


فرانسویس بیکن در مقام یک فیلسوف سیاسی سقراطی: تأملی در چهره ژانوسی پیشاهنگ پروژه علم مدرن

شروین مقیمی *

استادیار، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. رایانامه: s.moghimi@ihcs.ac.ir

چکیده

فرانسویس بیکن پیش‌قراول پروژه علم مدرن است. روش او برای پژوهش در طبیعت، گسستی انقلابی از روش قدما بود. توصیف مجدد او از رابطه میان انسان و طبیعت نیز به همان اندازه با توصیف قدما تفاوت داشت. او با این رأی دیگر فیلسوفان مدرن اولیه موافق بود که انسان تنها قادر است چیزی را بشناسد که خودش ساخته باشد و این مؤید صورتی از فروبستگی نسبت به امر استعلایی در معنای قدمایی کلمه بود. اما باید پرسید که آیا بیکن، در مقام فیلسوف، می‌توانست با این فروبستگی موافق باشد؟ آیا او در لحظه بنیانگذاری بیکنیسم، خودش یک بیکنیست بود؟ بررسی دقیق‌تر آثار بیکن نشان می‌دهد که پاسخ تا حدی منفی است. اگر روش سقراطی فلسفه‌ورزی را به‌عنوان معیار بپذیریم، آنگاه فیلسوف در مقام فیلسوف نمی‌تواند به معنای دقیق کلمه قائل به آموزه‌های جزمی باشد. در اینجا میان فیلسوف به ما هو، و قرار گرفتن در جایگاه مرجعیت مجموعه‌ای از آموزه‌های جزمی، فاصله‌ای وجود دارد که در مورد بیکن نیز صدق می‌کند. لاجرم می‌توان از دو بیکن سخن گفت: فیلسوفی با چهره‌ای ژانوسی. بیکن در مقام پیشاهنگ پروژه علم مدرن، و بیکن در مقام فیلسوفی سقراطی که از آن حیث که فیلسوف است، در آموزه‌های جزمی خودش نیز شک می‌کند. به‌نظر می‌رسد چهره بیکنی بیکن، با وجود فاصله‌ای که او در مقام فیلسوفی سقراطی از آن می‌گیرد، در نهایت چهره اخیر را دستخوش تغییر ساخته و دچار ابهام می‌کند. در این مقاله می‌کوشیم با پرتو افکندن بر این دو چهره، زوایایی از تنش موجود میان آنها را در معرض دید قرار دهیم.

واژه‌های کلیدی: بیکن، ارغنون جدید، آتلانتیس جدید، فلسفه سیاسی سقراطی، علم مدرن، ساحت استعلایی، ساحت درون‌ماندگار

* **استناد:** شروین مقیمی. (۱۴۰۳، بهار) «فرانسویس بیکن در مقام یک فیلسوف سیاسی سقراطی: تأملی در چهره ژانوسی پیشاهنگ پروژه علم مدرن» *فصلنامه سیاست*، ۵۴: ۱-۱۲۳-۱۰۳. <DOI:10.22059/JPQ.2024.366818.1008129>
تاریخ دریافت: ۱۳ آبان ۱۴۰۲، تاریخ بازنگری: ۲۲ خرداد ۱۴۰۳، تاریخ تصویب: ۳۱ تیر ۱۴۰۳، تاریخ انتشار: ۲۸ مرداد ۱۴۰۳.

۱. مقدمه

فرانسویس بیکن، فیلسوف شهیر سده هفدهمی انگلیسی را، به‌ویژه به اعتبار اثر مشهورش تحت عنوان *ارغنون جدید*^۱، پیشقراول پروژه علم مدرن دانسته‌اند. اهمیت بیکن از این حیث، فقط در پیش نهادن روشی در گسست از روش قدما برای پژوهش در باب طبیعت خلاصه نمی‌شود، بلکه تلقی از بنیاد متفاوت او از نسبت میان انسان و طبیعت نیز به همان اندازه در این قضاوت موثر بوده است. این تلقی از بنیاد متفاوت همانی است که در بند نخست *ارغنون جدید* ظاهر می‌شود: «انسان عامل و مفسر طبیعت است؛ او طبیعت را تنها تا آنجایی می‌فهمد که نظم آن را در عمل یا از رهگذر استنباط، مشاهده کند؛ او بیشتر از این نه می‌داند و نه می‌تواند بداند» (Bacon, 2000: 33). این تلقی زمینه‌ساز همان چیزی است که بخش ششم و نهای *احیای بزرگ* می‌بایست از آن صادر می‌شد: چیزی که بیکن با طعنه‌ای محترمانه به تعبیر «فلسفه اولی»، نام «فلسفه فعال» یا «فلسفه جدید» را به آن داده بود. فلسفه فعال همان چیزی است که می‌تواند مصداق ترکیب جادویی مدنظر بیکن باشد، یعنی ترکیب دانش انسانی و قدرت انسانی در جهت بهبود و ارتقای کیفی وضعیت زندگی انسان در این جهان (Bacon, 1989: 19, 31-32). به تعبیری می‌توان گفت که گشایش اصلی و انقلابی در وضعیت انسانی، از نظر بیکن، از رهگذر صورتی از فروبستگی نسبت به امر فرانسایی و عدم امکان شناخت آن ممکن می‌گردد. تأکید بر انسان و آنچه انسان می‌شناسد و می‌تواند بشناسد، یادآور همان اوماناسمی است که نیچه آن را به اعتبار «وفاداری‌اش به زمین» تحسین می‌کرد (Nietzsche, 1989: 217-218).^۲ با این حال باید این پرسش را مطرح کرد که خود بیکن، از آن حیث که فیلسوف بود، چگونه می‌توانست گشایش عملی مذکور را به بهای فروبستگی نظری، تصدیق کند؟ به عبارت دیگر آیا اگر دفاع جانانه بیکن از روش علمی مؤثر و کارآمد برای بهبود وضع عینی انسان را ذیل بیکنیسم، به‌عنوان جریان حامی ترقی و پیشرفت و مخالف ارتجاع و عقب‌ماندگی در نظر بگیریم، آیا خود بیکن در مقام فیلسوف، در لحظه بنیانگذاری، می‌توانست بیکنیست باشد؟ این نکته از آن رو واجد اهمیت است که فلسفه در زمانی که بیکن می‌اندیشید، یعنی در زمانی که هنوز بیکنیسم پیروز نشده بود، کوششی بود که فروبستگی پیش‌گفته می‌توانست در حکم ساقط شدن آن از موضوعیت تعبیر و تفسیر شود. بدین ترتیب آیا می‌توان این مدعا را مطرح کرد که ما به اعتبار فاصله‌ای که میان آموزه بیکن و خود او در مقام فیلسوف می‌بینیم، می‌توانیم از یک بیکن دوگانه، از یک بیکن با چهره‌ای ژانوسی سخن بگوییم؟ آیا می‌توانیم بگوییم که

1. Novum Organum

۲. بیهوده نیست که نیچه دقیقاً ذیل همین تأکید به وفاداری به زمین است که قویاً اعلام می‌کند که «اکنون هیچ بئی از جانب من سر بر نخواهد آورد». این اشاره به احتمال فراوان می‌تواند در زمینه کوشش بت‌شکانه بیکن در *ارغنون جدید* باشد.

توأمان با یک بیکن در مقام فیلسوف بنیانگذار و با یک بیکن در مقام پارتیزان پروژه علم مدرن مواجهیم؟ به نظر می‌رسد طرح این مدعا از جهات گوناگون با مضمون مکتوبات بیکن سازگار است. هدف ما در این مقاله کوشش برای ایضاح این چهره ژانوسی است. بیکن برخلاف بسیاری از اخلاف خود که در زمره هواداران دوآتشفه پروژه علم مدرن قرار گرفتند، هیچ‌گاه از تحسین حکمت مندرج در فلسفه قدمایی دست برنداشت. او با وجود حملات جانانه‌ای که علیه ارسطو ترتیب می‌دهد، اما با پرهیز از یکی کردن فلسفه ارسطو با حکمت قدمایی، همواره بر هسته ارزشمند حکمت به مثابه امری جهانشمول که قدما نیز از آن بهره‌ها داشتند، تأکید می‌کند.^۱ او حتی بر اهمیت شیوه نگارش فلسفی و ملاحظات در زمینه نحوه تشریح به فلسفه که در زمره اصول حکمت قدمایی در معنای سقراطی کلمه بود، صحنه می‌گذارد. به‌زعم ما او از این رهگذر می‌کوشد تا نشان دهد که آن هسته ارزشمند در حکمت، نه آموزه‌های ارسطویی، بلکه شیوه سقراطی تفکر است؛ شیوه‌ای که فیلسوف به ما هو فیلسوف نمی‌تواند در آن مسیر گام بردارد. وجه مشخصه موضع سقراطی که به تمایز ریشه‌ای میان فیلسوفان و غیرفیلسوفان منتهی می‌شود، این است که بهترین و سعادتمندانه‌ترین شیوه برای زندگی تأمل مداوم در خصوص چیستی خیر، در عین پرهیز از دریافتان به دام هرگونه آموزه نهایی و جزمی در باب آن است. بنابراین فیلسوف در مقام فیلسوف، ضرورتاً نمی‌تواند مدافع حقیقی یک آموزه مشخص، ولو آموزه‌ای باشد که خودش به دلایل غیرمعرفتی، واضع آن بوده است. از این رو باید فیلسوف بنیانگذار را، در لحظه صادر کردن آموزه جدیدی در نظر آوریم که به سنت فکری نیرومند و در عین حال جزمی تبدیل می‌شود. آن لحظه همان فاصله‌ای را خصیصه‌نمایی می‌کند که در بیکن و مکتوبات او قابل رؤیت است: فاصله سقراطی میان فیلسوف در مقام فیلسوف، و فیلسوف در مقام پارتیزان یک سنت فکری مشخص. این گفتار کوششی برای توضیح همین فاصله، با تمرکز بر مهم‌ترین مکتوبات فرانسیس بیکن است. در پایان این نکته را نیز مدنظر قرار خواهیم داد که این چهره ژانوسی چگونه با توجه به پروژه سیاسی بیکن، یعنی بیرون راندن فلسفه/علم قدمایی به سود فلسفه/علم مدرن، چهره دوم خود او به مثابه یک فیلسوف سقراطی را تیره و تار می‌کند.

۱. مواجهه بیکن با ارسطو نیز مواجهه‌ای پیچیده و چندلایه است. ویلیام راوی، نویسنده زندگینامه بیکن، به این نکته تصریح می‌کند که ناخشنودی بیکن از ارسطو، «به‌خاطر بی‌ارزش بودن آن نویسنده، که بیکن هر خصیصه والایی را به وی منسوب می‌کرد، نبود، بلکه به سبب بی‌ثمر بودن شیوه او بود؛ فلسفه‌ای که ... برای بحث و مناقشه نیرومند، اما برای تولید آثاری که به سود زندگی انسان باشد، سترون بود» (Rawley, 1861: 37). در ادامه به این بحث بازخواهیم گشت.

۲. روش پژوهش

این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و تکیه بر منابع کتابخانه‌ای کوششی برای توضیح فاصله، بیکن در مقام پیشاهنگ پروژه علم مدرن، و بیکن در مقام فیلسوفی سقراطی است و تلاش می‌شود زوایایی از تنش موجود میان آنها در معرض دید قرار گیرد.

۳. چارچوب نظری

۳.۱. حکایت اختفا، تخفیف و احیای بیکن

تقریباً از همان اواسط سده هفدهم میلادی در انگلستان، جایگاه بیکن به‌عنوان پارتیزان بزرگ پروژه علم مدرن تثبیت شد. با وجود اهمیت کوشش‌های علمی اعضای «انجمن پادشاهی لندن»، این نکته را نمی‌توان انکار کرد که تلاش بیکن در دفاع از روش و هدف جدیدی که برای دانش انسانی تدوین کرده بود، به لحاظ نهادی و سیاسی، دست بالا را پیدا کرد. تامس اسپرات، نخستین مورخ انجمن پادشاهی لندن، در همان میانه سده هفدهم، تصریح می‌کند که «در همه کتاب‌های لرد بیکن، بهترین استدلال‌ها در دفاع از فلسفه تجربی، و نیز بهترین دستورالعمل‌ها برای ارتقای آن، پراکنده شده است: او همه چیز را قبلاً با چنان مهارتی آراسته است که هیچ دیباچه‌ای برای تاریخ/انجمن پادشاهی، بهتر از برخی مکتوبات او نیست». آبراهام کولی، شاعر برجسته انگلیسی در سده هفدهم، در چکامه‌ای که برای انجمن پادشاهی سرود، تنها به نام بیکن اشاره می‌کند و در وصف او می‌گوید:

مآلاً این بیکن بود که چونان موسی ما را به جلو رهنمون ساخت:

او وادی‌های بی‌آب و علف را پشت سر نهاد؛

او کسی بود که در مرزهای سرزمین موعود مبارک،

قد راست کرد؛

و از فراز قله هوش رفیع خویش،

آن سرزمین را نظاره کرد و به ما نیز نشان داد (Cowley, 1806: 154).

در مکتوبات اغلب پیشگامان پروژه تجدد، اعم از فیلسوفان مدرن اولیه و اصحاب روشنگری، جایگاه بیکن در مقام یک بنیانگذار تثبیت شد و از دستاوردهای او تجلیل به‌عمل آمد (Faulkner, 1993: 5). حدود یک سده بعد، در ۱۷۵۱، دالامبر در گفتار مقدماتی بر

۱. برخی مورخان علم، معتقدند که با وجود تأثیر عمومی کوشش بیکن بر اعضای انجمن پادشاهی لندن، ارائه هرگونه توصیف ساده‌انگارانه که مؤید وجود انسجامی روش‌شناختی یا نهادی در آن انجمن باشد، گمراه‌کننده است و ازاین‌رو نمی‌توان تأثیر کلی و عمومی فلسفه بیکن بر تأسیس انجمن پادشاهی لندن را به پروژه علمی‌ای که اعضای گوناگون آن دنبال می‌کردند، تعمیم داد (Hunter, 1989: 6; Lynch, 2016: 175).

دائرة المعارف دیدرو، جایگاه بیکن را به صراحت تشریح کرده و تأثیر او بر اخلاف متجددش را به بهترین نحو توصیف می‌کند. او بیکن را پیشوای اصلی پروژه علم مدرن تلقی می‌کند و می‌نویسد: «انسان با ملاحظه دیدگاه‌های صحیح و سالم او [بیکن]، کثرت موضوعاتی که ذهن او بدان‌ها معطوف بود، و برجستگی اسلوبش، که همه جا والاترین تصویرها را با نیرومندترین دقت‌ها پیوند می‌زد، و سوسه می‌شود او را به مثابه بزرگ‌ترین، جهانشمول‌ترین، و بلیغ‌ترین فیلسوفان تلقی کند». به زعم دالامبر، پیش از بیکن، در آن عصر تاریکی، فلسفه هنوز وجود نداشت، زیرا فلسفه برای آنکه وجود داشته باشد، باید معطوف به بهتر کردن و سعادت‌مندتر کردن ما باشد. دالامبر به یک معنا بر آن است که پیشرفت دانش و ارغنون جدید، اصلی‌ترین کوشش‌های مدرنیستی در جهت موضوعیت بخشیدن به فلسفه به مثابه تمهیدی برای بهبود شرایط زندگی انسان بود (d'Alembert, 1963: 74-75).^۱ تجلیل‌هایی که منادیان تجدد از هر سنخی نسبت به بیکن روا می‌داشتند، در عین تثبیت جایگاه او در مقام بنیانگذار پروژه علم مدرن، توأمان جایگاه او را به مثابه یک فیلسوف سقراطی که همواره در قبال طرح نویی که درمی‌افکند، موضع شکاکانه‌اش را حفظ می‌کند، مخفی ساخت (Weinberger, 1985: 35; Pérez-Ramos, 1991: 579-80). بیکن از رهگذر کوشش فکری پیروان مدرن خویش، خود نیز به پارتیزان اصلی علم مدرن، به رهاننده بزرگ انسان از عصر تاریکی بدل شد.

تجلیل از بیکن به عنوان پدر پروژه علم مدرن، از سده نوزدهم به بعد، روندی تقریباً معکوس را طی کرد و حرکتی که با اوج‌گیری چهره بیکنی بیکن، به اختفای چهره سقراطی او منتهی شده بود، اینک خودش در آستانه نزول و تخفیف قرار داشت. اولین نشانه‌ها توسط هگل در درس‌های تاریخ فلسفه آشکار شد؛ جایی که هگل در توضیح روش بیکن در ارغنون جدید و تأکید وی بر استقرا به جای قیاس، تصریح می‌کند که نقص جهت‌گیری بیکن ناشی از عدم‌التفات او به خصیصه در نهایت قیاسی هرگونه استقرایی است (Hegel, 1990: 115). حمله تامس هاکسلی علیه بیکن و شهرت او به عنوان بانی روش علمی، که این بار نه از منظر فلسفه نظرورزان، بلکه از منظر علم‌گرایی سده نوزدهم وارد می‌شد، ضربه‌ای اساسی به جایگاه بنیانگذارانه او وارد ساخت. هاکسلی می‌نویسد: «به زعم من از میانه کثیری از تعارف‌هایی که در جهان وجود دارد، هیچ‌کدام حقیرتر از تعارف شبه‌علمی مندرج در سخن گفتن از «روش بیکنی» نیست». «علی‌رغم همه کوشش‌های او برای فلسفه، اما این به کلی نادرست است که او

۱. حتی روسو که در گفتار در باب صناعات و علوم، گفتاری که نقادی گزنده‌ای علیه روشنگران حامی «احیای علوم صناعات» است، تعبیری دارد که می‌تواند جایگاه بیکن به عنوان پارتیزان علم مدرن را، به‌ویژه تا پایان سده نوزدهم، بیش از پیش روشن سازد. او می‌نویسد: «شهریار بلاغت، کنسول روم، و شاید بزرگ‌ترین فیلسوفان، گرد اعظم [بیکن] بود» (Rousseau, 1990: 26).

[بیکن] را کسی قلمداد کنیم که روش‌های علمی مدرن از وی نشأت گرفته است» (Huxley, 1908: 46-47). ضربه هاکسلی موجب شد که بیکن در ابتدای سده بیستم، در بدترین وضعیت خود از حیث شهرتی که نصیبش شده بود، قرار بگیرد. طنز ماجرا اینجاست که جایگاه بیکن به‌عنوان مبدع یک «ماشین منطقی» عظیم اما بی‌مصرف تقلیل یافت (Rossi, 1968: xiv) با این حال نقش و جایگاه بنیانگذارانه بیکن بار دیگر در حال ترمیم شدن است. دفاع پیتر اورباخ از تداوم اهمیت روش مورد تأکید بیکن در علم مدرن یکی از مهم‌ترین این کوشش‌ها محسوب می‌شود (Urbach, 1987: 188-191). اثر ادوارد ویلسون تحت عنوان *وحدت دانش* که در ۱۹۹۸ منتشر شد، بار دیگر خاطره شهرت بیکن به‌مثابه بنیانگذار روش علمی مدرن را زنده کرد. ویلسون نه فیلولوزوف‌های عصر روشنگری، بلکه بیکن را بانی اصلی رؤیای علم مدرن به‌عنوان موتور محرکه روشنگری قلمداد می‌کند (Wilson, 1998: 24). نکته جالب توجه دیگر، موج رجعت به بیکن، نه به‌عنوان بنیانگذار پروژه علم مدرن، بلکه به‌عنوان یک فیلسوف سیاسی است. تقلیل دادن جایگاه بیکن به صاحب *ارغنون جدید* که به‌ویژه در اوایل سده بیستم رواج یافت، اینک اعتبار خود را تا حد زیادی از دست داده است.

۲.۳. چهره بیکنی بیکن: نمای ژانوسی نخست

برای تشریح چهره بیکنی بیکن، اشاره به ویژگی‌های سه‌گانه آن چهره، که توسط پرز زاگورین، احصا شده است، مفید به‌نظر می‌رسد. سه خصیصه اصلی مذکور از این قرار است: رد ارسطو؛ عملیاتی شدن فلسفه در جهت بهبود وضع عینی انسان؛ و در نهایت ضرورت یک روش جدید معطوف به اکتشاف که ما را به دانشی گسترده در زمینه طبیعت نائل سازد (Zagorin, 1998: 30).^۱

کانون حملات بیکن به‌عنوان پارتیزان پروژه علمی جدید، ارسطو است. بیکن برای آنکه بتواند شرایط امکان روش جدید علمی را بنیان نهد، راهی ندارد جز آنکه بنیاد ارسطویی دشمنان قدمایی خویش را نابود سازد. او تصریح می‌کند که فلسفه ارسطو از رهگذر مناقشات شیرانه و بی‌رحمانه، دیگر فلسفه‌ها را قتل‌عام کرد (همچون قتل‌عامی که عثمانی‌ها علیه برادرانشان مرتکب شدند) (Bacon, 2000: 55). «ارسطو با منطق^۲ خود، فلسفه طبیعی را نابود

۱. البته زاگورین در زمره آن دسته از دانشوران است که هرگونه کوشش برای ارائه خوانشی چندلایه از آثار و مکتوبات بیکن را به‌شدت نفی می‌کند. او اینکه متن بیکن را به‌مثابه متنی اگزوتریک بخوانیم، بر یک فرض من‌عندی و بی‌اساس مبتنی می‌داند (Zagorin, 1998: 264). جری واینبرگر در پاسخ به زاگورین اظهار می‌دارد که این فرض نمی‌تواند من‌عندی و بی‌اساس باشد وقتی خود بیکن به آن تصریح کرده است (Weinberger, 2016: 117).

کرد»، و تقسیم‌بندی‌هایی را به نام منطق برقرار کرد که همگی من‌درآوردی بودند (Bacon, 2000: 51). به‌زعم بیکن این پیروزی فلسفه ارسطویی بر دیگر فلسفه‌ها را نباید به قوت و استحکام حقیقی آن نسبت داد، بلکه این نتیجه زوال جهان متمدن به دست بربرها بود که با هجوم به امپراتوری روم، کشتی دانش انسانی را در هم شکستند (Bacon, 2000: 63). از این تعریض بیکن نباید به‌سادگی گذشت. تشبیه فلسفه ارسطو با قتل و غارت و هجوم و بربریت و استبدادی که بر جهان تفکر، پس از سقوط امپراتوری روم حاکم کرد، از جهات مختلف پرده از چهره بیکنی بیکن برمی‌دارد. بیکن در اینجا به‌طور مشخص، از مسیحیت سخنی به میان نمی‌آورد و تقصیر را به گردن بربرهای اروپای شمالی می‌اندازد. حتی شهر آرمانی او در *آتلاتیس جدید* از هر حیث واجد پژواکی وحیانی و متکی بر اصطلاحات برگرفته از متن مقدس است. حتی او علی‌الظاهر در *آتلاتیس جدید*، از بن‌سالم، خانه سالومون، و معجزه وحی بیست سال پس از عروج عیسی مسیح گرفته تا شخصیتی به نام یوآیین حکیم که از معدود یهودیان بن‌سالم محسوب می‌شد (172; Bacon, 1999: 159-60)، موضعی اتخاذ می‌کند که گویی در حال دفاع از کتاب مقدس در مقابل فلسفه قدمایی است. اما آیا به‌راستی مجازیم تا این را به‌مثابه کوششی از سوی بیکن برای اخذ مبانی علم جدید از کتاب مقدس تلقی کنیم؟^۱ الهیات مسیحی در بیان بیکن، حاوی یک بیماری است: بیماری ارسطویی (Bacon, 1996: 140). نفی الهیات مسیحی به بهانه دفاع از خود مسیحیت، یکی از مهم‌ترین راهکارهای فیلسوفان مدرن اولیه برای از میدان بیرون کردن دعاوی وحیانی در خصوص سعادت‌مند کردن انسان بود. به تعبیر لمپرت، «ائتلاف ساختگی [بیکن] با اورشلیم، ائتلاف حقیقی او با آن را می‌پوشاند» (Lampert, 1993: 51). بی‌سبب نیست که بیکن، به‌عنوان سلف راستین هابز و اسپینوزا، مجدداً بر پرهیز از آلوده کردن الهیات به فلسفه تأکید می‌کرد (Bacon, 2000: 52).^۲ غرض مندرج در این تاکتیک، بی‌بهره کردن مسیحیت از امکان دفاع فلسفی و در نهایت کوتاه

همان‌طور که روسی اشاره می‌کند، «دیالکتیک» و «منطق» نزد بیکن به یک معنا به‌کار می‌روند (Rossi, 1968: 261).

۱. بنجامین فرینگتون در اثر کوتاه اما مهم خود درباره بیکن می‌کوشد چنین تفسیری به‌دست دهد. او بر آن است که بیکن در بنیانگذاری پروژه علمی جدید، با مسیحیت علیه یونان همدستی می‌کند. این نکته شاید از حیث رتوریک بیکن قابل قبول باشد، اما ماهیت ضد کتاب مقدس پروژه بیکن را پنهان می‌سازد (Farrington, 1964: 22-23).

۲. هابز تصریح کرد که باید الهیات را به‌عنوان امری که موضوع آن غیرانسانی است، از دایره فلسفه بیرون نهاد (Hobbes, 1962: 29). اسپینوزا نیز در فصل مشهور پانزدهم از *رساله الهیاتی-سیاسی*، هم تطبیق الهیات با فلسفه را رد می‌کند و هم تبدیل کردن فلسفه به کنیز الهیات را (Spinoza, 2016: 272).

کردن دست آموزه‌های کتاب مقدسی از مدخلیت در شرایط درون‌ماندگار زیست انسانی است.^۱

مبنای دیگر حمله بیکن به ارسطو مخالفت بنیادی او با مقوله سعادت فردی در معنای قدمایی کلمه بود. بیکن با تلمیح به کتاب دهم / اخلاق نیکوماخوسی که ارسطو در آنجا حیات متأملانه شخصی را موجب والاترین صورت سعادت برای آدمی معرفی می‌کند (Aristotle, 33 1178b 9-1178a: 2011)، بر این نکته بنیادین که به شعار اصلی بیکنیسم تبدیل شد، تأکید می‌ورزد که فلسفه باید سودمند و مفید به حال جمیع انسان‌ها باشد. بیکن تصریح می‌کند که دانش را نباید برحسب شعف و خرسندی شخصی تعریف کرد، بلکه دانش باید برحسب اکتشاف و منفعت تعریف شود. دانشی که ما در دست داریم یا یونانی است یا از آن‌کیمیگران. دانش یونانی جز مباحثات بی‌حاصل و دعوای اسکولاستیکی، ثمری در پی نداشته است و دانش کیمیگران نیز در تحلیل نهایی، چیزی جز ابزاری برای فریب خلق نبوده است (Bacon, 1996: 34-35). برخی عالمان و حکمای قدمایی از نظر بیکن، از قابلیت‌های ذهنی بسیار بالایی برخوردار بودند؛ بسی بالاتر از ما معاصران؛ با این حال مسئله این است که آنها در مسیر غلط و بی‌حاصل گام می‌نهادند. آنها روش حقیقی کسب دانش را، که همانا دانش سودمند و نافع و مؤثر است، نمی‌دانستند. او در پایان دیباچه / حیای بزرگ، که به یک معنا دیباچه‌ای بر کل پروژه بیکنی او محسوب می‌شود، می‌نویسد: «انسان‌ها باید بدانند کاری که من در اینجا انجام می‌دهم، عقیده‌ای نیست که باید آن را پذیرفت، بلکه کاری است که باید انجامش داد؛ و باید اطمینان حاصل کرد که من در اینجا درصدد پی افکندن بنیانی، نه برای هر فرقه یا آموزه‌ای، بلکه برای منفعت و قدرت انسان هستم» (Bacon, 1989: 16). دانش حقیقی در اینجا، دانش مؤثر در همان معنایی است که ماکیاولی از آن مراد می‌کرد.^۲ از همین روست که بیکن مجدانه

۱. بیکن به هیچ‌وجه از خداناباوری دفاع نمی‌کند؛ همان‌طور که هابز و اسپینوزا نیز علناً چنین نکردند. آنها در عوض می‌کوشند تا از برداشت خاصی از خداوند که تنها از رهگذر چارچوبی وحیانی موضوعیت می‌یابد، عبور کنند. بیکن در جستارها، در جستار موسوم به «خداناباوری» اظهار می‌کند که «زیرا هیچ‌کس نیست که منکر خداوند باشد، مگر کسانی که این انکار برایشان نفعی در بر داشته باشد». با این حال او همان‌جا به این نکته نیز تصریح می‌کند که «خداوند هرگز برای رد کردن موضع خداناباوران معجزه نمی‌کند، زیرا آثار معمول او [فی‌نفسه] چنین کاری را انجام می‌دهد». بیکن در جستار «در باب خرافه» نیز، با اعلام اینکه خرافات موجب وهن خداوند است، اظهار می‌دارد که اعتقاد نداشتن به خداوند از اعتقادی خرافی که موجب چنین خوارداشتی است، بهتر است. افزون بر خداناباوری اصولاً اساس دولت‌ها را تهدید نمی‌کند، بلکه این خداناباوری خرافی است که علیه ثبات سیاسی است (Bacon, 1908: 71-72; 76-77).

۲. بیکن در رساله پیشرفت دانش، ده بار به ماکیاولی ارجاع می‌دهد که بی‌سابقه است (Faulkner, 1993: 59). به نظر می‌رسد اتکای بیکن به ماکیاولی، بیشتر از آنکه سیاسی در معنای مألوف کلمه باشد، انگایی آموزه‌ای است، زیرا او از منظری شبه‌اخلاقی مواضع ماکیاولی از حیث سیاسی را فسادآمیز می‌داند، اما در نهایت، اصل آموزه او را که ناظر بر این‌همان کردن

بر وجه عملیاتی دانش در مقابل آن چیزی که سنتاً «فلسفه اولی» خوانده می‌شد، تأکید می‌ورزد. او امیدوار است یک فلسفه جدید، یک فلسفه فعال نه منفعل، بنیانگذاری شود که طی آن دانش و قدرت انسانی با یکدیگر متحد شوند (Bacon, 1989: 31-32). پروژه علم مدرن به نوعی وامدار این وجه اساسی از بیکنیسم است؛ اینکه دانش، چنانچه نافع نباشد، به یک معنای مهم، حقیقت هم نخواهد داشت.

برخی برآنند که دغدغه بیکن نسبت به منطق قدیم ناظر بر اصلاح منطق ارسطویی است (Rossi, 1968: 135). با این حال به نظر می‌رسد روش استقرایی پیشنهادی بیکن در *ارغنون جدید*، جز از رهگذر براندازی منطق قدیم نمی‌توانست به مبنای پروژه علم مدرن تبدیل شود. این خصیصه انقلابی در منطق جدید بیکن، بیشتر از آنکه صرفاً از رهگذر تأمل در مختصات درونی آن منطق قابل فهم باشد، از رهگذر غرضی یا هدفی معلوم می‌شود که پروژه بیکن بر آن مبتنی است. بیکن در دیباچه *بر احیای بزرگ*، بر اتحاد و ائتلاف میان دانش انسانی و قدرت انسانی تأکید می‌کند که هدف از آن چیرگی و تسلط بر طبیعت است. مراحل شش‌گانه بیکن در *احیای بزرگ* با تقسیمات علوم آغاز می‌شود؛ وظیفه‌ای که بر عهده مکتوبی بود که او در سال ۱۶۰۵ منتشر کرد: *پیشرفت دانش*. *پیشرفت دانش* در واقع مقدمه‌ای است برای *ارغنون جدید* که مرحله دوم *احیای بزرگ* محسوب می‌شود. بیکن تصریح می‌کند که اگرچه روش جدیدش را نوعی «منطق» می‌نامد، اما تفاوت این منطق با منطق معمول، بسیار زیاد، و در واقع بی‌حد و اندازه است. تنها مشابهت آنها در این است که هر دو معترف و مدعی‌اند که به فهم انسانی کمک می‌کنند. اما منطق جدید بیکن از سه حیث با منطق معمول ارسطویی تفاوت دارد که همین مسئله خصیصه انقلابی آن را برملا می‌سازد: نخست از حیث غایتی که بر آن مترتب است؛ دوم از حیث نظم برهانی حاکم بر آن؛ و در نهایت از حیث نقطه شروع پژوهش (Bacon, 1989: 21). به بیان بیکن، هدف و غرض منطق بیکنی، برخلاف منطق ارسطویی، نه ابداع استدلال‌ها، بلکه ابداع صناعات است. هدف این منطق، هدفی عملیاتی و مؤثر است و ما می‌دانیم که از نظر بیکن در اینجا، عملیاتی بودن و مؤثر بودن، در مورد غلبه بر رقیب در عالم سخن موضوعیت ندارد، بلکه تنها به «فرمان دادن به طبیعت در عمل» قابل اطلاق است. لاجرم ماهیت براهین منطق بیکنی و نقطه آغاز پژوهش در آن نیز، در نهایت به همین غایت و هدف بازمی‌گردد (Bacon, 1989: 21). فلسفه می‌بایست جهت خود را از موضع تفسیر طبیعت، به موضع ایجاد تغییر در طبیعت با هدف ارتقای شرایط زیست انسانی عوض کند. منطق بیکنی به بیان دقیق کلمه، در شبکه‌ای معنادار، با نفی فلسفه ارسطو از یک سو و این‌همان کردن

دانش حقیقی با دانش مؤثر و نافع است، به‌تمامی می‌پذیرد (Bacon, 1996: 188). ماکیاولی در فصل پانزدهم شهریار به نوعی به آغازگر اصلی این این‌همانی تبدیل می‌شود (Machiavelli, 1988: 61).

سودمندی و حقیقت از سوی دیگر، اساس بیکنیسم را تشکیل می‌دهند. کشف حقیقت تنها از دو راه ممکن است؛ روش نخست، روش اعراض از حس و جزئیات به عام‌ترین اصول بدیهی پنداشته شده است که «در روزگار ما رواج دارد». اما روش دوم که روش صحیح است، این است که اصول را از حس و جزئیات استنتاج کنیم و سلسله‌وار پیش برویم تا به اصول کلی برسیم. این آن چیزی است که تاکنون بدان عمل نشده است (Bacon, 2000: 36). بدین ترتیب چهره بیکنی بیکن در صورتی از چرخش انقلابی از نگاه به فلسفه به مثابه امری استعلایی، به فلسفه به مثابه امری تماماً معطوف به ساحت درون‌ماندگار زندگی انسانی خصیصه‌نمایی می‌شود. این چهره علی‌رغم فراز و نشیب‌های فراوانی که از سر گذرانده است، کماکان اعتبار خود را تا حد زیادی حفظ کرده است.

۳.۳. باز یابی چهره سقراطی بیکن: نمای ژانوسی دوم

بیکن از یک سو، در رأس کوشش پارتیزانی برای پیشبرد پروژه علم مدرن با هدف سیطره بر طبیعت به سود زندگی درون‌ماندگار انسانی به نظر می‌رسد؛ اما از سوی دیگر واجد شمایی سقراطی است. این چهره دوم تنها زمانی آشکار می‌شود که ما میان فیلسوف به مثابه فیلسوف و فیلسوف به مثابه بینانگذار یک سنت فلسفی خاص، تمایز قائل شویم. این آن چهره‌ای است که مشترکات کوشش‌های او را در مقام یک فیلسوف، نه فقط با سقراط افلاطون، بلکه حتی با خصمش، یعنی ارسطو نیز برملا می‌سازد. منطق ارسطویی و بیکنی در اینجا در هیأت تمهیداتی پدیدار می‌شوند که نه به خودی خود، بلکه به عنوان ابزارهایی برای حکومت بر اذهان انسان‌ها، موضوعیت دارند.^۱

یکی از نشانه‌های این چهره، تمایز دو سطح آگزوتریک و ازوتریک در نوشتن است. سوبه آگزوتریک مکتوبات او، بیکن بیکنی را نمایندگی می‌کند. اما صرف دنبال کردن بیکن در آن مسیر، به بیان مالسن، در تحلیل نهایی فریبنده است (Malssen, 2015: 22). بیکن در نسخه لاتینی پیشرفت دانش به این نکته اذعان می‌کند که او شیوه‌ای از نوشتن را در پیش می‌گیرد که «در میان قدم‌های رایج بود، و با تدبیر و احتیاط به کار می‌رفت»؛ شیوه‌ای که «نباید آن را کنار گذاشت» (Lampert, 1993: 21). بیکن در جستارها تصریح می‌کند که ظاهر سازی و قدرت

۱. ارسطو در *مابعدالطبیعه* می‌گوید: «از سوی پیشینیان و نیاکان باستان همچون میراث برجای مانده‌ای به بازبینان در شکل اسطوره فراداده شده است که این اجرام آسمانی خدایان‌اند و وجود الهی همه طبیعت را فرا گرفته است. آنگاه بقیه‌های آن به نحوی اسطوره‌ای برای اقناع عوام و نیز به سبب کاربرد قانون و مصلحت همگانی بعداً افزوده شده است. می‌گویند که این خدایان انسان‌شکل و همانند بعضی جانوران دیگرند و چیزهای دیگری نیز به دنبال و نظیر آنچه گفته شد می‌گویند» (Aristotle, 2010: 1074b).

فریب دادن در مواقع لزوم، نه تنها مجاز، بلکه بخشی از «بهترین خوی و خصلت» است (Bacon, 1908: 29). از همین رو روش نوشتن اثری چون *ارغنون جدید* را که هدفش مشرف کردن اذهان قابل به آیین علم جدید است، نباید با روش او در *آتلانتیس جدید* یا *اعلامیه‌ای* در باب یک جنگ مقدس، از یک سنخ پنداشت (Lampert, 1993: 23-24)؛ اولی مؤید چهره بیکنی بیکن، و دومی مؤید چهره سقراطی اوست. نوع نوشتن بیکن در آثار دسته دوم، یک نوع قدمایی است؛ نوعی که برجسته‌ترین نماینده آن افلاطون و برجسته‌ترین شخصیت مندرج در این نوع از مکتوبات، سقراط افلاطون است.

او علی‌رغم حملات تندی که علیه ارسطو به عنوان خصم اصلی خویش ترتیب می‌دهد، اما در جایی از پیشرفت دانش، از او تجلیل می‌کند. او «حکمت و استحکام» ارسطو در تدوین تاریخ طبیعی را می‌ستاید (Bacon, 1996: 143). نوع مواجهه بیکن با ارسطو، با نوع مواجهه نیچه با سقراط، شباهت‌های شگرفی دارد. ضدیت نیچه با سقراط عیان‌تر از آن است که نیازی به تأکید داشته باشد. با این حال سخنی که نیچه در جایی درباره سقراط می‌گوید، می‌تواند در خصوص نسبتی که بیکن با ارسطو برقرار می‌کند نیز مصداق داشته باشد. نیچه می‌گوید «اعتراف می‌کنم که سقراط، آنقدر به من نزدیک است که تقریباً همواره با او در جنگم» (Dannhauser, 1974: 15). مواجهه بیکن با افلاطون، از این هم پیچیده‌تر است. حکومت جبارانه ارسطو بر ساحت تفکر، موجب خصومت شدید *آموزه‌ای* میان بیکن و ارسطو شده بود. اما افلاطون، اگرچه در مجموعه مکتوبات بیکنیستی بیکن، به‌ویژه *ارغنون جدید*، مورد انتقاد قرار می‌گیرد^۱، اما الگوی فلسفه‌ورزی افلاطون که سقراط او در کانونش قرار دارد، سرمشق اصلی بیکن برای مکتوباتی چون *آتلانتیس جدید* و *اعلامیه‌ای* در مورد یک جنگ مقدس^۲ است.

هوارد وایت اشاره می‌کند که «*آتلانتیس جدید*، تنها اثر بیکن، بی‌شک تنها اثر عمده اوست که اساساً معطوف به رد افلاطون است». اما او همچنین تأکید می‌کند که «*آتلانتیس جدید*، بازنویسی از اسطوره افلاطونی است...» (White, 1968: 112). به عبارت دیگر بیکن اگرچه با اتخاذ یک جهت‌گیری معکوس نسبت به افلاطون، *آتلانتیس جدید* را در جهت‌گیری او نگاهت، با این حال برای رد افلاطون بدین معنا، صورتی از تصدیق تمام‌عیار افلاطون، یا

۱. بیکن در *ارغنون جدید*، از دو نوع افراط مضر به حال ثمربخش شدن دانش سخن می‌گوید. یکی دعوی اتقان و دستیابی به دانش حقیقی که ارسطو نمودگار آن است؛ و یکی فقدان یقین و قطعیت و دمیدن در تور شک و تردید که افلاطون در این زمره قرار می‌گیرد (Bacon, 2000: 55-56). در ادامه خواهیم دید که خود بیکن در مقام فیلسوف، نه در مقام بنیانگذار بیکنیسم، دقیقاً همین می‌تواند افلاطونی یا پیرو سقراط افلاطون قلمداد شود.

دست‌کم الگوی افلاطونی، ضروری محسوب می‌شد. آتلانتیس در کریتیباس افلاطون، ناحیه‌ای در آن سوی جبل الطارق است که توصیف کریتیباس از ویژگی‌های آن، عظمت، آبادی و قدرت آن را آشکار می‌سازد. آتلانتیس در آن زمان، یعنی ۹۰۰۰ سال پیش از تاریخ روایت دیالوگ کریتیباس، در جنگ با نواحی این سوی جبل الطارق، به رهبری آتن بود (Plato, 2009: 108e). بیکن با استفاده از الگوی افلاطون، از آتلانتیس جدید سخن می‌گوید. اینکه بیکن در برابر آتن، آتلانتیس را پیش می‌نهد، می‌تواند دال بر مخالفت او با افلاطون، و به‌طور کلی با فلسفه قدمایی، از حیث جهت‌گیری کلی باشد. با این حال اینکه آتلانتیس جدید بیکن نیز به مانند کریتیباس افلاطون ناتمام باقی می‌ماند، معانی خاصی دارد که شاید یکی از آنها خصیصه زتتیک^۱ یا به تعبیری بی‌انتهای فلسفه بیکن در معنای سقراطی کلمه باشد. این شک سقراطی، در واقع ترکیبی شگرف از رادیکالیسم در فکر و اعتدال در عمل است. بیکن، نه در مقام بنیانگذار بیکنیسمی که افلاطون و ارسطو و فلسفه قدیم را خصم خود به‌شمار می‌آورد، بلکه در مقام فیلسوف، در رد افلاطون تردید می‌کند؛ ردی که البته برای بنیانگذاری آتلانتیس جدید، اجتناب‌ناپذیر است. شایان یادآوری است که بیکن در *ارغنون جدید*، که رده‌ای بر روش ارسطوست، اگرچه با افلاطون نیز مخالفت می‌کند، اما مخالفت او با افلاطون نه از حیث استبداد فکری و دگماتیسم او، بلکه برعکس، از حیث شکاکیت و عدم قطعیتی است که آن نیز با بیکنیسم، با بنیانگذاری علم جدید، در تعارض قرار می‌گیرد (Bacon, 2000: 56). با این حال بیکن در مقام فیلسوف، همچنان به این خصیصه شکاکانه بنیادینی که مقوم فلسفه‌ورزی است، پایبند باقی می‌ماند.

آتلانتیس جدید، روایت گروهی از دریانوردان مسیحی است که راه خویش را گم می‌کنند و در نهایت به جزیره‌ای می‌رسند به نام بن‌سالم، جایی که تبلور تام و تمام عملیاتی شدن روش بیکنی در سیطره بر طبیعت و تحقق آرمان سعادت انسانی در معنای مدرن کلمه است. اگرچه بر اثر یک معجزه، بیست سال پس از عروج مسیح، ساکنان بن‌سالم توانستند به کتاب وحی دست یابند و از این رهگذر به دین حقیقی، یعنی مسیحیت روی بیاورند (Bacon, 1999: 159-161)، با این حال سال‌های سال پیش از آن اتفاق، یعنی ۱۹۰۰ سال قبل از زمان روایت *آتلانتیس جدید*، بن‌سالم شاهی داشت که یاد و خاطره او همچنان برای اهل این جزیره عزیز و محترم است. نام او سولامونا است؛ یعنی قانونگذار بزرگ ملت بن‌سالم (Bacon, 1999: 165).

1. zetetic

منظور از زتتیک، آن وجه شکاکانه‌ای است که در کانون هرگونه فلسفه‌ورزی، مدام در برابر تن دردادن به یک آموزه یا دریافت عقیدتی و جزمی مقاومت می‌کند. شاید به تعبیری بتوان گفت که دوام و بقای این خصیصه در فلسفه‌ورزی است که می‌تواند ضامن دوام و بقای فلسفه در معنای سقراطی کلمه باشد.

برجسته‌ترین کار سولامونا، بنا کردن خانه سالومون بود. «این شریف‌ترین بنیادی که تاکنون بر روی زمین بنا شده است، و فانوس این کشور محسوب می‌شود. این بنیاد خود را وقف مطالعه آثار و مخلوقات خداوند می‌کند». از همین روست که به آن «کالج آثار شش‌روزه»^۱ نیز اطلاق می‌شود (Bacon, 1999: 167). بن‌سالم از رهگذر کوشش‌های قانونگذارانه سولامونا و فعالیت‌های علمی و تحقیقاتی خانه سالومون، به بهترین مکان روی زمین تبدیل شده است؛ جایی که به‌حدی سعادت جسمانی و نفسانی در آن محقق است که راوی و همسفرانش، سرزمین پدری خود را، و همه آن چیزهایی که برایشان عزیز می‌نمود، فراموش می‌کنند. برای بنیانگذاری آتلانتیس جدید، برای عبور از آتلانتیس افلاطونی، برای بیرون کردن خصم قدمایی از صحنه و جا باز کردن برای تأسیس تجدد، نسیان و فراموشی قدیم نقش اساسی ایفا می‌کند. خانه سالومون با ابتدای بر قانونگذاری سولامونا، دقیقاً اسطوره‌ای است که بیکن برای فراموش کردن قدیم تمهید می‌کند. از سوی دیگر بنیانگذاری یک آتلانتیس جدید، بدون الهیات، بدون ایده خداوند تحقق‌پذیر نیست. این درسی است که بیکن از قوانین افلاطون آموخته است. افلاطون در قوانین، مهم‌ترین آموزه فلسفه سیاسی قدمایی را به ما می‌آموزد و آن اینکه هیچ مجموعه‌ای از قوانین، و به تعبیر دقیق‌تر، هیچ رژیم^۲ وجود نخواهد داشت، مگر با تکیه بر یک دیباچه الهیاتی (Plato, 1988: 723a-b3). بیکن با بیگانه آتنی در قوانین موافق است. آتلانتیس جدید، باید الهیات رژیم قلمداد شود که بیکن بنیانگذار آن است. اما چون این آتلانتیس، جدید است، الهیاتش نیز باید جدید باشد. تجدید الهیات در قاموس اعتدالی بیکن، تنها باید از رهگذر امر قدیم صورت بگیرد. بیکن بدین معنا در قامت پارتیزان یک جنگ مقدس علیه فئاتیزم و به سود ایمان به دانش علمی جدید ظاهر می‌شود (Bacon, 2005: 41-42)، شاید درست به همان معنایی که بیگانه آتنی در قوانین نقش پارتیزان فلسفه را ایفا می‌کند. تفاوت بین سولامونای بنیانگذار بن‌سالم، و سلیمان (سولومون)، پادشاه کتاب مقدسی، به همان اندازه که ظریف و دقیق است، انقلابی و رادیکال نیز است.^۳

۱. اشاره به روزهای خلقت جهان و موجودات توسط خداوند در سفر پیدایش (Ahde Atigh, 2014: 38-134).

2. politeia

۳. بن‌سالم (Bensalem) ریشه‌ای عبری-عربی دارد. «بن» به معنای «پسر» یا «اولاد» و «سالم» در عربی، و شلم (*shlm*) در عبری، به معنای صلح و سلامت، نام قدیم اورشلیم نیز است. در اینجا میان بن‌سالم و سولومون یا سلیمان، شاه کتاب مقدسی، مشابهتی وجود دارد که بیکن با آن بازی می‌کند (Bacon, 1999: 232). سلیمان کتاب مقدسی نیز همواره جایگاه مهمی در مکتوبات بیکن داشته است و این جایگاه و اهمیت در آتلانتیس جدید به اوج می‌رسد. سولامونا، قانونگذار بن‌سالم، سلیمان یک کتاب مقدس جدید است که ترویج ایمان به قابلیت‌های علم مدرن در رساندن انسان به سعادت، درون‌مایه اصلی آن محسوب می‌شود.

در ملاقات با یکی از پدران خانه سالومون، شرحی از فعالیت‌های این نهاد اصلی در بن‌سالم و تصویری از بهشت زمینی در آن جزیره به خواننده ارائه می‌شود. این پدر، که نحوه مواجهه با او و شیوه سخن گفتنش یادآور آبای کلیسای مسیحی است، خطاب به راوی عنوان می‌دارد که ارزشمندترین چیزی که می‌تواند به او ارائه دهد، روایتی از وضع حقیقی خانه سالومون است. دانشمندان در بن‌سالم، به‌عنوان اعضای خانه سالومون، صاحب شاگردان، خادمان فراوان، لباس‌های فاخر، و گران‌قیمت‌ترین وسایل حمل‌ونقل‌اند. «جامعه آتلانتیس جدید، یک جامعه علمی است: جامعه‌ای که تحت تسلط دانشمندان و عالمان است، علم آن را هدایت می‌کند، و اتکایش بر علم است... جالب‌توجه‌ترین عوامل در یوتوپای بیکن، ایمان به مُنعم بودن ذاتی علم و اعتقاد به حکمت ذاتی دانشمندان و عالمان است» (White, 1968: 105). پدر خانه سالومون، که اکنون در جایگاه کشیش الهیات جدید در آتلانتیس جدید به تصویر درمی‌آید، راوی را «پسرم» خطاب می‌کند. او در خصوص چهار نکته با راوی سخن می‌گوید؛ نخست هدف خانه سالومون. او می‌گوید هدف این خانه «دانش در خصوص علل، و حرکات سرّی چیزها، و بسط و گسترش حدود امپراتوری انسان، برای اثرگذاری بر همه چیزها تا سر حد امکان است» (Bacon, 1999: 176-177). او سپس به تفصیل در خصوص سازوگرها و ابزارهایی که برای تحقیق و پژوهش در زمینه طبیعت (چه در زیر زمین و چه در آسمان‌ها) در اختیار آنهاست، سخن می‌گوید (Bacon, 1999: 177-178). آنها نه برای تأمل^۱ در معنای قدمایی و منفعلانه آن، بلکه برای دانش مؤثر و عملی، اعتکاف می‌کنند (Bacon, 1989: vii). سومین نکته‌ای که پدر خانه سالومون به آن اشاره می‌کند، مشاغل و مناصب متعددی است که برای تداوم و استمرار این خانه، برخی برای انجام آنها منصوب می‌شوند. در نهایت، پدر روحانی، از آخرین نکته سخن می‌گوید؛ یعنی مقررات و شعائر خانه سالومون: وجود یک مجموعه بسیار بزرگ و زیبا که در یک سوی آن ابداعات ممتاز خانه و در سوی دیگر تندیس مبدعان آن ابداعات قرار داده شده است. در آنجا حتی تندیس کریستف کلمب، کاشف غیربن‌سالمی هند غربی [آمریکا] نیز قرار داده شده است تا برای راوی آشکار شود که بن‌سالم هم بُقعه و ضریح خود را دارد و هم از خصیصه‌ای جهان‌شمول و غیرجزمی برخوردار است. بن‌سالم چنانکه گفته شد، یک رژیم علمی است. دین اتباع بن‌سالم علم و علمشان ایمانشان است.

1. contemplation

تأمل در اینجا به معنای نظاره کردن منفعلانه است. تأمل در طبیعت (contemplationis naturae) بدین معنا موجب گنگی و گیجی و در نهایت بی‌حاصلی است. تأمل نظری محض خاطر تأمل نظری از نظر پدر خانه سالومون، امری بی‌حاصل و در نهایت مضر است (Bacon, 2000: 47).

تا بدین جا آشکار می‌شود که *آتلاتیس جدید*، کوششی از اساس ضدافلاطونی در قالب یک الگوی افلاطونی، یا در قالب اسطوره‌ای افلاطونی است. اما اگر فقط همین باشد، آنگاه آیا می‌توان بیکن را سقراطی نامید؟ اگر *آتلاتیس جدید* فقط مبتنی بر الگوی قوانین افلاطون باشد، آنگاه با توجه به غیاب سقراط در این تنها و مطول‌ترین دیالوگ افلاطون، چه سرنوشتی برای دعوی سقراطی بودن بیکن به‌همراه خواهد داشت؟

چنانکه در بحث از جایگاه پدران خانه سالومون دیدیم، به‌نظر می‌رسد که حکومت بر بن‌سالم از آن‌هاست، زیرا دیباچه الهیاتی رژیم *آتلاتیس جدید* حول محور ایمان به مرجعیت نهایی علم در معنای مدرنیستی کلمه می‌چرخد. بیگانه آتنی در قوانین به این نکته اشاره کرده بود که وقتی باور انسان‌ها به خدایان دستخوش تغییر شود، لاجرم قوانین آنها نیز تغییر خواهد کرد (Plato, 1988: 948d1-2). وقتی باور به علم جای باور به خداوند را بگیرد، لاجرم حکومت نیز به دست دانشمندان خانه سالومون خواهد افتاد. اما آیا داستان همین‌جا متوقف می‌شود؟ آیا پدران خانه سالومون، در حقیقت، حاکمان بن‌سالم هستند؟ آیا سولامونا به‌مثابه بنیانگذار یک جامعه باثبات، به‌عنوان بانی خانه سالومون، به یک معنا حکمران اصلی بن‌سالم نیست؟ اگر حکمران حقیقی بن‌سالم سولامونا باشد، لاجرم نقش سولامونا را نمی‌توان با نقش پدران خانه سالومون یکی دانست. نقش سولامونا، نقشی فیلسوف‌شاهانه است؛ نقشی که پس از مرگ او، می‌بایست بر عهده اندک‌شمار حکیمانی قرار بگیرد که ضرورتاً در ایمان به علم، با پدران روحانی خانه سالومون همداستان نیستند. آنها در مقام حکیم، از جزم لازم پدران خانه سالومون، فاصله دارند. این فاصله مقوم جایگاه آنها به‌عنوان فیلسوفانی است که از رهگذر آن، حکومت بر بن‌سالم را، به معنای دقیق افلاطونی، فعلیت می‌بخشند. در دوره‌ای که راوی در بن‌سالم است، تنها یک نفر «حکیم» نامیده می‌شود: یوآبین (Bacon, 1999: 172). یوآبین برگرفته از نام یوآب، از شخصیت‌های کتاب مقدس عبری است. یوآب، در نگاه نخست، معتمدترین و بی‌رحم‌ترین فرمانده داوود است، چرا بیکن باید حکیم‌ترین شخص در بن‌سالم را یوآبین بنامد، به‌ویژه با توجه به اینکه بخش عمده‌ای از مکالمه یوآبین با راوی، حول وحوش فطنت و اعتدال در روابط جنسی میان زن و مرد و انتقاد از بی‌قیدی اروپاییان در قبال چنین روابطی است؟ اگر یوآب، صرفاً خادم انفعالات ضبط و مهارنشده داوود است، پس نسبت او با یوآبین در *آتلاتیس جدید* چگونه باید تفسیر شود؟ تأمل دقیق‌تر در اقدامات یوآب، نشان می‌دهد که او در تحلیل نهایی، یک مشاور صاحب‌فطنت و مستقل برای داوود است که اتفاقاً می‌کوشد تا حکمرانی بی‌مهابا و پرشور و حرارت داوود را ضبط و مهار کند (Lampert, 1993).

50).^۱ مواجهه یوآب با رژیم بن‌سالم، یک پی‌رنگ شکاکانه دارد که از فاصله او در مقام حکیم از هرگونه رژیم سیاسی به ماهو، خبر می‌دهد. او به‌طور کامل در زمینه دستاوردهای علمی بن‌سالم سکوت می‌کند و تنها در خصوص ازدواج و روابط زن و مرد سخن می‌گوید. او بدین‌معنا همچنان دل‌مشغول طبیعت است نه صناعت (Bacon, 1999: 172-174). او نسبت به حکومت علم مدرن بر جامعه، و پیامدهای آن مردد است. حکومت پدران روحانی خانه سالومون را باید یک مرجع بالاتر، مشروط سازد.

دغدغه بیکن در قبال خصیصه دایدالوسی^۲ آتلانتیس جدید بهتر از کجا در حکمت قدما برملا می‌شود. او در آنجا با اشاره به داستان استفاده خبثت‌بار دایدالوس از مهارت صناعی خویش، به‌نوعی تلقی شکاکانه خود را نسبت به ماهیت حکومت علم به شیوه‌ای که در بن‌سالم برقرار است، آشکار می‌سازد. وضعیت دایدالوسی، دوگانه است: هم می‌تواند در خدمت دین، جامعه سیاسی و کل زندگی انسان قرار بگیرد؛ و هم می‌تواند موجب غرور پوچ، شهوت، قساوت و مرگ شود. دایدالوس، هم می‌تواند به ارتقای وضعیت زندگی انسانی منتهی شود، و هم در عین حال مینوتائوری^۳ بسازد که غذایش جوانان پراآیه است (Bacon, 1884: 374-376). سقراط در اتیفرون، خود را از تبار دایدالوس معرفی می‌کند؛ سقراط می‌گوید که دایدالوس‌بازی اتیفرون نمی‌تواند فایده‌ای داشته باشد، زیرا او خودش صناعتگری است که از دایدالوس باهوش‌تر است، زیرا دایدالوس فقط قادر بود آثار خود را به حرکت دریاورد، اما سقراط علاوه بر آثار خود، آثار دیگران را نیز می‌تواند به حرکت وادارد (Plato, 1999: 11c-e). سقراط از رهگذر خودفهمی، قادر است نه‌فقط خود را، بلکه دیگران را نیز هدایت کند. آتلانتیس جدید در این معنا، نیازمند مهارت دایدالوسی در معنای سقراطی است. در غیاب چنین مهارتی، این خطر به‌جد وجود دارد که پیشرفت صناعات، به نابودی منجر شود. ویژگی اصلی کسی که صاحب این مهارت سقراطی است، قابلیت داوری است (Bacon, 1884: 376). این داوری مستلزم توانایی در فراروی از جزم‌های عقیدتی بن‌سالم است. به‌نظر می‌رسد تجسم تام و تمام چنین کسی، یک فیلسوف سیاسی سقراطی است.

۱. جایگاه والای یوآب به‌عنوان یک مشاور برجسته و ناظر تیزبین، در فصل نوزدهم کتاب دوم سموئیل آشکار می‌شود. داوود از مرگ پسرش آبشالوم، همان پسری که علیه پدر دست به شورش زده بود، غمگین و محزون بود، به‌طوری‌که موجب رنجش و ناراحتی مردم و سربازانش شده بود. در اینجا یوآب داوود را خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید تو با این کار ما و مردمت را تحقیر می‌کنی. تو کسانی را دوست داری که از تو متنفرند و از کسانی که تو را دوست دارند، تنفر داری. اکنون برخیز و بیرون شو و به سربازانت بابت این پیروزی تبریک بگو (دوم سموئیل، ۱۳۹۷: ۶۲-۳۶۴).

2. Daedalus

دایدالوس در اسطوره‌شناسی یونانی، نماد مهارت در معماری و صناعت است.

3. Minotaur

یک هیولای آدم‌خوار که از تولیدات شنیع دایدالوس بود.

۴. یافته

۴.۱. معضل‌مندی چهره سقراطی بیکن

آنچه در کانون فهم سقراطی از فلسفه قرار دارد، خصیصه زتیک یا بی‌انتهای آن است. از این منظر فلسفه شیوه‌ای از زندگی است که وجه ممیزه آن پی‌جویی مداوم برای شناخت کل^۱، همراه با تردیدی مداوم نسبت به دستیابی قطعی به آن است. آنچه مقوم فلسفه‌ورزی است، نه رسیدن به پاسخ‌ها، بلکه آگاهی حقیقی از پرسش‌ها و مسائل است (Plato, 1999: 23b). با این وصف، اگرچه بیکن با فاصله‌اش از الهیات پشتیبان علم مدرن، خود را تا حد زیادی از همقطاران مدرن خویش، جدا می‌کند (Weinberger, 1985: 27). با این حال تأکید مؤکد او بر اینکه «آنقدرها که حکمت از علم تراوش می‌کند، این علم نیست که از حکمت می‌تراود» (White, 1968: 106)، معضل‌مندی موقعیت خویش را نیز برملا می‌سازد. بیکن در پیشرفت دانش بر جایگزین شدن فلسفه متأملانه با فلسفه عملی یا کاربردی، تأکید می‌کند. در واقع این جابه‌جایی شرط سعادت در معنای مدرنیستی کلمه است. این جابه‌جایی شرط ارتقای وضع زندگی انسانی در ساحت درون‌ماندگار است (Bacon, 1996: 178, 193). به نظر می‌رسد باقی ماندن در ساحت فلسفه‌ورزی زتیک یا بی‌انتهای با بنیانگذاری از این دست تعارضات جدی داشته باشد. فلسفه سقراطی در معنای دقیقش، از دایره کوشش برای شناخت «خیر» بیرون نمی‌رفت و از این رو دعای جزمی الهیاتی در خصوص دستیابی به شناخت مطلق از «خیر» را، به شیوه‌ای رتوریکال، می‌پذیرفت. اما فلسفه مدرن، برای غلبه بر الهیات و حیانی، می‌بایست از دایره نظروورزی صرف خارج می‌شد و مدعیاتی شبه‌الهیاتی را در خصوص شناخت «خیر» مطرح می‌کرد. فلسفه برای آنکه الهیات قدیم را از صحنه بیرون کند، راهی نداشت جز آنکه درجه‌ای از جزمیت را بپذیرد. پرسشی که مطرح می‌شود این است که بیکن در مقام بنیانگذار چنین الهیاتی، چگونه و تا چه اندازه می‌توانست فیلسوفی سقراطی باقی بماند؟

دوام فلسفه‌ورزی سقراطی، منوط به این است که توصیف دیوتیما از فیلسوف در ضیافت را به عمیق‌ترین معنای ممکن جدی بگیریم؛ اینکه «فیلسوف مابین حکیم بودن و از فهم بی‌بهره بودن است» (Plato, 2001: 204 a-b). دستیابی به حکمت فقط منحصر به خدایان/خداست. فیلسوف کسی است که همواره در جست‌وجوی حکمت است. نکته ضمنی این سخن این است که برای فلسفه‌ورزی در معنای سقراطی کلمه، قائل ماندن به ساحتی استعلایی، ساحتی فراانسانی، یک ضرورت است. او در مقام فیلسوف بنیانگذار پروژه علم مدرن، در عین فاصله‌ای که از آن پروژه می‌گیرد، چگونه و تا چه اندازه قادر است سقراطی باقی بماند؟ به نظر می‌رسد جزمیت اجتناب‌ناپذیر مندرج در پروژه بیکن، پروژه‌ای که سیاسی، در معنای موسع

کلمه، است، چگونگی و میزان پابندی او به ساحت استعلایی را تعیین می‌کند. وضع وجودی او به‌مثابه یک فیلسوف، اقتضا می‌کرد که او حتی در مضمحل ساختن بنیان استعلایی فلسفه قدمایی، صورتی از استعلا را حفظ کند، ولو آنکه پروژه او در نهایت، نزد آن جوانان خوش‌آیة‌ای که نگران آنها بود، به نفی کامل آن ساحت و اضمحلال فلسفه‌ورزی در معنای سقراطی کلمه منتهی شود. اینجا بحث خصلتی تاریخی پیدا می‌کند. بیکن در مقام فیلسوف، همچنان پایی در ساحت استعلایی داشت؛ اما از رهگذر پروژه ضداستعلایی‌اش، ناچار بود وجه استعلایی را در دایره امر درون‌ماندگار بازتولید کند. بدین‌ترتیب روندی آغاز شد که اخلاف مدرنیست او، حتی خود بیکن را، یعنی خود بنیانگذار را نیز به بهانه اینکه هنوز آنقدرها علمی نبود، تخطئه کردند.

۵. تحلیل و نتیجه

کوشش ما در این گفتار معطوف به توضیح تنشی بود که نزد فیلسوفان مدرن اولیه، و به‌طور خاص، نزد فرانسیس بیکن، میان شأن وجودی آنها به‌مثابه یک فیلسوف، و شأن بنیانگذارانه آنها در مقام مرجع اقدامات پارتیزانی علیه شیوه‌های قدمایی، به چشم می‌خورد. در این مقاله این تنش را ذیل تعبیر «چهره ژانوسی» به بحث گذاشتیم. چنانکه گفتیم وجه مهمی از این تنش خصیصه‌ای تاریخی دارد، یعنی مختص وضعیتی است که در آن الهیات قدمایی اعتبار خود را از دست داده، و از سوی دیگر بنیان‌های جزمی فلسفه مدرن، هنوز آنقدرها که باید و شاید مستحکم نشده است. در چنین وضعیتی است که فیلسوفانی چون بیکن، درصدد بنیانگذاری شیوه‌های جدیدی برمی‌آیند که نیازمند تبدیل شدن فعالیت فلسفی به فعالیتی عملی یا سیاسی است. فعالیت سیاسی، ولو در ساحت تفکر، مستلزم تن دادن به درجه‌ای از جزمیت و دور شدن از آرمان سقراطی فلسفه‌ورزی به‌مثابه کوششی بی‌انتهاست. این نمای نخست و مشهور از بیکن به‌عنوان پیشاهنگ پروژه علم مدرن است. اما در ادامه کوشیدیم تا نشان دهیم که نمای دوم این چهره ژانوسی، یادآور یک فیلسوف سیاسی سقراطی است که به اعتبار فیلسوف بودن، و به تبع اولویت تام و تمام پرسشگری برای او به‌مثابه فعالیت اصلی فیلسوفانه، از طرح سیاسی خود، یا از بنای باشکوه آموزه‌های سیاسی‌اش برای پیشبرد پروژه علم سودمند درون‌ماندگار، فاصله می‌گیرد. او به طرح عظیم خویش برای «احیا» نیز با دیده تردید می‌نگرد. او به‌مثابه یک فیلسوف سیاسی سقراطی، به اینکه پیشبرد هر طرح سیاسی در نهایت خصیصه‌ای الهیاتی خواهد داشت، قائل است. با وجود این تصریح کردیم که فیلسوف به ما هو، همواره با استلزامات عرصه عملی در تنشی وجودی قرار دارد. سرنوشت سقراط، تجسم تام و تمام همین تنش است. پروژه فیلسوفی چون بیکن، به‌مثابه کسی که در آغازگاه‌های فلسفه مدرن

ایستاده است، به واسطه عطف نظر اصولی‌ای که نسبت به ساحت عملی و سیاسی به مثابه ساحتی علی‌الاصول درون‌ماندگار دارد، وجوه خاصی از این تنش را برملا می‌کند که قرینه‌ای نزد فیلسوفان قدمایی ندارد. در اینجا چهره سقراطی فیلسوف، به تبع خصیصه پروژه او، در حال تیره و تار شدن است. شاید بتوان گفت که این روند، آغازی بر پایان شیوه سقراطی فلسفه‌ورزی است؛ پایانی که آغازگرانش، نه غیر فیلسوفان، بلکه خود فیلسوفان بودند.

۶. قدردانی

بدین وسیله از پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی بابت حمایت‌هایشان به‌منظور به سرانجام رسیدن پژوهش حاضر کمال تشکر و قدردانی به‌عمل می‌آید.

۷. بیانیه نبود تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌کند که تعارض منافع وجود ندارد؛ و تمام مسائل اخلاق در پژوهش را که شامل پرهیز از سرقت ادبی، انتشار و یا ارسال بیش از یک بار مقاله، تکرار پژوهش دیگران، داده‌سازی یا جعل داده‌ها، منبع‌سازی و جعل منابع، رضایت ناآگاهانه سوژه یا پژوهش‌شونده، سوءرفتار و غیره می‌شوند، به‌طور کامل رعایت کرده‌اند.

References

1. Ahde Atigh: *Ketabhaye Shariat va Torat* (2014). Trans. Pirooz Sayyar, Hermes Publication. [In Persian]
2. Aristotle (2010). *Metaphysics (Ma Ba'd Tabi'e)*, Trans. Sharafeddin Khorasani, Hekmat Publication. [In Persian]
3. Bacon, F (1884). *Bacon's Essays and Wisdom of Ancients*, Boston, Little, Brown, and Company.
4. Bacon, F (1908). *The Essays of Francis Bacon*, Edited, with Introduction and Notes by Mary Augusta Scott, New York, Charles Scribner's Sons.
5. Bacon, F (1989). *New Atlantis and the Great Instauration*, Edited by Jerry Weinberger, Croft Classics.
6. Bacon, F (1996). *A Critical Edition of Major Works*, Edited by Brian Vickers, Oxford University Press.
7. Bacon, F (1999). *New Atlantis*, Edited with an Introduction and Notes by Susan Bruce, Oxford University Press.
8. Bacon, F (2000). *The New Organon*, Edited by Lisa Jardine and Michael Silverthorne, Cambridge University Press.
9. Bacon, F (2005). *An Advertisement Touching a Holy War*, Introduction, Notes and Interpretive Essay by Laurence Lampert, Indiana University Press.
10. D'Alembert, J.L.R (1963). *Preliminary Discourse to the Encyclopedia of Diderot*, Translated by Richard N. Schwab, the Bobbs-Merrill Company, New York.
11. Dannhauser, W (1974). *Nietzsche's View of Socrates*, Cornell University Press.
12. Cowley, A (1806). "To the Royal Society", in the *Works of Abraham Cowley*, With a Preface, Biographical and Critical, By Samuel Johnson, Vol. 1, London.

13. Farrington, B (1964). *The Philosophy of Francis Bacon*, Liverpool University Press.
14. Faulkner, R (1993). *Francis Bacon and Project of Progress*, Rowman and Littlefield Publishers.
15. Hegel, G. W. F (1990). *Lectures on The History of Philosophy*, edited by Robert Brown, Translated by Robert Brown and J. M Stewart, University of California Press.
16. Hobbes, T (1962). *Body, Man and Citizen*, Edited with an Introduction by Richard S. Peters, Collier Books.
17. Hunter, M (1989). *Establishing the New Science: The Experience of the Early Royal Society*, the Boydell Press.
18. Huxley, Thomas, Henry (1908), *Lectures and Essays*, Cassell and Company, London.
19. Lampert, L (1993). *Nietzsche and Modern Time: A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*, Yale University press.
20. Lynch, W (2016). "A Society of Baconian? The Collective Development of Bacon's Method in the Royal Society of London", in *Francis Bacon and Refiguring of Early Modern Thought*, Edited by Julie Robin Solomon and Catherin Gimelli Martin, Routledge.
21. Machiavelli, N (1988). *The Prince*, Translated by Harvey Mansfield, Chicago University Press.
22. Malssen, T.V (2015). *The Political Philosophy of Francis Bacon: On the Unity of Knowledge*, State University of New York.
23. Nietzsche, F (1989), *Ecce Homo*, Translated by Walter Kaufmann, Vintage Books.
24. Pérez-Ramos, A (1991). "Francis Bacon and the Disputations of the Learned", *the British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 42, No. 4.
25. Plato (1988). *The Laws of Plato*, Translated by Thomas Pangle, Chicago University Press.
26. Plato (1999). *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, Translated by Harold North Fowler, Harvard University Press.
27. Plato (2001). *Plato's Symposium*, A translated by Seth Benardete, with commentary by Allan Bloom and Seth Benardete, The University of Chicago Press.
28. Plato (2009), *Timaeus and Critias*, Translated by Robin Waterfield, Oxford University Press.
29. Rawley, W (1861). "Life of the Right Honorable Francis Bacon", in *The Works of Francis Bacon*, Collected and Edited by James Spedding, Vol. I, Boston.
30. Rossi, P (1968). *Francis Bacon: From Magic to Science*, Translated by Sacha Rabinovich, London: Routledge & Kegan Paul.
31. Rousseau, J.J (1990). *The First and Second Discourses*, Edited, translated and annotated by Victor Gourevitch, Harper Tourcbooks.
32. Spinoza (2016). *The Collected Works of Spinoza Vol. II*, Edited and translated by Edwin Curley, Princeton University Press.
33. Urbach, P (1987). *Francis Bacon's Philosophy of Science: An Account and a Reappraisal*, Open Court.
34. Weinberger, J (1985). *Science, Faith and Politics: Francis Bacon and the Utopian Roots of the Modern Age*, Cornell University Press.
35. Weinberger, J (2016). "Francis Bacon and Unity of Knowledge: Reason and Revelation", in *Francis Bacon and Refiguring of Early Modern Thought*, Edited by Julie Robin Solomon and Catherin Gimelli Martin, Routledge.
36. White, H (1968). *Peace among the Willows: The Political Philosophy of Francis Bacon*, Martinus Nijhof, Netherland.

37. Wilson, E (1998). *Consilience: The Unity of Knowledge*, Vantage Books.
38. Zagorin, P (1998). *Francis Bacon*, Princeton University Press.

COPYRIGHTS

©2023 by the University of Tehran. Published by the University of Tehran Press. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

