یک پاره جدا افتاده «هستی»، در نظر نمی‌گرفت؛ در سیاست نیز همان اصل اساسی را در کار می‌بیند که برکل هستی حاکم است. جهان («کوسموس») سیاست فقط نشانه‌ای است، و گویاترین نشانه‌ای، از جهان هستی.

این نکته ما را به مرکز انتقاد افلاطون از اندیشه افسانه‌ای وارد می‌کند. در نگاه اول شاید به نظر برسد که نظریات افلاطون درباره دین مردم یونان چندان اصیل نیست. هرآنچه او می‌گوید از آغاز پیدایش فلسفه یونان بارها تکرار شده است. وقتی که او می‌گوید صفت اساسی ذات الهی خوبی و وحدت است، در حقیقت دنباله بر همین گزنوفانس را می‌گیرد. اما افلاطون جنبه جدید و بسیار خاصی به قضیه اضافه می‌کند. او با اصرار می‌گوید که انسان تا وقتی که تصور درست و رسایی از خدایان خود پیدا نکرده است نمی‌تواند امیدوار باشد که جهان بشری خود را تحت نظم و قاعده درآورد. تا زمانی که ما به سیاق

۶. «گورگیاس»، ۵۰۶.

کهن درباره خدایان می‌اندیشیم، و آنان را سرگرم کوبیدن و فریفتن یکدیگر می‌بینیم، شهرها مان نیز روی خوشی نخواهند دید. زیرا آنچه انسان در خدایان می‌بیند چیزی جز بازتاب زندگی خود او نیست - و برعکس ماهیت دولت ماهیت روح بشری را به ما نشان می‌دهد - ما آرمان‌های سیاسی خود را برحسب تصورات مان از خدایان تشکیل می‌دهیم. این دو یکدیگر را تعیین و در یکدیگر تأثیر می‌کنند. بنابراین برای فیلسوف، برای فرمان‌روای دولت، اهمیت‌حیاتی دارد که کار خود را از این نقطه آغاز کند. نخستین گام این است که خدایان افسانه‌ای را برداریم و به جای آن‌ها آنچه را افلاطون عالی‌ترین معرفت می‌نامد بنشانیم - یعنی «مفهوم خوبی».

این نکته یکی از معماگونه‌ترین جنبه‌های «جمهوری» را توضیح می‌دهد. حمله افلاطون به شعر همیشه سنگی بوده است برسر راه منتقدان و شارحان فلسفه او. نه تنها نفس و لحن این حمله، بلکه جای آن هم عجیب و غیر عادی است. هیچ نویسنده امروزی به این فکر نمی‌افتد که ایرادهای خود را به شعر و هنر در کتابی که در باب سیاست بحث می‌کند بگنجانند. ما میان این دو مسأله ارتباطی نمی‌بینیم. اما اگر حلقه رابطه را در نظر بگیریم این ارتباط روشن می‌شود. این حلقه رابطه، مسأله افسانه است. آشکار است که ما نمی‌توانیم افلاطون را دشمن شعر بیندازیم. او خود بزرگ‌ترین شاعر تاریخ فلسفه است. بسیاری از مکالمات او - «فیدو»، «گورگیاس»، «فیدروس»، «مهمانی» - از لحاظ ارزش هنری از آثار هنری بزرگ یونان دست کمی ندارند. حتی در خود «جمهوری» هم افلاطون نتوانسته است از بیان عشق و ستایش عمیقش به اشعار هومر خودداری کند. ولی این‌جا دیگر او به عنوان فرد سخن نمی‌گوید و به خود اجازه نمی‌دهد که تحت تأثیر تمایلات شخصی قرار بگیرد. او به عنوان قانون‌گذاری سخن می‌گوید و می‌اندیشد که دارد ارزش‌های اجتماعی و آموزشی هنر را ارزیابی می‌کند و درباره آن‌ها به‌دوری می‌پردازد. سقراط خطاب به آدئیمانوس می‌گوید: «من و تو فعلا شاعر نیستیم، بلکه بنا کننده شهریم. از این

لحاظ هرچند لازم است بدانیم که شعرا چه اصولی را باید در ساختن داستان رعایت کنند و تخطی از آن را جایز نشمارند ولسی مجبور نیستیم خود داستان بسازیم.^۷ چیست این حدودی که شاعران، خواه حماسی و خواه تغزلی و خواه تراژیک، حق ندارند از آن تجاوز کنند؟ چیزی که افلاطون با آن می‌جنگد و آن را رد می‌کند خود شعر نیست، بلکه کار افسانه‌سرایی است. در نظر او، و در نظر همه یونانیان، این دو چیز از یکدیگر جدانشدنی بودند. از زمان‌های کهن افسانه‌سرایان واقعی شاعران بودند. چنان که هرودوت می‌گوید، هومر و هزیود بودند که نسل‌های خدایان را ساختند و شکل و شمایل آن‌ها را ترسیم کردند و وظایف و قدرت‌هاشان را ترتیب دادند.^۸ برای جمهوری افلاطون خطر واقعی همین‌جا نهفته بود. راه دادن به شعر یعنی راه دادن به افسانه؛ اما راه دادن به افسانه یعنی پنبه کردن همه رشته‌های فلسفه و ویران کردن شالوده‌های دولت افلاطون. فقط با بیرون راندن شاعران از کشور آرمانی است که دولت فلاسفه را می‌توان از دست‌اندازی نیروهای دشمن برحذر نگاه داشت. افلاطون داستان‌های افسانه‌ای را يك سره ممنوع نکرده است؛ حتی قبول دارد که در آموزش کودکان ضرورت دارند؛ اما باید آن‌ها را تحت ضابطه معین درآورد. از این پس این داستان‌ها را باید با معیار بالاتری سنجید، و آن «مفهوم خوبی» است. اگر این مفهوم ذات و هسته اصلی الوهیت باشد، این تصور که خداوند باعث و بانی بدی است بی‌معنی می‌شود. چنین تصویری را دیگر نباید بر زبان آورد یا سرود یا شنید - نه در شعر و نه در نثر. این تصور کفر و تناقض‌آمیز و ویران‌کننده حکومت اعلام می‌شود.^۹

اما همه این مطالب از جنبه منفی رأی افلاطون حکایت می‌کنند. آیا برای جبران آن نیروی والا و شریفی که تاکنون زندگی و فرهنگ یونانی را شکل داده است چه راهی وجود دارد؟ آیا افلاطون جای آثار هومر و هزیود و پیندار و اسخیلوس را با چه پر می‌کند؟ این زیان در

۷. «جمهوری» افلاطون، ۳۷۹.

8. Herodotus, History, II 53

۹. نگاه کنید به «جمهوری» افلاطون، ۳۸۰.

حقیقت جبران‌ناپذیر به نظر می‌رسید. رقابت‌کردن با «ایلپاد» و «اودیسه» و تراژدی‌های بزرگ یونان به نظر تلاش بیپایه می‌آمد. ولی افلاطون از این تلاش هم یاکي ندارد. زیرا که او تصور تازه‌ای در مد نظر داشت که گمان می‌کرد از همه آرمان‌های پیشین یونان بالاتر است. مدت‌ها پیش از افلاطون فلاسفه و سیاست‌مداران یونانی دیگری هم بودند که قصد اصلاح دولت را داشتند و از بینش ژرف سیاسی هم بهره‌مند بودند. به این معنی، سولون را می‌توان پدید آورنده فرهنگ سیاسی آتن نامید. آنچه افلاطون را از این پیش‌آهنگان اندیشه سیاسی ممتاز می‌ساخت پاسخ او به مسأله نبود، بلکه بیشتر خود مسأله بود. در خصوص پاسخ مسأله، می‌توان افلاطون را به شدت مورد انتقاد قرار داد. بسیاری از جنبه‌های رأی افلاطون که به گمان خود او عام‌وایدی بودند اکنون به آسانی ممکن است عارضی و اتفاقی شناخته شوند. این جنبه‌ها به شرایط خاص زندگی اجتماعی یونان بستگی داشتند. تقسیم سه‌گانه‌ای که افلاطون برای روح بشر قائل می‌شود، و تقسیم طبقات اجتماعی متناظر با آن، نظر او درباره اشتراک در مالکیت، و اشتراک در زن و فرزند - همه این‌ها جای ایرادهای اساسی دارد. ولی همه این ایرادها نباید ارزش و اعتبار اساسی کار سیاسی او را از چشم ما پوشیده بدارند. بزرگی این کار در فرض تازه‌ای بود که افلاطون مطرح کرد. این فرض فراموش‌نشدنی بود و تمامی تکامل اندیشه سیاسی آینده را تحت تأثیر قرار داد.

افلاطون تحقیق خود را در باره نظام اجتماعی با تعریف و تحلیلی از تصور عدالت آغاز می‌کند. دولت هدفی غیر از اجرای عدالت و بالاتر از آن ندارد. اما در اصطلاح افلاطون معنای کلمه عدالت غیر از معنای عادی آن است. عدالت معنای بسیار ژرف‌تر و شامل‌تری دارد. عدالت در سطح سایر فضائل انسانی نیست. مانند شجاعت و اعتدال يك صفت یا سبیه خاص نیست. يك اصل عام در نظم و ترتیب و وحدت و قانون‌مندی است. این قانون‌مندی در دایره زندگی فردی، در هماهنگی همه نیروهای گوناگون روح انسان پدیدار می‌شود؛ در دایره

دولت تجلی آن در «تناسب هندسی» میان طبقات گوناگون است، که برحسب آن هریکشی از بدنه اجتماع سهم خود را دریافت می‌دارد و در نگاه‌داری نظام عمومی همکاری می‌کند. با طرح این تصور، افلاطون بنیان‌گذار و نخستین مدافع اندیشه «دولت قانونی» شد.

افلاطون نخستین کسی بود که درباره دولت «نظریه» طرح کرد، نه به عنوان دانستن واقعیات مختلف، بلکه به عنوان يك دستگاه منسجم فکری. مسائل سیاسی در مرکز مباحث فکری و عقلی قرار داشتند. «دانش» («سوفیا») هرروز بیشتر و بیشتر به معنای دانش سیاسی درمی‌آمد. همه «دانشگران» («سوفسطاییان») معروف آموزش خود را بهترین نظریات می‌دانستند، و در حقیقت آن را مقدمه لازم زندگی سیاسی به‌شمار می‌آوردند. پروتاگوراس در مکالمه‌ای که عنوانش نام خود او است می‌گوید: «هرکس به‌من گوش بدهد خواهد آموخت که خانه خود را مرتب کند، و به‌خوبی خواهد توانست در امور دولتی سخن بگوید و عمل کند»^{۱۰}. مدت‌ها پیش از افلاطون مسأله «بهترین دولت» غالباً با شور و شوق مورد بحث قرار گرفته بود. اما افلاطون به این مسأله توجهی ندارد. آنچه او می‌جوید «بهترین» دولت نیست، بلکه دولت «آرمانی» است. این دو باهم فرق اساسی دارند. یکی از اصول اساسی نظریه افلاطون درباره معرفت این است که بر تمایز بنیادی حقیقت تجربی و حقیقت «آرمانی» اصرار می‌ورزد. آنچه تجربه به ما می‌دهد در حداعلی، عقیده درست درباره امور است؛ اما معرفت واقعی نیست. فرق میان این دو نوع، میان «دوخوا» («دوکسایا») و «اپیستمه»^{۱۲} زائل‌نشدنی است. واقعیات عارضی و تغییرپذیراند، حقیقت ضروری و تغییرناپذیر است. شخص ممکن است به این معنی سیاست‌مدار باشد که درباره امور سیاسی عقاید درستی پیدا کرده باشد، و قابلیت طبیعی خاص داشته باشد که، به اصطلاح افلاطون، موهبتی است از جانب خدایان. اما این بدان معنی نیست که آن شخص قادر به

10. Plato, *Protagoras*, 318 E

۱۱. doxa - «حکم» یا «عقیده».

۱۲. episteme - «دانش» یا «شناخت».

داوری قطعی باشد، زیرا که او نمی‌تواند «علت را بشناسد».^{۱۲}

مطابق این اصل، افلاطون ناچار بود همه تلاش‌های عملی صرف را برای اصلاح دولت مردود بشناسد. کار او از نوع دیگری بود: او می‌خواست دولت را «بشناسد». آنچه او می‌خواست و می‌جست فراهم‌کردن یا تحقیق تجربی واقعیات اتفاقی جداگانه و آشفته درباره زندگی سیاسی و اجتماعی انسان نیست، بلکه اندیشه‌ای است که این واقعیات را جمع بزند و آن‌ها را به صورت يك دستگاه واحد درآورد. افلاطون معتقد بود که بدون يك چنین اصل وحدت بخشی دراندیشه، همه تلاش‌های عملی ما بی‌نتیجه خواهند بود. باید يك «نظریه» سیاسی در دست داشته باشیم، نه صرف يك سلسله دستورهای تجربی برای کار^{۱۳}. تجربه محض، بدون دیالکتیک، بدون میانی نظری، به نظر افلاطون بی‌پوده و بی‌نتیجه است^{۱۵}. وقتی که شخص نخستین اصل خود را نمی‌شناسد، و نتایجی که به دست می‌آورد برایش روشن نیست که از کدام اصول حاصل شده‌اند، چنین شخصی چه‌گونه می‌تواند بپندارد که يك مشق قرارداد ممکن است به صورت علم درآید؟^{۱۶} چنان‌که افلاطون در مکالمه «گورگیاس» می‌گوید، سیاست حقیقی با عمل سیاسی جاری فرق دارد، چنان‌که آشپزی غیر از علم پزشکی است. آشپزی به نحو کاملاً غیر نظری وارد عمل می‌شود، و حال آن که پزشکی طبیعت بیمار و علت اقدامات خود را تحقیق می‌کند و می‌تواند دلایل آن‌ها را بیان کند^{۱۷}.

این جست‌وجوی «علت» و «اصل‌اول» ابداع ریشه‌ای («رادیکال») افلاطون بود. او را شخصاً و در عمل نمی‌توان «رادیکال» نامید. می‌توان او را محافظه‌کار خواند؛ حتی می‌توان اتهام مرتجع بودن به او بست. اما مسأله اساسی این نیست. او در «جمهوری» خود بررسی مرتبی از

۱۳. «منون»، ۹۷، ۹۹.

۱۴. برای تمایز میان «تجربه» (empeiria) و «دانش» یا «نظریه» (techné) نگاه کنید به «جمهوری»، بند ۴۰۹ و «گورگیاس»، بندهای ۴۶۵ و بعد ۵۰۱.

۱۵. «مهمانی»، ۲۰۳، «جمهوری»، ۴۹۶. ۱۶. «جمهوری»، ۵۳۳.

۱۷. «گورگیاس»، ۵۰۱.

همه اشکال حکومت واز برداشت ذهنی «طبیعی» که با این اشکال متناظراند به‌ما عرضه می‌کند. طبع بلندپرواز داریم و طبع حکومتی و طبع مردمی و طبع جبار، و هر کدام با شکل خاصی از حکومت تناسب دارند - تیموکراسی، پلوتوکراسی، اوکلوکراسی، و جباری^{۱۸}. همه این امور تابع قوانین معین‌اند: هر شکل حکومتی دارای محاسن و معایب خاص خویش است، دارای جنبه‌های مثبت و ضعف‌های ذاتی است که به انحطاط و فساد آن می‌انجامد. در این نظریه ظهور و انحطاط اشکال حکومتی، افلاطون همچون ناظر تیزبین پدیده‌های سیاسی سخن می‌گوید. توصیف او بسیار «رئالیستی» است. حب و بغض‌های خود را پنهان نمی‌کند؛ ولی این چیزها داوری او را آشفته و تاریک نمی‌سازد. فقط يك چیز است که افلاطون آن را مطلقاً مردود و مطرود می‌داند: طبع جبار و حکومت جباری؛ این‌ها به نظر او بدترین اشکال فساد و انحطاط‌اند. در سایر موارد به تحلیل دقیق و نافذی می‌پردازد که نشان دهنده ذهن کاملاً باز او است. همه معایب دموکراسی آن را به تأکید بیان می‌کند، اما از طرف دیگر، دولت لاکدمونیای^{۱۹} را به عنوان يك سرمشق واقعی نمی‌پذیرد. سرمشقی که او می‌جوید از حد جهان تجربی و تاریخی بسیار بالاتر است. هیچ پدیده تاریخی الگوی آرمانی حکومت را به دست نمی‌دهد، زیرا چنان‌که افلاطون در مکالمه «فایدون» می‌گوید این پدیده‌ها می‌خواهند شبیه «نمونه ازلی» خود باشند ولی ابداً به پای آن نمی‌رسند و شباهتی به آن ندارند^{۲۰}. افلاطون يك لحظه نیز حاضر نیست يك واقعیت معین تجربی را با «مثال دولت قانونی» خود - یعنی حکومت عدل - در يك ترازو بگذارد. این کار به معنای نفسی اصل اساسی فلسفه افلاطون است. افلاطون در قطعه‌ای از مکالمه «قوانین» اعلام می‌کند که اشعار تیرتائوس که در ستایش شجاعت اسپارتیان است باید از نو نوشته شود و مدح و ثنای شجاعت نظامی جای خود را به ستایش آرمان‌های شریف‌تر بدهند^{۲۱}. یگر می‌گوید:

18. timocracy, plutocracy, ochlocracy, tyranny.

19. Lacedemonia.

۲۰. «فایدون»، ۷۴. ۲۱. «قوانین»، ۶۶۵.

«به‌رغم همه حرمتی که افلاطون برای اسپارت قائل است، و مطالبی که از آن جا به عاریت می‌گیرد، دولت آموزشی او در واقع حاکی از ستایش آرمان اسپارتی نیست بلکه سخت‌ترین ضربه‌ای است که بر این آرمان وارد آمده است و پیش‌بینی پیامبران ضعیف این دولت است ۲۲.» این مطالب وقتی قابل فهم می‌شود که در نظر بگیریم که افلاطون می‌بایست مسأله‌ای را حل‌کند غیر از آنچه برای سایر مصلحان سیاسی مطرح بوده است. افلاطون نمی‌توانست یک نظام سیاسی یا شکل حکومتی بهتر را جانشین نظام یا شکل دیگری سازد. او می‌بایست روش و فرض جدیدی وارد اندیشه سیاسی کند. برای پدید آوردن نظریه عقلانی دولت، می‌بایست تیر را با کنده درخت آشنا کند: می‌بایست قدرت افسانه را درهم بشکند. اما این‌جا بود که افلاطون با بزرگ‌ترین مشکلات خود روبه‌رو می‌شد. به یک معنی، او نمی‌توانست بدون فراتر رفتن از خویشتن و گذشتن از حدودی که برای خود معین کرده بود مسأله را حل کند. افلاطون افسون افسانه را کاملاً احساس می‌کرد. او دارای مخیله بسیار نیرومندی بود که می‌توانست او را یکی از بزرگ‌ترین افسانه سرایان تاریخ بشر سازد. زیرا تصور فلسفه افلاطون بدون تصور افسانه‌های افلاطون ممکن نیست. در این افسانه‌ها - در افسانه‌های «مکان برتر از آسمان»، زندانیان غار، اختیار روح در گزینش سرنوشت آینده خویش، و داوری پس از مرگ - افلاطون ژرف‌ترین جنبه‌های شهود و اندیشه ما بعد طبیعی خود را به کار برده است. و سرانجام به فلسفه طبیعی خود صورت کاملاً افسانه‌ای می‌بخشد و در مکالمه «تیمائوس» مفاهیم «خدای ثانی»، روح جهانی خوب و بد، و خلقت دوگانه جهان را وارد بحث می‌کند.

این مسأله را چه‌گونه می‌توان توضیح داد که همان متفکری که مفاهیم افسانه‌ای و زبان افسانه‌ای را به آن آسانی در ما بعد الطبیعه و فلسفه طبیعی خود وارد می‌کند، وقتی که به طرح نظریات سیاسی می‌رسد به زبان کاملاً دیگری سخن می‌گوید؟ زیرا که در این زمینه افلاطون دشمن آشکار افسانه است و اعلام می‌کند که اگر در نظام سیاسی خود

وجود افسانه را تحمل کنیم همه امیدها مان به بازسازی و اصلاح زندگی سیاسی و اجتماعی از دست می‌رود. دو راه بیشتر وجود ندارد: یا باید تصور اخلاقی دولت را انتخاب کنیم و یا تصور افسانه‌ای آن را. در حکومت قانون، یا حکومت عدل، برای تصورات افسانه‌ای، برای خدایان هومر و هزیود، جایی نیست. «آیا سزاوار است که ما از روی بی‌قیدی اجازه دهیم کودکان مان هر افسانه‌ای را از هر گوینده‌ای که تصادفاً پیدا شد شنیده و بدین سان افکاری را به خاطر خود راه دهند که اکثر آن‌ها با آنچه می‌خواهیم در بزرگی مورد اعتقاد آنان باشد منافات دارد؟ گفت ابدأ نخواهیم گذاشت چنین بشود. گفتم پس معلوم می‌شود نخستین وظیفه ما این است که سازندگان حکایات را تحت مراقبت قرار داده اگر داستان خوبی ساختند آن را بپذیریم و اگر بد ساختند رد کنیم. سپس باید پرستاران و مادران را وادار کنیم که فقط حکایاتی را که پذیرفته‌ایم برای کودکان نقل کنند و متوجه باشند که پرورشی که روح اطفال به وسیله حکایات حاصل می‌کند به مراتب بیش از تربیتی است که جسم آن‌ها به وسیله ورزش پیدا می‌کند ۲۳.»

اگر ما همچنان درباره جنگ در آسمان و توطئه و نبرد خدایان با یکدیگر، و نبرد غول‌ها و جنگ و جدال‌های بی‌شمار خدایان و پهلوانان و دوستان و خویشان‌شان سخن بگوییم، هرگز نمی‌توانیم در امور بشری خود هماهنگی و نظم و وحدت برقرار کنیم.

این تصور یک نتیجه مهم دیگر هم دارد. اگر ما خدایان افسانه‌ای را رها کنیم، ناگهان زیر پای مان خالی می‌شود. دیگر در آن فضایی که محیط حیاتی زندگی اجتماعی به نظر می‌آید - یعنی در فضای سنت - نخواهیم بود. در همه جوامع بدوی سنت قانون اعلی و خدشه‌ناپذیر است. اندیشه افسانه‌ای غیر از سنت و بالاتر از سنت مرجعی نمی‌شناسد. آنچه در سنت بالاترین مقام را دارد به اصطلاح والنشتاین، یکی از قهرمانان شیلر، «دیروز ابدی» است.

هرآنچه بود نقدی است که فردا باز می‌گردد،
زیرا که امروز آن بوده نقد بود^{۲۴}.

شکستن قدرت این «دیروز ابدی» یکی از نخستین وظایف نظریه سیاسی افلاطون شد. اما این‌جا او می‌بایست بر مقاومت بسیار سختی چیره گردد. حتی فلسفه جدید و هواداران بزرگ تفکر عقلانی به ما می‌گویند که رسم و عادت عناصر تشکیل دهنده و شرایط لازم زندگی سیاسی هستند. هگل در رساله‌ای راجع به روش علمی بحث درباره حق طبیعی می‌گوید: «تلاش انسان برای رسیدن به اخلاق خاص خود تلاشی است بیپه‌وده و به حکم ماهیت خود بی‌حاصل. درخصوص اخلاق، گفته داناترین مردان زمان باستان تنها گفته صحیح است - اخلاقی بودن یعنی زیستن برحسب سنت‌های اخلاقی سرزمین خویش». اگر این حرف درست می‌بود، ما نمی‌توانستیم افلاطون را در شمار داناترین مردان زمان باستان قرار دهیم. زیرا که او مکرر به این عقیده حمله می‌کند و آن را مردود می‌داند. افلاطون می‌گوید ساختن زندگی اخلاقی و سیاسی براساس سنت یعنی خانه ساختن بر ریگ روان. در مکالمه «فیدروس» چنین آمده است که هرکس به قدرت سنت اعتماد کند، هرکس راه و رسم جاری را سرمشق خود قرار دهد، مانند کوری است که نمی‌داند کجا می‌رود. اما آن کسی که مطلبی را به روش «دانش» (تخنه) دنبال می‌کند مسلماً باکوران و کران قابل قیاس نیست. او باید ستاره راهنمایی داشته باشد - اندیشه و اعمال او باید از يك اصل پیروی کنند^{۲۵}. سنت نمی‌تواند نقش این اصل را برعهده بگیرد، زیرا خود سنت نابینا است. از قواعدی پیروی می‌کند که خود آن‌ها را نه می‌فهمد و نه می‌تواند توجیه کند. ایمان در بست به سنت هرگز نمی‌تواند معیار زندگی اخلاقی راستین باشد. افلاطون در مکالمه «فایدون» از کسانی که به صرف پذیرفتن قواعد جاری اخلاق و پیروی

24. Hegel «Werke», I, 389.

درباره این نظریه هگل در فصل شانزدهم به تفصیل بحث خواهیم کرد.
۲۵. «فایدروس»، ۲۷۰.

دقیق از قوانین مدون خود را برحق و عادل می‌دانند با طنز و تحقیر یاد می‌کند. می‌گوید که این‌ها موجودات ملایم و بی‌آزاری هستند، ولی از نظرگاه اخلاق والا و آگاهانه، این موجودات چندان ارزشی ندارند. اگر ما عقیده اورفئوسیان و فیثاغوریان را درباره تناسخ ارواح بپذیریم، و اگر گمان کنیم که روح انسان پس از مرگ در وجود جانورانی محبوس می‌شود که با رفتار شخص در زمان حیات پیشین تناسب دارند، آن وقت باید بگوییم کسانی که ظلم و جور و دزدی را برگزیده‌اند به صورت گرگ و عقاب و شاهین درمی‌آیند؛ اما کسانی که قواعد اخلاق جاری را رعایت کرده‌اند و به حکم طبیعت و عادت فضائل اجتماعی و مدنی را برگزیده‌اند به جانوران اجتماعی و ملایمی چون زنبور و مورچه تبدیل خواهند شد^{۲۶}.

اما افلاطون برای آن که بتواند نظریه «دولت قانونی» خود را اثبات کند می‌بایست مانع دیگری را هم از سر راه بردارد و برحریف دیگری هم چیره گردد. او می‌بایست نه تنها با قدرت سنت درافتد، بلکه بر قدرت مقابل آن نیز پیروز گردد - یعنی نظریه‌ای که همه معیارهای سنتی و متداول را رد می‌کرد و می‌کوشید جهان سیاسی و اجتماعی را بر بنیان کاملاً تازه‌ای بنا کند. تصور «دولت قدرت» در همه نظریات سوفسطاییان رایج بود. البته این تصور همیشه مورد اذعان و مدافعه نبوده، اما احساس عمومی و سکوت رضایت‌آمیز حاکی از این بود که این یگانه تصویری است که همه جروبحث‌های بیپه‌وده را درباره «بهترین دولت» پایان می‌دهد. این رأی که «حق باقوی است» ساده‌ترین و پذیرفتنی‌ترین و رادیکال‌ترین فورمول به نظر می‌رسید، و نه تنها «دانایان»، یعنی سوفسطاییان، به آن اعتقاد داشتند بلکه مردان عمل، رهبران سیاسی آتن، را نیز قانع می‌کرد. حمله کردن به این رأی و از پادآوردن آن هدف اصلی نظریه افلاطون بود.

نخستین حمله در «گورگیاس» که مکالمه میان سقراط و کالیکلس است صورت گرفت. حمله دوم در کتاب اول «جمهوری»، در جدال

۲۶. «فایدون»، ۸۲.

سقراط با تراسیماخوس آمده است. افلاطون هرگز نمی‌کوشد که رای حریفان خود را ضعیف جلوه دهد؛ بلکه برعکس آن را با قوت تمام و قدرت اقناع کامل طرح می‌کند. اما درست برائش همین اوج گرفتن است که رای حریف خود به‌خود مردود می‌شود. روش افلاطون را شاید بتوان نوعی برهان خلف روانی توصیف کرد. می‌پرسد: آیا ماهیت و هدف هر خواهش و شهوتی چیست؟ پیداست که خواستن مابرای نفس خواستن نیست، بلکه غرض خاصی را در نظر داریم و می‌کوشیم آن غرض را حاصل کنیم. اما در شهوت قدرت، امکان حصول غرض وجود ندارد. ذات و خصلت اراده قدرت‌جو پایان‌ناپذیری آن است. اراده قدرت‌جو هرگز آرام نمی‌گیرد؛ عطشی است که هرگز فرو نمی‌نشیند. کسانی که زندگی خود را در این شهوت به سر می‌برند مانند دانا‌ئیدها هستند که تلاش می‌کنند خمره سوراخی را از آب پر کنند^{۲۷}. اشتباهی قدرت روشن‌ترین نمونه آن رذیلت اساسی است که در اصطلاح افلاطون «پله‌ئونخیا»^{۲۸} یعنی «گرستگی سیری‌ناپذیر» نامیده می‌شود. این خواهش بیش و بیشتر می‌شود و از هر اندازه‌ای درمی‌گذرد و همه اندازه‌ها را از میان می‌برد؛ و چون اندازه، تناسب صحیح، «تساوی هندسی»، به نظر افلاطون معیار سلامت زندگی خصوصی و اجتماعی است، پس نتیجه می‌شود که اراده قدرت‌جو، اگر بر همه تمایلات دیگر چیره گردد، ناگزیر کارش به تباهی و ویرانی می‌کشد. «عدالت» و «اراده قدرت‌جو» دو قطب متقابل فلسفه اخلاقی و سیاسی افلاطون‌اند. عدالت بزرگ‌ترین فضیلت است و همه کیفیات شریف روح بشری را در بر می‌گیرد؛ حرص قدرت همه معایب اساسی را در پی دارد. قدرت هرگز نمی‌تواند به‌خودی خود هدف باشد، زیرا فقط آن چیزی را می‌توان خوبی نامید که به‌نوعی رضایت خاص، به نوعی توافق و هماهنگی منجر شود. هیچ

۲۷. در افسانه‌های یونانی، دانا‌ئیدها پنجاه دختر داناؤوس بودند که همسر پنجاه عموزاده خود شدند. چهل و نه تن از آنها به‌دستور پدر همسران خود را کشتند و در هادس (دوزخ یونانی) محکوم شدند به‌این که خم سوراخی را از آب پر کنند و این کار را تا ابد ادامه دهند.م.

28. pleonexia.

متفکر دیگری درباره ماهیت و معنای «حکومت قدرت» این‌گونه روشن بینی نداشت، و هیچ نویسنده دیگری درباره ماهیت و خصلت حقیقی این حکومت توصیفی به روشنی و گیرایی و شکافندگی آنچه افلاطون در «گورگیاس» آورده ننوشته است^{۲۹}.

فلسفه افلاطون از دو سرچشمه متفاوت آب می‌خورد، ولی این دو جریان با هم درمی‌آمیزند و نه‌ر پهن‌آوری از اندیشه را تشکیل می‌دهند. افلاطون به‌عنوان شاگرد سقراط کارخود را آغاز کرد و این رای سقراط را پذیرفت که بالاترین هدف هرفرد بشری «سعادت» است. از طرف دیگر، اوهم مانند سقراط اصرار داشت که دنبال‌کردن سعادت غیر از دنبال‌کردن لذت است. این دو چیز در نقاط مقابل یکدیگر قرار دارند. اصطلاح یونانی سعادت «ایودئی‌مونیا»^{۳۰} است - و ایودئی‌مونیا یعنی داشتن یک «اهریمن خوب». افلاطون به‌این تعریف سقراطی جنبه تازه‌ای هم افزود. او در پایان «جمهوری» توصیف معروف خود را درباره اختیار روح درگزینش زندگی آینده خود می‌آورد. این‌جا نیز یک موضوع افسانه‌ای درست به‌ضد خود تبدیل شده است. دراندیشه افسانه‌ای، انسان اسیر یک‌اهریمن خوب یا بد است؛ درنظریه افلاطون، انسان اهریمن خود را برمی‌گزیند. این گزینش زندگی و سرنوشت آینده او را معین می‌کند. انسان دیگر در چنگال نیروهای برتر از بشر یا آسمانی یا اهریمنی اسیر نیست. موجود آزادی است که باید مسئولیت کامل کارهایش را برعهده بگیرد. «گناه از آن کسی است که برمی‌گزیند، آسمان گناهی ندارد»^{۳۱}. در نظر افلاطون سعادت، ایودئی‌مونیا، به‌معنای آزادی درونی است - آزادی که به شرایط عارضی یا خارجی بستگی نداشته باشد. این آزادی به‌هماهنگی، به «تناسب صحیح» در وجود خود انسان بستگی دارد. «عقل» یعنی حائز بودن اعتدال و میانه‌روی؛ و تنها این اعتدال است که به شخصیت انسان و به همه کارهای او کیفیت صحیح می‌بخشد^{۳۲}.

۲۹. «گورگیاس»، ۴۶۶ و بعد.

30. eudaimonia.

۳۱. «جمهوری»، ۶۱۷. ۳۲. «گورگیاس»، ۵۰۶.

همه این مطلب دقیقاً سقراطی است؛ ولی در عین حال از حدود تصورات اخلاقی سقراط بسیار فراتر می‌رود. افلاطون آرمان سقراطی را به جهان دیگری یعنی جهان زندگی سیاسی، انتقال داد. مطابق تشابهی که افلاطون میان روح فرد و روح دولت قائل می‌شود روشن است که دولت نیز این اجبار را برعهده دارد. به جای آن که سرنوشت خود را بپذیرد، باید آن را پدید آورد. دولت برای آن که بردیگران فرمان براند باید نخست فرمان راندن برخورد را بیاموزد، اما این هدف اخلاقی به صرف نمایش قدرت مادی به دست نمی‌آید. اشتباه اساسی رهبران سیاسی آتن این بود که از دیدن این نکته يك سره عاجز بودند. آن‌ها سلامت دولت را در رفاه مادی می‌دانستند. حتی بزرگ‌ترین و شریف‌ترین اشخاص، مردانی چون میتیادس و پریکلس، نیز از این اشتباه مصون نبودند؛ این‌ها از عهده وظایف واقعی دولت‌داری و رهبری سیاسی بر نمی‌آمدند؛ تیرشان به خطا می‌رفت، زیرا هرگز نتوانستند «روح شهروندان را بهتر سازند»^{۳۳}. نه تنها فرد، بلکه دولت نیز باید «اهریمن» خود را خود برگزیند. این اصل بزرگ و انقلابی «جمهوری» افلاطون است. تنها با برگزیدن «اهریمن» خوب است که دولت می‌تواند «ایودنی مونی» یا خوش‌بختی واقعی خود را تأمین کند. حصول این عالی‌ترین غرض را نمی‌توان به دست تصادف سپرد، و نیز نمی‌توان امیدوار بود که بخت بیدار آن را برایمان حاصل کند. در زندگی اجتماعی نیز مانند زندگی فردی، اندیشه عقلانی باید نقش رهبر را برعهده بگیرد. از نخستین تا واپسین گام عقل باید راه را روشن کند و به ما نشان دهد. رفاه دولت در افزایش قدرت مادی آن نیست. هوس رسیدن به بیش و بیشتر در زندگی دولت نیز همچون زندگی فرد فاجعه به بار می‌آورد. اگر دولت در برابر این هوس تسلیم شود، پایان کارش آغاز شده است. گسترش قلمرو، برتری جستن بر همسایگان، پیش رفت در قدرت نظامی و اقتصادی، هیچ کدام جلو تباہ شدن کار دولت را نمی‌گیرند، بلکه آن را تسریع می‌کنند. صیانت نفس دولت را نمی‌توان از راه رفاه مادی

یا برقرار کردن بعضی قوانین اساسی خاص تأمین کرد. قانون‌های مدون یا منشورهای قانونی، اگر تجلی قانون مندرج در اذهان شهروندان نباشند نیروی الزام‌آور واقعی نخواهند داشت. دولتی که این پشتوانه معنوی را نداشته باشد همان قدرتش بلای جان‌ش خواهد شد.

همه این مطالب يك بار دیگر وحدت و يك پارچگی اندیشه افلاطون را به ما نشان می‌دهد. در نظریه فلسفی او ما آن شاخه‌های تخصصی را که متفکران بعدی وارد فلسفه کردند نمی‌بینیم. تمامی آثار افلاطون از يك قالب بیرون آمده‌اند. دیالکتیک، نظریه معرفت، روان‌شناسی، اخلاق، سیاست، همه به هم جوش خورده‌اند و يك کل منسجم تجزیه‌ناپذیر را پدید آورده‌اند. و این کل مهر نبوغ فلسفی افلاطون و شخصیت او را برخورد دارد. این نکته در مورد برداشت افلاطون از اندیشه افسانه‌ای نیز صادق است. مبارزه او با افسانه از تصور و تعریف او از دیالکتیک نتیجه می‌شود. در مکالمه «فیلسوف» افلاطون اشاره می‌کند که همه امور بدون استثنا از دو عنصر متفاوت و متضاد تشکیل شده‌اند: از «حد» و «نامحدود» یا «نامعین». دیالکتیک است که برشکاف میان این دو قطب متضاد پل می‌زند: نامعین را معین می‌کند، و نامحدود را به اندازه‌های محدود تقلیل می‌دهد، و نامتناهی را به حد و حصر درمی‌آورد^{۳۴}. اگر این تعریف از فلسفه و دیالکتیک را بپذیریم برایمان روشن می‌شود که چرا افلاطون افسانه را به «جمهوری»، یعنی به نظام آموزشی‌اش، راه نداده است. در میان همه امور جهان، افسانه از همه لگام‌گسیخته‌تر و بی‌اعتدال‌تر است. افسانه از هر حدی درمی‌گذرد و هرمرزی را می‌شکند. ذات و ماهیت آن تندرو و گزافه‌آمیز است. بیرون راندن این نیروی بی‌لگام یکی از غرض‌های اصلی «جمهوری» بود. منطق و دیالکتیک افلاطون به ما می‌آموزند که تصورات و اندیشه‌های خود را چه‌گونه طبقه‌بندی و تنظیم کنیم؛ تقسیمات اصلی و فرعی را چه‌گونه انجام دهیم. افلاطون می‌گوید که دیالکتیک یعنی هنر تقسیم‌کردن امور برحسب طبقات، مطابق مشترکات

طبیعی آنها، نه خرد کردن اجزا مانند مثبت‌کاران ناشی ۳۵. اخلاق به ما نشان می‌دهد که چه‌گونه بر عواطف چیره شویم؛ چه‌گونه آنها را به حکم عقل و اعتدال ملایم سازیم. سیاست هنر وحدت بخشیدن و سازمان دادن به کارهای انسانی است و هدایت کردن این کارها در جهت يك هدف مشترك. پس تشابه افلاطونی میان روح فرد و روح دولت به هیچ وجه يك تشبیه لفظی یا تمثیل ساده نیست، بلکه بیان تمایل اساسی افلاطون است، یعنی تمایل وحدت بخشیدن به تکثرات، درآوردن پریشانی اذهان و خواهش‌ها و شهوات زندگی اجتماعی و سیاسی ما به صورت يك منظومه، به صورت نظم و هماهنگی.

۷ زمینه دینی و فلسفی نظریه قرون وسطایی دولت

نظریه افلاطون درباره دولت قانونی در شمار خواسته‌های جاویدان فرهنگ بشری درآمد. این نظریه می‌توانست تأثیر ژرف و پایداری داشته باشد، زیرا به شرایط تاریخی یا زمینه فرهنگی خاصی بستگی نداشت و پس از درهم شکستن زندگی و سیاست یونان باقی ماند. هفت قرن بعد، اوگوستین قدیس مسأله را به همان شکلی که افلاطون برجا گذاشته بود دوباره به دست گرفت. حتی عنوان کتاب او، «شهر خدا»، عاریتی است. افلاطون در «جمهوری» می‌گوید: «شاید نمونه آن در آسمان موجود باشد تا هرکس بخواهد بتواند آن را مشاهده کند و در استقرار حکومت نفس خود از آن سرمشق گیرد. اما این که چنین حکومتی وجود خارجی داشته یا در آینده وجود پیدا خواهد کرد و یا نه دارای اهمیت نیست. در هر حال وی تنها از اصول يك چنین حکومت پیروی خواهد کرد و لاغیر.^۱»

اما فرهنگ قرون وسطی نتیجه مستقیم اندیشه یونانی نبود. با ظهور مسیحیت قدرت بزرگ‌تری پدید آمده بود و از آن پس تمام علائق نظری و عملی را به خود جلب کرد. دولت آرمانی افلاطون آن سوی زمین و زمان بود؛ «اکنون» و «این‌جا» نبود. سرمشق و الگویی برای اعمال بشری بود، ولی مقام وجودی معینی نداشت، جایی در واقعیت نداشت. اوگوستین قدیس نمی‌توانست این راه‌حل را بپذیرد.

۱. «جمهوری»، ۵۹۲.

۳۵. «فایدروس»، ۲۶۵.

در اندیشه مسیحی، امور «آرمانی» و «واقعی» همان مناسبات تفکر یونانی را بایکدیگر ندارند. جهان محسوسات، جهان پدیده‌های گردان و گذران، نه تنها تجلی و تقلید جهان معقولات است، بلکه نتیجه و ثمره آن است. در دیانت مسیحی مقوله افلاطونی «بهره‌مندی»^۲ مبدل به حکم جزمی آفرینش و حلول مسیحی شده بود. در نظریه اگوستین مثل افلاطونی به صورت اندیشه‌های خدا درآمده‌اند. برطبق این دیگرگونی همه مفاهیم فلسفه باستانی می‌بایست تغییر شکل اساسی بدهند. اگوستین در «شهر خدا» خطاب به فلاسفه نوافلاطونی می‌گوید:

آن چیزی را که ما گویی از پشت پرده باید به‌سوی پیش برویم می‌بینید. حلول پسر تغییرناپذیر خدا، که ما را نجات می‌بخشد و به‌اموری که اعتقاد داریم می‌رساند... این چیزی است که شما از شناختن‌اش سر باز می‌زنید. شما هم، گیرم از پشت نوعی پرده، آن سرزمین را که باید در آن ساکن شویم می‌بینید؛ ولیکن راه رسیدن به آن را نمی‌دانید... اما برای آن که این حقیقت را بپذیرید، شرط لازم خاکساری است، و شما را براین شیوه واداشتن کاری است بس دشوار... این عیب مردمان مغرور است. دانش‌مندان کسر شأن خود می‌دانند که از تلمذ در مکتب افلاطون به‌شاگردی مسیح پیروزند که با روح خود به‌مردی ماهی‌گیر آموخت که بیندیشد و بگوید: در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود.^۳

این بود آن دگردیسی بزرگی که مسیحیت پدید آورد: گذار از «لوگوس» یونانی به «لوگوس» («کلمه») مسیحی. اگوستین در آرزوی

2. participation-methexis.

در نظریه مثل افلاطون هرچیز محسوس تا آن حد واقعیت دارد که از خصلت‌های مثال معقول خود «بهره‌مند» باشد...م.

3. St. Augustin, *City of God*, Bk. X chap. xxix.

جهان دیگری است - بسیار دور از جهان فرهنگ عقلی یونانی. حتی در آن دولت آرمانی که افلاطون توصیف کرده است نیز اگوستین نمی‌توانست قطب ثابتی یا تکیه‌گاه استواری پیدا کند. دولت، حتی کامل‌ترین دولت، نمی‌تواند خواهش‌های ما را برآورد. تنها آرامش انسان آرامشی است که در وجود خدا می‌یابد. اگوستین در سرآغاز کتاب «اعترافات» خود می‌گوید: «تو ما را به‌صورت خود ساخته‌ای، و قلوب ما آرام نمی‌گیرند مگر وقتی که در وجود تو آرامش خود را باز یابند.» ناخرسند آن کسی که همه امور آسمانی و زمینی را می‌داند و لیکن تو را نمی‌شناسد؛ و لیکن خرسند آن کسی که تو را می‌شناسد، هرچند آن امور را نداند.^۴ در نظریه افلاطون، انسان برای رسیدن به مثال خوبی و شناختن ماهیت آن می‌بایست «راه درازتر» را برگزیند: راهی که از حساب به‌هندسه و از هندسه به‌نجوم و موسیقی و دیالکتیک می‌رسد. اگوستین این راه دور و دراز را رد می‌کند. ظهور مسیح راه بهتر و مطمئن‌تری به‌او نشان داده است. می‌گوید: «آن خوبی که باید برای روح خود بجویم چیزی نیست که باداوری کردن بر فرازش پرواز کنیم، بلکه باید با محبت به‌درونش راه یابیم، و آیا این جز خدا چه تواند بود؟ نه ذهن خوب، یا فرشته خوب، یا آسمان خوب، بلکه خوب خوب.^۵ علم و حکمت متعدد نیستند؛ فقط يك حکمت وجود دارد و در آن گنج‌های بی‌حد و حصر از امور عقلی نهفته است، که آفریده همان حکمت است، و در آن‌ها همه دلایل ناپیدار و تغییرناپذیر امور پدیدار و تغییرپذیر می‌گردند.^۶

بنابراین آنچه اگوستین را از افلاطون جدا می‌کند يك مفهومی فلسفی نیست، بلکه دید او از زندگی است. اگوستین به‌عنوان فیلسوف برای آثار افلاطون بلندترین مرتبه را قائل است. می‌گوید: «در میان شاگردان سقراط، افلاطون کسی بود که با شکوهی بسیار بیش از دیگران می‌درخشید و به‌حق همه را تحت الشعاع قرار می‌دهد.» با این

4. *Confessions*, Bk. V, chap. iv, 7.

5. *De trinitate*, Bk. VIII, chap. iii.

6. *City of God*, Bk. XI, chap. x.

حال، اگوستین هرگز نمی‌توانست «افلاطونی» بشود. البته اطلاع‌اش بر آثار افلاطون اجمالی بود؛ زبان یونانی نمی‌دانست و نمی‌توانست مکالمات افلاطونی را به زبان اصلی بخواند. نظریه افلاطون را فقط به صورت نوعی بازتاب می‌دید: از طریق آثار سیسرون و نویسندگان نوافلاطونی. اما اگر هم اگوستین همه آثار افلاطون را می‌شناخت و آن‌ها را عمیقاً بررسی می‌کرد، باز داوری‌اش فرقی نمی‌کرد. هرگونه دانش و تفکر فلسفی که ما را به هدف اصلی راهبری نکند، یعنی خدا را به ما شناساند، به نظر او هیچ و پوچ است. می‌گوید: «خدا و روح، این است آنچه ما می‌خواهیم بشناسیم. دیگر هیچ؟ مطلقاً هیچ».^۷

این کلمات به یک معنی کلید کل فلسفه قرون وسطی را تشکیل می‌دهند. فلسفه عشق به دانایی است. اما در دستگاه قرون وسطایی برای دو نوع عشق، یعنی به‌دانایی و عشق به‌خدا، جایی نبود. آن یک به این یک بستگی داشت. «ترس از خداوند آغاز حکمت است». وقتی که افلاطون کوشید آرمان خود را درباره عدالت تعریف و تعیین کند، آن را برحسب مفاهیم هندسی بیان کرد؛ آن را «تساوی هندسی» نامید. و هندسه به نظر او امری است ابدی و تغییرناپذیر. حقیقت هندسی «ساخته» دست هیچ‌کس نیست: فقط امری است که «هست». هندسه شناختن آن چیزی است که وجود ابدی دارد، نه چیزهایی که زمانی این یا آن می‌شود و سپس از میان می‌رود. اگر این تشابه میان اخلاق و هندسه درست باشد، ما نمی‌توانیم از «منشأ» قوانین اخلاقی سخن بگوییم. قوانین اخلاقی منشأ ندارند، همیشه همین که هستند بوده‌اند، و همیشه همین خواهند بود. در این خصوص، افلاطون با خط کلی اندیشه و فرهنگ یونانی هماهنگی کامل دارد. او به زبان فلسفی خود همان اعتقادی را بیان می‌کند که تراژدی سرایان بزرگ یونان، اسخیلوس و سوفوکلس، بیان کرده‌اند. «قانون‌های نانوشته» قانون‌های عدالت، آغازی در زمان ندارند؛ هیچ قدرت بشری یا آسمانی آن‌ها را نیافریده است:

7. *Soliloquia*, Lib. I, chap. 1, 7.

«قانون خدایان قانون امروز و دیروز نیست. همواره زنده است. هیچ‌کس نمی‌داند از کی آغاز شده است.»^۸

این مفهوم یونانی از قانون ابدی و غیرشخصی، برای متفکران مسیحی قرون وسطی نه‌پذیرفتنی بود و نه‌فهمیدنی. مشغله اصلی این متفکران حل مسائل فکری نبود. به یک معنای نظری، آن‌ها وارثان اندیشه یونانی بودند و چنین ماندند؛ و الهام‌بخش آن‌ها این اندیشه بود. اما سرچشمه ژرف مفاهیم فلسفی و آرمان‌های دینی آن‌ها توحید یهودی بود. میان توحید فلسفی متفکران یونان و توحید دینی پیامبران یهود نقاط تماس فراوان می‌توان یافت. متفکران مسیحی غالباً اصرار ورزیده‌اند که این دو با هم هماهنگی کامل دارند. مارسیلیوس فیچینوس^۹ افلاطون را «موسای اتیکایی» می‌نامید.

با این حال دو مفهوم موسوی و افلاطونی را در یک ترازو نمی‌توان نهاد. این دو نه تنها از یکدیگر بسیار دورند، بلکه با هم ناسازگارند. قانون (یا «شریعت») موسوی وجود قانون‌گذار را فرض می‌گیرد. بدون این قانون‌گذار، که قانون بر او نازل می‌شود و خود ضامن حقانیت و اعتبار و نفاذ آن است، خود قانون بی‌معنی می‌شود. این اندیشه با آنچه ما در فلسفه یونانی می‌بینیم فاصله فراوان دارد. دستگاه‌های اخلاقی متفکران یونان، سقراط و دموکریتوس، افلاطون و ارسطو، رواقیان و اپیکوریان، یک جنبه مشترک دارند: همه تجلیات یک چیز اساسی هستند، و آن کیفیت «عقلی» اندیشه یونانی است. از طریق عقلانی است که ما باید معیارهای اخلاقی را پیدا کنیم، و عقل است، و فقط عقل، که به آن‌ها قدرت نفاذ می‌بخشد. برخلاف این کیفیت عقلی اندیشه یونانی، دین پیامبران دارای جنبه «ارادتی» ژرف و قطعی است. خدا یک شخص است - و این به معنای وجود یک اراده است. بحث و استدلال منطقی محض نمی‌تواند ما را به درک این اراده قادر سازد. خدا باید خود را متجلی سازد، با ما سخن بگوید، فرمان‌های خود را به‌آگاهی

۸. «انتیگونه» اثر سوفوکلس.

9. Marsilius Ficinus.

ما برساند. پیامبران هرگونه ارتباط را با ذات الهی رد می‌کنند. انسان نمی‌تواند با اعمال جسمانی، با اجرای آیین‌ها و مناسک، با خدا مربوط شود. تنها راه شناختن خدا، اجرای فرمان‌های او است؛ تنها راه مربوط شدن با او دعا خواندن و قربانی کردن نیست، بلکه اطاعت از اراده او است. ارمیاء نبی می‌گوید: «شریعت خود را در باطن ایشان خواهم نهاد و آن را بر دل ایشان خواهم نوشت»^{۱۰}. و میکاه نبی می‌گوید: «ای مرد از آنچه نیکو است تو را اخبار نموده است و خداوند از تو چه چیز را می‌طلبد غیر از این که انصاف را به‌جا آوری و رحمت را دوست بداری و در حضور خدای خویش با فروتنی سلوک‌نمایی»^{۱۱}. این‌جا مانند اندیشه یونانی خدا را به‌عنوان ذروه عالم عقل، عالی‌ترین موضوع معرفت، و معرفت بر خوبی، توصیف نکرده‌اند. انسان باید خوبی و بدی را از جانب خود خدا، از وحی اراده او، بیاموزد، نه از راه استدلال.

تعارض میان این دو تمایل بر سراسر فلسفه مدرسی حکمفرما است و از اگوستین قدیس گرفته تا توماس اکویناس جهت فلسفه را معین می‌کند. دلیل جدال‌های همیشگی «الهیان» و «استدلالیان» وقتی روشن و قابل فهم می‌شود که ما به‌سرچشمه آن بازگردیم و ملاحظه کنیم که میان عنصر فکری، که از فلسفه یونان به‌عاریت گرفته شد، و عنصر اخلاقی و دینی، که به‌وحی یهودی و مسیحی مربوط می‌شد، چه کشاکشی برقرار بوده است. از لحاظ نظری، اندیشه مسیحی نمی‌تواند مدعی هیچ نوع اصالت واقعی باشد. هیچ‌کدام از آبای کلیسا به عنوان فیلسوف سخن نگفته‌اند؛ و نیز نخواستند اصل فلسفی تازه‌ای را وارد بحث کنند. اما خود صورت‌بندی احکام جزئی دیانت مسیحی و شرح و تفسیر آبای کلیسا تأثیر ژرف اندیشه یونانی را نشان می‌دهد. فرهنگ یونانی در فلسفه قرون وسطایی همواره یکی از نیرومندترین عناصر بود. اما با وجود این تأثیر پایدار فرهنگ قرون وسطایی از بیخ و بن با فرهنگ یونانی تفاوت دارد. حتی آن عناصری که محفوظ

۱۰. کتاب ارمیاء نبی، ۳۱: ۳۳.

۱۱. کتاب میکاه نبی، ۶: ۸.

به‌نظر می‌آیند در معنی عمیقاً دیگرگون می‌شوند و سپس در دستگاه فکری قرون وسطی جای می‌گیرند. این دیگرگونی تنها در زمینه زندگی دینی و اخلاقی روی نمی‌دهد، بلکه در همه مفاهیم نظری آشکار است. متفکران مدرسی نظریه معرفت جدا و مستقلی پدید نیاوردند. از این لحاظ کاملاً بر سنت یونانی متکی بودند. اندیشه‌هاشان در این باره چیزی جز يك مجموعه التقاطی به‌نظر نمی‌آید - آمیزه‌ای است از تصورات افلاطونی، ارسطویی، و رواقی. ولی حتی این‌جا هم نمی‌توان از تقلید صاف و ساده سخن گفت. هیچ جنبه کاملاً تازه‌ای به‌مطلب افزوده نشده است، ولی همه چیز شکل تازه‌ای به‌خود گرفته، زیرا که از زاویه تازه‌ای دیده شده و به‌مرکز تازه‌ای، یعنی زندگی دینی، اتصال یافته است.

اگوستین شاهد نخستین و کلاسیک این فراگرد فکری است. نظریه معرفت او انباشته از عناصر افلاطونی است. نظریه یادآوری (یا «تذکر») افلاطون، مهر خود را بر رأی اگوستین کوبیده است. اگوستین دوست می‌دارد که مثال برده جوان را از مکالمه «منون» نقل کند، که با کوشش خویش، و با يك فراگرد کاملاً عقلانی، موفق می‌شود که برخی نکات اساسی هندسه را کشف کند. آموختن یعنی به‌یاد آوردن. «ما ناگزیر آنچه را به‌ما می‌گویند می‌آموزیم، یعنی آنچه را به ما تلقین می‌کنند و به‌یاد می‌آوریم»^{۱۲}. امکان ندارد که روح بشری بتواند از اشیای خارجی چیزی بیاموزد: هرآنچه می‌داند و می‌آموزد از پیش خود می‌داند و از منابع درون می‌آموزد. خودشناسی گام نخستین و ضروری است. خودشناسی نه‌تنها شرط لازم هر نوع دانشی بر واقعیت خارجی است، بلکه شرط شناسایی خداوند نیز هست. اگوستین می‌گوید: «از خود بیرون مرو، به‌خود بازگرد، حقیقت در ذات باطنی انسان نهفته است»^{۱۳}.

این سخن کاملاً موافق سنت یونان باستان و سقراط و افلاطون و فلسفه رواقی است. اما پس از این مطلب کلماتی می‌آید

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

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

که اختلاف آشکار را نشان می‌دهد. حقیقت در باطن انسان نهفته است؛ اما آنچه انسان در باطن خود می‌یابد حقیقتی است تغییرپذیر و بی‌ثبات. برای یافتن حقیقت تغییرناپذیر و مطلق انسان باید از حد آگاهی و وجود خود درگذرد. باید از خود فراتر رود. «از خود فراتر برو... به‌جایی برو که چراغ عقل افروخته می‌شود.» با این فراتر شدن، شیوه استدلال («دیالکتیک») سقراطی و افلاطونی از بیخ و بن دیگرگون می‌شود. عقل استقلال و خودسری‌اش را از دست می‌دهد. دیگر نوری از آن خود ندارد، بلکه فقط با نور بازتابی و عاریتی می‌درخشد. اگر این نور خاموش شود، عقل انسانی ناتوان و درمانده می‌گردد.

روشن‌ترین بیان این دگردیسی اساسی اندیشه یونان باستان را در رساله «در محضر استاد ۱۴» اثر اگوستین می‌توان دید. در این رساله اگوستین به آرمان دانش بشری محض و مفهوم آموزگار بشری اعتراض می‌کند. از نظرگاه مسیحی تنها استاد، و نه تنها استاد رفتار انسان بلکه استاد اندیشه انسان نیز، کسی جز خدا نیست. در وجود او و تنها در وجود او است که «استاد» حقیقی را می‌بینیم هرگونه معرفتی، معرفت بر جهان محسوس، و معرفت ریاضی و دیالکتیکی، به واسطه تابش این سرچشمه روشنایی ابدی میسر می‌شود.

هرموردی از فراگرد اندیشه یا استدلال عقلانی تابش همین روشنایی است، و لذا موردی است از تجلی رحمت الهی. خدا پدر روشنایی مفهوم و پدر روشن اندیشی ما است.

توضیح این دیگرگونی اساسی در نظریه معرفت از راه منطقی محض ممکن نیست. از لحاظ منطقی، نظریه تابش (یا «اشراق») اگوستین همیشه معمای بزرگی بوده است. بسیاری از متفکران مدرسی از کیفیت معماگونه این نظریه آگاه بودند و می‌کوشیدند که اصول فلسفه اگوستین را تغییر دهند؛ و سرانجام نیز این اصول را کنار گذاشتند و به‌جای آن تصور تازه‌ای از معرفت بشری را قرار دادند که توماس اکویناس قدیس آن را به اعتبار افلاطون وارد فلسفه مسیحی کرد. اما اگرچه به‌جای پرسیدن دلایل منطقی و عقلی نظریه اگوستین

آن را از جهت منشأ تاریخی‌اش بررسی کنیم، مشکل حل می‌شود. اگوستین می‌توانست همه شرایط لازم نظریه افلاطونی جهان آرمانی را بپذیرد. چنان که در رساله «انکارات ۱۵» اشاره می‌کند، تصور اساسی افلاطون از حقیقت و واقعیت جهان معقول درست بود. آنچه محل ایراد است خود تصور افلاطونی نیست بلکه اصطلاحاتی است که افلاطون برحسب آن اندیشه‌اش را بیان کرده است؛ زیرا که این اصطلاحات برای زبان مسیحی و روحانی شایستگی ندارند. وقتی که اگوستین از منطق و هندسه نام می‌برد، از مثل (افلاطونی) به عنوان نمونه‌های ازلی وابدی اشیا سخن می‌گوید، وقتی که بالاترین خوبی معنوی را به نور خورشید تشبیه می‌کند که جهان مادی را روشن می‌سازد، وقتی که قدرت عدد و صورت را می‌ستاید که همه اشیا از آن‌ها بهره دارند و زیبایی خود را از آن‌ها می‌گیرند، ما غالباً گمان می‌کنیم که صدای خود افلاطون را می‌شنویم. اما يك تفاوت بزرگ و زائل نشدنی میان آن‌ها باقی است. همه کلمات اگوستین را باید به معنای تجربه دینی او خواند و تعبیر کرد. همین نکته است که به همه تصورات او رنگ تازه‌ای می‌بخشد، اگر نگوییم که معنای آن‌ها را يك سره دیگرگون می‌کند.

آن چیزی که متفکران قرون وسطی آن را «سفر روحانی به سوی خدا» می‌نامند با توصیف افلاطون از بر شدن روح انسان به عالم معقول فرق فراوان دارد. افلاطون حرکت خود را با نخستین عناصر دانش بشری آغاز می‌کند. راه او با پیشرفت مداوم از حساب به هندسه و از هندسه به ستاره‌شناسی، یعنی از ریاضیات به ستاره‌شناسی و دیالکتیک می‌رسد - و در پایان به والاترین معرفت، یعنی معرفت بر خوبی، می‌انجامد. فقط فیلسوف اهل دیالکتیک می‌تواند تمامی این راه را که از جهان محسوس تا جهان معقول ادامه دارد طی کند. حتی در نظر فیلسوف هم مثال خوبی تمامی معنی و ماهیت خود را آشکار نمی‌کند. وقتی که سقراط در «جمهوری» درباره خوبی آغاز سخن می‌کند با ترس و تردید حرف می‌زند. قول نمی‌دهد که ذات خوبی را

تعریف کند؛ فقط می‌تواند آثار آن را نشان دهد. کلائوگون می‌گوید: «ای کاش تو همان‌طور که عدالت و خویشتن‌داری و صفات دیگر را برای ما تعریف کردی ماهیت خوبی [خیر] را هم تشریح می‌نمودی؛ و سقراط در پاسخ می‌گوید:

عزیزم من خود به‌روشن شدن این موضوع کمال علاقه را دارم، اما می‌ترسم که این کار از قوه من خارج باشد و اگر با علم به ناتوانی خود به این امر مبادرت ورزم مرا ریش‌خند کنند. اما ای دوستان ارجمند، بیایید عجالتاً از تحقیق در باب ماهیت اصل خیر صرف نظر کنیم، زیرا مقامی که من به تصور خود برای این اصل قائل هستم بالاتر از آن است که ما بتوانیم به آن برسیم. اما اگر شما مایل باشید می‌توانیم درباره چیز دیگری که به نظر من در حکم فرزند اصل خیر و منتهای شباهت را به آن دارد سخن گوئیم... ۱۶»

آن‌طور که افلاطون می‌گوید، مثال اسامی یا خیر مطلق آخرین چیزی است که باید دریافت، و دریافتن آن بسیار دشوار است ۱۷. در ذهن و آثار اگوستین همه این تردیدها و مجامله‌ها يك سره ناپدید می‌شوند. نظریه تابش («اشراق») راه تازه‌ای به او نشان داده است. خوبی افلاطونی با خدا یکی شده است، و این خدا، یعنی خدای پیامبران بنی‌اسرائیل و وحی مسیحی، دور از ما یا بیرون از دسترس ما نیست. این خدا آغاز و انجام هستی است؛ زندگی و حرکت و هستی ما در وجود او است.

این عقیده سراسر فلسفه اگوستین را فراگرفته است و صفت مشخصه آن را تشکیل می‌دهد. اگوستین با قرار دادن تجربه دینی شخصی خود در مرکز جهان اندیشه، بنیان‌گذار فلسفه قرون وسطی شد. پیامبران از قانون «اخلاقی» سخن گفته بودند و اعلام کرده بودند

۱۶. «جمهوری» افلاطون، ۵۰۶.

۱۷. همان، ۵۱۷.

که چنین قانونی بدون وجود يك قانون‌گذار مشخص بی‌معنی و غیرقابل فهم می‌شود. اگوستین این تصور را از دایره اخلاق به تمامی دایره تفکر نظری سرایت داد. خدا کل دانش است، هر چیزی که ما بدانیم از برکت وجود او است؛ بدون او ما هیچ چیزی نمی‌دانیم. اگوستین می‌گوید: «ای روح اگر می‌توانی بنگر و ببین، خدا عین حقیقت است... نپرس که حقیقت چیست، زیرا که تاریکی تصاویر مادی و ابرهای اوهام فوراً راه را خواهند بست و آن آرامشی را که در لحظه نخست چون نام حقیقت را بردم بر تو پدیدار شد برهم خواهند زد. بکوش تا اگر بتوانی در همان لحظه نخستین بمانی که چون نام حقیقت به تو گفته می‌شود گویی مانند برق چشمت را خیره می‌کند» ۱۸. این است آن پیام، آن «بشارتی»، که اگوستین و شاگردان و پیروانش در برابر حکمت این جهانی فلاسفه ارائه کردند - همه کوشش‌های دستگاه‌های فلسفی به شك و اختلاف انجامید. چنان که اگوستین در رساله «رد بر اهل آکادمی» ۱۹ می‌گوید، نظریه معرفت افلاطون بود که به شکاکیت «آکادمی جدید» منجر شد. پیش از ظهور مسیح هیچ‌کس نتوانسته بود آن نقطه اتکای ارشمیدسی را که برای از جا کندن جهان حقیقت لازم بود پیدا کند. سقراط که داناترین دانایان بود ناچار به نادانی خود اعتراف می‌کرد. از نظرگاه دینی جدید، این گفته پر بی‌جا نبود. ستایش‌گران مسیحی سقراط همیشه بلندترین مرتبه را برای او قائل بودند، و حتی محال می‌دانستند که او اصول اخلاقی خود را بدون وحی الهی دریافته باشد. در دوره رونسانس هم از سقراط به نام یکی از قدیسین واقعی سخن می‌گفتند. اراسموس می‌گوید: «ای سقراط قدیس، التماس دعا داریم.» اما خود سقراط هرگز به زبان معلمی که از عالم بالا الهام گرفته باشد سخن نمی‌گوید. درست است که سروش معبد دلفی او را به کار بررسی خویشتن و بررسی دیگران برانگیخته بود، ولی سقراط هرگز خود را سخن‌گوی آپولو یا خدایان دیگر نمی‌دانست. اعتقاد او این بود که برای آموزش حقیقت هیچ آموزگار الهی یا بشری وجود ندارد، و هر فردی

18. *Soliloquia*, Lib. I cap. i, 3.

19. *Cantra academicos*.

باید راه خود را پیدا کند، و فقط با روش دیالکتیکی پرسش و پاسخ می‌توان به حقیقت دست یافت. مفهوم یونانی دیالکتیک با هر نوع حقیقت ملمس تناقض آشکار دارد. حقیقتی که ما خود آن را نیافته باشیم اصلاً حقیقت نیست. به نظر افلاطون، فراگردی که ما آن را «آموزش» می‌نامیم به این معنی نیست که ما به حقیقت کاملاً تازه‌ای دست می‌یابیم، بلکه فقط آنچه را پیش از این در دست داشته‌ایم باز به دست می‌آوریم؛ دانشی را که از آن خود ما است باز می‌یابیم.^{۲۰} اگوستین همه مقدمات فلسفه یونان را می‌پذیرد؛ اما نتیجه‌اش را رد می‌کند. به نظر او، تنها نتیجه صحیح و معتبر این است که گشتن در پی آموزگار بشری دانش بی‌پوده است. اگوستین به جای مراجعی چون سقراط و افلاطون مرجع بالاتری را که همان عالم بالا است قرار می‌دهد. می‌گوید: «هیچ‌کس را بر زمین پدر خود نخوانید زیرا پدر شما یکی است که در آسمان است و پیشوا خوانده شوید زیرا پیشوای شما یکی است یعنی مسیح^{۲۱}».

فرهنگ قرون وسطی را غالباً، و حقاً، به دلیل وحدت و یک دست‌ی‌ ژرفی که دارد ستایش کرده‌اند. به نظر می‌آید که هیچ‌یک از تضادهای و تناقض‌هایی که نشان خاص تمدن جدید ما است در فرهنگ قرون وسطایی راه نیافته است. در قرون وسطی همه اشکال زندگی بشری - علم، دیانت، اخلاق، سیاست - از یک روح سیراب و سرشار بود. ولی نباید فراموش کنیم که زندگی قرون وسطی حاصل دو نیروی معنوی و عقلی متضاد بود. تلاش پهلوان‌وار همه متفکران بزرگ مدرسی لازم بود تا دو سر این شکاف به هم بیاید و عناصر متضاد اندیشه و احساس به هم وصل شوند. سرانجام به نظر می‌آید که در دستگاه فلسفی توماس اکویناس مسأله حل شده است. اما خدای توماس اکویناس، یعنی خدای کتاب مقدس و مسیحیت، به هیچ روی همان خدای افلاطون یا ارسطو نیست. متفکران مدرسی غالباً این فرق اساسی را فراموش می‌کردند، زیرا که متون یونانی را مانند ما تعبیر

^{۲۰} انجیل متی، ۲۳: ۹، ۱۰.

21. Augustin, *De magistro*, XIV, 45, 46.

نمی‌کردند. آن‌ها به حقیقت تاریخی اهمیت نمی‌دادند، بلکه فقط حقیقت نمادی (سمبولیک) را می‌شناختند و می‌فهمیدند. معیارهای انتقادی یا فلسفی برای تعبیر مطالب خود نداشتند؛ روش قرون وسطایی تعبیر تمثیلی و معنوی را به کار می‌بردند. با این روش‌ها می‌کوشیدند «معنای اخلاقی» و «معنای تمثیلی» و «معنای عرفانی» آثار نویسندگان یونان باستان را دریابند.

در سراسر قرون وسطی مکالمه «تیمائوس» منبع اصلی، و شاید هم تنها منبع، فلسفه افلاطون بود؛ و اندیشه و اسلوب بیان افلاطون در این رساله نیز برای این نوع تعبیر نمادی جان می‌داد. پیدا کرد همه عناصر وحی مسیحی در «تیمائوس» کار آسانی بود. آیا نه این است که افلاطون در آغاز این مکالمه می‌گوید که جهان چون مرئی و محسوس و مجسم است پس مخلوق است، و هرچیز مخلوقی ناچار باید علتی داشته باشد؟ و آیا نه این است که می‌گوید پیدا کردن «پدر و سازنده»ی این گیتی کار بسیار دشواری است، و حتی اگر هم او را پیدا کنیم وصف کردن او برای همه مردمان ممکن نیست؟ آیا همه این مطالب از وحی عالم بالاتر و حلول مسیح حکایت نمی‌کند؟

این که متفکران قرون وسطی اثر افلاطون را به این صورت می‌فهمیدند و تعبیر می‌کردند امری است قابل فهم، و در حقیقت ناگزیر. اما شگفت آن است که پاره‌ای از دانش‌مندان امروز، که هم در سایر آثار افلاطون غور کرده‌اند و هم روش‌های انتقادی و تاریخی تفسیر متون کهن را در اختیار دارند، باز به همین رأی اعتقاد می‌آورند و از آن دفاع می‌کنند. این‌ها نیز کوشیده‌اند ما را متقاعد سازند که میان آفریدگار افلاطونی و خدای متشخص تورات در بیخ و بن هماهنگی کامل، و حتی یگانگی، برقرار است. اما این رأی پذیرفتنی نیست. اولاً آشکار است که افلاطون نمی‌خواسته است در مکالمه «تیمائوس» نوعی علم کلام یا «الهیات» عرضه کند. برای آن‌که تصورات واقعی او را از خدا دریابیم باید سایر آثار او را مطالعه کنیم، که غالباً نزد متفکران قرون وسطی ناشناس بودند. آنچه افلاطون در «تیمائوس» عرضه می‌کند یک دستگاه فلسفی یا کلامی نیست. خود

او مدام ما را برحذر می‌دارد که مبدا چنین خیالی بکنیم؛ می‌گوید که او فقط «عقاید محتمل» را می‌تواند طرح کند:

میان اعتقاد و دانش راستین همان فرق است که میان شدن و بودن از این‌رو، سقراط گرامی، اگر من، با وجود سخنانی که بسی کسان دربارهٔ خدایان و پیدایش جهان گفته‌اند نتوانم چنان بیانی کنم که از هر حیث خالی از تناقض و با حقیقت موضوع مطابق باشد عجب‌مدار. بلکه اگر گفتار من از لحاظ احتمال قریب به حقیقت بودن کمتر از گفته‌های دیگران نباشد، باید به‌همین قدر راضی باشید و فراموش نکنید که من سخن‌گو و شما شنوندگان که دربارهٔ سخنان من داوری می‌کنید همه دارای طبیعت بشری هستیم و از این رو در این قبیل مسائل باید به‌همین قدر راضی باشیم که آنچه می‌گوییم فقط در حدود حدس و احتمال باشد و از خود نباید انتظاری بیش از این داشته باشیم.^{۲۲}

از این کلام چنین بر نمی‌آید که افلاطون همچون پیامبر یک دین جدید سخن می‌گوید. او حتی اضافه می‌کند که داستان‌اش دربارهٔ چه‌گونگی آفرینش جنبهٔ تفریحی دارد، «سرگرمی مطبوعی» است.^{۲۳} متفکری که بخواهد یک حقیقت مهم دینی را اعلام کند نام سرگرمی روی آن نمی‌گذارد. پروردگار افلاطون تصویری است بود شناختی، نه اخلاقی یا دینی. سخن گفتن از پرستش این «پروردگار» درجه دوم یا وه‌سرای است.

دلایل مهم دیگری نیز در دست است که میان افسانهٔ پروردگار افلاطونی و توحید توراتی شباهتی برجا نمی‌گذارند. پروردگار افلاطونی در واقع آفریننده نیست، بلکه «صانع» است. جهان را از هیچ نمی‌آفریند، بلکه مادهٔ بی‌صورت را صورت می‌بخشد؛ آورندهٔ نظم

۲۲. «تیمائوس»، ۲۹، ترجمهٔ محمدحسن لطفی.

۲۳. همان، ۵۹.

و ترتیب است. قدرت او بی‌پایان نیست، بلکه «جبری» که مقابل و بازدارندهٔ عمل آفرینندهٔ او است این قدرت را محدود می‌سازد. «پیدایش جهان مخلوطی بود از اثر آن دو [ضرورت و خرد]، زیرا در ایجاد جهان خرد و ضرورت هر دو دخیل بودند. ولی در آن میان خرد به‌ضرورت حکومت داشت و ضرورت را وادار ساخت چنان آثاری از خود بروز دهد که بیشتر اجزای جهان به‌بهترین وضع به‌وجود آیند.^{۲۴}»

برای فهمیدن دیانت افلاطون به‌معنای حقیقی‌اش، نمی‌توان به توصیفی که در «تیمائوس» آمده است اکتفا کرد. آنچه در این مکالمه می‌بینیم چیزی جز يك فرآوردهٔ فرعی نیست و حاشیهٔ دینی افلاطون را به‌ما نشان می‌دهد، نه مرکز آن را. مرکز را باید در کتاب ششم «جمهوری» دید، که در آن افلاطون «مثال خوبی» را توصیف می‌کند. چه در زمان باستان و چه امروز، «مثال خوبی» را غالباً با پروردگار افلاطونی یکی دانسته‌اند^{۲۵}. اما بررسی دقیق‌تر متن آثار و اندیشهٔ افلاطون نشان می‌دهد که چنین چیزی ممکن نیست. «مثال خوبی» نه از لحاظ منطقی و نه از لحاظ مابعدطبیعی در تراز «پروردگار» قرار ندارد. پروردگار افلاطونی يك مفهوم افسانه‌ای است، و حال آن‌که «مثال خوبی» تصویری است دیالکتیکی. آن يك به‌قلمرو «عقاید محتمل» مربوط است، این يك به‌قلمرو حقیقت. آن يك به‌عنوان نوعی عامل متشخص توصیف شده است: «صانع» و «سازنده» است. «مثال خوبی» را هرگز نمی‌توان به این صورت در نظر گرفت. مثال خوبی نیز مانند سایر مثال‌ها دارای معنی و حقیقت عینی است. این مثال آن نمونهٔ ازلی و آن الگویی است که صانع آسمانی از روی آن کار می‌کند؛ با نگریستن به مثال خوبی جهان را می‌سازد و مشتاق است که کارش تا آن‌جا که ممکن است به کمال آن صورت سرمدی نزدیک باشد. پروردگار افلاطونی خوب است،

۲۴. همان، ۴۸-۴۷.

۲۵. از میان محققان جدیدی که به این نظر اعتقاد دارند ثودور گومپرز را می‌توان نام برد. نگاه کنید به کتاب او:

Theodo Gomperz: *Griechische Denker*, Bk. v, chap. xix.

ولی به هیچ روی «عین خوبی» نیست، بلکه عامل و مباشر خوبی است. در دستگاه فلسفی افلاطون این به معنای يك تفاوت اساسی است که در خود مکالمه «تیمائوس» نیز به روشنی بیان شده است. «اگر جهان زیباست و سازنده آن خوب و کامل، بی گمان در ایجاد جهان آنچه را که ابدی است سرمشق قرار داده. ولی اگر قضیه چنان باشد که حتی به زبان آوردن اش نیز روا نیست، در آن صورت خواهیم گفت آنچه حادث و متغیر است سرمشق او بوده. همین استدلال ثابت می کند که او به سرمشق ابدی نظر داشته، زیرا جهان در میان چیزهای حادث زیبا تر از همه است و استاد سازنده آن بهترین و کامل ترین استادان و سازندگان.^{۲۶} خوبی را نمی توان به عنوان چنین «علتی» توصیف کرد. این مثال علت صوری و نهایی است، نه علت فاعلی؛ به قلمرو بودن تعلق دارد، نه قلمرو شدن. این دو قلمرو با هم فرق آشکار دارند، بلکه از هم بسیار دورند. از این يك نمی توان به آن يك رسید. مثال خوبی را می توان، بلکه باید، «دلیل» همه چیزها نامید. اما این دلیل يك اراده شخصی یا فردی نیست. شخصیت قائل شدن برای مثال تناقض گویی است؛ زیرا که مثال کلی است، فرد نیست. در تشبیه معروف «جمهوری»، افلاطون به ما می گوید که مثال خوبی در جهان معقول دارای همان جایی است که خورشید در جهان محسوس دارد. نسبت خورشید باینایی و چیزهای پدیدار مانند نسبتی است که خوبی در جهان معقول با عقل و چیزهای معقول دارد. خورشید نه تنها چیزهایی را که ما می بینیم پدیدار می سازد، بلکه آن ها را به وجود می آورد و رشد و نمو می دهد. موضوعات معرفت نیز همین گونه اند: این چیزها نه تنها توانایی معلوم واقع شدن خود را، بلکه نفس هستی و واقعیت خود را نیز از خوبی می گیرند.^{۲۷} اما در اصطلاح افلاطون واقعیت یا هستی حقیقی هرگز به معنای واقعیت تجربی نیست. در دستگاه افلاطون «خوبی» هم نحوه «بودن» امور است و هم نحوه «شناختن» امور، ولی نحوه «شدن» امور نیست؛ زیرا که مثال نمی تواند سازنده یا

۲۶. «تیمائوس»، ۲۹. ۲۷. «جمهوری» افلاطون، ۵۰۷ و ۵۰۸.

پدید آورنده شیء متناهی تجربی باشد. اگر ما از این «پدید آمدن» نام می بریم منظورمان معنای تشبیهی کلمه است، نه معنای بودن شناختی آن. نظر ارسطو ظاهراً به کلی فرق می کند. او فرق افلاطونی میان جهان پدیدار و جهان معقول را منکر است. در دستگاه او، خدا هم علت فاعلی است و هم علت غایی. خدا جنباننده نخستین است که خود ناجنبان است. ترسیم تشابه میان این خدای ارسطویی و خدای مسیحیت بسیار آسان تر بود. در حقیقت توماس اکویناس در پذیرفتن تمامی الهیات و مابعدالطبیعه ارسطو به هیچ اشکالی برنخورد. ولی این کار را فقط به این ترتیب توانست انجام دهد که نظر ارسطو را به معنای خاص خودش، یعنی توماس، تعبیر کند و همه احساسات دینی خود را به ارسطو نسبت دهد. وقتی که ما آثار خود ارسطو را می خوانیم تصویر دیگری در آن می بینیم. خدای ارسطو نمونه عالی و کلاسیک روش تعقلی یونانیان است. درست است که در «طبیعت» و «مابعدالطبیعه» ی ارسطو عشق به خدا نخستین اصل جنباننده نامیده شده است. خدا این جهان را نه با کوشش مادی بلکه با کشش معنوی به جنبش درمی آورد - به همان معنایی که معشوق عاشق را حرکت می دهد. علت غایی به واسطه دوست داشته شدن جنبش پدید می آورد؛ و با جنبانیدن آن چیزی که جنبانیده می شود همه چیزهای دیگر را به جنبش درمی آورد. بنابراین جنباننده نخستین ضرورتاً وجود دارد و چون وجودش ضروری است، پس خوب است، و به این معنی اصل نخستین است. اما این جنباننده نخستین خود نمی جنبد، نه تنها به معنای مادی بلکه به معنای معنوی نیز. او از دامنه خواهش های بشری بیرون است و نمی تواند تسلیم هوسهای بشری بشود. این هوس ها فرود مرتبه او است. خدا فعلیت محض است. اما فعالیت او عقلی است، نه اخلاقی. او مجذوب اندیشه خویش است و جز اندیشه خود موضوعی ندارد. از این جا بود که ارسطو به خدا زندگی نسبت می داد؛ اما این زندگی، زندگی اندیشگی است، نه زندگی شخصی - امری است صرفاً نظری و تعقلی.

پس آسمان‌ها و جهان طبیعت برچنین اصلی استواراند. و این برابر است با بهترین صورتی از زندگی که ما از آن بهره‌مندیم، و آن هم برای مدتی کوتاه (زیرا که او همیشه در این حال است و حال آن که ما نمی‌توانیم باشیم)... اندیشه درباره خود می‌اندیشد، زیرا دارای ماهیت موضوع اندیشه است؛ زیرا با تماس پیدا کردن با موضوعات خود و اندیشیدن درباره آن‌ها، خود نیز موضوع اندیشه می‌شود، به‌طوری که اندیشه و موضوع اندیشه یک چیزاند... اما وقتی که این موضوع را دارد، فعال است. بنابراین آن عنصر الهی که موجود در اندیشه به‌نظر می‌رسد داشتن است، نه دریافت کردن، و عمل تعقل خوشایندترین و بهترین اعمال است.... و زندگی نیز از آن خدا است؛ زیرا که فعلیت اندیشه همان زندگی است، و خدا همان فعلیت است؛ و فعلیت به‌خویش وابسته خدا زندگی عالی و ابدی است.^{۲۸}

این زندگی ابدی که ارسطو به‌خدا نسبت می‌دهد غیر از آن زندگی است که در ادیان نبوی می‌بینیم. در نظر انبیا خدا «اندیشه‌ای که درباره خود می‌اندیشد» نیست. خدا یک قانون‌گذار مشخص است، منشأ قانون اخلاقی است. این عالی‌ترین و، به‌یک معنی، تنها صفت او است. او را با هیچ نوع کیفیت عینی که از طبیعت اشیا گرفته شده باشد نمی‌توان توصیف کرد. اگر نام خدا به‌معنای نسبت دادن چنین کیفیتی باشد، پس خدا نام ندارد. در «سفر خروج» (کتاب مقدس) گفته شده است که موسی نام خدا را می‌پرسد. «موسی به‌خدا گفت اینک چون من نزد بنی‌اسرائیل برسم و بدیشان گویم خدای پدران شما مرا نزد شما فرستاده است و از من بپرسند که نام او چیست بدیشان چه گویم؟ خدا به‌موسی گفت هستم آن که هستم و گفت به‌بنی‌اسرائیل بگو ایهه (هستم) مرا نزد شما فرستاد.^{۲۹} این کلمات گویی شکاف

28. Aristotle, *Metaphysica*, Bk. XIII, 1072.

۲۹. «سفر خروج»، ۳: ۱۳ و ۱۴.

میان اندیشه یهودی و اندیشه یونانی را نشان می‌دهد و فرق میان خدای افلاطون و ارسطو و خدای توحید یهودی را آشکار می‌کند. خدا با هیچ شیء یا اندیشه‌ای قابل قیاس نیست، و نیز ذات او را نمی‌توان با عمل اندیشه محض توصیف کرد. ذات خدا اراده او است؛ تنها شکل تجلی خدا تظاهر اراده شخصی او است. این‌گونه تجلی شخصی، که عملی است اخلاقی و نه منطقی، نزد ذهن یونانی يك سره بیگانه است. قانون اخلاقی را يك موجود برتر از بشر «ابلاغ» یا «اعلام» نمی‌کند، بلکه ما باید با اندیشه عقلانی و استدلالی خودمان آن را پیدا کنیم و به اثبات برسانیم. این است فرق واقعی میان اندیشه دینی یونانی و یهودی - که فرقی است ثابت و زائل نشدنی. ژیلسون^{۳۰} در درس‌های خود درباره روح فلسفه قرون وسطی می‌گوید: «آن حقیقتی که به‌یک‌ضربه و بدون اندک دلیل و برهانی باکلام بزرگ کتاب مقدس آشکار شد، برای اندیشه یونانی حاصل نشد: ای اسرائیل بشنو، یهوه خدای ما یهوه واحد است.^{۳۱}» هیچ‌کدام از متفکران مدرسی، حتی توماس اکویناس، نمی‌توانستند راه حل یونانی مسأله را بدون چون و چرا بپذیرند. همه آن‌ها - اگوستین قدیس، یروم قدیس، برنارد قدیس، بونا و نتورا، دونس اسکوتوس - نص «هستم آن که هستم» را از «سفر خروج» نقل کرده‌اند. توماس اکویناس می‌گوید: «شخص چیزی است که ماهیت آن از هر حیث کامل باشد، یعنی دارای ماهیت عقلانی باشد؛ و به‌همین دلیل است که ما نام شخص را به‌خدا نسبت می‌دهیم، هرچند نه به‌آن صورت که انسان‌های عادی و خاکی را شخص می‌نامیم، بلکه به‌صورتی بسیار والاتر^{۳۲}».

این ریشه دوگانه اندیشه قرون وسطایی را، در نظریات یونانی و در دیانت نبوی یهود، باید در نظر داشته باشیم تا جریان رشد و تحول منظم آن را دریابیم. در سراسر دوره فلسفه مدرسی، ما همیشه با يك نوع نبرد «ایمان» و «عقل» میان «متکلمان» یا «الهیان» و

30. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie medievale*.

۳۱. «سفر تثییه» ۴: ۶.

32. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, xxix, 3.

«استدلالیان» برخورد می‌کنیم. میان این دو جبهه افراطی هیچ‌گونه آشتی یا تفاهمی ممکن به نظر نمی‌رسید. اهل ایمان همیشه کناره‌گیری مطلق عقل را می‌خواستند و هرگونه فعالیت عقلانی را مردود و محکوم می‌دانستند. در قرن یازدهم پطروس دامیانی یکی از همین افراطیان علم کلام بود. شاید هیچ متفکر دیگری در قرون وسطی این‌گونه با تحقیر از عقل سخن نگفته باشد. و از لحاظ او عقل نه تنها فلسفه بلکه تمامی زمینه علم و هنر غیردینی را دربرمی‌گرفت. دامیانی حتی از «تورم» علم سخن می‌گوید. نه تنها استدلال بلکه دستور زبان را هم به نام یکی از خطرناک‌ترین دشمنان دین و ایمان صحیح اعلام کردند. به گفته دامیانی مخترع دستور زبان و نخستین دستوردان خود شیطان بوده است. همچنین نخستین درس دستور درسی است در شرك؛ زیرا دستوردانان نخستین کسانی بودند که از «خدایان» به صیغه جمع نام بردند. عقل اگر اصولاً حق وجود داشته باشد باید کورکورانه از ایمان اطاعت کند و فرمان‌های او را گردن بگذارد.^{۳۳} زیرا که حتی اگر منطق ما کامل و بی‌نقص باشد، میدان عمل آن امور بشری است، نه امور الهی. معرفت برخدا از راه قیاس به دست نمی‌آید؛ و خدا پای‌بند قواعد حقیر منطق بشری ما نیست. فقط سادگی مقدس، سادگی ایمان، است که می‌تواند ما را از دام‌ها و مغالطه‌های عقل برحذر دارد. پطروس دامیانی می‌گوید: «به خدا نظر داشته باش و هدف شناخت خود را در او بجو، که دانای واقعی همو است.» برای دیدن خورشید نیازی به افروختن شمع نیست.^{۳۴}

عارفان قرون وسطی به لحن ملایم‌تری سخن می‌گویند، ولی آن‌ها

۳۳. دامیانی، در رساله «در باب قدرت مطلقه الهی»، از مجموعه «رسالات آباء کلیسای غربی»، می‌نویسد: «آنچه به هر حال از مقوله مهارت در هنرهای انسانی است در بحث از مقولات دینی نمی‌تواند مقام علم الهی را تصرف کند، بلکه برعکس باید همچون کنیزکی در خدمت خداوندگار خود بایستد تا خاطر خداوندگار هرگاه که با او رو به رو می‌شود پریشان نگردد و رابطه‌اش با او قطع نشود.»

34. *De sancta simplicitate*, cap. viii, op. cit., Tom. 145, col. 702 A.

نیز در محکوم کردن عقل به هیچ روی کوتاه نمی‌آیند. برنار کلرووی ۲۵ به متفکران استدلالی زمان خود شدیداً حمله می‌کرد، و هنگامی که باعث محکومیت آبلار^{۳۶} شد به مقصود خود رسید. برنار نیز استدلال را یکی از بزرگترین موانع مسیحیت واقعی می‌دانست. همه اشکال گوناگون رفض و زندقه از يك رذیلت اساسی سرچشمه می‌گیرند، و آن کبر و خودبینی عقل بشری است. عقل هرگز نمی‌تواند داور و خداوندگار انسان باشد، زیرا که راه غرض اصلی او را سد می‌کند، که چیزی جز وصال عرفانی روح بشری به خدا نیست. برنار کلرووی شکایت دارد از این که فلاسفه و استدلالیان با پرداختن به مسائل نظری بغرنج و دشوار و ریش‌خند کردن ایمان مردمان ساده‌دل باعث گمراهی خلاق شده‌اند.

پیش‌گامان استدلال در قرن یازدهم، متفکران «عقلانی» مانند انسلم کانتربوریایی^{۳۷} و آبلار، داوطلب این جدال شدند. حریفان متکلم آن‌ها رامتهم کرده بودند که اعتبار وحی مسیحی را تضعیف و شالوده‌های ایمان را تخریب می‌کنند. آن‌ها هم این اتهام را به مهاجمان و مخالفان خود بازگرداندند و اعلام کردند که نفی یا تحقیر اندیشه عقلانی به معنای محروم ساختن ایمان است از یکی از استوارترین و عمده‌ترین ستون‌های خویش. عقل نه تنها خطری یا مانعی در راه ایمان نیست، بلکه یکی از نیرومندترین سلاح‌ها و یکی از واجبتین عناصر دیانت راستین است. انسلم به‌ارائه کردن برهان بود شناختی («معرفت‌الوجودی») معروف خود در اثبات وجود خدا اکتفا نکرد، بلکه جسارت را به آن‌جا رساند که این روش را در سراسر زمینه جزمیات مسیحی به کار بست. او در «نظریه ارضا» خود کوشید نشان دهد که حلول مسیح نه تنها يك امر تاریخی عارضی است بلکه حقیقت ضروری است. درباره نظریه تثلیث نیز به همین روش بحث کرد. در آثار او گویی جزمیت مسیحی دروازه خود را به روی عقل باز می‌کند و راز و تاریکی برطرف می‌شود.

35. Bernard of Clairvaux

36. Abélard.

37. Anselm of Canterbury.

ولی باز هم يك نکته باقی بود که افراطیان دو طرف دعوا ظاهراً در آن خصوص اختلافی نداشتند. سخن گفتن از روش «عقلانی» قرون وسطایی بسیار نادرست و نارسا است. برای عقلانیت امروزی ما، یعنی برای آن تمایل فکری که نزد دکارت و اسپینوزا و لایبنتیس یا نزد «فلاسفه» قرن هجدهم می‌بینیم، در دستگاه فکری قرون وسطی جایی نبود. هیچ‌کدام از متفکران مدرسی در برتری مطلق حقیقت ملمس شکی نداشتند. از این لحاظ استدلالیان و الهیان همدستان بودند. آبلار در یکی از نامه‌هایش به هلوئیز می‌نویسد: «اگر فلسفه به معنای انکار قول پولس رسول است نمی‌خواهم فیلسوف باشم، و اگر ارسطو بودن به معنای بریدن از مسیح است نمی‌خواهم ارسطو باشم.»

«استقلال» عقل اصلی بود کاملاً بیگانه با اندیشه قرون وسطی. عقل نمی‌تواند چراغ راه خود باشد؛ برای آن که بتواند کار خود را انجام دهد نیازمند به سرچشمه نور بالاتری است. از این حیث نظریه اگوستینی «استاد الهی» هیچ‌وقت در اذهان متفکران قرون وسطی اعتبار خود را از دست نداد. این‌جا نیز می‌توانیم اندیشه قرون وسطایی را تا سرچشمه تاریخی‌اش در دیانت نبوی دنبال کنیم. اگوستین گفته اشعیا نبی را نقل کرده بود که می‌گوید: «و اگر باور نکنید هرآینه ثابت نخواهید ماند»^{۳۸}. این کلام پایه نظریه معرفت قرون وسطی قرار گرفت. عقل

۳۸. «کتاب اشعیا نبی»، ۷: ۹.

یادداشت مترجم: در ترجمه فارسی کتاب مقدس، چاپ «بریتش و فورن بیبل سوسائیتی» کلام اشعیا نبی به همین صورتی که در متن آمد ترجمه شده است؛ در ترجمه جدید کتاب مقدس به زبان انگلیسی که در ۱۹۶۱ از طرف کلیسای اسکاتلند انتشار یافته نیز چنین است. اما در ترجمه رسمی معروف به روایت «کینگ جیمز» این کلام به صورتی آمده است که ترجمه آن چنین می‌شود: «و اگر باور نکنید هرآینه نخواهید فهمید». کلمه‌ای که در روایت کینگ جیمز «فهمیدن» (to understand) ترجمه شده، در روایت جدید «ثابت ماندن» (to stand firm) ترجمه شده است. در زمانی که مورد بحث نویسنده کتاب حاضر است، یعنی در قرون وسطی، همان تعبیر «فهمیدن» مرسوم بوده است، و بنابراین کلام اشعیا نبی را بدین صورت تعبیر می‌کرده‌اند که «فهمیدن» ملازم ایمان آوردن است - یعنی فراگرد عقلانی «فهمیدن» براساس فراگرد -

اگر به حال خود گذاشته شود کور و ناتوان است، اما اگر نور ایمان آن را روشن و راهبری کند تمام نیروی خود را نشان می‌دهد. اگر با ایمان آوردن آغاز کنیم می‌توانیم به قدرت عقل اعتماد داشته باشیم، زیرا که عقل را برای آن به ما نداده‌اند تا آن را به طور مستقل و به خودی خود به کار بگذاریم، بلکه برای آن است که به کمک عقل آنچه را ایمان به ما می‌آموزد دریابیم و تفسیر کنیم. حکم ایمان همیشه مقدم بر کاربرد عقل است - «نظام طبیعت چنان است که در امر آموختن مرجع بر عقل پیشی می‌گیرد.» اما همین که این حکم به جا آورده شد و به کرسی نشست، راه باز می‌شود. این دو قدرت می‌توانند یکدیگر را تکمیل و تأیید کنند - «پس می‌فهمی اگر باور داشته باشی، و باور می‌کنی اگر بفهمی.»

همه متفکران مدرسی این اصل را پذیرفته‌اند. بیان کلاسیک آن در آثار انسلم کانتربوریایی آمده است. انسلم با وجود «عقلانیت» خود، بحث را با تأکید این نکته آغاز می‌کند که ما باید حقایق اساسی دین مسیحی را بدون دلیل و برهان بپذیریم، و با روش‌های عقلانی نمی‌توانیم چیزی بر استحکام آن‌ها بیفزاییم. حکم جزمی مسیحی بی‌چون و چرا و بلامعارض و تردیدناپذیر می‌ماند. اما حقیقت دینی با آن که به کمک عقل اثبات نمی‌شود، مخالف یا مغایر با عقل هم نیست، بلکه میان این دو قلمرو هماهنگی واقعی وجود دارد. درست است که برای دریافتن این هماهنگی بذل عنایت خاص الهی لازم است. انسلم تحقیق خود را با دعایی آغاز می‌کند که در آن از خدا می‌خواهد او را یاری

← «فوق عقلانی» ایمان آوردن استوار است، و بنابراین عقل به خودی خود نمی‌تواند اعتباری داشته باشد. اما تعبیری که در ترجمه جدید به کار رفته، یعنی «ثابت ماندن» به جای «فهمیدن»، در معنای کلام اشعیا نبی يك تغییر اساسی پیش می‌آورد، و آن این است که در جریان ایمان آوردن اساساً فراگرد «فهمیدن» مطرح نمی‌شود، بلکه اشعیا نبی فقط می‌خواهد بگوید کسانی که ایمان نیاورده باشند ثابت قدم نخواهند بود، یعنی در روز خطر ممکن است از میدان بگریزند یا از عقیده خود دست بردارند. بدین ترتیب کلامی که به قول کاسیرر «پایه نظریه معرفت قرون وسطی» قرار گرفته بود خود مورد تردید قرار می‌گیرد.

دهد تا آنچه را به قوت تمام باور دارد دریابد. این تنها راه صحیح است: «چنان که طریق حق حکم می‌کند که ما نخست رازهای عمیق ایمان مسیحی را باور کنیم، پیش از آن که به بحث درباره آن‌ها بپردازیم، به نظر من این نیز تغافل خواهد بود که پس از ایمان آوردن به فهمیدن آنچه باور داریم همت نگماریم».^{۳۹}

اما این راه گریز واقعی از مشکل نبود. این خواهش عمیقی بود برای یافتن راه حل مسأله، نه خود راه حل. تعارض دیرین عقل و ایمان باز هم بارها پیش آمد. اما فورمول «ایمان مستلزم فهم است» دست کم پایه یا پایگاه مشترکی را برای بحث‌های بعدی فراهم کرد. همه نمایندگان اندیشه مدرسی، از انسلم گرفته تا توماس اکویناس، ظاهراً يك راه حل قطعی را بشارت می‌دادند. راه حل توماس اکویناس، که می‌گوید «عقل به ایمان آرامش می‌بخشد»، همه حقوق و حیثیت عقل را باز گرداند؛ و عقل فرمان‌روایی کامل خود را بر امور طبیعی و بشری به دست آورد.



نظریه دولت قانونی در فلسفه قرون وسطی

حتی بزرگ‌ترین ستاینندگان «جمهوری» افلاطون نیز همیشه آن را يك «مدینه فاضله»ی سیاسی نامیده‌اند. آن را بالاترین حد اندیشه سیاسی می‌دانستند، ولی به نظر می‌رسید که این اندیشه چندان ربطی به زندگی سیاسی واقعی ندارد. اما اگر به زندگی عمومی و اجتماعی قرون وسطی نگاهی بیندازیم باید داوری را اصلاح کنیم. در این زندگی، مفهوم افلاطونی «دولت قانونی» قدرتی واقعی و فعال از کار درآمد: این مفهوم نیروی فراوانی داشت که نه تنها در اندیشه مردمان تأثیر کرد بلکه انگیزه پر قدرتی برای اعمال بشری نیز شد. این رأی که وظیفه نخستین و اصلی دولت نگه‌داری عدالت است، کانون نظریات سیاسی قرون وسطی گردید. همه متفکران قرون وسطی آن را پذیرفتند، و در همه اشکال تمدن قرون وسطایی راه یافت. نخستین آباء کلیسا، حکمای الهی و فلاسفه، حقوق‌دانان رومی و نویسندگان سیاسی، محققان حقوق مدنی و فقه مسیحی، در این خصوص اتفاق نظر داشتند. سیسرون در قطعه‌ای از «جمهوری» خود، که اکوستین آن را نقل کرده است، می‌گوید که عدالت اساس قانون و جامعه سازمان یافته است: هر جا که عدالت نباشد دولت یا جمهوری واقعی در کار نخواهد بود. اما با آن که در این نکته میان نظریات قرون وسطی و یونان باستان توافق کامل وجود دارد، يك اختلاف نیز باقی است که نه تنها از لحاظ نظری شایان توجه است، بلکه عواقب عملی بسیار مهمی نیز

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

در پی دارد. قرون وسطی برحسب اصول اساسی خود نمی‌توانست تصویری از عدالت انتزاعی و غیرشخصی داشته باشد. در دیانت توحیدی، قانون را همیشه باید تا يك منشأ مشخص دنبال کرد. بدون قانونگذار قانونی وجود ندارد. و اگر نخواهیم عدالت را همچون يك امر عارضی، همچون قرارداد صرف، در نظر بگیریم، این قانون گذار باید بالاتر از همه نیروهای بشری باشد. آن اراده‌ای که در عدالت متجلی می‌شود يك اراده برتر از بشر است. اما «مثال خوبی» افلاطون به يك چنین اعتبار برتر از بشری نیاز نداشت. در اندیشه و اصطلاح افلاطون هر مثالی يك «وجود فی‌نفسه» است. وجود و بقایش از خود او است؛ دارای اعتبار عینی و مطلق است. اگوستین نمی‌توانست این اصل را بپذیرد. برای آن‌که در نظریات خود جایی به مثل افلاطونی بدهد ناچار بود که این مثل را از نو تعریف کند، می‌بایست آن‌ها را به «اندیشه‌های خدا» مبدل کند. این فقط يك تمایز مابعد طبیعی یا بودشناختی نبود، بلکه بسیار بیش از این بود. خوبی دیگر نمی‌توانست بقای خود را تضمین کند. تنها باروش‌های دیالکتیکی نمی‌توان امیدوار بود که به‌خوبی دست یابیم؛ و معنای واقعی آن را هم نمی‌توانیم دریابیم. این‌جا نیز عقل بشری باید تسلیم قدرت بالاتری بشود. ممکن است ما همچنان از قانون «طبیعی» در تمایز با قانون الهی سخن بگوییم. اما در اندیشه مسیحی حتی طبیعت نیز وجود جداگانه و مستقلی ندارد. طبیعت ساخته و آفریده خداست. به همین معنی، همه قوانین اخلاقی نیز امور مخلوق‌اند؛ تجلی يك اراده مشخص‌اند. از همان ابتدا، آبای کلیسا همین نظر را تبلیغ می‌کردند. اورینگن در رساله «ردبرسلسوس» قبول می‌کند که قانون سلطان همه امور است. اما اضافه می‌کند که نزد مسیحیان این قانون يك امر جداگانه و مستقل نیست، بلکه با اراده خدا تقارن دارد.

اما يك جنبه دیگر، و مهم‌تر، نیز بود که از آن لحاظ نظریه قرون وسطایی قانون طبیعی از افلاطون و ارسطو دور می‌شد. افلاطون عدالت را «تساوی هندسی» تعریف کرده بود. هر فردی در زندگی

1. Origen, *Against Celus*.

دولت سهمی دارد، اما این سهم‌ها به‌هیچ‌روی يك اندازه نیستند. عدالت به‌معنای تساوی حقوق نیست. دولت افلاطونی به‌فرد و هر طبقه اجتماعی کار شایسته او را واگذار می‌کند؛ اما حقوق و وظایف آن‌ها تفاوت فراوان دارد. این نکته نه تنها از ماهیت اخلاق افلاطون نتیجه می‌شود، بلکه در وهله اول نتیجه ماهیت روان‌شناسی او است. روان‌شناسی مابعدطبیعی افلاطون برتقسیم نفس بشری استوار است. خصلت انسان برحسب نسبت ترکیب سه‌عنصر معین می‌شود. افلاطون می‌پرسد:

آیا علم ما ناشی از يك اصل و خشم ما ناشی از اصل دیگر و لذت اکل و شرب و جفت‌گیری و خوشی‌های دیگر ما ناشی از اصل ثالثی است؟... واضح است که شخص واحد نمی‌تواند در جزء واحد از نفس خود فعل یا انفعال متضادی نسبت به‌شیء واحد داشته باشد، بنابراین اگر ما در این جا آثار متضادی کشف کنیم خواهیم دانست که منشأ این آثار اصل واحد نیست، بلکه اصول متعددی است.^۲

آن پاره از نفس را که تأمل می‌کند، می‌توان عقل نامید، پاره دیگری که گرسنگی و تشنگی و سایر خواهش‌های جسمانی را احساس می‌کند، پاره شهوت است.

اما میان این دو، عنصر دیگری نیز هست که در اصطلاح افلاطون «غیرت» نام دارد. در نفس دولت نیز همین تقسیم دیده می‌شود.^۳ کشور افلاطون به‌چند طبقه تقسیم شده است، و هر طبقه دارای نفس خاص خویش است - هر کدام نماینده سنخ خاصی از طبایع انسانی است. این سنخ‌ها ثابت و تغییرناپذیراند. هر تلاشی برای تغییر دادن آن‌ها، یعنی زائل کردن یا کاستن تفاوت‌های میان فرمان‌روایان و نگهبانان و مردمان عادی، فاجعه به‌بار خواهد آورد. نتیجه چنین

۲. «جمهور»، ۴۳۶. ۳. همان، ۴۳۴.

تلاشی شورش برضد قوانین طبیعت انسانی خواهد بود که نظام اجتماعی باید با آن سازگار باشد. از آنجا که نفس فلسفی یا نفس «غیرمند» غیر از نفس پیشه‌ور یا صنعتگر است، و از آنجا که هر کدام ساختمانی تغییرناپذیر و خاص خویش دارند، نمی‌توان وظایف واحد را به طبقات مختلف محول کرد؛ طبقات را نمی‌توان در يك تراز قرار داد. افلاطون چنین نتیجه می‌گیرد:

اکنون کشتی ما از خطر گذشته و به ساحل رسیده است و ما در این باب هم عقیده شده‌ایم که اجزای نفس انسان از حیث کیفیت و تعداد همان اجزائی است که شهر را تشکیل می‌دهد.... در مورد شهر شرط عدالت آن است که هر يك از طبقات سه‌گانه آن منحصرأ به وظیفه خود عمل کند.... شخص هم فقط آنگاه که اجزای نفس وی هر يك به وظیفه خود عمل کند می‌تواند خود را عادل دانسته و بگوید که به وظیفه خود عمل می‌نماید....۴

ارسطو از راه دیگری پیش می‌رود، ولی سرانجام به همین نتیجه می‌رسد. روش او مابعدطبیعی یا قیاسی نیست، بلکه تجربی است. آنچه او می‌کوشد در کتاب «سیاست» خود ارائه کند تحلیل توصیفی اشکال گوناگون حکومت است. اما درست به دلیل این که او مشاهده کننده تجربی تیزبینی است نمی‌تواند منکر نابرابری اساسی مردمان بشود. این‌جا است که ضرورت بردگی را نتیجه می‌گیرد. بردگی قرارداد صرف نیست، ریشه‌اش از طبیعت آب می‌خورد. افلاطون از «نجاران و کفش‌دوزان مادرزاد» نام می‌برد و ارسطو از «بردگان مادرزاد». بسیاری از مردم قادر به اداره امور خود نیستند. این‌ها نمی‌توانند در شمار افراد شهر باشند؛ حقوق و مسؤولیت‌های خاص خود ندارند و باید از فرادستان خود فرمان بگیرند. به نظر

ارسطو از میان بردن بردگی يك آرمان سیاسی یا اخلاقی نمی‌تواند باشد و توهمی بیش نیست. همین نکته در مورد مناسبات یونانیان و اقوام بیگانه نیز صادق است. افلاطون در «جمهوری» اشاره می‌کند که قواعد رفتاری که در مورد روابط میان شهرهای یونان اعتبار دارند در مورد اقوام بیگانه اعتبار خود را از دست می‌دهند. حتی در زمان جنگ نیز با یونانیان باید همچون دوستان رفتار کرد، یا دست‌کم همچون دوستان بالقوه، و حال آن که اقوام بیگانه را باید دشمنان طبیعی دانست. «پس آن‌گاه که يك طرف مخاصمه مردم یونان و طرف دیگر اقوام غیر متمدن باشند باید گفت که میان آن‌ها جنگ درگرفته است، زیرا از آن جایی که اینان دشمن طبیعی یکدیگرند اختلافی که بین آن‌ها بروز کند همانا جنگ است، و حال آن که اگر یونانی با یونانی طرف شود باید گفت که اینان دوست طبیعی یکدیگرند، منتها در این مورد یونان مبتلا به مرض و آشوب گردیده و عنوانی که برای این اختلاف باید قائل شویم آشوب است...۵» ارسطو پا را از این هم فراتر می‌گذارد و ظاهراً این نظر افلاطون را که پاره‌ای از مردم برده مادرزاد هستند در مورد همه اقوام بیگانه تعمیم می‌دهد و شکی ندارد که یونانی فرمان‌روای طبیعی ملل بیگانه است. ارسطو به نقل از اورپیدس می‌گوید:

سزا است که یونانیان بر وحشیان فرمان برانند، نه آن که یوغ بیگانه بر گردن یونانیان استوار گردد... آن‌ها باید اسیر باشند و ما مردمان آزاد۶.

اما همه این تبعیض‌هایی که میان آزاد و برده و یونانی و غیر یونانی قائل شده بودند سرانجام با پیشرفت اندیشه اخلاقی یونان به دور ریخته شد. در فلسفه رواقی نیروی فکری و اخلاقی تازه‌ای پدیدار شد. از لحاظ نظری صرف، فلسفه رواقی چندان تازگی ندارد. در

فیزیک و منطق و دیالکتیک رواقیان بسیاری از نظریاتشان را از منابع دیگر گرفته بودند. فلسفه آنها ظاهراً چیزی جز التقاط نظریات هراکلیتوس و افلاطون و ارسطو نیست. اما فلاسفه رواقی با تصور کلی خود از انسان و جای او در جهان، راه تازه‌ای بازکردند و اصلی را ارائه دادند که یکی از برگشتگاه‌های تاریخ اندیشه اخلاقی و سیاسی و دینی از آب در آمد. یک تصور تازه به‌آرمان افلاطونی و ارسطویی عدالت افزوده شد: تصور برابری اساسی آدمیان.^۷

دستور اخلاقی اصلی رواقیان این بود که باید «موافق طبیعت» زندگی کرد. اما «قانون طبیعت» که مورد استناد آنهاست قانونی است اخلاقی نه‌مادی. البته رواقیان هرگز منکر نبودند که میان مردمان تفاوت‌های مادی بی‌شمار وجود دارد: تفاوت‌های خانواده، مرتبه، طبع، استعداد فکری. اما از نظرگاه اخلاقی همه این تفاوت‌ها را بی‌اهمیت می‌دانستند. این‌ها شایان اعتنا نیستند، زیرا که در صورت زندگی انسان تأثیری ندارند. تنها چیزی که اهمیت دارد، چیزی که شخصیت انسان را معین می‌کند، نه‌خود امور بلکه داوری شخص درباره امور است. این داوری‌ها به‌هیچ معیار معمولی وابسته نیستند، بلکه وابسته به‌عمل آزادانه‌ای هستند که جهانی خاص خود را پدید می‌آورد. رواقیان میان جنبه‌های ضروری و جنبه‌های عارضی طبیعت انسانی خط فاصل روشنی رسم می‌کنند. فقط آن چیزهایی ضرورت دارند که به «ذات» انسان، یعنی ارزش اخلاقی او، راجع‌اند. هرآنچه به‌شرایط خارجی وابسته باشد، یعنی وابسته به اموری باشد که از حد اختیار ما بیرون است، غیر ضروری است؛ به‌حساب نمی‌آید.

حذف کردن مهم‌ترین تفاوت‌های میان افراد بشر، یا کاستن از آنها، در نظر اول یک خیال خام یا رؤیای فیلسوفانه به‌نظر می‌رسد. اما نباید فراموش کنیم که مارکوس اورلیوس نیز این خیال را در سر می‌پخته است، و او تنها متفکر و فیلسوف نبود بلکه یکی از سیاست

۷. از لحاظ تاریخی می‌توان رد پای این تصور را تا برخی از سوفسطاییان قرن پنجم دنبال کرد، ولی معنای واقعی و پی‌آمدهای اساسی آن تا زمان رواقیان ظاهر نشد.

مداران بزرگ عصر قدیم بود و بر امپراتوری روم فرمان می‌راند. خود این نکته که زمانی وجود داشته که اجتماع چنین مشخصاتی در یک فرد امکان‌پذیر بوده است، یکی از واقعیات بسیار شایان توجه تاریخ بشر است.

فلسفه رواقی بدون این اتفاق آشکار میان اندیشه فلسفی و اندیشه سیاسی نمی‌توانست رسالت تاریخی خود را انجام دهد. عقاید رواقی تسخیر زندگی اجتماعی مردم را زود آغاز کردند. ریشه آن را می‌توان تا دوران شکوفایی جمهوری روم دنبال کرد. بسیاری از رهبران سیاسی بزرگ در آن روزها با اندیشه‌های رواقی خو گرفته بودند. سیپیوی کوچک شاگرد پانتیوس رواقی بود. او از دوست‌داران و ستاینندگان فرهنگ یونانی بود؛ اما هرگز تصورات رومی قدیم را درباره زندگی سیاسی نفی نمی‌کرد. او و دوستانش برای عظمت و شکوه نظامی جمهوری روم می‌جنگیدند؛ ولی در عین حال آرمان تازه‌ای را بنیان نهادند و پرورش دادند که مربوط به یک ملت نبود بلکه جنبه جهانی داشت. اگر ما آثار نویسندگان یونانی باستان را درباره اخلاق مطالعه کنیم، مثلاً «اخلاق نیکوماخوس» ارسطو را، در آنها تحلیل روشن و مرتبی از انواع فضائل - بزرگواری، اعتدال، عدالت، شجاعت، و آزادمنشی - می‌بینیم، ولی از فضیلت کلی موسوم به «انسانیت» در آنها اثری نیست. این اصطلاح ظاهراً در زبان و ادبیات یونانی وجود ندارد. آرمان «انسانیت» نخستین بار در روم به‌وجود آمد؛ و مخصوصاً محفل اشرافی سیپیوی کوچک بود که جای آن را در فرهنگ رومی استوار کرد. «انسانیت» تصور مبهمی نبود. معنای معینی داشت و در زندگی فردی و اجتماعی روم نیروی مؤثری شد. انسانیت تنها یک آرمان اخلاقی نبود، بلکه جنبه جمال شناختی نیز داشت: ضرورت نحوه خاصی از زندگی بود که می‌بایست تأثیر خود را در سرپای زندگی شخص نشان دهد - چه در رفتار اخلاقی‌اش و چه در ذوق و زبان و سبک ادبی‌اش. این آرمان انسانیت به‌واسطه آثار نویسندگان دوره‌های بعد، مانند سیسرون و سنکا، در فلسفه رومی و ادبیات لاتینی جای استواری پیدا کرد.

این ترکیب اندیشه سیاسی و فلسفی نهایت اهمیت را داشت، و چنان محاسبه شده بود که تمامی تصور زندگی اجتماعی را دیگرگون کند. فلسفه رواقی در آغاز چندان اعتنایی به مسائل اجتماعی نداشت. بیشتر متفکران رواقی در فردیت خاص خود پابرجا بودند. اگر مرد دانا بخواهد خود را از همه قید و بندهای بیرونی رها کند، آغاز این کار آزاد شدن از قراردادهای و تعهدهای اجتماعی است. در بلوای شور و خشم سیاسی و صحنه زد و خورد سیاسی فیلسوف رواقی چگونه می تواند استقلال ذهن و اتکای به نفس و داوری بی‌دغدغه خود را نگاه دارد؟ ولی دریافت و تعبیر نویسندگان رومی، مردانی چون سیسرون، سنکا، یا مارکوس اورلیوس، از آرمان رواقی این‌گونه نبود. آن‌ها میان جهان فرد و جهان سیاست فاصله‌ای نمی‌دیدند. زیرا معتقد بودند که واقعیت من حیث المجموع، واقعیت مادی و معنوی روی هم رفته، يك «جمهوری» بزرگ است. این جمهوری برای همه ملل، برای خدایان و مردمان، یکی است. همه موجودات عاقل (یا «ناطق») افراد و اعضای يك دولت‌اند. سیسرون می‌گوید: «این جهان جای همگان است؛ فقط يك شهر [داریم]، هم برای انسان‌ها و هم برای خدایان.» و مارکوس اورلیوس می‌گوید که هرکس با خودش، با «اهریمن» اش، در هماهنگی زندگی کند با جهان در هماهنگی است. جهان فردی و جهان عمومی چیزی جز تجلیات يك اصل اساسی واحد و مشترك نیستند.

این رأی آستن پیامدهای عملی بسیار مهم بود، و این نکته در بحث مسأله بردگی آشکار می‌شود. هیچ‌کدام از نویسندگان رواقی نمی‌توانستند این گفته ارسطو را که چیزی به نام «برده طبیعی» وجود دارد بپذیرند. «طبیعت» یعنی آزادی اخلاقی، نه اسارت اجتماعی. آنچه مردم را برده می‌سازد طبیعت نیست، بلکه بخت نامساعد است. سنکا می‌گوید: «اشتباه است اگر گمان کنیم که بردگی سراسر وجود انسان را فرا می‌گیرد؛ بیشتر وجود او از قید بردگی آزاد است؛ البته بدن برده اسیر و در اختیار خدایگان است، اما روح او مستقل است، و حتی چنان آزاد و وحشی است که این خانه تن که روح در آن زندانی است نمی‌تواند آن را در بند کند.» ذهن از حیث حقوق فطری خود

آزاد و مستقل می‌ماند. تاریخ اندیشه رواقی این‌گفته را تأیید می‌کند. از میان متفکران بزرگ رواقی یکی، مارکوس اورلیوس، امپراتور روم بود و دیگری اپیکتتوس، که برده‌ای بیش نبود.

تصور رواقیان درباره انسان به صورت یکی از استوارترین رشته‌های رابط میان اندیشه باستانی و قرون وسطایی در آمد - حلقه‌ای شد حتی نیرومندتر از فلسفه یونان باستان. در اوایل قرون وسطی از آثار افلاطون و ارسطو چندان اطلاعی در دست نبود. آنچه اگوستین درباره ارسطو می‌دانست فقط يك ترجمه لاتینی از کتاب «ارغنون» بود. اما خود او گفته است که خطابه «هورتنسیوس» اثر سیسرون چه تأثیر عمیقی در ذهن‌اش داشته‌است. در همین کتاب بود که او نخستین بار آرمان رواقی «حکیم» را یافت. در سراسر قرون وسطی، سیسرون و سنکا بزرگ‌ترین مراجع اندیشه اخلاقی بودند. نویسندگان مسیحی با کمال تعجب عقاید دینی خود را در آثار این نویسندگان مشرک یافتند. این اندرز رواقی که همه مردمان اساساً با هم برابرند، به آسانی نزد عموم پذیرفته شد و یکی از نکات اصلی نظریه قرون وسطی گردید. نه تنها آباء مسیحی به تبلیغ آن پرداختند بلکه حقوق‌دانان رومی نیز در مجموعه قوانین یوستینین آن را تأیید و تسجیل کردند. بر سر این نکته میان انواع جریان‌های فکری و مکتب‌های فلسفی قرون وسطی اختلافی وجود نداشت. همه آن‌ها در يك امر مشترك می‌توانستند همکاری کنند. يك اصل عام الهیات مسیحی و حقوق رومی قرون وسطی این بود که به حکم «طبیعت» و بر حسب اصل و منشأ امور، همه مردمان آزاد و برابر‌اند. پاپ گرگوری کبیر می‌گوید: «همه انسان‌ها از لحاظ طبیعت با هم برابرند.» اولپیان می‌گوید: «از لحاظ حقوق طبیعی همه انسان‌ها با هم برابرند.»

کتاب «مزامیر» می‌گوید: «ای خداوند، نور چهره خویش را بر ما برافراز» اگوستین در «شهر خدا» اعلام می‌کند که خدا انسان را بر جانوران مسلط ساخته ولی اختیار روح بشری را به دست او نسپرده

است؛ هرگونه تلاشی برای غصب این اختیار خودبینی تحمل ناپذیر خواهد بود. در این کتاب نیز مانند فلسفه رواقی روح هر فردی دارای حقوق فطری شناخته می‌شود؛ یعنی نمی‌تواند آزادی‌های اصلی خود را از دست بدهد یا ترك کند.

این تصور رواقی که همه مردمان برابر اند چون از يك نوع عقل بهره دارند، يك تعبیر و توجیه کلامی نیز پیدا کرد، و آن این حکم بود که این عقل تصویر خداست. در کتاب «مزامیر داود» آمده است که: «ای خداوند نور چهره خویش را بر ما برافراز...»^۱ اگوستین در کتاب «شهر خدا» اعلام کرد که خدا آدمی را خدایگان جانوران ساخته است، ولی اختیاری بر سایر ارواح بشری به او نبخشیده. هر اقدامی برای غصب کردن چنین اختیاری تکبر تحمل‌ناپذیر است. در کتاب اگوستین، و نیز در اندیشه رواقی، یکایک ارواح بشری آزاد و مستقل اعلام شده‌اند. روح بشری نمی‌تواند آزادی اصیل خود را ببازد یا دور بیندازد.

نتیجه مطلب این است که حاکمیت هیچ نوع قدرت سیاسی هرگز مطلق نمی‌تواند باشد، بلکه همیشه به قوانین عدالت وابسته است. این قوانین تغییرناپذیر و تخطی ناپذیر اند، زیرا که تجلی نظام الهی و بیان‌کننده اراده قانون‌گذار اعلی هستند. درست است که از حقوق روم می‌شد چنین نتیجه گرفت - چنان که بعدها نیز گرفتند - که فرمان‌روا از همه قیدهای قانونی آزاد است. اما در قرون وسطی اصل حق الهی سلطنت همواره در دایره محدودیت‌های اساسی خاصی محصور بود. هم متکلمان و هم حقوق‌دانان رومی اصل «شهریار ملزم به قانون نیست» را به این معنی تعبیر می‌کردند که فرمان‌روا از الزام قانون آزاد است، اما این آزادی هیچ‌کدام از وظایف و تعهدات او را از دوش‌اش بر نمی‌دارد. فرمان‌روا برای اطاعت از قانون تحت هیچ الزام بیرونی نیست؛ اما قدرت و حاکمیت «قانون طبیعی» به جای خود باقی است. کلام سایر «پادشاه از قانون نمی‌تواند تجاوز کند» همیشه به قوت تمام صدق می‌کرد. هیچ دلیلی در دست نیست که این کلام مورد تردید یا حمله نویسندگان قرون وسطی قرار گرفته باشد. توماس

اکویناس بحث خود را با این اصل آغاز می‌کند که قانون باید فرمان‌روا را با «نیروی راهنمایی» ملزم کند، اما نه با «نیروی اجبار». او این اصل را در رساله خاصی با عنوان «درباره فرمان‌روایان» توضیح داده است، و در آنجا به نتایج بسیار جسورانه‌ای رسیده است که در دستگاه يك متفکر قرون وسطایی به نظر عجیب می‌آید و حاوی عناصر انقلابی است. در فلسفه قرون وسطی حق ایستادگی آشکار در برابر فرمان‌روا جایی نداشت. اگر فرمان‌روا حق حاکمیت خود را مستقیماً از خدا دریافت می‌دارد، هرگونه ایستادگی شورش آشکار برضد اراده خدا خواهد بود، و بنابراین از گناهان کبیره است. حتی فرمان‌روای ظالم نیز نماینده خداست، و بنابراین فرمان‌اش را باید گردن نهاد. توماس اکویناس نمی‌توانست این برهان را انکار یا رد کند؛ اما با آن که عقیده جاری را رسماً پذیرفته بود تعبیر تازه‌ای از آن می‌کرد که معنای آن را دیگرگون می‌ساخت. توماس اعلام کرد که مردمان ملزم به اطاعت حکام دنیوی (غیر دینی) هستند، اما این اطاعت محدود به قوانین عدالت است، و لذا رعایا اجباری ندارند که از فرمان‌روای ظالم یا غاصب اطاعت کنند. قانون الهی فتنه‌انگیزی را منع می‌کند؛ اما ایستادگی نمودن در برابر فرمان‌روای ظالم یا غاصب، سرپیچی از امر حاکم «جبار»، جنبه شورش یا فتنه‌انگیزی ندارد بلکه عملی است موجه و مباح. همه این مطالب به روشنی نشان می‌دهد که به رغم تضاد و تعارض دائم میان کلیسا و دولت، میان نظام دینی و نظام دنیوی، این دو نظام به واسطه يك اصل با یکدیگر اتحاد دارند. به قول ویکلیف قدرت پادشاه «قدرتی است روحانی و الهی». نظام دنیوی «موقت» نیست، بلکه دارای نوعی ابدیت واقعی است، یعنی ابدیت قانون؛ و لذا ارزش روحانی خاص خود را دارد.

دو اصل مخالف را با یکدیگر سازش دهد. او ناچار نبود این مسأله را حل کند که بدی‌های آشکار جامعه بشری، فساد، بیداد، بردگی، چگونگی با «خوبی فطری» انسان سازگاراند. فلسفه قرون وسطی به آسانی می‌توانست همه معایب ذاتی و ضروری نظام اجتماعی را توجیه کند. زیرا که خود دولت، به‌رغم وظیفه اخلاقی بزرگی که برعهده دارد، هرگز به‌عنوان خوبی مطلق در نظر گرفته نمی‌شد. متفکران قرون وسطی این عقیده رواقیان را به‌راحتی می‌پذیرفتند که يك جمهوری بزرگ وجود دارد و نه بیش - هم برای خدا و هم برای مردمان. آن‌ها همچنین معتقد بودند که نظام دینی و دنیوی، به‌رغم اختلاف‌هاشان، يك واحد اندام‌وار («اورگانیک») را تشکیل می‌دهند. کلیسای قدیم فلسفه اجتماعی يك دستی پدید نیاورده بود. میان ساختمان اجتماعی درون کلیسا و ساختمان اجتماعی بیرون آن دره بزرگی دهان باز کرده بود. اما در جریان پیشرفت اندیشه قرون وسطایی روی این‌دره پلی زده شد. رفته رفته جامعه مسیحی به‌صورت يك کل پیوسته پنداشته شد. جامعه اخلاقی و سیاسی در عین حال جامعه دینی نیز بود. به‌رغم اختلافها و تعارض‌های میان اجزای این جامعه، به‌گفته توماس اکویناس نظام واحدی وجود داشت و نیروهای متفاوت و متعارض در جهت يك هدف مشترك حرکت می‌کردند. این وحدت اصلی هرگز فراموش نمی‌شد. تمامی نوع بشر همچون دولت واحدی به نظر می‌رسید که خدا آن را تأسیس کرده بود و برآن سلطنت می‌کرد، و هر واحد جزئی، دینی یا دنیوی، حق خود را از این واحد نخستین دریافت می‌دارد. دانته این تصور را به‌روشن‌ترین و جالب‌ترین طرز بیان کرده است. در رساله «درباره سلطنت» او دولت به‌بالاترین مرتبه رسیده است. دولت را نه تنها توجیه می‌کند، بلکه مورد تمجید و تحسین قرار می‌دهد. وجودش را برای امنیت و آسایش جهان لازم می‌داند. اما، در دایره دستگاه فکری قرون وسطی، همه این دعاوی به يك معنی بی‌بوده بود؛ زیرا تحقق‌پذیر نبود؛ زیرا همیشه بر سر راه آن‌ها مانعی وجود داشت که برداشتن آن به‌طور کامل ممکن نمی‌شد.

طبیعت و خدا در فلسفه قرون وسطی

۹

نظریه قرون وسطایی دولت دستگاه منسجمی بود مبتنی بر دو اصل: محتویات دیانت مسیحی و مفهوم رواقی برابری مردمان. از این دو اصل تمامی نتایج آن نظریه به‌طریق کاملاً منطقی قابل استخراج بود. با این حال، این دستگاه در معرض يك ایراد اساسی قرار داشت. صورت آن صحیح و خدشه‌ناپذیر بود؛ اما از لحاظ مادی به‌نظر می‌آمد که هیچ پایه‌ای ندارد. اصل برابری مردمان مدام در تناقض با واقعیات تاریخ و جامعه انسانی قرار می‌گرفت. گاه نظریه آزادی طبیعی و حقوق طبیعی انسان با این تناقض آشکار رو به‌رو می‌شد. روسو در آغاز «قرارداد اجتماعی» می‌گوید: «انسان آزاد زاده شده است، ولی همه‌جا در زنجیر است. بسیار کسان خود را خدایگان دیگران می‌پندارند، ولی خود از آن‌ها برده‌تر اند. این دگرگونی چرا پیش آمده است؟ من نمی‌دانم. چه چیزی آن را توجیه می‌کند؟ گمان می‌کنم این مسأله را بتوانم حل کنم.»

روسو برای حل این مسأله ناچار از ساختن نظریه بسیار پیچیده‌ای شد و راه درازی را پیمود که او را از برداشت منفی‌اش از جامعه بشری دور انداخت و به‌اصل تازه‌مثبت و سازنده‌ای رسانید. او از يك قطب به‌قطب دیگر رفت: از «گفتارهای نخستین خود به «قرارداد اجتماعی» رسید. برای متفکر قرون وسطایی چنین تغییر برداشتی نه ممکن بود و نه لازم. در نظر او پرسش روسو پیش از آن که مطرح شود پاسخ خود را گرفته بود. زیرا او نیازی نداشت که، مانند روسو،

دولت از لحاظ غرض و اجرای عدالت خوب بود ولی، برحسب تعالیم مسیحی، منشأ آن بد بود؛ زیرا نتیجه گناه فطری و هبوط آدم بود. از این حیث همه متفکران صدر مسیحیت توافق نظر داشتند. در قرن دوم نزد ایرنائوس^۲ و در قرن پنجم نزد اگوستین و در قرن ششم نزد گرگوری کبیر همین اعتقاد را می‌بینیم. ایرنائوس می‌گوید وجود دولت از آن جهت لازم شد که مردمان از خدا دور شدند، و نسبت به ممنوع خود نفرت ورزیدند و به انواع پریشانی و پاشیدگی دچار شدند. این بود که خداوند آن‌ها را برسر یکدیگر سوار کرد و ترس از آدمی را بر آدمیان مستولی ساخت، تا بلکه با این تمهید از عمل حق و عادلانه ناگزیر گردند.

این اعتقاد آبای کلیسا درست نقطه مقابل آرمان یونانی شهر بود. اگوستین اذعان داشت که نظریه افلاطون درباره دولت از لحاظ فلسفی درست است. افلاطون حق داشت؛ اما به عنوان فیلسوف، به عنوان مردی که به زبان عقل سخن می‌گفت، و نه به زبان وحی، ناچار مطلب اصلی را نادیده می‌گرفت و ناگفته می‌گذاشت. خداوند از طریق وحی دانش دانایان را نابود کرده و دریافت دوراندیشان را بی ارزش ساخته است. عقل انسانی فاسد است، و این عقل فاسد هرگز نمی‌تواند به یگانه دولت حقیقی، یعنی شهر خدا، دست یابد. اگوستین می‌گوید که عدالت حقیقی فقط در کشوری حکم‌فرما می‌شود که بانی و حاکم آن مسیح باشد.

افلاطون نه تنها خوبی شهر آرمانی خود را ستوده بلکه زیبایی آن را نیز تحسین کرده است. در نظر او این شهر تنها یک چیز زیبا در میان سایر چیزهای زیبا نیست، بلکه به یک معنی عین زیبایی است. آنچه توده مردم از زیبایی می‌دانند فریبی بیش نیست. حتی نقاشان و شاعران نیز تصویر محوی از آن در نظر دارند. وظیفه فلاسفه است که نمونه ازلی و دوره کمال زیبایی را که دولت آرمانی نماینده آن است کشف کنند. چون بالاتر از نظام و عدالت و تناسب صحیح

زیبایی وجود ندارد.

دوستاناران اصوات و مناظر از صداها و رنگ‌ها و اشکال زیبا و همه آثاری که از چنین اجزایی ترکیب یافته باشد لذت می‌برند، اما فهم آنان از ادراک و تحسین زیبایی مجرد عاجز است... کسانی که بتوانند به مقام زیبایی فی حد ذاته پی برده و حقیقت آن را مشاهده کنند کمیاب‌اند... اگر کسی وجود چیزهای زیبا را تصدیق کند ولی منکر وجود زیبایی مجرد باشد و استدلال دیگران را در توضیح زیبایی مجرد درک نکند آیا به عقیده تو زندگی چنین شخصی زندگی حقیقی است یا رؤیایی بیش نیست؟^۳

افلاطون پس از ارائه کردن تصویر خود از دولت آرمانی با لحن فاتحانه‌ای می‌گوید: «ما به هر جزئی سهم او را داده‌ایم و لذا کل را زیبا ساخته‌ایم.»

یک چنین تصویری از دولت در اندیشه صدر مسیحیت راه نداشت. دولت می‌توانست تا حد معینی موجه باشد، ولی زیبایی آن مطرح نبود. دولت پاک و بی‌آلایش در تصور نمی‌گنجید؛ زیرا که همیشه آلودگی منشأ خود را با خود داشت. داغ گناه فطری برپیشانی آن خورده بود و پاک شدنی نبود. تفاوت آشکار میان اندیشه یونان باستان و اندیشه صدر مسیحیت در همین بود. برسر این نکته هیچ سازشی امکان نداشت. فلسفه نو افلاطونی یکی از نخستین عناصر بسیار سازنده اندیشه قرون وسطایی بود. نوشته‌های منسوب به دیونیسوس درباره سلسله مراتب آسمانی و روحانی تأثیر ژرف و پایداری داشت که تمامی دستگاه فلسفه مدرسی را دربرمی‌گرفت. در قرن نهم اسکوتوس اریچنا کتاب «در باب تقسیمات طبیعی» را نوشت که تمام تعالیم مسیحیت را برحسب مفاهیم فلسفه نو افلاطونی توضیح می‌دهد. اما از طرف دیگر،

خود فلولین، بنیان‌گذار دستگاه نوافلاطونی، به عرفای مسیحی («غنوسیان») سخت حمله کرده و آنان را به خدا ناشناسی متهم ساخته بود، زیرا که به نظر او غنوسیان از دیدن و شناختن زیبایی این جهان عاجز بودند.
فلولین می‌گوید:

همچنین، تحقیر این جهان و خدایان و طبایع زیبای دیگری که در آن اند شایسته انسان خوب نیست... زیرا کسی که به هر وجودی محبت داشته باشد از هر آن چیزی که به محبوب وابسته است شاد می‌گردد. زیرا هرکس پدری را دوست بدارد فرزندان او را هم دوست می‌دارد... زیرا چگونه ممکن است که این جهان و خدایان موجود در آن از جهان معقول جدا باشند؟... و نیز حیطة مرد دانا آن نیست که به تحقیق این‌گونه امور بپردازد، این حیطة کار کسی است که ذهن‌اش کور و مطلقاً فاقد شعور و عقل باشد، و چون از شناسایی جهان معقول بسیار دور است به جهان محسوس نیز نظری نیندازد. زیرا کدام موسیقی‌دانی است که با درک هماهنگی جهان معقول از شنیدن اصوات محسوس به وجد نیاید؟ یا کدام مهندس یا ریاضیدان ماهری است که وقتی چیزهای متشابه و متناسب و منتظم را به چشم می‌بیند از این منظره شاد نشود؟... انسان باید ذهنی به‌نهایت کودن و کاهل داشته باشد، و عاجز از برانگیخته شدن در برابر سایر چیزها، تا از دیدن این همه چیزهای زیبا در این جهان محسوس و این همه تقارن و تناسب شگرف امور، و تشکلی که در ستارگان با همه دوری‌شان پدیدار است، ذهن‌اش برانگیخته نشود و این امور را به نام آثار نیکوی عللی نیکوتر از خود نستاید؟^۴

4. *Enneads*, II, 9, chap. xvi.

اگر این مطلب در مورد جهان مادی صادق باشد، به‌طریق اولی در مورد جهان قانون و نظم نیز صادق است. متفکران قرون وسطی هر چه بیشتر با آثار متفکران زمان باستان، مخصوصاً ارسطو، آشنا می‌شدند کمتر می‌توانستند در برداشت منفی خود از نظام اجتماعی اصرار ورزند. با آغاز شدن قرن پانزدهم نبرد آهسته و سستی نیز آغاز می‌شود. از لحاظ مسأله کلی ما، این نبرد بسیار دلکش و دارای نهایت اهمیت است. این جا عنصر افسانه‌ای خاصی در کار بود که متفکران نمی‌توانستند آشکارا به آن حمله کنند. شك کردن در واقعیت گناه فطری برای هیچ‌کدام از متفکران قرون وسطی امکان نداشت. از طرف دیگر، روشن بود که اعتقاد جزمی هبوط آدم با هر گونه تلاش اندیشه استدلالی منافات دارد. این اعتقادی است نفوذناپذیر که از توضیح عقلانی سر باز می‌زنند. با این حال متفکران مدرسی‌چنین شکستی را برای عقل نمی‌پذیرفتند. هیچ‌کدام‌شان فلسفه را «کنیز الہیات» نمی‌دانستند و چنین نمی‌نامیدند. از وظیفه و حیثیت فلسفه تصور بسیار بلندی داشتند. این بود که کوشیدند صورت مسأله را از نو بیان کنند، تا بلکه با این کار راه حلی برای این تضاد بیابند و حق و حیثیت عقل را به آن باز گردانند.

هبوط آدم همیشه راز سر بسته بوده است: اما خود این راز را اکنون در پرتو تازه‌ای می‌دیدند، و آن را باز نشدنی نمی‌دانستند. فساد عقل، قطعی و علاج ناپذیر نیست. عقل برای خود حقی و میدان عمل خاصی نگه داشته است. وظیفه فلسفه است که این حق را تأمین و این میدان را تحدید کند. از قرن یازدهم به بعد، همه دستگاه‌های مدرسی - دستگاه‌های انسلم کانتربوریایی، آبلار، آلبرت کبیر، توماس اکویناس - برای حل این مسأله تلاش و همکاری کردند. نظریات فیزیکی و سیاسی هر دو تحت تأثیر این خط اندیشه کلی بودند. درست است که در قرن یازدهم هنوز متفکرانی بودند که این تمایل تازه را سخت محکوم می‌کردند و همچنان جامعه بشری را نتیجه گناه و ردیلت بشر می‌نامیدند. در حدود هفت قرن بعد، گرگوری هفتم باز هم نظر آگوستین را تکرار می‌کند و می‌گوید که دولت نتیجه گناه فطری است

و کار شیطان است. از طرف دیگر، حتی این نظریه افراطی نیز ناگزیر بود که برای دولت این جهانی جایی باز بگذارد و اذعان کند که نظم سیاسی دست کم دارای ارزش مشروط است. دولت هر چند فی نفسه بی ارزش است، در حدود خود می تواند نقش مثبت و ناگزیری را بر عهده بگیرد. البته نمی تواند ما را به هدف حقیقی راهبری کند، ولی مردمان را از بزرگترین بلیه - یعنی هرج و مرج - نجات می دهد. بدی دولت، چون در گناه فطری آدم سرشته است، ژرف و درمان ناپذیر است؛ اما این بدی فقط یک بدی نسبی است. دولت اگر با حقیقت اعلی و مطلق دیانت مقایسه شود، البته مرتبه بسیار پستی پیدا می کند، اما در قیاس با معیارهای متداول ما آدمیان، که بدون وجود دولت کارمان به هرج و مرج می کشد، دولت باز خوب است. گذشته از این، دولت درمان دردهای فطری اش را در خود دارد. چون وجودش جزای رذایل و نقایص آدمی است، پس نوعی درمان الهی است که آثار مصیبت بار این نقایص را از میان می برد. در این جهان نابه سامان پر از تباهی، دولت دنیوی تنها نیرویی است که می تواند نوعی تعادل، مقداری توازن و تناسب، را نگه دارد.

در دستگاه توماس اکویناس ارزیابی نظم اجتماعی و سیاسی يك سره دیگرگون شده است. البته توماس اکویناس هرگز در تعالیم کلیسای مسیحی شك نکرد؛ اما گذشته از کلیسا، معلم و مرجع تازه ای هم پیدا کرده بود. نزد توماس اکویناس، و نیز نزد دانته، ارسطو «استاد دانایان» بود. و توماس نه تنها می خواست اعتقاد داشته باشد، بلکه می خواست بدانند. به نظر او میان این دو خواهش تضادی وجود نداشت - این دو نه تنها با یکدیگر سازگارند، بلکه یکدیگر را تکمیل می کنند. از آن جا که عقل و وحی دو بیان از يك حقیقت اند، که حقیقت الهی باشد، پس اختلاف میان آنها امکان ندارد. هرگاه چنین اختلافی پدیدار شد، باید گفت ناشی از علت های ذهنی است. در این مورد وظیفه فلسفه است که این علت ها را پیدا و برطرف کند. عقل ممکن است خطا کند؛ وحی منزل خطا ناپذیر است. پس هرگاه میان این دو ناهماهنگی یا ناسازگاری به نظر رسید از همان آغاز باید بدانیم

که خطا به جانب عقل است، و باید بکوشیم که این خطا را درست کنیم. این است رابطه حقیقی میان فلسفه و الهیات. ما در همه تلاش های فلسفی خود باید همیشه از حقیقت وحی پیروی کنیم و از آن روشنایی بجویم. اما وقتی که عقل این راهبری را می پذیرد باید به نیروهای خود اعتماد داشته باشد. بدین ترتیب دو زمینه عقل و وحی به روشنی از یکدیگر متمایز می شوند. میان حوزه طبیعت و حوزه رحمت اختلاطی نمی تواند وجود داشته باشد. هر کدام موضوع ها و حقوق خاص خود را دارند. توماس اکویناس می گوید: «در هر مقوله ای نظر علم و ایمان جداست.»

اثر این اصل کلی هم بر فلسفه طبیعی توماس اکویناس و هم بر فلسفه اجتماعی او پیداست. علم فیزیک مستقل می شود و می تواند به راه خود برود، دیگر تحت اختیار حکمت الهی نیست. این «اعلام استقلال» پیش از آن هم در آثار آلبرت کبیر، استاد توماس اکویناس، صورت گرفته بود. آلبرت کبیر در این مسأله شکی برجا نمی گذارد که ما نمی توانیم تنها به اعتبار حکمت الهی یا به زور قیاس محض درباره مسائل فیزیکی حکم صادر کنیم. در همه مسائل مربوط به پدیده های طبیعی جزئی تنها راهنمای ما تجربه است. توجیه هر پدیده خاصی از راه رجوع به براهین کلامی و اراده خداوند کار یساره ای است. آلبرت کبیر براساس این اصل نظریه خاص خود را درباره طبیعت پدید آورد، که جنبه های تازه فراوان داشت. او یکی از پیش گامان طرح يك نظریه تازه درباره حرکت بود، که از پاره ای جهات راه را برای علم دینامیک گالیله باز کرد. توماس اکویناس همین روش را ادامه داد. از آن جا که خدا آفریننده همه چیزها است، پس مسلم است که ما همیشه باید او را همچون علت نخستین و اصلی در نظر داشته باشیم. این اصل کلی را هم وحی کلیسا و هم تعالیم ارسطو تأیید می کنند. توماس در آغاز «رساله درباره الهیات» و «رساله در رد امم ضاله» بحث را با این تعریف ارسطو آغاز می کند که موضوع مابعدالطبیعه یا «حکمت اولی» بررسی علل نخستین است. اگر ما بینشی برای علل ثانوی نداشته باشیم، جهان مادی برای مان قابل فهم

نخواهد بود و همچون اعجاز مدام و پی در پی به نظر خواهد رسید. منکر شدن یا کوچک شمردن علل ثانوی به معنای ستایش عظمت و شکوه خداوند نیست. برعکس، از شکوه او می‌کاهد. «نقی خودسرانه امور انکار برکات الهی است.»

همه اشیای متناهی و محسوس و تجربی مخلوق و مصنوع خداوند اند؛ اما درست به همین دلیل است که این اشیا از کمال او بهره می‌برند - یعنی دارای نظم و زیبایی خاص خود هستند. درست است که این نظم و زیبایی، چون به واسطه بهره بردن از کمال حاصل شده است، هرگز به حد اصل کمال نمی‌رسد؛ ولی با این حال به جای خود و در دایره محدودیت‌های خود کامل است. بنابراین يك خوبی و زیبایی اصیل وجود دارد که برای همه چیز يكسان است و امکان وجود خوبی‌های جزئی بی‌شمار را پدید می‌آورد - میان این دو هیچ‌گونه تضادی ممکن نیست.

این ارزیابی تازه از جهان تجربی و اندیشه علمی بدون تغییر جهت کامل نظریه کلی معرفت ممکن نمی‌بود. همه دستگاه‌های فلسفه قرون وسطی، به اعتبار گفته‌های افلاطون و اگوستین بنا را بر تفاوت بارز میان جهان معقول و جهان محسوس می‌گذاشتند. میان این دو حوزه شکاف بزرگی حایل بود. یکی اقلیم «بودن» است و دیگری اقلیم «شدن»؛ یکی حقیقت را به ما می‌دهد و دیگری فقط سایه‌هایی از حقیقت را به ما ارائه می‌کند. ریشه‌های مابعدطبیعی این جدایی دو نوع دانش از دوگانگی اساسی میان تن و روان آب می‌خورد. تن و روان متعلق به يك جهان نیستند. روان به حکم ماهیت و ذات خود با تن در تضاد است. اگر در تن زندگی می‌کند، مانند يك بیگانه و زندانی به سر می‌برد. یکی از عالی‌ترین وظایف فلسفه این است که زنجیر این زندان را پاره کند. اما تأثیر تجربه حسی درست خلاف این است. هر گام تازه‌ای که در راه تجربه حسی برمی‌داریم حلقه تازه‌ای بر این زنجیر می‌افزاید. آزادی از این زندان، رستن از قید تن، عالی‌ترین هدف معرفت است. افلاطون می‌پرسد:

روح آدمی چه هنگام به حقیقت دست می‌یابد؟ دیدیم که اگر برای شناختن چیزی از تن یاری بخواد تن او را به اشتباه می‌افکند و می‌فریبد... پس تنها از راه اندیشه و تعقل نیست که حقیقت هر چیزی بر او روشن می‌گردد؟... روح آدمی هنگامی می‌تواند به نیکوترین وجه اندیشه و تعقل کند که حس بینایی و شنوایی و خوشی و ناخوشی او را مشوش نسازند بلکه از گرفتاری تن آزاد باشد و تا آن جا که میسر است دور از تن به جست‌وجوی حقیقت بپردازد.

توماس اکویناس این تصور را وارونه می‌کند. در نظر او دیگر تن مانعی در راه فعالیت روان نیست. بلکه برعکس تنها وسیله‌ای است که فعالیت اندیشه راستین را در جهان بشری تحقق می‌بخشد. توماس به پیروی از اعتقاد ارسطویی خود ناگزیر اتحاد میان تن و روان را به نحوی توضیح می‌داد که درست در نقطه مقابل نظریه اگوستین و کلیسای قدیم قرار می‌گرفت. انسان ترکیب محض دو عنصر متفاوت و متنافر نیست، بلکه واحدی است اندام‌وار و به همین صورت نیز عمل می‌کند. این است که ما نمی‌توانیم فعالیت‌های عقلانی‌اش را از عمل ادراک جدا کنیم. همه اشکال معرفت بشری، چه عالی و چه دانی، به یکدیگر پیوسته‌اند و در يك جهت سیر می‌کنند. تجربه حسی نه تنها مانع معرفت معقول نیست بلکه سرآغاز و شرط لازم آن است: «شناخت ما از احساس آغاز می‌شود.»

فلسفه اخلاقی و سیاسی توماس اکویناس نیز همین خط اندیشه را دنبال می‌کند. ساختمان جهان معنوی نیز نظیر ساختمان جهان مادی است. خدا نه تنها آفریننده جهان مادی است، بلکه در وهله اول منشأ و اگذارنده قانون اخلاقی است. اما این‌جا نیز باید این اصل کلی را در نظر بگیریم که نادیده گرفتن یا انکار تأثیر علل ثانوی نه تنها چیزی بر فر و شکوه خداوند نمی‌افزاید بلکه از آن می‌کاهد. ما باید

حق این «علل ثانوی» را به‌جا بیاوریم. خدا علت نخستین و هدف غایی است. اما نظام اخلاقی نظامی است بشری که فقط از راه همکاری آزادانه افراد بشر پدید می‌آید؛ يك قدرت فوق بشری آن را بر ما تحمیل نمی‌کند؛ به‌اراده آزاد خود ما وابسته است. به‌این دلیل توماس اکویناس نمی‌توانست اعتقاد کلامی جاری آن روز را بپذیرد که می‌گفت دولت نهادی است الهی و منصوب خداوند، فقط به‌عنوان درمان درده گناه بشر.

توماس اکویناس چون پیرو ارسطو بود می‌بایست نظام اجتماعی را از يك اصل تجربی استخراج کند، نه آن که از عالم بالا بگیرد. دولت از غریزه اجتماعی انسان سرچشمه می‌گیرد. همین غریزه است که نخست ما را به‌زندگی خانوادگی راهبری می‌کند و از آن‌جا با تحولات پیوسته به‌همه اشکال عالی‌تر دولت می‌برد. بنابراین نه‌ممکن است و نه ضرورت دارد که منشأ دولت را به‌يك امر فوق طبیعی بچسبانیم. غریزه اجتماعی میان انسان و حیوان مشترك است؛ اما نزد انسان شکل تازه‌ای پیدا می‌کند. این غریزه فراورده‌ای است نه تنها طبیعی بلکه عقلانی، و به فعالیت آزادانه و آگاهانه بستگی دارد. البته خدا به‌يك معنی علت دولت باقی می‌ماند؛ اما این‌جا نیز مانند جهان مادی همچون «علت دور» یا «علت محرك» عمل می‌کند. این حرکت نخستین مسؤولیت اساسی بشر را از دوش او بر نمی‌گیرد. بشر باید با تلاش خویش نظام خوبی و عدل را پدید بیاورد. بشر با ساختن همین جهان اخلاقی و دولت است که آزادی خود را اثبات می‌کند. این‌جا روی شکاف میان این دو اقلیم، اقلیم طبیعت و اقلیم الهی، پلی ساخته نمی‌شود، بلکه این دو با هم در می‌آمیزند و واحد کاملی را پدید می‌آورند. و نیروی الهی نقصانی نمی‌بینند.

توماس اکویناس معتقد است که بالاترین خوبی یا خیر اعلای فلاسفه باستانی از راه عقل به‌دست نمی‌آید. دیدار جمال حق هدف مطلق باقی می‌ماند - و رسیدن به این هدف همیشه به بذل عنایت الهی بستگی دارد. اما خود انسان نیز باید برای این واقعه خود را آماده سازد و دست به‌کار شود. حق الهی، حق بشری را که از عقل ناشی

شده است نفی نمی‌کند. ملکوت الهی عرصه طبیعت را نفی نمی‌کند، بلکه آن را کامل می‌سازد. بنابراین به‌رغم هبوط آدم، آدمیزاد توانایی کاربرد صحیح نیروهای خود را از دست نداده است، و لذا می‌تواند مقدمات رستگاری خود را فراهم کند. در امر بزرگ دیانت انسان تماشاگر منفعل نیست؛ شرکت فعالانه او لازم بلکه ناگزیر است. در این تصور، زندگی سیاسی انسان حیثیت تازه‌ای به‌دست آورده است. دولت خاکی و شهر خدا دیگر در دو قطب مقابل یکدیگر قرار نمی‌گیرند بلکه با هم مربوط می‌شوند و یکدیگر را تکمیل می‌کنند.

شك داریم در این که هیچ نامی در تاریخ ادبیات مانند نام مردی که اکنون قصد داریم شخصیت و نوشته‌هایش را بررسی کنیم به بدی یاد شده باشد. کلماتی که معمولاً در وصف او به کار می‌برند حاکی از آن است که او مردی است وسوسه‌گر، منشأ شرارت، کاشف جاه‌طلبی و انتقام‌جویی، و بنیان‌گذار خدعه و نیرنگ، و پیش از انتشار کتاب کذایی او هرگز ریاکاری و جباری و خائنی، یا فضیلت دروغین و جنایت مصلحت‌آمیز وجود نداشته است.... نام خانوادگی این شخص با مزدوری و نام فردی‌اش باشیطان مترادف شده است.^۱

بعدها این داوری وارونه شد. پس از يك دوره افراط در سرزنش، دوره تفریط در ستایش او پیش آمد. مواخذه و محکومیت مبدل به نوعی ترس و حرمت شد. ماکیاولی‌مشیر و مشار جباران، شهید راه آزادی شد؛ شیطان مجسم قهرمان و حتی قدیس نام گرفت. در مورد شخصی چون ماکیاولی هردو برداشت نارسا و گمراه کننده است. نمی‌خواهم بگویم که نوشته او را نباید از زاویه اخلاقی مورد بررسی و داوری قرار دهیم. در برابر کتابی که يك چنین پیامدهای اخلاقی عظیمی در پی داشته است این داوری ناگزیر و حتی واجب است. ولی ما نباید بحث خود را با ستایش یا سرزنش، با محکوم کردن یا تمجید کردن آغاز کنیم. شاید در مورد هیچ نویسنده‌ای رعایت اندرز اسپینوزا به این اندازه لازم نباشد که: «پیش از آن که درباره خود شخص و کارش داوری کنیم باید بکشیم تا بفهمیم چه می‌گوید.» اما این برداشت فکری با نفوذ دو افسانه درباره ماکیاولی رو به رو شده است. وقتی که «شهریار» را می‌خوانیم باید مدام مواظب این دو افسانه باشیم: افسانه کین و افسانه مهر. افسانه کین در قرن هفدهم در انگلستان ساخته و پرداخته شد. نه تنها سیاستمداران و فلاسفه،

1. Macaulay, *Critical, Historical and Miscellaneous Essays*, I, 267 f.

۱۰

علم سیاست نوین ماکیاولی

افسانه ماکیاولی

در تمام تاریخ ادبیات سرنوشت کتاب «شهریار» بهترین شاهد این کلام سایر است که می‌گوید: «بحث هر کتابی به ظرفیت خوانندگان‌اش بستگی دارد.» شهرت این کتاب بی‌مانند و بی‌سابقه بود. این يك رساله مدرسی نبود که دانش‌مندان آن را مطالعه کنند و فلاسفه سیاسی بر آن شرح بنویسند. مردم آن را برای ارضای کنج کاوی فکری نمی‌خواندند. «شهریار» ماکیاولی در دست نخستین خوانندگان‌اش فوراً به عمل گذاشته شد، و آن را همچون حربه‌ای کاری و خطرناک در نبردهای سیاسی بزرگ عصر جدید به کار بردند. اثر آن آشکار و اشتباه‌ناپذیر بود. ولی معنای آن، به يك معنی، پنهان ماند. حتی امروز هم، پس از آن که این کتاب را از هر زاویه‌ای که بخواهید بررسی کرده‌اند و فلاسفه و مورخان و سیاستمداران و جامعه‌شناسان درباره آن بحث کرده‌اند، راز پنهان آن کاملاً هویدا نشده است. از يك قرن تا قرن بعد، و حتی از يك نسل تا نسل بعد، می‌بینیم که داوری‌ها درباره «شهریار» به کلی دیگرگون می‌شود. این نکته در مورد نویسنده کتاب نیز صادق است. تصویر ماکیاولی به سبب حب و بغض حزبی در تاریخ رنگ به رنگ می‌گردد و شناختن چهره خود آن مرد و موضوع کتاب‌اش کاری است بس دشوار.

نخستین واکنش حاکی از ترس و وحشت بود. مکولی در آغاز مقاله‌ای درباره ماکیاولی نوشت:

بلکه شاعران بزرگ انگلستان نیز در اشاعه افسانه ماکیاولی سهم داشتند. شاید يك نویسنده معروف عصر الیزابت را هم بتوان سراغ گرفت که از ماکیاولی نام نبرد و درباره نظریه سیاسی او حکم صادر نکند. ادوارد مایر در کتاب «ماکیاولی و تأثیر عصر الیزابت»^۲ ۳۹۵ اشاره به ماکیاولی را در ادبیات عصر الیزابت برشمرده است. همه جا - در نمایشنامه‌های مارلو، بن جانسون، شکسپیر، وبستر، بومونت، و فلچر - مرام ماکیاولی یعنی عین ناپکاری، ریا، قساوت، و جنایت. بدکاره داستان معمولاً خود را پیرو ماکیاولی می‌نامد. شاید بارزترین نمونه این برداشت عمومی را درگفتار ریچارد، دوک گلاوستر، در بخش سوم «شاه هنری ششم» (پرده سوم، صحنه ۲) اثر شکسپیر بتوان دید:

من می‌توانم لبخند بزنم و لبخند زنان آدم بکشم،
و به آن که قلبم را غمین می‌سازد بگویم: آرام،
و گونه‌هایم را از اشک دروغین تر کنم،
و در هر جایی نقابی به رخ بکشم.

من بیش از پریان دریا دریانوردان را در آب غرقه خواهم کرد؛

بیش از تمساحان خونخوار بینندگان خود را هلاک خواهم ساخت؛

نقش ناطق و نسلور را يك تنه برعهده خواهم گرفت،
در فریب کاری از اولیس گرو خواهم برد،
و مانند سینون تروآی دیگری را خواهم گشود.
من می‌توانم تن بوقلمون را رنگین تر کنم،
در تغییر صورت از پروتیوس سبقت بگیرم،
و ماکیاولی جنایت‌کار را به دبستان روانه کنم.

این‌که ریچارد سوم از ماکیاولی نام می‌برد البته پس و پیش شدن ترتیب تاریخ است، اما شکسپیر و تماشاگران‌اش به این نکته

2. Meyer, Machiavelli and the Elizabethan Drama.

توجهی نداشتند. زیرا زمانی که شکسپیر نمایش‌نامه‌اش را می‌نوشت نام ماکیاولی معنای فردی و تاریخی خود را تقریباً از دست داده بود و برای توصیف طرز خاصی از تفکر به کار می‌رفت. حتی بعدها نیز کلمه ماکیاولی یا ماکیاولیسم همیشه با نوعی وحشت اهریمنی و نفرت و اشمئزاز همراه بوده است. در نمایشنامه «امیلیا گالوتی»^۳ اثر لسینگ ماریتلی وزیر و مشاور فرمانروا همچنان بسیاری از خصائل ماکیاولی افسانه‌ای را در خود دارد. در پایان تراژدی لسینگ، فرمانروا فریاد می‌زند: «آیا بس نیست که پادشاهان انسان‌اند؟ حتماً باید شیاطین در جلد دوستان‌شان خود را پنهان کنند؟»

اما با همه این خشم و نفرت نظریه ماکیاولی هرگز زمینه خود را از دست نداده و همیشه در کانون توجه عمومی باقی مانده است. شگفت این که سرسخت‌ترین و آشتی‌ناپذیرترین دشمنان این نظریه غالباً در تقویت این توجه نقش مؤثری داشته‌اند. تنفر از ماکیاولی همیشه با نوعی تمجید و شیفتگی همراه بوده است. همان کسانی که مخالف محض ماکیاولی بوده‌اند نتوانسته‌اند از تحسین نبوغ سیاسی او خودداری کنند. یوستوس لیپسیوس در کتاب «سیست»^۴ خود می‌گوید: «با این هوش ماکیاولی را تحقیر نمی‌کنم، زیرا که تیزبین و ظریف و سوزاننده است.»

از این لحاظ میان پیروان ماکیاولی و سرسخت‌ترین مخالفان او چندان فرقی نیست. این اتحاد غریب یکی از علل اصلی قدرت پایدار مرام ماکیاولی در فلسفه سیاسی امروزی گردید. ماکیاولی مرد و رفت؛ اما نظریه او در اشکال گوناگون پدیدار شد. مارلو در پیشگفتار نمایشنامه «یهودی مالتی»^۵ از زبان ماکیاولی چنین می‌گوید:

جهانیان می‌پندارند که ماکیاولی مرده است، اما روح او به
آن سوی آلپ پرواز کرد،
و اکنون که گیز مرده است از فرانسه باز آمده

3. Lessing, Emilia Galotti, Act V, sc. 8.

4. Justus Lipsius, Politics.

5. Marlowe, Jew of Malta.

تا این سرزمین را سیاحت کند و با دوستان خود به بازی و شیطنت بپردازد. شاید نام من به گوش برخی کسان ناخوش باشد

اما آنان که مرا دوست می‌دارند مرا از زخم زبان خویش در امان می‌دارند؛ و آنان بدانند که منم ماکیاولی، که مردمان را به چیزی نمی‌گیرم، و لذا سخنان شان را هم به پیشیزی نمی‌خرم. آنان که مرا بیشتر نفور می‌دارند مرا بیشتر می‌ستایند. هرچند برخی کسان آشکار از کتاب‌های من به بدی یاد می‌کنند،

ولیکن آثارم را می‌خوانند و با کمک آن‌ها به مسند پطروس رسول دست می‌یابند: و هرگاه کتاب مرا به دور می‌اندازند به دست پیروان جاه طلب خود مسموم می‌شوند.

مدتها طول کشید تا مردم این تصور افسانه‌ای ماکیاولی را کنار گذاشتند. فلاسفه قرن هفدهم نخستین کسانی بودند که به این اعتقاد عمومی حمله کردند. فرانسیس بیکن ماکیاولی را خویشاوند خویش می‌دید، به نظرش او فیلسوفی بود که از همه شیوه‌های مدرسی بریده بود و کوشیده بود که سیاست را به روش‌های تجربی تحقیق کند. می‌گوید: «ما از ماکیاولی و سایر نویسندگان این طبقه دین بزرگی برعهده داریم، زیرا که آنان آشکارا و بدون پرده پوشی آنچه را مردمان می‌کنند باز می‌گویند، و نه آنچه را مردمان باید بکنند».

اما از میان متفکران بزرگ عصر جدید هیچ کس به اندازه اسپینوزا در پیراستن نام ماکیاولی از آرایش تلاش نکرده است. اسپینوزا در دنبال کردن این هدف به فرضیه غریبی رسید. اسپینوزا ماکیاولی را هوادار و مدافع آزادی می‌دانست، و بنا برین می‌بایست این نکته را توجیه کند که چرا او کتابی آکنده از اندرزهای بسیار خطرناک برای جباران نوشته است. این امر فقط با این فرض قابل فهم می‌شد که «شه‌ریار» معنای نهفته‌ای در بردارد. اسپینوزا در

6. Bacon, *De augmentis scientiarum*, Lib. VII, cap. ii, sec. 10.

«رساله سیاسی» خود می‌گوید:

ماکیاولی با زیرکی بسیار به ظاهر تشریح می‌کند که شه‌ریاری که انگیزه‌ای جز شهوت قدرت ندارد چه وسائلی را باید به کار برد تا قلمروش را مطیع و منقاد خویش گرداند؛ اما مشکل بتوان یقین داشت که غرض او چیست... شاید می‌خواست نشان دهد که مردمان آزاد در سپردن اختیار مطلق رفاه خویش به دست يك شخص چه قدر باید محتاط باشند... زیرا که آن شخص هرروز از توطئه تازه‌ای در هراس خواهد بود و لذا ناگزیر به مسائل شخص خود بیشتر خواهد پرداخت، و در مورد مردمان به جای آن که در فکر خیر و صلاح آنان باشد برضد آنان نقشه خواهد ریخت. من در خصوص آن مرد بسیار دوراندیش بیشتر به این عقیده می‌رسم، زیرا می‌دانیم که او طرفدار آزادی بود، و برای حفظ آزادی نیز صحیح‌ترین اندرزها را به ما داده است.^۷

اسپینوزا این توجیه را به صورت آزمایشی مطرح می‌کند و قدری با تردید سخن می‌گوید؛ درباره فرضیه‌اش اطمینان کامل ندارد. و حقیقت این است که در يك نکته اشتباه می‌کند. به يك معنی او هنوز تحت تأثیر همان توهمی بود که می‌کوشید آن را برطرف کند. زیرا که به نظر او ماکیاولی نه تنها نویسنده زیرک و موشکافی است، بلکه بسیار نیز حيله‌گر است. او را استاد تزویر و تردستی می‌شناسد. اما این داوری با واقعیات تاریخی سازگار نیست. اگر ماکیاولیسم به معنای فریب و ریا است، ماکیاولی خود ماکیاولیست نبود. او هرگز ریاکاری نکرد. اگر نامه‌های معروف او را بخوانیم در شگفت می‌شویم که این نویسنده با تصورات و سوابق ذهنی ما چه قدر تفاوت دارد؛ او مردی است که با صراحت و ذهن باز و بدون حيله‌گری سخن می‌گوید. و آنچه درباره او به عنوان انسان صدق می‌کند، درباره

7. Spinoza, *Tractatus theologicopoliticus*, cap. v. sec. 5.

او به عنوان نویسنده نیز صادق است. این آموزگار بزرگ تزویر و فریب سیاسی، شاید یکی از صادق ترین نویسندگان سیاسی بوده است. گفته معروف تالیران را که: «زبان را برای این به انسان داده اند که با آن افکارش را پنهان کند» غالباً به عنوان بهترین تعریف هنر دیپلوماسی می ستایند. اگر این حرف درست باشد، ماکیاوولی از دیپلوماسی بویی نبرده بود. او هرگز چهره واقعی خود را نپوشانید و عقاید و داوریهایش را هم پنهان نکرد. نظرش را همیشه به زبانی صریح و استوار بیان می کرد. جسورانه ترین کلمات همیشه به نظر او بهترین کلمات بود. اندیشه ها و سبک بیان او هیچ ابهامی نشان نمی دهند: روشن و دقیق و اشتباه ناپذیراند.

متفکران قرن هجدهم، فلاسفه جنبش «روشن اندیشی»، به شخصیت ماکیاوولی با نگاه مساعدتری می نگریستند. به یک معنی، ماکیاوولی متحد طبیعی آن ها به نظر می رسید. وقتی که ولتر حمله خود را به کلیسای کاتولیک آغاز کرد و سخن معروف خود را گفت که: «این ننگ را پاک کنید»، می توانست باور داشته باشد که دارد کار ماکیاوولی را ادامه می دهد. مگر نه ماکیاوولی هم اعلام کرده بود که عمده مسئولیت بدبختی ایتالیا با کلیسای کاتولیک است؟ او در کتاب «گفتارهای خود گفته است: «ما مردم ایتالیا از کلیسای رم و کشیشان اش این دین را به گردن داریم که به واسطه آن ها است که بدجنس و بی دین شده ایم. دین بزرگتر از این که دلیل مستقیم خانه خرابی ما است این که به واسطه وجود کلیسا کشور ما در حال تجزیه مانده است.^۸» این گونه سخنان آب به آسیاب فلاسفه فرانسه می ریخت اما از طرف دیگر، این فلاسفه هرگز نمی توانستند با نظریه های سیاسی ماکیاوولی موافق باشند. در مقدمه نخستین چاپ «رد بر ماکیاوولی» نوشته فردریک دوم، ولتر همچنان از «ماکیاولی زهرآگین» سخن می گوید. فردریک دوم این رساله را زمانی نوشت که ولی عهد کشور پروس بود، و در آن افکار و احساسات عمومی فلاسفه جنبش روشن اندیشی را بیان کرده است. می گوید: «غرض از نوشتن این

8. *Discourses on the First Decade of Titus Livy*, Bk. I, chap. xii.

رساله دفاع از بشریت است در برابر آن دیو، آن دشمن سوگند خورده بشریت، و خود را به سلاح عقل مجهز خواهم ساخت تا خوانندگان فی الفور در این اثر پادزهر آن يك را پیدا کنند.^۹»

این کلمات در سال ۱۷۳۹ نوشته شد، اما در نسل بعد می بینیم که لحن کلام دیگرگون شده است. داوریه در حق ماکیاوولی ناگهان و از بیخ و بن عوض می شود. هردر در «نامه هایی برای پیشرفت بشریت» اعلام می کند که در نظر گرفتن «شهریار» ماکیاوولی به عنوان هزل یا يك کتاب ویرانگر، یا ترکیبی از هردو، اشتباه بوده است. ماکیاوولی مردی بود درست کار و راست کردار، بیننده ای بود تیزبین و دوست دار و دل باخته کشور خویش. از سطر به سطر کتاب اش برمی آید که او خائن به امر انسانیت نبوده است. اشتباه کتاب اش در این بود که هیچ کس آن را در محیط صحیح آن به جا نیاورد. این کتاب نه هزل است و نه دستور اخلاقی. این يك شاهکار سیاسی است که برای معاصران ماکیاوولی نوشته شده است. ماکیاوولی هرگز قصد نداشته است که يك نظریه کلی درباره سیاست عرضه کند. او فقط راه و رسم و طرز اندیشه و عمل زمان خود را تصویر کرده است.

هگل این داوریه را پذیرفت، و به لحن بسیار قاطع تری در این باره سخن گفت. او نخستین مدیحه سرای ماکیاوولی بود. برای فهمیدن این واقعیت باید در نظر داشته باشیم که هگل در چه شرایط خاصی نظریه سیاسی ماکیاوولی را مطالعه کرده است. این کار در زمان جنگ های ناپلئونی و پس از دست کشیدن فرانسیس دوم از تاج و تخت امپراتوری آلمان صورت گرفته است. سقوط سیاسی آلمان امری انجام گرفته به نظر می رسید. در مقاله منتشر نشده ای درباره قانون اساسی آلمان، که در ۱۸۰۱ نوشته شده است، هگل بحث خود را با این کلمات آغاز می کند: «آلمان دیگر يك کشور نیست». در این حالت ذهنی، و در شرایط سیاسی خاصی که به نظر به کلی نوید کننده می آید، هگل «شهریار» ماکیاوولی را می خواند. و آنگاه به نظر می آید کلید درک این اثر بسیار نکویده و بسیار ستوده را پیدا کرده است. او زندگی

9. *Anti-Machiaveli*, Preface Farnsworth, II, 178 f.

آلمان قرن نوزدهم را عیناً شبیه زندگی سیاسی ایتالیا در دوره ماکیاولی می‌بیند. علاقه و آرزوی تازه‌ای در او بیدار می‌شود. می‌خواهد يك ماکیاولی ثانی بشود - ماکیاولی زمان خویش. هگل می‌گوید:

در دوران بدبختی، که ایتالیا به سرعت روبه‌ویرانی می‌رفت و میدان جنگ‌های فرمان‌روایان بیگانه گشته بود، زمانی که ایتالیا هم وسائل این جنگ‌ها را فراهم می‌کرد و هم هدف آن‌ها بود، زمانی که آلمان‌ها، اسپانیایی‌ها، فرانسوی‌ها و سوییسی‌ها ایتالیا را لخت می‌کردند و حکومت‌های خارجی بر سر سرنوشته این ملت تصمیم می‌گرفتند، از ژرفای احساس این بدبختی و نفرت و بی‌نظمی و نابینایی، يك سیاستمدار ایتالیایی با دقت نظر به این نتیجه لازم‌رسید که راه نجات ایتالیا متحد شدن آن در تحت لوای يك حکومت است. بسیار غیرمنطقی است که دربارهٔ تکوین اندیشه‌ای که با مشاهده شرایط ایتالیا شکل گرفته است چنان بحث کنیم که گویی خلاصه بی‌طرفانه‌ای از اصول سیاسی است که برای همه شرایط مناسب است و لذا در هیچ شرایطی به کار نمی‌آید. هنگام خواندن «شهریار» باید تاریخ قرنهای پیش از ماکیاولی و تاریخ ایتالیای زمان او را در نظر بگیریم، و آن‌گاه نه تنها این کتاب موجه به نظر می‌آید بلکه خواهیم دید که اثری است به‌غایت عالی و زاینده ذهن بسیار بزرگ و بسیار شریف يك نابغه سیاسی واقعی.

این به‌راستی گام تازه‌ای بود، و آن هم گامی که برای تکامل اندیشه سیاسی در قرن نوزدهم بسیار اهمیت داشت. فریدریش ماینکه می‌گوید: «ماکیاولیسم را، که تا آن زمان بیرون از جهان اخلاقی مانده بود، داخل دستگاه ایده‌آلیسم کردند که می‌کوشید همه ارزش‌های اخلاقی را در بر بگیرد و تأیید کند، و این هم کاری تازه بود و هم

وصله‌ای بسیار نارنگ. آنچه این‌جا روی داد کمابیش مانند این بود که طفل حرام‌زاده‌ای را تشریع کرده باشند.^{۱۰} نظیر همین تمایل در فلسفه سیاسی فیخته نیز پدیدار می‌شود. در ۱۸۰۷ فیخته دربارهٔ ماکیاولی مقاله‌ای انتشار داد، در مجله «وستا» چاپ کونیگزبرگ. غرض از مطالب او، چنان که خودش اعلام کرد، کمکی بود به «نجات اسم و آبروی يك انسان درست‌کار». فیخته‌ای که در این مقاله می‌بینیم باتصور پیشین ما فرق فراوان دارد. ما فیخته را به‌عنوان هوادار سخت‌ترین معیارهای اخلاقی می‌شناسیم. اما در داوری او دربارهٔ ماکیاولی چنین چیزی دیده نمی‌شود. او واقع بینی سیاسی ماکیاولی را می‌ستاید و می‌کوشد که او را از هرگونه خطای اخلاقی تبرئه کند. اذعان می‌کند که ماکیاولی خود را بی‌دین سرسختی اعلام کرده است، و از دیانت مسیحی بانفرت و تحقیر یاد می‌کند. اما این مطالب داوری او را دیگرگون نمی‌سازد و از ارادت او به ماکیاولی به‌عنوان متفکر سیاسی نمی‌کاهد.

این تعبیر از اثر ماکیاولی در قرن نوزدهم رواج گرفت. از آن پس نقشه‌ها عوض شد. نام ماکیاولی که پیش از آن در حکم دشنام بود ناگهان به‌نوعی نشان افتخار مبدل شد. دو قدرت بزرگ، قدرت عقلی و قدرت اجتماعی، در پدید آوردن این وضع سهیم بودند. در فرهنگ قرن نوزدهم، تاریخ رفته رفته نقش اول را برعهده گرفت و پس از چندی تقریباً زمینه‌های فعالیت فکری را زیر سایه خود پوشاند. از این دورنمای جدید داوری‌هایی که پیش‌تر دربارهٔ «شهریار» ماکیاولی می‌شد پذیرفتنی نبود؛ زیرا پیشینیان زمینه تاریخی این کتاب را ابداء درنیافته بودند. از طرف دیگر، ناسیونالیسم از آغاز قرن نوزدهم به‌این سو به‌صورت نیرومندترین عامل جنباننده زندگی سیاسی و اجتماعی درآمده بود. این دو جنبش در شناسایی و دریافت نظریه ماکیاولی تأثیر ژرفی داشتند. در ادبیات قرن هفدهم ماکیاولی را همچون شیطان مجسم توصیف می‌کردند؛ و آن‌گاه با تشبیه گزافه‌آمیز

10. Meineke, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte, p. 435.

غریبی خود شیطان را همچون يك ماکیاولیست نشان می‌دادند. اما دوستان سال بعد این داوری يك باره وارونه شد. ماکیاولی را از کرسی شیطان برگرفتند و بر عرش اعلی نشاندند. میهن‌پرستان ایتالیا همیشه با شور و شوق فصل آخر «شهریار» را می‌ستودند. وقتی که ویتوریو آلفیری کتاب «شهریار و ادبیات ۱۱» خود را انتشار داد، در یاد کردن از «ماکیاولی آسمانی» هیچ تردیدی نکرد. او به کتاب خود فصل خاصی افزود که غرض از آن تکرار سخنان آتشین معروف ماکیاولی برای رهانیدن ایتالیا از دست اقوام بی‌تمدن بود.

ولی من گمان می‌کنم که در این مورد «تاریخ‌نگری» و ناسیونالیسم ما بیش از آن که مسأله را روشن کنند به‌آشفته ساختن آن کمک کرده‌اند. از زمان هررد و هگل به ما چنین گفته‌اند که نباید «شهریار» ماکیاولی را حاکی از يك دستگاه فکری یا یک نظریه سیاسی ببنداریم. می‌گویند که ماکیاولی هرگز قصد ارائه کردن چنین نظریه‌ای را نداشته است؛ او کتابش را برای يك غرض خاص و يك محفل محدود نوشته است. آرتور برد در مقدمه چاپی که از کتاب ماکیاولی تهیه کرده است می‌گوید: «کتاب «شهریار» فقط برای مطالعه ایتالیاییان نوشته شده بود، و آن هم ایتالیاییان يك دوره معین، حتی می‌توان قدم را از این هم پیش‌تر نهاد و شك کرد در این که این کتاب اصلاً برای مردم ایتالیا نوشته شده باشد. ۱۲» ولی آیا دلیلی هم وجود دارد که این عقیده جاری بیان درست نظریات و غرض اصلی خود ماکیاولی باشد؟ آیا ماکیاولی غرض و هدفی جز این نداشت که سخن‌گوی ایتالیا باشد، و آیا همه اندرزهای او به لحظه خاصی در تاریخ نظریات با زندگی سیاسی و مسائل نسل‌های آینده انطباق ندارند؟

من نتوانسته‌ام حتی يك دلیل قطعی در تأیید این مدعا به‌دست بیاورم و از آن می‌ترسم که مبادا در این داوری دچار نوعی خطای باصره شده باشم. ما در معرض خطایی قرار داریم که می‌توان آن را «مغالطه مورخان» نامید. ما تصورات تاریخی و روشهای تاریخی خود

11. Alfieri, *Del Principe e delle Lettere*.

12. Niccolo Machiavelli, *Il Principe*, ed. L. Arthur Burd.

را به نویسنده‌ای نسبت می‌دهیم که این تصورات را به‌هیچ‌روی نمی‌شناخته و مشکل بتوان گفت که قادر به فهمیدن آن‌ها بوده است. برای ما کاملاً طبیعی می‌نماید که هرچیزی را در محیط خاص خود به‌نظر آوریم. ما این اندرز را برای تعبیر صحیح هر عمل انسانی و هر پدیده فرهنگی شرط لازم و واجب می‌دانیم. به‌همین دلیل احساس خاصی درباره فردیت امور و نسبیت داوری‌ها در ما پدید آمده است که غالباً باعث حساسیت بیش از اندازه ما می‌شود و کمتر به‌خود جرات می‌دهیم که سخنی کلی را بیان کنیم؛ به‌همه فورمول‌های روشن و قاطع بدگمانیم؛ در امکان وجود حقایق ابدی و ارزش‌های عام شك داریم. اما برداشت ماکیاولی، و عصر رونسانس به‌طورکلی، غیر از این بود. هنرمندان، دانشمندان و فلاسفه رونسانس از «نسبیت تاریخی» ما که روشی است جدید خبری نداشتند؛ آن‌ها به‌زیبایی مطلق و حقیقت مطلق معتقد بودند.

در مورد خود ماکیاولی، دلیل خاص دیگری نیز وجود دارد که همه این محدودیت‌هایی را که شارحان جدید او برای نظریه سیاسی‌اش قائل شده‌اند باطل می‌کند. ماکیاولی تاریخ‌نویس بزرگی بود، اما برداشت‌اش از وظیفه تاریخ با برداشت ما فرق بسیار دارد. او به آمار تاریخ علاقه‌مند بود، نه به دگرگونی‌های زندگی اجتماعی. او به جنبه‌های خاص يك دوره معین تاریخ توجهی نداشت، بلکه در جست و جوی جنبه‌های تکرار شونده بود، در پی چیزهایی بود که در همه زمانها یکسان‌اند. شیوه بحث ما درباره تاریخ شیوه فردی است، شیوه ماکیاولی شیوه کلی بود. ما عقیده داریم که تاریخ هرگز تکرار نمی‌شود؛ او عقیده دارد که تاریخ همیشه تکرار می‌شود. ماکیاولی می‌گوید:

هرکس حال را با گذشته قیاس کند به‌زودی درمی‌یابد که در همه شهرها و در میان همه ملل خواهشها و شهواتی وجود دارد که همیشه وجود داشته است؛ و به‌همین دلیل برای کسی که رویدادهای گذشته را به‌دقت بررسی کند

پیش‌بینی اموری که به‌زودی در هر کشوری روی خواهد داد آسان خواهد بود، و نیز به‌کار بردن درمان‌هایی که پیشینیان در موارد مشابه به‌کار بسته‌اند نیز دشوار نخواهد بود.... اما اگر خوانندگان این درس‌ها را فراموش کنند یا در نیابند، یا اگر آن‌ها دریابند ولی بر فرمان‌روایان پوشیده بماند، نتیجه این است که همان بی‌نظمی‌ها در همه دوران‌ها تکرار شود^{۱۳}.

بنابراین کسی که بخواهد رویدادهای آینده را پیش‌بینی کند باید همیشه به‌رویدادهای گذشته نظر داشته باشد؛ زیرا که همه رویدادهای بشری، چه کنونی و چه آینده، همانند دقتی در گذشته دارند. «و این بدان سبب است که این رویدادها را مردمان باعث می‌شوند، که شهبوات و تمایلاتشان در همه اعصار یکی است و طبعاً نتایج مشابه به‌بار می‌آورند^{۱۴}».

این برداشت ایستا از تاریخ بشر چنین نتیجه می‌دهد که همه رویدادهای تاریخی می‌توانند به‌جای یکدیگر قرار گیرند. از لحاظ مادی هر رویدادی جای معینی در زمان و مکان دارد؛ ولی معنی و ماهیت آن‌ها فرقی نمی‌کند. پس آن متفکری که می‌توانست اندرزه‌ها و نظریه‌های سیاسی خود را در شرحی بر کتاب تیتوس‌لوی بیان کند مسلماً برداشتش غیر از برداشت تاریخ‌نویسان جدید ما بوده است که می‌گویند هر دورانی باید با معیارهای خاص خود سنجیده شود. به‌نظر او همه مردمان و همه دورانها در یک تراز بودند. ماکیاولی میان نمونه‌هایی که از تاریخ یونان یا روم می‌آورد و آن‌هایی که از عصر خود او گرفته شده‌اند کوچک‌ترین تمایزی قائل نمی‌شود. درباره اسکندر کبیر و سزار بورژیا، درباره هانیبال و لودویکوی مغربی به یک لحن سخن می‌گوید. در همان فصلی که درباره «امپرنشین‌های جدید» رونسانس بحث می‌کند از موسی و کورش و رومولوس و

13. Discourses, Bk. I, chap. xxxix.

14. Idem, Bk. III, chap. xl iii.

تزئوس نیز سخن می‌گوید. حتی معاصران خود ماکیاولی، تاریخ‌نویسان بزرگ عصر رونسانس، متوجه این عیب کار او شدند و بر او خرده گرفتند. گیچاردینی^{۱۵} مخصوصاً در این باره نکات بسیار جالب و واردی را یادآوری می‌کند.

اگر متفکری از این دست برآن می‌شد که نظریه تازه و سازنده‌ای بنا کند، یا یک علم سیاست واقعی پدید آورد، قطعاً نمی‌توانست این علم را به موارد خاصی محدود سازد. هر چند که این سخن تناقض‌آمیز به‌نظر برسد، باید گفت که در این مورد حس تاریخ‌شناسی جدید خود ما باعث کوربینی ما شده است و نمی‌گذارد که حقیقت آشکار را به چشم ببینیم. ماکیاولی آثارش را برای ایتالیا و حتی برای دوران خود ننوشت بلکه برای جهان نوشته است - و جهان هم حرف او را گوش کرده است. اگر خود او داوری منتقدان جدید آثارش را می‌شنید هرگز با آن‌ها موافق نمی‌بود. آنچه را این جماعت در کار او ستایش می‌کنند به‌نظر خود او عیب می‌آمد. او به‌آثار خود همان‌گونه می‌نگریست که توسیدیدس آثار تاریخی خودش را می‌دید. آن را همچون نوعی «دارایی جاویدان» می‌شناخت، نه همچون یک چیزگذران. در حقیقت ماکیاولی در همه داوریهایش بیش از اندازه اطمینان خاطر از خود نشان می‌دهد. کلیات بسیار جسورانه را بسیار خوش می‌داشت. از چند مثال انگشت‌شمار که از تاریخ باستان یا جدید آورد فوراً نتایج کلی و دور و دراز می‌گیرد. این طرز تفکر و استدلال قیاسی را همیشه باید در نظر داشته باشیم تا بتوانیم نتایج نظریه ماکیاولی را درک کنیم. قصد او این نبود که تجربه‌های شخصی‌اش را توصیف کند یا برای جماعت خاصی از خوانندگان سخن بگوید. البته تجربه‌های خود را به کار برده است. در تقدیم نامه کتاب «گفتارها» به‌دوستانش زانوبی بوندلمونته و کوزیموروچلائی می‌گوید کتابی که به‌آن‌ها اهدا می‌شود حاوی همه معلومات سیاسی او است که از مطالعات فراوان و تجربه طولانی در امور جهان به‌دست آورده است. اما تجربه مختصر ماکیاولی در امور جهان به‌او اجازه

15. Guicciardini.

نمی‌داد کتابی در مرتبه و اهمیت «شهریار» بنویسد. برای این کار قوای فکری دیگری لازم است، یعنی قوه استنتاج منطقی و تحلیل، و يك ذهن واقعاً محیط و مسلط.

يك پیش‌داوری دیگر نیز بسیاری از نویسندگان جدید را از دیدن «شهریار» در پرتو صحیح بازداشته است. بیشتر این نویسندگان، اگر نگوییم همه آنها، بحث خود را با بررسی زندگی ماکیاولی آغاز می‌کنند و امیدوارند که کلید نظریه سیاسی او را این‌جا پیدا کنند. این را مسلم می‌گیرند که اطلاع از احوال شخص ماکیاولی کافی است که ما را به بینش کامل در معنای آثارش مجهز کند. از برکت تحقیقات جدیدی که در زندگی ماکیاولی شده است، آن مرد جنایت پیشه زمانهای پیشین، آن ماکیاولی خون‌خوار نمایشنامه‌های دوران الیزابت اول، به کلی ناپدید شده است. ما اکنون ماکیاولی را چنان که در واقع بوده است می‌بینیم: انسانی راست‌گو و درست‌کردار، میهن‌پرستی پرشور، خدمت‌گزاری صدیق برای کشور خویش، دوستی باوفا، و مردی دل‌بسته به زن و فرزندان‌اش. اما اگر همه این سجایای شخصی را بخواهیم در کارش هم دخالت دهیم اشتباه کرده‌ایم. نمی‌توانیم محاسن و معایب اساسی آن را بشناسیم. نه تنها زیاده‌روی در دید تاریخی بلکه توجه بیش از اندازه به جنبه‌های روان‌شناختی قضیه نیز غالباً داوری ما را مخدوش می‌سازد. نسل‌های پیشین به خود يك کتاب علاقه‌مند می‌شدند و مطالب آن را مطالعه می‌کردند؛ ما کار را با روانکاوی نویسنده کتاب آغاز می‌کنیم. غالب شارحان جدید ما به جای آن که اندیشه‌های ماکیاولی را تحلیل و انتقاد کنند در جست و جوی انگیزه‌های او برمی‌آیند. این مسأله در سراسر آثار مربوط به این مبحث حلاجی شده است.

من قصد ندارم وارد جزئیات این بحث بشوم. مسأله انگیزه‌ها همیشه مسأله دشوار و خطرناکی بوده است - فقط در چند مورد انگشت‌شمار می‌توان به یقین مطلق رسید. ولی اگر هم می‌توانستیم به این مسأله پاسخ روشن و رضایت‌بخشی بدهیم، باز این پاسخ یاری‌چندانی به ما نمی‌کرد. انگیزه‌های يك کتاب، و غرض از نوشتن آن،

غیر از خود کتاب است. این‌ها فقط علت‌های اتفاقی هستند؛ برای فهمیدن نظام فکری آن کمکی به ما نمی‌کنند. در زمان‌های پیشین مواد و معلومات مربوط به زندگی اشخاص کم‌یاب بود؛ در زمان ما گویا فراوانی این مواد و معلومات اسباب زحمت شده است. ما نامه‌های خصوصی ماکیاولی را خوانده‌ایم؛ کارنامه سیاسی او را با تمام جزئیات‌اش مطالعه کرده‌ایم؛ نه تنها «شهریار» بلکه همه نوشته‌های او را خوانده‌ایم. اما وقتی به مرحله حساسی می‌رسیم که می‌خواهیم درباره «شهریار» هم از لحاظ نظام فکری‌اش و هم از لحاظ تأثیر تاریخی‌اش داوری کنیم، خود را گم‌گشته می‌یابیم. بسیاری از محققان جدید ماکیاولی چنان در جزئیات زندگی او غرق شده‌اند که خرده خرده تسلط برکل مطلب را از دست داده‌اند؛ از بسیاری درخت جنگل را نمی‌بینید. برای آن‌که اسم و آوازه نویسنده را نجات دهند کارش را بی‌اهمیت جلوه می‌دهند. یکی از زندگینامه‌نویسان اخیر می‌پرسد:

آیا در کتاب «شهریار» چه چیزی وجود داشت که این همه شور و مجادله را باعث شد؟... پاسخ این پرسش امروز نیز همان است که در واقع همیشه بوده است - هیچ. در «شهریار» هیچ‌چیزی وجود ندارد که آن همه تنفر و تحقیر و دشنام و وحشتی را که باعث شده است توجیه کند، چنان که هیچ چیزی هم در آن وجود ندارد که سزاوار ستایش دوست‌داران پرشور آن باشد که تفسیر اعمال و آرمان‌های خود را در آن دیده‌اند. خود شهریار، روشی که کتاب توصیه می‌کند شهریار در پیش بگیرد، هدف‌هایی که به او گفته می‌شود در نظر داشته باشد، همه محصولات عصر نویسنده‌اند، و نظری که ماکیاولی می‌دهد چیزی است که تجربه به او آموخته بود که در آن زمان بهترین نظر است - تنها نظری است که در آن عصر قابل فهم و قابل احترام شناخته می‌شد^{۱۶}.

16. Jeffrey Pulver, Machiavelli, the Man, His Work and His Times, p. 227.

اگر این داورى درست بود تمام شهرت ماکیاولی را می‌بایست نتیجه يك اشتباه بدانیم: این شهرت را نه‌خود ماکیاولی بلکه خوانندگان‌اش پدید آورده‌اند، و آن‌ها هم فقط با اشتباه فهمیدن معنای کتاب او.

به نظر من این راه فرار بسیار ضعیفی است از آن مشکل. مشکل حقیقتاً وجود دارد. میان نظریات سیاسی ماکیاولی و سیرت فردی و اخلاقی او تناقض شدیدی به چشم می‌خورد. ولی ما باید توضیح بهتری برای این مشکل پیدا کنیم، نه این که منکر اصالت و کلیت نظریه ماکیاولی بشویم. اگر این تعبیر درست می‌بود البته ما همچنان می‌توانستیم ماکیاولی را يك مرد اجتماعی بزرگ و سخن‌گو و مبلغ منافع سیاسی و ملی خاص بشناسیم. اما نمی‌توانستیم او را همچون بنیان‌گذار يك علم سیامت جدید به‌جا آوریم - یعنی همچون متفکر سازنده بزرگی که تصورات و نظریات‌اش عصر جدید را منقلب کرد و نظام اجتماعی را از بیخ و بن به‌لرزه درآورد.

پیروزی ماکیاولیسم و پی‌آمدهای آن

۱۱

ماکیاولی و رونسانس

به‌رغم عقاید بسیار مختلفی که درباره آثار ماکیاولی و شخصیت او وجود دارد، دست کم يك نکته را می‌توان یافت که مورد اتفاق کامل است. همه نویسندگان تأکید می‌کنند که ماکیاولی «فرزند عصر خویش است»، و او را باید شاهد نمونه‌وار دوران رونسانس به‌شمار آورد. اما این گفته راه به‌جایی نمی‌برد، مگر آن که درباره خود رونسانس تصویری روشن و خالی از ابهام داشته باشیم. و در این مورد هم مسأله چنان آشفته است که امیدی به روشن شدن آن پدیدار نیست. در چند دهه گذشته علاقه به بررسی رونسانس مرتباً افزایش یافته است. اکنون غنای مواد و مطالبی که در اختیار داریم شگفت‌آور است؛ معلومات تازه‌ای به‌دست متخصصان تاریخ سیاست و تاریخ ادبیات و هنر و فلسفه و علم و دین فراهم آمده است. اما در خصوص مسأله اصلی، مسأله «معنا»ی رونسانس، گویا هنوز در تاریکی به‌سر می‌بریم. فورمول‌های معروفی را که یاکوب بورکه‌هارت کوشید در توضیح تمدن رونسانس به‌کار برد هیچ نویسنده امروزی نمی‌تواند تکرار کند. از طرف دیگر، همه توصیف‌هایی که منتقدان آثار بورکه‌هارت عرضه داشته‌اند به‌همین اندازه جای ایراد دارند. محققان بسیاری هستند - محققانی که در رشته کار خود مقام بلند دارند - که خواسته‌اند معما را آسان کنند، و به‌ما می‌گویند که اصولاً از به‌کاربردن اصطلاح

«رونسانس» پرهیز کنیم. لین تورندایک^۱ اخیراً در بحثی راجع به این مسأله می‌گوید: «فایده شک کردن درباره رونسانس چیست؟ هیچ‌کس تاکنون وجود آن را اثبات نکرده است، هیچ‌کس واقعاً تلاشی در این راه نکرده است.»

ولی ما نباید فقط درباره اسم و اصطلاح بحث کنیم. این که «رونسانس» باد هوا نیست، و این که این اصطلاح به یک واقعیت تاریخی راجع است، انکارناپذیر است. اگر محتاج به اثبات این واقعیت می‌بودیم کافی بود که دو شاهد کلاسیک را به میدان بخوانیم و به دو کتاب اشاره کنیم: «گفت‌وگو درباره دو علم جدید» اثر گالیله، و «شهریار» اثر ماکیاولی. به هم مربوط کردن این دو اثر شاید در نگاه اول به نظر کاری بی‌منطق جلوه کند؛ چون این دو کتاب درباره موضوع های دور از یکدیگر بحث می‌کنند، به دو قرن متفاوت تعلق دارد، و به قلم مردانی نوشته شده‌اند که از لحاظ علائق علمی، استعدادها، و خصائل شخصی یا یکدیگر فاصله فراوان داشتند. با همه این‌ها، این دو کتاب وجوه مشترکی هم دارند. در هر دوی این‌ها ما خط فکری خاصی را می‌بینیم که این دو اثر را همچون دو رویداد اصلی و عمده در تاریخ تمدن عصر جدید نشان می‌دهد. پژوهش‌های اخیر به ما آموخته است که هم ماکیاولی و هم گالیله پیش از خود مبشرانی داشته‌اند. آثار آن‌ها آماده و آراسته ناگهان از کله نویسنده‌گان‌شان بیرون نجسته، بلکه نیازمند مقدمات طولانی و دقیقی بوده است. اما این نکته از اصالت آن‌ها نمی‌کاهد. آنچه گالیله در «گفت‌وگو» و ماکیاولی در «شهریار» به ما عرضه می‌کنند واقعاً «علوم جدید» است. گالیله می‌گوید: «قصد من تشریح علم بسیار جدیدی است که درباره موضوع بسیار کهنه‌ای بحث می‌کند. شاید در طبیعت هیچ چیزی قدیم‌تر از حرکت نباشد، و کتاب‌هایی که فلاسفه درباره آن نوشته‌اند نه کوچک‌اند و نه اندک؛ با این حال من از راه تجربه خواصی از آن کشف کرده‌ام که به دانستن می‌ارزند، و تاکنون نه مشاهده شده‌اند و نه به

1. Lynn Thorndike in *Journal of the History of Ideas*, IV, No. 1.

اثبات رسیده‌اند.^۲ ماکیاولی نیز حق داشت که دقیقاً به همین نحو درباره کتاب خود سخن بگوید. همان‌طور که علم دینامیک گالیله شالوده علم طبیعت جدید ما شد، ماکیاولی نیز راه را برای علم سیاست هموار کرد.

برای آن که تازگی این دو اثر را درک کنیم باید بنای بحث را بر تحلیلی از اندیشه قرون وسطایی بگذاریم. این که ما نمی‌توانیم از لحاظ ترتیب محض رویدادهای تاریخی رونسانس را از قرون وسطی جدا کنیم، امری است آشکار. قرن پانزدهم با رشته‌های بی‌شمار پیدا و ناپیدا به اندیشه مدرسی و فرهنگ قرون وسطایی وابسته است. در تداوم تاریخ تمدن اروپایی هرگز گسستگی پیش نیامده است. جست‌وجوی نقطه‌ای در این تاریخ که آنجا قرون وسطی به «پایان» می‌رسد و عصر جدید «آغاز» می‌شود، کاری است یاهو و بیپرده. ولی این باعث نمی‌شود که ضرورت یافتن یک حد فاصل فکری میان این دو دوره را نفی کنیم.

متفکران قرون وسطی به چند مکتب تقسیم می‌شدند. میان این مکتب‌ها، استدلالیان و اشرقیان، اهل واقعیت («رنالیست‌ها») و اهل اسم («نومینالیست‌ها»)، بحث‌های بی‌پایان جریان داشت. اما یک مرکز مشترک اندیشه نیز در میان بود که قرن‌ها پابرجا و تغییرناپذیر باقی ماند. برای دریافتن وحدت اندیشه قرون وسطایی شاید راهی بهتر از مطالعه این دو کتاب نباشد: «در باب مراتب آسمانی» و «در باب مراتب روحانی»^۳. نویسنده این دو اثر شناخته نشده است. در قرون وسطی معمولاً آن‌ها را به دیونیسوس آریوپاگیتا^۴ نسبت می‌دادند، که شاگرد پولس رسول بوده است و پولس او را به دین مسیح درآورده و غسل تعمید داده است. اما این افسانه‌ای بیش نیست. این کتاب‌ها را احتمالاً یک نویسنده نوافلاطونی از شاگردان پروکلاوس نوشته است. این کتاب‌ها بر نظریه «نشأت» مبتنی هستند که فلوپتین

2. Galileo, *Dialogues Concerning two New Sciences*, Third Day, p. 153.

3. *On the Celestial Hierarchy, On the Ecclesiastical Hierarchy*.

4. *Dionysius Areopagita*.

بنیان‌گذار مکتب نوافلاطونی آن را ساخته بود. این نظریه می‌گوید ما برای آن که چیزی را بشناسیم همیشه باید به‌اصل نخستین آن باز گردیم، و باید نشان دهیم که چگونه آن چیز از آن اصل نخستین نشأت گرفته است. اصل نخستین، علت و منشأ همه اشیاء، ذات «احد» یا «مطلق» است. این احد مطلق تحول می‌یابد و به‌صورت انواع و اقسام اشیاء درمی‌آید. اما این يك فراگرد تکاملی به‌معنای امروزی کلمه نیست، بلکه در حقیقت به‌پستی گراییدن است. تمامی جهان را زنجیری زرین فراهم نگه می‌دارد - همان زنجیری که هومر در قطعه معروفی از «ایلیاد» از آن نام می‌برد. همه چیز، چیزهای معنوی و چیزهای مادی، فرشتگان و فرشتگان مقرب، سرافیان و کروبیان، و همه مناطق آسمانی دیگر، انسان، طبیعت جان‌دار، ماده، همه با این زنجیر زرین در پای خداوند به‌بند کشیده شده‌اند. دو سلسله مراتب داریم: مراتب وجود و مراتب ارزش. اما این مراتب با یکدیگر متقابل نیستند، بلکه با هماهنگی کامل با یکدیگر تطبیق می‌کنند. درجه ارزش به‌درجه وجود بستگی دارد. آنچه در مدارج وجود پایین‌تر است در مدارج اخلاق نیز جای پایین‌تری دارد. هرچیزی هرچه از اصل نخستین، از منشأ و مصدر همه چیزها، دورتر باشد، درجه کمال آن کمتر است.

کتاب‌های منسوب به دیونیسوس درباره مراتب آسمانی و روحانی در سراسر قرون وسطی به‌وسعت و با اشتیاق خوانده می‌شدند و یکی از مآخذ اصلی فلسفه مدرسی بودند. دستگاهی که در این دو کتاب ساخته و پرداخته شده است نه‌تنها در اندیشه مردمان تأثیر کرد بلکه با ژرف‌ترین احساس‌های آن‌ها نیز مربوط می‌شد، و به‌شیوه‌های گوناگون در تمامی نظام اخلاقی، دینی، علمی، و اجتماعی تجلی کرد. در جهان شناسی ارسطویی، خدا به‌عنوان «جنباننده ناجنبیده» جهان هستی توصیف شده است. خدا مصدر نهایی حرکت است - و خود او حرکتی ندارد. او نیروی جنباننده خود را نخست به‌چیزهایی که در کنار او هستند منتقل می‌کند: یعنی به‌عالی‌ترین افلاک آسمانی. از آن‌جا این نیرو فروود می‌آید و با طی کردن درجات به‌جهان ما می‌رسد، که «فلك تحت القمر» یا «جهان زیر ماه» باشد. ولی در این مرحله دیگر ما

آن کمال را نمی‌بینیم. جهان بالاتر، جهان اجرام آسمانی، از يك ماده نابود نشدنی و فاسد‌نشدنی ساخته شده است - که اثیر یا «جوهر پنجم» باشد؛ و حرکات این اجرام نیز ابدی است. در جهان ما همه‌چیز در معرض کون و فساد است، و همه حرکات پس از اندک مدتی به سکون می‌انجامد. میان جهان بالا و جهان پایین تفاوت بسیار است: نه از يك ماده ساخته شده‌اند و نه از قوانین حرکتی مشابه پیروی می‌کنند. همین اصل در مورد ساختمان جهان سیاسی و اجتماعی نیز صادق است. در زندگی دینی، ما مراتب روحانی را می‌بینیم که از رأس یعنی پاپ آغاز می‌شود و به‌کار‌دینال‌ها و اسقف‌های بزرگ و اسقف‌ها می‌رسد و به‌کشیش‌های ردیف پایین می‌انجامد. در دولت بالاترین قدرت در وجود امپراتور متراکم است، که این قدرت را به‌فروستان خود، شاهزادگان، دوک‌ها، و سایر نوکران حواله می‌کند. این نظام فئودالی تصویر دقیق و عکس برگردان سلسله مراتب آسمانی است، تجلی و نشانه‌ای است از آن نظام کیهانی که خداوند برقرار کرده است و، بنابراین، ابدی و دیگرگون نشدنی است.

این نظام در سراسر قرون وسطی رایج بود و نیروی خود را در همه زمینه‌های زندگی بشری نشان داد. اما در نخستین قرن‌های رنسانس، در قرن‌های پانزدهم و شانزدهم، شکل‌اش دیگرگون شد. این دیگرگونی ناگهان پدید نیامد. ما به‌پاشیدگی کامل، با طرد یا نفی آشکار اصول اساسی اندیشه قرون وسطایی بر نمی‌خوریم. اما در آن نظام سلسله مراتب که استوار و پایدار به‌نظر می‌رسید و قرن‌ها بود که براندیشه و احساس مردمان حکومت داشت، شکاف‌ها یکی پس از دیگری پدیدار شدند. دستگاه نابود نشد، ولی رفته رفته از هم پاشید و اعتبار بی‌چون و چرای خود را از دست داد.

دستگاه جهان‌شناسی ارسطو جای خود را به‌دستگاه ستاره‌شناسی کوپرنیک داد. در این دستگاه دیگر تمایزی میان جهان «بالا» و جهان «پایین» نمی‌بینیم. همه حرکات، حرکات زمین و حرکات اجرام آسمانی از يك سلسله قوانین پیروی می‌کنند. به‌گفته جوردانو برونو، نخستین متفکری که يك تعبیر فلسفی از دستگاه کوپرنیک ارائه کرد، جهان

يك كل نامتناهی است که سراسر آن را روح الهی دربرمیگیرد و زنده می‌سازد. در کائنات هیچ نقطه ممتازی وجود ندارد، «بالا» و «پایینی» در کار نیست. در جهان سیاست نیز نظام فئودال از هم پاشید و رفته رفته فرو ریخت. در ایتالیا بدنه‌های سیاسی کاملاً متفاوتی پدیدار شدند. در دوره رونسانس با چند حکومت جباری روبه رو می‌شویم که یا به دست مردان منفرد، فرمان روایان بزرگ دوره رونسانس، تشکیل شدند، و یا به دست خانواده‌های بزرگ - خانواده ویسکونتیی یا اسفورتزا در میلان، خانواده مدیچی در فلورانس، و خانواده گونتزاگاس در مانتوآ.

دولت جدید دنیوی

این صحنه زمینه سیاسی و فکری کلی «شهریار» ماکیاولی را تشکیل می‌داد، و اگر ما کتاب را از این زاویه بررسی کنیم در تعیین معنی و محل آن در تکامل فرهنگ اروپایی دچار اشکال نخواهیم شد. روزی که ماکیاولی نقشه کتاب خود را می‌ریخت گرانیکاه جهان سیاست جا به جا شده بود. نیروهای تازه‌ای به میدان آمده بودند و می‌بایست توجیه شوند - نیروهایی که در نظام قرون وسطایی به کلی ناشناخته بودند. هنگام خواندن «شهریار» ماکیاولی نکته عجیب برای ما این است که فکر نویسنده تا چه اندازه متوجه این پدیده تازه است. اگر درباره اشکال متداول حکومت - شهرهای جمهوری و سلطنت‌های موروثی - سخن می‌گوید، سخن‌اش بسیار کوتاه است. گویی این اشکال قدیم و مجرب حکومت کنج‌کاوی ماکیاولی را چندان بر نمی‌انگیزند - درخور توجه علمی او نیستند. اما وقتی که نویسنده به توصیف مردان جدید و تحلیل «امیرنشین‌های جدید» می‌پردازد به لحن دیگری سخن می‌گوید. در هر کلمه او احساس می‌کنیم که نویسنده به طرز غریبی مسحور سزار بورژیا است. توصیف ماکیاولی از شیوه‌هایی که سزار بورژیا برای خلاص کردن خود از دست دشمنان‌اش به کار بسته است، هم از لحاظ سبک بیان و هم از لحاظ اندیشه، یکی از نمونه‌های ممتاز

نوشته‌های او است. مدت‌ها پس از سقوط سزار بورژیا، احساس ماکیاولی همچنان همان است که بوده است. این «دوکا والتینو» (سزار بورژیا) در نظر ماکیاولی همیشه نمونه کلاسیک باقی می‌ماند. به صراحت اعتراف می‌کند که اگر قرار بود خود او دولت جدیدی تأسیس کند همیشه از سرمشق سزار بورژیا پیروی می‌کرد.

همه این مطالب را نمی‌توان به عنوان علاقه شخصی به سزار بورژیا توضیح داد. دلیلی وجود نداشت که ماکیاولی او را دوست بدارد. برعکس، به دلایل قوی می‌بایست که از او بترسد. ماکیاولی همیشه با قدرت دنیوی پاپ مخالف بود، زیرا که این قدرت را یکی از بزرگ‌ترین دشمنان زندگی سیاسی ایتالیا می‌دانست. و هیچ‌کس به اندازه سزار بورژیا در گسترش تسلط دنیوی کلیسای رم سهیم نبود. از طرف دیگر، ماکیاولی خوب می‌دانست که اگر سیاست سزار بورژیا پیروز می‌شد، جمهوری فلورانس درهم می‌شکست. پس چه گونه است که به رغم این نکات او از دشمن مرز و بوم خود نه تنها باستایش بلکه با نوعی احترام آمیخته به ترس سخن می‌گوید - با حرمت و ارادتی که شاید هیچ تاریخ‌نویس دیگری برای سزار بورژیا احساس نکرده باشد؟ این مسأله فقط وقتی قابل فهم می‌شود که ما در نظر بگیریم که سرچشمه اصلی این ستایش و ارادت خود سزار بورژیا نیست، بلکه **ساختمان دولت جدیدی** است که او پدید آورده بود. ماکیاولی نخستین متفکری بود که دریافت معنای واقعی این ساختمان میثاسی جدید چیست. او ریشه‌های این حکومت را دیده بود و آثار آن را هم پیش‌بینی می‌کرد. در اندیشه خود تمامی مسیر آینده زندگی سیاسی اروپا را به نظر می‌آورد. توجه به همین نکته بود که او را بر آن داشت که وضع این حکومت‌های جدید را با دقت و وسواس تمام تحقیق کند. او کاملاً آگاه بود که این تحقیق، در قیاس با نظریه‌های سیاسی پیشین، نابهنجار شناخته خواهد شد - و به مناسبت غرابت مسیر فکری خود عذرخواهی هم کرده است. در فصل ششم «شهریار» می‌گوید:

این نکته نباید موجب تعجب کسی بشود که در آنچه من

دربارهٔ امیرنشین‌ها و شهریاران و حکومت‌های کاملاً جدید خواهم گفت به نقل نمونه‌های بزرگ و برجسته نیز خواهم پرداخت.... پس می‌گویم که نگاه‌داشتن کشور برای شخصی که شهریار نبوده است بلکه تازه آن‌را به‌چنگ آورده، کاری است دشوار، کم یا بیش به تناسب قابلیت‌های شخصی که آن را در دست دارد. و از آن‌جا که برخاستن از وضع عادی و رسیدن به مرتبهٔ شهریار مستلزم بسی شجاعت و کیاست یا دست‌کم بخت و اقبال است، پس به احتمال قوی آن شجاعت و کیاست یا آن بخت و اقبال همان شخص را یاری خواهند کرد تا بر مشکلات فراوان بعدی نیز چیره گردد.

دربارهٔ دولت‌هایی که براساس سنت محض و اصل مشروعیت استوارند، ماکیاولی با قدری تحقیر و حتی با ریش‌خند آشکار سخن می‌گوید. اعلام می‌کند که امیرنشین‌های روحانی بخت بسیار بلندی دارند، زیرا که قوانین دینی کهن و معتبری از آن‌ها حمایت می‌کند و نگاه‌داری‌شان آسان است. «اما چون تحت ولایت و نظارت مستقیم ذات قادر مطلق قرار دارند، که هم آن را ساخته است و هم از آن نگاه‌داری می‌کند، و اعمال او نیز از حدود فهم ضعیف ما بسیار دور است، پس جسارت و فضولی است که مردمان فانی مدعی توضیح و توجیه این امر بشوند؛ و لذا من نیز از پرداختن به چنین راه‌حلی معذور خواهم بود.^۶» برای جلب علاقهٔ ماکیاولی چیزی لازم بود غیر از این اشکال آسوده و آرام حکومت - او حکومتی می‌جست که با زور پدید آمده باشد و با زور نگاه‌داری شود.

اما این جنبهٔ سیاسی تنها جنبهٔ مسأله نیست. برای دریافتن تمامی غرض و غایت نظریهٔ ماکیاولی باید آن را در دورنمای بسیار گسترده‌تری قرار دهیم. باید نظرگاه فلسفی را نیز به نظرگاه سیاسی بیفزاییم. این جنبه از راه حل مسأله بی‌جهت فراموش شده است. سیاست‌مداران، جامعه‌شناسان، و تاریخ‌نویسان در تشریح و انتقاد

5. *The Prince*, chap. vi. 6. *Idem*, chap. xi.

«شهریار» ماکیاولی روی دست یکدیگر برخاسته‌اند؛ اما در کتاب‌های درسی تاریخ و فلسفه جدید هیچ فصلی دربارهٔ ماکیاولی نمی‌بینیم. این امر به یک معنی قابل فهم و قابل توجیه است. ماکیاولی به معنای باستانی یا قرون وسطایی کلمه فیلسوف نبود. نه یک دستگاه نظری ساخته است، و نه حتی یک دستگاه سیاسی. با این حال کتاب او در تکامل کلی فلسفه جدید تأثیر غیرمستقیم داشته است. زیرا او نخستین کسی بود که قطعاً و بدون تردید از تمام سنت قرون وسطی برید. او شالودهٔ این سنت را، که نظام سلسله مراتب بود، ویران کرد.

فلاسفه قرون وسطی بارها این گفتهٔ پولس رسول را نقل کرده بودند که همهٔ قدرت‌ها از آن خدا است.^۷ منشأ الهی دولت عموماً پذیرفته شده بود. در آغاز عصر جدید این اصل هنوز به قدرت تمام باقی بود. مثلاً در نظریهٔ سوارز آن را در کمال بلوغ می‌بینیم. حتی جدی‌ترین هواداران استقلال و حاکمیت قدرت دنیوی جرأت این را نداشتند که اصل حکومت الهی را نفی کنند. ولی ماکیاولی حتی به این اصل حمله نیز نمی‌کند، بلکه فقط آن را نادیده می‌گیرد. او از روی تجربهٔ سیاسی‌اش سخن می‌گوید، و این تجربه به او آموخته بود که قدرت، واقعی و عملی، به هیچ روی جنبهٔ الهی ندارد. او مردانی را که بنیان‌گذار «امیرنشین‌های جدید» بودند از نزدیک دیده بود و شیوه‌های آن‌ها را هم به دقت مطالعه کرده بود. تصور این که قدرت این دولت‌ها از جانب خدا ناشی شده است نه تنها یاوه بلکه کفر محض بود. ماکیاولی به عنوان یک نفر واقع‌بین سیاسی می‌بایست تمام پایهٔ نظام سیاسی قرون وسطایی را برای همیشه کنار بگذارد. او دعوی حق الهی پادشاهان را مطلقاً پرت و پوچ می‌داند. حرفی است زائیدهٔ خیال، نه اندیشهٔ سیاسی. در فصل پانزدهم «شهریار» می‌گوید:

اکنون باز نمودن این مطلب باقی می‌ماند که شهریار با

۷. رسالهٔ پولس رسول به رومیان، ۱۳: ۱.

اتباع و دوستان خود چگونه باید رفتار کنند: اما چون بسیاری اشخاص در این باب نوشته‌اند شاید افزودن مطلبی از جانب من حمل بر خودبینی بشود، مخصوصاً به این دلیل که نظر من با عقاید دیگران تفاوت بسیار دارد. اما از آن‌جا که من فقط برای کسانی می‌نویسم که با ماهیت امور آشنایی کامل داشته باشند، بهتر آن دیدم که آن‌ها را چنان که در واقع هستند نشان دهم، نه آن که با نمونه‌های خیالی جمهوری‌ها و امیرنشین‌هایی که هرگز وجود نداشته‌اند و نخواهند داشت موجبات سرگرمی را فراهم کنم (چنان که گروهی کرده‌اند).

ماکیاولی از راه و رسم متداول بحث و جدل مدرسی پیروی نمی‌کند. هرگز دربارهٔ عقاید یا نظریات سیاسی به استدلال نمی‌پردازد. به نظر او تنها براهین معتبر، واقعیات زندگی سیاسی است. برای فرو ریختن نظام سلسله مراتب و حکومت الهی کافی است که به «ماهیت امور» اشاره شود.

این‌جا نیز رابطهٔ نزدیکی میان «جهان‌شناسی» جدید و «سیاست» جدید دورهٔ رنسانس دیده می‌شود. در هردو مورد فرق میان جهان «بالا» و «پایین» از میانه برمی‌خیزد. در «جهان پایین» و «جهان بالا» فقط يك دسته اصول جاری هستند. هم در نظام مادی و هم در نظام سیاسی، اشیا در يك تراز قرار می‌گیرند. ماکیاولی جنبش‌های سیاسی را با همان روحیه‌ای بررسی و تحلیل می‌کند که يك قرن بعد نزد گالیله در مطالعهٔ جنبش‌های اجرام سقوط کننده می‌بینیم. ماکیاولی پایه‌گذار نوع جدیدی از علم ایستایی و پویایی («دینامیک») سیاست است.

از طرف دیگر درست نیست که بگوییم تنها هدف ماکیاولی این بوده است که پاره‌ای واقعیات سیاسی را تا آن‌جا که توانسته است به‌دقت و روشنی تشریح کند. اگر چنین بود مانند يك تاریخ‌نویس رفتار می‌کرد، نه مانند يك نظریه‌پرداز سیاسی. نظریه‌پردازی کار بسیار سنگین‌تری است؛ لازمهٔ آن در دست داشتن يك اصل سازنده

است تا واقعیات را تلفیق و ترکیب کند. دولت دنیوی مدت‌ها پیش از ماکیاولی به وجود آمده بود. یکی از نخستین نمونه‌های دنیوی شدن کامل زندگی سیاسی حکومتی است که فردریک دوم در جنوب ایتالیا تشکیل داد؛ و این حکومت سیصد سال پیش از آن که ماکیاولی کتاب خود را بنویسد به وجود آمده بود. آن حکومت يك سلطنت مطلقه به معنای امروزی کلمه بود، و خود را از نفوذ کلیسا يك سره آزاد ساخته بود. گردانندگان این حکومت روحانی نبودند، بلکه مردم عادی بودند. مسیحیان، یهودیان، و اعراب در ادارهٔ امور حکومت سهم برابر داشتند، هیچ‌کس به دلیل دینی محض از کار حکومت برکنار نمی‌ماند. در دربار فردریک دوم تبعیض میان فرقه‌ها و ملت‌ها یا نژادهای گوناگون وجود نداشت. موضوع اصلی حفظ منافع دولت دنیوی یا «زمینی» بود.

این يك واقعیت کاملاً تازه بود، امری بود که در تمدن قرون وسطی مانند نداشت. اما این واقعیت هنوز بیان و توجیه نظری خود را نیافته بود. فردریک دوم را همیشه به نام يك ملحد بزرگ می‌شناختند. کلیسا دوبار او را تکفیر کرد. دانتی که شخصاً ارادت فراوان به او داشت و او را نمونهٔ پادشاه بزرگ می‌دانست باز هم او را در «دوزخ» خود به آتش سوزان ملحدان محکوم کرد. «کتاب قانون» فردریک دوم را «شناس‌نامهٔ دستگاه اداری» («بوروکراسی») جدید نامیده‌اند. اما فردریک با آن که در کارهایش متجدد بود، در اندیشه‌هایش به هیچ روی متجدد نبود. وقتی که دربارهٔ خودش و منشأ امپراتوری‌اش سخن می‌گوید، زبانش زبان يك شخص شکاک یا بیدین نیست، بلکه زبان رمز و راز است. همیشه مدعی است که با خدا رابطهٔ مستقیم دارد. و همین رابطهٔ شخص است که او را از هرگونه نفوذ و سلطهٔ روحانی آزاد می‌سازد. چنان که نویسندهٔ زندگی‌نامهٔ او اندیشه‌ها و احساسات‌اش را شرح می‌دهد:

تقدیر الهی او را، و فقط او را، ممتاز ساخته و بر تخت سلطنت نشانداده بود، و عنایت خاص الهی آخرین فرد سلسله

هونشتاوفن را در هاله‌ای از شکوه سحرآمیز پیچیده و از سایر فرمان‌روایان و مردمان محروم از مراتب قدس او دور ساخته بود. دوراندیشی و مشیت خداوند او را در بر نمی گرفت، بلکه همچون عقل اعلی در وجود او تجلی می‌کرد: او را «رهبر راه عقل» نامیده‌اند.^۸

دین و سیاست

در نظر ماکیاوولی این‌گونه تصورات رازآمیز يك سره غیرقابل فهم شده بود. در نظریه او همه اندیشه‌ها و آرمان‌های کهن وایسته به حکومت روحانی از بیخ و بن برکنده شده‌اند. اما از طرف دیگر غرض او به هیچ روی این نبود که سیاست را از دیانت جدا کند. برعکس، او بر آن بود که دیانت یکی از عناصر ضروری زندگی اجتماعی انسان است. اما در دستگاه فکری این عنصر نمی‌تواند مدعی هیچ‌گونه حقیقت جزمی و مطلق و مستقلى باشد. ارزش و اعتبار دیانت تماماً به نفوذ آن در زندگی سیاسی بستگی دارد.

ولی با این معیار، مسیحیت در پایین‌ترین ردیف قرار می‌گیرد. زیرا با هرگونه «هنر» سیاسی واقعی کاملاً مخالف است. مسیحیت مردمان را ضعیف و زن‌صفت ساخته است. ماکیاوولی می‌گوید: «دین ما به جای قهرمانان فقط به کسانی مرتبه قدیس می‌بخشد که خوار و زیون باشند، و حال آن که مشرکان پیش از مسیحیت فقط کسانی را به مرتبه خدایی می‌رساندند که از شکوه دنیوی سرشار باشند، مانند فرمان‌روایان بزرگ و حکام قدرت‌مند».^۹ به نظر ماکیاوولی دیانت تنها نزد مشرکان کاربرد عقلانی داشته است. در رم، دیانت به جای آن که سرچشمه ضعف باشد می‌تواند به صورت سرچشمه اصلی عظمت دولت درآید. رومیان برای اصلاح حکومت‌شان، برای دنبال کردن جنگ‌هاشان، و برای راه انداختن شورش‌هاشان همیشه به دیانت روی

8. Ernest Kantorowicz, *Frederick the Second*, p. 253.
9. *Discourses*, Bk. II, chap. ii.

آورده‌اند. مهم نیست که آیا به حکم اعتقاد چنین کرده‌اند یا از روی حساب. یکی از دلایل خردمندی نوما پومپیلیوس^{۱۰} در کار سیاست این بود که قوانین خود را از يك مأخذ فوق طبیعی گرفت، و مردم رم را معتقد ساخت که این قوانین به هنگام گفتگو با فرشته دریایی اگریا^{۱۱} به او الهام شده است. بنابراین حتی در دستگاه ماکیاوولی نیز وجود دیانت ضروری است. اما دیانت دیگر به خودی خود هدف نیست، بلکه ابزاری است در دست فرمان‌روایان سیاسی. دیانت پایه زندگی اجتماعی انسان نیست، بلکه حربه نیرومندی است در مبارزات سیاسی. این حربه باید قدرت خود را در عمل نشان دهد. دین انفعالی محض، دینی که به جای سازمان دادن جهان از جهان بگریزد، باعث ویرانی و شکست بسیار سلطنت‌ها و حکومت‌ها شده است. دین فقط در صورتی خوب است که نظام خوب پدید بیاورد؛ و نظام خوب عموماً با رفاه و توفیق در هراقدامی ملازمه دارد. این‌جا گام آخر برداشته شده است. دیانت دیگر با نظام فراطری («ترانساندانتال») امور ارتباطی ندارد و همه ارزش‌های معنوی خود را از دست داده است. فراگرد دنیوی ساختن امور به پایان خود رسیده است؛ زیرا که حکومت دنیوی نه تنها عملاً بلکه رسماً نیز وجود دارد و مشروعیت نظری خود را قطعاً دریافت داشته است.

10. Numa Pompilius.

11. Egeria.

جدا افتادن دولت و خطرهای آن

تمامی برهان ماکیاولی روشن و منسجم است. منطبق او خدشه‌ای ندارد. اگر مقدمات‌اش را بپذیریم، نمی‌توانیم نتایج‌اش را رد کنیم. با ماکیاولی در آستانه عصر جدید قرار می‌گیریم. غرض مطلوب حاصل شده؛ دولت استقلال کامل خود را به دست آورده است. اما این نتیجه به بهای گرانی خریداری شده است. دولت کاملاً مستقل است؛ اما در عین حال از مردم یک سره جدا افتاده است. تمام رشته‌هایی که در گذشته دولت را به بدنه زنده جامعه انسانی پیوند می‌دادند با کارد تیزاندیشه ماکیاولی بریده شده‌اند. جهان سیاست رابطه‌اش نه تنها با دیانت و مابعدالطبیعه، بلکه با همه اشکال دیگر زندگی اخلاقی و فرهنگی بشر نیز، قطع شده است. اکنون تنهاست - در فضای خالی ایستاده است. انکار نمی‌توان کرد که این جدا افتادگی آستان پی آمدهای بسیار خطرناک بود. نادیده گرفتن یا کوچک شمردن این پی آمدها بی‌فایده است. باید با آنها رودررو شویم. منظورم این نیست که ماکیاولی از همه آثار نظریه سیاسی خود کاملاً آگاه بوده است. در تاریخ اندیشه‌ها به هیچ روی غریب نیست که متفکری نظریه‌ای بسازد که تمامی آثار و عواقب آن برای خود او روشن نباشد. از این لحاظ باید میان ماکیاولی و ماکیاولیسم تمایز روشنی قائل شویم. در ماکیاولیسم چیزهای زیادی هست که ماکیاولی نمی‌توانسته است پیش‌بینی کند. ماکیاولی از روی تجربه شخصی خود سخن می‌گفت و داور می‌کرد -

که تجربه یکی از وزرای دولت فلورانس بود. او برآمدن و برافتادن «امیرنشین‌های جدید» را به دقت تمام مطالعه کرده بود. اما حکومت‌های جباری کوچک ایتالیا در قرن شانزدهم در قیاس با سلطنت‌های مطلقه قرن هفدهم و اشکال امروزی دیکتاتوری به کجا می‌رسند؟ ماکیاولی شیوه‌هایی را که سزار بورژیا برای نابودکردن مخالفان خود به کار می‌بست بسیار می‌پسندید. اما در قیاس با شگردهای بسیار پیش‌رفته‌تر جنایت سیاسی در دوره‌های بعد، آن شیوه‌ها بازی کودکانه به نظر می‌آیند. ماکیاولیسم چهره حقیقی و خطر واقعی خود را وقتی نشان داد که اصول آن در صحنه بزرگ و در شرایط سیاسی کاملاً تازه‌ای به کار بسته شدند. به این معنی می‌توان گفت که پی آمدهای نظریه ماکیاولی تا عصر خود ما هنوز آفتابی نشده بود. اکنون مثل این است که می‌توانیم ماکیاولیسم را با ذربین مطالعه کنیم.

مانع دیگری نیز وجود داشت که نمی‌گذاشت ماکیاولیسم به بلوغ کامل خود برسد. در قرن‌های پس از ماکیاولی، در قرن‌های هفدهم و هجدهم، نظریه او در زندگی سیاسی عملاً نقش مهم بازی می‌کرد؛ اما از لحاظ نظری هنوز نیروهای عقلی و اخلاقی بزرگی وجود داشتند که تأثیر آن را خنثی می‌کردند. متفکران سیاسی این دوره، به جز هابز، همه هوادار نظریه «حق طبیعی دولت» بودند. گروتیوس، پوفندورف، روسو، لاک، همه دولت را وسیله می‌دانستند، نه هدف. تصور حکومت «توتالیتار» نزد این متفکران ناشناس بود. همیشه مقداری فضای زندگی فردی و آزادی فردی وجود داشت که دولت به آن دست‌رسی پیدا نمی‌کرد. دولت و فرمان‌روا به‌طور کلی «آزاد از قانون» بودند. ولی معنای این نکته فقط آن بود که این‌ها از الزام و اجبار قانونی آزادند؛ این بدان معنی نبود که از تعهدات اخلاقی نیز بری باشند. اما پس از آغاز قرن نوزدهم همه این مطالب ناگهان مورد تردید قرار گرفت. جنبش رومانتیک حمله شدیدی را به نظریه حقوق طبیعی آغاز کرد. نویسندگان و فلاسفه رومانتیک همچون هواداران سرسخت «معنویت» سخن می‌گفتند. اما دقیقاً همین معنویت مابعدطبیعی بود که راه را برای مادیت ناهنجار و سرسخت زندگی سیاسی هموار کرد. از این لحاظ این نکته بسیار جالب و شگفت

است که متفکران «ایده‌آلیست» قرن نوزدهم، فیخته و هگل، هوادار ماکیاوولی و مدافع ماکیاولیسم شدند. پس از شکست نظریه حقوق طبیعی، آخرین مانع پیروزی ماکیاولیسم از سر راه برداشته شد. دیگر هیچ قدرت عقلی یا اخلاقی بزرگی وجود نداشت که جلواش را بگیرد و اثرش را خنثی کند؛ پیروزی ماکیاولیسم کامل و بی‌گفتگو به نظر می‌رسید.

مسئله اخلاق نزد ماکیاوولی

جای انکار نیست که «شهریار» ماکیاوولی حاوی همه‌گونه مطالب خلاف اخلاق است و نویسنده هیچ ابایی ندارد از این که انواع خدعه و خیانت و خون‌ریزی را به فرمان‌روایان توصیه کند. اما در میان نویسندگان امروزی کم نیستند کسانی که چشم خود را بر این حقیقت آشکار می‌بندند، و به جای این که آن را توضیح دهند تلاش فراوان در انکار آن می‌کنند. می‌گویند کارهایی که ماکیاوولی توصیه می‌کند، به‌خودی خود جای ایراد دارند، ولی غرض از آن‌ها چیزی جز «خیر و صلاح عموم» نیست و فرمان‌روا باید خیر و صلاح عموم را در نظر بگیرد. ولی این ملاحظه ذهنی از کجا آمده است؟ «شهریار» به زبانی دیگر، به زبانی مطلقاً سازش‌ناپذیر، سخن می‌گوید. این کتاب با بی‌تفاوتی تمام راه‌ها و روش‌های به‌دست آوردن و نگه‌داشتن قدرت سیاسی را تشریح می‌کند. در باره کاربرد صحیح قدرت يك کلمه نیز نمی‌گوید. کاربرد قدرت را محدود به هیچ ملاحظه‌ای درباره نفع عموم نمی‌کند. چند قرن پس از ماکیاوولی بود که میهن‌پرستان ایتالیا بنای این را گذاشتند که آرمانهای سیاسی و ملی خود را در کتاب او جست‌وجو کنند. آلفیری می‌گوید که در یکایک کلمات ماکیاوولی يك روح دیده می‌شود: روح عدالت، عشق شورانگیز به آزادی، بزرگواری و حقیقت. کسی که اثر ماکیاوولی را درست بفهمد هوادار پرشور آزادی و دوستدار روشن‌اندیش همه فضائل سیاسی خواهد شد.^۱

اما این پاسخ به مسئله ما پاسخی است لفظی، نه برهانی. در نظر

1. Del Principe e delle Lettere, cap. viii.

گرفتن «شهریار» ماکیاوولی به عنوان نوعی رساله اخلاقی یا کتابچه فضائل سیاسی غیر ممکن است. این‌جا لازم نیست به این مسئله کهنه پردازیم که آیا فصل آخر «شهریار»، یعنی آن نطق معروفی که نویسنده برای رهایی ایتالیا از دست اقوام بی‌تمدن می‌کند، جزئی از خودکتاب است یا آن که بعدها به آن افزوده شده. بسیاری از محققان جدید آثار ماکیاوولی درباره «شهریار» چنان سخن گفته‌اند که گویی تمام کتاب چیزی جز مقدمه این فصل آخر نبوده است، گویی که این فصل نه تنها اوج مطلب است بلکه جوهر اندیشه سیاسی ماکیاوولی را هم دربر دارد. من این نظر را درست نمی‌دانم و تا آن‌جا که می‌بینم در این مورد طرف‌داران آن در اشتباه‌اند. زیرا میان تمامی کتاب در مجموع و فصل آخر تفاوت‌های آشکار هست: تفاوت در اندیشه و در سبک. در خود کتاب ماکیاوولی با ذهنی کاملاً فارغ سخن می‌گوید. هرکسی می‌تواند گفته‌هایش را گوش کند و اندرزهایش را به هرکاری که می‌خواهد بزند - اندرزهایی که نه تنها به مردم ایتالیا بلکه به خطرناک‌ترین دشمنان ایتالیا نیز عرضه می‌شود. در فصل سوم ماکیاوولی به تفصیل از اشتباهات لویی دوازدهم در حمله به ایتالیا بحث می‌کند و می‌گوید اگر او این اشتباهات را مرتکب نشده بود در رسیدن به هدف خود دچار مشکل نمی‌شد، و هدف او هم چیزی جز به‌زیرفرمان درآوردن سراسر ایتالیا نبود. ماکیاوولی در تحلیل اعمال سیاسی هرگز به احساسات شخصی یا حب و بغض خود مجال تظاهر نمی‌دهد. به قول اسپینوزا از این مطلب چنان سخن می‌گوید که گویی از خط و سطح و حجم بحث می‌کند. ماکیاوولی به اصول اخلاقی حمله نکرده است؛ اما در حل مسائل زندگی سیاسی برای این اصول فایده‌ای نمی‌شناسد. او نبردهای سیاسی را همچون بازی شطرنج در نظر می‌گیرد. قواعد این بازی را به دقت زیاد مطالعه کرده بود. اما ذره‌ای قصد تغییردادن یا انتقادکردن از این قواعد را نداشت. تجربه سیاسی‌اش به او آموخته بود که بازی سیاست بدون تقلب و تزویر و خدعه و خیانت هرگز انجام نمی‌گیرد. این کارها را او نه بد می‌داند و نه توصیه می‌کند. تنها غرض او این است که بهترین حرکت را پیدا کند - حرکتی که بازیگر را برنده می‌سازد. وقتی که يك قهرمان

شطرنج دست به آرایش جسورانه‌ای می‌زند، یا وقتی که با انواع نقشه و نیرنگ می‌کوشد حریف خود را بفریبد، ما خوش‌وقت می‌شویم و مهارت او را می‌ستاییم. ماکیاولی نیز بازی سیاسی بزرگی را که پیش چشمانش جریان داشت به همین چشم می‌نگریست. این بازی نه تنها توجه‌اش را عمیقاً جلب می‌کرد بلکه او را مسحور می‌ساخت. بی‌اختیار عقیده‌اش را بیان می‌کرد. گاه با دیدن يك حرکت بد سر تکان می‌داد؛ گاه با شوق از جا می‌پرید و کف می‌زد. هرگز به فکرش نمی‌رسید که بپرسد بازی‌کنان چه کسانی هستند. ممکن بود اشراف باشند، یا جمهوری خواهان، یا مهاجمان شمالی، یا ایتالیاییان، شاهزادگان راستین یا غاصبان ناحق. پیداست برای کسی که به‌خود بازی توجه دارد - و به چیزی جز بازی توجه ندارد - این مطالب فرقی نمی‌کند. ماکیاولی در نظریه خود به‌آسانی فراموش می‌کند که بازی سیاست نه با مهره‌های شطرنج بلکه با آدم‌های واقعی انجام می‌گیرد - با آدم‌هایی که دارای گوشت و خون‌اند؛ و در این بازی پای‌رنج و شادی این موجودات در میان است.

البته در فصل آخر برداشت سرد و فارغ او جای خود را به لحن کاملاً تازه‌ای می‌دهد. ماکیاولی ناگهان بار شیوه منطقی خود را از دوش می‌اندازد. زبان او دیگر تحلیلی نیست، بلکه تهییجی است. بی‌جهت نیست که این فصل آخر را به‌عنایت ایسقراطس خطیب بافیلیپ مقدونی تشبیه کرده‌اند. ممکن است که ما شخصاً لحن عاطفی فصل آخر را به لحن سرد و بی‌تفاوت باقی کتاب ترجیح بدهیم؛ ولی اشتباه است اگر بپنداریم که ماکیاولی در این کتاب اندیشه‌های خود را پنهان ساخته است و آنچه گفته است دروغی بیش نیست. کتاب ماکیاولی راست و صادقانه است؛ منتها براساس برداشت خود او از معنی و وظیفه نظریه سیاسی نوشته شده است. نظریه سیاسی باید به توصیف و تحلیل بپردازد، سرزنش و ستایش کار آن نیست.

هیچ‌کس تاکنون در میهن‌پرستی ماکیاولی شك نکرده است. ولی ما نباید فیلسوف را با میهن‌پرست درهم بیامیزیم. «شهریار» اثر يك متفکر سیاسی است - و آن هم يك متفکر بسیار رادیکال. بسیاری از

محققان جدید جنبه رادیکال نظریه ماکیاولی را فراموش می‌کنند یا دست‌کم حق آن را به‌جا نمی‌آورند. در تلاشی که برای پیراستن نام او از ننگ می‌ورزند کارش را تیره و تاریک می‌سازند. بدین ترتیب ماکیاولی بی‌زیان و بی‌آزار و درعین حال بی‌اهمیتی ساخته و پرداخته‌اند. ماکیاولی واقعی بسیار خطرناک‌تر از این بود - خطرناک از لحاظ اندیشه‌هایش، نه از لحاظ سیرت شخصی‌اش. رقیق ساختن نظریه او یعنی غلط تعبیرکردن آن. تصویر يك ماکیاولی ملایم یا خفیف، حقیقت تاریخی ندارد. این تصویر افسانه‌ای است که مناسب حال پرداخته شده است و همان‌قدر باحقیقت تاریخی مغایرت دارد که تصویر «شیطانی» ماکیاولی مغایرت داشت. خود ماکیاولی از سازش‌کاری بیزار بود و در داوری‌هایش در باره کارهای سیاسی بارها هشدار می‌دهد که مبادا گرفتار تردید و دودلی شوید. عظمت و شکوه رم در آن بود که در زندگی سیاسی‌اش اقدامات تردیدآمیز جایی نداشت. فقط دولت‌های ضعیف‌اند که در تصمیمات خود دچار تردید می‌شوند، و تأخیر در تصمیم همیشه نفرت‌انگیز است. درست است که عموم مردمان کمتر می‌دانند که چه‌گونه می‌توان تماماً خوب یا تماماً بد بود. اما درست در همین نکته است که سیاست‌مدار واقعی، یا دولت‌مرد بزرگ، با مردم متوسط تفاوت دارد. سیاست‌مدار از جنایتی که مهر عظمت ذاتی بر آن خورده باشد ابایی ندارد. ممکن است بسیاری کارهای خوب انجام دهد، اما وقتی که شرایط راه دیگری را پیش پای او بگذارد، او نیز «به‌نحو عالی ناپاکار» می‌گردد. این‌جا ما صدای ماکیاولی واقعی را می‌شنویم، نه صدایی را که از روی قرارداد پدید آمده است. و حتی اگر راست می‌بود که غرض از همه اندرزهای ماکیاولی چیزی جز «خبر و صلاح‌عموم» نیست، بایستی پرسید که داور این‌خبر و صلاح کیست؟ آشکار است که داور کسی جز خود فرمان‌روا نیست. و همیشه احتمال غالب این است که او خیر و صلاح عموم را بامناف شخصی خود یکی بشناسد، و برحسب این گفته مشهور حکومت‌کننده: «دولت یعنی من.» از این گذشته، اگر باخیر و صلاح عموم همه آن کارهایی را که در کتاب ماکیاولی توصیه شده است بتوان توجیه کرد، اگر بتوان آن را بهانه

فریب و خدعه و خونریزی ساخت، در آن صورت خیر عموم را مشکل بتوان از شر عموم تمیز داد.

اما این نکته یکی از معماهای بزرگ تاریخ تمدن بشری است که چه‌گونه مردی چون ماکیاولی، دارای ذهنی بزرگ و شریف، می‌تواند مدافع «نابکاری عالی» بشود. واگر ما «شهریار» ماکیاولی را با سایر نوشته‌های او قیاس کنیم این معما حیرت‌انگیزتر از این می‌گردد. زیرا که در این نوشته‌های دیگر مطالب فراوانی هست که در تناقض آشکار با نظریات «شهریار» به نظر می‌آید. در کتاب «گفتارها» ماکیاولی همچون يك جمهوری‌خواه سرسخت سخن می‌گوید. در مبارزات میان اشراف و عوام رم، ماکیاولی آشکارا جانب مردم را می‌گیرد. از مردم در برابر اتهام بی‌ثباتی و سبک‌سری دفاع می‌کند. اعلام می‌دارد که نگهبانی آزادی عمومی در دست عوام اطمینان بخش‌تر از اشراف است. با لحنی بسیار سرزنش‌بار از «نجیب‌زادگان» سخن می‌گوید - از مردمانی که با درآمد املاک خود درناز و نعمت و بی‌کاری روزگار می‌گذرانند. می‌گوید که این‌گونه مردمان در هر جمهوری یا کشوری که باشند بسیار خراب کار و خدعه‌گراند. اما بدتر از این‌ها کسانی هستند که علاوه بر املاک صاحب دژ و برج و بارو نیز هستند و نوکر و فراش نیز در زیر فرمان دارند. پادشاهی ناپل، و سرزمین رومانی و لمباردی پر از این طبقه مردمان است؛ و به‌این دلیل است که در این ایالات هرگز يك دولت عمومی یا شکل آزادی از حکومت به‌وجود نیامده است؛ زیرا که این‌گونه مردمان دشمنان سوگند خورده هرگونه نهاد آزاداند. ماکیاولی اعلام می‌کند که با توجه به‌همه جهات قضیه، توده مردم خردمندتر و باثبات‌تر از هر شهریاری هستند.

اما در کتاب «شهریار» از این اعتقادات چندان چیزی به‌گوش نمی‌رسد. این‌جا سزار بورژیا چنان قوی است که همه آرمان‌های جمهوری‌خواهی را از یاد برده است. شیوه‌های سزار بورژیا کانون پنهانی همه تفکرات سیاسی ماکیاولی شده است. اندیشه او بی‌اختیار به‌سوی این کانون کشیده می‌شود. ماکیاولی می‌گوید:

پس از بررسی دقیق رفتار و اعمال دوک جای هیچ سرزنشی در آن‌ها نمی‌بینم؛ بلکه برعکس پیشنهاد کرده‌ام و این‌جا نیز باز پیشنهاد می‌کنم که این رفتار و اعمال سرمشق همه کسانی قرار بگیرد که به واسطه شمشیر یا اقبال دیگران به حکومت می‌رسند. زیرا که چون او دارای روحی سترگ بود و نقشه‌های بزرگ در سر داشت، در شرایط خاص خود نمی‌توانست به‌نحو دیگری رفتار کند؛ واگر کارش تباه شد فقط به‌این دلیل بود که پدرش ناگهان درگذشت و در آن لحظه حساس اوخود را در وضعی بسیار نامساعد یافت.^۲

اگر ماکیاولی به سزار بورژیا خرده‌ای می‌گیرد، از جهت سیرت و سجایای او نیست: به بی‌رحمی و خونریزی و خدعه‌گری و آزمندی او ایرادی ندارد. ایراد ماکیاولی متوجه تنها اشتباه بزرگی است که سزار بورژیا در زندگی سیاسی‌اش مرتکب شده‌است: و آن این که گذاشته است دشمن سوگند خورده‌اش یولیوس دوم پس‌از مرگ الکساندر ششم به‌عنوان پاپ برگزیده شود.

می‌گویند تالیران پس از اعدام‌شدن دوک آنکین به‌اشاره ناپلئون، فریاد کشید: «این کار از جنایت بدتر است، این کار خطا است!» اگر این داستان راست باشد، باید گفت که تالیران همچون پیرو راستین «شهریار» ماکیاولی سخن گفته است. همه داوری‌های ماکیاولی داوری‌های سیاسی و اخلاقی‌اند. چیزی که به‌نظر او نزد مرد سیاست‌مدار ایرادپذیر و بخشش‌ناپذیر است جنایت‌های او نیست بلکه خطاهای او است.

این که يك متفکر جمهوری‌خواه توانسته است فرمان‌روایی چون سزار بورژیا را قهرمانی و نمونه کتاب خود قرار دهد، چیزی است که بسیار عجیب به‌نظر می‌آید: زیرا که اگر فرمان‌روایی چون سزار بورژیا بر جمهوری‌های ایتالیا مسلط می‌شد، آیا کار این جمهوری‌ها و

نهادهای آزاد آن‌ها به کجا می‌کشید؟ اما دودلیل وجود دارد که این ناسازی ظاهری اندیشه ماکیاولی را توجیه می‌کند: یک دلیل عام و یک دلیل خاص. ماکیاولی یقین داشت که همه اندیشه‌های سیاسی‌اش واقع بینانه است. اما وقتی که نظریات جمهوری‌خواهانه او را بررسی می‌کنیم از این واقع‌بینی سیاسی چندان اثری نمی‌بینیم. این نظریات بیشتر «دانشگاهی» («آکادمیک») است و کمتر عملی؛ بیشتر فکری است و کمتر فعلی. ماکیاولی باصدق و وفا به امر دولت‌شهر فلورانس خدمت کرده بود. به عنوان یکی از وزرای این دولت باخاندان مدیچی درافتاده بود. اما وقتی که این‌خاندان دوباره برسر کار آمد، ماکیاولی کوشید تا بلکه کار خود را نگه دارد. تلاش فراوان کرده که با فرمان‌روایان جدید کنار بیاید. این امر به آسانی قابل فهم است. جمهوری خواهی او یک مسلک سفت و سخت و سازش‌ناپذیر نبود. او حاضر بود حکومت اشرافی را هم به آسانی بپذیرد، زیرا که او هرگز حکومت توده عوام را توصیه نکرده بود. از یک طرف می‌گوید بی‌دلیل نیست که صدای مردم را به صدای خدا تشبیه کرده‌اند. اما از طرف دیگر معتقد است که پدیدآوردن نهادهای تازه در دولت، یا بازسازی نهادهای کهن بر پایه نو، کاری است که باید به دست یک تن انجام گیرد. از توده مردم بدون رهبر هیچ کاری بر نمی‌آید.

اما اگر ماکیاولی توده عوام شهر رم را ستایش می‌کرد این بدان معنی نیست که به قدرت شهروندان کشورهای جدید برای حکومت کردن برخود نیز می‌توانست اعتقاد داشته باشد. او برخلاف بسیاری از متفکران رونسانس امیدوار نبود که بتوان زندگی زمان باستان را از نو زنده ساخت. جمهوری روم برپایه یک خصلت رومی استوار بود، و آن خصلت برای همیشه از دست رفته است. تلاش برای بازگشتن به زندگی سیاسی زمان باستان به نظر ماکیاولی خواب و خیال بیموده‌ای بیش نبود. ذهن او ذهنی بیدار و تیز و روشن بود، نه مانند ذهن مرد مجذوب و متعصبی چون کولادی رینتزی. در زندگی ایتالیای قرن پانزدهم هیچ چیزی که مشوق آرمان‌های جمهوری خواهی ماکیاولی باشد دیده نمی‌شد. او به عنوان میهن‌پرست با هم‌میهنان خود همدردی فراوان

احساس می‌کرد، اما به عنوان فیلسوف در حق آن‌ها بسیار تنددآوری می‌کرد و احساسات‌اش خالی از تحقیر نبود. فقط در شمال اروپا هنوز آثاری از عشق به آزادی و آن خصلت باستانی می‌دید. می‌گوید که ملل شمال تا حدی از انحطاط محفوظ مانده‌اند، زیرا که آن‌ها راه و رسم فرانسویان و ایتالیاییان و اسپانیاییان را نیاموخته‌اند و به این فساد دنیوی آلوده نگشته‌اند. این دآوری‌اش درباره زمانه خویش برگشت‌ناپذیر بود. ماکیاولی حتی اجازه نمی‌داد که هیچ‌کس در این باره تردید کند. می‌گوید:

اگر در این گفتارهای خود از زمان‌های باستان ستایش و از زمانه خود نکوهش می‌کنم معلوم نیست سزاوار آن نباشم که در شمار کسانی که خود را قریب می‌دهند محسوب شوم. ولیکن آیا کمالی که آن روز حاکم بود و فساد که امروز جاری است روشن‌تر از آفتاب نیست؟ من باید در بیان آنچه می‌خواهم بگویم آهسته‌تر گام بردارم... اما از آن‌جا که مطلب چنان آشکار است که هرکسی آن را می‌بیند، من به خود جرأت می‌دهم و آنچه را در سردارم بر زبان می‌آورم، خواه درباره گذشته باشد و خواه درباره حال، تا بلکه ذهن جوانانی که از قضا این نوشته‌ها را می‌خوانند نمونه‌های امروزی را به دور بیندازند و هرگاه فرصت دست دهد از سرمشق‌های زمان باستان پیروی کنند.^۳

ماکیاولی به هیچ روی از «امیرنشین‌های نو» یا حکومت‌های جباری جدید دل خوشی نداشت. همه عیب‌ها و بدی‌های آن‌ها را بی‌گمان می‌دید. با این حال، در تحت شرایط زندگی جدید این بدی‌ها به نظرش ناگزیر می‌آمد. شکی نیست که ماکیاولی از بسیاری از کارهایی که به فرمان‌روایان دولت‌های جدید توصیه شده است شخصاً سخت بیزار بود. خودش به صراحت می‌گوید که این کارها مصلحت اندیشی‌های

3. *Discourses*, Bk. II p. 191.

بی‌رحمانه‌ای است، که نه تنها در اخلاق مسیحی بلکه در اخلاق همه ملل متمدن نفرت‌آور است، و چنان است که همگان باید از آن پرهیز کنند و گوشه‌گیری را برسلطنت با شرايطی که تا این اندازه برای مردمان دردناک باشد ترجیح دهند. اما، چنان که ماکیاولی موافق سیرت خود اضافه می‌کند، هرکس از راه تقوا بیرون برود ناگزیر خواهد بود که برای حفظ جان خود پا در راه خیانت بگذارد. «یا قیصر یا هیچ» - یا باید کناری گرفت و بی‌سروصدا زندگی کرد، یا وارد صحنه سیاست شد و برای به‌دست‌آوردن قدرت جنگید و در نگهداشتن قدرت نیز قاطع‌ترین و بی‌رحمانه‌ترین شیوه‌ها را به کار بست. میان این دو راه، راه سومی وجود ندارد.

اما وقتی که از جنبه «خلاف اخلاق» ماکیاولی سخن می‌گوییم نباید این کلام را به معنای امروزی‌اش تعبیر کنیم. ماکیاولی درباره اعمال انسانی از دیدگاهی «آن‌سوی خوبی و بدی» داوری نمی‌کند. او اخلاق را کوچک نمی‌شمرد، ولی مردمان را به هیچ‌روی بزرگ نمی‌داند. اگر شکاک است، شکاکیت‌اش بیشتر جنبه انسانی دارد تا فلسفی. بهترین دلیل این شکاکیت زایل نشدنی، این بدگمانی به طبیعت انسان، در نمایش‌نامه کمدی‌اش به نام «ماندراگولا» دیده می‌شود. این شاهکار ادبیات کمدی شاید بیش از همه نوشته‌های سیاسی و تاریخی‌اش داوری او را در حق معاصرانش برای ما بازگو می‌کند. او برای کشور خویش و نسل خویش امید نمی‌دید و در کتاب «شهریار» کوشید اعتقاد به تباهی ژرف اخلاق مردمان را در ذهن فرمان‌روایان دولت‌ها نیز فرو کند. این جزئی از حکمت سیاسی او بود. نخستین شرط فرمان‌راندن بر مردم شناختن مردم است. و تا زمانی که ما گرفتار توهم «خوبی ذاتی» مردم باشیم، مردم را نخواهیم شناخت. یک چنین تصویری ممکن است بسیار انسانی و بسیار خیراندیشانه باشد؛ اما در زندگی سیاسی پرت و یاهو است. ماکیاولی می‌گوید کسانی که درباره حکومت مدنی بحث کرده‌اند این را به عنوان اصل اول فرض گرفته‌اند، و همه تاریخ نویسان نیز نشان می‌دهند، که هرکس دولتی را بنا کند و برای اداره

امور آن قوانین مناسب بگذارد، باید این را فرض بگیرد که مردمان به حکم طبیعت خود بد اند، و هرگاه فرصت پیدا کنند از پروزدادن قلب سیاه خویش دریغ نخواهند کرد.

این سیاهی قلب را نمی‌توان با قانون درمان کرد؛ درمان آن با زور است. البته قانون برای هر دولتی ضرورت دارد - اما فرمان‌روا باید براهین قانع‌کننده‌تری نیز به کار برد. ماکیاولی می‌گوید که بهترین شالوده هر دولتی، کهنه یا نو، یا کهنه و نو، قانون‌های خوب و سلاح‌های خوب است. اما چون قانون خوب بدون سلاح خوب بی‌اثر است، و از طرف دیگر چون سلاح خوب همیشه به قانون خوب اعتبار می‌بخشد، پس من دیگر درباره قانون بحث نمی‌کنم بلکه فقط از سلاح سخن خواهم گفت. حتی «قدیسان» و پیامبران ادیان همین که به قدرت رسیده‌اند از این اصل پیروی کرده‌اند. اگر این اصل نمی‌بود از همان آغاز بی‌چاره می‌شدند. ساوونارولا نتوانست به هدف خود برسد، زیرا نه قدرت داشت تا کسانی را که به رسالت او اعتقاد داشتند در وضع خود نگاه دارد، و نه می‌توانست کسانی را که منکر رسالت او بودند وادار به اعتقاد آوردن کند. به این دلیل است که همه پیامبرانی که نیروی مسلحی پشتیبان داشتند در کار خود توفیق یافتند، و آن‌هایی که چنین پشتیبانی نداشتند شکست خوردند و از میان رفتند.

البته ماکیاولی فرمان‌روایان نیک و خردمند و شریف را بر فرمان‌روایان بد و بی‌رحم بسیار ترجیح می‌دهد؛ مارکوس اورلیوس را بر نرون رجحان می‌گذارد. اما اگر بنا باشد که ما کتابی برای این فرمان‌روایان نیک و دادگر بنویسیم، خود کتاب اثر ارزش‌مندی خواهد بود، ولی چندان خواننده‌ای نخواهد داشت. این‌گونه فرمان‌روایان استثنا هستند نه قاعده. همه کس می‌داند که ایمان داشتن و باحیثیت زیستن چه قدر شایان ستایش است. ولی با اوضاع موجود فرمان‌روا باید هنر مقابل این را هم بیاموزد: هنر خدعه‌گری را.

فرمان‌روا باید بتواند در جای خود هم به انسان شبیه باشد و هم به

حیوان درنده؛ و نویسندگان باستانی هم مسلماً به همین نکته اشاره می‌کنند که گفته‌اند در زمان قدیم چندتن از شاهزادگان را برای تربیت نزد چیرون سنتور فرستادند، و چون مربی آن‌ها نیمه انسان و نیمه حیوان بود آن شاهزادگان می‌توانستند هنر تقلید کردن از هردو طبیعت را بیاموزند، زیرا که هیچ کدام از این دو نمی‌توانند بدون آن دیگری امور خود را به مدت درازی بگذرانند. و از آنجا که بر هر فرمان‌روایی لازم می‌آید که گاه خوی جانوران را داشته باشد، پس باید شیر و روباه را سرمشق خود سازد؛ زیرا که شیر آن زیرکی را ندارد که خود را از دام و زحمت برکنار نگه دارد، و روباه نیز آن زور را ندارد که با گرگ درافتد؛ پس فرمان‌روا باید هم روباه باشد تا در دام نیفتد و هم شیر باشد تا گرگان را بتاراند.^۶

این تمثیل مشهور نکته‌ای است روشن‌کننده و بسیار برآزنده شخص ماکیاوولی. ولی منظور او این نبوده است که مربی فرمان‌روایان باید جانوری درنده باشد. منظور این است که فرمان‌روا باید با درنده خویی آشنا باشد و از روبه‌رو شدن با آن نهراسد و آن را به نام حقیقی‌اش بنامد. در کار سیاست انسانیت به تنهایی کافی نیست. سیاست در بهترین شکل خود حد وسط انسانیت و حیوانیت است. بنابراین آموزگار سیاست باید هردو طبیعت را بشناسد: باید نیمه‌ای انسان و نیمه‌ای حیوان باشد.

پیش از ماکیاوولی هیچ نویسنده‌ای در باب سیاست این‌گونه سخن نگفته بود. این‌جا تفاوت روشن و بارز وزائل نشدنی نظریه او و نظریات نویسندگان پیش از او را می‌بینیم. پاسکال می‌گوید گاه پیش می‌آید که پاره‌ای کلمات ناگهان معنای یک کتاب را روشن می‌کنند. هرگاه به این کلمات برمی‌خوریم دیگر شکی درباره ماهیت خود کتاب برای ما باقی نمی‌ماند؛ هرگونه ابهامی برطرف می‌شود. این گفته

6. Discourses, chap. xviii.

ماکیاوولی که مربی فرمان‌روایان باید نیمه حیوان و نیمه انسان باشد از همین‌گونه کلمات است. این گفته با یک درخشش ناگهانی ماهیت و غرض نظریه سیاسی او را برای ما روشن می‌کند. هیچ کس هرگز در این نکته شکی نداشته است که، با اوضاع موجود، زندگی سیاسی پراز جنایت و خیانت و فریب‌کاری است. اما هیچ متفکری پیش از ماکیاوولی آموزش این جنایات را بر عهده نگرفته بود. این کارها صورت می‌گرفت، ولی هرگز تعلیم داده نمی‌شد. ماکیاوولی وعده داد که آموزگار هنر خدعه و خیانت و خون‌ریزی باشد، و این وعده‌ای بود که تا آن روز به گوش کسی نخورده بود. و ماکیاوولی در کار آموزش این هنر بسیار هم دقیق بود. هیچ تردید یا سازشی در کارش راه نداشت. به فرمان‌روا می‌گوید که چون خشونت لازم آمد، این کار را باید فوری و بدون ملاحظه انجام داد. در این صورت، و فقط در این صورت، است که نتیجه مطلوب را خواهد داشت؛ این‌گونه کارها «خشونت مفید» خواهد بود. عقب‌انداختن یا تخفیف دادن یک اقدام خشونت‌آمیز فایده‌ای ندارد: کار را باید به یک ضربه تمام کرد و ملاحظه هیچ‌گونه احساس انسانی را نباید کرد. غاصبی که تاج و تختی را به دست آورده است نباید به مرد یا زن دیگری اجازه دهد که سد راه او گردد؛ باید تمام خانواده فرمان‌روای اصلی را از میان بردارد. این مطالب را می‌توان شرم‌آور نامید؛ اما در زندگی سیاسی میان «فضیلت» و «رذیلت» خط فاصل روشنی نمی‌توان کشید. این دو غالباً جای خود را عوض می‌کنند: اگر همه چیز را در نظر بگیریم خواهیم دید که پاره‌ای چیزها که عین فضیلت شناخته می‌شوند اگر به عمل گذاشته شوند باعث شکست و خسران فرمان‌روا می‌گردند، و حال آن که بسیاری از کارهای رذیله‌ها به حال فرمان‌روا مفید خواهند بود. در سیاست همه چیزها جای خود را عوض می‌کنند: زیبا زشت و زشت زیبا می‌گردد.

البته پاره‌ای از محققان جدید آثار ماکیاوولی کار او را در پرتو دیگری می‌نگرند. می‌گویند که این کار به هیچ روی در زمان خود تازگی نداشت، بلکه در حقیقت مطلب پیش پا افتاده‌ای بود و در شمار سنخ آشنایی از آثار ادبی قرار می‌گرفت. این نویسندگان به ما اطمینان

می‌دهند که «شهریار» فقط یکی از کتاب‌های بی‌شماری است که با عنوان‌های گوناگون برای آموزش پادشاهان نوشته شده است. ادبیات قرون وسطی و رنسانس پراز این‌گونه رساله‌هاست. میان سال‌های ۸۰۰ تا ۱۷۰۰ حدود هزار کتاب در جریان بود که به پادشاه اندرز می‌داد که چه‌گونه رفتار کند تا در «امر خطیر خویش روشن باشد». همه مردم این کتاب‌ها را می‌شناختند و می‌خواندند: «در مقام سلطنت»، «در نهاد حکومت»، «در نظام حکومت». ماکیاولی فقط حلقه تازه‌ای به این زنجیر دراز افزود. کتاب او به هیچ روی اصیل نیست، بلکه اثری است نمونه‌وار. چیز تازه‌ای در «شهریار» دیده نمی‌شود - نه اندیشه تازه و نه سبک بیان تازه.

اما در برابر این داوری می‌توان به دو شاهد متوسل شد: یکی خود ماکیاولی و دیگری خوانندگان او. ماکیاولی به تازگی واصلت نظریات سیاسی خود اعتقاد عمیق داشت. او در مقدمه «گفتارها» می‌نویسد: «به سائقه تمایلی که طبیعت در وجود من سرشته است که هرکاری را که نفع همگانی در آن باشد برعهده بگیرم قدم در راهی می‌گذارم که تاکنون کسی آن را طی نکرده است، و هرچند این کار برای من زحماتی در برداشته باشد آنان که تلاش مرا به چشم دوستانه بنگرند اجر مرا خواهند داد.» این امیدواری بی‌جا نبود. خوانندگان ماکیاولی درباره او همین‌گونه داوری کردند. کتاب او را تنها محققان و دانشجویان سیاست نخواندند بلکه دامنه گردش آن بسیار فراخ‌تر از این بود. از میان سیاست‌مداران بزرگ عصر جدید کمتر کسی را می‌توان نام برد که با این کتاب آشنا نبوده باشد و مسحور آن نشده. در میان خوانندگان و ستایش کنندگان این کتاب نام این کسان را می‌بینیم: کاتارینا دومدیچی، شارل پنجم، ریشیلیو، کریستین ملکه سوئد، ناپلئون بوناپارت. برای این خوانندگان، این اثر بیش از یک کتاب ساده بود؛ دستور کار و ستاره راهنمای کارهای سیاسی آن‌ها بود. اگر «شهریار» نمونه‌ای از نظایر فراوان خود بود، یک چنین نفوذ ژرف و پایداری قابل فهم نمی‌بود. ناپلئون بوناپارت اعلام کرده است که از میان همه آثار سیاسی کتاب ماکیاولی تنها اثری است که به خواندن می‌ارزد. آیا

می‌توان کسانی چون ریشیلیو، کاتارینا دومدیچی، یا ناپلئون بوناپارت را خوانندگان مشتاق آثاری چون «در نظام حکومت»، اثر توماس اکویناس یا «حکومت‌های مسیحی» اثر اراسموس، یا «تلماک» اثر فنلون^۷ تصور کرد؟

اما برای نشان دادن تفاوت بارزی که میان «شهریار» و سایر کتاب‌های مربوط به حکومت وجود دارد نباید بردآوری شخصی تکیه کنیم. دلایل بهتری نیز وجود دارند که نشان می‌دهند میان نظریات ماکیاولی و متفکران سیاسی پیش از او فاصله فراوانی حائل است. البته «شهریار» پیش آهنگانی هم داشته است؛ کدام کتاب است که نداشته باشد؟ ما در این کتاب وجوه شباهت زیادی با نویسندگان دیگر می‌بینیم. در چاپ برت از «شهریار» بیشتر این وجوه تعیین و تحشیه شده‌اند. اما شباهت‌های ادبی لزوماً به معنای شباهت فکری نیستند. «شهریار» متعلق به «اقلیم فکری» خاصی است غیر از آنچه در سایر نویسندگان این مبحث می‌بینیم. این تفاوت را می‌توان در دو کلمه توصیف کرد. رساله‌های متداولی که در باب قانون و حکومت و سلطنت نوشته می‌شد، همه رساله‌های «آموزشی» بودند و برای استفاده شاهزادگان نوشته می‌شدند. ماکیاولی نه هوای پرداختن به چنین کاری را داشت و نه امید آن را در سر می‌پخت. کتاب او به مسائل دیگری می‌پردازد. این کتاب فقط به شاهزادگان می‌گوید که چگونه قدرت را به دست بیاورند و چه‌گونه، در شرایط دشوار، آن را نگاه دارند. ماکیاولی آن قدر ساده لوح نبود که گمان کند فرمان‌روایان «امیرنشین‌های جدید»، مردانی چون سزار بورژیا، آماده «تربیت» شدن هستند. پیش از «شهریار» و پس از آن، کتاب‌هایی که «آیین پادشاه» نامیده می‌شدند مدعی بودند که اگر پادشاه در آن‌ها بنگرد همچون آیین تصویرری از وظایف و تعهدات او را نشان خواهند داد. اما در «شهریار» ماکیاولی کجا چنین چیزی دیده می‌شود؟ اصلاً کلمه «وظیفه» در این کتاب نیامده است.

7. Fenelon, *Télémaque*.

فن سیاست

اما اگر «شهریار» يك رساله آموزشی یا اخلاقی نیست، از این جا نمی توان نتیجه گرفت که به این دلیل این اثر کتابی است خلاف اخلاق. هردودآوری به يك اندازه خطاست: «شهریار» کتابی است فنی و بس. در يك کتاب فنی ما در جست و جوی قواعد اخلاقی و نیک و بد بر نمی آییم. کافی است کتاب به ما بگوید چه چیزی مفید و چه چیزی بی فایده است. یکایک کلمات «شهریار» را باید به این نحو خواند و تعبیر کرد. این کتاب هیچ دستور اخلاقی برای فرمانروایان در بر ندارد، و از طرف دیگر آن ها را به ارتکاب جنایت و خیانت نیز دعوت نمی کند. این کتاب خصوصاً برای اداره «امیرنشین جدید» نوشته شده است. می گوشت همه اندرزهای لازم را برای نگه داری آن ها در برابر انواع مخاطرات به فرمانروایان بدهد. آشکار است که این مخاطرات از آنچه دولت های عادی - یعنی حکومت های روحانی یا سلطنت های موروثی - را تهدید می کند بسیار بزرگتر است. برای پرهیز از آن ها فرمانروا باید دست به کارهای غیرعادی بزند. اما پس از آن که جرثومه شر به بدنه اجتماع حمله ور شده است فرصتی برای جست و جوی درمان نیست. ماکیاولی دوست می دارد که هنر سیاستمدار را به هنر پزشک حاذق تشبیه کند. هنر پزشکی سه بخش دارد: تشخیص بیماری، پیش بینی سیر بیماری، و درمان. از این سه بخش، تشخیص صحیح مهم ترین کار است. مسأله اصلی این است که بیماری را به موقع بشناسیم تا بتوانیم برای جلوگیری از عواقب آن چاره اندیشی کنیم. اگر در این کار اشتباه کنیم، بیمار از دست می رود. ماکیاولی می گوید:

پزشکان درباره تب های تند می گویند که در آغاز کار فائق شدن بر آن ها کار دشواری نیست، اما کشف آن ها دشوار است؛ اما با گذشت زمان، اگر درست شناخته و درمان نشوند، کشف آن ها آسان است ولی مهار کردن شان دشوار. در جوامع نیز همین وضع پیش می آید؛ زیرا اگر مشکلات و آشوب هایی که در

هر حکومتی ممکن است پیش بیاید پیش بینی شده باشد، و این کاری است که از مردان دانا و دوراندیش برمی آید، در این صورت دفع آن ها آسان است؛ اما اگر بگذاریم که رشد و نمو کنند و به جایی برسند که بدخیمی آن ها بر همه کس معلوم گردد، مشکل بتوان درمانی یافت که در دفع و رفع آن ها افاقه کند.^۸

همه اندرزهای ماکیاولی را باید با این روحیه تعبیر کرد. او خطرهایی را که ممکن است برای اشکال مختلف حکومت پیش بیاید پیش بینی می کند و درمان آن ها را به دست می دهد. به فرمان روا می گوید که چه کاری باید بکند تا قدرت اش را استوار کند و نگه دارد، از اختلاف در امان باشد، و توطئه ها را از پیش دریابد و جلوشان را بگیرد. همه این اندرزها «واجب فرضی» یا به اصطلاح کانت «واجب فنی» هستند. کانت می گوید: «اینجا مسأله این نیست که آیا غرض عقلانی و خوب است یا نه، مسأله فقط این است که چه باید کرد تا آن غرض حاصل شود. نسخه کار، برای پزشکی که می خواهد بیماراش سلامت کامل خود را باز یابد، یا مسموم کننده ای که می خواهد مرگ طرف قطعی باشد، از این لحاظ يك ارزش دارد، و آن این است که غرض را به نحو کامل حاصل کند.^۹» این کلمات برداشت و روش ماکیاولی را دقیقاً توصیف می کنند. او هرگز کارهای سیاسی را ستایش یا نکوهش نمی کند، بلکه فقط يك تحلیل توصیفی از آن ها به ما ارائه می دهد - به همان ترتیبی که پزشک علائم فلان بیماری را شرح می دهد. در يك چنین تحلیلی فقط درست بودن شرح برای ما اهمیت دارد، نه این که چرا فلان یا بهمان چیز در این شرح آمده است. از بدترین چیزها نیز می توان شرحی صحیح و عالی بیان کرد. ماکیاولی اقدامات سیاسی را همان گونه مطالعه می کند که شخص شیمی دان به مشاهده

8. *The Prince*, chap. iii.

9. Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, p. 32.

واکنش‌های شیمیایی می‌پردازد. مسلماً شیمی‌دانی که در آزمایشگاه خود فلان سم قوی را می‌سازد مسؤول آثار آن سم نیست. در دست يك پزشك حاذق، این سم ممکن است جان انسان را نجات دهد، و در دست يك جنایت‌کار می‌تواند قاتل جان انسان باشد. در هیچ کدام از این دو مورد ما نمی‌توانیم شیمی‌دان را ستایش یا سرزنش کنیم. اگر او همه فراگردهایی را که برای ساختن این سم لازم است به‌آموخته و فورمول شیمیایی آن را در اختیار ما گذاشته باشد، کار خود را انجام داده است. در «شهریار» ماکیاوولی مطالب سمی خطرناک فراوان وجود دارد، ولی خود او با خون‌سردی و بی‌تفاوتی يك نفر عالم به آن‌ها می‌نگرد. او نسخه‌های سیاسی خود را می‌پیچد. این که چه کسی این نسخه‌ها را به کار خواهد برد، و این که آیا آن‌ها را به کار خوب خواهند زد یا کار بد، مطلبی است که به او مربوط نمی‌شود.

آنچه ماکیاوولی می‌خواست مطرح کند تنها علم سیاست نبود، بلکه هنر سیاست نیز بود. او تنها نویسنده عصر جدید است که از «هنر کشورداری» سخن می‌گوید. درست است که اندیشه چنین هنری يك اندیشه بسیار کهن است ولی ماکیاوولی این اندیشه کهن را به طرز کاملاً تازه‌ای تعبیر کرده است. از زمان افلاطون به بعد همه متفکران سیاسی تأکید کرده بودند که سیاست را نمی‌توان همچون يك کار يك دست و يك نواخت در نظر گرفت. برای راهبری اقدامات سیاسی قواعد معین وجود دارد؛ چیزی به نام «فن» («تخته» یا «تکنیک») سیاست وجود دارد. افلاطون در مکالمه «گورگیاس» نظریات خود را درباره کشورداری در برابر نظریات سوفسطاییان می‌گذارد - در برابر کسانی چون پروتوگوراس، پرودیکوس، گورگیاس. افلاطون می‌گوید که این مردان در باب رفتار سیاسی قواعد بسیاری برای ما وضع کرده‌اند. اما هیچ کدام از این قواعد معنی و ارزش فلسفی ندارند، زیرا که يك نکته اصلی را در نظر نگرفته‌اند. این قواعد از موارد خاص انتزاع شده‌اند و به اغراض جزئی مربوط می‌شوند. این‌ها خصلت اساسی «فن» («تخته») را ندارند - و آن خصلت کلی بودن است. این‌جا ما فرق اساسی میان «فن» افلاطون و «هنر» کشورداری ماکیاوولی را درمی‌یابیم. «فن»

افلاطون غیر از «هنر» ماکیاوولی است. «فن» دانشی است که بر اصول کلی استوار باشد. این اصول تنها نظری نیستند بلکه عملی نیز هستند؛ تنها منطقی نیستند، بلکه اخلاقی نیز هستند. بدون داشتن بینشی در این اصول هیچ کس نمی‌تواند سیاست‌مدار حقیقی بشود. شخص ممکن است خود را در همه مسائل زندگی سیاسی کارشناس بداند، زیرا که بر اثر تجربه طولانی درباره امور سیاسی عقاید صحیح به دست آورده باشد؛ اما این تجربه او را به داوری استوار توانا نمی‌سازد، زیرا که «دریافتی از علت» امور ندارد.^{۱۰}

افلاطون و پیروانش کوشیده بودند که نظریه‌ای درباره دولت قانونی عرضه کنند. ماکیاوولی نخستین کسی بود که این جنبه خاص قضیه را کنار گذاشت یا از اهمیت آن کاست. هنر سیاست او برای اداره دولت قانونی و غیرقانونی يكسان به کار می‌آید. خورشید حکمت سیاسی او بر فرمانروایان مشروع و جباران غاصب، بر حکام دادگر و بیدادگر، يكسان می‌تابد. او اندرزهای سیاسی خود را با قرط و فراوانی در اختیار همه آن‌ها می‌گذارد. ما هم لزومی ندارد او را به دلیل این طرز برداشت سرزنش کنیم. اگر ما بخواهیم «شهریار» را در يك فورمول فشرده خلاصه کنیم شاید بهترین راه اشاره به کلمات یکی از تاریخ‌نویسان بزرگ قرن نوزدهم باشد. هیپولیت تن^{۱۱} در مقدمه «تاریخ ادبیات انگلیسی» خود می‌گوید که تاریخ‌نویس باید از اعمال بشری همان‌گونه سخن بگوید که شیمی‌دان درباره ترکیبات شیمیایی گوناگون بحث می‌کند. ردیلت و فضیلت فراورده‌هایی هستند نظیر نمک و قند، و ما هم باید در باره آن‌ها با همان روحیه فارغ و آزاد علمی بحث کنیم. شیوه ماکیاوولی درست همین است. شکی نیست که او احساسات شخصی و آرمان‌های سیاسی و آرزوهای ملی خاص خود را هم دارد. اما اجازه نمی‌دهند که این چیزها در داوری سیاسی‌اش دخالت کنند. داوری او داوری يك مرد عالم و کارشناس زندگی سیاسی است.

۱۰. نگاه کنید به «جمهوری» افلاطون، ۵۳۳.

11. Hippolyte Taine

اگر ما «شهریار» را به نحو دیگری بخوانیم، اگر آن را يك اثر سیاسی تبلیغاتی بشناسیم، جان کلام را از دست داده ایم.

عصر افسانه‌ای در اندیشه سیاسی ماکیاولی: بخت

علم سیاست ماکیاولی و علم طبیعت گالیله برپایه يك اصل مشترك استوار اند. هردو کار را از اصل بدیهی يك‌دستی و همگونی طبیعت آغاز می‌کنند. طبیعت همیشه همان است که بوده است. همه رویدادهای طبیعی از يك سلسله قوانین تغییرناپذیر پیروی می‌کنند. این نکته در فیزیک و جهان‌شناسی به حدف تمایز میان جهان «بالا» و جهان «پایین» می‌انجامد. همه پدیده‌های فیزیکی در يك تراز اند: اگر ما فورمولی پیدا کرده باشیم که حرکات يك پاره سنگ سقوط‌کننده را توصیف کند، می‌توان آن را در مورد حرکات ما به‌گرد زمین و در مورد دورترین ثوابت نیز به‌کار برد. در سیاست نیز می‌بینیم که همه دوران‌ها اساساً ساختمان مشابهی دارند. هرکس يك دوران را بشناسد همه دوران‌ها را شناخته است. سیاست‌مداری که با يك مسأله مشخص و معین روبه‌رو است همیشه می‌تواند در تاریخ موارد مشابهی پیدا کند، و به واسطه این مشابهت می‌تواند راه صحیح را برگزیند. دانش از گذشته راهنمای مطمئنی است؛ کسی که بینش روشنی از گذشته یافته باشد می‌داند که مسائل حال را چگونه حل کند و برای آینده چه‌گونه آماده شود. ماکیاولی در آغاز کتاب خود می‌گوید:

اگر در آنچه من می‌خواهم دربارهٔ امپرنشین‌ها و امیران و حکومت‌های جدید بگویم به نقل نمونه‌های بزرگ و برجسته بپردازم، این نکته نباید سبب تعجب کسی بشود؛ زیرا که نوع بشر به‌طور کلی متمایل است به این که دیگران را دنبال کند و به تقلید دیگران بپردازد... شخص خردمند باید همیشه مسیر افراد بزرگی را بپیماید که کارهایشان شایسته تقلید است: تا اگر نتوان با آن‌ها برابری کرد باری بتوان تاحدی

به آن‌ها تشبیه نمود^{۱۲}.

اما در زمینه تاریخ این شباهت دارای حدود معینی است. در فیزیک همیشه می‌توان براین اصل استدلال کرد که علت‌های مشابه معلول‌های مشابه پدید می‌آورند. می‌توان با یقین مطلق رویداد آینده را پیش‌بینی کرد: مثلاً خسوف و کسوف قابل پیش‌بینی است. اما وقتی که به کارهای انسانی می‌رسیم همه این مطالب ناگهان در محل تردید قرار می‌گیرند. آینده را می‌توان تاحدی پیش‌اندیشی کرد، ولی پیش‌گویی آن ممکن نیست. امیدها و انتظارات ما باطل می‌شوند؛ اقدامات ما، حتی وقتی که نقشه آن‌ها را به‌دقت تمام کشیده باشیم، نتیجه‌ای را که باید به‌بار نمی‌آورند. این تفاوت را چه‌گونه باید توضیح داد؟ آیا باید اصل جبریت کلی را از زمینه سیاست کنار بگذاریم؟ آیا باید بگوییم که در این زمینه کارها محاسبه‌پذیر نیستند و در رویدادهای سیاسی هیچ جبری جاری نیست؟ آیا جهان امور بشری و اجتماعی برخلاف جهان فیزیکی تابع تصادف است؟

این یکی از معماهای بزرگی بود که نظریه سیاسی ماکیاولی می‌بایست به حل آن بپردازد. در این خصوص تجربه سیاسی او با اصول کلی علمی‌اش در تناقض آشکار بود. تجربه می‌گفت که بهترین اندرز سیاسی هم غالباً بی‌فایده از کار درمی‌آید. رویدادها راه خود را طی می‌کنند و اغراض و آرزوهای ما را زیر پا می‌گذارند. حتی ماهرانه ترین و زیرکانه‌ترین نقشه‌ها نیز ممکن است از پیش نروند؛ جریان رویدادها ممکن است ناگهان آن‌ها را قطع کند. این عدم ایقان در امور بشری ظاهراً پدید آوردن علم سیاست را غیر ممکن می‌سازد. اینجا ما در جهانی ناپایدار و نامنتظم و بی‌قاعده زندگی می‌کنیم که با تلاش‌های ما برای محاسبه و پیش‌بینی جریان آن جور در نمی‌آید.

ماکیاولی این مسأله را به روشنی می‌دید، ولی نمی‌توانست آن را حل کند، و حتی نمی‌توانست صورت مسأله را به زبان علمی بیان کند. به این نقطه که می‌رسید منطق و روش علمی‌اش او را رها

می‌کردند. ناچار می‌شد اذعان کند که امور بشری تابع عقل نیستند، و لذا نمی‌توان آن‌ها را برحسب مفاهیم عقلی توصیف کرد. باید به سراغ يك قدرت دیگر - يك قدرت نیمه افسانه‌ای - برویم. به نظر می‌آید که فرمان‌روای امور «بخت» است. و «بخت» هوس‌بازترین چیزها است. هرگونه تلاش برای درآوردن آن در تحت قواعد معین محکوم به شکست است. اگر «بخت» در زندگی سیاسی يك عنصر ضروری باشد، بی‌هوده است که به پدید آمدن «علم» سیاست امید ببندیم. سخن گفتن از «علم بخت» نیز عین تناقض‌گویی است.

این‌جا نظریهٔ ماکیاولی به نقطهٔ حساسی رسیده بود. ولی ماکیاولی نمی‌توانست این نقص ظاهری را در اندیشهٔ عقلانی بپذیرد. ذهن او نه تنها بسیار روشن بود، بلکه بسیار سرسخت و پرحرکت نیز بود. اگر بخت در امور بشری نقش اول را بازی می‌کند، وظیفهٔ متفکر فلسفی این است که این نقش را بشناسد. به این دلیل ماکیاولی ناچار شد فصل تازه‌ای به «شهریار» اضافه کند - که یکی از عجیب‌ترین فصل‌های کتاب است. بخت چیست و به چه معنی است؟ بانیره‌های انسانی، با عقل و ارادهٔ انسان چه ارتباطی دارد؟

ماکیاولی به هیچ‌روی تنها متفکری نبود که در عصر رنسانس با این مسأله دست و پنجه نرم کرد، زیرا که خود مسأله برای همهٔ متفکران آن عصر مطرح بود، و بلکه در سراسر زندگی فرهنگی رنسانس جریان داشت. هنرمندان، دانش‌مندان، و فلاسفه، با اشتیاق تمام در جستجوی پاسخی برای آن بودند. در شعر و نثر دورهٔ رنسانس مکرر به این موضوع برمی‌خوریم. در هنرهای زیبا نمادهای بی‌شماری از «بخت» می‌بینیم. پشت مدالی که تك چهرهٔ سزار بورژیا بر آن نقش شده، این نماد دیده می‌شود. اما نحوهٔ بحث ماکیاولی دربارهٔ این مسأله بار دیگر اصالت فراوان ذهن او را نشان می‌دهد. او موافق علاقهٔ غالب خود، مسأله را از زاویهٔ زندگی اجتماعی در نظر می‌گیرد، نه زندگی فردی. «بخت» به صورت یکی از عناصر فلسفهٔ تاریخ او درمی‌آید. قدرت بخت است که امروز يك ملت را به میان میدان می‌آورد و فردا ملت دیگر را، و زمام جهان را به دست او می‌سپارد. ماکیاولی در مقدمهٔ

کتاب دوم «گفتارها» می‌گوید که جهان همیشه کمابیش يك سان بوده است. همیشه کمابیش به يك اندازه خوبی و بدی در جهان وجود داشته است؛ اما این خوبی و بدی گاه پایگاه خود را عوض کرده‌اند و از يك امپراتوری به امپراتوری دیگری رفته‌اند. فضیلت که زمانی در سرزمین آشور جای‌گزین می‌نمود به سرزمین ماد رخت کشید و سپس از آن‌جا به پارس رفت و سرانجام در میان رومیان مستقر شد. در زیر آفتاب هیچ چیزی ثابت نیست و نخواهد بود. بدی جای خوبی را می‌گیرد، و خوبی جای بدی را؛ و همیشه یکی علت دیگری است. اما این بدان معنی نیست که انسان باید از تلاش خود دست بردارد. بی‌کار نشستن همان و پایان زندگی فعالانه همان - و این یگانه نحوهٔ زندگی است که درخور انسان است. عصر رنسانس از لحاظ اندیشه و احساس سخت تحت فشار ستاره‌بینی بود. به جز يك تن، یعنی پیکو دلا میراندولا^{۱۳} هیچ کدام از متفکران رنسانس نمی‌توانستند از زیر این فشار شانه خالی کنند یا بر آن چیره گردند. حتی زندگی ذهن بزرگ و والایی مانند فیچینو^{۱۴} پراز خرافات و ترس از گردش ستارگان بود. ماکیاولی هم نمی‌توانست گریبان خود را از چنگ تصورات مربوط به ستاره‌بینی آزاد کند. او هم به روش معاصران‌اش می‌اندیشید و سخن می‌گفت. در کتاب «گفتارها» می‌گوید که در موارد بسیاری از تاریخ قدیم و جدید می‌بینیم که پیش از پدید آمدن بلای بزرگی برای کشور، پیش‌گویان یا غیب‌گویان از آن خبر می‌دهند یا نشانه‌های آن در آسمان دیده می‌شود. ماکیاولی به نادانی خود در توضیح این واقعیت اذعان دارد، اما خود واقعیت را انکار نمی‌کند؛ با این حال به هیچ‌گونه تقدیرپرستی تسلیم نمی‌شود. ضرب‌المثل «انسان مقهور ستارگان است» در دورهٔ رنسانس غالباً نقل می‌شد. ماکیاولی تعبیر تازه‌ای به این کلام بخشید. برای چیره شدن بر تأثیر نامساعد کواکب، علاوه بر دانایی استقامت و قدرت اراده نیز لازم است. قدرت بخت عظیم و محاسبه‌ناپذیر است، ولی مقاومت ناپذیر نیست. اگر مقاومت ناپذیر به نظر می‌آید تقصیر انسان است که نیروهای خود را به کار نمی‌برد و شهادت آن را ندارد که با

بخت نامساعد به جنگ برخیزد.

می‌دانم که بسیار بوده‌اند و هنوز هم هستند کسانی که گمان می‌کنند امور این جهان یا با مشیت الهی می‌گردد و یا به حکم بخت، به طوری که حکمت بشری در آن‌ها هیچ سهمی ندارد؛ و از این‌جا نتیجه می‌گیرند که بهتر این است که خود را در این خصوص رنجه نسازیم، بلکه همه چیز را به جریان طبیعی خود واگذار کنیم.... و حتی من هم گاه که این مسائل را به طور جدی بررسی می‌کنم کمابیش به همین نتیجه می‌رسم. با این حال، برای آن که اختیار ما مطلقاً نفی نشده باشد، به نظر می‌آید که بخت جهت نیمی از اعمال ما را به خود اختصاص داده و نیم دیگر را تا اندازه زیادی به دست خود ما سپرده است.^{۱۵}

«بخت» را می‌توان به رودخانه تندآبی تشبیه کرد که هر گاه سیلابی شد کناره‌های آن هرگونه مقاومتی را درهم می‌شکند. اما این نباید مانع از آن شود که ما پشته‌های خاک بسازیم و خندق بکنیم و ترتیبات دیگر بدهیم تا در فصل مساعد اقدامات لازم را کرده باشیم، چنان که چون رودخانه بار دیگر سیلابی شداگر نتوان جلو آب را گرفت باری بتوان آن را در مجاری دیگری انداخت و از سرکشی آب تاحدی کاست.

این مطلب به زبان تمثیلی، به زبان شعر و افسانه بیان شده است. اما در زیر پوشش این بیان افسانه‌ای آن تمایلی را که تعیین‌کننده نحوه اندیشه ماکیاولی و مسلط بر آن است می‌توان تشخیص داد. زیرا آنچه در این تمثیل بیان شده است چیزی نیست مگر **صورت دنیوی (غیردینی) دادن** به نماد بخت. این نماد حتی در ادبیات قرون وسطی نیز کاملاً آشنا است. اما ماکیاولی تغییر معنایی خاص خود به آن داده است. بیان کلاسیک نقشی که بخت در دستگاه فکری قرون وسطی برعهده

15. *The Prince*, chap. xxv

داشت در قطعه معروفی از «دوزخ» دانته آمده است. ویرژیل است که ماهیت و نقش واقعی بخت را به دانته می‌آموزد و برای او توضیح می‌دهد که مردمان برحسب عادت چنان از بخت سخن می‌گویند که گویی بخت موجودی است مستقل. اما این تصور چیزی جز نتیجه کوربینی انسان نیست. هرآنچه بخت می‌کند نه از جانب خود بلکه از جانب قدرت برتری می‌کند. تا وقتی که بخت بامردمان یار است، مردمان او را ستایش می‌کنند، همین که او را مخالف خود دیدند به سرزنش او می‌پردازند. هر دو برداشت ابلهانه است. بخت را نه می‌توان سرزنش کرد و نه ستایش؛ زیرا که بخت اقتداری از خود ندارد، بلکه عامل قدرت بالاتری است. هرکاری که می‌کند به موجب مشیت الهی می‌کند، و آن مشیت است که وظیفه دخالت در امور بشری را برعهده او نهاده است. بنابراین مرتبه بخت بسیار بالاتر از داوری بشر است؛ بخت از ستایش و سرزنش ما در امان است. این عنصر مسیحی از توصیف ماکیاولی درباره بخت حذف شده است. ماکیاولی به تصور رومی و یونانی، به تصور پیش از مسیحیت، باز می‌گردد. اما از طرف دیگر، عنصر تازه‌ای از اندیشه و احساس را داخل در بحث می‌کند که اختصاصاً به عصر جدید متعلق است. این تصور که بخت فرمان‌روای جهانی است حقیقت دارد؛ اما فقط نیمی از حقیقت است. انسان اسیر بخت نیست؛ در برابر باده‌ها و امواج بی‌چاره نیست. باید خط خود را برگزیند و راه خود را برود. اگر از انجام دادن این وظیفه عاجز باشد، بخت بر او خشم می‌گیرد و روی از او برمی‌تابد.

ماکیاولی در فصل بیست و پنجم «شهریار» قواعد تاکتیکی این جنگ مهم و مداوم برضد قدرت بخت را تشریح می‌کند. این قواعد بسیار پیچیده‌اند و کاربرد صحیح آن‌ها آسان نیست. زیرا در این قواعد دو عنصر وجود دارد که با یکدیگر متنافر به نظر می‌رسند. کسی که می‌خواهد در این نبرد ایستادگی کند باید دارای دو صفت متضاد باشد. باید هم ترسو باشد و هم دلیر؛ هم خوددار باشد و هم جوشان. فقط با يك چنین ترکیب تناقض‌آمیزی است که امید پیروزی می‌توان داشت. روش يك سانی که همیشه بتوان از آن پیروی کرد وجود ندارد. در این

لحظه باید متوجه و محتاط باشیم، لحظه دیگر باید همه چیز را به خطر بیندازیم. باید همچون بت عیاری باشیم و هر لحظه به شکلی درآییم. چنین استعدادی در میان مردمان بسیار به ندرت یافت می‌شود.

هیچ کس، هر قدر که دانا باشد، نمی‌تواند خود را با همه تغییرات تطبیق دهد؛ زیرا که يك شخص نمی‌داند در برابر امری که شاید طبع‌اش تمایل شدیدی به سوی آن داشته باشد چه‌گونه باید رفتار کند، و شخص دیگر نمی‌تواند به آسانی راهی را ترك کند که در زندگی همیشه او را به توفیق رسانده است. این است که هرگاه سرعت و قاطعیت در عمل لازم می‌آید، انسان خون سرد و دقیق چون نمی‌داند که آن نقش را چه‌گونه باید بازی کند، معمولاً کارش تباه می‌گردد؛ و حال آن‌که اگر رفتار خود را برحسب اقتضای زمان دیگرگون می‌ساخت، دلیلی وجود نمی‌داشت که از بخت نامساعد شکایت داشته باشد^{۱۶}.

کسی که می‌خواهد با بخت بجنگد باید با هر دو راه آشنا باشد؛ باید نبرد تدافعی و تعرضی را بشناسد، و بتواند ناگهان و ناگافل از این به آن بپردازد. ماکیاوولی شخصاً به نبرد تعرضی متمایل است. می‌گوید: «جسارت بهتر از جبن است؛ زیرا بخت مانند زنی است که هر کس بخواهد دلش را به دست آورد باید مردانه و دلیرانه با او رفتار کند^{۱۷}».

این ماکیاوولی که نظریه‌اش را درباره بخت به ما عرضه می‌کند غیر از نویسنده فصل پیش‌تر به نظر می‌آید. این‌جا از سبک روشن و منطقی او اثری نیست، بلکه بیانش آمیخته به تخیل و لفاظی است. با این حال، حتی همین نظریه بخت نیز خالی از اهمیت فلسفی نیست. این نظریه نوعی گریززدن نیست، بلکه به باقی کتاب مربوط می‌شود. ماکیاوولی می‌کوشد خواننده‌اش را متقاعد سازد که در نبرد با بخت

16. *The Prince*, chap. xxv17. *Idem*, op. cit.

کافی نیست که ما به حربه‌های مادی متکی باشیم. البته اهمیت این‌گونه حربه را انکار نمی‌کند. در سراسر کتاب به شهریار تذکر می‌دهد که از فن جنگ غافل نشود. شهریار باید تمام هم و غم خود را به فن جنگ مقصور کند. اگر اسلحه خوب داشته باشد لازم نیست که دربند داوری مردم جهان باشد؛ همیشه می‌تواند براساس این اصل عمل کند که مردم «اگر می‌ترسند پس نفرت بورزند». اگر اسلحه کافی و متفقان خوب داشته باشد می‌تواند با هر خطری روبه‌رو شود؛ و اگر زرادخانه‌اش آبرومند باشد بی‌گمان متفقان خوب نیز همیشه خواهد داشت. این‌جا ماکیاوولی به‌هواداری از نظامی‌گری سخن می‌گوید؛ حتی می‌توان او را نخستین مدافع فلسفی نظامی‌گری («میلیتاریسم») جدی نامید. او رساله خاصی درباره فن جنگ نوشته است و در آن از جزئیات فنی فراوانی بحث می‌کند: از خطر به‌کار گماشتن سربازان مزدور، از لزوم خدمت نظام برای همه شهروندان، از برتری پیاده‌نظام بر سوار نظام و توپخانه. اما همه این مطالب از لحاظ شرح حال نویسنده‌شایان توجه است و نه از لحاظ دستگاه فکری او. ماکیاوولی در رساله «فن جنگ» فقط به‌عنوان يك آماتور ساده می‌توانست سخن بگوید. تجربه‌اش در این زمینه کافی نبود. مردی که فقط چند سال فرمانده فوج چریکی شهر فلورانس بوده است آن صلاحیت را ندارد که به‌عنوان کارشناس درباره فن جنگ بحث و داوری کند. این جنبه او در قیاس با باقی‌کارش ناچیز به نظر می‌آید. اما نکته دیگری هست که بسیار بیشتر اهمیت دارد. ماکیاوولی يك نوع استراتژی کاملاً تازه کشف کرد - استراتژی استوار بر سلاح‌های ذهنی به‌جای سلاح‌های مادی. هیچ نویسنده‌ای پیش از او از این معنی سخن نگفته است. استراتژی او از دو عنصر تشکیل می‌شود: اولاً حاصل ذهنی است روشن و فارغ و منطقی، و ثانیاً ساخته و پرداخته مردمی است که هم می‌توانست تجربه فراوان خود را در اداره امور دولت به‌کار بزنند، و هم از دانش ژرف خود درباره طبیعت انسان بهره بگیرد.

بزرگ خلاصه کرد: گالیله و دکارت. گالیله بررسی پدیده‌های طبیعی را بایان کلی وظیفه علم و فلسفه آغاز کرد و گفت که طبیعت را در لفافی از راز مگو نیچیده‌اند، و اصولاً طبیعت چیز پیچیده و بفرنجی نیست. فلسفه در اوراق همین کتاب عظیم جهان هستی که همیشه در برابر چشمان ما باز است نوشته شده است. چیزی که هست ذهن بشری باید طرز خواندن و تفسیر کردن این کتاب را بیاموزد. این کتاب به زبان ریاضی نوشته شده است. حروف آن مدرکات حسی عادی نیستند، بلکه عبارت‌اند از مثلث‌ها و دایره‌ها و سایر اشکال هندسی. اگر ما نتوانیم این زبان هندسی را بفهمیم، فهمیدن يك کلمه از کتاب طبیعت برایمان ممکن نخواهد بود. فیزیک دکارت از بسیاری جهات، هم از لحاظ توضیح پدیده‌های خاص و هم از لحاظ تصور کلی‌اش درباره قوانین حرکت، خلاف نظریات گالیله است. اما نتیجه همان روح فلسفی است. فیزیک شاخه خاصی از دانش بشری نیست؛ جزئی است از يك علم کلی و شامل - از «ریاضیات کلی» که از همه چیزهایی که قابلیت تنظیم و اندازه‌گیری دارند بحث می‌کند. دکارت بحث خود را با شك کلی‌اش آغاز کرده بود. شك دکارت عدم ايقان فلسفی نیست، بلکه شك «روش شناختی» («متودولوژیک») است. این شك حکم «تکیه‌گاه اهرم ارشمیدس» را پیدا کرد، یعنی مرکز ثابت و بی‌حرکت جهان نوینی از حقیقت فلسفی شد. با ظهور دکارت و گالیله، عصر جدیدی از «اندیشه‌های واضح و متمایز» آغاز شد. در پرتو تند و درخشان «دو علم جدید» گالیله و تحلیل هندسی و منطقی دکارت، «علوم خفیه» دوره رنسانس رنگ باختند. پس از دوره تخمیر دوره پختگی فرارسید. روح جدید از نیروهای آفریننده خود آگاه شد؛ رفته رفته شکل گرفت و خود را شناخت. تمایلهای متنافر و ناسازگار رنسانس را بدین ترتیب نیروی عقلی برتری به یکدیگر پیوند داد: دیگر پرت و پراکنده نبودند، بلکه به مرکز مشترکی توجه داشتند. در فلسفه دکارت ذهن جدید به مرحله بلوغ رسید؛ توانست برپای خود بایستد و در برابر همه تصورات کهن و مراجع خارجی از حقوق خود دفاع کند.

۱۳ نوزایی فلسفه رواقی و نظریه‌های «حقوق طبیعی» درباره دولت

نظریه قرارداد اجتماعی

قرنهای پانزدهم و شانزدهم دوره دردهای زایمان عصر جدید بودند. در همه شاخه‌های فرهنگ بشری، در دین و هنر و فلسفه، روح تازه‌ای پدیدار شد و نیروی خود را نشان داد. اما این روح هنوز شکل مشخصی نداشت. فلسفه دوره رنسانس از لحاظ جهش‌های تازه و ثمربخش بسیار غنی است، ولی آکنده از تناقضات ناهنجار است. ذهن متجدد رفته رفته راه خود را پیدا می‌کرد؛ ولی هنوز آن را درست نمی‌شناخت. ما در کنار استعداد فراوان برای مشاهده تجربی به شکوفایی تازه‌ای از انواع «علوم خفیه» برمی‌خوریم. جادو و کیمیا و ستاره‌بینی از حد اعلا حیثیت علمی برخوردار بودند. جوردانو برونو نخستین سخنگوی فلسفی ستاره‌شناسی کوپرنیکی است. او را معمولاً در ردیف پیش‌آهنگان و شهیدان علم جدید به‌شمار می‌آورند. ولی اگر آثار او را بخوانیم تصویر دیگری از او خواهیم دید. اعتقاد او به جادو خلل‌ناپذیر است، منطق او تقلیدی است از رساله «فن اعظم» نوشته ریموندوس لولوس^۱. این‌جا نیز مانند جاهای دیگر همه چیز در يك حالت تردید است؛ اندیشه فلسفی سرگردان است و در جهات متضاد حرکت می‌کند.

دانشمندان و فلاسفه بزرگ قرن هفدهم نخستین کسانی بودند که این وضع آشفته را پایان دادند. کار آنها را می‌توان در دو نام

1. Raymundus Lullus, Great Art

اما اگر جهان مادی در برابر چشم انسان شفاف شده بود، آیا چنین چیزی در مورد يك زمینه کاملاً متفاوت نیز امکان داشت؟ اگر دانش به معنای دانش ریاضی است، آیا می‌توان به‌پدیدار شدن علم سیاست نیز امیدوار بود؟ خود تصور و آرمان چنین علمی نیز در نگاه اول خواب و خیالی بیش نمی‌نمود. این گفته گالیله که فلسفه با ارقام ریاضی نوشته شده است ممکن است در مورد طبیعت صادق باشد؛ اما با زندگی سیاسی و اجتماعی انسان راست در نمی‌آید، زیرا که این زندگی را نمی‌توان برحسب مفاهیم ریاضی تشریح و توضیح کرد. این زندگی از عواطف و شهوات تشکیل شده است. باتلاش اندیشه انتزاعی هیسات بتوان براین شهوات فرمان راند و برای‌شان مرزهای مشخصی ترسیم کرد و آن‌ها را به‌هدفی عقلانی متوجه ساخت.

ولی متفکران قرن هفدهم پیش از طرح این اعتراض آشکار کنار رفتند. همه آن‌ها هواداران پابرجای اندیشه عقلانی بودند و به نیروی عقل بشری ایمان بی‌حد و حصر داشتند. از این لحاظ مشکل بتوان میان مکتب‌های فلسفی گوناگون تفاوتی تشخیص داد. هابز و هوگو گروتیوس دو قطب مقابل اندیشه سیاسی در قرن هفدهم‌اند. هم در مفروضات نظری و هم در خواست‌های سیاسی مخالف یکدیگراند. با این حال در تفکر و استدلال از يك روش پیروی می‌کنند. روش آن‌ها تاریخی و روان‌شناختی نیست، بلکه تحلیلی و قیاسی است. اصول سیاسی خود را از طبیعت انسان و ماهیت دولت می‌گیرند، و در این کار از سرمشق تاریخی بزرگ گالیله پیروی می‌کنند. نامه‌ای به قلم هوگو گروتیوس در دست است که در آن از کار گالیله ستایش فراوان می‌کند. این نکته در مورد هابز نیز صادق است. از همان آغاز کار فلسفی، آرزوی بزرگ او این بود که نظریه‌ای در باب جامعه پدید آورد که با نظریه گالیله در باب اجسام مادی از حیث روشنی روش علمی و قطعیت برابری کند. گروتیوس نیز در مقدمه کتاب‌اش «در باره روزهای خوش و آرام»^۲ همین اعتقاد را بیان می‌کند. به نظر او پیدا کردن نوعی «ریاضیات سیاست» به هیچ روی ناممکن نیست. زندگی اجتماعی انسان صرف توده‌ای از واقعیات

2. Grotius, De jure belli et pacis.

آشفته و اتفاقی نیست، بلکه بر داوری‌هایی استوار است که مانند قضایای ریاضی دارای اعتبار عینی و قابل اثبات قطعی هستند. زیرا که این داوری‌ها بر مشاهدات تجربی عارضی و اتفاقی متکی نیستند؛ خصلت آن‌ها خصلت حقایق کلی و ابدی است.

از این حیث، همه نظریه‌های سیاسی قرن هفدهم، هرچند که وسیله‌ها و هدف‌هایشان مختلف باشد، زمینه مابعدطبیعی مشترکی دارند. اندیشه مابعدطبیعی قطعاً مقدم برالهیات قرار می‌گیرد. ولی خود مابعد طبیعه بدون کمک ریاضیات ناتوان و درمانده است. مرز میان این دو زمینه تقریباً محو می‌گردد. اسپینوزا دستگاه اخلاقی خاصی براساس روش هندسی پدید می‌آورد. لایب نیتس گام را فراتر می‌گذارد و تردیدی نمی‌کند که اصول کلی «علم عام» و «مشخصات کلی» اش را در حل مسائل سیاسی معین به‌کار برد. وقتی که از لایب نیتس خواستند تا درباره این مسأله نظر بدهد که از میان چندین مدعی تاج و تخت لهستان کدام يك برحق است، او مقاله‌ای نوشت و کوشید نظرش را - که برگزیدن استانیسلاوس لتیزینسکی بود - با براهین صوری اثبات کند. کریستیان وولف، شاگرد لایب نیتس، که از سرمشق استادش پیروی می‌کرد، نخستین کسی بود که درباره قانون طبیعی يك کتاب درسی به‌روش ریاضی محض نوشت.

اما این جا مسأله دیگری پیش آمد که برای پیش‌رفت بیشتر اندیشه سیاسی اهمیت حیاتی داشت. به فرض آن که ممکن و حتی لازم باشد که حقیقت اخلاقی یا سیاسی را مانند حقیقت ریاضی اثبات کنیم - اصولی که این اثبات کردن باید براساس آن صورت گیرد کجا پیدا می‌شود؟ اگر در سیاست هم روش «اوقلیدسی» ممکن باشد، باید بنا را براین بگذاریم که در این رشته نیز ما اصول بدیهی و مفروضاتی در دست داریم که خطاپذیر و چون و چرا بردار نیستند. بدین ترتیب نخستین هدف نظریه سیاسی آن شد که این اصول بدیهی را بیاید و صورت‌بندی کند. این کار ممکن است به نظر ما مسأله بسیار دشوار و پیچیده‌ای بیاید. ولی متفکران قرن هفدهم چنین گمان نمی‌کردند. بیشترشان یقین داشتند که مسأله حتی پیش از مطرح شدن حل شده

است. نیازی نیست که در جست‌وجوی اصول نخستین زندگی اجتماعی انسان برآییم. این اصول مدتهاست پیدا شده‌اند. کافی است آن‌ها را از نو صورت‌بندی و بیان کنیم: به‌زبان منطقی، زبان اندیشه‌های «واضح و متمایز» دکارت، درآوریم. به‌نظر فلاسفه قرن هفدهم این کار بیشتر جنبه منفی داشت تا مثبت. تنها کاری که باید کرد این است که ابرهایی را که تاکنون روشنایی عقل زیر آن‌ها پنهان مانده است کنار بزنیم - یعنی همه اعتقادات و داوری‌های پیشین خود را کنار بگذاریم. زیرا به‌قول اسپینوزا عقل این قدرت غریب را دارد که هم خود و هم مقابل خود را روشن کند - می‌تواند راست و دروغ، هردو، را باز نماید.

عقلانیت سیاسی قرن هفدهم نوعی تجدید حیات اندیشه‌های رواقی بود. این جریان در ایتالیا آغاز شد، ولی پس از مدت کوتاهی سراسر فرهنگ اروپایی را فراگرفت. فلسفه «نو رواقی» به‌سرعت از ایتالیا به‌فرانسه رفت، و از فرانسه به‌هلند و انگلستان و مستعمرات امریکایی رسید. در معروف‌ترین کتاب‌های سیاسی این دوران تأثیر آشکار ذهن رواقی دیده می‌شود. این کتاب‌ها را تنها دانش‌مندان و فلاسفه نمی‌خواندند. آثاری چون «درباره خرد» نوشته پیر شارون^۳، یا رساله «درباره ثبات و تسلیت در برابر بلاهای عمومی» اثر دوور^۴، یا «درباره ثبات» و «فلسفه و فیزیولوژی رواقی» نوشته یوستیوس لیپسیوس^۵ به‌شمار خواندنی‌های عادی مردم در باب حکمت اخلاقی درآمدند. تأثیر این کتاب‌ها چنان نیرومند بود که حتی در زمینه مسائل سیاست عملی نیز احساس می‌شد. رساله‌های قرون وسطایی «حاکم و حکومت»^۶ و «درباره نهاد سلطنت»^۷ که برای آموزش شاهزادگان به‌کار می‌رفتند جای خود را به این رساله‌های تازه دادند. از سرگذشت کریستینا ملکه هلند چنین معلوم می‌شود که آموزگاران‌اش چون می‌خواستند او را با مسائل سیاست آشنا کنند راهی بهتر از

3. Charron, *De la sagesse*.

4. du Vair, *De la constance et consolation es calamitez publiques*.

5. Lipsius, *De constantia; Philosophia et physiologica Stoica*.

6. *De rege et regimine*.

7. *De institutione principum*.

این نمی‌شناختند که کتاب لیپسیوس و آثار فلاسفه رواقی قدیم را به‌او درس بدهند.

در سال ۱۷۷۶ که دوستان توماس جفرسون از او خواستند تا پیش‌نویس اعلامیه استقلال امریکا را تهیه کند، جفرسون مطلب را با این کلمات معروف آغاز کرد: «ما این حقایق را بدیهی می‌دانیم که همه مردمان برابر آفریده شده‌اند، و آفریدگارشان حقوقی معین و سلب‌نشده به آن‌ها بخشیده است؛ و از زمره این حقوق اندک زندگی، آزادی، و تمقیب خوش‌بختی. و برای تأمین این حقوق است که حکومت‌ها در میان مردمان برقرار می‌شوند و قدرت‌های عادلانه خود را با رضایت مردمان تحت حکومت به‌دست می‌آورند.» وقتی که جفرسون این کلمات را می‌نوشت چه‌بسا متوجه نبود که دارد به‌زبان فلسفه رواقی سخن می‌گوید. این زبان مفروض و مسلم انگاشته می‌شد؛ زیرا که از زمان لیپسیوس و گروتیوس در میان همه متفکران سیاسی بزرگ مرسوم بود. این اندیشه‌ها را اصول بدیهی و اساسی می‌دانستند - اصولی که نه قابل تحلیل‌اند و نه نیازمند اثبات. زیرا که این اصول بیان‌کننده ذات بشر و ماهیت عقل و منطق بشری هستند. پس از اعلامیه استقلال امریکا رویداد بزرگتری نیز پیش آمده و راه آن را هموار ساخته بود، و آن اعلامیه استقلال فکر است که نزد نظریه پردازان قرن هفدهم می‌بینیم. این‌جا بود که عقل و منطق نخستین‌بار قدرت و دعوی خود را برای فرمان راندن بر زندگی اجتماعی انسان اعلام کرد. عقل خود را از قیمومت الهیات آزاد ساخته بود و می‌توانست سرپای خود بایستد.

تاریخ جنبش فکری بزرگی که به‌صدور «منشور حقوق» در امریکا و «اعلامیه حقوق بشر و شهروند» در فرانسه منجر شد، با تمام جزئیات‌اش بررسی شده است و اکنون به‌نظر می‌آید که ما همه واقعیات این تاریخ را در دست داریم. اما دانستن واقعیات کافی نیست. باید بگوئیم تا آن‌ها را بفهمیم، باید جویای دلایل آن‌ها بشویم. و این دلایل به‌هیچ روی آشکار نیستند. تا امروز به‌نظر نمی‌آید که مسأله پاسخ رضایت‌بخشی دریافت داشته باشد. چه‌گونه بود که همان

اندیشه‌هایی که از دو هزار سال پیش شناخته و پرداخته شده بودند ناگهان در پرتو کاملاً تازه‌ای پدیدار شدند؟ زیرا که نفوذ اندیشه رواقی پیوسته و ناگسسته بود. تأثیر آن را در حقوق رومی، در آبای کلیسا، و در فلسفه مدرسی می‌بینیم. اما این مطالب در آن هنگام از لحاظ نظری مورد توجه بودند، نه از لحاظ آثار عملی. اهمیت عملی عظیم این جریان پهناور اندیشه تا قرن‌های هفدهم و هجدهم پدیدار نشده بود. اما از آن پس نظریه حقوق طبیعی انسان دیگر نوعی عقیده اخلاقی انتزاعی نبود، بلکه یکی از سرچشمه‌های اصلی عمل سیاسی به‌شمار می‌رفت. این دگرگونی چه‌گونه پیش آمد؟ چه چیز بود که به اندیشه‌های کهنه رواقی این تازگی و طراوت و این قدرت بی‌سابقه و این نقش مهم را در شکل بخشیدن ذهن جدید و عصر جدید می‌بخشید؟

اگر ظاهر قضیه را در نظر بگیریم، این پدیده به‌راستی همچون معما به نظر می‌رسد. گویی با همه عقاید جاری ما درباره خصلت کلی قرن هفدهم تناقض دارد. این قرن اگر صفت مشخصی داشته باشد که بتوان آن را وجه تمایز تمام دوران جدید دانست، این صفت عبارت است از شهادت عقلی و رادیکالیسم در اندیشه. فلسفه دکارت بایک فرض عام آغاز شده بود. هرکسی در زندگی باید یک‌بار همه آنچه را پیش‌تر آموخته است فراموش کند، همه مراجع را مردود سازد و با قدرت سنت دریافتد. این دستور دکارتی منطق و بودشناسی تازه، ریاضیات و مابعدالطبیعه تازه، و فیزیک و جهان‌شناسی تازه‌ای را پدید آورد. ولی اندیشه سیاسی قرن هفدهم در نظر نخست گویی با آرمان تازه دکارتی تماس پیدا نکرده و به‌راه کاملاً تازه‌ای نیفتاده است. برعکس، به نظر می‌آید که راه کهنه و کوبیده خود را ادامه می‌دهد. این نکته را چه‌گونه می‌توان توجیه کرد؟ آشکار است که زمینه کلی تمدن قرن هفدهم غیر از فرهنگ یونانی و رومی بود. شرایط فکری، دینی، اجتماعی و اقتصادی بسیار تفاوت کرده بودند. متفکران جدی چه‌گونه می‌توانستند با مفاهیم و اصطلاحاتی که دوهزار سال از عمرشان می‌گذشت در حل مسائل این عنصر بکوشند؟

يك دليل دوگانه وجود دارد که شاید این نکته را توضیح دهد. آنچه این‌جا اهمیت دارد محتوای نظریه رواقی نیست بلکه بیشتر نقشی است که این نظریه می‌بایست در تضادهای اخلاقی و سیاسی عصر جدید برعهده بگیرد. برای شناختن این نقش باید به شرایط تازه‌ای بازگردیم که بر اثر «رونسانس» و جنبش «رفورم» پدید آمدند. همه پیشرفت بزرگ و انکارناپذیری که از «رونسانس» و «رفورم» حاصل آمد، بر اثر از کف رفتن يك چیز مهم و جبران‌ناپذیر خنثی شد: وحدت و هماهنگی درونی فرهنگ قرون وسطی از هم پاشید. البته قرون وسطی نیز از تضادهای ژرف خالی نبود. کش‌مکش کلیسا و دولت هرگز تمامی نداشت؛ مجادلات مربوط به مسائل منطق و مابعدالطبیعه و الهیات بی‌پایان به نظر می‌رسید. ولی شالوده اخلاقی و دینی تمدن قرون وسطی از این مجادلات چندان آسیب نمی‌دید. «رنالیست‌ها» و «نومینالیست‌ها»، اشرافیان و استدلالیان، فیلسوفان و متکلمان، همه يك مبنای مشترك داشتند که هرگز محل تردید نبود. پس از قرن‌های پانزدهم و شانزدهم این مبنای مشترك لرزیدن گرفت و هرگز استواری پیشین خود را باز نیافت. آن سلسله مراتب هستی که در نظام عمومی امور به هر چیزی جای درست و قرص و بی‌چون و چرایش را واگذار می‌کرد، از میان رفت. دستگاه ستاره‌شناسی خورشید مرکزی انسان را از مقام بلندی که داشت پایین آورد. انسان موجودی شد که گویی او را به این گیتی بی‌کران تبعید کرده‌اند. شکافی که در کلیسا افتاد شالوده دیانت مسیحی را سست کرد و به خطر انداخت. دیگر نه در جهان اخلاق و نه در جهان دیانت مرکز ثابتی پدیدار نبود. در قرن هفدهم حکمای الهی و فلاسفه هنوز امیدوار بودند که باز يك چنین مرکزی پیدا کنند. یکی از بزرگترین متفکران آن عصر مدام بر سر این مسأله کار می‌کرد. لایب‌نیتس با جدیت تمام می‌کوشید برای وحدت دوباره کلیساهای مختلف مسیحی فورمولی پیدا کند. اما این تلاش‌ها همه بیهوده بود. روشن شد که در خود کلیسای کاتولیک آن «عامیت» قدیم دیگر زنده شدنی نیست. اگر می‌خواستند

که يك دستگاه واقعاً عام در دیانت یا اخلاق به وجود بیاید، چنین دستگاهی می‌بایست برچنان اصولی استوار باشد که همه ملل و نحل آن‌ها را بپذیرند. و فلسفه رواقی ظاهراً تنها اندیشه‌ای بود که از عهده این کار برمی‌آمد. این اندیشه شالوده‌یك دیانت «طبیعی» و يك دستگاه از قوانین طبیعی را تشکیل داد. فلسفه رواقی در حل معماهای مابعدطبیعی جهان هیچ کمکی به انسان نمی‌داد؛ اما يك وعده بزرگ‌تر و مهم‌تر می‌داد: وعده اعاده حیثیت اخلاقی انسان. می‌گفت که این حیثیت از کف رفتنی نیست؛ زیرا که بر هیچ عقیده جزمی یا وحی و الهام خارجی متکی نیست؛ فقط و فقط بر اراده اخلاقی تکیه دارد – یعنی برارزشی که انسان برای خود قائل می‌شود.

این بود خدمت بزرگ و در حقیقت بی‌بهای که نظریه حقوق طبیعی می‌توانست برای عصر جدید انجام دهد. اگر این نظریه نبود از آشوب و بی‌سروسامانی مطلق اخلاقی راه‌گزینی به نظر نمی‌رسید. بوسوئه^۹ یکی از بزرگ‌ترین حکمای الهی قرن هفدهم، همچنان نماینده سنت کلیسای کاتولیک در عین وحدت درونی و قدرت دیرین آن است. ولی او نیز ناچار بود که در بسیاری از موارد کوتاه بیاید. اگر قرار بود که دیانت مسیحی در عصر جدید، در جهان لویسی چهاردهم، باقی بماند، از این کوتاه آمدن‌ها گریزی نبود. بوسوئه لویی چهاردهم را به عنوان حامی و مدافع مسیحیت می‌ستاید و او را «پادشاه مسیحیت پناه» می‌نامد. و حال آن که دربار این پادشاه جایی نبود که آرمان‌های مسیحی بتوانند در آن باقی بمانند و رشد کنند.

تضاد نهفته قرن لویی چهاردهم ناگهان به شکل نبرد دو فرقه «یسوعی» و «یانسنی» از پرده بیرون افتاد. در نگاه اول بسیار دشوار است که غرض و غایت واقعی این کش مکش را دریابیم. اگر خواننده امروزی اثر بزرگ یانسن درباره اگوستین قدیس را مطالعه کند پاک حیران می‌ماند که چه گونه ممکن است چنین کتابی آن طوفان خشم و غوغای شدید را برانگیخته باشد. چه گونه بود که کتابی در باب الهیات

9. Bossuet.

مدرسی، که از غامض‌ترین و تاریک‌ترین مسائل جزمی بحث می‌کند، توانست سراپای نظام اخلاقی و اجتماعی را به‌لرزه درآورد و آن تأثیر عظیم را در زندگی سیاسی فرانسه برجا بگذارد؟

پاسخ این مسأله را در یکی از بزرگ‌ترین آثار ادبی قرن هفدهم فرانسه می‌توان یافت. پاسکال نیز «نامه‌های شهرستانی» خود را با بحثی درباره باریک‌ترین مسائل الهیات جزمی آغاز می‌کند – یعنی مسأله تمایز میان رحمت «کافی» الهی و رحمت «فاعله» الهی، میان قدرت «واقعی» و قدرت «تقریبی» اراده بشری برای رعایت احکام الهی. اما این مطالب چیزی جز مقدمه نیست. پاسکال ناگهان مسأله و شیوه بحث خود را عوض می‌کند و از زاویه‌ای دیگر، و آسیب‌پذیرتر، به مخالفان خود حمله می‌کند و به رد ابهام و فساد نظام اخلاقی یسوعیان می‌پردازد. پاسکال به عنوان يك حکیم الهی سخن نمی‌گوید. او متکلم نیست، بلکه دارای ذهنی منطقی و ریاضی است. بنابراین نمی‌تواند به صرف اسناد بستن به الهیات اخلاقی یسوعیان خود را قانع کند. می‌بایست در جست‌وجوی انگیزه‌های پنهان منطقی و اخلاقی برآید. چه چیز باعث شده است که نویسندگان یسوعی رسالات اخلاقی به نوشتن این آثار و تبلیغ این نظریات بپردازند؟ به نظر پاسکال پاسخ این پرسش را در يك کلام می‌توان داد: یسوعیان عضو فرقه «روحانیان مبارز» هستند و با جدیت تمام تلاش می‌کنند تا حاکمیت مطلق پاپ و کلیسای کاتولیک را نگه دارند. برای خریدن این کالا هیچ بهایی را گران نمی‌دانند. از طرفی، در عصر جدید، در قرن لویی چهاردهم، آرمان‌های کهن و سخت مسیحیت جایی ندارند و باید قربانی شوند. يك نظام اخلاقی جدید، «اخلاق آسان‌گیر» یسوعیان، تنها راه نجات کلیسا به نظر می‌آید – یا نجات مسیحیت، که به نظر نویسندگان یسوعی چیزی جز کلیسا نیست. این‌ها مقدمات نظام فکری یسوعی بودند، که پاسکال با تحلیل منطقی موشکافانه خود آن‌ها را بیرون کشید. او نشان داد که اخلاق یسوعی نتیجه ضروری سیاست یسوعی است. پاسکال می‌گوید:

هدف فاسد کردن اخلاق نیست؛ نقشه آن‌ها غیر از این است. اما اصلاح اخلاق نیز یگانه غرض آن‌ها نیست: این سیاست را غلط می‌دانند. غرض آن‌ها این است: آن قدر از خود راضی هستند که گمان می‌کنند برای دین مفید است، و حتی به نحوی ضرورت اساسی دارد، که آوازه آن‌ها همه‌جا پیچد، و بر همه وجدان‌ها حکومت‌کنند. و چون اصول سخت گیرانه انجیل ممکن است بر پاره‌ای از مردم حاکم شوند، یسوعیان هر جا که موقعیت اقتضا کند از این اصول بهره می‌جویند. اما چون این اصول با نظر اکثریت هنگفت مردمان موافق نیستند، یسوعیان در مورد آن‌ها از این اصول عدول می‌کنند تا رضایت عمومی را به دست آورده باشند. به این دلیل، چون دستورهای اخلاقی با انواع و اقسام ملل و افراد در شرایط گوناگون مربوط می‌شوند، پس باید آن‌ها را بر طبق این تفاوت‌ها تقسیم کرد... برای تنی چند از برگزیدگان چند دستور دارند، و برای جماعت مردمانی که اخلاق سست را ترجیح می‌دهند يك دسته دستورهای سست آماده دارند. به این ترتیب، به كمك «نظریه عقیده محتمل»، که منشأ و پایه همه این بی‌قاعدگی‌ها است، در سراسر جهان پخش شده‌اند.... و این مطلب را پنهان نیز نمی‌کنند.... با این تفاوت که حزم بشری و سیاسی خود را زیر عنوان حزم مسیحی پنهان می‌کنند، چنان‌که گویی ایمان، باپشتیبانی سنت، امری ثابت و واحد نیست و در زمان‌ها و مکان‌های مختلف فرق می‌کند؛ گویی یکی از اجزای قاعده این است که موافق حال کسی که می‌خواهد آن قاعده را گردن بگذارد تغییر شکل دهد.^{۱۰}

این بود آن شکاف پهن و ژرفی که نویسندگان متکلم را به دو اردوگاه مقابل یکدیگر تقسیم کرده بود. وقتی که این شکاف آشکارا دیده شد، دیگر پرکردن آن امکان نداشت. پس از انتشار «نامه‌های

10. Pascal, *Lettres provinciales*.

شهرستانی» پاسکال دیگر زمینه‌ای برای آشتی و سازش باقی نماند. فقط يك راه دیگر وجود داشت. انسان در رفتار اخلاقی خود می‌بایست میان دو شق متضاد يك کدام را برگزیند: میان دستورهای سخت و زاهدانه فرقه یانسنی و آسان‌گیری نظام یسوعی. اما در این میان تکلیف «فلسفه» چه می‌شد؟ آیا از معاصران گالیله و دکارت انتظار می‌رفت که به دوره اگوستین قدیس و نظریه رحمت الهی و اختیار بشری بازگردند؟ آیا فلسفه قرن هفدهم - فلسفه اندیشه‌های «روشن و متمایز» - می‌توانست به تمایزات مدرسی میان رحمت «کافیه» و «فاعله» و «لازمه» و «غالبه» رجعت کند؟ یا فیلسوف اخلاقی و انسانی بزرگ و والایی چون هوگوگروتیوس می‌توانست به «اخلاق آسان گیرانه» یسوعیان تسلیم شود؟ هر دو راه بسته بود. ولی متفکران فلسفی قرن هفدهم نیازی به «الهیات اخلاقی» نداشتند؛ و حتی معتقد بودند که نفس تصور چنین اخلاقی به يك معنی عین تناقض است. زیرا که این متفکران اصل رواقی استقلال عقل بشری را پذیرفته بودند. عقل چیزی است مختار و متکی بر خویش؛ هیچ نیازی به کمک خارجی ندارد؛ حتی اگر چنین کمکی به او عرضه شود نمی‌تواند آن را دریافت کند، باید راه خود را بیابد و به نیروی خود باور داشته باشد. این اصل پایه همه دستگاه‌های «حقوق طبیعی» قرار گرفت. هوگوگروتیوس در مقدمه «روزهای خوش و آرام» خود آن را به بهترین نحوی بیان کرده است. می‌گوید که حتی اراده يك وجود قادر مطلق نیز نمی‌تواند اصل اخلاقی را تغییر دهد، یا آن حقوق اساسی را که قوانین طبیعی تضمین می‌کنند سلب کند. این قوانین اعتبار عینی خود را نگه می‌دارند، ولو - به فرض محال - خدا وجود نداشته باشد یا به امور بشری عنایتی ننماید.

اگر به جای تحلیل اصول نخستین به روش کلی فلسفه سیاسی قرن هجدهم توجه کنیم، خصلت عقلانی این فلسفه باز هم آشکارتر می‌گردد. در مورد مسأله اصول نظام اجتماعی، تضاد شدیدی میان نظام‌های مطلق - نظام‌های بودن^{۱۱} و هابز - و مدافعان حقوق و حاکمیت توده

11. Bodin.

مردم می‌بینیم. اما هر دو دسته، هرچند بایکدیگر در نبردند، در يك نکته توافق دارند. هر دو می‌کوشند از راه بازگشت به يك فرضیه اساسی مطلب خود را اثبات کنند. نظریه قرارداد دولت در قرن هفدهم به صورت يك اصل بدیهی فلسفه سیاسی درمی‌آید.

در تاریخچه مسأله مورد بحث ما، این امر گام مهم و قاطعی به حساب می‌آید. زیرا که اگر ما این نظر را بپذیریم، اگر نظام قانونی و اجتماعی را به اعمال آزادانه فردی تأویل کنیم — یعنی به تسلیم ارادی مردمان تحت حکومت به حکم قرارداد — راز سر بسته منشأ دولت منتفی می‌شود. چون قرارداد هیچ راز و رمزی در بر ندارد. قرارداد باید با علم کامل بر معنی و پی‌آمدهایش بسته شود؛ و نیز رضایت همه اطراف تعهد را فرض می‌گیرد. اگر ما بتوانیم منشأ دولت را در چنین چیزی پیدا کنیم، مسأله ما امری کاملاً روشن و قابل فهم خواهد بود.

این برداشت عقلانی به هیچ روی به عنوان يك برداشت تاریخی شناخته نمی‌شد. فقط چند تنی از متفکران آن قدر ساده دل بودند که گمان کنند «منشأ» دولت، به نحوی که نظریه‌های قرارداد اجتماعی آن را توضیح می‌دهند، منظره‌ای از آغاز پیدایش دولت به ما ارائه می‌کند. آشکار است که در تاریخ بشر نمی‌توان لحظه معینی را در نظر گرفت و گفت که دولت در این لحظه پدید آمده است. اما این فقدان دانش تاریخی نظریه پردازان قرارداد را نگران نمی‌سازد. مسأله آن‌ها مسأله‌ای است تحلیلی، نه تاریخی. برای آن‌ها کلمه «منشأ» معنای منطقی دارد، و به ترتیب حوادث تاریخ راجع نیست. آنچه در جست و جویس هستند سرآغاز پیدایش دولت نیست، بلکه آن «اصل» یا «قاعده»‌ای است که دولت بر اساس آن پدید آمده است — یعنی «دلیل وجودی» دولت. اگر فلسفه سیاسی هابز را بررسی کنیم این نکته روشن تر می‌شود. هابز نمونه بارزی است از آن روحیه کلی که نظریه‌های گوناگون قرارداد اجتماعی را پدید آورد. نتایج او هرگز قبول عام نیافته‌اند، بلکه با مخالفت روبه‌رو شده‌اند؛ اما روش کار او تأثیر فراوانی داشته است. و این روش تازه فراورده منطق هابز بود. ارزش فلسفی آثار سیاسی هابز در موضوع مورد بحث نیست، بلکه بیشتر در شکل

احتجاج و استدلال آن‌ها است. در نخستین فصل کتاب «درباره بدن»^{۱۲} هابز نظریه کلی‌اش را درباره معرفت ارائه می‌کند. معرفت عبارت است از تحقیق در اصول نخستین یا، به قول خود او، در «علل نخستین». برای شناسایی هر چیزی باید کار را با تعریف ماهیت و ذات آن چیز آغاز کنیم. وقتی که این تعریف پیدا شد، همه خواص آن را به طریق استنتاج محض می‌توان بیان کرد. اما تعریف تا وقتی که به کیفیت خاصی از موضوع منحصر باشد کافی نخواهد بود. تعریف واقعی باید «پیدایشی» یا «علی» باشد. این گونه تعریف‌ها نه تنها باید به این پرسش پاسخ بدهند که چیز مورد بحث چیست، بلکه باید روشن کنند که چرا هست. فقط از این راه است که به بینش حقیقی می‌توان رسید. هابز می‌گوید: «هرجا که سخن از پیدایش نباشد، فلسفه حقیقی هم نیست»^{۱۳}. اما این «پیدایش» نزد هابز به هیچ روی به معنای يك فراگرد مادی و تاریخی نیست. حتی در رشته هندسه نیز هابز طالب تعریف «پیدایشی» یا «علی» است. اشکال هندسی را باید ساخت تا کاملاً شناخته شوند. روشن است که این عمل ساختمانی فراگردی است ذهنی، نه مادی. آنچه ما در جست و جویس هستیم منشأ منطقی است، نه منشأ زمانی. ما می‌کوشیم اشکال هندسی را به عناصر نخستین‌شان تجزیه کنیم، و سپس آن‌ها را با يك فراگرد ترکیبی ذهنی بازسازی کنیم. همین اصل در مورد اشکال سیاسی نیز صادق است. وقتی هابز گذار از «وضع طبیعی» به «وضع اجتماعی» را تشریح می‌کند به منشأ تجربی دولت اعتنایی ندارد. نکته مورد بحث تاریخچه نظام سیاسی یا اجتماعی نیست، بلکه اعتبار آن است. چیزی که اهمیت دارد پایه تاریخی دولت نیست، بلکه پایه قانونی آن است؛ و همین مسأله پایه قانونی است که نظریه قرارداد اجتماعی به آن پاسخ می‌دهد.

نظریه هابز به این نتیجه غریب می‌رسد که عقد قانونی همین که میان فرمان‌روا و اتباع او بسته شد دیگر فسخ شدنی نیست. فرض پیشین یا گام اول در راه نظام اجتماعی نوعی قرارداد تسلیم است که به موجب آن فرد از همه حقوق و آزادی‌های خود می‌گذرد. اما این گام

12. De corpore.

13. Hobbes, De corpore, Pars I, cap. i

به يك معنی گام نهایی نیز هست؛ زیرا که از آن پس دیگر افراد به عنوان موجودات مستقل مطرح نیستند. دیگر اراده‌ای از آن‌خود ندارند. اراده اجتماعی در وجود فرمان‌روای حکومت عجین شده است. این اراده نامحدود است؛ بالاتر از فرمان‌روای مطلق، یا در کنار او، قدرت دیگری وجود ندارد. پیداست که این فرض غیر لازمی بود که تصور کلی قرار داد اجتماعی آن را اثبات یا توجیه نمی‌کرد. زیرا که این تصور، وقتی که با عقیده رواقی قرارداد اجتماعی همراه می‌شد، درست به‌ضد این نتیجه می‌رسید. روشن است که افراد، وقتی میان خود یا با فرمان‌روا قرارداد می‌بندند، فقط از جانب خود می‌توانند اقدام کنند. نمی‌توانند يك نظام مطلقاً متحجر و تغییرناپذیر پدید آورند؛ اقدام آن‌ها برای نسل‌های آینده الزام‌آور نیست. و حتی از نظرگاه نسل حاضر نیز نمی‌توان از همه حقوق، مطلقاً و بلاشرط، دست کشید و آن‌ها را به فرمان‌روا منتقل کرد. دست‌کم يك حق را نمی‌توان واگذار یا رها کرد، و آن حق شخصیت است. با نفوذترین نویسندگان فلسفه سیاسی قرن هفدهم بر پایه این اصل استدلال کردند و نتایجی را که هابز گرفته بود مردود شناختند، و آن منطق‌دان بزرگ را به تناقض‌گویی متهم کردند. فرد اگر بتواند از شخصیت خود دست بکشد دیگر به‌عنوان موجود اخلاقی باقی نخواهد ماند؛ به يك چیز بی‌جان مبدل خواهد شد – و چنین چیزی چه‌گونه می‌تواند خود را متعهد سازد، چه‌گونه می‌تواند قول بدهد یا وارد قرارداد اجتماعی بشود؟ این حق اساسی، یعنی حق داشتن شخصیت، به يك معنی همه حقوق دیگر را دربر دارد. داشتن و پرورش دادن شخصیت حقی است عام، و تابع هوی و هوس افراد نیست، و لذا نمی‌توان آن را از يك فرد به‌فرد دیگر انتقال داد. قرارداد فرمان‌روایی، که پایه قانونی هرگونه اقتدار مدنی است، به این دلیل دارای حدود فطری است. انسان با هیچ‌نوع «اقدام به تسلیم» نمی‌تواند وضع آزاد خود را ترك کند و خویش را به‌قید بردگی در آورد. زیرا که با این اقدام به‌ترك، آن خصلتی را که تشکیل دهنده ماهیت و ذات او است از دست خواهد داد: دیگر انسان نخواهد بود.

۱۴

فلسفه دوران «روشن‌اندیشی» و منتقدان رومانتیک آن

در جریان رشد اندیشه سیاسی، قرن هجدهم یا دوران «روشن‌اندیشی»، یکی از پربارترین دوره‌ها از کار درآمد. پیش از آن فلسفه سیاسی هرگز چنین نقش مهم و مؤثری بازی نکرده بود. فلسفه سیاسی دیگر همچون یکی از شاخه‌های خاص فلسفه شناخته نمی‌شد، بلکه کانون همه فعالیت‌های فکری بود. سایر علائق نظری همه در جهت این کانون سیر می‌کردند. روسو در «اعترافات» خود می‌نویسد:

از میان کارهای گوناگونی که در انبان داشتم، کاری که مدت‌ها بود فکر مرا به خود مشغول می‌داشت و با میل تمام به آن می‌پرداختم و میل داشتم که تمامی عمر خود را صرف آن کنم و به‌عقیده خودم مهر نهایی را بر اسم و آوازه من می‌زد، «نهادهای سیاسی» من بود... من به این نتیجه رسیده بودم که همه چیز به‌سیاست بستگی دارد، و هر طریقی که در پیش بگیریم هیچ قومی غیر از آن که ماهیت حکومتش ایجاب می‌کند نخواهد بود.^۱

اما به‌رغم این علاقه شدید به‌انواع مسائل سیاسی، دوران «روشن‌اندیشی» فلسفه سیاسی تازه‌ای پدید نیاورد. وقتی که آثار معروف‌ترین و مؤثرترین نویسندگان این دوره را بررسی می‌کنیم با

1. Rousseau, *Confessions*, Bk. IX.

کمال تعجب می‌بینیم که در این آثار هیچ نظریه کاملاً تازه‌ای وجود ندارد. همان اندیشه‌های پیشین بارها تکرار می‌شوند - و این اندیشه‌ها فراورده قرن هجدهم نبودند. روسو خوش دارد که با عبارات معماگونه سخن بگوید، اما وقتی که بحث به سیاست می‌کشد سخناش کاملاً جدی می‌شود. در برداشت روسو از هدف و روش فلسفه سیاسی، در نظریه راجع به حقوق سلب نشدنی و انفکاک‌ناپذیر بشر، کمتر مطلبی هست که نظیر آن در آثار لاک یا گروتیوس یا پوفندورف^۲ نیامده باشد. ارزش روسو و معاصران‌اش در زمینه دیگری است: این‌ها به زندگی سیاسی بسیار بیش از نظریات سیاسی اهمیت می‌دادند. در صدد اثبات اصول نخستین زندگی اجتماعی بشر نبودند، بلکه می‌خواستند این اصول را به‌کار ببندند و صحت آن‌ها را تأیید کنند. نویسندگان قرن هجدهم در مسائل سیاسی هرگز قصد نوآوری نداشتند. حتی نوآوری در این زمینه را کار بسیار خطرناکی می‌دانستند. نویسندگان دائرةالمعارف فرانسه، که سخن‌گویان عصر «روشن اندیشی» بودند، همیشه مردمان را از «روحیه دستگاه‌سازی»^۳ بر حذر می‌داشتند. هوای آن را نداشتند که از دستگاه‌های دکارت یا اسپینوزا یا لایب‌نیتس فراتر بروند. قرن هفدهم در مابعدالطبیعه کار فراوان کرده بود و مابعدالطبیعه‌ای در باب طبیعت و مابعدالطبیعه‌ای در باب اخلاق پدید آورده بود. دوران «روشن اندیشی» به این‌گونه تفکرات مابعدطبیعی علاقه‌ای نداشت بلکه تمام نیرویش صرف مسأله دیگری می‌شد، و آن هم بیشتر نیروی عملی بود و کمتر نیروی فکری. «اندیشه‌ها» را دیگر «اندیشه‌های انتزاعی» نمی‌دانستند، بلکه آن‌ها را به‌صورت حربه‌هایی برای نبرد سیاسی درمی‌آوردند. مسأله هرگز این نبود که آیا این حربه‌ها نو اند یا کهنه، بلکه حربه‌ها می‌بایست برنده و کاری باشند. و درغالب موارد چنین معلوم شد که کهنه‌ترین حربه‌ها بهترین و نیرومندترین حربه‌ها هستند. برای نویسندگان «دائرةالمعارف بزرگ» و پدران دموکراسی آمریکا، مردانی چون دالامبر، دیدرو، و جفرسون، این پرسش که آیا اندیشه‌های شما نو است یا کهنه چندان معنایی نداشت. همه آن‌ها به

2. Pufendorf.

3. l'esprit de système.

يك معنى معتقد بودند که این اندیشه‌ها به اندازه این جهان عمر کرده‌اند. این اندیشه‌ها را مطالبی می‌دانستند که مردمان همه‌جا و همیشه به آن‌ها اعتقاد داشته‌اند. لایبرویر^۴ می‌گوید: «عقل به همه اقلیم‌ها تعلق دارد»: و جفرسون در هشتم ماه مه ۱۸۲۵ در نامه‌ای خطاب به هنری لی^۵ می‌نویسد:

هدف اعلامیه استقلال این نبود که اصول جدید یا براهین تازه‌ای که به‌گوش کسی نخورده باشد پیدا کند، یا فقط چیزهایی بگوید که پیش از آن نگفته باشند، بلکه می‌خواست حاق مطلب را در برابر بشریت بگذارد، به‌زبانی چنان ساده و محکم که مردمان ناگزیر از تصدیق آن باشند.... نه می‌خواست در اصول یا احساس نوآوری کند، و نه این که اقتباس از یکی از آثار خاص گذشته باشد، بلکه غرض آن بود که مافی‌الضمیر مردم آمریکا را بیان کند، و به این بیان لحن و روحیه‌ای صحیح و مناسب موقع بدهد.^۶

اما اصولی که در «اعلامیه استقلال» آمریکا و «اعلامیه حقوق بشر و شهروند» فرانسه طرح شده‌اند تنها بیان يك احساس عمومی نبودند.^۷ شاید هیچ چیزی به اندازه این نکته نشان دهنده وحدت درونی فرهنگ قرن هجدهم نباشد که ژرف‌اندیش‌ترین متفکر آن عصر،

4. La Bruyère. 5. Lee. 6. Jefferson "Writings", p. 719.

۷. این جا لازم نیست به‌مسأله دشوار منشأ «اعلامیه حقوق بشر و شهروند» فرانسه بپردازیم. گئورگ یلینک Georg Jellinek در مقاله‌ای که به‌سال ۱۸۹۵ انتشار یافته کوشیده است اثبات کند که اشتباه است اگر اعلامیه فرانسوی را نتیجه آرای فلاسفه فرانسوی قرن هجدهم بشماریم. به‌نظر یلینک سرچشمه واقعی آرای قانونی و سیاسی انقلاب فرانسه را باید در «لایحه حقوق آمریکا» مخصوصاً در «لایحه حقوق ایالت ویرجینیا» جست‌وجو کرد. نویسندگان این نظر را به‌شدت رد کرده‌اند. اما در این مورد مسأله اولویت چندان اهمیتی ندارد. روشن است که نه جفرسون و آدامز، و نه لافایت و کندیورسه نظریات مندرج در «اعلامیه حقوق» را از خود درنیاورده بودند، بلکه بیان‌کننده معتقدات همه پیش‌گامان نظریه «حقوق طبیعی» بودند.

یعنی ناقد خرد محض، نیز همین اصول را تصدیق و تأیید می‌کند. کانت از ستاینندگان پرشور انقلاب فرانسه بود. و نکته‌ای که قدرت ذهن و سیرت او را نشان می‌دهد این است که وقتی چنین به نظر رسید که مدعای انقلاب فرانسه از دست رفته است، او رأی خود را عوض نکرد. اعتقادش به ارزش اخلاقی اندیشه‌هایی که از «اعلامیه حقوق بشر و شهروند» بیان شده بود استوار باقی ماند. می‌گوید:

چنین رویدادی به معنای کارها یا خلاف‌کاری‌های مهم مردمان نیست که به واسطه آنها آنچه در میان مردمان به بزرگی شناخته می‌شده است کوچک گردد یا آنچه کوچک بوده است بزرگ شود... ساختمان‌های سیاسی کهن و شکوه‌مند ناپدید گردند و به جای آنها ساختمان‌های دیگری از زمین برویند. نه، چنین چیزی نیست!... انقلاب يك قوم هوشمند که ما زنده ماندیم و به چشم دیدیم، ممکن است پیروز شود یا شکست بخورد. ممکن است پر از چنان مصائب و فجایعی باشد که انسان درست‌کار، حتی اگر به یقین بداند که می‌تواند انقلاب را با پیروزی به انجام برساند، هرگز حاضر نباشد که این تجربه را به چنین بهای سنگینی تکرار کند. به رغم همه این مطالب، چنین انقلابی در ذهن همه ناظران هواداری نزدیک به اشتیاق را برمی‌انگیزد... چنین پدیده‌ای در تاریخ بشر فراموش شدنی نیست؛ زیرا ثابت می‌کند که در طبیعت بشر تمایلی در جهت بهتری وجود دارد که هیچ سیاست‌مداری قادر نمی‌بود با جمع بندی جریان رویدادهای پیشین آن را پیش‌بینی کند.^۸

روحیه قرن هجدهم را عموماً به عنوان يك روحیه «عقلی» وصف می‌کنند. اما اگر منظور از «عقلی» بودن برداشتی است‌فارغ و انتزاعی، یا دور بودن از مسائل واقعی و عملی زندگی اجتماعی و سیاسی،

8. Kant, *Der Streit der Facultäten*.

هیچ وصفی ناراستر و گمراه کننده‌تر از این نیست. متفکران دوران «روشن‌اندیشی» با چنین برداشتی پاك بیگانه بودند. همه آنها حاضر بودند آن اصلی را که بعدها کانت تحت عنوان «اولویت عقل عملی» صورت بندی کرد بپذیرند. آنها هرگز میان عقل نظری و عقل عملی تمایز روشنی قائل نبودند. تفکر را از زندگی جدا نمی‌دانستند. میان نظر و عمل، میان اندیشه و زندگی، شاید هرگز به اندازه قرن هجدهم هماهنگی وجود نداشته است. همه اندیشه‌ها فوراً به عمل در می‌آمدند؛ همه اعمال تابع اصول کلی بودند و براساس معیارهای نظری مورد داوری قرار می‌گرفتند. همین جنبه فرهنگ قرن هجدهم بود که قوت و هماهنگی درونی آن را تشکیل می‌داد. ادبیات و هنر، علم و فلسفه، دارای کانون مشترکی بودند و در راه يك هدف مشترك با یکدیگر همکاری می‌کردند. به این دلیل رویدادهای سیاسی بزرگ آن عصر آن گونه شور و درود عمومی را برمی‌انگیختند. کندورسه می‌نویسد: «کافی نیست که این‌ها [حقوق فطری و سلب نشدنی] در نوشته‌های فلاسفه و در قلوب مردمان درست‌کار زنده باشند. مردمان نادان یا ضعیف نیز باید آن را در کارهای يك ملت بزرگ به چشم ببینند. امریکا این سرمشق را به ما داده است. اعلامیه استقلال امریکا بیان ساده و والایی است از آن حقوق مقدسی که مدت‌های مدید فراموش شده بودند.^۹»

پس چگونه بود که همه این دستاوردهای بزرگ ناگهان مورد تردید قرار گرفتند – چه گونه بود که قرن نوزدهم با حمله و پرخاش به همه آرمان‌های فلسفی و سیاسی نسل پیشین آغاز شد؟ به نظر می‌آید که این پرسش پاسخ آسانی دارد. انقلاب فرانسه به دوره جنگ‌های ناپلئونی انجامیده بود. سرخوردگی و بدگمانی ژرف جای شور و شوق نخستین را گرفت. بنجامین فرانکلین در یکی از نامه‌هایش، که در آغاز انقلاب فرانسه نوشته شده است، این امید را بیان کرده بود که اندیشه حقوق تخطی ناپذیر بشر همان‌گونه عمل کند که آتش بر زر عمل می‌کند: «پاك خواهد کرد بی‌آن که نابود کند.» اما به نظر می‌رسید

9. Condorcet, *De l'influence de la révolution d'Amérique sur l'Europe*.

که این امید خوش‌بینانه يك باره از دست رفته است. همه وعده‌های بزرگ انقلاب فرانسه خلاف شدند. نظام سیاسی و اجتماعی اروپا در خطر خرابی کامل به نظر می‌رسید. ادموند بورك قانون اساسی ۱۷۹۳ را «مجموعه بی‌سر و سامانی» نامید، و نظریه حقوق انفكاك ناپذیر بشر به نظر او «دعوت به قیام و علت مداوم هرج و مرج» بود. ژوزف دو مستر^{۱۰} در کتاب «درباره دستگاه پاپ» می‌نویسد: «آشكار است که عقل بشری در اداره امور بشر درمانده است... و این نکته، قطع نظر از آنچه می‌گویند، بیش از همه در مورد خود مرجع صادق است.»

این‌ها دلایل آشکاری هستند که تغییر سریع و کامل اندیشه‌ها را در نخستین دهه‌های قرن نوزدهم توضیح می‌دهند. ولی توصیف این واكنش به‌عنوان يك امر سیاسی محض کافی نیست. دلایل ژرف‌تری هم در کار بوده است. رومانتیک‌های آلمانی که جنگ را آغاز کردند و نخستین مبشران نبرد با فلسفه «روشن‌اندیشی» بودند در وهله اول به مسائل سیاسی توجهی نداشتند، بلکه بیشتر در جهان «معنویات» - شعر و هنر - زندگی می‌کردند و کمتر به واقعیات سخت سیاسی می‌پرداختند. البته مسلك رومانتیک نه‌تنها برای خود فلسفه طبیعت و فلسفه تاریخ داشت، بلکه دارای فلسفه سیاسی خاص خود نیز بود. اما در این زمینه نویسندگان رومانتیک هرگز نظریه روشن و منسجمی پدید نیاوردند؛ و در عمل نیز روش يك دستی نداشتند. فریدریش شلگل‌گاه از اندیشه‌های لیبرال‌ها دفاع می‌کرد و گاه از عقاید محافظه کاران؛ زمانی جمهوری‌خواه بود و سپس سلطنت‌طلب شد. از آثار هیچ يك از نویسندگان رومانتیک نمی‌توان دستگاهی از اندیشه‌های سیاسی ثابت و معین و بی‌چون و چرا بیرون کشید؛ در غالب موارد آونگ از يك قطب به قطب مقابل نوسان می‌کند.

اما دو نکته هست که در نبرد جنبش رومانتیک و جنبش روشن‌اندیشی اهمیت حیاتی دارد. اول علاقه تازه‌ای است به تاریخ؛ دوم تصور و ارزیابی تازه‌ای است از افسانه. در مورد نکته نخست، شعار و «فریاد جنگی» همه نویسندگان رومانتیک که آن را مدام تکرار می

10. de Maistre, De la papauté.

کردند این بود که دوره روشن‌اندیشی يك عصر کاملاً غیر تاریخی بوده است. بررسی آرام و بی‌طرفانه واقعیات قضیه این نظر را به هیچ روی تأیید نمی‌کند. درست است که توجه به واقعیات تاریخی نزد متفکران جنبش روشن‌اندیشی و رومانتیک‌های آغاز کار یکسان نبود. این دو دسته مسأله را از زاویه‌های مختلف بررسی می‌کردند و در دورنماهای مختلف می‌دیدند. ولی این بدان معنی نبود که فلاسفه قرن هجدهم جهان تاریخ را فراموش کرده باشند. برعکس، این فلاسفه نخستین کسانی بودند که روش علمی جدید را به‌زمینه تحقیق تاریخی وارد کردند. البته این مقدار عظیم معلومات تاریخی که از آن پس فراهم شده است در اختیار آن‌ها نبود؛ اما در خصوص اهمیت دانش تاریخی بینش روشنی داشتند. دیوید هیوم در بحث راجع به فرهنگ انگلستان در قرن هجدهم می‌گوید: «به عقیده من این عصر، عصر تاریخی است و این ملت، ملت تاریخی «کسانی چون هیوم، گیبون، رابرتسون، مونتنسکیو، و ولتر را نمی‌توان به بی‌توجهی به تاریخ و نداشتن درک تاریخی متهم کرد. ولتر در کتاب‌های «عصر لویی چهاردهم» و «رساله در باب اخلاق» نوع نوینی از تاریخ تمدن را به‌وجود آورد»^{۱۱}.

ولی میان تصور تاریخ در قرن هجدهم و قرن نوزدهم يك فرق اساسی وجود دارد. رومانتیک‌ها گذشته را برای خاطر گذشته دوست می‌دارند. به نظر آن‌ها گذشته تنها يك واقعیت نیست بلکه یکی از عالی‌ترین آرمان‌ها است. این تمایل آرمانی کردن و معنویت‌بخشیدن به گذشته یکی از بارزترین مشخصات اندیشه رومانتیک است. همین که چیزی را تا ریشه‌اش دنبال کنیم، آن چیز قابل فهم و موجه و مشروع می‌گردد. این طرز فکر برای متفکران قرن هجدهم يك سره بیگانه بود. آن‌ها اگر به گذشته می‌نگریستند برای این بود که می‌خواستند آینده بهتری را بنا کنند. آینده بشریت، برخاستن يك نظام سیاسی و اجتماعی جدید، کارمایه بزرگ و مسأله واقعی آن‌ها بود. برای این منظور بررسی تاریخ ضرورت دارد؛ اما این کار به‌خودی خود هدف

11. Voltaire, Siècle de Louis XIV; Essai sur les mœurs.

نیست. تاریخ بسیار چیزها ممکن است به ما بیاموزد؛ ولی فقط به ما می‌آموزد که چه چیزها بوده است، نه این که چه چیزها باید باشد. پذیرفتن حکم تاریخ به عنوان حکم قطعی و خطاناپذیر جنایت بر ضد شکوه و منزلت عقل است. اگر تاریخ به معنای ستایش دوران گذشته و تأیید رژیم پیشین بود، به نظر نویسندگان دائرة المعارف فرانسه چنین تاریخی از همان آغاز محکوم می‌بود و نمی‌توانست از لحاظ نظری مورد علاقه آن‌ها باشد، زیرا که ارزش اخلاقی واقعی نمی‌داشت. بنابر اصل اولویت عقل عملی این دو امر با یکدیگر مرتبط و از یکدیگر جدایی‌ناپذیراند. متفکران قرن هجدهم، که مخالفان‌شان غالباً آن‌ها را به افراط در روش عقلی و فکری متهم می‌کردند، هرگز محض ارضای کنج‌کاوی عقلی و فکری به بررسی تاریخ نمی‌پرداختند، بلکه آن را راهنمای عمل می‌دانستند، همچون قطب‌نمایی که می‌توانست آن‌ها را به جهان آینده و شکل بهتری از جامعه بشری راهبری کند. یکی از نویسندگان قرن هجدهم می‌گوید: «ما گذشتگان خود را کمتر ستوده‌ایم، ولی معاصران خود را بیشتر دوست می‌داریم، و از آیندگان مان انتظارهای بیشتری داریم»^{۱۲}. چنان که دوکلو^{۱۳} گفته است دانش ما درباره تاریخ بیشتر و بهتر از يك «تجربه پیش‌بینی شده» نمی‌تواند باشد.

این است آن اختلاف واقعی، آن دره ژرف، میان دوره روشن اندیشی و جنبش رومانتیک آلمان. دريك جزوه سیاسی که در آستانه انقلاب فرانسه یا اندکی بعد از آن نوشته شده است چنین می‌خوانیم که: «ما راهنمایان مطمئن داریم، قدیم‌تر از آثار باستانی؛ راهنمایانی که همه‌جا وجود دارند و در اختیار همه هستند: عقل برای حکومت بر اندیشه‌ها، اخلاق برای راهبری احساسات‌مان، و حقوق طبیعی^{۱۴}». ولی رومانتیک‌ها حرکت را از اصل مقابل آغاز کردند. آن‌ها نه تنها گفتند که هر دوران تاریخی حقی خاص خود دارد

12. Chastelux, *De la félicité publique*, II, 71.

13. Duclos.

14. Target, *Des États-Generaux et principalement de l'esprit qu'on doit y apporter*.

و باید برحسب معیارهای خاص خود سنجیده شود، بلکه پا را از این بسیار فراتر می‌نهادند. بنیان‌گذاران «مکتب حق تاریخی» اعلام کردند که ریشه و سرچشمه حق تاریخ است. هیچ مرجعی بالاتر از تاریخ نیست. قانون و دولت را مردمان نمی‌توانند «بسازند». قانون و دولت فراورده اراده بشری نیستند، و لذا تابع اراده افراد بشر نیز نخواهند بود. حقوق فطری ادعایی افراد نه برای قانون و دولت الزام آورند و نه می‌توانند آن‌ها را محدود کنند. همان‌طور که ساختن زبان و افسانه و دین کار انسان نیست، ساختن قانون نیز از انسان بر نمی‌آید. مطابق اصول «مکتب حق تاریخی»، چنان که ساوینی^{۱۵} آن‌ها را طرح کرده و شاگردان و پیروان‌اش پرورش داده‌اند، فرهنگ بشری زائیده فعالیت‌های آزاد و آگاهانه بشر نیست، بلکه از يك «ضرورت برتر» سرچشمه می‌گیرد. این ضرورت امری است مابعدطبیعی؛ روح طبیعت است که عمل می‌کند و به‌طور ناهشیار به‌آفرینش می‌پردازد.

برحسب این تصور مابعدطبیعی، ارزش افسانه کاملاً دیگرگون می‌شود. به نظر همه متفکران قرن هجدهم افسانه يك چیز وحشیانه بود — توده شگفت و ناهنجاری بود از اندیشه‌های آشفته و خرافات ناتراشیده، خلاصه يك غول باشاخ و دم. میان افسانه و فلسفه هیچ نقطه تماسی نمی‌توانست وجود داشته باشد. آن‌جا که فلسفه آغاز می‌شود افسانه پایان می‌یابد — چنان که با برآمدن آفتاب تاریکی می‌رود. اما همین که ما به فلاسفه رومانتیک می‌رسیم، این نظریه از بیخ عوض می‌شود. در دستگاه این فلاسفه افسانه نه تنها از عالی‌ترین موضوعات بحث فکری و عقلی است، بلکه چیزی است که حرمت دارد و به آن ارادت می‌ورزند. آن را سرچشمه اصلی فرهنگ بشری می‌دانند. هنر، تاریخ، و شعر از افسانه زاییده می‌شوند. فلسفه‌ای که این سرچشمه را نادیده بگیرد یا فراموش کند، فلسفه‌ای است سطحی و نارسا. یکی از هدف‌های اصلی دستگاه شلینگ این بود که مقام درست و مشروع افسانه را در تمدن بشری به آن بدهد. در آثار شلینگ برای نخستین بار «فلسفه افسانه‌شناسی» را در کنار فلسفه طبیعت و تاریخ و هنر می

15. Savigny.

بینیم. به نظر می‌رسد که سرانجام تمام توجه شلینگت منصرف به این مسأله می‌شود. افسانه به جای آن که نقطه مقابل اندیشه فلسفی باشد رفیق راه آن می‌گردد - و، به یک معنی، حاصل آن.

این نکته ممکن است تناقض‌آمیز به نظر بیاید، ولی نتیجه منطقی اصول اندیشه رومانتیک است. شلینگت فقط معتقدات مشترک نسل جوان آلمان را بیان می‌کرد؛ و نقش سخن‌گوی فلسفی شعر رومانتیک را بر عهده گرفت، میل عمیقی که رومانتیک‌ها برای رسیدن به سرچشمه های شعر داشتند علاقه آن‌ها را به افسانه نیز توضیح می‌دهد. شعر باید پیام‌زد که به زبان تازه‌ای سخن بگوید: نه زبان مفاهیم، نه زبان «اندیشه‌های روشن و متمایز»، بلکه زبان هیر و گلیف، زبان رازها و رمزهای مقدس. و این همان زبانی است که نوفالیس در کتاب «هاینریش فون اوفتردینگن»^{۱۶} با آن سخن می‌گوید. نوفالیس «ایده‌آلیسم افسونی» خود را در برابر «ایده‌آلیسم انتقادی» کانت قرارداد - و همین نوع نوین ایده‌آلیسم بود که شلینگت و شلگل آن را پایه فلسفه و شعر می‌دانستند.

در تاریخ عمومی اندیشه‌ها، این گام تازه‌ای محسوب می‌شد - گامی که نتایج بسیار مهمی در پی داشت و در جریان رشد و تکامل اندیشه سیاسی حتی بیش از اندیشه فلسفی مؤثر افتاد. در فلسفه، نفوذ شلینگت به سبب پیدایش دستگاه هگلی خنثی شد و چیزی نگذشت که سایه هگل چهره شلینگت را پوشاند. برداشت شلینگت از نقش افسانه همچون فصل کوتاهی در فلسفه باقی ماند. با این حال، راه بازگشت افسانه به فر و شکوهی که در سیاست جدید پیدا کرده است باز شده بود.

اما اشتباه و بی‌عدالتی در حق روحیه رومانتیک است اگر گمان کنیم که باعث این تحول اخیر در سیاست چیزی جز روحیه رومانتیک نبوده است. در نوشته‌های جدید غالباً به این عقیده بر می‌خوریم که مسلک رومانتیک سرچشمه اصلی و زاینده افسانه قرن بیستم بوده است. به نظر بسیاری از نویسندگان تصور دولت «توتالیتتر» از مسلک

16. Novalis, Heinrich von Ofterdingen.

رومانتیک برخاسته است، و نیز همه اشکال بعدی امپریالیسم مهاجم را همین مسلک پدید آورده است. ولی اگر این‌گونه داورى کنیم ممکن است اصل و عامل تعیین کننده قضیه را از یاد ببریم. «قدرت مداری» نویسندگان رومانتیک، در منشأ و معنای خود اعتقادی بود فرهنگی، نه سیاسی. جهانی که آن‌ها در جست‌وجویش بودند جهان فرهنگ بشری بود. آن‌ها نمی‌خواستند جهان را «سیاسی» کنند، بلکه می‌خواستند آن را «شعری» کنند. فریدریش شلگل اعلام کرد که دمیدن «روح شاعرانه» در همه زمینه‌های زندگی بشر - دین و تاریخ و حتی علوم طبیعی - بالاترین هدف جنبش رومانتیک است. برای شلگل نیز مانند غالب نویسندگان رومانتیک «جهان آسمانی علم و هنر» بسیار راحت‌تر از عرصه سیاست بود. همین حالت بود که به ناسیونالیسم رومانتیک رنگ و خصلت خاص آن را می‌داد. البته شاعران و فلاسفه رومانتیک میهن پرستان پرشوری بودند، و بسیاری از آن‌ها ناسیونالیست های سرسختی هم از آب در آمدند. ولی ناسیونالیسم آن‌ها جنبه امپریالیستی نداشت. آن‌ها در فکر نگه‌داری مرز و بوم خود بودند، نه در صدد گرفتن مرز و بوم دیگران. با تمام نیروی معنوی خود تلاش می‌کردند که خصائل خاص آلمانی را نگه دارند، ولی هرگز بر آن نبودند که این خصائل را بر مردمان دیگر نیز تحمیل کنند.

این امر نتیجه ضروری ریشه تاریخی ناسیونالیسم آلمانی بود. این نوع ناسیونالیسم را هردر پدید آورده بود - و از میان متفکران و شاعران قرن هجدهم، دریافت هردر از فردیت ژرف‌تر و تندتر از دیگران بود. این فردیت یکی از جنبه‌های بارز و برجسته جنبش رومانتیک شد. رومانتیک‌ها هرگز نمی‌توانستند اشکال خاص زندگی فرهنگی، شعر، هنر، دین، و تاریخ را در پای حکومت «توتالیتتر» قربانی کنند. آن‌ها برای تفاوت‌های ظریف بی‌شماری که زندگی افراد و ملل را متمایز می‌سازد حرمت فراوان قائل بودند. به نظر آن‌ها احساس کردن این تفاوت‌ها و لذت بردن از آن‌ها، همدلی داشتن با همه اشکال زندگی ملی، میدان حقیقی معرفت تاریخی و بزرگ‌ترین گیرایی این معرفت بود. پس ناسیونالیسم رومانتیک‌ها به معنای برتری‌جویی نبود.

برعکس، این ناسیونالیسم نه تنها با وحدت جهانیان منافاتی نداشت بلکه آن را فرض می گرفت. به نظر هر در هر ملتی همچون تك صدایی بود در موسیقی کلی و فراگیر جهان. در مجموعه ای که او از آوازه های ملی فراهم کرده است آوازه های همه اقوام را می بینم - آلمانی اسلاوی، سلتی، اسکاندیناویایی، لیتوانیایی، ترکی. شعرا و فلاسفه رومانتیک هم وارثان هر در و گوته بودند. گوته نخستین کسی است که اصطلاح «ادبیات جهانی» را به کار برده است، و همین «ادبیات جهانی» بود که بعدها به عشق بزرگ همه نویسندگان رومانتیک مبدل شد. درس های شلگل درباره هنر تئاتر حاوی بررسی ادبیات تئاتری همه عصرها است، و او از همه این آثار با عشق و همدلی یکسان و بی طرفانه بحث می کند.

این «جهان اندیشی» ادبی با نوعی جهان اندیشی تازه دینی هم تقویت می شد. رومانتیک های قدیم بزرگترین امتیاز فرهنگ قرون وسطی را در این می دانستند که قرون وسطی را نوعی آرمان دینی جهانی فراهم نگه می داشت. در آن عصر، مسیحیت هنوز تقسیم نشده بود. جامعه مسیحی يك بدنۀ رازآمیز بود که خداوند بر آن حکومت می کرد، و دو نظام کلیسای جهانی و امپراتوری جهانی هم نمایندگان مرتبط خداوند بودند. نویسندگان رومانتیک آرزوی بازگشت به این عصر طلایی بشریت را داشتند. از این لحاظ نمی توانستند آرمان های فرهنگی و دینی شان را به کشور خودشان محدود و منحصر سازند. نه تنها برای وحدت آلمان بلکه برای وحدت اروپا تلاش می کردند. نوفالیس در رسالۀ «مسیحیت یا اروپا» روزه های زیبا و شکوه مندی را ستایش می کند که در قاره اروپا بیش از يك نوع مسیحیت وجود نداشت و فقط يك نفع بزرگ ایالات دور افتاده این امپراتوری معنوی پهناور را به یکدیگر پیوند می داد. فریدریش شلایرماخر، بزرگترین حکیم الهی رومانتیک، پا را بسیار فراتر از این می گذاشت. آن مذهب جهانی و عامی که او در کتاب «بحث درباره دیانت ۱۷» ساخته و پرداخته است انواع دین ها و مسلك ها را در بر می گیرد. همه «ملاحده» و

«زناده» زمان های پیشین در این مذهب جا می گرفتند. اسپینوزای «کافر» را شلایرماخر «اسپینوزای بزرگ و قدیس» می نامد. می گوید نزد کسی که احساس دینی حقیقی داشته باشد همه اختلافات جزئی بی معنی می شوند. دین یعنی محبت، ولی نه محبت به «این» یا «آن» یا يك شیء متناهی خاص، بلکه محبت به تمامی جهان، به نامتناهی.

این نکته ماهیت ناسیونالیسم رومانتیک را بیشتر توضیح می دهد. این نوع ناسیونالیسم نیز برخلاف بسیاری از اشکال ناسیونالیسم نتیجه نفرت نبود، بلکه نتیجه محبت بود. در «گفتگو درباره شعر»، فریدریش شلگل محبت را اصل و اساس شعر رومانتیک اعلام می کند. می گوید که محبت مانند سیالۀ ناپیدایی است که باید در تمامی سطرها و بیت های شعر راستین جاری باشد. برای شاعر هر چیزی اشاره ای است از آنچه والا و واقعاً بی نهایت است؛ خط مرموزی است که محبت ابدی با آن ثبت شده است و از نیروی حیاتی مقدس طبیعت متجسم سخن می گوید. آرمان های سیاسی رومانتیک های قدیم نیز از همین احساس سرشار بود. آن آرمان ها نیز قطعاً جنبه زیبایی شناختی و شاعرانه داشت. نوفالیس درباره دولت به لحن پرشوری سخن می گوید. اما چیزی که او واقعاً می ستاید نیروی مادی نیست، بلکه زیبایی است. می نویسد: «فرمان روای راستین، هنرمند هنرمندان است. همه باید هنرمند باشند؛ همه چیز می تواند به هنر تبدیل شود... فرمان روا در نمایشی بازی می کند که دارای جنبه های گوناگون بی شمار است - نمایشی که در آن تماشاگر و بازیگر یکی بیش نیست، و خود او نویسنده و گرداننده و قهرمان داستان است ۱۸».

البته این برداشت شاعرانه و زیبایی شناختی کفایت حل مسائل زندگی سیاسی را نداشت. وقتی که این مسائل رفته رفته جدی تر و خطرناک تر شدند، نظریه ای که نخستین نویسندگان رومانتیک ساخته بودند دیگر تاب نیاورد. در عصر جنگ های ناپلئونی، بنیان گذاران و پیشگامان جنبش رومانتیک آلمان به آرمان خود، یعنی «شعری کردن» زندگی سیاسی، شك کردند و برای شان مسلم شد که، دست کم در این

زمینه، روش «واقع بینانه» تری ضرورت دارد. بسیاری از شاعران رومانتیک حاضر بودند آرمان‌های پیشین خود را فدای مدعای ملی خود کنند. نزد شاعرانی چون هاینریش فن کلايست^{۱۹} محبت رومانتیک به نفرتی تلخ و آشتی ناپذیر مبدل شد. حتی احساس فون‌شلگل نیز جز این نبود. او در ۱۸۰۶ نوشت: «تا زمانی که استقلال ملی ما، و حتی بقای نام آلمانی ما، در معرض خطر جدی قرار دارد، شاید بهتر آن باشد که شعر ما جای خود را به خطابه بدهد»^{۲۰}. ولی فقط چند تنی از رومانتیک‌ها این اندرز را گوش کردند؛ بیشترشان با آن که به ناسیونالیسم افراطی خود پای‌بند بودند حاضر نشدند از آرمان‌های عام فرهنگ بشری بگذرند.

19. Kleist.

20. Schlegel, *Letter to Fouqué*.

بخش سوم

افسانه قرن بیستم

درس‌های کارلایل دربارهٔ قهرمان‌پرستی

روز بیست و دوم ماه مه ۱۸۴۰ که توماس کارلایل درس‌های خود را زیر عنوان «دربارهٔ قهرمانان، قهرمان‌پرستی، و کارهای قهرمانی در تاریخ» آغاز کرد، جمع بزرگ و برجسته‌ای در مجلس درس او حاضر شده بودند. «توده‌ای از محافل اشرافی لندن» آمده بودند تا سخنان او را گوش کنند. درس کارلایل نوعی خلجان‌برانگیزت؛ ولی هیچ کس نمی‌توانست پیش‌بینی کند که این رویداد ساده‌آبستن چه پی‌آمدهای سیاسی بزرگی است. کارلایل برای انگلیسیان دورهٔ ملکه ویکتوریا سخن می‌گفت. شنوندگان‌اش دویست تا سیصد تن بودند و «مرتبه و شعور اشرافی» داشتند. چنان که کارلایل در یکی از نامه‌هایش می‌گوید: «اسقف‌ها و انواع واقسام آدم‌ها آمده بودند؛ مطلب تازه‌ای شنیدند و بسیار شگفت‌زده و بسیار خوش‌وقت به نظر می‌رسیدند. خندیدند و کف زدند.» ولی مسلماً هیچ‌یک از شنوندگان يك لحظه هم گمان نکرد که در مطالب سخن‌ران مادهٔ منفجرهٔ خطرناکی نهفته است. خود کارلایل هم چنین احساسی نداشت. او نه تنها انقلابی نبود بلکه محافظه‌کار هم بود. می‌خواست نظام اجتماعی و سیاسی را تثبیت کند، و معتقد بود که برای این کار راهی بهتر از پرستش قهرمان وجود ندارد. قصدش به هیچ‌روی این نبود که مذهب سیاسی تازه‌ای را تبلیغ کند. به نظر او پرستش قهرمان قدیم‌ترین و

استوارترین عنصر زندگی اجتماعی و فرهنگی انسان بود، و در آن «امید بی‌پایان برای اداره امور جهان» می‌دید. «اگر همه سنت‌ها، ترتیبات، مسلک‌ها، و جوامعی که آدمیان بنا کرده‌اند از میان بروند، این برجا می‌ماند.... مانند ستاره قطبی در میان ابر و دود و گرد و خاک و انواع بارشها و آتشها می‌درخشد».

اما تأثیری که درس‌های کارلایل بر جای گذاشت بسیار دور از آن بود که نویسنده انتظار داشت. چنان که خود کارلایل اشاره کرده است، عصر جدید از میان انقلاب‌های بزرگ گذشته بود. نخست انقلاب مارتین لوتر و جنبش اصلاح دین بود، آن‌گاه انقلاب پوریتان‌ها در انگلستان، و سپس انقلاب فرانسه. انقلاب فرانسه در واقع پرده سوم نمایش‌نامه مذهب پروتستانی بود. این پرده سوم را می‌توان پرده آخر نیز نامید: «زیرا که انسان از مرحله پاپ‌هرنگان انقلاب فرانسه پایینتر نمی‌تواند برود».^۲ هنگامی که کارلایل این‌گونه سخن می‌گفت طبعاً نمی‌دانست همان اندیشه‌هایی که در درس‌هایش بیان می‌کند سرآغاز انقلاب تازه‌ای خواهند شد. صد سال بعد، این اندیشه‌ها به حربه‌های بسیار برنده‌ای در نبرد سیاسی مبدل شدند. در دوره ملکه ویکتوریا هیچکس نمی‌توانست نقشی را که نظریه کارلایل بایستی در قرن بیستم بر عهده بگیرد پیش‌بینی کند.

در نوشته‌های اخیر تمایل شدیدی به چشم می‌خورد تا نظریات کارلایل را با مسائل سیاسی خود ما مربوط سازند - یعنی او را همچون یکی از آن کسانی در نظر بگیرند که زمینه حرکت فاشیسم را در آینده فراهم ساخته‌اند. در ۱۹۲۸ بی‌اچ لهن کتابی نوشت به نام «نظریه کارلایل درباره قهرمان - سرچشمه‌ها، تکامل، تاریخچه و تأثیر آن بر آثار کارلایل».^۳ این کتاب چیزی جز تحلیل تاریخی نبود، ولی اندکی پس از آن کتاب‌های دیگری منتشر شد که کارلایل را، کم

1. Carlyle, *On Heroes, Hero Worship and the Heroic in History*, p. 195.

2. *Idem*, p. 229.

3. B. H. Lehman, *Carlyle's Theory of the Hero Its sources, Development, History, and Influence on Carlyle's Work*.

یا بیش، پدید آورنده ایده‌تولوژی ناسیونال سوسیالیسم معرفی می‌کردند. پس از به‌قدرت رسیدن هیتلر، اچ اف سی گریسون درسی را که سه سال پیشتر درباره «کارلایل و قهرمان» تقریر کرده بود تحت عنوان تازه «کارلایل و هیتلر» انتشار داد. او در این کتاب می‌گوید: «من وسوسه شده‌ام که اسمی تازه و شاید هم نه‌چندان بی‌مسمی به این اثر بدهم، زیرا که حوادث اخیر آلمان کاملاً نشان‌دهنده آن شرایطی هستند که مقدمات یا دست کم امکان ظهور قهرمان را، به‌صورتی که کارلایل تصور می‌کرد، فراهم می‌سازند، به‌علاوه احساسات دینی و سیاسی خاصی... که باعث پدید آمدن آن موجی می‌شوند که قهرمان را به‌قدرت می‌رساند».^۴ ظاهراً نه‌تنها طبیعی است بلکه امری ناگزیر است که همه آن اندیشه‌های رهبری‌سیاسی را که مدت‌ها پس از کارلایل و در «اقلیم عقیدتی» کاملاً متفاوتی پدید آمدند به کارلایل نسبت دهند. ارنست سیلر در ۱۹۳۸ به‌فهرست طولانی کتاب‌ها و مقالاتی که فلسفه و تکوین امپریالیسم جدید را در آن‌ها بررسی کرده بود نام کتابی درباره کارلایل را نیز افزود. او در آثار کارلایل همه مشخصات «رازانیشی هنری» و نیز نخستین نشانه‌های «رازانیشی نژادی» را می‌بیند؛ و سپس در کتاب دیگری درباره فردریک کبیر دفاع آشکار از میلیتاریسم پروس را تشخیص می‌دهد. «با تأمل در درس‌های زندگی و ماهیت حقیقی طبیعت انسان، هرچه بیشتر به‌مسلك محافظه‌کاری نزدیک می‌شد، برای سیاست‌مداران و نظامیان در میان نمایندگان ذات اعلی مرتبت جای بیشتری قائل می‌شد: این عبارت بود از تمایل پروس در قلب جنبش رومانتیک آلمان».^۵ بدین ترتیب، این رنگ‌پروسی زدن به رومانتیسم کارلایل همان گام قطعی و نهایی بود که او را به‌جایی کشاند که به رهبران سیاسی مقام‌خدایی ببخشد و زور را عین حق بشناسد. در این توصیف از تأثیر نظریه کارلایل حقیقت بسیار نهفته

4. H. F. C. Grierson, *Carlyle and Hitler*.

5. E. Seillière, *Un précurseur du National-Socialism: L'actualité de Carlyle*, p. 178.

است. با این حال به نظر من چنین می‌آید که مطلب بیش از اندازه ساده شده است. تصور کارلایل دربارهٔ «قهرمان» مطلب بسیار پیچیده‌ای است - هم از لحاظ معنی و هم از لحاظ مقدمات تاریخی آن. برای آن که حق نظریه کارلایل را کاملاً ادا کرده باشیم، باید همه عناصر مختلف و غالباً متناقضی را که تشکیل دهنده شخصیت کارلایل و زندگی و آثار او بودند بررسی کنیم. کارلایل متفکر بانظم و ترتیبی نبود، و حتی نکوشید که نظریه منسجمی درباره تاریخ بنا کند. به نظر او تاریخ نظامی نداشت، بلکه فقط صحنه پهنآوری از رویدادها بود. در مقاله‌ای که درباره زندگی نامه نویسی نوشته است می‌گوید که تاریخ جوهر زندگی نامه‌های بی‌شمار است. بنابراین تشخیص دادن يك تعبیر فلسفی خاص از مجموع فراگرد تاریخ در آثار کارلایل یا بیرون کشیدن يك برنامه سیاسی معین از آنها کاری است خطرناك و گمراه کننده. به جای آن که درباره معتقدات او باشتاب نتیجه‌گیری کنیم باید نخست بکوشیم انگیزه‌هایی را که در بطون این معتقدات نهفته است بشناسیم، زیرا که اگر بینش روشنی از این اندیشه‌ها نداشته باشیم بسیاری از اندیشه‌های او، و شاید همه آنها، تاریک و مبهم باقی خواهند ماند. برداشت کارلایل از تاریخ و سیاست همیشه به تاریخچه زندگی خود او بستگی دارد؛ برداشتی است بیشتر شخصی و کمتر استوار بر يك دستگاه یا روش خاص.

شکی نیست که کارلایل در درس‌های خود اندیشه «رهبری» را تا افراطی‌ترین نتایج‌اش پرورش داده است. او تمامی زندگی تاریخی را چیزی جز زندگی مردان بزرگ نمی‌شناسد. بدون این مردان تاریخی وجود نمی‌داشت: تاریخ راكد می‌ماند، و رکود یعنی مرگ. از صرف يك سلسله حوادث تاریخ پدید نمی‌آید. تاریخ از اعمال و اقدامات تشکیل می‌شود؛ و هیچ اقدامی بدون اقدام کننده، یعنی بدون يك انگیزه بزرگ مستقیم و شخصی، صورت نمی‌گیرد. کارلایل می‌گوید: «پرستش قهرمان - ستایش خالصانه و خاکسارانه، تسلیم و سوز و گداز بی حد و حصر، در برابر انسانی شریف و خدا مانند -

آیا این چیزی است به جز جرثومه مسیحیت؟» این اندیشه به يك معنی، آغاز و انجام فلسفه زندگی و فلسفه تاریخ او بود. او در نخستین کارش نیز همین‌گونه سخن گفته بود. در کتاب «سارتور رِسارتوس» می‌نویسد: «حکمای الهی چه خوب نوشته‌اند که هر پادشاهی بر اساس حق الهی خود فرمان می‌راند و حکم خداوند پشتیبان او است، و گرنه مردمان هرگز چنین حقی را به او نمی‌دادند... کسی که فرمان‌روای من خواهد بود، و اراده‌اش بالاتر از اراده من است، در آسمان برای من برگزیده شده است. آزادی به جز از این‌گونه اطاعت برگزیدگان خداوند قابل تصور هم نیست.^۷»

این زبان، زبان يك نفر حکیم الهی است که اعتقاد خود را به ادیان جزئی خاص از دست داده است و بنابراین می‌کوشد پرستش افراد بشر را به جای پرستش خدا قرار دهد. اعتقاد به سلسله مراتب قرون وسطایی به نظام «قهرمان‌سری» مبدل شد. قهرمان کارلایل در حقیقت قدیسی است که تغییر صورت داده، یعنی از صورت دینی درآمده و صورت دنیوی به خود گرفته است. این قهرمان لزومی ندارد که روحانی یا پیامبر باشد؛ ممکن است شاعر یا پادشاه یا نویسنده باشد. ولی کارلایل می‌گوید که بدون این‌گونه قدیسان دنیوی زیستن برای ما ممکن نیست. اگر روزی نظام «قهرمان‌سری» از میان برود دیگر هیچ امیدی به این جهان نمی‌توان داشت. بدون فرمان‌روایان راستین روحانی و دنیوی، به جز هرچ و مرج که متفوترترین همه چیزها است چیزی نخواهیم دید.

ولی آیا قهرمان چیست؟ باید معیاری برای شناسایی او موجود باشد. باید محکی در دست داشته باشیم که با آن بتوان عیار مردان قهرمان را سنجید و سره را از ناسره بازشناخت. البته کارلایل می‌داند که در تاریخ ادیان پیامبران راستین داریم و پیامبران دروغین، و در زندگی سیاسی نیز برخی از قهرمانان راستین‌اند و برخی دروغین. آیا معیاری هست که با آن بتوان یکی را از دیگری تشخیص داد؟ قهرمانانی هستند که نمایندگی «اندیشه الهی» را بر

6. On Heroes, Lect. I, p. 11. 7. Sartor Resartus, Bk. III, chap. viii.

عهده دارند، و کسانی نیز هستند که بازی قهرمانی را درمی آورند. این یکی از جنبه‌های حتمی و زائل نشدنی تاریخ بشر است. زیرا که توده مردمان، یا به قول کارلایل «نوکران»، باید قهرمانانی برای خود داشته باشند.

مردانی را که باید مورد اعتماد قرار گیرند باید شناخت؛ اما افسوس که ما در این روزها از این مرحله بسیار دوریم. فقط صادقان می‌توانند صداقت را تشخیص دهند. تنها به قهرمان نیاز نداریم، به جهانی درخور قهرمان نیز نیازمندیم؛ جهانی که از آن نوکران نباشد.... برجهان نوکران باید قهرمانان دروغین فرمان برانند.... این از آن او و او از آن این است! خلاصه از دو حال بیرون نیست: یا باید بیاموزیم که قهرمان و سرور و فرمان‌روای راستین را به محض دیدن قدری بهتر بشناسیم؛ و یا آن که همیشه زیر فرمان ناقهرمانان به سر بریم.^۸

این همه روشن و اشتباه ناپذیر است. هیچ چیزی به اندازه نظریه‌های «مکانیکی» زندگی سیاسی، که کارلایل آنها را به قرن هجدهم و فلسفه دوران «روشن‌اندیشی» نسبت می‌دهد بیزاری و نفرت او را بر نمی‌انگیزد. ولی کارلایل، با وجود اعتقادات معنوی‌اش، در مسائل سیاسی یکی از طرفداران پر و پا قرص اطاعت انفعالی است. نظریه سیاسی کارلایل در اصل چیزی جز صورت مبدل مذهب کالونی نیست. خودجوشی راستین خاص برگزیدن انگشت‌شمار است. دیگران، یعنی توده عوام و اوباش، باید تسلیم اراده این برگزیدگان و فرمان‌روایان مادرزاد شوند.

اما تا این‌جا پاسخی که ما دریافت داشته‌ایم پاسخ فلسفی نیست، بلکه لفاظی است. حتی اگر همه مقدمات نظریه کارلایل را هم بپذیریم باز اصل مسأله بی‌پاسخ می‌ماند. البته نمی‌توان از کارلایل انتظار

8. On Heroes, Lect. VI, p. 204.

داشت که تعریف روشنی درباره مفهوم قهرمان ارائه کند. دادن چنین تعریفی يك کار منطقی است، و کارلایل از هرچه روش منطقی است بیزاری می‌نماید. منطق هرگز نمی‌تواند در راز واقعیت نفوذ کند. دریافت سالم منطقی و استدلالی نیست، بلکه شهودی است. «مدرسیان قدیم را، و جهد آن‌ها را برای رسیدن به حقیقت، در نظر بگیرید: تلاش از روی ایمان، حرکت مدام و خستگی‌ناپذیر، و غالباً توان طبیعی فراوان؛ ولی هیچ پیش‌رفتی صورت نگرفت: جز این که يك پا را با مهارت تمام روی پای دیگر بند می‌کردند... و دست بالا مانند شعبده‌بازان چرخ تند می‌زدند و پایان کارشان همان جایی بود که آغاز کرده بودند».^۹ منطق چیز خوبی است، ولی بهترین چیز نیست: به کمک منطق ما نمی‌توانیم زندگی ساده را بشناسیم، چه رسد به عالی‌ترین شکل آن، زندگی قهرمانی. «شناختن، راه یافتن به حقیقت هر چیزی، همیشه کاری است عرفانی که بهترین منطق‌ها فقط از سطح آن می‌گذرند».^{۱۰} «کوشش برای نظریه‌پردازی در این مسائل کار بیپوده‌ای است؛ این مسائل نظریه‌پرداز و ترسیم‌شدنی نیستند؛ و منطق باید بداند که از چه مطالبی نمی‌تواند بحث کند».^{۱۱}

ولی اگر معرفت، به حکم ماهیت و ذات خود، يك امر عرفانی و رازآمیز است، پس تلاش برای انتقال دادن آن و بیان آن برحسب نمادهای فقیر به زبان بشری کار یاوه‌ای است؛ خصوصاً اگر قرار باشد این انتقال به صورت يك سلسله درس‌های عمومی صورت بگیرد، آن هم در حضور «توده محافل اشرافی لندن». آیا کارلایل این مشکل را چه‌گونه حل کرده بود؟ چه‌گونه از عهده این کار کمابیش محال برآمده بود؟ او فقط می‌توانست مدعای اساسی خود را نمایش بدهد، نه این که آن را به اثبات برساند. باید پذیرفت که این نمایش، نمایش زنده و گیرایی بود. کارلایل تاریخ را همیشه نه‌همچون يك کتاب درسی خشک، بلکه همچون نمایشگاهی از صورت‌ها در نظر می‌گرفت. ما برحسب مفاهیم صرف نمی‌توانیم معنای تاریخ را دریابیم؛ دریافتن معنای تاریخ فقط از روی تصویرهای چهره افراد میسر است. کارلایل

9. Essays, III, 6.

10. On Heroes, II, 56.

11. Idem, I, 25.

در درس‌های خود کوشید که تمامی زمینه تاریخ بشر را مورد بحث قرار دهد، و برای این کار از نخستین مراحل بدوی تمدن گرفته تا تاریخ و ادبیات معاصر را درنوردید. همه این مطالب را می‌بایست در يك برداشت بزرگ شهودی باهم ترکیب کند. چنین ترکیبی هرگز از دست فهم و شعور ساخته نیست، بلکه نیازمند نیروهای بالاتری است. «آنچه بر ما فرمان می‌راند قوه تفکر منطقی و سنجشی مانیست، بلکه مخیله ماست که پادشاه وجود ما است؛ یا شاید بتوان گفت امام و پیامبری است که ما را به بهشت راهبری می‌کند یا جادوگر و افسونگری است که ما را به دوزخ می‌افکند».^{۱۲}

کارلایل در درس‌های خود این نیروی مخیله را فراوان به کار گرفته است. سبك بیان او در حقیقت سبك پیامبری است که ما را به بهشت راهبری می‌کند و افسونگری که ما را به دوزخ می‌افکند. در توصیفی که او می‌کند این دو جهت گاه زیاد از یکدیگر متمایز نیستند. می‌گوید که فهم و شعور به راستی همچون پنجره ماست؛... اما خیال چشم ماست که شبکه‌اش، چه سالم باشد و چه بیمار، به دیدنی‌ها رنگ می‌بخشد.^{۱۳} همچنین در مقاله قدیم‌تری می‌گوید که مردان برجسته همچون دریچه‌های رازآمیزی هستند که از آن‌ها چشم‌انداز ژرف‌تری از شیوه‌های نهفته طبیعت را می‌توان دید. کارلایل از این «دریچه‌های رازآمیز» یکی پس از دیگری به روی شنوندگان درس‌های خود باز کرد. او فقط با آوردن مثال می‌توانست سخن بگوید. هیچ اجباری نمی‌دید که به این پرسش که «قهرمان چیست؟» پاسخ گوید. ولی می‌کوشید نشان دهد که مردان بزرگ و قهرمان چه کسانی بوده‌اند. فهرست او طولانی و رنگارنگ است. با این حال وجود تفاوت‌های مشخص را در سیرت قهرمانان اذعان نمی‌کند. سیرت قهرمانی یکی و تقسیم‌ناپذیر است. و همیشه يك‌سان می‌ماند. از اودین اسکاندیناویایی گرفته تا ساموئل جانسون انگلیسی، از بنیان‌گذار آسمانی مسیحیت گرفته تا ولتر، مردم همواره قهرمان را به صورت‌های گوناگون پرستیده‌اند.

بدین ترتیب قهرمان کارلایل بت‌عیاری بود که هر لحظه به شکلی

12. Sartor Resartus, Bk. III, chap. iii, I, 176.

13. Idem, I, 177.

درمی‌آمد. کارلایل در هر درس تازه‌ای چهره تازه‌ای را به ما نشان می‌دهد. قهرمان او گاه يك خدای افسانه‌ای است، گاه پیامبر، گاه روحانی، گاه نویسنده، و گاه پادشاه. نه‌حد و مرزی دارد، و نه به زمینه خاصی از فعالیت بشری محدود می‌شود.

در اصل مرد بزرگ وقتی که از دست طبیعت بیرون می‌آید همیشه يك‌سان است: اودین، لوتر، جانسون، برنز: من امیدوارم بتوانم این نکته را روشن کنم که همه این‌ها از يك جنس‌اند.... اعتراف می‌کنم که هیچ تصویری ندارم از این که مرد بزرگ همه‌گونه مرد نباشد.... برای من قابل تصور نیست که مردی چون میرابو، با آن قلب فروزان، هر گاه مسیر زندگی و تربیت‌اش اجازه می‌داد، نمی‌توانست نظم و شعر بسراید و تراژدی بنویسد و با این کار به قلب مردمان راه یابد.^{۱۴}

اما این نظر قدری تناقض‌آمیز است. حتی با نیرومندترین تخیل نیز مشکل بتوان خدایی افسانه‌ای چون اودین را با روسو، که کارلایل او را «مردی بیمار و زود خشم و دم‌دمی» می‌نامد، یکی دانست. و نیز ساموئل جانسون را که معلمی فاضل‌مآب بود نمی‌توان در نقش نویسنده «کمدی الهی» یا نمایش‌نامه‌های شکسپیر تصور کرد. اما کارلایل فریفته طلاق کلام خود شده بود و از همه قهرمانان خود با اشتیاق يك‌سان سخن می‌گوید. در «ستایش فراتری» خود از مردان بزرگ گاه به نظر می‌آید که حس تناسب خود را پاک از دست می‌دهد. تفاوت‌های این جهان فروتر ما فراموش‌اش می‌شود و انواع شخصیت‌های گوناگون تاریخ را در يك تراز می‌گذارد.

از نویسنده‌ای چون کارلایل که تمامی عمر خود را صرف بررسی‌های تاریخی کرده بود و در این رشته قول‌اش حجت به‌شمار می‌رفت، چنین برداشتی قدری عجیب به نظر می‌آید. ولی نباید

14. On Heroes, Lect. II, 41 f.

فراموش کنیم که او این درس‌های خود را در شرایط خاصی داده است. سبک بیان کارلایل همیشه بیشتر خطابی بود تا فلسفی. ولی پیش از این درس‌ها هرگز لفاظی محض را تا این اندازه به کار نگرفته بود. کارلایل به عنوان استاد فن انتقاد ادبی فرق میان بلاغت واقعی و لفاظی عادی را به خوبی تمیز می‌داد. خود او می‌گوید که در فرق میان نطق و لفاظی، مانند سایر جاها، برتری آن چیزی را که طبیعی می‌نامند بر مصنوعی می‌توان دید. ناطق شنوندگان خود را قانع می‌کند و همه را با خود همراه می‌سازد، و خودش نیز نمی‌داند چه گونه؛ لفاظ می‌تواند ثابت کند که قاعدتاً می‌بایست توانسته باشد شنوندگان‌اش را قانع و با خود همراه سازد. «خلاصه در مورد همه اشکال تفکر قضیه از همین قرار است، خواه این تفکر در جهت کشف حقیقت باشد و خواه در جهت انتقال صحیح آن به دیگران.»^{۱۵} اما این بار کارلایل این دستور کار را فراموش کرده بود. شاید هم به طور ناهشیار تحت تأثیر طرز برخورد شنوندگان خود قرار گرفته بود، که گویا برای گوش دادن به آن نوع لفاظی سخت آمادگی داشته‌اند. کارلایل برای جماعت خاصی سخن می‌گفت که «هم از لحاظ مرتبه و هم از لحاظ توانایی فکری اشرافی بودند.» می‌بایست کلمات خود را به دقت سبک سنگین کند. شگردهای خود را به دقت انتخاب می‌کرد، و همیشه از تأثیر آن‌ها اطمینان داشت. می‌کوشید توجه شنوندگان خود را برانگیزد و جلب کند، و در این کار موفق نیز بود. از میان آن‌ها فقط تنی چند، از جمله بهترین دوست کارلایل و منتقدی بسیار توانا، یعنی جان استوارت میل، گویا توانستند نظر انتقادی روشن خود را نگه دارند. وقتی که کارلایل درباره نظریهٔ بنتمام سخن گفت و آن را پست‌ترین و مهمل‌ترین عقیدهٔ بشری نامید، میل از جای خود برخاست و سخن ناطق را برید تا به این طرز توصیف اعتراض کند. ولی بخش بزرگ شنوندگان واکنش دیگری داشتند. سلسلهٔ درس‌های «دربارهٔ قهرمانان» آخرین و بزرگ‌ترین توفیق اجتماعی کارلایل بود. «مردم خوب نفس در سینه حبس می‌کردند، یا آن که موافقت

15. *Essays*, III, 7.

خود را به انواع وسائل نشان می‌دادند.^{۱۶} خود کارلایل آن قدر شعور انتقادی داشت که فریب این توفیق را نخورد. او به هیچ روی از معایب بزرگ درس‌های خود غافل نبود، بلکه دربارهٔ آن سخت داوری می‌کرد. «هیچ کدام از نوشته‌هایم این اندازه مرا ناخشنود نمی‌سازند؛ هیچ چیز تازه‌ای در این‌ها نیست؛ هیچ چیزی که برای من کهنه نباشد در این‌ها نیست. سبک بیان این‌ها باید ملایم‌تر شود، تا آن‌جا که ممکن است به صورت سخن گفتن عادی درآید.»^{۱۷} اما متن این درس‌ها که سپس به شکل کتاب منتشر شد نیز همین عیب‌ها را دارد. یکی از دوست‌داران و ستایشگران کارلایل اعلام کرد که کتاب «دربارهٔ قهرمانان» در قیاس با شاهکارهای کارلایل «تقریباً خالی» است.^{۱۸} بنابراین شرط انصاف نیست که اندیشهٔ کارلایل را دربارهٔ پرستش قهرمان فقط براساس این کتاب بسنجیم. از این حیث، آثار پیشین او بسیار برتر بودند. البته در «سارتورسارتوس» نه تنها همهٔ محاسن بلکه همهٔ معایب سبک بیان او نیز دیده می‌شود. این کتاب به زبان غریب و ناهنجاری نوشته شده است که با هیچ یک از قواعد انشای صحیح و سالم راست در نمی‌آید. ولی یکایک کلمات آن صادقانه است و مهر شخصیت نویسنده بر آن دیده می‌شود. کارلایل در کتاب مربوط به پرستش قهرمان، که بدبختانه معروف‌ترین و مؤثرترین کتاب او شد، بیشتر در صدد اغوای خواننده است تا متقاعد ساختن او. در این کتاب قهرمان به عنوان «انسان کلی» اعلام شده است. ولی اثبات این کلیت کار دشواری است؛ نه تنها در مورد ساموئل جانسون یا جان ناکس^{۱۹}، بلکه حتی در مورد کسانی چون لوتر و کرامول. گزافه‌ها و تناقض‌های کارلایل آشکار است. تاریخ‌نویسی در تراز کارلایل می‌تواند مدعی شود که دربارهٔ او باید برحسب برداشت خاص خودش از روش صحیح تاریخ‌نویسی داوری کنیم.

16. J. A. Froude, *Thomas Carlyle, A History of His Life in London*, I, 155 ff.

17. *Idem*, I, 167. 18. MacMeehan, *op. cit.* pp. xxxv ff.

19. Knox.

در زمینه تاریخ نیز می‌توان هنرمند را از صنعتگر تمیز داد؛ زیرا که اینجا نیز، مانند همه زمینه‌های دیگر، هنرمند و صنعتگر وجود دارد: کسانی هستند که در يك بخش محدود ماشین‌وار کار می‌کنند، بدون آن که به‌کل قضیه نظر داشته باشند، یا وجود کل را احساس می‌کنند؛ و نیز کسانی هستند که حقیرترین بخش را با اندیشه کل روشنی و شرافت می‌بخشند، و برحسب عادت می‌دانند جزء را همیشه فقط از کل می‌توان نتیجه گرفت. کارها و وظایف این دو دسته در ارتباط با تاریخ ناگزیر یکسره متفاوت خواهد بود^{۲۰}.

«کلی» که کارلایل از آن سخن می‌گوید يك مفهوم مابعدطبیعی نیست، بلکه کل فردی است. کارلایل نمونه کلاسیک آن برداشت فلسفی است که بعدها به نام فلسفه «وجودی^{۲۱}» معروف شد. همه مشخصات آن طرز تفکری که کیرکه‌گور و حمله او به دستگاه هگلی نماینده آن هستند نزد کارلایل دیده می‌شود. او می‌گوید تا وقتی که معلومات ما درباره يك متفکر به تصورات فلسفی او محدود می‌شود چندان چیزی درباره او نمی‌دانیم. باید خود شخص را بشناسیم تا بتوانیم نظریه‌های او را دریابیم و درک کنیم. کارلایل اصطلاح «فلسفه زندگی^{۲۲}» را از نویسندگان رومانتيك آلمان، مخصوصاً از فریدریش یاکوبی^{۲۳} به عاریت گرفته است.

در مورد مابعدالطبیعه و هر علم انتزاعی دیگری که از سر انسان سرچشمه می‌گیرد قضیه به‌هر صورت باشد، فلسفه زندگی... که عیناً از سیرت انسان برمی‌خیزد و یا سیرت او سخن می‌گوید معنایی پیدا نمی‌کند مگر وقتی که خود آن سیرت دیده و شناخته شده باشد؛ وقتی که جهان‌بینی نویسند، و این که چه گونه به‌صورت فعال یا انفعالی به‌این

20. *Essays*, II, 90. 21. *existentiel*. 22. *Lebensphilosophie*.
23. *Jacobi*.

جهان‌بینی رسیده است، روشن شده باشد: خلاصه وقتی که شرح زندگی او به‌زبان شعر و فلسفه نوشته و به‌زبان شعر و فلسفه خوانده شده باشد^{۲۴}.

کارلایل مطابق این اصل ناگهان تشریح «فلسفه لباس» را در «سارتور رسارتوس» قطع کرد و به آوردن انواع جزئیات در شرح زندگی خود پرداخت. در فصل «عشق» داستانی از دوران نوجوانی خود نقل می‌کند و از آن بحران فکری بزرگی که او را «در آتش تعمید داده بود» سخن می‌گوید. این داستان يك گریز صاف و ساده نبود، بلکه عنصر لازمی بود در روش کارلایل به عنوان نویسنده و متفکر. او حاضر نبود میان يك دستگاه فلسفی و سازنده آن خط فاصلی بکشد. چیزی که کارلایل آن را فلسفه خود می‌نامید همیشه عنصری از شرح زندگی او را در برداشت. در کتاب «سارتور رسارتوس» کارلایل صحنه‌ای را از آغاز زندگی معنوی و فلسفی خود توصیف می‌کند که در صحت آن شک نمی‌توان داشت: «آن را خوب به یاد دارم و می‌توانم يك راست به جایی که واقعه روی داد بروم... من تولد تازه و معنوی خود یا لحظه غسل تعمید یافتن در آتش را همین ساعت می‌دانم. شاید از آن لحظه بود که من رفته رفته انسان شدم^{۲۵}».

به‌طور کلی می‌توان گفت که دستگاه‌های فلسفی از دو نوع متفاوت‌اند. یاروش تجربی دارند یا نظری؛ یا استقرایی‌اند یا قیاسی. یا براساس واقعیات استوارند، یا آن که از اصول «از پیشی» گرفته شده‌اند. داروی کردن درباره آن‌ها را باید یا با بررسی داده‌های تجربی آغاز کرد، یا با تحلیل حقایق کلی. اما در مورد کارلایل هیچ کدام از این دو راه ما را به ماهیت حقیقی فلسفه او نمی‌رسانند. فلسفه او نه تجربی است و نه نظری. او هرگز نکوشیده است چیزی بیش از يك «فلسفه زندگی» مطرح کند، و هرگز نخواست است این فلسفه را از تجربه شخصی‌اش جدا سازد. در مابعدالطبیعه، به عنوان يك دستگاه عام، او چیزی جز نوعی بیماری

۲۴. *Sartor Resartus*, Bk. I, chap. xi, I, 59. نام کتاب کارلایل است به لاتینی، به معنی دوزنده کهنه‌دوز یا کسی که لباس را باز می‌دوزد. م.
25. *Idem*, Bk. II, chap. vii, I, 135.

همیشگی نمی‌دید. يك سلسله مسائل معین، مسائل مرگ و جاودانگی، منشأ شر، جبر و اختیار، در هر عصری به شکل‌های تازه‌ای مطرح شده‌اند. همیشه و هر روز باید کار ساختن و پرداختن نظریه تازه‌ای درباره هستی را تکرار کنیم. اما این تلاش‌ها بیهوده است؛ زیرا که موجود متناهی چه‌گونه می‌تواند درباره ذات نامتناهی نظریه کاملی پدید بیاورد؟ صرف وجود و ضرورت فلسفه عین شر است. انسان برای آن زاده نشده است که معماهای جهان هستی را حل کند. کاری که باید بکند، و کاری که می‌تواند بکند، این است که خودش را بشناسد، سرنوشت و وظایفش را بشناسد. انسان گویی در کانون طبیعت ایستاده است: «يك لحظه زمان‌اش را ابدیت احاطه کرده است، يك وجب مکان‌اش را لایتناهی دربر گرفته است؛ چه‌گونه می‌تواند از خود نپرسد که: من چیستم، از کجا آمده‌ام، به کجا می‌روم؟» نخست باید پاسخ کارلایل را به این پرسش‌ها بدانیم تا آنگاه بتوانیم دریافتی از فلسفه او یا از نظریه‌هایش درباره زندگی تاریخی و اجتماعی انسان به دست می‌آوریم.

زمینه شخصی نظریه کارلایل

میان اندیشه‌های کارلایل و دکارت چندان ارتباطی وجود ندارد. اندیشه‌های این دو هم از لحاظ اصول و هم از لحاظ نتایج درست در مقابل یکدیگر قرار دارند و به دو نیم‌کره مختلف «عالم عقل» متعلق‌اند. با این حال يك نقطه تماس میان آن‌ها هست - و آن برداشت شخصی این دو نویسنده از خود فلسفه است. هر دو می‌گویند که فلسفه نه با یقین بلکه با شك آغاز می‌شود. شك به‌خودی خود جای ترس ندارد. در زندگی فکری و عقلی شك عنصر ویرانگری نیست، بلکه عنصر سازنده‌ای است. مابعدالطبیعه نمی‌تواند از شك صرف نظر کند. اما اخلاق غیر از مابعدالطبیعه است. زندگی اخلاقی انسان وقتی آغاز می‌شود که انسان «مرکز بی‌تفاوتی» خود را رها می‌کند، و حال آن‌که این مرکز به يك معنی برای مابعدالطبیعه یگانه جایگاه ممکن است.

انسان باید پیاموزد که چگونه با «آری جاودانه» و «نه جاودانه» مقابله کند. کارلایل درباره دوران جوانی خود چنین می‌گوید:

من نه‌امیدی داشتم و نه ترس خاصی... اما عجیب این‌جاست که با این حال در ترس مداوم و بی‌کرا و دردناک به‌سر می‌بردم، سخت زبون و بزدل و ترسان بودم، و نمی‌دانستم از چه چیز.... آکنده از چنین حالی، و شاید در عین بیچارگی،... ناگهان اندیشه‌ای در سرم پدید آمد، و از خودم پرسیدم: «از چه می‌ترسی؟ چرا مانند بزدلان مدام می‌لرزی و می‌گریزی؟ ای بدبخت، مگر مجموع بدترین وضعی که در پیش‌داری چیست؟ مرگ؟ بله، مرگ؛ گرفتم که دردهای قربانگاه موقت را بر آن بیفزاییم، و نیز همه آنچه را شیطان و انسان می‌خواهند یا می‌توانند برضد تو انجام دهند! آیا قلب‌نداری؟ آیا نمی‌توانی هرچه را پیش آمد تحمل کنی؟... پس بگذار هرچه می‌خواهد پیش آید؛ من با آن روبه‌رو خواهم شد و با آن خواهم جنگید!» و همین که چنین اندیشیدم گویی رودی از آتش از روح من گذشت و ترس فرومایه را برای همیشه از خود دور ساختم. قوی شدم؛ قوتی ناشناس در خود دیدم؛ همچون روحی یا حتی خدایی شدم. از آن پس بدبختی من دیگرگون شد: دیگر ترس یا اندوهی در کار نبود، هرچه بود خشم و ستیز آتشین بود. ۲۷

کارلایل در دوران آخر زندگی و کار خود هرگاه این «آری جاودانه» را تبلیغ می‌کرد هرگز از آوردن نام گوته غافل نبود. می‌گفت که بدون این سرمشق بزرگ برای او ممکن نمی‌بود که راه خود را پیدا کند. «ویلهلم مایستر» اثر گوته او را معتقد ساخته بود که «هنوع شکی را فقط عمل می‌تواند پایان دهد». راه چیره شدن بر شك

و نفی، عمل است نه تفکر نظری؛ اخلاق است نه حکمت مابعد طبیعی. فقط از این راه است که می‌توانیم از علم نفی و ویرانگری به علم اثبات و سازندگی برسیم. این «علم سازنده» را کارلایل نزد گوته یافته بود. اما آن کسی که عالی‌ترین ستایش او را برانگیخته و قانون توجه او قرار گرفته بود گوته شاعر نبود. کارلایل همیشه از گوته به نام یک متفکر بزرگ یاد می‌کرد، نه به نام شاعر بزرگ. حتی کار را به آن‌جا رسانده بود که در عصر کانت گوته را «متفکر دوران ما» می‌نامید. در مقاله دوم‌اش درباره گوته می‌گوید: «نزدیک‌تر به معنای مورد نظر ما این است که بگوییم گوته در دوران ما بارزترین نمونه‌ای است از آنچه در فلسفه به معنای دقیق کلمه انسانی نامیده می‌شود. او نه شریف است و نه وضعی، نه آزاد است و نه بنده، نه کافر است و نه مؤمن؛ بلکه مصداق فرد اعلای همه این معانی است در ترکیبی خالص: یک انسان روشن و کلی. گوته نه تنها به عنوان یک چهره درخشان ادبی برجسته است، بلکه از بسیاری جهات دیگر نیز آموزگار و سرمشق عصر خویش است.^{۲۹}» بارزترین جنبه او، که شالوده جنبه‌های دیگرش را تشکیل می‌داد، عقل و عمق و نیروی بینش او است. «یک انسان کامل: حساسیت لرزان و شور و شوق لگام گسیخته یک نوجوان می‌تواند با نیش‌خند خشم‌آلود مقیستوفلس بیامیزد؛ و هر جنبه‌ای از جنبه‌های فراوان زندگی حق خود را از او دریافت می‌کند.^{۳۰}»

از نظرگاه انتقاد ادبی این توصیف شاید یک‌جانبه به نظر بیاید. کارلایل بزرگ‌ترین شاعر تغزلی زمانه را به آموزگاری بزرگ، به مردی خردمند و شاعری آموزنده مبدل کرده است. اما خود این نکته که کارلایل آثار گوته را در چنین پرتوی می‌دید گام بلندی به پیش بود. او در این‌جا حتی از نخستین پیروان آلمانی گوته نیز پیش‌تر رفته است. البته نویسندگان رومانتیک، مانند نوفالیس، فریدریش شلگل، تیک، بسیار بیش از کارلایل آماده پذیرفتن افسون شعر گوته بودند. ولی این نویسندگان با آرمان‌های اخلاقی او همدلی نداشتند؛ حتی در این آرمان همواره خطری برای گوته شاعر می‌دیدند. هنگامی که

گوته انتشار «سال‌های شاگردی ویلهلم مایستر» را آغاز کرد، این نویسندگان رومانتیک يك صدا و با شور و شوق به تحسین آن پرداختند. اما همین‌که در جریان پیش‌رفت کار نیت آموزندگی نویسنده آشکار شد، همین‌که گوته آرمان‌های آموزشی خود را مطرح کرد، آن‌ها سخت نومید شدند. گوته‌ای که نوفالیس او را «فرمان‌روای روح شاعرانه زمین» می‌نامید، گویی ناگهان به امر شعر پشت‌پا زده بود و ناچیزترین و پیش‌پا افتاده‌ترین جنبه‌های زندگی بشری را ستایش می‌کرد. از طرف دیگر، آثار گوته در معرض اعتراض جبهه مقابل نیز قرار داشت. هردر که از دوستان گوته و بزرگ‌ترین منتقد آلمان بود هرگز نتوانست فضای اخلاقی کتاب اول «سال‌های شاگردی ویلهلم مایستر» را بپذیرد. آدم‌هایی چون ماریان و فیلیپ برای او غیرقابل تحمل بودند. هردر در کتاب گوته نوعی بی‌اعتنایی اخلاقی، نوعی بی‌بندوباری، می‌دید که به نظرش درخور شاعر بزرگی چون گوته نبود.

استیاز بزرگ کارلایل در این بود که اشتباه هر دو طرف را تشخیص داد. یکی از شگفتی‌های تاریخ ادبیات نوین این است که این نویسنده «پوریتان» تفسیر و دفاع از شخصیت اخلاقی گوته را برعهده گرفت. اگر سابقه دینی و فرهنگی کارلایل را در نظر بگیریم می‌بینیم که چنین کاری آسان نبوده است. روشن است که میان اندیشه‌های گوته و کارلایل توافقی وجود نداشت. کارلایل دیانت جزمی را کنار گذاشته بود، ولی هرگز از مذهب کالونی خود يك باره نبریده بود. بی‌گمان بسیاری چیزهای «ویلهلم‌مایستر» برای او زننده بوده است، چنان‌که در نامه‌ای به جیمز جانستون اعتراف می‌کند که از «بازیگران و هنرپیشگان شهوانی» داستان دل‌اش آشوب شده است. ولی اندکی بعد براین وسواس‌های اخلاقی خود چیره شد، زیرا کلید تمامی قضیه را یافته بود. کارلایل رفته رفته گوته را دریافت، و باعث شد که خودش را و بحران بزرگ دوران جوانی‌اش را بهتر دریابد. بعدها در کتاب «خاطرات» خود نوشت: «در آن زمان احساس می‌کردم و هنوز هم احساس می‌کنم که دین بی‌پایانی از گوته به‌گرمی دارم...؛ دریافتم که او به شیوه خود این سرایش سنگلاخ را پیش از من پیموده است - او

نخستین فرد سلسله نویسندگان جدید است^{۳۱}. خود او درست در میان رنج‌های ورتتر، در «برهوت و تاریکی مرگ» دست و پا زده بود. کارلایل شاید نخستین منتقد جدید بود که عنوان فرعی داستان «ویلهم مایستر» - «انکارها» - را به معنای صحیح آن تعبیر کرد. او در این اثر گوته تسلیم و رضا می‌دید، ولی این تسلیم به نظر او در عین حال عالی‌ترین شکل اقدام اخلاقی بود. این تسلیم انکار نبود بلکه بازسازی بود. می‌گفت که شکایت کردن از ناشادی انسان چیزی جز احساس‌انگیزی نیست. «شاعر با استعدادی چون بایرون از فرط خشم به پا می‌خیزد، و چون یقین دارد که به نوبت خود «خوش‌بخت» نیست این معنی را به زبان بسیار خشنی اعلام می‌کند، به عنوان چیزی که ممکن است برای شنونده جالب باشد. بیداست که او را بسیار در شگفت کرده است. انسان خوش ندارد که ببیند مردی و شاعری کارش به جارکشیدن این‌گونه اخبار در خیابان‌ها کشیده باشد^{۳۲}». ناشادی انسان از بزرگی او است. این ناشادی قاطع‌ترین دلیل بوجود نامتناهی در وجود او است، که با همه زیرکی‌اش نمی‌تواند آن را در زیر متناهی بپوشاند. این‌جا کارلایل به شیوه پاسکال سخن می‌گوید: «مقدار کسر زندگی را می‌توان افزایش داد، منتها نه‌چندان با افزودن بر صورت که با کاستن از مخرج. نخیر، اگر علم جبر مرا فریب نداده باشد، واحد را اگر به صفر تقسیم کنیم بی‌نهایت به دست می‌آید. پس دعوی فرد را صفر بیانگارید، تا جهان را پیش پای خود داشته باشید... دیوان بایرون را ببندید؛ دیوان‌گوته را باز کنید^{۳۳}».

این تأکید بر فعالیت انسان، بر زندگی عملی و وظایف عملی او، جنبه غیر رومانتیک فلسفه کارلایل را نشان می‌دهد. کارلایل هم از لحاظ اندیشه‌هایش و هم از لحاظ شیوه و نحوه بیان آن اندیشه‌ها از رومانتیک‌های نمونه‌وار بود. اما در «فلسفه زندگی» خود با همه نویسندگان رومانتیک فرق فراوان داشت. ایده‌آلیسم او جنبه عملی

31. *Reminiscences*, p. 282.

32. *Past and Present*, Bk. III, chap. iv, I, 154.

33. *Sartor Resartus*, Bk. II, chap. ix, I, 152 f.

داشت، نه جادویی. در مقاله‌ای که درباره نوفالیس نوشته است زمان و مکان را ژرف‌ترین ظواهر موهوم می‌نامد و می‌گوید که این امور خارجی نیستند بلکه داخلی‌اند؛ چیزی جز صور وجود معنوی انسان نیستند. اما این جنبه موهوم دانش انسان به محض نزدیک شدن ما به مرحله عمل و زندگی اخلاقی ناپدید می‌گردد. فقط در این مرحله است که ما بر زمین ثابت و استوار می‌ایستیم. هرگونه شکاکیت و هرگونه سولپسیسم نظری از میانه برمی‌خیزد. به واقعیت حقیقی می‌رسیم؛ «ماهیت نامتناهی وظیفه» را باز می‌شناسیم. مابعدالطبیعه به خودی خود نمی‌تواند این معما را حل کند. ما نمی‌توانیم طلسم شکاکیت را به صرف تفکر بشکنیم. «هیچ تلاشی مانند این تلاش حکیم مابعد طبیعی، یعنی استخراج یقین از نفی، بیپوده نیست. تفکر مابعد طبیعی، چون با نفی و نیستی آغاز می‌شود، پس ناگزیر به نیستی هم ختم می‌گردد؛ دور می‌زند و گرد دوایر بی‌پایان می‌گردد، خود را می‌آفریند و خود را می‌خورد^{۳۴}».

این اعتقاد به اخلاقی بودن اساس واقعیت، در مسلک رومانتیک کارلایل دو نوع تأثیر داشت: یعنی نه تنها او را به دیگرگون ساختن اندیشه‌هایش راهبری کرد، بلکه باعث دیگرگون شدن شیوه بیان او نیز شد. کارلایل در کتاب «سارتور رسارتوس» همه مشخصات سبک رومانتیک را عمداً تقلید می‌کند. ژان پل سرمشق بزرگ او قرار گرفت. به نظر می‌آمد که شیوه نگارش او همه قواعد منطقی را زیر پا می‌گذارد. شیوه‌اش غریب و خیال‌آمیز و بی‌انسجام است. اما یک نکته در سبک رومانتیک بود که با خلق و خوی کارلایل هیچ سازگاری نداشت. نزد کارلایل ما طنز خشن ژان پل را می‌بینیم، اما از هزل و نیش‌خند رومانتیک‌ها اثری پیدا نمی‌کنیم. کارلایل در نخستین مقاله‌اش درباره ژان پل فریدریش ریشتر می‌نویسد: «این قریحه‌هزل، قریحه‌کاریکاتور سازی، که بسیار اوقات آن را طنز می‌نامند ولی غالباً چیزی جز تغییر شکل سطحی یا وارونه کردن امور نیست و نهایت هنرش این است که مردم را بخنداند، هیچ شباهتی به طنز ریشتر ندارد... این فقط پاره

34. *Essays*, III, 27.

ناچیزی از طنز است؛ یا بهتر بگویم جسمی است که روح ندارد و زندگی‌اش دروغین و مصنوعی و نامعقول است.^{۳۵} کارلایل نمی‌توانست هزالی کند؛ همیشه به‌جد سخن می‌گفت. در «پرستش قهرمان» می‌گوید: «میرابو، ناپلئون، برنز، کرامول، یا هر مردی که کاری از او ساخته باشد، راهی جز این ندارد که نخست کار خود را کاملاً به‌جد بگیرد. ... این جهان در نظر او ترسناک و شگفت‌آور است، مانند زندگی و مانند مرگ واقعیت دارد. ... در همه لحظات تصویر شعله سوزان پیش نظر او عیان و آشکار و انکارناپذیر است! میل دارم این نکته را به عنوان تعریف نخستین من دربارهٔ مرد بزرگ در نظر بگیرم.^{۳۶}»

این جنبه از نظریه کارلایل برای بیشتر رومان‌تیک‌ها چندان قابل فهم نبود. هنگامی که فریدریش شلگل در رومان «لوسینده»^{۳۷} یک زندگی واقعاً رومان‌تیک را ترسیم کرد، توصیف او با ستایش بی‌کاری به پایان می‌رسید. بی‌کاری که در عرف عام آن را به عنوان رذیلت محکوم می‌کنند در حقیقت یکی از عالی‌ترین فضائل است؛ رمز تصور شاعرانه کائنات است؛ زمینه هرگونه زندگی ذوقی است. کارلایل همواره از فریدریش شلگل با علاقه فراوان سخن می‌گوید. اما بیگانه‌تر از این نظریه با خلق و خو و اعتقادات کارلایل چیزی پیدا نمی‌شود. او خود را عارف مشرب می‌نامید، اما شرب عرفانی او هرگز باعث رکود و سکون او نمی‌شد. عرفان او بر سیر و سلوک دینی استوار نبود. «فضیلت، مردانگی، قهرمانی... بیش از هر چیز شجاعت است و توانایی اقدام کردن»^{۳۸}. «زحمت کشیدن عین زندگی است... در حقیقت تو هیچ دانشی نداری مگر آن که از راه کار به‌دست آورده باشی: باقی چیزی جز فرضیه دانش نیست؛ چیزی است که باید در مدارس بر سر آن بحث کنند، چیزی است که در میان ابرها، در دوایر بی‌پایان منطق، شناور است؛ تا آن‌که ما آن را به کار بندیم و تثبیت کنیم»^{۳۹}. اگر این همان پرستش نباشد، پس وای به حال پرستش! «امر واجب» کارلایل

35. *Essays*, I, 16 f.36. *On Heroes* Lect. ii, p. 44.37. *Lucinde*.38. *On Heroes*, vi, 210.39. *Past and Present*, Bk. II, chap. xi, X 197 f.

این است: تولیدکن، تولیدکن! «حتی اگر ناچیزترین جزئی از کالایی باشد، محض رضای خدا آن را تولید کن!... تا زمانی که امروز نامیده می‌شود کارکن، زیرا که شب فرا می‌رسد و شب‌هنگام هیچ‌کس کار نمی‌کند»^{۴۰}.

این کلمات اخیر، مانند بسیاری از گفته‌های کارلایل، یک‌راست از آثار گوته نقل شده‌اند. در آثار گوته بود، و نه در آثار نوافلیس یا فریدریش شلگل، که کارلایل می‌توانست تأیید این شعار خود را، که «زحمت کشیدن عین زندگی است»، پیدا کند. در نظر او گوته ادیپوس عصر جدید بود که معمای اسفینکس را حل کرده بود. می‌گفت «از نظرگاه ما گوته همچون وحدت‌بخش و آشتی‌دهنده پیروزی است که عناصر پریشان و پراکنده پریشان‌ترین و پراکنده‌ترین عصری را که جهان از ظهور دین مسیحی تاکنون به‌خود دیده است باهم سازش می‌دهد»^{۴۱}.

گوته در یکی از «اندرزها و اندیشه‌ها» خود می‌گوید: «ما چه‌گونه می‌توانیم خود را بشناسیم؟ نه با اندیشه، بلکه با عمل. بکوش تا وظیفه خود را انجام دهی، تا فی‌الحال بدانی که به‌چند می‌ارزی.» «اما وظیفه تو چیست؟ مقتضای روز»^{۴۲}. این اندرز نزد کارلایل به‌صورت فلسفه حقیقی زندگی درآمد. اندیشیدن به خویشتن، به عنوان یک کار نظری، «نشانه حتمی بیماری است... نوعی خودبینی هست؛ نوعی واپس‌نگریستن بی‌فایده تا ببینیم که چه قدر راه پیموده‌ایم، و حال آن که کار واقعی آن است که راه رفتن را ادامه دهیم و بیشتر راه پیماییم»^{۴۳}. و برای این کار، کافی است که «مقتضای روز» را بشناسیم و «نزدیک‌ترین وظیفه» را انجام دهیم. «آن وظیفه‌ای را که از همه به‌تو نزدیک است و تو آن را وظیفه خود می‌دانی انجام بده! وظیفه بعدی تو روشن خواهد بود.... تو نیز مانند لوتاریو در «ویلهم مایستر» با کمال تعجب خواهی دریافت که «امریکای تو یا همین‌جا است و یا هیچ‌جا نیست»^{۴۴}. «کارهای ما

40. *Sartor Resartus*, Bk. II, chap. ix, I, 157.41. *Essays*, II, 434.42. Goethe, *Maxims und Reflexions*, 93.43. *Essays*, III, 7 f.44. *Sartor Resartus*, Bk. II, chap. x, I, 156.

آینه‌ای است که در آن روح برای نخستین بار حدود طبیعی خود را می‌بیند. و نیز همین است دلیل بیهودگی آن اندرز ناممکن: **خود را بشناس؛ تا روزی که آن را به این اندرز کمابیش ممکن تبدیل نکرده‌ایم که: آن کاری را که می‌توانی بکنی بشناس، [خود را بشناس]** اندرز بیهوده‌ای است. [۴۵].

این برداشت فعالانه و پرحرکت از زندگی ناچار در تصور ما از طبیعت تأثیر دارد. این دو پرسش به هم وابسته‌اند؛ چیزی جز جنبه‌های متفاوت یک مسأله نیستند. انسان همیشه تصور خود را از روی تصویر خویش می‌سازد. اگر نتواند در وجود خویش نیرویی اصیل و آفریننده ببیند، طبیعت نیز در نظرش به چیزی منفعل – به نوعی مکانیسم مرده – مبدل می‌گردد. به نظر کارلایل سرنوشت نویسندگان دائرةالمعارف فرانسه و «فلاسفه» قرن هجدهم یک چنین سرنوشتی بود. نظریه آن‌ها درباره طبیعت درست ضد نظریه آن‌ها درباره انسان بود. «نظام طبیعت» اثر هولباخ^{۴۶}، و «انسان ماشینی» اثر لامتری^{۴۷} با یکدیگر خویشاوندی نزدیک دارند. هر دو یک روحیه شکاک و ویرانگر و منفی را بیان می‌کنند. قهرمان راستین این فلسفه فائوست نیست، که مردی است کوشنده و کاری، بلکه مفیستو است، «روحی که مدام در انکار است». شعار مفیستو همان شعار ولتر است: «باور نکن.» «آن مغز زیرک و پر از معلوماتی که او دارد، مغز یک وکیل دعاوی است؛ می‌تواند ابطال کند، ولی قادر به اثبات نیست. بانگاهی چون گربه وحشی، به یک نظر آنچه را مسخره و ناساز و بد است تشخیص می‌دهد؛ ولی مانند مادر کهن سال خود از دیدن چیزهای خوب و شریف و ارزنده عاجز است^{۴۸}». به راستی هم وقتی که انسان بزرگی خویش را از نظر انداخته باشد، چه‌گونه می‌تواند بزرگی را در طبیعت تشخیص دهد؟ وقتی که خودش دیگر زنده نباشد، وقتی که خودش آدمکی بیش نباشد، چه‌گونه می‌تواند یک نیروی بزرگ زنده را در طبیعت به چشم ببیند؟ از طرف

45. *Idem*, Bk. II, chap. viii, I, 132.

46. Holbach, *Système de la nature*.

47. Lamettrie, *L'homme machine*.

48. *Essays*, I, 157.

دیگر، آن حیات و حرکتی که ما در خود سراغ کرده‌ایم، الهام بخش برداشت تازه‌ای از طبیعت می‌شود. طبیعت یک ماشین بزرگ نیست که با نیروهای مکانیکی خارجی به حرکت درآمده باشد. طبیعت نماد و پوشش ذات نامتناهی است، «تن پوش نامتناهی خداست.» این درست‌هسته آن «فلسفه پوشاک» است که کارلایل در کتاب «سارتور رسارتوس» بیان می‌کند. «همه چیزهای پدیدار نشانی بیش نیستند.» در برابر یک چنین بینش بزرگی آن و هم طبیعت مرده ناپدید می‌گردد. «نظام طبیعت! در نظر خردمندترین مردم، طبیعت، به وسعت میدان بینش او است و به ژرفای بی‌پایان.» تا وقتی که ما بخواهیم طبیعت را بر تخت خواب پروکراستی کلمات یا مفاهیم علمی درمانده خود بخوابانیم، طبیعت ناشناختنی و نافهمیدنی باقی می‌ماند. ممکن است که ما از «حجم طبیعت» سخن بگوییم؛ و لیکن این حجمی است که با رمز آسمانی، با حروف مقدس، نوشته شده است؛ رمز و حروفی که حتی پیامبران نیز خرسند اند به این که دسته‌گریخته سطری یا کلمه‌ای از آن را بتوانند بخوانند^{۴۹}. ما باید این برداشت ترکیبی راستین طبیعت را در برابر آن برداشت تحلیلی قرن هجدهم قرار دهیم. آن‌گاه است – و فقط آن‌گاه – که می‌توانیم این «راز آشکار» را دریابیم. دیگر جهان مادی را همچون «ماشین وحشتناک مرگ» نخواهیم دید، از آن «صدای یک نواخت یک آسیاب عظیم بی‌آسیابان» را نخواهیم شنید^{۵۰}.

در همه این مطالب، به نظر می‌رسد که کارلایل فقط اندیشه‌های گوته را بازگو می‌کند. اما از طرف دیگر، نمی‌تواند این اندیشه‌ها را در معنای واقعی و اصلی‌شان بپذیرد. کارلایل حتی پس از آن که از اعتقاد به پوریتانیسم دست کشید به مفهومی از ذات الهی و نامتناهی نیاز داشت که می‌بایست از آنچه در آثار گوته یافت می‌شود شخصی‌تر و فردی‌تر باشد. در نوشته‌های کارلایل تمایل ثابتی در جهت سرکوب کردن و ناچیز شمردن عناصر ماقبل مسیحی دیانت گوته دیده می‌شود. دیانت خود کارلایل دیانت اخلاق است نه دیانت طبیعت. او در نخستین

49. *Sartor Resartus*, Bk. III, chap. viii I 205 f.

50. *On Heroes* Lect III, p. 78.

درس‌هایش دربارهٔ پرستش قهرمان کوشید که در بارهٔ انواع کیش‌های چند خدایی حق مطلب را ادا کند، و گفت که پرستش نیروهای عظیم طبیعی گام نخست و ناگزیر تاریخ دیانت است. ولی بدون آن که ماهیت کیش چندخدایی را آگاهانه تغییر دهد، حتی به فهمیدن معنای این گام نیز توانا نبود. اودین، بلند مرتبه‌ترین خدای افسانه‌های ژرمنی، در نظر او به یک انسان، یک پادشاه یا کاهن بزرگ، مبدل می‌شد. نباید اودین را همچون تجسم یک نیروی طبیعی در نظر بگیریم، بلکه باید او را به نام یک شخص واقعی بشناسیم. اودین پیش از هرچیز یک آموزگار بوده است. مگر هم او نبود که «معمای اسفینکس این گیتی» را برای اقوام شمالی حل کرد؟ اودین هستی را «روشن و موزون و زندگی را زنده ساخت. ما می‌توانیم این اودین را منشاء افسانه‌های شمالی بنامیم: اودین، یا هر نام دیگری که این متفکر شمالی در ایامی که میان مردمان بود روی خود گذاشته بود^{۵۱}».

این بود واکنش شخص کارلایل در برابر شرک پیش از مسیحیت – و این واکنشی است دور از واکنش گوته، که گاه خود را «مشرک مسلم» می‌نامد، و در مقاله‌ای که دربارهٔ وینکلن نوشته‌است به صورت مفسر و مدافع شرک وینکلن درمی‌آید. کارلایل دیگر «خداپرست» به معنای عادی کلمه نبود. ولی اگر به یک خدای شخصی نیاز نداشت دست کم به نوعی قهرمان شخصی نیازمند بود. پرستش یک نیروی طبیعی در اساس برای او غیرقابل فهم بود. او نظر گوته را دربارهٔ «سه نوع پرستش» – پرستش آنچه بالا و پایین و گرداگرد ما است – عمیقاً می‌پسندید. ولی هرگز نمی‌توانست میان «دیانت نژادی» گوته و معتقدات دینی خودش شباهتی قائل شود. در نظر او یک چنین دیانتی دست بالا «اندیشهٔ کودکانهٔ انسان است که با ترس و شگفتی چشم خود را بر این گیتی شگرف باز می‌کند» – نحوهٔ خام و کودکانه‌ای است از شناسایی الوهیت طبیعت.

در کتاب «گفتگو با گوته» اثر اکرم ۵۲ قطعه‌ای هست که تفاوت

51. Idem, Lect. I, p. 21.

52. Eckermann, *Conversations with Goethe*.

عقاید دینی گوته و کارلایل را خوب نشان می‌دهد. گوته در آغاز می‌گوید که البته میان متونی که مبانی دین مسیحی را تشکیل می‌دهند پاره‌ای اختلافات و حتی تناقضات دیده می‌شود. با این حال می‌توان هرچهار انجیل را کاملاً اصیل دانست. در آن‌ها عظمتی که از شخص عیسی ساطع شده انعکاس یافته است. سپس چنین ادامه می‌دهد:

اگر بپرسند که آیا در طبیعت من هست که او را پرستش کنم، می‌گویم – البته! من در برابر او به عنوان تجسم آسمانی عالی‌ترین اصل اخلاق سرفرودم می‌آورم. اگر بپرسند که آیا در طبیعت من هست که خورشید را بپرستم، باز در پاسخ می‌گویم – البته! زیرا که خورشید نیز تجسم عالی‌ترین هستی است، و در واقع نیرومندترین تجسمی که ما فرزندان زمین اجازه دیدنش را داریم. من در خورشید روشنایی و نیروی زائیدهٔ خدا را می‌ستایم؛ با این نیرو است که همهٔ ما حرکت می‌کنیم، و هستی می‌یابیم – ما و همهٔ گیاهان و جانوران همراه ما^{۵۳}».

کارلایل هرگز نه این‌گونه احساس کرده و نه سخن گفته‌است. در یک تراز گذاشتن پرستش مسیح و ستایش خورشید، به نظر او عین کفر است.

اما یک دلیل دیگر، و نیرومندتر، نیز وجود دارد که کارلایل نمی‌توانست مفاهیم و آرمان‌های دینی خود را به آثار گوته محدود سازد. گوته در یکی از «آندرز»‌های خود می‌گوید: «من به خدا اعتقاد دارم! این سخن نیکو و شایسته‌ای است. اما شناختن خدا در جایی و در شکلی که تجلی می‌کند یگانه سعادت است که روی زمین دست می‌دهد.» در این گفته، گوته خود را در عین حال هم «وحدت وجودی» و هم «چند خدایی» و هم «موحد» اعلام می‌کند. می‌گوید: «من به عنوان طبیعی‌دان وحدت وجودی‌ام، به عنوان هنرمند چند خدایی‌ام، و در زندگی اخلاقی

53. Idem, p. 422.

خود موحد ام.»

هزاران تغییر طبیعت
و يك خدای تغییرناپذیر
در عرصه هنر
به وجود يك معنی گواهی می‌دهند:
و آن حقیقت است و عقل جاویدان
که جامه از زیبایی به تن دارد
و در گذرگاه زمان
آراسته و آرام ایستاده است.^{۵۴}

با این حال، در این توصیف از حقیقت آسمانی و الهی يك چیز کم بود. گوته از طبیعت و هنر سخن می‌گوید، از تاریخ سخنی به میان نمی‌آورد. او هرگز نمی‌توانست به تاریخ همان منزلت طبیعت و هنر را بدهد. تاریخ را همچون تجلی بی‌واسطه ذات الهی نمی‌دید - آن را امری انسانی می‌دانست، و آن هم بیش از اندازه انسانی. از نظر گوته دانش تاریخی بسیار پست‌تر از دانش طبیعی است. طبیعت يك «کل» واحد نامتناهی است؛ تاریخ، برعکس، پاره‌های پراکنده زندگی انسان را به ما عرضه می‌کند. گوته می‌گوید: «ادبیات پاره‌ای از پاره‌ها است. اندکی از آنچه گفته‌اند نوشته شده، و اندکی از آنچه نوشته‌اند برجا مانده است.^{۵۵}» وانگهی، گیرم که همه آثار محفوظ مانده بود - آن وقت ما از تاریخ چه می‌دانستیم؟ آنچه ما «واقعیات» تاریخی می‌نامیم، در بیشتر موارد چیزی جز افسانه نیستند. هر نویسنده‌ای دید کژم‌خود، حب و بغض‌های خود، و تعصبات ملی‌خود را به ما می‌دهد. کارلایل نمی‌توانست به چنین زبان شکاکانه و تحقیرآمیزی از تاریخ سخن بگوید. او در تاریخ حتی بیش از طبیعت یا هنر «جامه پیدای خدا را می‌دید در نظر او مردان بزرگ همچون متون آن کتاب وحی و الهامی

54. Goethe, "Kuntler-Lied."

55. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, p. iii.

بودند که هر دوره‌ای از تاریخ فصلی از آن را رقم می‌زند، و برخی از مردم آن را تاریخ می‌نامند. در برابر این متون ملهم، خیل پرشمارتر مردمانی که فقط مختصر استعدادی دارند در حکم حواشی درست یا نادرستی هستند که محققان بر متن می‌افزایند. کارلایل اعلام می‌کند که: «من خود متون را می‌خوانم!»^{۵۶} گوته در «فائوسته» می‌گوید که در نظر تاریخ‌نویس راستین، تاریخ «زباله‌دان و انبار» نیست. تاریخ‌نویس نه تنها باید گذشته را نقل کند، بلکه باید آن را از نو زنده سازد و از گذشته به حال بیاورد. تاریخ‌نویس واقعی مانند جادوگر گالیور «گذشته زیبا را باز می‌گرداند تا ما بتوانیم به میل خود در آن نيك بنگریم.^{۵۷}» برای این‌گونه نظریات، کارلایل نمی‌توانست در آثار گوته مؤیدی پیدا کند. او به‌عنوان تاریخ‌نویس می‌بایست کار را از سر نو آغاز کند؛ می‌بایست راهش را خودش بیابد و خودش یکوبد - و برای این کار ناچار بود که این «فلسفه زندگی» را اگر يك سره دیگرگون نسازد دست کم دست‌کاری کند. و همین دست‌کاری بود که او را به نظریه قهرمان‌پرستی و کارهای قهرمانی در تاریخ کشانید.

زمینه افسانه‌ای نظریه و برداشت کارلایل درباره تاریخ

وقتی که کارلایل در جست‌وجوی راهنمایی بود که او را از پیچ و خم تاریخ بگذرانند، چنان که گوته او را در عرصه طبیعت و هنر راهبری کرده بود، آیا در کجا می‌بایست چنین کسی را پیدا کند؟ يك تن را می‌شناسیم که به نظر می‌آمد بیش از هرکسی به درد این کار می‌خورد، و او یوهان هررد است. ولی هیچ دلیلی در دست نیست که اندیشه کارلایل از هررد تأثیر قاطعی پذیرفته باشد. اما اندیشه‌ور دیگری هم بود که کارلایل از همان آغاز توجه فراوان به او داشت و او را بسیار می‌ستود. کارلایل در یکی از نخستین مقالاتش درباره وضع ادبیات آلمان (۱۸۲۷) از فیخته به‌عنوان روح عظیم و آرامی که گویی از سنگ خارا تراشیده‌اند یاد می‌کند، و می‌گوید که این روح با قامتی

56. *Sartor Resartus*, Bk. II, chap. viii.

57. *Essays*, II, 167.

افراخته و روشن، مانند کاتوی بزرگ^{۵۸}، در میان مشتی مردمان ناساز و بی‌اندام ایستاده است. از روزگار لوتر به بعد، مغزی چنان سترگ و روحی چنان آرام، چنان والا و ستبر و استوار، در بحث‌های فلسفی دخالت نکرده است. آرای او را می‌توان پذیرفت یا رد کرد؛ ولی قدر شخصیت او را به عنوان متفکران فقط کسانی کم‌بها می‌دانند که او را به درستی نمی‌شناسند. او در شمار مردانی است که در روزگارانی بهتر از روزگار ما یافت می‌شدند^{۵۹}.

در این داور، کارلایل چندان به ما بعدالطبیعه فیخته نظر ندارد. نخستین شرحی که فیخته در «دانش‌نامه^{۶۰}» از دستگاه مابعدالطبیعه خود بیان می‌کند، یکی از دشوارترین آثار فلسفی است. کارلایل مشکل می‌توانست این آثار را بخواند و فراگیرد. آنچه او خوانده، آثار ساده و مردم فهم فیخته است، مانند «ماهیت دانشمندان^{۶۱}»، و به احتمال قوی «سرنوشت بشر^{۶۲}» و «مبانی عصر حاضر». در این آثار، تمامی مابعدالطبیعه فیخته دیده نمی‌شود، ولی کارلایل «کاتوی بزرگ» را در آن‌ها دیده است، که عصر حاضر را «عصر بی‌اعتنائی مطلق به حقیقت، و عصر لگام گسیختگی کامل: - حالت غرقه شدن در گناه» می‌نامد. کارلایل به عنوان اندیشه‌وری که تمام توجه‌اش منصرف به مسائل اخلاقی بود، بایستی سخت تحت تأثیر یک چنین حکمی قرار گرفته باشد. آیا پیدا کردن درمان برای آن دردی که فیخته نام‌اش را بیماری مهلك عصر جدید گذاشته است امکان داشت؟

آیا کارلایل می‌توانست نظریات فیخته را بپذیرد، بدون آن‌که احساس کند با این کار از مردی که او را استاد و «پدر روحی» خود می‌دانست بریده است؟ آیا می‌توانست فلسفه زندگی گوته و فلسفه زندگی فیخته را به هم بیامیزد؟ روشن است که این دو فلسفه از یک قماش نیستند. «ایده آلیسم ذهنی» فیخته در اصل و اساس خود با «ایده

58. Essays, I, 77.

59. Wissenschaftslehre.

60. Das Wesen des Gelehrten.

61. Die Bestimmung des Menschen.

62. Die Grundzüge des gegen-wärtigen Zeitatters.

آلیسم عینی» گوته ناسازگار بود. ولی به نظر نمی‌آید که کارلایل از این اختلاف آگاه بوده باشد. ذهن او منطقی یا استدلالی نبود، بلکه شهودی و اشراقی بود. البته از آن نویسندگان التقاطی نبود که آرای خود را از مآخذ بسیار پراکنده به عاریت می‌گیرند، ولی هر نظریه‌ای را که با مقتضیات اخلاقی و دین خود سازگار می‌دید به آسانی می‌پذیرفت.

از این لحاظ، در حقیقت، میان نظریات فیخته و گوته فصل مشترکی هم وجود دارد. کارلایل بارها به این کلام گوته اشاره می‌کند که «هرگونه شك را فقط با عمل می‌توان برطرف کرد». این رأی اساسی نزد فیخته نیز دیده می‌شود. «ارزیابی انسان» اثر فیخته به سه بخش تقسیم می‌شود. بخش نخست «شك» نام دارد، بخش دوم «دانش»، و بخش سوم «ایمان». به نظر فیخته، دانش صرف يك كنش نظری نیست. ما با استنتاج‌های منطقی خود، با قدرت استدلال و احتجاج خود، هرگز نمی‌توانیم امیدوار باشیم که به واقعیت و حقیقت دست یابیم - چه رسد که به این که در ذات آن‌ها رسوخ کنیم. این راه ما را فقط به نوعی شکاکیت بنیادی می‌رساند. اگر این تنها راه رسیدن به حقیقت بود، ما محکوم می‌بودیم که همیشه در رؤیا زندگی کنیم. آنچه ما نام‌اش را جهان مادی می‌گذاریم، وجودش سایه‌ای بیش نیست؛ فراورده «من» است که «نامن» را «می‌نهد» (یا «فرض می‌کند»). اما راه دیگری نیز هست که ما را به آن سوی این سایه‌ها می‌رساند. تنها واقعیتی که روشن و متقن و استوار است و هیچ شکی در آن راه ندارد واقعیت زندگی اخلاقی ما است - که واقعیتی است «عملی»، و نه فقط «نظری». این‌جا است، و فقط این‌جا، که ما روی زمین سفت ایستاده‌ایم. ایقان قانون اخلاقی، ایقان «واجب قطعی»، نخستین چیزی است که به ما داده می‌شود - یعنی شرط لازم و اساس هرگونه دانش دیگر. ما واقعیت را نه با کمک اندیشه بلکه با اراده عمل خود درمی‌یابیم. در «سرنوشت بشر» اثر فیخته «روح» چنین می‌گوید:

آن واقعیتی که تو پیش از این بدان باور داشتی، آن جهان

مادی که جدا از تو وجود دارد و تو می‌ترسیدی که مبادا برده آن گردی، ناپدید شده‌است؛ زیرا که سراسر این جهان مادی از دانش برمی‌خیزد، و خود همان دانش‌ماست؛ اما دانش به صرف این که دانش است واقعیت نیست.... من خوب می‌دانم که توحق داری و در پی چیزی هستی آن سوی نمود محض، در پی واقعیتی غیر از آن که بدین ترتیب از میان رفته‌است. اما پیهمه می‌کوشی که این واقعیت را به واسطه دانش خود یا از دانش خود بیافرینی، یا به کمک فهم خود آن را در برگیری. اگر وسیله دیگری برای دریافت آن نداری، هرگز به آن نخواهی رسید. اما تو چنین وسیله‌ای داری.... کار تو فقط این نیست که بدانی، بلکه این است که از روی دانش خود عمل کنی.... تو برای این نیستی که به هرزه درباره خود تأمل کنی، برای این نیستی که احساس‌های خالص خود را در خاطر بچرخانی. — نه، تو برای اینی که عمل کنی؛ کنش تو است، و فقط کنش تو، که ارزش تو را معین می‌کند ۶۳.

همه این معانی در آثار کارلایل تکرار می‌شود، و غالباً با عین عبارات فیخته. کارلایل می‌گوید: «ملکوت من آنچه من دارم نیست، بلکه آن است که من می‌کنم. ۶۴» «دانش؟ دانشی که از کار درآید، به این [گونه دانش] بچسب؛ زیرا که طبیعت خود همین را معتبر می‌دارد و می‌پذیرد.» اگر دانش استوار و تردیدناپذیری وجود داشته باشد، این دانش متعلق به جهان خارجی نیست، بلکه متعلق به زندگی درونی‌ماست — و متعلق به نخستین مرکز زندگی، یعنی خودآگاهی ما. کارلایل به نقل از ژان پل می‌گوید:

هرگز آن رویداد درونی را فراموش نمی‌کنم که در آن من شاهد تولد خودآگاهی خود بودم، و هنوز زمان و مکانش را

63. Fichte, *Bestimmung des Menschen*, "ämtliche Werke", II, 246 ff.

64. Sartre *Resartus*, Bk, II, chap. iv, I, 96.

به یاد دارم. هنگامی که هنوز کودک خردسالی بیش نبودم، یک روز بعد از ظهر در درگاه بیرونی ایستاده بودم و به توده هیزم در سمت چپ نگاه می‌کردم، که ناگهان این بینش درونی که «من یک من‌ام» مانند برقی از آسمان در برابرم ظاهر شد و از آن پس با روشنایی درخشان باقی ماند؛ در آن لحظه بود که «من» من نخستین بار، و برای همیشه، خود را دید ۶۵.

اما این «من» چیست؟ «من» که هستم؛ این چیزی که می‌تواند بگوید «من؟» چه گونه و کجا می‌توانیم آن را بیابیم؟ روشن است که او چیزی در شمار باقی چیزها نیست — شیئی نیست که بتوان با روش‌های علمی آن را کشف و توصیف کرد. قابل محاسبه و اندازه‌گیری نیست. مانند یک شیء مادی «داده» (یا «معین») نشده است؛ باید آن را «عمل کرد». به اصطلاح فیخته این «من» یک «کنش — چیز ۶۶» نیست، یک «کنش — کار ۶۷» است؛ یک واقعیت نیست، بلکه یک عمل است. بدون انجام دادن این عمل، دانش ما نسبت به خود، و همچنین دانش ما نسبت به هر واقعیت بیرونی، ناممکن است.

در این مطالب کارلایل به چیزی دست یافته بود که در آثار گوته نمی‌توانست به دست آورد. کتاب «ماهیت دانشمند» اثر فیخته، که کارلایل بارها نکاتی از آن نقل می‌کند، برای برداشت او از تاریخ نوعی پایه فلسفی فراهم ساخته بود. به نظر فیخته، جهان تاریخ یک فراورده فرعی یا یک پدیده ثانوی نیست که در آغوش طبیعت کیمهانی بزرگ خفته و به معنایی از یاد رفته باشد. در دستگاه او رابطه میان طبیعت و تاریخ وارونه شده بود. فیخته می‌گفت تا زمانی که ما خود را به پدیده‌های طبیعت محدود کنیم نه به حقیقت می‌رسیم و نه به «مطلق» دست می‌یابیم. فیخته حتی امکان فلسفه طبیعی را با شدت و حدت تمام انکار می‌کرد. وقتی که شلینگ فلسفه طبیعی خود را ساخت فیخته او را متهم کرد که به امر «ایده‌آلیسم فراتری» خیانت کرده

65. *Essays*, II, 111.

66. *Tatsache*.

67. *Tathandlung*.

است. فیخته در درس دوم خود خطاب به شاگردان اش گفت: اجازه ندهید فلسفه‌ای که نام «فلسفه طبیعی» را بر خود نهاده است شما را کور و گمراه کند. این فلسفه نه تنها گامی به سوی حقیقت نیست بلکه بازگشتی است به یک اشتباه قدیمی و شایع.

در این برداشت از تاریخ و جهان «معنوی» به عنوان «مطلق» حقیقی، و بلکه یگانه «مطلق»، کارلایل نخستین ضربان‌های نظریه قهرمان‌پرستی و قهرمان‌گرایی خود را یافت. فیخته توانست برای کیش قهرمان‌پرستی یک دستگاه مابعدالطبیعه کامل فراهم کند.

ما باید این جا به خطوط کلی دستگاه فیخته اکتفا کنیم. این دستگاه را می‌توان نوعی ایدئالیسم «ذهنی» نامید. اما اصطلاح «ذهنی» همیشه مبهم و گمراه کننده است. باید حدود آن را تعیین و تثبیت کرد. «ذهن» فیخته - همان «منی» که «نامن» را «فرض می‌کند» (یا «می‌نهد») - نه ذهن تجربی است و نه آن‌گونه ذهنیتی است در دستگاه‌های فلسفی پیشین دیده‌ایم. موضوع منطقی دکارت است و نه نفس روان‌شناختی بارکلی. این ذهن به‌رسته کاملاً متفاوتی متعلق است، که رسته اخلاق محض است؛ متعلق به قلمرو «هدف‌ها» است، نه قلمرو «طبیعت»؛ قلمرو «ارزش‌ها»، نه قلمرو «هستی». نخستین واقعیت اساسی، شرط لازم هرچیز دیگری که نامش را «واقعیت» می‌گذاریم، همین ذهن یا نفس اخلاقی است. ما این نفس را با فراگردهای منطق مانند تفکر، مراقبت، یا استدلال در نمی‌یابیم، بلکه با کنش اراده آزاد (مختار) خود به آن می‌رسیم. در فلسفه فیخته، «می‌اندیشم پس هستم» دکارت به «اراده می‌کنم پس هستم» مبدل می‌شود. اما فیخته نه «خودبین» («مولیپسیست») است و نه «نفس‌پرست» («اگوئیست»). «من» او خود را با یک عمل آزادانه - با یک «کنش-کار» اصیل - خود را می‌یابد. کنش عین ذات و معنای او است. اما باید ماده‌ای باشد تا «من» بر آن عمل کند؛ یک «جهان» می‌خواهد تا صحنه کار او باشد. و در این جهان، «من» به نفس‌های عمل کننده دیگر بر می‌خورد. باید حقوق و آزادی اصیل آن‌ها را رعایت کند. پس باید دامنه کنش خود را محدود سازد تا برای کنش دیگران جا باز شود. این

محدودیت را یک نیروی خارجی به ما تحمیل نمی‌کند. ضرورت آن ضرورت یک شیء مادی نیست؛ ضرورت اخلاقی است. بنابر قانون اخلاقی، که مطلق راستین است، ما باید با نفس‌های دیگری همکاری کنیم و نظام اجتماعی را پدید آوریم. آن کنش آزادانه‌ای که به کمک آن ما خود را می‌یابیم باید با کنش دیگری کامل گردد، و با این کنش است که ما نفس‌های آزاد دیگر را می‌شناسیم و می‌پذیریم. این شناسایی وظیفه اساسی و نخستین ما است.

بنابراین وظیفه و تعهد عناصر سازنده جهانی هستند که ما آن را جهان «واقعی» می‌نامیم. جهان ما همان وظیفه ماست که به شکل محسوس تجلی یافته است. «جهان ما از عناصر محسوس وظیفه ما تشکیل می‌شود؛ این یگانه واقعیت موجود در اشیاست؛ ماده حقیقی همه پدیده‌ها است. آن ضرورتی که اعتقاد به واقعیت را در ما پدید می‌آورد یک ضرورت اخلاقی است؛ یگانه ضرورتی است که برای ذات آزاد امکان دارد.»⁶⁸

اما در این ساختمان بزرگ جهان اخلاقی ما، شالوده اصلی فراموش شده است. فلسفه فیخته با این اصل آغاز می‌شود که عنصر اساسی واقعیت، آن مواد و مصالحی که جهان را تشکیل می‌دهد، نیروی اخلاقی انسان است. اما جای این نیرو در کجا است؟ برخی افراد چنان ناتوان‌اند که حتی به فکر آزادی هم نمی‌افتند. این‌ها هیچ تصویری ندارند که شخصیت آزاد چیست و چه معنایی دارد. نمی‌دانند و نمی‌فهمند که هستی و ارزش متشخص و مستقلی از آن خود دارند، آن چیزی هستند که می‌تواند بگوید: «من». از طرف دیگر، افراد دیگری را می‌بینیم که نزد آن‌ها نیروی اخلاقی، آگاهی نسبت به «من»، درکمال قوت پدیدار است.

هنگامی که از جهان تاریخ و فرهنگ سخن می‌گوییم، باید این تفاوت اساسی را در نظر داشته باشیم. فلاسفه قرن هجدهم فردیت پرستان سرسختی بودند. آن‌ها اعتقاد به برابری حقوق افراد بشر را

68. Fichte, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, «Samtliche Werke» V, 185.

از ایمان به برابری «عقل» افراد بشر نتیجه می‌گرفتند. دکارت «گفتار در روش» را با این کلمات آغاز می‌کند: «میان مردم عقل از هر چیز بهتر تقسیم شده است، چه هرکس بهره خود را از آن چنان تمام می‌داند که مردمانی که در هر چیز دیگر بسیار دیرپسند اند از عقل بیش از آن که دارند آرزو نمی‌کنند. ۶۹» فیخته این برداشت را کنار گذاشت. او در آثار اخیرش نظریه برابری عقل را چیزی جز یک پیش‌داوری روشن فکرانه نمی‌داند. اگر منظور از عقل، عقل عملی است، اگر معنای آن اراده اخلاقی است، تقسیم آن میان مردم به هیچ روی برابر نیست. این عقل را همه‌جا نمی‌توان یافت؛ در واقع نزد تنی چند از اشخاص بزرگ انباشته شده است. در این اشخاص معنای واقعی فراگرد تاریخی با قدرت کامل و بی‌مانندی تجلی می‌کند. این‌ها «قهرمان» اند، نخستین پیش‌گامان فرهنگ انسانی‌اند. فیخته می‌پرسد:

پس که بود که کشورهای اروپای امروز را به شکل قابل سکناى امروزی خود در آورد و آن‌ها را شایسته زندگی مردمان فرهیخته ساخت؟ تاریخ پاسخ این پرسش را می‌دهد. مردان مؤمن و مقدس بودند که اعتقاد داشتند اراده خداوند چنین حکم می‌کند که پناهندگان ترسان و لرزان جنگل‌ها به مرتبه تمدن ارتقا یابند.... سر به بیابان گذاشتند.... چه کسانی نژادهای خشن را با هم متحد ساختند و اقوام متخاصم را به زیر فرمان قانون درآوردند؟... چه کسانی آن‌ها را در این وضع نگه می‌دارند و دولت‌های موجود را از آشوب‌درونی و اضمحلال یا تجاوز قدرت‌های بیرونی و نابودی حفظ می‌کنند؟ این کسان هر نامی داشته باشند همان قهرمانان هستند که عصر خود را راه درازی پشت سر گذاشته‌اند، غول‌هایی هستند که از لحاظ قوای جسمی و روحی از مردمان گرداگرد خود چند سر و گردن بلندتر اند.^{۷۰}

۶۹. رنه دکارت، «گفتار در روش راه‌بردن عقل» ترجمه محمدعلی فروغی.
70. Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.

منظور من این نیست که کارلایل این مابعدالطبیعه فیخته را با تمام جزئیاتش پذیرفته بود. چه بسا که او حتی نمی‌توانست دستگاه ایده‌آلیسم فراتری فیخته را به تمام معنی و مفهوم‌اش بشناسد. او درک روشنی از مقدمات نظری و نتایج این دستگاه نداشت. فیخته به زبان فلاسفه مابعد طبیعی سخن می‌گفت و کارلایل به زبان روان‌شناسان و تاریخ‌نویسان. فیخته می‌کوشید تا خوانندگان خود را با دلیل و برهان قانع کند؛ کارلایل معمولاً به این خرسند بود که با احساسات خوانندگان و شتوندگانش سخن بگوید. او صاف و ساده اعلام می‌کرد که قهرمان پرستی غریزه‌ای است اساسی و سرشته در طبیعت انسان، چنان که اگر آن را ریشه کن کنیم کار انسان به نوبدی خواهد کشید.

اکنون اگر به نتایج تحلیل تاریخی و فلسفی خود نگاهی بیندازیم بهتر می‌توانیم درباره معنی و تأثیر نظریه قهرمان‌پرستی کارلایل داوری کنیم. شاید هیچ نظریه فلسفی دیگری این اندازه راه را برای آرمان‌های امروزی رهبری سیاسی هموار نکرده باشد. مگر کارلایل با صراحت و تأکید اعلام نکرده بود که قهرمان همچون پادشاه، همچون فرمانده توده‌های مردم، «برای ما در حکم خلاصه همه خصوصیات قهرمانی است؟» «روحانی، معلم، هرگونه شأن و حیثیت‌زمینی یا معنوی که به گمان ما در قالب انسان بگنجد، در او تجسم می‌یابد تا به ما فرمان دهد، تا مدام آموزش عملی به ما بدهد، تا به ما بگوید که در این روز و این ساعت چه باید بکنیم^{۷۱}». مطلب ساده و روشن بیان شده است. مدافعان امروزی فاشیسم فرصت را از دست ندادند و به آسانی توانستند کلام کارلایل را به حربه سیاسی مبدل کنند. ولی بارکردن گناه همه نتایجی که از نظریه کارلایل گرفته شده به گردن خود او خلاف همه قواعد واقع‌بینی تاریخی است. در این خصوص من نمی‌توانم داوری‌هایی را که در نوشته‌های اخیر به چشم می‌خورد بپذیرم. منظور کارلایل از «قهرمانی» و «رهبری» به هیچ روی همان چیزی نیست که در نظریه‌های فاشیسم جدید می‌بینیم. به نظر کارلایل ما دو معیار در دست داریم که به کمک آن‌ها می‌توانیم قهرمان راستین

71. On Heroes, Lect. vi.

را از قهرمان دروغین تمیز دهیم: یکی «بینش» قهرمان، و دیگری «صداقت» او. کارلایل هرگز نمی‌توانست چنین بیندیشد یا بگوید که در کشاکش‌های بزرگ سیاسی دروغ حربه لازم و مشروعی است. اگر مردی، مانند ناپلئون در دوره اخیرش، بنای دروغ‌گویی را بگذارد، فوراً از مرتبه قهرمانی فرو می‌افتد. «در زمان ناپلئون عبارت «دروغ، عین اعلامیه دولت» مثل سایر شده بود. ناپلئون انواع معاذیر را برای دروغ‌های خود می‌آورد: می‌گوید که برای گمراه کردن دشمن لازم بود، یا برای تقویت روحیه سپاهیان، یا مانند این‌ها. ولی در حقیقت هیچ عذری وجود ندارد... دروغ یعنی هیچ؛ از هیچ نمی‌توان چیزی ساخت. عاقبت همان هیچ برجا می‌ماند و زحمت خود را هم در این میانه باخت‌ای ۷۲» وقتی که کارلایل درباره قهرمانان خود سخن می‌گفت نخستین غرض او این بود که به‌ما اطمینان بدهد که قهرمانان او از هرگونه فریب‌کاری بیزار اند. اشتباه از این بزرگ‌تر نمی‌شود که مردانی چون پیامبر اسلام یا کرامول (رهبر انقلاب انگلستان) را دروغ‌گو بنامیم. «باید اعتراف کنم که از قدیم این نظریه دروغ‌گو بودن کرامول برایم باورکردنی نبود. خیر، این را درباره هیچ مرد بزرگی نمی‌توانم بپذیرم. ۷۳» «بسا چیزها را پیش از این باور می‌کنم. اگر دغل‌بازی این‌جا پرورش یابد و پذیرفته شود، هیچ نخواهم دانست که این جهان را به‌چه چیز باید گرفت ۷۴».

یک نکته دیگر نیز هست که نظریه کارلایل را از اشکال اخیر قهرمان‌پرستی متمایز می‌سازد. آنچه کارلایل بیش از هرچیز نزد قهرمانان خود می‌ستود تنها صداقت احساس نبود، بلکه روشنی اندیشه نیز بود. نیروی عمل فراوان و نیروی اراده عظیم همیشه نشانه وجود عنصر اندیشه است. نیروی اراده و شخصیت، اگر همراه با نیروی اندیشه نباشد، در کار خود درمی‌ماند. تعادل میان این دو عنصر نشانه بارز قهرمان راستین است. قهرمان کسی است که در میان چیزها زندگی می‌کند، نه در میان نمایی از چیزها. دیگران از میان کلمات و شایعات می‌گذرند و به‌همین دل‌خوش‌اند، قهرمان

72. Idem, Lect. vi. 73. Idem, Lect. VI. 74. Idem, Lect. II.

با روح خود و واقعیت چیزها تنهاست. کارلایل به زبان عرفانی سخن می‌گفت، ولی عرفان او صرف یک کیش غیرعقلانی نبود. همه قهرمانان او - پیامبران، روحانیان، شاعران - در عین حال همچون اندیشه‌وران ژرف و راستین توصیف شده‌اند. نزد کارلایل حتی اودین، آن خدای افسانه‌ای، نیز همچون یک «متفکر» پدیدار می‌شود. «او را «نخستین نابغه» شمالی خواهیم نامید! مردان بی‌شمار در حیرتی گیج و گول از این گیتی گذشتند، چنان که جانوران می‌گذرند؛ یا در حیرتی دردناک و پرسان و بی‌ثمر، چنان که فقط از آدمیان برمی‌آید؛ - تا روزی که متفکر بزرگ، انسان اصیل، انسان بینا، پدیدار شد، که اندیشه‌اش در قالب شکل کلام استعداد خفته همگانی را به اندیشیدن برانگیخت. روش مرد اندیشه‌ور، قهرمان معنوی، همیشه چنین است ۷۵». اندیشه اگر ژرف و راستین و صمیمانه باشد می‌تواند اعجاز کند. در سارتور رسارتوس کارلایل از «هنر معجزنمای اندیشه» سخن می‌گوید. «نام‌اش را معجزنما می‌گذارم، زیرا به‌دست او است که همه معجزات تاکنون انجام گرفته‌اند و از این پس نیز معجزات بی‌شمار انجام خواهد گرفت ۷۶». شعر نیز بدون این «هنر معجزنمای اندیشه» چیز بسیار درمانده‌ای خواهد بود، زیرا که اگر شعر را چیزی جز بازی خیال بدانیم تصور بسیار ناقصی از شعر در نظر گرفته‌ایم. دانه، شکسپیر، میلتن، و گوته اندیشه‌وران راستین بزرگ و ژرفی بودند - و این یکی از زاینده‌ترین سرچشمه‌های تخیل شاعرانه آن‌ها بود. تخیل بدون اندیشه سترون است؛ از آن چیزی جز اصفاف و اوهام پدید نمی‌آید. کارلایل می‌گوید: «نخستین استعداد هر شاعری، مانند هر انسان دیگری، این است که اندیشه کافی داشته باشد ۷۷».

بنابراین، در نظریه کارلایل، جمع دیرپای و فرخنده همه نیروهای زاینده و سازنده انسان است که سیرت قهرمان را تشکیل می‌دهد، و در میان همه این نیروها، نیروی اخلاقی بلندترین مرتبه را دارد و نقش مسلط را بازی می‌کند. در فلسفه کارلایل «اخلاق» یعنی قدرت

75. Idem, Lect. I. 76. Sartor Resartus, Bk. II, chap. iv, I, 95 f.

77. On Heroes, Lec. III.

اثبات در برابر قدرت نفی و انکار. آنچه واقعاً اهمیت دارد مطلب اثبات شده نیست، بلکه کنش اثبات و قوت این کنش است.

اینجا هم کارلایل می‌توانست از قول گوته شاهد بیاورد، که در زندگی‌نامه خود می‌گوید که در جوانی دوستان‌اش کوشیده‌اند او را به‌کیش خاصی بگروانند و او مدام تلاش‌های آن‌ها را دفع می‌کرده است.

من می‌گفتم که در ایمان همه چیز به‌امر باور داشتن بستگی دارد؛ خود آن چیزی که باور داریم هیچ فرقی نمی‌کند. ایمان نوعی احساس ژرف امنیت است، هم در مورد حال و هم در مورد آینده؛ و این اطمینان از اعتماد به یک وجود عظیم و قاصر و نشناختنی ناشی می‌شود. اصل مطلب استواری این اطمینان است؛ ولی این که ما آن وجود را چه بینگاریم، به‌سایر قوای دماغی ما، و حتی به‌شرایط محیط، بستگی دارد، و هیچ فرقی نمی‌کند. ایمان ظرف مقدسی است که هرکس احساس و فهم و تخیل خود را به‌کامل‌ترین نحوی که می‌تواند در آن می‌ریزد^{۷۸}.

اینجا ما بیان درخشانی از احساس دینی خود کارلایل را، پس از آن که از اعتقاد به‌مذهب کالونی دست کشید، ملاحظه می‌کنیم. کارلایل در درس‌هایش درباره قهرمانان، تمامی تأکید را نه بر نوع احساس دینی بلکه بر درجه شدت آن احساس می‌گذارد. به‌نظر او درجه این احساس یگانه معیار معتبر است. این بود که می‌توانست درباره مذهب کاتولیکی دانت و مذهب پروتستانی لوتر، درباره افسانه‌های شمالی و دیانت اسلام یا مسیحیت با یک اندازه همدلی سخن بگوید. آنچه کارلایل نزد دانت بسیار می‌پسندید همین شدت احساس بود. می‌گفت که دانت در برابر ما به‌شکل یک ذهن بزرگ کاتولیک ظاهر نمی‌شود، بلکه ذهنی است محدود، و حتی فرقه‌پرست. عظمت

78. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, Buch XIV.

جهانی او به‌این علت نیست که به‌پهناوری جهان است، بل به‌این علت است که به‌ژرفای جهان است. «من چیزی به‌شدت دانت سراف ندارم.^{۷۹}» ولی کارلایل همیشه نمی‌توانست این آرمان دینی کلی و جهان شمول را نگه دارد. در او میل‌ها و بیزاری‌های خاصی باقی بود که در داوری‌اش مؤثر می‌افتاد. این نکته در طرز برخورد او با قرن هجدهم خصوصاً روشن می‌شود. وقتی که کارلایل می‌خواست ماهیت فراگرد تاریخی را در یک کلام بیان کند، این فراگرد را «جنگ باور با بی‌باوری^{۸۰}» می‌نامید. گوته در یادداشتی بر «دیوان غربی - شرقی» خود می‌گوید:

مایه خاص و یگانه، و ژرف‌ترین مایه تاریخ جهان و انسان، که همه مایه‌های دیگر را در زیر پرتو خود می‌گیرد، جنگ باور و بی‌باوری است. همه دوران‌هایی که در آن‌ها باور فرمان می‌راند، به‌هرصورتی که باشد، برای معاصران و آیندگان شکوهمند و دل‌انگیزاند. برعکس، همه دوران‌هایی که بی‌باوری، به‌هرصورتی، به‌پیروزی ناخجسته خود می‌رسد، اگرچه لحظه‌ای با شکوه دروغین بدرخشند، از نظر آیندگان ناپدید خواهند شد؛ زیرا هیچ‌کس حاضر نیست بار کاوش در آثار بی‌ثمر را بردوش بکشد^{۸۱}.

کارلایل در پایان مقاله‌ای درباره دیدرو با تأییدی از ته دل این کلمات را نقل می‌کند. ولی کارلایل این کلمات را به‌معنایی که گوته می‌خواست درک نمی‌کرد. دریافت او از «باور» و «بی‌باوری» چیز دیگری بود. به‌نظر گوته هردوران زاینده‌ای از تاریخ بشری را باید به‌خودی خود دوران «باور» نامید. این اصطلاح هیچ‌فحوای علوم الهی یا حتی فحوای خاص دینی ندارد، بلکه فقط بیان‌کننده برتری قدرت‌های

79. On Heroes, Lec. III.

80. Idem, Lec. VI.

81. Goethe, *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-Oestlichen Divan*.

مثبت بر قدرت‌های منفی است. بنابراین گوته هرگز نمی‌توانست قرن هجدهم را يك دوران «بی‌باوری» بنامد. گوته هم نسبت به آن تمایل کلی که در «دائرة المعارف بزرگ» بیان شده بود شخصاً احساس بی‌زاری می‌کرد:

هر بار که نام نویسندگان دائرة المعارف را می‌شنیدیم یا مجلدی از اثر عظیم آن‌ها را باز می‌کردیم مانند این بود که به میان حرکات بی‌شمار چرخ‌ها و دنده‌های يك کارخانه عظیم افتاده‌ایم و با سر و صدا و دنگ و دنگی که چشم‌ها و احواس را آزار می‌دهد، و با ترتیبات نامفهومی که اجزای آن به پیچیده‌ترین شکلی در یکدیگر تداخل می‌کنند، و با انواع کارهایی که برای ساختن يك قطعه پارچه ضرورت دارد - دل‌مان از این لباسی که به تن داریم به هم می‌خورد^{۸۲}.

ولی با همه این دل به هم‌خوردگی، گوته هرگز دوران «روشن اندیشی» (قرن هیجدهم) را نازا نخوانده است. او ولتر را به باد انتقاد می‌گیرد، ولی همیشه ستایش ژرف خود را برای آثار او اظهار می‌کند. به نظر گوته دیدرو مردی نابغه بود، خود او «برادر زاده رامو» و «مقاله درباره نقاشی» از آثار دیدرو را به زبان آلمانی ترجمه کرد.

همه این کارها از نظر کارلایل ناپذیرفتنی و حتی نافهمیدنی بود. کارلایل چون تاریخ‌نویس بود جایگاه‌اش اندکی محکم‌تر از جایگاه گوته بود. علاقه‌اش به مسائل تاریخی بسیار قوی‌تر و اطلاع‌اش بر واقعیات بیشتر بود. اما از طرف دیگر، تاریخ را فقط برحسب تجربه شخصی خودش می‌توانست درک کند. «فلسفه زندگی» اش کلید نوشته‌های تاریخی‌اش بود. او در بحران بزرگ روزهای جوانی‌اش راهی را یافته بود که او را از انکار و نومیدی به اثبات و سازندگی می‌رسانید - از «نه جاویدان» به «آری جاویدان». از آن پس تمامی

82. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, Bk. XI.

تاریخ نوع بشر را به همان نحو تصور و تفسیر می‌کرد. در تخیل او، که تخیل مردی زاهد و پرهیزگار بود، تاریخ به يك ماجرای عظیم‌دینی مبدل می‌شد - یعنی کشاکش مداوم میان نیروهای خوب و بد. «مگر نه این است که همه مردان راستینی که تاکنون زیسته‌اند، یا خواهند زیست، سربازان يك لشکراند، که به فرماندهی ذات الهی با يك دشمن، یعنی کشور تاریکی و ستم، می‌جنگند^{۸۳}؟» بنابراین کارلایل هرگز نمی‌توانست تاریخ را فقط «بنویسد». ناچار بود گروهی را تقدیس و گروهی را محکوم کند؛ کسانی را به آسمان برساند و کسانی را حواله درک اسفل کند. چهره‌هایی که او از بازیگران تاریخ ترسیم کرده بسیار گیرا است. اما در این تصویرها از آن سایه‌های ظریفی که در آثار تاریخ‌نویسان بزرگ دیگر می‌بینیم هیچ اثری نیست. کارلایل همیشه با رنگ‌های سفید و سیاه نقاشی می‌کند. و از نظرگاه او، قرن هجدهم از همان آغاز محکوم شده بود. ولتر، که گوته او را «سرچشمه روشنایی کلی» می‌نامید، به نظر کارلایل تجسم روحی تاریکی بود. اگر ما توصیف کارلایل را باور کنیم، ولتر عاری از هرگونه قدرت تخیل بود و لذا هیچ توانایی آفرینندگی نداشت. در سراسر قرن هجدهم هیچ چیزی ساخته نشد. هیچ‌کدام از فضایل انسان، هیچ‌کدام از قدرت‌های او، فراورده این قرن نیستند. از «فلاسفه» هجدهم فقط انتقاد و نزاع و ویرانگری ساخته بود. عصر لویی پانزدهم «عصری بود بدون شرافت، بدون فضیلت و استعداد عالی، عصر روشنایی سطحی و صیقل و خودپسندی و شکاکیت و انواع سخنان سرسری^{۸۴}». در این داوری، کارلایل از نویسندگان رومانتيك سرمشق گرفته است، ولی باکینه تعصب‌آمیز بیشتری سخن می‌گوید. مردی چون فریدریش شلگل انکار نمی‌کرد که قرن هجدهم با همه عیبهایش عصر مردان با استعداد بود. این‌جا کارلایل نه‌همچون تاریخ‌نویس یا منتقد ادبی بلکه همچون يك مؤمن متعصب سخن می‌گوید. او آثار نویسندگان دائرة المعارف را «اعمال و آثار کلیسای ضد مسیحی پاریس» می‌نامد

83. On Heroes, Lect. IV.

84. Essays, I, 464 f.

و از دیدن عنصر مثبت زندگی فرهنگی قرن هجدهم عاجز است. ترسناک‌ترین شکل بی‌باوری، بی‌باوری به خویشتن است. آیا می‌توان اندیشه‌وران قرن هجدهم، نویسندگان دائرةالمعارف، را به این‌گونه بی‌باوری متهم کرد؟ حقیقت این است که ضد این اتهام بیشتر به آن‌ها می‌چسبد؛ آن‌ها به قدرت خویش و به قدرت عقل انسان به‌طور کلی بیش از اندازه باور داشتند.

از طرف دیگر، در بیزاری کارلایل از آرمان‌های انقلاب فرانسه يك برنامه سیاسی یا اجتماعی معین مشهود نیست. علاقه او همیشه بیشتر جنبه شخصی داشت تا اجتماعی، هرچند که او بعدها به مسائل اجتماعی عصر خود بیشتر علاقه پیدا کرد. مسأله اصلی او افراد بودند، نه اشکال حکومت یا زندگی اجتماعی. در برخی کتاب‌های اخیر کوشش کرده‌اند تا کارلایل را با عقاید سن سیمون مربوط کنند، یا آن که نوعی برداشت جامعه‌شناختی از تاریخ را از نوشته‌های او بیرون بکشند؛ ولی این کوشش‌ها بیهوده است. ارنست سلیر در کتاب‌اش، «واقعیت کارلایل»، کوشیده است ثابت کند که کارلایل در شمار آن دسته از متفکران است که سلیر در کتاب بزرگ خود در باره فلسفه امپریالیسم قبلاً از آن‌ها بحث کرده بود^{۸۵}. نویسندگان دیگر کارلایل را «پدر امپریالیسم بریتانیا» نامیده‌اند. ولی میان نظریات کارلایل، حتی نظریاتش درباره سیاست استعماری، و سایر اشکال امپریالیسم بریتانیا تفاوت آشکار و اشتباه‌ناپذیری وجود دارد. حتی ناسیونالیسم کارلایل رنگ خاص خود را داشت. او عظمت واقعی يك ملت را در نیرو و ژرفای زندگی اخلاقی و دستاوردهای فکری او می‌دید، نه در نقشه‌های سیاسی‌اش. کارلایل در این باره بسیار صریح و رک سخن گفته است. هنگام بحث درباره شکسپیر، از شنوندگان اشرافی خود می‌پرسد:

کدام فرد انگلیسی است، کدام میلیون نفر از افراد انگلیسی

85. Seillière, *La philosophie de l'imperialisme*.

است، که ما حاضر نباشیم در ازای آن روستازاده اهل استراتفورد بدهیم؟ هیچ گروهی از عالی‌ترین بزرگان نیست که ما حاضر نباشیم با او عوض کنیم. او بزرگ‌ترین چیزی است که ما تاکنون ساخته‌ایم. برای افتخار ما در میان ملل، به‌عنوان زینت خانه انگلیسی ما، ما چه چیزی داریم که حاضر نباشیم در قبال او از آن بگذریم؟ فرض کنید که از ما بپرسند: ای انگلیسیان، آیا حاضرید امپراتوری هندوستان‌تان را از دست بدهید یا شکسپیرتان را؟ آیا ترجیح می‌دهید که در بساط شما هرگز هندوستانی در کار نبوده باشد یا شکسپیری؟ اگر چنین پرسشی از ما می‌کردند، به راستی که پرسش دشواری می‌بود. البته اهل دولت و دیوان به‌زبان دولتی و دیوانی پاسخ می‌دادند، ولی ما به‌سهم خود آیا ناگزیر نمی‌بودیم که پاسخ دهیم: امپراتوری هندوستان‌خواه باشد و خواه نباشد، ما بدون شکسپیر امرمان نمی‌گذارد! به‌رحال امپراتوری هندوستان روزی از دست خواهد رفت؛ ولی این شکسپیر رفتنی نیست، همیشه با ما خواهد بود؛ ما نمی‌توانیم از شکسپیر دست بکشیم^{۸۶}.

این سخن با امپریالیسم و ناسیونالیسم قرن بیستم خیلی تفاوت دارد. هر قدر که ما بانظریه قهرمان‌پرستی کارلایل مخالف باشیم، مردی را که این‌گونه سخن گفته است نباید متهم کرد که طرف‌دار آرا و آرمان‌های ناسیونال سوسیالیسم امروزی بوده است. راست است که کارلایل ابایی نداشت از این‌که بگوید «حق با قوی است». ولی او همیشه از این اصطلاح «قوی» يك معنای اخلاقی اراده می‌کرد، نه معنای جسمانی. قهرمان‌پرستی در نظر او همیشه به معنای پرستش نیروی اخلاقی و معنوی بود. غالباً به نظر می‌آید که کارلایل به طبیعت بشر عمیقاً بدگمان است. ولی اطمینان و خوش‌بینی او این قدر هست

86. *On Heroes*, Lec. III.

که چنین بینگارد و بگوید که «انسان هرگز خود را تماماً تسلیم زور محض نمی‌کند، ولی تسلیم عظمت معنوی می‌کند».^{۸۷} اگرما این اصل از اندیشه او را نادیده بگیریم، تمامی تصور او را از تاریخ و فرهنگ و زندگی سیاسی و اجتماعی از میان برده‌ایم.

۱۶

از قهرمان‌پرستی تا نژادپرستی

«رساله درباره ناپرابری نژادهای بشری» نوشته گوبینو

در تنازعات سیاسی چند دهه گذشته قهرمان‌پرستی و نژادپرستی چنان بایکدیگر متحد بوده‌اند که به نظر می‌آید این دو از حیث همه علایق و تمایلاتشان يك مسلك‌اند. به واسطه همین اتحاد بود که افسانه‌های سیاسی صورت و قدرت امروزی خود را پیدا کردند. اما در يك تحلیل نظری ما نباید فریب این اتحاد را بخوریم. این دو مسلك به هیچ روی یکی نیستند — نه از لحاظ منشأ و نه از لحاظ ساختمان فلسفی. انگیزه‌های روان‌شناختی آنها، منشأ تاریخی آنها، معنی و غرض آنها، یکی نیست. اگر بخواهیم آنها را بفهمیم باید از یکدیگر جداشان کنیم.

برای آن که این تفاوت را بپذیریم، کافی است آثار نویسندگانی را که در نیمه دوم قرن نوزدهم نمایندگان این دو رشته اندیشه بودند بررسی کنیم. این نویسندگان کمتر وجه مشترکی باهم داشتند، زیرا که درس‌های کارلایل درباره قهرمان‌پرستی و رساله گوبینو درباره ناپرابری نژادهای بشری، به يك معنی باهم ناسازگار اند. این دو کتاب از لحاظ نوع نظریات و مشرب فکری و سبك ادبی متفاوت‌اند. میان هلاثق آن زاهد اسکاتلندی و این اشرافی فرانسوی هیچ اتفاق واقعی وجود ندارد. این دو تن نمایندگان آرمان‌های اخلاقی و سیاسی اجتماعی بسیار مختلفی بودند. این نکته که آرایشان بعدها به يك منظور مورد

استفاده قرار گرفت آن اختلاف را از میان نمی‌برد. هنگامی که مسلک قهرمان‌پرستی معنای اصلی خود را از دست داد و با نژادپرستی درآمیخته شد، و هردوی آن‌ها به شکل اجزای سازنده یک برنامه سیاسی معین درآمدند، قدم تازه‌ای برداشته شد که آثار بسیار مهمی در پی داشت.

همچنین برای دریافت اهمیت کتاب گوبینو نباید تمایلات سیاسی اخیر را در آن جست‌وجو کنیم. این تمایلات با منظور نویسنده به کلی بیگانه‌اند. گوبینو قصد نوشتن یک جزوه سیاسی نداشت، بلکه می‌خواست یک رساله تاریخی و فلسفی بنویسد. هرگز از خاطرش نگذشته بود که اصول خود را در بازسازی یا در بازگون کردن یک نظام سیاسی و اجتماعی به کار بندد. فلسفه او فلسفه عملی نبود. دید تاریخی او قدری بود. معتقد بود که تاریخ از قانون معین و تغییرناپذیری پیروی می‌کند. نمی‌توان امیدوار بود که مسیر رویدادها را دیگرگون کنیم: تنها کاری که می‌توان کرد این است که این مسیر را بفهمیم و بپذیریم. کتاب گوبینو آکنده از تقدیرپرستی است. سرنوشت نژاد بشر از همان آغاز معین شده است. هیچ تلاشی از جانب انسان آن را تغییر نمی‌دهد. انسان به دیگرگون ساختن سرنوشت خویش توانا نیست. اما از طرف دیگر یک پرسش را بارها و بارها پیش می‌کشد، و نمی‌تواند نکشد. اگر انسان نمی‌تواند بر سرنوشت خویش مسلط شود، دست کم می‌خواهد بداند از کجا آمده است و به کجا می‌رود. این خواهش یکی از غرایز اساسی و پابرجای بشر است. گوبینو نه تنها یقین داشت که راه تازه‌ای برای طرح این مسأله پیدا کرده، بلکه گمان می‌کرد او نخستین کسی است که در واقع به حل معمای دیرین توفیق یافته است. او همه پاسخ‌های دینی و فلسفی پیشین را نارسا می‌نامد، زیرا همه از نکته اصلی، از عامل اساسی تاریخ بشری، غافل بوده‌اند. اگر بینش شناسایی این عامل را نداشته باشیم تاریخ‌نامه سر بهم‌ری خواهد ماند. اکنون این مهر شکسته شده و راز زندگی بشری و تمدن بشری بیرون افتاده است. زیرا واقعیت گوناگون بودن نژادها آشکار است. هیچ‌کس نمی‌تواند آن را

انکار کند یا نادیده بگیرد. آنچه یک سره ناشناخته بوده معنی و اهمیت حیاتی این واقعیت است. تا وقتی که این اهمیت به روشنی فهمیده نشود، مورخان تمدن بشری در تاریکی دست و پا می‌زنند. تاریخ علم نیست؛ تاریخ فقط مجموعه‌ای از اندیشه‌های ذهنی است. یک نظریه منتظم و منسجم نیست، بلکه نوعی خیال‌پروری است. گوبینو مدعی بود که این وضع را پایان داده است. «مسأله این است که تاریخ را در شمار علوم طبیعی درآوریم، و به آن... همان دقت این‌گونه دانش را بدهیم، و سرانجام آن را از حوزه‌ای که دسته‌های سیاسی تا امروز قاعده خودسری را بر آن تحمیل کرده‌اند بیرون بکشیم^۱». گوبینو به عنوان مدافع یک برنامه سیاسی معین سخن نمی‌گفت، بلکه خود را عالم می‌دانست، و گمان می‌کرد که نتیجه‌گیری هایش خطاناپذیراند. معتقد بود که تاریخ، پس از تلاش‌های بیموده بی‌شمار، سرانجام در نوشته‌های او به مرحله بلوغ و بارآوری رسیده است. او خود را کوپرنیک دوم می‌دانست، یعنی کوپرنیک جهان تاریخ. وقتی که ما مرکز حقیقی این جهان را یافته باشیم، همه چیز فرق می‌کند. دیگر سروکارمان تنها با عقاید درباره چیزها نیست، بلکه در میان خود چیزها حرکت می‌کنیم؛ چشمان‌مان می‌توانند ببینند، گوش‌ها مان بشنوند، دست‌ها مان لمس کنند.

اما هیچ خواننده آثار گوبینو نیست که وقتی این نقشه عظیم و عالی را با اجرای آن قیاس می‌کند بور نشود. در تاریخ علم شاید نمونه دیگری نتوان یافت که یک چنان هدف بلندی با یک چنین وسیله نارسائی دنبال شده باشد. درست است که گوبینو مواد فراوان از منابع گوناگون فراهم کرده بود. او تنها به عنوان مورخ سخن نمی‌گفت، بلکه دعوی زبان‌شناسی و مردم‌شناسی و نژادشناسی هم داشت. اما وقتی که ما به تحلیل برهان‌های او می‌پردازیم می‌بینیم که در غالب موارد بسیار ضعیف از کار درمی‌آیند. یک ساختمان بلند و گردن‌فرافراز بر یک شالوده بسیار حقیر و نحیف بنا شده است. نخستین

1. Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*.

ناقدان کتاب گوینو فوراً عیب‌های اساسی روش تاریخی او را دریافتند. حتی پیروان و طرفداران گوینو ناگزیر بودند که نقائص و مغالطه‌های استدلال به اصطلاح «علمی» او را اذعان کنند. هوستون استوارت چمبرلن از «علم کل کودکان» او سخن می‌گوید. راست‌اش این است که به نظر می‌آید گوینو بر همه چیز عالم است. در نظر او تاریخ هیچ رازی در بر ندارد. او نه تنها مسیر کلی تاریخ را می‌شناسد، بلکه از همه جزئیات تاریخ هم خبر دارد، گمان می‌کند که می‌تواند به پیچیده‌ترین پرمش‌ها پاسخ بدهد. به‌دورترین سرچشمه‌های امور سر می‌کشد، همه‌چیز را در شرایط راستین و در جای درست خود می‌بیند. اما همین که به اصل مسأله، یعنی به براهین تجربی نظریه او می‌رسیم، ضعف «رساله» گوینو آشکار می‌شود. او واقعیات را به طرز بسیار خودسرانه‌ای به کار می‌گیرد. هرآنچه مؤید نظر او می‌نماید، فوراً قبول می‌شود. از طرف دیگر، موارد منفی را یک‌سره نادیده می‌گیرد، یا آن که دست کم ناچیزی می‌انگارد. از آن روش انتقادی که تاریخ نویسان بزرگ قرن نوزدهم آورده بودند نزد او هیچ اثری دیده نمی‌شود.

بگذارید چند مثال مشخص از طرز استدلال او بیاوریم. یکی از استوارترین معتقدات گوینو این بود که نژاد سفید یگانه نژادی است که آن اراده و قدرت را دارد که یک زندگی فرهنگی برپا کند. این اصل شالوده نظریه او درباره نابرابری نژادهای بشری قرار گرفت. نژادهای سیاه و زرد زندگی و اراده و نیرویی از آن خود ندارند. این نژادها چیزی جز ماده مرده در دست خداوندگاران نیستند — توده بی‌حرکتی هستند که نژادهای برتر باید آن‌ها را به حرکت درآورند. از طرف دیگر، گوینو نمی‌توانست این نکته را یک‌سره نادیده بگیرد که در برخی از مناطق جهان آثار مسلم تمدن بشری به چشم می‌خورد و حال آن‌که نفوذ نژاد سفید در آن مناطق بسیار بعید است. گوینو این مشکل را چگونه حل می‌کند؟ پاسخ او بسیار ساده است. حکم جزمی او محکم برجای خود نشسته است. هیچ تردید یا استثنائی در آن راه ندارد. اگر شواهد ما ناچیزاند و نمی‌توانند آن

حکم را اثبات کنند، یا اگر این شواهد در تناقض آشکار با حکم به نظر می‌آیند، وظیفه تاریخ‌نویس این است که شواهد را تکمیل و تصحیح کند. باید واقعیات را آن‌قدر کش بدهد تا قالبی را که از پیش در نظر گرفته شده است پر کنند.

گوینو جاهای خالی دانش تاریخی ما را بدون کمترین تردیدی با بی‌پرواترین مفروضات پر می‌کند. مثلاً چین در زمان‌های بسیار کهن زندگی فرهنگی بسیار پیش‌رفته‌ای را نشان می‌دهد. اما چون، از طرف دیگر، مسلم است که آن دو نوع پست نژاد بشری، یعنی سیاه‌پوستان و زردپوستان، پرده خام‌اند، نوعی پلاس پنبه‌ای یا پشمی‌اند که نژاد سفید رشته‌های ظریف ابریشمین خود را بر آن می‌دوزد^۲، نتیجه ناگزیر بحث این است که فرهنگ چینی کار مردم چین نبوده است. باید آن را فراورده قبایل خارجی بدانیم که از هندوستان به چین رفته بودند، کار آن کچاتریاهایی است که چین را تصرف کردند و شالوده حکومت مرکزی و امپراتوری آسمانی را بنا نهادند^۳. در مورد آن آثار فرهنگ بسیار کهنی که در نیم‌کره غربی می‌بینیم نیز قضیه از همین قرار است. محال است بتوان فرض کرد که قبایل اصیل آمریکا توانسته‌اند به‌کوشش خود راه تمدن را پیدا کنند. به نظر گوینو سرخ‌پوستان قاره آمریکا نژاد جداگانه‌ای نیستند. این‌ها فقط آمیزه‌ای از نژادهای سیاه و زرداند. این حرام‌زادگان بدبخت چه‌گونه می‌توانستند جامعه و حکومتی برای خود تشکیل بدهند؟ تا روزی که نژادهای سیاه با خود کش‌مکش می‌کردند و نژادهای زرد در دایره تنگ خود می‌لولیدند، هیچ تاریخ یا پیش‌رفتی امکان نداشت. این کشاکش‌ها یک‌سره بی‌ثمر بود، و هیچ اثری از آن‌ها بر تاریخ بشری برجا نمی‌ماند. در آمریکا و در بیشترین پاره آفریقا و در بسیاری از جاهای آسیا وضع از این قرار بوده است. اما هرگاه و هرجا که ما به تاریخ و فرهنگ برمی‌خوریم باید در جست‌وجوی نژاد سفید برآییم. بی‌گمان او را پیدا خواهیم کرد؛ زیرا که حضور و فعالیت

2. *Essai*, "Conclusion général," II 539.

3. *Idem*, Bk. III, chap. v, I, 462 ff.

او را می‌توان، به صرف استدلال قیاسی، از اصل نظریه گوبینو نتیجه گرفت: «تاریخ فقط از تماس نژادهای سفید پدید می‌آید».^۴ گوبینو می‌پذیرد که هیچ اثری از تماس نژادهای سفید با قبایل بومی آمریکا پیش از کشف نیم‌کره غربی دیده نشده است. ولی این تماس را می‌توان براساس اصول کلی «از پیشی» مسلم انگاشت.

از میان انواع اقوامی که روی زمین می‌زیند یا می‌زیسته‌اند، فقط ده قوم به مرحله جامعه کامل رسیده‌اند. باقی کم و بیش مستقلاً به گرد این اقوام جذب شده‌اند، مانند سیارات به گرد خورشید. اگر در این ده تمدن عنصری از زندگی باشد که ناشی از تأثیر نژادهای سفید نباشد، یا بذر مرگی که از آمیزش با نژادهای پست برنخاسته باشد، تمامی نظریه‌ای که این کتاب برآن استوار است نادرست خواهد بود.^۵

گوبینو به نتایج خود اعتقاد مطلق داشت. اعتماد به نفس او بی‌حد و حصر بود. اعلام می‌کرد که براهینش «چون الماس فساد ناپذیر» اند. می‌گفت که نیش زهرآلود اندیشه عوام‌فریبانه هرگز نمی‌تواند برتن این براهین رویین تن فرو رود. ولی دیدن ماهیت راستین این براهین به اصطلاح رویین‌تن و بی‌چون و چرا دشوار نیست. این براهین چیزی جز «مصادره به مطلوب» نیستند. اگر در تألیف یک درس نامه منطق ما نیازمند نمونه‌ای از این‌گونه مغالطه باشیم، بهتر از اثر گوبینو چیزی پیدا نخواهیم کرد. معلومات او همیشه با اصول موافق درمی‌آیند؛ زیرا هرگاه که معلومات تاریخی در دست نباشد آن‌ها را موافق نظریاتش جمل می‌کند. و سپس همین معلومات را برای اثبات نظریه خود به کار می‌برد. البته گوبینو قصد فریفتن خوانندگان‌اش را نداشت، ولی مدام خودش را می‌فریفت. او کاملاً صادق و کاملاً ساده‌لوح بود. هرگز متوجه نبود که نظریه‌اش سراپا بريك دور باطل استوار است. او خود را محقق و فیلسوف می‌دانست، ولی هرگز دعوی

4. *Idem*, Bk. IV, chap. i, I 527.

5. *Idem*, Bk. I. chap. xvi, 220.

نکرد که اصول خود را با روش‌های عقلانی به دست آورده است. نزد او احساسات شخصی همیشه بهتر و قانع‌کننده‌تر از براهین منطقی و تاریخی بود. و این احساسات بسیار صریح و روشن بود. گوبینو فرزند يك خاندان اشرافی کهن‌سال بود، و آکنده از غرور تند و تیزی که مدام دچار خفت و خواری می‌شد. این زاده نژاد شریف ناگزیر بایستی در شرایط پست يك نظام بورژوازی زندگی کند که دل‌اش از آن عمیقاً آشوب می‌شد. برای او تنها طبیعی نبود بلکه نوعی وظیفه اخلاقی بود که برحسب مفاهیم «کاست» خود ببیند. این «کاست» به نظر او واقعیتی بود بسیار والاتر و شریف‌تر از ملت یا فرد. او در کتاب‌اش برهمن‌های آریایی را ستایش می‌کند که نخستین بار ارزش و اهمیت کلی «کاست» را دریافتند. این دریافت بارقه نبوغ بوده است، اندیشه ژرف و اصیلی بوده است که راه کاملاً تازه‌ای برای پیشرفت نژاد بشر باز کرده است. گوبینو برای اثبات دعای اشرافیت فرانسه به نظریه‌ای بازگشت که در قرن نوزدهم بولن ویلیه آن را طرح کرد و به دفاع از آن پرداخت، و سپس مبنای نظریه فئودالیسم فرانسه قرار گرفت. مونتسکیو در تحلیل خود از کتاب بولن ویلیه، این کتاب را «توطئه بر ضد طبقه سوم»، نامید. بولن ویلیه به شدت منکر این شده بود که فرانسویان قوم يك پارچه‌ای هستند. می‌گفت ملت فرانسه از دو نژاد تشکیل شده‌اند که در اصل هیچ وجه اشتراکی ندارند. به يك زبان سخن می‌گویند، ولی دارای منشأ مشترك یا حقوق مشترکی نیستند. اشراف فرانسه از فرانک‌ها، از مهاجمان و متصرفان آلمانی، سرچشمه گرفته‌اند؛ توده مردم بازماندگان قوم شکست خورده‌اند، یعنی سرف‌هایی که حق زندگی مستقل را از دست داده‌اند. یکی از مدافعان این نظریه می‌نویسد: «فرانسویان راستین که امروز در اشرافیت و هواداران آن تجسم یافته‌اند فرزندان مردان آزاد اند؛ بردگان پیشین و همه آن نژادهایی که به دست خداوندگاران خود به کار گماشته می‌شدند پدران

6. Boulainvilliers.

طبقه سوم بودند.^۷

گوبینو همه این سخنان را با اشتیاق تمام پذیرفته بود. منتها او کار بسیار بزرگتر و دشوارتری به دست خود داده بود. درباره تمدن بشری او همچون فیلسوفی سخن می‌گوید که نمی‌تواند بحث خود را به دایره تنگ تاریخ فرانسه محدود کند. آنچه ما نزد ملت فرانسه می‌بینیم فقط نمونه‌ای و نشانه‌ای است از يك فراگرد بسیار کلی‌تر. تاریخ فرانسه، مانند يك تصویر مینیاتور، تمامی فراگرد فرهنگ را به مقیاس خرد نشان می‌دهد. کشاکش میان اشراف و عوام، میان فاتحان و سرف‌ها، کارمایه جاویدان تاریخ بشری است. کسی که ماهیت و دلایل این کشاکش را بشناسد، کلید فهم زندگی تاریخی انسان را یافته است.

این خاستگاه نظریه گوبینو تفاوت میان قهرمان پرستی و نژاد پرستی را به يك نظر نشان می‌دهد. این دو مسلك دوبرداشت مختلف، و حتی متضاد، از تاریخ بشر را بیان می‌کنند. کارلایل می‌پرسد: «آیا تمامی معنای تاریخ در زندگی افراد نهفته نیست؟» و هیچ تردیدی ندارد که به این پرسش، پاسخ مثبت بدهد. این اعتقاد به افراد را در کتاب گوبینو نمی‌بینیم. در حقیقت گوبینو تمامی بحث خود را بدون ذکر اسم‌های خاص پیش می‌برد. وقتی که ما نوشته کارلایل را می‌خوانیم چنین تصور می‌کنیم که با هر مرد بزرگی، با نابغه دینی یا فلسفی یا ادبی یا سیاسی، فصل تازه‌ای در تاریخ بشر آغاز می‌شود. مثلاً با ظهور پیامبر اسلام یا لوتر چهره جهان دیانت يك سره دیگرگون شد؛ جهان سیاست و جهان شعر به دست کرامول و دانتیه و شکسپیر منقلب شدند. هر قهرمان تازه‌ای، تجسم تازه‌ای است از همان قدرت ناپیدای «اندیشه الهی». در توصیف گوبینو از جهان تاریخ و فرهنگ، این «اندیشه» الهی ناپدید می‌شود. گوبینو هم رومانتيك مسلك و عارف مشرب است؛ ولی عرفان او از نوع بسیار واقع‌بینانه‌تری است. مردان

۷. برای اطلاع بیشتر در این باره رجوع کنید به:

A. Thiery, *Consideration sur l'histoire de France*, chap. II. E. Seil-lière, *Le comte de Gobineau et l'aryanisme historique*, Introduction.

بزرگ از آسمان نمی‌افتند. تمامی نیروی آن‌ها از زمین است؛ از خاک آن مرز و بومی است که در آن ریشه دارند. بهترین صفات مردان بزرگ، صفات نژادی آن‌ها است. مردان بزرگ به خودی خود هیچ کاری از دست‌شان ساخته نیست؛ این‌ها فقط تجسم ژرف‌ترین نیروهای نژادهای خود هستند.

به این معنی، گوبینو می‌توانست با این کلام هگل موافق باشد که افراد چیزی جز «عوامل روح جهان» نیستند. اما هنگامی که گوبینو کتاب خود را می‌نوشت زمانه دیگرگون شده بود. گوبینو و نسل او دیگر به اصول فلسفی دهان پرکن اعتقادی نداشتند، بلکه نیازمند چیز ملموس‌تری بودند؛ نیازمند چیزی بودند که «چشمان مان ببینند، گوش‌ها مان بشنود، و دست‌ها مان لمس کند». نظریه جدید گویا جواب همه این شرایط را می‌داد.

از لحاظ عملی این امتیاز بزرگ و آشکاری بود. این نظریه چیزی بود که می‌توانست شکافی را که در نیمه دوم قرن نوزدهم همه‌جا احساس می‌شد پر کند. انسان در حال يك جانور فلسفی است. «نیاز فلسفی» او را نمی‌توان ریشه‌کن کرد. اما دستگاه‌های فلسفی بزرگ قرن نوزدهم دیگر نمی‌توانستند پاسخ قابل فهم و روشنی به این مسائل بدهند. این دستگاه‌ها به قدری پرورده و پیچیده شده بودند که تقریباً غیرقابل فهم بودند. کتاب گوبینو يك باره چیز دیگری بود. البته نظریه گوبینو درباره نژاد به عنوان قدرت غالب و مسلط در تاریخ بشر باز خود يك نظریه کاملاً مابعدطبیعی بود. منتها مابعدالطبیعه گوبینو مدعی بود که خود یکی از علوم طبیعی است، و به نظر می‌رسید که براساس تجربه‌ای از ساده‌ترین نوع استوار است. دنبال کردن زنجیر استنتاجات فلسفی کار همه‌کس نیست؛ همه‌کس نمی‌تواند «پدیده‌شناسی روح» هگل یا «فلسفه تاریخ» او را بخواند. اما همه‌کس زبان نژاد و خون را می‌فهمد — یا گمان می‌کند که می‌فهمد. فلسفه مابعدطبیعی از همان نخستین روزهای پیدایش خود در جست‌وجوی يك اصل تردیدناپذیر و تزلزل‌ناپذیر کلی برآمده بود، ولی همیشه این امیدش به نومیدی کشیده بود. گوبینو می‌گفت تا زمانی که

ما بعدالطبیعه از برداشت عقلی همیشگی خود دست برنداشته است، وضع ناگزیر چنین خواهد بود. مسأله معروف «کلیات» و واقعیت آن‌ها در سراسر تاریخ فلسفه مورد بحث بوده است. اما آنچه فلاسفه هرگز بدان توجه نکرده‌اند این است که «کلیات» واقعی را نباید در اندیشه مردمان جست‌وجو کرد؛ این کلیات در آن نیروهایی که سرنوشت او را معین می‌کنند جای دارند. در میان این نیروها نژاد از همه پرزورتر و تردیدناپذیرتر است. نژاد يك واقعیت است، نه يك اندیشه.

نیوتون يك واقعیت اساسی را در جهان مادی یافته بود، و با این واقعیت می‌توانست تمامی گیتی را توضیح دهد. نیوتون قانون جاذبه را کشف کرده بود. اما در جهان انسانی آن مرکز مشترکی که همه‌چیز را جذب می‌کند هنوز شناخته نشده بود. گوینو عقیده داشت که راه حل این مسأله را پیدا کرده است. و همین احساس را بر ذهن خوانندگان خود نیز تحمیل می‌کرد. این نظریه‌ای بود از نوعی دیگر، که از همان آغاز افسون غریب و نیرومندی داشت. برای انسان ابلهی است که قدرت نژاد خود را انکار کند یا در برابر آن بایستد، چنان که برای ذره ابلهی است که در برابر نیروی جاذبه ایستادگی نماید.

نظریه «نژاد يك پارچه»

این که نژاد در تاریخ بشر عامل مهمی است، و این که نژادهای متفاوت اشکال متفاوتی از فرهنگ پدید آورده‌اند، و این که آن اشکال در يك تراز نیستند و هم طبیعت و هم ارزش آن‌ها فرق می‌کند - همه این نکات حقیقتی بود مورد قبول. از زمان «روح قوانین» اثر مونتسکیو، حتی شرایط مادی این تفاوت‌ها به‌دقت بررسی شده بود. اما وجهه نظر گوینو این مسأله معروف نبود. کار او، کار بسیار کلی‌تر و دشوارتری بود. او می‌بایست اثبات کند که نژاد یگانه خداوندگار و فرمان‌روای عرصه تاریخ است، و همه نیروهای دیگر زیردستان و ماهواره‌های او هستند. مفهوم امروزی ما درباره دولت «يك پارچه» («توتالیتیر») نزد گوینو پاك بیگانه بود. اگر این مفهوم را می‌شنید سخت برضد آن اعتراض می‌کرد. حتی میهن‌پرستی در نظر او چیزی جز بت‌پرستی و

تعصب نبود. اما گوینو با آن که با آرمان‌های ناسیونالیستی مخالف است، باز در شمار آن دسته از نویسندگان است که به‌طور غیرمستقیم در آماده ساختن ایده‌ئولوژی دولت توتالیتیر تأثیر فراوان داشته‌اند. اعتقاد به يك پارچگی نژاد بود که راه را برای مفهوم يك پارچگی دولت باز کرد.

از لحاظ مسأله مورد بحث ما، این یکی از مهم‌ترین و جالب‌ترین جنبه‌های نظریه گوینو است. اما، تا آن‌جا که من می‌بینم، این نکته هنوز چنان که باید در ادبیات فلسفی مورد بحث قرار نگرفته است. نظریه گوینو از همه زوایای ممکن مورد تحلیل و انتقاد قرار گرفته و فلاسفه و جامعه‌شناسان و سیاست‌مداران و تاریخ‌نویسان و مردم‌شناسان به‌سهم خود در این بحث شرکت کرده‌اند. اما به‌نظر من مهم‌ترین عنصر نظریه گوینو ستایش خود نژاد نیست. برای انسان طبیعی است که به نیاکان و اصل و نسب خود ببالد. این اگر تعصب است، تعصب بسیار رایجی است، و لزوماً زندگی اخلاقی و اجتماعی انسان را به‌خطر نمی‌اندازد. اما آنچه ما نزد گوینو می‌بینیم چیز دیگری است. و آن عبارت است از تلاش برای ازمیان بردن همه ارزش‌های دیگر. خدای نژاد، چنان که گوینو وجود او را اعلام داشته، خدای حسودی است. اجازه نمی‌دهد که کسی به‌جز خود او خدای دیگری را هم بپرستد. نژاد یعنی همه‌چیز؛ باقی نیروها هیچ نیستند؛ هیچ معنی یا ارزش مستقلی ندارند؛ اگر هم قدرتی داشته باشند، این قدرت مستقل نیست. قدرتی است که فرمان روا و فرادست‌شان به‌آن‌ها بخشیده است: نژاد قادر مطلق. این نکته در همه اشکال زندگی فرهنگی، در دیانت، در اخلاق، در فلسفه و هنر، در ملت و در دولت ظاهر می‌شود.

در اثبات این رأی، گوینو خیلی با اسلوب گام برداشته است. توصیف نظر او همیشه روشن و منسجم است. کافی است آثار گوینو را با کارلایل قیاس کنیم تا به فرق فراوان این دو نویسنده پی ببریم. در «سارتور رسارتوس» اثر کارلایل همه چیز عجیب و آشفته و به هم ریخته است. در «رساله» گوینو وضع درست برعکس است. سبك

نگارش گوبینو تخیل‌آمیز و پرشور است، ولی پیچیده و گسیخته نیست. تأثیر تربیت فرانسوی‌اش به هدر نرفته است. شرح و بسط او همه محاسن ذهن تحلیلی فرانسوی را نشان می‌دهد. آهسته و پیوسته پیش می‌رود. گوبینو نمی‌توانست راه خود را به‌زور باز کند. می‌بایست از موانع بزرگ بگذرد و با مراجع بزرگ و بسیار دست و پنجه نرم کند. طرز سلوک او در این مهم مهارت و تردستی فراوان او را ثابت می‌کند، و نشان می‌دهد که او نه تنها با هنر نویسندگی بلکه با هنر دیپلوماسی نیز آشنا بوده است.

قوی‌ترین حریف گوبینو البته تصور دینی منشأ و مقصد انسان است. از همان ابتدا آشکار بود که نظریه او با این تصور از بیخ ناسازگار است. نخستین ناقدان کتاب او فوراً روی این نکته انگشت گذاشتند. توکویل از دوستان گوبینو بود و استعدادها و خصائل شخصی گوبینو را بسیار می‌پسندید. ولی نخستین بار که کتاب او را خواند به شدت در برابر نظریه گوبینو واکنش نشان داد. به گوبینو نوشت: «نزد تو اعتراف می‌کنم که من... به شدت با این نظریات مخالفم. من آن‌ها را محتملاً غلط و مسلماً مضر می‌دانم».^۸ رد کردن دلایل توکویل کار بسیار دشواری بود. زیرا که برای این کار گوبینو نه تنها می‌بایست با منتقد خود بلکه با نفس خود نیز بجنگد. گوبینو کاتولیک مؤمنی بود؛ احکام دین مسیحی را کاملاً می‌پذیرفت و حجیت کلیسا را گردن می‌نهاد. تورات و انجیل را کتاب مقدس می‌دانست و حقانیت کلمه به کلمه آن‌را هرگز انکار نمی‌کرد. بنابراین نمی‌توانست به نظریه کتاب مقدس درباره آفرینش جهان و منشأ انسان آشکارا حمله کند. اما از طرف دیگر، پیدا کردن برهانی در اثبات این که نژادهای بشری از بیخ گوناگون‌اند، از این آغازگاه امکان نداشت. گوبینو حتی نمی‌توانست بپذیرد که سیاه‌پوستان یا زردپوستان با سفیدپوستان به یک خانواده بشری تعلق دارند. آنچه در این مردمان می‌بینیم زشت‌ترین صورت وحشی‌گری و سخت‌ترین شکل خودپرستی

8. *Correspondance entre Alexis de Tocqueville et Arthur de Gobineau*, Lettre du novembre 1853.

است. آیا می‌توان پذیرفت که این موجودات از همان منشأ نژاد سفید برخاسته‌اند؟ سیاه‌پوستان که از پاره‌ای جهات از جانوران هم پست‌تراند، چه‌گونه می‌توانند با افراد قوم آریایی، این نیمه‌خدایان، از یک نوع باشند؟ گوبینو برای گریز از این مشکل نویدانه تلاش کرد، ولی به نظر می‌آید که سرانجام از تلاش خود دست‌کشیده است. نه تنها در برابر خود، بلکه در برابر عقل بشری به‌طور کلی، اذعان می‌کند که این گره بازشدنی نیست.

به دلیل حرمت مرجع علمی که نمی‌توانم آن را براندازم، و از آن بالاتر به دلیل یک تعبیر دینی که جسارت حمله کردن به آن را ندارم، باید رضایت دهم به این که تردیدهای سنگین را که همیشه در خصوص وحدت منشأ به‌من فشار آورده‌اند کنار بگذارم.... هیچ‌کس منکر نیست که تاریکی مرموزی بر این مسأله دشوار سایه افراخته است و علل آن در عین حال هم مادی و هم فوق طبیعی است. در ژرف‌ترین زوایای ظلمتی که این مسأله را پوشانده است، عللی حکم‌فرما است که مکان نهایی‌شان ذهن خداوند است؛ روح انسانی وجود آن‌ها را احساس می‌کند، ولی ماهیت آن را تشخیص نمی‌دهد، و با احترام هراس‌آمیزی خود را پس می‌کشد.^۹

بهتر است که بگذاریم یک نکته تحقیقی در تاریکی فرو رود تا آن که در شمار مخالفان چنین مرجعی قرار گیریم.^{۱۰}

منتها این فقط نوعی تسلیم صوری بود، و مانع از آن نبود که گوبینو نظریه خود را در تضاد آشکار با آرمان‌های اخلاقی دین مسیحی پرورش دهد. او کوشید تا این تضاد را نه تنها از ذهن خوانندگان‌اش بلکه از خودش نیز پنهان کند، و برای این کار میان حقیقت فلسفی و ارزش فرهنگی مسیحیت تمایز شدیدی قائل شد. حقیقت فلسفی

9. *Essai*, Bk. II, chap. i, I, 227.

10. *Idem*, I, 120.

تردید بردار نیست؛ ارزش مسیحیت قابل چشم‌پوشی است. در حقیقت دین هرگز کوچک‌ترین تأثیری در پیش‌برد تمدن بشری نداشته است. مسیحیت نه قابلیت تمدن را پدید آورده و نه آن را تغییر داده است.

مسیحیت نیروی تمدن‌بخشی است، از این حیث که ذهن و رفتار انسان را بهتر می‌سازد؛ ولی این تأثیر غیرمستقیم است، زیرا که مسیحیت هیچ تصویری ندارد از این که این پیش‌رفت در اخلاق و اندیشه را در مورد اشیای فناپذیر این جهان به کار بندد، بلکه همیشه به آن شرایط اجتماعی که نودینان را در آن می‌بیند خرسند است، هر قدر که آن شرایط ناقص باشند... اگر بر اثر ایمان آوردن وضع آن‌ها را بتوان بهتر ساخت، مسیحیت مسلماً حد اعلای کوشش را می‌کند که وضع را بهتر سازد، ولی برای تغییر دادن حتی یک رسم نیز نمی‌کوشد؛ و مسلماً هیچ پیش‌رفتی را از یک تمدن به تمدن دیگر تحمیل نمی‌کند، زیرا که خود هنوز هیچ تمدنی را اتخاذ نکرده است.

اگر برای رعایت شرط عدالت هم شده، ما نباید مسیحیت را در بحث فعلی خود دخالت دهیم. اگر همه نژادها به یک اندازه قادر اند که از فواید آن بهره‌مند شوند، پس مسیحیت برای این فرستاده نشده است که میان مردمان برابری برقرار کند. می‌توان گفت که ملکوت مسیحیت، به حقیقتی‌ترین معنای کلمه، «از این جهان نیست»^{۱۱}.

به نظر می‌آمد که این سخن مسیحیت را بر بالاترین مرتبه می‌نشانند، ولی این تحسین و تمجید به بهای سنگینی تمام می‌شد. اگر ما تعبیر گوبینو را بپذیریم، مسیحیت اراده و قدرت آن را ندارد که انسان را در تنازع زمینی‌اش یاری دهد. مسیحیت نیروی بزرگ و مرموزی باقی می‌ماند، اما نیرویی است که نمی‌تواند این جهان بشری

11. *Idem* I, vii, 64. - I, 69.

ما را تکانی بدهد. در این نتیجه، غرض‌گوبینو حاصل می‌شد: در حیات تاریخی انسان، مسیحیت از همه حقوق دست می‌کشد و در برابر خدای تازه نژاد سر فرود می‌آورد.

اما این فقط گام نخست بود. بر سر راه گوبینو یک مانع دیگر هم وجود داشت، یعنی اندیشه‌های «بشر دوستی» و «برابری» قرن هجدهم. این اندیشه‌ها بر پایه دیانت استوار نبودند، بلکه پایه آن‌ها نوع تازه‌ای از اخلاق فلسفی بود. روشن‌ترین بیان فلسفی این اندیشه‌ها در آثار کانت آمده بود، که شالوده آن مفهوم «آزادی» بود - آزادی به معنای «اختیار». این مفهوم بیان این اصل است که نفس اخلاقی تابع هیچ قانونی نیست، مگر قانونی که خودش برای خود وضع می‌کند. انسان تنها وسیله حصول هدف‌های بیرونی نیست؛ انسان خود «قانون‌گذار حوزه هدف» است. این است حیثیت راستین انسان و شرافت او بر اشیای مادی محض.

در حوزه هدف‌ها، هر چیزی یا بها دارد یا حیثیت. هر چیزی که بها داشته باشد، با چیز دیگری قابل مبادله است؛ می‌توان چیز دیگری را به جای آن گذاشت. از طرف دیگر، هر آنچه بالاتر از بها باشد، و لذا برابری برایش نتوان یافت، دارای حیثیت است.... پس اخلاق و انسانیت، که دارای قابلیت اخلاقی است، تنها چیزی است که حیثیت دارد^{۱۲}.

برای گوبینو این سخنان نه تنها قابل فهم نبود، بلکه اصولاً تحمل ناپذیر بود. با همه غرایز و با ژرف‌ترین احساسات‌اش تضاد آشکار داشت. شاید آن چیزی که نیچه نامش را *Pathos der Distantz*^{۱۳} گذاشته است در هیچ نویسنده جدیدی به اندازه گوبینو رسوخ نکرده باشد. حیثیت انسان یعنی امتیاز شخصی، و ما نمی‌توانیم احساس امتیاز کنیم

12. Kant, *Grundlegung sur Metaphysik der Sitten*, Sec. II.

۱۳. این اصطلاح را داریوش آشوری در «فراسوی نیک و بد» به «شور فاصله» ترجمه کرده است، منظور شور یا حالی است که انسان برتر، از دیدن فاصله خود از انسان فروتر احساس می‌کند. م.

مگر این که بردیگران به نظر تحقیر ننگریم. در همه تمدن‌های بزرگ و همه نژادهای شریف این جنبه مسلط بوده است: «همه کسانی که به اصل و نسب خود می‌نازیدند حاضر نبودند بامردم پست درآمیزند»^{۱۴}. جست‌وجوی معیارها و ارزش‌های اخلاقی کلی بی‌پایه است. در نظر گوبینو کلیت یعنی ابتدال. او به عنوان يك اشرافی مادرزاد فقط بامتاز گرفتن خود از توده عوام می‌توانست ارزش خود را احساس کند؛ و این احساس شخصی را از دایره فرد به حوزه علوم نژادشناسی و مردم‌شناسی سرایت می‌داد.

نژادهای برتر فقط با قیاس کردن خود با نژادهای دیگری که در پای آن‌ها بردگی می‌کنند می‌توانند خود را بشناسند و به ارزش خود پی ببرند. بدون این عنصر تحقیر و اشمئزاز اعتماد به نفس نژاد برتر کامل نخواهد بود؛ آن عنصر لازمه این اعتماد است. از این نظرگاه، عبارت معروف کانت «امر واجب»، عین تناقض می‌گردد. عمل کردن مطابق این دستور، یعنی آن‌که با این عمل ما در عین حال می‌توانیم بخواهیم که این دستور قانون کلی باشد، غیرممکن است. وقتی که انسان کلی وجود ندارد، قانون کلی چه گونه می‌تواند وجود داشته باشد؟ دستور اخلاقی که ادعا کند در همه موارد معتبر است، در هیچ موردی معتبر نیست؛ قاعده‌ای که بر همه کس جاری شد، بر هیچ کس جاری نیست؛ يك فورمول انتزاعی صرف است که در جهان انسانی و تاریخی مابه‌ازائی ندارد. از این حیث نیز غریزه نژادی بسیار برتر از همه آرمان‌های فلسفی و دستگاه‌های مابعدطبیعی از آب درآمد است. گوبینو ریشه‌ای برای واژه «آریایی» قائل می‌شود که برحسب آن این واژه در اصل به معنای «شریف» بوده است. افراد نژاد آریایی به‌خوبی می‌دانستند که انسان به حکم سجایای فردی شریف نمی‌شود، بلکه شرافت میراث نژادی است. «شرافت و حیثیت شخصی ما در قبال خدایگان بالاتری است، در قبال نژاد است به عنوان فرمان‌روای حقیقی. مردمان سفیدپوستی که لقب آریایی به‌خود دادند به‌خوبی فر و شکوه معنایی این واژه را می‌شناختند و سخت

14. *Essai*, IV iii, 21 f.

به آن چسبیدند»^{۱۵}. فرد انسانی بزرگی و شرافت و فضیلت خود را نه به واسطه کارهایش بلکه به واسطه خون‌اش به دست می‌آورد. تنها آزمونی که در مورد کارهای شخصی ما می‌توان به کار برد آزمون نیاکان ما است. ارزش اخلاقی فرد از روی شناسنامه‌اش معین می‌شود. فضیلت يك چیز اکتسابی نیست؛ موهبتی است آسمانی، یا به زبان درست‌تر، موهبتی است زمینی، ناشی از کیفیات جسمی و روحی نژاد. «اخلاقی» یا «عقلانی» نامیدن افراد نژادهای پست دلیل بر ضعف شدید حس تمیز اخلاقی است. گوبینو در توصیف خود از نژاد سیاه می‌گوید: «جانوران درنده را نمی‌توان با این قبایل زشت قیاس کرد. برای پیدا کردن تصویری از وضع جسمانی آن‌ها میمون کفایت می‌کند، و از لحاظ اخلاقی انسان ناچار است آن‌ها را به ارواح تاریکی شبیه کند»^{۱۶}.

هنگامی که گوبینو از آرمان‌های اخلاقی و دینی مسیحیت سخن می‌گفت دقت و احتیاط فراوان به کار می‌برد. با آن که هرگونه معنی و تأثیر عملی این آرمان‌ها را منکر بود، از ادای احترام عمیق به آن‌ها غفلت نمی‌کرد. عقیده راستین او وقتی روشن‌تر می‌شود که نگران این گونه دغدغه‌های دیرین نیست. آنچه در مورد مسیحیت مورد تحسین و تمجید او است در مورد کیش بودایی — که در باره آن می‌توانست رک و راست سخن بگوید — مورد نکوهش قرار می‌گیرد. گوبینو کیش بودایی را یکی از بزرگ‌ترین انحراف‌های تاریخ بشر می‌داند. بودا مردی بود دارای بهترین استعدادهای جسمی و فکری، دارای شریف‌ترین نیاکان، زاده پادشاهانی از بالاترین «کاست»، که ناگهان بر آن می‌شود که از همه امتیازات خود دست بکشد و موعظه‌گر کیش نوین مردمان فقیر و نگون‌بخت و بی‌سروپا گردد. به‌دیده گوبینو، این کار گناهی نابخشودنی است، نوعی خیانت است، خیانت در حق فر و شکوه نژاد آریایی، که نظام «کاست» را پدید آورده بود تا خود را از خطر آمیزش خون ناپاک حفظ کند.

اما از لحاظ طرز فکر گوبینو، کیش بودایی تنها يك خطای اخلاقی

15. *Idem*, III, i, I 370.16. *Idem*, II, i, I 227.

نیست، بلکه اشتباه فکری بزرگی هم محسوب می‌شود. تنها انحراف در احساس نیست، بلکه انحراف در داوری است. کیش بودایی برخلاف همه اصول صحیح فلسفه تاریخ کوشیده است که بودشناسی را برپایه اخلاق استوار کند، و حال آن که در حقیقت اخلاق برپایه بودشناسی استوار است. تکامل و انحطاط کیش بودایی یکی از روشن‌ترین نمونه‌های این معنی است که از دیانتی که مدعی است تماماً برپایه اخلاق و عقل استوار است، چه انتظاری می‌توان داشت^{۱۷}.

تا زمانی که غریزه نژادی به قدرت خود باقی بود، تا زمانی که این غریزه به راه خود می‌رفت و نیروهای دیگر نمی‌توانستند آن را منحرف کنند، مردمان از این خطا در امان بودند. نژادهای آلمانی چنین‌اند. در افسانه‌های آلمانی نجات فرد به مناسبت کارهای اخلاقی او نیست. دروازه بهشت به روی قهرمانان و جنگ‌آوران و نجیب‌زادگان باز می‌شود، قطع نظر از این که کارهاشان چیست. «انسان نژاده، آریایی راستین، تنها به حکم منشأ خود به تمام افتخارات والها^{۱۸} دست می‌یابد؛ و حال آن که بی‌چارگان، اسیران، سرف‌ها، دریک کلام بدگوه‌ران، کسانی که از تخمه پست پدید آمده‌اند، در زمهریر تاریک نیفلتسهایم^{۱۹} فرو می‌افتند^{۲۰}».

برای پیدا کردن مغالطه منطقی این برهان کوشش فراوانی لازم نیست. در اینجا نیز همان «مصادره به مطلوب» را که از مشخصات روش گوبینو است می‌بینیم. استدلال مدور در سراسر کتاب او به چشم می‌خورد. وقتی که ما نژادهای گوناگون را از لحاظ صفات اخلاقی‌شان قیاس می‌کنیم، به معیار معینی برای ارزیابی نیاز داریم. این معیار

17. Idem, II, i, I, 227.

۱۸. Valhalla در افسانه‌های ژرمن، تالار بزرگی که اودین - خدای ژرمن - در آن ضیافت برپا می‌کند و ارواح قهرمانانی را که دلیرانه در جنگ کشته شده‌اند بار می‌دهد. - م.

۱۹. Niflheim در افسانه‌های ژرمن، سرزمین تاریکی و سرما، جای مردگان دوزخ. - م.

20. Idem, VI, iii, II, 370.

را کجا می‌توان یافت؟ از آن‌جا که همه اصول اخلاقی کلی باطل شده‌اند، ما باید از میان دستگاه‌های جزئی به انتخاب بپردازیم و روشن است که فقط نژادهای برتر می‌توانند ارزش‌های راستین و برتر را به ما ارائه کنند. هرآنچه این نژادها آن را شریف و خوب و پاک بنامند، به همین دلیل چنین می‌شود. بنابراین رأی برتری اخلاقی نژادهای سفید، خصوصاً نژاد آریایی، چیزی جز مکررگویی نیست. حکمی است تحلیلی که از تعریف این نژادها نتیجه می‌شود. لازم نیست که در باره کارهای آن‌ها داوری کنیم. کارهای آن‌ها خوب است، زیرا که به دست مردمان خوب انجام گرفته است. بودشناسی بر اخلاق مقدم است و عامل تعیین کننده اخلاق باقی می‌ماند. «خوبی فرد به آن دلیل نیست که خوب رفتار کرده باشد، بلکه فرد خوب رفتار می‌کند به دلیل آن که خوب است، یعنی از نژاد خوب است.» این بسیار ساده می‌نماید، ولی در عین حال بسیار ساده لوحانه است. عجیب این که درست همین ساده لوحی بود که آن نیرو و نفوذ عملی فراوان را به نظریه گوبینو بخشید. این نظریه، با این تعریف مدور، به یک معنی آسیب‌ناپذیر می‌شود. برضد یک حکم تحلیلی نمی‌توان استدلال کرد؛ چنین حکمی با دلایل عقلی یا تجربی ابطال نمی‌شود.

اما قطع نظر از ارزش‌های کلی دیانت و اخلاق، ارزش‌هایی از نوع جزئی‌تر نیز وجود دارد. به نظر می‌رسد که دولت و ملت بزرگ‌ترین نیروهای تاریخ‌اند، قوی‌ترین انگیزه‌های زندگی اجتماعی انسان‌اند. اما تصور کردن آن‌ها همچون نیروهای مستقل، همچون چیزهایی که به خودی خود دارای ارزش‌اند، منافای نخستین اصول گوبینو خواهد بود. گوبینو ناگزیر بود از این که با آرمان‌های سیاسی نیز مانند آرمان‌های دینی و اخلاقی مخالفت کند. به نظر ما مربوط کردن نژادپرستی و ملت پرستی (ناسیونالیسم) طبیعی می‌آید. ما حتی ممکن است این دو را یک چیز بدانیم. ولی چه از لحاظ فلسفی و چه از لحاظ تاریخی، این درست نیست. این دو مسلک در منشأ و در معنی و جهت خود از یکدیگر کاملاً متمایزاند. اگر ما آثار گوبینو را مطالعه کنیم این تمایز بسیار روشن

می‌شود. او نه ناسیونالیست بود و نه میهن‌پرست فرانسوی. او عقیده بولن‌ویلیه را پذیرفته و احیا کرده بود، و این عقیده می‌گفت که فرانسه هرگز وحدت ملی واقعی نداشته است. چنان که پیش‌تر دیدیم، فرانسه را به دو اردوی فاتحان و شکست خوردگان تقسیم می‌کند، یعنی به اشراف و عوام، که در يك تراز نیستند و نمی‌توانند در يك زندگی ملی و سیاسی شراکت داشته باشند. گوینو این عقیده را به تمامی تاریخ بشر تعمیم داد. چیزی که ما آن را ملت می‌نامیم يك کل همگن نیست؛ فراورده اختلاط خون‌ها است، که خطرناک‌ترین کار جهان است. سخن گفتن با ترس و احترام از يك چنین انسان بدگوهری یعنی زیر پا گذاشتن نخستین اصول يك نظریه صحیح درباره تاریخ بشر. میهن پرستی برای مردمی‌ها و مردم‌فریبان ممکن است جزو فضائل باشد، ولی جزو فضائل اشرافی نیست؛ و نژاد والاترین وجود اشرافی است. مفهوم «میهن» ما چیست؟ يك واژه صرف، که هیچ واقعیت مادی یا تاریخی با آن تطبیق نمی‌کند. گوینو می‌گوید که میهن سخن نمی‌گوید، نمی‌تواند با صدای رسا فرمان بدهد. تجربه همه قرن‌ها نشان داده است که هیچ استبدادی بدتر از استبداد چیزهای خیالی محض نیست. این‌گونه چیزها به دلیل طبیعت خود بی‌احساس و بی‌رحم‌اند و دعاوی‌شان حد و حصری نمی‌شناسد. به نظر گوینو یکی از امتیازات بزرگ نظام فئودالی این بود که در این نظام انسان‌ها به این‌گونه بت‌ها تعظیم نمی‌کردند. «در دوران فئودالی ما کلمه میهن چندان به کار نمی‌رفت؛ این کلمه وقتی باز به سراغ ما آمد که قبایل گالورومن باز سر بلند کردند و در سیاست نقشی برعهده گرفتند. با پیروزی آن‌ها میهن‌پرستی باز به شمار فضائل درآمد»^{۲۱}.

اگر ما اصول روش‌شناختی نظریه گوینو را بپذیریم، ساده‌ترین راه تعیین ارزش واقعی هراندیشه‌ای همیشه راه اصل و نسب آن خواهد بود. باید منشأ آن را بشناسیم تا درباره ارزش آن داوری کنیم. حال منشأ آرمان میهن‌پرستی چیست؟ این يك آرمان آریایی نیست، زیرا

21. *Essai*, IV, iii, II, 29.

که نژادهای توتونی، که بهترین و شریف‌ترین نمایندگان خاندان آریایی‌اند، این آرمان را هرگز به قوت تمام نپذیرفته‌اند. میهن‌پرستی جزو فضائل آلمانی نیست. در جهان ژرمنی فرد همه‌چیز است، و حال آن که ملت چندان اهمیتی ندارد. این نکته میان آلمان‌ها و نژادهای دیگر - دورگه‌های سامی که از تخمه یونانی و رومی و سیمری برخاسته‌اند - تفاوت ژرفی را تشکیل می‌دهد. «آن‌جا فقط توده‌ها را می‌بینیم؛ افراد به حساب نمی‌آیند، و همچنان که آشفتگی بیشتر می‌شود - آمیختگی نژادی افراد پیچیده‌تر می‌گردد - فرد بیشتر از نظر ناپدید می‌گردد»^{۲۲}. در تمدن اروپایی، یونانیان بر اثر عشق کورکورانه‌ای که به دولت شهر داشتند آرمان کاذب میهن‌پرستی را پدید آوردند. در یونان فرد تابع فرمان قانون بود. پیش‌داوری و اعتقاد عمومی همه را مجبور می‌ساخت که همه تمایلات و اندیشه‌ها و عادات خود، حتی دارایی و شخصی‌ترین روابط انسانی خود را، فدای این مفهوم انتزاعی کنند. اما این مفهوم را یونانیان از خود درنیاورده بودند، بلکه آن را از سامیان گرفته بودند. نتیجه همه این سخنان این است که میهن‌پرستی چیزی جز يك «عفریت کنعانی» نیست^{۲۳}.

پس از این انتقاد سخت از فرهنگ یونانی، گوینو در کتاب خود به انتقاد زندگی و تمدن رومی می‌پردازد. این‌جا نیز همان روش را به کار می‌برد. می‌کوشد به ما بقبولاند که آنچه به نام عالی‌ترین نشانه روح رومی شناخته می‌شود در حقیقت ضعف فطری آن است. استوارترین پایه‌های امپراتوری روم، قانون رومی بود. قانون یگانه نیروی وحدت بخش زندگی روم شده بود. رومیان قوانین خود را گردآوری و تدوین و تحلیل و تشریح کردند. سرانجام علم حقوق از جریان انحطاط و سقوط امپراتوری جان به در برد. گوینو می‌گوید که تمامی بنای حقوق رومی دقیقاً دچار همان وضع دولت شهر یونانی است. یعنی مفهومی است انتزاعی و بی‌جان. رومیان از ضرورت فضیلت ساختند. آن‌ها ناگزیر بودند میان عناصر بسیار پراکنده وحدت برقرار

22. *Idem*, VI, iii, II, 365.

23. *Idem*, IV, iii, II, 29, 31.

کنند. این کار فقط با قانون‌گذاری براساس سازش صورت‌پذیر بود، و این تنها صورت قانون بود که میان جمعیتی فراهم شده از ته‌مانده همه نژادها امکان‌داشت. ستایش نهادها کار بی‌پوده‌ای است، زیرا که نهادها فقط ارزش ثانوی و فرعی دارند، از وضع نوادی مردم مشتق می‌شوند و برآن وضع متکی هستند. این وضع در تحت قانون رومی از هرزمان دیگری بدتر و زشت‌تر بوده است. روم در هیچ‌یک از زمینه‌های فرهنگ‌بشری اصیل یا زاینده نبود. هیچ‌چیزی از خود نداشت نه دیانتی، نه هنری، نه ادبیاتی. همه‌چیز را از مردمان دیگر به عاریت گرفته بود. حتی عصر اوگوستوس هم به‌خودی خود به‌هیچ روی بزرگ و زیبا و شایان ستایش نبود. تنها چیزی که در تعریف آن می‌توان گفت این است که در شرایط تاریخی معین، در قبال جمعیتی از اقوام بسیار آشفته و پراکنده، امپراتوری روم بهترین راه‌حل ممکن را ارائه داد. معایب امپراتوری روم تقصیر فرمان‌روایان آن نبود، بلکه تقصیر آن توده درهم برهمی بود که می‌بایست به‌زیر فرمان و انضباط درآیند^{۲۴}. گوینو می‌گوید: «من به‌هیچ روی حاضر نیستم در برابر عظمت نام روم تعظیم کنم و به‌ستایش این‌گونه نتایج پردازم^{۲۵}».

اما تحلیل فرهنگ بشری هنوز به‌پایان نرسیده است. علاوه بر دیانت و اخلاق و سیاست و قانون، میدان پهناور هنر باقی است. آیاهمین اصول را در این میدان نیز می‌توان به‌کار بست؟ شیلر در «نامه‌هایی درباره آموزش زیباشناختی انسان^{۲۶}» کوشیده بود ثابت کند که نه‌تنها هنر یکی از خصایص انسانی است، بلکه ماهیت و ذات او را تشکیل می‌دهد. هنر کار خود انسان نیست، بلکه کار آفریدگار او است. فضای انسانی را هنر پدید می‌آورد. اگر این سخن درست باشد، پس رشته‌ای پیدا شده است که همه نژادها را به هم پیوند می‌دهد. زیرا که هنر در انحصار یک نژاد نیست. مانند خورشیدی است که بر خشک‌وتر می‌تابد، برای نژادهای پست و نژادهای والا یکسان است. گوینو این نکته را انکار نمی‌کند. برعکس، آن را می‌پذیرد و برآن تأکید می

24. Essai, V, vii, II 249 ff.

25. Ibid.

26. Schiller, *Letters on the Esthetical Education of Man*.

کند. و نتیجه‌ای که از این نکته برضد نظریه اومی‌توان گرفت گویا در نظر او قوت فراوان هم داشته است. زیرا که او نه‌تنها علاقه ژرفی به هنر داشت، بلکه هنر یکی از عشق‌های بزرگ زندگی او بود. خود او شاعر و پیکرتراش بود و بسیاری از رشته‌های هنر را آزموده بود. اگر نظریه‌اش در این زمینه بسیار مهم راست در نمی‌آمد، مشکل می‌توانست چنین نظریه‌ای را بپذیرد.

راه گریز او از این دشواری در نگاه نخست بسیار شگفت‌آور می‌نماید. گوینو به صراحت می‌پذیرد که هنر در شمار خصلت‌های انحصاری نژاد آریایی نیست. هنر فراورده تخیل است، و تخیل خاص آریاییان راستین نیست. تخیل قطره‌ای است از خون بیگانه در رگ‌های آریایی، زیرا از سیاه‌پوستان سرچشمه می‌گیرد. نزد سیاه‌پوستان نیروی مسلط و موفور همانا تخیل است. سرچشمه راستین هنر همین است؛ هنر میراثی است از نژادهای سیاه. این کشف خوانندگان گوینو را بی‌گمان تکان بسیار نامطبوعی داده است. مگر همین گوینو نبود که از سیاه‌پوستان با آن تحقیر و اشمئزاز شدید سخن می‌گفت؟ مگر او نمی‌گفت که سیاهان در ساختمان بدنی‌شان از میمون‌ها هم پست‌تراند، واز حیث غرایز وحشی‌شان از جانوران درنده هم بدتراند، واز لحاظ اخلاقی در ردیف ارواح خبیثه دوزخی قرار دارند؟ حال اگر بگوییم که نخستین هنرمندان همین موجودات‌اند، و همه نژادهای دیگر میراث خوار آن‌ها هستند، این سخن معمای غریبی است. ولی گوینو از طرح این معمار روی نگرداند.

انسان نجیب‌زاده همین که از این سرچشمه هنر آگاه شد، باید مواظب این میراث خطرناک خود باشد. نباید آن را بی‌چون و چرا بپذیرد و خود را تسلیم افسون آن کند. هنر همواره آن دلبر فریبایی است که راه عقل را می‌زند و می‌کوشد بهترین نیروهای فکری و اخلاقی ما را در خواب کند. ممکن است ما وسوسه او را بشنویم، ولی مرد خردمند مانند اودیسه عمل می‌کند، که شرط احتیاط را رعایت کرد تا مبدا به‌دست سیرن‌ها اسیر شود. خود گوینو همیشه به غرایز هنری

خویش با بدگمانی می‌نگریست. همیشه گویی وجدان‌اش از بابت آن‌ها ناراحت بود. این غرایز در تصویری که او از آریایی راستین داشت درست می‌گنجیدند. هنر همیشه همچون دلبری عیار یا زنی‌روسی است، همسری نیست که انسان آریایی بتواند او را به عقد مشروع خود درآورد.

اما يك سؤال واپسین باقی است. آیا دست كم يك رشته ذهنی نژادهای گوناگون را به یکدیگر پیوند نمی‌دهد؟ گوبینو اعلام کرده بود که به حکم يك قانون تغییرناپذیر نژادهای پست محکوم‌اند که تا ابد «در پای خداوندگاران خود بخزند.» ولی آیا این خداوندگاران هیچ نباید این وضع اسف‌بار را درک کنند؟ گوبینو کسی نبود که يك چنین وظیفه‌ای را مطلقاً منکر شود. البته او همیشه با نخوت فراوان سخن می‌گفت، ولی از آن‌جا که بزرگ‌زاده بود همیشه این وظیفه بزرگوارانه را خوب می‌شناخت. او همه آرمان‌های «بشردوستانه» را نفی می‌کرد، ولی در این خصوص از گفته خود چندان خاطر جمع نبود. کارهایش همیشه چنان که باید با اصول‌اش جور در نمی‌آمدند. دلیل بارز این کشاکش در نامه‌ای که گوبینو به آدولف فرانک، عبری‌شناس معروف، نوشته است دیده می‌شود. در این نامه گوبینو نقل می‌کند که هنگام اقامت در ایران بارها از یهودیان تهران در برابر ستم و آزارحمایت کرده است. بنابراین نمی‌توان گوبینو را به نداشتن همدردی انسانی و مهربانی و نیک‌خواهی متهم کرد. او به هیچ وجه از سقوط در ورطه آرمان‌های «بشردوستانه» مصون نبود. ولی نظریه‌اش راهی برای او باقی نمی‌گذاشت. ناچار بود که احساسات فردی‌اش را سرکوب کند؛ این احساسات در تکوین نظریه کلی‌اش جایی نداشتند.

از این لحاظ نیز مقایسه گوبینو با کارلایل بسیار آموزنده است. در نگاه نخست تمایلات آن‌ها بسیار به هم نزدیک می‌نماید. هردو دشمن سوگند خورده آرمان‌های سیاسی قرن نوزدهم‌اند: یعنی آرمان‌های آزادی، برابری، و برادری. کارلایل برای گریز از تأثیر ویرانگر این آرمان‌ها راهی جز بازگشت به قهرمان‌پرستی نمی‌دید. می‌گفت قهرمان‌پرستی

تنها چیزی است که می‌تواند ما را از انحطاط و خرابی و بی‌سروسامانی محض برکنار بدارد. ولی میان قهرمان‌پرستی کارلایل و نژادپرستی گوبینو يك فرق اساسی هست. کارلایل برای وصل کردن تلاش می‌کند، و گوبینو برای فصل کردن. همه قهرمانان کارلایل به يك زبان سخن می‌گویند و از يك غرض دفاع می‌کنند - این‌ها همه «زبان گفتار و دست‌کرداری هستند ملهم از آن کتاب آسمانی منزل که در هر دورانی فصلی از آن به پایان می‌رسد و برخی نام‌اش را تاریخ می‌گذارند.» مردان بزرگی که از کارگاه طبیعت بیرون می‌آیند همیشه از بیخ‌وبین يك‌سان‌اند. کارلایل می‌گوید: «امیدوارم این نکته را روشن کنم که این‌ها در اصل همه از يك خمیره‌اند.» اما از لحاظ گوبینو این همانندی تصورپذیر نبود. سخن گفتن از اودین نورديک و محمد [ص] عرب چنان که گویی هردو به يك خاندان بشری تعلق دارند به نظر او عین کفر بود. و سخن گفتن از عدالت کلی، عدالتی که برای همه مردمان يك‌سان باشد، از اشتباه بالاتر است، گناه کبیره است. کارلایل می‌گوید: «عدالت، عدالت، وای به حال ما اگر به دلیلی از دلایل نتوانیم عدالت را اجرا کنیم!... جهان فقط به يك چیز نیاز دارد؛ اما از آن چیز گریزی نیست. عدالت، عدالت، شما را به خدا عدالت به ما بدهید تا ما زندگی کنیم، اگر چیزی غیر از آن به ما بدهید، ما خواهیم مرد!۲۷» این احساس شخصی در سراسر فلسفه اجتماعی کارلایل به چشم می‌خورد. او سوسیالیست نبود و همیشه در صف محافظه‌کاران انگلیس باقی ماند، ولی از زمان جوانی چنین بار آمده بود که مدعای مردم فقیر را مدعای خویش بداند. آن صحنه کتاب «سارتور رسارتوس» را به یاد داریم که در آن پروفیسور تویفسلسدروخ در قهوه‌خانه نشسته است و ناگهان بر پا می‌ایستد و لیوان بزرگ‌اش را برمی‌دارد و این شعار را پیشنهاد می‌کند: «به سلامتی فقراء، به نام خدا و شیطان۲۸.» اما گوبینو به لحن دیگری از مردم فقیر سخن می‌گوید. او با کمال میل با آن نظام آلمانی موافقت می‌کند که فقط توانگران و اشراف را به فقر و شکوه

27. *Latter-Day Pamphlets*, No. II.28. *Sartor Resartus*, I, chap. iii, I, 11.

«والهالا» راه می‌دهد. فقر شایسته تحقیر است. انسان آریایی آلمانی از خویش و نقش خویش در جهان تصور بسیار والایی دارد، زیرا که حقاً خدایگان فتودال و زمین‌دار بوده است؛ صاحب بخشی از جهان است. انسانی که چنین منشأ و میراثی نداشته باشد همیشه مطرود خواهد بود. این جزو آن نظام «کاستی» است که کاهنان آریایی پدید آورده‌اند.

نظریه گوبینو ظاهراً تمامی دایره تمدن را دور زده و به غایت خود رسیده بود. این مذهب جدید، نژادپرستی، برجای خود استوار شده است. دیگر از هیچ مخالفتی نمی‌ترسد. مسیحیت ناتوان و درمانده است، کیش بودایی انحراف اخلاقی است، میهن‌پرستی «عفریت کنعانی» است، قانون و عدالت انتزاعاتی بیش نیستند، هنر فریبنده و روسپی است، ترحم برستم دیدگان و دل‌سوزی بر بی‌چیزان توهم نازک دلان است: ریز رذائل کامل است. این پیروزی فلسفه جدید است.

آیا پس از این ویرانگری منتظم چه برجای می‌ماند؟ برای خود گوبینو چه برجای می‌ماند، و چه وعده‌ای به پیروان و معتقدان خود می‌تواند بدهد؟ پاسخ پرسش نخست را در واپسین کتاب گوبینو می‌توان یافت. در سال ۱۸۷۹، او کتاب «سرگذشت اوتارژال، راهزن دریایی نروژی وفاتح سرزمین بره در نورماندی، واصل و نسب او ۲۹» را منتشر کرد. این کتاب شاید یکی از عجیب‌ترین آثار تاریخ ادبیات باشد. این‌جا دیگر گوبینو به تاریخ تمدن کاری ندارد. نظر او متوجه جای دیگری شده است. تنها چیزی که می‌خواهد بداند اصل و نسب خود او و خانواده او است. برآن است که دلایل قاطعی در دست دارد که مستقیماً از پشت شخصی است به نام اوتارژال، یک راهزن دریایی معروف نروژی، و یکی از افراد نژاد پادشاهی اینگلینگز، که نسب خود را به اودین، بزرگ‌ترین خدای نوردیک، می‌رسانند. در این کتاب کوتاه‌فکری نویسنده درباره زندگی بشر و تاریخ بشر شگفت‌آور است! اگر به‌هنگام انتشار این کتاب گوبینو نویسنده سرشناسی نبود، اگر

29. *Histoire d'Ottar-Jal, pirate norvégien, conquérant du pays de Bray en Normandie, et de sa descendance.*

نویسنده «رساله» و «رونسانس» نبود، هیچ‌کس آن را کتاب آخر او را جدی نمی‌گرفت. گوبینو همیشه با نوعی فخر فروشی گزافه‌آمیز اشرافی سخن گفته بود. اما این بار فخر فروشی او جنبه یاوه و مسخره پیدا کرده است و بوی جنون بزرگی از آن برمی‌خیزد. فیلسوف تاریخ جهان به فیلسوف تاریخ خاندان خود مبدل شده است. به‌جای آن که سیر پیدایش فرهنگ را بررسی کند، در شجره‌نامه خودش خیره شده است. برای یک چنان سرآغاز بزرگی، این سرانجام غم‌انگیزی بود. گوبینو وعده داده بود که تاریخ را به صورت علم دقیق درآورد و ما را از همه توهمات ذهنی و اعتقادات پیش‌ساخته درباره مسیر تاریخ رها سازد. اما در پایان عمر ادبی‌اش این افق ناپدید شده است. اندیشه واحساس‌اش بر سر یک نکته فراهم شده است — شجره‌نامه شخص خودش! «کوه موشی زایید».

این داستان خصلت کلی اندیشه گوبینو را به‌ما نشان می‌دهد. تهی‌شدن زندگی شخصی و تنگ‌شدن افق فکری گوبینو به یک معنی نتیجه نظریه او است. کشف والایی و ارزش بی‌مانند نژاد آریایی او را سرشار از شوق کرده است. وقتی که از لحظه ظاهر شدن این نژاد بر صحنه تاریخ بشر سخن می‌گوید هیچ کلامی قادر نیست اهمیت حیاتی این لحظه را برایش بیان کند. این لحظه تنها زمینی نبود بلکه اهمیت کیهانی داشت — منظره‌ای بود نه تنها برای انسان‌ها بلکه نیز برای خدایان و آسمان‌ها. این گویا منظره شورانگیزی از تاریخ بشر بوده است، آغازی بوده است سرشار از امید و انتظار. اگر خاندان آریایی، که شریف‌ترین و هوشمندترین و پرنیروترین نژادهاست، بازیگر راستین نمایش عظیم تاریخ باشد چه امیدهای بی‌پایانی که به پیش رفت تمدن بشری می‌توان داشت! بدین ترتیب کار گوبینو با نوعی مستی آغاز می‌شود — مستی از باده نژادپرستی و خویش‌پرستی.

اما این احساس نخستین جای خود را به سر خوردگی عمیقی می‌دهد. آن منظره خوش بینانه نخستین با نوعی دیالکتیک وارونه ناگهان به بدبینی ژرف درمان ناپذیری مبدل می‌شود. نژادهای برتر در اجرای

رسالت تاریخی خود ناگزیر یکدیگر را از میان می‌برند. آن‌ها بدون تماس نزدیک با این جهان نمی‌توانند بر جهان حکومت کنند و آن را سامان دهند. ولی تماس برای آن‌ها خطرناک است، سرچشمه همیشگی آلودگی است. نتیجه آن برای نژادهای برتر مصیبت‌بار است. همکاری میان نژادهای گوناگون یعنی همخوابی، و همخوابی یعنی آمیزش خون، و آمیزش خون یعنی انحطاط و فساد. این همیشه آغاز پایان است. با طی شدن خلوص نژاد، نیروی آن نژاد و توانایی سازمان‌دهی‌اش از میان می‌رود. نژادهای برتر فدای کار خود، و برده بردگان خود می‌گردند. گوبینو در پایان کتاب خود از اصول این نظریه نتایج کلی بیرون می‌کشد. در خیال خود چهره آخرین مردمانی را که بر این خاک خواهند زیست تصویر می‌کند. در آن زمان فساد نژادهای شریف به نهایت می‌رسد و همه آثار تمایز نژادی از میان می‌رود. آن‌گاه پرتو زندگی بخش تاریخ بشری خاموش می‌شود. البته مردمان در صلح و صفا باهم زندگی خواهند کرد. میان آن‌ها تنازعی نخواهد بود، ولی از طرف دیگر از نیرو و همت بلند و اراده قدرت و جهان‌گشایی نیز اثری دیده نخواهد شد. آرمان‌های برابری عوام‌فریبان امروزی عملی خواهد شد. اما زندگی بشری همه کیفیات ارزشمند خود را از دست خواهد داد. مردمان مانند گله گوسفند یا گاومیش به‌خوبی و خوشی خواهند زیست. این دوران خرسندی و خواب‌زدگی یک دوران گیجی و سرانجام بی‌حسی در پی خواهد داشت. گوبینو حتی کوشیده است که مدت این دوران‌ها را تخمین بزند. حکم او این است که دوران نیرومندی، یا زندگی راستین، مدت‌هاست به سرآمده نژاد بشر شاید بتواند این زندگانی نکبت‌بار را صدساله دیگر ادامه دهد؛ ولی سرنوشت معین است؛ مرگ نژاد بشر حتمی است.

این آخرین کلام نظریه گوبینو است؛ و این در حقیقت جوهر تمامی آثار او است. در آغاز کتاب‌اش این پایان را پیش‌بینی کرده است. نژادپرستی در نظر گوبینو عالی‌ترین شکل پرستش یا پرستش عالی‌ترین خداست. اما این خدا به هیچ روی شکست‌ناپذیر یا زوال

ناپذیر نیست. برعکس، بسیار آسیب‌پذیر است. گوبینو حتی در لحظات سرمستی خود نمی‌توانست سرنوشت آینده را فراموش کند: سرنوشت «غروب خدایان». خدایان خواهند مرد.

سقوط تمدن‌ها جالب‌ترین، و در عین حال تاریک‌ترین، پدیده تاریخ است. فاجعه‌ای است که ترس را در روح ما رسوخ می‌دهد، و در عین حال همیشه چیزی چنان مرموز و چنان عظیم در پشت سر دارد که مرد متفکر هرگز از نگریستن به آن، از بررسی آن، و از جست‌وجوی رازهای آن نمی‌آساید.... ما ناچاریم بگوییم که هرگروهی از انسان، هر قدر هم شبکه روابط اجتماعی نگه دارنده آن زیرکانه باشد، در همان روز تولد خود، در زیر عناصر حیات خود، بدر مرگ ناگزیر خود را به همراه می‌آورد. ولی آیا این بدر، این اصل مرگ‌بار چیست؟ آیا امری است مانند نتایج خود یک نواخت، و آیاهمه تمدن‌ها به یک علت از میان خواهند رفت؟

اکنون راه حل مسأله را برابر چشم خود می‌بینیم. نتیجه تنها بدبینی ژرف نیست، بلکه نفی‌پرستی و نیست‌گرایی است. گوبینو همه ارزش‌های انسانی را یک‌جا سودا می‌کند. تصمیم‌اش بر آن بود که آن‌ها را به پای یک خدای نوین، خدای نژاد، بریزد. منتها این خدا پایش لب‌گور است، و مرگ‌اش سرنوشت تاریخ و تمدن بشری را محتوم ساخته است: آن‌ها را با خود به‌گور می‌برد.

تأثیر فلسفه هگل بر پرورش اندیشه سیاسی امروز

هیچ دستگاه فلسفی به اندازه مابعدالطبیعه هگل تأثیرش در زندگی سیاسی نیرومند نبوده است. همه فلاسفه بزرگ پیش از هگل درباره دولت نظریه‌هایی پرداخته بودند که جهت کلی فلسفه سیاسی را معین می‌کردند ولی در زندگی سیاسی چندان تأثیری نداشتند. این نظریات به جهان «اندیشه‌ها» و «آرمان‌ها» تعلق داشتند، نه جهان سیاست «واقعی». فلاسفه غالباً از این وضع شکایت داشته‌اند. کانت رساله خاصی نوشت برای رد این شعار که: «این حرف ممکن است از لحاظ نظری درست باشد، ولی با زندگی عملی تطبیق نمی‌کند». اما همه این تلاش‌ها بیهوده بود، زیرا که شکاف میان اندیشه سیاسی و زندگی سیاسی به‌جای خود باقی ماند. نظریات سیاسی با حرارت فراوان مورد بحث قرار می‌گرفتند؛ برخی به آن‌ها حمله‌ور می‌شدند و برخی از آن‌ها دفاع می‌کردند؛ اندیشه‌وران به‌رد واثبات آن‌ها می‌پرداختند؛ اما هیچ‌کدام این کارها در کش مکش‌های زندگی سیاسی چندان تأثیری نداشتند.

هنگام بررسی فلسفه هگل باید با وضع دیگری روبه‌رو می‌شویم. منطق و مابعدالطبیعه او در آغاز استوارترین باروهای دستگاه او محسوب می‌شدند؛ اما درست از همین طرف بود که دستگاه او در معرض شدیدترین و خطرناک‌ترین حملات قرار گرفت. و پس از تلاش کوتاهی

چنین به نظر می‌رسید که حمله‌کنندگان پیروز شده‌اند. اما فلسفه هگل دوباره متولد شد - گیرم نه در زمینه منطق یا مابعدالطبیعه، بلکه در زمینه اندیشه سیاسی. مشکل بتوان يك دستگاه فلسفه سیاسی را نام برد که در برابر نفوذ آن تاب آورده باشد. همه ایده‌ئولوژی‌های سیاسی امروزی قوت و دوام و ثبات آن اصولی را که نخستین‌بار در فلسفه حق هگل و در فلسفه تاریخ او مطرح شدند و مورد مدافعه قرار گرفتند به ما نشان می‌دهند.

اما این پیروزی بسیارگران تمام شده‌است. فلسفه هگل ناچار شده است بهای این پیروزی خود را بپردازد. این فلسفه دامنه عمل خود را بسیار گسترش داده، ولی وحدت و هماهنگی درونی آن از دست رفته است. دیگر يك دستگاه اندیشه سیاسی روشن و يك دست و منسجم نیست. مکتب‌ها و حزب‌های گوناگون به اعتبار کلام هگل متوسل می‌شوند، ولی در عین حال تعبیرهای گوناگون و ناسازگار از اصول اساسی او ارائه می‌کنند. این اصول به‌صورت مرده ریگت پراکنده يك فیلسوف درآمده‌اند. شیلر در مقدمه «والنشتاین» می‌گوید «چهره او در تاریخ به‌واسطه حب و بغض حزبی رنگارنگ است». این گفته را عیناً در مورد هگل نیز می‌توان آورد. بلشویسم، فاشیسم، و ناسیونال سوسیالیسم، هر سه دستگاه هگل را پاره پاره کرده‌اند و مدام برسر آن با یکدیگر جدال می‌کنند. این تنها يك مجادله نظری نیست، بلکه آثار سیاسی عظیم در پی دارد.

از همان آغاز شارحان هگل به دو دسته «راست» و «چپ» تقسیم شدند، که مدام با یکدیگر می‌جنگیدند. این بحث تا وقتی که مناظره در مکتب‌های فلسفی محدود می‌شد بی‌زیان بود. اما در چند دهه اخیر وضع يك سره دیگرگون شده است. مسأله مورد اختلاف اکنون با مجادلات گذشته فرق دارد. اکنون نبرد يك نبرد اخلاقی است. اخیراً یکی از تاریخ‌نویسان این پرسش را پیش کشیده است که آیا نبرد روس و آلمان در ۱۹۴۳ در اصل کشاکش میان دو جناح چپ و راست مکتب هگل نبوده است. این شکل بیان مسأله شاید گزافه‌آمیز به نظر بیاید، ولی هسته‌ای از حقیقت در آن نهفته است.

برای بررسی فلسفه هگل نمی‌توان از همان راهی رفت که در مورد متفکران دیگر می‌رویم. می‌توان امیدوار بود که به‌صرف توصیف نتایج اصلی نظریه معرفت افلاطون یا فلسفه طبیعت ارسطو یا نظریه اخلاقی کانت، به‌دریافت روشنی از ماهیت این مکاتب برسیم. اما در بحث راجع به فلسفه هگل يك چنین توصیفی يك سره نارسا خواهد بود. هگل در مقدمه «پدیده‌شناسی روح» می‌پرسد:

حقیقت درونی يك اثر فلسفی در کجا بهتر از هدف‌ها و نتایجش بیان شده است؟ و این‌ها را به‌چه نحوی بهتر می‌توان شناخت به جز در تمایز آن‌ها از آنچه در همان دوره به‌دست متفکران دیگری که در همان زمینه کار می‌کنند نوشته می‌شود؟ اما اگر این نحوه را چیزی جز سرآغاز دانش بینگاریم، اگر آن را عین شناختن يك دستگاه فلسفی فرض کنیم، آن‌گاه باید آن را همچون وسیله‌ای در نظر بگیریم برای احراز حقیقت مسأله.... زیرا که موضوع واقعی بحث در هدف آن خلاصه نمی‌شود؛... همچنین صرف نتیجه‌ای که به‌دست می‌آید کل ملموس مسأله نیست، بلکه نتیجه همراه با راهی که به آن نتیجه می‌رسد.... نتیجه محض لاشه دستگاه است که تمایل راهنمای خود را پشت سر گذاشته است.... يك چنین نحوه‌ای به‌جای آن که دست به‌خود مطلب بیندازد همیشه از مسأله دور می‌شود.... آسان‌ترین کار این است که درباره چیزی که دارای محتوای مادی و مستحکم است داوری کنیم؛ دریافت آن دشوارتر است، و از همه دشوارتر این است که هردو کار را با هم انجام دهیم و به‌تبيين منتظم آن نیز پردازیم.^۱

این دشواری گوناگون بودن تعبیرهای فلسفه هگل را توضیح

1. Hegel, *Phenomenology of Mind*, I, 3 f.

می‌دهد. اگر ما فقط يك جنبه آن را بیرون بکشیم، نه‌تنها آسان است بلکه حتمی است که درست به‌ضد آن نیز برسیم. هگل از این گونه تضادها باکی نداشت، سهل است، عین زندگی اندیشه نظری و حقیقت فلسفی را در آن‌ها می‌دید. او مکرر اصل معروف همانندی و تناقض را منکر می‌شود. این اصل باطل نیست؛ ولی يك اصل صوری و انتزاعی محض است، و لذا سطحی است. آنچه ما در واقعیت می‌بینیم همیشه همانندی اضداد است.

حتی در اندیشه سیاسی هگل نیز هر مطلبی ضد خود را در پی دارد. بنابراین تعریف دستگاه سیاسی او در يك کلام ممکن نیست. او همیشه خود را فیلسوف آزادی می‌نامید.

از آن‌جا که ذات ماده گرانی است، پس از طرف دیگر می‌توان گفت که جوهر یا ذات روح آزادی است. همه با این نظر موافق‌اند که روح، همراه با سایر خصائص خود، دارای آزادی نیز هست؛ اما فلسفه می‌گوید که همه کیفیات روح به‌واسطه آزادی وجود دارند.... یکی از نتایج فلسفه نظری این است که یگانه حقیقت روح آزادی است.^۲

مخالفان هگل عقیده داشتند که این توصیف درستی از فلسفه او نیست، بلکه کاریکاتوری است از آن. فریس^۳، یکی از فلاسفه، گفت که نظریه هگل درباره دولت «نه در باغ علم بلکه در زباله‌دان بردگی» روییده است. همه لیبرال‌های آلمان بر همین منوال می‌اندیشیدند و می‌گفتند. آن‌ها دستگاه هگلی را استوارترین دژ ارتجاع می‌دانستند، و هگل را خطرناکترین دشمن آرمان‌های دموکراتیک می‌شناختند. رودلف حییم در کتاب خود، «هگل و زمان او»، چنین می‌گوید:

تا آن‌جا که من می‌توانم ببینم، همه آموزش‌های هابز یا فیلمر، هالر یا اشتال، در قیاس با آن عبارت معروف درباره عقلانی بودن واقعیت، به‌معنایی که هگل در مقدمه خود (بر «فلسفه حق») آورده، آزاداندیشانه است. نظریه عنایت آزاد الهی و

2. *Lectures on the Philosophy of History* p. 18.

3. Fries.

نظریه عبودیت مطلق، در قیاس با عقیده وحشت‌باری که وضع موجود را تقدیس می‌کند بی‌گناه و بی‌آزار اند.^۴

ولی این‌جا باید با مسأله بزرگی روبه‌رو شویم. چگونه ممکن بود که يك دستگاه فلسفی که وضع موجود را تقدیس می‌کرد به‌صورت یکی از بزرگترین نیروهای انقلابی در اندیشه سیاسی درآید؟ چه‌گونه بود که پس از مرگ هگل نظریه او را از زاویه دیگر نگریستند و به طریق دیگری به‌کار بستند؟ فیلسوف حکومت پروس استاد مارکس و لنین - طرف‌دار مارکسیسم دیالکتیکی - شد. خود هگل در این جریان دخالتی نداشت. اگر او نتایجی را که از مقدمات نظریه سیاسی او گرفته‌اند می‌شنید، بی‌گمان بیشتر آن‌ها را رد می‌کرد. در خصوص سیرت و طبیعت شخصی او، باید گفت که او با هرگونه راه‌حل افراطی مخالف بود. او محافظه‌کاری بود که از قدرت سنت دفاع می‌کرد. به‌نظر او رسم عنصر اصلی زندگی سیاسی را تشکیل می‌داد. هگل در نوشته‌های قدیم‌اش توصیفی از دولت شهر یونانی و جمهوری رومی آورده است و این آرمان را ستایش می‌کند، و از آن پس نیز همیشه همین نظر را داشت و از آن دفاع می‌کرد. او به‌هیچ نوع نظام اخلاقی بالاتر از آنچه در رسم و عادت پدیدار می‌شود قائل نبود.

این‌جا تفاوت اساسی میان «ایده‌آلیسم» هگل و افلاطون را می‌توان دید. افلاطون به‌عنوان شاگرد سقراط سخن می‌گفت و نظر سقراط را دربارهٔ مسؤولیت فرد به‌میان می‌کشید. رسم و عادت را بی‌اعتبار می‌دانست. اصول راستین زندگی سیاسی را در سنت و قواعد مرسوم نمی‌توان دید. این اصول براساس «عقیده درست» («دوختا» یا «دوکسا») استوار نیستند، بلکه بر «دانش» («اپیستمه») استواراند؛ و این صورت جدیدی از عقلانیت و آگاهی اخلاقی است که سقراط کشف کرده بود. «عقل» هگل از این نوع عقل افلاطونی نیست.

در حقیقت مفهوم تحقق عقل خودآگاه... اجرای واقعی خود را در

4. R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, p. 367.

زندگی ملت می‌یابد. این‌جا عقل همچون يك سیاله کلی ظاهر می‌شود.... که در عین حال به‌هستی‌های کاملاً مستقل تقسیم می‌شود.... این‌ها به‌واسطه این حقیقت که فردیت جزئی خود را از دست می‌گذارند و فدا می‌کنند، و نیز این که جوهر کلی آن‌ها روح و ذات آن‌ها است، در درون خود آگاه‌اند از این که چنین هستی‌های مستقل و منفردی هستند.^۵

بنابراین محافظه‌کاری یکی از بارزترین جنبه‌های نظریه اخلاقی هگل است. اما این باز تمام مطلب نیست. این فقط یکی از جنبه‌های قضیه است و نباید آن را با کل آن اشتباه کنیم. در نظریه سیاسی هگل و در فلسفه تاریخ او ما ترکیب غریبی از دو تمایل مخالف می‌بینیم. هگل می‌کوشد که تمامی جهان‌تاریخ را در بر بگیرد. از فرهنگ شرقی، از فرهنگ چین یا هندوستان، و نیز از فرهنگ یونان یا روم می‌گوید. آنچه او می‌خواهد در دستگاه خودنشان دهد روح يك ملت خاص نیست، بلکه روح کلی یا روح جهان است. «و حقیقت و ماهیت ارواح ملت‌ها به‌عنوان اندیشه‌های ملموس در اندیشه مطلق ظاهر می‌شود. این ارواح گرداگرد تخت روح جهان می‌ایستند و مجریان تحقق آن و شواهد وزینت‌های فر و شکوه آن‌اند. روح جهان تنها نیاز خویش است به این که به‌خود بیاید - به‌دانش آگاهانه نسبت به‌هستی و رسالت آزادی خود برسد.»^۶

اما هگل در دستگاه سیاسی و در سیاست عملی خود از عهده این کار فراگیر برنیامد. خود او همیشه تأکید می‌کرد که فیلسوف از محدودیت‌های جهان فعلی خود گریزی ندارد. و این «جهان فعلی» هگل جهان نسبتاً کوچکی بود. جهانی بود وابسته به آلمان و پروس. هگل به‌عنوان يك میهن‌پرست آلمانی کار خود را آغاز کرد و به‌مسائل زمان خود و کشور خود علاقه عمیقی داشت. در یکی از نخستین مقالات سیاسی‌اش، که در ۱۸۰۱ نوشته شده، دربارهٔ شکل حکومتی آلمان بحث می‌کند و می‌گوید که زندگی سیاسی آلمان دارد به‌بحران خطرناکی

5. *Phenomenology of Mind*, I, 341 f.

6. *Philosophy of Right*, 352.

نزدیک می‌شود، و تمامی قدرت و حیثیت خود را از دست داده است. چند سال بعد، پس از جنگ آزادی‌بخش، هگل معتقد بود که بحران زندگی سیاسی آلمان به راه حل خود رسیده است. از آن جا که پروس در این راه حل نقش اصلی را بازی کرده بود، سراسر امید و اندیشه هگل از آن پس متوجه حکومت پروس شد. هگل هنگام بحث درباره این مسائل سیاسی واقعی ناچار شد که کلی بینی فلسفی خود را هر روز محدودتر سازد. از آن کلی بینی نه تنها به ناسیونالیسم رسید بلکه کارش به پرستش ناحیه خاصی از آلمان کشید. هگل در مقدمه «فلسفه حق» حتی به احساسات شخصی و حب و بغض‌های خودش هم میدان داده است.

از این لحاظ، صورت دستگاه هگلی از محتوای بلاواسطه آن بسیار برتر بود. مدت‌ها پس از مرگ هگل و از هم‌پاشیدن مابعدالطبیعه او، این صورت همچنان کار می‌کرد، و به یکی از نیروهای انفجاری تحول اندیشه سیاسی در قرن نوزدهم مبدل شد؛ و از آن پس از تأثیر آن شرایط شخصی و موقتی که در نظریه سیاسی هگل مؤثر بود برکنار ماند. حتی غالباً برضد خود هگل عمل می‌کرد، و پایه برخی از استوارترین و گرمی‌ترین اعتقادات هگل را درهم می‌شکست. این فراگرد در حقیقت با طبیعت کلی روش دیالکتیک کاملاً سازگار است. اندیشه همواره يك چنین چهره دوگانه‌ای را از خود نشان می‌دهد. مانند مجسمه یانوس، خدای رومی، به پیش رو و پشت سر نگاه می‌کند. در فراگرد دیالکتیکی هرگام تازه‌ای همه گامهای پیشین را دربردارد و نگه می‌دارد. تغییر ناگهانی روی نمی‌دهد و تداوم قطع نمی‌شود. اما از طرف دیگر، این عمل نگه‌داری ضرورتاً عمل نابود کردن نیز هست. هرآنچه با فراگرد دیالکتیکی پدید می‌آید و فقط به عنوان مرحله‌ای از تحول دیالکتیکی حقیقت و ارزش دارد به عنوان يك عنصر سازنده باقی می‌ماند؛ ولی واقعیت جداگانه آن منتفی است. هروجد متناهایی باید از میان برود تا جای خود را به اشکال تازه‌تر و کامل‌تری بدهد.

اما يك چنین برداشتی با «تقدیس وضع موجود» راست در نمی‌آید. وقتی که هگل در دوران آخر کارش بیشتر و بیشتر تسلیم این

و سوسه می‌شد در واقع برخلاف روح دستگاه خود عمل می‌کرد. او در یکی از رسالات قدیم‌اش، «درباره شیوه‌های علمی بحث حق طبیعی»، که در ۱۸۰۲ نوشته شد، ضد این برداشت را مورد تأکید قرار داده بود. در این رساله تاریخ جهان همچون تراژدی بزرگی است در زندگی اخلاقی که «مطلق» مدام آن را با خود اجرا می‌کند. سرنوشت روح مطلق این است که مدام خود را در عینیت متولد کند، تسلیم محنت و مرگ شود، و از خاکستر خود برخیزد و به فر و شکوه تازه‌ای برسد. ذات الهی در شکل و عینیت خود دارای ماهیت دوگانه است و زندگی او یگانگی مطلق این دو ماهیت است. پیداست که این برداشت محافظه‌کاری و سنت‌گرایی نیست، بلکه درست ضد آن است.

پس اگر ما بخواهیم سیرت راستین نظریه سیاسی هگل را بشناسیم باید مسأله را در میدان وسیع‌تری مطرح کنیم. کافی نیست که عقاید خود هگل را درباره مسائل سیاسی مشخص بررسی کنیم. این عقاید جنبه شخصی دارند، نه فلسفی. هگل در جناس معروف خود می‌گوید: «Die Meinung ist Mein» («معنی از آن من است»). آنچه این‌جا اهمیت دارد اعتقاد سیاسی نیست، بلکه «جهت‌یابی» خاصی در اندیشه سیاسی است که با دستگاه هگل پدید آمد. آنچه حائز کمال اهمیت شد و علاقه و نفوذ پایداری را برانگیخت، بیشتر شیوه تازه طرح مسائل بود تا پاسخ خود هگل به این مسائل. اما برای روشن کردن این نکته و برای ادای حق مطلب درباره اندیشه سیاسی هگل، باید افق خود را گسترش دهیم؛ باید به اصول نخستین فلسفه هگل باز گردیم.

زمینه مابعد طبیعی نظریه سیاسی هگل

مسأله دین و مسأله تاریخ دو کانون فکری فلسفه هگل‌اند. از همان آغاز این دو مسأله بزرگ‌ترین و قوی‌ترین اغراض اندیشه فلسفی او را تشکیل می‌دادند. هنگام بررسی نخستین نوشته‌های هگل مشکل بتوان میان این دو خط فاصلی کشید. هر دو با یکدیگر در آمیخته‌اند و يك واحد تقسیم‌ناپذیر را تشکیل می‌دهند. تمایل اساسی

اندیشه هگل را می‌توان چنین توصیف کرد که او درباره تاریخ برحسب مفاهیم دینی و درباره دین برحسب مفاهیم تاریخی سخن می‌گوید. بدین ترتیب یکی از کمترین و دشوارترین مسائل اندیشه دینی ناگهان شکل تازه‌ای به خود گرفت. متفکران قدیم و جدید مسأله توجیه شر را از زوایای گوناگون مورد بحث قرار داده‌اند. رواقیان، نوافلاطونیان، ولایب‌نیتس تقدیر الهی را با در نظر گرفتن شر مادی و معنوی توجیه کرده بودند. دوران «روشن‌اندیشی» بیشتر این راه‌حلهای کلامی را مردوده شناخت. با این حال مسأله هنوز در کانون بحث‌های فلسفی قرار داشت و موضوع مجادلات ولتر و روسو قرار گرفت. اما هگل همه براهینی را که در این دعوا به کار رفته بود منسوخ اعلام کرد. لازم نیست که ما در جست‌وجوی «عذر» یا توجیهی برای وجود شر مادی و معنوی برآییم. شر صرف یک واقعیت عارضی نیست، بلکه از ماهیت اساسی واقعیت، از نفس تعریف آن ناشی می‌شود. جدا کردن دو قطب مثبت و منفی واقعیت کاری است خودسرانه و سطحی. با این حال مسأله دیرین توجیه شر فراموش نشد. برعکس، هگل معتقد است که او نخستین کسی است که این مسأله را در پرتو صحیح خود دیده است. به نظر او ما باید این مسأله را از نو صورت‌بندی کنیم. باید در پشت معنای دینی و کلامی آن معنای فلسفی ژرفتری کشف کنیم. و این همان کاری است که او می‌خواست در فلسفه تاریخ خود انجام دهد. به طور کلی، تاریخ تحول «روح» است در «زمان»، چنان که «طبیعت» تحول «اندیشه» است در «مکان».

چندی رسم بر این بود که حکمت خداوند را تحسین کنند، چنان که در وجود جانوران و گیاهان و پدیده‌های جداگانه دیگر تظاهر می‌کند. اما اگر بپذیریم که پروردگار در این گونه اشیا و اشکال وجود تجلی می‌کند، چرا نباید در تاریخ کلی نیز تجلی کند؟ این را مسأله‌ای می‌دانند بزرگ‌تر از آن که بتوان بدین ترتیب بدان نگریست. اما حکمت الهی، یعنی «عقل»، در امور کوچک و بزرگ یکی بیش نیست؛ و

ما نباید بپنداریم که خداوند ضعیف‌تر از آن است که حکمت خود را در مقیاس بزرگ به منصه ظهور رساند... شیوه بحث ما در این موضوع، از این لحاظ نوعی «تئودیکیا» - نوعی توجیه مشیت‌های الهی - است، که لایب‌نیتس به روش خود به‌طور مابعدطبیعی، یعنی در مقولات نامعین و انتزاعی، به آن پرداخته است، تا شری که در جهان مشهود است قابل فهم گردد و روح اندیشنده با واقعیت وجود شر سازگار شود. در حقیقت یک چنین دید هماهنگی بخشی هیچ‌جا به اندازه تاریخ کلی مورد نیاز مبرم نیست؛ و این فقط با شناسایی وجود مثبت حاصل می‌شود، که در آن عنصر منفی نوعی نیستی تبعی و سرکوب شده است.^۷

مخالفان هگل همواره اعلام می‌کردند که این هماهنگ‌سازی تاریخ چیزی جز دروغ‌سازی نیست. در آن چیزی جز خوش‌بینی سطحی نمی‌دیدند. شوپنهاور، نقطه مقابل فلسفی هگل، می‌گفت که این‌گونه خوش‌بینی نه تنها بیموده است، بلکه عین جنایت است. ولی پیداست که این تعبیر از نظر هگل درست نیست. هگل هرگز بدی‌ها و بدبختی‌ها و ستم‌ها و جنایت‌هایی را که در تاریخ بشری سرشته است منکر نبود، قصد ناچیز شمردن و نادیده گرفتن آن‌ها را نیز نداشت. از این لحاظ همه براهین بدبینان را می‌پذیرفت. او می‌گوید آن چیزی که ما نام‌اش را خوش‌بختی می‌گذاریم متعلق به حوزه اغراض خاص است. «آن کسی خوش‌بخت است که وضع خود را مناسب طبیعت و خواست و هوس خود می‌بیند، و در آن وضع از زندگی لذت می‌برد. تاریخ جهان میدان خوش‌بختی نیست. دوران‌های خوش‌بختی صفحه‌های سفید تاریخ‌اند، زیرا که در این دوران‌ها هماهنگی برقرار است - دوران‌هایی هست که تضاد به‌خواب رفته است.^۸» بدون این تضاد، تاریخ بی‌جان می‌شود؛ معنی و جنبش خود را از دست می‌دهد. آنچه ما در تاریخ بشر می‌جوئیم و از آن لذت می‌بریم خوش‌بختی انسان نیست،

7. Lectures on the History of Philosophy, p. 16.

8. Idem, p. 28.

بلکه فعالیت و زور ورزی او است.

پس آن هماهنگ‌سازی تاریخ که فلسفه هگل وعده می‌دهد چیزی است غیر از کوشش‌های پیشین در توجیه وجود شر و مشیت الهی. این فلسفه واقعیت شر مادی و معنوی را انکار نمی‌کند بلکه آن را مورد تأکید قرار می‌دهد. نمی‌گوید که اراده فردی به‌خودی خود می‌تواند در جهان عینی ارضا شود. چنین چیزی امید بیمه‌دهی بیش نیست. واقعیت به‌آرزوها و خواهشهای ما پاسخ نمی‌دهد. واقعیت از جنس سخت‌تری ساخته شده است و از قانون تغییر ناپذیر خود پی‌روی می‌کند. اگر ما در این جهان واقعی در صدد پیش بردن غرض‌های خاص خود باشیم، تنها نتیجه کارمان ناکامی ژرف خواهد بود. کارمان به‌جدایی کامل دنیای ذهن و عین خواهد کشید. اما همین جدایی، به شکل بسیار خطرناک‌تری، در يك خط تفکر دیگر نیز پیش می‌آید. همه مکاتب ایده‌آلیستی، از افلاطون گرفته تا کانت و فیخته، به ما اندرز داده‌اند که از جهان واقعی بگریزیم و خود را به واقعیت برتری برسانیم. آن‌ها نوعی نظام اخلاقی و معنوی بنا کرده‌اند که درست ضد این جهان تجربی ما است. کانت می‌گوید: «هیچ‌چیزی در این جهان و حتی بیرون آن نمی‌توان تصور کرد که بتوان آن را بدون قید و شرط خوب نامید، مگر اراده خوب.» ولی معنای این اراده «خوب» یا «اخلاقی» چیست؟ چنین اراده‌ای دیگر جزئی نیست، بلکه کلی است. اما کلیت آن کاملاً انتزاعی خواهد بود. آنچه ما این‌جا در برابر جهان واقعی، جهان تجربه انسانی، می‌گذاریم يك حکم اخلاقی صوری است. به جهان نه‌چنان که هست بل چنان‌که باید باشد می‌نگریم. این برداشت بسیار والا می‌نماید. زیرا که این‌جا دیگر ما نگران منافع شخصی خود نیستیم. حاضریم همه این منافع را در پای وظیفه فدا کنیم. اما این فداکاری اخلاقی وقتی که در مورد جهان واقعی به‌کار بسته شود مانند خودبینی و نفس‌پرستی به ناکامی می‌انجامد. جریان امور جهان مدام و ناگزیر ما را در احکام اخلاقی مان ناکام می‌سازد. وجدان ما این ناکامی را نمی‌پذیرد؛ بلکه ما به‌جای متهم کردن خود به متهم کردن واقعیت می‌پردازیم. و این جدایی از واقعیت تا آن جا می‌رسد که به‌وضع موجود حمله می‌بریم و

آن را خراب می‌کنیم.

هگل این خرابکاری را در فصل معروفی از: «پدیده‌شناسی روح» زیرا عنوان «قانون دل و جنون خودبینی» توصیف کرده است. پیداست که این‌جا به انقلاب نظر دارد که با بلندترین آرمان‌های اخلاقی – آزادی، برابری، برادری – آغاز شد و کارش به حکومت وحشت کشید. انقلاب فرانسه اعلام کرد که «قانون دل» عالی‌ترین اصل اخلاقی است. اما در برابر این اصل واقعیت جهان قرار داشت – نظام خشونت‌باری که قانون دل را نقض می‌کرد، و توده انسان‌هایی که از این نظام رنج می‌بردند. پس وظیفه اصلی و نخستین این شد که به این واقعیت حمله کنند. «در نتیجه دیگر از سبک‌سری آن شیوه پیشین که در پی چیزی جز يك لذت خاص نبود اثری نیست؛ اکنون صلابت يك غرض عالی در کار است که لذت خود را در کمال طبیعت راستین خود می‌جوید، و در فراهم ساختن آسایش نوع بشر... پس فرد قانون دل خود را اجرا می‌کند. این قانون به يك نظام کلی مبدل می‌شود.» اما اگر ما بخواهیم این قانون را در جهان واقعی اجرا کنیم، اگر بکوشیم غرض خود را از پیش ببریم، با قوی‌ترین و شدیدترین ایستادگی روبرو خواهیم شد. و براین ایستادگی نمی‌توانیم چیره شویم مگر آن‌که سراسر نظام تاریخی امور جهان را در هم بکوبیم. بدین ترتیب «قانون دل» به جای آن که يك اصل سازنده باشد، یعنی اصلی باشد که نظام اخلاقی راستین را تأیید و تسجیل کند، به اصل ویران‌گری مبدل می‌شود. انقلاب فرانسه این ویرانگری را ستوده است. «تحقق طبیعت بلاواسطه و غیر منضبط به جای کمال و به‌جای فراهم ساختن آسایش نوع بشر به نمایش گذاشته می‌شود.» «وقتی که قانون دل... به شکل این ویران‌گری آگاهانه تجلی می‌کند، نشان می‌دهد که قلب ماهیت خویش است، وجدانی است که دیوانه شده، ذاتی است که در عین حال ذات نیست، واقعیتی است که فوراً به‌عدم واقعیت مبدل می‌گردد»^۹.

اما آن سازشی که هگل کوشید در فلسفه تاریخ خود برقرار کند يك نوع اندیشه دیگر است. هگل وضع موجود امور را می‌پذیرد؛ آن

9. *Phenomenology of Mind*, 369, 363.

را جوهر اخلاقی راستین می‌داند. نمی‌کوشد که بدی‌ها و جنایت‌های جهان تاریخ را حذف کند. همه این‌ها را مسلم فرض می‌کند. با این همه برآن می‌شود که این واقعیت سخت و بی‌رحم را توجیه کند. از لحاظ اندیشه نظری، وجود شر دیگر يك عارضه یا يك ضرورت تلخ نیست. نه تنها «معقول» است، بلکه عین عقل است. ولی این‌جا دیگر منظور از «عقل» آن «عقل عملی» کانت نیست. عقل صرف يك اصل انتزاعی و صوری نیست، يك حکم اخلاقی است، مانند «امر واجب» کانت. عقل است که در جهان تاریخی زندگی می‌کند و آن را سامان می‌دهد. «آن بینشی که... فلسفه باید ما را به آن راهبری کند این است که جهان چنان است که باید باشد - آنچه به راستی خوب است، یعنی عقل کلی الهی، انتزاع محض نیست، بلکه اصلی است حیاتی که می‌تواند خود را تحقق بخشد... فلسفه می‌خواهد به کنه معنی و جنبه حقیقی اندیشه الهی برسد و واقعیت امور را که این همه از آن بیزاری می‌نمایند توجیه کند»^{۱۰}.

اما هگل چه‌گونه می‌توانست ادعا کند که همه اندیشه‌وران پیش از او «قدرت کلان» عقل را دست کم گرفته‌اند؟ آیا بیشتر آن‌ها، افلاطون، ارسطو، لایبنیتس، و کانت، عقل‌گرایان مسلم نبودند؟ چه‌گونه هگل می‌توانست متفکران بزرگ دیانت - اگوستین قدیس، توماس اکویناس، و پاسکال - را متهم کند که نفهمیده‌اند «مشیت الهی» در حقیقت به‌چه معنی است؟ همه این‌ها فقط در صورتی قابل فهم است که ما تمایل خاص فلسفه دین و فلسفه تاریخ او را در نظر داشته باشیم.

کار مایه اصلی فلسفه هگل ارتباط و تداخل متقابل عنصر تاریخی و عنصر دینی است. و هگل معتقد بود که او نخستین کسی است که این همبستگی را در پرتو صحیح دیده است. از افلاطون تا کانت، در سراسر تاریخ مابعدالطبیعه تمایز اساسی میان جهان «محسوس» و «معقول» به‌چشم می‌خورد. افلاطون معتقد بود که حقیقت و واقعیت را فقط در جهان مثل یا صور خالص می‌توان یافت. در جهان نمود

10. *Philosophy of History*, p. 38.

حقیقتی وجود ندارد؛ آنچه این‌جا می‌بینیم چیزی جز سایه‌های گریزان نیست. اما کانت خلاف این نظر را دارد. او معرفت بشری را به‌دایره جهان تجربی محدود می‌کند. «آن اصل اساسی که بر سراسر ایده‌آلیسم من حاکم است این است: هر نوع شناخت چیزها از جانب فهم و عقل محض چیزی جز وهم محض نیست، و حقیقت فقط در تجربه وجود دارد»^{۱۱}. اما آنچه عموماً مورد اتفاق است و در همه اشکال پیشین ایده‌آلیسم فلسفی دیده می‌شود این است که میان جهان محسوس و جهان معقول حد فاصلی وجود دارد. این ثنویت پایه تفکر مابعدطبیعی بوده است.

راست است که متفکران مابعدطبیعی بزرگی داریم که دستگاه آن‌ها را معمولاً «توحیدی» می‌نامند. اسپینوزا خدا را نه «علت برونی» بلکه «علت درونی» می‌نامد. خداوند آن سوی طبیعت یا بیرون آن نیست؛ خدا و طبیعت هردو يك چیزاند. اما این‌جا هم آن ثنویت اساس تفکر مابعدطبیعی به هیچ‌روی از میان نرفته بلکه به‌شکل تازه‌ای ظاهر شده است. به‌نظر هگل، آنچه در این خدای اسپینوزایی می‌بینیم فقط نوعی وحدت بی‌جان است؛ وحدتی است خشک و انتزاعی که تفاوت و تغییر در آن راه ندارد. میان دو جهان دره‌ای دهان‌باز کرده است: جهان موقت و جهان مؤبد. در دستگاه اسپینوزا زمان واقعیت راستین ندارد. از آن‌جا که اندیشه فلسفی از واقعیت بحث می‌کند، پس زمان موضوع حقیقی بحث فلسفه نیست. زمان فقط شیوه‌ای است از «تخیل»، نه شیوه‌ای از اندیشه یا شهود فلسفی. مفهوم زمان مفهومی است «ناراسا». هگل در تاریخ فلسفه خود می‌گوید که اگر دستگاه اسپینوزا را به معنای «خدانشناسی» بدانیم، این دستگاه را به غلط تعبیر کرده‌ایم. آنچه در این دستگاه می‌بینیم درست ضد این تعبیر است. اسپینوزا وجود خدا را منکر نبود، او واقعیت جهان را منکر بود: او را باید «جهان‌شناس» نامید، نه «خدانشناس». در اندیشه اسپینوزا واقعیت طبیعت گویی بخار می‌شود. طبیعت دیگر معنای مستقلی از آن خود ندارد. وحدت انتزاعی خدا - همان جوهر اسپینوزایی که ممکن

11. Kant, *Prolegomena*, II, 147.

در خود است و باید آن را به خودی خود در نظر گرفت - طبیعت را فرو می برد. زمان غیر مادی و غیر واقعی است و شایسته اندیشه فلسفی نیست، زیرا خصلت اساسی این اندیشه آن است که چیزها را در شکل ابدی بنگرد.

به نظر می آید که فلسفه مسیحی با این طرد و نفی زمان اساساً مخالف باشد. دین مسیح بر پایه حکم اساسی حلول روح القدس در جسم مسیح استوار است. اما این حلول يك مفهوم مابعدطبیعی نیست، بلکه امری است تاریخی. حادثه ای است که در زمان روی داده است؛ شکاف مشخصی است در زمان؛ آغاز تازه ای است در زندگی و سرنوشت انسان. پس دیگر زمان را نمی توان يك چیز عارضی انگاشت، زمان يك واقعیت ذاتی است. همه متفکران بزرگ مسیحی ناچار با این مسأله روبه رو می شدند. اگوستین قدیس تمایز افلاطونی میان محسوسات و معقولات، میان جهان نمود و جهان بود، را پذیرفت. اما او در تمایز با افلاطون و همه فلاسفه زمان باستان ناچار بود جنبه دیگری به این برداشت بیفزاید، و در کتاب «شهر خدا» يك فلسفه تاریخ طرح کند. اگوستین رابطه میان جهان ابدی و جهان گذران را معین می کند. او «شهر زمینی» پیدا را در برابر «شهر آسمانی» ناپیدا قرار می دهد. اما حتی در اندیشه اگوستین نیز گذشتن از دره میان این دو جهان مقدور نیست. میان زمان و ابدیت هیچ سازش امکان ندارد. در خصوص ارزش تاریخ بشری، ثنویت قرون وسطایی متفکران مسیحی از زمان اگوستین قدیس به بعد کمابیش مانند افلاطون داوری می کرد. هرگونه زندگی دنیوی در ذات خود فاسد است؛ نجات آن فقط با از بیخ برانداختن آن میسر است، و این اوج فراگرد بزرگ تاریخی و دینی است. جدایی جهان آسمانی و جهان زمینی را نمی توان با فلسفه مسیحی از میان برداشت؛ این جدایی امری است ناگزیر و درمان ناپذیر. فلسفه باید این واقعیت را بپذیرد. چنان که پاسکال تأکید کرده است، خدای مسیحیت همیشه سنگی بر سر راه همه فلاسفه خواهد بود. اندیشه فلسفی نمی تواند در او رسوخ کند؛ خدای مسیحی خدایی است پنهان و پیچیده در اسرار.

هگل بر آن شد که این اسرار را هویدا کند. آنچه او در فلسفه تاریخ خود ارائه می کند معمای تناقض آمیزی است. نوعی «عقلانیت مسیحی» و «خوش بینی مسیحی» است. هگل معتقد بود که فقط با این روش می توان دین مسیحی را شناخت و به جای تعبیر منفی تعبیر مثبتی از آن به دست آورد.

در دین مسیحی خدا خود را آشکار می کند - یعنی ماهیت خود را به ما می فهماند؛ چنان که او دیگر وجودی پنهان یا سری نیست. و این امکان شناسایی او که بدین ترتیب به ما ارزانی شده است شناختن او را وظیفه ما می سازد.... زمانی خواهد رسید که ما بتوانیم آن فراورده غنی عقل فعال را که تاریخ جهان به ما ارائه می کند بشناسیم.^{۱۲}

اکنون ما معنای آن گفته هگل را می فهمیم، که کاری که می خواهد در فلسفه تاریخ خود بکند متوجه واقعیتی است که از آن «بیزاری» نموده اند. متفکران مسیحی میان دو چیز که نامشان را حوزه طبیعت و حوزه الهی نهاده بودند تمایز تندی قائل بودند. حتی دستگاه سیاسی کانت هم با تقابل میان «حوزه طبیعت» و «حوزه هدفها» آغاز می شود. هگل همه اینها را رد می کند. او این تقابل را نمی پذیرد. به نظر او يك نگاه راستین و ژرف بر تاریخ کافی است که ما را به ساختگی بودن این برداشت معتقد سازد. در تاریخ دو عامل «زمان» و «ابدیت» از یکدیگر جدا نیستند. ابدیت از زمان فراتر نمی رود؛ بلکه برعکس آن را در خود زمان باید یافت. زمان تنها صحنه تغییرات نیست، بلکه دارای مادیت هستی حقیقی است. «کارمایه فلسفه این است که آن ماده ای را که در امور موقت و گذران و در امور ابدی یعنی حاضر مکنون است محقق کند».^{۱۳} هگل برخلاف افلاطون «مثال» را در فضای فراتر از آسمانها جست و جو نمی کند. آن را در واقعیت زندگی

12. *Philosophy of History*, pp. 15 f.

13. *Philosophy of Right*, p. xxvii.

اجتماعی انسان و کنش‌مکش‌های سیاسی او می‌بیند.

بدین ترتیب ما فقط به مثال روح می‌پردازیم و در تاریخ جهان همه‌چیز را همچون تجلی آن می‌بینیم، اما با مرور گذشته - هر قدر که دوران آن دراز باشد - باید با آنچه حاضر است کار کنیم؛ زیرا که فلسفه، چون که از: «حقیقت» بحث می‌کند، باید با آنچه حضور ابدی دارد کار کند. هیچ چیزی در گذشته از لحاظ فلسفه نابود نمی‌شود، زیرا که مثال همیشه حاضر است؛ روح ابدی است؛ در روح گذشته یا آینده‌ای نیست، بلکه فقط حال ذاتی وجود دارد.^{۱۵}

از همان آغاز هگل را به وحدت وجود متهم کرده بودند. همه مخالفان متدین او چنین گفتند. این اتهام چندان بی‌پایه نیست؛ ولی مستلزم قدری توضیح و تحدید است. اگر منظور از «وحدت وجود» این است که همه اشیاء در یک تراز قرار می‌گیرند، و در هستی یا ارزش تفاوت ذاتی وجود ندارد، در آن صورت نه هگل و نه اسپینوزا را نمی‌توان وحدت وجودی نامید. در دستگاه اسپینوزا تمایز تند و روشنی میان جوهر و شیوه‌های وجود آن، میان امور موقت و مؤبد، میان ضروری و عارضی، دیده می‌شود. همین نکته در مورد هگل نیز صادق است. هگل هرگز واقعیت و وجود تجربی را همانند ندانسته است. وقتی که گفته او را دائر برهماندی امور واقعی و عقلانی به این معنی تعبیر کردند، گفت که این تعبیر با اساس اندیشه او به کلی منافات دارد.

ما باید آن اندازه فهم را فرض بگیریم که بدانیم... وجود تا حدی نمود محض است، و فقط تا حدی واقعیت دارد. در زندگی عادی، هرگونه لغزش خیال، هرگونه اشتباه، بدی

15. *Philosophy of History*, p. 82.

و هر آنچه از جنس بدی است، و نیز هر وجود فاسد و گذرانی هر چه باشد، به‌طور سرسری نام واقعیت به خود می‌گیرد. اما همین احساس‌های عادی ما کافی است که نگذاریم هر وجود اتفاقی واقعی نامیده شود؛ زیرا که منظور از اتفاقی وجودی است که ارزش‌اش بیش از آن چیز ممکن نیست که هم می‌تواند باشد و هم نباشد. و اما در خصوص اصطلاح واقعیت، این منتقدان خوب است به معنایی که من در نظر دارم توجه کنند. در بحث مفصلی درباره منطقی من در ضمن مطالب دیگر از واقعیت نیز بحث کرده‌ام و آن را به دقت نه تنها از امور اتفاقی که به هر حال وجود دارند جدا کرده‌ام، بلکه آن را از مقولات خویشاوند وجود و سایر اقسام هستی نیز متمایز ساخته‌ام.^{۱۶}

هنگامی که ما درباره دستگاه هگل سخن می‌گوییم باید همیشه این تمایزات منطقی را در نظر داشته باشیم. هگل میان چیزی که «واقعیت» می‌نامد و چیزی که «وجود هرز» می‌نامد، تمایز تندی قائل می‌شود. این وجه بارز «وحدت وجود» خاص او است. هگل پیرو اسپینوزا نبود؛ او هرگز همانندی خدا و طبیعت را نپذیرفت. در دستگاه هگل طبیعت هستی مستقلی ندارد. طبیعت مطلق نیست؛ «مثال است، در دیگر بودن خود».^{۱۷}

طبیعت... را نباید خدا انگاشت؛ خورشید و ماه جانوران و گیاهان را نیز نباید به‌جای کارها و رویدادهای انسانی کار خدا دانست. طبیعت فی‌نفسه، در مفهوم خود، الهی است؛ اما در مرتبه وجود با مفهوم خود منطبق نیست... بنابراین طبیعت را به عنوان گریز مثال از خویش توصیف کرده‌ایم - و مثال در این شکل بیرون بودن نسبت به خویش نارسا

16. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, 6.

17. "Die Idee in ihrem Anderssein."

است... و به عرض و صدفه راه می‌دهد؛ نمی‌تواند در تعین خاص خود مورد عقل را در خود راه دهد^{۱۸}.

زندگی حقیقی عقل، زندگی الهی، در تاریخ آغاز می‌شود. در فلسفه هگل فورمول اسپینوزا که می‌گوید: «خدا یعنی طبیعت» به فورمول «خدا یعنی تاریخ» مبدل می‌شود.

اما این خداسازی راجع به رویدادهای جزئی تاریخ صادق نیست، بلکه به کل فراگرد تاریخ راجع می‌شود. «این که مثال یا عقل، ذات حقیقی و ابدی و قادر مطلق است، و این که خود را در جهان متجلی می‌سازد، و این که در آن جهان هیچ چیز دیگری جز خود آن و فر و شکوه آن تجلی نمی‌کند - مطلبی است که در فلسفه به اثبات رسیده است، و این جا نیز آن را اثبات شده می‌گیریم^{۱۹}». متفکران فلسفی یا کلامی پیشین، مانند اگوستین قدیس، ویکو، یا هردر، نیز درباره این تجلی ذات الهی سخن گفته بودند. اما در دستگاه هگل تاریخ دیگر صرف تجلی خدا نیست، بلکه عین واقعیت او است: خدا نه تنها تاریخ «دارد»، بلکه تاریخ «هست».

نظریه هگل درباره دولت

تصور دولت از تصور تاریخ ناشی می‌شود. در نظر هگل دولت نه تنها جزئی از تاریخ یا بخش خاصی از آن است، بلکه هسته اصلی زندگی تاریخی است. آغاز و انجام تاریخ است. هگل می‌گوید که بیرون از دولت و پیش از آن نمی‌توان از تاریخ سخن گفت.

ملت‌ها ممکن است پیش از آن که به این سرثوشت خود برسند زندگی درازی را پشت سر گذاشته باشند، و در این مدت ممکن است از جهاتی هم به فرهنگ فراوانی دست یافته باشند.... اما این سلسله رویدادهای ظاهراً طولانی بیرون از

18. Encyclopedia, 248.

19. Philosophy of History, p. 10.

محدوده تاریخ واقع می‌شود.... اما دولت است که نخستین بار موضوعی را مطرح می‌کند که نه تنها در خور زبان تاریخ است بلکه در جریان پیشرفت هستی خود این تاریخ را به وجود می‌آورد^{۲۰}.

اگر واقعیت را بخواهیم برحسب تاریخ - به جای طبیعت - تعریف کنیم، و اگر دولت شرط وجود تاریخ باشد، پس چنین نتیجه می‌شود که والاترین و کامل‌ترین واقعیت را باید در دولت دید. پیش از هگل هیچ نظریه‌ای چنین چیزی را مطرح نکرده بود. از نظر هگل دولت نه تنها نماینده بلکه عین تجسم «روح جهان» است. اگوستین قدیس «شهر زمین» را شکل فاسد و ناساز «شهر آسمانی» می‌دانست، اما هگل همین «شهر زمین» را «مثال الهی به شکلی که بر زمین وجود دارد» می‌داند. این نوع کاملاً تازه‌ای از حکومت مطلقه است.

اما هگل برای به کرسی نشاندن حرف خود می‌بایست موانعی را که نظریه‌های سیاسی پیشین پدید آورده بودند از سر راه بردارد. نبرد او با نظریه‌های مبتنی بر «حق طبیعی» از همان سال ۱۸۰۲ با رساله «درباره شیوه‌های علمی بحث حق طبیعی» آغاز شد و در همه آثار بعدی‌اش ادامه یافت. تا آغاز قرن نوزدهم عقیده جاری این بود که دولت از يك قرارداد ناشی می‌شود. این که چنین قراردادی به شرایط خاص، به حدود قانونی و اخلاقی معینی وابسته است، مسلم انگاشته می‌شد. هگل برای پرهیز از این دشواری ناچار شد گام بسیار جسورانه‌ای بردارد، یعنی خود مفهوم «اخلاق» را که قرن‌ها رایج بود دیگرگون کند. او گفت که این مفهوم فقط يك تصور «ذهنی» است و نمی‌تواند مدعی اعتبار عینی راستین بشود.

«اخلاق» به آن معنی که در دستگاه‌های اخلاقی پیشین فهمیده می‌شد - مثلاً در دستگاه کانت یا فیخته - خود را يك قانون کلی می‌نامد. کانت می‌گوید: «فقط يك امر واجب وجود دارد، و آن این است: فقط بر حسب آن دستوری عمل کن که بتوانی در عین حال بخواهی آن

20. Idem, p. 62 f.

دستور قانون کلی بشود.» اما این «امر واجب» فقط يك قانون انتزاعی و صوری به ما می‌دهد، قانونی که اراده فرد را ملزم می‌کند ولی در برابر واقعیت امور يك سره بی‌اثر است. در دستگاه کانت، جهان اخلاقی، یعنی حوزه هدف‌ها، در مقابل جهان طبیعی، که جهان علت‌ها و معلول‌ها است، قرار می‌گیرد. وحدت این دو جهان را می‌توان فرض گرفت، ولی نمی‌توان آن را اثبات کرد - اثبات آن آرزوی بیموده‌ای است. شعار این اخلاق چنین است: «زنده‌یاد عدالت، مرده یاد مردمان^{۲۱}». فرد در اجرای وظیفه خود باید جهان را نفی کند و خود را از میان ببرد. زیرا که ماهیت اخلاقی او باماهیت مادی‌اش ناسازگار است - وظیفه‌اش همیشه با خوش‌بختی‌اش در تضاد است.

آگاهی اخلاقی وظیفه را واقعیت اساسی می‌داند... اما این آگاهی اخلاقی در عین حال آزادی مفروض طبیعت را در برابر خود می‌بیند: به تجربه می‌آموزد که طبیعت در پی آن نیست که به آگاهی احساس وحدت واقعیت خود را به طبیعت بدهد، و بنابراین کشف می‌کند که طبیعت ممکن است اجازه خوش‌بختی به او بدهد، ولی در عین حال ممکن است [این اجازه را] ندهد... بنابراین بهانه‌ای به دست می‌آورد که از عدم انطباق خود و وجود شکایت کند و از این ستم فغان برمی‌دارد که موضوع خود را ناچار فقط به شکل وظیفه محض به او می‌دهد و نمی‌گذارد که این موضوع و خودش را واقعاً تحقق بخشد^{۲۲}.

یکی از هدف‌های اصلی توجیه هگل از مشیت الهی این است که این گونه فریاد و فغان‌های بیموده را پایان دهد. به نظر او این فریاد و فغان از کج فهمی ژرفی درباره معنای واقعی واقعیت اخلاقی ناشی می‌شود. در يك قانون صوری محض نمی‌توان به مرتبه راستین

21. "Fiat iustitia, pereat mundus."

22. *Phenomenology of Mind* II, 611 f.

اخلاقی یا به «جوهر» اخلاق دست یافت. جوهر اخلاق به معنای بسیار بالاتری، در واقعیت عملی و ملموس، در زندگی دولت بیان می‌شود. هگل در رساله «نظام اخلاقی»، که در آن برای نخستین بار تمایز شدیدی میان «اخلاق» و «آیین^{۲۳}» قائل می‌شود، می‌گوید: «دولت ذهن مطلق معتمد به نفس است که هیچ‌گونه قانون انتزاعی را در خصوص خوبی و بدی و زشتی و پستی و نیرنگ و دغل به رسمیت نمی‌شناسد.» در این جا به يك معنی تجدید ارزیابی کامل ارزش‌ها یعنی وارونه کردن معیارهای پیشین را می‌بینیم. بنابراین تجدید ارزیابی، دیگر هیچ نوع وظیفه اخلاقی برعهده دولت باقی نمی‌ماند. اخلاق در مورد اراده فرد صادق است، نه در مورد اراده کلی دولت. دولت اگر وظیفه‌ای داشته باشد، آن وظیفه این است که خود را حفظ کند. هگل در رساله‌ای که درباره حکومت آلمان نوشته است می‌گوید:

اصلی است مشهور و مورد قبول عموم، که بزرگ‌ترین ملاحظات نفع خاص دولت است. دولت آن روحی است که در جهان سکونت دارد و خود را به واسطه آگاهی در جهان تحقق می‌بخشد، و حال آن که در طبیعت روح خود را فقط به صورت دیگری از خود، به صورت روح درخواب، تحقق می‌بخشد.... مشیت الهی در جهان است که دولت را تشکیل می‌دهد.... هنگام تصور دولت نباید دولت‌های خاص یا مؤسسات خاص را در نظر بگیریم، بلکه باید تنها مثال را، که فعلیت خداست بر روی زمین، مورد توجه قرار دهیم^{۲۴}.

۲۳. هگل این تمایز را میان دو کلمه Moralität و Sittlichkeit قائل می‌شود. در زبان آلمانی، و حتی در سایر آثار خود هگل، این دو کلمه مترادف‌اند. در فارسی ما کلمه «آیین» را به جای Sittlichkeit گذاشتیم، ولی منظور فقط نشان دادن تمایزی است که هگل میان دو اصطلاح خود قائل می‌شود، و گر نه «آیین» در فارسی معانی خاص خود را دارد. -م.

24. *Philosophy of Right*, 258.

از این لحاظ نظر هگل نه تنها با همه نظریه‌های پیشین حق طبیعی بلکه با نظریه‌های رومانتیک درباره دولت نیز تضاد شدید دارد. شکی نیست که هگل دین بزرگی از جنبش رومانتیک برعهده دارد و پاره‌ای از اندیشه‌های اساسی آن را می‌پذیرد. در برداشت کلی او از تاریخ و در مفهوم او از «روح ملی» تأثیر هردر و نویسندگان قدیم جنبش رومانتیک آشکار است. اما فلسفه سیاسی او برپایه اصول دیگری استوار است. بستگی هگل به اندیشه رومانتیک فقط بستگی منفی است. او نظریه‌های «مکانیکی» را رد می‌کند، زیرا این نظریه‌ها می‌گویند که دولت چیزی نیست جز حاصل جمع اراده‌های فردی که رشته قرارداد اجتماعی یا قرارداد تسلیم آن‌ها را فراهم نگه می‌دارد. هگل مانند نویسندگان سیاسی مکتب رومانتیک اصرار دارد که دولت دارای وحدت و «انداموار» («اورگانیسم») است. دریک چنین «اندامواره‌ای، برحسب تعریف ارسطو، کل «مقدم» بر اجزا است. اما در خصوص ماهیت این کل انداموار نظر هگل با نظر همه نویسندگان رومانتیک فرق می‌کند. خود اصطلاح «وحدت انداموار» را نمی‌تواند به همان معنایی که مراد شلینگ فیلسوف واقعی مکتب رومانتیک است، به کار برد. وحدت هگل وحدت دیالکتیکی است؛ وحدت اضداد است. این وحدت نه تنها کشاکش و تقابل بسیار قوی را مجاز می‌داند، بلکه آن را ضروری می‌شناسد. از این نظرگاه هگل ناچار بود که آرمان‌های جمال‌شناختی شلینگ و نوفالیس را رد کند. نوفالیس دولت را «فرد زیبا» نامیده بود. از مقاله‌ای به نام «مسیحیت یا اروپا» خیال وحدت همه ملل مسیحی را زیر رهبری و حاکمیت یک کلیسای کلی و واقعاً «کاتولیک» (عام) در سر پرورانده بود^{۲۵}. این آرمان صلح سیاسی و دینی آرمان هگل نبود. به نظر او لازم است که «جدیت، رنج، شکیبایی، و زحمت منفی» وارد اندیشه سیاسی شود^{۲۶}. نقش منفی زندگی سیاست در واقعیت جنگ نهفته است. از میان بردن یا پایان بخشیدن به جنگ، به معنای وارد کردن ضربه مرگ

25. Novalis, *Die Christenheit oder Europa*.

26. *Phenomenology of Mind*, p. 17.

به زندگی سیاسی است. خیال بافی است که گمان کنیم کش‌مکش میان ملت‌ها را می‌توان از راه‌های قانون - از راه دادگاه‌های بین‌المللی - حل کرد. داوری وجود ندارد که در حق دولت‌ها داوری کند، و این اندیشه کانت که جامعه‌ای از ملل برپا شود که با قدرتی که یکایک ملل آن را به رسمیت بشناسند به حل اختلافات پردازد و صلح جاویدان برقرار کند، مستلزم اتفاق آرای دولت‌ها است، و این آرا همیشه متکی خواهد بود بر اراده مستقل افراد، و لذا بسیار نامطمئن است^{۲۷}. «از آن‌جا که دولت‌ها در رابطه حفظ وجود خویش به عنوان اراده‌های خاص در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند و اعتبار عهدنامه‌ها براین امر استوار است، و از آن‌جا که محتوای اراده خاص دولت رفاه آن است، پس این رفاه خاص در روابط یک دولت با دولت دیگر بالاترین قانون را تشکیل می‌دهد^{۲۸}».

هگل از روزهای جوانی‌اش همه آرمان‌های «بشردوستانه» را مردود شناخته و اعلام کرده بود که «محبت عام نسبت به بشریت» چیزی جز یک «اختراع بی‌مزه» نیست. چنین محبتی که موضوع معین و ملموسی ندارد سطحی و غیر طبیعی است. بسیار بهتر است که معایب ذاتی زندگی سیاسی واقعی را بپذیریم تا آن که به چنین کلی بافی‌های مبهمی پردازیم.

هر دولتی، هر چند که برحسب اصول فلان آدم نکبت‌بار اعلام شود، و هرچند که فلان یا بهمان عیب آن را باید اذعان کنیم، اگر این دولت از زمره دولت‌های تکامل‌یافته زمان ما باشد، دارای عناصر اساسی وجود حقیقی خود خواهد بود. اما از آن‌جا که عیب‌جویی از درک خصائل مثبت آسان‌تر است، به آسانی می‌توان به اشتباه ندیده گرفتن اورگانیسم درونی خود دولت دچار شد و جنبه‌های بیرونی آن را در نظر گرفت، دولت اثر هنری نیست، دولت در جهان وجود دارد، و لذا در معرض اختیار و تصادف و اشتباه

27. *Philosophy of Right*, 333.

28. *Idem*, 336.

است. بنابراین رفتار بد اعضای دولت ممکن است به انحای گوناگون به آن آسیب برساند. اما ناقص‌ترین افراد، آدم‌های جنایت‌کار، عاجز، درمانده، بازافراد زنده آدمی محسوب می‌شوند: عنصر مثبت، زندگی، به‌رغم همه نقائص باقی می‌ماند، و ما این‌جا فقط به این عنصر مثبت بسنده می‌کنیم^{۲۹}.

هگل، برخلاف نوافالیس، به‌زیبایی دولت توجهی ندارد بلکه در بند «حقیقت» آن است؛ و به‌نظر او این حقیقت یک امر اخلاقی نیست، بلکه «حقیقتی است که در قدرت نهفته است.» «مردمان چنان ابله‌اند که بر اثر اشتیاقی که برای آزادی وجدان و آزادی سیاسی دارند... حقیقتی را که در قدرت نهفته است فراموش می‌کنند.» این کلمات که در ۱۸۰۱ یعنی در حدود ۱۵۰ سال پیش نوشته شده‌اند، روشن‌ترین و بی‌رحمانه‌ترین بیان برنامه فاشیسم را که تا کنون از قلم نویسندگان سیاسی و فلسفی جاری شده است در بردارند. همین اصل نه‌تنها در مورد اعمال ملل و دول صدق می‌کند، بلکه در مورد آن افراد استثنائی که مسیر جهان سیاست را معین می‌کنند و سازندگان واقعی تاریخ‌اند نیز مصداق دارد. این افراد نیز از هرگونه قید اخلاقی معاف هستند. سنجیدن اعمال آن‌ها با معیارهای متعارف ما مسخره است. در دستگاه هگل پرستش دولت با پرستش قهرمان همراه می‌شود. بزرگی قهرمان هیچ ربطی به «فضایل» او ندارد. از آن‌جا که بزرگی همان قدرت است، روشن است که رذایل قهرمان نیز به‌اندازه فضایل او عظمت دارند. دیدگاه اخلاق انتزاعی آن تعبیر «روان‌شناختی» تاریخ را پیش می‌آورد که می‌کوشد با تأویل همه اعمال و افراد بزرگ به انگیزه‌های پست روان‌شناختی آن اعمال و افراد را ناچیز جلوه دهد. «این نظر آن نوکران روان‌شناسی است که نزد آن‌ها هیچ انسانی قهرمان نیست، نه به این دلیل که قهرمانی وجود ندارد، بل به این دلیل که خود آن‌ها نوکرانی بیش

29. *Philosophy of Right*, 258.

نیستند^{۳۰}». درباره این‌گونه تعبیر تاریخ، هگل با تحقیر فراوان سخن می‌گوید.

البته خود هگل درباره انگیزه‌های غالب کارهای بزرگ عالم سیاست هیچ توهمی ندارد، و هیچ نمی‌کوشد این انگیزه‌ها را «آرمانی» کند. این‌جا نیز هگل از فرصت‌طلبی حقیرانه بسیار دور است. می‌داند که بلندپروازی افراد نه تنها در همه کارهای بزرگ سیاست نقشی دارد، بلکه در بیشتر موارد نیروی محرک اصلی همین بلندپروازی است. اما این نکته از ارزش آن کارها نمی‌کاهد، بلکه بر آن می‌افزاید. کسانی که به‌لحن تحقیرآمیزی درباره شهوات انسانی سخن می‌گویند چشم خود را بر ماهیت راستین فراگردهای تاریخی می‌بندند. نیرویی که همه جریان‌های تاریخ را به‌راه می‌اندازد و به آن‌ها وجود عینی می‌بخشد، نیاز و غریزه و تمایل و شهوات انسانی است. حق مطلق وجود شخصی این است که در فعالیت و تلاش خود، خویشتن را ارضا کند.

پس می‌گوییم که هیچ‌کاری صورت نگرفته است مگر آن که نفع‌کنندگان آن کار در آن باشد، و اگر نفع را بتوان شهوت نامید می‌توان به‌ضرس قاطع گفت که هیچ کاری در این جهان بدون شهوت انجام نگرفته است. بنابراین دو امر وارد تحقیق ما می‌شوند: نخست «عقل» («ایده»)، و دوم ترکیب شهوات انسانی؛ که یکی تار و دیگری پود تاریخ جهان را تشکیل می‌دهد.

اخلاقیان انتزاعی شهوت را امری کریه و کمابیش غیراخلاقی می‌شناسند. اما این‌جا نیز هگل تعریف ماکیاوولی را درباره «فضیلت» می‌پذیرد. «فضیلت» به‌معنای زور است؛ و در انسان هیچ انگیزه‌ای زورآورتر از شهوات بزرگ نیست. خود «عقل» («ایده») اگر همه

30. *Idem*, 124

شهوات انسانی را به کار نمی‌بست نمی‌توانست خویشتن را تحقق بخشد.

پس نقش خاص شهوت از تکامل فعالانه يك اصل کلی تفکیک‌پذیر نیست؛ زیرا که از امر خاص و متعین، و از نفی آن امر است که امر کلی پدید می‌آید. جزئیت بانظایر خود وارد تنازع می‌شود و در این میان زیانی حاصل می‌شود. آنچه در این تنازع و تقابل مورد مخاطره و تعرض قرار می‌گیرد. جزئیت نیست. جزئیت در پشت صحنه صحیح و سالم باقی می‌ماند. این را می‌توان «حیلۀ عقل» نامید - زیرا که شهوت را برای وجود خود به کار می‌گمارد، و آن که وجود خود را از قبل این اجبار به دست می‌آورد جریمه را می‌پردازد و زیان می‌بیند^{۳۱}.

بر اساس این برداشت از تاریخ جهانی، هگل تمایز متعارف میان اعمال «دیگر خواهانه» و «خودخواهانه» را از میانه برمی‌دارد. برداشت «غیراخلاقی» نیچه چیز تازه‌ای نبود؛ در دستگاه هگل پیش درآمد آن را می‌توان دید:

نخستین نگاهی که به تاریخ بیندازیم ما را مجاب می‌کند به این که اعمال انسان‌ها از نیازها، شهوات، سیرت‌ها، و استعدادهاشان برمی‌خیزد؛ و این اعتقاد را در ما پدید می‌آورد که این نیازها و شهوات و منافع یگانه سرچشمه اعمال انسان‌اند - عوامل مؤثر صحنه عمل‌اند. شاید در میان این‌ها بتوان اغراضی از نوع آزادمنشانه یا عمومی نیز یافت، مثلاً نیک‌خواهی یا میهن‌پرستی شریف؛ اما این خصائل و عقاید کلی در قیاس با جهان و کارهای آن ناچیزاند.... شهوات، اغراض خصوصی، و ارضای هوسهای خودخواهانه، از طرف

31. *Philosophy of History*, p. 34.

دیگر مؤثرترین سرچشمه‌های عمل‌اند. قدرت آن‌ها در این نکته است که هیچ‌یک از حدودی را که عدالت و اخلاق می‌خواهند بر آن‌ها تحمیل کنند نمی‌پذیرند؛ و این تمایلات طبیعی بیش از انضباط مصنوعی و ملال‌آوری که معطوف به نظم و خودداری و قانون و اخلاق است بر مردمان تأثیر مستقیم دارند^{۳۲}.

هگل از مسلك خودخواهی نمی‌ترسید؛ او نخستین متفکر فلسفی بود که نه تنها خودخواهی را شرناپذیر دانست، بلکه آن را به مرتبه يك اصل «آرمانی» ارتقا داد. هگل آن مفهوم «خودخواهی مقدس» را مطرح کرد، که پس از او نقشی چنان قاطع و ویرانگر در زندگی سیاسی بازی کرده است. درست است که پس از زمان هگل محل تأکید تغییر کرد. خود او افراد را همچون لعبت‌گانی در خیمه شب‌بازی بزرگ تاریخ جهان می‌نگریست. به نظر او نویسنده و گرداننده نمایش تاریخ «عقل» («ایده») است، و افراد چیزی نیستند جز «عوامل روح جهان». بعدها، وقتی که مابعدالطبیعه هگل نفوذ و قدرت خود را از دست داده بود، این مفهوم وارونه شد: «اندیشه‌ها» («عقل‌ها») به صورت عوامل افراد درآمدند، و آنها «رهبران» حقیقی شدند.

نظریه سیاسی هگل کوهی است میان دو رودخانه فکر؛ پیچی است که راه دو عنصر، دو فرهنگ، دو ایده‌ئولوژی را از هم جدا می‌کند؛ در مرز میان قرن هجدهم و قرن نوزدهم قرار دارد. هگل قویاً معتقد بود که هیچ متفکری نمی‌تواند از زمانه خود فراتر برود. «فلسفه زبان خویش است، به صورتی که در اندیشه دریافت شده است. بنابراین تصور این که فلسفه‌ای می‌تواند از جهان حاضر خود فراتر برود همان‌قدر ابلهانه است که گمان کنیم فرد می‌تواند از زمانه خود بیرون بجهد و در جزایر رودز فرود آید.» این بارزترین تفاوت است میان روحیه جنبش «روشن‌اندیشی» و روحیه جدید قرن

32. Idem, p. 21.

نوزدهم. نه نویسندگان دائرة المعارف فرانسه و نه کانت، هیچ کدام باکی نداشتند از این که برخلاف زمانه خود بیندیشند. آن‌ها می‌بایست با حکومت قدیم مبارزه کنند، و یقین داشتند که در این مبارزه فلسفه به عنوان يك حربه بسیار قوی نقش خود را دارد. ولی هگل دیگر نمی‌توانست این نقش را به فلسفه واگذار کند. او فیلسوف تاریخ شده بود، و تاریخ را می‌توان توصیف یا تشریح کرد، ولی نمی‌توان با اندیشه فلسفی آن را آفرید یا دیگرگون ساخت. «تاریخیت» هگل جزء لازم عقلانیت او است. هر يك آن دیگری را تعبیر و تبیین می‌کنند. این یکی از بزرگترین امتیازات و در عین حال یکی از بزرگ‌ترین محدودیت‌های نظریه سیاسی هگل است. به نظر می‌آید که این نظریه نتیجه و نقطه اوج اندیشه نظری محض است. اما در میان این اندیشه‌های نظری ما همیشه ضربان قلب زندگی سیاسی واقعی را احساس می‌کنیم. این امر به مفاهیم هگلی، به رغم کلیت آن‌ها، رنگ و نمای خاصی می‌بخشد. در دستگاه هگل در معنای تقریباً همه مفاهیم پیشین دیگرگونی ژرفی روی می‌دهد. یکایک متفکران قرن هجدهم می‌توانستند با تعریف هگل درباره تاریخ جهان به عنوان «پیشرفت در آگاهی آزادی» موافقت کنند. در حقیقت نه هگل بلکه کانت بود که نخستین بار این تعریف را مطرح کرد^{۳۳}. اما نه کلمه «آزادی» و نه کلمه «پیشرفت»، و نه حتی کلمه «آگاهی» در دودستگاه کانتی و هگلی به يك معنی نبودند.

