

# اوتویی و بحران دوره جدید

دکتر رضا داوری

مقاله‌ای که در شماره اول نوشتن ناتمام مانده بود و شاید در واقع به آن عنوان مقاله هم نتوان داد زیرا مشتمل بر بیان مقدمات بقصد طرح مسائل بود و علاوه بر این عیب اساسی چند غلط چاپی هم داشت از قبیل «سیستم نارس» بجای «نارسی سیستم» و...

مطلب باینجا رسیده بود که تا معنی تمدن جدید را بدانیم. هیچ حکمی در باره اوتویی نمی‌توانیم بکنیم. جماعتی از نویسندگان تمدن جدید را عین بحران می‌دانند یا بحران را لازم ذات این تمدن می‌شمارند، اعم از اینکه این قبیل اقوال صحیح یا سقیم باشد اشاره به آن ما را در فهم و درک وضع تمدن جدید یاری می‌کند. یکی از کسانی که در ابتدای قرن بیستم به مخالفت با تمدن غربی قیام کرد، «رنه‌گون» فرانسوی بود که مسلمان شد و در مصر اقامت کرد. عنوان یکی از کتابهای او «بحران دنیای متجدد» است.<sup>۱</sup>

این کتاب را دوست و همکار عزیز ما، آقای ضیاءالدین دهشیری بفارسی ترجمه کرده است.

گونون وقتی از بحران دنیای متجدد بحث می‌کند، مرادش بحرانهای از قبیل بحرانهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی که عارض تمدن کنونی می‌شود نیست. او اصلاً در کتاب خود ذکری از این مسائل نمی‌کند. بنظر او دنیای جدید دنیائیسست که از دورهٔ رنسانس (نوزائیس) آغاز می‌شود. پس، بحران دوره جدید، بحران تاریخ چهارصده ساله غربی است و بنابراین استنباط راقم این سطور، گنون بحران را لازم ذات تاریخ غربی می‌داند. او معتقد است که ما در عصر ظلمت که آخرین عصر از اعصار چهارگانه (سنوات چهارگانه) هندوان است بسر می‌بریم و در پایان این سده یعنی دریایان عصر «کالی یوگا» هستیم. ظاهراً گنون با بدبینی بتاریخ نگاه می‌کند، اما این بدبینی، بدبینی نسبت به تاریخ و تمدن غربی است والا کتاب او باین امید که عصر ظلمت بسر خواهد آمد، ختم می‌شود. آخرین عبارت کتاب «بحران دنیای متجدد» اینست که «سرانجام حق بر باطل پیروز خواهد شد». این خوش‌بینی در عین بدبینی یا بهتر بگوئیم

۱- رنه‌گون: بحران دنیای متجدد، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، انتشارات موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران (شماره ۷۱)، تهران، ۱۳۴۹.

بدینی نسبت بوضع کنونی و خوش بینی نسبت بدنیای آینده باین صورت در اقوال او منعکس می شود که گوئی مأمور نجات نوع بشر از ظلمت و تاریکی است. آیا گنون در زمره پیامبران دروغینی است که کتب آسمانی ظهور آنها را پیش بینی کرده اند؟ گنون از این جماعت پیامبران کذاب بیزار است. او کمتر از آینده سخن می گوید و بیشتر به بیان وضع دنیای جدید و تحلیل آن می پردازد، منتهی از لایبای سطور و کلمات کتاب، می توان رأی او را در باب گذشته و آینده استنباط کرد.

گنون در توصیف و تحلیل دنیای جدید به نتایجی می رسد که حتی امروز هم که قریب نیم قرن از تألیف کتابش می گذرد مضامین آن برای بسیاری کسان تکان دهنده است و خلاف عرف و عادت به نظر می رسد. درست است که این افکار به صورت ساده و بی تکلف و احیاناً با لحنی روزنامه ای بیان شده است و مخصوصاً در بیان آن می توان چون و چراهای بسیار کرد؛ اما نمی توان انکار کرد که گنون بی وطنی را در تمدن غربی به خوبی احساس کرده و باین احساس به نحو موثری به رد و نفی و ویران کردن پرداخته است و سخن او تا آنجا که از دل برآمده است بر دل کسانی می نشیند که در دنیای غرب خود را غریب و دور از وطن و یارو دیار احساس می کنند.

نکته ای که خواننده کتاب باید به آن توجه کند اینست که گنون، آن را در سال ۱۹۲۷ نوشته است و در آن روزگار، فقط معدودی از نویسندگان، متذکر این معانی بوده اند. البته حساب گنون را از متفکرانی که پرسش از ذات و ماهیت تمدن غربی را طرح کرده اند جدا باید کرد، تفاوتی که گنون با این متفکران دارد اینست که او مطالب خود را پس از نیکل بو یقین و باتوسل به عروه الوثقی و جبل المتین آراء شرقی می نویسد و حال آنکه برای يك متفکر، توسل به تفکر گذشته و تلقی آن به عنوان وسیله نجات یا پناهگاه مورد ندارد. به عبارت دیگر گنون که خود را نائل بمقصود می داند دیگر اهل طلب نیست و با اینکه اظهار دل بستگی به تصوف و تفکر شرقی می کند این معنی را دریافته است که:

جمله بی قراریت از طلب قرار تست

طالب بیقرار شو تا که قرار آیدت

جمله بی مرادیت از طلب مراد تست

ورنه همه مرادها همچو نثار آیدت

گنون که بیشتر آب می جوید و کمتر در طلب تشنگی است، مطالب خود را خیلی عاقلانه می نویسد و هر چند که با راسیونالیسم (مذهب اصالت عقل) جدید تا حد خصومت مخالفت می کند، نمی تواند از مذهب اصالت عقل بگذرد با اینهمه نباید نتایجی را که او از بحثهای خود می گیرد خالی از اهمیت دانست. در عصر گنون تعداد اشخاصی که نسبت به دیانت و بطور کلی نسبت به گذشته احساس



