



علل ناکامی تاریخی مسلمانان

عبدالکریم سروش
قسمت دوم

در خصوص وقایعی که در دل تاریخ رخ می‌دهند، باید چشمی به حقایق زمینی داشت و از گردآوری داده‌های تاریخی و تجربی غافل‌نماند، گرچه می‌توان درباره آن‌ها پرسش فلسفی و تئوریک نیز مطرح کرد و درک کلان‌تر و فیلسوفانه‌تری به دست داد. همه علوم چنین هستند، اما شاید علم تاریخ بیش از علوم دیگر به چنین درک کلان فیلسوفانه محتاج باشد. با این وجود فیلسوفان نمی‌توانند تنها قهرمانان و شهسواران این میدان باشند و وجود دانشمندان علوم تجربی نیز ضروری است. نکته ای که در این باب باید بر آن انگشت تأکید نهاد، این است که عموم کسانی که در این باره سخن گفته‌اند، آشکارا یا نهان در بند اندیشه دترمینیسم تاریخی بوده‌اند، یعنی نوعی علیت آهنین را در تاریخ مفروض گرفته‌اند و تعبیر گذشته، چراغ راه آینده است را گذشته موتور حرکت آینده است، معنا کرده‌اند؛

آن هم موتوری که به حرکت بعدی صورتی قطعی، صددرصد و لایتخلف می‌بخشد، به گونه‌ای که نسل‌های بعدی را در زندان حرکت‌ها و اتفاق‌های پیشین قرار می‌دهد. نسل‌هایی که نمی‌توانند بیش از آن که به آن‌ها اجازه داده می‌شود، بجنبند و حرکت کنند. حداقل دو مکتب بزرگ و رقیب وجود دارند که هیچ کدام نمی‌توانند دیگری را به طور کامل از میدان خارج کنند، یکی دترمینیسم تاریخی و اندیشه‌ای که قطعیت و حتمیت جزمی و جبری را بر تاریخ حاکم می‌داند و گذشته را تعیین‌کننده آینده تلقی می‌کند و دیگری مکتبی است که تاریخ را عرصه فرصت‌ها می‌داند و یا به تعبیر ساده‌تر، عرصه بخت‌ها و بختیاری‌ها می‌داند، بدین معنی که در هر نقطه‌ای و در هر لحظه‌ای از تاریخ که بایستیم، خود را در مقابل چندراهه‌هایی می‌بینیم که تاریخ منطقی و عقلاً می‌تواند از آن‌ها عبور کند، چنین نیست که همواره یک جاده وجود داشته باشد و راه دیگری نباشد و کاروان تاریخ ملزم و مجبور به عبور از همان یک جاده باشد. اگر چنین فرض کنیم، آنگاه خلاقیت، اختیار و اراده آدمی و حتی علم را انکار کرده‌ایم. بحثی که فیلسوفان جدید در باب گسست معرفت مطرح می‌کنند و آن تردید و تشکیک جدی که در تعیین بخشی معارف پیشین نسبت به معارف پسین کرده‌اند،

بحث‌های قوی و مهمی هستند که به راحتی نمی‌توان آن‌ها را فرو نهاد و نادیده گرفت؛ دست‌کم تحلیل مورد پسند نبوده، بیش از آن که بر دترمینیسم استوار باشد، بر عدم حتمیت تاریخی استوار است. سخن بر سر این نیست که حوادث بی علتند و یا علتی ندارند، بلکه سخن از تاریخی است که عرصه فرصت‌هاست و فرصت‌ها را می‌آفریند؛ گاه این فرصت‌ها مطلوب می‌افتند آگاهانه و به خوبی مورد استفاده قرار می‌گیرند، گاه نه؛ گاه عمل درستی در نقطه درست مطلوبی رخ می‌دهد و پیامدهای نیکویی به بار می‌آورد، گاه اتفاق نمی‌افتد و نقطه امیدی را کور می‌کند.

ظهور بزرگواری چون پیامبر، بخت تاریخی برای همه بشر بود. ظهور کسی چون مولانا برای ما یک بخت تاریخی بود، ظهور ارسطو و افلاطون در یونان و... نیز چنین است. در هیچ یک از این موارد فوق نمی‌توان به درستی و یقین علیی را بیان کرد که تعیین‌کننده ظهور شخصیت‌هایی چنین مؤثر و سرنوشت‌ساز بوده‌اند؛ تاریخ را باید چنین مجموعه‌ای در نظر گرفت یا (تاریخ چنین مجموعه است).

نکته دیگری که باید از نظر گذرانند، آن است که نباید برای تاریخ ماهیتی در نظر گرفت؛ تاریخ فرآیند پیش‌رونده‌ای است که می‌تواند اصناف و اشکال متعدد و مختلفی به خود بگیرد، ما با موجودی با هویت معین و ثابت که آثار و عوارض خاصی بر آن مترتب است و همواره بر یک طبیعت باقی می‌ماند، روبرو نیستیم. حتی در عرصه پدیده‌های طبیعی هم نمی‌توان به راحتی چنین اندیشید، چه برسد به تاریخ و پدیده‌های تاریخی. نکته دیگر همان است که دوران مدرن محصول برنامه‌ریزی هیچ شخص خاصی یا قوم خاصی نبوده است و به تعبیر جامعه‌شناسان "مدرنیته جزو پیامدهای ناخواسته و ناآگاهانه رفتارهای فاعلان اجتماعی محسوب می‌شود". نه نیوتن در پی مدرن کردن جهان بوده، نه گالیله نه کانت، نه صنعتگرانی که در دوران رنسانس ظهور کردند و نه هنرمندان و سیاستمداران؛ به تعبیر مولوی هر کسی در دکان خود کسب خود می‌کرد؛ همچنین هر کاسی اندر دکان

بهر خود کوشد نه اصلاح جهان جهان هم به همین نحو اصلاح شد، هر کس مغازه خود را باز کرد، و متاع خود را فروخت، به تحقیق مشغول شد و داعیه و انگیزه شخصی خود را در سر داشت؛ کسانی که کار علمی، فلسفی یا هنری می‌کردند، توافق و نقشه‌ای برای نو کردن جهان نداشتند؛ نه تنها از لحاظ تاریخی چنین نبوده است، حتی اگر این چنین می‌خواستند و می‌اندیشیدند نیز نتیجه آن لزوماً آنچه فاعلان می‌طلبیدند نمی‌شد. زیرا عرصه‌ای که ما در آن حضور داریم، عرصه پیامدهای ناخواسته فاعلان اجتماعی است. فاعلان اجتماعی می‌توانند خواهان چیزی باشند و برای تحقق آن بکوشند. اما فردا نتیجه و پیامد چیز دیگری می‌شود، زیرا آینده برآیند مجموع

رفتارهای فاعلان امروزی است، آن هم به احتمال، نه به قطعیت. در نتیجه این برآیند در اختیار هیچ فاعلی نیست.

هر کسی مشغول کار خود است. هر کسی قطره خود را به این دریا می‌ریزد، موجی که از این دریا حاصل می‌شود، بر آمده از مجموع این قطرات است که در کنترل کسی نیست و البته هیچ کسی قدرت پیش‌بینی آن را ندارد.

جنگ‌های جهانی را در نظر بگیرید. آن جنگ‌ها نقشه هیچ کسی نبودند البته می‌توان پس از واقعه ریشه‌های حادثه را باز یابیم و یا آن جنگ‌ها علاج واقعه را تا حدودی پس از وقوع آن دریابیم. انقلاب اسلامی در کشور ایران هم چنان نبود که پیش از وقوع آن، کسانی بتوانند اتفاق افتادش را به یقین پیش‌بینی کنند. از مهمترین دلایل این امتناع آن است که چنین برنامه‌ریزی‌های بزرگی در عرصه‌های کلان اجتماعی علی‌الاصول ناممکن است. به این معنی می‌توان گفت مدرنیته نیز اتفاقی "در تاریخ بشر بوده است و نه محصول برنامه‌ریزی انسان یا ملتی خاص. نکته بسیار مهمی که باید در نظر داشت، این است که امروزه کسانی می‌خواهند مدرنیته را آگاهانه به کشور ما وارد کنند، حال آن که این یک تناقض آشکار در عمل تاریخی است و با آنچه واقعاً در تاریخ اتفاق افتاده است، تفاوت بسیار دارد. در "تاریخ" مدرنیته به طور طبیعی و به شکل ناآگاهانه و برنامه‌ریزی نشده رخ داده است، اگر اکنون بخواهیم برایش برنامه‌ریزی کنیم، با مشکلات عملی و نظری جدی روبرو می‌شویم.

آنچه اکنون در مغرب‌زمین رخ داده است و آن را مدرنیته یا دوران پس از روشنگری می‌نامند، به دو معنی محصول بختیاری است؛ یکی آن که تاریخ عرصه فرصت‌هاست و دوم این که محصول برنامه‌ریزی مشخص و آگاهانه هیچ قومی نبوده است. اما اکنون که به پشت‌سر می‌نگریم، می‌توانیم روندها و رگه‌هایی را کنار هم بشناسیم و تحلیلی اجمالی از علل و دلایل وقوع حادثه‌های کلان به نام "مدرنیته" به دست بدهیم. نکته دیگری که شاید جدی‌تر و اختلاف‌انگیزتر باشد، آن است که با تاملی در باب تاریخ انسان و تاریخ ایران و اروپا، نمی‌توان با دوری به دلیلی استناد کرد که نشان دهد نظام این جهان پس از روشنگری از همه جهات برای آدمیان سعادت‌بخش‌تر بوده است و پیمانه سعادت آدمیان افزون‌تر شده است و یا این که قبل از روشنگری، پیمانه سعادت بشر افزون بوده است. این یکی از قضایایی است که به اصطلاح فیلسوفان جدلی (آنتی‌نومی) در الطرفین است، بدین معنی که برای هر دو طرف می‌توان دلایل قانع‌کننده ذکر کرد.

به عبارت دیگر نمی‌توان به طور قطع و متقن استدلال کرد که آنچه تاکنون رخ داده است، در مجموع برای بشر مفید بوده است و چون نمی‌توان دلیلی برای برتر بودن گذشته آورد، نمی‌توان مردم را به رجوع به گذشته

دعوت کرد. از آن‌جا که ما در این جهان زندگی می‌کنیم و در این دوران است که پا به عرصه حیات گذاشته‌ایم، باید مسائلمان را هم در همین مجموعه حل کنیم، آن‌ها را بشناسیم و گره‌هایشان را تا جایی که می‌توانیم، بگشاییم و سعادت را برای خودمان تعریف کنیم؛ هدف از حیات را معنی کنیم، نسبت خودمان را با دیگران بشناسیم و برای برقرار کردن روابط بهتر انسانی بکوشیم، اگر معنی سعادت چنانکه پاره‌ای گفته‌اند، این باشد که "آدمیان به کمال لائق خود برسند"، آنگاه باید همین مسیر و مقصد را مدنظر قرار دهیم و به سوی بنا کردن عالمی نو و آدمی نو حرکت کنیم. البته بعضی با تلقی شاعرانه در پی ساختن عالم و آدمی دیگر برآمدند و گفتنی است که به جای بهشت، جز جهنم نیافریدند. همان سخنی که از بوهر نقل است: "هر گاه که باران می‌بارد، چتر بر می‌داریم. نباید در پی تغییر نظام طبیعت باشیم تا بارانی نیارد و ما از شر تر شدن زیر باران رهایی یابیم. ما در دل این نظام و در زیر این خیمه زندگی می‌کنیم. بر هم زدن این خیمه کار ما نیست. همان چیزی که گذشتگان ما تحت فضولی کردن در کار قبر" از آن سخن گفته‌اند. مولانا می‌گوید:

کم فضولی کن تو در کار قدر
در خور آمد گوش خر با شخص خر
اگر تناسی که در بدن حیوانات وجود دارد به هم بخورد، موضوعیت آن حیوان هم از میان خواهد رفت، بنا کردن یک عالم "نو" شاید برای عوالم رویا مطلوب بیفتد، اما نه برای یک برنامه عملی که باید گام به گام به تعقیب آن پرداخت. چنین نقشه حاضر و آماده‌ای برای هیچ کس نه وجود داشته است و نه می‌تواند وجود داشته باشد. و کسانی که از وجود چنین نقشه‌ای سخن می‌گویند، سر از دکماتیسمی قساوت‌بار در می‌آوردند و به جای آن که خدمتی نصیب بشر کنند و سعادت افزون‌تری به ارمان‌آوردند، کار را صعب‌تر و زندگی را مشکل‌تر می‌کنند.

قصه ناکامی ما در ۱۰۰ تا ۱۵۰ سال اخیر در ادبیات رواج یافته است؛ از بازترین موارد آن ناکامی‌ها را ادیب فراهانی "در منقبت پیامبر اسلام و عظمت تمدنی که پیامبر بنا نهاده است" ذکر می‌کند. او فروریختن و عقب ماندن این تمدن را با افسوس تمام بیان کرده است.

ماییم که از دریا امواج گرفتیم
اندیشه نکردیم زطوفان و زطیار
افسوس که این مزرعه را آب گرفته
دهقان مصیبت‌زده را خواب گرفته
در ادبیات معاصر ما نیز با چنین قصه‌هایی نسبتاً آشنا است، هنگامیکه بالفعل متوجه شدیم با دیگران تفاوت داریم و علی‌الخصوص این تفاوت در قدرت و توازن ظهور و بروز می‌یابد، و یک سوی جهان، قدرت بیشتر و سوی دیگر قدرت کمتری دارد، این سخن بر زبان بزرگانمان جاری و سکه رایج دوران شد و ما را هم در تامل فرو برد. البته سرچشمه‌های آن در ادبیات گذشته

هم دیده می‌شود و خود نکته‌های تأمل‌برانگیزتر است که چگونه به این مسائل توجه شده است. روزی برای یکی از دوستان اهل موسیقی که از عراق آمده بود، قصیده عربی سعدی را در باب ویرانی بغداد خواندم؛ او هم خستود شد و هم بسیار محزون. سعدی در آن قصیده بسیار حزن‌انگیز این چنین می‌گوید: آرزو کردم نسیم صبای بغداد بعد از ویرانی بغداد، بر قبر من عبور کند، من بمیرم و مرده باشم و ویرانی، بغداد را نبینم. دوات‌های مدرسه مستنصریه بغداد با مرکب خود می‌گریستند، در حالی که دل پاره‌ای از مردم از آن مرکب‌ها سیاه‌تر بود. بعد از آن سعدی سخنان عبرت‌آموزی در باب تاریخ و زمانه بیان می‌کند که مطلوب بحث ما نیز می‌افتد؛ سخنانی که تاریخ را تجلی پیش‌بینی‌های گذشتگان معرفی می‌کند. او می‌گوید در اخبار آمده است که از پیامبر اسلام معقول است: (یا به واسطه پاره‌ای از اصحاب که می‌توان در آن تردید برد) بده الاسلام غریباً و سيعود غریباً (اسلام غریبانه آغاز شد و دوباره در غربت فرو خواهد رفت). در واقع سخن سعدی این است که زمانی که مغولان به بغداد حمله بردند و ویرانی به بار آوردند، دوران غربت دوباره اسلام است.

از این غریبانه‌تر می‌شود؟ دیار مسلمانان به دست کافران فتح شده است و بعد آن تصویر بسیار شاعرانه زیبا: قورباغه‌ها گرداگرد این آب آواز می‌خوانند. در حالیکه یونس در قعر این آب است. باز هم می‌توان شکیبایی ورزید؟

بایستی متذکر شد که اتفاقی که برای سعدی افتاده است، اتفاق نسبتاً ساده‌ای از جنس حوادث تاریخ است که گاه می‌توان پاره‌ای از پیش‌بینی‌های پیشینیان را هم بر آن‌ها منطبق کرد، شبیه به همان دید اسکاتولوژیکی که معمولاً ادیان به تاریخ دارند، دیدی معادشناسانه، سرانجام‌شناسانه و موعودگرایانه. یعنی آن که از قیل انتظار فلان حادثه خبر داده شده را می‌کشید؛ اما داستان را نباید بدین جا خاتمه داد چرا که یک قرن بعد نزد حافظ، می‌توان تسلط انحطاط را در تاریخ مسلمانان دید. از قضا حافظ هم دوره ابن‌خلدون است؛ هر دو در قرن هشتم زندگی می‌کردند، یکی در شرق عالم اسلام و دیگری در مغرب عالم اسلام. دورانی که هر دو آنها در آن زیست می‌کردند مقارن است با ویرانگری مغولان و ویرانگری دوچندان تیمور؛ حافظ بر آن نظر نیست که اسلام در غربتی تازه فرو رفته است و یکی از اخبار پیشینیان به راستی تحقق پیدا کرده است: از دوران غریبی سخن می‌گوید که راه رسیده است و جز گوشه‌گیری، کناره‌گیری، تنهایی و کتاب‌خواندن و فراغت حاصل کردن، راه دیگری پیش روی آدمی نمانده است. به صبر کوش تو ای دل که حق رها نکند

چنین عزیز گنجینی به دست اهرمنی
و در بیت پایانی غزل می‌گوید:

مزاج دهر تبه شد در این بلا حافظ

کجاست فکر حکیمی و رای برهنمی
تعبیر تبه شدن مزاج دهر، تعبیر حکیمانه، دقیق و عبرت‌آمیزی است. در بسط معنی آن باید گفت که طبیعت زمان فاسد شده است. در حقیقت دوران دیگری شروع شده و دفتر تاریخ ورق دیگری خورده است و به تعبیری ما وارد عالم دیگری شده‌ایم؛ گویی دوران تبدیلی به نقطه پایان خود رسیده است و از دل زمانه جز بدی و تباهی و فساد بیرون نمی‌آید؛ از این عبارات می‌توان نوعی انحطاط به ظاهر لاعلاج که ریشه‌ها را می‌خورد و می‌خشکاند و طبیعت تازه‌ای به زمانه داده است، را استشمام نمود. در آن‌جا که حافظ ندای ساختن عالم دیگر در می‌دهد، در واقع توالی همین نظریه است: وقتی مزاج دهر تبه می‌شود و دیگر تلاومی برای وضعیت پیشین نمی‌توان متصور شد، او عالم تازه‌ای معرفی می‌کند، در دورانی که حافظ چنین تفکراتی داشت، ابن‌خلدون تئوری انحطاط تمدن اسلامی را در ذهن می‌پروراند، البته آنچه بیش از بحث انحطاط، در آرای او مطرح است، ارائه رویکردی به اصطلاح امروز "سکولار" از تاریخ است، یعنی بدون این که دست خداوند را وارد عرصه تاریخ کند و تاریخ را تاریخ مقدسی بداند، بدون نگاهی اثنولوژیکی و غایت‌اندیشانه به تاریخ، می‌کوشد روابط علی و معلولی را به نحو علمی در تاریخ نشان دهد و تبیین کند چگونه دوران‌ها، سلسله‌ها، قوم‌ها و حکومت‌ها می‌آیند و می‌روند و چگونه بر می‌خیزند و به اوج می‌رسند و بعد افول می‌کنند.

ابن‌خلدون، اینگونه، منحنی تاریخی را ترسیم می‌کند؛ این اتفاق متعلق به قرنی است که می‌توان با محاسبه‌ای تاریخی ادعان داشت در آن همه چیز ما در شاخه نزولی تاریخ تمدن قرار می‌گیرد، یعنی علم ما، کلام ما، فلسفه ما و همه چیز ما رفته‌رفته رو به افول می‌نهد. حافظ و ابن‌خلدون این دو بزرگوار، در دو سوی عالم اسلام، با تیزی خود آن چه را که بعدها در آینه زمان بر همگان روشن شد، در خشت خام دیدند، آن‌ها تفاوتی را که میان تاریخ ما و تاریخ دیگران حاصل شده بود، یافتند.

قرن ۸ هجری یا ۱۴ میلادی، قرنی است که اروپاییان آرام آرام از خواب بیدار می‌شوند؛ ابن‌خلدون البته دسترسی مستقیمی به مغرب زمین نداشت، اما از خبرهایی که پاره‌ای مسافران از این سوی جهان می‌بردند، دریافته بود که اتفاقات مهمی در نقاط دیگر جهان در حال رخ دادن است. همچنین نباید از نظر مغفول بماند که ابن‌خلدون دچار تنگناهای ایستمولوژیک و معرفت‌شناسانه خود بود و نمی‌توانست از محدوده خاصی فراتر برود، به همین دلیل داوری‌هایش هم در محدوده‌ای معین باقی ماند و عجیب این که راه ابن‌خلدون تقریباً بر رهرو ماند. به انصاف می‌توان گفت: جز در یکی دو مورد، - در میان ترکان عثمانی - ندیدم کسی به دنبال کار ابن‌خلدون، در باب انحطاط تئوری‌پردازی نکرد، البته آن‌ها هم که کار او را بی‌گرفتند مقلدانی درجه دو و سه بودند که تقریباً چیزی بر آرای

او نیفزودند و نکته‌های تازه نیاورند؛ به هر صورت تئوری او بسط‌نیافته باقی ماند.

البته ابن‌خلدون را اروپاییان کشف کردند و به ما شناساندند. بهترین کتاب‌ها درباره آرای او محصول عمل فرنگی‌هاست. طه حسین، اولین کسی است که در فرانسه در ۱۹۲۰ رساله دکترای خود را در مورد ابن‌خلدون نوشت. انتشار کار او در مصر از اتفاقات مهمی بود که رفته‌رفته چشم‌ها را گشود. خوشبختانه امروزه نسبت به این موضوعات از اطلاعات بیشتری بهره مند هستیم و به منابع و ذخائر بهتری دست پیدا کرده‌ایم. گذشتگان، چنین نگاهی را به تاریخ جدی نگرفته بودند، تا وقتی که این ناکامی‌ها به واسطه آثار خارجی چندان آشکار شد که دیگر قابل انکار نبود و در دستور کار همه عالمان، مصلحان و سیاستمداران قرار گرفت. چنان که اشاره کردم یک نوع تفکر اسانسالیستی، نسبت به تاریخ از طریق فیلسوفان به ارث رسیده است و بحث و جدلی را در میان ما در انداخته که تا امروز هم زنده مانده است، به گونه‌ای که گروهی از متفکران و معاصران در پی یافتن ماهیت (اسنس) مدرنیته برآمدند. و سوالاتی نظیر:

"ماهیت سنت چیست؟ ماهیت مدرنیته چیست؟ دوران ماقبل روشنگری چه ماهیتی داشته است؟ دوران بعد از روشنگری چگونه؟" را در افکندند.

به گمان مولف این سطور اصلاً و بالذات در افکندن چنین سوالاتی از شیوه‌های خطا انگیز است، چرا که درباره ماهیت هیچ دوران تاریخی نمی‌توان سؤال کرد. در نظر من یک نومی‌تالیزم بهداشتی ما را بهتر به مقصد می‌رساند تا یک اسانسالیسم بیماری‌خیز.

نمی‌توان گفت دوره تاریخی خاصی از ماهیت ویژه‌ای برخوردار است و اگر ما این ماهیت را کشف کنیم، آنگاه همه حقیقت در اختیار ماست. قریب به پنج دهه است که ما در این میدان پرگرد و غبار دور خود می‌چرخیم و آن قدر غبار انگیزته‌ایم که حتی یکدیگر را نیز نمی‌توانیم ببینیم و صدایمان هم به دیگری نمی‌رسد: ماهیت مدرنیته، ماهیت تاریخ، ماهیت سنت و ...

در این جا سخن از ماهیت چه معنایی را می‌رساند؟ در سخن گفتن از ماهیت به شیوه ارسطوییان یا فیلسوفان مشایی استوار بر، فرض ماهیت مسبوق بر فرض وحدت است؛ یعنی تا چیزی وحدت نداشته باشد، ماهیت هم ندارد، حال آنکه در تاریخ، وحدتی وجود ندارد تا برای آن ماهیت قائل شویم.

مراد این است که اگر در پی ماهیت نیستیم، باید چون عالمان تجربت‌اندیش به تاریخ نظر بیفکنیم. با نگاهی وقتی حوادث را دسته‌بندی کنیم و پاره‌ای حوادث مهم‌تر را به منزله شاخص‌های مدرنیته برگزینیم؛ به همین سیاق می‌توان شاخص‌های سنت را هم معرفی کرد و آن وقت در مقام مقایسه به نتیجه رسید؛ البته نباید از یاد برد که با مسأله دشواری روبرو هستیم. در این چارچوب می‌کوشم تا سه شاخص مدرنیته را

معرفی کنم.

به پرسش فراری که در ابتدا در ذهن جوانه می زند، این است که: فرق فارق دوران مدرن در عرصه های عملی (یعنی مدرنیسم) با دوران گذشته چیست؟ به تعبیر دیگر امروزه در زندگی ما چه چیزی وجود دارد که اگر آن را حذف کنند به دوران ماقبل مدرن باز خواهیم گشت. در نظر من عامل مهم "برق" است. برق عنصر پر اهمیتی که در تکیون عصر مدرن نقش مهمی را ایفا می کند است به واقع ریشه همه تکنولوژی ها به الکتریسیته می رسد، شاید برق شرط کافی نباشد، اما حتماً شرط لازم است.

برق به دو معنا جهان را روشن کرده است، یکی به معنای ظاهری و واقعی آن و دیگر به سبب تکنولوژی و صنعت.

به گمان من، این یک فرق فارق میان جهان جدید و جهان قدیم است، اگر به تاریخ علم و صنعت بنگریم، خواهیم دید که الکتریسته چگونه کشف شد، کدام بخت تاریخی این مجال را پدید آورد و این میوه رسیده را در دامن بوستان نشینان قرار داد و آنان را این چنین برخوردار کرد.

البته به عوامل دیگری هم اشاره شده است؛ گفته اند چاپ از مهم ترین رخدادهایی بود که موجب تحول شد و...، اما تقریباً تمام آن ها به شکل مدرن بعد از وارد شدن الکتریسیته تحول ساز شده اند.

در عرصه سیاست و اخلاق (یعنی مدرنیته نظری) نیز از مهم ترین شاخصه هایی که پدید آمده است و می تواند به منزله معیار تمیز دوران مدرن نسبت به دوران ماقبل مدرن معرفی شود، مفهوم "حق" است. تولد انسان حق طلب و انسان محق و حق جو و حق اندیش در مقابل انسان تکلیف اندیش، از مهم ترین اتفاقاتی است که در تاریخ بشر رخ داده است. متفکران چه در اروپا و چه در تمدن اسلامی، یا راز اندیش بودند، مانند عارفان و صوفیان یا ماهیت اندیش بودند، چون فیلسوفان متافیزیسی و یا تکلیف اندیش بودند، مثل فقیهان؛ حال آن که هیچ یک از این سه شاخه معرفت به اندیشه حق به معنای امروزیش راه نمی دادند، البته این طور نیست که گذشتگان از حق و حقوق ناآگاه بوده باشند، اما این مفهوم به هیچ وجه فریبهی نداشت، در صدر نمی نشست و بر مفهوم تکلیف متقدم نبود.

آدمی خود را نه در مقابل دیگران و نه در مقابل خداوند به حق اندیش بودن و حق طلب بودن تعریف نمی کرد، حال آن که امروزه آدمی خود را موجودی می داند که واجد سلسله حقوقی است که هیچ کس، حتی خداوند نمی تواند از او این حقوق را سلب کند. تمام آن چه در عرصه سیاست، دموکراسی، لیبرالیسم، آزادی طلبی، برابری طلبی و غیره شنیده می شود، حاصل این اتفاق است.

حقوق بشر یکی از میوه هایی است که بر درخت حق روییده و اکنون یکی از بدیهیات زمانه شده است. در نظر صاحب این قلم یکی از شاخصه های عظیم مدرنیته،

حداقل دو مکتب بزرگ و رقیب وجود دارند که هیچ کدام نمی توانند دیگری را به طور کامل از میدان خارج کنند، یکی دترمینیسم تاریخی و اندیشه ای که قطعیت و حتمیت جزئی و جبری را بر تاریخ حاکم می داند و گذشته را تعیین کننده آینده تلقی می کند و دیگری مکتبی است که تاریخ را عرصه فرصت ها می داند.

دوران مدرن محصول برنامه ریزی هیچ شخص یا قوم خاصی نبوده است و به تعبیر جامعه شناسان مدرنیته جزو پیامدهای ناخواسته و ناآگاهانه رفتارهای فاعلان اجتماعی محسوب می شود. نه نیوتن در پی مدرن کردن جهان بود، نه گالیله نه کانت، نه صنعتگرانی که در دوران رنسانس ظهور کردند.

برنامه ریزی های بزرگ در عرصه های کلان اجتماعی علی الاصول ناممکن است. به این معنی می توان گفت مدرنیته نیز اتفاقی در تاریخ بشر بوده است و نه محصول برنامه ریزی انسان یا ملتی خاص.

مفهوم حق است. حال آن که سنت ما، خصوصاً سنت های دیرین ما سنتی تکلیف‌اندیش است؛ شاخصه سومی که در قیاس با دو مولفه قبلی از اهمیت بیشتری برخوردار است و به ویژه در ایران از ناحیه فیلسوفان به آن بی‌مهری بسیار شده است، علم تجربی است. به عبارت دقیق‌تر تجربیت‌اندیشی و محصولش، که علوم تجربی هستند. به گمان بنده علم تجربی در پدید آوردن جهان مدرن، نقش برتر را داشته است، اما به علل مختلف، گاه به جای آن از کلمه عقلانیت استفاده می‌شود؛ نه اینکه خود هم در مقام مخالفت با عقلانیت سخن برانم، ولی به گمان من عقلانیت پرده‌ای است بر یک مقوله روشن. عقلانیت "خود" مقوله‌ای نیست، باید محصولات آن را مورد توجه قرار داد؛ علم جدید بارزترین تجلی عقلانیت مدرن است. البته آدمی در عالم مدرن، واجد عقل مدرن شده است، اما عقل مدرن به خودی خود قابل رؤیت نیست. باید دید آثار و پیامد آن در کجا ظهور و بروز کرده است!

این عقلانیت یک بار در مفهوم حق‌اندیش شدن آدمیان در مقابل تکلیف‌اندیشی ماقبل مدرن، و بار دیگر در علوم تجربی تجلی یافته است.

این علوم تجربی، جهان را به صورت خود ساخته است. البته ورای این علم تجربی، نوعی عقلانیت وجود دارد که با نگاهی نو به جهان می‌نگرد، نگاهی مانند نگاه گالیله. گالیله در حقیقت طبیعت تازه‌ای را در دل این "طبیعت" کشف کرد. طبیعتی که ارسطویان می‌دیدند، مجموعه‌ای از طبایع بود، در نگاه آنان آب طبیعتی دارد، خاک طبیعتی دارد و آدمی مزاجی دارد، خداوند طبایع را آفریده و در کنار هم قرار داده و جهان طبیعت پدید آمده است.

در نگاه گالیله اما جهان طبیعت به زبان ریاضی نوشته شده است. این یکی از فرض‌های آغازگر دوران مدرن بود؛ هر کس که خواهان خواندن این کتاب باشد، باید با ریاضیات آشنایی داشته باشد. به این ترتیب در علم جدید ریاضیات بلافاصله در کنار تجربه می‌نشیند. علم تجربی در واقع تجربه آمیخته با ریاضیات است، زیرا بدون آن، بشر از عهده تجربه دقیق بر نمی‌آید، بنابراین در پیچه تازه‌ای به روی ما گشوده شد. این که می‌گویند جهان، ریاضی‌وار دیده شد و روح هندسی بر آن حاکم شد، دقیقاً به همین معنا است؛ این جهان هندسه تازه‌ای پیدا کرد و از جنس اندازه‌ها شد. در این جهان ریاضی‌شده ریاضیدانان قدرت گشودن رمز را پیدا کردند، جهان طبایع کنار رفت و ما با جهانی مواجه شدیم که چون متنی، با زبان ریاضی تألیف شده بود و خداوند ریاضیدان بزرگی شد که برای شناختن او باید کتاب طبیعت را به زبان ریاضی خواند و آموخت و یاد گرفت و به کشف اسرارش توفیق پیدا کرد؛ از وقتی که این چنین به طبیعت نگرسته شد، علم تجربی با به عرصه وجود نهاد. بعد از آن فلسفه‌ها همه از کنار علم تجربی رویبندند؛ اگر علم تجربی نبود، کانت، هیوم و... نیز

نبودند. این که گفته اند علم تجربی موجب تسلط غرب بر شرق شده، سخنی سطحی است و حتی اگر چنین باشد، این اتفاق برنامه‌ریزی قبلی کسی نبوده است و این گونه داوری درباره پدیده‌ها اساساً اشتباه است. البته علم تجربی قهر و غلبه می‌آورد؛ اگر رمز صندوق این عالم را در اختیار داشته باشید، مسلماً قدرتمندتر خواهید بود. وقتی شما رادیواکتیو را شناختید، چند گاهی نمی‌گذرد که بمب اتم می‌سازید و البته وقتی بمب اتمی داشتید، نسبت به من که آن را ندارم، قدرت بیشتری خواهید داشت. وقتی شما دارو داشته باشید، می‌توانید بیماری‌ها را از بین ببرید، در این صورت در مقابل کسی که در جنگال بیماری دست و پا می‌زند، قدرت شما بیشتر خواهد بود. در این موارد، تردیدی نیست، اما اگر مدام برای علم جدید ماهیت بتراشیم، مثل نظرانی از این قبیل که ماهیت علم جدید استکبار است، ماهیت علم جدید قهر و غلبه است، یا بورژواپروری است و...، بی‌مهری نسبت به علم است و ما را از واقعیت دور می‌کند.

نکته دیگر این که فیلسوفان ما در سده‌های اخیر مطلقاً از علوم تجربی جدید بی‌اطلاع بودند. بنابراین، اگر ما وارد مدرنیته نظری نشده‌ایم، لزوماً به این دلیل نیست که اندیشه آزادی و برابری در میان ما وجود نداشته است، این فرعی از فروع مسأله است؛ حال آن که ما با ریشه‌های بزرگ‌تری روبرو هستیم. یکی از آن‌ها این است که فیلسوفان ما از زمان ملاصدرا به این سو، بلکه جلوتر از آن، تقریباً رابطه علم تجربی و فلسفه را قطع کرده بودند؛ این بزرگان تقریباً هیچ اطلاعی از علم زمانه خود نداشته‌اند، البته علوم تجربی هم رشدی نداشته‌اند؛

تنها ابن سینا بود که هم‌زمان اولین فیلسوف و اولین عالم علوم تجربی زمان خود است و با عالمان تجربی زمان خود، مثل ابوریحان بیرونی مکاتبه و مرادو داشته است. مجموعه‌ای که مرحوم دهخدا در لغت‌نامه جمع‌آوری کرده و پرسش و پاسخی که بین ابن سینا و ابوریحان بیرونی مبادله شده، از اسناد تاریخی گرانبها در تاریخ علم و فلسفه کشور ماست که نظیرش در تاریخ ما موجود نیست و این نوع ارتباط بین هیچ عالم تجربی و فیلسوفی برقرار نشده است، حتی برعکس، ملاصدرا که فیلسوفی است که بعضی او را بالاتر از ابن سینا هم می‌دانند، در کتاب خود (اسفاراربعه) به ابن سینا اعتراض می‌کند و می‌گوید چه جای آن دارد که یک فیلسوف، طبابت کند و قاروره بگیرد، حکیم باید به نحو مطلق و خالص در متافیزیک و در عالم ماوراء تأمل کند، نباید از عرش پایین بیاید و به فرش توجه کند. نه تنها ملاصدرا بلکه هیچ فیلسوف دیگری درصدد برقرار کردن این رابطه نبود. ما تقریباً ۴۰۰ سال است که این چنین سیر کرده‌ایم. بزرگان ما چون مرحوم علامه طباطبایی و مرحوم آقای مطهری با این که فیلسوفان متافیزیسین خوبی بودند، بین فلسفه و علوم جدید ارتباطی برقرار نکردند. ایشان نیز به علوم جدید آشنایی نداشتند و البته

ابن‌خلدون تئوری انحطاط تمدن اسلامی را در ذهن می‌پروراند، البته آنچه بیش از بحث انحطاط، در آرای او مطرح است، ارائه رویکردی به اصطلاح امروز سکولار از تاریخ است، یعنی بدون این که دست خداوند را وارد عرصه تاریخ کند، و تاریخ را تاریخ مقدسی بداند، بدون نگاهی اتلئولوژیکال و غایت‌اندیشانه به تاریخ، می‌کوشد روابط علی و معلولی را به نحو علمی در تاریخ نشان دهد و تبیین کند چگونه دوران‌ها، سلسله‌ها، قوم‌ها و حکومت‌ها می‌آیند و می‌روند

در عرصه سیاست و اخلاق (یعنی مدرنیته نظری) نیز از مهم‌ترین شاخصه‌هایی که پدید آمده است و می‌تواند به منزله معیار تمیز دوران مدرن نسبت به دوران ماقبل مدرن معرفی شود، مفهوم "حق" است. تولد انسان حق‌طلب و انسان محقق و حق‌جو و حق‌اندیش در مقابل انسان تکلیف‌اندیش، از مهمترین اتفاقاتی است که در تاریخ بشر رخ داده است.

کوششی هم در این باب نکردند، احتمالاً احساس احتیاجی هم نمی‌کردند، به همین دلیل در موضع داوری در باب فلسفه کانت یا داوری در باب علم جدید، حداکثر اقوال یوزیتویست‌های قرن ۱۹ را تکرار کردند. در قرون وسطی می‌گفتند همه علوم، خادم متافیزیک‌اند و متافیزیک ملکه علوم است و فلسفه کنیز تولوژی است. اگر می‌خواستند قطعیت چیزی را توصیف کنند، آن را به فلسفه تشبیه می‌کردند؛ چرا که حکم فلسفی، حکمی قطعی تلقی می‌شد. ولی در حواشی کتاب 'اصول فلسفه و روش رئالیسم'، آقای مطهری، درباره پاره‌ای از مسائل متافیزیکی، می‌گوید از اهل نظر پوشیده نیست که حرف‌هایی که در این جا گفته شد همچون مسائل ریاضی قطعیت دارند!

این پیشرفتی است که گاه به چشم نمی‌آید، ولی از ذهنیت بسیاری برخوردار است. این که یک فیلسوف قطعیت فلسفی خودش را با ریاضیات تمثیل کند، این از نشانه‌های مدرنیته فلسفی است که وارد تفکر جدید ما شده است، اما مطلقاً پیگیری نشده است. بگذریم از پاره‌ای از فیلسوفان دانشگاه دیده ما که آگاهانه بر سر علم تجربی می‌کوبند و می‌کوشند از قدر و قیمت آن بکاهند و نشان دهند در این علم هنری و ثمری نیست. قصه‌ای بگوییم: در دانشگاه بوستون (در سال ۲۰۰۲) سمیناری برگزار شد در باب نقش تعلیم و تربیت در دوران مدرن، که دو سخنران کلیدی ایرانی داشت، بنده و دکتر نصر. آقای دکتر نصر اولین سخنران بودند، پس از سخنرانی، یکی از حاضران از وی پرسید چرا در تمدن اسلامی علم جدید رشد نکرد، چرا این گیاه در آن خاک یا نرگفت، و در اروپا روید؟ آقای دکتر نصر در پاسخ به دو نکته اشاره کردند که هر دو نکته شنیدنی است: نکته اول آن بود که جرج سارتون مورخ علم آمریکایی (که استاد خود دکتر نصر هم بوده‌اند) کسی است که تمام مورخان و فیلسوفان علم، بعد از او هر چه گفته‌اند، در قلم یک پاورقی است بر گفته جرج سارتون. این حرف دیگر مبالغه و مجاز و گزاف نیست، بالاتر از این حرف‌هاست. نمی‌دانم چه نامی بر آن بگذارم. اما نکته دوم که ایشان به گونه‌ای به جرج سارتون منتسب کردند، این بود که اصلاً این چه سوآلی است که شما می‌کنید؟ علم تجربی از علائم انحطاط یک تمدن است نه پیشرفت یک تمدن؛ چرا باید تمدن اسلامی پرورش‌دهنده علوم تجربی باشد؟ این پیشرفت خودش جای سؤال است؛ علم تجربی وقتی پدید می‌آید که تمدنی در حال نزول باشد و در اثر نزول، به علم تجربی برسد که علم بی‌مقداری است؛ وگرنه دانش‌های شریف تری وجود دارد، مثل عرفان و فلسفه که تا وقتی مشغول آن‌ها هستیم، اعتنایی به علم تجربی نداریم باری موضع من در این باب این است که زندگی مدرن یک پدیده علم‌محور است و اگر بنا باشد ما واقعاً در پی مدرنیته باشیم، نباید از این عنصر فریه، غفلت کرد؛ خصوصاً علوم پایه از هر چیز دیگری مهم‌تر و ریشه‌ای‌ترند،

علوم پایه قلب تپنده دانشگاه هستند و سایر رشته‌ها و دانشگاه‌ها را تغذیه می‌کنند؛ تا این‌ها در میان ما جایگاهی نداشته باشند و ما عالمان علوم تجربی در چه یک نداشته باشیم، ورودمان به جهان مدرن ناممکن است. این مبنای مهمی است، زیرا گاه تصور می‌شود که ما می‌توانیم فلسفه را جای علم بنشانیم؛ فکر می‌کنند اگر درباره مسائل اجتماعی فلسفه باقیم، دیگر از علم مستقل می‌شویم؛ این چنین نیست، این دو هر کدام جای خود را دارند و باید پایه‌های هم پیش بروند و فیلسوفان ما هم باید خود را از این حیث مجهز کنند؛ باری حرف من این است که همان موانع و عوائقی که در تاریخ گذشته نسبت به پدید آمدن و روییدن علم تجربی و تجربیت‌اندیشی وجود داشت. همه آن‌ها را باید جزو مؤثرها و مقصرهایی شمرد که از پدید آمدن علم مدرن و فلسفه مدرن و صنعت مدرن جلوگیری کرده‌اند. بی‌مهری به علوم تجربی در میان ما ریشه‌ها و دلایل خاصی دارد و بی‌جهت یا از روی توطئه پدید نیامده، صوفیان ما هم در این زمینه نقش بزرگی دارند؛ وقتی علم تجربی نتوانست جایگاه شایسته خود را بیابد و نقش خود را ایفا کند، بسیاری از ملحقیات آن هم خفته و نهفته و رشدناکرده باقی ماندند، اما این که چگونه باید گام نخست را برداشت، پرسشی است گشوده پیش روی ما؛ خوشبختانه در جهان سفرهای پهن است که مقدار زیادی از زخم‌ها را دیگران کشیده‌اند و خیلی چیزها برای ما آماده است. من سه شاخص مهم مدرنیته را بیان کردم، بدون این که ادعا کنم آن‌ها می‌توانند همه چیز را پوشش دهند. گمان نمی‌کنم هیچ کس بتواند لیست کاملی ارائه کند. البته شاید عوامل دیگری به ذهن افراد دیگری رسیده باشد، اما من گمان می‌کنم که بر مبنای آن سه مولفه بهتر می‌توانیم دریابیم که در کجا قرار گرفته‌ایم و دیگران در کجا قرار دارند، علت این تفاوت‌ها در کجاست و اگر بناست علاچی صورت پذیرد، باید از کجا آغاز کنیم.

پرتال جامع علوم انسانی