

روش‌شناسی تاریخی ویکو

قاسم زائری*

علی راغب**

چکیده

این مقاله به بررسی آراء جیامباتیستا ویکو در مورد ماهیت تاریخ و شیوه درست دستیابی به شناخت از آن می‌پردازد. ویکو درصدد تأسیس نوعی «الهیات منطقی مدنی مشیت الهی» است و این مقاله با مراجعه به آثار اصلی او و نیز بهره‌گیری از آراء شارحانش نشان خواهد داد که او در محل برخورد دو امتداد نظری، یکی معرفت‌شناختی و دیگری هستی‌شناختی، در باب تاریخ قرار دارد. او معتقد است که «مشیت الهی» بر تاریخ حاکم است، اما لزوماً انسان مسلوب‌الاختیار نیست، بلکه فعالانه و البته در درون طرح خداوند حاضر است و مشارکت دارد. نظریه مشهور او در باب تحول سه مرحله‌ای تاریخ، از «الهی» به «قهرمانی» و سپس به «مدنی» که بعدها مورد استفاده آگوست کنت قرار گرفت، محصول همین فکر است. از حیث روش‌شناختی نیز ویکو گزاره «ساختن، معیار حقیقت است» را جایگزین اصل دکارتی «معیار حقیقت، وضوح و تمایز است» کرد، و بدین ترتیب، یقینی‌ترین علم را نه ریاضی، بلکه تاریخ می‌داند. از نظر ویکو ماهیت تاریخ، انسان‌ساخته است، بنابراین، وی در گرایشی آشکار به لاک روش درست شناخت تاریخ را بررسی ساخته‌های انسانی می‌داند و میان ساخته‌های انسانی نیز تولیدات فرهنگی مانند هنرها، اسطوره‌ها، افسانه‌ها، حکایات، اشعار و آنچه را که در تاریخ‌نگاری سنتی «خرافه» دانسته می‌شد، ارزشمند و مهم قلمداد می‌کند. استدلال ویکو در مورد تمایز میان شناخت از «طبیعت» و «تاریخ» به مبنای اولیه‌ای برای بحث‌های بعدی فیلسوفان نوکانتی بر سر «علوم انسانی» و تاریخی از علوم طبیعی بدل شد.

واژگان کلیدی: جیامباتیستا ویکو، تاریخ، دکارت، ارسطو، مشیت الهی، اسطوره، الهیات مدنی منطقی

Email: qasem.zaeri@ut.ac.ir

Email: ali.ragheb@ut.ac.ir

* استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

** کارشناس پژوهشگری اجتماعی دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۹۳/۱/۲۷ تاریخ تأیید: ۹۳/۳/۴

مقدمه

تجدد در درون خود فهمی تازه از «تاریخ» دارد^۱ که متکی بر اصل «ترقی» است. هانا آرنت^۲ «حقیقت بنیادی در مورد مفهوم مدرن تاریخ» را هم‌عصری شکل‌گیری آن با «تحولات عظیم در علوم طبیعی» در قرون شانزدهم و هفدهم میلادی می‌داند: «برجسته‌ترین خصوصیت آن دوران که در جهان ما هنوز زنده و حاضر است، بیگانگی انسان از جهان است» (آرنت، ۱۳۸۸، ص ۷۶). تعیین تکلیف با خدا و طرح او برای جهان و نیز نحوه شناخت این تاریخ خدازدوده، دشواری‌های اصلی متفکران این دوره است. موقعیت جیامباتیستا ویکو^۳ (۱۶۸۸-۱۷۴۴) - متفکر ایتالیایی - که بنابر نظر آرنت، «بسیاری او را پدر تاریخ مدرن می‌شمارند»^۴ (همان، ص ۸۱)، در این روند مهم و منحصر به فرد است.

۱. کالینگوود (۱۳۹۰، ص ۳۸۸) برای متمایزسازی تجدد به نقش تاریخ در پیدایی «فلسفه نوین» توجه کرده است: «انسان از زمان دکارت و حتی از زمان کانت، عادت تفکر تاریخی را کسب کرده است... روح تفکر تاریخی در هر بخشی از حیات بشری نفوذ کرده و تا اندازه‌ای آن را متحول ساخته است».

2. Hannah Arendt.

۳. جیامباتیستا ویکو (Giambattista Vico) در ژوئن سال ۱۶۶۸ در ناپل در خانواده‌ای پرجمعیت (هشت فرزند) متولد شد. در کودکی از حادثه هولناکی جان سالم به در برد و برخی این امر را نتیجه بخشش الهی دانسته‌اند که تأثیر بسیاری در اعتقادات وی گذارده است (ویکو، ۱۹۷۵، ص ۱۱۱). او در سال ۱۶۸۰ وارد مدرسه یسوعیان شد، اما خیلی زود آنجا را ترک کرد و به صورت انفرادی به مطالعه فلسفه پرداخت. در این دوره مهم‌ترین کتابی که توجه او را به خود جلب کرد، «مابعدالطبیعه» اثر فرانسیسکو سوارز بود. در دانشگاه سالرنو به تحصیل در رشته حقوق پرداخت و در سال ۱۶۹۴ دکترای خود را دریافت کرد. از سال ۱۶۹۷ در مقام استاد رشته بلاغت در دانشگاه ناپل استخدام شد (ادواردز، ۱۳۷۵، ص ۴-۲۴۳؛ مجتهدی، ۱۳۸۸، ص ۴-۹۳). او زندگی شخصی پرتلاطمی داشت، مردم‌گریز و انزواطلب بود. نخستین اثر مهم او در سال ۱۷۰۹ با عنوان «در باره روش مطالعات دوران ما» به چاپ رسید، همچنین رساله معروف دیگری از وی به نام «در باره قدیمی‌ترین حکمت ایتالیایی‌ها از مبدأ آغازین زبان لاتین» در سال ۱۷۱۰ منتشر شد. او برای کسب کرسی رشته حقوق در دانشگاه ناپل حجیم‌ترین اثر خود را به نام «حقوق عمومی» (۱۷۲۰-۱۷۲۲) به رشته تحریر درآورد، اما از تکمیل آن بازماند. وی پس از این شکست کاری، مهم‌ترین کتاب خود، یعنی «اصول یک علم نوین درباره سرشت مشترک ملل» را نوشت. او در سال ۱۷۳۴ لقب مورخ سلطنتی دربار ناپل به او داده شد (زریاب‌خویی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۱؛ ویکو، ۱۹۷۵، ص ۵-۱۶۴) و سرانجام پس از مدت‌ها بیماری و ضعف جسمانی در سال ۱۷۴۴ درگذشت. ویکو در ایتالیای کاتولیک می‌زیست که در آن، کلیسا سرشار از ثروت و البته مبتلا به فساد گسترده بود. در طول زندگی ویکو حدود ده پاپ آمدند و رفتند (دورانت و دورانت، ۱۳۷۵، ص ۵۰۲-۵۱۰). دوره‌ای که تفتیش عقاید رایج بود و ملحدان را در ملاءعام می‌سوزاندند. ویکو، گاه از سر ایمان و یا گاه از سر ترس، دیدگاه‌ها و مطالعاتش را با توجه به سانسور و تفتیش عقاید تغییر می‌داده است (دورانت و دورانت، ۱۳۷۴، ص ۳۴۴؛ نف، ۱۳۴۰، ص ۹۶). در آن دوران، ایتالیا شامل دوازده ایالت متخاصم بود که نمی‌توانستند، به وحدت برسند. از این‌رو، سرزمین ایتالیا تحت فرمان حکومت‌های اسپانیا و فرانسه (خاندان بوربون) و اتریش (خاندان هابسبورگ) بود. برای نمونه، ایالات ناپل و پارما تحت سلطه اسپانیا، جنووا و مودنا تحت الحمایه فرانسه و میلان و توسکانی تحت اختیار اتریش قرار داشتند. ظاهراً دیدن این انحطاط و آشوب ایتالیایی که قدرت امپراتوری رم را از دست می‌داد، در پیدایش اندیشه چرخشی بودن تاریخ در نظر ویکو - تأثیر داشته است. در این باره می‌توان به مشابهت میان ویکو با کنت و ابن‌خلدون اشاره کرد. با وجود این که دوره‌ای پرآشوب و جنگ بود، اما از حیات فکری و هنری خوبی برخوردار بود. به‌ویژه اینکه مردمان ایتالیا هنر را بر فلسفه ترجیح می‌دادند و به‌ویژه اهالی ناپل که موسیقی را بالاتر از فلسفه می‌دانستند (دورانت و دورانت، ۱۳۷۴، ص ۲۹۵-۳۴۳).

۴. آیزیا برلین (۱۳۷۵، ص ۹۸)، در بی‌اعتنایی آشکاری به مرتبه تاریخی ویکو، او را «پدر واقعی مفهوم مدرن فرهنگ» و «پدر واقعی آنچه توانیم تکثر فرهنگی نام نهیم» می‌نامد.

ویکو در یک لحظه منحصر به فرد تاریخی^۱ در آستانه پیدایی عصر جدید و متعاقب آن ظهور فکر جدید زیسته است. در این دوره دست کم دو دسته مسائل اصلی پیرامون تاریخ وجود داشت که ویکو به هر دو پاسخ‌های تعیین‌کننده‌ای داده است: نخست، تدقیقات معرفت‌شناسانه در باب تاریخ که یک امتداد معرفت‌شناسانه از دکارت خردگرا تا لاک تجربه‌گرا را در بر می‌گیرد. در این امتداد نظری، مهم‌ترین دل‌مشغولی شیوه درست دستیابی به شناخت تاریخی است و دوم، توجه به ماهیت تاریخ، به مثابه امری جهانی و کلی است که موجب شکل‌گیری یک امتداد هستی‌شناسانه از بوسوئه کاتولیک تا ولتر سکولار می‌شود. در این امتداد نظری، بحث از هدف تاریخ، چگونگی تحول آن و نیز تعیین نسبت میان رویدادهای منحصر به فرد جزئی تاریخی و آن سیر کلی احتمالی، مسئله اصلی متفکران است. ویکو دقیقاً در محل تلاقی این دو امتداد نظری ایستاده و در مورد مسائلی نظیر ماهیت تاریخ و نحوه دستیابی به شناخت درست از تاریخ اندیشیده است. مهم‌ترین مسئله او به عنوان یک کاتولیک، توضیح چگونگی دخالت خداوند در تحول تاریخ و در همان حال تشریح عاملیت انسان در تاریخ است. به همین نحو ابتدای تاریخ بر طرح خداوند و عمل انسان، روش‌شناسی تازه‌ای برای فهم گذشته ایجاد می‌کند. این مقاله به تشریح پاسخ‌های ویکو به این دسته از مسائل اختصاص دارد.

اهمیت مسئله تحقیق

پرداختن به ویکو، به عنوان متفکری تقریباً گمنام در سنت فکری غرب، از چند جهت می‌تواند برای اصحاب علوم انسانی در ایران سودمند باشد. اول آنکه، در منابع فارسی متن مستقل مهمی در مورد ویکو وجود ندارد.^۲ آشتیانی (۱۳۹۱) در کتاب «جامعه‌شناسی تاریخی» فصلی را به ویکو اختصاص داده که هرچند در جای خود ارزشمند است، اما تفسیر او از آراء دینی ویکو تحت تأثیر

۱. پولارد معتقد است که «دوران ماقبل تاریخ اندیشه ترقی در حدود اواخر قرن هفدهم به‌کلی پایان یافت» (پولارد، ۱۳۵۴، ص ۲۶) و ویکو به عنوان یک مسیحی معتقد دقیقاً در همین لحظه گذار به تاریخ سکولار ایستاده است و مهم‌ترین بحث در مورد او این است که آیا همدستانه به‌مثابه پلی برای این گذار عمل کرده، یا در مقام آخرین مقاومت در برابر جریان شتابان سکولار شدن فکر تاریخی غرب نظریه‌پردازی کرده است. گزارش فرابند (۱۳۸۵، ص ۵۵) بر خلوص دینی ویکو صحه گذارده، و بین شور کاتولیکی و رشد تاریخ‌نگاری اواخر قرن هفدهم میلادی ارتباط برقرار می‌کند: «در اواخر سده هفدهم، موفق‌ترین مدافعان تاریخ، اعضای فاضل فرقه‌های کاتولیک بودند»؛ زیرا برخلاف پروتستان‌ها، اقتدارشان را «مدیون سنت» بودند و برای آنها «دفاع از تاریخ، به‌واقع دفاع از دین‌شان بود».

۲. آیزیا برلین در کتاب سرشت تلخ بشر (۱۳۸۵) و قدرت اندیشه (۱۳۹۲) به دیدگاه‌های ویکو پرداخته است. با این حال، ویکو مورد توجه برلین نه متفکر تاریخ بلکه نظریه‌پرداز فرهنگ است. از این رو، پرداختن به مباحث برلین در اینجا هرچند مهم است، ولی برای بحث کنونی لازم نیست.

نگرش‌های ماتریالیستی قرار گرفته و روشن است که چنین نگرشی، عمیقاً دیدگاه دینی و یکو را مخدوش می‌کند.^۱ به‌علاوه بخشی از کتاب ماکس هورکهایمر با عنوان «سپیده‌دمان فلسفه تاریخ بورژوازی» به شرح اسطوره‌شناسی و یکو اختصاص یافته است. او می‌نویسد: «نکته بسیار مهم آنکه ویکو عناصر تمدن را از کنش و واکنش میان موقعیت‌های مادی خارجی و تمایلات غریزی آدمیان استنتاج می‌کند» (هورکهایمر، ۱۳۷۶، ص ۱۱۷). ملاحظه می‌شود که هورکهایمر، به‌عنوان عضوی از مکتب فرانکفورت، موضع الهیاتی و خداشناختی و یکو که مشیت الهی را مسلط بر تحولات تاریخ می‌داند، به سهولت به کنش متقابل میان انسان و شرایط مادی تقلیل می‌دهد و مهم‌ترین آموزه ویکویی شناخت تاریخ را مصادره به مطلوب می‌کند. از این رو، مقاله‌ای که ویکو را با تأکید بر مختصات دینی اش معرفی کند، واجد اهمیت است. جز این، ویکو، با قدری تسامح، از جمله آخرین متفکران مهم غرب در آغاز عصر جدید است که هنوز در ادامه سنت مسیحی دغدغه توضیح نحوه دخالت خدای «واقعی» و نه خدای «فلسفی»،^۲ در تاریخ را دارد. پس از او، خدا یا در نگرش‌های ماتریالیستی به کلی انکار می‌شود یا در دیدگاه‌های ایدئالیستی به موجودی فلسفی بدل می‌شود که بنابر خواست و اراده فیلسوف و ایده‌پرداز، قدرت و دامنه اختیاراتش کم و زیاد می‌شود. ویکو، چنانکه به تفصیل خواهد آمد، همچنان درگیر مسئله «مشیت الهی» در تاریخ است^۳ و از این حیث برای مسئله کنونی علوم انسانی در ایران که همانا مواجهه آن با امر دینی و تلاش برای بازسازی علوم انسانی بر اساس آموزه‌های دینی یا تولید «علم دینی» است، اهمیت بسیاری دارد. به‌ویژه، در سنت شیعی پیوند مستقیم و وثیقی با دخالت «ولایت» در تاریخ یا آنچه «حکمت معنوی تاریخ»^۴ نامیده می‌شود، وجود دارد. البته مقصود این نیست که «مشیت الهی»

۱. برای نمونه، آشتیانی (۱۳۸۹، ص ۴۹۴) می‌نویسد: «تیروهای مولد و شیوه تولید» به پیش تازنده بورژوازی نوپا افکار ویکو را به سوی جلو و به طرف پیشرفت می‌کشاند، ولی «مناسبات تولیدی» سرمایه‌داری بر اساس مناسبات مالکیتی اداره‌کننده آن و با تمام عقب‌گاه و امانده قرون وسطایی این سرمایه‌داری، متفکر ما را به طرف عقب منحرف می‌سازند.»

۲. برلین (۱۳۹۲، ص ۱۰۳) «مشیت الهی» ویکو را همان «نیرنگ عقل» هگل می‌نامد و پولارد (۱۳۵۴، ص ۳۶) نیز از «تاریخ آرمانی جاودانه» ای نزد ویکو یاد می‌کند که «تاریخ هر ملتی در طی ظهور، ترقی، بلوغ، انحطاط و سقوط خود، مسیر آن را می‌پیماید. البته هر دو از این نکته غفلت می‌کنند که ویکو به‌عنوان یک مسیحی معتقد، درصدد توضیح نحوه دخالت اراده خدای واقعی است، نه توضیح یک برساخته ذهنی و فلسفی. ویکو (۱۹۷۵، ص ۶-۵۵) تأکید می‌کند که حکومت ابدی او، مانند «حکومت انتزاعی افلاطون» نیست، بلکه «شهر بزرگی است شامل کشورهایی که توسط خدا تأسیس شده است و حکمرانی می‌شوند.»

۳. به جز تأکیدات خود ویکو، که در ادامه خواهد آمد، شارحانی مانند کاپونگیری (۱۹۶۸، ص ۵-۹۲) نیز معتقدند که ویکو دین را بنیاد غیرقابل تردید جامعه انسانی می‌دانست.

۴. در واقع، از این دیدگاه شناخت تاریخی نوعی «تذکر تاریخی» و توجه به «حوالت اسم متجلی الهی است در تاریخ»؛ در آخر تاریخ، «انسان مهبای حضور آماده‌گر و منتظر تاریخ دیگری می‌شود که در آن حقیقت باطنی و کل انسان یعنی بقیه‌الله‌العظم از مکمن غیب برون آید و نور وجود قدسی او چونان حضور قدس عالم را مجدداً به فتوح ساحت قدس و رهایی از فروبستگی ساحت قدس بازگرداند، و امت واحده واپسین با انسان بقیه‌اللهی واپسین انسان و پایان تاریخ باشد» (مددپور، ۱۳۸۱، ص ۱۶۰).

همان «ولایت» است، اما مشیت الهی برای متفکرانی نظیر بوسوئه و ویکو همان قدر واقعی هستند که ولایت برای سنت شیعی. به نظر می‌رسد در چرخش فکر تاریخی غرب، از نظریه الهی تاریخ بوسوئه تا رویکردهای کاملاً سکولار قرن نوزدهمی مارکسی یا کنتی، زاویه دید ویکو در باب ماهیت تاریخ با فکر اسلامی و شیعی هم‌راستا می‌شود.^۱ او در جایی گفته است: تاریخ به وسیله انسان‌ها ساخته شده، اما مرزهای آن با مشیت الهی تنظیم شده است» (ویکو، ۱۹۴۸، ص ۱۹۰). پرداختن به نحوه تفکر نظام‌مند چنین متفکران خداباوری می‌تواند به تنقیح برخی مسائل مبتلابه کنونی ما در عرصه علوم انسانی کمک کند.

ملاحظات نظری: تحولات «مشکله تاریخ» در سنت فکر غربی

از منظری بیرونی و با فراتحلیل معرفت‌های تولیدشده پیرامون «تاریخ»، دست‌کم دو قالب اصلی قابل تفکیک است: مطالعات معرفت‌شناسانه و مطالعات هستی‌شناسانه. مطالعات معرفت‌شناسانه در باب تاریخ، بدین سئوالات پاسخ می‌دهند که: چگونه باید تاریخ را شناخت؟ چگونه می‌توان به معرفت تاریخی دست یافت؟ معرفت تاریخی به دست آمده، چه زمانی از عینیت برخوردار است؟ چگونه می‌توان «دقت» را در مطالعات تاریخی افزایش داد؟ چه اسنادی در مطالعه پدیده‌های تاریخی، قابل استفاده و اتکاست؟ اسناد «دست اول» و «دست دوم» کدامند؟ اما مطالعات هستی‌شناسانه از حوزه فهم تاریخ فراتر رفته و به بحث در مورد خود تاریخ می‌پردازند: ماهیت تاریخ چیست؟ در مطالعه تاریخ، چه چیزی را باید شناخت؟ اساساً چه چیزی «تاریخ» است؟ آیا تاریخ هدف دارد؟ آیا در تاریخ، پیشرفت وجود دارد؟ تفاوت دیگر بین این دو نوع پرسش، «اساساً [در] آن راهی است که به منظور یافتن پاسخ باید رفت.» پرسش‌های هستی‌شناسانه، «پرسش‌هایی‌اند که از تاریخ نشئت می‌گیرند، اما باید بیرون از تاریخ از طریق تفکر فلسفی، نه از راه تحقیق تاریخی، حل و فصل [و پاسخ داده] شوند (اگر اصلاً قابل حل و فصل باشند)» (استنفورد، ۱۳۸۴، ص ۳۶۸).

۱. برای نمونه، مطهری (۱۳۸۵، ص ۲۰۹-۲۱۸) در بحث از فلسفه تاریخ، مجموعه‌ای از نظریه‌ها اعم از نظریه نژاد، نظریه جغرافیا، نظریه قهرمانان و نوابغ، نظریه اقتصادی در مورد ماهیت و تحول تاریخ را نقد و بررسی می‌کند. از جمله در نقد رادیکالی از «نظریه الهی تاریخ» می‌نویسد: «از اینها بی‌ربط‌تر نظریه الهی است. مگر تنها تاریخ است که جلوه‌گاه مشیت الهی است؟ همه عالم، از آغاز تا انجام با همه اسباب و علل و موجبات و موانع، جلوه‌گاه مشیت الهی است. نسبت مشیت الهی با همه اسباب و علل جهان یکسان است. هم‌چنانکه زندگی متحول و متطور انسان جلوه‌گاه مشیت الهی است، زندگی ثابت و یکنواخت زنبور عسل هم جلوه‌گاه مشیت الهی است. پس سخن در این است که مشیت الهی زندگی انسان را با چه نظامی آفریده و چه رازی در آن نهاده است که متحول و متطور شده، در صورتی که زندگی جانداران دیگر فاقد آن راز است؟»

مباحث معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه پیرامون تاریخ، با قدری تسامح و با فراتر رفتن از برخی استثنائات، خود مشمول زمان‌مندی تاریخی هستند. به نظر می‌رسد که در سنت تفکر تاریخی مغرب‌زمین، یک روند قابل‌شناسایی است. عموماً مباحث دوره‌ماقبل مدرن سنت غربی، به‌ویژه در یونان، ماهیت معرفت‌شناسانه دارند و تنها با پیدایی عصر جدید است که امکان بحث هستی‌شناسانه پیرامون تاریخ ممکن می‌شود. در سنت یونانی و نزد ارسطو تاریخ اعتباری نداشت. اساساً شناخت معتبر شناخت بر اساس «کلی» بود و فلسفه از همین جهت علم اولی بود. حتی شعر نیز از تاریخ «کلی» تر و لاجرم معتبرتر بود (زرین‌کوب، ۱۳۶۱ ص ۲۷-۳۰).^۱ به‌علاوه، تاریخ‌نگاری یونانی، به استثنای هرودوت^۲ که دغدغه «بربرها» را نیز داشت، گونه‌ای «تاریخ محلی» بود و به بیان احوالات و تحولات دولت‌شهرها اختصاص داشت. به عبارتی، نه تنها معرفتی که دانش تاریخ باید به ما می‌داد کم‌اهمیت بود، بلکه قلمرویی که تاریخ متکفل دادن شناختی از آن است، نیز محدود به دولت‌شهرها بود و از آن فراتر نمی‌رفت. آغاز عصر مسیحیت موجب تحولی اساسی در حوزه معرفت تاریخی مغرب‌زمین شد و موجب شد تاریخ مسیحیت خصلت «جهانی» پیدا کند. تاریخ، بر اساس سنت یهودی-مسیحی، هم تاریخ مؤمنان بود و هم تاریخ کفار و مشرکان. بدین ترتیب، مورخ مسیحی به نگارش تاریخ کلّ اجتماعات انسانی توجه پیدا می‌کرد و جز این طرح عام خداوند را در حرکت تاریخ پیگیری می‌کرد. در واقع، وظیفه اصلی مورخ مسیحی پیگیری نحوه تحقق اراده خداوند و برنامه او در تحول تاریخ بر اساس منابع دینی و گفته‌های رسولان بود. با این حال و از حیث معرفت‌شناختی شناخت تاریخی که مورخ مسیحی به دست می‌داد، فی‌نفسه فاقد اعتبار است، مگر اینکه مستند و موید به روایات و احادیث کتاب مقدس و گفته‌های رسولان باشد. از حیث هستی‌شناختی نیز تاریخ چیزی جز جلوه‌ای از اراده الهی نیست و از خود چیزی ندارد: «هدف انسان و تاریخ او این است که در این پنج روزه هستی، اوامر باری تعالی را اجرا کند» (پولارد، ۱۳۵۴، ص ۲۰). در واقع، تاریخ مستقل از اراده خداوند، شأنی ندارد. بوسوئه از جمله آخرین متفکران مسیحی در ابتدای دوره جدید است که در مقام

۱. ارسطو (۱۳۷۷، ص ۴-۸۳) معتقد است که فرق شاعر و مورخ در این نیست که «یکی به نظم سخن گوید و دیگری به نثر»، بلکه تفاوت در این است که شاعر از «اموری که وقوع‌شان ممکن می‌نموده است»، و مورخ از «اموری که واقع شده‌اند» سخن می‌گوید و نتیجه می‌گیرد که «شعر از تاریخ، فلسفی‌تر و عالی‌تر است؛ زیرا بیشتر به اموری می‌پردازد که کلیت و عمومیت دارد، در حالی که تاریخ بیشتر ذکر امور فردی به میان آورد». اموری را «کلی» می‌داند که «از چنین یا چنان کسانی، برحسب احتمال یا بالضروره» سرزده باشد» و این موضوع شعر است و امور «فردی» را آتی می‌داند که فی‌المثل از کیکاووس یا «الکبادس» سرزده یا بر او واقع شده است.

2. Herodotus.

تشریح همین فهم مسیحی از تاریخ برآمده است. بنابراین، از حیث معرفت‌شناختی و از حیث هستی‌شناختی تاریخ تا پیش از دورهٔ جدید، هم در سنت یونانی و هم در سنت مسیحی، واجد اعتبار شناختی یا شأن وجودی نیست: «در درون طرح الهی تاریخ جهان، تاریخ این‌جهانی محض، موضوعی بی‌اهمیت تلقی می‌شود» (فراید، ۱۳۸۵، ص ۲۳). با تجدد تحول عمیقی در حیطه تاریخ رخ می‌دهد. از حیث معرفت‌شناختی، پس از هجمه سهمگین دکارت به شناخت تاریخی که نسب به فکر ارسطویی می‌رساند، کار بازسازی شناخت تاریخی و تجهیز آن به روش‌های جدید آغاز می‌شود. از حیث هستی‌شناختی نیز تاریخ تجددی، «جهانی» بودن را از سنت یهودی-مسیحی به ارث می‌برد،^۱ اما چنانکه در آثار هگل مشهود است، موجودیت آن را از امر الهی جدا می‌کند و شأنیت مستقلی به آن می‌دهد. تاریخ تجددی، جهانی است، اما جهانی بودنش ناشی از طرح جامع و جهانی خدای واقعی نیست و آن‌گونه که در هگل و کنت مشاهده می‌شود، خودبنیاد است. ویکو دقیقاً در محل تقاطع همین دو امتداد معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی بحث از تاریخ ایستاده و نظریه‌پردازی کرده است و از قضا در هر دو روند پیشگام و نوآور بوده است. از حیث معرفت‌شناختی او از دکارت جدا شده، ولی به لاک نپیوسته است و از حیث هستی‌شناختی نیز از بوسوئه عبور کرده و الهام‌بخش ولتر شده است. او با نقد معرفت‌شناسانه ایدهٔ دکارت در باب دانش تاریخ آغاز می‌کند، اما به نتایج هستی‌شناسانه‌ای در مورد تاریخ می‌رسد؛^۲ او بنیان‌گذار بحث هستی‌شناسانه از تاریخ است که بعدها در سنت هگلی-رمانتیکی فلسفه تاریخ تداوم پیدا می‌کند.

ویکو و نقد بی‌اعتباری تاریخ نزد دکارت

آغازگاه بحث ویکو کجاست؟ دربارهٔ منابع نظری او ایده‌های مختلفی مطرح شده که برخی بر اساس ارجاعاتی است که در آثار خود ویکو آمده است. ویکو آثار کسان بسیاری نظیر افلاطون، ارسطو، اپیکوروس، لوکرتیوس، اسپینوزا، ماکیاولی، هابز، پوفندورف، سلدن، فرانسیس بیکن،

۱. پولارد (۱۳۵۴، ص ۲۰) «توجه به سرنوشت نوع بشر در کلیت آن و ترجیح تاریخ جهانی به تاریخ محلی» در آگوستین و اوزیبوس را «گام قاطعی» می‌داند که اندیشه مسیحی قرون وسطایی به سوی اندیشه ترقی برداشته است.

۲. کاسیرر (۱۳۸۲، ص ۳۳۱) معتقد است که ویکو کتاب خود را «به‌طور عمد در مخالفت با دکارت نوشته» و بدین ترتیب خواسته است «خردگرایی را از تاریخ‌نگاری بیرون براند». بر همین اساس هم کاسیرر معتقد است، کار او هیچ تأثیری بر فلسفه خردگرایی روشنگری نداشت و تنها با آرای هردر، در اواخر سده هجدهم، است که کار ویکو نیز مورد توجه قرار می‌گیرد.

دکارت و گروتیوس را خواننده (دورانت، ۱۳۷۴، ص ۳۴۳) و مشخصاً چهار تن را راهنمای خود معرفی کرده است: افلاطون، تاسیت (مورخ رومی)، فرانسیس بیکن و گروتیوس (مجتهدی، ۱۳۸۸، ص ۳-۱۰۲). او در خودزندگینامه‌نوشتش آورده است: «تاسیت^۱، با ذهن مابعدالطبیعی بی‌مانندی، انسان را آن‌گونه که هست می‌نگرد و افلاطون او را آن‌گونه که باید باشد» (ویکو، ۱۹۷۵، ص ۱۳۸). برخی شارحان نیز، بر اساس شباهت‌ها، توماس آکویناس را دیگر منبع نظری او معرفی کرده‌اند.^۲ در بحث از «مشیت الهی» نیز چنانکه شرح داده خواهد شد، او متأثر از بوسونه است (مجتهدی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۲). با این حال، ویکو به‌عنوان یک مورخ که در سنت کاتولیکی تاریخ‌نویسی اندیشیده است، بیش از همه، با طرح نظری دکارتی غالب بر زمانه‌اش درگیر بوده است.

دکارت همان موضع ارسطویی بی‌اعتباری شناخت تاریخی را با استدلال تازه‌ای که در خود، نوید آغاز دوره جدید دارد تکرار می‌کند. او در نتیجه شک، تنها «من اندیشنده» را اثبات کرد: «من می‌اندیشم، پس هستم». او سپس می‌پرسد چرا «من می‌اندیشم، پس هستم»، حقیقی است؟ و خود پاسخ می‌دهد که آنچه مرا به پذیرش صدق این قول وا می‌دارد، «وضوح و تمایز» آن است. دکارت بر این مبنا نتیجه می‌گیرد که هر آنچه بخواهد حقیقی باشد، باید به‌طور واضح و متمایز به تصور درآید: «معیار حقیقت، وضوح و تمایز است.» او چیزی را واضح می‌داند که «برای یک ذهن و فکر آگاه، حاضر و ظاهر باشد، درست همان‌گونه که می‌گوییم اشیاء را واضح می‌بینیم، وقتی با حضور آنها در برابر چشم آن اشیاء بر چشم با نیروی کافی اثر کنند.» البته در نگاه دکارت صرف وضوح داشتن برای حقیقی بودن کفایت نمی‌کند، شناخت، علاوه بر وضوح، باید متمایز هم باشد: «چنان دقیق و متفاوت از هر چیز دیگر باشد که در خود شامل هیچ چیزی جز آنچه روشن و واضح است، نباشد» (پاپکین و استرول، ۱۳۷۵، ص ۵۰). بر این اساس، دو دسته از تصورات را می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد: تصورات ناشی از تجربه که بر پایه تجربه ما شکل می‌گیرند و پیشتر دکارت، تجربه را به دلیل دخالت خطا و نیز نامتمایز بودنش، غیر یقینی و نامعتبر دانسته است. دیگری، تصورات فطری است که اولاً، ساخته انسان و برآمده از تجربه او نیستند و ثانیاً، واضح و

1. Cornelius Tacitus.

۲. کانمن (۱۳۸۹، ص ۴-۳۳) معتقد است ریشه گزاره «ساختن معیار حقیقت است» نزد ویکو را باید در تفکیک ارسطویی آکویناس بین «طبیعت به‌منزله اثر خداوند» در مقابل «تاریخ به‌منزله حاصل کار بشر» جستجو کرد. البته او اشعار دارد که ویکو یک تومیست محسوب نمی‌شد و ایده‌اش را در مخالفت با رأی آکویناس ساخته و پرداخته است.

متمایز هستند. تصورات ریاضی و تصور یک وجود کامل یعنی خدا از این دسته‌اند. خدا تضمین‌کننده رسیدن ما به شناخت یقینی و دانش ریاضیات واضح‌ترین و یقینی‌ترین شکل از شناخت است. در مرحله بعد، او دامنه شناخت یقینی را گسترش می‌دهد: در وهله اول «وجود یک جهان جسمانی خارجی» را اثبات می‌کند و با به‌کارگیری معرفت یقینی برآمده از تصورات روشن و متمایز در مورد جهان خارجی راه را برای یقینی بودن علوم فیزیکی باز می‌کند (همان، ص ۷-۵۶). از این رو، نزد دکارت کلّ حوزه‌ای که ما آن را امروزه «علوم انسانی» می‌نامیم، از حوزه شناخت یقینی کنار گذاشته می‌شود؛ تاریخ از این قسم است. در واقع، با دکارت و پیروانش تاریخ از دو جهت مورد هجوم قرار گرفت: در حالی که علوم فیزیکی، با افزوده شدن شناخت‌های جدیدتر پیشرفت می‌کرد و نتایج بهتری به دست می‌داد، در دانش تاریخ، حتی موشکافانه‌ترین پژوهش‌ها درباره جهان باستان، هیچ شناخت جدیدی به همان معنا که از پیشرفت علوم طبیعی حاصل می‌شود، به دست نمی‌داد. دکارت می‌پرسد: «حتی دانشمندترین پژوهشگر تاریخ روم قدیم، به چه کشف تازه‌ای می‌تواند برسد که [برای] خادمه سیسرون دانسته نبود؟»^۱ افزون بر این، دکارت و پیروانش معتقد بودند که روش‌های تاریخ‌نگاران نه «برهانی» است و نه مبتنی بر «آزمایش». نزد دکارت تاریخ «علم» نیست؛ زیرا علم مبتنی بر «مشاهده مستقیم»، «آزمایش»، «تکرار» و «فایده‌مندی» است (کالینگوود، ۱۳۹۰، ص ۸۰-۸۳)، ولی تاریخ چنین نیست. به دیگر سخن، نتایج تحقیقات مورخان ممکن است سرگرم‌کننده باشد، ولی فاقد اهمیت و اعتبار است. به همین نحو و با پیشرفت علوم طبیعی و شیوه کار دانشمندان طبیعی، مورخان از حیث پیش‌داوری‌های ذهنی‌شان نیز مورد انتقاد قرار گرفتند: روایت آنها از رویداد تاریخی یا سوگیرانه است یا از فقدان برخی اطلاعات اساسی رنج می‌برد. تواریخ به دلیل گزینشی بودن، ناگزیر، نمی‌توانند به حقیقت برسند. تاریخ پر از افسانه است (رحمانیان، ۱۳۸۶، ص ۷).^۲ ویکو در ابتدا به «تاریخ‌نگاری دکارتی»^۳ متمایل بود و با این قسم از انتقادات نسبت به تاریخ همراهی داشت. با این حال، با

۱. دکارت در عبارت مشهوری گفته است: یک آشپز رومی جامعه روم را بهتر از مورخ تاریخ روم می‌شناسد. چون آن آشپز رومی در جامعه رومی زندگی کرده و آنچه را که در آن جامعه رخ داده، مشاهده کرده است.

۲. کالینگوود (۱۳۸۹، ص ۸۰-۸۲) در جمع‌بندی انتقادات دکارت به تاریخ، به چهار نقد اصلی اشاره می‌کند: «واقعیت‌گریزی تاریخی»، «پیرونیسم تاریخی»، «ضد‌فایده‌گرایی تاریخ» و «اوهام‌سازی».

۳. «تاریخ‌نگاری دکارتی» در نیمه دوم قرن هفدهم و تحت تأثیر انتقادات دکارت به مورخان شکل گرفت و تلاش داشت تا با رعایت اصول دکارتی، از تاریخ اعاده حیثیت کند. سه اصل عقل‌گرایی تاریخی، روبه‌رو کردن منابع مختلف با یکدیگر و بررسی غیرادبی منابع مکتوب و پرداختن به منابعی مانند مسکوکات، کتیبه‌ها و نقشه‌ها، مبنای کار تاریخ‌نگاران دکارتی نظیر تیمن و بلانديست‌ها بود (کالینگوود، ۱۳۸۹،

نگارش کتاب اصول علم جدید، به نحو بنیان‌براندازی، معرفت‌شناسی دکارتی را زیر سؤال برد. ویکو مدعی است که این قاعده معرفت‌شناختی دکارتی که شناخت یقینی موقوف به بدهات و روشنی است، بیش از حد تحت تأثیر ریاضیات و علوم طبیعی است و دکارت از دیگر شاخه‌ها مثل هنر، حقوق و تاریخ غفلت کرده است. به علاوه فیلسوفان دکارتی از ماهیت خود علوم طبیعی نیز درک درستی ندارند (ادواردز، ۱۳۷۵، ص ۷-۲۴۵). ویکو قاعده معرفت‌شناختی دکارتی «حقیقی، بدیهی است» را کنار گذارده، قاعده «حقیقی، ساختنی است» را جایگزین آن می‌کند: «حقیقی^۱ و ساخته‌شده^۲ قابل تبدیل به یکدیگرند.» تنها آن چیزی را می‌توان به طور کامل شناخت که خود پدیدآورنده آن باشیم.^۳ فقط آفریننده است که می‌تواند به طور کامل به شناخت آفریده‌شده دست یابد. «معیار حقیقت، ساختن آن است»^۴ (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۱۷۴). بدین ترتیب، خودآگاهی نهفته در کوگیتوی دکارتی بی‌مبنا می‌شود: نه تنها تصور ذهنی (حتی تصورات فطری) نمی‌تواند ملاکی برای رسیدن به حقایق دیگر باشد، بلکه حتی «ملاک حقیقت خود ذهن نیز نیست؛ زیرا در حالی که ذهن به ادراک خود می‌پردازد، اما خود را نمی‌سازد و چون خود را نمی‌سازد، از شکل یا شیوه‌ای که از طریق آن به ادراک خود می‌پردازد، آگاه نیست» (ادواردز، ۱۳۷۵، ص ۲۴۶). بدین ترتیب، من اندیشنده دکارت که همواره بیرون از تاریخ ایستاده است، در محاق فرو می‌رود.^۵

ص ۴-۸۳). ویکو در ابتدا به این شیوه تاریخ‌نگاری جدید علاقه‌مند بود، اما خیلی زود، به آنچه کالینگوود از آن به «مکتب ضد دکارتی ویکو» یاد می‌کند، تغییر جهت داد. البته ویکو تنها مورخ ضد دکارتی نبود. کالینگوود از جریان انتقادی دیگری به نام «مکتب ضد دکارتی لاک، برکلی و هیوم» یاد می‌کند که بر مبنای تجربه‌گرایی، شناخت را محصولی تاریخی دانسته‌اند و قائل به انضمامی بودن معرفت هستند (همان، ص ۷-۹۶).

1. Verum

2. Factum

۳. با این حال، ویکو در آخرین ویرایش کتاب «اصول علم جدید»، به جای verum factum بیشتر از اصطلاح verum certum استفاده می‌کند. کانمن (۱۳۸۹، ص ۴۰) دلیل این تغییر نگرش را چنین می‌داند: «می‌خواسته است به عقلانیت اشاره کند، یعنی عمومیت داشتن و قابل پیش‌بینی بودن corsi و ricorsi و یا به تعبیر مسیحیان، مشیت الهی مدنظر او بوده است.»

4. Verum factum

۵. البته نقد ویکو تنها متوجه دکارت نیست، بلکه او در مقام مواظبت از فهم درست تاریخ، به نقد دیگر متفکران مراحل آغازین تجدد نیز پرداخته است. برای نمونه، او در انتقاد از پوفندروف، گروتیوس و هابز معتقد است که شیوه بحث آنها موجب می‌شود که فهم درست زندگی گذشتگان ناممکن شود. آنها در بحث‌های مربوط به خاستگاه جامعه و نهادهای بشری، از مفاهیمی مانند «حقوق طبیعی» یا «قرارداد اجتماعی» استفاده می‌کنند که بنابر آنها بشر دارای سرشتی ثابت و تفسیرناپذیر است. این منطق ممکن است در فلسفه سیاسی و اجتماعی نتایج مفیدی داشته باشد، اما موجب کج‌فهمی در فهم رفتار گذشتگان می‌شود. بر مبنای چنین سرشت ثابتی، گذشتگان شبیه معاصران خواهند شد. نگرش‌هایی به گذشتگان نسبت داده می‌شود که محصول ذهن معاصرانی مانند هابز یا گروتیوس است. از حیث روش‌شناختی، این امر موجب می‌شود که اسطوره‌های کاذب و قالب‌های تحریف‌کننده‌ای بر زندگی گذشتگان و بر تاریخ تحمیل شود و امکان فهم درست

ویکو، همچون دکارت، می‌پذیرد که ریاضی یک دانش قطعی و یقینی است، اما نه به دلیل بدیهی بودن آن، بلکه به این دلیل که ریاضی ساخته انسان‌هاست. نظام‌های ریاضی، مجموعه‌ای از قراردادهای و مخلوق انسان‌اند. ریاضی یک جعل انسانی است، بنابراین، می‌توان به شناخت یقینی از آن دست یافت. بر همین اساس، تاریخ یک دانش یقینی است؛ زیرا حوادث و رخدادها تاریخی نتیجه عمل انسانی است. انسان‌ها تاریخ را می‌سازند و بنابر قاعده معرفت‌شناختی «حقیقی، ساختنی است»، می‌توانند به شناخت یقینی از تاریخ دست پیدا کنند. بدیهی‌ترین و روشن‌ترین واقعیت این است که جهان اجتماعی و تاریخی را خود انسان‌ها ساخته‌اند. بر همین منوال، ویکو علوم طبیعی، و از جمله فیزیک، را فاقد اعتبار می‌داند. تاریخ، آفریده انسان است و انسان، آفریده خودش را می‌شناسد. اما طبیعت آفریده انسان نیست و از این رو، شناخت انسان از طبیعت نمی‌تواند حقیقی و یقینی باشد.^۱ اکنون ویکو در آغاز بحثی هستی‌شناسانه در باب تاریخ است: تاریخ چیست؟ و ویکو پاسخ می‌دهد، تاریخ مجموعه‌ای از ساخته‌های انسانی است.

نسبت تاریخ انسان ساخته و «مشیت الهی»

اکنون لازم است تا ویکو همچون بوسونه به‌عنوان یک مسیحی کاتولیک معتقد، با سنت مسیحی تفکر تاریخی تعیین نسبت کند و هستی «تاریخ» را در پیوند با «امر الهی» قرار دهد. بنابر مباحث پیش‌گفته، ویکو تاریخ را انسان ساخته و از این رو، قابل شناخت دقیق می‌داند و بر این اساس، این سؤال امکان طرح پیدا می‌کند که جایگاه «مشیت الهی» در فهم ویکو از تاریخ چیست؟ چگونه می‌توان انسان ساخته بودن تاریخ را با دخالت مشیت الهی در آن منطبق کرد؟ هرچند بحث ویکو از ماهیت مشیت الهی مبهم بوده و موجب سردرگمی شارحان او شده است، اما تلاش او معطوف به

زندگی انسان‌ها در مراحل نخستین رشد اجتماعی‌شان را تضعیف کند یا از بین ببرد. ویکو با چنین تعمیم‌هایی که تصور پیشینی برگرفته از زمان حال را بر گذشته و تاریخ غالب می‌کند، مخالف است (ادواردز، ۱۳۷۵، ص ۲۴۹). بعدها یکی از مهم‌ترین نقدها به گرایش‌های پوزیتیویستی در حقوق و سیاست که گروتیوس، هابز و پوفندروف پیشگامان آن محسوب می‌شدند، بسط همین نکته بود.

۱. همین تمایزگذاری بین «علوم تاریخی-انسانی» از یکسو و «علوم طبیعی-فیزیکی» از سوی دیگر و نیز تلاش برای اثبات متفاوت و نیز برتر بودن شناخت به دست آمده از علوم تاریخی-انسانی موجب شده است تا ویکو را آغازگر مباحثات و مناقشاتی بدانند که بیش از یک‌صدسال بعد، در اواخر قرن نوزدهم میلادی، توسط مجموعه متنوعی از متفکران که مسامحتاً آنها را «نوکانتی‌ها» می‌نامیم، پیرامون ماهیت منحصر به فرد علوم انسانی پدید آمد. کار اصلی ویکو تلاشی جدی و تا اندازه موفقیت‌آمیز در راه ایجاد مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی علم انسانی ناب بوده است (تریسرام، ۱۹۸۳، ص ۱۴۶). فروند (۱۳۶۲، ص ۱۵-۱۷) نیز «علم جدید» ویکو را همان علوم انسانی مدرن دانسته است.

تنظیم نوعی «الهیات منطقی مدنی مشیت الهی»^۱ در برابر «الهیات طبیعی»^۲ غالب در روزگارش است. الهیات طبیعی^۳ در مصاف با «الهیات و حیانی»^۴، به جای تکیه بر تجلیات الهی، از طریق تأمل عقلانی بر ویژگی‌های جهان و مشاهده فرآیندهای طبیعی، در پی بحث از وجود خدا، قدرت و حدود اختیارات اوست. بر این اساس، از دل طبیعت می‌توان شواهدی برای نظم استخراج کرد و بدین ترتیب وجود ناظم را اثبات کرد. جز این، ابتدای الهیات طبیعی بر «علم» است. به جای دین، می‌توان از طریق یافته‌های تجربی، شواهد معقولی برای نظم حاکم بر طبیعت و توضیح منطقی رفتار خداوند پیدا کرد (محمدرضایی و همکاران، ۱۳۸۱، ص ۲-۳۳۱). ویکو درصدد است تا همین اصل را این بار بر اساس تاریخ جاری کند؛ پیگیری امر الهی از طریق روندهای مدنی و تاریخی. او، چنانکه، در کتاب حکمت باستانی ایتالیایی شرح داده، در «الهیات مدنی» خدا نه به‌طور پیشینی،^۵ بلکه از طریق تأثیرات پسینی^۶ قابل اثبات است و این تأثیرات نه در طبیعت، بلکه در جهان اجتماعی و تاریخی و اساساً از طریق آزادی انسان و نیز از طریق پدیده و نهادهای اجتماعی نظیر شرم، افتخار، سودمندی، اقتدار، دین، خانواده و زبان قابل شناسایی‌اند. پاپارلا^۷ در مقاله «تناقض امر استعلایی و درون‌بودگی در تصور ویکو از مشیت الهی»، شرح روشن‌گرانه‌ای از رابطه «مشیت الهی» و «اراده انسانی» دارد: اعمال انسانی به‌رغم مقاصد خاصی که دارند، ممکن است به مقصد یا پایانی دیگر جز آنچه در ابتدا مدنظر است، منجر شوند. در واقع، یک ابرذهن (خدا) وجود دارد که از این مقاصد و اعمال آگاه است و بدین ترتیب متوجه منافع مشترک یعنی حفظ زندگی مدنی و اجتماعی است. در نتیجه، می‌توان از بسیاری از اعمال و اهداف مخرب انسانی یاد کرد که به‌واسطه همین وجه ناهمگونی غایات مشیت الهی، به پایان‌های نیک و خوب انجامیدند. ماجرای حضرت یوسف (ع) و برادرانش از این قسم است؛ برادران یوسف (ع) به‌دنبال مقاصد

1. rational civil theology of divine providence.

2. natural theology.

۳. البته «طبیعی» در «الهیات طبیعی» می‌تواند معانی متفاوتی داشته باشد، اما در روزگار ویکو مقصود از آن «طبیعت» است. ریشه «الهیات طبیعی» به آکویناس و آنسلم باز می‌گردد (بروک، ۱۳۸۲). می‌توان میان «الهیات طبیعی» و «الهیات طبیعت» تمایز گذارد و بر همین اساس، الهیات طبیعی در خوش‌بینانه‌ترین حالت خود، منتج به نوعی خداباوری طبیعی، یعنی دئیسم (Deism) می‌شود، به طوری که هرگز توان تبیین و تفسیر مشیت الهی و نحوه فعل او (خداوند) را آن‌طور که ادیان معرفی می‌کنند ندارد و بنابراین، باور به خدایی که با عالم بطور همه‌جانبه و وحدت‌بخش سر و کار ندارد، با الحاد (Atheism) فاصله زیادی ندارد (محمدرضایی و همکاران، ۱۳۸۱، ص ۳۳۲).

4. revealed theology.

5. a priori

6 posterior

7. Emanuel Paparella

خودخواهانه بودند، اما نتیجه نهایی ماجرا چیزی نبود، جز وابستگی غیرقابل اجتناب برادران به یکدیگر. ویکو این قصد دوم درون بود اعمال انسان را که در پایانی متفاوت از قصد نخستین رخ می‌دهد، مشیت الهی می‌نامد. در واقع، حرف اصلی ویکو این است: اگر اعمال انسان با ایده الوهیت مشیت‌مآبانه^۱ تذهیب شده باشند، موفق خواهند شد، به‌رغم وجود مقاصد و اهداف خودپسندانه، انسان را با توجه به سرشت واقعی‌اش در زندگی اجتماعی حفظ کنند. از نظر ویکو این بینش در خود نشانه‌ای از مشیت استعلایی است (پاپارلا، ۲۰۰۷).^۲

ویکو در بحث از رابطه اراده انسانی و مشیت الهی در تاریخ نیز همین دوسطحی‌نگری را پی می‌گیرد. او در سطح اول بر نیت و نحوه عمل انسان متمرکز است: «انسانها نخست ضرورت را احساس می‌کنند، سپس به فایده و منفعت می‌اندیشند، بعد متوجه آسایش می‌شوند و پس از آن خود را با لذت سرگرم می‌کنند و از آن رو هوای تجملات در سر می‌پرورانند و سرانجام دیوانه می‌شوند و جسم خود را ویران می‌کنند» (ویکو، ۱۹۴۸، ص ۲۴۱). چنین انسانی که از مرحله حیوانی و تعلقات مادون انسانی هنوز فاصله زیادی پیدا نکرده است، نمی‌تواند تمدن‌ساز و بدین ترتیب تاریخ‌ساز باشد. او نظاماتی را ایجاد می‌کند، اما در همه حال تحت تأثیر رذیله «خودشیفتگی» است. ویکو در فقره‌ای آورده است:

«انسان‌ها به دلیل ماهیت ناپاک خود تحت سلطه خودشیفتگی^۳ هستند. در جستجوی هر چیز مفید برای خودشان و هیچ چیز برای یاران خود. آنها نمی‌توانند کنترل امیالشان را به‌دست گیرند و به سوی عدالت سوق دهند. در نتیجه، بدین واقعیت می‌رسیم که انسان در وضعیت حیوانی^۴ تنها رفاه خود را می‌جوید؛ زمانی که زن می‌گیرد و بچه‌دار می‌شود، رفاه خود را در کنار رفاه خانواده‌اش می‌جوید؛ با ورود به زندگی مدنی، او رفاه خود را در کنار رفاه شهر خود می‌جوید، آنگاه که به مرحله حکومت بر چندین دسته از مردم می‌رسد، رفاه خود و ملتش را می‌جوید؛ زمانی که ملت‌ها

1. providential divinity

۲. لوستنه (۱۹۸۲، ص ۱۸۸) همین مضمون را به نحو دیگری توضیح داده است. او اهداف انسان را با «الف» و نتایج را با «ب» و رابطه میان این دو را با «الف - ب» نشان می‌دهد. رابطه‌ای که نه به وسیله دانش و قصد بشری و نه به وسیله وحی الهی، بلکه به وسیله فعالیت درون-بودی (immanent) مشیت الهی تضمین شده است. به همین ترتیب کاپونگری (۱۹۶۸، ص ۹۹) در تفسیر مشابهی «مشیت» را «یک حرکت طبیعی در روند تاریخ» می‌داند که «خود را به‌طور ضمنی در حرکت‌های انسان-فاعل تاریخ-می‌گنجاند، آن‌قدر نزدیک که از قدرت خود حرکت انسان قابل تشخیص نیست». برای دیدن شواهدی از این بحث در کتاب «اصول علم جدید»، بنگرید به: (ویکو، ۱۹۴۸، پاراگراف‌های ۳۸، ۱۳۲، ۱۳۳ و ۱۱۰۸).

3. self love

4. bestial state

بوسیله جنگ‌ها، پیمان‌نامه‌های صلح، اتحاد و تجارت متحد شدند و رفاه خود را همراه با کل نژاد بشر می‌جوید. انسان در همه این شرایط اساساً به دنبال سودمندی خودش است» (همان، پاراگراف ۳۴۱).
وجه چرخشی بودن نظریه ویکو نیز همین جاست: «انسان‌ها در آغاز در «توحش حواس» زندگی می‌کردند. مرحله بعدی «بربریت تفکر انعکاسی» است که «خبثت انعکاسی» نتیجه آن است. و آخرین مرحله، «بلاغت و حماقت کامل» است. سپس این چرخه دوباره تکرار می‌شود (آشتیانی، ۱۳۹۱، ص ۴۸۳).

اما ویکو در سطح دوم، مشیت الهی را وارد می‌کند که نقش هدایتگر را برای چنین انسان خودشیفته‌ای دارد:

«تنها به وسیله مشیت الهی است که او می‌تواند به عنوان عضوی از جامعه، خانواده، دولت و در نهایت انسانیت، عدالت را در این نظام‌ها عملی کند. انسان در رسیدن به همه سودمندی‌هایی که آرزو می‌کند، ناتوان است و این نظام‌ها او را تنها به جستن آن سودمندی‌هایی که برایش لازم و ضروری است محدود می‌کنند و بدین، «عادلان» لقب می‌دهند. بنابراین، عدل الهی است که تمام عدالت انسانی را تنظیم می‌کند؛ عدلی که به وسیله مشیت الهی برای بقای جامعه انسانی حکم فرما شده است» (ویکو، ۱۹۴۸، پاراگراف ۳۴۱).^۱

تنها در این سطح بالاتر است که عمل انسانی به تمدن‌سازی منجر می‌شود. در این سطح و با نقش آفرینی «مشیت الهی» در مقام یک هدایتگر و راهنما، روند منظم تحولات تاریخی چنین خواهد بود: گذار از مرحله دینی به قهرمانی به مدنی.^۲ ملاحظه می‌شود که در این تفسیر، انسان فاقد اراده و تنها کارگزار دست‌بسته اراده الهی نیست و چنانکه مورخان مسیحی ماقبل ویکو گفته‌اند، مشیت الهی از طریق الزام قوانین تحمیلی عمل نمی‌کند، بلکه آن‌گونه که ویکو می‌نویسد «بر مبنای به کارگیری آن سنن و عادات انسانی» عمل می‌کند که «از هر الزامی رها بوده و تنها ظهورات خودانگیخته سرشت انسانی» اند (ویکو، ۱۹۷۵، ص ۵۴). ویکو در جای دیگری از «تاریخ آرمانی جاودانه» ای یاد می‌کند که «تاریخ هر ملتی در طی ظهور، ترقی، بلوغ، انحطاط و سقوط خود مسیر آن را می‌پیماید» (پولارد، ۱۳۵۴، ص ۳۶). تاریخ مراحل سه‌گانه‌ای را می‌پیماید

۱. در این پاراگراف‌ها مشابهت افکار ویکو با هابز آشکار است. برای اطلاع بیشتر از ارتباط فکری هابز و ویکو به مقاله روشنگر کانمن (۱۳۸۹) رجوع نمایید.

۲. کانمن (۱۳۸۹، ص ۴۱) همچنین تقسیم‌بندی ادوار تاریخی - دینی، قهرمانی و مدنی - در نزد ویکو را ظاهراً برگرفته از مفهوم تثلیث اقدس می‌داند که خود از حکمت مصر باستان ریشه گرفته است.

که رو به تکامل است: انسان‌ها و ملت‌های مرحله دینی اولیه که شاعرانه زندگی می‌کنند، به دلیل تخیلی اندیشیدن، از کسانی که در مراحل قهرمانی و مدنی زندگی می‌کنند، عقب‌تر نیستند، بلکه خطایشان این است که «خدای واقعی» را تقریباً با هر چیز در محیط اطراف‌شان اشتباه می‌گیرند. اغتشاش مفهوم خدا نزد انسان‌های نخستین، آنها را در سطوح اولیه‌تری از حیث نظامات تمدنی و زندگی اجتماعی قرار داده است (ویلسون، ۱۹۹۳، ص ۸۹-۹۱). این دیدگاه با نگرش ارزش‌داورانه‌ای که بعدها خصوصاً در قرن نوزدهم میلادی در تفکیک سه‌گانه کنت از تحول جوامع پیدا شد، متفاوت است.^۱

روش جدید تحقیق در تاریخ

بر مبنای تصور تازه‌ای که ویکو از هستی «تاریخ» پیدا کرده، اکنون لازم است تا روش جدیدی برای شناخت تاریخ ابداع کند. این هستی‌شناسی تازه، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی جدیدی را نیز طلب می‌کند و همین وجه ممیزه «علم جدید» ویکو است. آنچه از «گذشته» برای مورخ باقی مانده است را می‌توان به دو دسته اصلی تقسیم کرد: نخست، میراث عینی که مجموعه‌ای از اشیاء یا ابنیه و کتاب‌ها و آثار مکتوب است که گذشتگان ساخته‌اند. دسته دوم، میراث معنوی و ذهنی شامل اسطوره‌ها، هنرها، اشعار و مانند آن است، که اینها نیز ساخته‌های انسانی‌اند. تاریخ‌نگاری سنتی عموماً به دسته اول تکیه می‌کند تا بدین ترتیب خود را عینی و مستند نشان دهد و کمتر به اسطوره‌ها، اشعار و هنرها ارجاع می‌دهد و بیشتر آنها را به عنوان خرافه و غیرواقعی کنار می‌گذارد. این در حالی است که میراث عینی باقی مانده از گذشته کمتر سالم و دست‌نخورده باقی مانده است، بلکه در گذر زمان و در سیر حوادث خسارت دیده‌اند. از این رو، مورخ سنتی نیاز به بازسازی میراث باقی مانده از گذشته با کمک ذهن خودش دارد. پاشنه آشیل تاریخ‌نگاران سنتی و نقدی که از ارسطو تا دکارت بر آنها وارد کرده‌اند، نیز همین است که شناخت تاریخی به این دلیل مهم که آمیخته با اغراض و ذهنیات مورخ است، معتبر نیست و اساساً گزارش مورخ دقیق نیست؛ زیرا مورخ به بازسازی گذشته‌ای می‌پردازد که خود در آن حاضر نبوده است. ویکو هرچند دسته اول

۱. ویتاکر (۱۹۲۶، ص ۶۳) تلاش کرده است تا تشابه و تمایز ویکو و کنت را بر اساس مفاهیم خاص آنها، «مشیت الهی» و «مشیت انسان»، شرح دهد. او تفاوت اصلی آنها را در هدف نهایی این مشیت‌ها می‌داند که در اولی «بقای جامعه» و در دومی «ترقی» است. ویتاکر هر دو اندیشمند را معتقد به وجود یک «ذهن کلی» می‌داند که «کنش افراد را به پایانی متفاوت از مقاصد اولیه منتهی می‌کند».

(میراث عینی) را کنار نمی‌گذارد، اما کار مهم او تکیه بر دسته دوم میراث گذشتگان است. او معتقد است که اسطوره‌ها، اشعار و هنرها آن‌گونه که تاریخ سنتی می‌گوید، خرافه و «غیر واقعی» نیستند، بلکه بر اساس منطق هستی‌شناختی تاریخی و یکو آنها ساخته‌های انسانی هستند. هر مقطعی از گذشته انسانی را می‌توان بر اساس آنچه انسان‌ها در آن دوره ساخته‌اند و از جمله افسانه‌ها، حکایات، قصه‌ها، اشعار، اسطوره‌ها، هنرها و مناسکی که خلق کرده‌اند، شناخت. این مهم‌ترین آموزه روشی و یکو است. و یکو دو روش مرسوم دستیابی به شناخت مبتنی بر «قیاس منطقی» و «تجربه حسی» را ناکافی می‌داند و بر آنچه «تخیل بازسازانه» نامیده می‌شود (استنفورد، ۱۳۸۲، ص ۲۵۷)، به عنوان روش سومی در تحلیل تاریخی تکیه می‌کند و بدین ترتیب، راه را برای عبور از شیوه تاریخ‌نگارانه سنتی مبتنی بر ارجحیت منابع مکتوب فراهم می‌آورد.

پیشتر و یکو گفته است که انسان می‌تواند مخلوقات خودش را بشناسد و اکنون می‌افزاید که می‌تواند ساخته‌های دیگران را نیز بشناسد. او همانند دکارت به سوژه اندیشنده عام معتقد است: یک انسان، یک مورخ، نه تنها ساخته‌های خودش بلکه ساخته‌های دیگر انسان‌ها، در گذشته‌های نزدیک و دور را نیز می‌تواند بشناسد.^۱ اما چه چیزی این امکان را میسر می‌کند؟ و یکو در یکی از بدیع‌ترین نوآوری‌های نظری، بر «زبان» تأکید می‌کند. آیزابا برلین^۲ (۱۳۹۲، ص ۹۶ و ۱۰۱) در شرح روش و یکو برای مطالعه تاریخ معتقد است او از «بینش همدلانه» استفاده می‌کند: «راه‌یابی به درون ذهن انسان‌هایی دور از جامعه کنونی در زمان یا مکان، به نیروی قوه تخیله^۳». این راه‌یابی از راه ریشه‌شناسی لغات و بررسی اسطوره‌ها، قصه‌ها و حکایات انجام می‌شود. این اقلام زبانی ماهیت «جمعی» دارند و ساخته‌های فردی نیستند که بنابر منطق تاریخ‌نگاری سنتی بتوان رأی به دروغین یا خرافه‌بودن آنها داد. آنها نمود و بازتاب‌دهنده یک عصر و دوره هستند و بر اساس تفاوت عناصر و معانی به کاررفته در این گونه‌های زبانی، می‌توان دوره‌های مختلف تاریخ بشر را از

۱. وقتی و یکو از گزاره «ساختن معیار حقیقت است» یاد می‌کند، باید توجه داشت که هرچند انسان نمی‌تواند به حقیقت امور عالم و یا طبیعت پی ببرد، اما به این امور شعور (Conceince) دارد و شاهد تحقق این امور است. البته این شعور با علم (Science) یکسان نیست، اما در حد انسانی خود آن چنان هم بی‌اعتبار نیست. در واقع، دکارت بدین سبب که انسان به جای شناخت محض کلی فقط به شناخت امور جزئی و گوناگون می‌رسد، یک روش واحد را برای کل علوم تعیین می‌کند، در حالی که و یکو این نظر را رد می‌کند و بر این عقیده است که نمی‌توان علوم دارای جنبه عقلی را از علوم دیگر مانند تاریخ، شعر و ... برتر دانست (مجهدی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۰). گویا و یکو در اینجا متأثر از تاسیت است که معتقد بود «هماهنگی و وحدت زیادی میان طبایع و کنش‌های انسانی وجود دارد و انسان‌ها فارغ از اینکه در چه دوره‌ای زندگی می‌کنند، خصوصیات روانی و اخلاقی مشترک بسیاری دارند» (احمدی، ۱۳۸۷، ص ۵۹).

2. Isaiah Berlin .

3. fantasia

یکدیگر تفکیک کرد (ویکو سه دوره دینی، قهرمانی و مدنی را شناسایی کرده است). در واقع، چنانکه کالینگوود می‌گوید، برای ویکو نه شناسایی «مأخذ» و استنادات، بلکه «معنا» اهمیت دارد.^۱ با مذاقه در معانی این محصولات زبانی می‌توان دنیایی را که انسان‌ها در گذشته ساخته بودند، بازسازی کرد. فن تحقیقی خاص ویکو تکیه بر «ریشه‌شناسی لغات» و الفاظ به کار رفته در این محصولات زبانی است. ویکو مورخ را از برخی موارد برحذر می‌دارد: «اعتقاد مبالغه‌آمیز در باب عظمت دوره‌ای که مورخ آن را مطالعه می‌کند؛ راه دادن احساسات قومی و ملی در شرح آنچه مربوط به قوم مورخ است؛ سنجیدن گذشته با معیارهای تازه‌ای که مخصوص عصر مورخ است؛ اصرار در اینکه وقتی که یک سنت یا یک مزیت نزد قوم قدیم‌تر هست و قوم جدیدتر هم نظیر آن را دارد، حتماً باید قوم جدید آن را از قوم گذشته گرفته باشد، هرچند میان آنها هیچ دادوستد معنوی وجود نداشته باشد؛ این فکر که پیشینیان در باب حوادث نزدیک به عصر خویش از ما آگاه‌تر بوده‌اند» (زرین کوب، ۱۳۷۰، ص ۳۶۹). ویکو ذیل فن تاریخ‌نویسی خاص خودش، چهار قاعده روش‌شناختی را توصیه می‌کند: الف) مطالعه زبان‌شناختی (منظور فقه‌اللغه یا ریشه‌شناسی کلمات است)؛ ب) اسطوره‌شناسی (افسانه‌ها تخیلی نیستند، بلکه دارای حقیقت‌اند)؛ ج) توجه به خالقان روایت‌ها و منظور آنها از گفتن این روایات؛^۲ د) مطالعه تطبیقی ادوار چرخشی تاریخ^۳ (کالینگوود، ۱۳۸۹، ص ۴-۹۳).

۱. کالینگوود از قسمی تاریخ‌نویسی که آن را «تاریخ چسب‌وقیچی» می‌نامد، یاد می‌کند که «تنها روش تاریخی شناخته‌شده برای جهان مؤخر یونان- رومی یا قرون وسطی بود» (کالینگوود، ۱۳۹۰، ص ۱۵۵) و می‌افزاید که هرکس «آثار ویکو یا حتی روایتی دست دوم از برخی آراء او را خوانده بود»، می‌بایست بداند که «مسئله مهم درباره هر عبارت و اظهارنظری [تاریخی] در محتوای یک مأخذ این نیست که آیا این عبارت درست است یا غلط، بلکه آن است که معنای آن چیست و پرسیدن این سؤال که معنای آن چیست، قدم بیرون گذاشتن فوری از جهان تاریخ چسب و قیچی، به درون جهانی است که در آن، تاریخ نه با نسخه‌برداری از شهادت بهترین مأخذ، بلکه با رسیدن به نتیجه‌گیری‌های خودتان نوشته می‌شود» (همان، ص ۱۶۴).

۲. روش پیشنهادی ویکو برای استفاده از روایت، «تلقی آن نه به عنوان حقیقت کلمه به کلمه، بلکه به عنوان خاطره‌ای آشفته از واقعیاتی که در گذر از واسطه‌ای که ضریب انعکاسش را تا حد مطمئنی می‌توانیم تعیین کنیم، معوج شده است. همه روایات صحیح‌اند، ولی معنای هیچ یک از آنان آنچه می‌گویند نیست. برای کشف معنی آنها باید بدانیم چه نوع مردمی آنها را اختراع کرده و آن نوع مردم چه منظوری از گفتن آن نوع چیزها داشته‌اند» (کالینگوود، ۱۳۸۹، ص ۹۳).

۳. ویکو معتقد بود دوره‌های تاریخی تکرار می‌شوند، اما نه دقیقاً همانند دفعه قبل: «با مطالعه وحشیان امروزی می‌توانیم بیاموزیم وحشیان قدیم چگونه بوده‌اند و به این ترتیب طرز تفسیر اسطوره‌ها و افسانه‌هایی را دریابیم که واقعیات دورترین تاریخ باستان در آنها پنهان است؛ کودکان به نوعی وحشی‌اند و افسانه‌های کودکان ممکن است در این جهت کمکی باشد؛ دهقانان نوین اشخاصی غیرمتفکر و خیال‌پردازند و افکارشان بر افکار جامعه بدوی پرتو می‌افکند...» (همان، ص ۹۴).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های جهان جدید تفسیر متفاوت آن از تاریخ، نحوه تحول آن و نیز میزان دخالت انسان در آن است. نوع تلقی از عنصر زمان و تصور انسان‌ها از میزان توانایی‌شان در تحت کنترل در آوردن آن، موجب ظهور صورت‌های متنوع اندیشه و حیات می‌شود. در جهان جدید که انقیادطلبی و تصرف در امور، یک رکن اصلی محسوب می‌شود، پیدایش تلقی تازه از رابطه انسان و عنصر زمان و بدین ترتیب، تغییر نگرش نسبت به تاریخ و وقایع گذشته امری ضروری محسوب می‌شود. موقعیت جیامباتیستا ویکو در این فرایند تبدل و تحول نگرش نسبت به تاریخ منحصر به فرد است. او با تدوین شکلی از «الهیات منطقی مدنی مشیت الهی» در برابر «الهیات طبیعی» رایج روزگارش گام مهمی در خلق آنچه بعدها «علوم انسانی» نامیده شد، برداشت و چنانکه مقاله نشان داد، او در لحظه مهمی از تاریخ تفکر غرب، در محل برخورد دو امتداد نظری ایستاده و اندیشیده است: یک، امتداد معرفت‌شناسانه که در کشاکش رویکردهای عقل‌گرایانه دکارت و تجربه‌گرایانه لاک پدید می‌آید؛ دو، امتداد هستی‌شناسانه که در جهت‌گیری بوسونه و ولتر نسبت به ماهیت تاریخ شکل می‌گیرد. از این رو کتاب اصول علم جدید ویکو (۱۷۲۵) از حیث مفهومی، بعد از عقل‌گرایی گفتار در روش درست به کار بردن عقل دکارت (۱۶۳۷) و قبل از تجربه‌گرایی درباره فهم بشر لاک (۱۶۸۹) است؛ از سوی دیگر بعد از گفتاری درباره تاریخ جهانی بوسونه (۱۶۸۱) و پیش از رساله‌ای در تاریخ عمومی ولتر (۱۷۵۶) نوشته شده است. او از نقد معرفت‌شناختی دکارت پایه‌ای می‌سازد تا به تجربه‌گرایی لاک نزدیک شود، هرچند کاملاً به آن نمی‌پیوندد، هم‌چنانکه کاملاً از دکارت نمی‌بُرد. از سوی دیگر، باور کاتولیکی بوسونه مبنی بر دخالت خدای واقعی در تاریخ را نکه می‌دارد، هرچند با نقد آن راهی برای تبیین دخالت انسان و ساخته‌هایش در شکل‌گیری تاریخ فراهم می‌کند و بدین ترتیب، به ایده‌های ولتر در دوره‌های بعد نزدیک می‌شود، هرچند به آن نمی‌پیوندد. سرانجام این‌که این دو امتداد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی را در تقاطع و برخورد با یکدیگر قرار می‌دهد. حاصل این نظروری ظهور تاریخی است که ذیل مشیت هدایتگرانه الهی، ولی با عمل انسان‌ها ساخته می‌شود. راه درست شناختن این تاریخ، رجوع به ساخته‌های انسان است؛ بدین دلیل که انسان‌ها تاریخ را ساخته‌اند، ما مورخان دوره‌های بعدی قادر هستیم روند تحولات تاریخی را کشف کنیم. ماده تاریخ دیگر نه بناها و آثار عینی باقی مانده از دوره‌های پیشین، بلکه همه تولیدات فرهنگی انسان‌های هر عصر اعم از اسطوره‌ها، افسانه‌ها، اشعار و حکایات است. «انسان» ویکو عام است و هنوز مانند انسان نیچه‌ای وابسته به اراده قدرت و خصوصاً آن‌گونه که نظریه پردازان موسوم به پست‌مدرن اواخر قرن بیستم

گفته‌اند، هنوز متکثر و پاره‌پاره نیست. ما به دلیل انسان بودن توان فهم تولیدات دیگر انسان‌ها را داریم. تا زمانی که تاریخ در مسیر مشیت الهی پیش می‌رود، از سیر تحوّل دینی به قهرمانی به انسانی تبعیت می‌کند و گرنه ساخته‌های انسانی، بدون هدایت مشیت الهی چیزی جز توحش و بربریت پدید نمی‌آورند. ساخته‌های انسانی بدین دلیل می‌توانند عادلانه باشند که تحت هدایت مشیت الهی هستند و جز این نمی‌تواند باشد. بدین ترتیب، ویکو راه تازه‌ای از حیث روش تحقیق در تاریخ می‌گشاید و بر اساس آن، اشعار و اسطوره‌ها و هر آنچه که مورخان خرافه و افسانه می‌پنداشتند، به مواد ارزشمندی برای تحقیق تاریخی بدل می‌شود. بر اساس نظر ویکو برنامه تحقیقاتی یک مورخ، باید بازسازی دوره‌های تاریخی پیشین بر اساس تولیدات ذهنی و فرهنگی مردمان هر عصر باشد.

ویکو در زمان خود و تا میانه قرن بیستم ناشناخته ماند. پس از جنگ جهانی دوم، آیزایا برلین، او و هردر^۱ را در فکر مدرن احیاء کرد. برلین او را نه به عنوان متفکری با ایده غنی تاریخی، بلکه به عنوان نظریه پرداز تکثر فرهنگی مورد توجه قرار داد و بدین ترتیب، بار دیگر کار بزرگ او در تاریخ ناشناخته ماند. او پس از یک دوره «اصلاح دینی» زندگی می‌کرد و در نوع باور دینی‌اش، انسان مسلوب‌الاختیار نیست و در ساختن تاریخ دخالت دارد. خدا و انسان در ساختن تاریخ دخالت دارند، اما نه به مثابه دو همکار هم‌شان. انسان آزاد است که جهان خودش را بسازد و می‌سازد؛ اما این ساخته‌های انسانی اگر به خود وانهاده شوند، به تمدن و حیات اجتماعی منجر نمی‌شوند. تحول نظام مند سه مرحله‌ای تاریخ، تنها در سایه مشیت الهی به عنوان راهنمای عمل آزادانه انسان ممکن است. چنان‌که شارحان ویکو تشریح کرده‌اند، در آرای او مشیت الهی همچون نیروی پنهانی است که مقاصد خودخواهانه انسانی را در نهایت به مقصود مطلوب می‌رساند. از این رو، شناخت تاریخ و چگونگی تحول آن تنها از درون متون مقدس قابل استخراج نیست، بلکه ضمناً لازم است به نهادهای اجتماعی و تغییرات آنها نیز توجه کرد. همین تأکید بر وجوه اجتماعی، در مراحل بعدی تطور تاریخ‌نگاری مدرن، به دست‌مایه اصلی نظریه ولتر در تاریخ، نظریه هردر در باب فرهنگ و نظریه «جامعه‌شناختی» تحول سه‌گانه کنت بدل می‌شود. به همین نحو تمایزی که ویکو بین «طبیعت» و «تاریخ» می‌گذارد، مبنای اولیه‌ای برای بحث «نوکانتی‌ها» از علوم انسانی پدید می‌آورد. فکر ویکو هنوز به فیلسوفان قرن هجدهم نپیوسته و فهمش از تاریخ وابسته به شواهد عینی

1. Johann Gottfried von Herder .

تاریخی است، اما در عین حال، فهم تاریخی او از یک روند کلی تبعیت می‌کند که نیروهای عینی پراکنده در تاریخ را با خود همراه می‌کند و این صورت جنینی آن چیزی است که بعدها «فلسفه تاریخ» نامیده می‌شود و در آراء متفکرانی مانند هگل انعکاس می‌یابد. به نظر می‌رسد که الهیات منطقی مدنی مشیت الهی و یکو و تلقی اش از «تاریخ»، در برخی خطوط با دیدگاه اسلامی، به ویژه شیعی در باب تاریخ، هم‌افق می‌شود و برای عمق بخشیدن به برخی مجادلات شناختی کنونی پیرامون علوم انسانی، می‌تواند مورد بحث و مذاقه بیشتر قرار گیرد.

منابع

- آشتیانی، منوچهر (۱۳۹۱)، جامعه‌شناسی تاریخی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- احمدی، بابک (۱۳۷۸)، ساختار و تأویل متن، تهران: نشر مرکز.
- ادواردز، پل (۱۳۷۵)، فلسفه تاریخ: مجموعه مقالات از دایره‌المعارف فلسفه، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ارسطو (۱۳۳۷)، بوطیقا، ترجمه فتح‌الله مجتبیایی، تهران: بنگاه نشر و اندیشه.
- آرنت، هانا (۱۳۸۸)، میان گذشته و آینده، ترجمه سعید مقدم، تهران: اختران.
- استنفورد، مایکل (۱۳۹۱)، درآمدی بر فلسفه تاریخ: هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی، روش‌شناسی، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۸۴)، درآمدی بر تاریخ‌پژوهی، ترجمه مسعود صادقی، تهران: سمت.
- برلین، آیزایا (۱۳۸۵)، سرشت تلخ بشر (جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها)، ترجمه لیلا سازگار، تهران: ققنوس.
- _____ (۱۳۹۲)، قدرت اندیشه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: نشر ماهی.
- بروک، جان هدلی (۱۳۸۲)، «الهیات طبیعی»، ترجمه فرشاد فرشته‌صنعی، مجله نامه علم و دین، شماره ۲۰-۱۷، پاییز ۸۱ تا تابستان ۸۲، ص ۳۹-۵۸.
- پاپکین، ریچارد هنری؛ استرول، اوروم (۱۳۷۵)، متافیزیک و فلسفه معاصر، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، تهران: انتشارات پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و علوم انسانی.
- پولارد، سیدنی (۱۳۵۴)، اندیشه ترقی تاریخ و جامعه، ترجمه حسین اسدپور پیرانفر، تهران: امیرکبیر.
- دورانت، ویل؛ دورانت، آریل (۱۳۷۴)، تاریخ تمدن (روسو و انقلاب، بخش اول)، ترجمه ضیاء‌الدین علانی طباطبایی، تهران: علمی فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵)، تاریخ تمدن (عصر لویی چهاردهم)، ترجمه پرویز مرزبان، ابوطالب صارمی و عبدالحسین شریفیان، تهران: علمی فرهنگی.
- رحمانیان، داریوش (۱۳۸۶)، «پیدایش تاریخ اجتماعی»، کتاب‌ماه تاریخ و جغرافیا، شهریور ۱۳۸۶، ش ۱۱۲، ص ۱۳-۴.
- زریاب‌خویی، عباس (۱۳۸۷)، درس گفتارهای فلسفه تاریخ، به کوشش حسین توکلی مقدم، حسین صفری‌نیا، فاطمه رضایی‌شیرازی، تهران: طرح و نشر هامون.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۱)، نقد ادبی، ج ۱، تهران: امیرکبیر.

- _____ (۱۳۷۰)، تاریخ در ترازو: درباره تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری، تهران: امیرکبیر.
- فراید، ادموند ب. (۱۳۸۴)، تاریخ‌نگاری و روش‌شناسی تاریخی، مندرج در: همیلتون، گری. جی و دیگران (۱۳۸۴)، تاریخ‌نگاری و جامعه‌شناسی تاریخی مترجم: سیدهاشم آقاجری، تهران، نشر کویر.
- فروند، ژولین (۱۳۶۲)، آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سجویک، پیتر (۱۳۹۰)، دکارت تا دریدا (مروری بر فلسفه اروپایی)، ترجمه محمودرضا آخوندزاده، تهران، نشر نی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، ج ۶: از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: سروش و علمی فرهنگی.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۲)، فلسفه روشنگری، ترجمه یدالله موذن، تهران: نیلوفر.
- کالینگوود، رابین جورج (۱۳۸۹)، مفهوم کلی تاریخ، ترجمه علی اکبر مهدیان، تهران: آمه.
- _____ (۱۳۹۰)، اصول تاریخ و نوشتارهای دیگر در فلسفه تاریخ، ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی، تهران، نشر نی.
- کانمن، ورنر جی. و دیگران (۱۳۸۹)، آینده بنیانگذاران جامعه‌شناسی، ترجمه غلامعبس توسلی، تهران، نشر قومس.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۸)، فلسفه تاریخ، تهران: سروش.
- محمدرضایی، محمد (۱۳۸۱)، جستارهایی در کلام جدید، تهران: سمت.
- مددپور، محمد (۱۳۸۱)، «نظری اجمالی به حکمت معنوی تاریخ و فلسفه تاریخ روشنگری»، مجله تاریخ معاصر ایران، س ۶، ش ۲۴، زمستان، ص ۱۶۰-۱۱۵.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، جامعه و تاریخ، تهران: انتشارات صدرا.
- نف، امری ادوارد (۱۳۴۰)، فلسفه تاریخ، ترجمه عبدالله فریار، تهران: انتشارات دهخدا.
- وارینگتن، مارنی هیوز (۱۳۸۹)، پنجاه متفکر کلیدی در زمینه تاریخ، ترجمه محمدرضا بدیعی، تهران: امیرکبیر.
- هورکهایمر، ماکس (۱۳۷۶)، سپیده‌دمان فلسفه تاریخ بورژوازی، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، نشر نی.

- Caponigri, Robert (1968). *Time and Idea; the theory of history in Giambattista Vico*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Lucente, Gregory L. (1982). "Vico's Notion of "Divine Providence" and the Limits of Human Knowledge, Freedom, and Will", *MLN*, Vol. 97, No. 1, Italian Issue (Jan., 1982), pp. 183-191.
- Paparella, Emanuel (2007). "The Idea of Providence within Vico's Poetic Science of Humanity". <http://www.metanexus.net/essay/idea-providence-within-vicos-poetic-science-humanity>. (28/11/2013).
- Tristram, Robert J. (1983). "Explanation in the New Science: On Vico's Contribution to Scientific Sociohistorical Thought", *History and Theory*, Vol. 22, No. 2 (May, 1983), pp. 146-177.
- Vico, Giambattista (1948). *The New Science Of Giambattista Vico*. Translated from the third edition (1744) Thomas Goddard Bergin & Max Harold Fisch. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- (1975). *The Autobiography of Giambattista Vico*. Translated by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Whittaker, T (1926). "Vico's New Science of Humanity. (I)". *Mind*, New Series, Vol. 35, No. 137 (Jan., 1926), pp. 59-71.
- Wilson, Gerald I.(1993). *The rule of Providence in the new science of Giambattista Vico*. University of Ottawa.