غربت داشته‌اند کم نبوده است؛ گنون هم یکی از آنهاست منتهمی او بی آنکه به اصل و اساس تمدن غربی توجه کند یکباره وجود تمدن غربی و فلسفه‌های غربی را منکر نمی‌شود و با آنها مخالفت نمی‌کند. می‌دانیم که تعداد کسانی که در داخل و خارج کلیسا سعی در توجیه وجود دین بر مبنای فلسفه، کرده‌اند و حاصل سعی آنها، استیلائی فلسفه بر دیانت بوده است، کم نیست منتهمی در دوره جدید، این سعی صورت دیگری دارد. دیانت در دنیای کنونی مبنای احکام و مناسبات مردمان نیست. اگر در علوم اجتماعی و انسانی دین را بمجموعه مراسم و مناسک در عین اعتقاد بامر قدسی تعبیر می‌کنند، تعبیرشان غلط نیست اما امر قدسی در تمدن امروز چه جایی دارد؟ وجه نسبتی میان مراسم و مناسک و امر قدسی هست؟ این مراسم و مناسک، اگر باشد، در حاشیه زندگی قرار گرفته است و اگر دین را صرفاً وسیله صلاح و اصلاح امور دنیوی تلقی می‌کنند، از آنست که حقیقت آن مورد غفلت قرار گرفته است. باین جهت سعی مدافعان دیانت عم مصروف بر این می‌شود که در تمدن جدید که بالذات غیردینی است دین را به صورت حرف و لفظ و به اصطلاح «رسم» نگاه دارند و نتیجه این سعی معلومست. دین به صورت قشر و پوست در می‌آید و صرفاً به عنوان نوعی عادت در افراد باقی می‌ماند، بدون آنکه مندرجاتی در زندگی و تمدن داشته باشد. آیا گنون هم سعی در این طریق کرده است؟

ممکن است با تحلیل دقیق آراء او بگوئیم که به نحوی پای‌بند متافیزیک است، اما طریقه او این نیست که به جمع میان علم و دین یا فلسفه و دیانت و توجیه دین در دنیای جدید بپردازد بلکه متذکر می‌شود که دین حقیقی و باطن و حقیقت دین از یاد رفته است و این معنی را وقتی می‌توانیم دریابیم که بدانیم مراد او از بحران تمدن غربی چیست. گفته‌ایم که گنون در تحلیل بحران دنیای متجدد به ظواهر نمی‌پردازد، بلکه می‌خواهد روشن سازد که دنیای جدید که منفک از بحران نیست چرا و چگونه به وجود آمده است؟ به این جهت ناگزیر نحوه تفکر جدید را مورد رسیدگی قرار می‌دهد. مبنای این تفکر جدید و تمدن غربی یا به قول گنون دنیای متجدد چیست؟ به نظر گنون مبنای دنیای متجدد مذهب اصالت عقل و اصالت بشر و استیلائی قول به مصالح فردی و ایدئولوژیها و فلسفه‌های متناسب با مذهب اصالت عقل جزوی و بسا الاخره غفلت از تفکر معنوی است. گنون اینهمه نزاع و حرص و خودبینی و خودرأیی بشر را که در تمدن جدید می‌بیند، مربوط به همین نحوه تفکر می‌داند. اما مگر بشر در این تمدن و در دنیای جدید نسبت به مردم قرون وسطی و دوره قدیم تمدنی پیدا کرده است و آیا رواست که دنیای جدید را در قیاس با دنیای قروی وسطی مورد نکوهش قرار دهیم؟ جواب این قبیل پرسش‌ها از نظر عرف عام منفی است و حتی پرسش بی معنی به نظر می‌رسد (ما عادت کرده‌ایم هرچه را که ناپسند و منحل می‌دانیم به قرون وسطی نسبت دهیم. مثلاً می‌گوئیم روش تدریس در مدارس ما

قرون وسطائی است و محصلان درس‌ها را حفظ می‌کنند و باز می‌گوئیم که در دوره قرون وسطی منقولات اصالت دارد و حال آنکه در قرون وسطی محصل هرگز درس را حفظ نمی‌کرد و اگر در شریعت منقول اصالت داشت در فلسفه بحث و جدال و قبیل و قال و استدلال و برهان بود. اما سؤال بی‌مورد نیست. گذشت از قرون وسطی و ورود به دوره جدید را معمولاً نوعی ترقی می‌دانند و حق هم دارند منتهم باید معنای این ترقی را روشن ساخت و هم اکنون بگوئیم که این ترقی در نظر گنوم عین نقص و تدنی است.

از آغاز دوره جدید این تصور پیدا شد که بشر باید خود را از قید و بندهای قرون وسطائی آزاد کند و به جای تکرار مکررات و بحث و گفتگوهای لفظی و لغاطی به علمی دست یازد که مددکار او در استیلای بر طبیعت باشد، و مگر نه اینست که پیشگوئیهای بیکن درباره این چنین علمی به تحقق پیوسته و بشر امروز به آرزوی دکارت که می‌خواست همه علوم به صورت ریاضیات درآید تاحدی نائل شده است؟ در اینجا باید به نکته‌ای توجه کرد و آن اینست که شروع دوره جدید تاریخ غربی، آغاز گردش و تحولی در نحوه تفکر است. می‌دانیم که بشر هزاران سال علم داشته است، اما تا عصر جدید هرگز در صدد این بر نیامده است که علمی داشته باشد که با آن بتواند به عالم خارج و طبیعت به نفع خود و بقصد بهبود معاش تصرف کند و به آن صورت دهد. افلاطون شأن ریاضیات را بالاتر از آن می‌دانست که بر عالم ماده و محسوس اطلاق شود. بطور کلی متقدمان منشاء علم را عقل و تجربه و جهان بشر نمی‌دانستند و از این تصور که بهجه علوم صورت ریاضی و کمی بدهند و از آن علوم بعنوان وسیله تصرف در طبیعت استفاده کنند، دور بودند، و حال آنکه علم جدید بدون ریاضیات هیچ‌است؛ تا آنجا که گفته می‌شود، علوم اجتماعی و انسانی هم از آن حیث که صورت ریاضی و آماری دارد، علم شناخته می‌شود، گنوم کم و بیش متوجه این معانی است و همین نحوه تلقی را منشاء بحران دنیای جدید می‌خوانند.

عامه مردم بی آنکه به این مسائل یعنی به ذات علم و تفکر جدید توجه داشته باشند با تلقی اجمالی و سطحی از تمدن‌های گذشته، تمدن جدید را با آنها قیاس می‌کنند و در تاریخ بشر به نحوی تکامل قائلند؛ یعنی تمدن جدید را برتر از همه تمدن‌ها و صورت کامل تمدن بشری می‌دانند؛ اما باید پرسش کرد که معنی این قول آنها چیست و از چه حیث تمدن جدید صورت کامل تمدن‌های گذشته و به اصطلاح صورت مطلق تمدن است؟ جواب آنها معلومست. جواب می‌دهند که این تمدن را تمدن مادی و تکنولوژیک یا بهر نام دیگری که بنامید، تمدنی است که به بشر امکان داده است که بهتر زندگی کند و تنها تمدنی است که بشر در آن می‌تواند آزاد و خواجه و آقای خود باشد. اما می‌پرسیم که این بشر آزاد از چیست و به چه معنی آقا و خواجه خویش است و مراد از این خود و خویش



چيست.

