

سپیده‌دمان فلسفه تاریخ بورژوازی

۱. تامس مور، کامپانلا و یوتوپیا

نوشتۀ: ماکس هورکهایمر

ترجمۀ: محمد پوینده

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

قشرهای اجتماعی نخستین شکل پیدایش پرولتاریای جدید هستند. آنان بی‌گمان از قید سرفداری آزاد بودند، اما در گزینش وسایل تأمین حیات خویش نیز آزادی داشتند. موقعیت آنان، اساس نخستین یوتوپیای دوران مدرن است، یوتوپیایی که نام خود را به همه یوتوپیاهای دیگر داده است: یوتوپیای تامس مور (۱۵۱۶) که پس از کشمکشی با شاه، زندانی و اعدام شد.^۱ پیروان ناکجاآباد (یوتوپیاپردازان) می‌بینند که با تکامل اقتصاد مبتنی بر بازرگانی، سود، نیروی محرک تاریخ شده است. آنان شاهد پیدایش کارگاه‌های بزرگ و دیگر اشکال موسسه‌هایی هستند که بر پایه ثروت‌های انباشته‌شده پیشین در شهرها، چارچوب اقتصادی اصناف کهن را در هم می‌شکنند و به سلطه شکل جدیدی از تولید می‌انجامند. در یک سو تملک عوامل کار انباشته می‌شود: کارفرمایان آرموده و ماهر نه فقط آگاهی‌ها و توانایی‌های سازماندهی ضروری برای روش‌های جدید تولید، بلکه مکان‌های کار، مواد خام، ابزارها و تمامی دیگر تجهیزاتی را دارا هستند که بدون آنها کار سودبخش دیگر امکان‌ناپذیر است. در سوی دیگر، نداری کامل، گرسنگی و فقر انباشته می‌شود. بازماندگان نظام سرفداری، توده‌های گرسنه شهرهای بزرگ و افراد خانه‌خراب‌شده نظام میرنده به کارگران مزدبگیری تبدیل می‌شوند که مجبورند نیروی کار خود را بفروشند.

در برابر این مناسبات جدید، یوتوپیاپردازان به اعتراض برمی‌خیزند و فریاد برمی‌آورند: مالکیت مقصر است! در قرون وسطی، ثروت، مفهومی متفاوت با دوران جدید داشت. ثروت اساساً همانند مجموعه‌ای از دارایی‌هایی عمل می‌کرد که به تمتع بی‌واسطه اختصاص یافته بود و سلطه بر دیگران را ضرورتاً در پی نداشت. این نکته را که یوتوپیاپردازان یکبارہ مالکیت را اهریمن می‌خوانند، نمی‌توان درک کرد مگر آنکه اوضاع جدیدی را که با رنسانس برقرار شده در نظر گرفت: گرایش قدرت به آن است که هر چه کمتر به القاب و حقوق موروثی مبتنی باشد، دانستن اینکه ارباب جدید یا کارفرمای جدید چه تباری دارد، بیش از پیش فرعی می‌شود. ثروت در مقام تملک ابزار کار سرانجام با قدرت در اختیار داشتن آدمیان و نیروی کارشان همانند می‌گردد. با روش جدید اقتصادی، این قدرت خودکامه دیگر حدی نمی‌شناسد. جاری شدن خون نه فقط پیامد وضعیت درونی کشورهای گوناگون بلکه معلول رقابت ملی که در آن هنگام میان شهرهای ایتالیایی آغاز شده بود نیز هست. یوتوپیاپردازان دریافته‌اند که علت جنگ‌ها همان بود که اخراج دهقانان اجاره‌دار انگلیسی را به دست زمینداران بزرگ در پی داشت: سود.

تصادفی نیست که دو یوتوپاپرداز بزرگ، تامس مور و کامپانلا^۲ کاتولیک بوده‌اند. هنری هشتم وزیر اعظم سابق خویش را از آن‌رو اعدام کرد که این وزیر اعظم به آیین کاتولیک سخت پایبند بود و نمی‌خواست ریاست شاه بر کلیسای انگلستان را به رسمیت بشناسد. کامپانلا در یک زندان اسپانیایی، آثار پرشوری را به طرفداری از امپراتوری جهانی اسپانیایی - پاپی نوشت و سرسختانه با الحاد^۳ پیکار کرد. تامس مور در پایان محاکمه خود - حکم اعدام تازه اعلام شده بود - خطاب به قضات دادگاه گفت: «شما می‌گویید من خائن هستم و علیه پادشاهان طغیان کرده‌ام. اما نه! آقایان شما خائن و یاغی هستید. شما با جدایی از کلیسای راستین، وحدت و آرامش آن را درهم می‌شکنید. شما آینده هولناکی را تدارک می‌بینید.»^۴

به هنگامی که موج توفنده نیروهای تولیدی و اقتصاد جدید رقابتی، همراه با پیدایش دولت‌های ملی، خطر درهم شکستن وحدت و آرامش کلیسا را در آینده اعلام می‌کرد، موضوع مسیحیت متحد، می‌بایست به ناگزیر در نظر این مردانی که از تاریخ درس آموخته بودند و دین خود را جدی می‌گرفتند، همانند باز نمود بهشت جلوه نماید. کلیسا در شورای سی‌گانه بی‌گمان مناسبات جدید را به رسمیت شناخته بود، اما آیین کاتولیک در مقام دین مردمی سنتی هنوز هم می‌توانست جهان را همانند نظامی مبتنی بر دیدگاه‌های دینی به تصور درآورد که در آن دلسوزی‌های پدران به ناچیزترین افراد هم تعلق می‌گرفت. در ذهن توده‌ها هنوز کلیسای قرون وسطی که وظایف اجتماعی مهمی را بر عهده داشت و به ویژه به تنگدستان بسیاری یاری می‌رساند، زنده بود. اما در این دوره‌ای که کلیسا نیز در راه انباشت ثروت به شکل پول و کالا تلاش می‌کرد، از این وظایف دست برکشید. مور و کامپانلا که همانند اقشار وسیع مردم به عظمت و خصلت نجات بخشنده مذهب کاتولیک صادقانه اعتقاد داشتند، به ایمان خود وفادار ماندند. مفهوم کاتولیکی بشریت متحد - و یا به بیان کامپانلا، مفهوم «سلطنت جهانی» - برای برانگیختن آنان در برابر گسیختگی‌های خونبار اروپا که زاده اقتصاد هرج و مرج آلود جدید بود، بسیار مناسب بود.

این اندیشه‌گران به ضرورت از ماکیاولی نفرت داشتند، زیرا آنچه در نظر این فلورانس‌ی واقعیتی به طور کلی معتبر بود - کاربرد دین همانند ابزار مصلحت نظام بر فراز اخلاق - در نظر آنان معیار و حتی بنیاد همه پلیدی‌های موجود بود. کامپانلا می‌گوید: «به تقریب تمامی شهرباران، سیاستمداران ماکیاولیایی هستند و دین را به صرف ابزار سلطه تبدیل می‌کنند.»^۵ این

دو یوتوپیاپرداز در عین حال از شور مذهبی دروغینی نیز که نه تنها در میان فرمانروایان بزرگ، بلکه به ویژه در میان شهریاران کوچک ایتالیا و آلمان، شاهد شکوفایی آن بودند، بیزاری داشتند: این قبا بیش از آن نخ نما شده بود که بتواند پست‌ترین سوداگری‌ها را پوشیده بدارد.

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

یوتوپیاپردازان بدین‌سان بر نظریهٔ روسو پیشی می‌گیرند: آدمیان را که نیک‌سرشت بوده‌اند، مالکیت فاسد کرده است. تامس مور در یوتوپیا می‌گوید: «هنگامی که در این افکار غوطه‌ور می‌شوم باید اذعان دارم که افلاطون کاملاً حق دارد و دیگر حیرت نمی‌کنم که چرا او از قانونگذاری برای مردمی که اشتراک اموال را رد می‌کنند، سر باز زده است. این فرزانهٔ کبیر پیشاپیش نیک دریافته است که یگانه راه تأمین سعادت همگانی، اجرای اصل برابری [دارایی] است. اما برابری، در نظر من، در کشوری که مالکیت، حق خصوصی نامحدودی است، امکان‌ناپذیر است. چه، در این حال، هر کس در پی آن است که به بهانه‌ها و حقوق گوناگون، دارایی هر چه بیشتری را از آن خود کند و ثروت ملی، هر اندازه گسترده باشد، سرانجام به دست افرادی اندک خواهد افتاد که برای دیگران جز نداری و تنگدستی باقی نخواهند گذاشت.»^۶

در نظر یوتوپیاپردازان قرن هجدهم نیز مالکیت، سرچشمهٔ تاریخی پلیدی‌های روح بشر است. مورلی^۷ نیز در مخالفت با ماکیاولی و هابز می‌نویسد: «اگر به بررسی خودبینی، خودپسندی، نخوت، جاه‌طلبی، خدعه‌گری، چاپلوسی و بی‌شرافتی بپردازید و انبوه فضیلت‌های آشکار ما را نیز تحلیل کنید، درمی‌یابید که همهٔ این امور در این عنصر ظریف و خطرناک حل می‌شود: میل تملک؛ این میل را حتی در کنه از خودگذشتگی نیز بازخواهید یافت.

اما آیا این طاعون جهان‌گستر مالکیت خصوصی، این تب آرام، این سل همه انواع جامعه‌ها می‌توانست جایی ریشه بدواند که نه خوراک مناسبی می‌یافت و نه حتی کوچکترین نطفه زیانباری؟ من باور ندارم که بتوان صحت این گفته را رد کرد که در جایی که هیچ نوع مالکیتی وجود نداشته باشد، هیچ یک از پیامدهای زیانبار آن نیز پدیدار نخواهد گشت.^۸ روسو هم می‌گوید: «نخستین فردی که دور زمینی حصار کشید و آموخت تا بگوید: این مال من است و آدم‌های نسبتاً ساده‌ای را یافت که گفته او را باور کردند، بنیانگذار راستین جامعه مدنی بود.»^۹

اما اختلاف مهمی میان روسو و یوتوپیاپردازان وجود دارد. روسو اندیشه دفاع از بازگشت به یک مرحله تاریخی پیشین، یا به عبارت بهتر، توزیع برابر و فوری مالکیت را در سر نداشته است. لیکن یوتوپیاپردازان، آرمان جامعه کمونیستی بدون مالکیت خصوصی را طرح‌اندازی می‌کردند که تحقق آن با وسایل موجود، به نحو وهم‌آمیزی در نظرشان ممکن می‌نمود. به همین سبب است که سرزمین‌های آرزوهای آنان - برخلاف طرح‌های سوسیالیستی جدید و برخلاف آتلانتیس نو اثر بیکن، نه در زمان آینده، بلکه در مکانی دور از محل زندگی نویسندگان قرار دارد. سرزمین یوتوپیا مور در یکی از جزیره‌های اقیانوس اطلس قرار دارد و شهر آفتاب کامپانلا در خاک سیلان. در نظرگاه این نویسندگان، مدینه فاضله را می‌توان در هر زمان و در هر مکانی برپا ساخت، به شرط آنکه آدمیان از روی اقتناع، نیرنگ و یا حتی زور^{۱۰}، به ساختمان سیاسی منطبق با این مدینه، رسیده باشند.

