

بررسی قلمروهای مفهومی «مشیت الهی»

براساس جهت‌گیری‌های تفسیری سه‌گانه

قاسم زائری*

علی راغب**

چکیده

«علم جدید» ویکو به‌عنوان اولین صورت تمام‌عیار شناخت تجدیدی که در ضمن وظیفه علم، تجدد و تحولات آن را نیز بر عهده دارد، مقدم بر «علم جامعه‌شناسی» و برخلاف آن دارای بنیان‌های دینی قدرتمندی است. برجسته‌ترین نمود دینی این علم در بحث «مشیت الهی» است. این مقاله به بررسی جهت‌گیری‌های تفسیری اصلی اختصاص دارد که پیرامون بحث «مشیت الهی» ویکو می‌باشد و نشان می‌دهد که تاکنون سه سنت تفسیری قابل شناسایی است: نخست، تفاسیر مبتنی بر ناهمگونی غایبات که ضمن پذیرش بنیاد الهیاتی «مشیت الهی» در فکر ویکو مسئله اصلی‌شان این است که چه نسبتی بین عملکرد مشیت الهی و عملکرد انسانی وجود دارد؛ دوم، تفاسیر انسان‌گرایانه که منشأ الهی بحث ویکو را رد می‌کند و بدین ترتیب، در نگرشی ایدئالیستی مسئله اصلی‌شان شناسایی بنیان‌های انسان‌گرایانه خلق مفهوم مشیت از سوی ویکو است؛ و سوم، تفاسیر مادی‌گرایانه که ضمن رد وجه استعلایی و نیز ایدئالیستی مشیت، ریشه‌های آن را در روندهای اجتماعی و اقتصادی زمانه ویکو جستجو می‌کنند. روش این مقاله اسنادی است و مبتنی بر بررسی کتاب علم جدید ویکو و آثار مفسران اصلی اوست.

واژگان کلیدی: جیامباتیستا ویکو، علم جدید، مشیت الهی، تفاسیر ناهمگونی غایبات، تفاسیر انسان‌گرایانه، تفاسیر مادی‌گرایانه، جامعه‌شناسی

مقدمه

تاریخ جهان دین‌بنیاد است و انسان نقش اول انحصاری آن نیست. مورخان در جهان پیشاتجدد جهان را «دینی» می‌فهمیدند و گرچه تاریخ جوامع «تاریخ انبیا» و شرح گسترش دین نبود دست‌کم تاریخ کشاکش نیروهای دینی و مشرکان بود. اذهان متوجه توصیف طرح خداوند برای اداره جهان عمدتاً براساس منابع وحیانی به مدد عقل آدمی بودند و مهم‌ترین نگرانی، چگونگی و میزان انطباق رفتار فردی و جهت‌گیری جمعی با منطق دینی و الگوهای الهی تاریخ بود. «خدا» واقعیتی بود که جهان تحت اداره و اراده اوست؛ قادر مطلق که آدمی قادر به شناختی از تمامیت جهان نخواهد بود مگر با عنایت خاصه او، از مجرای انبیا و رسل. پیدایی و استقرار تجدد آغازی بر تشکیک در این نظام شناختی و چنین اشکال زندگی است.

طرح مسئله

موضوع فکر جدید نسبت به «خدا» دوگانه است: بدو، «خدا» همچنان حتی در متون فیلسوفان و طبیعی‌دانان حاضر است، اما می‌توان او را براساس درک طبیعی یا فلسفی فهم و نقد کرد و تصویری طبیعی‌تر و انسانی‌تر از او ارائه داد؛ بعدتر و با پیدایی الحاد نظری، «خدا» حذف می‌شود؛ هرچند نیاز به غایت یا بنیانی که کارویژه او را در جهان و به‌خصوص در ساحت انسانی انجام دهد، موجب پیدایی موج تازه‌ای از نظرورزی‌ها در حوزه‌هایی چون جامعه‌شناسی برای آفرینش موجودیت‌های تازه‌ای مانند «جامعه» می‌شود. کونگ^۱ (۱۳۸۹) براساس آنچه «چالش الحاد» می‌نامد، معتقد است که الحاد با فوئرباخ آغاز می‌شود و در مارکس و فروید تداوم می‌یابد و در نیچه به کمال می‌رسد. زین پس، مفروضه مسلم نظریه اجتماعی مدرن این است که «بدون هیچ خدایی می‌توان کار کرد» (کونگ، ۱۳۸۹، ص ۳۶۱). بر این اساس، تاریخ فکر تجدد به یک معنا تاریخ بحث از خداست؛ تاریخ تلاش برای طبیعی کردن و انسانی کردن خدا و در ادامه، تاریخ تلاشی برای یاد بردن خدا و در دوره‌های جدیدتر بازگشتی به آن است. ویکو، یکی از مهم‌ترین متفکران اروپا، در آستانه استقرار تجدد است؛ او مبدع «علم جدید» است و مراد از این علم، صرفاً تأسیس یک شاخه علمی یا یک حوزه تخصصی در کنار سایر علوم نیست، بلکه چنانچه بعدتر نیز آگوست کنت با بنیان نهادن «علم جامعه‌شناسی» این خواست تجدد را برآورده ساخت، هم «علم تجدد» است و هم «علم به تجدد» است؛ هم علم نظام نوپدید شناختی است که تجدد نوید آن را داد و آستن زایش آن بود و هم علم به نظم جدیدی است که صورت‌های آغازین آن رخ نموده بود. چنانچه کچوریان (۱۳۸۹) شرح داده است

1. Hans Kung (1928)

که تجدد طلب خودبنیادی داشت و گرچه علم جدید ویکو و فلسفه‌های تاریخ در حکم گام‌های اولیه برای رفع این مطالبه بودند اما با جامعه‌شناسی است که این طلب در حد کمال برآورده می‌شود: همه چیز محصول جامعه است و جامعه واقعی خودبنیاد است که هست و برای اثبات خود متکی به هیچ امر بیرونی اعم از دینی یا فلسفی نیست. اثبات جامعه در خودش هست و همین خدمت بزرگ جامعه‌شناسی به تجدد است. نکته مهم در اینجا این است که ابتدای «علم جدید» ویکو بر «مشیت الهی» است، در حالی که آگوست کنت ابتدای «علم جامعه‌شناسی» را بر «جامعه» قرار داد؛ درحقیقت، در حالی که ویکو به‌عنوان یک مسیحی کاتولیک به وجود «خدای واقعی» باور دارد و «علم جدید»ش متکی بر «مشیت الهی» است، اما آگوست کنت که متأثر از «چالش الحاد» است و در عصر «هیچ‌خدایی» می‌زید و می‌اندیشد، ابتدای «علم جامعه‌شناسی» را بر «جامعه» قرار داده است. همین امر، وجه تمایز مهم علم جدید ویکو از علم جامعه‌شناسی کنت است: اولی در چارچوب دین و دومی بدیل دین است. روشن است که با گسترش دامنه الحاد نظری در قرن نوزدهم میلادی و سربرآوردن و سیطره جامعه‌شناسی در اواخر این قرن و نیمه اول قرن بیستم میلادی، امکانی برای رجوع به «علم جدید» نمی‌توانست وجود داشته باشد. حتی در ابتدای نیمه دوم قرن بیستم میلادی که به‌واسطه پیامدهای مصیبت‌بار وقوع جنگ جهانی دوم، جریان‌های آگزیستانسیالیستی و بعضاً معنویت‌گرا رواج یافتند؛ ارجاع به ویکو نه به علت بحث او از مشیت الهی بوده بلکه به دلیل پیشگامی‌اش در توجه به «تکثر فرهنگی» بوده است، اما به تدریج صاحب‌نظران مختلف بحث از تعریف «مشیت الهی» و ماهیت و کاربرد آن را در پیش گرفته و بنابر شرایط تاریخی و زمینه نظری‌شان، تفاسیر متفاوت و گاهی متضادی از رأی او را ارائه داده‌اند. مسئله اصلی این مقاله بررسی و دسته‌بندی همین تفاسیر است. مقاله حاضر با فراتر رفتن از مفسران منفرد، سه جهت‌گیری تفسیری اصلی از بحث «مشیت الهی» ویکو را ارائه خواهد داد.^۱ هدف از معرفی این تفاسیر و جهت‌گیری‌ها، کمک به فهم بهتر مفهوم نسبتاً مبهم «مشیت الهی» در منظومه نظری ویکو^۲ و نیز آشنایی با نحوه مواجهه صاحب‌نظران متأخرتر تجدد با اندیشه‌های خدامحور پیشینیان‌شان براساس موقعیت کنونی تجدد است.

۱. البته روشن است که متفکر مهم و اثرگذاری همچون ویکو ممکن است به‌وسیله افراد گوناگونی در دوره‌های مختلف تاریخی مورد بازخوانی و بازتفسیر قرار گرفته باشد و بدیهی است که نه می‌توان به همه این تفاسیر دسترسی داشت و همه آنها را و نه می‌توان همه این تفاسیر را در قالب یک مقاله گنجانند و واری کرد. // از این رو، در این مقاله تلاش شده است تا به برجسته‌ترین تفاسیر صورت گرفته از بحث «مشیت الهی» در قرن بیستم پرداخته شود و به جای بررسی تک تک مفسران، به شناسایی جهت‌گیری تفسیری شاخص اصلی روی آورده که به‌ناچار مجموعه‌ای از مفسران را دربرخواهند گرفت. آیزایا برلین (۱۳۹۱ش: ۱۳۹۲ش: ۱۹۶۹م: ۱۹۷۶م)، گاستون بوتول (۱۳۵۶)، میخائیل لیفشیتز (۱۹۴۸) و تی. ویتاکر (۱۹۲۶) از جمله شارحان و مفسران ویکو هستند که به دلیل عدم بحث قابل توجه از «مشیت الهی» از فهرست بررسی این مقاله خارج شدند.

2. Vico, G.///

ضرورت و اهمیت

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، ویکو برای فارسی‌زبانان کمتر شناخته شده است و هر متنی که به معرفی او پردازد برای مخاطبان سودمند است. علاوه بر این بحث ویکو درباره «مشیت الهی»، چنان‌که خواهد آمد، اساساً مبهم است و این مقاله می‌تواند با بررسی آرای مفسران به فهم بهتر آن کمک کند. با این همه، بحث از آرای متفکری چون ویکو به‌خصوص برای مباحثات و مناقشات نظریه‌پردازی علوم اجتماعی در ایران سودمند است. در واقع، در نیم‌قرن گذشته و به‌ویژه در فضای پر مسئله و شکوفان پس از انقلاب اسلامی متفکران مختلف ایرانی (جز توسعه‌گرایان) آگاهانه یا ناآگاهانه و به اشکال مختلف، درگیر بحث از نسبت الهیات و نظریه اجتماعی شده‌اند. برخی از تلاش‌ها برای «طبیعی کردن» یا «انسانی کردن» خدا و امر و حیانی بوده و بعضی دیگر در جهت رسیدن به الحاد نظری، به «چالش الحاد» دامن زده‌اند. کسان بسیاری نیز خواهان تئوریزه کردن اراده الهی در قالب نظریه اجتماعی بوده‌اند. آشنایی با جایگاه ویکو و آموزه‌های «علم جدید» او که در تفاوتی آشکار با اشکال مرسوم نظریه‌پردازی اجتماعی برآمده از «علم جامعه‌شناسی» قرار دارد، می‌تواند برای متفکران و صاحب‌نظران ایرانی آموزنده و مؤثر باشد. در واقع، علم جدید ویکو چهره‌ای از دانش تاریخی و اجتماعی تجدیدی پیشاجامعه‌شناسی است که هنوز به بنیان‌های دینی‌اش نزدیک‌تر است. بر این اساس، بررسی آن می‌تواند تجربه مفیدی برای نظریه‌پردازی اجتماعی دین‌بنیاد در ایران باشد.

پیشینه موضوع

اگرچه تفسیرهای مختلفی در مورد ویکو وجود دارد^۱ اما کاری که از موضعی ثانویه به تحلیل

۱. در نیمه دوم قرن بیستم ویکو مورد توجه صاحب‌نظران مختلف قرار گرفته است. از جمله در اواخر دهه ۱۹۶۰م. جورجیو تیاکاتزو (Giorgio Tagliacozzo) به مناسبت سیصدمین سالگرد تولد ویکو (۱۶۶۸م.) از بسیاری از اندیشمندان اروپایی و آمریکایی دعوت کرد تا به اندیشه ویکو پردازند. نتیجه این فعالیت، «سمپوزیوم بین‌المللی جیامباتیستا ویکو» شد که در سال ۱۹۶۹م. به ویراستاری تیاکاتزو و هایدن وایت به وسیله انتشارات دانشگاه جان هاپکینز در آمریکا منتشر شد. این مجموعه شامل چهل و یک مقاله در تمامی حوزه‌های علوم انسانی و اجتماعی و بررسی اهمیت اندیشه ویکو از چشم‌اندازهای تاریخی، فلسفی و علمی است. در این مجموعه بسیاری از ابعاد اندیشه ویکو و ارتباط آن با جنبش‌های فکری مدرن و تأثیرش بر سنت‌های تاریخی نمایان و بررسی شده است. در ادامه این مجموعه، مجموعه دیگری تحت عنوان «علم انسانی جیامباتیستا ویکو» (۱۹۷۶م.) به ویراستاری تیاکاتزو و دونالد فیلیپ ورین به وسیله انتشارات دانشگاه جان هاپکینز در آمریکا منتشر شد. مجموعه اخیر (شامل بیست و هشت مقاله از اندیشمندان سراسر جهان) که مکمل مجموعه نخست است بیشتر به ساختار اندیشه ویکو و امکان بقای آن در عصر حاضر می‌پردازد. همچنین در سال ۱۹۷۴م. تیاکاتزو و ورین مؤسسه مطالعات ویکو (Institute for Vico Studies) را در دانشگاه اموری آمریکا تأسیس کردند. هدف این مؤسسه، پرداختن به اندیشه ویکو و معرفی آن در جهان انگلیسی زبان است. این هدف از طریق انتشار نخستین و تنها سالنامه مختص به ویکو -مطالعات نوین ویکو (New Vico Studies) - در زبان انگلیسی از سال ۱۹۸۳م. و همچنین برگزاری همایشها، کنفرانسها و دوره‌های آموزشی دنبال می‌شود. آخرین همایشی که این مؤسسه برگزار کرده در سال ۲۰۱۱م. تحت عنوان «ویکو و سنت اومانستی» از ششم تا هفدهم ژوئن در جورجیا، آتلانتا بوده است (برای اطلاع از همایش‌های این مؤسسه ر. ک. به: <http://ivs.emory.edu/home/institute/conferences.html>).

تفسیرها پردازد، اندک است. در زبان فارسی متن‌های مرتبط با ویکو اندک‌شمارند و همین شمار کم نیز وقتی به متن‌های مربوط به تفسیر رأی ویکو یا تحلیل تفسیرها می‌رسد، به صفر می‌گراید. موريسون^۱ (۱۹۷۸) مقاله‌ای با عنوان «سه تفسیر ویکو: ...»^۲ دارد که در آن به تحلیل و مقایسه تفاسیر سه‌گانه آیزیا برلین^۳ و کارل آلبر^۴ و لئون پامپا^۵ از آرای ویکو می‌پردازد که در این مقاله از آن سود می‌بریم. کتاب ویکو و مشیت نوشته میو ادیت آلبانو^۶ (۱۹۸۶)، شامل پنج مقاله است: شرح معرفت‌شناسی ویکو، مشکله هومری، مسئله پیشرفت علمی، شیوه ویکویی تبیین و ارتباطش با هگل و مارکس و تصورش از ضرورت، و ربط ایده‌های ویکو با مسائل فرهنگی جدید. اگرچه نویسنده تلاش کرده است تا ارتباط مضمونی بین این مقالات برقرار کند، اما هر کدام می‌توانند مستقلاً نیز خوانده شوند. آلبانو در این کتاب تلاش کرده است تا بحث ضرورت تاریخی ویکو را با مبحث ضرورت در معناشناسی جهان‌های ممکن کریپکه ربط دهد که البته توفیقی نیافته است (ر.ک: لاورنس^۷، ۱۹۸۸). مقاله «تفاسیر و سوءتفاسیر صورت گرفته از ویکو» نوشته سسیلیا میلر^۸ (۱۹۹۶)، گرچه ظاهراً از حیث موضوع با این مقاله مرتبط است، اما نویسنده به جای پرداختن به تفاسیر ویکو یا دسته‌بندی آنها، بیشتر به روش تفسیر متن از نظر ویکو می‌پردازد. از معدود متونی که به زبان فارسی در مورد ویکو نوشته شده است، کتاب جامعه‌شناسی تاریخی است که منوچهر آشتیانی (۱۳۹۲) در فصلی از آن به تفسیر آرای ویکو می‌پردازد. هرچند مطالب این فصل برای این مقاله سودمند است، اما دو نکته اساسی حائز اهمیت است؛ نخست اینکه، آشتیانی رأی ویکو را ذیل جامعه‌شناسی تاریخی می‌آورد و این در حالی است که چنانچه پیش‌تر نیز گفته شد، بنیان علم جدید ویکو دینی است و مبنای علم جامعه‌شناسی کنت، نوعی الحاد است. اکنون سؤال این است که چگونه می‌توان این دو را برابر نهاد؟ دوم اینکه، آشتیانی تفسیری مادی‌گرا از کل اندیشه ویکو دارد و چنان‌که در بخش تفاسیر مادی‌گرایانه از این مقاله خواهد آمد، او مفهوم دینی «مشیت الهی» را به شرایط مادی سرمایه‌داری و بورژوازی نوپا تقلیل می‌دهد که چنین تفسیری برای متاله مؤمنی همچون ویکو که به تعلقات دینی‌اش معترف است، موجب کج‌فهمی می‌شود.

1. Morrison, J. C.

2. Morrison, James C. (1978). "Three Interpretations of Vico; Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas by Isaiah Berlin; Das Vico-Axiom: Der Mensch Macht Die Geschichte by Karl Alber; Vico: A Study of the "New Science" by Leon Pompa". Journal of the History of Ideas, Vol. 39, No. 3 (Jul. - Sep., 1978), pp. 511-518.

3. Isaiah Berlin.

4. Karl Alber.

5. Leon Pompa.

6. Maeve Edith Albano

7. Lawrence, S. H.

8. Miller, C.

درآمدی بر جایگاه مفهوم «مشیت الهی» در «علم جدید» ویکو

مهم‌ترین بنیان معرفت‌شناسانه تأسیس «علم جدید» ویکو این اصل است که انسان آن چیزی را می‌تواند بشناسد که خودش ساخته باشد: «حقیقت ساختنی است». از این‌رو، علم انسانی متقن‌تر و دقیق‌تر از علم طبیعی است زیرا اولی، علم به صناعت انسانی و دومی، علم به صنع خداوند است. علم جدید ویکو علم انسانی است و بر مبنای اصل معرفت‌شناختی پیشین او می‌تواند در برابر سنت دکارتی مدعی شود که علوم جدیدش از ریاضیات و علوم دقیقه استوارتر و یقینی‌تر است. علم جدید او تاریخ جوامع انسانی را به سه عصر خدایان، عصر قهرمانان و عصر عقلانیت انسانی تقسیم می‌کند که از منطق چرخه‌ای تبعیت می‌کند؛ در واقع، این چرخه و واچرخه^۱ به هیچ‌روی تصادفی و اتفاقی نیست، بلکه مبتنی بر «مشیت الهی» و منظم و محاسبه‌پذیر است. ویکو کار خود را با نقد دیدگاه زنون و اپیکور آغاز می‌کند که اولی، مناسبات جهان را براساس بخت^۲ و دومی، بر مبنای تصادف^۳ توضیح می‌دهند (ویکو، ۱۹۴۸، ص ۵). او مدعی است که این دو نوع تفکر معتقدند که: «روح انسان همراه با بدن او می‌میرد. پس بهتر است که هر دو را فیلسوفان رهبانی و انفرادی بنامیم». ویکو از این دو فکر عبور می‌کند و نتیجه می‌گیرد که: «مشیت الهی وجود دارد. تمایلات انسان باید تعدیل و به فضایل انسانی تبدیل شوند. روح انسانی نامیراست» (همان، ص ۵۵). اگر مشیت الهی نظام‌بخش زندگی در این جهان است، پس: «علم جدید ما باید تشریح واقعیت تاریخی مشیت باشد؛ در نتیجه، باید تاریخ دربردارنده صورت‌های نظمی باشد که مشیت بدین شهر بزرگ نژاد بشری اراده داده است و بدون دخالت تشخیص و تیت انسان^۴ و اغلب علیه طرح‌های اوست» (همان، ص ۹۱). علم جدید در تأمل این مشیت ابدی و بی‌نهایت در پی تشریح نشانه‌های الهی است: «مشیت الهی که قدرت مطلق دارد، دستورات خود را به راحتی از طریق رسوم طبیعی انسان‌ها محقق می‌سازد. مقررات او همیشه برای انسان سرانجامی بهتر از آنچه انسان برای خودش می‌خواهد، دربردارد» (همان، ص ۹۱). واقعیت تاریخ حیات انسانی این است که قوانین طبیعی ملت‌ها به وسیله مشیت مقرر شده‌اند: «بدین معنا که ممکن است ملت‌ها برای قرن‌ها حفظ شده یا مجبور به زندگی شوند اما زندگی‌ای فاقد حقیقت و عدالت طبیعی^۵ خواهند داشت. مشیت به ملت‌ها اجازه می‌دهد تا به یقین و عدالتی مدنی^۵ چنگ چنگ بزنند که موشکافانه از لغات فرامین و قوانین^۶ حفاظت می‌کند و تحت رهبری لغات به مشاهده آنها می‌پردازد حتی در مواردی که آنها خشونت را اثبات می‌کنند» (همان، ص ۸۳). در

1. Recycle

2. fate

3. chance

4. natural equity

5. certitude and civil equity

6. the words of decrees and laws

واقع، «سرشت انسان‌ها در آغاز خام^۱، سپس سختگیر^۲، سپس مهربان^۳ و بعد ظریف^۴ و سرانجام فاسد^۵ می‌شود». ^۶ ویکو این فرایند تغییرات را «تاریخ ابدی آرمانی^۷ هر ملت در طول پیدایش، توسعه، بلوغ، زوال و سقوط» می‌نامد (ویکو، ۱۹۴۸، ص ۷۰).

ملاحظه می‌شود که بحث «مشیت الهی» رکن اصلی علم جدید ویکو است، اما این مبحث همچنان دارای ابهام است. بررسی اجمالی نشان می‌دهد که واژه providence تقریباً ۱۴۲ بار در کتاب علم جدید به کار رفته است که پنجاه مورد آن مهم و غیرتکراری است. در همه این موارد، ویکو عموماً به کارکرد مشیت پرداخته و کمتر در باب ماهیت آن سخن گفته است. یکی از مهم‌ترین قطعات کتاب علم جدید، پاراگراف ۳۴۱ آن است که بسیاری از مفسران ویکو برای شرح دیدگاه او در باب مشیت الهی به آن استناد کرده‌اند (مانند لوستنه و پامپا) و در اینجا، آن را به‌رغم طولانی بودن می‌آوریم:

«اما انسان‌ها به دلیل ماهیت ناپاک خود تحت سلطه خودشیفتگی^۸ هستند. در جستجوی هر چیز مفید برای خودشان و هیچ‌چیز برای یاران خود. آنها نمی‌توانند کنترل امیالشان را به‌دست گیرند و به سوی عدالت سوق دهند؛ در نتیجه، ما بدین واقعیت می‌رسیم که انسان در وضعیت حیوانی^۹ تنها رفاه خود را می‌جوید؛ او با گرفتن همسر و بچه‌دار شدن، رفاه خود را همراه با خانواده‌اش می‌جوید، با ورود به زندگی مدنی، او رفاه خود را همراه با شهرش می‌جوید، وقتی این آیین (شهرنشینی) به‌وسیله مردمان دیگر افزایش یافت، او رفاه خود و ملتش را می‌جوید. زمانی که ملت‌ها به‌وسیله جنگ‌ها، بیمان‌نامه‌های صلح، اتحاد و تجارت متحد شدند، او رفاه خود را همراه با کل نژاد بشر می‌جوید. انسان در همه این شرایط اساساً به دنبال سودمندی خودش است؛ بنابراین، تنها به‌وسیله مشیت الهی است که او می‌تواند به عنوان عضوی از جامعه، خانواده، دولت و در نهایت انسانیت، عدالت را در این نظام‌ها عملی کند. او ناتوان در رسیدن به همه سودمندی‌هایی که آرزو می‌کند به‌وسیله این نظام‌ها محدود شده است، به تنها جستن آنهایی که برای او لازم و ضروری است و بدان «عادلانه» لقب می‌دهند؛ بنابراین، عدل الهی است که تمام عدالت انسانی را تنظیم می‌کند؛ عدلی که به‌وسیله مشیت الهی برای بقای جامعه انسانی حکمفرما شده است» (ویکو، ۱۹۴۸، ص ۹۰).