نکته‌ای که در فلسفه‌های کانت و فیخته مورد اعتراض هگل بود این است که ایده‌آلیسم آن‌ها فقط ایده‌آلیسم «ذهنی» است. به نظر هگل يك چنین ایده‌آلیسمی فقط نوعی «فلسفه ذهنی»^{۳۴} به ما می‌دهد، نه فلسفه واقعیت. نظریه هگل به عنوان ثمره اندیشه «سازنده» مورد بحث و انتقاد قرار گرفته است. اما این فلسفه به همان معنای دستگاه های قرن هجدهم سازنده نبود، بلکه آن‌هم نوعی فلسفه فکری بود؛ یعنی

33. Kant, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784).

34. *Reflexionsphilosophie*.

به تعبیر واقعیت تاریخی معین اکتفا می‌کرد. کانت اعلام کرده بود که فهم بشری قوانین طبیعت را پیدا نمی‌کند، بلکه خود سرچشمه قوانین طبیعت است؛ «فهم قوانین خود را (به طور «از پیشی» از طبیعت بیرون نمی‌کشد، بلکه آن‌ها را به طبیعت نسبت می‌دهد»^{۳۵}. همین اصل در زمینه فلسفه اخلاق نیز از لحاظ کانت صدق می‌کند. حتی در این زمینه نیز انسان به قوانینی که اراده خداوند یا حکم طبیعت بر او تحمیل کرده باشد تسلیم نمی‌شود. اراده هر موجود عاقلی يك «اراده قانون‌گذار کلی» است. موجود عاقل از هیچ قانونی پیروی نمی‌کند، مگر قانونی که خودش وضع کرده باشد^{۳۶}. نزد فیخته، این خودمختاری اراده به صورت عالی‌ترین اصل مابعدطبیعی نیز درمی‌آید.

هگل ایده‌آلیسم کانت و فیخته را انکار یا تخطئه نمی‌کند، و ارزش آرمان‌های انقلاب فرانسه را نیز دست‌کم نمی‌گیرد. این آرمان‌ها در روزهای جوانی هگل تأثیر ژرفی در او داشتند. زمانی که او در مدرسه دینی توپینگن درس می‌خواند و نخستین خبرهای انقلاب فرانسه به آلمان می‌رسید، هم او و هم دوستانش شلینگ و هولدرلین با اشتیاق تمام به پیشباز آن خبرها رفتند. حتی بعدها، وقتی که هگل از مخالفان سرسخت انقلاب شده بود، هرگز به عنوان دشمن از انقلاب سخن نمی‌گفت.

مفاهیم کلی... - قوانین طبیعت و جوهر خوب و بد - به نام عقل خوانده شده‌اند. شناختن اعتبار این قوانین را «روشن اندیشی» نامیدند. این امر از فرانسه به آلمان سرایت کرد و جهان تازه‌ای از اندیشه‌ها پدید آورد. معیار مطلق - که جانشین هرگونه حجیت مبتنی بر اعتقاد دینی و قوانین مثبت حق می‌شود... - حکمی است که خود روح درباره آنچه باید باور داشت و از آن پیروی کرد صادر می‌کند.... ولی

35. Kant, *Prolegomena*, 36, cf. *Critique of Pure Reason*, p. 127.

36. Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*, pp. 50 ff.

می‌توان گفت که همین اصل در آلمان، در فلسفه کانت به‌طور نظری مورد قبول قرار گرفت... این امر از لحاظ ژرف‌ترین معانی هستی و آزادی کشف بسیار بزرگی است. آگاهی از عنصر معنوی اکنون پایه اصلی یافت سیاسی را تشکیل می‌دهد، و بدین ترتیب فلسفه تفوق حاصل کرده است. گفته‌اند که انقلاب فرانسه از فلسفه برخاسته است، بی‌دلیل هم نیست که فلسفه را «جهان‌نگری» نامیده‌اند، زیرا که فلسفه، به‌عنوان ذات خالص امور، تنها حقیقت در خود و برای خود نیست، بلکه حقیقت است به‌شکل زنده آن چنان که در امور جهان نمایش داده می‌شود.... تصور یا مفهوم حق حجیت خود را ناگهان اعمال کرده است، و چارچوب قدیم بی‌عدالتی نمی‌توانست در برابر حمله آن ایستادگی کند. بنابراین در انطباق با مفهوم حق قانونی برقرار شد، و همه مقررات آینده می‌بایست براین اساس قرار گیرند. از روزی که خورشید در فضا پدیدار شد و سیارات گرد آن به‌گردش درآمدند این نکته درک نشده بود که مرکز وجود انسان سر او است، یعنی اندیشه او، و با الهام گرفتن از این اندیشه است که انسان جهان واقعیت را بنا می‌کند.... پس این طلوع اندیشه، طلوع با شکوهی بود. همه موجودات اندیشنده در جشن و سرور فرارسیدن این دوران سهمی داشتند. عواطفی از طراز عالی ذهن انسان را در آن هنگام به‌هیجان آوردند، و اشتیاق معنوی سراسر جهان را لرزاند، چنانکه گفتی میان دو عنصر الهی و دنیوی برای نخستین‌بار آشتی صورت پذیرفته است.^{۳۷}

مردی که می‌توانست این‌گونه سخن بگوید یک مرتجع سیاسی صاف و ساده نبود. او نه‌تنها در شناسایی ماهیت انقلاب فرانسه و

37. *Philosophy of History*, pp. 460-466.

همه آرمان‌های جنبش «روشن‌اندیشی» بصیرت ژرف داشت، بلکه برای آن‌ها حرمت فراوان قائل بود. با این‌همه عقیده نداشت که این‌اندیشه‌ها برای سامان دادن به‌جهان سیاسی و اجتماعی کفایت داشته باشند. آنچه در نظریات کانت و فیخته و در انقلاب فرانسه مورد اعتراض او بود این است که مفهوم آزادی، که آن‌ها اعلام کرده و به‌کرسی نشانده بودند، همچنان یک مفهوم «صوری محض» است. منظور از این «صوری» بودن چیست؟ منظور این است که اندیشه، در بازیافتن و اعمال کردن خویش، در عین حال دست‌اش از جهان واقعی کوتاه شده است. جهان واقعی جهان تاریخی است، و همه کاری که انقلاب فرانسه توانست بکند این بود که ترتیب تاریخی امور را نفی کند و از میان ببرد. یک چنین پریشانی را هرگز نمی‌توان آشتی حقیقی میان امور «واقعی» و «عقلانی» نامید. ترسیم یک تصویر آرمانی از امور، صرف گذاشتن یک «بایستی» بر روی جهان تاریخی، وظیفه فلسفه نمی‌تواند باشد. چنین ایده‌آلیسمی بیموده و بی‌نتیجه است. بنابراین هگل مدعی نوعی ایده‌آلیسم «عینی» است، که اندیشه‌ها را تنها به‌عنوان چیزهایی که از خاطر مردمان خطور می‌کنند نمی‌بیند. هگل اندیشه‌ها را در واقعیت می‌جوید، یعنی در جریان رویدادهای تاریخی.

در میدان سیاست عملی، این اصل به‌نتایجی رسید که گاه در معرض ایراد فراوان به‌نظر می‌آیند. هگل می‌توانست خود را کمابیش با هر چیزی سازش دهد - یا فرض این که آن‌چیز با قدرت خود حقانیت‌اش را اثبات کرده باشد. هنگامی که ناپلئون در ۱۸۰۶، پس از شکست دادن سپاه پروس به‌شهر ینا وارد شد، هگل با اشتیاق تمام از این رویداد سخن گفت. در یکی از نامه‌هایش نوشت: «امپراتور را، این روح جهان را، دیدم که در خیابان‌ها اسب می‌راند.» بعدها داوری‌اش تغییر فراوان کرد. ناپلئون شکست خورد و تبعید شد؛ پروس به‌قدرت مسلط آلمان مبدل شد. «روح جهان» به‌قسمت دیگری از بدنه سیاست نقل مکان کرد. از این‌پس هگل «فیلسوف دولت پروس» شد؛ وقتی که کرسی استادی را در دانشگاه برلین به‌او دادند،

اعلام کرد که دولت پروس «براساس دانایی استوار» است.

ولی بی‌انصافی است اگر که هگل را به صرف فرصت‌طلبی سیاسی متهم کنیم. او از آن ابن‌الوقت‌های محض نبود که نان را به نرخ روز می‌خورند. چنان که اشاره کردیم، هگل همیشه میان آنچه «واقعی» است و آنچه «هستی‌هرز» دارد تمایز تندی قائل بود. ولیکن آیا این تمایز را در مورد زندگی سیاسی و تاریخی خود چه‌گونه می‌توانیم به‌کار ببریم؟ چه‌گونه بدانیم که ذاتی کدام است و عارضی کدام؟ در جهان بشری کدام امر ظاهری و گذراست، و کدام امر واقعی و پایدار؟ دستگاه هگلی در برابر این پرسش فقط يك پاسخ دارد. تاریخ جهان همان داوری جهان است. هیچ راهی نیست جز این که به‌این دادگاه عالی برویم، که داوری‌اش خطاناپذیر و قطعی است. حتی «ارواح ملی» نیز از این داوری مصون نیستند.

روح يك ملت فردی است موجود، که فعلیت عینی و خود آگاهی‌اش در جزئیت آن است. به علت این جزئیت محدود است. هدفها و اعمال دولت‌ها در رابطه با یکدیگردیالکتیک مرئی ماهیت متناهی این ارواح را تشکیل می‌دهند. از این دیالکتیک است که روح کلی، روح جهان، روح نامتناهی، خود را پدید می‌آورد. این روح دارای بالاترین حق است، و حق خود را بر ارواح پایین‌تر در تاریخ جهان اعمال می‌کند. تاریخ جهان دادگاه جهان است.^{۳۸}

اگر ما تأثیر فلسفه هگل را بر تحولات بعدی اندیشه سیاسی بررسی کنیم می‌بینیم که یکی از نظریات اساسی او این جا به‌کلی وارونه می‌گردد. از این لحاظ فلسفه هگل یکی از تناقض‌آمیزترین پدیده‌های زندگی فرهنگی عصر جدید است. شاید برای نشان دادن ماهیت دیالکتیکی تاریخ نمونه‌ای بهتر از سرنوشت خود فلسفه هگل نتوان آورد. اصلی که هگل از آن دفاع می‌کند ناگهان به‌ضد خود

38. *Philosophy of Right*, 341.

مبدل می‌گردد. چنین به‌نظر می‌رسید که منطق و فلسفه هگل پیروزی عنصر عقلانی است. تنها اندیشه‌ای که فلسفه با خود می‌آورد مفهوم ساده عقل است؛ یعنی این که تاریخ جهان يك فراگرد عقلانی را به ما ارائه می‌کند. اما سرنوشت تراژیک هگل آن بود که او غیر عقلانی‌ترین قدرت‌هایی را که تاکنون برصحنه زندگی اجتماعی و سیاسی انسان پدیدار شده‌اند ناهشیارانه آزاد کرد. هیچ دستگاه فلسفی دیگری به‌اندازه نظریه هگل درباره دولت - این «مثال الهی که روی زمین وجود دارد» - زمینه را برای فاشیسم و امپریالیسم آماده نساخته است. حتی این اندیشه که در هردورانی از تاریخ، يك ملت و فقط يك ملت وجود دارد که نماینده واقعی روح جهان است و این ملت حق دارد که بر سایر ملل فرمان براند، نخستین بار از دهان هگل بیرون آمده است.

روح جهان، در پیش روی خود، به‌هر ملتی وظیفه معین کردن رسالت خاص خود را محول می‌کند. بدین ترتیب در تاریخ جهانی هر ملتی به‌نوبت خود برای آن دوره (و فقط يك بار می‌تواند چنین دوره‌ای را به‌وجود بیاورد) مسلط می‌گردد. در برابر این حق مطلق برای برعهده گرفتن مرحله کنونی تکامل روح جهان، ارواح سایر ملل مطلقاً هیچ حقی ندارند، و نه آن‌ها و نه مللی که دوران‌شان طی شده است، در تاریخ جهانی به‌حساب نمی‌آیند.

پیش از آن هرگز هیچ فیلسوفی در تراز هگل^{۳۹} این‌گونه سخن نگفته بود. در نخستین دهه‌های قرن نوزدهم پدیدار شدن و افزایش دائم نفوذ آرمان‌های ناسیونالیستی را به چشم می‌بینیم. اما این‌رویداد در تاریخ اندیشه سیاسی رویداد تازه‌ای بود، رویدادی بود آستان پی‌آمدهای دور و دراز و ترسناک، زیرا که يك دستگاه اخلاقی، و يك فلسفه حق از يك چنین ناسیونالیسم امپریالیستی بی‌رحمانه‌ای

39. *Idem*, 347.

دفاع می‌کرد؛ زیرا هگل اعلام کرده بود که در برابر آن ملتی که در لحظه معینی از تاریخ باید یگانه «عامل روح جهان» شناخته شود، سایر ملل «مطلقاً هیچ حقی ندارند».

اما اختلاف میان نظریه هگل و نظریات جدید دولت‌های «توتالیتار» در يك نکته آشکار می‌شود. درست است که هگل دولت را از هرگونه تعهد اخلاقی معاف می‌کند و اعلام می‌دارد که چون از مسائل زندگی خصوصی و رفتار خصوصی به رفتار دولت‌ها بپردازیم قواعد ظاهراً عام اخلاق عامیت خود را از دست می‌دهند، ولی باز هم قیدهایی برجا می‌مانند که دولت‌ها از آن‌ها گریزی ندارند. در دستگاه هگلی، دولت به عالم «ذهن عینی» تعلق دارد. اما این عالم فقط عنصری یا مرحله‌ای است در فراگرد فعلیت بخشیدن مثال به خویشتن خویش. در فراگرد دیالکتیکی، این مرحله درمی‌گذرد و جای آن را عالم دیگری می‌گیرد که هگل نام‌اش را حوزه «عقل مطلق» می‌گذارد. «عقل» («ایده») خود را در سه مرحله تحقق می‌بخشد: هنر، دین، و فلسفه. روشن است که دولت نمی‌تواند این مقاصد عالی فرهنگی را همچون وسایل محض هدف‌های خود در نظر بگیرد. این‌ها به‌خودی خود هدف‌هایی هستند که باید آن را پاس داشت و پیش برد. راست است که این هدف‌ها بیرون از دولت وجود جداگانه‌ای ندارند، زیرا که انسان نمی‌تواند بدون سامان دادن زندگی اجتماعی خود به این هدف‌ها دست یابد. ولی با این همه، این اشکال زندگی فرهنگی دارای معنی و ارزش مستقلی هستند و نمی‌توان آن‌ها را تابع يك عنصر خارجی قرارداد. به‌گفته هگل دولت «در حوزه متناهی^{۴۰}» باقی می‌ماند. هگل نمی‌توانست هنر و دین و فلسفه را تابع دولت سازد.

بنابراین عالم بالاتری وجود دارد که فراتر از «ذهن عینی»، که از دولت تجسم می‌یابد، قرار می‌گیرد، و این عالم با ماهیت روحانی و لذا همچون يك قدرت فیاض تصور می‌شود. این قدرت هرگز نخواهد کوشید که سایر نیروهای روحانی را سرکوب کند، بلکه آن‌ها را می‌پذیرد و آزاد می‌کند. «بالاترین هدفی که دولت می‌تواند به آن دست

40. Encyclopedia, 483.

یابد این است که هنر و علم رشد کنند و به مرتبه‌ای برسند که هم‌تراز روح ملت باشد. این است غرض اصلی دولت - اما غرضی است که دولت نباید آن را همچون يك کار خارجی حاصل کند، بلکه باید از درون خود برخیزد^{۴۱}».

هگل تنها از قدرت دولت سخن نمی‌گفت، بلکه از «حقیقت» آن هم نام می‌برد، و ستایشگر «حقیقت نهفته در قدرت» بود. ولیکن او این قدرت را با زور مادی محض اشتباه نمی‌کرد. به‌خوبی می‌دانست که صرف افزایش ثروت و قدرت مادی را نباید معیار ثروت و سلامت دولت دانست. در قطعه‌ای از کتاب «منطق مفصل» خود این نکته را تأکید می‌کند. چنان‌که او می‌گوید، چه بسا که گسترش قلمرو يك دولت آن دولت را از توان و حتی از شکل بیندازد، و لذا سرآغاز زوال آن باشد.

هگل حتی در رساله خود درباره «حکومت آلمان» تأکید می‌کند که نیروی يك کشور نه در توده‌های ساکنان و جنگ‌آوران آن نهفته است و نه در اندازه آن. «ضمانت هر حکومتی در تاریخ و در روح مکنون در آن ملت نهفته است که قوانین را می‌سازد و باز می‌سازد.» این روح مکنون در ملت را تابع اراده يك حزب سیاسی یا اراده يك تن رهبر کردن، از لحاظ هگل غیرممکن بود. از این لحاظ، او مفهوم دولت توتالیتار امروزی را مردود و منفور می‌دانست.

يك دلیل دیگر هم وجود دارد که هگل هرگز حاضر نمی‌بود این نظریات جدید را تأیید کند. یکی از هدف‌های اصلی و شرایط اساسی دولت توتالیتار اصل «يك نواختی^{۴۲}» است. این دولت برای بقای خود باید همه اشکال دیگر زندگی فرهنگی و اجتماعی را حذف کند و همه تمایزات را از میانه بردارد. به‌نظر هگل چنین کاری هرگز به يك وحدت حقیقی و «انداموار» («اورگانیک») نمی‌انجامد. تنها نتیجه‌اش آن نوع وحدت «انتزاعی» است که هگل مدام آن را محکوم می‌کند. وحدت واقعی تفاوت‌ها را پاک یا نابود نمی‌کند، بلکه باید آن‌ها را

41. Vorlesungen über die Philosophie der Gschichte, 628.

42. Gleichschaltung.

صیانت و حفاظت کند. با آن که هگل با آرمان‌های انقلاب فرانسه سخت مخالف بود، باز معتقد بود که از میان بردن همه تمایزات در زندگی سیاسی به بهانه افزایش قدرت و وحدت دولت، به معنای پایان آزادی است. «یگانه قاعده اساسی برای آن که آزادی ژرفا و واقعیت پیدا کند این است که برای هرکاری که مربوط به منافع عمومی دولت باشد، هر جا که این منافع اساساً متمایز باشند سازمان جداگانه‌ای قائل شویم. چنین تقسیمی باید انجام بگیرد، زیرا که آزادی فقط وقتی ژرفا دارد که در تمامیت خود متفاوت باشد و این تفاوت‌ها در وجود تجلی یابند.» هگل می‌توانست دولت را مدح و ستایش کند؛ حتی می‌توانست آن را به مرتبه خدایی برساند؛ ولی میان ستایش هگل از قدرت دولت و آن نوع پرستشی که از خصائص حکومت‌های توتالیتار است، فرق بسیار است.

۱۸

صناعت افسانه‌های سیاسی امروزی

اگر ما افسانه‌های سیاسی عصر خود را به عناصر آن‌ها تجزیه کنیم، خواهیم دید که در آن‌ها هیچ چیز کاملاً تازه‌ای دیده نمی‌شود. همه عناصر را پیش از این شناخته‌ایم. نظریه قهرمان‌پرستی کارلایل و مدعای گوبینو که می‌گفت نژادها از لحاظ اخلاقی و فکری با یکدیگر تفاوت اساسی دارند، پیش از این بارها مورد بحث قرار گرفته بودند. اما همه این بحث به یک معنی فقط جنبه درسی و نظری داشتند. باید گام دیگری برداشته می‌شد تا این اندیشه‌ها را به حربه‌های سیاسی نیرومند مبدل کند: این اندیشه‌ها را بایستی برای جماعت مخاطبان دیگری قابل فهم سازند. برای این کار ابزار تازه‌ای لازم بود - ابزاری که نه تنها در اندیشه بلکه در عمل نیز به کار بیاید. می‌بایست صنعت تازه‌ای ابداع شود. این عامل واپسین تعیین‌کننده بود. برای آن که قضیه را به زبان علمی بیان کرده باشیم باید بگوییم که این صنعت تأثیر «کاتالیتیک» داشت: همه واکنش‌ها را تسریع کرد و اثر کامل آن‌ها را ظاهر ساخت. برای «افسانه قرن بیستم» زمین از مدت‌ها پیش آماده شده بود؛ ولی بدون کاربرد ماهرانه این ابزار صنعتی جدید کشت به ثمر نمی‌رسید.

شرایط عمومی مساعد برای طی شدن این مرحله و رساندن آن به پیروزی نهایی در دوران پس از جنگ جهانی اول پدید آمد. در این دوران همه دولت‌هایی که در جنگ شرکت کرده بودند با مشکلات

اساساً مشابهی رو به‌رو شدند. رفته رفته روشن شد که جنگ، حتی برای دولت‌های پیروز، در هیچ زمینه‌ای يك راه حل واقعی به بار نیاورده است. مسائل جدید از هر جهت پدیدار شدند. کشاکش‌های بین‌المللی، اجتماعی و انسانی هر روز بیشتر بالا گرفتند و همه‌جا احساس شدند. اما در انگلستان و فرانسه و امریکای شمالی همیشه امید حل این مسائل از راه‌های عادی و معمولی باقی بود. در آلمان مسئله شکل دیگری داشت و روز به روز حادثتر و پیچیده‌تر می‌شد. رهبران جمهوری وایمار نهایت تلاش خود را کردند که از طریق مذاکرات دیپلماتیک و اقدامات قانونی این مشکلات را حل کنند. ولی به‌نظر می‌رسید که همه این تلاش‌ها بی‌پایان بوده است. در زمان تورم و بی‌کاری سرپای نظام اجتماعی و اقتصادی آلمان در خطر سقوط کامل بود. به‌نظر می‌رسید که راه‌های عادی به بن‌بست رسیده‌اند. آلمان خاک آماده‌ای بود برای آن که افسانه‌های سیاسی در آن رشد کنند و از آن قوت بگیرند.

حتی در جوامع بدوی که افسانه جریان دارد و برعواطف و زندگی اجتماعی حکومت می‌کند، نه نحوه عمل آن همیشه به يك صورت است، و نه نیروی آن همیشه به يك اندازه. نیروی آن وقتی به نهایت خود می‌رسد که انسان با وضع غیرعادی و خطرناکی روبه‌رو گردد. مالینوفسکی، که سال‌ها در میان بومیان جزایر تروبریانند زیسته و تحلیل عمیقی از مفاهیم افسانه‌ای و مناسک افسونی آن‌ها انجام داده است، این نکته را بارها تأکید می‌کند. چنان که او می‌گوید؛ حتی در جوامع بدوی نیز کاربرد افسون به‌زمینه‌های خاصی منحصر است. در همه مواردی که بتوان مسئله را با روش‌های فنی نسبتاً ساده حل کرد، لازم نیست که انسان دست به‌جادو و افسون بزند. افسون فقط وقتی مطرح می‌شود که انسان با مسئله‌ای روبه‌رو شده باشد که حل آن بیرون از دایره قدرت‌های طبیعی او به‌نظر برسد. اما همیشه يك زمینه هست که افسون یا افسانه در آن تأثیری ندارند، ولذا می‌توان آن را زمینه «دنیوی» نامید. این‌جا انسان همیشه بر مهارت‌های خود متکی است، نه بر قدرت مناسک افسونی و اوراد و اذکار. مالینوفسکی

در «شالوده‌های ایمان و اخلاق» می‌گوید:

وقتی که لازم است بومی ابزارهای بسازد دست به‌جادو نمی‌زند، بلکه کاملاً تجربی عمل می‌کند، یعنی در گزینش مواد کار و در طرز ضربه‌زدن، بریدن، و صیقل‌دادن تیغه ابزار شیوه‌اش علمی است. تماماً بر مهارت و عقل و استقامت خود متکی است. گرافه نیست اگر بگوییم که در همه مسائلی که دانش کافی وجود دارد، بومیان فقط به‌دانش تکیه می‌کنند.... بومیان استرالیایی مرکزی علم یا دانش واقعی در اختیار دارند، یعنی سنتی که کاملاً در ضابطه تجربه و عقل است و هیچ عنصر مرموزی در آن راه ندارد.

دسته‌ای از قواعد وجود دارد که از يك نسل به‌نسل دیگر می‌رسد، و این قواعد مربوط‌اند به شیوه زندگی مردمان در کلبه‌های محقرشان، طرز روشن‌کردن آتش با اصطکاک، طرز جمع‌آوری خوراک و پختن آن، طرز عشق‌بازی و نزاع با یکدیگر.... این سنت دنیوی انعطاف‌پذیر و گزینشی و هوش‌مندانه و همچنین دارای پایه‌های صحیح است، و این نکته از این‌جا روشن می‌شود که بومیان همیشه مواد تازه و مناسب را قبول می‌کنند.^۱

در همه کارهایی که نیازی به تلاش استثنایی یا جرأت و استقامت خاص نیست، هیچ افسون و هیچ افسانه‌ای به‌چشم نمی‌خورد. اما هرگاه که کار خطرناک و نتیجه‌اش نامطمئن باشد، افسون و افسانه مفصلی همراه آن وجود دارد.

این توصیف از نقش افسون و افسانه در جوامع بدوی در مورد مراحل بسیار پیشرفته زندگی سیاسی انسان نیز صدق می‌کند. در حال اضطرار، انسان همیشه به‌وسایل اضطراری دست می‌یازد - و

1. B. Malinolinovski, *The Foundations of Faith and Morals*, pp. 32 f.

افسانه‌های سیاسی امروزی ما چنین وسائل هستند. اگر عقل در کار خود درماند، همیشه «عقل آخر»، یعنی قدرت‌های اعجاز‌آمیز و مرموز، هست. بر جوامع بدوی قوانین مدون یا نهاده‌ها یا مقررات، لوايح حقوق یا منشورهای سیاسی فرمان نمی‌رانند. با این همه حتی بدوی‌ترین اشکال زندگی اجتماعی نیز نوعی سازمان بسیار روشن و بسیار جدی را نشان می‌دهند. افراد این جوامع به هیچ روی در حالت هرج و مرج یا بی‌ترتیبی کامل زندگی نمی‌کنند. شاید بدوی‌ترین جوامعی که ما می‌شناسیم آن جوامع توت‌پرستی باشند که نزد قبایل بومی آمریکا و قبایل بومی استرالای شمالی و مرکزی دیده شده‌اند، و اسپنسر و گیلن در آثار خود آن‌ها را به دقت بررسی و توصیف کرده‌اند. در این جوامع توت‌پرست مجموعه افسانه‌های مفصل و پیچیده‌ای که با افسانه‌های یونانی یا هندی یا مصری قابل قیاس باشد نمی‌بینیم؛ پرستش خدایان مشخص، یا شخصیت یافتن قدرت‌های بزرگ طبیعت، دیده نمی‌شود. اما این جوامع را نیروی قوی‌تری فراهم نگه می‌دارد، نیروی مناسک معینی که بر اساس مفاهیم افسانه‌ای استوار است - یعنی اعتقاد آن‌ها به نیاکان جانور. هر فردی از گروه به قبیلۀ توتمی خاصی تعلق دارد، و بدین ترتیب به سنت ثابتی مقید است. باید از غذاهای خاصی پرهیز کند؛ باید در ازدواج از مقررات خشکی که مربوط به محرومیت افراد درون و بیرون قبیلۀ است پیروی کند؛ باید در مواقع معین، در مواعید منظم و به ترتیب تغییرناپذیری مناسک ثابتی را که نمایش‌دهندۀ زندگی توتمی نیاکان قبیلۀ است به جا آورد. همه این مقررات را افراد قبیلۀ نه به زور بلکه به حکم تصورات اساسی و افسانه‌ای خود می‌پذیرد، و قدرت الزام این تصورات مقاومت‌ناپذیر است؛ افراد قبیلۀ هرگز در آن شك نمی‌کنند.

در دوران‌های بعدی نیروهای سیاسی و اجتماعی دیگری پدیدار می‌شوند. سازمان افسانه‌ای جامعه گویی جای خود را به نوعی سازمان عقلانی می‌دهد. در زمان‌های آرام و بی‌شر و شور، در دوران‌های ثبات و امنیت نسبی، این سازمان عقلانی به آسانی برقرار می‌ماند و به نظر می‌آید که از هرگونه تعرضی مصون است. اما در زمینه سیاست این

ثبات هرگز به شکل کامل برقرار نمی‌شود. آنچه در سیاست می‌بینیم تعادل ناپایدار است، نه پایدار. در سیاست ما همیشه روی آتش‌فشان زندگی می‌کنیم. باید برای انفجار و آتش‌فشانی ناگهانی آماده باشیم. در لحظات بحرانی زندگی اجتماعی انسان، آن نیروهای عقلانی که در برابر پیدایش تصورات افسانه‌ای کهن ایستادگی می‌کنند دیگر به قدرت خود اطمینان ندارند. در این لحظات، زمان افسانه بار دیگر فرامی‌رسد. زیرا که افسانه در حقیقت شکست نخورده است و به بند کشیده نشده. همیشه در گوشۀ تاریکی کمین می‌کشد و منتظر ساعت و فرصت مساعد است. به محض آن که سایر قید و بندهای زندگی اجتماعی انسان، به دلیلی از دلایل، سست شدند و نتوانستند قدرت‌های شیطانی افسانه را مهار کنند، این ساعت فرارسیده است.

دوته، دانشمند فرانسوی، کتاب بسیار جالبی نوشته است به نام «افسون و دین در افریقای شمالی ۲». در این کتاب او می‌کوشد تعریف موجز و روشنی از افسانه به دست بدهد. به نظر دوته، خدایان و شیطان‌هایی که ما در جوامع بدوی می‌بینیم چیزی جز تجسم آرزوهای جمعی نیستند. دوته می‌گوید که افسانه «آرزوی جمعی متجسم است». این تعریف در حدود سی و پنج سال پیش ارائه شده است. البته نویسنده نه از مسائل سیاسی امروزی ما خبر داشت و نه در اندیشه آن‌ها بود. او مردم‌شناسی بود که درباره مراسم دینی و آیین‌های افسونی پاره‌ای قبایل وحشی افریقای شمالی تحقیق می‌کرد. با این حال، این تعریف دوته را می‌توان همچون موجزترین و برنده‌ترین بیان مفهوم رهبری یا دیکتاتوری جدید به کار برد. نیاز به رهبری فقط وقتی پدیدار می‌شود که يك آرزوی جمعی زورآور شده باشد و، از طرف دیگر، همه امیدها به برآوردن آن آرزو به نوبیدی انجامیده باشد. در این لحظات، آرزوها نه تنها به شدت احساس می‌شوند بلکه تجسم می‌یابند و در هیأتی ملموس و مجسم در برابر چشم انسان ظاهر می‌شوند. شدت آرزوی جمعی در وجود رهبر مجسم می‌شود. قید و بند های اجتماعی پیشین - قانون، عدالت، نهادهای اساسی - بی‌ارزش

اعلام می‌شوند. تنها چیزی که بر جا می‌ماند قدرت و حجیت مرموز رهبر است، و اراده رهبر بالاترین قانون است.

اما روشن است که تجسم يك آرزوی جمعی را دريك کشور بزرگ متمدن نمی‌توان به همان صورتی ارضا کرد که در يك قبیله وحشی میسر است. البته انسان متمدن نیز دست‌خوش شدیدترین شهوات می‌شود، و هنگامی که این شهوات به نقطه اوج خود می‌رسند انسان متمدن ممکن است به‌غیر عقلانی‌ترین تمایلات خود تسلیم شود. ولی انسان حتی در این حالت نیز نمی‌تواند اقتضای عقل را يك‌سره فراموش کند. اگر بخواهد اعتقاد داشته باشد باید «دلایلی» برای اعتقاد خود پیدا کند؛ باید «نظریه» ای بسازد که مرام او را توجیه کند؛ و دست‌کم این نظریه يك امر بدوی نیست، بلکه برعکس امری است بسیار کمال یافته.

ما این اعتقاد زندگی بدوی را به آسانی می‌فهمیم که می‌گوید همه قدرت‌های انسانی و همه قدرت‌های طبیعی ممکن است در يك فرد خلاصه و متراکم شوند. افسونگر، اگر چنان باشد که باید، و اگر همه افسون‌ها را بداند، و اگر بداند که آن‌ها را به‌هنگام و به‌ترتیب صحیح ادا کند، بر همه چیز مسلط است. می‌تواند هر شری را دفع کند و هر دشمنی را شکست دهد؛ همه نیروهای طبیعت در اختیار او است. این چیزها چنان از ذهن امروزی دور اند که يك باره غیرقابل فهم به‌نظر می‌رسند. اما اگر انسان امروزی دیگر به افسون طبیعی اعتقاد ندارد، اعتقاد به‌نوعی «افسون اجتماعی» را ابدأ از دست ننهاده است. هرگاه مردم يك آرزوی جمعی را با تمام قوت و شدت‌اش احساس کنند، آن‌ها را به‌آسانی می‌توان قانع کرد که اگر آن مردی که باید پیدا شود، برآوردن آن آرزو میسر است. این‌جا است که نظریه قهرمان پرستی کارلایل نفوذ خود را آشکار می‌کند. این نظریه توجیه عقلانی برخی مفاهیم را وعده کرده بود که ریشه و تمایل آن‌ها به هیچ‌رویی عقلانی نبودند. کارلایل تأکید کرده بود که قهرمان پرستی در تاریخ بشر يك عنصر ضروری است. مادام که انسان هست، این عنصر نیز هست. «در همه دوران‌های تاریخ بشر می‌بینیم که مرد بزرگ نجات

دهنده ضروری دوران خویش است؛ آذرخشی است که بدون هیزم هرگز روشن نمی‌شود.^۳» کلام مرد بزرگ کلام حکمت‌آمیز التیام‌بخشی است که همگان آن را باور می‌کنند.

ولی کارلایل این نظریه را همچون يك برنامه سیاسی معین در نظر نمی‌گرفت. تصور او از قهرمانی يك تصور رومانتیک بود - که با تصور «رئالیست»‌های امروزی صحنه سیاست فرق بسیار داشت. سیاست‌مداران امروزی ناچار شده‌اند که وسائل بسیار قاطع‌تری به‌کار برند. آن‌ها بایستی مسأله‌ای را حل می‌کردند که از بسیاری جهات به تربیع دایره شباهت دارد. مورخان تمدن بشری به‌ما می‌گویند که نوع بشر در مسیر تحول خود از دو مرحله گذشته است. انسان از «هومو ماگوس»^۴ («انسان افسونگر») آغاز شده، ولی از عصر افسونگری به عصر صناعت رسیده است. آن «هومو ماگوس» زمان گذشته و تمدن بدوی به «هومو فابره» («انسان صنعتگر») مبدل شده است. اگر ما این تمایز تاریخی را بپذیریم، افسانه‌های سیاسی امروزی ما امر واقعاً تناقض‌آمیز به‌نظر می‌رسند. زیرا آنچه ما در این افسانه‌ها می‌بینیم ترکیب دو نوع فعالیت است که ترکیب ناپذیر می‌نمایند. سیاست مدار جدید ناچار شده است که دو نقش متفاوت و حتی ناسازگار را در خود جمع کند: باید در آن واحد هم «هومو ماگوس» باشد و هم «هومو فابره». او گاهن يك دین جدید و کاملاً غیرعقلانی است. اما وقتی که می‌خواهد به تبلیغ این دیانت و دفاع از آن بپردازد، این کار را از روی روش علمی انجام می‌دهد. هیچ چیزی را به‌دست تصادف نمی‌سپارد؛ هرگامی را از روی حساب و نقشه برمی‌دارد. همین ترکیب غریب است که یکی از بارزترین جنبه‌های افسانه‌های سیاسی ما را تشکیل می‌دهد.

افسانه را همیشه به‌عنوان فراورده فعالیت ناهشیار و تخیل آزاد توصیف کرده‌اند. ولی این‌جا افسانه‌ای می‌بینیم که بر طبق نقشه ساخته و پرداخته می‌شود. افسانه‌های سیاسی جدید آزادانه رشد

3. Carlyle, On Heroes, Lect. I pp. 13 ff.

4. homo magus.

5. homo faber.

نمی‌کنند؛ میوه‌های وحشی خیال خام نیستند. این افسانه‌ها مصنوعات هستند که به دست صنعتگران بسیار ماهر و زیرک ساخته می‌شوند. این وظیفه بر عهده قرن بیستم، عصر صنعتی بزرگ ما، افتاده است که صنعت تازه‌ای در افسانه‌سازی پدید آورد. از این پس افسانه‌ها را با همان صنعت سایر جنگ‌افزارهای امروزی - مسلسل یا هواپیما - می‌توان ساخت. این امر، امر تازه‌ای است - و امری است در نهایت اهمیت، که سرپای زندگی سیاسی ما را دیگرگون ساخته است. در سال ۱۹۳۳ بود که جهان از تجدید تسلیحات آلمان و پی‌آمدهای احتمالی آن رفته رفته نگران شد. حقیقت این است که این تجدید تسلیحات سالها پیش آغاز شده بود ولی کمتر کسی به آن توجه داشت. تجدید تسلیحات واقعی با پیدایش و رشد افسانه‌های سیاسی آغاز شد؛ تسلیحات نظامی جزء لوازم بعدی آن بود. اصل کار مدت‌ها پیش صورت گرفته بود: تسلیحات نظامی پی‌آمد ناگزیر تسلیحات ذهنی بود که به واسطه افسانه‌های سیاسی صورت گرفته بود.

نخستین گامی که می‌بایست بردارند تغییر دادن کارکرد زبان بود. اگر ما تحول زبان انسان را بررسی کنیم می‌بینیم که در تاریخ تمدن کلام دو کار کاملاً متفاوت انجام می‌دهد. این دو را به‌طور خلاصه می‌توان کاربرد معنایی و کاربرد افسونی زبان نامید. حتی در زبان‌های به اصطلاح بدوی کاربرد معنایی زبان همیشه وجود دارد؛ بدون این کاربرد زبان بشری نمی‌تواند وجود داشته باشد. اما در جوامع بدوی کلام جادویی مسلط است. این کلام اشیا یا روابط اشیا را توصیف نمی‌کند؛ بلکه می‌کوشد آثاری پدید آورد و جریان طبیعت را تغییر دهد. این کار بدون يك هنر افسونگری مفصل ممکن نیست. فقط شخص افسونگر است که می‌تواند بر کلام افسونی فرمان براند. اما در دست او این کلام به‌حره بسیار نیرومندی مبدل می‌گردد. هیچ‌چیزی در برابر آن تاب مقاومت ندارد. مدای افسونگر در منظومه «مسخ» اثر اووید می‌گوید: «ترانه‌ها و اوراد افسونی حتی می‌توانند قرص ماه را از آسمان پایین بکشند».

شگفت این که همه این اوهام در زمان ما نیز تکرار می‌شوند.

اگر ما امروز افسانه‌های سیاسی جدید و کاربرد آن‌ها را بررسی کنیم، با کمال تعجب خواهیم دید که نه تنها ارزش‌های اخلاقی ما بلکه زبان ما نیز دیگرگون شده است. کلام افسونی بر کلام معنایی چیره گشته است: این روزها اگر من بر حسب اتفاق يك کتاب آلمانی را که در ده سال اخیر منتشر شده باشد بخوانم - نه يك کتاب سیاسی، بلکه يك اثر نظری، که درباره مسائل فلسفی، تاریخی، یا اقتصادی بحث کند - با کمال تعجب می‌بینم که دیگر زبان آلمانی را نمی‌فهمم. کلمات تازه ساخته شده‌اند، و حتی کلمات قدیم به معنای تازه‌ای به کار می‌روند. در معنای کلمات تغییر ژرفی پیش آمده است. این تغییر معنی از این‌جا حاصل شده است که پیش‌تر کلمات به شکل توصیفی، منطقی، و معنایی به کار می‌رفتند، و امروز به عنوان کلام افسونی برای پدید آوردن تأثیرات خاص و برانگیختن عواطف معین به کار می‌روند. کلمات عادی سرشار از معنی‌اند؛ اما این کلمات تازه از عواطف و حب و بغض‌های شدید سرشاراند.

چندی پیش کتاب بسیار جالبی منتشر شد به نام «زبان آلمانی نازی، واژه‌نامه آلمانی معاصر»^۶. مؤلفان این کتاب همه آن واژه‌هایی را که در رژیم نازی ساخته شده‌اند به دقت گرد آورده‌اند، و مجموعه آن‌ها نامه بلندبالایی است. ظاهراً کمتر واژه‌ای است که از این ویرانگری جان به‌در برده باشد. مؤلفان کوشیده‌اند که این واژه‌ها را به زبان انگلیسی ترجمه کنند، ولی به نظر من از عهده برنیامده‌اند. به جای معنی کردن فقط توانسته‌اند فحوای این واژه‌ها را بیان کنند. زیرا که بدبختانه، یا شاید خوش‌بختانه، ترجمه رسای این واژه‌ها به زبان دیگر ناممکن است. ویژگی این واژه‌ها در محتوا و معنای عینی آن‌ها نیست بلکه در جو عاطفی خاصی است که آن‌ها را دربر گرفته است. این جو را می‌توان احساس کرد، ولی نمی‌توان ترجمه کرد، و نیز نمی‌توان آن را از يك اقلیم عقیدتی به اقلیم دیگر انتقال داد. برای روشن کردن این نکته من به آوردن يك نمونه جالب به طور اتفاقی بسنده می‌کنم. از این «واژه‌نامه» من چنین می‌فهمم که در استعمال جدید زبان آلمانی میان دو کلمه Siegfriede و Siegerfriede تمایز آشکاری

6. A Glossary of Contemporary German Usage.

وجود دارد. اما حتی برای گوش آلمانی هم دریافتن این تمایز آسان نیست. هر دو واژه دقیقاً يك جور تلفظ می‌شوند و به نظر می‌آید که يك معنی دارند. Sieg یعنی پیروزی، Friede یعنی صلح؛ چه‌گونه ممکن است از ترکیب این کلمات دو معنای کاملاً متفاوت به دست آید؟ با این حال واژه‌نامه به ما می‌گوید که در استعمال جدید آلمانی این دو واژه از زمین تا آسمان تفاوت دارند. زیرا که Siegfriede صلحی است که با پیروزی آلمان به دست آمده باشد، و حال آن که Siegerfriede درست عکس آن است، یعنی صلحی است که متفقین فاتح آن را به آلمان تحمیل کرده باشند. سایر واژه‌ها نیز همین‌وضع را دارند. کسانی که این واژه‌ها را ساخته‌اند استاد فن تبلیغات سیاسی‌اند و توانسته‌اند غرض خود را که برانگیختن خشم سیاسی بسیار شدید است با همین وسائل ساده حاصل کنند. يك کلمه، یا حتی تغییر دادن يك هجا در يك کلمه، غالباً برای این منظور کافی بوده است. وقتی که ما این کلمات تازه را می‌شنویم تمامی دستگاه عواطف انسانی – کینه، خشم، غرور، تحقیر، خودپسندی – را در آن‌ها احساس می‌کنیم.

اما قضیه به‌کاربرد ماهرانه کلام افسونی ختم نمی‌شود. کلام برای آن که تأثیر کامل خود را داشته باشد باید با اجرای آیین‌های تازه تقویت شود. از این لحاظ نیز رهبران سیاسی با دقت و نظم کامل پیش رفته‌اند و در کار خود موفق شده‌اند. هر عمل سیاسی آیین خاص خود را دارد. و چون در حکومت «توتالیتار» حوزه خصوصی مستقل از زندگی سیاسی وجود ندارد، موج آیین‌های تازه ناگهان سراسر زندگی انسان را فرا می‌گیرد. این آیین‌ها در نظم و قوت و ثبات از آیین‌هایی که در جوامع بدوی می‌بینیم هیچ دست کمی ندارند. طبقات مختلف، مردان و زنان، کودکان و جوانان، آیین‌های خاص خود را دارند. هیچ‌کس نمی‌تواند در خیابان راه‌برود، یا با دوست یا همسایه‌ای برخورد کند، مگر آن که آیین سیاسی را به‌جا بیاورد. و همانند جامعه بدوی، غفلت کردن از يك آیین پیش‌بینی شده به‌بهای بدبختی و مرگ تمام می‌شود. حتی در مورد کودکان نیز این غفلت عذر موجهی شناخته نمی‌شود، بلکه جنایتی است در قبال جلال و جبروت رهبر و حکومت

«توتالیتار».

آثار این آیین‌های تازه آشکار است. هیچ چیزی مانند اجرای مرتب و يك نواخت آیین‌های معین نمی‌تواند نیروهای فعال و توان داور و حس تمیز انتقادی ما را در خواب کند و حس شخصیت و مسئولیت فردی را از ما بگیرد. حقیقت این است که در همه جوامع بدوی که آیین بر آن‌ها فرمان می‌راند مسئولیت فردی چیز ناشناخته‌ای است. در این جوامع فقط مسئولیت جمعی می‌بینیم. «ذهن اخلاقی» واقعی فرد نیست، بلکه گروه است. تیره، خانواده، و تمامی قبیله مسئولیت کارهای همه افراد خود را برعهده دارند. اگر جنایتی روی دهد آن را به يك فرد نسبت نمی‌دهند. این جنایت از طریق نوعی آرایش یا واگیری اجتماعی به تمام گروه سرایت می‌کند. هیچ‌کس از این واگیری مصون نیست. انتقام و مجازات نیز متوجه تمام گروه می‌شود. در جوامعی که خون‌خواهی یکی از واجب‌ترین وظایف است به‌هیچ‌روی لازم نیست که انتقام از شخص جانی گرفته شود. کافی است که یکی از افراد خانواده یا قبیله او را بکشند. در پاره‌ای موارد، مثلاً در گینه جدید یا در میان بومیان سومالی افریقا، به‌جای شخص جانی برادر بزرگ‌تر او را می‌کشند.

در دویست سال گذشته تصورات ما از زندگی قبایل وحشی، در قیاس با زندگی اقوام متمدن، يك سره دیگرگون شده است. در قرن هجدهم روسو توصیف معروف خود را از زندگی وحشی و حالت طبیعی مطرح کرد. او زندگی وحشی را بهشت سادگی و بی‌گناهی و خوش‌بختی می‌پنداشت. انسان وحشی در جنگل بومی تر و تازه خود از غرایز خود پیروی می‌کند و امیال ساده خود را برمی‌آورد. از عالی‌ترین خوبی، یعنی استقلال مطلق، برخوردار است. بدبختانه پیشرفت علم مردم‌شناسی در قرن نوزدهم این بهشت فلسفی را پاک نابود کرده است. توصیف روسو به‌ضد آن مبدل شده است. سیدنی هارتلند در کتاب‌اش، «قانون بدوی» می‌نویسد:

انسان وحشی با آن موجود آزاد و بی‌قیدی که روسو خیال

کرده است فرق فراوان دارد. برعکس، این انسان از هر سو در قید رسوم قوم خود به سر می برد؛ زنجیر سنت های کهن به پاهایش بسته است.... این زنجیرها را او همچون امر بدیهی می پذیرد؛ هرگز درصدد پاره کردن آنها نیست.... همین ملاحظه در مورد انسان متمدن نیز غالباً ممکن است صدق کند؛ اما انسان متمدن بی قرار است، خواهان تنوع است، مشتاق است که محیط خود را مورد سؤال قرار دهد، و نمی تواند مدت درازی به حال تسلیم و رضا باقی بماند.^۷

این کلمات بیست سال پیش نوشته شده اند، ولی در این مدت ما درس تازه ای آموخته ایم، درسی که برای غرور ما بسیار وهن آور است. ما آموخته ایم که انسان امروزی، به رغم بی قراری اش یا شاید درست به دلیل بی قراری اش، بر شرایط زندگی وحشی چیره نشده است. همین که در معرض همان نیروها قرار گیرد ممکن است به حال تسلیم و رضای کامل باز گردد. دیگر محیط خود را مورد سؤال قرار نمی دهد، بلکه آن را همچون امر بدیهی می پذیرد.

از میان تجربه های اندوهبار این بیست سال گذشته، این يك تجربه شاید از همه هراسناک تر باشد. این را می توان با تجربه اودیسیوس در جزیره سیرس قیاس کرد، ولی باز از آن هم بدتر است. سیرس دوستان و همراهان اودیسیوس را به شکل مشتی جانور درآورده بود، ولی ما با انسان هایی روبه رو هستیم - انسان های هوشمند و درس خوانده و راست گو و درست کار - که ناگهان از عالی ترین امتیاز انسانی خود دست می شویند. دیگر افراد و اشخاص آزاد نیستند. با اجرای آیین های معین شده همه يك جور احساس می کنند و می اندیشند و سخن می گویند. حرکات شان زنده و تند است؛ اما این زندگی ساختگی و دروغین است. در حقیقت نوعی نیروی بیرونی آنها را به حرکت درمی آورد. مانند عروسک های خیمه شب بازی رفتار می کنند - و حتی نمی دانند که ریسمان های این خیمه شب بازی و تمامی زندگی فردی و

7. E. Sidney Hartland, *Primitive Law*, p. 138.

اجتماعی انسان از این پس در دست رهبران سیاسی است. این نکته برای فهم مسأله ما اهمیت اساسی دارد. روش های اجبار و سرکوب کردن همیشه در زندگی سیاسی به کار رفته اند. ولی در غالب موارد غرض از این روش ها به دست آوردن نتایج مادی بوده است. حتی دهشتناک ترین نظام های استبدادی خرسند بوده اند به این که پاره ای قوانین را بر اعمال مردمان تحمیل کنند، و کاری به کار احساس ها و داورى ها و اندیشه های آنها نداشته باشند. درست است که در تنازعات بزرگ دینی شدیدترین تلاش ها برای این صورت گرفته است که نه تنها اعمال بلکه وجدان مردمان را نیز به زیر فرمان درآورند. اما این تلاش ها محکوم به شکست بوده اند، و فقط احساس آزادی دینی را تقویت کرده اند. اکنون افسانه های سیاسی از راه دیگری به کار افتاده اند. آنها کار خود را با امر کردن به پاره ای اعمال و نهی از پاره ای دیگر آغاز نکردند، بلکه بر آن شدند که خود انسان را دیگرگون کنند تا بتوانند بر آنها فرمان برانند. افسانه های سیاسی مانند ماری عمل می کنند که می کوشد شکار خود را نخست فلج کند و سپس به آن حمله ور شود. مردمان بدون مقاومت زیادی تسلیم این افسانه ها شدند، پیش از آن که بفهمند چه روی داده است شکست خوردند و از پا درآمدند.

روش های عادی سرکوب سیاسی برای حصول چنین نتیجه ای کافی نبودند. حتی در زیر سخت ترین فشارهای سیاسی مردم زندگی خاص خود را می کنند. همیشه يك حوزه زندگی شخصی در برابر این فشار ایستادگی می کند، اندیشه های اخلاقی زمان باستان در آشفتگی انحطاط سیاسی آن عصر نیروی خود را نگه داشتند و افزایش دادند. سنکا در دوران نرون و در دربار او زندگی می کرد. اما این مانع از آن نبود که او در رساله ها و نامه های سرمشقی از بلندترین اندیشه های فلسفه رواقی را برجا بگذارد - یعنی اندیشه های آزادی اراده و استقلال انسان خردمند. افسانه های سیاسی امروزی ما همه این اندیشه ها و آرمان ها را درهم شکستند و سپس کار خود را آغاز کردند. دیگر نگران هیچ مخالفتی از این ناحیه نیستند. در تحلیلی که از کتاب

گوینو کردیم، دیدیم که این مخالفت با چه شیوه‌هایی شکسته شد. افسانه نژاد همچون تیزاب نیرومندی عمل کرد و همه ارزش‌های دیگر را آب کرد و از هم پاشید.

برای فهمیدن این فراگرد باید با تحلیل اصطلاح «آزادی» آغاز کنیم. آزادی یکی از تاریک‌ترین و مبهم‌ترین مفاهیم است — نه تنها در فلسفه؛ بلکه در زبان سیاسی نیز هم. همین که ما به‌اندیشیدن درباره آزادی اراده می‌پردازیم خود را در پیچ و خم مسائل و تناقضات مابعد طبیعی سرگشته می‌بینیم. در مورد آزادی سیاسی نیز همه ما می‌دانیم که این شعار چه قدر مورد استفاده و سوء استفاده قرار گرفته است. همه احزاب سیاسی به ما اطمینان داده‌اند که نمایندگان و نگهبانان راستین آزادی‌اند. اما همیشه این کلمه را موافق منظور خود معنی کرده‌اند و در راه منافع خاص خود به کار برده‌اند. آزادی اخلاقی، در اصل، مسأله بسیار ساده‌تری است و از آن ابهام‌هایی که در مابعدالطبیعه و سیاست‌ناگزیر به نظر می‌رسد در آن اثری نیست. مردمان به عنوان عوامل آزاد عمل می‌کنند، اما نه به دلیل این که اختیار مطلق دارند. وجه مشخص کنش آزادانه نداشتن انگیزه نیست، بلکه نوع انگیزه‌ها است. از لحاظ اخلاقی انسان وقتی آزاد است که این انگیزه‌ها استوار بر داوری خود او و اعتقاد خود او درباره وظیفه اخلاقی باشند. به نظر کانت آزادی معادل اختیار است. آزادی به معنای عدم جبریت نیست، بلکه به معنای نوع خاص از جبر است. آزادی یعنی آن قانونی که در کنش‌های خود از آن پیروی می‌کنیم از بیرون تحمیل نشده باشد، بلکه ذهن اخلاقی این قانون را برای خود وضع کرده باشد.

کانت در بیان نظریه خود همیشه به ما هشدار می‌دهد که از يك كچ فهمی اسامی برحذر باشیم. می‌گوید که آزادی اخلاقی يك واقعیت نیست، بلکه يك فرض است. آزادی به ما «داده» نمی‌شود، بلکه «برعهده» ما گذاشته می‌شود؛ امتیازی نیست که طبیعت انسانی از آن برخوردار باشد، بلکه وظیفه‌ای است — دشوارترین وظیفه‌ای — که انسان می‌تواند برای خود قائل شود. چیزی نیست که به ما داده شود، بلکه

چیزی که از ما خواسته می‌شود؛ آزادی يك وظیفه اخلاقی است. هنگام بحران‌های اجتماعی سخت و خطرناک که تمامی زندگی اجتماعی در شرف سقوط به نظر می‌رسد اجرای این وظیفه خصوصاً دشوار می‌گردد. در این لحظات فرد بدگمانی ژرفی نسبت به قدرت‌های خود پیدا می‌کند. آزادی میراث طبیعی انسان نیست. اگر بخواهیم آن را تصاحب کنیم، باید آن را به وجود آوریم. اگر انسان از غرایز طبیعی خود پیروی می‌کرد به تلاش آزادی نمی‌افتاد، بلکه وابستگی را برمی‌گزید. و روشن است که وابستگی به دیگران بسیار آسان‌تر است تا اندیشیدن و داوری کردن و تصمیم گرفتن. به همین دلیل است که هم در زندگی فردی و هم در زندگی سیاسی آزادی غالباً امتیاز شناخته نمی‌شود بلکه مانند باری است بر دوش. در شرایط بسیار دشوار انسان می‌کوشد که این بار را از دوش خود بیندازد. این‌جا است که حکومت «توتالیتار» و افسانه‌های سیاسی وارد میدان می‌شوند. احزاب جدید سیاسی دست‌کم راه گریزی از این دوراهی دشوار وعده می‌دهند. این احزاب خود مفهوم آزادی را درهم می‌شکنند و سرکوب می‌کنند؛ ولی در عین حال مردمان را از هرگونه مسئولیت شخصی آزاد می‌سازند.^۸

این نکته ما را به جنبه دیگری از مسأله راه‌نمون می‌شود. در توصیف ما از افسانه‌های سیاسی جدید يك جای خالی همچنان باقی است. چنان که گفتیم، در حکومت‌های «توتالیتار» همه وظایفی را که در جوامع بدوی برعهده افسونگر است بایستی رهبران سیاسی برعهده بگیرند. این رهبران فرمان‌روایان مطلق‌اند؛ پزشک — افسونگرانی هستند که درمان کردن همه دردهای اجتماعی را وعده می‌دهند. ولی

۸. «با يك بقال آلمانی که بی‌میل نبود مسائل را برای يك مسافر آمریکایی توضیح دهد از این احساس خود حرف می‌زد که با از دست دادن آزادی چیز بسیار گران‌بهایی را از دست داده‌ایم. بقال در جواب گفت: شما هیچ متوجه مطلب نیستید. پیش از این ما گرفتار دردسر انتخابات و احزاب و رأی دادن بودیم. مسئولیت داشتیم. حالا هیچ کدام از آن دردسرها را نداریم. حالا آزادیم.» نگاه کنید به «پیشروی فاشیسم» نوشته استیون راشنبوش.

Stephen Raushenbush, *The March of Fascism*, p. 40.

این کافی نیست. در قبیلۀ وحشی، افسونگر يك وظیفۀ مهم دیگر نیز برعهده دارد. «هومو ماگوس» («انسان افسونگر») در عین حال «هومو دیوینانس» («انسان غیبگو») نیز هست: ارادۀ خدایان را بیان می کند و از آینده خبر می دهد. جای فال بین در نقش ناگزیری که در جامعۀ بدوی دارد مستحکم است. حتی در مراحل بسیار پیشرفته فرهنگ سیاسی پیشگو و فال بین از حقوق و امتیازات دیرین خود تمام و کمال برخوردار است. مثلاً در رم هیچ تصمیم سیاسی مهمی نمی گرفتند و هیچ کار مهمی را آغاز نمی کردند، به هیچ نبرد نمی رفتند، مگر آن که نظر فال بینان و پیشگویان را قبلاً پرسیده باشند. وقتی که يك لشکر رومی به جنگ فرستاده می شد همیشه چند پیشگو به همراه داشت؛ پیشگویان جزو کادر اصلی نظامی به شمار می رفتند.

اما از این لحاظ زندگی سیاسی جدید ما ناگهان به اشکالی باز گشته است که به نظر می آمد به کلی فراموش شده اند. البته دیگر آن نوع فال بین بدوی درکار نیست؛ دیگر آینده را با قرعه معین نمی کنیم؛ دیگر پرواز پرندگان را رصد نمی گیریم و امعا و احشای جانوران قربانی را جستجو نمی کنیم، بلکه روش بسیار ظریف تر و پیچیده تری برای پیشگویی داریم - روشی که دعوی علمی بودن و فلسفی بودن دارد. اما اگر روش های ما تغییر کرده اند، اصل کار هیچ تغییری نکرده است. سیاستمداران جدید ما به خوبی می دانند که توده های عظیم مردم را نیروی خیال بسیار بهتر از نیروی مادی محض به حرکت درمی آورد؛ و این دانش خود را خوب به کار می برند. سیاستمدار به نوعی فال بین دولتی مبدل می شود. پیشگویی در صناعت جدید حکومت عنصر مهمی را تشکیل می دهد. انواع وعده های غیر محتمل و حتی غیر ممکن می دهند؛ ملکوت آینده را بارها و بارها پیش بینی می کنند.

شگفت این که هنر جدید پیشگویی نخستین بار نه در سیاست آلمان بلکه در فلسفۀ آلمانی پدیدار شده است. کتاب «انحطاط غرب»^۹ اثر اسوالد اشپنگلر در ۱۹۱۸ منتشر شد. شاید هیچ کتاب فلسفی دیگری

9. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*.

پیش از آن با چنین توفیق پرسروصدایی روبه رو نشده بود. این کتاب را تقریباً به همۀ زبان ها ترجمه کردند و انواع آدم ها آن را خواندند - فلاسفه، دانشمندان، تاریخ نویسان، سیاستمداران، دانشجویان و محققان، بازرگانان، و مردم کوچه و خیابان. دلیل این توفیق بی سابقه چه بود؟ این کتاب چه نوع سحری درخوانندگان به کار می برد؟ این حرف تناقض آمیز به نظر می آید، ولی به نظر من دلیل توفیق کتاب اشپنگلر را باید در عنوان آن یافت، نه در محتویات اش. عنوان کتاب (که ترجمۀ دقیق تر آن «غروب غرب» است) بارقه ای بود که تخیل خوانندگان اش را برمی افروخت. این کتاب در ماه ژوئیه ۱۹۱۸ در پایان جنگ جهانی اول منتشر شد. در این هنگام بسیاری از ما، اگر نگوییم همه ما، متوجه شده بودیم که يك جای تمدن بسیار تعریفی غرب گنبدیده است. کتاب اشپنگلر به زبان تند و تیزی این ناراحتی عمومی را بیان می کرد. این کتاب به هیچ روی علمی نبود. اشپنگلر از روش های علمی بدش می آمد و آشکارا به آن ها حمله می کرد. می گفت که «طبیعت را باید با روش علمی بررسی کرد؛ تاریخ را با روش شاعرانه». ولی حتی این هم معنای واقعی کتاب اشپنگلر نیست. شاعر در جهان تخیل خود زندگی می کند، و شاعران متدین بزرگ، مانند دانتۀ یا میلتن، نیز در جهان بینش پیامبرانۀ زندگی می کنند. ولی این شاعر بینش خود را به جای واقعیت نمی گیرد؛ فلسفۀ تاریخ هم از این بینش نمی سازد. اما این دقیقاً همان کاری است که اشپنگلر کرده بود. او چنین لاف می زد که روش تازه ای یافته است که به کمک آن رویدادهای تاریخی و فرهنگی را می توان پیش بینی کرد - درست با همان دقتی که ستاره شناسان خسوف و کسوف را پیش بینی می کنند. «در این کتاب برای نخستین بار دست به پیش بینی تاریخ می زنیم، و مراحل آشکار نشده را در سرنوشت فرهنگی دنبال می کنیم، خصوصاً مراحل یگانه فرهنگ زمان و سیارۀ ما که عملاً در مرحلۀ تحقق یافتن است - فرهنگ اروپای غربی و امریکا.»

این کلمات کلید فهم کتاب اشپنگلر و توفیق عظیم آن را به دست ما می دهند. اگر امکان داشته باشد که نه تنها سرگذشت تمدن بشری را

نقل کنیم بلکه به پیش‌بینی مسیر آینده آن نیز پردازیم، حقیقتاً گام بلندی به پیش برداشته‌ایم. روشن است که مردی که این گونه سخن می‌گفت نه يك دانشمند خشك و خالی بود و نه يك فیلسوف یا مورخ محض. به نظر اسپنگلر، برآمدن، پژمردن، و برافتادن تمدن‌ها به آنچه قوانین طبیعی نامیده می‌شوند بستگی ندارد. این رویدادها را قدرت بالاتری معین می‌کند، یعنی قدرت سرنوشت. نیروی محرك تاریخ بشری سرنوشت است، نه علیت. اسپنگلر می‌گوید که زایش يك جهان فرهنگی همیشه کنشی است مرموز، فرمانی است که از ناحیه سرنوشت صادر می‌شود. راز این گونه کنش‌ها را باكمك مفاهیم فقیر و انتزاعی علم و فلسفه ما نمی‌توان شکافت.

يك فرهنگ در لحظه‌ای به دنیا می‌آید که يك روح بزرگ بیدار می‌شود و از حالت روحیت خام و انسانیت کودکانه بیرون می‌آید، و خود را چون صورتی از بی‌صورتی، چیزی محدود و میرنده از ماده نامحدود و جاویدان جدا می‌کند.... این روح وقتی که تمامی امکانات خود را به صورت اقوام، زبان‌ها، احکام، هنرها، دولت‌ها، علم‌ها، تحقق بخشید می‌میرد و به آن روح خام باز می‌گردد.^{۱۰}

این‌جا هم تولد دوباره یکی از کهن‌ترین مضامین افسانه‌ای را می‌بینیم. تقریباً در همه افسانه‌های جهان با مفهوم سرنوشت ناگزیر و تغییرناپذیر روبه‌رو می‌شویم. اعتقاد به سرنوشت و اندیشه افسانه‌ای گویی از یکدیگر جداشدنی نیستند. در اشعار هومر حتی خدایان تسلیم سرنوشت می‌شوند. «سرنوشت» («موئیرا») مستقل از زئوس عمل می‌کند. افلاطون در کتاب دهم «جمهوری» توصیف مشهور خود را درباره «دوک جبریت» که همه اجرام آسمانی به‌گرد آن می‌چرخند می‌آورد. ماموره روی زانوی «جبر» می‌چرخد، و «سرنوشت»‌ها، دختران «جبر»-

10. Idem, chap. iv.

یعنی لاکسیس، کلوتو، و آتروپوس - روی تخت‌های خود نشسته‌اند. لاکسیس درباره گذشته ترانه می‌خواند، کلوتو درباره حال، و آتروپوس درباره آینده^{۱۱}. این يك افسانه افلاطونی است، و افلاطون همیشه میان اندیشه افسانه‌ای و اندیشه فلسفی تمایز تندی قائل می‌شود. اما نزد برخی از فلاسفه امروزی این تمایز گویا يك سره ناپدید شده‌است. این فلاسفه نوعی مابعدالطبیعه تاریخ به‌ما عرضه می‌کنند که همه خصائص افسانه در آن دیده می‌شود. هنگامی که من برای نخستین بار «انحطاط غرب» اثر اسپنگلر را خواندم اتفاقاً سرگرم مطالعه فلسفه دوران رونسانس ایتالیا بودم. آنچه نظرم را بیشتر گرفت شباهت فراوان کتاب اسپنگلر بود باپاره‌ای رساله‌های مربوط به ستاره‌بینی که تازه خوانده بودم. البته اسپنگلر نمی‌کوشد که آینده تمدن‌ها را از روی حرکات سیارات بخواند. اما روش کار او درست همان روش ستاره‌بینان است. برای ستاره‌بینان دوران رونسانس کاوش سرنوشت افراد بشر بس نبود، بلکه آن‌ها روش خود را در مورد پدیده‌های بزرگ تاریخی و فرهنگی نیز به‌کار می‌بستند. یکی از این ستاره‌بینان را کلیسا محکوم کرد و او را زنده در آتش سوزاندند، زیرا که برای مسیح اسطرلاب انداخته بود و از روی ولادت مسیح چنین پیش‌گویی کرده بود که دین مسیحی به زودی از میان خواهد رفت. کتاب اسپنگلر نیز در حقیقت چیزی جز ستاره‌بینی تاریخ نبود - نوشته فال‌گیری بود که طامات هول‌انگیز خود را بیان می‌کرد.

ولی آیا کتاب اسپنگلر را می‌توان با پیش‌گویی‌های سیاسی‌یعدی مربوط دانست؟ آیا می‌توان این دو پدیده را در يك تراز گذاشت؟ در نگاه نخست، چنین شباهتی بسیار مشکوک به نظر می‌رسد. اسپنگلر پیامبر شر بود؛ رهبران سیاسی جدید می‌خواستند بلندترین امیدها را در دل پیروان خود پدید آورند. اسپنگلر از انحطاط غرب سخن می‌گفت؛ آن‌ها از تسخیر جهان به‌دست نژاد ژرمن لاف می‌زدند. روشن است که این دو سخن از يك دست نیستند. خود اسپنگلر هم از پیروان جنبش نازی نبود.

۱۱. «جمهوری» افلاطون، ۶۱۶ و بعد.

اومردی بود محافظه‌کار، و از ستایشگران آرمان‌های کهن پروس، اما برنامه این مردان جدید چنگی به دل او نمی‌زد. با این همه کتاب اسپنگلر یکی از آثار پیشگام ناسیونال‌سوسیالیسم شد. چون نتیجه‌ای که اسپنگلر از نظریه عمومی خود می‌گرفت مگر چه بود؟ هرگاه فلسفه او را نوعی فلسفه بدبینی می‌نامیدند، او سخت برآشفته می‌شد و اعلام می‌کرد که من بدبین نیستم. درست است که تمدن غربی ما یک بار و برای همیشه محکوم شده است. ولی زاری کردن براین امر آشکار و ناگزیر سودی ندارد. اگر فرهنگ ما از دست رفته است باز بسیار چیزها برای نسل حاضر برجا مانده، که شاید چیزهای بسیار بهتری هم باشند.

از خلق آثار بزرگ نقاشی و موسیقی برای مردمان مغرب‌زمین دیگر جای بحثی باقی نخواهد بود.... برای آن‌ها فقط امکانات فراوان باقی مانده است. اما برای نسل سالم و نیرومندی که از امیدهای بی‌کران سرشار است، به نظر من هیچ عیبی نیست که گاه ببیند که پاره‌ای از این امیدها به جایی نخواهد رسید.... درست است که برای برخی افراد که در سال‌های تعیین‌کننده زندگی مغلوب این اعتقاد می‌شوند که در زمینه‌های معماری، نمایش، نقاشی، چیزی نیست که آن‌ها تسخیرکنند مسأله ممکن است اندوهبار باشد. چه باک از این که آن‌ها نابود شوند!... سرانجام اکنون کار چندین قرن انسان اروپای غربی را توانا می‌سازد به این که وضع زندگی خود را در زمینه طرح کلی فرهنگ به نظر بیاورد و قدرت‌ها و غرض‌های خود را بیازماید. و من فقط می‌توانم امیدوار باشم که مردان نسل جدید با خواندن این کتاب برانگیخته شوند و به جای تفزل به صنعت بپردازند، به جای روی آوردن به قلم‌مو به دریا روی بیاورند، به جای معرفت‌شناسی در سیاست غرقه شوند. از این بهتر کاری نمی‌توانند کرد^{۱۲}.

12. Spengler, op. cit. pp. 40 f.

صنعت به جای تفزل، سیاست به جای معرفت‌شناسی: این اندرز يك فیلسوف فرهنگ بشری را به آسانی می‌توان فهمید. مردان جدید یقین داشتند که پیش‌گویی اسپنگلر را جامه عمل پوشانده‌اند. آن‌ها این سخنان را به میل خود تعبیر می‌کردند. در فرهنگ ما علم و فلسفه و شعر و هنر مرده است، بیایید از سر نو آغاز کنیم؛ بیایید جهان تازه‌ای بیافرینیم و خود فرمان‌روای این جهان باشیم.

همین خط فکری در آثار يك فیلسوف جدید آلمانی هم دیده می‌شود، که در نگاه نخست وجه شباهتی با اسپنگلر نشان نمی‌دهد و نظریات‌اش را مستقل از او پرورانده است. در ۱۹۲۷ مارتین هایدگر نخستین جلد کتاب «هستی و زمان»^{۱۳} را منتشر کرد. هایدگر از شاگردان هوسرل بود و از نمایندگان برجسته مکتب پدیده‌شناسی آلمان به‌شمار می‌رفت. کتاب او در «سالنامه فلسفه و تحقیقات پدیده‌شناسی» هوسرل منتشر شد. اما برداشت کتاب درست نقطه مقابل فلسفه هوسرل بود. هوسرل با تحلیل اصول اندیشه منطقی آغاز کرده بود، و تمامی فلسفه او برنتایچ این تحلیل استوار است. بالاترین هدف او این بود که فلسفه را به صورت يك «علم دقیق» درآورد، آن را برواقعیات محکم و اصول تردیدناپذیر بنا کند. نزد هایدگر هیچ اثری از این تمایل دیده نمی‌شود. او نمی‌پذیرد که چیزی مانند حقیقت «ابدی»، نوعی «حوزه مثل» افلاطونی، یا نوعی روش منطقی محض در اندیشه سیاسی وجود دارد. هایدگر همه این تصورات را گریزان می‌نامد. ما بیپوده می‌کوشیم که يك فلسفه منطقی بنا کنیم؛ ما فقط می‌توانیم يك «فلسفه وجودی» بسازیم. يك چنین فلسفه وجودی مدعی نیست که حقیقت عینی و واجد اعتبار عام را در اختیار ما می‌گذارد. هیچ اندیشه‌وری نمی‌تواند بیش از حقیقت وجود خود را ارائه کند. این وجود دارای ماهیت تاریخی است و وابسته است به شرایطی که فرد در آن‌ها زندگی می‌کند. تغییردادن این شرایط ممکن نیست. هایدگر برای بیان اندیشه خود ناگزیر از ساختن اصطلاح تازه‌ای شد. او از «درافکندگی»^{۱۴} انسان

13- Heidegger, Sein und Zeit.

14. Geworfenheit.

سخن می‌گوید. در افکنده شدن در رودخانه زمان خصلت اساسی و تغییرناپذیر وضع بشری است. ما از رودخانه نمی‌توانیم بیرون بیایم، و مسیر آن را هم نمی‌توانیم تغییر بدهیم. باید شرایط تاریخی وجود خود را بپذیریم. می‌توانیم برای فهمیدن و تعبیرکردن آن شرایط تلاش کنیم، ولی به تغییر دادن آن‌ها توانا نیستیم.

منظورم این نیست که این نظریات فلسفی تأثیر مستقیمی در تحول اندیشه‌های سیاسی آلمانی داشتند. بیشتر این اندیشه‌های سیاسی از سرچشمه‌های دیگری آمدند. رنگ آن‌ها بسیار «واقع‌بینانه» (رئالیستی) بود، نه «نظری». اما فلسفه جدید آن نیروهایی را که می‌توانستند در برابر افسانه‌های سیاسی روز ایستادگی کنند از توان انداختند و از پا درآوردند. فلسفه تاریخی که عبارت‌باشد از پیش‌بینی آینده تاریخ انحطاط و ویرانی ناگزیر تمدن ما، و نظریه‌ای که «درافکنده‌گی» انسان را یکی از خصائل اصلی او می‌بیند؛ دیگر هرگونه امید به داشتن سهم فعالانه‌ای در ساختن و بازسازی زندگی فرهنگی بشر را از دست نهاده است. چنین فلسفه‌ای اساس آرمان‌های نظری و اخلاقی خود را نفی می‌کند. پس می‌تواند همچون ابزاری نرم آلت دست رهبران سیاسی گردد.

بازگشت به تقدیرپرستی در جهان امروزی ما را به یک مسأله عمومی دیگر می‌کشاند. ما به علوم طبیعی خود می‌بالیم؛ ولی نباید فراموش کنیم که علوم طبیعی دستاورد بسیار تازه ذهن بشری است. حتی در قرن هفدهم، قرن بزرگت گالیله و کپلر، قرن دکارت و نیوتون، علوم طبیعی به هیچ روی جای‌شان استوار نشده بود، بلکه می‌بایست برای به دست آوردن جا تلاش کنند. در دوران رونسانس، «علوم خفیه»، جادو و کیمیا و ستاره‌بینی، هنوز رایج بودند، و حتی مدتی رونق یافتند. کپلر نخستین ستاره‌شناس تجربی بزرگی بود که توانست حرکات سیارات را برحسب فورمول‌های دقیق ریاضی توصیف کند. اما برداشتن این گام مهم کار بسیار دشواری بود. زیرا کپلر می‌بایست نه تنها برضد زمانه خود بلکه برضد نفس خود هم تلاش کند. ستاره‌شناسی و ستاره‌بینی هنوز از هم جدا نشده بودند. خود کپلر

در دربار پراگ به مقام ستاره‌بین منصوب شده بود، و در پایان زندگی‌اش ستاره‌بین والشتاین بود. این که چه‌گونه کپلر توانست خود را رها کند، یکی از مسحورکننده‌ترین فصول تاریخ علم جدید است. کپلر هرگز مفاهیم ستاره‌بینی را یک سره کنار نگذاشت. او علم ستاره‌شناسی را دختر ستاره‌بینی می‌نامید و می‌گفت شایسته نیست که دختر مادرش را از یاد ببرد یا او را تحقیر کند. پیش از قرن‌های هفدهم و هجدهم، کشیدن خط روشنی میان اندیشه تجربی و اندیشه مرموز عرفانی ممکن نیست. شیمی علمی به معنای امروزی کلمه تا زمان رابرت بویل و لاولایه وجود نداشت.

این وضع را چه‌گونه توانستند تغییر دهند؟ علوم طبیعی چه‌گونه پس از تلاش‌های بی‌شمار سرانجام توانستند طلسم را بشکنند؟ اصلی را که این انقلاب فکری عظیم برپایه آن انجام گرفت به بهترین نحو از زبان فرانسیس بیکن، یکی از پیشگامان اندیشه علمی جدید، می‌توان بیان کرد: «برطبیعت فقط از راه اطاعت می‌توان پیروز شد.» هدف بیکن آن بود که انسان را برطبیعت چیره سازد. اما این چیرگی را باید به معنای درست‌اش دریافت. انسان نمی‌تواند طبیعت را مقهور یا برده خود سازد. اگر بخواهد بر او فرمان براند باید حرمت او را نگه دارد؛ باید از قوانین اساسی او پیروی کند. انسان باید با آزاد ساختن خویشتن آغاز کند؛ باید مغالطات و توهمات خود، کج‌اندیشی‌ها و خیال‌بافی‌های خود را به دور بیندازد. بیکن در نخستین بخش کتاب «ارغنون» خود کوشید که بررسی منتظمی از این اوهام به دست بدهد. در این بررسی انواع بت‌ها را توصیف می‌کند: «بت قبیله»، «بت غار»، «بت بازار»، و «بت تئاتر»^{۱۵}، و می‌کوشد که راه پیروز شدن بر آن‌ها و باز کردن راه علم تجربی راستین را نشان دهد.

در سیاست مانهوز این راه را پیدا نکرده‌ایم. در میان بت‌های بشری، بت‌های سیاسی از همه خطرناک‌تر و دیرپاتراند. از زمان افلاطون تاکنون متفکران بزرگ بسیار تلاش کرده‌اند که یک نظریه

۱۵. برای توضیح این «بت‌ها» نگاه کنید به «تاریخ فلسفه غرب» نوشته برتراند راسل، ترجمه نجف دریابندری، کتاب سوم، فصل هفتم.

عقلانی در باب سیاست پیدا کنند. متفکران قرن نوزدهم یقین داشتند که سرانجام به راه راست افتاده‌اند. در ۱۸۳۰ اگوست کنت نخستین مجلد «دوره فلسفه اثباتی»^{۱۶} خود را انتشار داد. کنت با تحلیل ساختار علوم طبیعی آغاز کرد؛ از ستاره‌شناسی به فیزیک، از فیزیک به شیمی، و از شیمی به زیست‌شناسی رسید. اما به نظر کنت علم طبیعی فقط گام نخستین است. هدف واقعی و آرزوی بلند او این بود که بنیان علم اجتماعی تازه‌ای را بگذارد و در این علم همان شیوه استدلال دقیق و همان روش استقرا و استنتاجی را که در فیزیک و شیمی می‌بینیم به کار بندد.

خیزش ناگهانی افسانه‌های سیاسی در قرن بیستم نشان می‌دهد که این امیدهای کنت و شاگردانش خام بوده‌است. سیاست هنوز تا مرتبه علوم دقیق فاصله زیادی دارد. من شکی ندارم که نسل‌های بعد از ما بسیاری از نظام‌های سیاسی ما را با همان نگاهی خواهند نگریست که ستاره‌شناسان کتاب‌های ستاره‌بینی را می‌خوانند یا شیمی‌دان‌ها رسالات کیمیاگران را بررسی می‌کنند. در سیاست ما هنوز به زمین محکم و مطمئن نرسیده‌ایم. به نظر می‌آید که در سیاست نظم جهانی مستقری در کار نیست، همیشه این خطر وجود دارد که ناگهان به همان بی‌نظمی دیرین باز گردیم. بارگاه‌های بلند و باشکوه می‌سازیم، ولی فراموش می‌کنیم که شالوده آن را مستحکم سازیم. این اعتقاد که اوراد و اذکار افسونی می‌تواند مسیر طبیعت را تغییر دهد صدها و هزارها سال بر تاریخ بشر حکم‌فرما بوده است. به رغم ناکامی‌های ناگزیر، انسان هنوز سرسختانه و نومیدانه دو دستی به این اعتقاد چسبیده است. بنابراین جای شگفتی نیست که درکنش واندیشه سیاسی ما افسون هنوز به جای خود باقی است. با این همه، وقتی که گروه کوچکی می‌کوشند آمال و اندیشه‌های شگفت خود را بر یک ملت بزرگ و بر تمامی هیأت اجتماع تحمیل کنند، ممکن است برای مدت کوتاهی موفق شوند، و حتی پیروزی‌های بزرگ نیز به دست آورند، ولی این توفیق‌ها زودگذر است. زیرا که بالاخره جهان اجتماعی منطقی

16. Comte, *Cours de philosophie positive*.

دارد، چنان که جهان مادی هم بی‌منطق نیست. قوانینی هست که نمی‌توان آن‌ها را نقض کرد و به سلامت جست. حتی در این زمینه نیز باید اندرز بیکن را گوش کنیم. باید بیاموزیم که چه‌گونه از قوانین جهان اجتماعی پیروی کنیم، تا آن‌گاه بتوانیم بر آن فرمان برانیم. در این مبارزه برضد افسانه‌های سیاسی، فلسفه چه کمکی به ما می‌تواند بکند؟ به نظر می‌رسد که فلاسفه جدید ما مدتهاست که هرگونه امید تأثیر کردن بر مسیر رویدادهای سیاسی و اجتماعی را از دست نهاده‌اند. هگل به ارزش و احترام فلسفه اعتقاد تمام داشت. اما همین هگل بود که گفت فلسفه همیشه دیر در صحنه حاضر می‌شود و نمی‌تواند در اصلاح امور جهان مؤثر باشد. بنابراین اگر بپنداریم که نوعی فلسفه می‌تواند از زمانه خود فراتر برود همان‌قدر ابلهانه است که گمان کنیم یک فرد انسانی می‌تواند خود را از بستر زمانه‌اش بیرون بپندارد. «وقتی که فلسفه خود را به رنگ خاکستری رنگ می‌زند، یک صورت زندگی کهنه گشته است و رنگ خاکستری نمی‌تواند جوانی را به آن بازگرداند، بلکه فقط آن را می‌شناساند. جغد مینروا فقط هنگامی به پرواز در می‌آید که شب سایه‌هایش را می‌گستراند.»^{۱۷} اگر این گفته هگل درست بود، فلسفه به بی‌کارگی مطلق، به داشتن یک روش انفعالی کامل در برابر زندگی تاریخی انسان محکوم می‌بود. می‌بایست وضع تاریخی موجود را فقط بپذیرد و توضیح دهد، و در برابر آن سر فرود بیاورد. در این صورت فلسفه چیزی جز تفکر بی‌پوده نبود. ولی من گمان می‌کنم که این معنی هم با طبیعت کلی فلسفه و هم با تاریخ فلسفه در تناقض است. نمونه کلاسیک افلاطون به‌تنهایی برای ابطال این نظر کافی است. متفکران بزرگ گذشته تنها «دریافت زمانه خویش در اندیشه» نبودند؛ بلکه غالباً فراتر از زمانه خود و برخلاف آن اندیشیده‌اند. اگر این دلاوری فکری و اخلاقی در کار نبود فلسفه نمی‌توانست کار خود را در زندگی فرهنگی و اجتماعی انسان انجام دهد.

از میان بردن افسانه‌های سیاسی از فلسفه ساخته نیست. افسانه

17. Hegel, *Philosophy of Right*, p. xxx.

به يك معنى آسیب‌ناپذیر است. در برابر براهین عقلانی مصونیت دارد؛ با قیاس منطقی نمی‌توان آن را ابطال کرد. اما فلسفه می‌تواند خدمت مهم دیگری برای ما انجام دهد. می‌تواند ما را به فهمیدن طبیعت حریف خود توانا سازد. دشمن را باید شناخت تا با او بتوان جنگید. این یکی از نخستین اصول استراتژی صحیح است. شناختن دشمن تنها به معنای شناختن عیبها و ناتوانی‌های او نیست؛ توانایی او را هم باید شناخت. همه ما این توانایی را دست کم گرفته‌ایم. وقتی که نخستین بار افسانه‌های سیاسی را شنیدیم آن‌ها را چنان پرت و پوچ و ناساز و ناموزون و مضحك انگاشتیم که به هیچ قیمتی حاضر نبودیم آن‌ها را جدی بگیریم. اکنون بر همه ما روشن شده است که این اشتباه بزرگی بود. این اشتباه را نباید تکرار کنیم. باید منشأ و ساختار و روش‌ها و شگردهای افسانه‌های سیاسی را به دقت بررسی کنیم. باید با حریف رو در رو شویم تا بتوانیم با او درافتیم.

نتیجه

آنچه ما در دبستان دشوار زندگی سیاسی جدید خود آموخته‌ایم این نکته است که فرهنگ بشری به هیچ روی آن چیز ثابت و مستحکمی که زمانی می‌پنداشتیم نیست. متفکران بزرگ، دانشمندان، شاعران، و هنرمندان که شالوده‌های تمدن غربی را ریختند غالباً اعتقاد داشتند که این بنا تا ابد برپا خواهد ماند. وقتی که توسیدیدس از روش تاریخ‌نویسی جدید خود - در برابر روش پیشین تاریخ افسانه‌ای - بحث می‌کند، اثر خود را «يك دارایی جاویدان» می‌نامد. هوراس اشعار خود را یادگاری پایدارتر از مفرغ می‌خواند، که از گردش سالها و گذشت روزگاران گزندی نخواهند یافت. اما چنین می‌نماید که باید شاهکارهای فرهنگ بشری را با فروتنی بیشتری نگریم. این آثار نه جاویدان‌اند و نه آسیب‌ناپذیر. علم و شعر و هنر و دیانت ما فقط پوسته بالایی لایه بسیار کم‌تری هستند که تا ژرفای زیادی فرو می‌رود. همیشه باید آماده زمین لرزه‌های سخت باشیم که ممکن است جهان فرهنگ ما و نظام اجتماعی ما را از بیخ و بن بلرزاند. برای نشان دادن رابطه میان افسانه و سایر قدرت‌های بزرگ فرهنگی شاید بتوان تشبیهی را از خود افسانه‌ها به عاریت گرفت. در افسانه‌های بابلی داستانی هست که آفرینش جهان را بیان می‌کند. می‌گوید که مردوخ، بزرگترین خدایان، پیش از آن که کار خود را آغاز کند می‌بایست نبرد دهشتناکی را انجام دهد، یعنی می‌بایست ازدهایی

به نام تیامات و سایر اژدهاهای ظلمات را بشکنند و به زیر فرمان درآورد. مردوخ تیامات را کشت و اژدهاهای دیگر را به بند کشید. از دست و پای تیامات عفريت، جهان را ساخت و صورت و نظم به آن بخشید. آسمان و زمین و ثوابت و سیارات را ساخت و حرکات آن‌ها را معین کرد. آخرین کارش آفرینش انسان بود. بدین‌سان بود که نظام گیتی از هیولای نخستین پدید آمد، و تا همیشه جاودان خواهد ماند. حماسه بابلی می‌گوید «کلام مردوخ جاویدان است؛ فرمان‌اش دیگرگون ناشدنی است؛ هیچ‌خدایی نمی‌تواند آنچه را از دهان او بیرون آمد دیگر کند. ۱۸»

جهان فرهنگ بشری را می‌توان با کلمات این افسانه بابلی توصیف کرد. این جهان نمی‌توانست پدید بیاید، مگر وقتی که تاریکی افسانه شکسته شود و به زیر فرمان درآید. اما عفريت‌های افسانه‌ای يك سره نابود نشدند، بلکه آن‌ها را در ساختن جهان نوین به کار بردند؛ و آن عفريت‌ها هنوز در جهان هستند. قدرت‌های افسانه به دست نیروهای فراتر مهار شدند. مادام که این قدرت‌ها - قدرت‌های فکری، اخلاقی، هنری - تمام توان خود را دارند، افسانه رام و فرمان بردار است. اما همین که این قدرت‌ها سستی گرفتند هیولا بار دیگر پدیدار می‌شود. آن‌ها اندیشه افسانه‌ای باز برمی‌خیزد و سراسر زندگی فرهنگی و اجتماعی انسان را فرا می‌گیرد.