این روش که اوضاع تاریخی را نادیده می‌گیرد، یوتوپیاپردازان را به هابز پیوند می‌دهد. یوتوپیاپردازان می‌پندارند که بدون در نظر گرفتن اوضاع زمانه می‌توانند جامعه جدیدی را بر پایه صرف تصمیم‌های آزاد و عقلانی آدمیان برپا کنند، همان‌گونه که نظریه قرارداد اجتماعی، جامعه را براساس تأثیر اراده آزاد شهروندان برپا می‌سازد. مور تشریح می‌کند که کافیسست تدابیر درست به حکومت‌ها پیشنهاد شود - زیرا «بهرتر» دشمن «خوب» است - و همه امور ممکن نیست خوب گردد مگر هنگامی که خود آدمیان خوب شده باشند. سپس - البته محتاطانه - می‌افزاید که برای این کار هنوز باید «چند» سالی صبر کرد.^{۱۱} شاید هم ملاحظات پندارآلوده‌ای از این دست خود وی را به پذیرش مقام وزیر اعظمی هنری هشتم برانگیخته‌اند.

یوتوپیا بر فراز زمان می‌جهد. یوتوپیا بر مبنای تمایلاتی که با وضعیت معینی از جامعه مشروط شده‌اند - تمایلاتی که در هر دگرگونی واقعیت، آنها هم دگرگون می‌شوند - بر آن است

تا وسایلی را که در دل این واقعیت، حاضر و آماده می‌یابد، برای برپایی مدینه‌ای فاصله به کار برد: کامران آباد یک ذهن که از نظر تاریخی، مشروط است. یوتوپیا در نظر نمی‌گیرد که درجه تحول تاریخی که طرح «سرزمین هیچ جای» او مقرر می‌دارد، شرایط دگرگونی، حیات و محو او را در بر دارد و اینکه برای تحقق امری، باید به شناخت دقیقی از این شرایط دست یافت و حتی به آنها «چسبید». یوتوپیا خواستار آن بوده که رنج را از جامعه موجود بزداید و چیزی جز خوبی‌های آن را حفظ نکند، اما از یاد می‌برد که عناصر خوب و بد جز جنبه‌های مختلف اوضاع واحدی نیستند، چرا که آنها نیز بر همان اوضاع پی‌افکنده شده‌اند. یوتوپیا دگرگونی وضعیت موجود را همانند تحول دشوار و پر از قربانی پایه‌های خود جامعه نمی‌داند و این دگرگونی را به ذهن افراد منتقل می‌کند.

اما آموزه یوتویایی در این جا با مشکلی منطقی رو به رو می‌شود: از یک سو تأکید می‌ورزد که مالکیت مادی، بنیاد ساخت روانی واقعی آدمیان است، و از سوی دیگر، برعکس، معتقد است که همین عنصر روانی باید مالکیت را القا کند. این فقدان منطقی به بیان عام‌تر در این امر نهفته است که به اندیشه‌های انسانی - که وانگهی ممکن نیست از تأثیرپذیری از نهادهای بی‌موجود در امان بمانند - نه فقط دگرگونی شکیب‌آمیز واقعیت عینی را با کار (که به جای خود نکته‌ای درست است) بلکه توصیف تصویر آرمانی مدینه‌ای فاصله را با کوچک‌ترین جزئیاتش، نسبت می‌دهد. ما در این جا همان اندیشه پرمدعای عقل جهانگیر مطلق را بازمی‌یابیم که پیش از این در نظریه فیلسوفان بورژوا دیده‌ایم؛ اما این اندیشه در نظرگاه این فیلسوفان، برخلاف یوتوپیا پردازان، وظیفه دگرگونی سیمای جامعه موجود و جاودانه قلمداد کردن مقوله‌های آن را بر عهده داشته است.

مور و کامپانلا معتقدند که اگر کار، سازماندهی عاقلانه داشته باشد، اگر تولید نه با هدف سودرسانی به فرد جدا از جمع، بلکه به طور مستقیم برای تأمین نیازهای جامعه انجام پذیرد، داریی‌های لازم برای جامعه به وفور یافت می‌شود. کار برای همه اجباری است، جز برای جنایتکاران: مور، روزانه شش ساعت کار را کافی می‌داند و کامپانلا فقط چهار ساعت را. ناکجاآباد مور بیشتر بیانگر خصلت اجتماع عام شهروندان آزاد است و گزینش کارمندان را می‌پذیرد. شهر خورشید کامپانلا به الگوی فرقه‌های رهبانی قرون وسطایی نزدیک‌تر است. اگر ساختمان درونی یوتوپیا از شهر آفتاب انسانی‌تر، آزادخواه‌تر و روشن‌بین‌تر و انگلیسی‌تر است،

کامپانلا در مقابل، امکاناتی را که پیشرفت‌های علم در زمینهٔ چیرگی بر طبیعت عرضه داشته‌اند، با بی‌پروایی بیشتری پذیرا گشته است. کامپانلا در آینده شهر خود، مجموعهٔ گسترده‌ای از دستگاه‌های جدید را پیش‌بینی می‌کند. البته در این عرصه، بیکن بر وی پیشدستی کرده است. کامپانلا نیز نه فقط متقاعد شده که تأثیرات طبیعت برون - بشری را می‌توان معین کرد و به خدمت گرفت، بلکه یقین یافته که «به‌نژادی»^{۱۲} علمی، مهار و تنظیم افزایش جمعیت را ممکن می‌سازد.

یوتوپیاپردازان بر سر دولت‌های آرمانی درنگ ورزیده‌اند و گرایش‌های واقعی تکامل را به درستی درک نکرده‌اند. این امر نمی‌توانست در سرشت نظام‌های فکری آنان بازتابیده نشود. عوامل اقتصادی لازم برای هدایت عقلانی امور اجتماعی، بر مبنای مالکیت اشتراکی، در زمانهٔ آنان به هیچ‌رو فراهم نبود. برعکس، تحقق آفریده‌های تخیل آنان در حکم سدی مصنوعی در برابر تکاملی بود که به گسترش ابتکار آفرینشگر فرد در رقابت آزاد، وابستگی داشت. در دوره‌ای که شخصیت یک ناخدا نه فقط برای کامیابی یک سفر دریایی تعیین‌کننده است، بلکه «ناخدا» درست‌ترین اصطلاح برای نامیدن رؤسای دیگر شاخه‌های صنعت ثروتمند آینده است، در دوره‌ای که بر اثر عقلانی ساختن^{۱۳} هنوز محدود تولید بشری، تفاوت عظیمی میان آگاهی مدیران اقتصادی و آگاهی مجریان وجود دارد، ضروری است که تفاوت عظیمی نیز میان اوضاع مادی زندگی مدیران و مجریان وجود داشته باشد. در این حال، مالکیت جمعی و مناسبات زندگی مبتنی بر برابری - آنچنان که یوتوپیاپردازان خواستارند - به معنای مرگ تمدن خواهد بود. به همین سبب ماکیاولی و هابز، در مقایسه با مور و کامپانلا، ترقی خواه جلوه می‌کنند. حق با ماکیاولی است که در شهریار در باب یوتوپیاپردازان می‌گوید: «مرا سر آن است که سخنی سودمند از بهر آن کس که گوش شنوا دارد پیش کشم و بر آنم که به جای خیالپردازی‌های بیهوده می‌باید به واقعیت روی کرد. بسیاری کسان در باب جمهوری‌ها و پادشاهی‌هایی خیالپردازی کرده‌اند که هرگز در کار نبوده‌اند. شکاف میان زندگی واقعی و زندگی آرمانی چنان است که هرگاه کسی واقعیت را به آرمان بفروشد به جای پایستن راه نابودی خویش را در پیش می‌گیرد.»^{۱۴}

یوتوپیا در حقیقت دو چهره دارد: انتقاد از آنچه هست و تصویر آنچه باید باشد. معنای اساسی آن در عنصر نخستین است. از امیال آدمی می‌توان موقعیت واقعی او را استنتاج کرد؛ آنچه از خلال شیوهٔ یوتوپیاپی درخشان مور رخ می‌نماید، وضعیت توده‌های مردم در انگلستان

و تمایلات آنان است که وزیر اعظم شریف ترسیم کرده است. او این تمایلات را واکنشی در برابر وضعیتی تاریخی نمی‌داند که خود همراه با توده‌ها در چارچوب آن با درد و رنج زندگی می‌کند، بلکه محتوای این تمایلات را ساده‌انگارانه به ماورایی مکانی یا زمانی فرا می‌افکند. یوتوپای رنسانس، دنیوی کردن^{۱۵} آسمان قرون وسطاست. مسلم است که ساختن عقلانی یک دیار خاکی دورافتاده، که می‌توان زنده بود و در آن پای گذاشت، در مقایسه با دوره‌هایی که فقط مرگ می‌توانست تنگدستان را به عالم یوتوپیا بکشاند، چرخشی اساسی را نشان می‌دهد. اما همان‌گونه که مؤمنان قرون وسطی، بازتاب نیازهای خاص خود را در آسمان تشخیص نمی‌دادند، یوتوپیاپردازان نیز واکنش در برابر نکبت وضع موجود خویش را در این جزیره‌های دورافتاده نمی‌دیدند.

یوتوپیاپردازان با جدا شدن از فیلسوفانی که وضع موجود یا آنچه را که تازه در حال پیدایش بود ستایش می‌کردند، دریافتند که نظم بورژوازی، هرچند فرد را از قید سرفداری آزاد کرده، حتی اگر واپسین پیامدهایش نیز در نظر گرفته شود، فقر واقعی را ناپود نکرده و نمی‌تواند نابود کند. این گفته هابز و اسپینوزا که دولت جدید، نمایشگر نفع همگانی است، تا جایی درست است که برآورده ساختن خواسته‌های برخی از قشرهای ثروتمند جامعه و پیشرفت سریع اقدام‌های آنان، در پیشرفت جامعه در مجموع، نقش داشته است. این فیلسوفان به تعبیری، عملی‌ترین پزشکان بودند. آنان داروی ضروری فوری را تجویز می‌کردند، حتی اگر این دارو آسیب‌هایی برای برخی از نقاط در بر داشت. اما برخلاف آنان، یوتوپیاپردازان علت بیماری‌های اجتماعی را در اقتصاد یافتند، یعنی پیش از هر چیز در وجود مالکیت خصوصی؛ آنان معالجه قطعی را نه به تخییر قوانین، بلکه به دگرگونی مناسبات مالکیت وابسته ساختند.

مقایسه جامعه با بدن بیمار یا تندرست در حقیقت مخاطره‌آمیز است و آدمی را از دیدن دقیق وضعیتی واقعی امور بازمی‌دارد، زیرا سعادت و حیات توده‌های گسترده به هیچ‌وجه پیوندی «اندام‌وار» با رفاه «کل» ندارد. پیوند اندام‌وار میان فرد و جامعه، به گونه‌ای که بدی و خوبی جامعه با وضعیت سلامتی عضو منفرد، همانند باشد، ممکن بود در دوران آغازین قرون وسطی در برخی از مناطق دورافتاده اروپا (همانند برخی از قبیله‌های بدوی با اقتصاد جمعی) وجود داشته باشد اما این امر برای دوران جدید، معتبر نیست. در زبان هگل، چنین وضعیتی، بیرون‌بودگی^{۱۶} عناصر نسبت به همدیگر و گسیختگی کل، خوانده می‌شود. مقایسه جامعه با بدن بیمار، که باید

او را درمان کرد حتی اگر به بهای آسیب رساندن به بعضی از نقاط باشد، این واقعیت جزئی را به سادگی نادیده می‌گیرد که این نقاط منفرد، انسان‌های واقعی و زنده‌ای هستند که سرنوشت خاص خود را دارند و یک بار هم بیشتر زندگی نمی‌کنند. اما یوتوپیاپردازان این واقعیت جزئی و تحقیرآمیز را مشخصاً به چشم انسان‌هایی می‌دیدند که رنج می‌برند و جامعه آنان را به حیاتی ناانسانی مجبور کرده است. آثار آنان دربردارندهٔ این یقین بود که تنها واژگونی بنیادهای [نظام اجتماعی حاکم] - و نه اصلاحات صرفاً حقوقی - می‌تواند وحدت را به جای حیات از هم گسیخته و ناانسانی، و عدالت را به جای بیدادگری بیافریند.