کنون می‌گویند بشر غربی که از تفکر قرون وسطی گذشت به آزادی دست نیافت بلکه استیبر نفس و نفس پرستی شد. چهارصد سال است که عموماً گفته‌اند و نوشته‌اند و شنیده‌ایم که قرون وسطی دوران سیاهی و ظلمت و جهل و بی‌خبری بوده است و عصر جدید، عصر علم و روش رآئی و آزاد اندیشی و تسخیر طبیعت و جهاد برضد فقر و جنگ و بیماریست و طبیعی است که خلاف این قول را عجیب و در حکم انکار بدیهیات تلقی کنند. برای عامه مردم که تمیز میان آنها و خواص (اگر خواصی وجود داشته باشد) آسان نیست، قول به اینکه از زمان دکارت اصالت به عقل جزوی داده شد و این اصالت عقل بسط پیدا کرد و بر تفکر غالب شد، جزء محاسن تمدن غربی شمرده می‌شود. در واقع با شروع تمدن جدید، بشر تازه‌ای کشف شده است که با عقل خود می‌تواند در جهان تصرف کند و علم و عقل را وسیله استفاده در زندگی هر روزی قرار دهد و حال آنکه تفکر در گذشته یا لاقول فلسفه عبارت از «مضاهی شدن با عالم عینی» بود و نه تصرف در کائنات. البته این سخنان در نظر بشر متجدد فلسفه باقی است و نباید مطرح شود یا لاقول طرح آن بیهوده است. اما این گونه‌رد و ایرادها و بی‌اعتنائیها در تاریخ بشر منشاء اثر نیست بلکه خود مظهر وضع خاصی در تاریخ است، بخصوص که چون تفکر جزو ذات بشر است در این بی‌اعتنائی به تفکر و سرگرمی به امور عادی که صحبت عافیت و سلامت انگاشته می‌شود نمی‌توان ماند. اما خروج از عافیت و سلامت هم درد و داغ است پس عمر را در این حسرت باید گذراند که کاش این سرگرمیها باقی و برقرار بود. اما چرا چنین نیست و چرا نباشد؟ آیا این «نیست و نباشد»ها، از سنخ منفی باقی‌های نیست که معمولاً به اهل فلسفه نسبت داده می‌شود؟ مطابق رأی متداول جواب این پرسش مثبت است؛ اما باید متوجه بود که تمنای رؤیائی کسانی مثل «فرانسویس بیکن» در «آتلانتید جدید» و «کامیائلا» در «مدینه خورشید» و دیگر اوتوپیه‌های غربی به صورتی محقق نشده است که بشر فارغ از درد و ابتلا و اندیشه مرگ بتواند بدون تعلق به گذشته و التفات به آینده گذران معاش کند. البته در این اوتوپیا صورت اساسی تمدن غربی طرح شده است اما طراحان آنها بشر را چنان تصویر کرده‌اند که گوئی می‌تواند در یک زمان حال دائم برفع نیازهای زندگی روزانه اکتفا کند. آنها نمی‌خواستند که به سیر تاریخی این تمدن توجه کنند، اما بشر امروز به جایی رسیده است که احساس می‌کند یقینی که در قرن نوزدهم نسبت به حل مسائل و مشکلات از طریق علم و به مدد آن وجود داشت، و همی بیش نبوده است. اما این هنوز يك احساس مبهم است و حتی این احساس هم در حوزه‌های محدود و در جمع قلیلی پیدا شده است. باید وقت آن برسد که بشر در ورای اینهمه حساب و کتاب و ارقام خود را با امری که

بحساب در نمی آید و فرانگرفتنی است، مواجهه بیابد؛ اما هنوز کسان بسیاری از اهل علوم رسمی و واعظان مصلح وجود دارند که می گویند درست است که بشر به آزادی رویائی خود نرسیده و حتی در دنیای پر آشوب کنونی شواهدی هست که نشان می دهد، بشر از این دنیای رویائی خود دور شده است، اما از کجا که این شواهد ربطی به تمدن جدید داشته باشد. پس باید دید که آیا آشوب و اغتشاش و جنگ و خودبینی و سرخوردگی و احساس غربت و بیگانگی و بی قیدی و بی دردی و بی مبری و بی معرفتی در دنیای جدید تا چه اندازه مربوط به مبانی این عالم و این تمدن است. گفتیم که این مبانی در نظرگنون مذاهب اصالت عقل و اصالت نفسانیات و بطور کلی اصالت بشر است. گنون که از دوره جدید و نه از دنیای کنونی بحث می کند، قائل است که هر آنچه تاکنون در تمدن غربی پیش آمده و پیش خواهد آمد مربوط به این نجره تفکر و بنا بر تفسیری، مربوط به حجابی است که ذات بشر را پوشانده است و بالنتیجه نمی تواند قبول کند که گرفتاریهای کنونی از نوع عوارض گذران و زائد بر ذات این تمدن و قابل رفع در حدود این تمدن و از طریق اتخاذ تدابیر ارباب حل و عقد باشد. ممکن است به گنون ایراد کنند که مگر اینهمه آشوب و جنگ و کشتار و سرگردانی و... اختصاص به تمدن جدید دارد و بپرسند که مگر در ادوار گذشته این گرفتاریها نبوده یا در تاریخ جدید دوران آرامش وجود نداشته است و از جواب مقدر این پرسش نتیجه بگیرند که این تمدن با تمدنهای دیگر از جهاتی که مورد توجه قرار دادیم، فرقی ندارد با این قید که اگر بعضی از معایب آنها را نگاه داشته است، مزایائی دارد که در آن تمدنها نبوده است. حتی برای تأیید مدعای خود، ای بسا که بقول فیلسوفان استناد کنند و فی المثل بگویند مگر هگل که یکی از بزرگترین فلاسفه غربی است نگفته است که صفحات ادوار آرامش و صلح در کتاب تاریخ، سفید است پس این چه حرفی است که تمدن جدید را ملامت و محکوم کنیم و تازه این تمدن از میان برود که چه تمدنی جای آنرا بگیرد؟ آیا بگذشته بازگردیم و آیا در آن صورت دیگر مشکلی وجود نخواهد داشت و بشر قرین سعادت، زندگی خواهد کرد؟

وقتی بحث به این صورت مطرح شود، و از همان ابتدا نخواهیم یا نتوانیم در نحوه طرح مسائل چون و چرا کنیم، نمی توانیم راه به جایی ببریم و چیزی را روشن سازیم، چون فی المثل وقتی بما گفته می شود دنیای جدید نسبت بدنیای قدیم و قرون وسطی، امتیازاتی دارد، چه می توانیم بگوئیم؟ اشکال بحث در اینست که به مقایسه ظواهر دو دنیا پرداخته و چنان خیال کرده ایم که یک طرف مباحثه باید از صورت انتزاعی دنیای قدیم دفاع کند و طرف دیگر جانب دنیای جدید را بگیرد و حال آنکه مقصود رد و قبول وضع سابق یا وضع کنونی نیست. مقایسه ادوار مختلف تاریخ بدون ادراک ماهیت تاریخ و ادوار تاریخی و صرفاً بمقد اطلاعاتی که از منابع تاریخی بدست می آید ممکن است این



مباحثه را به صورت پراگماتیستی بی‌حاصل درآورد، بی‌آنکه چیزی از اختلاف ذات و ماهیت ادوار تمدن غربی را برای ما روشن سازد. قول گنون هم که می‌گوید در دنیای جدید تفکر معنوی مورد غفلت قرار گرفته است و به نظر او بشر در گذشته از این تفکر دور نبود، برای ادراک این اختلاف کافی نیست و حتی حکمی است که اگر آن را به صورت اجمالی که بیان کردیم بپذیریم، ای بسا که بگذشته و منقولات مربوط بگذشته وابسته می‌شویم و احياناً این تصور در ما تقویت می‌شود که خواستار تجدید وضع گذشته باشیم. اما آسان‌تر اینست که بچنین احکامی اعتنا نکنیم و معمولاً هم کلماتی مثل تفکر معنوی را تو خالی و موهوم تلقی می‌کنند یا اندرزها و دستورات عملی اخلاقی را مصداق آن می‌دانند پس باید در معنای این حکم که: در تاریخ جدید تفکر معنوی مورد غفلت است، دقت کرد. غفلت از تفکر معنوی یعنی چه؟ آیا مقصود اینست که دین و فلسفه از اعتبار و رونق افتاده است؟ نه! دین هنوز به صورت شریعت همه‌جا هست و فلسفه هم از میان نرفته است بلکه برعکس، فلسفه که با هگل به تمامیت رسیده، همه عالم را فرا گرفته است. این قول را، گنون هم به نحوی قبول می‌کند. به نظر او تفکر صورت عرفی پیدا کرده است. تردید نیست که تمدن جدید، اصولاً یک تمدن غیردینی و عرفی است و در واقع اگر از دیانت هم چیزی باقی مانده است، اعمال و مناسکی است که مردم پای بند شریعت بر طبق سنت و عادت انجام می‌دهند، بدون اینکه دین حقیقی در زندگی و مناسبات آنان منشاء اثر باشد. معنی این قول آنست که امور مدنی و اجتماعی و انسانی و بطور کلی زمینی، دیگر ربطی به آسمان ندارد و خدا و بشر هر کدام حقوق خاص خود دارند. در تمدن جدید، حقوق بشر به خود او واگذار شده است. باین جهت زندگی کنونی چنانست که تدبیر امور آن را بشر، خود از طریق وضع قوانین و بموجب معاهدات و قراردادها برعهده گرفته است و در این مورد خود را از احکام آسمانی و مراجع قدسی بی‌نیاز می‌داند؛ بشر وجود تازه‌ای را در خود کشف کرده است و آن وجود عقلی است که می‌تواند منشاء احکام باشد و جای منشاء قدسی احکام قدیم را بگیرد و صحیح و سقیم و خوب و بد را براساس مطلق تازه‌ای که عبارت از نفسانیت بشر است، تمیز و تشخیص دهد. البته، در تاریخ فلسفه همواره عقل اصالت داشته است، اما معنایی که در دوره جدید به عقل داده می‌شود غیر از معنایی است که افلاطون و ارسطو و فلاسفه دوره اسلامی و مسیحی به آن می‌دادند. این عقل دوره جدید به تعبیر متقدمان، عقل جزوی است و در دوره جدید به این عقل اصالت داده شده است و می‌شود. این عقل جزوی کم و بیش در زندگی عملی مردمان هم دخیل بوده است اما هرگز اساس و مدار زندگی قرار نگرفته است. قبل از سقراط و افلاطون و ارسطو «پروتاگوراس» انسان را همیاس همه چیز دانسته بود اما این «همه چیز» شامل خدایان نبود بلکه در مورد خدایان به تصریح خود او، هیچ حکمی نمی‌کرد. وقتی «پروتاگوراس» انسان را همیاس

«عمه چیز» می‌داند، قصدش اثبات عقل و دائر مدار بودن انسان نیست بلکه او بدنبال «هراکلیتوس» و «پارمنیدس» و موجود را نحوی ظهور می‌داند و مرادش از مقیاس بودن انسان بیان محدودیت ظهور است، نه آنکه به عقل جزوی اصالت بدهد. سوفسطائیان وقتی می‌گویند حسن و قبح و درستی و نادرستی ذاتی اشیاء و احکام نیست بلکه اینها اعتبار عقل ماست به عقل جزوی اصالت نمی‌دهند زیرا قول به اصالت عقل جزوی مستلزم اینست که حسن و قبح را عقلی بدانیم (معتزله و تقریباً تمام فلاسفه حسن و قبح را عقلی دانسته‌اند و اگر کانت با این قول موافق نیست جهتش آنست که فلسفه او عبارتست از تعیین حدود عقل جزوی و نه اثبات آن) اگر این بیان موجب شده باشد که معتزله را قائل به اصالت عقل جزوی بدانیم باید گفته شود که آنان هرگز بشر و عقل جزوی را ملاک ندانستند، بلکه درعین اصالت دادن به وحی گفتند که خداوند به اقتضای عدل آدمی را عاقل آفریده است تا حسن و قبح و حق و باطل را بتواند تمیز دهد، و اگر قول آنان از این حیث که عقل به تساوی به آدمیان داده شدیم است ما را به یاد عبارت اول کتاب تقریر درباب روش درست بکار بردن عقل دکارت می‌اندازد از نظر توجه بظاهر اقوال است زیرا وقتی دقت در این دو قول می‌کنیم می‌بینیم که دکارت عقل را منشاء احکام می‌داند و حال آنکه معتزله هرگز قائل به چنین قولی نبوده‌اند.

در مورد فلسفه قدیم و فلسفه جدید هم باید گفت که فلسفه اصولاً بحث عقلی است ولی مقصود از این قول این نیست که فلسفه تابع عقل جزوی باشد؛ بلکه معنایی که از عقل مراد می‌شود تابع فلسفه است. بعبارت دیگر، در فلسفه مفهوم عقل مورد تفسیر قرار می‌گیرد و در هر فلسفه تلویحاً یا تصریحاً معنایی از آن مراد می‌شود.

با اینهمه باز می‌توان گفت که فلسفه جنبه عقلی دارد، حتی اگر منکر عقل هم باشد. و بهمین جهت بالذات غیر از دیانت است. البته بر این قول ایرادهای جدی می‌توان وارد کرد و مخصوصاً از آن جهت که مبانی این حکم بوجه مشروح بیان نشده است ای بسا که آن ایرادها موجه بنظر آید. گمان نمی‌کنم مجال آن باشد که حتی بعضی از آن ایرادها را مطرح کنیم، فقط می‌گوییم که منظور از این قول آن نیست که همه فلاسفه بالضروره باید منکر دین باشند بلکه از آن جهت که اینها به نتایج عقلی اهمیت می‌دهند ناگزیر بتوجیه اصول و مبانی دینی می‌پردازند و مانند ابن‌سینا در هر مورد که قادر به این توجیه نشوند آنرا بعنوان قولی که حجت موجه آن کتاب یا قول شارح است می‌پذیرند. در اینجا حتی از این نکته صرف‌نظر کردیم که فلاسفه غالباً زیاد می‌برند که استدلالها و قیاس‌های آنها برهان حقیقی نیست یعنی مقدمات آن قیاس‌ها امور یقینی نمی‌باشد با اینهمه قول‌گنون را که می‌گوید فلسفه جنبه غیردینی دارد با توجه



بتاریخ فلسفه مورد رسیدگی قرار می‌دهیم.

گاهی این قول را قبول می‌کنند که تفکر فلسفی افلاطون و ارسطو و مخصوصاً تفکر ارسطو ربطی به دین ندارد؛ اما قبول این حکم در مورد فلسفه قرون وسطای مسیحی یا اسلامی چندان آسان نیست. از یک لحاظ حق هم اینست که نه تنها متکلمان و متفکران قرون وسطی به دین نظر داشته‌اند بلکه افلاطون و ارسطو نیز (و بخصوص افلاطون) بیک فردهش دینی که پشت سر آنهاست بی‌علاقه نبوده‌اند. ما وقتی آثار افلاطون را می‌خوانیم نمی‌توانیم تفکر او را منفاک از «میت‌ها» فهم کنیم مع‌هذا می‌توانیم بگوئیم تفکری که با افلاطون آغاز شده است تفکر عقلی بوده و این تفکر در سیر و بسط خود بتفکر منطقی صرف تبدیل شده است افلاطون با قول به ماهیات ثابت و اعتباری دانستن موجودات عالم شهادت و اینکه فلسفه عشق و سیر عاشقانه است تفکرش به تفکر دینی نزدیک می‌باشد ولی ارسطو که می‌گوید استاد خود را دوست می‌دارد اما حقیقت یعنی حقیقت منطقی را از استاد بیشتر دوست می‌دارد از تفکر دینی دور می‌شود. ولی آیا بسط تفکر یونانی چنانست که بگوئیم هر چه به تاریخ جدید و دنیای متجدد نزدیکتر می‌شویم جنبه دینی تفکر کمتر می‌شود تا اینکه در دوره جدید بکلی از بین می‌رود؟ وقتی بتاریخ فلسفه قرون وسطی نگاه می‌کنیم و نفوذ و تأثیر کلیسای مسیحی را فی‌المثل در تفکرات فلسفی و کلامی می‌بینیم این سؤال بی‌معنی بنظر می‌آید از اینهم که بگذریم وقتی فلسفه پلوتینوس (افلوپین یا شیخ یونانی بقول مسلمین) را در نظر می‌آوریم و آنرا با مابعدالطبیعه ارسطو مقایسه می‌کنیم و مخصوصاً وقتی می‌بینیم که بعضی از مسیحیان معتقد بوده‌اند که افلوپین به مسیحیت بسیار نزدیک بوده‌است در این بحث دچار اشکال می‌شویم. برای رهائی از این اشکالات چه باید کرد؟ اگر بخواهیم برای این پرسش بهمان صورتی که طرح کرده‌ایم جوابی پیدا کنیم گریز از اشکالات امکان ندارد چه اگر بگوئیم فلسفه در طی تاریخ خود از دین دور شده‌است گفته می‌شود که ابن‌سینا و آلبرت کبیر و ابن‌رشد و طماس آکوئینی و نصیرالدین طوسی بیشتر از ارسطو که استاد همه آنهاست ملتزم به دیانت بوده‌اند اما اگر قائل شویم که تعاطی فلسفه و دینداری دوا می‌است که میانشان ملازمه‌ای وجود ندارد بالطبع سؤال را هیچ بوج و بی‌معنی انگاشته‌ایم پس آیا پرسشی که مطرح کردیم بی‌معنی است؟ آری طرح این پرسش به آن صورت که بیان کردیم فقط می‌تواند بمجادلات و بحثهای بی‌نتیجه از باب عقل و خرد امروز که تفکرشان نوعی نیست انگاری (نیپیلیسم) است دامن بزند. پس پرسش را بنحو دیگر و بصورتیکه گنون بیان کرده است مطرح کنیم یعنی پرسیم که آیا فی‌المثل در طول تفکر مسیحی در قرون وسطی فلسفه مسیحی شد یا برعکس مسیحیت صورت فلسفی پیدا کرد؟ این بار تصور می‌کنم طرح سؤال طوری است که قبل از جواب دادن

به آن باید درباره معنیش فکر کرد. مسیحیتی که ما امروز می‌شناسیم آمیخته با اصول و قواعد فلسفه یونانی است و فلسفه قرون وسطای مسیحی نیز به بحث در مسائل حلول و تثلیث و... پرداخته است پس ابتدا باید مسیحیت حقیقی را از فلسفه جدا ساخت تا بتوان حکم کرد که آیا دین تابع فلسفه شده یا فلسفه به استخدام دین درآمده است؟ ظاهراً شق ثالثی وجود ندارد منتصبی هر یک از این دو شق را می‌توان بوجه مختلف تفسیر کرد و آنها را عوجه ساخت اما نکته مهمی که توجه به آن هم چندان مشکل نیست اینست که «این یا آنی» که گفتیم نه تنها بیان یک منقصله حقیقیه نکرده ایم بلکه فرقی نمی‌کنند که بگوئیم دین تابع فلسفه شده است یا فلسفه به استخدام دین درآمده است. این هر دو وضع فقط در لفظ و از حیث ظاهر باهم تفاوت دارد زیرا که دین حقیقی نیازی ندارد که فلسفه را با استخدام خود در آورد یا درست بگوئیم استخدام فلسفه در دیانت وقتی صورت می‌گیرد که شریعت محتاج آن باشد و این وضع را در بسیاری از شرایط و مخصوصاً در شریعت نصاری می‌بینیم. آیا استخدام فلسفه از جانب سازمانها و موسسات دینی نتیجه‌ش این نیست که دین تابع فلسفه شود کافینست بتعالیم کلیسای کاتولیک تا آغاز دوره جدید نظر کنیم تا دریابیم که چگونه مسیحیت با استخدام فلسفه، فلسفه زده و قلب شد و خلاصه صورت فلسفی پیدا کرد. به این ترتیب البته جای انکار نیست که ما فلسفه مسیحی داریم اما از اینکه در باره وجود فلسفه مسیحی اصرار می‌کنیم مقصودمان چیست؟

اگر مقصود اینست که مسیحیت با فلسفه مسیحی به کمال خود رسیده است بیک اعتبار درست می‌گوئیم زیرا بسط احکام دین و علوم دینی در طی زمان صورت می‌گیرد ولی اگر بگوئیم این بسط، کمال دین است، دین را بعنوان امر اجتماعی و تاریخی و در زمره نظامات و تأسیسات اجتماعی قرار داده ایم و دیگر دیندار حقیقی نیستیم زیرا که کمال دین در صدر و آغاز است چنانکه مسیحیان حقیقی به زمان مسیح نزدیک بوده‌اند و مسلمانان حقیقی بزمان محمد (فی‌المثل می‌بینیم که کی‌یرکارد هم می‌خواهد همزمان با مسیح و هم عهد او شود) پس وقتی در این مورد از کمال دین سخن می‌گوئیم به فلسفه اصالت می‌دهیم و علم و فضل می‌بینیم و تا علم و فضل می‌بینیم از مهر و معرفت که لازمه دین حقیقی است دور هستیم. از این اشارات نباید چنین نتیجه گرفت که میخواهیم مبنای یهودی-مسیحی تفکر و تمدن غربی را متکرسویم و تفکر دوهزارساله تا دوره جدید را صرفاً تفکر یونانی بدانیم بلکه مقصود اینست که تفکر در این دوره یونان زده بوده و هر وقت که بیشتر اصرار در منطق و منطقی فکر کردن شده است دین حقیقی بیشتر مورد غفلت قرار گرفته است هر چند که ظاهر جز این باشد.



آنچه تاکنون گفتیم مربوط به دوره یونانیت و یونانی‌مآبی و فلسفه و کلام در قرون وسطی بود؛ اما دوره جدید با قرون وسطی و دوره یونانیت و یونانی‌مآبی یکی نیست حتی وقتی قبول می‌کنیم که فلسفه مسیحی و اسلامی یونان زده شد لازم نیست که قائل شویم به اینکه تفکر معنوی و قلبی نبوده است. غفلت از تفکر معنوی اختصاص به دوره جدید دارد که در آن بشر تولد ثانی پیدا می‌کند و عقل جزوی او مبنا و مدار همه امور می‌گردد قبلاً گفته‌ایم که کسانی این را درست و بجا می‌دانند و می‌گویند بشر می‌بایست از ارزش‌های قرون وسطی بگذرد و اگر از این ارزش‌ها نمی‌گذشت در ظلمت قرون وسطی درجا می‌زد و انگهی چه معنی دارد که بخواهیم به ارزش‌هایی که تاریخ آنها بسر آمده است دل ببندیم و به آنها دودستی بچسبیم؟ این استدلال در صورتی معتبر است که به شکوه و شکایت از تمدن جدید اکتفا کنیم و حال آنکه اصولاً صحبت از شکوه و شکایت نیست.

در دوره جدید تفکر تازه‌ای پیدا شده است که بالذات با تفکر گذشته فرق دارد فرانسیس بیکن و دکارت که راهگشای تفکر جدید هستند از این جهت که به ارزش‌های قرون وسطی اعتماد و اکتفا نکرده‌اند قابل سرزنش نیستند بلکه آنها متفکران بزرگی هستند منتهی تاریخی که آنها در صدر آن بوده‌اند دارد بسر می‌آید. کار بزرگی که آنها و متفکران دیگر رنسانس کرده‌اند اینست که با تفکر آنها گشتی در تاریخ غرب پدید آمده و مبنائی گذاشته شده است که ارزش‌های گذشته دیگر با آن مناسبتی ندارد و بعبارت دیگر تمدن جدید با قلب ارزش‌های گذشته سیر تازه‌ای را آغاز کرده است.

پس خاصه تاریخ جدید اینست که ارزش‌های قرون وسطی را قلب کرده است نه آنکه آنرا تماماً نسخ کرده باشد. اما باید دید که این قلب ارزش‌ها چگونه بوده است. بنظر گنون بشر جدید مفهوم تازه‌ای از خود و عالم شناخته و بعقل جزوی اصالت داده است. اما نباید چنین پنداشت که این عقل جزوی اختراع متجددان است و در تمدن و تفکر قدیم مؤثر و مطرح نبوده است. از زمان افلاطون که در تفکر فلسفی عالم غیب و عالم شهادت طرح شده است، بعضی عالم شهادت را اصل دانسته و عالم غیب را بر مبنای عالم شهادت تفسیر کرده‌اند و کسانی (غالب متفکران قدیم از این دسته‌اند) به عالم غیب اصالت داده و عالم شهادت را ظل و سایه و فرع آن اصل دانسته‌اند.

پیدا است که در تفکر جدید بی‌آنکه عالم غیب بکلی منتفی شده باشد اصالت با عالم شهادت است و این عالم غیب با عقل جزوی ما و از طریق قیاس غایب بشاهد تصویر می‌شود و حال آنکه در اصول و مبانی تفکر قدیم عالم شهادت

فروع عالم غیب است یا در مرتبه‌ای پایین‌تر نسبت به آن قرار دارد. اما جای پرسش است که حتی در تفکر قدیم هنگامیکه بحث‌های صرفاً منطقی و عقلی پیش می‌آید عقل جزوی ملاک قرار نمی‌گیرد؟ به این پرسش نمی‌توان جواب قطعی داد. هر جا فلسفه، عقلی و استدلالی صرف شد عقل جزوی هم اصالت پیدا می‌کند. عبارت دیگر یافت‌های فلسفه حاصل عقل جزوی نیست اما شرح و تفصیل فلسفه بدون عقل جزوی میسر نیست و خلاصه چنانکه گفتیم عقل جزوی چیزی نیست که با تفکر جدید بوجود آمده باشد، منتهمی اگر کار این عقل در قلمرو تفکر استنباط فروع و نتایج از اصولی بوده است که از طریق وحی یا بعدد فیض عقل کلی وضع شده است. در دنیای جدید وحی و عقل کلی مورد غفلت قرار گرفته و هیچ و بوج تلقی شده است.

البته می‌توان گفت که بی‌اعتنائی به وحی اختصاص به فلسفه جدید ندارد و اصولاً در تاریخ فلسفه وحی فراموش شده است اما عقل در نظر متقدمان صرفاً عقل جزوی که بنظر دکارت بین همه آدمیان به تساوی تقسیم شده است، نیست بلکه بنظر آنان عقل جزوی مثلا با اتصال به عقل فعال معنی پیدا می‌کند بنحوی که اگر عقل موهبتی نباشد عقل مکتسب هم معنایی ندارد. اما تفکر عادی چنانست که قول به عالم مجردات را در عداد خرافات و موهومات می‌انگارد چرا که اصالت بعقل جزوی می‌دهد و با عقل جزوی نمی‌توان اثبات این معانی کرد. قبلا گفتیم که در تفکر جدید هم نحوی از عالم غیب مطرح است و نیز متذکر شدیم که عقل در تفکر جدید عقل بشری و عقل اعداد اندیش و کارافرا است و یا این عقل اثبات عالم معقول و بطور کلی عالم مجردات نمی‌توان کرد. شاید با قیاس این دو قول چنین بنظر آید که میانشان نوعی تعارض هست و اگر عقل جزوی سختی با عالم غیب ندارد، چگونه میتوان گفت که در دوره جدید هم نحوی از عالم غیب مطرح است؟ این نحو از عالم غیب که در تفکر جدید مطرح است یا حاصل انتزاع عقلی است مثل او توپیمائی که از زمان فرانسیس بیکن (اتلانتید جدید) تا دوره جدید تصور شده است و همچنین مفهوم خدا در نظر بسیاری از فلاسفه جدید یا از نوع میراث و یادبودی است که از تفکر قدیم بازمانده است که شاید بتوان روح در نظر لایب‌نیس یا دهربرگسون را مثال‌های آن دانست پس اینکه گنویم می‌گویید در دوره جدید راسیونالیسم (اصالت عقل) غلبه کرده است راست است و این قول او نیز موجه است که استیلای راسیونالیسم باعث شده است که تفکر گذشته و فرادعش تاریخی قدیم بصورت سنن و منقولات صرف تلقی شود. آزاداندیشی که آن اندازه در قرن هیجدهم و نوزدهم به آن اهمیت داده شده و هنوز هم در نظر متجددان ما بسیار مهم است، اصرار در این نحوه تفکر است این آزاداندیشی یعنی غفلت از دین حقیقی و تفکر حقیقی



وقلبی و اعتماد بعقل مشترك مردمان و موهم انگاشتن هر آنچه که در عقل بشر نمی‌گنجد. این آزاداندیشی وقتی نسبت به بندگی آداب کهنه و سنن و منقولات، اعتبار شود محمود و مستحسن می‌نماید و فرض کنیم که بشر از این منقولات و سنن آزاد شده باشد اکنون باید پرسیم این بشر آزاد شده است که بسته که و چه باشد. جواب می‌دهند که او دیگر بستگی نسبت بغیر ندارد و رسته از یوغ گذشته و بسته خویش است. اما در این بستگی باخویشتن و بسته و بنده خود بودن، تنها آزادی از قید آداب گذشته مضمور نیست بلکه جدائی و تنهایی و سرگردانی و دورماندن از وطن و بیگانه‌گشتگی و غربت از یار و دیار نیز بتبع آن پیش می‌آید و به اصطلاح، بشر بخود وا گذاشته می‌شود. نیچه که از هرک دریغ آمیز خدا خبر می‌دهد این معانی را احساس کرده است یعنی احساس کرده است که دین و تفکر حرف صرف شده و فلسفه بافی همه‌جا را گرفته است. قبل از او کی‌یرکارد و داستایوسکی احساس کرده بودند که مسیح زندانی ارباب کلیسا شده است نیچه می‌گوید خدا را در کلیسا کشته‌اند، چه شده است که مسیح زندانی کلیسا شده و خدا مرده است؟

بسط تفکر یونانی چنان بوده است که در دنیای متجدد، ذات بشر تغییر کرده و عقل او و واقعیت اصالت یافته است و خلاصه اینکه بشر بصورت موجودی درآمده است که واقعیت را در برابر خود قرار می‌دهد و به این ترتیب دیگر وجود خدا مورد ندارد و اگر هم مطرح شود تابع عقل و واقعیت و در حکم وسیله‌ای است برای بشر. قبلاً گفته‌ایم که عقل جزوی لاقول در حیات روزمره مردم هر عهد و دوره‌ای دخیل بوده است اما اینکه بشر در این عقل خلاصه شود و موجودی در مقابل واقعیت متصور گردد، امری است تازه چنانکه اگر معتزله به عقل اصالت می‌دادند مرادشان از عقل کم و بیش عقلی بود که ارسطو می‌گفت و انکبی معتزله می‌خواستند عقل وحی را بشجوی جمع کنند و بنابراین نقل را بی اعتبار نمی‌دانستند و حال آنکه مذهب اصالت عقل جدید با اعتباری درست مقابل مذهب اصالت نقل است. بشر جدید وحی را یکسره کنار گذاشته و خود و عقل و فکر خود را ملاک حقیقت دانسته و به این ترتیب حقیقت را منحصر به حقیقت منطقی و مفهومی کرده است. گنون وقتی بییان این معانی می‌پردازد در فکر مآثر گذشته و دل‌بسته به آنهاست و بخصوص بتفکر دینی اصیل در شرق نظر دارد و از اینکه فکر ترقی - که صرفاً بمعنی ترقی کمی و مادی و پیشرفت در تسخیر طبیعت و تبدیل بشر به شیئی در میان اشیاء دیگر است - بر همه شئون حیات بشر امروز استیلا یافته است دل‌نگران است. آیا گنون در آراء خود تا چه اندازه محق است؟ مطابق تفکر متداول او مرتجع است و کسانی که بنام برانداختن آخرین بقایای فکر ارتجاعی به دفاع از مذهب اصالت علم بر می‌خیزند و می‌گویند بگذار علم

بیشرفت کند دیگر چیزی مهم نیست، آراء او را عجیب و غریب و جاعلانه تلقی خواهند کرد. اما تا آنجا که بحث از تاریخ و توجه به غفلت از تفکر می‌کند افکارش تا حدی جدی و صمیمی است و البته نمی‌شود در دنیائی که صمیمیت و مهر و معرفت کیمیاست همگان با این نحوه تفکر همداستان شوند. حتی اگر این افکار از نظر آراء همگانی موهوم هم انگاشته شود، خلاف انتظار نباید باشد اکنون پرسیم که معمولاً چه کسانی اینگونه افکار را موهوم می‌انگارند و به رد و انکار آن می‌پردازند. گفتیم که موهوم انگاشتن اینگونه افکار امر متداولی است اما کسانی بیشتر این معانی را خطرناک می‌دانند و بمخالفت صریح و آشکار با آن می‌پردازند که بیشتر منبهک در عادات زمانه خویشند منتهی بنام دفاع از علم، مخالفت ساز می‌کنند اما این علمی که بنظر ما امروزها حقانیتش روشن است، ظاهراً احتیاج بدفاع چنین مدافعانی ندارد مع‌هذا کار اینان موجه است، چه احساس کرده‌اند که حتی پرسش از ذات علم ممکن است عادات و تقالید آنها را متزلزل سازد. پس باید بنام تجدد این پرسش را بی‌مورد انگاشت و آن را حمل بر مخالفت با علم کرد و حال آنکه نه تنها این پرسش ربطی بمخالفت با علم ندارد بلکه این مدافعان جدی تجدد هم بعلم‌کاری ندارند و از مذهب اصالت علم مبتذل که صورت رأی همگانی یافته است دفاع می‌کنند و متأسفانه نمی‌توانند حتی باین امر صریح توجه کنند که علم امروز وسیله‌ای در دست سوداگران سیاسی و اقتصادی و در خدمت اهواء و مطامع آنهاست. ما در دوره‌ای هستیم که عالمان خود فرصت اینرا ندارند که درنگ کنند و ببینند که چه نتایجی در عمل روزمره بر پژوهش‌های علمی آنها مترتب است و بعبارت دیگر عالمان زمان ما نادانسته خادم اهواء سوداگران شده‌اند. در اینصورت آیا کسانی که ندانسته و نفهمیده به دفاع از مذهب اصالت علم سطحی می‌پردازند بنوبه خود وسیله و افزاری در دست قدرتهای زمانه نیستند؟ البته آنها به این پرسش جواب می‌دهند که باید جلوی استفاده‌های نامطلوبی که از علم می‌شود گرفت زیرا عوارض نامطلوب تمدن جدید را مربوط به نسبت غلطی می‌دانند که میان بشر و تکنولوژی بوجود آمده است و میخواهند با اتخاذ تدابیر جدی این نسبت را تغییر داده و بشر را از بیگانگی نجات دهند گویا نمیدانند که بشر این نسبت را بمیل واراده خود برقرار نکرده است که بتواند آنرا به‌صرفه بخواند در آورد اما اگر می‌گویند پس اختیار بشر چه می‌شود از اختیار چه می‌دانند؟ اختیار عین تفکر و بستگی به حق است و وقتی قیل و قال بیاید اختیار می‌رود اینجا دیگر مجال تفصیل این مطلب نیست؛ همینقدر می‌گوئیم که بدون پرسش از ماهیت علم و تمدن جدید اینگونه طرحها و راه‌حلها محدود در حدود تفکر رسمی و درخور و مناسب این تمدن است و تا در این محدودیت گرفتاریم بگرد خویش میگردیم و راه بجائی نمی‌بریم و به این نحو علم هم مهمل گذاشته می‌شود.



ممکن است خواننده‌ای که کتاب کنون را خوانده است این نوشته را شرحی اجمالی و مختصر درباره قسمتی از آراء نویسنده بداند و نه تلخیص مضامین کتاب او. این استنباط تا اندازه‌ای درست است چه بنظر اقام این سطور در بعضی از اقوال کنون چون و چرا می‌توان کرد و فی‌المثل آنجا که می‌گوید «روح سنت‌های...» در مشرق یکسره زنده می‌باشد» معلوم نیست که مقصودش چیست اگر منظور او اینست که مردم مشرق باید تذکر نسبت بتفکر قدیم و فرادش تاریخی خود پیدا کنند، کلام او را جد باید گرفت و این تفسیر با توجه بمعنائی که از ترادیس یون مراد می‌کند ناموجه نیست. اما اگر بگوئیم نظرش اینست که مشرق زمینها با این فرادش انس دارند حکم دیگریست که حتی خلاف مشهورات است چه مردم مشرق بکلی نسبت به ترادیس یون خود بیگانه‌اند و نسبتی که هم‌اکنون با گذشته خود دارند تقلید همان نسبتی است که شرق شناسان با تاریخ اقوام مشرق دارند و به این نحو اگر در غرب تفکر از یاد رفته است، ما که مشرق زمینی هستیم ادای کسانی را در می‌آوریم که بنظر کنون دیگر اهل تفکر نیستند و بعبارت دیگر ما تقلید از مقلد می‌کنیم و اگر مقلدان غربی اصرار در تقلید خود ندارند ما اهل اصرار هم هستیم زیرا در غرب تحقیق فلسفی هنوز بسیار جدی است و حال آنکه ما نه تنها مذهب است که فیلسوف و محقق فلسفه نداریم، علم درست هم بفلسفه‌ها پیدا نکرده‌ایم و در مرتبه فضل هستیم و فاضل مقلد است اگر بخواهیم این معانی را با اصطلاحات فقها تطبیق کنیم می‌توانیم بگوئیم محقق فلسفه مجتهد است و عالم محتاط و فاضل اهل تقلید است. نکته اساسی‌تر در آراء کنون اینست که او تفکر را متعلق به گذشته می‌داند... «در شماره بعد این بحث را دنبال خواهیم کرد».

شوریه‌شگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی