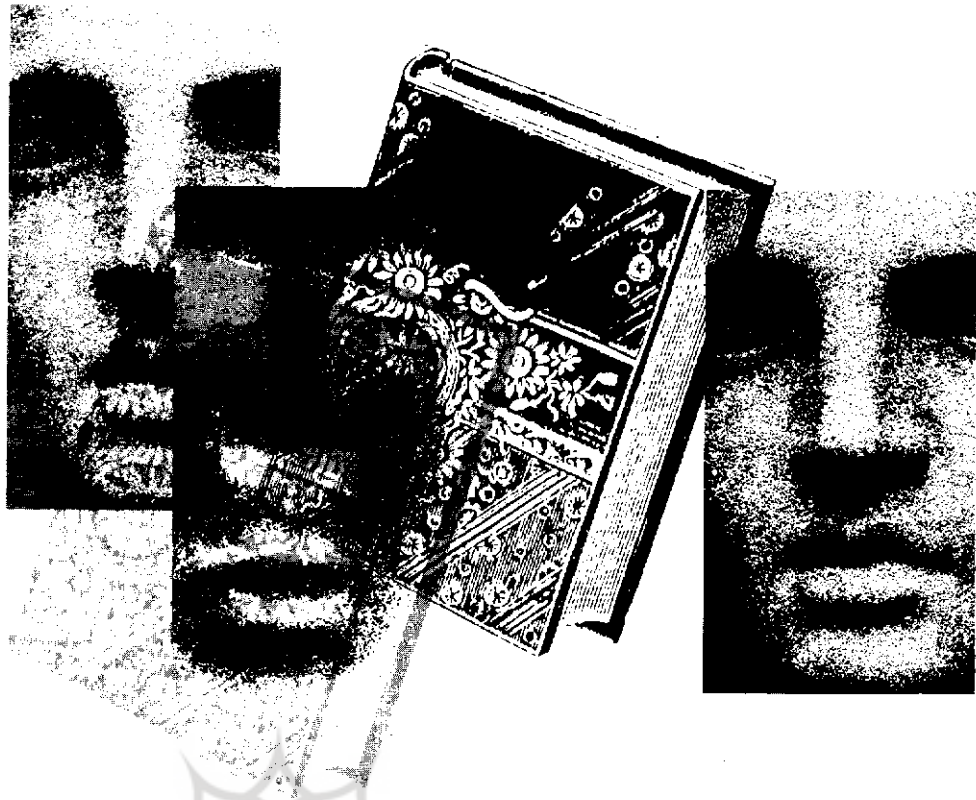


ملاحظات در باره قانون، قانونگذاری و فرهنگ

۱. ما از «قانون» معمولاً احکام مولوی را مراد می‌کنیم، یعنی قانون را دستورالعمل‌ها یا نهی‌هایی می‌دانیم که رعایت نکردن آنها مستوجب مؤاخذه است، ولی آنچه یونانیان آن را «نوموس» (ناموس) می‌خواندند شامل احکام ارشادی و رفتار درست و مناسب هم می‌شد. قانون از کجا می‌آید و با زندگی مردم چه نسبت دارد؟ عادت فکری و ذهنی ما ایجاب می‌کند که بگوییم قانون را قانون‌گذاران وضع کرده‌اند، این سخن در ظاهر درست است اما دقیق نیست. برای توضیح به دو نکته اشاره می‌شود:

اول اینکه هرگز بشر در هیچ جایی قانون نبوده است. شاید مفهوم «قرارداد اجتماعی» این گمان را تقویت کند که مردمان زمانی تنها بودند تا اینکه یک روز مصلحت دیدند که با هم زندگی کنند و از آن وقت قواعدی را برای تنظیم روابط و مناسبات خود به صورت قرارداد پذیرفتند. ولی معنی قرارداد اجتماعی این نیست و به نظر من بزرگانی مثل جان لاک و ژان ژاک روسو (و اخیراً جان راولز) که اصل قرارداد اجتماعی را طرح کرده‌اند و پذیرفته‌اند، چنان‌که خود احیاناً به صراحت گفته‌اند منظورشان این نبوده است که بشر پیش از اجتماع وجود داشته و آدمیان افرادی تنها بوده‌اند که در زمانی از زندگی فردی منصرف شده و با قرارداد، جامعه و زندگی اجتماعی را بنا نهاده‌اند. (تعبیر جامعه را با مسامحه آوردم. مقصود از جامعه در اینجا زندگی جمعی است و نه عنوان و اصطلاح خاص جامعه که یک تعبیر و همچنین یک امر جدید است.) مراد این است که مدنی بودن (به تعبیر ارسطو) در طبیعت و ذات بشر نیست، بلکه یک امر تاریخی است و تاریخ بشر با قرارداد همراهی و همکاری و باهم بودن آدمیان آغاز می‌شود. این قرارداد همان حادثه آمدن بشر به زمین است که از همان روز آدم و حوا با هم بودند.

نکته دوم این است که امثال حمورابی و سولون و لیکورگ و نویسندگان قوانین اساسی مدینه‌های یونانی و... هرگز خود را قانون‌گذار نمی‌دانسته‌اند. داعیه آنها - اگر داعیه‌ای داشته‌اند - این



بوده است که قانون قدیم را که فراموش شده بود احیا کرده‌اند. آنها مردمان را به قوانین قدیم متذکر ساخته‌اند. آیا این قانونی که همیشه و از آغاز تاریخ بشر بوده است مبدأ و آغازی ندارد؟

بر طبق تفسیر شایع رسمی از نظریه قرارداد، قانون باید محصول اراده اشخاص باشد:

«... این طور تصور می‌شد که اخلاق، مذهب و قانون، زبان و نوشتار، پول و بازار توسط کسی به صورتی ارادی ساخته شده و یا حداقل تحول و تکامل آنها مدیون چنین طرح عامدانه‌ای است. این شرح مقصودگرایانه یا پراگماتیک تاریخ، کامل‌ترین شکل خود را به صورت تصور تشکیل جامعه از طریق یک قرارداد اجتماعی، ابتدا نزد هابز و سپس روسو که از بسیاری جهات پیرو مستقیم دکارت بود، پیدا نمود. اگر چه نظریه آنها همیشه مدعی گزارش تاریخی واقع‌گرایانه نبود، اما در عین حال متمایل به نشان دادن راهی بود برای تأیید یا رد عقلانیت نهادهای موجود. (فردریش هایک، قانون، قانون‌گذاری و آزادی، ص ۳۱، ترجمه مهشید معیری، موسی غنی‌نژاد، طرح نو، ۱۳۸۰)

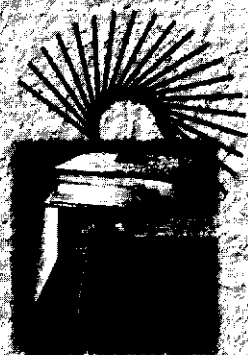
اگر قرارداد را به معنی اولی و شایع آن در نظر آوریم اطراف قرارداد باید واجد عقل باشند؛ ولی متقدمان هرگز قانون را ساخته عقل بشر ندانسته بودند. حتی سوفسطاییان که نطفه اندیشه قرارداد را در آرای ایشان می‌توان یافت و با اینکه بزرگ ایشان، پروتاگوراس گفته بود: «انسان میزان همه چیز است» هنوز قائل نشده بودند که آدمی با اراده خود بر جهان مستولی می‌شود و با قوانینی که وضع می‌کند به روابط آدمیان نظم می‌بخشد. در جهان پیش از تجدد تا آنجا که می‌دانیم هرگز اندیشه قانون و قانون‌گذاری قوام‌بخش مطرح نبوده است. متقدمان قانون، اعم از قانون طبیعی یا قانون به معنی قاعده رفتار و کردار را مستقل از اراده انسان و عقل خود بنیاد او می‌دانستند. اکنون کمتر کسی به آنچه یونانیان می‌اندیشیدند قائل است، اما مسئله‌ای که آنان مطرح کردند حل نشده است. ما امروز قانون طبیعی را از قانون اخلاقی ممتاز می‌دانیم و می‌اندیشیم که یکی را علم می‌شناسد. اما به فرض اینکه علم قوانین طبیعت را بشناسد، حقیقت قانون اخلاقی که در ادراک علمی و عقل نظری نمی‌گنجد

به درستی روشن نیست. گاهی یکی را در برابر دیگری می‌گذارند و حتی کسانی به تباین میان آنها قائل شده‌اند.

دیوید هیوم و کانت دو قلمرو طبیعت و آزادی را از هم جدا کردند. تفکیک میان نظر و عمل یا علم نظری و علم عملی در فلسفه یونانی آغاز شده است. ارسطو در این تقسیم‌بندی دقت به خرج داد و فارابی تقسیم‌بندی او را با روشنی بیشتر بیان کرد. او فضایل را (در اینجا فضایل به معنایی وسیع‌تر از آنچه به تدریج در فلسفه و اخلاق پیدا کرد منظور شده است) چهار قسم دانست: ۱. فضایل نظری، ۲. فضایل فکری، ۳. فضایل اخلاقی و ۴. فضایل عملی. چنان‌که پیداست فیلسوف در کنار فضایل نظری و آنچه علم به معنی خاص خوانده می‌شود (یا ما امروز تمایل داریم که علم را با صفت نظری (بشناسیم) به ذکر کلی عمل و عقل عملی اکتفا نکرده، بلکه صورت‌های عمل را نیز به دقت تعیین کرده است. فضیلت فکری تدبیر و عمل سیاست‌مداری است که رفتار درست را می‌شناسد و می‌داند که کجا و کی و چه وقت چه باید بکند. فضیلت اخلاقی قوه تشخیص خوب از بد و ادای فعل نیکوست (که بعدها از آن به «تکلیف اخلاقی» تعبیر کردند) و بالاخره فضایل عملی که توانایی ساختن و پرداختن اشیاء مصنوعی است. (اینکه هنر در کجا قرار می‌گیرد بحث دشواری است و در اینجا هم ضرورت ندارد که به آن پرداخته شود.)

اینها فضایل ساکنان مدینه است که صاحبان آنها هر یک در جای خود قرار دارند، یا باید در جای خود قرار داشته باشند. نسبت و ارتباط و پیوند آنها در مدینه با ترتیب مراتب جهان تناسب دارد. در نظر متقدمان نظام و آهنگ وجود فرد و مدینه و عالم یکی است و اگر نتوانیم به اقتباس اوصاف و صفات و آثار آنها این معنی را بیابیم، لاقلاً می‌توانیم بگوییم که در سخن بنیانگذار فلسفه یعنی افلاطون به آن تصریح شده است. اما در جهانی که با تفکر دکارت آغاز می‌شود و قوام می‌یابد جهان و انسان دو جوهر بیگانه‌اند و هیچ نسبتی با هم ندارند. به نظر دکارت و بعضی از پیروان او اگر میان علم انسان و آنچه در جهان می‌گذرد مطابقتی وجود دارد خداوند آن دو را هماهنگ کرده است، درست مثل ساعت‌سازی که دو ساعت را با هم کوک کرده است. فلسفه جدید با این جدایی و بیگانگی آغاز شد، اما نمی‌توانست در آن باقی بماند. دکارت خود به این معنی کم و بیش آگاه بود و البته در فلسفه او عناصری وجود داشت که می‌توانست به غلبه بر این جدایی کمک کند.

انسان به نظر دکارت از اراده آزاد برخوردار است و این اراده در ذات و فطرت آدمی است و با این اراده است که طبیعت را مسخر خود می‌سازد. اما تسخیر جهان و طبیعت از طریق علم و با علم صورت می‌گیرد. آنچه در اینجا مورد توجه است نسبت انسان با جهان است. دکارت این نسبت را نسبت غلبه و تسخیر دانسته و اخلاف او چگونگی این غلبه را به صورت تاریخی مشخص کرده‌اند. وقتی نوبت به کانت می‌رسد بیگانگی به حدی می‌رسد که جهان واقعی و خارج دیگر متعلق علم نیست و به حقیقت و ماهیت آن علم پیدا نمی‌توان کرد. حد اطلاع ما از جهان خارج این است که عقل ما وجود آن را تصدیق می‌کند، اما راهی به چستی آن ندارد. به عبارت دیگر، ما از جهان خارج چیزی نمی‌دانیم. در حقیقت فاصله‌ای که دکارت میان انسان و جهان دیده بود در فلسفه کانت بیشتر می‌شود، اما این فیلسوف در فلسفه نظری خود راهی برای اجرای طرح دکارتی تسخیر جهان و طبیعت می‌یابد. به نظر او علم دیگر در فطرت ما نیست، بلکه با اطلاق صورت‌های فاهمه بر جهان خارج حاصل می‌شود. درست بگوییم، علم عین تسخیر و تصرف جهان است، زیرا علم چیزی جز



صورت بخشیدن به ماده حسی و تجربی نیست.

کانت که گفته بود فقط می‌توانیم وجود جهان خارج را تصدیق کنیم، اینجا لااقل امکان رسیدن به اوصافی - هرچند سلبی - از جهان را تصدیق می‌کند. وقتی آدمی می‌تواند صورت‌های حس و فاهمه خود را به جهان بدهد و به احکام تألیفی ماتقدم که از نوعی کلیت و ضرورت برخوردارند برسد، دیگر نمی‌توان گفت که میان انسان و جهان پیوند و رابطه‌ای نیست. درست است که کانت اعتبار اصل ضرورت در خارج را اثبات نکرده است، اما علمی که ماده آن از جهان اخذ شده است علم ضروری است. کانت، چنان‌که خود گفته است، با اینکه کوشش خود را صرف مطالعه در علم نظری کرده بود از روسو آموخت که «منظور هر تألیف فلسفی (باید) نشان دادن حقوق بشر و استرداد آن باشد.» (مقدمه «قرارداد اجتماعی»، ترجمه دکتر غلامحسین زیرک‌زاده، ص ۳۱، تهران، ۱۳۵۸) کانت که بر دوگانگی انسان و طبیعت تأکید داشت طبیعت را قلمرو ضرورت، و آزادی را مقام ذات انسان می‌دانست. ولی آزادی نیز آزادی در جهان و در زندگی با دیگران است؛ پس آدمی با آزادی فطری در برابر جهان قرار نمی‌گیرد، بلکه در این رویارویی است که آزادی آشکار می‌شود و مهم اینکه این آزادی پیروی از قانون و عین ادای تکلیف است.

این بیان، برخلاف آنچه بسیاری از منتقدان گفته‌اند، صرف یک حکم انتزاعی اخلاقی نیست، بلکه گزارش حادثه ظهور بشر متجدد است؛ بشری که آزاد است خود و جهان را بسازد. درست است که به نظر کانت آدمی به علم صورت می‌بخشد و با علم است که جهان دگرگون می‌شود، اما اگر اراده اخلاقی نباشد علم هیچ‌کاره است و شاید حتی قوام نیابد. پیش از کانت یا لااقل تا آغاز دوره جدید، اخلاق و سیاست و علوم جزئی مبتنی بر علم کلی یعنی فلسفه یا مابعدالطبیعه بودند. در تفکر کانت حقایق مابعدالطبیعه در اخلاق و در قلمرو اخلاق اثبات می‌شود، یعنی مابعدالطبیعه (به معنی رسمی آن) دیگر مبنای علم و عمل نیست، بلکه این هر دو در عالمی پدید می‌آید که محور و دایره‌مدار آن اراده بشر استعلایی است و همین اراده است که قانون وضع می‌کند. اگر اراده خیر در ظاهر یک امر بسیار صوری است در حقیقت با طرح نظام جهان متجدد مناسبت دارد، چنان‌که علم، یعنی جلوه عقل نظری نیز در درون این عالم با تکنیک بسط می‌یابد. نمی‌خواهم بگویم که کانت علم را بر اخلاق مبتنی کرده است، اما در جهان آزادی کانت است که علم تعیین‌بخش اشیا می‌شود. در این جهان جدید بشر قانون‌گذار است.

می‌گویند قانون‌گذاری به عصر جدید و متجدد اختصاص ندارد، بلکه همیشه قانون‌گذارانی بوده‌اند و قواعد و قوانینی برای رفتار مردم و حکام و سامان دادن به روابط میان مردمان و میان حکومت و مردم وضع می‌کرده‌اند. این امر به یک اعتبار اگر بدیهی نباشد لااقل بدیهی می‌نماید، زیرا در تاریخ جامعه‌ای را نمی‌شناسیم که بی‌نظم و فاقد قانون باشد. نکته این است که تا دوره جدید بشر مدعی حق قانون‌گذاری نبود و قانون‌گذاری را به خود نسبت نمی‌داد و آن را در شأن خود نمی‌دانست. قانون‌گذاران هم مدعی نبودند که قانون نو آورده‌اند، بلکه قانون را سنت آبا و اجداد می‌دانستند و داعیه‌ای جز یادآوری سنت از یادرفته نداشتند. این نکته را یک امر ساده روان‌شناسی تلقی نکنیم و مگوییم که قانون‌گذاری مهم است و نه داعیه قانون‌گذار. به یک اعتبار این سخن درست است، ولی اگر این داعیه از دگرگونی وجود بشر حکایت کند و با نظر او به عالم و آدم تناسب داشته باشد در این صورت دیگر یک امر روان‌شناسی و اخلاقی نیست. قانون‌گذار بودن بشر جدید



با مأموریت تغییر عالم و تصرف در آن ملازم است. اگر مسئله این بود که کسانی قانون می‌آوردند و خود را قانون‌گذار می‌خواندند و قضیه به همین جا ختم می‌شد، می‌توانستیم عنوان مجمع ملی فرانسه را در کنار نام لائوتسه و سولون بیاوریم، اما مجمع ملی فرانسه به گفتن اینکه رسم و رفتار خوب و شایسته چیست اکتفا نکرده، بلکه «به نمایندگی از طرف مردم فرانسه اعلام کرده است که همه آدمیان آزاد و مساوی به دنیا آمده‌اند.» این یک اصل صرفاً حقوقی نیست، بلکه با آن طبیعت بشر بیان می‌شود. ولی نه طبیعت بشر به عنوان یک امر طبیعی. درست است که وقتی گفته می‌شود همه آدمیان آزاد و با حقوق مساوی به دنیا آمده‌اند طبیعت بشر همه زمان‌ها و همه جای روی زمین را بیان کرده‌اند، اما این حکم تا دوره جدید به زبان نیامده بود و از آن خبر نداده بودند. شواهد تاریخی هم حاکی از آن نیست که آدمیان همیشه آزاد و برخوردار از حقوق مساوی بوده‌اند. پس این حکم مجمع ملی فرانسه که آدمیان آزاد و مساوی به دنیا آمده‌اند خبر از وجود بشر تازه‌ای می‌دهد که باید با آزادی خود جهان را بسازد.

بشر چگونه به عهده گرفته است که جهان را بسازد؟ ما که اکنون در پایان دوران تجدد به سر می‌بریم می‌توانیم کارنامه جهان متجدد را مرور کنیم و ببینیم جهان در طی دو‌یست سال تاریخ اخیر مدرنیته چه صورتی پیدا کرده و این صورت چگونه به جهان داده شده است. مسلماً جهان کنونی جهان تکنیک است، اما قوام این جهان به اشیا و وسایل تکنولوژیک نیست. جهان تکنیک کنونی با تلقی خاصی از موجودات قوام یافته است. اگر این تلقی نبود علم جدید به وجود نمی‌آمد و قانون و قواعد زندگی و معاملات دگرگون نمی‌شد و به صورتی که ابتدا در غرب مقرر شد و از آنجا در همه جهان انتشار یافت در نمی‌آمد. این قوانین و قواعد را بشر با آزادی به معنایی که بودلر و دیگر بنیان‌گذاران جهان تجدد مراد کرده‌اند وضع کرده است. ولی وضع قانون ملاک و ضابطه می‌خواهد و قانون‌گذار باید مثال و نمونه‌ای در نظر داشته باشد که قانون را بر وفق آن انشا کند. پس در اینجا به این معنی نمی‌پردازیم که یک حکم انشایی یا یک قانون و دستورالعمل اخلاقی و سیاسی و حقوقی و قضایی از کجا صادر می‌شود. اینکه یک حکم خبری چگونه منعقد می‌شود یکی از پیچیده‌ترین مسائل فلسفه است و حال آنکه این حکم را گزارش واقعیت می‌پندارند. پس چگونه به مسئله بسیار دشوار چگونگی قوام احکام انشایی پردازیم؟ مسئله ارزش‌ها همواره برای من مهم و دشوار بوده است و در اینجا نمی‌توانم به آن پردازم. ما اگر بتوانیم به تاریخ نظر کنیم و ببینیم بشر چگونه به مقام قانون‌گذاری رسیده و بهترین قوانین یا قوانین خوب و مناسب جهان متجدد کدام‌ها بوده‌اند، باید راضی باشیم.

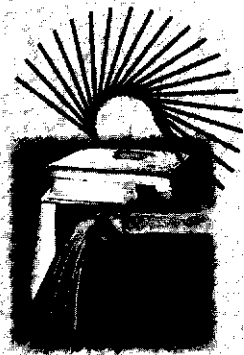
عصر قانون‌گذاری بشر وقتی آغاز شد که اولاً کسانی مثل روسو امکان بی‌ارزش شدن همه قوانین گذشته را مطرح کردند، ثانیاً بشر قانون‌گذاری را حق خود دانست و خود را ملاک و میزان حق و قانون قرار داد. ولی بی‌اعتبار دانستن قوانین سابق و موجود و خود را قانون‌گذار دانستن و ملاک و میزان قانون انگاشتن برای وضع قانون کافی نیست. پروتاگوراس سوفسطایی که قانون اساسی بعضی مدینه‌های یونانی را تدوین کرده بود و بشر را مقیاس و میزان همه چیز می‌دانست و به اصل تغییر نیز معتقد بود هرگز سنت‌ها را نادیده نگرفت و آنها را در میزان وجود خود نسجید و مبدل نکرد، بلکه به آنها احیاناً تعین و اعتبار تازه داد. حتی متجددان هم آن اندازه که در گفتار گذشته را نفی کردند از گذشته نبردند، هرچند که شاید گفتار نفی آنان شرط لازم برای نیل به قدرت قانون‌گذاری بود. با

وجود این، آنها می‌بایست ملاک و میزانی برای قانون‌گذاری می‌داشتند.

توجه کنیم که جامعه با قانون قوام پیدا نمی‌کند و با قانون‌گذاری متحول نمی‌شود، بلکه وضع و اجرای قانون برای حفظ نظم و دوام مدینه و حکومت و کشور است. ناموس الهی نیز بر این قرار گرفته است که انبیای عظام مردمان را ابتدا به ایمان دعوت کنند و ادب و اخلاق دین به آنها بیاموزند، و چنان‌که در تاریخ ادیان می‌بینیم پس از آنکه جامعه دینی تشکیل می‌شد جزئیات قوانین و قواعد نظام به مردمان ابلاغ می‌شد و دستور عمل مؤمنان قرار می‌گرفت. در تاریخ تجدد هم عالم جدید در آثار فلاسفه و شاعران و نویسندگان به صورتی مبهم تصویر شده است. ارباب سیاست و قانون‌گذاران نیز با درک صورت اجمالی جهان تجدد و در تعلق به آن، روابط و مناسبات تازه را به جان آزمودند و مستعد انشا و تدوین قوانین شدند. به عبارت دیگر قانون‌گذار هر که باشد، به صرف اینکه مثلاً بر وفق اگزیستانسیالیسم سارتر وجود خود را عین آزادی بدانند، نه می‌تواند و نه در صدد برمی‌آید که در مقام قانون‌گذار نظام عالم و سنن آن را زیر و زبر کند، مگر آنکه او نظم عالمی را که آزموده است صورت مثالی و مطلوب ببخشد تا بتواند روابط و مناسبات و لوازم آن را به صورت قانون بیان کند. این قانون‌گذار، سیاست‌مدار بزرگ است. سیاست‌مدارانی که در مرتبه بعد قرار دارند قواعد و قوانین حکومت و اداره امور را می‌نویسند. این قوانین هم با همراهی مردم و سنت‌های آنان مقرر و تدوین می‌شود.

اگر نظر کسانی را بپذیریم که می‌گویند قانون اساسی برای محدود کردن قدرت حکومت و حفظ حقوق مردم است (که نمی‌دانم اگر این قول در مورد قوانین اساسی دنیای متجدد درست باشد، آیا در مورد قوانین اساسی یونانی هم صادق بوده است یا نه) لا اقل دو نکته را باید مفروض دانست: یکی اینکه رسوم و دستاوردهایی برای حکومت و اداره امور وجود دارد که حکومت بر وفق آنها عمل می‌کند یا باید عمل کند. نکته دیگر این است که حکومت‌ها میل به قدرت دارند و باید حدودی برای قدرت حکومت مقرر شود. این حدود چگونه معین می‌شود و تجاوز از حد تا کجا ممکن است و کارش به کجا می‌کشد؟ اما نکته اول مهم‌تر است. در هر عالمی کم و بیش معلوم است که حکومت چه باید بکند. حکام عمل خود را با دستورالعمل‌های قبلی نمی‌سنجند و چنین دستورالعمل‌های راهنمای سیاست‌ها نبوده است. نه اینکه سیاست‌مداران به کلی با آنچه فیلسوفان و حقوق‌دانان و سیاست‌مداران گذشته و مورخان گفته‌اند بیگانه باشند، اما بنای هیچ سیاستی با دستورالعمل‌های مدون گذاشته نمی‌شود، بلکه دستورالعمل‌ها در سیر جهانی که پدید می‌آید و در جریان زندگی و عمل و تحقق نظم تازه تدوین می‌شود. در همه عوالمی که تاکنون بوده است قدرت حدودی داشته است که از آن نمی‌توانسته است بگذرد. آیا فقط در یونان و در دوره جدید این حدود را قانون مضبوط و مدون معین می‌کرده است و اقوام دیگر از حد و حق خبر نداشته‌اند؟

یونانیان ظاهراً اولین قومی بودند که قانون اساسی نوشتند و آنان بودند که حکومت دموکراسی را شناختند و صورتی از آن را آزمودند، ولی مردم بعضی مدینه‌های یونانی گرچه در دموکراسی خود حکومت را انتخاب می‌کردند و مجالس و مجامعی برای قبول و رد تصمیم‌ها و تعیین مجازات متخلفان از نوامیس و سنن و خائنان به مصالح مدینه و گمراه‌کنندگان مردم داشتند، هنوز وظیفه قانون‌گذاری را به عهده نگرفته بودند. شاید بتوان نظر افلاطون در مورد حکومت فیلسوفان را به صورتی تفسیر کرد که سابقه‌ای برای حق قانون‌گذاری مردم باشد. نظر افلاطون درباره حکومت



فیلسوفان صریح است و کمتر جای تفسیر دارد یا کمتر آن را تفسیر کرده‌اند. ظاهر قول این است که بهترین حکومت، حکومت فیلسوفان است و در هر جا و هر وقت که فیلسوف به حکومت برسد، اهل مدینه به سعادت می‌رسند. ولی می‌دانیم که خود او در آخر عمر کتاب «نوامیس» را نوشته و قوانینی را که حکومت باید اجرا کند مدون کرده است. اگر «نوامیس» و «قوانین»، دستورالعمل و راهنمای حکومت است، غیر از فیلسوف کسان دیگری هم می‌توانند حکومت کنند. بعضی از مفسران گفته‌اند از آنجا که قدرت فساد می‌آورد و حاکمان حدود را رعایت نمی‌کنند افلاطون فقط فیلسوفان را شایسته حکومت دانسته است، زیرا آنها توانایی کف نفس دارند و از حدود تجاوز نمی‌کنند و قوای شهویه و غضبیه آنها به فرمان عقل درآمده است. تفسیر دیگر که البته منافات آشکار با تفسیر اول ندارد این است که حکومت فیلسوفان حکومت عقل است، یعنی حکومت در هر جا و هر وقت باید تشخیص دهد که تکلیف چیست و چه تصمیمی باید گرفت و چگونه باید عمل کرد. بنا بر این تفسیر، افلاطون نمی‌خواسته است یک فیلسوف یا هیأتی از فیلسوفان در رأس حکومت قرار گیرند، بلکه مدینه و کشوری را در نظر آورده است که کارهای آن بر وفق عقل صورت گیرد، عقلی که ضرورتاً قانون‌گذار نیست بلکه قانون را حفظ و رعایت می‌کند و دیدیم که خود افلاطون با نوشتن کتاب «نوامیس»، گرچه در همین کتاب از طرح حکومت فیلسوفان منصرف نشد، اما شأن آنان را پاسداری از مدینه و قوانین آن دانست. این نکته نیز مهم است که کتاب «نوامیس» با این پرسش آغاز می‌شود که «آیا خدایی را پایه‌گذار قوانین شهر خود می‌دانید یا بشری را؟»

شرح و تفسیر افلاطون تا دوره جدید بیشتر ناظر به پاسداری حکام از قوانین و نوامیس بوده است. در آغاز دوره فلسفه اسلامی فارابی رئیس مدینه را پیامبر و واضع النوامیس دانست. (افلاطون هم رئیس مدینه را با نامی نامیده بود که شاه واضع النوامیس معنی می‌داد.) اما اگر از این عنوان بگذریم در آثار او مطلبی درباره قانون‌گذاری نمی‌بینیم. او درباره آرا و اعتقادات اهل مدینه سخن گفته است، اما از شأن قانون‌گذاری بشر که به طور پراکنده و ضمنی در آثار افلاطون و حتی در «نوامیس» آمده بود خبری نمی‌یابیم. اینکه اخلاف فارابی پس از او در سیاست نظری تحقیق نکردند و مبحث سیاست در کتاب‌های فلسفه کوچک و کوچک‌تر شد و فیلسوفان مطلب تازه‌ای بر آن نیفزودند گواه اعراض فلسفه از داعیه مبهم حق قانون‌گذاری عقل است. عقل فیلسوفان عقل عالم بالا بود و عالم بالا که بر جهان زیرین اشراف داشت می‌توانست قوانین مناسب برای انتظام آن القا کند. اما وقتی از آغاز تجدد و وظیفه نظم‌بخشی را عقل بشر به عهده گرفت برای اینکه از عهده برآید می‌بایست: ۱. با قوام عالم خود آشنا باشد، ۲. علم را به خود اختصاص دهد، ۳. حدود و امکان‌های خود را بشناسد تا برای نظم آشوب پدید نیآورد و بالاخره، ۴. قوانین نظم را انشا کند.

با این پیش‌آمدهاست که حوزه تصرف عقل گسترش می‌یابد و علمی پدید می‌آیند که می‌توانند پشتوانه و پاسدار قوانین و نظم جامعه باشند. (شاید بتوان گفت که علوم انسانی در حفظ نظم جامعه جدید شأنی دارند که افلاطون در «نوامیس» برای فیلسوفان پاسدار مدینه مقرر کرده بود.) قوانین نظم جهان جدید و متجدد را مطلق عقل یا یک عقل انتزاعی فراهم نیاورده است، بلکه در عالم جدید عقلی پدید آمده است که قانون‌گذار است؛ یا درست بگوییم عالم جدید با نظمی تحقق یافته است که اگر آن نظم انتزاع شود با عقل جدید یکی می‌شود. نظم جهان جدید هم بر قوانین تقدم دارد و هم بر عقل تفصیلی اما اگر بگویند این جهان نه با عقل تفصیلی، بلکه با عقل بسیط متجدد به وجود

آمده است و مراد از عقل بسیط متجدد عین تجدد یا روح تجدد باشد نزاع نباید کرد. عالم متجدد مثل دیگر عوالم ساخته و پرداخته هیچ شخص و گروهی نیست و قصد و نیتی در پدید آمدن آن مؤثر نبوده است. این عالم با چرخشی در نگاه و تفکر آدمی پدید آمده و با نظام‌بندی کلی‌اش رفتار مردمان را صورت بخشیده است. مشکل این است که این عالم گرچه با طراحی بشر به وجود نیامده است، اما مردمانش خود را سازنده و قاعده‌گذار می‌دانند. آیا این مردم نظم عالم را برهم نمی‌زنند و اگر نتوانند نظم خود را برقرار سازند، غربت و بیگانگی را تا کی و کجا تاب می‌آورند؟

عالمی که در اینجا می‌گویم از اهلش جدا نیست. مردم، مردم عالمند. مردم متجدد هم برای جهان تجدد به وجود آمده‌اند، نه اینکه جهان تجدد با آنها پدید آمده است. آنها برای قدرت و تصرف و تغییر ساخته شده‌اند؛ عالیشان هم عالم قدرت و تصرف و تغییر است، اما این عالم را اهل آن نساخته‌اند. نظم و قواعد تجدد هم گرچه بر مدار قدرت و حقوق بشر می‌گشت (و کم‌وبیش می‌گردد) اگر وصف مقتضیات و امکان‌های «آغاز عصر» تجدد نباشد، بر حسب آن مقتضیات و امکان‌ها معین و مدون شده است. علوم انسانی هم به وجود آمده‌اند که تعیین و تدوین و اصلاح نظم‌ها و قواعد‌ها و قانون‌ها را تسهیل و تضمین کنند. در این علوم بنای جهان تجدد به خوبی تصویر می‌شود و قانون‌گذاران با دیدن این تصاویر بهتر درک می‌کنند که چه می‌توان و باید کرد و مصلحت وقت در چیست و چه کارها را نباید انجام داد. این درک و بینش شأن و جلوه‌ای از عقل جهان متجدد است.

پس اگر گفته شود که خردمندان قواعد عالم تجدد را وضع کرده‌اند مراد این نیست که آنها تافته جدابافته‌ای بوده‌اند که بی‌ملاحظه آنچه پیش آمده است و پیش می‌آید و بنا به رأی خود تکلیف دیگران را معین کنند. قانون‌گذار خوب جامعه جدید هم خویشاوندی نزدیک با قانون‌گذاران جهان‌های قدیم دارد. او هم مثل آنان با همدلی و درک عالمی که در آن به سر می‌برد امکان‌ها و مصلحت‌ها و نیازها را باز می‌شناسد. پس معنی سوژکتیویته و دائرمرداری بشر در دوران تجدد این نیست که او هرچه می‌خواهد می‌کند و خود ملاک و میزان همه چیز است. بشر جدید در هماهنگی با عالم مدرن میزان همه چیز شده است. او مظهر عالم مدرن است و اراده او در پیوستگی با این عالم اثر دارد. حتی اگر به تعبیر نیچه بی‌ارزش شدن ارزش‌ها را اثر اراده به قدرت بدانیم، این اراده نهیلیست (نیست‌انگار) هرگز از ذات تجدد جدا نبوده است.

به زبان نه چندان دشوار بگویم قانون با قبول مردم و در صورت رعایت، قانون می‌شود. قانون‌گذار خوب کسی است که بداند نیاز مردم چیست و کدام قانون را مردم می‌پذیرند و رعایت می‌کنند و مسائلشان با آن حل می‌شود. بدترین و زشت‌ترین استبداد این است که کسانی در موقعیت قدرت و قانون‌گذاری قوانینی تدوین کنند که امیال و اغراض سیاسی این یا آن گروه با آن تأمین شود یا بکشند که به این امیال و اغراض صورت قانونی داده شود. چنین قوانینی از ابتدا ترتیب متین و استوار ندارد و شاید در ظاهر هم بی‌بنیادی آن را بتوان دید، اما به هر حال مقصودی که از آن در نظر داشته‌اند حاصل نمی‌شود. قانون خوب با خرد بی‌غرض و نیک‌اندیش مقبول مردم می‌افتد و با رعایت آن صلاحشان تأمین می‌شود.

در زمان ما قانون‌گذاری بخصوص در جهان توسعه‌نیافته بسیار دشوار شده است، زیرا طرحی برای آینده وجود ندارد و آنچه معمولاً در برنامه‌ریزی توسعه مد نظر قرار می‌گیرد صورتی از جهان

توسعه یافته است که پیش‌تر در جای دیگری متحقق شده است. دیگر نیاز نیست که طرح جامعه آینده را در نظر آورند، بلکه قوانین و رسومی که یک بار طرح و اجرا شده است دستور عمل قرار می‌گیرد. توجهش هم این است که این قوانین و رسوم آزمایش شده و به نتیجه خوب و مفید رسیده است. مسلماً از همه خوب‌ها و خوبی‌های موجود باید استفاده کرد، اما شرط برخورداری از اینها این است که خوب بودنشان را دریابیم و تعیین کنیم که اگر برای دیگران خوب بوده‌اند برای ما هم خوب خواهند بود.

مشکل بزرگ جهان توسعه‌نیافته این است که نهادها و سازمان‌ها و مؤسسات جدید را باید با قانون به وجود آورد، یعنی اول باید قانون وضع شود و سپس مؤسسات طبق قانون به وجود آیند. طبیعی این است که سازمانی به وجود می‌آید و در عمل و تجربه رشد می‌کند، سپس سمت و عنوان قانونی پیدا می‌کند و رفتار و وظایفش در قانون خلاصه می‌شود. اما چیزی که با قانون دلخواه به وجود می‌آید معلوم نیست که وجودش لازم باشد و اگر لازم است چگونه باید به وجود آید. تاکنون غالب مؤسساتی که در جهان توسعه یافته وجود داشته و منشأ اثر بوده‌اند در جهان توسعه‌نیافته هم به حکم قانون یا به دستور حکومت تأسیس شده‌اند، اما معلوم نیست که با ایجاد آنها چه دردی دوا شده است. توقع زیادی از قانون داشتن و قانون را وسیله رسیدن به هر مقصودی دانستن نشانه قانون‌دوستی نیست، بلکه برای احترام به قانون باید به آن تسلیم بود.

۲. گاهی روزنامه‌ها مطالبی می‌نویسند و چیزهایی از قول سیاست‌مداران و اشخاص به تواتر نقل می‌کنند که اگر مقصود اصلی گویندگان را ندانیم یا دریابیم شاید بی‌وجه و بی‌جا به نظر آیند. بعضی از این مطالب را که بیشتر هم تکرار می‌شوند باید با دقت بیشتر تحلیل کرد. شاید گویندگان این قبیل سخنان مقصود و غرض سیاسی داشته باشند و مضمون سخنی که می‌گویند برایشان مهم نباشد، بلکه بخواهند رقیب را در تنگنا قرار دهند. اما تأسف‌آور است که حتی مخاطبان کمتر متوجه می‌شوند که احیاناً به در گفته می‌شود تا دیوار بشنود و اثبات شیء می‌کنند تا ماعدی نفی شود و اگر کسانی هم این را درک کنند تذکر نمی‌دهند. بعضی مطالب هم که کم و بیش مورد بحث قرار گرفته است و می‌گیرد، به جایی نمی‌رسد و ثمری نمی‌دهد.

مثال و نمونه مطالب دسته اول این است که می‌گویند مجلس چرا مسائل اقتصادی کشور و مشکلات معاش مردم را حل و رفع نکرده است. مجلس لوایح دولت و از جمله لوایح اقتصادی را بررسی می‌کند و ممکن است به همان صورت که پیشنهاد شده است آن را تصویب یا رد کند. گاهی نیز در لوایح تغییراتی می‌دهد و بدتر یا بهترش می‌کند. همچنین مجلس می‌تواند طرح‌هایی را که برای اجرا مناسب و لازم می‌داند تصویب کند و پیداست که هرچه را مجلس تصویب کند دولت موظف به اجرای آن است. غیر از این ظاهراً کاری از عهده مجلس بر نمی‌آید. اگر وظیفه مجلس رسیدگی به لوایح و پیشنهاد طرح و تصویب قوانین است، قاعدتاً مراد کسانی که می‌گویند چرا مجلس مسائل کشور را حل نکرده است باید این باشد که مجلس از نیازهای کشور خبر ندارد و قوانین مفید برای کشور و حلال مشکلات مردم را تدوین و تصویب نکرده است. البته اگر مجلس در طرح و تصویب لوایح دولت اهمال کند باید ملامت شود، اما وظیفه‌اش این نیست که مدام و پی‌درپی طرح تدوین کند و حواس پرت و پریشان دولت را پرت‌تر و پریشان‌تر سازد. یک مجلس خوب جز در موارد ضرورت طرح نمی‌دهد، زیرا دولت باید برنامه هماهنگ خود را پیش ببرد و اگر



چیزی نامتناسب در این برنامه وارد شود چه بسا که وقفه‌ها در کارها پدید آید.

این حرف که چرا مجلس مشکلات مردم را رفع نکرده است همیشه یک معنی و منظور ندارد. گاهی در آن قصد تذکر یا مخالفت نهفته است و گاهی از سر سادگی و جهل اظهار می‌شود. یعنی گوینده فرق مجلس و دولت و قوه قضاییه را نمی‌داند و توقع دارد که دستی دراز شود و قدری از دشواری‌های زندگی او را کم کند. این دست از هر جا که درآید مهم نیست. با هر یک از این سه گروه ناصح و مخالف و کم‌اطلاع، به زبان مناسب قصد و درک آنان سخن باید گفت. به آنکه نمی‌داند باید وظایف و امکان‌های مجلس را گفت و از آنکه کم‌بیش می‌داند و خود را به جهل می‌زند یا به هر حال در مقامی است که نباید از مطالب ساده سیاست بی‌خبر باشد باید پرسید که مجلس چگونه و از چه طریق خواسته آنان را برآورده سازد و اگر آنها به جای مجلس بودند چه می‌کردند و هم‌اکنون بفرمایند تا مجلس همان کار را بکند یا پاسخ بدهد که پیشنهاد عملی و موجه و مطلوب نیست.

البته اگر کسی تذکر می‌دهد باید با دقت و تأمل به تذکرش گوش داد. درد این است که ما به این مسائل کوچک اهمیت نمی‌دهیم و مدام گرفتار مسائل بزرگیم، غافل از اینکه تا به مسائل کوچک نپردازیم از عهده حل مسائل بزرگ بر نمی‌آییم و اگر به مسائل کوچک اعتنا نداریم توجهمان به مسائل بزرگ هم به نتیجه‌ای نمی‌رسد؛ گویی مسائل کوچک که مورد بی‌اعتنایی قرار گرفته‌اند احساس حقارت می‌کنند و رسم بزرگ‌نمایی پیش می‌گیرند و سر راه می‌ایستند و آشوب برپا می‌کنند تا بزرگ و کوچک و مهم و بی‌اهمیت هر دو مهمل و معطل بمانند. شاید هم این خلط و آشوب از آن جهت پیش می‌آید که مسئله یا مسائل را درست طرح نمی‌کنیم و هنوز مقدمات را فراهم نکرده نتیجه می‌خواهیم. البته شنیده‌ایم که قانون و مقررات چیز خوبی است و می‌پنداریم هر گره کوری را با قانون می‌توان باز کرد. پس چرا قانون یا قوانینی تصویب نمی‌کنیم که وضع زندگی مردم در مدتی کوتاه بهبود پیدا کند.

این سودا که هر مشکلی با تدوین مقررات رفع می‌شود برای ما مشکلات بزرگی پدید آورده است. شاید منشأ این سودا تعلق خاطر به قانون باشد، اما گاهی تعلق به قانون هم تعلق صوری و سطحی است. وقتی مدام مقررات بر مقررات افزوده می‌شود و سازمان‌های اداری و مؤسسات دولتی و خصوصی، بزرگ‌تر و پرهزینه‌تر و کم‌کارتر می‌شوند پیدا است که قانون با روح و جان و نظم زندگی مردم هماهنگ نیست، بلکه امری بیرون از زندگی مردم و بیگانه با آهنگ آن است. این قبیل قوانین هرچه بیشتر باشند گرفتاری مردم را بیشتر می‌کنند.

من اکنون در صدد نیستم که درباره مقام و ماهیت مقررات در نظام اداری چیزی بگویم. همین قدر اشاره می‌کنم که اگر بعضی یا بسیاری از متصدیان امور اداری مقررات پرستند و به مسائل مردم کاری ندارند، گناهی ندارند. به آنها مقرراتی داده شده است که باید آن را اجرا کنند و وظیفه دیگر ندارند. این مقررات یکسره بد نیست، اما بعضی از آنها چنان دست و پای مجریان را می‌بندد که آنها را ناگزیر به تخلف می‌کند. روی هم رفته مقررات ما کمتر ره‌آموز و کارگشا و بیشتر بند و مانع است. بیشتر این مقررات بر این مبنا و با این فرض وضع شده است که همه ناپاکند و قصد سوءاستفاده دارند و از ابتدا و قبل از اینکه راهی نشان داده شود، باید راه سوءاستفاده را بست. اگر این پرسش مطرح شود که چرا چرخ کارها چنان‌که باید نمی‌گردد، بسیاری از پاسخ‌دهندگان می‌گویند (چنان‌که به کرات گفته‌اند) علت این است که نظارت نیست. گویی همه باید زیر نظر

باشند. نمی دانم اگر از آنها بپرسیم ناظر از کجا بیاوریم چه پاسخ می دهند؟ با این تلقی پیداست که مقررات ما بیشتر متضمن منع و ردع باشد. به فرض این که بتوان با وضع قانون کارها را به صلاح و نظام آورد، آیا با این روحیه منع و ردع می توان قوانینی تدوین و تصویب کرد که فقر را از کشور بزدايد و مایه رونق اقتصادی شود؟ مسلماً وقتی اراده پیشرفت و همت توسعه پدید آمده باشد قوانین مناسب نیز باید وضع شود تا راهنمای عمل و ضامن نظم و انتظام و هماهنگی امور باشد. اما اگر فکر و دل و دست آماده و مستعد نباشند، قانون خوب هم نمی توان داشت و به فرض اینکه قانون خوب انشا شود نمی توان انتظار داشت که از آن همت و اراده ناشی شود، بدون همت و اراده و اعتقاد هیچ قانونی اجرا نمی شود.

یکی از مشکلات کشورهای توسعه نیافته این است که هر چندگاه یک بار، رسمی یا وضعی از رسوم و اوضاع کشورهای پیشرفته را عامل پیشرفت و توسعه می دانند. در تاریخ صد ساله اخیر این توهم ها کم نبوده است. اکنون شاید تکثیر قوانین و مقررات هم از آن زمره باشد. عیب بزرگ میل به تکثیر مقررات و مقررات پرستی این است که در قیاس با مثلاً پیشنهاد تغییر خط، ظاهری موجه دارد و اگر کسی با آن مخالفت کند به مخالفت با عقل و تدبیر و قانون متهم می شود و مشکل است که به واضعان مقررات فهماند که قوانین و مقررات شرایط خاص خود را دارند و باید با توانایی های مجریان و امکان های تاریخی و فرهنگی و نیازهای مردم و کشور تناسب داشته باشند و اگر جز این باشد قانون و مقررات چاره ساز نیست. در افراط قانون زدگی نیز شاید مقررات و قوانین بسیار بد و مضر وضع شود که گرفتاری ها را بیشتر کنند. ما هم متأسفانه از این مقررات بد و بسیار بد بی بهره نیستیم. قانون و مقررات بد همه جا و در هر کشوری هست. مصیبت این است که تخالف و تعارض میان قوانین درک نشود و اصل و فرع و مهم و غیرمهم چنان با هم درآمیزد که حتی نتوان قانون بد را از قانون خوب تشخیص داد.

ما شاید روزی ناچار بشویم برای رهایی از تورم شدید قوانین و مقررات احیاناً ناهماهنگ و ناسخ و منسوخ چاره ای بیندیشیم. ولی اکنون که می خواهیم مجلس هر روز قانون وضع کند و با وضع قانون مشکلات زندگی مردم را رفع کند چگونه می توانیم درد تورم مقررات را علاج کنیم؟ گاهی به نظر می آید که وضع قانون و پناه بردن به آن از جمله نیازهای روان شناسی ما باشد، چنان که اگر هزار دلیل بر فساد یا تارسانی و ناسازی یک قانون اقامه شود کسی زیر بار لغو آن نمی رود. پیداست که این وضع نتیجه و فرع پیروی از قانون و حرمت گذاشتن به آن نیست، بلکه رجوع به مقررات و قوانین برای فرار از مسئولیت و احیاناً رفع تکلیف از خود است. پس برای اینکه چرخ ادارات و سازمان ها بگردد باید برای هر چیز و هر جا دفتری از آیین نامه و مقررات فراهم شده باشد و کارها با ادای رسوم و تشریفات و با صرف وقت و مال انجام شود.

در نسبت با قانون چهار وضع به طور کلی قابل تصور است: ۱. نفی قانون و بی اعتنایی به آن یا قانون گریزی، ۲. احترام به قانون و پیروی از آن برای انجام دادن درست و هماهنگ کارها، ۳. اصرار در اجرای صوری و رسمی مقررات و قوانین به عنوان هدف و غایت شغل اداری، صرف نظر از نتیجه و اثر آن؛ و بالاخره ۴. سهل انگاری و لاپرواہی گری. اولی آنارشیسم و آشوب است و عده کسانی که از آن دفاع می کنند زیاد نیست. دومی آشکارا موجه و مطلوب است. اما سومی که در ظاهر از دومی مطلوب تر می نماید در حقیقت از اولی هم فاسدتر است، بخصوص که معمولاً با ظاهربینی و



فهم قشری قوانین و مقررات ملازم است. دربارهٔ وضع چهارم لازم نیست که چیزی گفته شود. بر طبق وضع دوم قانون را باید صرف‌نظر از نتایج و آثار آن رعایت کرد و این اصل مهمی است که نه فقط لازمهٔ اجرای قوانین است، بلکه شأن اخلاقی والا دارد و طنین گفتار کانت را به خاطر اهل فلسفه می‌آورد. توجه کنیم که کانت هم به صورت اهمیت بسیار می‌داد، اما صورت در نظر او بی‌ماده و خشک نبود. قانونی که یکسره صوری باشد راهنمای حقیقی عمل نمی‌تواند باشد. در نظر کانت وقتی می‌توان اجرای قانون را غایت دانست که قانون با جان مجری و فاعل پیوند داشته باشد و این پیوند شرط احترام به قانون است.

آیا قوانین و مقررات ما اعتبار خود را از پیوندی که با جان قانون‌گذاران و مجریان قانون دارند کسب می‌کنند و در یک نظام هماهنگ و متناسب با روح و توانایی مردم و کشور تدوین می‌شوند؟ اگر چنین است بر داعیهٔ احترام به قانون باید صحنه گذاشت، اما اگر قوانین مجموعه‌ای هماهنگ نیست و بیشتر آنها برای چاره‌اندیشی‌های جزئی و موقتی و نیل به مقاصد گروهی و سیاسی به وجود آمده است یا صورتی انتزاعی دارد و پس از تصویب به بایگانی می‌رود و به اجرا در نمی‌آید، آیا نباید نتیجه بگیریم که ما از قانون دوریم؟ هر قانونی قانون عمل است و با عمل یا اعمال معینی مناسبت دارد. اگر قانون قابل اجرا نباشد قانون خوبی نیست و اگر برای رسیدن به غرض و مقصودی متفاوت با منظور حقیقی قانون وضع شود یا مورد استفاده قرار گیرد، آن قانون مضر است.

معمولاً هر جا که قانون حاکم باشد نظرها و اغراض شخصی و گروهی در کارها دخالت ندارد یا دخالتش کم است. اما در شرایطی که انبوه قوانین رنگارنگ و ناسخ و منسوخ وجود دارد و وجه وحدتی میان آن قوانین نمی‌توان یافت، قانون وسیلهٔ بسیار خوب و معتبری برای تجاوز به حقوق دیگران و اعمال خشونت و استبداد است. در ادارات ما همهٔ کارها باید بر طبق مقررات انجام شود و این البته در صورت ظاهر وضعی پسندیده و مطلوب است، اما در کمتر موردی قانون، راهنما و ضامن درستی اجرا و عمل است و بیشتر صفت تکلف‌افزایی و بهانه‌گیری و منع و ردع دارد و گاهی همهٔ راه‌ها با آن بسته می‌شود و کسانی را که گرفتار آتند به ستوه می‌آورد. از زبان بسیاری از مسئولان و متصدیان امور می‌توان شنید که قوانین دست‌وپاگیر را باید از میان برد، اما به این گفته هرگز عمل نمی‌شود و چگونه به آن عمل شود که ناراضیان خود این قوانین و مقررات دست‌وپاگیر را پیشنهاد و وضع کرده‌اند و گاهی در حین وضع قوانین دست‌وپاگیر و شاید نادانسته، برای تسلی خود و توجیه کاری که می‌کنند زبان و لب به گله و شکوه از آن قوانین بد می‌کشایند.

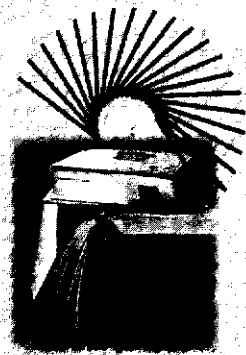
اگر آنچه در مورد وضع و اجرای قوانین و مقررات گفتیم درست باشد، چگونه می‌توان از مجلس گله کرد که چرا کارهای کشور و مردم را به سامان نمی‌آورد؟ از مجلس فقط می‌توان خواست که در بررسی و اصلاح و تصویب لویح دولت و قوانین دقت به خرج دهد و البته مجلس هم تافتهٔ جدا بافته نیست. دولتی که اعضا و مشاوران دانا و روشن‌بین دارد و مسائل کشور و امکانات آن را می‌شناسد و می‌داند که چه باید بکند و کشور را از چه راه به کدام مقصد برساند دستورالعمل‌های قانونی خوب و مناسب و کارساز به مجلس پیشنهاد می‌کند و مجلس هم آنها را پیراسته‌تر می‌کند و صورت قانون می‌بخشد، اما اگر دولت و سازمان‌های کشور این توانایی‌ها را ندارند، از مجلس هم توقع معجزه نباید داشت.

۳. مشکل قانون‌گذاری و تولید انبوه و تراکم قوانین و مقررات ریشه‌های عمیق تاریخی و

فرهنگی دارد و نباید پنداشت که با تذکر به دولت‌ها و مجلس‌ها از این پس لویج خوب به مجلس داده می‌شود و از مجلس قوانین خوب بیرون می‌آید. جهان بلا تکلیف قانون خوب نمی‌تواند داشته باشد. حکومتی قانون خوب تدوین می‌کند که استراتژی متین داشته باشد و استراتژی متین واسطه میان کار سیاسی و تفکر است. اگر استراتژی مبتنی بر تحقیق و تفکر نباشد داعیه‌ای بیهوده و احياناً خطرناک است. در جهان کنونی در غرب و مخصوصاً در آمریکا استراتژی جای تفکر یا لااقل تفکر سیاسی را گرفته است و چنان‌که دیده‌ایم و می‌بینیم بیشتر مقالات و کتبی که آثار خوب سیاسی شمرده می‌شوند در واقع متضمن استراتژی‌هایی است که لحن و نحوای نظری دارند. در جهان توسعه‌نیافته نیز تقریباً آنچه به نام اندیشه و نظر سیاسی اظهار می‌شود در بهترین صورت استراتژی‌های احياناً بی‌اساس یا سست‌بنیاد است. البته همه این استراتژی‌ها در اصل ناروا و غیرقابل توجیه نبوده‌اند و نیستند. اگر کسی آزادی و رفاه عمومی را مقصد یک استراتژی قرار دهد نیت او را باید تحسین کرد، ولی به صرف اینکه نیت خیر دارد استراتژی‌اش را بی‌تأمل و بدون چون و چرا نمی‌توان و نباید کارساز دانست.

در دهه‌های اخیر در اروپا و آمریکا و از چند سال پیش در کشور ما تقدم توسعه سیاسی مطرح شده است. در مقابل، کسانی هم می‌گویند که توسعه اقتصادی و بهبود زندگی مردم مقدم است. توسعه سیاسی چیزی نیست که بتوان با آن مخالفت کرد. توسعه اقتصادی هم جای حرف و بحث ندارد، به شرط اینکه آن را به عهده مجلس وانگذاریم و گمان نکنیم که با تدوین و تصویب چند یا چندین و حتی چندصد هزار صفحه لایحه و قانون کار تمام می‌شود. قانون لازم و مفید و کارساز است به شرط اینکه شرایط اجرای آن فراهم باشد و مجریانی مهیای به کار بستن آن باشند و با هر قانون مسیری پیموده شود که به مقصد سیاست کلی کشور می‌رسد، وگرنه توسعه سیاسی به صرف حرف و گفت‌وگو و تدوین قوانین و مقررات به جایی نمی‌رسد. توسعه راهی دشوار دارد که باید آن را پیمود، ولی مگر می‌دانیم که راه سیاست و توسعه سیاسی کشور کدام است؟ در چند سال اخیر شعار تقدم و اولویت توسعه سیاسی طرفداران و مدافعان بسیار داشته و با مخالفت‌هایی نیز مواجه شده است. مخالفان هم غالباً یا همگی می‌گفته‌اند که توسعه اقتصادی مقدم است. نمی‌دانیم آیا دو طرف نزاع در ماهیت توسعه تحقیق کرده و درباره آن به نظر روشنی رسیده‌اند، آیا آنها توجه کرده‌اند که در شرایط کنونی پیمودن راه توسعه چه دشواری‌هایی دارد و به آسانی نمی‌توان شأنی از توسعه را انتزاع کرد و آن را اولی و مقدم شمرد؟ کسی که شعار توسعه پایدار می‌دهد یا تقدم شأنی از توسعه را پیشنهاد می‌کند باید طرحتی جامع برای توسعه در نظر داشته باشد و بداند که اولاً توسعه را نمی‌توان به شئون آن تقسیم کرد و برای تحقق شأنی خاصی از آن کوشید و ثانیاً نه فقط اجرای برنامه توسعه پایدار، بلکه تدوین طرح آن نیز آسان نیست. ولی ما به دشواری راه توجه نداریم و حتی هرچه کار و راه دشوارتر می‌شود، به جای اینکه به رفع مشکل بیندیشیم به آرزو و وهم پناه می‌بریم. البته آرزوی توسعه پایدار تا حدی موجه است، اما کسی که مدعی تقدم شأنی اقتصادی یا سیاسی توسعه بر شئون دیگر است باید این تقدم را اثبات کند و بتواند برنامه اجرایی آن را نیز به تفصیل و با ذکر امکان‌ها و توانایی‌ها در نظر آورد.

شاید بگویند ژنرال مستبیدی که در کره جنوبی راه توسعه اقتصادی را پیش گرفت و مرحله‌ای از آن را پیمود اهل بحث و نظر نبود و نگفت که توسعه اقتصادی مقدم بر توسعه سیاسی است. اما



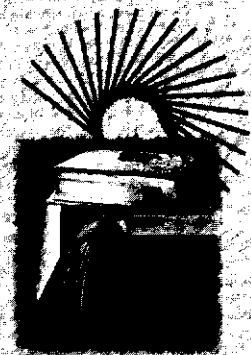
کسانی او را یکی از مظاهر تقدم توسعه اقتصادی دانسته‌اند، هرچند که نظر حاصل از تأمل در تاریخ معاصر کره مؤید این تقدم نیست. اینکه رهبر مستبد توسعه اقتصادی کره به دست رئیس سازمان امنیت خود کشته شد بسیار معنی‌دار است. شاید کره در توسعه اقتصادی به مرحله‌ای رسیده بود که سیاست توسعه‌نیافته را برنمی‌تافت و به این جهت، سیاست خشن استبدادی نه از بیرون بلکه از درون و با نیرویی که درست از مرکز سیاست استبدادی برمی‌خاست منفجر شد و این می‌رساند که اقتصاد و سیاست و فرهنگ اموری مجزا نیستند. مسلماً کسانی که مظهر فرهنگ و معرفتند ضرورتاً سیاست‌مدار نیستند و سیاست‌مداران و فعالان صحیحاً اقتصاد در قلمرو خاص خود کار می‌کنند. اما جدایی اشخاص و وظایف بدان معنی نیست که برنامه‌های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی به هم ربطی ندارد. توسعه، بدون فرهنگ توسعه امکان ندارد. توسعه اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی را نیز نمی‌توان از هم جدا کرد.

در غرب توسعه سیاسی و اقتصادی بر اساس فلسفه مبتنی بوده و کم و بیش متعادل پیش رفته است. منتهی توجه کنیم که آنچه در پنجاه سال اخیر به نام «توسعه» خوانده می‌شود توسعه با گرده‌برداری از روی مدل اروپای غربی و آمریکای شمالی یعنی توسعه طراحی شده است. در اروپای غربی و آمریکای شمالی توسعه سیر طبیعی تاریخی داشته است، اما در بقیه نقاط جهان توسعه از درون نجوشیده است و نمی‌جوشد و در همه جا صورت توسعه اروپای غربی و آمریکای شمالی و ژاپن و... مطلوب و منظور نظر قرار گرفته است. برای رسیدن به این توسعه می‌بایست برنامه‌ریزی کنند و با محاسبه و دقت و همت، نظمی هماهنگ و متناسب پدید آورند. این برنامه‌ریزی کاری بسیار عظیم و دشوار است و معمولاً حفظ تناسب و تعادل شئون از عهده طراحان و مجریان برنمی‌آید. این تعادل را با اندازه‌گیری معمولی و رسمی نمی‌توان برقرار کرد. توسعه تعادل و اندازه خاص خود دارد و برنامه‌ریزان باید خود مظهر آن تعادل و اندازه باشند تا بتوانند طرحی مناسب دراندازند. اما جهانی که در مرحله تقلید وارد می‌شود آن تعادل را از کجا بیاورد؟ مشکل جهان توسعه‌نیافته مشکل دستیابی به تعادل و تناسب است. جامعه توسعه‌نیافته به‌زحمت اندازه را می‌شناسد و رعایت می‌کند. (در کشورهای توسعه‌نیافته دانشمندی هستند که در ریاضیات و فیزیک سرآمدند، اما مثلاً تنظیم چراغ راهنمایی چهارراه‌ها از جمله مسائل حل‌نشده است. در عالم فکر و نظر مسائل دشوار علمی را حل می‌کنند یا می‌توانند حل کنند، اما وقتی به عمل می‌رسند دو ضرب در دو مساوی چهار نمی‌شود، بلکه گاهی کمتر و گاهی بیشتر است.) و به این جهت نه فقط توسعه کج و معوج می‌شود، بلکه مفهوم توسعه نیز در زمره مسائل اختلافی در ایدئولوژی‌ها درمی‌آید، چنان‌که اخیراً بعضی از صاحب‌نظران علوم سیاسی و مخصوصاً استراتژی‌های غربی شأن مهم توسعه را توسعه سیاسی می‌دانند یا می‌گویند توسعه سیاسی شرط توسعه در قلمروهای دیگر است. استراتژی‌ای که در آن تقدم توسعه سیاسی اصل قرار گرفته است باید بتواند حوزه گفتار غالب سیاسی را از آن خود کند.

اخیراً مقاله خوبی خواندم که در آن گفتار یا به اصطلاح رایج گفتمان‌های غالب در صد سال اخیر کشور به ترتیب ذکر شده بود. مثلاً چند سال اول مشروطیت، گفتار قانون و آزادی غالب بود و بعد گفتار «اقتدارگرایی» و محافظه‌کاری غالب شد و... شاید این قبیل ملاحظات تاریخی از جهتی درست و قابل تأمل باشد، اما اگر گفتاری در یک جامعه قوام یابد از پنج سال و ده سال بیشتر عمر

می‌کند. گفتار غالب را با داعیه و شعار یک حزب یا دولت اشتباه نباید کرد. من نمی‌گویم زبان و گفتار بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ زبان استیلا و استبداد نبود. حتی منکر نیستم که در ادوار کوتاه پس از انقلاب، از بعضی گفتارهای غالب در جهان چیزهایی را وام یا عاریت گرفته‌اند و حتی اطلاق گفتار غالب بر آنها چندان ناروا نیست، اما تا آن حرف‌ها گفتار ما و ضامن پیوند میان گوش‌ها و زبان‌ها نشود سیاست و تدبیر حقیقی نیست، خواه در آن توسعه سیاسی مقدم شمرده شود یا توسعه اقتصادی مرجح و مقدم باشد. اگر شعارهای آزادی و حکومت قانون که در زمان مشروطه می‌دادند - و البته آرزوی بسیاری از دردمندان و مصلحان جامعه آن زمان بود - به دیسکورس (گفتار غالب) مبدل شده بود، گفتار هرج و مرج یا استبداد مدرن نمی‌توانست به آسانی جای آن را بگیرد. در جهان توسعه نیافته به دشواری می‌توان از گفتار غالب سخن گفت، زیرا زبان و تفکر قوت ندارد و صحنه در تصرف شبه‌گفتارهاست؛ شبه‌گفتارهایی که با هم در نزاعند و هر زمان یکی غلبه نسبی پیدا می‌کند و دیگران را از صحنه می‌رانند. شاید اکنون زمان آن رسیده باشد که از تجربه این نزاع‌ها درس بیاموزیم. نویسندگان و اندیشمندی که در این نزاع وارد شده‌اند، اگر در اثبات مدعای خود موفق نباشند شاید کم و بیش بتوانند نقص‌های مدعای رقیب را نشان دهند و اگر همه طرف‌های بحث بتوانند نظر رقیبان را نقد کنند زمینه‌ای فراهم می‌شود که در آن بتوان طرحی از راه توسعه را یافت.

۴. در شرایط کنونی برای مدعی تقدم توسعه سیاسی بسیار مشکل است که لزوم این تقدم را اثبات کند، بلکه بیشتر از فضیلت آزادی و دموکراسی می‌گوید و نشان می‌دهد که تقدم توسعه اقتصادی با دشواری‌هایی مواجه است و... علاوه بر این و مخصوصاً اگر توسعه به بعضی مهندسی‌های موضعی و جزئی اجتماعی و اقتصادی و سیاسی محدود شود و همه امور در عرض یکدیگر و بی‌ارتباط با هم تلقی شوند، جامعه دچار تفرقه و تشتت می‌شود و ناهماهنگی و آشفتگی در کارها پدید می‌آید و در این وضع است که زمینه برای ورود و نفوذ ایدئولوژی‌ها مهیا می‌شود و چون ایدئولوژی کثرت و پراکندگی را بر نمی‌تابد، باید یکی از شئون در صدر بنشیند و سمت وحدت‌بخشی را به عهده گیرد. با این پیش‌آمد نه فقط کشورهای توسعه‌نیافته صحنه نزاع‌های ایدئولوژیک می‌شوند، بلکه با غلبه این نزاع تفکر درباره مسائل حقیقی منتفی می‌شود. در این شرایط وقتی سخنی گفته می‌شود اولاً این سخن هرچه باشد سیاسی است (حتی اگر مثلاً بگویند این سینما و فردوسی نابغه بودند). ثانیاً پیش از اینکه سخن تحلیل شود و بدانند که از کجا آمده است و ناظر به چیست مخالف و موافق پیدا می‌کند و ثالثاً اگر در بحبوحه نزاع سخنی و گفتاری به استراتژی مبدل شود، حق مقصد ناپیدای مبهمی که گاهی در وهم کسان می‌آمده است در میان هیاو و قیل و قال به کلی پوشیده و گم می‌شود و رابعاً اصحاب دعوی به جای اینکه فکر کنند چرا راه را گم کرده‌اند، گناه شکست را به گردن مدعی و رقیب و خصم می‌اندازند، گویی توقع داشته‌اند که مدعی بر سر رفق آید و از موضع خود عدول کند؛ و البته اقتضای بستگی به ایدئولوژی‌ها نیز جز این نیست، زیرا در ایدئولوژی‌ها مخالف دشمن است و حتی لیبرال هم مخالفت با لیبرالیسم را دشمنی می‌داند. در ایدئولوژی، طرح‌های سیاسی دیگر در زمره امور اعتباری که اعتبار آن را در عمل باید سنجید نیست، بلکه هر قول سیاسی ممکن است به یک حقیقت اعتقادی غیرقابل چون و چرا مبدل شود. این وضع روحی و اخلاقی نه با توسعه سیاسی مناسبت دارد و نه توسعه اقتصادی از آن



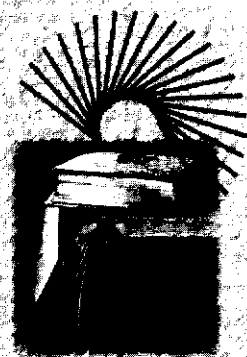
برمی‌آید، بلکه وضع عسرت بی‌تاریخی است، هرچند که زبان پر از الفاظ آزادی و آزادی‌خواهی و رفاه و قانون و نظم باشد.

مقصود از این سخنان مخالفت با تقدم این یا آن شأن توسعه بر شئون دیگر نیست، زیرا پیش از هر مخالفت یا موافقتی باید شرایط امکان هر یک از آنها را در نظر آورد. فی‌المثل آزادی گیاهی نیست که در هر زمینی بروید و در هر هوایی رشد کند. آزادی‌های سیاسی در عالم متجدد پدید آمده‌اند و وجودشان مسبوق و موقوف به وجود شرایطی است. آزادی فقط با طرد و حذف مخالفان آزادی به وجود نمی‌آید (چنان‌که آزادی‌خواهی را نیز با نفی و سرکوب آزادی‌خواهان نمی‌توان نفی کرد). این قول که در روابط آدیان و در سیاست آزادی اصل است و هر جا آزادی نیست موانعی بر سر راه آن بوده است، توهم بد و گمراه‌کننده‌ای است. آزادی سیاسی یک امر تاریخی است و جز در دوران تجدد در هیچ دوران دیگری سابقه ندارد. آزادی‌های مقرر در اعلامیه حقوق بشر حتی در دموکراسی آتن مطرح نبوده است. توجه کنیم که دموکراسی آتن سقراط را به جرم بی‌اعتقادی به خدایان یونانی محاکمه و محکوم کرد. اگر آزادی‌های سیاسی و اجتماعی که در اعلامیه حقوق بشر ذکر شده است حتی در یونان هم سابقه نداشته است، پس در کجای جهان و در کدام تاریخی می‌توان سراغ آن را گرفت؟ اینکه کوروش را اولین بانی حقوق بشر بخوانند و انتخاب داریوش هخامنشی به سلطنت را جزو سوابق دموکراسی به شمار آورند و خسرو انوشیروان ساسانی و امیر نصر سامانی و محمود غزنوی و آلب ارسلان سلجوقی و... را به مخالفت با آزادی منسوب کنند شاید مورخ این همه را تصدیق کند، اما اگر معتقدند که آزادی در هر زمانی می‌توانسته است تحقق یابد و اگر تحقق نیافته است اشخاص و گروه‌هایی مانع آن بوده‌اند درست نگفته‌اند و سخنشان ربطی به تاریخ ندارد. داریوش هخامنشی و امیر اسماعیل سامانی و ملکشاه سلجوقی و معاصران ایشان نمی‌توانستند آزادی خواه باشند یا به مردم آزادی بدهند. مردم زمان آنان هم آزادی نمی‌خواستند و با مفهوم آزادی آشنایی نداشتند. هر عالمی امکان‌هایی دارد و آزادی از جمله امکان‌های عالم جدید است و در زمان‌های پیش از تجدد چنین امکانی در برابر نظر آدمی نبوده است. اکنون هم شاید دایره امکان آن تنگ و محدود شده باشد، اما نمی‌توان گفت که آزادی سیاسی از افق عالم متجدد محو شده است. عالم متجدد از آزادی جدا نمی‌شود، هرچند که با تحقق امکان‌های آن، آزادی هم محدود می‌شود. اکنون هیچ جای جهان از تأثیر تجدد برکنار نمانده است. بعضی کشورها و جامعه‌ها یکسره متجدد شده‌اند و بعضی دیگر میان تجدد و پیش از تجدد، از گذشته بریده و به تجدد چنان‌که باید پیوسته‌اند. در عالم توسعه یافته و متجدد از دویست سال پیش فرد و فردیت و آزادی‌های سیاسی دائرمدار قول و فعل سیاسی بوده است، اما در سال‌های اخیر به نظر می‌رسد که آزادی با محدودیت‌های بیشتر مواجه شده است و ظواهر حکایت از آن دارد که این محدودیت‌ها به تدریج آشکار و آشکارتر می‌شود. فی‌المثل آنچه در آمریکا روی می‌دهد و مخصوصاً توسل به فلسفه برای توجیه اعمال قدرت، آغاز عدول رسمی از اصول لیبرالیسم است. آیا کانون آزادی به جهان توسعه یافته انتقال می‌یابد؟ یعنی آیا آزادی در جهانی که هنوز همه امکان‌های تجدد متحقق نشده است می‌تواند جایگاه وسیع‌تری داشته باشد؟

در جهان به اصطلاح توسعه یافته و در راه توسعه، آزادی با دو محدودیت مواجه است: یکی همان محدودیت ذاتی مدرنیته، آزادی و غلبه باهمند. این محدودیت که بالذات به

عالم تجدد تعلق دارد بر جهان توسعه‌نیافته نیز سایه افکنده است. بعضی از نویسندگان جهان توسعه‌نیافته که می‌گویند ما هنوز راه مدرنیته (تجدد) را طی نکرده‌ایم و به افکار پست‌مدرن کاری نداریم، می‌پندارند که جهان توسعه‌نیافته مثلاً در مرحله ابتدایی تاریخ تجدد قرار دارد و می‌تواند و باید تمام مراحل تاریخ تجدد را زودتر طی کند. این حرف در صورتی موجه است که بتوانند بگویند در کجای تاریخ تجدد قرار دارند. آیا معاصر دکارت و نیوتون و لاکاند یا در عصر گوته و مارکس و آگوست کنت به سر می‌برند؟ آنها معاصر هیچ یک از اینها نیستند؛ بلکه در حاشیه تاریخ غربی ناظر نمایش تولید و مصرف و گذران تمدن تکنولوژیک متجددند یا در پی ثمر و حاصل آن تاریخند، نه اینکه در مرحله‌ای از مراحل تاریخ باشند. آنها دریافته‌اند و ظاهراً در نمی‌یابند که نه فقط حدود اندیشه توسعه در جهان متجدد معین شده است، بلکه هوای تنفس جهان توسعه‌نیافته نیز از همان‌جا می‌آید. شاید می‌پندارند که قدرت‌های جهانی تنها استقلال سیاسی و اقتصادی کشورهای جهان را از میان برده‌اند اما به استقلال اخلاقی و فرهنگی و علمی و فکری آنها کاری نداشته‌اند، یا بدتر از آن، گمان می‌کنند که سیر تاریخی غرب یک سیر طبیعی بوده و هر کشوری باید (به طور مکانیکی) همان مراحل را بگذراند و چه بهتر که با استفاده از تجربیات غرب جهشی هم در بعضی مراحل و مواقع داشته باشد.

این تلقی بر چند اصل و فرض موهوم مبتنی است. یکی اینکه تاریخ سیر خطی دارد و همه راه‌ها به جایی می‌رسد که اروپای غربی و آمریکا و... به آنجا رسیده‌اند. (وقتی این اصل اساسی تجدد مورد چون و چرا قرار می‌گیرد، کسانی پریشان و عصبانی می‌شوند و صاحب چون و چرا را مخالف آزادی و... می‌خوانند.) فرض دیگر که مخصوصاً باید درباره آن اندیشید این است که دموکراسی یک طرح سیاسی انتزاعی است و این طرح را همه، هر وقت که بخواهند در هر جا می‌توانند محقق کنند. مسلماً ما می‌توانیم مفهوم دموکراسی را در نظر خیال آوریم و از مزایای آن سخن بگوییم، اما دموکراسی یک امر تاریخی است. یعنی دموکراسی لیبرال در عصر تجدد پدید آمده و پیش از آن هرگز وجود نداشته است و شاید زمانی بیاید که باز هم جایی برای آن نباشد. اینکه لیبرال دموکراسی پایان تاریخ است سودای بدی نیست و تا مدتی می‌توان به آن دلخوش بود، اما این دلخوشی اگر مایه غفلت و مانع توجه به تحولی شود که در پایان دوران تجدد روی می‌دهد، دلخوشی چندان خوبی نیست. از هم‌اکنون در بزرگ‌ترین کشور دموکرات جهان، حکومت با استناد به قول یک صاحب‌نظر که می‌گفت دموکراسی را آفات و آسیب‌هایی تهدید می‌کند درصدد برآمده است که انگشت در جهان کند و به جست‌وجوی شری که دموکراسی را تهدید می‌کند برخیزد، غافل از اینکه لیبرالیسم و دموکراسی درست با سودای غلبه بشر بر ثنویت مانوی و دکارتی پیروز و برقرار شده است و با رجوع به تفکر گذشته نمی‌توان لیبرالیسم و دموکراسی را از خطر رها کرد. دشمن دموکراسی را در گذشته تاریخ غربی و البته در درون آن می‌جستند، اکنون دشمن را در خارج جهان غرب یافته‌اند و برای نابود کردنش هرچه بتوانند می‌کنند. ولی این پیش‌آمدها نشانه پدید آمدن بزرگ‌ترین خطر برای دموکراسی و بدترین دشمنی با آن است. دموکراسی نه با اراده مطلق اشخاص، بلکه با اراده به آزادی پدید آمده است و این اراده نه همیشه وجود دارد و نه می‌تواند وجود داشته باشد. خوش‌بینی فعلی در مورد آینده دموکراسی شاید در کنار به اصطلاح بنیادگرایی وجهی داشته باشد، و البته هر جا که خطر استبداد باشد جانب آزادی را باید نگاه داشت، اما در مقام



علم و نظر نمی‌توان از این معنی غفلت کرد که دموکراسی متناظر با بنیادگرایی، بنیاد استوار ندارد و اگر چنین باشد، در حقیقت این دو وضع در مقابل هم قرار ندارند بلکه لازم و ملزوم یکدیگرند. روشنفکران اگر در این معنی تحقیق کنند، حتی اگر به تصدیق آن نپردازند نظری بهتر و روشن‌تر نسبت به کشور خود و جهانی که در آن به سر می‌برند پیدا می‌کنند.

محدودیت دوم آزادی (که از محدودیت اول بسیار آشکارتر می‌نماید) فراهم نبودن شرایط و لوازم مادی و روحی و اخلاقی دموکراسی و فقدان مؤسسات و سازمان‌های مناسب آن است. این محدودیت‌ها و موانع را معمولاً به سنت‌ها نسبت می‌دهند و می‌گویند سنت‌ها را باید تعدیل و اصلاح کرد تا راه برای تجدد باز شود. مسلماً سنت‌ها وقتی در جای خود قرار دارند از ورود عناصر بیگانه ممانعت می‌کنند. اندیشه مندرج در کتاب «روح‌القوانین» منتسکیو را با مضامین کتاب‌های شیخ طوسی و غزالی نمی‌توان جمع کرد. اما مگر ما در سیاست و حتی در اصول فکر و نظر از غزالی پیروی می‌کنیم؟ مگر ما جهان و اشیاء و آدمیان را از چشم شیخ طوسی می‌بینیم؟ ممکن است بگویند لازم نیست جهان را مثل شیخ طوسی و ابوحامد غزالی ببینیم. سنت‌های ما مستقل از نگاه شیخ طوسی و امثال او به جهان، در روح و جان ما باقی و برقرار است و زندگی ما را راه می‌برد. بعضی از احکام و سنت‌های مانع را هم ذکر می‌کنند. انکار نمی‌توان کرد که نبودن مانع شرط آزادی است، اما به صرف برداشتن مانع، مردم آزاد نمی‌شوند، بلکه موانع آزادی نیز به تدریج با خواست آزادی و در سیر آزادی از سر راه برداشته می‌شود و البته هرگز به مرحله‌ای نمی‌رسد که هیچ مانعی در برابرش نباشد. آزادی همواره مستلزم جنگ با موانع و در حقیقت آزاد شدن است؛ مع‌هذا، آزادی را صرف آزاد شدن از قید سنت‌ها نباید دانست. مردم همواره با سنت‌هایشان زندگی می‌کنند و اگر سنت نبود آزادی نبود، چنان‌که برای ماهی و کبوتر اگر آب و هوا نبود زندگی و پرواز ممکن نمی‌شد. گذشته از این، در مقام جدل نیز می‌توان پرسید که مردم از قید سنت‌ها آزاد بشوند که چه بشود؟ در کجای جهان و در کدام تاریخ مردم سنت‌های خود را رها کرده‌اند تا پس از آزادی از آنها، رسم و راه تازه‌ی زندگی خود را برگزینند؟ حتی در یک انقلاب که ظاهراً نظم تازه بر اساس ویرانه‌های نظم گذشته بنا می‌شود در حقیقت نظم نو مقدم بر ویرانی نظم گذشته است. مردم تا به چیزی دل نبسته باشند و مقصدی نداشته باشند از داشته‌های خود چشم نمی‌پوشند و دست بر نمی‌دارند.

درباره سنت و مدرنیته زیاد می‌گویند و می‌نویسند، اما هنوز چنان‌که باید در طرح مسئله دقت نشده است. مطلبی که بیشتر تکرار می‌شود این است که مثلاً مسلمانان عادات و سنت‌هایی دارند که به تجدد راه نمی‌دهد و به این جهت است که آنان از راه تجدد و توسعه بازمانده‌اند. در اینکه مسلمانان آداب و سنی دارند و با آن آداب زندگی می‌کنند خلاف نیست، ولی مگر کدام قوم بدون آداب و سنن بوده است؟ آیا سنن یهودی و مسیحی با تجدد موافقت داشت و آیا یهودیان و مسیحیان هیچ مشکلی در پذیرفتن تجدد نداشتند؟ می‌گویند و درست می‌گویند که در رنسانس و رنورم سنت‌های مسیحی چنان تعدیل شد که دیگر مانع مهمی در برابر تجدد نبود، ولی توجه کنیم که این تحول و تعدیل با یک طرح سیاسی اجرا نشد، یعنی مسئله این نبود که ببینند چگونه باید مسیحیت را تفسیر کنند تا راه‌گشای نظام‌های سیاسی و اقتصادی تجدد باشد. به عبارت دیگر، اولاً تعدیل و تحول سنت‌ها با طراحی صورت نگرفت، ثانیاً این تحول ناظر به مقاصد معین سیاسی و ایدئولوژیک نبود.

۵. در اروپا سنن دینی و قرون وسطایی در یک انقلاب فکری دگرگون شد و سیاست جدید در پی تعدیل سنن پدید آمد. تعدیل‌کنندگان هم اولاً بیشترشان مسیحی و کلیسایی بودند، ثانیاً خود به تفسیر دین و توضیح وضع دینداری در زمان خود پرداختند. آنها صرفاً به مخالفت با تلقی موجود برنخاستند و نگفتند که مثلاً کلیسا باید به تلقی‌های واقعی یا فرضی دیگر هم مجال بدهد، بلکه تلقی‌های خود را عنوان کردند. اما بحث‌هایی که دربارهٔ سنت و تجدد در کشور ما صورت می‌گیرد بیشتر سیاسی و ایدئولوژیک است و به این جهت اثرش عمیق و پایدار نیست. این پندار که سنت‌ها سخت و محکم بر جای خود نشسته‌اند و به تجدد راه نمی‌دهند، اگر مانع توسعه نباشد - که البته مانع مهمی نیست - نشانهٔ نقص و ابهامی در طرح مسئلهٔ تجدد است. مسئلهٔ تجدد، مسئلهٔ سیاسی نیست و چرا باید کاری که به سیاست مربوط نیست و انجام دادنش از عهدهٔ سیاست بر نمی‌آید به آن واگذاریم؟ سیاست نه می‌تواند سنت را تغییر دهد و نه به استقلال از عهدهٔ محافظت از آن بر می‌آید. نگاه سیاست به سنت و اعتقادات و افکار نگاه انتزاعی است.

در بحث‌های ظاهراً فلسفی و در واقع سیاسی مربوط به سنت و مدرنیته، غالباً تصور و تلقی این است که در جایی انبوهی از سنت‌ها متراکم شده و از ورود و نفوذ تجدد جلوگیری می‌کند، پس باید این خانه را خالی کرد تا جا برای تجدد باز شود. می‌بینیم که بحث هنوز آغاز نشده، مبنای آن که یک استراتژی است خود را نشان می‌دهد، گویی بحث سنت و مدرنیته برای این در گرفته است که با اقدام‌های سیاسی معین راهی برای آمدن و اقامت تجدد گشوده شود. ولی این یک طرح عملی بی‌ثمر است. متفکر هرگز جهان را صحنهٔ جنگ امور متباین نمی‌بیند و فکر نمی‌کند که جهان انبار اعتقادات و آداب و سنن است و می‌توان این انبار را از یک کالا خالی کرد و در آن کالای دیگر ریخت.

من نمی‌گویم با آمدن تجدد سنت‌ها سر جای خود می‌ماند، بلکه می‌گویم آنها را با برنامهٔ سیاسی نمی‌توان تغییر داد. البته با سیاست بسیار چیزها به وجود می‌آید یا از میان می‌رود، اما طرح اجمالی همهٔ این به وجود آمدن‌ها و از میان رفتن‌ها را در بنیاد فکری سیاست می‌توان یافت، چنان‌که نسبت سنت با سیاست هم در همین جا فهمیده می‌شود. پس اگر سیاست را در جای شایستهٔ خود قرار دهیم شاید بتوانیم فکر کنیم که یک سیاست درست هرگز در صدد جنگ با سنت‌ها بر نمی‌آید، زیرا اولاً چنان‌که گفتیم سیاست اگر به تنهایی به جنگ با سنت برخیزد شکست می‌خورد، ثانیاً در شرایط کنونی نیازی به جنگ با سنت نیست. این نظر هم گاهی عنوان می‌شود که باید به سنت رجوع کرد و از آن برای سیر در راه آینده نیرو و مدد گرفت، ولی مشکل این است که در نزاع معلوم نیست که سنت چیست و چگونه باید آن را تعدیل کرد یا به آن بازگشت. مسلماً آنها که سنت را دستاویز و وسیله برای اقدام‌های سیاسی یا شبه سیاسی می‌کنند، چه مخالف سنت باشند و چه خود را به آن وابسته بدانند نسبتی با سنت ندارند.

به عبارت دیگر، در زمان ما فهم سنت بسیار دشوار شده است و مخصوصاً صورتی از میل شکست خورده به تجدد وجود دارد که نقاب عصیبت دینی به صورت خود زده است. این عصیبت ربطی به سنت ندارد و اگر به اقدام‌های خشن مؤدی شود خشونتش خشونت سنت در برابر تجدد نیست و مخصوصاً این خشونت را با قهر و خشونت متقابل نمی‌توان از میان برد، بلکه باید ماهیتش را بر آفتاب افکند. نام این ماجراجویی را فهم سنتی دین نباید گذاشت. حرف‌های طالبان تلقی



سنتی از دین نیست. درست است که طالبان و امثال آنان در ظاهر به زبان سنت سخن می‌گویند، اما پیوند اینان با سنت سطحی و ظاهری است. آنها چون نمی‌دانستند و نمی‌دانند که با تجدد چه کنند و از چه راهی با آن کنار آیند از دود و بوی باروت و صدای بمب و خمپاره و سودای غلبه بر مرگ برای خود پناه غفلتی ساختند و چون زبان گویا نداشتند و از دهانشان جز آه و فریاد کدورت چیزی بیرون نمی‌آمد، با صدای انفجار بمب پیام دادند که: «چون نمی‌توانیم با جهان متجدد کنار آییم و با آن یگانه شویم، پس همه چیز را نابود می‌کنیم.» این روح ویرانگری از سنت برنیامده است. سنت با این طنین و معنایی که بر زبان ما جاری می‌شود یک ساخته جدید و معاصر و ملازم با مدرنیته است و جلوه خود را در مقابل تجدد (مدرنیته) پیدا کرده است. از این سنت انتزاعی ملازم با تجدد است که خشونت برمی‌آید، نه اینکه تجدد آزاد و رها شده از سنت و عین تساهل و قهر باشد و سنت خشونت را از گذشته و از دوران‌های «ظلمت» پیش از تجدد با خود آورده باشد.

پس یک بار دیگر در مسئله تقابل سنت و مدرنیته (تجدد) تأمل کنیم. شاید این تقابل ساختگی باشد یا به آن صورت که ما تصور می‌کنیم نباشد. ما می‌پنداریم در مناطقی از جهان تمام سنت با تمام تجدد در مقابل هم قرار گرفته‌اند و مرادمان از سنت در روشن‌ترین تلقی، آداب و رسوم عهد گذشته پیش از تجدد است. ولی شاید بهتر باشد که سنت را جهان پیش از تجدد بدانیم. اگر چنین است هرگز میان دو جهان متجدد و پیش از تجدد جنگی واقع نشده است. عالم تجدد از بطن قرون وسطی و با رجوع به جهان قدیم پدید آمده است. با فرا رسیدن تجدد استوانه جهان قدیم در هم ریخته و قانون تجدد جانشین رسم و ناموس گذشته شده است. رنسانس جنگ با قرون وسطی نبود، بلکه آغاز پدید آمدن یک عهد و افول عهد قدیم بود. رنسانس نیامد که قرون وسطی را تضعیف کند و جای آن را بگیرد، بلکه رنسانس عین تضعیف قرون وسطی و برآمدن تجدد و جهان نو بود و به تدریج که تجدد قوام یافت و نظم و قانونش در همه جا جلوه کرد و کم و بیش غالب شد، نظم پیش از تجدد از جلوه و منشأیت اثر و روایی و رواج افتاد. در بحبوحه این برآمدن و گسترش جهان نو و راه یافتن سنتی در ارکان جهان پیشین بود که صورتی از تقابل سنت و تجدد مطرح شد. اگر تجدد با تمام قوا و قدرت‌ش، چنانکه در اروپای غربی ظاهر شد، در هر جای دیگر جهان ظهور کرده بود، با سنت همان می‌کرد که اروپا با قرون وسطی کرد و اگر جهان قدیم استحکام زمان شیخ طوسی و فردوسی و ابن‌سینا و غزالی و محی‌الدین ابن‌عربی و سنت آگوستین و آلبرت کبیر را داشت مدرنیته از آن برنمی‌آمد یا به آن راه پیدا نمی‌کرد. پس این جنگ سنت و مدرنیته که این همه از آن می‌گویند چیست و از کجا آمده و در کجا جریان دارد؟

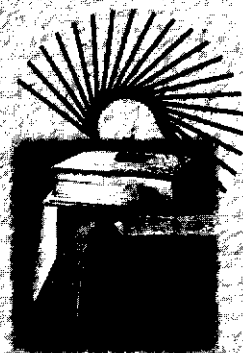
تجدد چنانکه گفتیم از بطن قرون وسطی بیرون آمد و اگر چنین نبود متجددان به گذشته بلانصل خود نام قرون وسطی نمی‌دادند. این تقابل را هگل تقابل دیالکتیک تاریخ می‌خواند، اما تقابل کنونی میان سنت و مدرنیته از سنخ دیگر است. تجددی که از زمین قرون وسطای اروپا روییده بر همه جهان سایه گسترده است. این سایه گرچه سایه تجدد است، اما عین نظم محکم و متین متجدد نیست و به این جهت نمی‌تواند در همه جا جای‌گیر شود. این تکلف در جای‌گیر شدن نظم سایه‌وار تجدد، با آماده نبودن زمینه و قوه قبول در مردم جهان توسعه‌نیافته شدت پیدا می‌کند. پس در واقع قدرت تام تجدد به جهان قدیم نرفته است تا سنت قائمه را از در براند و خود جای آن را بگیرد. نزاع کنونی در واقع چالش تجدد دورمانده از نیروی اصلی برای ورود به خانه وجود مردمی است که

چیزی از رویای تجدد قرن هیجدهم و نوزدهم شنیده‌اند اما تکلیف خود را با آن روشن نکرده‌اند و نمی‌دانند با تجدد ضعیف چه باید بکنند و این تجدد نیز راهی هموار و آسان به خانه‌ای که گفتیم ندارد.

صد سال پیش این چالش قواعد و رسوم دیگری داشت؛ متجددان و تجددمآبان خوش‌بین بودند و فکر می‌کردند که اگر سخن خود را به گوش اهل سیاست و حکومت بگویند مقدمات ورود به زندگی مدرن فراهم می‌شود. در سوی سنت هم دو گروه بودند: یکی گروهی که با غرب به کلی بیگانه بود و دیگر، کسانی که می‌کوشیدند قدری زبان تجدد بیاموزند و از موضع خود با آن زبان سخن بگویند. در آن زمان تجدد بدون پشتوانه تفکر جدید نمی‌توانست بسط یابد، اما اکنون جهان، بدون توسل به فلسفه و با علم و سیاست و تکنولوژی متجدد می‌شود و ظاهراً خانه را هم برای اینها نباید آماده کرد. دیگر اینها را مردم از آن خود نمی‌کنند و به خانه وجود راه نمی‌دهند، بلکه مصرف می‌کنند. ولی این مصرف کردن هرچند در ظاهر مطبوع است، آسان و بی‌دردسر نیست و گاهی مقاومت‌هایی در برابر آن می‌شود و چه بسا که این مقاومت به زبان سنت باشد. حتی قدرت تجدد نیز که اخیراً در سیاست و تکنولوژی منحل شده است ابایی ندارد که در طریق قهر و استیلا، از الفاظ و عبارات منسوب به سنت بهره بگیرد. گویی جنگ سنت و تجدد به جنگ خانگی مبدل شده است.

تاریخ بنایی نیست که با ترکیبی از مصالح و مواد قدیم و جدید ساخته شده باشد. دولت آمریکا هم که از مقابله با شر و شیطان دم می‌زند این تعبیرات را از زبان دینی گرفته است. اما زبان دولت آمریکا زبان دین و سنت نیست، بلکه سخن خشونتی است که تقابل و مقابله سنت و تجدد با آن بیان می‌شود. اگر این دو همچنان در برابر هم قرار داشته باشند در هر سو که باشیم کارمان به خشونت می‌کشد، مگر اینکه بتوانیم از این تقابل موهوم بگذریم. در این تقابل موهوم، نه تجدد تجدد است و نه سنت صفت و طبیعت خود را دارد. سنت اگر به عالم پیش از تجدد تعلق داشته است و اکنون نیز با تجدد کاری ندارد، لاجرم در جهان تجدد نفوذ و قدرتی هم نمی‌تواند داشته باشد. آنچه معمولاً سنت انگاشته می‌شود مقداری از عادات بازمانده از گذشته و جداشده از اصل خود است. این عادات در جایی که اراده به سوی تجدد پدید آمده است نشاط چندان نداشته و مقابله‌ای سخت میان آنها و تجدد روی نداده است. تجدد که بیاید، بدون اعلام رسمی جنگ بسیاری از عادات گذشته را تغییر می‌دهد و بعضی را دست‌نخورده و به عنوان امور تفنی و ذوقی سر جای خود باقی می‌گذارد و احیاناً آنها را ترویج می‌کند.

اینها نکاتی است که در طراحی توسعه باید کم‌وبیش مورد نظر و توجه باشد، در غیر این صورت کاری جز طرح و تدوین یک استراتژی (البته غیر واقع‌بینانه) نمی‌توان کرد. اینکه برای پیشبرد این استراتژی چه خون جگری باید خورد و به جایی نرسید، قصه تلخ تاریخ معاصر بسیاری از کشورهای توسعه‌نیافته است. البته نمی‌توان انکار کرد که ممکن است در این آزمایش بعضی مشکل‌های توسعه و موانع مدرنیزاسیون قدری ظاهرتر شود و پیش چشم عبرت‌بین (که این هم وجودش نادر است) قرار گیرد. معمولاً توسعه را - که امر بسیار دشواری است - سهل می‌گیرند و چنان می‌انگارند که حصول آن قهری است و تنها وظیفه‌ای که ما داریم این است که زحمت بکشیم و بگوییم چه نوع و چه صورتی از توسعه را می‌خواهیم؛ آیا طالب توسعه پاداریم یا فعلاً به توسعه اقتصادی یا سیاسی اقتصار می‌کنیم.



صد سال است هرچه کرده‌ایم به توسعه‌ای که توقع داشته‌ایم نرسیده‌ایم، اما شاید هنوز کسانی چنان از توسعه حرف می‌زنند که گویی آن را در مشت خود دارند و باید وقت پیدا کنند و تصمیم بگیرند که چگونه آن را بر وفق آمال و متناسب با سلیقه‌های خود درآورند. حقیقت این است که جهانی شدن به جای اینکه امر توسعه را تسهیل و تسریع کند برنامه‌ریزی دشوار آن را دشوارتر و گاهی حتی منتفی کرده است، گویی در دوران جهانی شدن، توسعه دیگر به برنامه نیاز ندارد. مع‌هذا هنوز می‌توانیم از برنامه‌ریزی توسعه بگوییم و فکر کنیم که مثلاً در یک برنامه‌ریزی توسعه، شأن سیاسی آن باید مقدم باشد. در این صورت برنامه‌ریزی بیشتر ناظر به توسعه و تقویت سازمان‌ها و نهادهای مدنی می‌شود. ولی با این تلقی، تقدم توسعه سیاسی تقدم شرفی و حتی بهتر بگوییم تقدم شعاری است، زیرا توسعه نهادهای مدنی مستلزم اجرای برنامه‌های اقتصادی و آموزشی و اصلاحات اداری است. وقتی در برنامه توسعه سیاسی اصلاح نظام آموزش و پژوهش و مدیریت و تولید جایی نداشته باشد، کار به قیل و قال و نزاع می‌گذرد و نتیجه‌ای به دست نمی‌آید.

خلاصه کنم: طرح تقدم توسعه سیاسی غیر از طرح برنامه توسعه سیاسی است. یک حکومت یا یک حزب می‌تواند در تمهید مقدمات و فراهم آوردن شرایط و رفع موانع توسعه سیاسی اقدام کند، اما طرح تقدم به عالم بحث و نظر و نه به استراتژی تعلق دارد و اگر نظر را با استراتژی اشتباه کنند گرچه ممکن است مایه رونق موقت مجالس بحث و خبر شود، چون به قول کانت مطلب جدلی‌الطرفین است و هر یک از دو طرف نزاع دلایلی برای خود دارند (و غالباً هر دو طرف در طرح مسئله به اشتباه افتاده‌اند) بحثشان به جایی نمی‌رسد و از آن جز خستگی و ملال چیزی عاید نمی‌شود. اگر کسی حقیقتاً در جهان توسعه‌نیافته در اندیشه توسعه سیاسی است باید به وضع جهان معاصر بیندیشد.

۶. توسعه سیاسی اکنون در عصر جهانی شدن یا در دوران پس از امپریالیسم (که گروهی از صاحب‌نظران به آن نام مبهم «دوران امپراطوری» داده‌اند) به اعتباری آسان و به اعتبار دیگر مشکل‌تر از هر زمان دیگری است، زیرا امپراطوری که از درون دموکراسی سر برآورده است هم صادرکننده و هم محدودکننده دموکراسی یا عین محدودیت آن است. در این جهان دیگر فرد و جمعی باقی نمانده است که طالب آزادی باشد، وجود بشر که بالذات عین ربط و نسبت است اکنون در نسبت‌های مجازی و موهوم منحل شده است. جهان هم جهان ارقام و روابط رقمی موهوم است و شاید تا چند سال دیگر کاری و مقصدی جز مشغول شدن به بازی ارقام و نشانه‌های موهوم نماند. از سوی دیگر، کدام قدرت حکومتی است که بتواند جلوی گفتن و دیدن و شنیدن را بگیرد؟ مهم این است که برای گفتن چه داریم و چه می‌خواهیم بینیم و بشنویم. توسعه سیاسی به صورتی که پس از انقلاب فرانسه در اروپا تحقق یافت کم‌کم به پایان راه خود می‌رسد. گل آزادی‌هایی که در قرن هیجدهم شکفت، اگر پرپر نشده باشد بسیار پژمرده است. دوستانان حقیقی آزادی می‌توانند و باید از این بابت متأسف باشند و اگر بی‌خبر از ماجرای که بر سر آزادی رفته است، به آزادی موهومی دل بسته‌اند و می‌پندارند در هر جا و هر وقت می‌توان به آن رسید، بیش از اندازه خوش بینند.

این پندار که راه آزادی راهی طی شده است و اکنون آسان‌تر از گذشته می‌توان آن را پیمود از دو جهت نادرست و فریب‌دهنده است: اولاً راه تاریخ هرگز باز نمی‌ماند و پشت سر روندگانش بسته می‌شود و هر قومی باید راه را خود بگشاید و هموار کند. ثانیاً راه تاریخ از جنس و سنخ راه‌های



مکانی و جغرافیایی نیست. در راه تاریخ راه و رونده با همند، بلکه راه همان رونده است و رونده، راه است. مقصد هم با رونده و با راه است. می‌گویند اگر چنین باشد پیوستگی تاریخی منتفی می‌شود و دیگر سخن‌هایی از این قبیل که افق آزادی محدود شده است و جهی نمی‌تواند داشته باشد. ولی توجه کنیم که راه تاریخ را مردمان با سلیقه‌های شخصی خود نمی‌کشایند، بلکه راهی که در نظر آمده است با همت آنان گشوده و پیموده می‌شود. مردم در عالمی که هستند شأن خود را باز می‌یابند. پس عبرت تاریخ هم به کلی بی‌وجه نمی‌شود. درست است که از درس عبرت تاریخ بسیار حرف می‌زنند و کمتر دیده‌ایم (و راستی کجا دیده‌ایم؟) که از تاریخ درس و عبرتی آموخته باشند، مع‌هذا اگر رهرو باشیم شاید بتوانیم از تاریخ درس بیاموزیم.

ما اکنون چه بخواهیم و چه نخواهیم تاریخ غربی یا تاریخ تجدد را پیش چشم داریم و ناگزیریم که آن را پیش چشم خود داشته باشیم و از آن درس‌ها بیاموزیم. اما اگر این تاریخ را موزه‌ای می‌دانیم که در آن اشیایی را گرد آورده‌اند و ما تماشاگران و مشتریانیم و هر چیزی که بخواهیم برمی‌گزینیم و به همان صورت که هست خریداری می‌کنیم، بهتر است قدم در راه گذاریم تا قدری امکان‌ها و توانایی‌های خود را بازشناسیم و دریابیم که تاریخ موزه نیست. موزه، تاریخ موزه است. در موزه تاریخ، آزادی و عدالت و برابری یافت نمی‌شود، هرچند که شاید اشیاء موزه در نظر عبرت بین یک مورخ یادآور عدل و ظلم و عظمت و حقارت و انحطاط و خردمندی و بی‌خردی و... باشد. اگر آزادی را در موزه تاریخ نمی‌یابیم، باید ابتدا ببینیم در کجا می‌توان نشانش را یافت و چگونه می‌توان به آن رسید و این وظیفه بسیار دشواری است.

پیداست که اعلام دشواری راه، گروه‌هایی از دوستداران دموکراسی را آزرده می‌کند و شاید به همین جهت در سال‌های اخیر آرای بی‌شتر مورد استقبال قرار گرفته است که در عین آراستگی به ظواهر علمی و اصطلاحات فنی، متضمن این بشارت باشد که به آسانی می‌توان مشکل توسعه سیاسی را گشود و به آزادی رسید، بی‌اینکه دیگر به پیمودن راه نیازی باشد. فقط باید در بسته را با کلید اقدام سیاسی گشود. مهم نیست که طی صد سال هزاران بار کلید شکنده‌ای که ساخته‌اند در قفل شکسته و دری گشوده نشده است. باز هم کلید را به شکل و رنگ دیگر می‌سازند و حاضر نمی‌شوند که از دشواری راه و لزوم آمادگی و فراهم کردن زاد راه چیزی بشنوند. به نظر اینها کارها را تعلیق به محال نباید کرد و تخم نو میدی نباید پراکنند و هرگونه عمل و اقدام مفید را غیرممکن نباید ساخت. راستی «ناگه غروب کدامین ستاره ژرفای شب را چنین بیش کرده است» که ما امر محال یا بسیار دشوار را ممکن و آسان می‌انگاریم و توجه به مقدمات و شرایط امکان علم و عمل را تعلیق به محال قلمداد می‌کنیم؟ آیا قوه تشخیص تفاوت میان ممکن و ممتنع، آسان و مشکل، مهم و بی‌اهمیت، لازم و غیرلازم، مفید و مضر و... چندان ضعیف شده است که به جای باز کردن چشم و دیدن اطراف و درک و طرح مسائل و حل آنها، به تمناهای محال سرگرم شده‌ایم؟ مراد این نیست که تمنای توسعه سیاسی تمنای محال است. این تمنا وقتی موجه است که به شرایط لازم آن توجه شود. توسعه سیاسی با نوشتن چند مقاله و ایراد سخنرانی و تدوین و تصویب قوانین و تصویب‌نامه تمام نمی‌شود و اگر فکر کنیم که شرایط روحی و فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی که برایش ذکر می‌کنند بی‌وجه و بی‌معنی است و توسعه سیاسی مشروط به هیچ شرطی نیست و موانعش همه موانع سیاسی است یا هرچه هست با سیاست از عهده‌اش می‌توان برآمد، لاقط شرایط سیاسی‌اش را باید فراهم کرد.

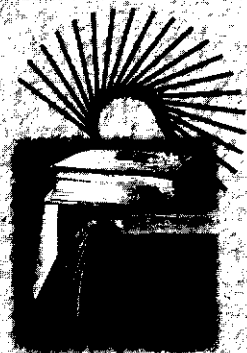
۷. اکنون جهان در آستانه یک تحول بزرگ است. روابط بین‌الملل و نظام جهانی صد ساله اخیر بی‌اعتبار شده است و قاعدتاً باید نظام دیگری به وجود آید، اما تا آن زمان قدرت‌های بزرگ‌تر از وقت استفاده می‌کنند و ارزش‌های خود را با آتش و موشک به مناطق دور و نزدیک می‌فرستند. رفتار آنها طوری است که گویی فکر می‌کنند توسعه سیاسی شرایط نمی‌خواهد. اگر مثلاً یک حکومت مستبد مانع است باید آن را به هر قیمت از سر راه برداشت. اینکه بعد از خلع مستبد چه می‌شود، صبر باید کرد و بهای توسعه سیاسی را باید پرداخت؛ اما تمام بحث بر سر بهای توسعه سیاسی است. در وهله اول به نظر می‌رسد که توسعه سیاسی مجانی یا ارزان است؛ ولی خیلی زود به تجربه معلوم می‌شود که هزینه کار کم نیست. متأسفانه در سال‌های اخیر مثال و موردی از توسعه سیاسی آسان‌یاب را سراغ نداریم. البته محال و جتی بعید نیست که نظام سیاسی بعضی کشورهای توسعه‌نیافته به دموکراسی میل کند، زیرا در جهانی که مسخر ارتباطات شده است بنیاد سیاست نیز بر باد قوار دارد و چه بسا که ارتباطات، سیاست را راه ببرد. پیداست که دموکراسی مبتنی بر ارتباطات در بهترین صورت مثل نهالی است که آن را در گلدان کاشته باشند، اما به هر حال دموکراسی است.

نظام‌های سیاسی کنونی و از جمله دموکراسی که کم‌ضررترین آنهاست، دیگر ریشه در خاک ندارند و احیاناً از مدد و پشتوانه تکنیک برخوردار می‌شوند، گرچه تکنیک نیز دیرزمانی است که خودسر شده و با فاشیسم و توتالیتریسم و دموکراسی و سوسیالیسم نسبت یکسان پیدا کرده است. با توجه به این نکات تلقی ایدئولوژیک و رؤیایی از دموکراسی حتی برای کسانی که جز به سیاست به چیزی نمی‌اندیشند زینده نیست. در این معنی بحث نمی‌کنیم که آیا دموکراسی اگر محقق شود و پایدار بماند بهترین حکومت در جهان کنونی است، اما تحقق دموکراسی و پایدار ماندن آن را مسلم گرفتن و شرایط پیدایش و برقرایش را از نظر دور داشتن نه شیوه اهل نظر است و نه سیاست‌مداران خردمند آن را می‌پسندند. به هر حال طرح تقدم توسعه سیاسی یک استراتژی است و نه نظریه سیاسی، زیرا قبول تقدم توسعه سیاسی مستلزم این است که کاری نداشته باشیم که دموکراسی در کجا و در میان کدام مردم برقرار می‌شود و از کجا و از چه راه می‌آید و حاملانش کیانند.

شاید بگویند که اولاً دموکراسی حامل نمی‌خواهد و در فکر و اندیشه روشنفکران و استادان فن سیاست موجود است؛ از کجا آمدنش هم مطلب بیهوده‌ای است، زیرا دموکراسی تعلق ذاتی به جا و مکان و زمان ندارد. نکته‌ای که می‌ماند مهیا بودن مردم و وجود بعضی سنت‌های مخالف و مانع است و البته آن سنت‌ها را باید تعدیل و اصلاح کرد. من پاسخ‌هایی بهتر از این نشنیده‌ام و سراغ ندارم. سخنانی از این قبیل که هند قبل از توسعه صاحب دموکراسی شد می‌تواند شاهد مدعای کسانی باشد که دموکراسی را تابعی از توسعه اجتماعی-اقتصادی نمی‌دانند، ولی تقدم توسعه سیاسی با آن اثبات نمی‌شود، یعنی نمی‌توان نتیجه گرفت که در هر جا می‌توان طرح توسعه سیاسی را مستقل از ملاحظات و مناسبات دیگر اجرا کرد. همین که بپذیرند سنت‌های یک قوم یا دموکراسی سازگاری دارد یا ندارد بحث را از سیاست به جای دیگر می‌برد. آیا سنت‌ها را با اجرای یک برنامه سیاسی می‌توان تغییر داد یا تعدیل کرد؟

پیداست که سنت‌های اقوام متفاوتند و در طی تاریخ نیز تغییر می‌کنند، اما این تغییر بر طبق

سنت تاریخ صورت می‌گیرد و چنین نیست که هر کس هر وقت بخواهد هر سنتی را به هر صورتی درآورد و آن را شل و سفت کند. وقتی در میان یک قوم تفکری ظهور می‌کند، به تدریج که آثار تفکر آشکار می‌شود سنت‌ها هم تعدیل می‌شود. حتی اگر کسانی پرچم مخالفت با سنت‌های تاریخ برافرازند باید روی پرچمشان طرح اجمالی سنت‌های جدید نقش شده باشد. هیچ پرچم و بیرقی بدون سنت برافراشته نمی‌شود. چنان‌که اشاره شد، این نکته را انکار نمی‌توان کرد که جهان‌کهنه اگر ریشه استوار در زمین داشته باشد به آسانی به نظم نورا نمی‌دهد. ولی ما معمولاً بی‌توجه به قوت و استحکام آنچه می‌آید و توانایی و پایداری آنچه بوده است از جنگ سنت و تجدد می‌گوییم، گویی دو لشکرند که در برابر هم صف‌آرایی کرده‌اند. تقابل میان سنت و تجدد را درست باید طرح کرد. اگر فهمیده شود که کدام سنت یا سنت‌ها مانع راهند و چگونه راه را سد کرده‌اند، شاید همین دانستن موجب تعدیل آنها شود. اما صرف اینکه شنیده‌ایم سنت‌ها مانعند و در اروپا با آمدن تجدد سنت‌های قرون وسطی تغییر کرده است، نباید و نمی‌توان نتیجه گرفت که پس ما نیز بیاییم سنت‌ها را تغییر دهیم. در اروپا تفکر جدیدی که حامل تجدد بود از راه رسید و با فرا رسیدن آن تفکر، سنت دگرگون شد. اما بنیانگذاران تجدد نه فقط با سنت در نیفتادند، بلکه بعضی از آنان مثل توماس مور در راه حفظ سنت جان باختند. اگر توماس مور به جای نوشتن کتاب «اوتوپیا» و مخالفت با جدایی شاه از همسرش، آن کتاب را نمی‌نوشت و به شاه کمک می‌کرد که زنش را طلاق دهد (یعنی سنت را زیر پا می‌گذاشت) البته به زندان نمی‌افتاد و کشته نمی‌شد و چند سالی بیش از آنچه ماند می‌ماند، اما نامی و اثری در تاریخ نداشت. مقاومتی که توماس مور برای حفظ سنت به خرج داد، مانعی در راه تاریخ غربی و تحول ادب و فرهنگ پدید نیاورد، اما اوتوپیا او ره‌آموز آن راه شد.



سنت‌ها را با برنامه‌ریزی نمی‌توان تغییر داد و به فرض اینکه چنین امری میسر باشد، در شرایطی که برنامه‌ریزی در امور مادی و قابل اندازه‌گیری معضل بزرگ شده است، سودای برنامه‌ریزی برای تغییر و تعدیل سنت‌ها بسی دشوارتر است. ولی وقتی گردباد جهانی شدن همه فرهنگ‌ها و سنت‌ها را به صورت غباری درمی‌آورد و نابود می‌کند، شاید مسئله تغییر سنت‌ها نیز از راه دیگر حل یا منتفی شود. با جهانی شدن ممکن است صورتی از دموکراسی جهانی هم توأم باشد، اما این دموکراسی هر جا پیدا شود آن را جزئی و جلوه‌ای از توسعه سیاسی نباید دانست. مع‌هذا چون فرارسیدن آن با اقدام‌های نظامی یا سیاسی شدید صورت می‌گیرد و موقوف به تحقق شرایط و لوازم نیست، ممکن است قرینه‌ای برای اثبات تقدم توسعه سیاسی باشد. نکته‌ای که معمولاً از آن غافلیم این است که در تلاقی دو عالم ناهمزمان، از تقدم و تأخر نمی‌توان سخن گفت. وقتی همه چیز از زمین تاریخی خود برکنده می‌شود، همه چیز با هم و در کنار هم قرار می‌گیرند و دیگر ارتباطی میانشان وجود ندارد و جایشان هم معین نیست. در این صورت تقدم و تأخر هم معنی ندارد.

۸. توسعه در حقیقت جانشین کردن یک تاریخ به جای تاریخ دیگر است و در این جانشین‌سازی است که برخورد سنت و تجدد پیش می‌آید. در اروپا این برخورد در ادبیات و فلسفه قرن‌های هجدهم و نوزدهم و اوایل قرن بیستم روی داد، اما چون جامعه جدید سیر طبیعی داشت و با برنامه‌ریزی متجدد نمی‌شد، سیاست‌مداران گرفتار جنگ سنت با مدرن و مدرن با سنت نبودند. این جنگ به جهان توسعه‌نیافته تعلق پیدا کرد که ادب و فرهنگش در کتابخانه‌ها و مدارس منزوی شده بود و دیگر راه‌گشای زندگی مردم نبود. جهان توسعه‌نیافته پیش از اینکه با تفکر غربی آشنا

شود رسوم زندگی هر روزی و عادات و آداب ظاهری اهل فرنگ و مصرف وسائل و اشیاء جدید را به عادات کهن خود وصله زد و از همین زمان دوران جدید جنگ سنت با تجدد آغاز شد. در مرحله اول بعضی نویسندگان که کم و بیش با اروپا آشنا شده بودند در مقالات و داستان‌ها و نمایشنامه‌های خود سنن و آداب دینی را نفی و احیاناً مسخره کردند و متشرعان که چنین حرف‌هایی می‌شنیدند آزرده می‌شدند و پیشوایانشان احیاناً رفتار و ادب غربی را بدعت قلمداد می‌کردند. این اختلاف و نزاع گرچه در نوشته‌ها جریان داشت و کمتر در گفتار سیاست‌مداران ظاهر می‌شد، در حقیقت اختلاف عملی و سیاسی بود، اما چون سیاست‌مداران به آن اشتغال نداشتند گمان می‌شد که بحث‌ها علمی و نظری است. البته در سال‌های انقلاب مشروطیت آنچه در کتاب‌ها و نوشته‌های نویسندگان و روزنامه‌نویسان آمده بود کم و بیش به زبان بعضی پیشوایان و حامیان و طرفداران مشروطیت هم اظهار شد و با مواضع سیاسی آنها درآمیخت. مع‌هذا هنوز هم تمایل ما بر این است که این اختلاف را اختلاف بحثی و نظری بدانیم. ولی این اختلاف، اختلاف سیاسی است. اکنون در زمان ما سیاسی بودن این اختلاف‌ها کاملاً آشکار شده است.

اشاره کردیم که متفکران اروپایی قرون هیجدهم و نوزدهم در مقابله با سنت، طرح مدرنیته را پیش آوردند و نحوه بسط دراماتیک و پرماجرای آن را نیز به صورتی تصویر کردند، اما وقتی نوبت به جهان غیرغربی (که می‌بایست مدرن شود) رسید، در جایی (روسیه) قضیه با دردآگاهی در آثار شاعران و نویسندگان ظاهر شد بی‌آنکه اثر بیرونی آن چشمگیر باشد، و در جای دیگر (ژاپن) عقل متجدد چنان نرم‌نرمک وارد شد و راه را بر آن گشودند که سنت احساس آزرده‌گی نکرد. اما در بیشتر مناطق توسعه‌نیافته وضع به صورت دیگری درآمد. در روسیه این پرسش به صراحت مطرح شد که آیا روسیه باید اروپایی شود و اگر اروپایی شود بر سر هویت روسی و ارتودوکسی مردم روسیه چه خواهد آمد. پرسش در شعر و رمان مطرح شده بود، اما پاسخ در سیاست داده شد و انقلاب ۱۹۱۷ بر آن قلم محو کشید. مع‌هذا مدرنیزاسیون روسیه گرچه کاملاً شکست نخورد، مثال و نمونه کشورهای دیگر قرار نگرفت و در جاهایی که کمونیست‌ها قدرت را به دست گرفتند کمونیسم به تجدد و توسعه‌چندان کمکی نکرد. انقلاب اکتبر و نظام بلشویکی به یک معنی ضد توسعه سیاسی بود. اما ناگزیر با بعضی سنت‌های روسیه و کشورهای دیگر که در عداد جمهوری‌های اتحاد جماهیر شوروی درآمدند درافتاد. داستایوسکی و بعضی دیگر از متفکران روس پرسیده بودند که چگونه می‌توان روسیه را متجدد کرد و لحن و فحوای پرسش طوری بود که نشان می‌داد آنها می‌دانند روسیه به سوی چه حادثه بزرگی می‌رود. نیست‌انگاری روسیه قدرت بیشتری نسبت به نیست‌انگاری اروپایی نداشت، اما جلوه‌ای که نیست‌انگاری در آثار نویسندگان بزرگ روسیه دارد در هیچ جای دیگر سراغ نمی‌توان گرفت. این وضع را می‌توان قرینه‌ای بر دل‌آگاهی نویسندگان روس دانست که می‌دانستند برای متجدد شدن تا حد اَباحی‌گری و نیست‌انگاری باید پیش بروند، ولی بلشویسم مسئله را صرفاً به یک مسئله سیاسی مبدل کرد. سیاست از سنخ سنت نیست و نمی‌تواند با سنت مقابله کند. لنین هم چیزی از این معنی می‌دانست که گفته بود برای تغییر آداب و رسوم روستاییان، تا جایی که ممکن است از راه مستقیم وارد نشوند. به نظر او وقتی یک لامپ برق در خانه روستایی روشن می‌شود رفتار و روابط روستاییان را دگرگون می‌سازد.

جهان مدرن بیشتر در فلسفه و هنر با سنت‌ها مواجه شده است و سیاست‌مداران از فرصت‌هایی

که فرهنگ و فلسفه برایشان فراهم آورده است بهره‌برداری کرده‌اند. البته برای ما و برای هیچ قوم دیگری میسر نمی‌شود که در همان راهی وارد شویم که غرب آن را پیموده است، اما آگاهی از اینکه در سیر تجدد غربی سنت چه وضعی داشته و پیدا کرده است می‌تواند ره‌آموز باشد. تجدد در آغاز از بطن قرون وسطی بیرون آمد و به تدریج مادر را خورد و از آن خود کرد. تمدن جدید با آداب و رسوم مسیحی مخالفت نکرد و اجرای مراسم و مناسک دینی را آزاد گذاشت. مدرنیته حتی به کلیسا فشار نیاورد که مسیح را از حبس حصارهای خود رها سازد و اگر سراخی از مسیح گرفت برای این بود که در جست‌وجوی مثال فرد آدمی بود و مسیح بهترین مثال بود، به شرط آن که وجود او در ساحت بشریش خلاصه شود. اگر مسیح از حصار کلیسا خارج می‌شد تجدد جایی نداشت که به او واگذار کند، زیرا جامعه متجدد قانون خاص خود داشت و به هیچ قانون دیگری نیازمند نبود. حتی لوتر هم که مسیح را از کلیسا به بیرون دعوت کرد، او را به ملکوت خود باز فرستاد. به تدریج که قانون یا قوانین جهان متجدد تدوین می‌شد، در روحيات و رفتارها هم تغییر پدید می‌آمد و سنت‌ها تغییر می‌کرد. تجدد روابط میان آدمیان را تغییر داد و نظام‌ها و سازمان‌های جدید پدید آورد و همه این تغییرها مسبوق به ظهور تفکر جدید بود. آداب و عادات رسمی محلی و منطقه‌ای یا دینی هرگز مزاحمت مهمی برای توسعه و تجدد ایجاد نکرده است و اتفاقاً این آداب و سنن که ظاهراً سطحی به نظر می‌آیند خیلی دیر تغییر می‌کنند.

سرمایه‌داری که به قول کارل مارکس چیزهای سفت و سخت را دود می‌کند و به هوا می‌برد و جایی برای امر مطلق و مقدس باقی نمی‌گذارد، به جنگ آداب و سنن نرفته و حتی مواظب بوده است که قواعد و دستورالعمل‌ها و رویه‌های مغایر و مخالف با سنت را نامی بدهد که گویی همه موافق با سنتند. در تاریخ دویست‌ساله اخیر غربی، سیاست نه نیازی داشته است که با سنت مقابله کند و نه استراتژی‌هایی برای تعدیل سنت‌ها تدوین شده است. طرح سیاسی تعدیل سنت‌ها چنان‌که اشاره شد سودای متجددان و تجددمآبان کشورهای توسعه‌نیافته است و در این کشورهاست که توسعه با برنامه‌ریزی صورت می‌گیرد. در این کشورها این بورژوازی نیست که توسعه را پیش می‌برد، بلکه دولت باید این مهم را به عهده بگیرد یا لاقط طرح آن را تهیه کند. تهیه این طرح کار آسانی نیست، اما دیده‌ایم که بعضی کشورها و دولت‌ها کم‌وبیش از عهده آن برآمده‌اند و از بند توسعه‌نیافتگی بیرون آمده‌اند.

هیچ یک از کشورهایی که منازلی از توسعه را طی کرده‌اند اجرای برنامه توسعه سیاسی را مقدم ندانسته‌اند و شاید هیچ کشور و دولتی نباشد که برنامه توسعه سیاسی را از برنامه‌های فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی و علمی و تکنیکی جدا کرده و صرفاً یا بیشتر به آن پرداخته باشد، منتهی چون صاحب‌نظران سیاسی این کشورها غالباً اهل ایدئولوژی و سیاستند (هرچند که بعضی از آنها در ظاهر منکر و مخالف ایدئولوژی باشند) اگر نظری در سیاست بدهند یا طرحی تدوین کنند، دولت و حکومت به آن طرح اعتنا می‌کند و شاید مشکل از آنجا به وجود می‌آید که برنامه این گروه از سیاست‌مداران فاضل و دانشمند در برنامه‌های دولت جایی پیدا می‌کند. ولی دولت در برنامه توسعه سیاسی با سنت چه می‌تواند بکند؟ سنتی که دولت می‌خواهد آن را تعدیل کند چیست و کجاست؟ اگر همه رسوم و آداب و عادات و مناسک قومی و دینی از سنخ سنتند، آیا همه آنها را باید تعدیل کرد؟ در هیچ نوشته‌ای از نوشته‌های سال‌های اخیر این پرسش مطرح نشده و نویسندگان حتی به آن



نزدیک هم نشده‌اند؛ ولی شاید از دور احساس کرده‌اند و اجمالاً می‌دانند که چه چیزهایی را می‌توان سنت خواند و مقابل با تجدد قرار داد.

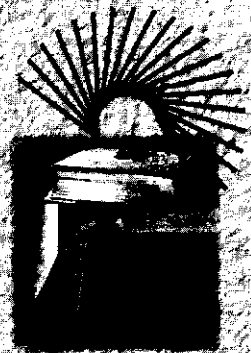
اگر درست باشد که جوهر تجدد در قدس‌زدایی (یا به تعبیری افسون‌زدایی) از علم و عمل و تاریخ و وجود است، می‌توان گفت که تا جهان جهان قدسی باشد، هرچه در این جهان واقع شود نام سنت می‌گیرد. اما با قدس‌زدایی گرچه عادات می‌مانند، آنها دیگر شایسته نام و عنوان سنت نیستند. با تأمل در این معنی است که تقدم و اولویت توسعه سیاسی وجهی پیدا می‌کند، هرچند که همچنان با همه مشکل‌ها و اشکال‌هایی که پیش از این به آنها اشاره کردم مواجه است. در اروپا قدس‌زدایی با تفکر و در تفکر انجام شد. کانت به صراحت ظهور عقل غیرقدسی و صرفاً بشری را اعلام کرد و هگل و مارکس نیز خبر از پایان عهد قدسی دادند. روسیه و ژاپن هم در این معنی تأمل کردند. اما جهان توسعه‌نیافته به فلسفه اروپایی چندان اعتنا نکرد. علاوه بر این، توسعه از زمان پایان جنگ دوم جهانی توسعه برنامه‌ریزی شده است و قاعدتاً فکر می‌کنند که برای جمع میان سنت و تجدد نیز باید برنامه‌ریزی کرد و اجرای برنامه را به عهده دولت گذاشت.

۹. من سعی کردم وجه منطقی تقدم توسعه سیاسی را بیان کنم، اما اطلاق صورت‌های منطقی بر قضایای عملی و تاریخی گرچه گاهی مایه آسودگی خاطر می‌شود، به حل مشکل و مسئله راه نمی‌برد. افسون‌زدایی کم و بیش در همه جهان شایع و ساری شده است. تدوین و اجرای برنامه‌های درسی مدارس و دانشگاه‌ها و برقرار شدن نظم تازه در شهرها و شهرسازی و خانه‌سازی جدید و پیوستن همه کشورها به رسوم بوروکراسی در عین حال که مظاهر افسون‌زدایی‌اند، در افسون‌زدایی بیشتر از جهان و آنچه در آن است مؤثر بوده‌اند و اکنون نیز اثر آشکار دارند. پس در حقیقت لازم نیست که دولت این مهم را به عهده بگیرد. حتی گمان نمی‌رود که جهان توسعه‌نیافته بیش از جهان توسعه یافته به عالم قدس تعلق داشته باشد و شاید بتوان این مردم را نسبت به مآثر و ودایع تاریخی خود بی‌اعتنا تر از ساکنان جهان متجدد نسبت به آغاز تاریخ غربی دانست. به عبارت دیگر، چیزی که احیاناً مانع توسعه قلمداد می‌شود دیگر مانع نیست و آنچه را که مانع می‌دانند در حقیقت به سنت و به گذشته تاریخی باز نمی‌گردد. آنچه که به اصطلاح «بنیادگرایی» خوانده می‌شود و مخصوصاً صورت خشن و تروریست آن امری است که به تاریخ تجدد و مخصوصاً وضع معاصر آن تعلق دارد، تا حدودی نتیجه و فرع ناتوانی در رسیدن به جهان متجدد است. گمان کسانی که ستایشگر تجددند و آن را مطلق و پایان تاریخ می‌دانند این است که تاریخ سیری معین دارد که عاقبت به تجدد می‌رسد (و تجدد هم به لیبرالیسم آمریکایی ختم می‌شود). با این اعتقاد است که اینها بیشتر به موانع می‌اندیشند، نه به عزم و همت راهیان تاریخ تجدد؛ گویی راه معین است و روندگان آماده و مهبیای رفتند، فقط موانعی هست که باید برداشته شود.

مختصر اینکه مسئله سنت در پایان تاریخ تجدد که پیمودن راه توسعه دشوار شده است، به صورت مسئله‌ای حاد درآمده است. در بحبوحه راه یافتن ضعف و قوت در ارکان جهان متجدد، بشر غربی دریافته است که رفاه و آزادی و قدرتی که فاوست آن را در ازای روح خریداری کرد دیگر از اراده به قدرت فاوستی پیروی نمی‌کند. اما بشر جهان توسعه‌نیافته گرچه به طور ضمنی معامله با مفیستور پذیرفته است، رفاه و قدرت و آزادی را به دست نیاورده است. این است که خود را مغبون می‌بیند و از خیار غبن استفاده می‌کند تا روح (سنت) را بازپس گیرد. اینکه در این کار موفق می‌شود

یا نمی‌شود بحث دیگری است، اما به هر حال بشر جهان توسعه‌نیافته حق خود را می‌خواهد. مسئله سنت و مدرنیته با این داعیه طرح شده است، یا درست بگوییم، در لایه‌های زیرین بحث سنت و مدرنیته پشیمانی نادانسته (و احياناً دانسته) از معاملهٔ فاوستی را می‌توان یافت. این مطلب با آنچه گاهی تحت عنوان تجدید عهد تاریخی آمده است منافات ندارد. تجدید عهد تاریخی را با تمسک توأم با خشونت به تشر و ظاهر سنت اشتباه نباید کرد. صورت کنونی جنگ سنت و تجدد را کمتر به تجدید عهد و بیشتر به وضع پایانی تجدد مربوط باید دانست. موجه‌ترین شاهد مدعا هم این است که این بحث را صاحب‌نظران و نویسندگان غربی پیش آوردند. حتی در ادبیات نیز سنت وقتی (فی‌المثل در مقالات تی اس الیوت) مطرح شد که مدرنیسم کم و بیش دچار بحران یا افراط شده بود. شاهد و قرینهٔ دوم این است که کشورهای توسعه‌نیافته چندان که تصور می‌شود بسته سنت (به معنی عمیق آن) نیستند و اگر بودند و حقیقتاً جنگی میان سنت احیا شده و تجدد به پایان رسیده در می‌گرفت، جنگی بزرگ و ویرانگر یا مثمر بود، ولی هنوز این جنگ در هیچ جا در نگرفته است و اگر در گرفته است ما از آن خیر نداریم. اگر قیل و قال و همی در مورد سنت و تجدد به جهان توسعه‌نیافته انتقال یافته است، این قضیه را نیز از نظر دور نداریم که مدرنیتهٔ زمان ما به سنت‌ها کاری ندارد، زیرا وجود آن در تکنولوژی و سیاست نظامی منحل شده است. پس جنگ دیگر جنگ سنت و تجدد نیست.

با آنچه گفته شد گمان نباید کرد که توسعهٔ سیاسی بی‌اهمیت انگاشته شده است. اهتمام به توسعهٔ سیاسی در کشورهای در راه توسعه می‌تواند مایهٔ شرف یک حکومت و دولت باشد، اما دولت و حکومتی که تمام یا بیشتر هم خود را به هر دلیل مصروف توسعهٔ سیاسی می‌کند، چه بسا که از ادای وظایف دیگر بازماند. من نمی‌دانم توسعهٔ پایدار چیست، اما می‌دانم که برنامهٔ توسعه در صورتی لایق عنوان و نام برنامه است که اولاً ناظر به امکان‌ها و توانایی‌ها و نقص‌ها و محدودیت‌های زمان اجرا باشد (زمان را به معنایی در نظر آورده‌ام که مکان را در سایهٔ خود دارد)، ثانیاً جامع و متناسب باشد. وقتی در وضع کشورهای توسعه‌نیافته و کم توسعه یافته نظر می‌کنیم معمولاً در آن تناسب و هماهنگی نمی‌بینیم، ولی از تصدیق ناهماهنگی و عدم تناسب نباید نتیجه گرفت که هماهنگی را رها باید کرد و یکی از شعون را بر مابقی مقدم باید دانست. بورژوازی که مارکس آن را سازندهٔ جهان می‌دانست فقط یک مفهوم اقتصادی و عنوان یک طبقهٔ اجتماعی نبود. بورژوازی خود را در سنگر بازار محدود نکرده بود، بلکه سیاست و حقوق و معاملات و مناسبات مردم و آموزش و پرورش و علم را هم راه می‌برد. بورژوازی سودای این را داشت که صورت وحدت‌بخش جامعهٔ جدید باشد، یا لاقلاً مارکس آن را اینچنین شناخته بود. اکنون بورژوازی قرن نوزدهم در هیچ جا وجود ندارد و هیچ نیروی وحدت‌بخشی جایگزین آن نشده است. اوگوست کنت هم که علم را صورت وحدت‌بخش جهان و جامعهٔ جدید می‌دانست کار مهمش تأکید بر شأن علم در جامعهٔ متجدد بود. اکنون تکنیک جای علم و بورژوازی و همه چیز دیگر را در جهان متجدد گرفته است و چون مدام در تحول است و زندگی بشر با آن دگرگون می‌شود امکان توجه به آنچه در باطن این تحول و تغییر ظاهری می‌گذرد بسیار محدود شده است. اکنون در همهٔ جهان و در سراسر روی زمین تکنیک به سرعت بسط می‌یابد و وجود بشر نیز بیشتر در نظم آن منحل می‌شود. بورژوازی و علم نیز دیگر شأن و مقامی که در قرن نوزدهم داشتند ندارند و نمی‌توانند به جامعه‌ها وحدت بدهند. وحدت قرن‌های



هیچ‌دم و نوزدهم هم ناشی از غلبه یک ساحت وجود بشر بر همه ساحت‌ها و شئون دیگر وجود او بود، یعنی ساحت عقل تکنیکی و نیروی تسخیر جهان. آیا کشورهای توسعه‌نیافته از این بلا ی یک ساحتی شدن در امان مانده‌اند و نیرویی را می‌شناسند که بتواند دست‌ها و دل‌ها و همت‌ها و فکرها را برانگیزد و هماهنگ سازد؟

در شرایط کنونی، حتی کشورهایی که شیوه تقلید در راه بسط تکنولوژی را پیش گرفته‌اند به‌آسانی در این راه وارد نشده‌اند و دیگران هم اگر بخواهند به تقلید توسعه پردازند باید دشواری‌های راه آن را در نظر آورند و توانایی خود را در کار تقلید تکنیک بسنجند. در این صورت است که می‌توانند قواعد عملی مناسب برای توسعه وضع کنند و به رعایت آن ملتزم بشوند. قانون باید با نظام عالمی که در آن به سر می‌بریم و با ضبط و ربطها و مجاری گردش امور آن متناسب باشد. پس کسانی که به امر قانون‌گذاری می‌پردازند کافی نیست که معلومات و سواد و حتی حسن نیت داشته باشند، بلکه باید با عالم خود یگانه باشند و بتوانند رفتار و گفتار مناسب آن عالم و اعمال و قواعد زائد و نامناسب را تشخیص دهند. جامعه مرکب مطیع و رامی نیست که سوار بتواند آن را به هر راهی که می‌خواهد ببرد. قوانین و مقرراتی که بیرون از توان یا برخلاف طبع عالم باشد اجرا نمی‌شود و شاید موجب زحمت شود. توجه داشته باشیم که با قانون چیزی به وجود نمی‌آید، بلکه نحوه به وجود آمدن چیزی که باید و می‌تواند به وجود آید و راه و روش حفظ و بهره‌برداری از آن معین می‌شود. به عبارت دیگر، قانون باید مظهر اراده عام و کلی، و در جهت تحقق امکان‌های تاریخی زندگی مردمان باشد. در جایی که گمان می‌رود هر مسئله‌ای را با وضع قوانین جدید یا اصلاح و تغییر قوانین سابق می‌توان حل کرد کوچک‌ترین مشکل، مشکل تورم قوانین است و این تورم کارها را مشکل‌تر و راه‌ها را دورتر می‌کند. شاید ما اکنون به وضع بعضی قوانین خوب نیاز داشته باشیم، اما برای قوانین زائد و ناسخ و منسوخ نیز حتماً باید فکری بکنیم و چاره‌ای بیندیشیم. اصل مهم این است که تا ضرورت ایجاد نکند و این ضرورت در نظر اهل تدبیر موجه نیاید قانون و مقررات نباید وضع شود. ضامن تدوین درست و مناسب قوانین و دستورالعمل‌ها فضیلت فکری مردم هر کشور است. این فضیلت را باید طلب کرد و پاس داشت.

رضا داوری اردکانی