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

هر اندازه که منافع افرادی که باید رنج‌های نظم اجتماعی حاکم را تحمل کنند، در جامعه استوارتر می‌شود، آموزهٔ یوتوپیا بی‌مالکیت نیز به شناخت مؤثرتری تبدیل می‌گردد. البته پرسش از روی زمان حال و نادیده گرفتن امکاناتی که واقعیت عرضه داشته - به بهانهٔ تکاملی مطلق - نادرست بوده است. اما نیندیشیدن به نظمی بهتر و نشناختن اوضاع موجود نیز به همان اندازه نادرست است. در سنجش خرد ناب، در بارهٔ یوتوپیا افلاطون چنین آمده است: «بهتر آن است که این اندیشه را ژرفا داد و... برای اعتبار بخشیدن به آن کوشش کرد تا آن را به این بهانهٔ بی‌نهایت حقیر و زیانبار که تحقق‌ناپذیر است، بیهوده پنداشت و رد کرد.»^{۱۷} کانت همان اشتباه

یوتوپیاپردازان را در مورد خود اوضاع تحقق [یوتوپیاها] مرتکب می‌شود: اگر آدمیان به تحقق نظم اجتماعی کمال مطلوب نمی‌رسند، در وهله نخست از آن‌روست که «قوة قانونگذاری به اندیشه‌های درست اعتنایی ندارد» و در نظرگاه او، مسأله اساسی، ارائه این اندیشه‌های درست به «قانونگذاران» است. کانت نیز به پندار جامعه‌ای هماهنگ دل خوش می‌دارد که کافیت تمامی افرادش، آنچه را که باید انجام دهند، به روشنی دریابند و مشتاقانه آرزو کنند تا در هر لحظه‌ای تحقق‌پذیر باشد. اما حاملان طبیعی شناخت ریشه‌های شر، که یوتوپیا بازتاب آن است، و نیز حاملان طبیعی هدف‌رهایی‌آفرین، نه قانونگذاران زمان حال، بلکه گروه‌هایی هستند که براساس وضعیتشان در فرایند زندگی اجتماعی، فقر مادی را با پوست و گوشت خود احساس می‌کنند.

برخلاف یوتوپیاپردازانی که نظم موجود را رد می‌کردند، طرفداران حقوق طبیعی اعلام می‌داشتند که دولت جدید بورژوایی ذاتاً ضامن سعادت همگانی و بهترین تضمین برای زندگی شهروندان خود است و در آن زمان، نماینده مستقیم پیشرفت و عدالت به شمار می‌رود. از آنجا که از آن پس از این حکم به شدت دفاع می‌شد، بی‌آنکه مقایسه میان دولت واقعی و هدف اعلام‌شده را ادامه دهند، این حکم به ایدئولوژی صرف تبدیل شد. اما در برابر توجه‌گری ایدئولوژیک نظامی که در اساس با نفی قیدوبندهای فتوئالی، یعنی با رقابت آزاد، مشخص می‌شد، یوتوپیا در آغاز فقط و فقط نشاندهنده تمایلات ناتوان، و رؤیاپردازی صرف بود. اما بدیهی است که دقیقاً به مقیاسی که تکامل جامعه، عوامل دگرگونی شالوده اجتماعی را به‌پرواند و نیروهای قادر به تحقق این دگرگونی را افزایش دهد، این تمایلات می‌توانند بیش از پیش توانمند شوند. همان‌گونه که پیش از این ذکر شد، فرض برقراری اقتصاد اشتراکی در قرن شانزدهم و هفدهم منتفی بود و رقابت نیز شرط لازم برای پیشرفت بیشتر جامعه بود.^{۱۸} یوتوپیاپردازان هرچند از این واقعیت غافل بودند، از ترسیم هدف نهایی خودداری نورزیدند، به نحوی که هر اقدام سیاسی را می‌توان با آن سنجید.

امکان‌ناپذیری تحقق فوری این هدف و سودمندی نسبی خاص سازماندهی مالکیتی که یوتوپیاپردازان با آن مبارزه می‌کردند، توجیهی بر تضادهای حاکم بر این جامعه نیست. فردی که در نظم اجتماعی جدید رنج می‌برد فقط می‌تواند به عالم تخیل، به ذهنیت محض پناه برد. دقیقاً به همین سبب است که در این دوره‌ها دین در میان قشرهای فرودست بسیار پرتوان است. این افراد قربانیانی هستند که «روح جهانی»^{۱۹} آنان را قربانی هدف والای خود می‌کند، زیرا

رنج‌هایشان به دوره‌ای از تحول تاریخی وابسته است که برای پیشرفت، ضرورت دارد. این افراد - اگر بخواهیم آن مقایسه اندام‌وار را که ابهامش در این جا بسیار نمایان است، باز به کار بریم - خونی هستند که باید برای درمان ریخته شود و این درمان، همانی است که سیه‌روزی خاص آنان همین که به شکل یوتوپیا درمی‌آید، خواستار آن است. وضعیتی اجتماعی که در آن نیروهای هر فرد امکان گسترش و شکوفایی آزاد داشته باشند «هزینه‌های متفرقه» تاریخی با ابعاد جهانی را سبب می‌شود.

خصلت پرسش‌انگیز^{۲۰} هر ایدئالیسمی، حتی ایدئالیسم هگل در این جا آشکار می‌شود. اندیشه ایدئالیستی او اعلام می‌دارد که هر واقعیتی با روح مطلق یگانه است، «طبیعت و تاریخ جز ابزارهای تجلی روح و آفریده‌های شوکت او نیستند»^{۲۱}، «ما شاهد آن هستیم که وی [روح] تلاش می‌ورزد، بسط می‌یابد و از انبوهی از جنبه‌ها و انبوهی از جهت‌ها، در مجموعه‌ای پایان‌ناپذیر بهره‌مند می‌شود... در این بهره‌مندی از فعالیت خاص خویش، او جز با خود سروکار ندارد.»^{۲۲} این اندیشه، موضوعی نه فقط پرسش‌انگیز، بلکه هولناک را در بر دارد: مرگ واقعی و بی‌همتای افراد با داشتن چنین جایگاهی در نظام هگل، همانند پنداری ناب نمودار می‌گردد یا دست‌کم در نظر ذات روحانی که پایدار می‌ماند - روح مطلق یا آگاهی برین^{۲۳} - توجیه می‌شود. اما از جهت نظری نمی‌توان هیچ «معنایی» به مرگ داد؛ بلکه مرگ آن چیزی است که ناتوانی هر متافیزیکی «معنادهنده» و هر خداشناسی استدلالی^{۲۴} را نشان می‌دهد. بی‌گمان، رهایی از رنج‌های واقعی که یوتوپیا بازتاب آنهاست، بدون پیمودن فرایندی که دقیقاً آنها را تعیین می‌کند، نااندیشیدنی است. اما هیچ چیزی بیش از آن فرزاندگی که به اثبات این ضرورت دل‌خوش می‌دارد، با وظیفه فلسفه واقعی در تضاد نیست. این واقعیت دارد که تاریخ جامعه بهتری را بر مبنای جامعه‌ای نابهتر تحقق بخشیده باشد و بتواند در سیر حرکت خود، جامعه باز هم بهتری را ایجاد کند، اما این نیز واقعیت دارد که سیر تاریخ، رنج‌ها و سیه‌روزی افراد را نادیده می‌گیرد. در میان این دو واقعیت، مجموعه گسترده‌ای از مناسبات روشنگرانه وجود دارد، اما هیچ مفهوم توجیه‌گرانه‌ای یافت نمی‌شود.

این ملاحظات فلسفی ما را از داوری تحقیرآمیز اقدام‌هایی که آدمیان می‌خواهند با آنها به شیوه‌ای بی‌واسطه یوتوپیا را تحقق بخشند و عدالت مطلق را بر روی زمین برپا سازند، بازمی‌دارد. در زمانه تامس مور، مردی که حتی مورد نفرت وزیر اعظم انگلیسی بود، بر آن شد تا

در آلمان با ابزارهایی یکسره نامناسب به چنین اقدامی دست بزند، اقدامی که از همان آغاز ناکام بود و او با شکست روبه‌رو شد. این مرد توماس مونترز^{۲۵} نام داشت. او نمی‌خواست در انتظار بماند تا اتحاد عالم مسیحیت پس از سلسله بی‌پایانی از رنج‌ها تحقق یابد. او اعلام داشت که خود مسیح هم در برابر بیداد حاکم بر زمین شکیبایی خویش را از دست می‌داد. مونترز علیه یزدانشناسان به خودسخنان مسیح متوسل شد.

توماس مونترز شکیبایی خاص ایدآلیسم را از دست داد. نظریه‌پردازان و کنش‌گران عرصه سیاست دریافته‌اند و می‌دانند که کوچکترین اصلاحات مؤثر، نیازمند عوامل پیچیده‌ای است که تحقق آنها دیرزمانی به درازا می‌کشد؛ اما این امر هیچ‌گاه نمی‌تواند تسلیم‌طلبی فرزانه نظاره‌گر را توجیه کند. آن کس که شکیبایی در برابر رنج و مرگ را موعظه می‌کند (از آن‌جا که رنج و مرگ را نهادهای بشری تعیین می‌کنند) نباید از یاد ببرد که شکیبایی همگانی که رویاروی حرکت تاریخی می‌ایستد، دلیلی اساسی بر ضرورت انتظار کشیدن است. در هر حال برای فلسفه تاریخ، تبیین سیر تاریخ، تبیینی که تا حد زیادی هنوز باید انجام پذیرد، موضوعی است غیر از توجیه ناممکن این سیر.

نیچه به هنگامی که در مقاله پیرامون سودمندی و زیان بررسی‌های تاریخی، بدگمانی کلی علیه علم تاریخ را رواج می‌دهد به داوری بیش از حد قاطع و در نتیجه نامؤثری دست می‌زند. اما هنگامی که تاریخ علیه یوتوپیا به کار برده می‌شود، آن‌گاه بجاست که برخی از سخنان نیچه را یادآوری کنیم. او به هنگام سخن گفتن از ستایش به اصطلاح «نیروی تاریخ» می‌نویسد که این نیرو «پیوسته در عمل به ستایش احمقانه نتیجه تبدیل می‌شود و به پرستش رخدادهای می‌انجامد. در مورد این ستایش پرستش‌آمیز، این اصطلاح بسیار اسطوره‌ای و نیز بسیار آلمانی را به کار می‌برند: «در نظر گرفتن رخدادهای». اما کسی که تسلیم شدن خفت‌آمیز و سر فرود آوردن در برابر «نیروی تاریخ» را فراگرفته، چنین فردی در برابر هر نوع قدرتی، خواه حکومت، یا افکار عمومی یا اکثریت عددی، حرکتی تأیید‌آمیز و بی‌اراده خواهد کرد. او اعضای خود را در محدوده‌ای که یک «قدرت» برای حرکت او تعیین می‌کند، تکان خواهد داد. اگر هر نتیجه‌ای ضرورتی عقلانی را در بر دارد، اگر هر رویدادی، پیروزی منطقی یا «ایده» است - پس بی‌درنگ زانو بزنید، در این حالت تمامی نردبان «نتایج» را طی کنید!... و راستی را که این شیوه تاریخ‌نگری، چه مکتب آداب‌دانی غربی است! ملاحظه همه چیز از دیدگاهی عینی، بر نیاشفتن

