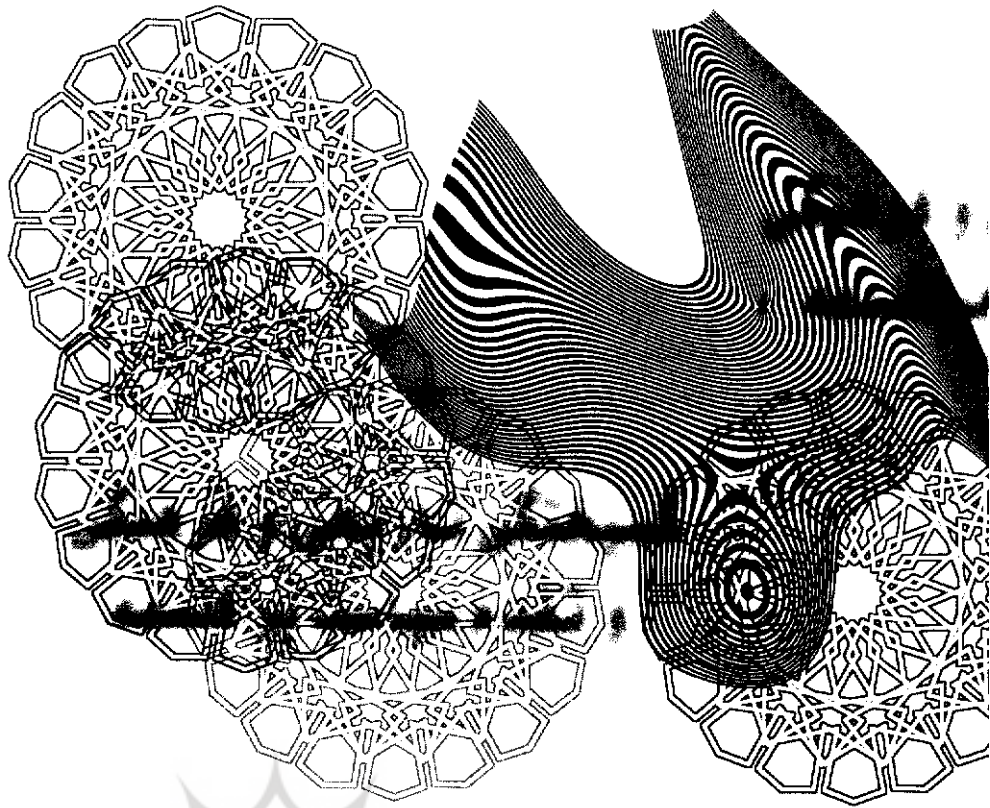




## گسیختگی تاریخی و فرهنگی و تقدم سیاست بر فلسفه

۱. اکنون در همه جهان و بخصوص در مناطق توسعه نیافته، سیاست بر فلسفه و تفکر تقدم دارد. عارضه دیگر در این مناطق گسیختگی رشته‌های پیوند با گذشته است. آیا تقدم سیاست بر فلسفه ملازمتی با عارضه گسیختگی فرهنگی و تاریخی دارد و نشانه آن است، یا اصولاً ارتباطی میان این دو معنی وجود ندارد؟ در دو وضع سیاست بر فلسفه تقدم صریح و آشکار پیدا می‌کند. یکی در انقلاب و دیگر در زمانی که فلسفه یا تفکر رمق و رونق ندارد. در همه انقلاب‌ها سیاست بر همه چیز تقدم و اولویت پیدا کرده است. حتی در انقلاب فرانسه که انقلابی به تمام معنی مبتنی بر فلسفه است نه فقط سیاست جدید سیاست متعلق به دنیای قدیم را نسخ کرد، بلکه اساس تقدم سیاست بر فلسفه را گذاشت. عالم متجدد با فلسفه و فرهنگ و ادب جدید بنا شده بود، اما کار آخر به عهده سیاست بود. سیاست متجدد گل عالم تجدد بود که همزمان با پدید آمدن علم تاریخ و علوم انسانی و اجتماعی تحقق یافت. این سیاست گرچه گسیختگی کلی با عالم قرون وسطی را اعلام کرد، اما در درون تجدد مظهر پیوستگی بود و همزاد آن یعنی تاریخ، این پیوستگی را بیان می‌کرد. در تاریخ‌نویسی جدید نه فقط پیوستگی تجدد آشکار بود، بلکه این تمایل وجود داشت که همه جهان قبل از تجدد نیز تابع تجدد و پیوسته به آن باشد. پس نمی‌توان گفت که چون انقلاب به سیاست تقدم می‌دهد، گسیختگی فرهنگی پدید می‌آورد، یعنی صرف تقدم سیاسی دلیل و نشانه گسیختگی نیست. پس ریشه این وضع را در جای دیگر باید جست. حتی شاید بتوان گفت که گاهی انقلاب برای این صورت می‌گیرد که گسیختگی فرهنگی را تدارک کند، چنان که در مورد انقلاب ما گفته‌اند که تجدد مآبی افراطی و رعایت نکردن سنن و اعتقادات مردمان موجب انقلاب شده است و اگر به راستی انقلاب تجدید عهد باشد می‌تواند برگسیختگی فرهنگی فائق آید. با وجود اینها، گسیختگی تاریخی و فرهنگی به صورتی که در جهان توسعه نیافته ظاهر شده است با اصالت سیاست و تقدم آن همراه بوده است. حتی اخذ تجدد تا زمانی که سیاست جدید به وجود نیامده بود در



هیچ جا صورت نگرفت و این امر از زمانی آغاز شد که شعارهای انقلاب فرانسه ظهور جهان جدید را اعلام کرد و به عبارت دیگر، انقلاب فرانسه نشانه یک تحول بزرگ نه فقط در اروپا و آمریکا، بلکه در سراسر روی زمین بود. این انقلاب از کجا آمد و اصولاً انقلاب‌ها از کجا می‌آیند و مگر انقلاب چیست و چگونه رخ می‌دهد و در پی آن چه می‌آید؟ انقلاب اقدام سیاسی جمعی و شدید و ناگهانی، اما کم و بیش برنامه‌ریزی شده برای نفی قدرت سیاسی مستقر و تأسیس سیاست دیگر است. جنبش‌ها و شورش‌های غیرمنتظره، نظیر آنچه در سال ۱۹۶۸ در فرانسه پیش آمد، انقلاب نیست و گرچه نشانه یک تحول است، اثر فوری چندانی در تغییر سیاست‌ها نمی‌گذارد. انقلاب از کجا می‌آید و چرا مردم انقلاب می‌کنند؟ کسانی گفته‌اند گرسنگی باعث انقلاب است و مردمی که از گرسنگی به جان می‌آیند انقلاب می‌کنند. ولی اولاً در این پاسخ انقلاب با شورش بر ضد حکومت اشتباه شده است، ثانیاً با توجه به اینکه این پاسخ به انقلاب فرانسه مربوط است متوجه باید بود که گرسنگی امر تازه‌ای نیست و گرسنگان همیشه بوده‌اند و بسیاری از آنان در گرسنگی یا از گرسنگی مرده‌اند و صدایی از آنها برنخاسته یا برخاسته و به جایی نرسیده است. به نظر مارکس و امری که او آن را مسئله اجتماعی تعبیر کرده است توجه کنیم. او پاسخ اشکال مذکور را به این صورت داده است که گرسنگان وقتی انقلاب می‌کنند یا می‌توانند انقلاب کنند که به حقوق انسانی خود خودآگاه شده باشند. خودآگاهی به حقوق انسانی صفت خاص دوران تجدد است. حکمای عهد ماضی و معتقدان به ادیان ابراهیمی و ایرانی گرچه به ادوار و اکوار نظر داشته‌اند و شرایط و علائم آمدن منجی و تجدید عهدهای صدساله و هزار ساله و چندین هزار ساله را انتظار می‌کشیدند، با اندیشه خودآگاهی تاریخی بیگانه بودند. در عهدی که مسیح علیه‌السلام به پیامبری مبعوث شد، اندیشه ظهور منجی بخصوص در منطقه‌ای که اکنون خاورمیانه خوانده می‌شود قوت گرفته بود. شاید همواره در زمان بعثت پیامبران گوش‌ها و زبان‌ها مستعد شنیدن و گفتن گفت تازه می‌شده است، اما

به بعثت هیچ پیامبری نام نهضت و انقلاب نداده‌اند. انقلاب تحول سیاسی است که در پی تغییر تفکر و فرهنگ حادث می‌شود. البته پیامبران هم که آمدند و دین و آیین و ادب و فرهنگ تازه آوردند، به تدریج و به درجات رسوم کشورداری را تغییر دادند. ولی این تغییر پوشیده و پیچیده بود. مثلاً وقتی ایران به تصرف نیروهای اسلام در آمد و ساسانیان شکست خوردند و حکومتشان منقرض شد، حکومت ولایات و ایالات را عمال خلافت به عهده گرفتند. اینها معمولاً رسم و راه حکومت شکست خورده را نمی‌دانستند و غالباً از رسوم جاری در میان قوم و قبیله خود پیروی می‌کردند. درست است که تا زمان معاویه دستگاه خلافت ساده و بی‌تکلف بود، اما از آن زمان خلافت به سلطنت تبدیل شد و در برابر تأثیری که دین در آداب و معاملات و فرهنگ مردم داشت دستگاه خلافت بسیاری از رسوم سابق خوب و بد حکومت و کشورداری را بازگرفت. سیاست رسمی دینی هم مثل همه سیاست‌های سابق خراج می‌گرفت و نیروی نظامی برای حفظ قلمرو حکومت داشت و... ولی توجه کنیم که هر بعث و بعثتی مبدأ تحول روحی و اخلاقی و فرهنگی است و وقتی فرهنگ دگرگون می‌شود، سیاست و نظام معاملات و روابط مردمان نیز تغییر می‌کند. راه بسط و تحول تاریخ، از تفکر به فرهنگ و از فرهنگ به سیاست و قوانین و رسوم تمدن می‌رسد. آیا ممکن است این سیر معکوس شود و با پدید آمدن یک انقلاب صرفاً سیاسی، دگرگونی در فرهنگ پدید آید و در فرهنگ تازه گُل تفکر بروید؟ اگر بتوانیم در تاریخ یک مورد پیدا کنیم که سیاست گُل شعر و تفکر و فرهنگ در برهوت رویانده باشد، قاعده متابعت سیاست از فرهنگ سست می‌شود. من چون مورخ نیستم نمی‌توانم در این باب با اطمینان نظر بدهم، اما تا آنجا که می‌دانم قدرت سیاسی و فرهنگ با هم بوده‌اند. اکنون در زمان ما طرح‌هایی به نام سیاست فرهنگی و سیاست علمی وجود دارد و این طرح‌ها به این قصد به وجود می‌آید و اجرا می‌شود که فرهنگ و سیاست و پژوهش و آموزش علوم در مسیر درست و مطلوب قرار گیرد. اینکه این سیاست‌ها تا چه اندازه اثر دارد یا ندارد مطلب دیگری است، ولی در هر صورت نشانه و گواه این اعتقاد است که فرهنگ را می‌توان تغییر داد و اصلاح کرد. اصطلاح فرهنگ‌سازی و تمدن‌سازی هم اخیراً شایع شده است. اگر فرهنگ‌سازی و تمدن‌سازی از روی طرح و برنامه ممکن باشد فرهنگ‌ساز اصلی حکومت و دولت است. پس دولت باید دولت با فرهنگ باشد. اینجاست که شبهه افلاطونی جاهل جویای علم با وضوح بیشتر در نظر می‌آید: اگر دولت با فرهنگ است چرا آنچه را که خود دارد می‌جوید، و اگر فرهنگ ندارد چه می‌داند فرهنگ چیست و چیزی را که نمی‌شناسد چگونه بیابد و به وجود آورد؟ به این قبیل پرسش‌ها هر کس پاسخی می‌دهد و عاقبت همه از کنار آنها می‌گذرند. در دوران تجدد سیاست چنان غلبه‌ای بر وجود مردمان پیدا کرده است که در مورد طرح سیاست‌های علمی و فرهنگی چون و چرا نمی‌توان کرد. پیداست که در این جهان به پرسش افلاطونی هم اعتنا نمی‌شود و شاید شما هم که این نوشته را می‌خوانید و با فلسفه آشنایید بگویید افلاطون میان مطلق و نسبی و تفصیل و اجمال فرق نگذاشته و امر نسبی را مطلق تلقی کرده است، به این معنی که هر کس طالب دانش است گرچه آن را بالفعل واجد نیست، اما درکی مبهم و اجمالی از آن دارد و خود را به آن نیازمند می‌یابد. البته گاهی نیز با رجوع به اصطلاحات و تعبیرهایی مثل دیالکتیک مسئله را حل می‌کنند و می‌گویند فرهنگ در عین حال که با خواست و اراده ما به وجود می‌آید، بنای خواست و اراده را مستحکم می‌کند. ولی خواست ابتدایی یا درک اجمالی فرهنگ و احساس نیاز به آن چگونه و چه وقت به وجود می‌آید؟ آیا می‌دانیم این خواست چیست؟ ظاهراً همه مردم لاقول در جهان کنونی جویای علم و فرهنگند، اما

این خواستن‌ها همواره و همیشه با توانستن یکی نیست. ظاهراً خواستنی که مسبوق به یافت یا لااقل مبتنی بر درک اجمالی نسبتِ خواستار با خواسته و مطلوب نباشد خواست نیست، بلکه هوس و حسرت است و علم و فرهنگ با هوس و حسرت به‌وجود نمی‌آید. پس سیاستی که بسط علم و فرهنگ را دستور خود قرار می‌دهد باید سیاستی هم‌نوا با فرهنگ باشد. توجه کنیم که مقصود از تقدم فرهنگ بر سیاست یا سیاست بر فرهنگ این نیست که باید فرهنگی مستقر شده باشد تا سیاست محکمی بر اساس آن ایجاد شود یا اینکه باید سیاستی توانا و مسلط غالب شود تا با اقدام‌های خود فرهنگ را پرورد. این اندیشه که میان حوادث تاریخ مناسبت و تناسبی نیست چندان موجه و قابل دفاع نیست. فرهنگ و سیاست و علم و تفکر گرچه با هم اشتباه نمی‌شوند، اما از هم جدا هم نیستند و هر جا یکی هست به درجات آن دیگران هم وجود دارند. فرهنگ و علم (در زمان ما) شرط سیاست قوی و مؤثر است و سیاست قوی و مؤثر به علم و فرهنگ وقع بسیار می‌نهد، اما از این تصدیق‌ها نباید نتیجه گرفت که به ضرورت باید در جایی علم و فرهنگ پدید آید و پایدار شود تا بتوان سیاست را در زمینه آن بنا کرد یا دولت و حکومت مقتدری با اعمال قهر یا به هر طریق دیگر باید تسلط یابد و فرهنگی را که می‌خواهد به‌وجود آورد و رواج دهد. ششون یک جامعه همه به هم بسته‌اند. سیاست قوی لااقل با احساس نیاز به فرهنگ ملازمت دارد. گاهی در مقام مفاخره می‌گویند مغول‌ها که کشور ما را با خشونت و بی‌رحمی بی‌نظیر تصرف کردند و نسل و حرث و دانش و فرهنگ را در آتش کین خود بی‌رحمانه سوختند، خیلی زود فرهنگ ایرانی را پذیرفتند و خود خدمتگزار آن شدند. قبلاً پرسیدیم که آیا ممکن است یک قدرت سیاسی در برهوت فرهنگ بروید و پایدار شود؟ ظاهراً قدرت مغولی تموچین چنین درختی بود که حتی اگر نگوئیم در برهوت بی‌فرهنگی رویده بود، از آن میوه فرهنگ و دانش بر نمی‌آمد، ولی چون برای استقرار نیاز به فرهنگ داشت در پناه فرهنگ ایرانی و اسلامی قرار گرفت.

درست است که مغول آثار علمی و فرهنگی و فلسفی و کتابخانه‌ها و بناها را نابود کرد و دانشمندان و صاحب‌نظران بسیاری را کشت، اما فرهنگ و دانش را نتوانست از میان بردارد زیرا فرهنگ و دانش قائم به اشخاص نیست. اگر انحطاط یا نکشی در فرهنگ و معارف و علوم پس از مغول می‌بینیم همه آن را به نابودسازی مغول‌ها بازنگردانیم، زیرا قبل از اینکه مغول بیاید آثار این نکت و نزول ظاهر شده بود. وانگهی توجه کنیم که سعدی و مولوی و نصیرالدین طوسی و رشیدالدین فضل‌الله طیبی پرورده زمان مغولند و اتفاقاً مغول‌ها وقتی قدرشان تثبیت شد، سیاست حمایت از علم و هنر و فرهنگ پیش گرفتند، چنان که بزرگ‌ترین سازمان علمی دنیای قدیم را رشیدالدین فضل‌الله که وزیر مغول بود به نام ریح رشیدی در تبریز بنیان گذاشت. اگر این تدبیرها مؤثر نشده است، آیا نباید و نمی‌توان نتیجه گرفت که فرهنگ و هنر و علم را با صرف اتخاذ سیاست علمی و هنری و فرهنگی نمی‌توان ایجاد کرد؟ نمی‌گویم که حکومت از فرهنگ و هنر و علم حمایت نکند. هر حکومت خوب و قابل‌علم و ادب را بزرگ می‌دارد و این بزرگداشت اثر و نتیجه دارد، اما گمان نکنیم که هر حکومتی می‌تواند فرهنگ را به هر صورتی که می‌خواهد درآورد زیرا نسبت میان فرهنگ و سیاست، نسبت ریاضی و مکانیکی نیست که مثلاً حکومت بتواند فرهنگ را به هر نحو که بخواهد تعدیل کند یا اهل فرهنگ با ورود به سیاست نظم سیاسی را تغییر دهند. در زمان ما سیاست فرهنگی جزء مهمی از سیاست است. این امر اولاً بر نیازمندی سیاست به فرهنگ دلالت دارد، ثانیاً بر این فرض مبتنی است که سیاست می‌تواند با اتخاذ تدابیر، فرهنگ مناسب را پدید آورد و سامان

دهد. اولی درست است زیرا در اینکه سیاست خود را نیازمند فرهنگ می‌بیند و به این جهت در کار فرهنگ مداخله می‌کند تردید نمی‌توان کرد. اما آیا سیاست خود می‌تواند فرهنگ را با برنامه‌ریزی رونق بخشد و نیاز خود را رفع کند؟ در میان سیاستمداران اشخاص با فرهنگ کم نیستند. آنها نمی‌توانند سودای توسعه فرهنگ و نشاط فرهنگی را از سر بیرون کنند، بخصوص که بهتر و بیش‌تر از دیگران احساس می‌کنند که کارها به صرف تحکم و با صدور دستورالعمل و وضع قاعده و قانون سامان نمی‌یابد. دستورالعمل‌ها و قواعد و قوانین باید با فرهنگ تناسب داشته باشند و در زمینه فرهنگ قرار گیرند تا مردم از آنها پیروی کنند.

۲. در اینجا مناسب است که به نظر مهم و مشهور ریچارد رورتی در مورد نسبت میان دموکراسی و فلسفه اشاره شود. با این اشاره معنی تقدم و اولویت سیاست بر فلسفه نیز قدری بیشتر روشن می‌شود. رورتی دموکراسی را مستقل از فلسفه و مقدم بر آن می‌داند و ظاهراً در سال‌های اخیر عمر، بیشتر همت خود را صرف توضیح این رأی و نظر کرده است. البته رورتی از راه خوبی وارد شده است. او از طریق نقد منورالفکری قرن هیجدهم به این نتیجه رسیده است که اخلاق و سیاست هیچ‌کدام ربطی به فلسفه ندارند و از اصول مابعدالطبیعی به‌دست نمی‌آیند. ولی یک فیلسوف پراگماتیست نمی‌تواند اخلاق را جدا از متن زندگی و مرده در نظر آورد و آن را به آنچه در کتاب‌های فلسفه نوشته شده است محدود کند. اما چرا در این نسبت و ارتباط یکی را زنده و دیگری را مرده تلقی می‌کند؟ رورتی به‌عنوان یک پراگماتیست حق دارد که بگوید تفسیرهای فلسفه کانت یا هگل مرده است، اما در مورد تفسیرهای خودش چه می‌گوید؟ آیا آنچه او هم از نیچه درمی‌یابد مثل اوهم و سخنان بی‌جان و بی‌روح است و با اخلاق و سیاست ارتباط ندارد؟ او می‌تواند با این گفته لئون بلوم مخالف باشد که سرنوشت آزادی و فلسفه بیشتر از همیشه در زمان ما به هم گره خورده‌اند، اما وقتی بلوم این را بیماری عصر می‌داند و نیچه را طبیعی می‌شناسد که این درد را بازشناخته است، رورتی اصرار دارد که نیچه دیگری در برابر نیچه بلوم معرفی کند. لازمه نیچه‌ای که رورتی معرفی می‌کند یک فلسفه زنده است که دموکراسی نیز با آن پیوند دارد، وگرنه چرا رورتی نمی‌رود و از فلسفه دست نمی‌شویید و همه وقت خود را صرف تمجید از دموکراسی نمی‌کند؟ رورتی با لحنی تعجب‌آمیز بلوم را ملامت کرده است که چرا از این اندیشه که تصادف و اتفاق بیشتر و بهتر از فلسفه سرنوشت ما را رقم می‌زند، وحشت دارد. از فلسفه می‌توانیم دست برداریم اما به امید تصادف نشستن و کار دموکراسی مقدم بر فلسفه را به تصادف و اتفاق وا گذاشتن فلسفه بدی است. مع‌هذا بکوشیم تا نظر رورتی در مورد سیاست و فلسفه را درک کنیم. این حرف او بسیار مهم است که از بابت هیچ پیشامد سیاسی نمی‌توان یک فیلسوف را مؤاخذه و سرزنش کرد. حتی اگر جامعه‌ای نظیر ۱۹۸۴ اورول پیش بیاید هیچ فیلسوف و شاعری مسئول آن نیست. کاری که پوپر در مورد افلاطون و ارسطو و هگل و مارکس کرد، کار یک فیلسوف نبود و شاید چندان ناروا نباشد که آن را سوء استفاده از فلسفه برای رسیدن به مقاصد ایدئولوژیک و سیاسی بدانیم. نمی‌گوییم که آن مقاصد مقاصد بدی بودند، بلکه بد این بود که پوپر فلسفه را از وجه نظر مقاصد سیاسی و ایدئولوژیک دیده بود. رورتی هم گرچه درست در مقابل پوپر قرار دارد، در نهایت این هر دو به یک جا می‌رسند. او فیلسوفان را محاکمه نمی‌کند که چرا به دموکراسی عقیده نداشته‌اند، بلکه آنها را چنان تفسیر می‌کند و آراشان را می‌آراید تا احیاناً به خود او نزدیک شوند. او حتی نیچه را چنان تفسیر می‌کند که گویی طرح جامعه و دموکراسی آمریکایی را دوست می‌داشته است: «جامعه‌ای که کسی

در آن مجاز نیست به کسی دیگر زیان برساند». مشکل رورتنی مشکل همه فیلسوفان مخالف فلسفه است. او با اینکه «نگرش پراگماتیستی نیچه از حقیقت و شناسایی» را از سیاست ضد مسیحی و ضد دموکراتیک او مستقل می‌داند، در آخر سیاستی را به او نسبت می‌دهد که اگر مسیحی نیست دموکراتیک است. البته رورتنی به موضع سیاسی فیلسوفان کاری ندارد، اما ملاک حکمش ملاک سیاست است، یعنی او هم شباهتی به اهل اندیشه در جهان توسعه نیافته دارد، زیرا آنها چه بدانند و چه ندانند کم و بیش با ملاک سیاست درباره فلسفه حکم می‌کنند. عجیب نبود که در کشور ما، از میان مشاهیر فلسفه اروپا و آمریکا پوپر بیش از هر نویسنده فلسفی در سال‌های اخیر مورد اهتتا قرار گرفت. شاید در میان اهل فلسفه هیچ‌کس مثل او شعار نمی‌داد و به اندازه او فریاد آزادی نمی‌زد و به مخالفان آزادی نمی‌تاخت و قاطع و بی‌باک و بدزبان و خشن نبود. او مثال و نمونه کسانی است که خوی و خصلت استبدادی دارند و در اندیشه و زبان از آزادی دفاع می‌کنند. ما هم که پیش از این مستبدان آزادیخواه را آزموده‌ایم، اکنون باید آزادیخواهان مستبد را نیز بیازماییم. هم‌خانه شدن خوی استبدادی با اندیشه لیبرال از آثار و صفات زمان پست مدرن است و این اتفاق در همه جا می‌افتد، ولی رورتنی به جای اینکه به نیچه ناسزا بگوید که چرا دموکراسی را نقد کرده است حرف‌های موافق دموکراسی لیبرال در دهانش می‌گذارد و در جای دیگر (در مقاله اولویت دموکراسی بر فلسفه) او را و هر کسی را که مثل او درباره لیبرالیسم بیندیشد، دیوانه می‌خواند. مشکل رورتنی این است که با نیچه و هیدگر و دریدا در نقادی فلسفه شریک می‌شود و حتی به پیروی از دریدا تقابل‌هایی مثل تکوین و تدوین فی‌نفسه و لاف‌نفسه، ایزکتیو و سوپراکتیو و... را بی‌وجه می‌داند. او استوارت میل، دیوئی، راولز و هابرماس را اسوه لیبرالیسم می‌داند، اما سعی آنان در توجیه لیبرالیسم را بیهوده می‌خواند. به نظر می‌رسد که رورتنی نظر هیدگر و دریدا در باب فلسفه و تاریخ فلسفه را بر اساس اندیشه سیاسی خود درک کرده است. او در مطالعه فیلسوفان هرچه را که خود به آن مایل و معتقد بوده جدا کرده و اصل و اساس تفکر آنها را نادیده گرفته است. مثلاً طنز نیچه را که در آن پایان کار فلسفه نمایان می‌شود پسنندیده است، اما درد و دیوانگی نیچه را دوست نمی‌دارد. او توجه نکرده است که اگر فلسفه تاریخی است و مثلاً بنیان‌گانی حقیقت را می‌توان نقد کرد و نپذیرفت، دموکراسی هم یک امر تاریخی است. او که تاریخی بودن دموکراسی را می‌پذیرد و حتی می‌خواهد تاریخی بودن عدالت را به راولز هم نسبت دهد معلوم نیست از تاریخی بودن چه می‌فهمد که عدالت فرضی راولز را تاریخی می‌خواند و دموکراسی تاریخی را امری مستقل از عالم تجدد و بشر متجدد به حساب می‌آورد؟ آدم دموکرات آدم متجدد است و دموکراسی جز در عالم تجدد امکان تحقق ندارد و اگر هم داشته باشد مطالعه تاریخ که رورتنی ما را به آن سفارش می‌کند آن را به ما نشان نمی‌دهد. لیبرالیسم که غیر از دموکراسی یونانی است در هیچ جا و هیچ وقت از شرایط عالم مدرن که با طرح عقل خود بنیاد و پیدایش فرد و فردانیت (که طرح فرد و جمع و اندیویدوالیسم و کلکتیویسم با آن مناسبت دارد) قوام یافته، منفک نبوده است. رورتنی هر جا از نسبت دموکراسی و فلسفه می‌گوید نظرش به استنباط قواعد دموکراسی از مابعدالطبیعه یا پشتیبانی نظری فلسفه از دموکراسی است. البته چنین ارتباطی میان فلسفه و دموکراسی وجود ندارد و طرح آن بی‌وجه است، ولی نباید گمان کرد که دموکراسی از فلسفه بی‌نیاز شده است و به این جهت فلسفه از آن پشتیبانی نمی‌کند. این فرض و گمان به این می‌ماند که یک بیمار وقتی پزشک از درمان او مأیوس شده است بگوید که من دیگر به پزشک نیازی ندارم. می‌دانم که اگر رورتنی چنین جمله‌ای را بخواند از تناسب

میان پزشک و بیمار و فیلسوف و دموکراسی آزرده می‌شود و چنین نسبتی را به کلی منتفی می‌داند، اما اگر او به پراگماتیسم خود وفادار است باید مقام فلسفه در جهان مدرن را بپذیرد و پایان یافتن آن را نه پایان یافتن یک امر انتزاعی که خللی در جهان پدید نمی‌آورد، بلکه پایان یافتن امر مقوم جهان متجدد بداند. فلسفه، دموکراسی را به وجود نیاورده است، اما دموکراسی به عالم جدید تعلق دارد و اگر عالم جدید با استوانه فلسفه‌اش به وجود نمی‌آمد، لیبرالیسم و دموکراسی هم (به صورتی که ما می‌شناسیم) پدید نمی‌آمد. اما عالم متجدد با فلسفه جدید و ظهور بشر جدید به‌عنوان سوژه علم و عمل و تصرف در موجودات قوام یافته است. به این جهت می‌توانیم بگوییم که افراد و اشخاص مردم از هر قوم و ملتی که باشند به فلسفه نیازی ندارند و در تدبیر امور و قانون‌گذاری و اتخاذ تصمیم به فلسفه و فیلسوفان رجوع نمی‌کنند، مع‌هذا این معنی را نمی‌توان انکار کرد که جهان کنونی و فهم بشر جدید با فلسفه قوام یافته است. اگر آقای رورتی از دموکراسی دفاع می‌کند و دموکراسی را محور امور عالم می‌داند نه فقط در تصور دموکراسی و دفاع از آن از فهم جهان متجدد برخوردار است، بلکه دارد از این جهان دفاع می‌کند. فهم تجدد بر دموکراسی و بر همه آنچه در جهان متجدد وجود دارد مقدم است. فلسفه از زمان بیکن و دکارت تا این اواخر بیان ماهیت فهم متجدد بوده است. می‌توان در این فهم بحث نکرد و به آن نیندیشید، اما نمی‌توان گفت که فهم‌ها در همه زمان‌ها و همه جا یکی است و همه مردم از ابتدا تاکنون یکسان فکر می‌کرده‌اند یا هر کس برای خود فهمی خاص داشته است. به فرض اینکه کسی هم چنین حرف‌هایی بزند، رورتی که تفکر و حتی دموکراسی را تاریخی می‌داند قاعداً باید آنها را بی‌وجه بداند. رورتی به ما خواهد گفت که من شغلم فلسفه است و بنابراین منکر فهم جدید و فلسفه نیستم، بلکه می‌گویم که دموکراسی دیگر به فلسفه نیازی ندارد زیرا دموکراسی فضایی است که در آن درباره عدالت و خوشبختی بحث و چون‌وچرا می‌شود. ولی مگر مردم چگونه و بر چه اساسی درباره عدالت و خوشبختی بحث می‌کنند؟ افلاطون و ارسطو و کانت که درباره عدالت سخن گفته‌اند به مبادی آن هم پرداخته‌اند اما راولز کاری به مبادی نداشته است. ولی چشم پوشیدن از بحث در مبادی و مبانی عدالت، نویسنده را از فهم متجدد و از مبادی و مبانی تجدد آزاد نمی‌کند و با این چشم‌پوشی هیچ مشکلی حل نمی‌شود. اگر واقعاً و حقیقتاً دموکراسی و عدالت دیگر مبانی در فلسفه ندارد آیا باید نتیجه بگیریم که دموکراسی به‌طور کلی مستقل از فلسفه است؟ آیا این نتیجه‌گیری مثل این نیست که کسی بگوید ریشه درخت پوسیده است و بنابراین درخت دیگر به ریشه نیازی ندارد؟ در برابر این اشکال‌ها رورتی می‌تواند سخن دیگری پیش آورد و بگوید بحث در ریشه‌های تاریخی دموکراسی نیست و با اقامه دلایل نمی‌توان مخالفان دموکراسی را قانع کرد. اینجا بحث با رورتی صورت دیگری پیدا می‌کند. او حق دارد که بگوید با اقامه دلایل نمی‌توان مردم را به چیزی معتقد ساخت. یعنی آنچه او درباره گوش و زبان می‌گوید مورد بحث و اشکال نیست و بسیاری نکات دقیق در آن وجود دارد، ولی چیزی را که با اقامه دلیل نتوان اثبات کرد از چه راه اثبات می‌شود؟ رورتی می‌گوید ما نمی‌خواهیم چیزی را اثبات کنیم زیرا به حقیقت ثابت اعتقاد نداریم. ما می‌خواهیم دموکراسی را با ایراد سخنان ظریف و طنزآمیز حفظ کنیم. توجه رورتی به زبان طنز بسیار مهم است اما تعجب این است که این فیلسوف با آن همه مطالعه و اطلاعی که دارد نمی‌داند که طنز گرچه میراث سقراط است اما بعد از سقراط دو هزار سال در فلسفه مورد غفلت بوده یا لااقل از قلمرو تاریخ فلسفه دور افتاده است. در دوره جدید و در تاریخ تجدد (که به نظر کسانی طنز خاص این دوران است و به تاریخ تجدد تعلق دارد) طنز

ترین نقادی و احیاناً جزء مکمل آن بوده است. در طنز باطن پریشان شده و آشفته چیزها را می توان دید. طنز متضمن نفی است یا لاقط تفاوت وضع عادی و موجود را با آنچه در وهم و خیال و تصور مردمان از چیزها می گذرد نشان می دهد. مگر طنز سقراط - که بیشتر در آثار دوران جوانی افلاطون منعکس است - وضع پایدنیای یونانی را با پرسش مواجه نکرد؟ طنز درست در مقابل اوتوبی است. دو نویسنده ای که در قرن بیستم اوتوبی زمان را شکسته اند زبان طنز دارند، یعنی با زبان طنز به جنگ اوتوبی رفته اند. آن دو آلدوس هاکسلی و جرج اورول اند. طنز چیزی را توجیه نمی کند و شرح آرزومندی در آن نمی گنجد. نکته مهم تر اینکه یک پراگماتیست می تواند مثل ویلیام جیمز با بلاغت فلسفه بنویسد، اما جمع پراگماتیسم و طنز بسیار دشوار است زیرا پراگماتیست نظم موجود و گردش امور را نه فقط به رسمیت می شناسد بلکه حقیقت را در نسبت با آن تفسیر می کند.

توجه کنیم که نظریه پارادایم توماس کوهن گرچه در پی تحقیقات فیلسوفان علم اروپا و مخصوصاً تحت تأثیر کواپره طرح شده است، با پراگماتیسم آمریکایی به هیچ وجه ناسازگاری ندارد. پژوهش های علمی در درون یک پارادایم صورت می گیرد و نتایج پژوهش نیز در ذیل پارادایم معتبر است. پراگماتیست ها همه به این نظر تاریخی نرسیده بودند، ولی اقتضای پراگماتیسم این است که تاریخی بودن علم و حقیقت تصدیق شود. اما رورتی که خود به تاریخی بودن امور و از جمله دموکراسی قائل است، از عنوان کردن اولویت دموکراسی بر فلسفه چه مقصود دارد؟ آیا می خواهد بگوید درباره دموکراسی بحث نکنیم و اگر چیزی درباره آن می گویم به زبان طنز باشد؟ در فلسفه می توان له و علیه لیبرالیسم سخن گفت. رورتی حق دارد بگوید که فلسفه هر چه می توانسته است در باب دموکراسی بگوید گفته است و دیگر فیلسوفان حرف تازه ای ندارند که به میان آورند. ولی آیا از این حکم، اولویت دموکراسی بر فلسفه را می توان استنباط و استنتاج کرد؟

البته رورتی همیشه به این اندیشه تاریخی وفادار نیست و گاهی چنان سخن می گوید که گویی فلسفه همواره هیچ کاره بوده است. او در مقاله ای مؤثر دیکنز را به جای هیدگر می گذارد. هیدگر گفته است که غرب همه امکان های خود را به فعلیت رسانده است و دیگر چیزی در قوه ندارد. پیداست که گوینده این عبارت می خواهد پایان تاریخ غرب را اعلام کند و بگوید که غرب دیگر آینده ندارد، اما رورتی آینده را چنان که هیدگر می فهمد تلقی نمی کند. او چارلز دیکنز را با پارادایم «کسب توانایی هرچه بیشتر برای تساهل و مدارا یا چندگویی» در برابر هیدگر می گذارد. می بینیم که رورتی اثر پرورش اولیه فلسفی خود را خوب نگاه داشته است. او با تاریخ میانه ای ندارد و امور یا لاقط امور اصلی و مهم مورد نظر خود را بیرون از تاریخ می بیند، هرچند که گاهی هم نظر تاریخی و تاریخی اندیشیدن را تأیید می کند. او در جایی که دشمنان دموکراسی لیبرال و مثلاً نیچه را با رجوع به راولز دیوانه می خواند، می نویسد: «آنها به این دلیل مجنون نیستند که طبیعت غیرتاریخی نوع بشر را به غلط دریافته اند. آنها به این دلیل مجنونند که حد عقل و سلامت عقل را چیزی معین می کند که ما جدی می گیریم. این را هم به نوبه خود پرورش و موقعیت تاریخی ما معین می کند.»<sup>۱</sup>

این التقاط در عین حال مایه قوت و ضعف رورتی شده است. او در عمق روح خود فلسفه را با همان موازینی که فیلسوفان تحلیلی رد کرده اند رد می کند، اما بیشتر دلایل این رد را از آثار هیدگر و فوکو و دریدا اقتباس می کند و به آنها رنگ اندیشه تاریخی می دهد و در نهایت، راه پراگماتیسم را پیش می گیرد که در آن، عالم معتبر عالم کنونی و وضع آن است و همه چیز با مقیاس آن سنجیده می شود. رورتی این مقیاس را دموکراسی می داند. دموکراسی چیست؟ رورتی به این پرسش پاسخ نمی دهد و



آن را بی‌وجه و بیهوده می‌داند. فیلسوفان با چون و چرا کردن در ماهیت دموکراسی مددی به آن نمی‌رسانند: «... مردم باید به جای توجه به بازسازی دستگاه معرفت و شناخت خود، فقط به افراد آسیب‌دیده توجه کنند و به جزئیات درد و رنج آنها بپردازند.»<sup>۲</sup>

سخن احساساتی و اخلاقی رورتنی را نمی‌توان رد کرد؛ پس با او هماهنگ می‌شویم و به جای بحث از کانت و هگل رمان دیکنز می‌خوانیم. اما آیا با اعراض از فلسفه و رو کردن به رمان، توجه به خودی خود به مردم آسیب‌دیده و دردها و رنج‌های آنان معطوف می‌شود؟ با این پرسش اهمیت رمان و مقام دیکنز را ناچیز نمی‌انگاریم، بلکه می‌پرسیم آیا ما با خواندن رمان دیکنز و امثال او مردمی آزاد و دموکرات می‌شویم و به دردها و رنج‌های یکدیگر می‌اندیشیم و به التیام آنها می‌پردازیم؟ و مهم‌تر اینکه آیا با بودن رمان دیگر نیازی به فلسفه نداریم، و بالاخره با این درد چه کنیم که اگر فلسفه به پایان راه رسیده است کسانی رمان را هم پایان یافته می‌دانند؟ مطلب را به عبارت دیگر بگوییم: اگر رورتنی از پرسش «دموکراسی چیست» خوشش نمی‌آید مانعی ندارد. از او می‌پذیریم که دموکراسی هر چه هست (یا چیزی است که ماهیت ندارد) روش خوب و مناسب سیاست و زندگی است. حتی از رورتنی نمی‌پرسیم که دموکراسی چگونه و با چه شرایطی به وجود آمده است. اما او اخلاقاً باید به این پرسش جواب بدهد که چگونه می‌توان دموکراسی را حفظ کرد و آمریکا چگونه می‌تواند با جنگ و خشونت و قهر و کشتار مردمان دموکراسی را در جهان گسترش دهد؟ حتی می‌توانیم از قسمت اخیر پرسش هم صرف‌نظر کنیم، ولی راستی اگر دموکراسی بنیادی ندارد، چگونه پایدار می‌ماند؟

رورتنی قول صاحب‌نظران و فیلسوفانی مثل هیدگر و آدورنو و هورکهایمر را رد می‌کند که به تعبیر او «دیدگاهی است که می‌گوید نهادها و فرهنگ لیبرالی یا نباید یا نمی‌توانند پس از فرو ریختن توجیهی فلسفی که نهضت روشنگری برای آنها فراهم آورده بپایند.»<sup>۳</sup> مقصود رورتنی این است که لیبرال دموکراسی امری بی‌قید و شرط است. او درست گفته است که «اگر روزی ببینیم که برده‌های یک دولت جاودانه اورولی شده‌ایم هیچ فیلسوفی را نباید سرزنش کنیم.»<sup>۴</sup> اما اینکه رورتنی گفته است: «حتی این اندیشه که اتفاق بهتر از فلسفه می‌تواند سرنوشته ما را تعیین کند او (بلوم) را به وحشت می‌اندازد» به نظر من سخن وحشتناکی است. البته منکر اتفاق نمی‌توان شد، اما حتی اگر پراگماتیست بسیار متعصبی هم باشیم نمی‌توانیم تقدیر امور را به تصادف و اتفاق بسپاریم. رورتنی می‌تواند علم را همچون همبستگی تلقی کند، اما آیا می‌تواند تصادف را بر این همبستگی و وفاق حاکم بدانند؟ همه اینها فرع دریافت بی‌بنیاد شدن جامعه متجدد و در عین حال تعلق به آن است. رورتنی چندان به جامعه و نظم آمریکایی تعلق خاطر دارد که نه فقط خطاهای حکومت و دولت و جامعه خود را ناچیز می‌شمارد، بلکه نیچه را چنان تصویر می‌کند که گویی طرفدار شیدای جامعه آمریکایی است: «بی‌شک این نیچه این طرح آمریکایی را دوست می‌داشته است: اختراع جامعه‌ای که با واپسین انسان‌ها و با شخص شیفته و خودنما و با شخص آفریننده خود منصفانه رفتار کند، جامعه‌ای که کسی در آن مجاز نیست به کسی دیگر زیان برساند.»<sup>۵</sup>

راستی این نیچه کیست که از دل کلمات او تأیید و انکار کفر و دین و نازیسم و ضدنازیسم و دموکراسی و سوسیالیسم را بیرون می‌آورند و با اینکه شدیدترین حمله‌ها را به لیبرالیسم و سوسیالیسم کرده است، اکنون آقای رورتنی او را شیفته دموکراسی آمریکایی یافته است؟ از این تفسیر عجیب که بگذریم از هیچ چشمی پوشیده نیست که<sup>۶</sup> آمریکا جامعه‌ای اختراع کرده است که

بی‌پروا به جامعه‌های دیگر زیان می‌رساند و چندان متکبر و مغرور است که این تجاوز و زیان رساندن را ترویج و نشر آزادی قلمداد می‌کند. پس دیگر منتظر پاسخ رورتی به پرسش مربوط به ضامن دوام دموکراسی آمریکایی نمی‌شویم. او به پرسش‌ها پاسخ نمی‌دهد و به اشاره می‌گوید این چیزها را از او نپرسیم: «تنها چیزی که می‌تواند... بگوید این است که فروپاشی دموکراسی‌های لیبرال به خودی خود گواه این ادعا نمی‌تواند باشد که جوامع انسانی نمی‌توانند بدون داشتن عقاید گسترده دربارهٔ مسائل بی‌نهایت مهم دوام و بقا داشته باشند».<sup>۷</sup>

اگر می‌دانستیم آیا شدت علاقهٔ رورتی به جامعهٔ آمریکایی بیشتر است یا مخالفت او با فلسفه، بهتر می‌توانستیم نظر او را دربارهٔ اولویت دموکراسی بر فلسفه درک کنیم. اگر مقصود رورتی این است که دموکراسی آمریکایی نیاز به فلسفه ندارد، می‌توان با او موافقت کرد. اما چه کنیم که او خود مروج و مبلغ و شارح فلسفه‌هایی شده است که اگر بنیان دموکراسی را استوار نمی‌کنند در توجیه آن می‌کوشند. اگر دموکراسی فلسفه نمی‌خواهد رورتی چرا این همه در باب کتاب «تئوری عدالت» راولز قلم زده است؟ او شاید جواب بدهد که بحث دربارهٔ دموکراسی ممنوع نیست. ولی این بحث‌ها چندان سودی به حال دموکراسی ندارد و این پاسخ پاسخ موجهی است. ولی آیا بحث‌های خود رورتی هم بی‌فایده است و از آنها سودی به دموکراسی نمی‌رسد؟ او خواهد گفت که از دموکراسی باید دفاع کرد و او این وظیفهٔ دفاع را برعهده گرفته است. او حتی می‌تواند بگوید که نظم دموکراسی آمریکایی و به‌طور کلی لیبرال دموکراسی ممکن است نابود شود، اما نباید به دست خود این دستاورد عظیم و ستودنی تاریخ بشر را بر باد داد و نابودی آن را از پیش اعلام کرد. هیچ‌کس نمی‌تواند گویندهٔ چنین سخنی را ملامت کند، اما این سخن یک فیلسوف نیست بلکه سخن ایدئولوگ یا روشنفکر است.

رورتی خود نیز می‌پذیرد که روشنفکر باشد. کسی که مخالف فلسفه است علاقه‌ای ندارد که به او عنوان فیلسوف بدهند. در مقالهٔ «و نیچه به آمریکا آمد»، رورتی حکایت می‌کند که آلن بلوم، راولز را نه یک فیلسوف بلکه یک روشنفکر می‌دانسته است و بلافاصله می‌گوید: نیچه من هم یک روشنفکر است. روشنفکر در گفتهٔ بلوم فحواي تحقیر ندارد و رورتی وقتی نیچه را در آینهٔ خود به صورت روشنفکر می‌بیند به او با نظر احترام می‌نگرد، ولی در هر صورت صفت اصلی روشنفکر تعلق خاطر به سیاست و ایدئولوژی است. در مقالات رورتی گاهی سخن از پایان ایدئولوژی به میان آمده است. این صاحب‌نظر آمریکایی در حقیقت هم تمنای گذشت از ایدئولوژی دارد، چنان که صدوپنجاه سال پیش از او مارکس هم چنین تمنایی داشت؛ اما مارکسیسم به یکی از بزرگ‌ترین ایدئولوژی‌ها تبدیل شد. در زمان ما هم کسانی گذشت از مارکسیسم را عین گذشت از ایدئولوژی می‌دانند. نظر رورتی به نظر اینان نزدیک است.

متأسفم که در اینجا باید بحث دربارهٔ رورتی را ناتمام بگذارم. نمی‌خواستم تاریخ فلسفه بگویم و اگر به آرای رورتی اشاره کردم برای نشان دادن فلسفه‌ای بود که نظر به غایت سیاسی دارد. فلسفهٔ رورتی لااقل از چهار جزء ترکیب شده است: ۱. فلسفهٔ تحلیلی که هنوز آرا و افکار رورتی را راه می‌برد. ۲. پراگماتیسم و بعضی آرای پست‌مدرن (رورتی از این آرا بیشتر برای رد و نفی فلسفه استقبال و استفاده می‌کند). ۳. ایدئولوژی دموکراسی لیبرال. ۴. علاقه به شعر و ادبیات (رورتی گاهی ادبیات را به عنوان جانشین فلسفه تلقی می‌کند). ظاهراً اینها ناهمخوانند، اما وقتی آثار فیلسوف را می‌خوانیم چندان ناسازگاری و ناهماهنگی نمی‌بینیم. فلسفهٔ تحلیلی با دموکراسی منافات ندارد و

مخصوصاً با قول به اولویت دموکراسی بر فلسفه به آسانی جمع می‌شود، اما رورتی با اندیشه پست‌مدرن گزینشی برخورد می‌کند. هر جا که پست‌مدرن‌ها به نقد مبانی و مبادی می‌پردازند رورتی با آنها موافق است، اما وقتی تجدد را به فلسفه منسوب می‌کنند او سخنشان را نشنیده می‌گیرد یا آن را رد می‌کند. او از پست‌مدرن چیزهایی را می‌گیرد که با روح فلسفه تحلیلی منافات نداشته باشد و چون مواد اخذشده از اندیشه پست‌مدرن و نقد ادبیات را در خدمت دفاع از دموکراسی قرار می‌دهد آثار و نوشته‌هایش بیشتر مطبوع طبع خوانندگان غیرفلسوف، بخصوص در جهان توسعه‌یافته، قرار می‌گیرد. و نکته آخر درباره رورتی اینکه اگر مراد او از اولویت دموکراسی بر فلسفه این است که به جای توجه به فلسفه بیشتر به فکر دموکراسی باشیم، با او نزاعی نمی‌توان داشت؛ او حق دارد که مدام در اندیشه دموکراسی باشد. اما اینکه قیاس دموکراسی با فلسفه چه وجهی دارد مسئله‌ای است که شاید طرح آن چندان موجه نباشد.

۳. گفتیم که در انقلاب‌ها سیاست بر فرهنگ سبقت می‌گیرد و تعیین تکلیف آن را به عهده می‌گیرد. این امر نیز ظاهر و مسلم است که در انقلاب حتی قوانین معلق و تعطیل می‌شود، ولی چون بدون قانون و قاعده نمی‌توان زندگی کرد انقلابی‌ها ناگزیر به وضع و صدور قواعد و قوانین می‌شوند. این قواعد و قوانین از کجا می‌آید و آیا با هیچ فرهنگی مناسبت ندارد؟ نه با فرهنگ پیش از انقلاب و نه با فرهنگی که پس از انقلاب باید به وجود آید؟ در هر صورت قوانین و قواعد به زمینه و مجرای نیاز دارند که در آن گسترده و جاری شوند. درست است که قانون ضامن اجرایی قهری دارد، اما با قهر اجرا نمی‌شود و قانونی که با قهر باید اجرا شود قانون نیست و همین جاست که پیوستگی سیاست و حقوق و قانون به فرهنگ آشکار می‌شود. فرهنگ، گفتار و رفتاری است که به صرافت طبع اظهار می‌شود و صورت می‌گیرد. گاهی رفتارهای فرهنگی چندان به طبیعت و امور طبیعی نزدیک است که تمیز میان آنها دشوار می‌شود، اما لااقل در تاریخی که تاریخ غربی خوانده می‌شود فرهنگ در مقابل طبیعت قرار داشته است. افلاطون فکر می‌کرد که انقلاب می‌تواند بازگشت به وضع طبیعی باشد، اما انقلاب‌های دوران تجدد که مصداق حقیقی انقلاب سیاسی‌اند برای این صورت می‌گیرند که طرح تازه در جهان دراندازند. این انقلاب‌ها هم داعیه احقاق حقوق طبیعی دارند. انقلاب فرانسه را در نظر آوریم. این انقلاب اولاً مسبوق به فرهنگ رنسانس و منورالفکری و تجدد قرن هجدهم بود و برای تأسیس سیاستی که با فرهنگ جدید سنخیت و مناسبت داشته باشد صورت گرفت. ثانیاً در آن طبیعت به فرهنگ و فرهنگ به سیاست و قانون تحویل می‌شود. این قضیه دوم چندان مهم است که در جای دیگر باید به تفصیل مورد بحث قرار گیرد.

در زمان ما با استناد به دیوید هیوم و کانت می‌گویند اخلاق و سیاست و به‌طور کلی احکام عملی و انسانی مبتنی بر علم نظری و احکام خبری نیست. یونانیان که بنای تقسیم علم به دو قسم نظری و عملی را نهادند امکان تأسیس سیاست عقلی را پیش آوردند. بحث‌هایی هم که در فلسفه جدید درباره نسبت فلسفه با سیاست و اخلاق پیش آمد رد و نفی طرح یونانی نبود بلکه به یک معنی گزارش تحقق آن بود. آن بحث‌ها را وقتی به صورت انتزاعی در نظر می‌آوریم بیشتر اختلاف و نفی و اثبات می‌بینیم، اما اگر بیشتر تأمل کنیم و مثلاً در این مورد خاص نظری به تاریخ بیندازیم شاید نزاع میان متقدمان و متأخران را بهتر دریابیم و حتی بتوانیم از این کشمکش و نزاع آزاد شویم. در دوران جدید این بحث پیش آمده است که سیاست و سنت و طبیعت با هم چه نسبت دارند؟ پاسخی که به پرسش می‌دهند به یک اندازه نظری و عملی است. پاسخ این است که سیاست از سنت و از

طبیعت مستقل است، یعنی سیاست نه می‌تواند و باید که از علم استنتاج شود و نه از سنت متابعت می‌کند. این پاسخ در صورت خشک و رسمی‌اش گمراه‌کننده است زیرا این گمان را متبادر به ذهن می‌کند که سیاست و سنت و طبیعت هر کدام در انزوای خود جداگانه کاری می‌کنند و سازی می‌زنند و با هم هیچ ارتباطی ندارند. اگر چنین بود جهان متجدد می‌بایست جهان ناسازگاری‌ها و پریشانی‌ها و پر از آشوب باشد.

می‌گویند مگر چنین نیست و مگر آشوب در جهان متجدد از همیشه بیشتر نبوده است و نیست؟ در اینکه جهان متجدد جهان پرآشوبی است بحث نمی‌کنیم، اما این آشوب آشوب بیگانگی علم با سنت و سنت با سیاست و سیاست با علم نیست. وقتی می‌اندیشیم که سیاست باید مولد فرهنگ باشد یا علم جهان را راه برد، کسی هم پیدا می‌شود که بگوید اخلاق و سیاست از علم پدید نمی‌آید. اما در این بحبوحه حادثه دیگری پیش آمده است که بیشتر دشواری قضیه به آن بازمی‌گردد و آن اینکه در دوران تجدید ترتیب و اداره همه شئون زندگی آدمی، از خواب و خوراک و معاش گرفته تا تعلیم و تربیت، همه به عهده سیاست است. این طرح را ابتدا افلاطون درافکنند و می‌اندیشید و می‌گفت که جهان نیز منظم به همان نظم است که او برای مدینه پیشنهاد کرده است، یا بهتر بگوییم: او نظم مدینه را مطابق با نظم جهان می‌دانست. ما نمی‌دانیم که آیا نظم طبیعت همان است که افلاطون وصف کرده است یا جهان نظم دیگری دارد. آنچه می‌توان گفت این است که سیاست افلاطونی بر علم و فلسفه مبتنی بود و فلسفه، سیاست را راه می‌برد. در دوره جدید اصل همبستگی میان سیاست و نظام جهان کنار گذاشته شده است، اما سیاست جدید با طبیعت قطع رابطه نکرده است. تغییر مهمی که پیدا شده است بستگی یافتن جهان و طبیعت به درک و فهم و احساس آدمی است.

پس اینکه می‌گویند در دوره تجدید بشر از طبیعت دور شده است چه معنی دارد؟ مگر نه این است که سیاست جدید با طرح حقوق طبیعی تأسیس شده است؟ ولی این طبیعی به معنی برآمده از طبیعت و ذات نیست، بلکه ظهور انسان در آینه تجدید عین حقیقت و طبیعت انسان گرفته می‌شود. از آنجا که نظم و سیاست پیش از تجدید، بشر را تحت حکم و فرمان درآورده و فردیت و در حقیقت انسانیت را از او گرفته است، آدمی باید در برابر آن سیاست و نظام حقوق خود را اعلام کند و از آنها دفاع نماید. بی‌وجه نبود که روسو طبیعت آدمی را در بیرون از جامعه می‌دید. اما در آنجا آدمی هر چه بود و هر چه داشت از حقوق نمی‌توانست دم بزند. حقوق در قرارداد معنی و مورد پیدا می‌کند و اگر حقوق ذکر شده در اعلامیه حقوق بشر چنان که گفته‌اند حقوق طبیعی باشد، این طبیعی یا طبیعت را قراردادی باید دانست، اما به یک معنی طبیعی در برابر قراردادی است. متقدمان گاهی تعابیر تکوینی و تشریحی را به کار می‌بردند. حقوق معمولاً به قلمرو تدوین و تشریح تعلق دارد. ولی دقت کنیم که در عالم تجدید از تکوین سخن گفتن آسان نیست. درست است که قوانین علمی را بشر وضع نمی‌کند، اما این قوانین با فهم ما و در فهم ما صورت می‌پذیرد. این فهم نه فقط آینه نیست که صورت اشیا در آن منعکس شود بلکه صورت بخش اشیا خارج و ضامن روابط میان آنهاست.

شاید صحیح نباشد که بگوییم فیزیک جدید علم اعتباری است، چه اگر اعتباری بود می‌بایست به اعتبار مردمان در جایی مقبول و در جای دیگر مردود باشد و حال آنکه فیزیک جدید در همه جای جهان یکی است. یکی بودن فیزیک دلیل کافی بر این است که این علم به اعتبار یک یا چند شخص و یک قوم پدید نیامده است، اما اعتبار محدود به اعتبار اشخاص و گروه‌ها نیست بلکه اعتبار تاریخی نیز هست. اگر از معتقدان به نظریه بطلمیوس می‌خواستیم که وجه درستی نظریه خود را

بیان کنند، می‌گفتند که این نظریه مطابق با واقع و گزارش وضع زمین و آسمان‌هاست، اما اکنون بدون اینکه بحث از مطابقت یا عدم مطابقت با واقعیت باشد آن نظریه را درست نمی‌دانند. نظریه بطلمیوس با اعتبارهای عصر تجدد نمی‌خواند و حال آنکه با موازین عصر پیش از تجدد تناسب و همخوانی داشت. به عبارت دیگر، نظریه بطلمیوس اعتبار تاریخی داشت. در حقیقت اعتبار تجربی و عقلی مستقل از اعتبار تاریخی نیست. اگر نظری اعتبار تاریخی داشته باشد دلایل عقلی و تجربی برای آن می‌توان پیدا کرد؛ در غیر این صورت، نه در آن تعقل می‌شود و نه کسی آن را به محک آزمایش می‌زند. اینکه علم جدید تجربی است و علم متقدمان استتاجی بود یا صفاتی از این قبیل داشت صرفاً از جهت ظاهر درست است. صفت اول علم جدید ریاضی بودن آن است نه تجربی بودن. این علم در عالم یونانی نمی‌توانست به وجود آید و بسط یابد. می‌بینیم که علم جدید نیز با فرهنگ خاص مناسبت دارد و از تفکر خاص برآمده است. درست است که در عصر تجدد که عصر تقابل‌هاست یک تقابل مهم نیز تقابل طبیعت و فرهنگ است، اما طرح این تقابل مقدمه‌ای برای تسخیر طبیعت و صورت بخشیدن به آن شده است. اگر جهان علم را جهان منظم و هماهنگ می‌بینیم، فرهنگ تجدد نظم آن را ضامن شده است. طبیعت در عصر تجدد مقدم بر فرهنگ نیست بلکه این دو در یک وحدت با هم جمع می‌شوند.

اما اگر علم مستقل از فرهنگ نیست، سیاست را چگونه مستقل بدانیم؟ درست است که سیاست همه چیز را به وسیله تبدیل کرده و به کار گرفته است و دعوی خودبنیادی دارد، اما پرورده فلسفه و فرهنگ است. اینکه چرا این فرزند فلسفه و فرهنگ تا این اندازه غرور دارد نباید ما به تعجب شود. غرور ظاهراً با رشد و مخصوصاً با رشد سریع ترین است، چنان که علم جدید هم گاهی به غرور مبتلا می‌شود و مثلاً معرفت‌های دیگر را انکار می‌کند. اگر اعتراض کنند که سیاست و علم جدید در ذات خود غرور ندارند بلکه گاهی ممکن است غرور از خارج بر آنها عارض شود، اشاره می‌کنیم که این غرور لازم ذات - و نه ذاتی - علم و سیاست است. ما عادت داریم چیزها را خوب یا بد و بیشتر آمیخته‌ای از خوبی‌ها و بدی‌ها بدانیم. در مورد تجدد هم می‌گویند مجموعه‌ای از عناصر خوب و بد است. اختلاف در این است که بعضی خوبی‌هایش را غالب می‌دانند و بعضی دیگر به عیب‌ها و بدی‌هایش نظر می‌کنند. با این نگاه به تجدد حقیقت آن را نمی‌توان درک کرد. نگاه موجودبین وحدت را نمی‌بیند و البته داشتن نگاه وجودبین خاص اهل تفکر است. در نگاه وجودبین تمام موجودات ممکنند و ممکنات هم خوبند و هم بد، نه اینکه مرکب از خوب و بد باشند. یعنی چنین نیست که مثلاً در تجدد علم و آزادی خوب باشند و سکولاریزاسیون بد، بلکه خوبی و بدی با هم در علم و آزادی وجود دارد. علم خوب است اما حد نمی‌شناسد و با روش خود همه چیز را می‌خواهد بداند. اما روش، علم را محدود می‌کند. علم با اینکه محدود است داعیه مطلق بودن پیدا می‌کند. این داعیه داعیه جهل و جاهلانه است. آزادی خوب است، اما چنان که سارتر ملتفت شده است به محال می‌انجامد. در نظر وجودبین علم و آزادی از مردم جدا نیستند، اما در اختیار اشخاص هم قرار ندارند. این هر دو جلوه‌های عالمند و اشخاص هم به عالم خود تعلق دارند. سیاست قدرت مطلق نیست که بتواند در هر جا بخواهد مثلاً آزادی بدهد یا آزادی مردم را سلب کند بلکه مظهر قدرتی است که با آزادی ملازمت دارد یا با آن سازگار نیست. به عبارت دیگر، اشخاص و شخصیت‌های سیاسی تابع نظم قدرتند، نه اینکه اختیار آزادی در دست آنان باشد که به هر کسی بخواهند اعطا کنند و هر جا مناسب ندانستند آن را بازستانند. اگر سیاست در اعطا و سلب

آزادی اختیار و قدرت ندارد مسلماً موجد فرهنگ هم نمی‌تواند باشد. ولی سیاست می‌تواند در حقیقت از علم و فرهنگ حمایت کند.

سیاست جدید چنان که قبلاً نیز اشاره کردم به همه شئون زندگی آدمی نظر دارد و حتی در خصوصی‌ترین امور زندگی وارد می‌شود و اگر نیاز به فرهنگ یا علم داشته باشد می‌تواند به بسط آنها هم مدد برساند، اما اگر سیاست از متن تاریخ بریده باشد به مردم و فرهنگ کاری ندارد و اندیشه‌اش بیشتر معطوف به حفظ قدرت گروهی و حکومتی است. چنین سیاستی هر چه از علم و فرهنگ دم بزند با آنها مناسبتی ندارد بلکه می‌خواهد آنها را مثل هر چیز دیگری به وسیله‌ای برای حفظ قدرت بدل کند. ولی بحث ما درباره حکومت‌های زمان انحطاط نیست، بلکه به رابطه سیاست و فرهنگ به‌طور کلی و مخصوصاً به این رابطه در دوران انقلاب نظر داریم. در دوران انقلاب، سیاست انقلابی کمتر مجال دارد که به فرهنگ عنایت کند، اما اگر به نظم سیاسی جدید نائل شود به یک موفقیت فرهنگی نیز دست یافته است، زیرا معمولاً سیاست‌های انقلابی به شرطی برقرار می‌شوند که مسبوق به نشاط فرهنگی باشند. انقلاب فرانسه مثال خاص برقراری سیاست متناسب با فرهنگ منورالفکری فرانسه و اروپاست، ولی آیا انقلاب فرانسه به فرهنگ جدید خدمت نکرد؟ این انقلاب لااقل در اروپای غربی مورد استقبال بزرگان دانش و فرهنگ و تفکر عصر قرار گرفت و نه فقط متفکر بزرگی مثل کانت را به وجد آورد، بلکه حتی وقتی که بناپارت به آلمان لشکر کشید متفکران و نویسندگان آلمانی ارتش او را اشغالگر تلقی نکردند و هگل بناپارت را «جان جهان» خواند و نوشت که به چشم خود او را هنگامی که از کنار پنجره‌اش در شهر «ینا» می‌گذشته دیده است. انقلاب فرانسه روح تمایز فرهنگی و ناسیونالیسم را تقویت کرد و پس از آن، استعمار علاوه بر مأموریت سیاسی و نظامی و اقتصادی، رسالت فرهنگی را هم بر عهده گرفت. به این جهت روابط میان فرهنگ‌ها بیشتر - و نه ضرورتاً بهتر - شد و مخصوصاً شرق‌شناسی بسیار اهمیت یافت. وقتی با انقلاب فرانسه در اروپای غربی سیاست شأنی پیدا کرد که فرهنگ هم کم‌وبیش سیاسی شد و بعدها در حکومت کمونیست‌ها و بلشویک‌ها فرهنگ را امری تلقی کردند که می‌بایست هدایت شود و به تصرف درآید، عصر تقدم سیاست بر فلسفه هم آغاز شد. انقلاب فرانسه فرهنگ منورالفکری را پشت سر داشت و با آن سیاستی متناسب با فرهنگ متجدد به وجود آمد و این سیاست و فرهنگ با هم بسط یافتند. انقلاب اکتبر هم گرچه بی‌ارتباط با فرهنگ روس نبود، بیشتر با میل به اروپایی شدن یا غربی شدن روسیه مناسبت داشت. یک مسئله مهم در اواخر قرن نوزدهم روسیه این بود که آیا روسیه باید روس بماند یا اروپایی شود. کمونیست‌های روس جانب اروپایی شدن را گرفته بودند و به پرسش، پاسخ سیاسی دادند یا فکر می‌کردند سیاستی را بنیاد می‌کنند که هموارکننده طریق نظام جهانی کمونیست است. درست است که پیش از انقلاب اکتبر پرده آهنین به گرد روسیه کشیده شد، اما کمونیست‌ها گمان می‌کردند که فرهنگ بورژوازی غرب را پالایش می‌کنند و فرهنگ مناسب برای همه مردم جهان فراهم می‌سازند. این تلقی زمینه را برای سیاست سوءظن و خشونت و اختناق بی‌رحمانه پلیسی و پرونده‌سازی برای روشنفکران و نویسندگان و محاکمات ساختگی فراهم آورد. ۴. گفته‌اند که انقلاب اسلامی نوعی دفاع در برابر هجوم فرهنگی بود و به این جهت در آن به مسائل فرهنگی بیش از امور تکنیکی و علمی و اقتصادی توجه شد. در اینجا نکته‌ای را باید روشن کرد و آن اینکه اگر مراد از فرهنگ، هنر و ادب و فلسفه باشد هیچ انقلابی (از آن جهت که سیاسی است) به ضرورت موجب نشاط آنها نمی‌شود. فلسفه در فرانسه بعد از انقلاب هم بسط یافت و فیلسوفان

بزرگ در آن کشور به وجود آمدند، اما تا دهه‌های اخیر همه آنها در راهی سیر می‌کردند که دکارت آن را گشوده بود. فلسفه و ادب و هنر روسیه هم گرچه زمینه‌ساز انقلاب بودند اما در انقلاب چندان رشد نکردند. مایاکوفسکی که شاعر انقلاب بود خیلی زود خودکشی کرد. ماکسیم گورکی برای شانه خالی کردن از ریاست شورای نویسندگان مرخصی استعلاجی گرفت و به ایتالیا رفت. ماندلستام (Mandelstam) در یکی از اردوگاه‌های کار در سال ۱۹۳۸ کشته شد. ایلیا ارنبورگ و مخصوصاً بوریس پاسترناک دچار زحمت فراوان شدند. اینها همه نویسندگان متعلق به نسل قبل از انقلاب بودند. بعد از انقلاب اکتبر، روسیه دیگر نویسندگانی که با پوشکین و چخوف و داستایوسکی و گوگول و تولستوی قابل قیاس باشند نپرورد. انقلاب اثری که در فرهنگ می‌گذارد بیشتر در قلمرو فرهنگ عمومی و آداب و ارزش‌هاست. مردم هم نه برای شعر و ادب و فلسفه، بلکه برای زندگی بهتر انقلاب می‌کنند. زندگی بهتر کجاست؟ ظاهراً زندگی بهتر با توسعه علمی و اجتماعی و فرهنگی حاصل می‌شود.

حتی کسانی که چندان علاقه‌ای به تجدد ندارند نمی‌توانند از توسعه علم و تکنولوژی و مصرف کالاها تکنیکی چشم‌پوشند. شاید بتوان گفت که همه کشورهای در راه توسعه در دهه‌های اخیر نظرشان بیشتر به شیوه زندگی و مصرف در جهان توسعه یافته بوده است، یعنی آنها ترقیات تکنیک و تمتع از زندگی را بیشتر مد نظر داشتند و کمتر از فرهنگ و تفکر غربی می‌پرسیدند. وقتی هم گفته می‌شد که یکسره باید فرنگی شد، سفارش‌کنندگان نظر به اخذ آداب و عادات و رفتار عادی مردم اروپا داشتند. پیداست که هیچ مردمی عادات و آداب خود را رها نمی‌کنند تا با آداب و عادات اقوام دیگر زندگی کنند، اما به تدریج که بعضی مسلمات و آرای مشهور غربی و اشیاء مصرفی آنها به اطراف جهان صادر می‌شد، رفتارها را تحت تأثیر قرار می‌داد. در کشور ما، از زمان فتحعلی‌شاه قاجار که جنگ‌های ایران و روس و جنگ هرات قدرت سیاسی و نظامی را کاهش داده بود تکانی هم، هرچند نه چندان شدید، در وجود گروه‌هایی از نخبگان کشور پدید آمد. بعضی از افسرانی که در دوران جنگ ایران و روسیه برای آموزش نظامی به فرانسه رفته بودند وقتی برگشتند، اندیشه‌های ناسیونالیست را علاوه بر تعلیمات نظامی با خود آورده بودند. در این زمان گویی اجمالاً پذیرفته شده بود که علم و تکنولوژی اروپایی را باید فرا گرفت. با این اندیشه، مدرسه دارالفنون تأسیس شد. دارالفنون اگر رشد طبیعی داشت می‌بایست به یک دانشگاه تبدیل شود، اما سیر قهقراپی پیمود. مع‌هذا این مدرسه راه آشنایی با علم و تمدن جدید را قدری هموار کرد.

در همین جا قدری درنگ کنیم. وقتی جهان متجدد قوام یافت همه جهان‌ها و تمدن‌های گوناگون در سراسر روی زمین هنوز به صورتی کم‌وبیش دست‌نخورده وجود داشت. به اختلاف عوالم و تمدن‌های قدیم با یکدیگر کاری نداریم، اما اختلاف آنها با تمدن و تاریخ جدید گاهی چندان شدید بود که مثلاً ایلچی ایران در بریتانیا مجلس عوام انگلیس را امری عجیب می‌دید. او در یادداشت‌های خود آن مجلس را چنان وصف کرده است که گویی به تماشاخانه رفته و نمایشی را تماشا کرده است. این نکته باید درسی باشد برای کسانی که دموکراسی را سهل و آسان می‌گیرند و می‌پندارند که می‌توان آن را از هر جا به هر جای دیگر برد و در همه جا برقرار کرد. دموکراسی که اکنون یک امر آشنا و خواستنی است در زمانی در نظر یک سفیر (که قاعدتاً می‌بایست اطلاعات سیاسی داشته باشد) رسم غریبی بوده است. پس اینکه چیزهای آشنای امروز همیشه آشنا بوده است یک توهم ناشی از غلبه مشهورات عالم جدید بر روح و قول و فعل مردمان است. وقتی از غلبه

مشهورات عالم جدید می‌گوییم مراد این نیست که تاریخ جدید و تجدد در همه جا به نحو یکسان تحقق یافته است. در همان زمان که ایلچی ما مجلس را امری عجیب می‌دید، عباس میرزا سلاح آتشین از اروپا می‌خرید و حسینقلی آقا در سن سیر فرانسه فن نظام جدید می‌آموخت و در همان جا بود که با ناسیونالیسم آشنا شده و اندیشه تجدد عظمی دوران باستان به ذهن او خطوط کرده بود. بعضی مسلمات جامعه جدید هم از طریق روزنامه و استماع خطابه‌های سیاسی شیوع پیدا می‌کرد که مهم‌تر از همه اصل پیشرفت و تکامل و سیر خطی تاریخ بشر بوده است. یعنی بدون اینکه اندیشه تاریخی که امری جدید و آورده تاریخ تجدد است درک شود، سیر تکاملی تاریخ مسلم انگاشته شد. ۵. رأی و نظر و حتی رسم و شیوه عملی که از لوازم و مبادی خود جدا شود، اگر به صورت درست هم انتقال یابد یک قول و فعل انتزاعی و تصنعی است و اگر مقبول قرار گیرد، اثری که در جای اصلی خود داشته است ندارد و شاید منشأ آشوب و گسیختگی در فکر و عمل شود. ما این معنی را چنان که باید دریافتیم و تفکر و فرهنگ را از زندگی جدا انگاشتیم. من، شاید هم خودپسندانه، یکی از علل مهجور ماندن نوشته‌هایم را این می‌دانم که کوشیده‌ام میان مطالب و مسائل فلسفی متعلق به فطرت ثانی و مسائل سیاسی و ایدئولوژیک مربوط به فطرت اول تفاوت بگذارم. در فطرت اول یا فطرت عادی، امور و اشیا در کاربردشان یا در نسبتی که با ما دارند ظاهر می‌شوند و معنی پیدا می‌کنند، اما در فطرت ثانی از آغاز و پایان و شرایط وجود و امکان‌های آنها پرسش می‌شود. وقتی با کسی که مثلاً به کاربرد علم نظر دارد در شرایط امکان علم سخن گفته شود، پیداست که گوش شنیدن ندارد و چه بسا که سخن را لغو و بی‌معنی بداند. من وقتی تعابیر فرهنگ و علم و آزادی و تاریخ را می‌نویسم مراد همان که در گفتار عادی مراد می‌شود نیست. به این جهت طبیعی است که گاهی حتی خواننده را آزار داده باشد. بدتر آنکه گاهی در اموری که معمولاً به زندگی رسمی معمولی و هر روزی تعلق دارند با چشم فطرت ثانی نگاه می‌کنیم و برعکس، مسائل مهم فلسفه را در عالم عادی و فطرت اول مورد بحث قرار می‌دهیم. یکی از اینها مسئله آمدن تجدد به ایران است. تاکنون ده‌ها کتاب در تاریخ فرهنگ و تربیت و دانش و سیاست صدوپنجاه سال اخیر ایران نوشته شده است. نویسندگان روش‌ها و وجهه نظرهای متفاوت داشته‌اند، اما هیچ‌کدام پی نبرده‌اند که در این تاریخ نحوی گسیختگی وجود دارد. پیوستگی و گسیختگی در تاریخ از اموری نیست که به‌آسانی و بدون تأمل به چشم مورخ بیاید. تاریخ اگر تاریخ است باید پیوسته باشد، زیرا تاریخ جلوه زمان است و فیلسوفان قدیم می‌گفتند زمان کم مستقل غیر قازالذات است. من نمی‌دانم که آیا زمان کمیت است یا از مقوله دیگری است. شاید اصلاً در مقولاتی که می‌شناسیم ننگنجد، اما در پیوسته بودن آن چون و چرایی نیست. پس تاریخ که جلوه زمان است چگونه می‌تواند گسیخته باشد؟ تاریخ از نسبت آدمیان با زمان پدید می‌آید. اگر این نسبت، نسبت آشنایی و همنوایی است تاریخ نظم و پیوستگی دارد و اگر نسبت، نسبت بیگانگی و دوری است همه کارها از هم پاشیده و پیوندها گسیخته است. تاریخ عهد است. با عهد سست و در عهد سست، همت‌ها سست می‌شود. اگر در امور هر روزی می‌بینید که سازمان‌های دولتی تصمیماتی می‌گیرند و در حین اجرا منصرف می‌شوند و دست از آن کار برمی‌دارند، یا درست بگوییم آن را رها می‌کنند، قضیه کمتر به اشخاص و لیاقت و مدیریت آنها مربوط است و بیشتر به عالمی که در آن به سر می‌بریم و می‌اندیشیم و عمل می‌کنیم بستگی دارد. این معنی ممکن است غریب به نظر آید و بگویند به این ترتیب مسئولیت‌ها لوٹ می‌شود و هر کس می‌تواند ناشایستگی‌های خود را به زمان و امکان‌ها و شرایط آن نسبت دهد و بگوید وقتی زمانه



عقیم است، از اشخاص کاری بر نمی آید و هیچ کوششی به ثمر نمی رسد. برعکس، اگر چنین تذکری بود چه بسا که گره از کار فرو بسته ما گشوده می شد. ولی تجربه تاریخ گواه است که کسی تاکنون به چنین استدلالی متوسل نشده است. کسانی می توانند چنین استدلال هایی پیش آورند که مشکل تاریخ خود را بشناسند و به فرو بستگی امکان های آن آگاه باشند. ولی این شناسایی کار آسانی نیست و معمولاً متصدیان و گردانندگان امور خود را چندان توانا می دانند که حتی اگر در هیچ کار موفق نشوند شکست را با هزار دلیل توجیه می کنند و تقصیر را به گردن دیگران و عوامل خارجی می اندازند.

توجیه ضعف ها و ناتوانی ها حقیقت قضایا را می پوشاند و توجیه کنندگان و مخاطبان آنها را در غفلت نگاه می دارد و گاهی این غفلت چندان شدید می شود که نارسایی و ضعفی به چشم نمی آید که به توجیه نیاز باشد، بلکه همه ناتوانی ها و نارسایی ها و حماقت ها عین توانایی و شایستگی و خردمندی تلقی و قلمداد می شود. فرض کنیم که بر اثر نوشتن یک مقاله که در آن گفته شده است زمانه کنونی زمانه دست های بسته و رأی های ضعیف و فرسوده است (و نه تنها بال و پر، بال نظر بسته است) همه دست از کار بشویند و چشم به آسمان بدوزند. اولاً آن وضع به اعتباری با وضع موجود تفاوت چندان ندارد، ثانیاً اگر مردم با یک مقاله و با یک استدلال از رفتن می مانند و از راه برمی گردند می توان هزار مقاله نوشت و آنان را به رفتن و کوشیدن واداشت. درست است که جهان با کلمات دگرگون می شود و تاکنون نیز کلمات جهان و آدمیان را دگرگون کرده است، اما هر گفته و نوشته ای کلمه نیست، و گرنه این همه که هر روز می نویسند می بایست آشوب جهان هزاران برابر آشوب کنونی باشد. سخنان تکراری و ایراد مکرر مطالب استدلالی در بهترین صورت جزئی از تکرار کار جهان است. یعنی با آنها چرخ جهان می گردد، نه اینکه بتوان با آنها جهان را تغییر داد و تازه اگر چنین باشد وقتی کسی چیزی می گوید و دیگران آن را بد می فهمند باید برای بدفهمی فکری بشود، نه اینکه بگویند سخن مگو که مبادا مردمان بد بفهمند و بر اثر بدفهمی گمراه شوند. نه، نگران مباشید، مردمان ممکن است چیزی را درست در نیابند، اما این دریافتن به شرایط تاریخی درک آنان بستگی دارد. این مطلب را من کشف نکرده ام، بلکه در جامعه شناسی ادراک یا در بیشتر حوزه های آن یک امر مسلم تلقی شده است. در یک روزنامه از قول یک تاریخدان نوشته بودند که: «... در دنیای استعمارزده... در نخستین گام حافظه تاریخی سترده می شود و فرد خود را اتمی تنها و سرگردان میان انبوه توده های انسانی می یابد (و) هیچ پیوندی با گذشته خود ندارد و لاجرم هیچ پیوندی با امروز خویش نمی تواند بیابد...»<sup>۸</sup> اکنون به این نکته کاری نداشته باشیم که آیا این استعمار بود که حافظه تاریخی اقوام استعمارزده را زدود یا چون حافظه تاریخی آن اقوام ضعیف شده بود آنها گرفتار استعمار شدند و به آن تن در دادند. همزمانی این دو حادثه مسئله را دشوار کرده است. میل غالب در ما این است که بگوییم کوتاهی ها و ناتوانی هایمان نتیجه ممانعت استعمار از ظهور استعدادهاست. در آنچه نقل کردیم نکته مهم از میان رفتن حافظه تاریخی است. حافظه تاریخی که از میان برود اشیا و امور از جای خود خارج می شوند و هیچ چیز به هیچ جایی و هیچ زمانی تعلق ندارد و در این وضع فهم چیزها هم فهم انتزاعی است، یا درست بگوییم، وقتی حافظه تاریخی از میان می رود عالم انسانی به عالم انتزاعی مبدل می شود، عالمی که مردمان در آن با اشیا و امور انتزاعی زندگی می کنند. مقصود این نیست که مدام از گذشته بگوییم. حافظه مکانیکی همیشه و همواره بوده است و اکنون هم هست. با این حافظه تاریخ نیز می توان نوشت، اما تاریخی که با

حافظه مکانیکی نوشته می‌شود مجموعه‌ای از اجزای بی‌روح و بی‌ربط است. مردم زمانی حافظه تاریخی دارند که نسبت خود را با گذشته و آینده بازشناسند و به امکان‌های زندگی خود آگاه باشند. می‌گویند اینها که حرف‌های اروپاییان است و به فرض اینکه درست باشد در مورد تاریخ جدید و جهان متجدد صدق می‌کند. آری، چنین است و مگر جهان غیرمتجدد هم در جایی از زمین کنونی می‌توان یافت؟ همه سخن در باب تجدد و تجددمآبی است. من نمی‌دانم آیا مردم در عهدهای گذشته تا چه اندازه به تذکر تاریخی نیاز داشته‌اند و آیا چیزی به نام تذکر تاریخی در سیر زندگی آنان مورد داشته است یا نه، اما در عصر حاضر بی‌تاریخ نمی‌توان بود و اگر اقوامی به بی‌تاریخی دچار شده‌اند در حقیقت از بازی زمان بیرون افتاده‌اند و خدا می‌داند که چگونه و تا کی می‌توانند به عنوان تماشاگر ناآشنا با قواعد و حسرت‌زده، در حاشیه بازی به سر برند.

از این سخنان کلی بگذریم. اگر حقیقتاً قومی حافظه تاریخی را از دست می‌دهد و بی‌تاریخ می‌شود درد بی‌تاریخی او را چگونه می‌توان تشخیص داد و این بی‌تاریخی چه علایمی دارد؟

الف. اقوام غیرغربی از آغاز آشنایی با تجدد و جهان متجدد این جهان را نشناختند بلکه به انحراف مختلف مسخر آن شدند. تسخیرشدگان گاهی به اندازه‌ای که از وضع خود آگاهی پیدا می‌کردند به مخالفت برمی‌خاستند و آنان که از این وضع خبر نداشتند ظواهر تجدد را به عنوان مرحله کمال تاریخ تحسین می‌کردند. به عبارت دیگر، نسبت بیشتر اقوام غیرغربی با جهان تجدد بیشتر در تقبیح و تحسین ظاهر می‌شد. این اقوام در زندگی جدید وارد شدند و کم‌کم همه رسوم تجدد را پذیرفتند، اما به عقل تجدد اهمیت ندادند و هنوز هم چندان اهمیت نمی‌دهند. عقل جهان قبل از تجدد هم نه می‌توانست با ظاهر تجدد مقابله کند و مانع بسط آن شود و نه امکان داشت که با آن از در صلح و سازش درآید. پس طبیعی بود که این عقل ضعیف شود و ساحت حس بر ساحت‌های دیگر وجود آدمیان غلبه کند. معمولاً اروپا و آمریکا را غافل از معنویت و مشغول به زندگی مادی و لذات حسی می‌دانند و البته این سخن نادرست نیست، اما آیا گاهی مردم جهان به اصطلاح توسعه‌نیافته بیشتر از اروپاییان و آمریکاییان مغلوب ساحت تمتع و زندگی حسی و مادی نشده‌اند؟ شاید چون در کنار این ساحت و در حاشیه زندگی رسمی، هنوز خردک شروری از عقل و معنویت مستقل از زندگی هرروزی وجود دارد، ساکنان این عالم خود را صاحب معنویت و جهان متجدد را بیگانه با آن می‌خوانند و چه بسا که این وضع نوعی عکس‌العمل در قبال خودپسندی و غرور غرب باشد که تمامیت عقل را به خود اختصاص می‌دهد. راستی آیا عقل اختصاص به غرب دارد؟

در ابتدای تاریخ تجدد جوهر عقل بیشتر در تفکر ظاهر بود، اما به تدریج به صورت علم و تکنولوژی درآمد. این عقل، عقل تکنیک بود و با نظم زندگی جهان متجدد و اصالت دادن به امیال و خواست‌های آدمیان تناسب داشت، ولی اکنون دیگر راهبر جهان متجدد نیست بلکه تحت‌الشعاع هوای تکنیک قرار گرفته و احياناً در آن متحل شده است. اکنون غرب و عالم تجدد یک ساحتی است و ما به درستی نمی‌دانیم که نشان ساحت‌های دیگر را در کجا می‌توان جست. در کجا ساحت عقل یا طور و رای طور عقل پیدا می‌شود؟ اگر خوب تأمل کنیم زندگی در بسیاری از مناطق جهان متجددمآب بسی بیشتر از جهان توسعه‌یافته یک ساحتی شده است. اینجا نباید گفت که ساحتی بر ساحت‌های دیگر غلبه کرده است، بلکه ساحتی از جهان تجدد انتزاع شده و در همه جهان بسط یافته و ساحت یا ساحت‌های دیگری که بتواند آن را تعدیل کند وجود ندارد. اگر نظر بعضی صاحب‌نظران را بپذیریم که در غرب ساحت تمتع غالب شده است، این بدان معنی نیست که

ساحت عقل به کلی منزول و سرکوب شده و هیچ اثری در نظم دادن به امر تمتع و معاش مردمان ندارد بلکه عقل در خدمت نظم معاش و کار دنیا درآمد است. در جایی که ساحت عقل متصرف در جهان از ابتدا نبوده یا وجودی ضعیف داشته است، تمتع هم بی نظم می شود و آنچه از گذشته مانده است هر چه بکوشد که این بی نظمی را به سامان آورد گوهر خود را به سنگ می زند. وقتی عقل یک دوران به چنین مصیبتی دچار شود، یعنی عقل یک داشته انتزاعی و عاریتی باشد، مردم با آن پیوند حقیقی ندارند. مردمی که با عقل جدید هم آشنا نشده باشند و تجدیدشان ظاهری و قشری باشد نه با تاریخ آبا و اجدادی پیوند دارند و نه به تاریخ تجدد پیوسته اند و هرچند که در ظاهر در قرون بیست و یکم میلادی و پانزدهم هجری به سر می برند، اما زندگی شان نه ادامه تاریخ هجری است و نه معاصر جهان متجددند. اکنون بسیاری از اقوام جهان از تاریخ قدیم خود بیرون افتاده اند و در تاریخ تجدد جایی برای خود نیافته اند.

ب. از زمانی که تجدد (که در ذات خود میل به گسترش و جهانی شدن دارد) به مرحله گسترش در سراسر روی زمین رسیده است، نه فقط همه رسوم عادی آن به تدریج مقبول افتاده است، بلکه کم و بیش به ادبیات جدید و بعضی از آرا و نظریات فلسفی و مخصوصاً به علم جدید توجه شده است. اقبال به علم، چنان که گفته شد، مقتضای پذیرفتن و اخذ رسوم و آداب تجدد و ورود در زندگی مصرفی است، اما برای زندگی مصرفی نیز باید نظمی مناسب پدید آید. درست است که اداره و سازمان را از روی گرده اصلی آن می توان برپا کرد، اما برپاکنندگان باید حد و اندازه ها را بشناسند و جایگاه هر چیز و هر کار را بدانند. این موقوف به سهیم شدن در عقلی است که راه تصرف در جهان و پدید آمدن نظم تجدد با آن معین و هموار شده است. انتزاعی ترین صورت این عقل فلسفه است. از شعر و هنر نمی گویم زیرا اینها معمولاً خریدار حقیقی ندارد (چنان که در دوره اسلامی با اینکه آثار مهم فلسفی و طبی و نجومی را ترجمه کردند به شعر و هنر یونانی اعتنایی نشد)، یا اگر خریدار دارد احياناً خریداران آن را برای مصرف و تفتن می خورند. اما فلسفه را به دشواری می توان مصرف کرد و مصرف کنندگان باید خیلی بی ذوق باشند که فلسفه را برای مصرف بگزینند (مگر اینکه بهره برداری سیاسی از فلسفه را مصرف بدانیم). فلسفه ای که عین عقل است به صرف تتبع و آموختن هم حاصل نمی شود (هرچند که بدون آموختن به فلسفه نمی توان رسید). فلسفه را با فهم و عقل عادی نیز درک نمی توان کرد، یعنی تا کسی در فلسفه غوطه نخورد و صاحب نظر نشود نمی تواند در باب فلسفه ها حکم کند، اما در جهان توسعه نیافته معمولاً به فلسفه کاری ندارند و اگر به آن نظری بیندازند نظرشان به ایدئولوژی و سیاست است. حتی اگر کسانی پیدا شوند که فلسفه خالص بنویسند باز تصدشان اثر گذاشتن در فرهنگ خودی است؛ ولی این مصلحت بینی که با زمان بیگانه است هیچ مصلحتی را تأمین نمی کند بلکه مشغولیتی است که دنباله و نتیجه ندارد.

تاریخ صد و پنجاه ساله منورالفکری و روشنفکری ایران را در نظر آوریم. این پنج-شش نسل منورالفکر و روشنفکر هر کدام کار خود را کردند و می بینیم که نسل بعد آنها را فراموش کرد. آخوندزاده و ملکم و میرزا آقاخان کرمانی به عالم منورالفکری علاقه داشتند و با فراهم آوردن معلوماتی از آن عالم آثاری پدید آوردند اما راهگشای منورالفکری حقیقی نشدند، یعنی نتوانستند کاری را که مثلاً کانت بر عهده منورالفکری می دانست انجام دهند. نسل بعد از ایشان که آمد بیشتر به سیاست و انقلاب مشروطیت پرداخت. این نسل با نسل قبل از خود کم و بیش آشنا بود، چنان که

فی‌المثل می‌توان نفوذ و تأثیر ملکم را در کتاب «یک کلمه»ی مستشارالدوله و در آثار تقی‌زاده باز شناخت، اما با پایان یافتن انقلاب مشروطه نسل دیگری به صحنه آمد. این نسل تقریباً هیچ پیوندی با دو نسل قبلی نداشت مگر اینکه بگوییم این نسل‌ها علایق مشترک داشتند، چنان‌که مثلاً فروغی مثل بدیع‌الملک میرزا و افضل‌الملک کرمانی توجهی به فلسفه نداشته و تقی‌زاده به پیروی از آخوندزاده و میرزا آقاخان اطلاق از آرای فیلسوفان اروپایی را لازم می‌دانسته است. ولی اینها (جز تقی‌زاده) هیچ یک نامی از اسلاف خود نبرده‌اند.

در دوره بیست ساله رضاخانی و رضاشاهی صورت دیگری از منورالفکری و البته ضعیف‌تر از منورالفکری اول پدید آمد. دکتر ارانی که در ابتدا با گروه مجله «فرنگستان»<sup>۱</sup> همکاری می‌کرد، رسالاتی در روان‌شناسی و فلسفه و مخصوصاً در ترویج ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی نوشت و چون موضع صریح سیاسی داشت و اطرافیان او پس از مرگش حزب توده را تشکیل دادند، تا مدتی مورد اعتنا بود و در اوایل کتاب‌هایش هم چاپ شد و کسانی به آن استناد کردند، ولی وقتی حجم ادبیات تبلیغاتی حزب توده به جایی رسید که می‌توانست از نوشته‌های ارانی بی‌نیاز باشد آنها را به حال خود گذاشت. شاید اندک دوام ارانی نیز از آن رو بود که او تا حدی به شرایط تاریخی و فرهنگی و سیاسی زمان خود توجه داشت و با مخاطبان خود به کلی بیگانه نبود. مع‌هذا او که با مجله «فرنگستان» هم همکاری داشت نه فقط پیوندی با منورالفکری پیش از خود نیافت بلکه هیچ‌جا حتی به رسول‌زاده که در ماتریالیسم و سوسیالیسم مقالاتی نوشته بود استناد نکرد. دو نسل اخیر سوسیالیست و کمونیست ایرانی هم او را فراموش کرده‌اند. از آثار گوستاو لوبون هم که در دهه دوم و سوم قرن جاری مورد توجه بود چیزی در بازار یافت نمی‌شود و از نوشته‌های امثال دشتی (جز بعضی پژوهش‌های ادبی و تاریخی) کمتر نشانی پیدااست. دشتی و دیگر مترجمان گوستاو لوبون از سابقه منورالفکری قبل از مشروطه و زمان مشروطه جدا شدند و تحفه دیگری آوردند، اما اکنون آنها هم فراموش شده‌اند. حزب توده از سال ۱۳۲۷ که مخفی و زیرزمینی شد و به ترجمه و نشر ادبیات چپ و مارکسیست پرداخت تا حدی جای تفنن‌های فلسفی دیگر را تنگ کرد.

حادثه نسبتاً مهم در این دوره توجه خاص به فلسفه به عنوان زیربنای سیاست بود و بعضی آثار فلسفی و مخصوصاً آثار افلاطون و ارسطو بر اثر این توجه ترجمه شد، اما اثری که بخصوص درباره تجدد نوشته شد رساله «تسخیر تمدن فرنگی» اثر دکتر سید فخرالدین شادمان بود. او بهتر از اسلاف خود جهان متجدد و تجدد را می‌شناخت. (سلف و خلف که اینجا می‌گوییم بر سبیل مسامحه است زیرا وقتی در تاریخ پیوستگی نباشد سلف و خلفی وجود ندارد. گویی هیچ‌کس در تاریخ صدوپنجاه ساله تجدد مآبی ما سلف و خلف نداشته و خود نیز سلف و خلف نبوده است.) او مسئله تجدد یا به تعبیر خودش مسئله تمدن فرنگی را به روش خاصی مطرح کرد. او که تاریخ می‌دانست و تاریخ تدریس می‌کرد نگاه مورخانه و تاریخی به تمدن فرنگی نکرد و هرچند که به طرح ماهیت تجدد نزدیک شد فیلسوف نبود و به قضیه با نظر فلسفی نگاه نکرد، بلکه راهی میان داستان‌نویس و مورخ پیش گرفت. او رمز «تسخیر تمدن فرنگی» را در قوت زبان فارسی دید و این می‌توانست توجه مهمی باشد، زیرا تفکر در زبان ظاهر می‌شود، بلکه عین زبان است. زبان بی‌تفکر، زبان ضعیف و پژمرده است و اگر زبان مردمی قوت گیرد همه چیز کم‌وبیش سامان می‌یابد. اما زبان چگونه قوت پیدا می‌کند؟ شادمان به اینجا که رسید به سرعت از درک اول خود دور شد و گمان کرد که با دستکاری می‌توان زبان ضعیف و علیل را توانا کرد و ناخواسته به جرگه کسانی ملحق شد که طالب اسم شب

بودند و اصلاح خط و دستکاری عقاید و امثال اینها را راهگشای تجدد می دانستند. شادمان هم گرچه می دانست تجدد مآب‌های رایج به جایی نمی رسد، وضع زمان خود را به صورت نسبتاً خوبی تصویر کرد. اما او که بهره‌ای از عقل متجدد هم داشت در باب حقیقت تجدد چیزی نگفت و به سابقه امر تجدد مآبی حتی اشاره‌ای نکرد و اسمی از آخوندزاده و ملکم خان و طالبوف نبرد و به کسروی و حزب توده هم نپرداخت. آنچه می دانیم این است که او از فروغی به نیکی یاد کرده است، اما اینکه آیا از او چیزی آموخته است (و چه می توانسته است بیاموزد؟) معلوم نیست. او که اخیراً کم و بیش مورد توجه پژوهندگان و مخصوصاً پژوهندگان مقیم خارج قرار گرفته است به سابقه تجدد مآبی نپرداخت و طبیعی بود که به سرنوشت پیشینیان صد ساله خود دچار شود و پنجاه سال در گمنامی و فراموشی بماند. در این پنجاه سال اخیر آثار او کمتر خوانده شد و تا این سال‌ها کسی به فکر چاپ آنها نیفتاد و قهراً در آرای دو سه نسل اخیر تأثیر نگذاشت.

۶. یک بار دیگر نگاهی گذرا به نقاط جدا افتاده تاریخ اندیشه تجدد در ایران بیندازیم. آخوندزاده سفارش کرد که فلسفه بخوانیم. این سفارش را میرزا آقاخان و افضل‌الملک کرمانی و تقی‌زاده هم تکرار کردند. افضل‌الملک و فروغی «دیسکور» دکارت را به فارسی برگرداندند و دشتی و فخر داعی گیلانی هم بعضی کتاب‌های گوستاو لوبون را ترجمه کردند و بالاخره دکتر کاویانی و دکتر لطفی طرحی برای ترجمه آثار کلاسیک فلسفه در انداختند و کار را خود از ابتدا، یعنی از ترجمه آثار افلاطون شروع کردند. تا اینجا هنوز فلسفه جدید مجموعه‌ای از قطعات پراکنده از بعضی فیلسوفان اروپایی است که نه تناسبی میان آنها وجود دارد و نه در زمان به هم مربوطند. هیچ یک از اینها به دنبال دیگری و در تحکیم یا تسمیم و تفسیر آن نیامده است. شاید قیاس مع الفارق باشد که این تاریخ صد ساله را با تاریخ فلسفه در دوره اسلامی یا در دوره جدید اروپا بسنجیم. در تاریخ فلسفه اسلامی ابن‌سینا به فارابی تاسی کرد. او از آثار معاصران و اسلاف دیگر خود نیز خبر داشت و آرای آنها را رد و اثبات می کرد. سهروردی خلف ابن‌سینا بود و بعد از سهروردی هم همه فیلسوفان به او و ابن‌سینا و فارابی نظر داشتند. در تاریخ فلسفه جدید همه فلسفه‌ها نوعی بسط فلسفه دکارت است و اخیراً که این بسط به پایان خود رسیده است باز فلسفه نقد دکارت است. در اروپا تنها کسانی که خود را متعلق به حوزه دکارت (کارترین) می دانستند به تفکر دکارتی نپرداختند، بلکه همه فلسفه جدید به دکارت نظر داشت. در این وضع پیوستگی است که می توان تاریخ فلسفه داشت و نوشت. تاریخ، تاریخ پیوستگی هاست، هر چند که تاریخ مقاطع هم دارد. مقطع تاریخی جایی و وقتی است که یک دوران پایان می یابد و دوران دیگر آغاز می شود، یا بهتر بگوییم، مقطع نقطه اتصال پایان یک دوران به آغاز دوران جدید است و پیداست که تا دوران جدیدی آغاز نشود مقطع هم وجود ندارد. شاید یک دوران تاریخی صدها سال در راه گنجد انحطاط باشد و به هیچ آغازی نرسد. در انحطاط پیوندها سست می شود اما همه رشته‌ها نمی گسلند. در آغاز هر دوره جدید هنوز اجزای تعیین نیافته‌اند تا روابط را بتوان به وضوح درک کرد، هر چند که تاریخ عین روابط اشیا و اجزا و حوادث نیز نیست. اگر این معنی درک نشود و تاریخ را مجموعه حوادث بدانند، فهم آنچه می گویم بسیار دشوار می شود. اتفاقاً در طول حیات بشر شاید تنها در دو بیست سال اخیر که سایه تاریخ غربی بر همه جای روی زمین افتاده است، زندگی بعضی اقوام به مجموعه پراکنده حوادث بی ارتباط مبدل شده باشد. در این وضع نه فقط فلسفه‌ها بی ارتباطند، بلکه هیچ چیز در جای خود نیست و در زمان دوام ندارد. حتی اگر میان معاصران ارتباطی دیده می شود ضامن آن سیاست است، اما در بین نسل‌ها تقریباً هیچ ارتباطی

پدیدار نیست.

دو ترجمه کتاب «دیسکور» دکارت را کسی نخواند، یا لااقل خبر نداریم که چند نفر آن را خوانده‌اند. ترجمه سوم با تحول بزرگ در جهان میان دو جنگ و بخصوص با تأسیس دانشگاه در کشور ما و دایر شدن رشته تحصیلی فلسفه مقارن شد و خوانندگانی پیدا کرد. اگر امروز کتاب فلسفه در بازار زیاد است این رشد بیشتر کمی است. البته پدیدار شدن آثار مختصری از تذکر تاریخی را نمی‌توان منکر شد، اما هنوز فلسفه در کشور ما خدمتگزار ایدئولوژی است و بیشتر با ملاک‌های سیاسی به آن رو می‌کنند. شاید بگویند در این صد سال اخیر در ایران فلسفه‌ای نبوده است که از ربط و تأثیر و تأثر و تعادل آن سخن بگوییم. جان کلام همین است. نویسنده‌ای گفته است جهان توسعه‌نیافته تجدد را بدون عقل آن فرا گرفته است. عقل تجدد در سیاست و حقوق و علم و تکنولوژی جدید ساری است، اما صورت خاص و متعین آن همان فلسفه است. آنان که تجدد را جدا از عقل جدید اخذ کرده‌اند در سیاست و حقوق و علم و تکنولوژی‌شان هم آن عقل غایب است و شاید فلسفه را هم به صورت یک علم انتزاعی و تشریحی جان اخذ کرده باشند. اگر به سراغ ادبیات و سیاست و قانون و علم و تکنولوژی هم برویم باز گسیختگی می‌بینیم. ادبیات که می‌گویم مرادم شعر و حتی رمان نیست، زیرا شعر و رمان در جهان توسعه‌نیافته در بهترین صورت آیینی تجدد آشفته این جهان است و البته به ندرت عمق فاجعه را در آن می‌توان دید. شاید در بین شاعران ما یکی دو شاعر و از جمله اخوان ثالث به این عمق فاجعه نزدیک شده باشند. می‌گویند کدام فاجعه؟ فاجعه‌ای نیست؛ اخلاق و معنویت که مال ماست، در علم و تکنولوژی هم که قدری عقب مانده‌ایم تدابیر مناسب می‌اندیشیم و با اندک کوشش به مقام و جایگاه شایسته خود می‌رسیم و... درست است: ما وارث سخنان و معارف گرانبهایی از ادب درس و ادب نفس و اخلاق و عرفانیم. توانایی‌هایمان در آموختن و فراگرفتن علم هم به اثبات رسیده است، اما یک مشکل کوچک داریم و آن اینکه فکر نمی‌کنیم چرا اولاً اخلاق و معنویت‌مان در کار و کسب و مناسبات و رفت‌وآمد و درس و بحث و صنعت و تولید و مدیریت و... دخیل و منعکس نیست. اخلاقی که در کتاب و گفتار باشد و در عمل ظاهر نشود نبودش بهتر است. ثانیاً با اینکه در مدتی نسبتاً طولانی به مقصودی که نیل به آن را دشوار نمی‌دانیم نرسیده‌ایم، از خود نمی‌پرسیم چرا از هفده کاری که در نظرمان مشکل نبود برنیامدیم و بر نمی‌آیم. ما دانشمند داریم اما طرح و برنامه کلی پژوهش نداریم. پژوهش‌هایی هم اینجا و آنجا صورت می‌گیرد، اما کسی نمی‌داند علم با این پژوهش‌ها به کجا می‌خواهد برود. ظاهراً علم در جهان توسعه‌نیافته در حاشیه جهان علم و علم مرکزی قرار دارد. آنها که در حاشیه‌اند همواره از علم دورند و وقتی به هم نزدیک می‌شوند که در متن بازی قرار گیرند. شاید اصرار بر نوشتن مقالات به زبان انگلیسی و چاپ کردن آنها در مجلات معتبر بین‌المللی پاسخی نه‌چندان مناسب به ناتوانی در پژوهش‌های مؤدی به تکنولوژی باشد. علم ما برای خودمان سودمند نیست، پس آن را به جایی بفرستیم که سودمند باشد. به این جهت علم باید از حاشیه به مرکز برود. ولی در حاشیه بازی بودن تعبیر دیگری از گسیختگی و بی‌تاریخی است. دانشمندان ما توانایی پژوهش دارند، اما به فرض اینکه به پژوهش بپردازند چون پژوهش‌هایشان تابع هیچ برنامه پژوهشی نیست و با پژوهش‌های دیگر تناسب ندارد و دنباله پژوهش‌های قبلی نیست و ربطی به پژوهش‌های بعد پیدا نخواهد کرد، از آن نتیجه مطلوب عاید نمی‌شود. یک کارشناس مسائل استراتژیک گفته بود ما استراتژی نداریم، یعنی تاکتیک‌هایمان در درون یک استراتژی نیست. در علم و پژوهش هم تاکتیک‌ها بدون استراتژی

است. ثالثاً ظاهراً در اوایل آشنایی با اروپا طرح اجمالی اعلام نشده‌ای در اذهان منورالفکرها وجود داشته است که آثار مهم علم و ادب دنیای جدید را ترجمه کنند و رسوم پژوهش آن عالم را فرا گیرند. با ملاحظه ترجمه‌های اوایل این معنی را می‌توان تصدیق کرد، اما این طرح عملی نشد. کتاب‌های ترجمه شده دوره اول را کمتر خواندند و شاید آن ترجمه‌ها تقریباً فراموش شد، چنان که نسل‌های سوم و چهارم مترجمان دوباره بعضی کتاب‌های ترجمه شده را ترجمه کردند. پس در ترجمه هم پیوستگی نبود، یعنی آثار علمی و ادبی نیز برای شناخت جهان جدید و ورود در عالم علم و ادب و نقادی ترجمه نشد یا کمتر به این شناخت کمک کرد، بلکه مترجمی شغلی در عداد شغل‌های دیگر تلقی شد. (هرچند که شغل نان و آبداری نبود و اکنون هم نیست.) در این پیشامد مترجمان مسئول نیستند و قدر آنان را نباید ناچیز گرفت. آنها فضای ترجمه را آشفته نکرده بودند، بلکه خود در یک فضای بی‌برنامه و بدون طرح وارد شدند. در این فضا نقد ادبی جایی پیدا نکرد، یا درست بگویم فضایی اهل ادب ما از شرق‌شناسان پیروی کردند و نقد صوری را از آنان آموختند و به همین نقد اکتفا کردند. متبعان و پژوهندگان، متون شعر و نثر و آثار علمی و ادبی قدیم را تصحیح و آماده چاپ کردند اما به مضمون آن آثار پرداختند. شاید در صد سال اخیر با اینکه ده‌ها نفر شاهنامه فردوسی و گلستان سعدی و دیوان حافظ و مثنوی مولانا و غزلیات شمس تبریزی و... را تصحیح کرده‌اند، درباره مضمون این آثار بسیار کم نوشته‌اند و ادبای رسمی چه بسا که هیچ چیز در این ابواب نوشته باشند. آثاری هم که روشنفکران نوشته‌اند معدود و انگشت‌شمار است. آنها هم بیشتر به اعتراض و رد و ایراد و نفی و اثبات پرداخته‌اند. در بهترین صورت این تفسیرها بوته‌های تنها و بیگانه با بوستان کم حاصل ادبیات رسمی بوده است. وقتی فریدون هویدا و شاهرخ مسکوب بعضی داستان‌های شاهنامه را با نظر فرویدی تفسیر کردند هیچ‌کس درباره این تفسیرها چیزی نگفت. در مورد مضامین شعر حافظ و سعدی و مولوی هم یکی دو رساله بیشتر نداریم و نمی‌دانیم آیا فضلی فارسی زبان و فارسی‌نویس هیچ چیز در نقد خمسه نظامی نوشته‌اند یا نه. (من سال‌ها با این آرزو به سر برده‌ام که سیری در آثار سنایی و عطار بکنم و اگر چیزی دریافتم بنویسم، اما این توفیق نصیب نشده است و اکنون عمر گذشته است و بسیار بعید می‌دانم که به این مراد دست یابم.) نقد صوری را در وضع گسیختگی فرهنگی هم می‌توان حفظ کرد زیرا تفکر در آن مدخلیت ندارد و رعایت چند دستورالعمل برای انجام دادن کار کفایت می‌کند. مع‌هذا اگر به تاریخ تتبع هم نظر کنیم دوران اول آن را متمرکز می‌بینیم. اکنون گیاه تتبع هم در دیار ما پژمرده شده است و دیگر امثال بهار و بدیع‌الزمان فروزانفر و همایی و فروغی و وحید دستگردی و بهمنیار و قریب و قزوینی و محیط طباطبایی و مجتبی مینوی و یغمایی و زریاب خویی و زرین‌کوب و... کمتر پیدا می‌شوند و شاید با پایان یافتن کار شرق‌شناسی کار این نوع تتبع هم به پایان رسیده باشد و دیگر به آن چندان نیاز نباشد. اگر در این تاریخ می‌بینید که دو یا سه نسل از منتقدان در پی هم آمده‌اند و نسل‌های بعد از شیوه و روش نسل اول پیروی کرده‌اند، این را نشانه پیوستگی مگیرید و اگر پیوستگی می‌بینید ضامن آن نظم شرق‌شناسی بوده است. این نظم فوایدی هم داشته است. پس ناشکری نمی‌کنیم. همین که کسانی آمدند و متون قدیم را برای چاپ و نشر آماده کردند به آنها دست‌مریزاد باید گفت. با آمدن پیشه‌تبع صورتی از تاریخ‌نویسی جدید هم آمد. البته تاریخ ادبیات و فرهنگ و فلسفه و... ما را ابتدا شرق‌شناسان نوشتند و پژوهندگان ما نیز کارهای آنان را مثال و سرمشق قرار دادند، اما نمی‌دانیم آیا در جایی شیوه شرق‌شناسان را به کمال رسانده‌اند یا نه. همین شک نشانه آن است که به تاریخ چنان

که باید اعتنا نکرده‌ایم و تاریخ‌نویسی وضعی بهتر از دیگر علوم ندارد و شاید گرفتاری‌هایش بیشتر باشد.

۷. یکی از صاحب‌نظران اروپایی گفته است که هر تاریخی تاریخ معاصر است. اگر این حرف درست باشد تاریخ‌نویسی برای همه مردمان و اقوام میسر نیست، زیرا بعضی اقوام از تاریخ قدیم خود جدا شده و به تاریخ دیگری نپیوسته‌اند. آنها که تاریخ معاصر ندارند چگونه تاریخ بنویسند؟ مردمی که نمی‌دانند تاریخشان تاریخ میلادی است یا هجری، یعنی نه با صاحبان تاریخ میلادی معاصرند و نه زندگی‌شان در تاریخ هجری دوام دارد، اینها با چه حوادث و چه کسان و کدام اندیشه‌ها و معارف معاصرند؟ تاریخ این مردمان نقطه جدا افتاده‌ای در زمان است و شاید به همین جهت است که همه گذشته و آینده را هم نقاط و لحظات جدا و ناپیوسته زمان می‌انگارند. اینها چگونه تاریخ بنویسند که تاریخ، یاد اندیشه و گفتار و اراده و کردار آدمیان است و تفکر و عزم و عمل در زمان صورت می‌گیرد و متحقق می‌شود.

بگذریم. تاریخ‌نویسی هم مثل ادب و سیاست جدید و... در ابتدای تاریخ تجددمآبی ما جلوه‌ای کرد و رو به پژمردگی رفت و این نکته قابل تأمل است که اولین کتاب‌های تاریخ ما را در دوره جدید سیاستمداران (سپهر، مشیرالدوله، فروغی و تقی‌زاده) نوشتند. (در سال‌های اخیر چنان که به کرات اشاره کرده‌ام در فلسفه و ادب و تاریخ‌نویسی و... تحولی پدید آمده است که باید منتظر ماند تا آثار آن آشکار شود.) این امر عجیبی نیست که سیاستمداران تاریخ بنویسند. یکی از اولین تاریخ‌نویسان گزنفون است که سردار سپاه و اهل سیاست بوده است. عجیب این است که چرا ما به همان «ایران باستان» مشیرالدوله و «از پرویز تا چنگیز» تقی‌زاده و «تاریخ مغول» عباس اقبال و «تاریخ صفویه و زنده‌ی نصرالله فلسفی اکتفا کرده‌ایم و کسی به عهده نگرفته است که تاریخ معاصر را در کلیت و تمامیت آن بنویسد. کوشش‌هایی را که استادان تاریخ در دانشگاه‌ها و بعضی نویسندگان و روشنفکران غیردانشگاهی و بخصوص دانشمندان ایرانی خارج از کشور در سال‌های اخیر انجام داده‌اند ناچیز نباید شمرد و شاید بعضی از این کوشش‌ها نشانه درک بحران تاریخی باشد، اما اگر از مورخ توقع داریم که به ما بگوید در کجای زمان ایستاده‌ایم و چه بر سرمان آمده است و چه راهی یا راه‌هایی پیش رویمان است هنوز باید منتظر بمانیم. شاعران می‌توانند به ما از ژرفای شب و روشنی روز بگویند،<sup>۱</sup> ولی آنها نمی‌توانند کار مورخ را که نشان دادن نقطه سکونت ماست به عهده بگیرند. مورخ و شاعر اگر همسایه نیستند خانه‌هایشان چندان از هم دور نیست که صدای یکدیگر را نشنوند، ولی آنها هر یک کار خود را انجام می‌دهند. آدمیان همیشه به شعر و شاعر نیاز داشته‌اند و دارند و ما امروز به مورخ هم نیاز داریم که به ما بگوید کجا هستیم و چه پیوندی با گذشته داریم و آیا پیوند نسل‌های صد و پنجاه سال اخیر از هم نگسیخته است.

۸. صاحب‌نظران اروپایی و آمریکایی درباره جهان توسعه‌نیافته بسیار کم اندیشیده‌اند. در نظر غربیان، جهان توسعه‌نیافته صرف یک معضل سیاسی و اقتصادی است. اینکه در اینجا چه می‌گذرد و مردم جهان توسعه‌نیافته چه سهمی در آینده جهان دارند امر فراموش شده‌ای است. متفکران غربی جهان توسعه‌نیافته را حاشیه فقیرنشین یا حلبی‌آباد بخش مرکزی جامعه جهانی که همان جهان متجدد است می‌دانند و هیچ‌وقت تا آنجایی که من می‌دانم نپرسیده‌اند که توسعه‌نیافتگی چه وضعی است. اما بعضی تعبیرها در تفکر غربی در باب وضع انسان هست که شاید با مسامحه بر وضع مردم جهان توسعه‌نیافته قابل اطلاق باشد. یکی از این تعبیرها که شاید برای وصف و تفسیر اوضاع جهان



توسعه نیافته یا لاقطل برای نزدیک شدن به حقیقت این وضع راهی بنماید، تعبیر با خود بیگانگی است. به معنی روان شناسی و روان درمانی این لفظ کاری نداریم. حتی از اینکه معنی هگلی یا مارکسیست و ماکس وبری این تعبیر را بر وضع جهان توسعه نیافته اطلاق کنیم می پرهیزیم، زیرا این صاحب نظران هر یک این تعبیر را برای بیان نظر خود در مورد انسان و یکی از انحاء ظهور او در عالم به کار برده اند. آنها هنوز وضع توسعه نیافتگی را نیازموده بودند و شاید هرگز نمی توانستند این وضع را به آزمایش دریابند، چنان که ما هم با اینکه در صحنه و میدان آزمایشیم حواسمان جای دیگر است و در بند آزمایش نیستیم. ما هم مثل غربی ها و شاید به پیروی از آنان توسعه نیافتگی را یک امر صرفاً سیاسی و اقتصادی تلقی می کنیم و به این نزاع بی معنی مشغولیم که آیا توسعه سیاسی مقدم است یا توسعه اقتصادی. کسانی هم هستند که این تقابل را بی وجه می دانند و از توسعه پایدار می گویند. معتقدان به توسعه پایدار گرچه به یک اعتبار سخن خوبی به میان می آورند، اما به نظر می رسد که آنها هم بیشتر از دیگران وضع توسعه نیافتگی را نیازموده اند، زیرا سخنان شعاروار و لحن رمانتیکشان حاکی از دریافتن دشواری راه توسعه است. (دانشمندان جهان توسعه نیافته بخصوص در مورد علم و توسعه خیلی آسان گرفتار رمانتیسیسم می شوند و مشکلات را نمی بینند.) مردم جهان توسعه نیافته با خود بیگانه اند و تا این بیگانگی به آشنایی مبدل نشود نه اقتصاد سامان می یابد و نه سیاست از عهده اجرای آنچه در خیال دارد بر می آید. از حفظ محیط زیست چیزی نمی گویم که بهره و سهم جهان توسعه نیافته از آثار توسعه صنعت و تکنولوژی بیشتر جنگ و خرابی و ناامنی و آشوب در روح و جان و آشکارتر از همه آلودگی زمین و هوا و آب بوده است. معمولاً طرفداران شعار توسعه پایدار مشکل را با یک یا چند اگر حل می کنند. اکنون مجال نیست که این اگرها را فهرست کنیم. اینها همه کم و بیش از یک جنس و از یک سنخند و معنی شان این است که اگر مسائل را حل کنیم، مسائل حل می شود یا اگر کارها به صلاح آید و اصلاح شود، به صلاح می آید و اصلاح می شود.

اینکه گمان کنند توسعه نیافتگی یک علت جزئی دارد که در وجود ما یا در گوشه ای از جامعه خانه کرده است نشانه بیگانگی با وضع تاریخی است. جامعه مثل فرد و شخص نیست که بیماریش بیشتر بیماری تن و جسم باشد. بیماری جامعه بیشتر و معمولاً بیماری روح است و به این جهت در همه اجزا و اعضا به تناسب منتشر می شود. وقتی یک جزء نشاط داشته باشد همه اجزا باشنازند و اگر سستی و ناتوانی در جایی پیدا شود، می توان حدس زد که سستی و ناتوانی در همه چیز و در همه جا ساری باشد. پس چگونه بگوییم اگر فلان جزء اصلاح شود چه می شود؟ گاهی فکر می کنند که مثلاً اگر پیشرفت علمان را با فلان میزان و مقیاس بین المللی بسنجیم در علم و پژوهش پیشرفت می کنیم. جامعه جدید با عقل جدید به وجود آمده است. مارکس این عقل را عقل دیالکتیک می دانست و می گفت وضع جامعه بورژوازی و طبقه کارگر با نظم عقل دیالکتیک هماهنگ نیست و به این جهت طبقه کارگر و کار او با خود بیگانه است. در مفهوم با خود بیگانگی مارکس، «خود»ی که طبقه کارگر با آن بیگانه شده است عقل دیالکتیک و تاریخی است. او سرمایه داری را نه مظهر این عقل بلکه انحراف از آن می دانست و می پنداشت که انقلاب پرولتری بازگشت به خانه خود است. انقلاب مارکسیست در روسیه، یعنی در جایی که هنوز عقل تجدد حاکم نشده بود و روسیه از بیگانه گشتگی پرولتاریا چندان خبر نداشت واقع شد، و دیدیم که راه به جایی نبرد زیرا «خود» مردم روسیه نه عین عقل تجدد بود و نه هنوز سرمایه داری در آنجا به مرحله ای از رشد رسیده بود که

پرولتاریا را با خود یعنی با عقل تجدد بیگانه سازد. شاید مارکس درست دریافته بود که نظام بورژوازی و سرمایه‌داری آدمی را باخود بیگانه می‌کند، اما ظاهراً در درمان دچار وهم شده بود. انقلاب پرولتری او هرگز تحقق نیافت اما تفسیر مارکس درباره سرمایه‌داری هرچه باشد بیگانه‌گشتگی در جهان توسعه‌نیافته همان چیزی نیست که او در جهان سرمایه‌داری تشخیص داده بود. جهان توسعه‌نیافته جهان آغاز تاریخ سرمایه‌داری، یعنی سرمایه‌داری ترون هیجدهم و نوزدهم و بیستم نیست. اصلاً اطلاق عالم و جهان به وضع توسعه‌نیافتگی بر سیبیل مسامحه است، زیرا توسعه‌نیافتگی وضع مردمی است که از تاریخ و جهان قبل از تجدد رانده شده و به جهان متجدد راه نیافته‌اند. به این جهت آنها در غربت به سر می‌برند و خانه‌ای ندارند که در آن سکنی کنند.

گاهی کسانی می‌پندارند که می‌توان جامعه‌ای ساخت که هم خوبی‌های قدیم را داشته باشد و هم بتواند از مزایای تجدد برخوردار شود. در این وضع روحی و اخلاقی خطر بزرگ بیرون افتادن از هر دو جهان است، یعنی نه اینجا بودن و نه آنجا بودن. ما خیلی از عقل حرف می‌زنیم و می‌پنداریم که عقل یک صفت نفسانی است، یعنی عقل را با هوش فردی و شخصی اشتباه می‌کنیم. عقل افراد و اشخاص نیست بلکه عقل عالم است و هر جا که عقل باشد هوش‌ها به کمال می‌رسد و ثمر می‌دهد. عقل، عقل عالم است. وقتی آدمی ساکن یک عالم و در نسبت با مدار آن باشد از خورد هم بهره دارد و آنکه بی‌عالم است گرچه هوش دارد، تا صاحب عقل نشود از هوش خود نیز نمی‌تواند به درستی بهره گیرد. دکارت در تفکر خود عقلی را یافت که با آن عالم متجدد برپا شد. این عقل با عقل عالم یونانی و ترون وسطایی تفاوت داشت. این عقل، عقل تجدد بود. هر کس در هر وقتی در این عالم وارد شود ممکن است که به عقل آن نیز دست یابد و آنکه بیرون از این عالم است از عقل آن بهره ندارد یا بهره‌اش بسیار اندک می‌تواند باشد. افلاطون و ارسطو که مظاهر بزرگ عقلند عقلشان جدید نبود و اگر اکنون با آن‌همه عقل زنده می‌شدند و می‌خواستند در ساختن عالمی بر مثال عالم متجدد شرکت کنند از عهده بر نمی‌آمدند، و چه بسا که باخود بیگانه می‌شدند.

۹. باخود بیگانگی جهان توسعه‌نیافته از کجاست؟ مردم جهان توسعه‌نیافته (که در حقیقت جهانی نیست) با کدام «خود» بیگانه‌اند؟ آیا «خود» آنها مجموعه صفات و اوصافی است که پدرانشان قبل از پدید آمدن جهان متجدد واجد بودند و برای اینکه با خود آشنا شوند باید به گذشته برگردند؟ در وضع باخود بیگانگی، «خود» امر متعینی نیست که در گذشته موجود بوده یا اکنون وجود دارد، بلکه چیزی است که شخص باخود بیگانه باید و می‌تواند به آن برسد. ولی مردم جهان توسعه‌نیافته نمی‌دانند که «خود» آنها چیست و در کجا می‌توانند آن را بیابند.

گاهی وقتی از این خود و از هویت سخن به میان می‌آید حرف‌های زیبایی می‌زنند که در ظاهر کاملاً درست می‌نماید، چنان‌که فی‌المثل می‌گویند هویت ما از سه جزء تشکیل شده است: ایرانی بودن، مسلمان بودن و متجدد بودن. این حکم از یک جهت درست است و از جهت دیگر یک حکم ایدئال یا بهتر بگوییم یک توهم ارزشی به نظر می‌آید. این حکم درست است از این جهت که ما ایرانی مسلمانیم و با آثار و محصولات جهان متجدد زندگی می‌کنیم و با علم و سیاست و ظاهر فلسفه جدید هم بیگانه نیستیم. ولی توجه کنیم که این ترکیب، ترکیب انضمامی است نه اتحادی. ترکیب انضمامی به وحدت نمی‌رسد و اطلاق «خود» به مرکب انضمامی نمی‌توان کرد. یعنی این ترکیب را عین هویت خواندن دقیق و سنجیده نیست. در خود یا در هویت هر قوم ممکن است اجزایی از این قبیل که دیدیم وجود داشته باشد، اما این اجزا و صفات در عرض هم نیستند بلکه یکی ذات است و

دیگران عرض. گمان نمی‌کنم یک فرانسوی یا یک آلمانی بگوید هویت ما مسیحی بودن و فرانسوی یا آلمانی بودن و مدرن بودن است. مسیحیت در تجدد یک امر عرضی است. فرانسوی یا آلمانی بودن هم در سیاست معنی دارد. هویت مردم کشورهای اروپای غربی در تجددشان است زیرا آنها به جهان تجدد تعلق دارند. (مثال دانشمند برای همه اروپاییان - و البته برای همه جهانیان - گالیله و نیوتن ... و کمتر اهمیت می‌دهند که گالیله ایتالیایی و نیوتن انگلیسی است. لوتر و بیکن و دکارت و کانت هم ره‌آموزان تاریخ و تمدن جدیدند و آلمانی و انگلیسی و فرانسوی بودنشان آن قدرها مهم نیست، هر چند که هر یک از اینها به زبان ملی خود خدمت بزرگ کرده‌اند و مهم‌تر و گویاتر از همه اینکه نیچه می‌خواست یک اروپایی بزرگ باشد.)

مراد این نیست که احساسات ملی و قومی در اروپا وجود ندارد یا می‌توان در مقام درک هویت مردمان از احساسات قومی آنان چشم پوشید. متها هویت جمع این احساسات با اوصاف و صفات دیگر نیست. گاهی این صفات به دشواری با هم جمع می‌شوند یا یکی از آنها ممکن است با دیگری نسازد. جمع ایرانی بودن و مسلمان بودن مشکل نیست زیرا اسلام به قوم و مردم خاص تعلق یا اختصاص ندارد، اما دربارهٔ عنصر سوم یعنی تجدد چه می‌توان گفت؟ می‌گویند همان‌طور که اسلام و ایرانییت با هم جمع شدند هر یک از اینها یا هر دوی آنها با تجدد هم جمع می‌شوند. در ظاهر هم سخنشان درست است و گفتن خلاف آن مشکلات بزرگ پدید می‌آورد. اگر گفته شود که ایرانی بودن و متجدد بودن با هم ناسازگارند در حقیقت صورتی از نظریهٔ برتری یا اختلاف نژادی تصدیق شده است. تجدد اختصاص به یک کشور یا قوم و ملت معین ندارد بلکه در همهٔ جهان می‌تواند گسترش یابد و کم‌وبیش گسترش نیز یافته است. آیا در مورد دین و تجدد هم به همین نحو می‌توان حکم کرد؟ یعنی آیا تجدد با همهٔ ادیان نسبت مساوی دارد؟

در اینجا ناچار باید از مسائل بسیار دقیق و دشوار با مسامحه و اجمال گذشت. وقتی گفتیم تجدد به قوم معینی اختصاص ندارد مراد این نبود که با بسط تجدد قومیت و تعلق به سرزمین و زبان و تاریخ به همان صورت که بود باقی می‌ماند. مراد این است که گرچه تجدد نگاه به خود و گذشته و تاریخ را تغییر می‌دهد، قومیت و ملیت مانع گسترش آن نمی‌شود. اما مسئلهٔ نسبت دین و تجدد بسیار پیچیده‌تر و دشوارتر است زیرا هر یک از اینها با گفتار و اندیشه و کردار خاص ممتاز می‌شوند. آیا گفتار تجدد می‌تواند در کنار گفتار دینی قرار گیرد و هر دو با هم موازی یا بر هم منطبق باشند؟ آنکه می‌گوید هویت ما ایرانی بودن و مسلمان بودن و متجدد بودن است به پرسش پاسخ مثبت می‌دهد. یعنی اگر اسلام و تجدد را کاملاً سازگار نیابد، به تخالف و تعارض میان آنها هم قائل نیست. یعنی اگر بپذیرد که شاید این آن را و آن این را در مواردی محدود کند، این محدودیت را امری عرضی می‌داند. این وضع مثال روشن تاریخی هم دارد: تجدد با مسیحیت جمع شده و با بودیسم و شینتویسم هم مشکل بزرگی نداشته است؛ پس چرا با اسلام سازگار نباشد؟ اگر مقصود از مسلمانی انتساب به اسلام یا به جا آوردن بعضی فرایض و مناسک و حتی اجرای قواعد معاملاتی آن باشد، حکم به ناسازگاری نمی‌توان کرد. اما تجدد به هر حال با نگرش خاص به موجود پدید آمده و با همان نگرش بسط می‌یابد. تجدد قواعد و قوانین و اخلاق خاص دارد و اگر اینها در شرایط متفاوت، کم‌وبیش متفاوت ظاهر می‌شود، تفاوت‌ها عرضی است. تجدد را دینی نمی‌توان کرد زیرا صفت ذاتی آن سکولاریته است. سکولاریته برای تجدد چندان اساسی است که حتی آزادی را کنار می‌زند و مشروط و محدود می‌کند. در این صورت اگر تجدد جزئی از هویت یک قوم باشد دین از میان آنها

نمی‌رود، اما آنچه می‌ماند صرف دین فردی و شخصی خواهد بود. می‌گویند مراد از دین هم همین دین شخصی و وجدانی است، ولی تجدیدی که دین را به دین وجدانی مبدل می‌کند و نظر مردمان را به تاریخ و گذشته آنها تغییر می‌دهد و همه چیز جهان را یکسان می‌سازد چگونه جزئی از اجزای هویت ما باشد؟

حقیقت این است که ترکیب سه عنصری هویت یک شعار یا سودای سیاسی است که در حقیقت به هویت کاری ندارد و اگر دارد به هویت در شناسنامه رسمی اشخاص تعلق پیدا می‌کند. جهان دینی مدرن چیزی است که هنوز در باب آن تفکر نشده است. آنچه می‌توان گفت این است که اگر جهان مسیحیت تجدید می‌شد هویت فرانسوی و ایتالیایی و آلمانی رنگ می‌باخت و چنان که در قرون وسطی فرانسوی و ایتالیایی و آلمانی وجود نداشت، در این عهد فرضی نیز هویت دوباره هویت مسیحی می‌شد. همچنین اگر عالم اسلامی احیا شود و قوام مجدد پیدا کند ایرانی بودن و مدرن بودن منتفی نمی‌شود، اما همه اینها با نظم اسلامی هماهنگ می‌شود. نکته مهم تر این که اگر هویت در همین ترکیب انضمامی بود دیگر سخن گفتن از بحران هویت چه مورد داشت؟ ما ایرانی و مسلمانیم و فرزندانمان هم در خانه به بازی‌های کامپیوتری مشغولند و هیچ مشکلی وجود ندارد. پس آیا مسئله هویت منتفی است؟

مسئله تنها مسئله ما نیست که به این آسانی‌ها حل شود. اکنون وجود بشر از خانه خود دور افتاده است و اقوام ساکن کشورهای توسعه نیافته خانه را گم کرده‌اند. البته اگر مقصود این باشد که هر قوم و ملتی و از جمله ما به سوابق تاریخی و فرهنگی خود بازگردیم و تجدیدمان را در روشنایی این سوابق بسنجیم، سخن متینی است که می‌توان درباره آن تأمل کرد. مشکل همه کشورهای توسعه نیافته مشکل مشارکت در نظم و عقل تکنیک است. همه این اقوام می‌خواهند سازمان اداری درست و کارآمد داشته باشند، در علم و پژوهش به مرتبه‌ای برسند که جهان توسعه یافته نرسیده است و صاحب تکنولوژی پیشرفته باشند و کشورشان سیاست معقول داشته باشد و آنها بتوانند در آزادی به سر برند. ولی اینها همه اوصاف و صفات جامعه متجدد توسعه یافته است. پس توسعه یافتگی و تجدید چیزی است که همه به آن علاقه و میل دارند و «خود» ما بدون آن نمی‌تواند خود باشد. یعنی مردمی که از عقل تجدید بهره ندارند از خود دور و باخود بیگانه‌اند. پیداست که به صرف برخورداری از عقل تجدید، درد باخود بیگانگی درمان نمی‌شود و اگر می‌شد کشورهای اروپایی گرفتار دوری و بیگانگی نبودند و حال آنکه این وضع خاص جهان متجدد است و هر جای دیگر که یافت شود از آثار تجدید یا تجددمآبی است.

درست بگوییم، باخود بیگانگی اقوام غیرغربی گرچه بی‌ارتباط با ناتوانیشان در اخذ خرد جدید نیست، اما فقدان این خرد به خودی خود مایه بیگانگی و بیگانه گشتگی نمی‌شود، چنان که یونانیان و قرون وسطاییان و مسلمانان را نمی‌توان باخود بیگانه دانست. اگر عقل تجدید در هوای همه عوالم غیرغربی به درجات منتشر نشده بود شاید آن عوالم قرن‌ها بر همان سنتی که بودند دوام می‌آوردند و امکان داشت که راهی دیگر هم پیش پایشان گشوده شود، اما وقتی که این عقل هوای سراسر روی زمین را مسخر کرد همه افق‌ها بسته شد و حتی سنت‌هایی که ظاهر و تشریح تاریخ‌ها و عوالم بود حیثاً به پای ترازوی این عقل آورده شد. حادثه باخود بیگانگی در این برخورد روی داد. از آن پس اقوام قدیم گرچه سنت‌ها را در کوله‌بار خود حفظ کردند اما از خانه سنت بیرون آمدند. آنها به خانه تجدید راه نیافتند بلکه در بیابان سرگردانی بویی از تجدید که در هوا پراکنده بود به مشامشان رسید. آنها که

صاحب ذوق و استعداد بودند چیزی از این هوا دریافتند و به دیگران گفتند، ولی چون گوشی نبود که بشنود سخنانشان اثر نکرد. یعنی علامتی نشد که کسانی را که به آنجا می‌رسند ره‌آموز باشد. دیگران هم که آمدند و احياناً چیزی گفتند گفته‌شان جایگاهی نیافت. تجدد که آمد به جای اینکه وجود مردمان را مسخر کند و بشر جدید بار آورد، آشوب و هیجان در جان‌ها انداخت و رشته پیوند همه جان‌ها را با گذشته سست کرد، به تسمی که مردمان گرچه از سنت قدیم نبریدند آن را دیگر مدار زندگی خویش نیافتند. آداب و رسوم تجدد هم جایی بهتر و مؤثرتر از سنت‌ها نیافت.

۱۰. اکنون کسانی از تقابل سنت و تجدد می‌گویند و می‌پندارند که هر جا تجدد نیست سنت مانع راه آن بوده است. ولی مردم جهان توسعه‌نیافته دیگر بر وفق سنت زندگی نمی‌کنند. کار و سکنی و معاشرت و دادوستد و درس و مدرسه همه در همه جا بر وفق قواعد تجدد صورت می‌گیرد. سنت نه فقط مانع ورود و موجب ناتوانی این قواعد نشده بلکه در کنار آنها قرار گرفته است. در ابتدای برخورد ما با تجدد فی‌المثل سنت اعتنا به ادب و علم و فلسفه جدید را منع نکرد و هیچ سخنگویی از سوی سنت نگفت که چرا «سه تفنگدار» الکساندر دوما و «اقتصاد» سیسموندی و... را ترجمه می‌کنند. می‌گویند سنت با تجدد مخالفت نکرد بلکه به آن راه نداد، یعنی جنگی درنگرفت که تجدد در برابر سنت قرار گیرد. این نکته قابل تأمل است. ببینیم چه چیز آمد و چه نیامد. آنچه نیامد و اگر جلوه‌ای کرد مورد توجه قرار نگرفت روح تجدد و وجود خاص بشر متجدد بود و آنچه آمد رسوم پراکنده تجدد بود که می‌بایست کفالت ادای آن را مردم غیرمتجدد به عهده بگیرند. یعنی تجددی که از اروپای غربی به جهان صادر شد جسم جداشده از روح تجدد بود. جسم اگر روح نداشته باشد پیوند و اتصال و ارتباط ندارد و از هم می‌باشد.

آیا اگر رسوم و نهادهای تجدد در جهان توسعه‌یافته به هم متصل و مرتبط نیست و رشد و بسط نمی‌یابد از آن روست که جان ندارد؟ آنچه می‌توان گفت این است که اکنون تقریباً تمام کودکان لازم‌التعلیم به مدرسه می‌روند و درس می‌خوانند. تعداد تلفن ثابت و سیار که گاهی ملاک و میزان توسعه شمرده می‌شود روزبه‌روز افزایش می‌یابد. سرگرمی با کامپیوتر هم کم‌کم در خانه‌ها نفوذ می‌کند. (هرچند که بعضی نویسندگان اروپایی و آمریکایی ناراضی‌اند که در کشورهای اسلامی به کامپیوتر و اینترنت توجه کافی نشده است. این قبیل حرف‌ها اگر با نظر سوداگرانه اظهار نشده باشد، حاکی از حماقت و گسته‌خردی است. خرد و بی‌خردی را میان جهان‌های توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته تقسیم نکرده‌اند که خرد سهم اولی و بی‌خردی نصیب دومی باشد.) اکنون جهان متجدد هم با خرد خود بیگانه شده است. تفاوت‌ها به تدریج کم و کمتر می‌شود و رسوم جهان توسعه‌یافته همه روی زمین را فرا می‌گیرد: دیگر کسی مثل سابق غذا نمی‌خورد. طرز لباس پوشیدن هم مدام تغییر می‌کند. گویی دیگر از تجدد چیزی نمانده است که جهانیان از آن بی‌نصیب مانده باشند.

جهانیان همه آثار و نتایج تجدد را اخذ کرده‌اند، اما بیشترشان حتی پس از صد و پنجاه سال هنوز مقلد مانده‌اند، یعنی درصدد برنیامده‌اند که ببینند و بدانند این رسوم و نهادها از کجا آمده و بنیادشان بر چیست. هنوز هم کسانی در اینجا و آنجا می‌گویند به اساس چیزها چه کار دارید، خود چیزها را دریابید. وقتی یک اروپایی یا آمریکایی چنین حرفی می‌زند معنی‌اش این است که ما می‌خواهیم از این پس اهل تقلید باشیم و به نورسیده‌ها نیز بگوییم درصدد پرس‌وجو نباشند و به نتیجه و ثمر بنگرند. به عبارت دیگر در اینجا هنوز می‌توان به ثمر و نتیجه دلخوش کرد، زیرا درخت کهنی

هست که حتی اگر ریشه آن پوسیده باشد از سایه و میوه آن می توان برخوردار شد. اما در جایی که شاخه و میوه را از بازار می خردند به کدام ثمر و نتیجه می توان دلخوش بود؟ جهان توسعه نیافته مدام باید در بازار سوداگری غرب بگردد و هرچه به چشمش خوش می آید بخرد و با آن تفنن کند. همه آنچه از غرب و جهان متجدد توسعه یافته به جهان توسعه نیافته صادر شده است کالای مصرفی است. حتی دانشگاه و قانون و اقتصاد و تعلیم و تربیت هم کالا یا شبه کالا بوده است منتها مدت مصرف بعضی از این کالاها طولانی است. ولی کالا هرچه عمر و دوام داشته باشد و حتی اگر عتیقه شود رشد نمی کند، بلکه به تدریج کهنه و مندرس می شود و از میان می رود. تأسیسات جدید جهان توسعه نیافته غالباً به این قبیل کالاهای مصرفی بادوام شبیه است و به این جهت به جای اینکه رشد کند و قوت گیرد رو به اندراس می رود. درست است که سازمان های اداری و آموزشی و... توسعه پیدا کرده اند و حجمشان زیاد شده است، اما این افزایش حجم را کمال و استکمال ندانیم. این افزایش گرچه بی اهمیت نیست اما بیشتر به حکم ضرورت روی داده است.

اگر بسیاری از سخنان محافظه کارهای معاصر غربی را نپذیریم توجهشان به اینکه تمدن جدید با برنامه ریزی ساخته نشده است اهمیت دارد. (اینکه آیا مخالفت با برنامه ریزی چه وجهی دارد به بحث ما مربوط نمی شود.) در غرب دانشگاه و آموزش جدید و صنعت و سیاست جدید و... با هم به وجود آمده اند و در ارتباط با هم به نحو متناسب رشد کرده اند. در جهان توسعه نیافته اینها همه اقتباسی اند و در کنار هم گذاشته شده اند، بی اینکه ارتباطی میان آنها باشد. در اروپای غربی و آمریکای شمالی، سیاست آموزشی و اداری و حقوقی و اقتصادی و تکنیکی همه اجزا و شاخه های یک درخت بوده اند و با هم رشد کرده اند، اما در جهان توسعه نیافته چون این شاخه ها و اجزا از اصل و ریشه خود دور مانده اند پژمرده شده اند. وقتی امور همزمان با هم پیوند ندارند چگونه دوام و پیوستگی تاریخی داشته باشند؟

تفکر و تکنیک و قواعد و رسوم عالم جدید به عنوان اموری که باید آنها را یاد گرفت و به کار برد در جهان منتشر شده است. اولین منورالفکرهای ما چیزهایی از فلسفه و ادب اروپایی را یاد گرفتند. آخوندزاده به نقد و انتقاد توجه خاص کرد، اما نمی دانم تا چه اندازه حقیقت نقد و نقادی را دریافته بود و آیا می دانست که نقادی جان فلسفه جدید و جهان متجدد است؟ نقادی به معنی جدید لفظ مستلزم مواجهه است، ولی در آثار و آرای منورالفکرهای ما نشانی از مواجهه با تجدد پیدا نیست. فلسفه که به صورت قطعه قطعه و جزء جزء آمده، مخالفت ها و موافقت هایش را هم آورده است بی آنکه روح نقد و نقادی را حفظ کرده باشد. به این جهت همه کسانی که در ابتدا با فلسفه اروپایی آشنا شدند سفارش کردند که فلسفه بیاموزیم و هنوز هم بعضی از ما به این سفارش مشغولیم. همان ها که نقد را مهم تلقی کردند آن را در حد رد و انکار آرا و آداب محدود کردند. نقد مواجهه با جهان برای تغییر آن است نه نفی و اثبات یک امر موجود. نقد به آینده نظر دارد ولی جهان توسعه نیافته که با جهان متجدد آشنا شد اشیا و نظم موجود آن را می خواست و البته بیشتر به سیاست نظر کرد و به سراغ فیلسوفانی رفت که شهرت سیاسی داشتند و بعضی از آنان با کلیسا درافتاده بودند. این نکته بی وجه و بی معنی نیست که از میان فیلسوفان دوره جدید تنها ولتر این بخت را داشته است که منورالفکران ما شرحی از کار و بار او (و البته به صورتی ساختگی و جعلی) بنویسند. ظاهراً ما مثال نقد را در حمله و تعرض به کلیسا دیدیم و مثلاً ما را از مشول غافل کرد. اولین منورالفکران ما اساسی نگذاشتند که دیگران ستونی بر آن بنا کنند. آنان در پی هم آمدند و اگر

به اشخاص و مردمان و بخصوص به دست‌اندرکاران سیاست چیزهایی آموختند اما آموزگار نسل بعد از خود نشدند. نسل بعد که آمد می‌بایست از نو آغاز کند و این وضع کم‌وبیش تاکنون ادامه یافته است. چیزی که هست، در سال‌های اخیر به تاریخ‌شنایی با جهان متجدد توجه شده و آثار نویسندگان اوایل دوران‌شنایی با تجدد را کم‌وبیش معرفی و چاپ کرده‌اند. شاید این امر نشانه تذکر باشد، ولی به این نکته مهم هنوز توجه نشده است که چرا فرزندان پدران را فراموش می‌کرده‌اند؛ یعنی چرا نسبت روحی پدر و فرزندی میان نسل‌های درس‌خوانده و تحت تأثیر غرب قرارگرفته در طی این یکصد و پنجاه سال برقرار نبوده است؟ فرض من گسیختگی میان نسل‌هاست، یعنی لااقل چهار نسل را می‌شناسیم که آرا و افکار مشابه دارند اما به ندرت این آرا را از اسلاف یا از معاصران هم‌وطن و هم‌زمان خود آموخته‌اند. به عبارت دیگر، من خلفی برای آخوندزاده و میرزا آقاخان نمی‌شناسم. حتی مترجمان آثار فرنگی از کار یکدیگر خبر نداشته یا به آن اعتنا نکرده‌اند. فروغی که مترجم «دیسکور» دکارت است از افضل‌الملک نامی نمی‌برد و افضل‌الملک هم به ترجمه‌های العازار کاری ندارد. پس دیگر چه توقع داشته باشیم که مترجمان معاصر ما به ترجمه‌های محمد طاهر میرزا اسکندری رجوع کرده باشند؟

نسل دوم منورالفکرهای ایران بیشتر سیاسی بودند و در نهضت مشروطیت می‌کوشیدند. اگر کتاب و رساله و مقاله‌ای هم نوشته‌اند بیشتر در تاریخ و سیاست است. در این نوشته‌ها دنباله‌کار نسل پیشین گرفته نمی‌شود. نسل سوم نسل جوانان مشروطه‌خواه است که نامدارترینشان تقی‌زاده و فروغی‌اند. گفته‌اند که تقی‌زاده در پی ملوک‌آمده و مخصوصاً این سخن او را تکرار کرده است که «باید از ناخن پا تا مغز سر بدون چون و چرا یکسره فرنگی شویم». تقی‌زاده در سخنرانی‌های خود نیز گاهی از ملوک نام می‌برد اما راه او راه دیگری است. کار اصلی تقی‌زاده، صرف‌نظر از سیاست، پژوهش در تاریخ به‌طورکلی و مخصوصاً در تاریخ علم اسلامی است. در سیاست هم گرچه با آرای ملوک موافق بوده، اما بیشتر مدت عمر سیاسی‌اش در کارگزاری حکومت استبداد گذشته است.

در اینجا بی‌مناسبت نیست نکته‌ای را در نظر آوریم که قبلاً نیز به آن اشاره کرده‌ایم و آن جمع افکار لیبرالی با مزاج و شیوه استبدادی است. توضیح مطلب این است که آزادی‌خواهی دو صورت دارد: یکی آزادی‌خواهی کسی است که از آزادی می‌گوید و طبع آزادی‌خواهی دارد، یعنی آنچه می‌گوید با وجودش درآمیخته است؛ دیگری سخن آزادی شنیده و آن را خوش‌آهنگ و گوش‌نواز یافته و پسندیده است و شاید خود را سخنگوی آزادی بداند اما جانش بسته استبداد است، یا به هر حال بسته آزادی نیست. شاید این وضع آزادی‌خواهی در حرف و لفظ، و خدمت به استبداد در عمل را از صفات سیاستمداران جهان توسعه‌نیافته بدانند، اما اساس و بنیاد آن را می‌توان در باطن سیاست جدید و متجدد یافت. آزادی که از لوازم تجدد است به قدرت نظر دارد؛ پس عجب نیست که سیاستمداری از آزادی بگوید ولی استبدادی عمل کند. این معنی را در مورد تجدد هم می‌توان درست و قابل اطلاق دانست، یعنی بسیاری از منورالفکرهای ما تجدد را به صورتی که شناختند پسندیدند، اما این پسند در ادراک و علم انتزاعی‌شان محدود ماند و به جانشان سرایت نکرد، به قسمی که در حرف و گفت متجدد بودند اما اگر پای عمل پیش می‌آمد تجددخواهی‌شان چندان ریشه‌دار نبود که راه و کار مناسب و مقتضی تجدد را بشناسند، و اگر سیاستمدار بودند چه بسا که با استبداد هم همکاری و همراهی می‌کردند. (و مگر خود ملوک سفیر یک شاه مستبد نبود و آخوندزاده به امپراطور روسیه خدمت نمی‌کرد؟ اگر بگویند که اینها می‌خواستند حکومت را از بالا

اصلاح کنند در خردمندیشان شک روا داشته‌اند.)

آزمایشی که برای تقی‌زاده پیش آمد گرچه تازگی نداشت، اما از آزمایش‌های قبلی روشنگری بیشتری داشت. او را با فروغی نمی‌توان قیاس کرد، اما اختلاف‌هایشان را نباید نادیده گرفت. این هر دو اهل فضل و تتبع بودند. یکی بیشتر در تاریخ تتبع می‌کرد و دیگری در فلسفه. هر دو هم سیاستمدار بودند. فروغی به سخنان سیاسی خود صورت حقوقی و ادبی می‌داد، چنان‌که حتی در دوران مشروطه در تبلیغ و ترویج آزادی‌خواهی چیزی ننوشت و نگفت. حتی در رساله حقوق اساسی در فصل آزادی، آزادی‌های مصرح در اعلامیه حقوق بشر فرانسه و آمریکا را با لحن رسمی بیان کرده است. اما تقی‌زاده که کمتر به مطالب رسمی فلسفه اعتنا داشت، سخنانش را بیشتر بر مبانی فلسفی استوار می‌کرد. او آنچه را که می‌گویند در میرزا ملکم‌خان تاکتیک بوده است به صورت یک استراتژی برای پیشبرد جامعه ایران درآورد. تقی‌زاده می‌گفت: «ما علمایی لازم داریم که در تدین مثل ابوذری باشند و در علم مثل بیرونی و ابن‌سینا و دین اسلام را با صیقل عقل و علم رونق و جلا بدهند...»<sup>۱۱</sup> او و جمال‌زاده پروتستان‌تیزم اسلامی را عنوان کردند. تقی‌زاده گاهی بیشتر از فروغی از عقل و رجوع به آن می‌گفت. اما به فرض اینکه او را خلف میرزا ملکم‌خان بدانیم این سلسله ادامه نمی‌یابد. حتی تقی‌زاده هم نمی‌خواست او را پیرو ملکم بدانند و شاید به همین جهت در اواخر عمر این جمله عجیب را بر زبان آورد که اولین بار نارنجک تسلیم به تمدن فرنگی را در چهل سال قبل بی‌پروا انداختم. ظاهراً او بعد از ملکم‌خان این نارنجک را پرتاب کرده است. از نسبت او با سلف چیزی نمی‌گوییم، اما می‌پرسیم اخلاف او که بودند و آثار او را چه کسانی خواندند. مقالات تقی‌زاده چاپ شده است، اما هر کس آن را خوانده باشد داعیان رفرم و پروتستان‌تیزم اسلامی آثار تقی‌زاده را نخوانده و از او چیزی نیاموخته‌اند. دکتر شریعتی به صراحت می‌گفت که از تقی‌زاده بیزار است.

چون از دکتر شریعتی نام بردم یک استثنای تاریخی را ذکر کنم و عذر رجوع نکردن به آثار تقی‌زاده را نیز با حدس بگویم. سید جمال‌الدین اسدآبادی در ایران خلفی نداشت، اما اقبال لاهوری در پی او آمده بود و دکتر شریعتی تلویحاً خود را دنباله آن دو می‌دانست. اقبال لاهوری و تقی‌زاده و کاظم‌زاده ایرانشهر و جمال‌زاده و بسیاری دیگر از منورالفکرهای اوایل قرن چهاردهم هجری شمسی می‌توانستند به پیشواز «مستبد مترقی» بروند و به زبان اقبال پیش‌بینی کنند که:

می‌رسد مردی که زنجیر غلامان بشکند

دیده‌ام از روزن دیوار زندان شما

اما وجوه اختلاف اینها خیلی بیشتر از وجوه اشتراکشان بود. اقبال که از احیای دین می‌گفت نظرش به حفظ دین و دینداری بود، یعنی نمی‌خواست دین را طوری تفسیر کند که وسیله‌ای برای هموار کردن راه تجدد باشد. اما تقی‌زاده پی برده بود که درافتادن با دین از خرد دور است. پس باید دین را با خرد جدید جمع کرد تا بتوان با حفظ ملیت «پشت سر فرنگی‌ها [راه پیمود] و ترقیات و تمدن آنها را بدون چون و چرا و بدون اجتهادات بی‌معنی اخذ [کرد]...»<sup>۱۲</sup> این طریقه فکری تقی‌زاده شاگرد و پیرو مشخص و نامداری پیدا نکرد و این استراتژی یا ایدئولوژی که با لحن خشک فاضلانه و استادانه بیان می‌شد در روح و فکر روشنفکران اثر نکرد. مگویند که حضور تقی‌زاده در سیاست دوران رضاشاهی او را از چشم روشنفکران انداخته بود. مگر اینان نوشته‌های کاظم‌زاده ایرانشهر را خوانده‌اند؟ اگر معدودی، آن هم در یک دوره کوتاه آثار کسروی را خواندند تا حدودی از آن جهت



بود که او کتاب‌های خوب در تاریخ نوشت، اما بیشتر هیاهوی پاک دینی بود که کنجکاوای عده‌ای و احساسات دینی جمع‌کثیری را برانگیخت.

مشکل ما این بود که آنچه از اروپای متجدد گرفتیم بیشتر ایدئولوژی بود، اما این ایدئولوژی معمولاً یک صفت اصلی را که همان اعتقاد و بستگی است کم داشت. نه فقط ملکم و تقی‌زاده ایدئولوژی را با زبان ابژکتیو بیان می‌کردند، بلکه امثال میرزا آقاخان و روحی نیز که در راه مبارزه با استبداد جان باختند به معنی درست لفظ ایدئولوگ نبودند بلکه از دور چیزهایی از قرن هیجدهم اروپا دیده بودند که وقتشان را مشوش کرده بود؛ یعنی دیگر نه در قرن سیزدهم و چهاردهم قمری بودند و نه در قرون هیجدهم و نوزدهم میلادی. معروف است که در اصفهان مشروطه‌طلبان شعار می‌دادند: ملت بیدار شده است. روحانی معروف و بانفوذ زمان، میرزا محمدتقی نجفی معروف به آقا نجفی گفته بود: «ملت زاپرا شده‌س.» در این جمله «زاپرا» حالت گیجی بین خواب و بیداری یا از خواب پریدگی است. حقیقت تظییه در مورد مردم هر چه باشد این امر محرز است که بعضی از منورالفکران که درک و استعداد فوق‌العاده نیز داشتند، زاپرا شده بودند و در همین حال ماندند.

این وضع اختصاص به نسل اول منورالفکران نداشت، بلکه اخلاف هم غالباً به همین درد مبتلا بودند. اگر میان سید جمال‌الدین اسدآبادی و اقبال و عبده و دکتر شریعتی نحوی پیوند می‌بینیم از آن است که اعتقاد اسلامی جانشین حرکت به سوی تجدد (در وجه سیاسی آن و برای مقابله با استبداد کهن و قبل از تجدد) شده بود. بقیه هر چه بود کم‌وبیش گسیختگی بود. مختصر اینکه تجددی که نسل اول منورالفکرها درک کردند چندان قوی نبود که به نسل بعد راه بنماید. این نسل هم چیزی ناقص از اروپا اخذ کرد و نتوانست معلم خلف خود باشد. یعنی در حقیقت خلفی پیدا نکرد تا امروز که باز همان حرف‌های نسل‌های پیشین را تکرار می‌کنیم. در مورد ربع قرن اخیر حکم کردن بسیار دشوار است. من نمی‌دانم آیا اتصال جای گسیختگی را گرفته است یا نه، ولی پیداست که تمامی تجدد در تکنولوژی جمع شده و با قهر پیدا و پنهان در سراسر جهان گسترش می‌یابد و موانع را به هر طریق که پیش آید، حتی اگر دیوانه‌وار و احمقانه باشد از سر راه برمی‌دارد.

وقتی دانایی و تفکر و اخلاق و آزادی و عدالت و قهر و دوستی همه در تکنیک جمع می‌شود دیگر چه پیوندی یا چه امیدی جز وهم و سودای توسعه تکنیک می‌تواند وجود داشته باشد؟ جهان کنونی نه دیوانه - که دیوانگی به معصومیت نزدیک است - بلکه احمق شده است. پیوند و ارتباط که نباشد خردمندی چه جایی دارد؟ دیگر همه جا میدان و مجال یکه‌تازی حماقت است، و حماقتی که البته نام و عنوان حقیقی خود را دوست نمی‌دارد و به این جهت گاهی بر خود نام «خرد» می‌نهد و حتی مدعی عنوان‌های شریف دیگر نیز می‌شود. آخر جهانی که دم‌به‌دم دستاوردهای تکنولوژی‌کش نو می‌شود کجا مجال تأمل و درنگ باقی می‌گذارد و اختیار در این جهان چه جایی دارد؟ آثار و قواعد و حتی رسوم فرعی این جهان را باید بدون اندک درنگ پذیرفت. دیروز که میرزا سلکم‌خان و تقی‌زاده می‌گفتند اصول و قواعد تجدد را بی‌درنگ بپذیریم کسانی در آن چون و چرا می‌کردند و هنوز هم گاهی این سخن را به‌عنوان یک تسلیم سیاسی در برابر قدرت غرب تلقی می‌کنند. اما مهم این است که دستورالعمل مزبور دیگر دستورالعملی که به آن عمل نکنند یا نکنند نیست. همه بی‌اینکه به آن بیندیشند می‌بینند که چرخ جهان تکنیک بی‌تأمل و درنگ به سرعت می‌گردد و هر قاعده و قراری که در مرکز این جهان وضع می‌شود در حاشیه و پیرامون به‌عنوان کمالات از لاف‌در لفظ و زبان و حرکات و سکنتات پذیرفته می‌شود، هرچند که به مرحله اجرا نرسد و همه از

۱۱. شايد بگويد در مورد گسيختگي تاريخ منورالفكري قدری تند رفته‌ام، ولی مگر اين معنی مسلم و آشکار نيست که جامعهٔ توسعه‌نيافته وقت تأمل ندارد و همواره در جست‌وجوی اسم شبي است که همهٔ درها را به روی او بگشايد و دنبال چيزی می‌گردد که تقصير ناکامی‌ها و نارسایی‌ها را به گردن آن بيندازد و حتی گاهی می‌پندارد که اگر به رسوم و تشریفات و مقررات و قواعد مربوط به توسعهٔ سريع تکنولوژی عمل کند به مقصود می‌رسد، و هر کس به تأمل دعوت کند شايد به او برچسب جاهل و علم‌ستيز و دشمنِ خرد و سنتی و کهنه‌پرست و مخالف پیشرفت بزنند؟ ره‌آورد توسعهٔ سريع علم و تکنولوژی هر چه بوده، بخصوص برای جهان توسعه‌نيافته با جهل مرکبِ نوظهوري توأم شده است که نظيرش را در تاريخ نوع بشر نمی‌توان يافت. اين جهل مرکب گرچه به مرحلهٔ اخير جهان متجدد اختصاص دارد، به نسبت عکس علم و تکنولوژی در جهان تقسيم شده و سهم بيشتر آن به جهان توسعه‌نيافته رسیده است. در حقيقت هيچ چيز در جهان توسعه يافته وجود ندارد که اثری از آن در جهان توسعه‌نيافته نتوان يافت.

آنهایی که می‌گويند ما در مراحل آغاز مدرنيته هستيم و به پست‌مدرن کاری نداريم می‌پندارند که تاريخ مثل یک موزاييک ساخته می‌شود و هر مردمی که آن را بخواهند و بپسندند بايد از روی مدل غربي مرحله به مرحله آن را بنا کنند. به عبارت ديگر، تاريخ مدرنيته در جهان توسعه‌نيافته هم بايد همان مراحل را که پيش از اين طی کرده است بيماید، ولی در حقيقت چنین نيست. ما اکنون یک جهان واحد و در عين حال از هم گسيخته داريم. وقتی تجدد نشاط داشت همهٔ جهان متجدد نبود يا روی به تجدد نداشت. در اوایل قرن نوزدهم مردم مناطقی از جهان هنوز فرهنگ و تمدن‌های قدیم را حفظ کرده بودند. از آن زمان تاکنون تجدد به همهٔ جهان راه يافته و فرهنگ‌ها را تحت تأثیر دگرگون‌ساز قرار داده است. اکنون در همه جا آثار تجدد پراکنده شده و جهان صورت واحد پيدا کرده است (هرچند که اين صورت ظاهری و سطحی باشد). توسعهٔ سريع تکنیک هر اثر خوب و بدی که داشته باشد به همهٔ جهان می‌رسد و چه بسا اثری از آثار آن بيشتر در کشورها و جامعه‌هایی که می‌گويند هنوز در مراحل اولیة تجددند ظاهر می‌شود. اين کشورها به حال خود واگذاشته نشده‌اند که به تدریج مراحل تاريخ تجدد را طی کنند، زیرا تکلیف توسعهٔ تکنیک در مرکز اين جهان معين می‌شود نه اينکه هر کشوری تکنولوژی مطلوب خود را اختيار کند. البته اگر کسانی دوست می‌دارند و به همين راضی‌اند که نام تحمیل و ضرورت را اختيار و آزادی بگذارند، نبايد توی ذوقشان زد و احساس رضایت را از آنان گرفت. ولی توجه کنیم که جهان تجدد جهان واحد است و همه چيز در آن، از علم و پژوهش تا ورزش و تجارت و توریسم رو به مرکز دارد و آثار آن از مرکز پخش می‌شود. مردمان در هر گوشهٔ عالم، بسته به قابلیت و استعداد، سهمی از مرکز دریافت می‌کنند. همه می‌کوشند اعضای خوبی برای اين جهان واحد باشند و دستورات و قواعد را به درستی و بدون چون و چرا اجرا کنند، اما پيدااست که توانایی‌ها محدود است و همه به یک اندازه موفق نمی‌شوند. مهم اين است که همه از هر فرقه و مذهب و ملتی که باشند در اين مسابقه شرکت کرده‌اند و از اين حیث میان ديندار و غيرديندار، زرد و سیاه و سفید و چپ و راست تفاوتی نيست و اگر باشد، جزئی و صوری يا وهمی است. تجدد ديگر در راه بسط خود مقيد به چپ و راست و ليبرال و غيرليبرال نمی‌شود و اختصاصات نژادی و جغرافیایی و دينی و فرهنگ‌های ملی و قومی را چنان دگرگون می‌کند که مانعی بر سر راه اجرای قواعد و فرامينش نباشند. پيدااست که در برابر اين وضع عکس‌العمل‌هایی صورت می‌گیرد، زیرا مردمی که تا پنجاه سال پيش با تجدد هيچ آشنایی نداشتند

اکنون باید ثمره و حاصل فشرده چهارصد سال تاریخ تجدد را به‌عنوان کمال زندگی بشر تلقی کنند و آن حاصل را از آن خود بدانند و بکشند که آن را از آن خود کنند. اما گرچه این خواست در همه جا ظاهر است، شاید در هیچ جا با توانستن قرین نباشد. گسیختگی جهان هم به همین ناتوانی بازمی‌گردد. چگونه خواست هست و توانایی نیست؟

در قرن هیجدهم که خواست تجدد به صورت صریح پدید آمد اروپا توانایی هم داشت، یا درست بگوییم، آن خواست عین توانایی بود. آیا این توانایی خاص اروپاییان و غربیان بود و مردم جهان توسعه‌نیافته آرزومندانی هستند که توانایی رسیدن به تجدد ندارند؟ این امر ربطی به استعدادهای مردم ندارد. آنها مسئول ناتوانی نیستند. خواست جهان کنونی با خواست ابتدای تاریخ تجدد در ظهورش یکی نیست. بنیانگذاران تجدد می‌خواستند و اراده کرده بودند که جهان تجدد را بنا کنند و بنا کردند. قدرت تکنیک هنوز یک قدرت مستقل نبود. اکنون تکنیک را ارادهٔ مردمان راه نمی‌برد؛ ارادهٔ تکنیک در خارج از وجود مردمان تحقق یافته و جهان تابع این اراده شده است، تا آنجا که مصرف اشیاء تکنیک هم دیگر در اختیار کسان قرار ندارد. پس دیگر چگونه از توانایی سخن بگوییم؟

خواست مردم جهان، خواست تکنیک است. این خواست جهان را می‌گرداند. مردم جهان سوم نه توانایی پیشرفت با آهنگ خواست تکنیک دارند و نه می‌توانند از آن دست بردارند. به این جهت، خواست آنان کم‌وبیش خواست وهمی یا آرزوست. این مردم طرخی برای ساختن ندارند که ارادهٔ ساختن داشته باشند. اینها می‌خواهند چیزی را به دست آورند که پیش از این در جهان متجدد تحقق یافته است. این خواست، یا بهتر است بگوییم این آرزو، از دو جهت با مانع مواجه می‌شود: از داخل و درون که بنگریم وجود آرزومندان، مستعد پیروی از قانون تکنیک نیست و نظم آن را بر نمی‌تابد. نه اینکه کسانی نظم سابق را نگاه داشته باشند و به نظم جدید راه ندهند؛ شیخ قانون تکنیک نظم سابق را نیز پریشان کرده است. به این جهت، جهان توسعه‌نیافته از جهت تاریخی و فرهنگی دچار گسیختگی است یا لاقابل پیوندش با گذشته بسیار سست شده است، تا جایی که گروه‌های مدعی وفاداری به سنت نیز سنت را بر وفق خواست تکنیک می‌بینند. اما در بیرون از وجود مردم مناطق توسعه‌نیافته، قدرت تکنیک دست‌نیافتنی شده است. حتی میل به پژوهش که همهٔ جهان را فرا گرفته است و قاعدتاً باید برای سهم شدن و مشارکت در قدرت تکنیک باشد، در واقع به گرد آمدن نتایج پژوهش‌ها در مرکز قدرت تکنیک مؤدی می‌شود. قدرت تکنیک دوست نمی‌دارد که متعلق به یک شرکت سهامی باشد. البته کشورهای حاشیه و پیرامون هم بی‌بهره نیستند و این بهره به صورت آمار به آنها داده می‌شود، یا درست بگوییم، سهم آنان همان آماری است که دفاتر پژوهش و تکنولوژی انتشار می‌دهند و چه قانع و کم‌توقعند این مردم جهان توسعه‌نیافته که به این آمار یا سهم آماری دلخوشند و با آن به دیگران فخر می‌فروشند. و ما هنوز گرفتار این نزاع موهومیم که چه چیز ما را از قافلهٔ پیشرفت بازداشته است! ما صد و پنجاه سال است که به این نزاع مشغولیم. ۱۲. نسبت جهان توسعه‌نیافته با علم چنان است که دانشمندان تا آخرین مراحل علم‌آموزی پیش می‌روند و شاید از دانشمندان جهان توسعه‌یافته هم پیشتر بروند، اما وقتی می‌خواهند آن دانش را در فضای توسعه‌نیافته متحقق سازند با دیوارهای بلند مواجه می‌شوند. اینجا به جای اینکه به دیوار مانع بنگرند و بپرسند که از کجا آمده است، می‌گردند تا چیزی را بیابند و تقصیر را به گردن آن بیندازند. پیشروان تجدد یا تجددمآبی در کشور ما اول بار گناه را به گردن خط فارسی انداختند و

کسانی اعتقاد به خرافات را مانع راه دانستند و احیاناً دامنه خرافات را تا اصول اعتقادی و اعمال عبادی توسعه دادند. زمانی نیز دانسته و ندانسته اندیشه برتری نژادی نشر می‌یافت و اکنون این سودا در سر کسانی که بعضی از آنان نیز دانشمندند افتاده است که فلسفه مانع بسط علم و تکنولوژی است.

چنان که در جای دیگر گفته‌ام، ما اکنون سه نوع فلسفه داریم: فلسفه‌ای که تکرار سخنان فلاسفه گذشته است و به صورت علمی نظیر فیزیک یا فقه تعلیم می‌شود. این فلسفه معمولاً سود و زیانش اندک است (هرچند که اگر فلسفه را بدنام کند یا مقدمه راه یافتن به تفکر باشد، زیان و سودش را نباید اندک شمرد). صورت دیگر، فلسفه‌هایی است که در ضمن مطالب ایدئولوژیک می‌آید و برای توجیه آنها به کار می‌رود. زیان این فلسفه روی هم رفته از سود آن بیشتر است. و بالاخره سوم فلسفه‌ای است که می‌پرسد ما کجاییم و چه داریم و چه می‌کنیم و به کجا می‌رویم و چه توشه راه داریم. این فلسفه تفتن نیست بلکه برای زنده ماندن (از پیشرفت و توسعه و رسیدن به بهشت زمینی تکنولوژیک نمی‌گویم) ضروری است. دو صورت اول فلسفه مانع علم و تکنولوژی نیستند و نمی‌توانند مانعی بر سر راه آن پدید آورند و دومی احیاناً مدعی راهگشایی است. این دو صورت فلسفه اهمیت چندان ندارد، اما سومی در عداد علوم و از سنخ آنها نیست و اگر نباشد، علم و تکنولوژی به وجود نمی‌آید.

آیا آرزومندان ترقی علم و تکنولوژی دوست و همراه را دشمن و راهزن می‌خوانند؟ اگر به نظرشان رسیده است که فلسفه نه فقط سود ندارد بلکه در آن پرسش‌هایی مطرح می‌شود که به آن نمی‌توان جواب داد، فلسفه را درست نشناخته و از آن توقع بیجا دارند. آنها می‌گویند مسئله‌ای که حل نمی‌شود نباید طرح شود. در این بحث وارد نمی‌شویم که سخن دراز می‌شود، اما اگر پرسش بی‌جواب نباید طرح شود، سخن بی‌وجهی که نتوان آن را توضیح داد نیز نباید گفت. کسانی که می‌گویند فلسفه بیجا و مضر است و پرسش‌هایش جواب ندارد، توجه کنند که پرسش فلسفی پرسش شخص کنجکار نیست بلکه فیلسوف در برابر پرسش قرار می‌گیرد. این پرسش را با مسائل علمی اشتباه نباید کرد. اندیشه بی‌وجه بودن فلسفه از آنجا ناشی می‌شود که پرسش فلسفه را همان پرسش علم می‌دانند. پرسش فلسفه ره‌آموز و راهگشاست. فلسفه امکانات را به ما می‌نماید. فلسفه‌ای که به ما می‌گوید کجا هستیم و از کجا به اینجا رسیده‌ایم رشته پیوند ما را با گذشته محکم می‌کند و حتی اگر نتواند خط آینده را ترسیم کند، راه پیش پایمان را اندکی روشن می‌سازد.

ما هنوز چنان که باید با چنین فلسفه‌ای هم‌خانه نشده‌ایم و آنها که با فلسفه مخالفند، بیشتر صورت اول را از دور دیده‌اند و فلسفه در نظرشان همان صورت است. به فرض اینکه فلسفه همان باشد، دانشمند جهان توسعه نیافته نیز باید تأمل کند که مبادا دانش او هم به وضع فلسفه دچار شده باشد، با این تفاوت که هرگز کسی مدعی نشده است که فلسفه را می‌توان در جایی و برای مقصودی به کار برد اما علوم دقیق بالذات کاربردی است. فلسفه اگر کاربرد نداشته باشد بآسی نیست، اما در مورد آموزش‌های زمین‌شناسی و مکانیک و برق و... که کاربرد ندارد یا کاربرد اندک و محدود دارد چه باید گفت؟ مهندسان را ملامت نمی‌کنیم، اما اگر قرار است استاد مهندسی هم مثل استاد ادبیات و فلسفه درس بدهد و شاگردانش به کارهای غیرمهندسی بپردازند و بهترین‌هایشان به جای استادان خود بنشینند، چه فرقی میان فلسفه خشک و مهندسی بی‌کاربرد وجود دارد؟ مهندسان اگر می‌خواهند برای حل مسائل جامعه خود راهی بیابند بهتر است از مطالعه در وضع خود و نسبتی که

با علم و پژوهش و تکنولوژی و توسعه دارند آغاز کنند. اگر آنها در تکنولوژی و توسعه کشور جایی معین و نمایان ندارند، باید به فکر آن جایگاه باشند. آن جا را هیچ کس دیگر تصاحب و تصرف نکرده است، زیرا آنجا را باید ساخت. شاید مهندسان بی‌مدد اهل تفکر نتوانند آنجا را بسازند ولی باید در اندیشه ساختنش باشند. اینکه گمان کنند دوست آنها را از خانه رانده است اشتباهی است که به روان و اندیشه آسیب می‌رساند و درک و انصاف را که شرط علم و عمل درست و بجاست مختل می‌سازد. در جامعه‌های توسعه‌نیافته نه تنها پیوند طولی و تاریخی گسسته است، بلکه مردم همزمان هم هر کدام جزیره‌های جدایند و هماهنگی میانشان نیست و شاید در وجود یک شخص هم میان دست و زبان و اندیشه پیوستگی نباشد. فلسفه می‌تواند و باید ما را با این وضع آشنا سازد و راه خروج از آن را به ما بنماید یا ما را مهبیای خروج از آن کند.

۱۳. پیش از این گفته‌ام که یک وجه مشترک میان تجددخواهان ما جست‌وجوی کلیدی برای گشودن درهای تجدد و سعی در یافتن مقصر در نرسیدن به مقصود بوده است. شاید خواننده وقتی می‌بیند نویسنده این سطور هم بر اهمیت و لزوم تفکر فلسفی تأکید کرده است بگوید که این هم چیزی نظیر اصلاح خط فارسی و تقویت زبان و پاکدینی و... است. اگر می‌گفتم که صرف آموزش فلسفه در مدارس و دانشگاه‌ها برای رفع مشکل کافی است من هم در عداد کسانی قرار می‌گرفتم که دنبال وسیله‌ای برای آوردن تجدد به خانه خود می‌گردند، ولی نظر این نیست که فلسفه بخوانیم تا راه‌ها باز و هموار شود و موانع از میان برود.

معمولاً کسانی که فلسفه را بی‌وجه و بیهوده و زائد و حتی دست‌وپاگیر و مانع می‌دانند نظرشان به تکرار حرف‌های فیلسوفان و بخصوص پیشینیان آنهاست، ولی فلسفه سخن تکراری و تکرار سخن فیلسوفان سابق نیست. آن را با مطالب و مسائل علوم جزئی هم اشتباه نباید کرد. فلسفه می‌پرسد چرا چنین است. فلسفه از امکان‌ها و توانایی‌ها و ناتوانی‌ها و پیوندها و گسیختگی‌ها می‌گوید. در فلسفه، همه امور به هم مربوطند و هیچ چیز بی‌ربط نیست. دروغا که بعضی از مشتغلان به فلسفه در میان ما به تکرار گفتند که فلسفه چون از ماهیت می‌پرسد و از ربط و ارتباط می‌گوید ما را از علم دور می‌کند؛ پس به ربط کاری نداشته باشیم. کمتر به این سخن عجیب اعتراض کردند و بیشتر نیندیشیده بر آن مهر تأیید زدند و اگر صدایی هم درآمد، گفتند نشنید که فلسفه است و کل‌بینی است و کل‌بینی خطرناک است!

شاید در این بیان حسن نیت نهفته بوده و فکر می‌کرده‌اند که کل‌بینی مستلزم انکار آزادی فردی و تصدیق توتالیتراریسم است. ما ربط‌های موهوم برای خود جعل می‌کنیم تا ربط حقیقی را بپوشانیم و انکار کنیم. آزادی فردی را به افراد تنها و به اشخاص نمی‌دهند، بلکه جامعه و جهانی است که فرد در آن می‌تواند از آزادی‌هایی برخوردار باشد و تا این جامعه و جهان به وجود نیاید آزادی فردی معنی ندارد. آزادی فردی مبتنی بر فلسفه یا فلسفه‌هایی است و اختصاص به تاریخ و عالم متجدد دارد. این عالم بالذات توتالیتر است، نه اینکه توتالیتراریسم عارض آن شود. کسانی که گمان می‌کنند توتالیتراریسم در روسیه و در آلمان نازی پدید آمده است سیاست‌بینند و همه چیز را در سیاست می‌بینند. توتالیتراریسم سیاسی چیزی جز برهم خوردن نظم جامعه جدید و دخالت سیاست و حکومت در برقرار کردن نظم تصنعی و زائد نیست و گرنه آزادی جدید در جامعه توتالیتر معنی پیدا می‌کند، مگر اینکه کار به جایی برسد که دخالت حکومت جای نظم و نظارت جامعه را بگیرد. آدمی در نسبت با دیگران و با اتکا به مداری که جهان او به گرد آن می‌چرخد فکر و عمل می‌کند.

البته تفکر در تنهایی صورت می‌گیرد، اما اگر دیگران نبودند تنهایی هم برای متفکر پیدا نمی‌شد. متفکران در عین حال تنها و با دیگران هستند. فلسفه به ما می‌فهماند که هماهنگی چیست و ناهماهنگی در کجاست و چگونه می‌توان بر آن فائق آمد. فلسفه، اندیشه کردن در این است که ما در اینجا و اکنون که ایم و چه داریم و چه می‌توانیم بکنیم. این فلسفه اقدام و دستورالعمل خاص و نسخه‌ معینی نیست بلکه دعوت به آمادگی برای قدم نهادن در راه است و این تفاوت دارد با اینکه بپنداریم راه معلوم است و پیمودن راه آسان، و اگر موانعی هست سیاست و قدرت حکومت مثلاً می‌تواند آن را از سر راه بردارد. قدرت حکومت خیلی کارها می‌تواند بکند و در عصر ما نه فقط دامنه وظایف حکومت وسیع شده، بلکه در عمل از آن دایره هم تجاوز می‌کند. پس طبیعی است که ما بپنداریم حکومت همه توان است. ولی در حقیقت هرچه در جزئیات توانا و بی‌باک باشد، در سازندگی کلی و در آنچه گاهی به «تمدن‌سازی» تعبیر می‌شود در صورتی توانایی دارد که از پشتوانه تفکر برخوردار باشد. حکومت کارگزار جهان خود است و از خرد جهان خود بهره می‌برد.

من اگر گفتم ورود به جهان تجدد مستلزم مشارکت در فلسفه و عقل تجدد بوده است و مخصوصاً بر تفکر فلسفی تکیه کرده‌ام، هرگز فکر نمی‌کرده‌ام که این مهم با مطالعه یکی دو کتاب خوب یا بد فلسفه انجام می‌شود. فلسفه وسیله نیست و نمی‌توان آن را برای رسیدن به مقصودی به کار برد، بلکه به آن نزدیک باید شد. ما فلسفه را کسب نمی‌کنیم، یا درست بگویم، به صرف کسب فلسفه اهل آن نمی‌شویم. فلسفه در صورتی به کار ما می‌آید و راهگشایمان می‌شود که با آن یگانه شویم.

۱۴. به بحث گسیختگی تاریخی بازگردیم. این مطلب تاکنون در جایی مطرح نشده و مورد بحث قرار نگرفته و در این مقاله هم فقط اشاراتی به آن شده است. در اینجا مجال توضیح بیشتر نبود. امیدوارم دیگران به آن پردازند و به این پرسش بیندیشند که چرا در تاریخ تجدد مآمی ما، صرف‌نظر از آنچه بر اثر ضرورت خارجی حاصل شده، پیشرفتی که از درون جوشیده باشد صورت نگرفته است و حال آنکه اصل اساسی تجدد پیشرفت است. در اینجا برای اینکه مسئله گسیختگی تاریخی با مطلب بسیار مهم جدایی و بیگانگی نسل‌ها که مرییان و روان‌شناسان و جامعه‌شناسان به آن می‌پردازند اشتباه نشود، یک بار دیگر به اشاره می‌گویم که گسیختگی تاریخی چیست و توجه به آن چه اهمیتی دارد و چرا باید به آن پرداخت.

تجدد یک تمامیت است و شاید اکنون بتوان گفت که در تکنیک جمع شده است. اما تجدد به یک معنی فلسفه و علم و تکنولوژی و سیاست و حقوق و فرهنگ و آداب خاص داشته است. اینها اجزای مستقل و متفرق نبوده‌اند و نیستند، ولی تجدد به همان صورت که در مرکز خود به وجود آمده و تحقق یافته بود به خارج صادر نشده و صورت جامع آن انتقال نیافته است. وقتی آثار تکنیک و سیاست تجدد پیدا شد تکانی در همه جهان به وجود آورد و اقوام جهان جلوه‌هایی از آن را دیدند و طلب کردند. این جلوه و طلب، هم راهی به تجدد بود و هم باعث اضطراب و آشوب در نظم و آداب سابق؛ اما راهی هم نبود که تا قلب و مرکز تجدد پیش برود.

معمولاً می‌پندارند که سنت‌ها مانع پیمودن راه تجدد بوده است. پیداست که هر نظمی را به هر جایی نمی‌توان برد و جانشین هر نظم دیگر نمی‌توان کرد، ولی تجدد چنان قدرتی داشت که تمامی نظم قرون وسطایی را بر هم زد و نظم جدیدی در معاملات و حقوق و سیاست و تولید و مصرف و آموزش و به‌طور کلی در زندگی به جای آن گذاشت. یعنی سنت‌های قرون وسطی سداً راه تجدد نشد. در پاسخ این پرسش که چرا نظم و سنت قرون وسطایی مانع رنسانس و تجدد نشده است می‌گویند

کلیسا ضعیف و فاسد بوده و از علم بهره‌ای ناپیچ داشته است، اما فرهنگ‌های دیگر که قوت و قدرت بیشتر داشته‌اند به آسانی تسلیم نشده‌اند. اینها سخنان خطابی است و سخنان خطابی خوبی هم نیست، بخصوص که گویندگان آن تجدد را امر نامطلوب نمی‌دانند بلکه می‌گویند اگر در تجدد دین محدود شده است تقصیرش به گردن کلیساست. گویی کسی آمده و با پیش آوردن حرف و بحثی یا اعمال سیاسی کلیسا را از صحنه یا مرکز دایره قدرت دور کرده است.

تجدد به این آسانی پیش نیامد بلکه به صورت تفکر و اراده و تصمیم و علم و سیاست و نیروی تصرف در موجودات به وجود آمد و جای نظم سابق را گرفت. این صورت تجدد به هر جا رفته بود جای خود را پیدا می‌کرد، اما تجددی که به جهان توسعه‌نیافته رسید اجزای انتزاع شده از کل و کلیت تجدد بود. درست بگویم، تا وقتی که سیاست و تکنولوژی تجدد به فعلیت نرسیده بود مردم جهان آن را نمی‌شناختند، اما این دو که ظاهر شد مردمان در مناطق دور از مرکز تجدد به آن توجه کردند. آنها ندانستند و نخواستند بدانند که این سیاست و تکنولوژی از کجا آمده است و سوابق و لوازم آن چیست. سیاست و تکنولوژی جدید وقت و حواس جهان قدیم را مشوش و پریشان کرده بود، بی‌آنکه زمینه استقرارش در این سو فراهم باشد. این وضعی خطرناک بود که می‌توانست به بریدن از گذشته و نبیوستن به تجدد (که حتی اگر می‌توانست آینده جهان غیرغربی باشد گذشته جهان غرب بود) مؤدی شود.

تاریخ تجدد برای مردمی که خود بانی آن نبودند بلکه بعضی آثار و نتایج آن را از غرب گرفتند (یا می‌خواستند بگیرند) تاریخی از سنخ دیگر - و در ذیل تاریخ دیگر - است که در حقیقت تاریخ نیست. این تاریخ ریشه نداشت بلکه مجموعه گل‌ها و بوته‌هایی بود که از باغبان خرید و زینت خانه خود کرده بودند. این گل‌ها و بوته‌ها به هم ربطی نداشتند و چون پژمرده می‌شدند، باز گلدان‌های دیگری جای آنها را می‌گرفت. مگر نمی‌بینیم که در تاریخ تجدد ما - یا بهتر بگویم تجدد ما - نسل‌های پی‌درپی همه چیز را از سر می‌گیرند و به آنچه در گذشته گفته و نوشته یا انجام شده است کاری ندارند؟ هیچ‌کدام فکر نمی‌کردند که چگونه می‌توانند به تجدد برسند بلکه می‌خواستند آن را نزد خود آورند. به این جهت اولاً مقصدی در کار نبود، ثانیاً هر کس به قدر فهم خود از تجدد می‌گفت و می‌طلبید. درست بگویم: فهم ما از تجدد فهم نبود، بلکه نوعی ادراک حسی توأم با میل به برخورداری بود. این ادراک‌ها که معمولاً از جمله امور نفسانی و روان‌شناسی شخصی و اجتماعی بود با هم پیوندی نمی‌یافت و قهری بود که نسل‌های بعد هم ارتباطی با آنچه اسلافشان دریافته و گفته بودند نداشته باشند. تجدد برای ما چیزی نبود که درباره آن بیندیشیم، بلکه رسومی بود که آن را می‌پسندیدیم یا نمی‌پسندیدیم. پسندیدن یا نپسندیدن امر روان‌شناسی و فردی است و پیوستگی و دوام پیدا نمی‌کند. این وضع همان گسیختگی فرهنگی و تاریخی است که در آن هیچ چیز شرط هیچ چیز نیست و هماهنگی در کارها و میان سازمان‌ها و افراد و دل‌ها و سرها و دست‌ها وجود ندارد و به این جهت کوشش‌ها و همت‌هایی که به خرج داده می‌شود چنان‌که باید مؤثر نمی‌افتد و به نتیجه نمی‌رسد.

چنان‌که گفته شد هنوز کسی به فاجعه گسیختگی تاریخی در جهان توسعه‌نیافته چنان‌که باید توجه نکرده است و شاید حتی طرح آن را هم همه کس دریابد. وقتی به تاریخ با نظر مکانیکی نگاه می‌کنند و با این توهم به سر می‌برند که هر کس در هر جا و هر وقت هر کاری که بخواهد می‌تواند انجام دهد و هر چیزی در هر تاریخی ممکن است، پیداست که فهم گسیختگی تاریخی تا چه اندازه

دشوار می‌شود. مع‌هذا ریشه دردها و گرفتاری‌های جهان توسعه نیافته در همین فهم و دشواری آن است. نوید نباشیم، زیرا در سال‌های اخیر به این معنی کم‌وبیش توجه شده است.

## رضا داوری اردکانی استاد فلسفه دانشگاه تهران

پی‌نوشت:

۱. ریچارد رورتنی، «اولویت دموکراسی بر فلسفه»، ترجمه خشایار دیهیمی، طرح نو، ۱۳۸۲، ص ۴۰.
۲. ریچارد رورتنی، «هایدگر و کوندرا و دیکنز»، ترجمه هاله لاجوردی، فصلنامه ارغنون، سال اول، بهار ۱۳۷۳، ص ۲۱۰.
۳. اولویت دموکراسی بر فلسفه، ص ۲۱.
۴. ریچارد رورتنی، «نیچه در قرن بیستم»، ترجمه عیسی سلیمانی، نشر نگیم، تهران، ۱۳۸۳، ص ۲۶۸.
۵. همان، ص ۲۶۸.
۶. من این بحث را باید کوتاه کنم، زیرا بحث درباره‌ی جامعه‌آمریکایی با کسی که شیفته‌ی آن جامعه است مایه‌ی آزرده‌گی او می‌شود و این از «انصاف» دور است.
۷. اولویت دموکراسی بر فلسفه، ص ۵۷.
۸. روزنامه جام‌جم، دوشنبه ۲۶ مرداد ۱۳۸۳، شماره ۱۲۲۱.
۹. دوازده شماره از این مجله در سال ۱۳۰۳ منتشر شد که در آن بیشتر استبداد مرفقی را تبلیغ می‌کردند.
۱۰. ندیده‌ام کسی از شاعران معاصر چیزی از «روشنی روز» گفته باشد. شاید تنها سهراب سپهری و فریدون مشیری باشند که گاهی به ما تسلی می‌دهند و سپهری مخصوصاً دعوت می‌کند:  
لب دریا برویم  
تور در آب بیندازیم  
و بگیریم طراوت را از آب  
و گمان می‌کنم رمز اعتنای نوجوانان و جوانان در سال‌های اول انقلاب به سپهری و فورالفاظ پنجره و صبح و آب و آبی و زیبایی در شعر اوست. او سفارش کرده و بشارت داده است که:  
غنچه‌ای می‌شکند  
اهل ده باخبرند  
چه دهی باید باشد  
کوچه باغش پر موسیقی باد  
و سفارش می‌کند که ما هم مثل مردمان سررود، آب را گل نکنیم. ولی شاعران معاصر بیشتر ما را بیم داده‌اند که:  
بده بدبد، ره هر پیک و پیغام و خبر بسته است  
نه تنها بال و پر، بال نظر بسته است  
قفس تنگ است و در بسته است.
۱۱. ... تقی‌زاده، «مقالات تقی‌زاده»، جلد ۹، ص ۱۹۰، (نقل از «تاریخ علت‌شناسی انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان و مسلمین»، دکتر داریوش رحمانیان، دانشگاه تبریز، ۱۳۸۲، صفحه ۲۳۵)
۱۲. همان، ص ۲۳۱.