1. crude

2. severe

3. benign

4. delicate

5. dissolute

۶. برک (۱۹۸۱) در تفسیری از انسان‌شناسی ویکو نتیجه می‌گیرد: «انسان‌ها به ذات ستمکار هستند و مشیت ستمکاری آنها را به «هنر دفاع» تبدیل می‌کند. انسان‌ها به ذات حریص هستند و مشیت این حرص را به «هنر بازرگانی» تبدیل می‌کند. انسان‌ها به ذات بدسگال (به معنای مغرور، خودبین و جاه‌طلب) هستند و مشیت این را به «هنر سیاستمداری» مبدل می‌کند» (برک، ۱۹۸۱، ص ۱۶۰).

7. ideal eternal history

8. self love

9. bestial state

چنانچه در این قطعه نیز مشاهده می‌شود، ویکو تنها بر کارکرد مشیت متمرکز شده و دقیقاً همین ابهام موجب ارائه تفاسیر مختلف از دیدگاه وی شده است. با این مقدمه، می‌توان جهت‌گیری‌های اصلی تفسیری را دسته‌بندی کرد.

۱. تفاسیر مبتنی بر «ناهمگونی غایات»^۱

مفروضه اصلی دسته‌ای از مفسران ویکو این است که نیرویی به نام مشیت الهی واقعاً وجود دارد. از این‌رو، مهم‌ترین مسئله آنها، توضیح موقعیت اراده انسانی در جوار چنین نیروی برتر و متنفذی است. به عبارتی دیگر، اگر جهان براساس مشیت واقعی الهی تنظیم شده است و حرکت می‌کند، جایگاه کنش انسانی چه خواهد بود؟ این سؤال بخشی از مسئله کلامی مهم و قدیمی‌تر جبر و اختیار است که در دوره اخیر در قالب مسئله فرد و جامعه، یا ساختار و عاملیت در علم اجتماعی بازسازی شده است. مفسران ویکو برای پاسخ به این مسئله راه‌های متفاوتی در پیش گرفته‌اند؛ برای مثال، در پاسخ به این سؤال لوسنته^۲ (۱۹۸۲)، از یک سو معتقد است که نیروی محرکه زندگی از نظر ویکو اشتیاق^۳ اشتیاق^۳ است و شکل زندگی انسان محصول روابط متقابل اشتیاق و کنترل - حرکت و ترمز^۴ - است؛ اما از سوی دیگر، او مدعی است که نیروی هادی انسان نه امیال او بلکه تدبیر^۵ خداوند است؛ است؛ تدبیری که رخدادهای انسانی و نتایج آنها را از راه عامل نادیدنی متنفذ مشیت به پیش می‌برد. در واقع، این درست است که پیشرفت منظم نهادهای اجتماعی به روابط متقابل انسان با همراهان و محیط اطراف او بستگی دارد، همچنان‌که ویکو در مقام یک تجربه‌گرای پسایینگی^۶ آن را با جزئیات بسیار، بارها و بارها در علم جدید توضیح می‌دهد، اما بقای جامعه تنها در صورتی ممکن است که عدل الهی حامی کوشش بشر باشد. عدلی که در جهان تجربی از طریق آثار مشیت حکمفرما شده است (همان، ص ۱۸۵-۱۸۶). اصل کلیدی که لوسنته از مباحث ویکو استنباط می‌کند، این است که: «پس انسان آزاد است؛ هرچند نه به‌طور کامل، مستقل است هرچند نه کاملاً، آگاه است هرچند نه به اندازه کافی». از این‌رو، علم جدید ویکو دوگانه است: «بررسی تحول انسان که به درک کامل‌تر نه‌تنها خود انسان بلکه درک دلالت ضمنی تأثیرات اراده‌ای منجر می‌شود که هم تجربی است و هم ذهنی، هم دنیوی است و هم متعالی» (لوسنته، ۱۹۸۲، ص ۱۸۶). او با ارجاع به بخش «اصول»

۱. ماریا گورتی (۱۹۷۶) در مقاله‌ای روشنگر، استفاده از این مفهوم را در میان اندیشمندانی چون ویکو، وونت، ماندویل، اسمیت، هگل، مارکس و وبر مقایسه کرده است. از آنجا که مباحث آن از حوصله این مقاله خارج است، تنها به اشاره‌ای کوچک اکتفا کردیم.

2. Lucente, G. L.

3. passion

4. moti and freni

5. design

6. post-baconian empiricist

(بخش میان دو دستورا عمل مقدماتی دیگر «ارکان»^۱ و «روش») از کتاب علم جدید تأکید می‌کند که هدف این کتاب، مطالعه جهان «طبیعت» نیست بلکه بررسی تغییرات ذهن انسان در جهان مدنی است (همان، ص ۱۸۷). در اینجا، مسئله تازه‌ای پیدا می‌شود و آن، تناقض اهداف کنش و نتایج کنش است. در واقع، مسئله اختلاف اهداف و نتایج که در نظریه اجتماعی امروزی از آن تحت عنوان «مسئله نتایج ناخواسته» یاد می‌شود، از نیاز به آشتی دادن سرشت خودخواه انسان‌های منفردی که در بهترین حالت دانش ناقصی از مقاصد الهی دارند با یکنواختی^۲ ترقی تاریخی همه ملت‌ها برمی‌خیزد (همان‌جا). حال اگر انسان‌ها تنها خواسته‌های خود را دنبال کنند، یکنواختی نهایی نتایج کنش‌های دنیوی چگونه باید توضیح داده شود؟ و یگو در پاسخ به این پرسش علیه مجموع دیدگاه‌های «دینی» و «فلسفی»، اعم از رواقی و جبرباورهای مانند زنون، اسپینوزا و نیز غیرجبرباوران اپیکوری چون هابز و ماکیاولی استدلال می‌کند. نکته مهم این است که ویکو مشیت الهی را در میان این مواضع قرار می‌دهد. نقش واسطه‌ای مشیت به ویکو اجازه می‌دهد تا از «نه راه پیش داشتن، نه راه پس»^۳ جبرباوران و اختیارباوران بپرهیزد. با این حال، مشیت به‌عنوان عاملی مداخله‌گر تنها در جهت یاری و سامان دادن به ترقی نهادهای انسانی اقدام می‌کند نه تعیین کنش‌های فردی انسان‌ها. افزون بر این، ویکو هیچ ادعا نمی‌کند که می‌توان مستقیماً اراده خدا را شناخت بلکه تنها می‌توان آثار مشیت را پس از رخ دادن آن مطالعه کرد و این همان است که ویکو از آن تحت عنوان «الهیات مدنی منطقی مشیت الهی»^۴ یاد می‌کند (ویکو، ۱۹۴۸، ص ۹۰). لوسنته برای تفهیم بیشتر دیدگاه ویکو، اهداف انسان را با «الف» و نتایج را با «ب» و رابطه میان این دو را با «الف ← ب» نشان می‌دهد. رابطه‌ای که نه به‌وسیله دانش و قصد بشری و نه به‌وسیله وحی الهی بلکه به‌وسیله فعالیت درون‌بودی^۵ مشیت الهی تضمین شده است (لوسنته، ۱۹۸۲، ص ۱۸۸).

پاپارلا^۶ بحث لوسنته را جلوتر می‌برد و معتقد است مفهوم مشیت الهی ویکو، دو قطب مکمل دارد که شکل بازسازانه‌ای از مسئله پیش‌گفته نسبت عملکرد مشیت و اراده انسان است؛ اولاً، قطب تعالی که براساس آن خدا به‌عنوان یک واقعیت متعالی و موجودیت هستی‌شناختی زیربنای کل آفرینش، از جمله سرشت انسان شناخته می‌شود؛ ثانیاً، قطب درون‌بودی که مراد از آن بازنمایی عملکرد یک الوهیت مشیت‌مآبانه^۷ در امور انسانی از راه بخت و تصادف است. نکته‌ای که در اینجا

1. elements

2. uniformity

3. scylla and charybdis

4. rational civil theology of divine providence

5. immanent

6. Paparella, E.

اور درباره ویکو بسیار نوشته است. از وی کتابی با عنوان هرمنوتیک در فلسفه ویکو (Hermeneutics in the Philosophy of G. Vico) نیز وجود دارد.

7. a providential divinity operating

باید برجسته شود این است که پاپارلا قطب درون‌بودی را که لوسنته رابطه میان الف و ب می‌دانست، نه و حیانی می‌داند و نه عقلانی، بلکه آن را تصادف و بخت تعریف می‌کند. او برای شرح چگونگی مکمل بودن این دو قطب از استعاره درخت زیتون استفاده می‌کند که بنا بر جهت حرکت باد، درخت زیتون به صورت سبز یا نقره‌ای آشکار می‌شود و درحقیقت، هم سبز است و هم نقره‌ای زیرا یک روی برگ‌های آن سبز و روی دیگر آن نقره‌ای است. اگر بخواهیم تنها یک رنگ را مشاهده کنیم؛ در واقع، نیمی از حقیقت را از دست داده‌ایم. بر این اساس و با بررسی بیشتر متوجه می‌شویم که در وهله نخست، قطب درون‌بود مفهوم مشیت دو اثر تولید می‌کند؛ اول، نشان می‌دهد که سطح ذهنی به‌وسیله انسان نخستین امتداد یافته است؛ دوم، ابزاری است که مشیت الهی به وسیله آن، انسان را برای بازگشت به نیکی طبیعی خود، یعنی زندگی اجتماعی متقاعد کرده است. این ایده از الوهیت نمی‌تواند از آگاهی انسان نخستین برخاسته باشد مگر اینکه خدا در ابتدای وجود انسان بوده و در آگاهی انسان، یک ساختار مذهبی قرار داده باشد که حتی وقتی او فاسد می‌شود باز هم زنده می‌ماند، مانند آتش زیر خاکستر. حادثه رعد و برق، موقعیتی است که در آن ایده الوهیت اجازه ظهور می‌یابد. در کتاب مقدس از آنها به نام بخت و تصادف یاد شده است. هنگامی که مشیت به عنوان یک واقعیت هستی‌شناسی متعالی از طریق آگاهی انسان عمل می‌کند، از مفاهیم مشترک حقیقت ابدی و به عبارتی، از ایده یک الوهیت مساعد بهره می‌برد. اینها دو قطب همان مفهوم هستند که در برابر ذهن منطقی، یک تناقض به نظر می‌رسند. ویکو معتقد است که جامعه بدون خدا حتی یک لحظه هم پابرجا نخواهد بود. از نظر ویکو، انسان هرگز نقش اول انحصاری تاریخ نیست و این خلاف تفسیر کروچه^۱ و دیگر ایدئالیست‌ها و یا پوزیتیویست‌های منطقی از مفهوم مشیت الهی است، وقتی که قطب متعالی را از آن حذف می‌کنند. ویکو، تلاش‌های بی‌وقفه‌ای را در تاریخ برای تقلیل دادن جنبه متعالی به جنبه انسانی و یا بالا بردن جنبه انسانی در حد متعالی می‌بیند. از این‌رو، معتقد است که ذهن انسان در هر صورت یک نماد و یک ابزار برای ذهن خداست. خلاف دیدگاه دکارتی که این تناقض الهی و زمینی را غیرقابل حل می‌داند، ویکو این تناقض را حقیقت می‌داند و معتقد است که حقیقت دارای این دو جنبه متضاد است^۲ (پاپارلا، ۲۰۰۸، ص ۴۹-۸۳). طبق تفسیر پاپارلا از بحث ویکو، مشیت الهی فطری تاریخ انسان است و اساساً آرزای آزادی انسان و همچنین، از راه پدیده‌ها و نهادهای اجتماعی مانند شرم، افتخار، سودمندی، اقتدار، دین، خانواده و زبان عمل می‌کند. ویکو در «حکمت باستانی ایتالیایی» اشاره کرده که خدا را نمی‌توان به‌صورت پیشینی^۳ نشان داد بلکه تنها از

1. benedetto croce.

۲. در همین راستا، می‌توان به دیدگاه «انسان برزخی» و گلین اشاره کرد (کچویان، ۱۳۸۳، فصل دوم).

3. a priori

طریق تأثیرات پسینی^۱ قابل اثبات است. به نظر می‌رسد که کنش خداوند با کنش انسانی درهم آمیخته است و یا بهتر بگوییم که در ورای کنش انسانی پنهان است. اکنون این مسئله اساسی پیش می‌آید که: آیا مشیت کاملاً در زندگی اجتماعی فرد، درونی است؟ و اگر هست، انسان چگونه آزاد است؟ و همچنین، اگر مشیت استعلایی است پس چگونه در تاریخ انسانی عمل می‌کند؟ و یکو برای حل این معمای استعلایی (درون‌بودی) به این اشاره می‌کند که خدا انسان‌ها را با ذهنی آفرید که طبیعت خود را در روابط اجتماعی به جای آورند. این سرشت اجتماعی ذهن به سه شکل آشکار می‌شود.

اول: به وسیله شعور جمعی؛ و یکو شعور جمعی را توافقنامه خودانگیخته کل جمعیت بر سر برخی از ارزش‌ها و اندیشه‌هایی که به طور غریزی برای سرشت فرد ضروری احساس می‌شوند، تعریف می‌کند. از نظر ویکو، این زمینه مشترک افراد عادی درباره حقیقت^۲ «معیاری است که به وسیله مشیت الهی به ملت‌ها آموخته شده است تا بتوانند تعیین کنند که چه چیزی در قانون طبیعی ملت‌ها یقینی^۳ است» (ویکو، ۱۹۴۸، ص ۵۷).

دوم: از راه دین از نظر ویکو، دین در ابتدا یک «ترس از الوهیت»^۴ دلهره‌آور بوده که وجدان انسان را تا اعماقش به لرزه درمی‌آورد. از راه تخیلی قدرتمند، انسان نخستین در پدیده‌های ترسناک طبیعی مانند رعد و برق، نشانه‌های یک «اب‌ذهن بیننده همه‌چیز»^۴ را می‌دید. رعد و برق نشانه ژوپتر بود. یک دین برآمده از ترس اولیه، به جای عشق، نتیجه ضروری گناه نخستینی است که سرشت انسان را ناپاک کرد. بر مبنای این درک مسیحی، اگر ناپاکی اولیه نبود؛ وجود دین غیر ضروری و عشق بسنده می‌بود. در واقع، دین به عنوان ترس، یکی از جنبه‌های مشیت الهی است که محدودکننده انسان به وسیله ترس و شرم است. ویکو معتقد است که بدون دین جهان ابتدایی اجتماعی امکان‌پذیر نبود. خدا در روح انسان نیاز دینی قرار داد و انسان از راه رعد و برق به وجود خدا پی برد؛ درحقیقت، رعد و برق خدا نبود بلکه نماد خدا بود. به عبارت دیگر، انسان به‌طور طبیعی مذهبی است، همچنان که کارل یونگ آن را در پدیده ناخودآگاه جمعی مطرح می‌کند.

سوم: از راه ناهمگونی غایات این اصطلاح که پس از ویکو به وسیله ویلهلم وونت ابداع شد، ناظر بر این است که اعمال ویژه انسانی با مقاصد خاص‌شان ممکن است به مقصد یا پایانی دیگر منجر شوند؛ بنابراین، ابرذهنی وجود دارد که از این مقاصد و اعمال آگاه بوده و از این راه متوجه منافع مشترک یعنی حفظ زندگی مدنی و اجتماعی شده است. اعمال و اهداف مخرب انسانی بسیاری وجود دارد که از طریق همین وجه ناهمگونی غایات مشیت الهی به پایان‌های نیک انجامیده است. در شرحی از این جهت‌گیری می‌توان به داستان حضرت یوسف (علیه السلام) اشاره کرد که بنا بر آن، برادران

1. posteriori

2. certain

3. fear of divinity

4. all-seeing super-Mind

یوسف به دنبال مقاصد خودخواهانه بودند، اما نتیجه نهایی ماجرا چیزی جز وابستگی غیرقابل اجتناب برادران به یکدیگر نبود. و یکو این قصد دوم درون بود اعمال انسان که در پایانی متفاوت از قصد نخستین رخ می دهد را مشیت الهی می نامد. آنچه اساساً و یکو می خواهد بگوید این است که: اگر اعمال انسان با ایده الوهیت مشیت مآبانه^۱ تذهیب شده باشند، موفق خواهند شد که انسان را به-رغم وجود مقاصد و اهداف خودپسندانه، با توجه به سرشت واقعی اش در زندگی اجتماعی حفظ کنند. از این رو، و یکو نخستین کسی است که معتقد است مشیت الهی بیش از آنکه در دنیای تجربی طبیعت کارکرد داشته باشد، در دنیای اجتماعی و مدنی انسان کارکرد دارد (پاپارلا، ۲۰۰۷، ص ۴۹-۸۳). همانگونه که مشاهده شد میان تفسیر پاپارلا و لوسنته اختلافی جزئی وجود دارد. لوسنته معتقد است که بحث و یکو در میان و یا راه حل دوره‌ی جبرباوری و اختیارباوری و به گونه‌ای تلفیق‌گرایی است. او تأکید می کند که مشیت به عنوان عامل مداخله‌گر تنها در جهت یاری و سامان دادن به ترقی نهادهای انسانی اقدام می کند نه تعیین کنش فردی انسان‌ها. پیش از بیان اختلاف لوسنته و پاپارلا بهتر است تأکید شود که خود بحث لوسنته درباره مداخله مشیت سست و بسیار حساس است؛ زیرا به راحتی قابل افتادن دوباره در دوره‌ی جبر و اختیار است. اما از این گذشته، پاپارلا صریحاً بحث و یکو را چنین تفسیر می کند: مشیت به عنوان ابرذهن از تمام اعمال انسان آگاه است و از آنجا که مشیت به دنبال حفظ زندگی اجتماعی و مدنی است، اگر نیات و اعمال افراد مخرب و منفی باشد، نتیجه آن را تغییر داده و به پایانی نیک بدل می کند. در واقع تفاوت میان لوسنته و پاپارلا بسیار ظریف است و شاید بهتر است گفته شود پاپارلا یک گام جلوتر می رود.

نکته قابل توجه این است که هیچ‌کدام، سخنی روشن درباره نیروی اصلی عمل‌کننده مشیت به میان نمی آورند. در اینجا است که روبرت کاپونگیری^۲، به عنوان مفسر سوم، بحث‌های این دور را پیش می برد. وی در تفسیر منحصر به فردش (۱۹۶۸) نیروی اصلی عمل‌کننده مفهوم مشیت را هم‌نهاد زمان و اندیشه می داند. او انسان را فاعلی متناهی می داند که به سوی نامتناهی گرایش دارد. این گرایش میان متناهی و نامتناهی نمی تواند پیشرفت خطی داشته باشد زیرا اساساً این دو متضاد هم هستند. اگرچه این تناقض نهفته در «گرایش» می تواند پنهان شود، اما قابل رفع نیست. با این توضیح، مشیت در دیدگاه و یکو دقیقاً چیزی است که این تناقض را رفع و راه رسیدن متناهی به نامتناهی را هموار می کند. کاپونگیری معتقد است که مفهوم مشیت نخستین بار در مسائل نظری فقه پیدا شد؛ «اما کارکردی که و یکو در تفسیرش از قانون و فقه رومی برای مشیت الهی متذکر می شود، دقیقاً وظیفه آستی دادن^۳ نظام‌های آرمانی با نظامات دنیوی است و یا به عبارت دیگر،

1. providential divinity

2. Robert Caponigri

3. reconciling (مفهومی که هگل نیز از آن استفاده کرده است).

وظیفه تعیین کردن^۱ قانونی طبیعی است که از درون جنبش آرایش واقعی ساختارهای قانون اثباتی برمی‌خیزد و فرایند آرمانی اتفاقات در طول زمان است. قانون طبیعی از آداب و رسوم مردم به وجود آمده است و خواهد آمد اما مشیت الهی، قانونی ابدی است که ریشه‌های دینی دارد و از راه برخی «بخش‌های زمان»^۲ (اصطلاحی در فقه رومی) و در مراحل یکسان عمل می‌کند تا به کمال رسیدن را میسر سازد. همچنین، برای پایه‌گذاری آن تنها به قواعد کلی و اصول فلسفی مبتنی بر اندیشه عدالت ابدی نیاز است. کاپونگیری نیز مدعی است که ویکو دین را بنیاد غیرقابل تردید جامعه انسانی می‌داند (کاپونگیری، ۱۹۶۸، ص ۹۲-۹۵). کاپونگیری بر این باور است که مشیت الهی از نظر ویکو صرفاً آن نیرویی نیست که ضامن مسیر آرمانی کنش انسان به‌عنوان فاعل تاریخ بودن در آرایش ساختارهای اثباتی اجتماعی باشد، بلکه فراتر از آن نیرویی است که به مسیری بدل و نیروی جنبش آن به جریانی متضاد رانده می‌شود. کنش آن، رفع اساسی تناقض نهفته در تعریف انسان به‌عنوان «متنهای به نامتاهی گرایش دارد»^۳ است. با وجود این، اصل حرکت خطی تاریخ از متنهای به نامتاهی، از تخیل به اندیشه و از قدرت به عدالت انکار می‌شود و به جای آن، این تصور که حرکت تاریخ اساساً کشمکش است میان حرکت واگشتی^۴ متنهای در بازگشت به خود و آن نیروی اصلاح‌گر منبث از تبدیل شدن حرکت به یک مسیر آرمانی تأیید می‌شود. به هر حال، ویکو کنش مشیت را نرم و بدون خشونت تصور می‌کند. مشیت یک حرکت طبیعی در روند تاریخ است که خود را به‌طور ضمنی در حرکت‌های انسان به‌عنوان فاعل تاریخ می‌گنجاند و آنقدر نزدیک است که از قدرت خود حرکت انسان قابل تشخیص نیست. مشیت فقط در تأثیراتش نمایان است. مجراهای آن؛ اختیار انسان، تمایلاتش، اراده و خودرایی او، حتی بی‌رحمی و کینه‌توزی اش است. به نظر ویکو، مشیت الهی حرکت تاریخ به سوی آرمان خود است، جایی که تخیل به اندیشه، قدرت به عدالت، تبعیض به قانون و نادانی به علم تسلیم می‌شوند؛ به عبارت دیگر، علم انسانی یک دادباوری اعلائی مشیت الهی است (همان، ص ۹۸-۹۹). همچنین، کاپونگیری جنبه‌های استعلا و درون‌بود در توصیف ویکو از مشیت الهی^۵ را جزء مبهم‌ترین نظریات او می‌داند و این بحث را مفهومی جایگزین برای «ناهمگونی غایات» معرفی می‌کند و معتقد است که بهترین بیان جنبه استعلائی، ترجمه آن به اصطلاحات علم طبیعی یعنی علیت است. پدیده ناهمگونی غایات اساساً عدم تعادل علت‌های دخیل در تحقق ارزش‌های تاریخ را نشان می‌دهد و در نتیجه، شکاف^۶ اصلی جهان انسان همین عدم تعادل بین آرمان نمایان تاریخ و بهره‌وری در دسترس انسان به‌عنوان

1. determining

2. division of time

3. finitum quod tendit ad infinitum.

4. retrogressive

۵. در تفسیر پارالا بدین بحث پرداخته شد.

6. fracture

خالق تاریخ است. در واقع، اصل مشیت الهی رفع‌کننده همین عدم تعادل است (همان، ص ۱۰۱-۱۰۲). کاپونگیری زبان بحث اراده انسان و عملکرد مشیت الهی را تغییر می‌دهد. او خلاف لوستنه و پاپارالا این دوراهی را «گرایش متناهی (انسان) به نامتناهی (خدا)» می‌نامد. از نظر وی مشیت صرفاً تجلی این گرایش است و دخالت آن بسیار نزدیک و شبیه به اعمال انسان و غیرقابل تمییز از آنست. در واقع اگر این توجیه را بپذیریم دیگر کل این دوراهی به کنار می‌رود زیرا طبق آن، مشیت عامل یا راه‌برنده آن گرایش است و آن گرایش خود از آن انسان و نهفته در اوست. در نتیجه دیگر محلی از نزاع میان جبر و اختیار باقی نمی‌ماند زیرا هر دو از یک منشأ و انسانی هستند. در ادامه نظر ویکو چنین آمده است که مشیت الهی حرکت تاریخ (انسان) به سوی آرمان خود است. پس دیگر جبری وجود ندارد. در واقع طبق تفسیر کاپونگیری، مشیت رفع‌کننده عدم تعادل بین آرمان آشکار تاریخ و بهره‌وری انسان به عنوان خالق آنست. سرانجام، کاپونگیری از آشتی یا رفع‌کنندگی‌ای دم می‌زند که در بحث لوستنه و پاپارالا به چشم نمی‌آید و یا لاقبل بدین شکل نیست. ویتوریو متیو^۱ (۱۹۷۶)، عدم تعادل در بحث کاپونگیری را به شکافی تشبیه می‌کند که یک طرف آن خدا و طرف دیگر انسان است. عملکرد خداوند کاملاً آگاهانه، فوری و ذاتی^۲ است؛ در حالی که عملکرد انسان صرفاً به‌طور ناقصی آگاهانه است و اجرای آن استدلالی (یا سرگردان)^۳ و تصاعدی^۴ در طول زمان است. او در تشابه باطنی با سخنان کاپونگیری، مشیت الهی را پلی می‌داند که دو سر این شکاف را به هم پیوند می‌دهد. در واقع فقط استعاره را تغییر می‌دهد. از یک سو عملکرد مشیت، توانایی ما را برای به حقیقت رسیدن ارتقا می‌دهد و از سوی دیگر، انسان می‌تواند و باید حقیقت را تشریح و تفسیر کند زیرا خود در آن شرکت دارد و مشارکت او صرفاً به‌عنوان یک آلت کاملاً منفعل نیست. متیو علم جدید ویکو را پاسخ بدین پرسش می‌داند: «تصویر گذرای ابدیت یا تصویر منقوش شده ابدیت بر زمان، چه شکلی است؟» (متیو، ۱۹۷۶، ص ۱۱۷). متیو برای تبیین بهتر درک ویکو از مشیت و رابطه‌اش با اراده و عملکرد انسانی به قیاس فهم ویکو از مشیت با فهم سنت آگوستین از آن می‌پردازد: از نظر سنت آگوستین، مشیت که معنای وحدت‌بخشی به تاریخ می‌دهد، مطابق با کتاب مقدس است. در واقع، اراده خداوند، یک الگوی از پیش طراحی شده، را تحقق می‌بخشد. در حالی که در بحث ویکو - گرچه هرگز آشکارا مخالف با مفهوم انجیلی نبوده است - مشیت بیشتر به ضمیر افلاطونی^۵ نزدیک است، یعنی تجلی خودبه‌خودی وحدت الهی که به‌طور خودکار به جهان محسوس نظمی ستودنی اعطا می‌کند اما

1. Mathieu, V.

2. intuitively

3. discursive

4. progressive

5. plotinian pronouia

همچنان شکاف، نقص‌ها و تضادها را باقی می‌گذارد و بنابر دلایل بسیار در سطحی قرار می‌گیرد که از آن خودش نیست. آن سطح، سطح پراکندگی محسوس^۱ است. در کل مشیت انجیلی، تصادف را بیرون نگه می‌دارد و در نتیجه، جنبه‌های مبهم‌تر تاریخ باید به‌عنوان لحظات منفی در عملکرد کل مثبت توجیه شوند. به‌طور مثال، مفهوم قضا و قدر در اسلام آلت مرموز تحقق الگوی الهی است. بحث ویکو از مشیت چیزی بیشتر از توجیه ابهامات این جوانب ارائه می‌دهد: «مشیت حضور این جوانب را می‌طلبد زیرا الگوی مترقیانه تاریخ، اراده خداوند را در فضایی زمانی بازتاب می‌کند و آن را از راه میانجی‌ای پراکنده جابه‌جا می‌کند که در آن به نظر می‌رسد که هدف خداوند وارونه شده است، زیرا این میانجی پراکنده دقیقاً متضاد با وحدت الهی است و تکثری بی‌اثر و پیچیده^۲ است. اگر مشیت چنین درک شود، تاریخ به دنباله‌ای از کاستی‌ها^۳ تبدیل می‌شود که مشیت از راه آن، امر «پنهان در زیر دیگری»^۴ را روشن می‌کند؛ حق زاده‌خسونت است، سود نتیجه حرص و پیشرفت فنی محصول بخل است، در حالی که حقیقت زاده‌توهم^۵ است. بنابراین، چرخه چرخه ویکو که ما را از عصر انسان وحشی نخستین از طریق اعصار خدایان و قهرمانان، حکمت شاعرانه و نبوغ مبتکر به عصر دانشگاه‌ها^۶ می‌برد، فرایندی است که به‌وسیله آن توانایی انسان در روشن ساختن حقیقت به تدریج به شکل‌های مختلفی تغییر می‌کند، اما هرگز به سلسله‌ای از اشکال نامناسب مشارکت در حقیقت موقوف نمی‌شود و مدام از یک مرحله به مرحله بعد می‌رود زیرا در هیچ‌کدام از این مراحل، حقیقت بنیانی کاملاً رضایت‌بخش پیدا نمی‌کند» (همان، ص ۱۱۸-۱۱۹). در واقع نکته‌ای که متیو بر روی آن دست می‌گذارد، روشن کردن امر پنهان در زیر دیگری به‌عنوان یک عملکرد برای مشیت است. اما دونالد فیلیپ ورین^۷ از بحث عملکرد مشیت در می‌گذرد و تفسیر شفاف‌تری ارائه می‌کند.

ورین بر بنیاد الهیاتی بحث ویکو تأکید می‌کند و از این رو، با مفسرانی چون پامپا، موریسون و لافت که بنیاد الهیاتی بحث ویکو را انکار می‌کنند، مخالفت می‌کند. طبق تفسیر او مشیت صرفاً برگرفته از دست و پنجه نرم کردن انسان با فواید طبیعت نیست بلکه گواهی حضور خدای استعلائی در مبارزه انسان در برابر کشش به سمت بربریت است. ورین قانون اولیه اندیشه

1. sensible dispersion

2. inert and opaque multiplicity

3. sequence of inadequacies

4. abscondita sub contrario

5. illusion

6. age of academies

۷. ورین، استاد آمریکایی فلسفه در دانشگاه اموری، درباره ویکو آثاری از خود به جای گذاشته است. او نیز در کتابی جالب به نام دانش اشیا، انسان و خدا: علم جدید ویکو و بیداری فینگان‌ها (۲۰۰۳) نظریات ویکو را در آثار جیمز جویس پیدا کرده است که خود به‌نوعی اگر نگوییم جامعه‌شناسی ادبیات، دست‌کم نوعی فلسفه تاریخ در ادبیات است؛ همچنین، وی گردآورنده کتابی دیگر به نام ویکو و جویس (۱۹۸۷) است. بیانات تفسیری او در کتاب Vico's imagination of science (۱۹۸۱) آمده است.

پدیدارشناسی ویکورا «تبدیل شدن انسان‌ها از یک ثابت بی‌شکل^۱ (معرفت حسی نامشخص) به یک موضوع دانش، حقیقت^۲» می‌داند. فرایندی که این تبدیل در آن رخ می‌دهد فرایند *factum verum* است (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۱۷۴). ورین معتقد است که ویکو - همان‌طور که موریسون می‌گوید - بر درک نادرست انسان‌های نخستین از تصور خدا اذعان دارد اما این خطا به دلیل تخیلی اندیشیدن آنها نبوده است بلکه بدین دلیل بود که آنها «خدای واقعی» را تقریباً با هر چیزی در محیط اطرافشان اشتباه گرفته بودند. همچنین، ویکو فعالیت خداخواسته‌ای^۳ این خدای واقعی را در همین اغتشاش مفهوم خدا در نزد انسان‌های نخستین می‌داند (ویلسن^۴، ۱۹۹۳، ص ۸۹-۹۱).^۵ ایرادی که می‌توان به تفسیر ورین گرفت نوعی تناقض در بیانات و افکار اوست. او از یکسو بر بنیاد الهیاتی بحث ویکو تأکید می‌کند (مخالفت با موریسون) و از سوی دیگر می‌نویسد انسانهای نخستین خدای واقعی را با هر چیزی در محیط اطرافشان اشتباه می‌گرفتند (موافقت با موریسون). این تفسیر بینابینی یا متناقض راه را برای تفسیر انسان‌گرایانه‌تر باز می‌کند.

پیش از به پایان رساندن توضیح تفاسیر مبتنی بر همگونی غایات بهتر است به توضیح بینابینی مفسر دیگری اشاره کنیم که تا حدی از تفاسیر مبتنی بر همگونی غایات جدا شده و به تفاسیر انسان‌گرایانه نزدیک شده است. شیفر^۶ (۱۹۹۷) آرای ویکورا چنین خلاصه می‌کند: تاریخ به‌وسیله انسان‌ها ساخته شده اما مرزهای آن با مشیت الهی تنظیم شده است. مشیت الهی علت آن بخش از تاریخ فرهنگی ما به شمار می‌آید که ما نمی‌توانیم آن را به‌عنوان نتیجه کنش آگاهانه خود توضیح دهیم. در واقع مشیت الهی طرحی بیرون از فرهنگ انسانی است که شامل پیامدهای ناخواسته و پیش‌بینی نشده کنش اوست و تنها در صورت بازنگری گذشته قابل درک است. در نظر شیفر علم جدید به شباهت‌های میان تاریخ هر ملت خاص با تاریخ ابدی آرمانی می‌پردازد و «دانشمندان جدید» مدّ نظر ویکو، در تاریخ و فرهنگ دقیق می‌شوند تا آثار فعالیت مشیت الهی را بیابند و با فهم اینکه حقیقت چگونه در مشیت گنجانده شده خود و دیگران را با آینده‌نگری هدایت می‌کنند (شیفر، ۱۹۹۷، ص ۵۰-۵۱).

1. amorphous certum

2. verum

3. providentially working

4. Wilson, G. I.

۵. ویلسن موارد اصلی تفسیر ورین را چنین خلاصه کرده است: «یک: قانون اولیه اندیشه این است که ذهنیت انسان محصول تبدیل شدن آگاهی نامشخص (*certum*) به یک حقیقت از طریق فعالیت اندیشه است؛ دو: این فعالیت به‌طور ژنتیکی، تحولات متعاقب ذهنیت انسان را تعیین می‌کند؛ سه: وجود خدا به‌عنوان الگویی فرض شده که کنش فکری انسان براساس آن طراحی شده است؛ چهار: تاریخ زمانی قابل فهم می‌شود که از طریق واسطه تاریخ ابدی آرمانی - یعنی تاریخ به‌عنوان نمایش زمانمند الگوهای آرمانی ابدی‌ای که مشیت برای تحول تاریخ تنظیم کرده است - فراخوانده شود» (همان، ص ۹۳).

6. Schaeffer, J.

۲. تفاسیر انسان‌گرایانه مبتنی بر رد جنبه استعلایی «مشیت الهی»

دسته دومی از تفاسیر وجود دارند که خلاف تفاسیر دسته اول، در ماهیت الهی مفهوم مشیت مناقشه می‌کنند. در واقع، برخی از مفسران بحث ویکو را نه مشیت الهی بلکه به‌عنوان مشیت دنیوی^۱ تفسیر کردند و معتقدند که استفاده او از مشیت، تنها روکش نازکی از تقوا برای پوشاندن یک طبیعت‌گرایی ضد‌مسیحی است.^۲ به‌طور مثال، موریسون کار خود را با نقد تفاسیر برلین و پامپا آغاز می‌کند و مدعی است که آنها ویکو را با اندیشه‌های زمان‌های غیر مربوط به او (به ترتیب قرن نوزدهم و قرن بیستم میلادی) تفسیر می‌کنند (موریسون، ۱۹۷۸، ص ۵۱۱). او خود، برای تفسیر مفهوم مشیت الهی از دیگر مفهوم ویکو یعنی کنایه^۳ استفاده می‌کند. از نظر ویکو، کلیات تخیلی^۴ انسان‌های نخستین نسبت به محیط طبیعی نه تنها از فهم^۵ بلکه از سوء تفاهم^۶ به وجود آمده است. موریسون از این استدلال این‌گونه بهره می‌گیرد که بنابراین، می‌توان مفهوم مشیت الهی را یکی از همین سوء تفاهمات اجدادمان تلقی کرد؛ مشیت مفهومی از آن دوره پیش‌اندیشه‌ای^۷ تاریخ است و نباید آن را جدی گرفت. این مفهوم فقط استعاره‌ای است برای کنایه بازی روزگار^۸ تاریخ (ویلسن، ۱۹۹۳، ص ۷۸-۷۹). البته موریسون برای اثبات ادعای خود چنین نتیجه می‌گیرد: از آنجا که ویکو خود را خوشبخت‌تر از سقراط می‌دانست و همچنین، هنر افسانه‌گفتن را از فادروس^۹ به خوبی یاد گرفته بود، بود، حقیقت را در پشت کنایه، از هموطنان خود پنهان کرد (موریسون، ۱۹۷۹، ص ۲۶۰). همچنین وی، با توجه به استاد بلاغت بودن ویکو بدین بحث وی می‌پردازد که انسان‌های نخستین کافر، به ضرورت طبیعت‌شان شاعر بودند و از الفاظ شاعرانه استفاده می‌کردند و داستان‌ها و افسانه‌های کهن جزء تاریخ واقعی محسوب می‌شوند و برای درک آنها تنها لازم است به معنای شاعرانه آنان پی ببریم. مفهوم مشیت الهی خود نیز یکی از این الفاظ شاعرانه است. جملات شاعرانه متشکل از احساس تمایلات و عواطف، به‌صورت جملات فلسفی متشکل از تأمل و استدلال درمی‌آیند. این همان چیزی است که ویکو زمانی که علم جدید را «الهیات مدنی عقلانی مشیت الهی» معرفی می‌کند، بدان اشاره دارد: الهیات عقلانی است زیرا الهیات شاعرانه شاعران فقیه درباره مشیت الهی را در سطحی قابل فهم تفسیر می‌کند و الهیات مدنی است چون الهیات آنان واقعاً تاریخ خودساخته

1. secularize providence

۲. برای مثال وُن معتقد است که نقد ویکو از سنت هومری، در واقع به‌طور غیرمستقیم نقد سنت انجیلی است (ر.ک وُن، ۱۹۷۲، ص ۴۴-۵۳).

3. irony

4. imaginative universals

5. understanding

6. misunderstanding

7. pre-reflection

۸. علی محمد حق‌شناس آیرنی را «بازی روزگار» ترجمه کرده است (حق‌شناس، ۱۳۸۱).

9. Phaedrus,

شهرهای این مردمان است. الهیات مدنی عقلانیِ مشیت الهی، افسانه‌زداییِ فقه الهی غیرعقلانی است. این نشان می‌دهد که داستانهای دربارهٔ خدایان واقعاً تاریخ انسان‌هاست (همان، ص ۲۵۷-۲۵۸). لاف نیز همین نظر موریسون را تکرار می‌کند، با این تفاوت که معتقد است که روش ویکو بیش از آنکه منطقی باشد، تکوینی^۱ است. او همانند موریسون، مشیت الهی را یک استعاره می‌داند اما منبع آن را خلاف موریسون، آفرینندگی^۲ انسان می‌داند نه کنایهٔ تاریخ؛ بدین معنا که مشیت برخاسته از نادانی انسان‌های نخستینی است که نیروی آفرینندگی خود را به نیروی غیبی یا الهی نسبت می‌دادند (ویلسن، ۱۹۹۳، ص ۸۰-۸۲).

لئون پامپا^۳ در ادامهٔ تفسیر انسان‌گرایانهٔ موریسون و لاف معتقد است که دانش مشیت باید آفرینندگی انسان را مطالعه کند. او نیز همانند لوستنه و دیگر مفسران ویکو برای آغاز بحث خود دربارهٔ مشیت الهی به پاراگراف ۳۴۱ از «علم جدید» رجوع می‌کند ولی برداشت او کاملاً متفاوت از برداشت لوستنه است. پامپا با تکیه بر این پاراگراف، بخش مهم مفهوم مشیت الهی را در نقش محدودکننده بودن نهادها می‌داند و معتقد است که ویکو خود این بحث را براساس مفهوم شعور جمعی بیشتر توضیح می‌دهد: «انتخاب انسان، به واسطهٔ سرشت ناپایدارش، به وسیلهٔ شعور جمعی انسان‌ها با توجه به نیازها و سودمندی‌های انسانی که دو منبع قانون طبیعی ملت‌ها هستند، پایدار شده و تعیین گردیده است. شعور جمعی، قضاوت بدون تأمل و مشترک میان کل طبقه، کل مردم، کل ملل یا کل نژاد بشر است» (ویکو، ۱۹۴۸، ص ۵۷). پامپا با تکیه بر این جملات و تأکید بر این که انتخاب انسان به وسیلهٔ شعور جمعی تعیین می‌شود نه چیز دیگری، در جایگاهی متضاد با مفسران دستهٔ نخست قرار می‌گیرد. با این حال، نکتهٔ مهم ویکو این است که اشتراک نقش‌های اجتماعی برای تبیین نگرش‌های یکسانی که بسیاری از افراد مختلف نسبت به جنبه‌های خاصی از زندگی اجتماعی دارند، کافی است و در نتیجه، ویکو خلاف اپیکوریان قادر به تبیین این مسئله است که چرا الگوهای گستردهٔ کنش در تاریخ به وجود می‌آیند (ر.ک: همان، ص ۵۵ و ۲۸۲-۲۸۳). تشابه میان کنش افراد گوناگون، از راه تشابه بین موقعیت‌های اجتماعی‌شان و تشابه مشکلاتی که این موقعیت‌ها به وجود می‌آورند، تبیین می‌شود (پامپا^۴، ۱۹۷۱، ص ۵۷-۵۸). پامپا معتقد است که ویکو جوهر اثبات خدا را در مفهوم مشیت الهی نهاده است، چون ویکو مشیت را درونی ساخته است و آن را با

1. genetic

2. creativity

۳. استاد فلسفه در دانشگاه‌های ادینبورو و بیرمنگام، یکی از پرکارترین مفسران ویکو است.

Vico: A study of the 'New Science' (Cambridge University Press, 1975; revised and enlarged, CUP, 1990); Vico: Selected writings, ed. and trans. (CUP, 1982); Human Nature and Historical Knowledge: Hume, Hegel and Vico (CUP, 1990; first paperback ed. CUP, 2002); Vico: The First New Science, ed. and trans. (CUP, 2002).

4. Pompa, L.

«محدودکنندگی») نفوذ نهادها می‌شناساند، نکته اصلی اینجاست که نظریه او شامل توسل جستن به عوامل غیبی نیست اما از مفاهیم «طبیعی بودن، نظم و هدف» استفاده می‌کند. (همان، ص ۶۷). ویلسن معتقد است که پامپا کار خود را با این مسئله شروع می‌کند که ویکو چگونه راهی میان جبرباوری رواقی و غیرجبرباوری اپیکوری در پیش می‌گیرد. پامپا سه امکان تفسیر مشیت به کار رفته در علم جدید را از هم متمایز می‌سازد: تفسیر تاریخی، تفسیر ایدئالیستی و تفسیر کاتولیکی. به نظر پامپا، تفاوت میان تفسیر ایدئالیستی و کاتولیکی بی‌اهمیت است زیرا هر دو دیدگاه مشیت را زنجیره‌ای از ضرورت الهی می‌دانند که این نیز خود متضمن نوعی نگرش جبرباوری اسپینوزایی نزد ویکو است. پامپا پیشنهاد می‌کند که جنبه دینی مشیت الهی را می‌توان نادیده گرفت زیرا مشیت توان بیانگری ندارد و در آوردن آرای فلسفی ویکو به صورت اصطلاحات دقیق جامعه‌شناختی برای فهمیدن منظور او کافی است. ویلسن استدلال‌های پامپا را چنین خلاصه می‌کند: اولاً، ویکو معنای درون‌بودی و استعلایی مشیت الهی را از هم متمایز می‌کند؛ ثانیاً، مشیت استعلایی استنتاجی است که از اصول منطقی تثبیت شده علم ملت‌ها (طرحی که شعور جمعی در جامعه به نمایش می‌گذارد و مندرج در قانون طبیعی است) می‌باشد، اما علم به هیچ‌وجه بدین استنتاج‌ها وابسته نیست بلکه کاملاً مقابل آنهاست؛ در نتیجه، مشیت استعلایی استنتاجی است که می‌تواند بدون آسیب رساندن به تمامیت علمی که ویکو ترویج داده است، حذف شود؛ ثالثاً، اگر ما اجازه داریم از اصطلاح مشیت درون‌بود استفاده کنیم، این باید منتزاع از هرگونه مشارکت‌های استعلایی باشد. مشیت درون‌بود باید با شعور جمعی قابل تبادل باشد و باید با این معنا که «شامل ناتوانی انسان در رسیدن به تصمیمات اجتماعی بدون انجام دادن این کار در یک ظرفیت اجتماعی و ارتباط کامل با دیگران» درک شود (ویلسن، ۱۹۹۳، ص ۸۳-۸۶). در تفسیر پامپا، بشریت ترکیبی است از علایق فردی و اجتماعی که یک جامعه آرمانی را شکل می‌دهد. پامپا در علم جدید ویکو گرایش میان انسان و عامل الهی را حذف می‌کند و به جای آن جنبه‌های فردی و اجتماعی سرشت انسان را جایگزین می‌کند. این تفسیر پامپا با تفاسیر دسته نخست به ویژه تفاسیر کاپونیگری و متیو به شدت متضاد است. ویلسن در نقد تفسیر پامپا دو استدلال دارد: یکی اینکه، پامپا جنبه استعلایی را از آن جهت انکار می‌کند که امکان وجود خدایی استعلایی را نمی‌پذیرد؛ دوم اینکه، ویکو در علم جدید معتقد است که مشیت توان بیانگری نیز دارد یعنی دقیقاً متضاد با تفسیر پامپا (همان، ص ۸۸-۸۹). در واقع، تفسیر پامپا را چندان نمی‌توان معتبر دانست. چنانچه مفسر دیگری نیز ذکر کرد، مهم‌ترین نتیجه تفسیر پامپا چنین است: کار اصلی ویکو، تلاشی جدی و تا حد زیادی موفق در زمینه ایجاد مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی علم انسانی ناب بوده است (تریسترام^۱، ۱۹۸۳، ص ۱۴۶).

1. Tristram, R. J .

شاید بتوان تفسیر پامپا را همچون دیگر اندیشمندان این حوزه به دلیل استنباطهای غلط و گاه متناقض با متن علم جدید مردود و یا تفاسیر موریسون و لاف را سطحی و کمی غیرمستند دانست اما از میان مفسران دسته دوم، مفسر دیگری هست که تفسیرش نه تنها سطحی و غیرمستند نیست بلکه دارای ادله قابل تأیید است و وجهه از دست رفته تفاسیر نوع دوم را بازمی‌گرداند. فونکنشتاین^۱ (۱۹۸۶) معتقد است که اندیشه ویکو را می‌توان در میانه اندیشه‌های هابز و گروتیوس قرار داد: ویکو از طریق بیان مفهوم خودانگیختگی بینش جمعی^۲ یا نظریه خودانگیختگی موقعیت‌مند^۳، میان واقعیت سرشت وحشی انسان با آرمان قانون ابدی^۴ آشتی^۵ برقرار کرده است. طبق نظر ویکو، جامعه نه محصول طبیعت است و نه قرارداد بلکه محصول هر دوی آنهاست، زیرا از زمانی که انسان توانست سرشت وحشی‌اش را خودش تغییر دهد دارای سرشتی تاریخی^۶ شد. ویکو تأکید می‌کند که قانون طبیعی مبتنی بر غرایز اجتماعی یا استدلال آگاهانه^۷ و یا نیازها^۸ (یا هنجارها) نیست بلکه مبتنی بر «فرایند آرمانی» بسیار درون‌ماندگار و منظمی^۹ است که تمدن از طریق آن پدیدار می‌شود. در واقع، چنین است که ردایل شخصی به فواید عمومی تبدیل می‌شوند. ویکو این فرایند را «مشیت» می‌نامد؛ اصطلاحی که در بردارنده پویایی‌های درون‌ماندگار تحول منظم از یک مرحله به مرحله دیگر است. با این تفسیر، فونکنشتاین مشیت را چنین معنا می‌کند: رهایی انسان از طبیعت یا حتی خدا؛ در واقع، خودانگیختگی تلاش‌های اجتماعی انسان. بر این اساس، ویکو بدون هیچ تطابقی با اندیشه‌های معاصر، از معنا و خودفهمی^{۱۰} اندیشه مدرن که به شیوه‌های مختلف بر خودمختاری و کرامت انسانی^{۱۱} تأکید می‌کند، دم می‌زند. هدف ویکو تشریح رشد تدریجی استقلال انسان است که این همان تعیین عقلانی سرنوشت جمعی انسان^{۱۲} نیز هست، بدین معنا که ویکو لغت‌شناسی تاریخی یا استدلال‌یابی متنی^{۱۳} را به‌عنوان ابزارهایی برای میانجی‌گری میان تفاسیر مکانیکی و غایت‌شناختی^{۱۴} و میان طبیعت و خرد از راه مفهوم تاریخ معرفی می‌کند. فونکنشتاین می‌گوید که ویکو از این راه می‌تواند دوباره مشیت را وارد تاریخ کند و سنت فلسفه تاریخ مسیحی را از سر گیرد تا میان طرح الهی رستگاری^{۱۵} و سرشت درون‌ماندگار انسان ارتباط برقرار کند (فونکنشتاین، ۱۹۸۶، ص ۲۸۷-۲۸۸).

1. Funkenstein, A.

2. spontaneity of the collective imagination (or sensus communis)

3. theory of occasioned spontaneity

4. the ideal of eternal law

5. mediated

6. historical nature

7. deliberate reasoning

8. necessities

9. the very immanent, regular, "ideal" process

10. the sense and self-understanding

11. dignity of man

12. rational determination of man's collective fate

13. contextual reasoning

14. teleological

15. divine plan of salvation

در مجموع، خلاف آنچه که به نظر می‌رسد مفسران طبیعت‌گرا بدان اعتقاد داشته باشند، طبیعت متضاد حضور و عاملیت الهی در واقعیت انسانی نیست. در نظر ویکو، وسایل طبیعی ابزارهایی برای مشیت الهی هستند. ویکو از سه ویژگی الهی یاد می‌کند: قدرت مطلق^۱، حکمت^۲ و بخشش^۳. این سه ویژگی نشانه‌هایی هستند برای اثبات وجود خدای حقیقی^۴، به‌عنوان عنوان عامل پنهانی ظهور و پیشرفت تمدن انسانی. مشیت الهی که قدرت مطلق دارد، دستورات خود را به راحتی از طریق رسوم طبیعی انسان‌ها محقق می‌کند. این ادعا پیوند نزدیکی با عملگرایی فرایندهای طبیعی دارد اما به معنای طبیعت‌گرایی نیست. در واقع، ویکو میان مشیت الهی و انتخاب آزاد انسانی تضادی نمی‌بیند. آزادی انتخاب، خودمختاری در خودتعیین‌کنندگی^۵ نیست و فاقد هرگونه زمینه‌سازی برای فرایندهای تصمیم‌گیری^۶ ماست. ویکو چنین می‌اندیشد: انسان تباه شده^۷ و سقوط کرده است، اما این مانع از اراده آزاد او نمی‌شود. او قادر است که تمایلات خود ویرانگرش^۸ را به مهارت‌های سازنده اجتماعی^۹ تبدیل کند، البته تنها به شرط یاری خداوند (به‌طور طبیعی از راه مشیت الهی و به‌طور فراطبیعی از طریق بخشش الهی). در نتیجه، در بحث ویکو از مشیت الهی عناصر مسیحی-کاتولیکی بسیاری دیده می‌شود که آن را از طبیعت‌گرایی متمایز می‌کند. سرانجام باید اذعان کرد که ویکو جزء اندیشمندان میانه‌رو بود، چنانچه یوزف مالی^{۱۰} می‌گوید: «ویکو جهان مدنی را نه دقیقاً با اصول دنیوی و نه با اصول سنتی فقهی تحلیل کرده، بلکه او نوعی «الهیات دنیوی» را به کار بسته است» (به نقل از ویلسن، ۱۹۹۳، ص ۷۵-۷۷). البته لازم به ذکر است که تفسیر فونکنشتاین نیز مستعد قرار گرفتن در دسته نخست هم هست و در میانه دسته اول و دوم قرار می‌گیرد. وجه آشتی‌دهندگی و تبدیل‌پذیری به نیکبها در تفسیر مشیت مایه قرار گرفتن آن در دسته نخست و جنبه تعریف مشیت به عنوان رهایی انسان از طبیعت و حتی خدا، زمینه‌ساز قرار گرفتن آن در دسته دوم است.

۳. تفاسیر مادی‌گرایانه

دسته‌ای از تفاسیر وجود دارند که نه تنها وجه الهیاتی مفهوم «مشیت الهی» ویکو را نفی می‌کنند، بلکه اساساً حتی منکر وجه انسان‌گرایانه آن نیز هستند. این گروه از مفسران با نفی ابعاد الهیاتی و

- | | |
|--|--------------------------------|
| 1. omnipotence | 2. wisdom |
| 3. goodness | 4. true god |
| 5. autonomous self-determination | |
| 6. contextualization for our decision-making processes | |
| 7. vitiated | 8. self-destructive tendencies |
| 9. socially constructive virtues | 10. Joseph Mali |

ایدئالیستی می‌بحث مشیت الهی و یکو در پی ارائه تفسیری ماتریالیستی مبتنی بر تأثیرات نیروهای مادی از آن هستند. در اینجا، تولید چنین مفهومی نزد ویکو به شرایط عینی و نیروهای مادی ارجاع داده می‌شود و از بعد الهی و انسانی اش هر دو تهی می‌شود؛ برای مثال، ماکس هورکهایمر در فصلی از کتاب سپیده‌دمان فلسفه تاریخ بورژوازی به آرای ویکو می‌پردازد. وی ویکو را افزون بر فیلسوف تاریخ، جامعه‌شناس و روان‌شناس برجسته و نیز نوآور در زبان‌شناسی تاریخی و بنیانگذار فلسفه هنر معرفی می‌کند (هورکهایمر، ۱۳۷۶، ص ۱۱۰). ویکو خود مشیت الهی را «ملکه امور انسانی» می‌نامد و «علم او باید نشانی از مشیت الهی در مقام رویداد تاریخی باشد» (همان، ص ۱۱۳). هورکهایمر از این نقل قولها چنین استنباط می‌کند که هرچند مفهوم اصلی فلسفه ویکو اعتقاد به خدا و غایت مقدس تاریخ است اما او مشیت الهی را از لحاظ انضمامی اساساً مرجع یا قانونی می‌پندارد که گزینه‌های خودخواهانه و وحشیانه آدمیان را به طور پنهانی به ساختن جامعه و فرهنگ (پایان نیک) مبدل می‌کند. ویکو خود معنای حقیقی مشیت الهی را برگرفته از اسم «الوهیت» و فعل «به کنه چیزی پی بردن»، یعنی «پی بردن به نهفته‌ها» می‌داند و هدف علم جدید او چیزی نیست، جز تاریخ قوانینی که مشیت الهی «بدون توافق با آدمیان» وضع می‌کند. البته که میتوان اشاره هورکهایمر به «بدون توافق با آدمیان» را تأکید او بر جبر دانست. هورکهایمر معتقد است که هرچند بزرگی و دامنه کار ویکو کمتر از هگل است اما ویکو از ساحت بسیار بزرگ نظورزیهای هگل ایدئالیست خارج شده و روشی تجربی‌تر ایجاد می‌کند (همان، ص ۱۱۳-۱۱۵). هورکهایمر ویکو را نیز با ماکیاولی قیاس می‌کند: ویکو به شیوه‌ای آگاهانه‌تر، آفریده‌های انسان را با ضرورت و یا با واکنش در برابر ضرورت مادی تبیین کرد؛ در واقع، ویکو با بررسی اوضاع زندگی بیرونی و ساختمان روانی ابتدائی انسان‌های نخستین به تبیین تاریخ رسیده است. به طور مثال «نخستین تحریک به تکامل بیشتر فرهنگ زمانی روی داد که ضرورت مادی انسانهای نخستین (به قول ویکو، گولها) را به تهیه مسکن واداشت. آنگاه آنها از «عادت حیوانی خود به سرگردانی در جنگل دست برداشتند و به زندگی سر بسته و یکجانشینی در غارهایشان خو گرفتند.» او عناصر تمدن را از کنش و واکنش میان موقعیت، خارجی و تمایلات غریزی آدمیان استنتاج می‌کند. این عناصر تمدن به چهار عامل فروکاسته می‌شوند: دین‌ها، ازدواج‌ها، پناهگاه‌ها و نخستین قانون ارضی (همان، ص ۱۱۶-۱۱۸). متأسفانه هورکهایمر بیش از این به طور مستقیم و صریح به بحث مشیت الهی نمی‌پردازد و در ادامه نوشتارش به تشریح تفسیر ویکو از برخی اسطوره‌ها می‌پردازد (ر.ک: همان، ص ۱۲۱-۱۲۳).

توجه به اسطوره‌ها در راستای تأکید بر کنش و واکنش طبیعت با امیال انسانی در بحث از مشیت

الهی (در جهت زدودن بعد الهی و ایدئالیستی مشیت) آنچنان که در تفسیر هورکهایمر موجود است در دیگر تفاسیر بررسی شده در این مقاله وجود ندارد. اما منوچهر آشتیانی (۱۳۹۱)، در یکی از معدود متون فارسی در ارتباط با آرای ویکو تفسیری مادی‌گرایانه از بحث «مشیت الهی» ارائه می‌دهد که به نوعی مشابه و یا دنباله‌روی تفسیر هورکهایمر است. او باور ویکو به دخالت مشیت الهی در جهان را به وجود برخورداری تاریخ بشریت از «عقلانیت اجتماعی» تفسیر می‌کند، اما معتقد است که ویکو به دلیل قرار گرفتن در نقطه گسل و گذار بین سکون گذشته (قرون وسطی) و حرکت (دینامیک) آینده و بین فردی مؤمن و اندیشمندی متفکر، نتوانسته است همانند هگل و مارکس؛ به‌گونه‌ای دیالکتیکی ایدئالیستی و دیالکتیکی ماتریالیستی بر آنچه او «معاصرت تاریخی» می‌نامد، غلبه و عبور کند (آشتیانی، ۱۳۹۱، ص ۴۶۸). وی در ادامه، ویکو را به‌واسطه این باور که انسان‌های اولیه عناصر و نیروهای طبیعت را زنده می‌پنداشتند، مقدم بر فونرباخ و به‌واسطه این اندیشه که «منشأ افکار مربوط به تاریخ، جامعه، دیانت و فلسفه امروزی محض و مطلق نیستند»، پیشگام انگلس می‌داند. او از این رأی ویکو که «در ادوار اولیه تاریخ بشریت، غول‌های افسانه‌ای یا خدایان نخستین... برای اطاعت از قوانین کشاورزی، عده‌ای را به حکومت کردن و جمع‌زبانی را به مطیع و فرمانبردار شدن واداشتند»، این اصل مارکسی را نتیجه می‌گیرد که «سیاست» برگرفته از جریان برخورد بین محرومان و بردگان و صاحبان زر و زور است (همان، ص ۴۷۰). به همین صورت، او عقیده ویکو در مورد اهمیت اسطوره‌ها نه به‌عنوان اموری خرافی و غیرواقعی بلکه به‌مثابه موادی قابل اعتنا برای مورخ و تعمیم این عقیده به حوزه فلسفه، این فهم مارکسی را پیش می‌کشد که از نظر ویکو: «عقاید متافیزیکی چیزی جز انعکاس مناسبات اجتماعی نیستند و... ایده‌های سقراط و افلاطون... حاوی قواعدی برای اداره روابط عرضه و تقاضا در میدان‌های کالایی آتن و در مناسبات اجتماعی و اقتصادی (تجاری) زندگانی انسان‌ها در آن اعصار است» (همان، ص ۴۷۰). او آنچه که ویکو به صورت توحش و بربریت مشاهده نموده را ناشی از دریافت درست او از عمق سرمایه‌داری می‌داند، اما راه‌حل او متعلق به قلمرو ایدئال‌های اخلاقی بیشتر افلاطونی و دیانتی مسیحی است و از این‌رو، همانند کانت از حل معضله ذاتی سرمایه‌داری ناتوان است و نمی‌تواند همانند هگل و مارکس از درون خودبیبگانگی خسران‌آمیز سرمایه‌داری بر آن فائق آید. او در جمع‌بندی آشکار مارکسی از فکر ویکو می‌نویسد: «نیروهای مولد و شیوه تولید به پیش تازنده بورژوازی نوپا افکار ویکو را به سوی جلو و به طرف پیشرفت می‌کشاند، ولی مناسبات تولیدی سرمایه‌داری براساس مناسبات دیالکتیکی اداره‌کننده آن و با تمام عقب‌گاه و امانده قرون وسطایی این سرمایه‌داری، متفکر ما را به طرف عقب منحرف می‌سازند» (همان، ص ۴۹۴).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در مناقشات نظریه اجتماعی در دوره پس از انقلاب اسلامی، بحث در مورد نسبت نظریه‌پردازی اجتماعی و امر و حیانی یک مسئله دائمی و حیاتی بوده است؛ در حالی که جامعه‌شناس کنتی با فرارسیدن عصر علمی، پایان امر دینی و الهیاتی را اعلام می‌دارد و جامعه‌شناسان بعدی با فروکاستن امر و حیانی به پیامد شرایط مادی و یا در بهترین حالت تقلیل دادن آن به معنایی در ذهن کنشگران موضعی خصمانه یا دست‌کم تقلیل‌گرایانه در مورد دین اتخاذ می‌کند، در کل دوره منتهی به انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ و پس از آن، مهم‌ترین چالش واقعی فراروی علوم انسانی و اجتماعی، تعارض آن با امر قدسی، به مثابه امری واقعی و نه ذهنی و برساختی و دخالت آن در تاریخ و جهان زندگی بوده و هست. از این دیدگاه، هرچند کنت جامعه‌شناسی را براساس موجودیتی واقعی به نام «جامعه» بنا نهاد و راه را بر دخالت امر و حیانی در جهان اجتماعی بست، اما جامعه‌شناسی آخرین تلاش و البته موفق‌ترین تلاش تجدد برای دستیابی به علم خاص خودش هست که هم بیانگر نوع خاص شناخت تجددی و هم شناخت به مراحل ظهور و تکامل تجدد است. پیش از پیدایی جامعه‌شناسی کنت، متفکران دیگری با دستاوردهای شناختی متفاوتی در عرصه تاریخ تجدد ظهور یافتند که «علم» هایشان لزوماً جدا از دین و بریده از امر و حیانی نبوده است. «علم جدید» و یکو، یکی از همین دسته تلاش‌هاست که می‌تواند با مسئله اصلی متفکران دوره پس از انقلاب اسلامی برای تأسیس «علم دینی» هم‌افق و هم‌زاویه شود.

محور اصلی علم جدید و یکو «مشیت الهی» است. ویکو به‌عنوان یک کاتولیک معتقد، دغدغه توضیح چگونگی پیشبرد امور جهان تحت اداره خدا را دارد و علم جدید او، در واقع علم به همین چگونگی است. خدای ویکو واقعی است و او در دوره ماقبل «الحاد نظری» در غرب می‌زید. ویکو شرح می‌دهد که تاریخ سه مرحله اصلی را تحت اداره مشیت الهی طی کرده است و آن مراحل؛ الهی، قهرمانی و مردمی هستند. بحث ویکو در مورد مشیت الهی؛ به‌رغم اهمیت آن، در ساختار علم جدید نسبتاً مبهم است و ویکو بیش از آنکه به توضیح دقیق ماهیت مشیت بپردازد، به توصیف کارکردهای آن پرداخته است. او خود در هیچ‌کجا تعریف دقیقی از مشیت الهی ارائه نمی‌دهد و تنها سعی می‌کند که با استفاده از افعالی چون ترتیب دادن^۱، اجازه دادن^۲ و یا مصلحت مصلحت دیدن^۳ ردپای آن را در تاریخ نشان دهد و این باعث می‌شود تا اندیشه او قابل تفسیر به شکل‌های مختلف و حتی متضاد شود. در اینجا، می‌توان به استعاره برگ درخت زیتون نزد پارالا اشاره کرد: بنا بر جهت حرکت باد، برگ درخت یا سبز یا نقره‌ای ظاهر می‌شود. در واقع، هم سبز

1. ordain

2. permit

3. counsel

است و هم نقره‌ای زیرا یک روی برگ‌های آن سبز و روی دیگر، نقره‌ای است. اگر بخواهیم تنها یک رنگ را مشاهده کنیم؛ در واقع، نیمی از حقیقت را از دست داده‌ایم.

به‌طور عجیبی، آرای ویکو تا مدت‌ها پس از او مورد توجه قرار نگرفت. البته به یک معنا، این بی‌اعتنایی قابل فهم است و آن آغاز قرن هجدهم است که قرنی برای نظریه‌ورزی غیردینی است و ویکوی مقاله نمی‌تواند سوژه مناسبی برای فیلسوفان ریمده از دیانت در عصر روشنگری باشد. در قرن بیستم، ویکو از دو جهت مورد اقبال قرار گرفت؛ در یکی که ایزیا برلین نمونه برجسته و اتم آن است، ویکو به‌عنوان نظریه‌پرداز فرهنگ و تکثر فرهنگی بازخوانی شد و نه متفکر دین‌مداری که دغدغه توریزه کردن حضور مشیت الهی در تاریخ و جهان اجتماعی را دارد. برلین یکسره نظریه تاریخ او را نادیده گرفت و این از متفکری مانند برلین که در قامت نظریه‌پرداز وضع تجدید، بعد از جنگ جهانی دوم ظاهر شده است، بعید نیست زیرا زمانه برلین، زمانه زخم‌خورده از فلسفه‌های تاریخ و ایدئولوژی‌های کلان است. دوم اینکه، ویکو از ابتدای قرن بیستم، به‌طور جسته و گریخته و به‌طور منظم‌تر به‌خصوص از دهه هفتاد میلادی به این طرف، از سوی دسته‌ای مفسران و نظریه‌پردازان مورد بازخوانی و بازتفسیر قرار گرفته است؛ یا از جهت علاقه به شناخت مشیت الهی و یا از حیث «تاریخ فلسفه». به هر حال، اکنون می‌توان تفاسیر مختلفی که در مورد آرای ویکو، به‌خصوص رأی او درباره «مشیت الهی» وجود دارد را دسته‌بندی کرد. مقاله نشان داد که سه دسته تفسیر در مورد مقوله «مشیت الهی» ویکو وجود دارد؛ نخست، تفاسیر مبتنی بر ناهمگونی غایبات که از حیث جهت‌گیری به ویکو نزدیک‌ترند و در آنها مشیت مقوله‌ای الهی و واقعاً ماورائی است که امور انسانی را انتظام می‌بخشد. مقاله نشان داد که مسئله مهم این دسته از تفاسیر توضیح یک دوگانه است: چگونه می‌توان وقتی که مشیت واقعاً وجود دارد و به امور شکل می‌دهد؛ در ضمن آن، از اراده، اختیار و نیت انسان نیز سخن گفت؟ و این دو چگونه قابل جمع‌اند؟ لوسنته، پارالا، کاپونگیری، شیفر و متیو هریک پاسخی به این پرسش داده‌اند. تفاسیر انسان‌گرایانه با خلاص کردن خود از حقیقت الهی مشیت، آن را امری انسان‌ساخته یا دست‌کم یکی از سوءتفاهم‌های بشری می‌دانند. در این دسته از تفاسیر مشیت الهی ویکو در بهترین حالت در قامت نوعی الهیات دنیوی فهمیده می‌شود تا الهیات وحیانی. در اینجا، ویکو آستانه و درگاه درافتادن به فلسفه‌های تاریخ سکولار قرون هجدهم و نوزدهم قلمداد می‌شود. در دسته سوم، تفاسیر ضمن ردّ وجوه استعلایی و ایدئالیستی مشیت در اندیشه ویکو، محققان درصدد توضیح چگونگی تعیین ایده مشیت بر مبنای شرایط اجتماعی برآمده‌اند. در واقع، قوانین مشیت نزد ویکو چیزی جز قوانین تاریخ نیست که به واسطه ضرورت مادی و در نتیجه مواجهه آدمیان با موقعیت خارجی پدید آمده است. جز تبیین

ماتریالیستی از ذات مشیت، خود و یکو و اندیشه‌اش نیز در چهارچوب این فهم مادی‌گرایانه، محصول نیروهای بورژوازی و مناسبات سرمایه‌داری دانسته می‌شود. چنانچه پیش‌تر گفته شد، فکر و یکو به‌عنوان یک متفکر مسیحی کاتولیک در مرحله‌ای از تحول فکری غرب با طرح فکری متفکران شیعی در ایران برای شکل دادن به یک نظریه اجتماعی دین‌بنیاد هم‌زاویه می‌شود. همچنان‌که برخی از اندیشمندان مسلمان تلاش کرده‌اند تا به شکلی منطقی و عقلانی، امر اجتماعی یا تاریخی را براساس امر الهی و قدسی تفسیر کنند، و یکو نیز در آستانه عصر روشنگری دغدغه فهم منطقی نحوه دخالت مشیت الهی در تاریخ و توضیح عملکرد این جهانی انسان براساس مشیت را دارد. مقاله ضمن شرحی بر مفسران و یکو، تلاش کرد تا برخی از اسلوب‌های بیانی متفاوت و متمایز برای تفسیر ماهیت مشیت و متعاقب آن توضیح عملکرد انسان‌ها را شرح دهد. با عبور از جامعه‌شناسی، می‌توان علم جدید و یکو را به سنج‌ای برای نظریه‌پردازی اجتماعی و تاریخی دینی قرار داد و با توجه به دین‌بنیادی نظریه و یکو می‌توان اندیشه او را با نظریه‌های تاریخی و اجتماعی برخی از متفکران معاصر مانند مطهری، شریعتی و دیگران برابر نهاد و قیاس کرد که البته مجال جداگانه‌ای می‌طلبد.

منابع

- برلین، آیزایا (۱۳۹۱)، سرشت تلخ بشر؛ جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها، ترجمه لیلا سازگار، تهران: ققنوس.
- (۱۳۹۲)، قدرت اندیشه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: نشر ماهی.
- بوتول، گاستون (۲۵۳۵ شاهنشاهی)، جامعه‌شناسی، شامل تطور و تحول عقاید اجتماعی و بحث جامعه‌شناسی از یونان باستان تا عصر حاضر، ترجمه هاشم رضی، تهران: انتشارات آسیا.
- حق‌شناس، علی‌محمد؛ سامعی، حسین؛ انتخابی، نرگس (۱۳۸۱)، فرهنگ معاصر هزاره انگلیسی-فارسی، تهران: فرهنگ معاصر.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه (جلد ششم: از ولف تا کانت)، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: سروش و علمی فرهنگی.
- کچویان، حسین (۱۳۸۳)، تجدد از نگاهی دیگر، روایتی ناگفته از چگونگی ظهور و رشد تجدد، تهران: انتشارات معاونت پژوهشی و آموزشی سازمان تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۸۹)، تجددشناسی و غرب‌شناسی: حقیقت‌های متضاد، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کونگ، هانس (۱۳۸۹)، خدا در اندیشه فیلسوفان غرب، ج ۱، ترجمه عباس قنبری، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی.
- هورکهایمر، ماکس (۱۳۷۶)، سپیده‌دمان فلسفه تاریخ بورژوازی، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران: نشر نی.
- Berlin, Isaiah (1996), "A note on Vico's concept of knowledge," *New York Review of books*, XII (8), April 24 .
- (1976), *Vico & Herder: two studies in the history of ideas*, London: Hogarth press .
- Burke, Kenneth (1981), "Variations on "Providence ,"" *Notre Dame English Journal* , Vol .13 ,No.3 (Summer,1981), p.155-183.
- Caponigri, Robert (1968), *Time and Idea ;the theory of history in Giambattista Vico* , Notre Dame ,Indiana :University of Notre Dame Press.
- Funkenstein ,amos (1986), *Theology and the Scientific Imagination from the middle ages to the seventh century* ,Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- Goretti ,Maria (1976), “The Heterogenesis of Ends in Vico’s thought: Premises for a Comparison of Ideas ” in :*Giambattista Vico’s science of humanity* ,Ed .Giorgio Tagliacozzo & Donald phillip Verene. Baltimore :The Johns Hopkins University Press .p.213-221.
- Lawrence ,Simon H. (1998), Maeve Edith Albano ,Vico and Providence ,Canadian Philosophical Reviews ,September ,V .viii ,No.9, p.335-337.
- Lifshitz ,M. (1948), “Giambattista Vico (1668-1744), “ *Philosophy and Phenomenological Research* ,Vol.8, No.3 (Mar 1948), p.391-414.
- 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), p.183-191.
- Mathieu ,Vittorio (1976), “Truth as the mother of history ”in :*Giambattista Vico’s science of humanity* .Edited by Giorgio Tagliacozzo & Donald phillip Verene. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press .p.113-125 .
- Miller ,Cecilia (1996), “Interpretations and Misinterpretations of Vico ,”*Historical Reflections / Réflexions Historiques* ,Vol.22, No.3, Vico for Historians (Fall 1996), p.619-639.
- Morrison ,James C. (1978), “Three Interpretations of Vico;Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas by Isaiah Berlin; Das Vico-Axiom: Der Mensch Macht Die Geschichte by Karl Alber; Vico: A Study of the "New Science" by Leon Pompa .”*Journal of the History of Ideas* ,Vol.39, No.3 (Jul-Sep 1978), p.511-518.
- (1979), “How to Interpret the Idea of Divine Providence in Vico's "New Science ,””*Philosophy & Rhetoric* ,Vol.12, No.4, (Fall, 1979), p.256-261.
- 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>. (2013/11/28).
- , (2008), “The Paradox of Transcendence and Immanence in Vico's Concept of Providence ,”<http://www.metanexus.net/essay/paradox-transcendence-and-immanence-vicos-concept-providence>.(2013/11/28).
- Pompa ,leon (1971), “Vico’s science ,”*History and Theory* ,Vol.10, No.1, p.49-83.

- Schaeffer ,John (1997), “From Natural Religion to Natural Law in Vico: Rhetoric, Poetic, and Vico's Imaginative Universals ,” *Rhetorica :A Journal of the History of Rhetoric* ,Vol.15, No.1 (Winter, 1997), p.41-51.
- 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), p.146-177.
- Vaughn ,F. (1972), *The Political Philosophy of Giambattista Vico* ,The Hague: Martinus Nijhof.
- Verene, Donald phillip (1981), *Vico's science of imagination* ,Ithaca: cornell.
- Vico ,Giambattista (1948), *THE NEW SCIENCE OF GIAMBATTISTA VICO* . Translated from the third edition (1744) THOMAS GODDARD BERGIN AND MAX HAROLD FISCH. Ithaca ,new York: Cornell University Press.
- Whittaker ,T. (1926), “Vico's New Science of Humanity, (I.), “*Mind ,New Series* , Vol.35, No.137, (Jan, 1926), p.59-71.
- Wilson ,Gerald I. (1993), *The rule of Providence in the new science of Giambattista Vico* ,University of Ottawa.