از هیچ چیز، عشق نورزیدن به هیچ چیز و درک همه چیز همانا چقدر آرامش‌بخش و راحت‌آفرین است!... بنابراین باید بگویم که تاریخ پیوسته می‌آموزد: «روزی بود و روزگاری» اما اخلاق، برعکس می‌آموزد: «شما نبلید» یا «شما نمی‌بایستی». بدین ترتیب تاریخ به چکیده اخلاق ستیزی حقیقی تبدیل می‌شود.^{۲۶} نیچه که تحول فلسفیش او را البته نه به ستایش تاریخ بشری، بلکه به ستایش تاریخ طبیعی، زیست‌شناسی، کشانید و در حقیقت گرفتار «ستایش احمقانه نتیجه» نیروی زندگی ناب شد، در این جا اندیشه‌ای عقل‌باور را بیان کرده است. روشن ساختن کامل و شناخت جامع ضرورت رویدادی تاریخی ممکن است برای ما که به عمل دست می‌زنیم، وسیله آوردن عقل در تاریخ بشود. اما تاریخ، به طور «در خود» عقل ندارد، نه نوعی «ذات» است و نه «روحی» که در برابر آن باید سر فرود آوریم، و نه نوعی «قدرت»، بلکه شرح مختصر مفهومی رویدادهایی است که حاصل فرایند زندگی اجتماعی آدمیانند. هیچ کس را «تاریخ» به زندگی فرا نخوانده و یا نکشته است. تاریخ هیچ وظیفه‌ای را مطرح نمی‌سازد و هیچ وظیفه‌ای را هم انجام نمی‌دهد. تنها آدمیان واقعی هستند که عمل می‌کنند، مانع‌ها را پشت سر می‌گذارند و می‌توانند شوی فردی یا همگانی را بکاهند که آفریده خود آنان یا نیروهای طبیعت است. خود فرمان ساختن همه‌خدایی^{۲۷} تاریخ در یک هستی گوهری وحدت جو، متافیزیک جزم‌آلوده‌ای بیش نیست.

۲. ویکو و اسطوره‌شناسی

علم در برخورد با هر رویدادی، تا آنجا که این رویداد، عمل انسانی آگاهانه نباشد، تنها به علت آن می‌پردازد و هیچ‌گاه به هدفش توجهی ندارد. اما هنگامی که مرگ افراد مطرح است، ریشه‌های روانی «چرایی؟» و مسئله هدف چنان ژرف است که هرگز نمی‌توان آن را به سکوت برگزار کرد. هنگامی که کوشش‌های آدمی در راه ساختن آینده‌ای سعادت‌مند برای همگان شکست می‌خورد، هنگامی که یوتوپیا، که در آن عنصر تصادف محور گشته، نمی‌تواند تحقق یابد، باید نوعی فلسفه تاریخ زاده گردد که در پس آسفتگی واقعاً موجود مرگ و زندگی، بازشناسی مقصودی نهفته و خیرخواهانه را باور دارد که در بطن آن، واقعیت زندگی فرد که به ظاهر

درک‌ناپذیر و بی‌معنا می‌نماید، جایگاه و ارزشی کاملاً تعیین‌شده دارد و در عین حال همین واقعیت از رهگذر اندیشیدن در بارهٔ خویشتن، به نوعی دانش دست می‌یابد. اگر بپذیریم که ایجاد چنین معنای نهفته‌ای، ذات هر فلسفهٔ تاریخ راستین است، آن‌گاه جان باتیستا ویکوی ایتالیایی، نخستین فیلسوف تاریخ حقیقی دوران مدرن خواهد بود. هدف کار اساسی او در واقع نشان دادن آن است که مشیت الهی^{۲۸} بر تاریخ بشری حاکم است و هدف‌های خود را از خلال کردارهای آدمیان به انجام می‌رساند، بی‌آنکه آنان از این امر آگاهی کامل داشته باشند، و بی‌آنکه داشتن این آگاهی برای آنان ضروری باشد. در حقیقت، اهمیت ویکو نه در خود این ایجاد [فلسفهٔ تاریخ] بلکه در پژوهش‌های تجربی است که در این راه انجام داده است.

ویکو در ۱۶۶۸ در ناپل به دنیا آمد و در ۱۷۴۴ درگذشت. این فرد کاتولیک پارسا و خرده بورژواکه نخست معلم سرخانه و سپس استاد تنگدست علم بلاغت در دانشگاه ناپل بود، در واقع نه فقط یکی از بزرگترین فیلسوفان تاریخ، بلکه جامعه‌شناس و روانشناس برجسته‌ای نیز بود. او به علاوه در واژه‌شناسی نوآوری کرد و فلسفهٔ هنر را پی افکند. توانایی تشخیص مناسبات فرهنگی در وجود وی آنچنان گسترده بود که به عبارتی نه در زمانهٔ خود هم‌تا داشت و نه در سده‌های پسین. مثال ویکو به خوبی نشان‌دهندهٔ باروری فراگیر کار در باب تاریخ است که به گزارش رخدادهای سطحی محدود نمی‌شود، بلکه کشف مناسبات و قانون‌ها را نشان می‌گیرد. ویکو خود نیز در مجادله با فلسفهٔ دکارتی به درک همین نکته رسید. دکارت در ۱۶۵۰ درگذشته بود. فلسفهٔ او از بسیاری جنبه‌ها رهگشای آینده بود: نه فقط از جنبهٔ نظری راه را برای بررسی بی‌پیشداوری طبیعت هموار ساخت، بلکه با پی افکندن نظریهٔ انتقادی شناخت، آغازگاه گرایش‌های ترقیخواه را در فلسفه بنیاد نهاد. نیروهای پرتوان عقلانی که به شکوفایی و قوام علوم دقیق منجر شدند، به این اندیشه‌گر فرانسوی - که بنیادگذار هندسهٔ تحلیلی نیز بود - وابسته‌اند و از روش و واژگان او استفاده می‌کنند. اما این نیروها در این بهره‌جویی تنها نیستند: آیین کاتولیک نیز که سروسامان تازه‌ای به خود می‌گرفت ابزارهای شناخت دکارتی را برای انطباق دیانت با پیشرفت‌های تکامل فرهنگی به کار می‌برد. در دورهٔ ویکو، آیین دکارت، شیوهٔ رایج بزرگی فلسفی بود و نمی‌شد با آن دست و پنجه نرم نکرد.

جامعهٔ جدید هم خود را به مقیاس گسترده‌ای به پرورش علوم دقیق بر مبنای ریاضیات اختصاص داده بود و فلسفهٔ دکارت پیامد فلسفی همین امر است. نیازهایی که زادهٔ تکامل

مناسبات اقتصادی بودند و ضرورت چیرگی فن‌آوارانه بر طبیعت بی‌جان، به در نظر گرفتن ریاضیات در مقام یگانه صورت مطلقاً مطمئن دانش انجامید. «می‌اندیشم، پس هستم»^{۲۹} دکارت و ملاحظاتی ژرف تأملات او در مجموعه آثار وی، وظیفه بنیادگذاری ریاضیات در مقام یگانه دانش مطمئن را بر عهده داشتند. دکارت با طرح «می‌اندیشم» به معیارهای بداهت^{۳۰} و روشنی دست می‌یابد؛ سپس آنها را در اساس فقط در ریاضیات صادق می‌یابد، اما پیش از کشف این معیارها در «می‌اندیشم» آنها را به احتمال از ریاضیات استنتاج کرده بوده است. مجادله‌گری با دکارت یعنی بررسی آنکه آیا ریاضیات تنها شناخت راستین، و در نتیجه، اندیشه ریاضی، تجلی حقیقی ذات انسان است.

اثر اصلی ویکو، علم جدید، اصول یک علم جدید مربوط به سرشت مشترک ملت‌ها^{۳۱} که چاپ نخست آن در ۱۷۲۵ منتشر شد، در سرلوحه خود تصویری استعاری دارد و در آن از جمله کره زمینی دیده می‌شود که به محرابی متکی است. این کره، که زنی بالدار روی آن ایستاده، در لبه محراب قرار گرفته و فقط به یک طرف آن اتکا دارد. مفهوم این تصویر آن است که واقعیت تاکنون فقط از یک جنبه، «از جهت نظم طبیعی»، در نظر گرفته شده است.^{۳۲} فیلسوفان هنوز واقعیت را «از جنبه‌ای که با این همه، خاص آدمیان است که آمیزگاری (اجتماعی بودن)^{۳۳} از ویژگی‌های اساسی سرشت آنان است»^{۳۴} در نظر نگرفته‌اند. دکارت از شناخت ریاضی همانند یگانه شناخت مطمئن و حقیقی به دفاع برخاسته و به اندرز زیر بسنده کرده است: ما جز آنچه را خود ساخته‌ایم، حقیقتاً نمی‌شناسیم - اصل فلسفی مشترک دورانی طولانی که از بیکن، هابز و دکارت تا کانت و فیشته را در بر می‌گیرد و از لایب‌نیتز گذر می‌کند. این «ما» را شایسته آن است که بر طبق الگوی منطق سنتی به تفکر انتزاعی فاهمه^{۳۵}، به مجموعه دستگاه اندیشه منفرد، معنا کرد. ویکو این اصل را تکرار می‌کند: نمی‌توانیم جز آنچه را خود آفریده‌ایم بشناسیم؛ ویکو حتی این اصل را چراغ راهنمای فلسفه خود می‌سازد، اما شکلی بدیع به آن می‌دهد. آنچه آدمیان، خود آفریده‌اند و در نتیجه باید برترین موضوع شناخت باشد، یعنی آفریده‌هایی که ذات سرشت بشری و «روح»، مشخص‌ترین بیان آن است، نه ساخته‌های خیالی فهم ریاضی، بلکه واقعیت تاریخیند. ویکو در باره اقدام خویش اعلام می‌دارد: «این دانش بنابراین دقیقاً همانند هندسه عمل می‌کند که دنیای مقادیر را خود می‌آفریند، بدین سان که این دنیا را بر مبنای عناصر خاص آن می‌سازد و می‌سنگد؛ اما این دانش به ویژه از آن رو واقعیت بیشتری دارد که قوانین مربوط به

امور انسانی از نقطه‌ها، خط‌ها، حجم‌ها و شکل‌ها واقعی‌ترند.^{۳۶}

ماکیاولی در تاریخ جز در پی هنر اتخاذ تدبیرهای سیاسی بی‌واسطه برنیامده است. هابز در بنای قرارداد اجتماعی خویش، از چشم دوختن بر رخدادهای واقعی باز نایستاده است. ماکیاولی و هابز علوم بسیار دقیق (نه فقط ریاضیات و علوم طبیعی، بلکه همچنین آموزه انسان) را یکسره جدا و مستقل از تاریخ در نظر می‌گیرند. به استثنای هگل و مکتب او، فلسفه جدید، تاریخ را در وهله نخست همانند تبیین رخدادهایی محسوب می‌دارد که می‌توان از آنها در راه هدفی عملی یا سازنده بهره گرفت، اما هیچ معنا و اهمیتی برای آگاهی‌های نظری قطعی ندارند. می‌بایست به انتظار سده نوزدهم نشست تا شاهد ردّ کارساز چنین متافیزیکی بود که مدعی است بدون هیچ‌گونه پژوهش تاریخی اساسی، شناخت جهان واقعی و شناخت ذات آدمیان را امکان‌پذیر می‌سازد. اما ویکو در ردّ دکارت که مخالف سرسخت وی بود، می‌پذیرد که تفکری که فرد - به فرض مستقل - را مینا قرار داده، نمی‌تواند محدود و سطحی و پیش از هر چیز، به ضرورت، کاذب نباشد. شناختی که انسان‌ها می‌توانند در باره خود به دست آورند، تنها بر پایه بررسی آن فرایند تاریخی بنا می‌شود که آدمیان در درون آن عمل می‌کنند و نه آن‌گونه که ایدآلیسم ذهنی در همه دوران‌ها پنداشته، بر پایه درون‌نگری^{۳۷} صرف. اقتصاد، دولت، حقوق، دین، علوم و هنرها - تمامی آفریده‌های ویژه آدمیان در تاریخ [حاصل] شده‌اند. آنها را نمی‌توان دریافت مگر اینکه نه افراد منفرد، بلکه روابط آنان، و بنا به گفته ویکو «صفت آمیزگاری آنان» را در نظر گرفت.

اگر ویکو مشیت الهی را «ملکه امور انسانی»^{۳۸} می‌نامد، و اگر همان‌گونه که خود آشکارا می‌گوید «علم او باید نشانی از مشیت الهی در مقام رویداد تاریخی باشد»^{۳۹}، آن‌گاه چنین می‌نماید که مفهوم بنیادین فلسفه او، اعتقاد به معنای الهی و غایت مقدس تاریخ باشد. اما هنگامی که مفهوم مشیت الهی را به طور انضمامی به کار می‌بندد، آشکار می‌گردد که منظور وی در این میان اساساً جز مرجع یا قانونی نیست که آدمیان را به رغم گزینه‌های فردپرستانه، وحشیانه و خودخواهانه آنان به ساختن جامعه و فرهنگ می‌کشانند. مسئله اساسی در تاریخ، پدیده‌هایی سطحی نیست که ویکو انگیزه‌ها و کردارهای آدمیان منفرد را در صف مقدم آنها برمی‌شمارد؛ بلکه آنچه تحقق می‌یابد، پی‌آیندی شکل‌های اجتماعی است که کار تمدن‌ساز آدمیان را امکان‌پذیر می‌سازد و بدون آگاهی افراد و به قولی در قفای آنان انجام می‌گیرد.

بدین ترتیب، پژوهش این قوانین نهفته به کارمایه^{۴۰} راستین علم جدید تبدیل می‌گردد. ویکو

خاطر نشان می‌سازد^{۴۱} که معانی حقیقی واژه «مشیت الهی» معنایی است که از اسم «الوهیت» و فعل «به‌کنه چیزی پی بردن»^{۴۲} یعنی «پی بردن به نهفته‌ها» گرفته می‌شود. او هدف اثر اصلی خویش را آن مقرر می‌دارد^{۴۳} که «تاریخ قوانینی باشد که مشیت الهی، بی‌هیچ توافق یا مشورت با آدمیان، بر این بزرگ شهر نوع بشر مقرر داشته است.» آنچه بعدها هگل «نیرنگ عقل»^{۴۴} نامیده، و یکو به الوهیت نسبت می‌دهد: الوهیت است که از خلال کنش آشوبناک^{۴۵} آدمیان، در غوغای کارزار بی‌امان افراد، طبقات و اقوام، در میان انبوه درد و سیه‌روزی‌های تقدیر آدمیان، به رغم حقارت، عطش پول، سنگدلی، تعصب - و حتی به وسیله این عوامل - نهادهای شایسته آدمی را تحقق می‌بخشد و به زندگی اجتماعی استوار بر مدار عقل می‌انجامد.

هنگامی که افراد در مسیر تاریخ که باید به روشنایی برسد، در هم شکسته شده‌اند، دیگر برای حل مسئله عدالت برای فرد فرد انسان‌ها، صرف ارجاع به نیک‌خواهی‌های مشیت الهی - آن‌گونه که در یوتوپیا مطرح شده - بی‌گمان بسنده نیست. اما ویکو در ایمان کاتولیکی خود، تضمینی می‌یابد: انسان اعم از این که در دورانی تیره یا درخشان زیسته باشد، خداوند پس از مرگ وی داوری منصفانه‌ای در باره او خواهد کرد. بنابراین در نظر ویکو، داوری در باره فرد، در برون‌سوی تاریخ باقی می‌ماند. دین هگل، برعکس، بر مبنای اعتقاد به یزدان‌شناسی حلولی^{۴۶} استوار شده - یعنی بر تحقق عدالت مطلق در تاریخ - و در نظر هگل، داوری جهان^{۴۷}، بی‌درنگ با تاریخ جهان^{۴۸} همگام است. موضوع رنج فردی منتفی می‌شود، زیرا ایدالیسم او هیچ‌گونه واقعیت ذاتی برای فرد قائل نیست. مورد ویکو و هگل نشان می‌دهد که دست‌کم در دوره جدید، اعتقاد صادقانه به دین استعلایی و حیوانی^{۴۹}، بیشتر از اغتشاش وحدت وجودی^{۵۰} جهان و خدا، عقل و واقعیت، امکان بررسی عینی این جهان را فراهم می‌آورد. ویکو از آن‌رو می‌تواند سیر تاریخ را به شیوه‌ای نسبتاً عینی بررسی کند و به کشف قوانین درونی حرکت تاریخی و گرایش‌های نهفته و ناپیدای آن بپردازد که همچنان باور دارد که کنش‌های افراد در حیطه صلاحیت دادگاهی استعلایی قرار دارند. کار ویکو بی‌گمان از کار هگل - که از بسیاری جهات شبیه کار اوست - بسیار کم‌عظمت‌تر و کم‌دامنه‌تر است. اما کار ویکو در عوض، تجربی‌تر است و نکته پرمعنا آنکه کار وی بسیار کمتر از نظوروی‌های ایدالیست بزرگ که پیش از هر چیز به روشن ساختن امر الهی در این دنیای خاکی نظر داشته، به تفسیرهای کاذب توصل می‌جوید.

معرفی برخی از آموزش‌های ویکو، تصویری از شناخت‌های ثمربخشی را که وی ارائه کرده،

عرضه می‌دارد و نشان می‌دهد که اغلب این آموزش‌ها را علم هنوز تا به امروز به طور کامل بررسی نکرده است. اینکه اندیشه‌گران دوران باستان یونان و روم، یا دیگر فیلسوفان گذشته، به شناخت واپسین امور ازلی دست یافته باشند و نوع بشر از آن پس هیچ پیشرفتی نکرده و برعکس سیر انحطاط پیموده و دچار پسرفت شده باشد، این عقیده‌ای است که ویکو رد می‌کند و یکی از اندیشه‌هایی را پذیرا می‌گردد که پیش از این بیکن (که بی‌نهایت مورد احترام وی بود) بیان کرده است. ویکو از آنجا که مذهب کاتولیک دارد مجبور است برای رعایت اصول دین، بهشت و آفرینش یزدانی را در آغاز تاریخ جای دهد. اما روایت کتاب مقدس از توفان نوح به وی امکان می‌دهد تا این عصر زرین را به فراسوی مرزهای دانش احاله دهد و آغازگاه تاریخ به معنای خاص کلمه را در تیرگی و بربریت بداند - نکته‌ای که با حقیقت انطباق دارد. «به خودبینی اقوام» (که مبتنی است بر اینکه «هر قومی، یونانی یا بربر ادعا کرده که تمامی وسایل آسایش زندگی را خود برای نخستین بار کشف و سنت تاریخ خویش را از آغاز جهان حفظ کرده است»^{۵۱})، «باید خودبینی فرزاندگانی را افزود که خواستار آنند که تمامی محتوای علم آنان به همان قدمت خود جهان باشد.»^{۵۲} و ویکو «از ریشه برکندن اعتقاد به فرزاندگی بی‌همتای یونانیان و رومیان باستان را»^{۵۳} ارج می‌نهد. «چنین است نظمی که امور انسانی در پی می‌گیرند: نخست جنگل‌ها بود، بعد کلبه‌ها، روستاها، شهرها و در واپسین وهله آکادمی‌ها.»^{۵۴} نوع بشر کار خویش را در پیش - تاریخی تیره و دهشتناک می‌آغازد.

بنابراین آنچه را باید کشف کرد، همانا قوانینی هستند که پیشروی بشریت را به سوی تمدن، تعیین می‌کنند. ویکو، روش خود را چنین تشریح می‌کند: «برای دستیابی به کشف این سرشت چیزهای انسانی، علم جدید بر مبنای بررسی دقیق اندیشه‌های انسانی مربوط به آنچه برای زندگی اجتماعی ضروری یا مفید است، عمل می‌کند.»^{۵۵} بدین ترتیب ویکو، همانند ماکیاولی، اما به شیوه‌ای بسیار آگاهانه‌تر و پیگیرتر، این اندیشه را عزم‌تگاه خویش قرار می‌دهد که آفریده‌های بشر را باید با ضرورت، و به‌طور دقیقتر با واکنش در برابر ضرورت مادی، تبیین کرد؛ اوضاع زندگی بیرونی و ساختمان روانی ابتدایی انسان‌های اولیه، عناصری هستند که ارائه تبیینی از تاریخ بشر را امکان‌پذیر می‌سازند. این وضعیت امور واقعی را در دوران‌های اولیه می‌توان از مصالحی بیرون کشید که مشاهدات سنت و پیش از همه، اسطوره‌شناسی در اختیار ما می‌گذارد.

ویکو طرح عظیمی از سپیده‌دمان تمدن ارائه می‌دهد. ترس از عناصر - عناصر انسانوار شده، زیرا انسان‌های اولیه، سرشت خاص خویش را در جهان فرامی‌افکندند - پیدایش نخستین نهادها و نخستین قوانین را باعث می‌شود. رعدوبرق و همه‌دیگر شکل‌های دگرگونی هوا، انسان‌ها را به یافتن جایگاه‌های امن وامی‌دارند و در عین حال ترس از ابوالهول‌هایی را که قدرت برتری دارند، برمی‌انگیزند. انسان‌های اولیه، تفسیر رخداد‌های طبیعی را با فراقفکندن سرشت خاص خود در طبیعت و در نتیجه با جان بخشیدن به نیروهای طبیعی آغازیدند: این تفسیر، خاستگاه شعر است که با سپیده‌دمان تمدن هم‌زمان است. نخستین تحریک به تکامل بیشتر فرهنگ هنگامی داده شد که ضرورت مادی، انسان‌های اولیه و به قول ویکو «غول‌ها» (ژئان‌ها) را به تهیه مسکن واداشت. آن‌گاه آنان از «عادت حیوانی خود به سرگردانی در جنگل بزرگ زمین دست برداشتند و برعکس به زندگی سر بسته و یکجانشینی در طی مدت‌های طولانی در غارهایشان خو گرفتند.»^{۵۶} در پی تحکیم فزاینده سلطه اراده بر حرکت‌های بدن «اقتدار حقوق طبیعی، جایگزین اقتدار بر طبیعت بشر شد؛ زیرا افراد در پی تصرف و اقامت در مکان‌هایی که از ترس نخستین رعدوبرق تصادفاً یافته بودند، با اشغال این مکان‌ها، صاحب آنها شدند. اشغال، تملکی طولانی و خاستگاه اصلی مالکیت در سرتاسر جهان است. این غول‌ها همان مردمانی هستند که اجدادشان ژوپیترا می‌ستودند. معنای تاریخی این عبارت آن است که انسان‌های محبوس در اعماق زمین و مخفی در غارها، شهریاران «اقوام برتری» شدند که ژوپیترا نخستین خدای آنان است. همین انسانها بناهای مجلل کهن را ساختند که... کشورها و دولت‌شهرها را تشکیل دادند.»^{۵۷} زیرا پس از آنکه طبیعت غول‌ها را به یکجانشینی واداشت، آنان در مسکن‌های خود در درون غارها باقی نماندند، کلبه‌سازی را فراگرفتند و چون کشاورزی را آغاز کردند، سرانجام در حاصلخیزترین و در عین حال محافظت‌شده‌ترین مکان‌ها استقرار یافتند.

نکته بسیار مهم آنکه ویکو عناصر تمدن را از کنش و واکنش میان موقعیت مادی خارجی و تمایلات غریزی آدمیان استنتاج می‌کند. ویکو اگر چه به مشیت الهی متوسل می‌شود، هر بار که این اوضاع در استقلال کامل از اراده آگاهانه آدمیان نمودار می‌گردد، او تبیین‌هایی دور از هر نوع گمان بی‌پایه ارائه می‌کند که در اساس خود، اغلب با جدیدترین برداشت‌ها همخوانی دارند. عناصر تمدن اساساً به چهار عامل فروکاسته می‌شوند که حاصل کنش و واکنشی است که به آن اشاره شد. ویکو آنها را «چهار علت» و به عبارتی چهار عنصر اساسی جهان اجتماعی

می‌نامد [...] : دین‌ها، ازدواج‌ها، پناهگاه‌ها و نخستین قانون ارضی.^{۵۸}

در این‌جا به عنوان نمونه به بحث پیرامون نظریهٔ اسطوره‌شناسی نزد ویکو بسنده خواهیم کرد. در نظرگاه ویکو، خاستگاه اسطوره‌شناسی، واکنش ترس‌آلود در برابر نیروهای برتر طبیعت است. آدمیان ذات خاص خود را در طبیعت فرامی‌افکنند؛ به عبارت دیگر آنان نیروهای طبیعی رویاروی خویش را به طور پیشینی^{۵۹}، همانند گورهای زندهٔ ممنوع خود، فرامی‌افکنند. تنها تفاوت در آن است که این نیروها پرتوان‌تر، نیرومندتر و هولناک‌ترند. برداشت بسیار روشن و بی‌نهایت پروردهٔ ویکو، او را به پیشاهنگ لودویگ فویرباخ در تفسیر انسان‌شناختی^{۶۰} دین تبدیل می‌کند. ویکو پس از بررسی صفات انسان اولیه می‌نویسد: «سرشت نخستین بنیادگذاران تمدن کافرکیش^{۶۱} بایستی چنین بوده باشد: هنگامی که پس از توفان نوح، صاعقه برای نخستین بار با غرش هولناکی که بایستهٔ این نخستین لرزش فرودآمده بر هوا بود، درخشیدن گرفت... این غول‌های نیرومند و پرتوان پراکنده در بیشه‌ها و بر فراز کوهساران - جایگاهی که کنام حیوانات وحشی نیز هست - از این غرش هراسان شدند، از این رخداد سترگی که علت آن را نمی‌دانستند در شگفت ماندند، چشمان خویش را به بالا دوختند و آسمان را مشاهده کردند. ما مشاهده کرده‌ایم که در سرشت ذهن آدمی است که معلول‌های ناشناخته را با علت‌هایی توضیح دهد که از طبیعت خود بیرون کشیده است. به همین رو، در سرشت این آدمیان نیرومند بوده است که شور و هیجان‌های شدید خویش را با فریاد زدن و غریو برکشیدن نشان دهند. آنان آسمان را همانند پیکر زندهٔ عظیمی به تصور درآوردند که آن را ژوپتر نامیدند و او نخستین خدای اقوام برتر شد؛ آنان پنداشتند که این پیکر زنده می‌خواهد با شعله‌های برق و غرش رعد چیزی به آنان بگوید.»^{۶۲}

ویکو بیان می‌دارد که «در وضعیت بی‌قانونی، مشیت الهی آدمیان وحشی و خشن را به سوی [تبدیل شدن به] بشریت کشانید، نزد آدمیان تصویری مبهم از الوهیت را برانگیخت که آنان در حالت نادانی خویش به آفریده‌هایی نسبتش دادند که الوهیت مستقل از آنان بود و بدین ترتیب اقوام را ایجاد کرد. آدمیان که بدین‌سان از این الوهیت خیالی هراسان گشته بودند، پذیرش نظم معینی را آغازیدند.»^{۶۳}

ویکو در جای دیگر همین مفهوم را چنین توضیح می‌دهد: «هر آنچه گفته آمد، با نظر مشهور لاکتاتیوس^{۶۴} همخوان است؛ او به هنگام بررسی سپیده‌دمان بت‌پرستی، می‌گوید که انسان‌های

اولیه ساده و خشن، خدایان را از ترس قدرتی خیالی اختراع کردند. بدین سان ترس به تنهایی نخستین خدایان را آفریده است. نه ترس آدمیان از یکدیگر، بلکه ترس آنان از خود.^{۶۵} آدمیان «پرداختن به کنجکاوی را آغازیدند که فرزند جهل و مادر علم است که هنگامی که شگفتی، ذهن انسان را باز کرده است، آن را می‌آفریند.»^{۶۶}

ارزش کار و یکو تنها هنگامی به درستی آشکار می‌گردد که آموزه او را در باب خاستگاه تاریخی اسطوره‌شناسی با نگرشی عقل‌باور^{۶۷} مقایسه کرد که در همان دوره یا چند دهه بعد، می‌پندارد با توسل به حکم ساده‌انگارانه خدعه‌گری کشیشان کار دین را ساخته است. و یکو اهمیت تمدن‌ساز دین را به‌طور مشروح بررسی کرده، به عنوان مثال تأکید ورزیده است که دین‌ها، از جمله، وظیفه دارند تا زبان‌های توده‌ها را به خاطر دست کشیدن از تمایلاتی که در زندگی اجتماعی از آنان خواسته می‌شود، جبران کنند. برای ویکو، اسطوره‌شناسی به علاوه نوعی پیش-شکل اولیه و ضروری شناخت است که علم ما از آن ناشی می‌شود و به همان اندازه شکل ذهنیت آدمی در تمدن جدید، به سطح معینی از تکامل جامعه وابسته است. «هنگامی که جنگ‌ها، اقوام را در چنان وحشیگری غرقه ساخته‌اند که دیگر قوانین بشری را رعایت نمی‌کنند، یگانه ابزار نیرومند مطیع ساختن آنان، همانا دین است.»^{۶۸} ویکو برخلاف عقل‌باوری می‌آموزد که دین‌های کاذب، حاصل تکاملی ضرورینند و نه آفریده نیرنگبازی فردی.

ویکو بی‌گمان نخستین‌اندیشه‌گری است که همتایی میان نخستین اقوام تاریخی و انسان‌های اولیه و همسانی ذهنیت انسان‌های اولیه و کودکان را دریافته است. او همچنین نخستین کسی است که به همخوانی تکامل فردی^{۶۹} و تکامل نوعی^{۷۰} انسان پی برده است. در این باره او کشفیات مهمی انجام داده است، از جمله اینکه کودکان و انسان‌های اولیه، توانایی «ایجاد مقوله‌های منطقی» را ندارند و در عوض - به بیان او - «انواع یا کلیات تخیلی، نمونه‌ها یا الگوهایی آرمانی دارند که همه چیز را به آنها مربوط می‌کنند.»^{۷۱} این آموزه، که برطبق آن نخستین درجه‌های خردمندی^{۷۲}، به تعبیری، شیوه برخورد مقوله‌ای^{۷۳} را نمی‌شناسند و با اندیشه‌ای پیش-منطقی^{۷۴} مشخص می‌شوند، با نتایج پژوهش معاصر و پیش از همه با کارهای لوی-برول^{۷۵}، همخوانی کامل دارد.

دیگر دستاورد مهم ویکو در عرصه دیانت اسطوره‌ای^{۷۶}، نظریه‌ای است که اساس آن را در این جمله بیان می‌دارد: «نخستین افسانه‌ها می‌بایست دربردارنده حقایق سیاسی باشند و

بدین‌سان تصویری از تاریخ اقوام بدوی را عرضه می‌دارند.^{۷۷} این در حکم تأکید بر این باور است که برداشت‌های اسطوره‌ای، آفریده‌های آزاد ذهن نیستند بلکه در عین تحریف واقعیت اجتماعی، آن‌را منعکس می‌سازند. اگر این اندیشه را نه فقط – آنچنان‌که ویکو انجام داده – در مورد فلسفه و هنر، بلکه در مورد تمامی شکل‌های ایدئولوژیکی آگاهی به‌کار بریم، صورت‌بندی آموزه تاریخی-فلسفی بسیار دامنگستری را دارا خواهیم بود. باز نمودهای ذهنی ویژه یک دوره، از فرایند زندگی اجتماعی و از وضعیت متناظر مناسبات کنش و واکنش متقابل میان آدمیان و طبیعت سرچشمه می‌گیرند. محتوای آنها – خواه آشفته‌ترین تصور و خواه روشن‌ترین شناخت – واقعیت عینی هستی است. یگانه نکته مهم آن است که بتوان در مورد هر دورانی، از واقعیتی که محور آن دوران را تشکیل می‌دهد، آگاهی یافت، زیرا این واقعیت حتی در ناروشن‌ترین پرستش‌ها نیز انعکاس می‌یابد.

تفسیر افسانه کادموس، نمونه‌ای از روش ویکو ارائه می‌دهد. اربابان نخستین دولتشهرها از غول‌هایی که در بهترین و حاصلخیزترین مکان‌ها استقرار یافته‌اند، برمی‌خیزند. آنان خانواده‌هایی ایجاد کرده و «پناهگاه‌هایی» گشوده‌اند که سیه‌روزترین افراد ناگزیرند به دلیل‌های مادی از آنها استفاده کنند. سپس نخستین قانون ارضی مناسبات مالکیت را تثبیت ساخته و چیرگی اربابان را تأیید می‌کند. بدین ترتیب است که بنا به گفته ویکو: «دولتشهرهایی زاده شدند که از دو گروه از آدمیان تشکیل شده بودند: اشرافی که فرمان می‌راندند و توده‌هایی که فرمان می‌بردند. موضوع علم سیاست که جز علم فرماندهی و فرمانبری در دولتشهر نیست، از همین جا ناشی می‌شود.»^{۷۸} غول‌ها در مقام اربابان – اشاره ضمنی به یونانیان و رومیان دوران باستان که به طبع عنوان خدایان را به خود می‌دهند – نزد ویکو، قهرمان خوانده می‌شوند.

کادموس «اژدها را می‌کشد (یعنی جنگل بزرگ زمین را ویران می‌کند)، دندان‌های او را در زمین می‌کارد (یعنی با قطعه‌چوب‌های محکم و خمیده‌ای زمین را شیار می‌زند)، سنگ بزرگی پرتاب می‌کند (که نشاندهنده خاک سفت‌شده‌ای است که توده‌ها یا بندگان دیگر نمی‌خواهند به نفع اربابانشان کشت کنند)؛ آدمیان، سر تا پا مسلح از شیارهای زمین بیرون می‌آیند (یعنی قهرمانان برای مخالفت با تثبیت نخستین قانون ارضی از زمین‌های خویش سلاح به دست خارج می‌شوند و نه در میان خود، بلکه با افراد یاغی می‌جنگند. شیارها نمایانگر رسته‌هایی هستند که اشراف برای ایجاد دولتشهرها تشکیل داده بودند)؛ سپس کادموس به اژدها، به دراکون تبدیل

می‌شود که قدرت سناهای اشرافی از وی برمی‌خیزد... زیرا به نظر یونانیان دراکون است که قوانین را با خون می‌نویسد. همه این نکته‌ها، مؤید مطلبی است که ما گفته‌ایم: افسانه کادموس چندین قرن تاریخ شاعرانه را در بر می‌گیرد و مثال مهمی از آن ناپختگی است که دوره کودکی جهان می‌کوشیده شرح حال خود را با آن بیان دارد. این یکی از سرچشمه‌های اساسی دشواری‌هایی است که در توضیح اسطوره‌ها پیش روی ما قرار دارد.^{۷۹}

ویکو این وابستگی توده‌ها به اشراف و بردگان به اربابان را پیوسته بازمی‌یابد و آن را با مناسبات قرون وسطایی سرفداری و رعیتی مقایسه می‌کند. فرزندان به محض آزادی از قید خانوادگی، یعنی از قدرت شاهانه پدر، خود می‌توانند پدر بشوند. اما برده در وابستگی زندگی می‌کند و هیچ امید رهایی ندارد. فشاری که بر بندگان وارد می‌آید، نارضایی‌ها و سرانجام انقلاب‌هایی را برمی‌انگیزاند. بدین ترتیب، در نظرگاه ویکو، تقابل طبقات، واقعیت تاریخی بنیادی و کلید درک اسطوره‌شناسی یونانی است. رنج‌های خاص تانتال، ایکسیون و سیزیف - اسطوره‌هایی که بیانگر آن همه انگیزه‌های طغیانند - نمادی است از شکل‌های گوناگون سیه‌روزی بردگان.^{۸۰}

اما اسطوره‌شناسی یگانه شکل آگاهی نیست که ویکو در مقام بازتاب مناسبات اجتماعی به بررسی آن پرداخته باشد. او فلسفه را نیز با واقعیت تاریخی پیوند می‌دهد. «با مشاهده اینکه شهروندان آتن به هنگام وضع قوانین برآند تا پیرامون اندیشه‌ای یکدست، با سودمندی برابر و مشترک برای همگان، متحد شوند»^{۸۱} سقراط، یکی از «انواع معقول»^{۸۲} و افلاطون، مثل^{۸۳} را طرح‌ریزی کرد و هنگامی که ویکو به بحث در باب مفهوم جدید برابری در اندیشه ارسطو می‌پردازد، آشکارا بیان می‌دارد «که این اصول فلسفه، منطق و اخلاق در میدان آتن زاده شدند»^{۸۴}. چنین برداشتی از اسطوره‌شناسی و فلسفه - که پژوهش مناسبات، پژوهش امور «نهفته» را اساسی می‌شمارد - در مقایسه با موضع هابز که به این بستند می‌دارد که آموزه‌های کاذب با هدف فریب مردمان، آزادانه ساخته شده‌اند، نشان پیشرفتی عظیم است. در نظرگاه ویکو این آموزه‌ها در اساس، بیان تحریف‌شده واقعیتند که بر سطح تکامل نازلی پی‌افکننده شده‌اند. خاستگاه زبان، هنر، دین و فلسفه، بیش از خاستگاه دولت، عقلانی نیست، دولتی که برخلاف پندار نظریه‌پردازان حقوق طبیعی، هیچ نشانی از فرآورده‌های ارادی و آگاه عقل بشر ندارد. وظیفه علم، بیشتر عبارت است از دریافتن این فرآورده‌های فرهنگ در مقام تجلی رو-ساختی^{۸۵} تاریخ،

و درکِ مناسبات طبیعی، غریزی و اجتماعی که این فرآورده‌ها حاصل و بازتابگر آنها هستند. تفسیرهایی که ویکو از اسطوره‌شناسی ارائه داده، الگوهایی هستند برای هر کوششی در راه درک محتوای «معنوی» بر مبنای مناسباتی اجتماعی که این محتواها را تعیین می‌کنند. در نظرگاه ویکو، فرایند آفرینش هنری یا دینی را نمی‌توان به هیچ‌رو همانند بازآفرینی آگاهانه و حتی عمدی واقعی معین تفسیر کرد که ایدئولوژی بر آن سایه نینداخته باشد. آثار هنری که جامعه‌شناس، بعدها بازتابِ دورهٔ موردنظر را در آنها مشاهده می‌کند - از دیدگاه آفرینندهٔ آنها - همانند بینشی^{۸۶} اصیل و یکسره «طبیعی» نمودار می‌شوند. هیچ هماهنگی پیش‌ساخته‌ای میان ارزش بیان اجتماعی آثار آفرینشگر و مقاصد فردی آفرینندهٔ آنها وجود ندارد. آثار هنری تنها در سیر تاریخ به روشنایی دست می‌یابند.

«روحیهٔ بشر طبعاً به لذت‌جویی در آنچه وحدت‌بخش است، گرایش دارد.»^{۸۷} بی‌تردید ویکو و کوشش وی برای تبیین وحدت‌ساز تاریخ، هنوز از آن ساخته‌های ترکیبی^{۸۸} که می‌پندارند نه فقط اصلی درک گذشته، بلکه اصل تعیین آینده را نیز دارا هستند، بسی دور است. این نظام‌های تاریخی - فلسفی، تاریخ را به عبارتی همانند دستگاهی برخوردار از مضمونی وحدت‌بخش در نظر می‌گیرند که برای یک منطق بی‌ابهام، ادراک‌پذیر است و می‌توان آن را با کوچکترین جزئیاتش بازسازی کرد. این ساختار هم با نظام سترک هگل سازگار است و هم با طرح سادهٔ اشپنگلر^{۸۹}. در نظرگاه آنان پیوسته یک تمدن مسلط وجود دارد که مرحله‌های شکوفایی، اوج و پژمردگی خود را می‌گذراند تا سپس تمدن بعدی جایگزین آن شود. ویکو نیز خرسندی تاریخی‌بینی جهانگستری را به ما عرضه می‌دارد. در آثار وی نیز می‌توانیم از عامل «وحدت‌بخش» بهره‌مند شویم. افزون بر این، هر آنچه در طرح اشپنگلر، رؤیایپردازی صرف تاریخی - فلسفی به حساب نمی‌آید، شبیه مطالبی است که در آثار ویکو یافت می‌شود. البته ویکو بر این باور است که وظیفهٔ ازلی، به رغم بازگشت شکل‌های کهن و با وجودی که بشریت در پایان هر دوره در بربریت فرو می‌رود، در هر حال، برپایی نهایی نظم عادلانهٔ امور است - و این اعتقادی فلسفی است که او را در تقابل اساسی با اشپنگلر قرار می‌دهد. این اندیشه هنوز به شیوهٔ خاصی بر اندیشهٔ یگانگی منطق تاریخی و مشیت الهی پی‌افکنده شده است. از همان پیشگفتار انحطاط غرب می‌توان خواند که «اگر در واژه‌های شکوفایی، بالندگی، اوج و پژمردگی... نشانه‌های عینی حالت‌های انداموار را بنگریم و اگر در سرنوشت‌های دگرگون‌شونده

این افراد بزرگ [اشاره به تمدن‌هاست. م.]، امور نمونه‌وار و در طغیان رام‌ناشدنی امور عرضی، عنصر ضروری را بازیابیم، آن‌گاه سرانجام نمایش تصویر تاریخ جهانی را آنچنان‌که برای ما، و فقط برای ما غربیان، طبیعی است، نظاره‌گر خواهیم بود.^{۹۰} ویکو - که گویی به دیدگاه ماکیاولی می‌پیوندد - از مدتها پیش همین تصویری را به کار برده که ما معاصران «سرانجام» باید نمایش تاریخ جهانی را به وسیله آن شاهد باشیم، و او از این تصویر همان بهره‌ای را می‌برد که در نظرش طبیعی است و در هر حال به دور از هرگونه مابعدالطبیعه است. او توضیح می‌دهد که علم ما «به ترسیم دور ازلی تاریخی آرمانی» منجر می‌گردد «که بر روی آن تاریخ‌های همه اقوام، همراه با زایش، پیشرفت، انحطاط و فرجام آنان، در گذر زمان می‌چرخد.»^{۹۱} ویکو با ملاحظه اینکه تمدن را یک روح آزاد، از بیرون بنا نکرده، بلکه خاستگاه‌ها و تکامل آن ضرورتاً با اوضاع مادی و مناسبات کنش و واکنش میان این مناسبات و انسان‌های اولیه تعیین می‌شود، متقاعد گشته که هر جا جامعه‌ای برپا می‌شود، این جامعه باید ضرورتاً همیشه و هر جا مسیری یگانه را طی کند؛ به نحوی که می‌توان در واقع خطوط اساسی «تاریخی آرمانی» را معین کرد که همه تمدن‌ها باید در اجرای تقدیر خویش، دنبال کنند. «هر جا ما شاهد آن باشیم که آدمیان از دوره‌های وحشیگری، حیوانی و ددمشانه بیرون می‌آیند تا تحت تأثیر ادیان متمدن شوند، جامعه‌ها، با از سر گذراندن مراحل بررسی شده در این کتاب، زاده می‌شوند، پیشرفت می‌کنند و زوال می‌یابند.»^{۹۲}

نخستین دوره را سلطه غول‌ها تشکیل می‌دهد. شکل شناخت ویژه این دوره، تخیل و ابزار بیان آن، شعر و همی است. در دوره دوم - که ویکو دوره قهرمانی می‌نامد - طبقات و در نتیجه دولت‌ها نمودار می‌شوند. قهرمانان، یعنی اربابان، علیه توده‌ها، «بردگان» در رسته‌های نظامی شکل می‌یابند تا از ساختار مالکیت حمایت کنند و در مقابل کسانی که هیچ چیزی ندارند، پایداری ورزند. از مجمع اربابان، یعنی کسانی که فرماندهی این مبارزات اجتماعی را در دست دارند، شاهان برمی‌خیزند. پس آنان کسانی هستند که «در نوک پیکان کارزار با بندگان شورشی قرار می‌گیرند»^{۹۳}؛ و «نخستین دولت‌ها با هدف انحصاری حفظ قدرت اربابان برپا شده‌اند.»^{۹۴} ویکو مرحله‌های بعدی تاریخ «آرمانی» خود - «عصر آدمیان» - را با ژرفای بسیار کمتری بررسی کرده است. بزرگترین بختن علم جدید از بررسی‌های عصر شاعرانه و عصر قهرمانی تشکیل شده است. پس از سلطنت آغازین، جمهوری اشراف سالار^{۹۵} و سپس مردم‌سالار^{۹۶} و بعد امپراتوری

و سرانجام انحطاط فرا می‌رسد. «منش اقوام، نخست خشن است، بعد جدی، سپس آرام، بعد ظریف و ملایم و سرانجام، فاسد.»^{۹۷}

بنابراین ویکو نیز مانند ماکیاولی یقین یافته که هر یک از این دوره‌ها به ضرورت با فروافتادن مجدد در بربریت و آغاز دوره جدیدی همراه است. در نظرگاه ویکو، بنیاد بی‌واسطه این اندیشه سقوط مجدد در واقعیت قرون وسطی نهفته است. قرون وسطی دوره قهرمانی جدید و دومین بربریت است. ژرف‌ترین فصل‌های علم جدید، بی‌گمان فصل‌هایی است که ویکو قرون وسطی را با تمامی تیرگی، ددمنشی و تنگ‌نظری آن، با دوره‌هایی باستانی مقایسه می‌کند که اسطوره‌شناسی شاهی بر آنهاست. این کاتولیک بی‌تردید تأکید می‌ورزد که عنوان «اعلیحضرت همایون شاهنشاه ظل‌الله» و این حقیقت که شهریاران قرون وسطی القاب و مناصب روحانی دریافت می‌داشتند، هر دو، نوعی تکرار خود - یزدان‌سازی^{۹۸} قهرمانان اسطوره‌های یونانی است و بر بازگشت مناسبات اجتماعی یکسانی بنا شده است. ویکو الگوهایی از جامعه‌شناسی مقایسه‌ای عرضه می‌دارد که از تمامی دستاوردهای قرن هفدهم و هجدهم در این عرصه (به استثنای ولتر) بسی فراتر می‌روند. دیگر جنبه برجسته روش ویکو آن است که او طرح تاریخ آرمانی خود را به شیوه‌ای نظرورزان^{۹۹}، بر مبنای مفهومی پیشاپیش داده شده، به کار نمی‌برد و آن را به یک تقدیر^{۱۰۰} تحمیلی تبدیل نمی‌سازد. برعکس، گزارش‌های او پیوسته بر داده‌های تجربی استوار شده‌اند: به عنوان مثال، او بربریت جدید را با تهاجم‌های بزرگ توضیح می‌دهد. هر جا که رویدادهایی از این نوع - از پدیده‌های طبیعی و تهاجم قبیله‌های وحشی گرفته تا خود - گسیختگی ملت‌های متمدن - بشریت را به دوره‌های آغازینش بازمی‌گردانند، تمامی تکامل پیشین باید از صفر از سر گرفته شود و باید بر مبنای قوانین اجتماعی که ویکو می‌پندارد آنها را در علم جدید اثبات کرده، به همان شیوه سابق جریان یابد. او در باب علم خاص خویش اعلام می‌دارد: «کارهای اقوام تداوم می‌یابد و حتی هنگامی که جهان‌های بی‌کرانی نیز در ازل از نو زاده شوند - چیزی که بی‌گمان نادرست است - باید مسیری را که این علم مشخص ساخته، پیمایند و خواهند پیمود.»^{۱۰۱}

آموزه تکرار [مراحل تکامل] در نظرگاه ویکو، جز صرف اعتقاد به بازگشت امور انسانی نیست. اما تنها در حدی می‌توان به وی حق داد که احتمال بازگشت به بربریت هیچ‌گاه یکسره نفی نشده است. این سقوط مجدد ممکن است حاصل فاجعه‌های طبیعی، و نیز چه بسا نتیجه

علت‌هایی باشد که به خود آدمیان وابسته‌اند. تهاجم‌های بزرگ بی‌گمان رویدادی از آن گذشته‌اند؛ اما در پس برون‌سوی فریبده زمان حال، در درون دولت‌های متمدن، تنش‌هایی نهفته‌اند که به خوبی می‌توانند حرکت‌های دهشتناکی را به سوی بازگشت به گذشته برانگیزانند. تقدیر^{۱۰۲} بر رویدادهای انسانی فقط در آن‌حدی سلطه دارد که جامعه، از توانایی هدایت آگاهانه کارهایش در جهت منافع خویش بی‌بهره است. هنگامی که فلسفه تاریخ هنوز معتقد است که تاریخ مقصدی دارد که ناروشن است اما به شیوه‌ای خودفرمان و مستقل عمل می‌کند (مقصدی که می‌کوشند آن را با طرح‌ها، ساخته‌های منطقی و نظام‌ها تشریح کنند) شایسته است که در پاسخ گفته شود که در جهان مقصد و عقلی وجود ندارد مگر فقط در همان مقیاسی که آدمیان آنها را در جهان تحقق بخشند. اما اگر در تاریخ در پی کشف قوانینی باشیم که شناخت آنها ممکن است چونان ابزار تحقق این مقصد و این عقل بشری به کار آید، آن‌گاه ویکو، این فیلسوف تاریخ، کسی که به تفسیر پیش‌ساز این مقصد دست زده، بی‌گمان فردی پیشگام به حساب می‌آید.

این دو مقاله ترجمه‌ای است از:

LES DÉBUTS DE LA PHILOSOPHIE BOURGEOISE DE L'HISTOIRE, MAX HORKHEIMER,
PAYOT, PARIS, 1974, PP 93-139.

پی‌نوشت‌ها:

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

Freidreich Meinecke, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte, Munich et Berlin 1925.

آثار یوتوپایی گسترده‌ای وجود دارد، از طرفداران رادیکال کرامول، برابری‌خواهان (Niveleurs) گرفته تا «فیلسوفان» فرانسوی که برجسته‌ترین یوتوپای آنان «قوانین طبیعت» اثر آبه مورلی است که در ۱۷۵۵ منتشر شده است.

یوتوپاپردازان قرن نوزدهم و بیستم که از دیدگاه فلسفه تاریخ، اهمیت کاملاً متفاوتی با دیگران دارند، در این بررسی به حساب نیامده‌اند. - هورکهایمر.

۲. Campanella, ۱۵۶۸-۱۶۳۹، فیلسوف و شاعر ایتالیایی در دورهٔ رنسانس. اثر معروفش کتاب شهر آفتاب (۱۶۲۳) به گرده کتاب جمهور افلاطون، در شرح یک مدینهٔ فاضله است. اگر چه به فلسفهٔ مدرسی تا حد زیادی اعتقاد داشت و قائل به اولویت ایمان در مسائل الهیات بود، اهمیت تجربه را به عنوان وسیلهٔ کار علم تأکید می‌کرد. اهمیت او و ف. بیکن و برونو عمدتاً از این جهت است که به اهمیت روش تجربی در علوم مشعر بودند. - دائرةالمعارف مصاحب.

3. hérésie.

4. Actes du procès, cités d'après Émile Dermenghem, *Thomas More et les Utopistes de la Renaissance*, Paris 1927, p. 86.

5. Meinecke, *op. cit.*, p. 123.

6. Thomas More, *Utopie*, traduction de M. Deleourt, *La Renaissance du livre*, 1966, p.52.

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

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

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

۱۰. این نکته را که طرح یوتوپایی، بر مبنای ذات خود، زور و اقبال را در مقام ابزار تحقق نظام بهتر می‌پذیرد، کامیابان با زندگی خود به روشنی ثابت کرده است، زیرا پس از شکست توطئهٔ ضدحکومتی او آرمان خویش را در زندان نیز پیگیری کرد و بر آن شد تا حکومتگران را با نوشته‌های خود قانع کند.

11. More, *ibid.*

12. eugénique.

13. rationalisation.

14. *Le Prince*, chap. XV, Bibliothèque de la Pléiade, p. 335; U.G.E., collection 10/18, p. 50-51.

(شهریار، ص ۷۸-۷۹)

15. sécularisation.

16. extériorité.

17. Kant, *Critique de la raison pure*.

۱۸. هدف و وسیله‌های موجود چنان دور از هم بودند که می‌توان فهمید چرا یوتوبی‌پردازان برای تحقق مقاصدشان به ابزارهای نامعقول متوسل شده‌اند: مورپر سر آن است تا حکومت‌ها را متقاعد کند، کامپانلا در کالابری، شورش راهبان را تدارک می‌بیند.

19. esprit du monde.

20. problématique.

21. Hegel, *Encyclopédie*, op. cit., § 552, p. 294.

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

23. conscience transcendante.

24. théodicée.

۲۵. Thomas Münzer، اصلاح‌طلب دیندار آلمانی (۱۴۸۹-۱۵۲۵) زمانی رهبری شورش‌های دهقانی را عهده‌دار و تبلیغ‌گر نوعی کمونیسم انجیلی شد. او را از نخستین انقلابیان عهد جدید محسوب می‌دارند. -م.

26. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, Paris, 1907, p.217.

27. autonomisation panthéiste.

28. providence.

29. Cogito ergo sum.

30. evidence.

31. Scieza Nuova, Principes d'une Science Nouvelle Relative à la Nature commune des Nations.

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

33. sociabilité.

34. *Ibid.*, p. 6.

35. entendement.

36. *Ibid.*, p. 126.

37. introspection.

38. *Ibid.*, p. 110.

39. *Ibid.*, p. 123.

40. thème.

41. *Ibid.*, p. 123.

42. divinari.

43. *Ibid.*, p. 123-124.

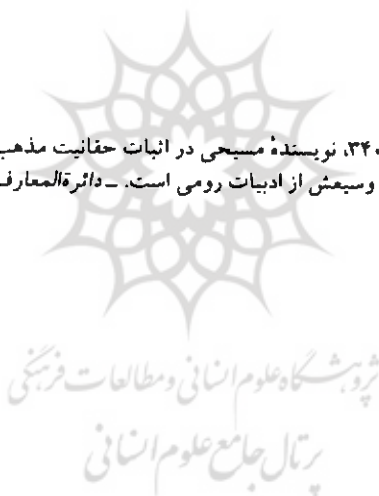
44. ruse de la raison.

45. chaotique.

46. théologie immanente.

47. Weltgericht.

48. Weltgeschichte.
49. religion transcendante révélée.
50. confusion panthéiste.
51. *Ibid.*, p. 111.
52. *Ibid.*, p. 72.
53. *Ibid.*, p. 91.
54. *Ibid.*, p. 94.
55. *Ibid.*, p. 125.
56. *Ibid.*, p. 152.
57. *Ibid.*
58. *Ibid.*, p. 290.
59. a priori.
60. anthropologique.
61. païenne.
62. *Ibid.*, p. 145.
63. *Ibid.*, p. 83.
۶۴. Lactance، حدود ۲۶۰-۳۴۰، نویسنده مسیحی در اثبات حقانیت مذهب مسیح. آثار او در باب مسیحیت و تاریخ آن حاکی از اطلاع وسیعش از ادبیات رومی است. - دائرةالمعارف مصاحب.
65. *Ibid.*, p. 148.
66. *Ibid.*, p. 200.
67. attitude rationaliste.
68. *Ibid.*, p. 83.
69. ontogenèse.
70. phylogenèse.
71. *Ibid.*, p. 89.
72. intellectualité.
73. categoriel.
74. prélogique.
۷۵. Levy-Brühl، ۱۸۵۷-۱۹۳۹، فیلسوف، روانشناس و نژادشناس فرانسوی. تحقیقاتش در صورت‌های بدوی زندگی ذهنی انسان شهرت دارد و آثارش مشتمل است بر اخلاق و علم سجایا (۱۹۰۳) و روحیه بدوی (۱۹۲۲). - دائرةالمعارف مصاحب.
76. religiosité mythologique.
77. *Ibid.*, p. 87.
78. *Ibid.*, p. 289.
79. *Ibid.*, p. 315-316.
80. *Ibid.*, p. 260.
81. *Ibid.*, p. 495.
82. genres intelligibles.



83. idées.

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

85. Oberflächenerscheinung.

86. vision.

87. *Ibid.*, p. 88.

88. synthétique.

۸۹. Spengler، فیلسوف آلمانی (۱۸۸۰-۱۹۳۶). کتاب فلسفی مهم او، انحطاط غرب. پیش از جنگ جهانی اول تألیف شده بود، اما در ۱۹۱۸ و ۱۹۲۲ منتشر گردید... شپنگلر می‌خواست مسیر تاریخ را از پیش تعیین کند، ولی نه بر پایه پیش‌بینی دینی یا سیاسی، بلکه از روی دقت علمی... شپنگلر از مطالعه تاریخ جهان و به کار بردن روش مقایسه به این نتیجه می‌رسد که هر فرهنگی، مانند موجودات زنده، دارای عمر محدودی است و مانند آن، دوره جوانی و کهنوت و پیری دارد. هر فرهنگی از مراحل شکوفندگی و گسترش و پزیردگی می‌گذرد و بعد از میان می‌رود. وی مرحله قبل از سقوط فرهنگ را «تمدن» می‌نامد و به عقیده او، دوره کنونی ما دوره تمدن فرهنگ غرب است و پس از آن زمان سقوط آن فرا خواهد رسید. علائم دوره ماقبل سقوط یا دوره تمدن عبارت است از تکیه بر عقلیات و استعمار فنون، دموکراسی، شهرهای بزرگ و جهان وطنی. - دائرةالمعارف مصاحب.

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

91. Vico, *op. cit.*, p. 38.

92. *Ibid.*, p. 154.

93. *Ibid.*, p. 99.

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

95. aristocratique.

96. democratique.

97. *Ibid.*, p. 95.

98. auto divisionis.

99. speculatif.

100. fatalité.

101. *Ibid.*, p. 126.

102. fatum.



پڙهه ښکاره علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی