

سنت و تجلید

(قسمت سوم)



ما اکنون از گذشته خود چه می‌دانیم و با آن چه پیوندی داریم؟ بیش از آنکه به ماهیت و نحوه پیوند با گذشته پردازیم باید تکلیف ما با گذشته معین شود. ما کیستیم؟ آیا ما بی‌گذشته و آزاد از گذشته‌ایم و می‌خواهیم بدانیم که با آن چه نسبت داریم، یا قصدمان برقراری نسبت تازه با گذشته است؟ یعنی مثلاً تا حالا نسبت مناسب نداشتیم و حالا می‌خواهیم تاریخ و گذشته را با چشم دیگر بنگریم؟ مگر ما با چه چشمی به گذشته نگاه می‌کنیم؟

ممکن است گفته شود که گذشته، گذشته است و هر کس آن را با یک چشم می‌نگرد. گروهی دیگر شاید پاسخ بدهند که ما همه با چشم غربی و متجددمآب به گذشته نگاه می‌کنیم. قول اول قابل فهم است و حتی بی‌تأمل می‌توان آن را تصدیق کرد. اینکه چه چیز تصدیق می‌شود و چه معنایی از گذشته در ذهن و فکر تصدیق‌کننده وجود دارد مسئله و مطلب دیگری است، اما این سخن که مردم جهان با چشم غربی به گذشته نگاه می‌کنند به‌آسانی فهمیده نمی‌شود و اگر از آن چیزی بفهمند تصدیقش آسان نیست.

کسی که می‌گوید مردم جهان گذشته را به چشم غربی می‌بینند لاقلاً دو نکته را مسلم انگاشته است: یکی اینکه هر تاریخی و از جمله آنها تاریخ تجدد و وجه نظر خاصی نسبت به اشیاء و امور و گذشته و حال و آینده دارد و گذشتگان زمان را چیزی غیر از آنچه در نظر متجددان می‌نماید می‌دیده‌اند، و دیگر اینکه غرب استیلائی داشته است که عینک خود را به چشم اقوام جهان زده و گذشته را چنان که خود دیده و یافته به آنها نشان داده است. در تأیید این سخن شاهد می‌آورند که نه فقط تاریخ علم و ادب و فرهنگ و آداب اقوام جهان را غربی‌ها نوشته‌اند، بلکه تاریخ از قرن هیجدهم تاکنون معنایی دیگر یافته است. شاید کسانی از اینکه می‌شنوند تاریخ در قرن هیجدهم به وجود آمده است متعجب شوند و بگویند که مگر هرودت را پدر تاریخ نخوانده‌اند و توسیدید و ابوعلی مسکویه، رازی و بیهقی و رشیدالدین فضل‌الله مورخ نیستند. اگر تاریخ در قرن هیجدهم پدید آمده است آیا این همه کتب تاریخی که مورخان اسلامی نوشته‌اند تاریخ نیست؟ مدعی پاسخ می‌دهد که هرودت و توسیدید و بیهقی مورخان اما تاریخی که آنها نوشته‌اند، هرچند

خواندنی و مفید باشد، تاریخ به معنی جدید لفظ نیست و شاید بگویند تا قرن هیجدهم هرگز تاریخ بشر مطرح نبوده است. یعنی پدید آمدن تاریخ هم تاریخی دارد، چنان‌که پیش از یونانیان تاریخ به افسانه آمیخته بوده و با پدید آمدن فلسفه و زبان مفهومی، تاریخ افسانه‌ای کم‌وبیش صورت عقلی پیدا کرده و مورخان با نظر عقلانی به حوادث گذشته نگاه کرده‌اند.

با وجود این، مورخان یونانی و اسلامی و همه مورخان تا دوره جدید اولاً تاریخ را تاریخ فومی و ملی (دینی) می‌دیده و ثانیاً میان گذشته و آینده تفاوتی نمی‌دیده‌اند و به عبارت دیگر، تاریخ را سیر نوع بشر روی خط مستقیم تصور و تکامل تلقی نمی‌کرده‌اند. برای مورخی مثل مسعودی، تاریخ گزارش حوادث و وقایع جزئی بود. (ارسطو هم حوادث تاریخ را امور جزئی می‌دانست.) او فکر می‌کرد که در زمان همواره بر یک پاشنه می‌چرخد و به این جهت مورخ باید حوادثی را گزارش کند که از آن درسی و عبرتی حاصل شود. ولی تاریخ در زمان ما، تاریخ عبرت نیست. ممکن است کسی در مقام اندرزگویی سیاست‌مداران را سفارش کند که از تاریخ عبرت بگیرند، اما هگل راست می‌گفت که کسی از تاریخ عبرت نمی‌گیرد و تاریخ‌نویسی جدید برای عبرت‌آموزی نیست. تاریخ‌نویسی گذشتگان یک یاد و خاطره و یادگار بود اما مورخان دوره جدید برای حفظ خاطرات گذشته تاریخ نمی‌نویسند بلکه جهان متجدد به تاریخ و تاریخ‌نویسی نیاز دارد، چنان‌که به دیگر علوم اجتماعی و انسانی نیز نیازمند است. مورخ عالم جدید باید تحقیق کند که زندگی بشر از هر وقت و هر جا که آغاز شده باشد، چه راهی را و چگونه آن راه را پیموده است که به مقصد جهان متجدد رسیده است. او باید پیوستگی اجزای طوماری را که باز می‌شود و بسط می‌یابد و حاوی دگرگونی‌هاست نشان دهد و تبیین کند، و حال اینکه مورخ قدیم دفتری را که صفحاتش کم‌وبیش شبیه یکدیگر بود ورق می‌زد.

به فرض اینکه اینها درست باشد، کسی که می‌گوید مردم زمان ما معمولاً گذشته را با چشم غربی (متجدد) می‌بینند باید توضیح بدهد که چگونه اندیشه‌هایی که در غرب به وجود آمده زودتر از آثار مادی تمدن غربی در همه جهان پراکنده شده است. اگر سنن و آداب و افکاری در جهان پیش از تجدد و غیرمتجدد وجود داشته است و





نظر دیگر داشته‌اند یا آنچه آنان به آن معتقدند آورده تاریخ غربی است، شاید باورشان نشود و حتی آزرده و برآشفته شوند و اعتراض کنند که چرا باید اموری را که به نوع بشر تعلق دارد به قوم و نژاد و سرزمین خاص منسوب کنند. ترقی و تکامل که اختصاص به شرق و غرب ندارد. فضایشان در اثبات این معنی استدلال هم می‌کنند و گاهی این استدلال‌ها نه فقط از آن جهت که امر مشهوری را اثبات می‌کند در نظر مردم عادی مقبول می‌افتد، بلکه اهل فضل و سواد هم آن استدلال‌ها را بی‌چون و چرا می‌دانند. فی‌المثل شخص فاضلی در جایی نوشته بود (یا گفته بود و از زبان او نقل کرده بودند) که مفهوم روشنفکری دینی متضمن تناقض است و چیزی است نظیر دایره چهارضلعی. روشنفکری دینی از جمله مفاهیمی است که اصطلاح آن، هنوز چنان‌که باید روشن نشده، شایع شده و مقبول افتاده است و می‌دانیم که هر چه مخالفت با امر شایع دشوار باشد دفاع از آن آسان است هرچند که آن دفاع بی‌وجه باشد.

من نمی‌خواهم موجه بودن یا موجه نبودن روشنفکری دینی را اثبات یا نفی کنم بلکه این معنی را به عنوان یک مثال می‌آورم تا دانسته شود چگونه مفهومی از بیرون می‌آید و بدون رسیدگی شایع می‌شود و بعد از اینکه جای خود را باز کرد برای موجه بودن آن استدلال هم می‌شود. دلیلی که برای توجیه روشنفکری دینی ایراد کرده بودند این بود که اگر روشنفکری نسبت و ملازمه ضروری با دینداری و بی‌دینی ندارد (مقدمه استدلال را به زبان ساده‌تری بیان کرده بودند و البته اگر نکته فنی را به زبان هر روزی بیان کنند احتمال راه یافتن مغالطه یا سوء تفاهم در آن بیشتر می‌شود)، چنان‌که می‌تواند از دین مستقل باشد، دینی بودنش هم ممکن است. این یک مغالطه آشکار است، اما اگر اهل منطق این صورت مغالطه را مغالطه آشکار می‌دانند، همه مخاطبان مغالطه را در نمی‌یابند و نمی‌خواهند که کسی به آنها بگوید که امر مطلوب آنها با مغالطه اثبات شده است. وقتی گفته می‌شود اگر روشنفکری در ذات خود دینی و ضد دین نیست نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که ممکن است دینی هم باشد، زیرا در مقدمه به صراحت ذکر شده است که روشنفکری در ذات خود دینی نیست. می‌گویند چیزی دیگری هم در مقدمه هست و آن اینکه روشنفکری ضد دین هم نیست. بپذیریم که چنین باشد، پس می‌گوییم مقدمه متضمن دو حکم است: یکی اینکه روشنفکری در ذات خود دینی نیست و دیگر اینکه روشنفکری در ذات خود ضد دین نیست. می‌گویند بسیار خوب، اگر به حکم دوم که می‌گوید «روشنفکری ضرورتاً ضد دین نیست» این حکم را ملحق کنیم که صورت‌هایی از روشنفکری

وجود دارد که مانع ورود تجدد می‌شود، چگونه بگوییم یک اندیشه انتزاعی که از زمین تاریخ تجدد روییده، در هوای عالم دیگر پراکنده شده و روح ساکنان آنجا را مسخر کرده و چشم و گوش و زبان و فهمشان را تغییر داده است؟ اگر فکر و روح تجدد می‌تواند در همه جا وارد شود، برای جسم و ماده آن هم مانعی نباید باشد. آمدن تجدد تعبیر مبهمی است. تجدد از ابتدا که پیدا شد به همه جهان سر کشید اما در همه جهان پذیرفته نشد و شناختن آن نیز آسان نبود و وقتی چیزی را نشانند چگونه آن بپذیرند؟ ما اکنون که می‌گوییم تجدد به پایان دوران خود رسیده است هنوز گرفتار این بحثیم که چگونه باید به تجدد برسیم و در صدد یافتن موانعی هستیم که ما را از راه باز داشته است. پس چرا و چگونه از انتشار تجدد در آغاز تاریخ آن دم می‌زنیم؟ این انتشار، انتشار آثار مادی و روابط و قواعد جامعه متجدد نیست.

در آغاز قرن نوزدهم در هیچ یک از کشورهای آسیایی و آفریقایی نظام تجدد تحقق نیافته بود اما بادی از جانب غرب می‌وزید که بنیاد نظام غالب را سست می‌کرد. در این میان بعضی تعلیمات علوم جدید و از جمله تاریخ نیز در اذهان وارد می‌شد. این تعلیمات که غالباً به صورت سطحی فراگرفته می‌شد در ساختن و بنای تجدد اثر چندان یا هیچ اثری نداشت اما نگاه به سنت و گذشته را تغییر می‌داد یا پدید آمدن آن مقتضی اعراض از سنت بود. مراد این نیست که فی‌المثل قبول روش پژوهش علمی و تتبع تاریخی و ادبی را یک امر منفی و مایه ضعف و سستی بدانیم. اگر علم و روش علمی با لوازم آن می‌آیند در واقع می‌بایست بنایی ویران شود و بنای دیگر به جای آن قرار گیرد. اما چنین نشد؛ آنچه از جهان تجدد در سراسر روی زمین انتشار یافت بعضی جلوه‌های انتزاعی آن بود. مردم به زندگی عادی رسمی خود مشغول بودند و از رسوم دینی و اخلاقی و فرهنگی خود پیروی می‌کردند اما این وضع مانع ورود اندیشه تاریخ جهانی نبود، چنان‌که در کشور ما از ابتدای قرن بیستم میلادی به تدریج این فکر که تاریخ بشر سیر از نقص به کمال است در عداد مسلمات در آمد و کسی فکر نکرد که این یک سخن تازه است و متقدمان هرگز به آن قائل نبوده‌اند.

ظاهراً جای تعجب است که چگونه اندیشه تازه‌ای از خارج وارد یک جامعه می‌شود و مردم متوجه ورود آن نمی‌شوند و چون وارد شود آن را بیگانه نمی‌یابند و با آن چنان انسی پیدا می‌کنند که گویی داشته خودشان است. اگر اندیشه تاریخ به طور تاریخی و به عنوان یک فلسفه و نظر مستقل می‌آمد، شاید به آسانی آن را نمی‌پذیرفتند و هم اکنون هم اگر به کسانی که تجدد را مرحله کمال تاریخ می‌دانند گفته شود که مثلاً بیرونی و بیهقی درباره تاریخ

فرهنگ... سنت‌ها را ذره ذره نمی‌خراشد و تحلیل نمی‌برد و به جای اینکه به شاخه و برگ و میوه مشغول شود متوجه زمین و ریشه و هوا می‌شود

می‌تواند ضد دین باشد، پس چرا به حکم اول این جمله را نتوانیم بیفزاییم که روشنفکری می‌تواند دینی باشد؟

ببینیم چگونه و در چه شرایطی می‌توان از این حکم که روشنفکری بالذات دینی نیست (و البته ضد دین هم نیست) استنباط کرد که روشنفکری می‌تواند دینی باشد. اینجا وقتی می‌گوییم چیزی بالذات دینی نیست دو معنی می‌تواند داشته باشد: یکی اینکه در ذات آن دینی بودن اخذ نشده است و می‌تواند دینی و غیردینی باشد. معنی دیگر جمله این است که ذات آن نه فقط اقتضای دینی بودن ندارد بلکه شرط این است که دینی نباشد، چنان‌که وقتی گفته می‌شود سیاست جدید و حتی اندیشه‌های سیاسی امثال لاک و کانت غیردینی است و در آنها ضدیتی هم با دین دیده نمی‌شود، نمی‌توان نتیجه گرفت که لاک و کانت حرفی نداشتند که سیاستی که آنها وصف کرده‌اند با دیانت جمع شود. روشن‌تر بگوییم، اینکه در وصف روشنفکری گفته‌اند که دینی بودن در ذات آن اخذ نشده است، با این مطلب که سیاه و سفید بودن در ذات انسان مأخوذ نیست و انسان می‌تواند سیاه یا سفید باشد تفاوت دارد. مأخوذ نبودن سیاهی و سفیدی در ذات انسان به معنی این است که این دو صفت از اعراضند و از پیش می‌دانیم که این دو صفت نسبت به اجسام زائدند و از بیرون بر آنها اضافه می‌شوند، ولی دینی بودن یک رأی یا قول و نظر و نظریه نمی‌تواند عرض و عارضی باشد مگر اینکه روشنفکری را از مضمون آن که غیردینی است تهی کنند و آن را صورت صرف و بدون مضمون تلقی کنند. این حکم که روشنفکری بالذات دینی نیست و در ذات خود اقتضای دینی بودن نمی‌کند تعبیر دیگر این حکم است که روشنفکری غیردینی است، اما در این تعبیر و تفسیر مسامحه شده است. معنی جمله «روشنفکری غیردینی است» - مخصوصاً برای کسی که در نهایت امر می‌گوید مگر روشنفکری ذات دارد - این نیست که روشنفکری نسبت به دین آزاد است و می‌تواند دینی یا غیردینی باشد. جمله به صراحت می‌گوید روشنفکری غیردینی است. چگونه از آن نتیجه بگیریم که گاهی هم می‌تواند دینی باشد؟ حتی توجه کنیم که اگر از غیردینی

بودن ضدیت نداشتن با دین را استنباط کنیم و بگوییم روشنفکری ضد دین نیست، نتیجه منطقی‌اش این نخواهد بود که شاید هم دینی باشد. در این تقابل دینی بودن و ضد دینی بودن (دو امر متضاد) هر دو رفع می‌شوند. به عبارت دیگر، این هر دو قضیه بی‌مورد است.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، ما تعبیر یا مفهومی را که از بیرون آمده است پذیرفته‌ایم و در طی ده‌ها سال درصدد برنیامده‌ایم که معنی آن را بدانیم و برای دیگران روشن کنیم و وقتی کسی اشکالی پیش می‌آورد، به زبان قدیمی رسمی فلسفه متوسل می‌شویم و قولی را که پیش از فهم دقیق و روشن پذیرفته‌ایم توجیه می‌کنیم. این وضع نه وضع تجدد است و نه آن را مرحله سعی برای ورود به تجدد می‌توان دانست بلکه وضع خاصی است که شاید در تاریخ بشر نظیری نداشته باشد. متأسفانه این حادثه مهم (تلاقی تجدد و فرهنگ‌های دیگر) چنان‌که باید درک نشده است. مردمان و حتی دانشمندان و ارباب سیاست می‌پندارند فرهنگ هم با اشیاء مادی از حیث تأثیر و تأثر تفاوت ندارد، یعنی فرهنگی از جایی می‌آید و ذره ذره در فرهنگ موجود اثر می‌گذارد و به تدریج آن را در خود منحل می‌کند و اگر قوه تأثیر ندارد خود در این فرهنگ منحل می‌شود. تأثیر هم تأثیر در اجزا و جزئیات است، گویی آنچه از بیرون می‌آید از ابتدا صورت ظاهر آداب و اعتقادات را متأثر می‌کند تا به باطن برسد و کل فرهنگ را از هم بپاشد. ولی برخورد فرهنگ‌ها هرگز به این نحو نبوده و تجربه شدیدترین برخورد فرهنگی که با ظهور تجدد روی داده است این سیر را تأیید نمی‌کند. پس چرا مردمان امر خلاف تجربه را پذیرفته‌اند؟ اگر تأثیر و تأثر فرهنگ‌ها مثل تأثیر رطوبت بر فلز و کاغذ نیست و تجربه نیز چنین مشابهتی را نشان نمی‌دهد، چرا فکر کنیم که فرهنگ از خارج اجزایی از فرهنگ دیگر را نشانه می‌گیرد و آن را چنان‌که می‌خواهد تغییر می‌دهد؟ این پندار که در همه جا، به‌خصوص در سیاست، جایگاه قبول دارد مدافع فرهنگ را بر آن می‌دارد که برای دفاع از آداب و سنن دیوار دفاع دور آنها بکشد و نگهبان در آنجا بگمارد و البته چون هجوم از راه دیگر است و هدف دیگر دارد وجود دیوار دفاعی و سعی نگهبانان بی‌اثر می‌شود. تجدد ماب علاقه‌مند به اجرای برنامه توسعه هم به این اندیشه می‌افشد که با طرح یک برنامه سیاسی - فرهنگی، سنت‌های مزاحم را تعدیل کند یا بزاید تا تجدد بیاید و جایگزین شود. ولی فرهنگ از این راه‌ها نمی‌آید و سنت‌ها را ذره ذره نمی‌خراشد و تحلیل نمی‌برد و به جای اینکه به شاخه و برگ و میوه مشغول شود متوجه زمین و ریشه و هوا می‌شود. سنت، وقتی غذایی که از زمین به واسطه ریشه می‌گرفت نگیرد و هوایش هوای دیگری



سنت‌ها در عالم خود و در شرایطی که زمین و هوای خود را دارند مؤثر و کارساز و زمینه‌پردازند، اما وقتی از عالم خود خارج می‌شوند به جسم خشک بی‌اثر می‌مانند

باشد، گرچه در ظاهر همین که بود می‌ماند، در واقع از رشد و نشاط می‌ماند یا طبیعت دیگر پیدا می‌کند. سنت‌ها در عالم خود و در شرایطی که زمین و هوای خود را دارند مؤثر و کارساز و زمینه‌پردازند، اما وقتی از عالم خود خارج می‌شوند به جسم خشک بی‌اثر می‌مانند.

با ذکر این مقدمات به این پرسش بازگردیم که ارتباط ما با گذشته چگونه است و چگونه می‌تواند باشد. اجمالاً سه نحو ارتباط را می‌توان در نظر آورد. یکی رابطه عادی است که در خودآگاهی همهٔ مردمان کم‌وبیش وجود دارد. فی‌المثل ما می‌دانیم که ایرانی هستیم و کشورمان چند هزار سال تاریخ دارد و از قدیم مهد تمدن بوده و ماجراهای بسیار را از سرگذرانده است. از شعر و ادب و علم و سیاست و قوانین و رسوم آن هم کم‌وبیش خبر داریم. این رابطه، رابطهٔ حصولی است و در نحوهٔ زندگی کنونی چندان اثر ندارد و کمتر منشأ تغییر می‌شود، مگر اینکه با علایق شدید ملی و قومی توأم باشد. تصور دیگر این است که هر قوم و ملتی با گذشتهٔ خود نسبت و ارتباطی ناخودآگاه دارد، یا چیزی از گذشتهٔ تاریخی در ناخودآگاه مردمان هست و در رفتار و گفتار و منش و فهم آنان مؤثر است. در این صورت باید در جستجوی کشف مکانیسم‌های دفاعی که گردش طبیعی امور را به هم زده است برآمد و به نوعی روان‌درمانی اجتماعی پرداخت. و بالأخره صورت سوم، ارتباط دیالوگ با گذشته و گذشتگان است. دیالوگ با تحقق دو شرط که به هم پیوسته‌اند ممکن و میسر می‌شود: اول تذکر نسبت به وضع کنونی و آزادی فی‌الجمله از قهر زمان و زمان‌زدگی و دیگر به حال خود گذاشتن گذشته و نظاره کردن جلوه‌های آن و گوش دادن به سخنان گذشتگان. با این تذکر و نسبت، سنت‌ها به اصل خود می‌پیوندند و ما نیز خود را با سنت‌ها مأنوس می‌یابیم، بی‌اینکه هیچ یک از آنها قیدی برای ما باشد. سنت‌ها در اصل و حقیقت خود قید و بند نیستند بلکه مایهٔ آرامش و طمأنینه و قوام‌بخش عقل و عزم استوارند.

در بحث‌های شایع که سنت و تجدد در برابر هم گذاشته می‌شوند گذشته را با نظر اول می‌نگرند. در این نظر گذشته، گذشته است و آن را باید کنار گذاشت، اما

برای اینکه به این معنی تصریح نشود (گذشته و فرادش تاریخی قدرتی دارد که اثر خود را می‌گذارد و نمی‌توان آن را انکار کرد.) گذشته را به موزه می‌برند و از آن وسیلهٔ فخر و تفنن و تعارف می‌سازند. با این نظر سنت از پیش بی‌قدر است و دیگر ضرورت ندارد که از اثر بازدارندگی آن شکوه کنند و برای بی‌اثر کردنش چاره بجویند. بی‌اثر را که بی‌اثر نباید کرد. در حقیقت طرح تعدیل سنت‌ها و ورود در راه تجدد دو امر جدا از هم نیست. آن را یک دستورالعمل تاریخی هم نباید دانست بلکه صرفاً جلوه و ظهور روان‌شناسی خاصی است. ما بیشتر فتوای تغییر سنت‌ها را از ارباب ایدئولوژی و در ضمن مطالب سیاسی شنیده‌ایم. معمولاً هم گمان می‌شود که این یک دستورالعمل است و کسانی آن را اجرا خواهند کرد. ولی در حقیقت چنین نیست بلکه حرف است و صرفاً حکایت از روحیه‌ای می‌کند که در دهه‌های اخیر در جهان توسعه‌نیافته پدید آمده است. البته اگر پیش‌تر سنت‌ها را بژه (متعلق شناسایی جداشده از عالم خود) تلقی نکرده بودند و این تلقی در جهان شایع نشده بود امکان داشت که پایندی مردم مناطق توسعه‌نیافته به سنت سست شود، اما رشتهٔ ارتباطشان با آن گسیخته نمی‌شد. تلاقی دو جهان، یعنی جهان متجدد با هر یک از جهان‌های کهن، به یک اعتبار موجب بسط درجاتی از تجدد در سراسر روی زمین شده است. معمولاً جلوهٔ این تلاقی را در تاریخ استعمار و استیلای نظامی و سیاسی و اقتصادی کشورهای استعمارگر و توسعه‌یافتهٔ غرب و گاهی نیز در علم و تکنولوژی و رفاه و آزادی‌های سیاسی و نظم نسبی اداری و اجتماعی می‌بینند و البته این بینش بی‌وجه نیست. بشری که خواسته است بر جهان و هر چه در آن هست استیلا یابد و همه را به تصرف خود درآورد، علم و آزادی و رفاه را هم می‌جوید و قدری از آن را به دست می‌آورد.

اما این مطالب که در جای خود بسیار مهم است حادثهٔ اصلی را نشان نمی‌دهد و شاید آن را پوشانده باشد. از هر کس بپرسیم که غرب با جهان توسعه‌نیافته چه کرده است پاسخ‌هایی از این قبیل می‌دهد که غرب و جهان متجدد، مناطق مختلف عالم را مستعمرهٔ خود کرده و با تسخیر منابع طبیعی و انسانی آن، ساکنان آن مناطق را از رسیدن به درجات بالای ترقی بازداشته‌اند یا (به‌خصوص در سال‌های اخیر) غرب صاحب آزادی و علم و دموکراسی است و هر سه را او یافته است و همهٔ جهان باید قدر کشف این خوبی‌ها را بدانند و آنها را اخذ کنند. شاید قهر و استعمار و بهره‌کشی را هم مقتضای قدرت و لازمهٔ پیشرفت بدانند. جمعی هم می‌گویند تجدد مرکب از خوبی‌ها و بدی‌هاست. بدی‌هایش را باید واگذاشت و





خوبی‌هایش را گرفت. گروه اول معمولاً تجددستیز است یا در هر صورت به مبارزه در برابر قهر و استیلا اهمیت می‌دهد. گروه دوم کار تجدد را سهل می‌گیرد و می‌خواهد به هر قیمت در آن جهان وارد شود. گروه سوم گرچه تازه پدید نیامده است اما در این سال‌هاست که نظرش کم‌وبیش صورت ایدئولوژی پیدا کرده و در سیاست کشورها وارد شده است. در نظر این گروه خوبی‌ها را از هر جا که هست باید گردآوری و بدی‌ها را رد کرد. اگر می‌توانستیم به این دستور گوش بدهیم و آن را اجرا کنیم زمین را بهشت می‌کردیم، اما چون نمی‌توانیم چرا باید حرفی بزنیم که از عهده‌اش برناییم؟

ممکن است گفته شود که سخن خوب و حق را باید گفت حتی اگر نتوان به آن عمل کرد. البته سخن خوب را باید گفت و شنید اما دستورالعمل‌ها در صورتی خوب است که بتوان آن را اجرا کرد. احکام کلی اخلاقی مورد قبول همگان است و کسی در آن چون و چرا نمی‌کند. آنها کشف این یا آن گروه در این یا آن کشور هم نیست. همه می‌دانند که داشتن خوبی‌ها خوب است و نداشتنشان خوب نیست و لازم نیست کسی بگوید خوبی‌ها را بگیرد و بدی‌ها را رها کند. اما در بحث فعلی خوبی‌ها و بدی‌ها کم‌وبیش مشخص است زیرا می‌گویند علم و دموکراسی را بگیرد و از ظلم و استعمار و بی‌مبالاتی اخلاقی و فساد و فحشا بپرهیزد. ظاهراً تکلیف معین شده است، یعنی معلوم کرده‌اند که چه چیزها را باید گرفت و کدام‌ها را باید وا گذاشت. اگر اینها را نگفته بودند آیا کسی تردید داشت که علم خوب است و ظلم بد است؟ صاحبان دستورالعمل گردآوری همه خوبی‌ها و پرهیز از همه بدی‌ها اگر بتوانند راهی برای رسیدن به مقصد نشان دهند کاری بزرگ کرده‌اند و اگر در همین حد که ذکر شد بمانند هیچ کاری نکرده‌اند. (البته اگر مانع راه‌جویی نشده باشند.) اینها سیر طبیعی تاریخ را در تاریخ تجدد می‌بینند و فکر می‌کنند تاریخ جهان در همه جا می‌بایست سیری نظیر آنچه در اروپای غربی داشته است داشته باشد، و اگر چنین نشده است باید دید که چه چیز یا چه چیزها مانع بوده است.

طرح تقابل یا مقابله سنت و تجدد از اینجا آمده است، نه اینکه اینها بحث در سنت و تجدد را آغاز کرده باشند. ماهیت سنت و تجدد در آثار و پژوهش‌های فیلسوفان و جامعه‌شناسان مورد بحث قرار گرفته است. در اینکه اینها چه تقابلی دارند و کجا در برابر هم قرار می‌گیرند و این تقابلی چگونه است باید بحث کرد، اما ایدئولوژی کاری به این ندارد که تجدد چیست و چگونه پدید آمده و از چه راه یا راه‌هایی باید به آن رسید. از حقیقت و ماهیت سنت هم نمی‌پرسد، بلکه همین که شنیده است سنت در برابر تجدد

می‌ایستد یا می‌تواند ایستادگی کند کافی است حکم صادر شود که باید سنت‌های مانع را طوری تغییر داد که دیگر مانع نباشند. این سخنان نادرست نیست، هرچند که درستی آنها را هم نمی‌توان تصدیق کرد. اینها حرف‌هایی است که نه درستند نه نادرست. شاید اگر چنین احکامی نبود علم و عمل میسر نمی‌شد اما این حرف‌های راهنما، راه‌آموز حکم و تمیز و تشخیصند و نه راهنمای حل مسائل اجتماعی و تاریخی یا دستورالعمل سیاسی.

کدام سنت مانع پیشرفت و توسعه است؟ فرض کنیم که سنن و رفتارهایی مانع آموزش و ترویج علم جدید بوده است، ولی اکنون که آموزش علوم و پژوهش علمی در هیچ جا منع نمی‌شود و سنتی را نمی‌شناسیم که با علم و تکنولوژی معارضه کند، یک صاحب نظر می‌تواند بگوید درست است که اکنون تقریباً در هیچ جای جهان سنتی که مانع آموزش علم باشد نیروی مؤثر ندارد اما چه می‌شود که علم در کشورهای توسعه‌نیافته نهادینه نمی‌شود و پژوهش‌ها، اگر ضعیف و سست نباشد، به کار نمی‌آید و به کار نمی‌رود؟ اگر پرسش به این قصد مطرح شده است که به آن پاسخ بدهند که لابد سنت‌هایی وجود دارد که نمی‌گذارد علم ریشه کند و بنیادش استوار شود، درست مطرح نشده است و در حقیقت این قضیه را تأیید می‌کند که علم در کشورهای توسعه‌نیافته ریشه عمیق و استوار ندارد. اما هیچ سنتی نمی‌شناسیم که این سست‌بنیادی را موجب شده باشد. مدعیان هم نگفته‌اند که کدام سنت موجب این امر شده است. البته معلوم نیست که آنها با طرح مسئله ریشه گرفتن و بنیاد شدن علم موافق باشند ولی اگر کسی معتقد است که سنت در جایی اثر دارد، باید آن را نشان دهد. پیداست که کسی منکر آثار مثبت و منفی سنت نمی‌شود. سنت اگر وجود دارد تأثیر هم می‌کند و هر چه قوت و شدت وجودی‌اش بیشتر باشد تأثیرش هم بیشتر است.

اصلاً چرا از تأثیر سنت می‌گوییم و نمی‌گوییم که سنت شرط علم و عمل و گذران زندگی ماست؟ هیچ کاری بی سنت صورت نمی‌گیرد و هیچ حکمی بی آن اظهار نمی‌شود. اگر می‌خواهند بگویند سنت‌هایی که فعل و قول و علم و عمل جهان قدیم را میسر و آسان می‌کرده است ضرورتاً به تجدد مدد نمی‌رساند و شاید نگذارد که چرخ‌های آن به سهولت بگردد، سخن آنها موجه است، اما تجدد کجاست که سنت‌ها مانع آن باشند؟ تجدد هم مثل هر عالم دیگر سنت‌های خود را دارد. برخورد و تلاقی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را با برخورد و نزاع میان دو شخص یا دو سپاه نباید قیاس کرد. جنگ را اشخاص و سرداران با قدرت مادی و تدبیری که دارند (یا ندارند) اداره می‌کنند و پیروز می‌شوند یا شکست می‌خورند، اما در جریان انتشار

یک فرهنگ و تمدن، تدبیر و برنامه‌ریزی اثر چندان ندارد زیرا این برخورد صرفاً در سطح سیاست صورت نمی‌گیرد و حتی می‌توان گفت که تکلیف سیاست و برنامه‌ریزی فرهنگی (که جزئی از سیاست است) با آن روشن می‌شود. مقصود این نیست که سنت‌ها را نمی‌توان با برنامه‌ریزی فرهنگی از مضمون تهی کرد و هیچ‌کس برای مقابله با این برنامه‌ریزی و دفاع از سنت‌ها هیچ کاری نمی‌تواند بکند. هم‌اکنون می‌بینیم که سنت‌ها در معرض هجوم است و کسانی هم به صورت‌های مختلف و از طرق متفاوت به نحو کم‌اثر یا بی‌اثر (و گاهی با اثر مفید یا مضر) به دفاع از سنت مشغولند، ولی باید دید که این هنگامه و واقعه در چه وضعی جریان دارد. آیا دو تمدن یا دو فرهنگ در برابر هم ایستاده‌اند و به جنگ و گریز مشغولند و گاه یکی و گاهی دیگری موضع یا موضعی را تصرف می‌کند؟ این جنگ، جنگ ناپیداست و اگر قسمت‌های پیدای آن را تمام جنگ بدانیم در جنگ شرکت نداریم.

شاید بتوان گفت که در زمان کنونی افراد و اشخاص در جنگ یا جنگ‌هایی که میان فرهنگ‌ها و تمدن‌ها درگرفته است و می‌گیرد چندان دخالت ندارند و احیاناً بیرون ایستاده‌اند، زیرا تمدن متجدد با همه فرهنگ‌های کم‌جان و رنگ‌باخته گذشته مقابله می‌کند و مردمی که به آن فرهنگ‌ها تعلق دارند (یا داشته‌اند) اکنون میان دو جهان گرفتارند. آنها در خانه گذشته نمی‌توانند و نمی‌خواهند زندگی کنند (گرچه آنجا را هنوز دوست می‌دارند و حسرت متروک ماندنش را می‌خورند). خانه جدید را هم نتوانسته‌اند بنا کنند. مردمی که از خانه خود بیرون افتاده‌اند در حقیقت از سنت دور افتاده‌اند. آنها به سنت نیاز دارند نه اینکه سنت دست و پایشان را بسته باشد. اگر چنین باشد بحث از سنت مانع و راع و جبهی ندارد. شاید این سخن در مورد ظاهر جهان کنونی درست به نظر نیاید زیرا هم‌اکنون کسانی به نام سنت بر ضد غرب و تجدد می‌جنگند و می‌گویند و می‌نویسند ولی این جنگ، لااقل در عالم بحث و نظر، میان غربی و شرقی یا متجدد و غیرمتجدد درنگرفته است بلکه فی‌المثل بعضی صاحب‌نظران غربی از تباه شدن سنت نالیده‌اند و جهان متجدد را با همه شئون خوب و بد آن شر و شیطانی خوانده‌اند. در قضیه تروریسم هم تعلق به سنت را عامل و انگیزه اصلی می‌دانند. از تروریسم و ترویست‌ها بگذریم. آیا مسلمانانی که از اسلام و تجدد عهد اسلامی دم می‌زنند و از قهر غرب و هجوم فرهنگی آن می‌نالند به سنت وابستگی ندارند و از سنت در برابر تجدد دفاع نمی‌کنند؟ اگر این مقابله را مقابله سنت با تجدد یا جلوه‌هایی از آن می‌دانیم، پس چگونه بگوییم که سنت و تجدد در برابر هم قرار نگرفته‌اند یا طرح مسئله تقابل

سنت و تجدد درست نیست؟

من نگفتم‌ام و نمی‌گویم که سنت و تجدد در برابر هم قرار نگرفته‌اند و نمی‌گیرند بلکه طرح مسئله تقابل را درست و دقیق نمی‌دانم و می‌گویم ما این مسئله را خیلی خام و زمخت مطرح کرده‌ایم و مخصوصاً چون قضیه با تروریسم و سیاست‌های خشن طالبانی درآمیخته است تصور می‌کنیم که تقابل میان سنت و تجدد نیز با خشونت از سنخ خشونت‌هایی که در سیاست و تروریسم می‌بینیم واقع می‌شود، یا تمام تقابل همین است که در وقایع هر روزی می‌بینیم. ولی به نظر نمی‌رسد که شکستن مجسمه بودا یا ویران کردن ساختمان مرکز تجارت جهانی اقدامی برای حفظ سنت و دفاع از آن باشد. از نیت عاملان حرفی نمی‌زنم بلکه به ماهیت فعل و عمل نظر داریم. در سنت به دشواری می‌توان نشانی از نیروی تخریب پیدا کرد. بی‌تردید سنت‌ها متضمن نیروی نفی و اثباتند و برای اینکه از عهده نفی برآیند اول باید خود را اثبات کنند و البته این اثبات غیر از داعیه داشتن و پرمردعایی کردن است. سنت در وجود مردمان از طریق تحکیم پیوند میان ایشان و تقویت اعتماد به نفس آنان و تشحیذ درک و فهمشان اثبات می‌شود. مردمی که پراکنده‌خاطرند و از همدلی بهره ندارند و هر یک از آنان ساز خود را می‌زند و داعیه خاصی دارد یا سنت چه کار دارند؟ اگر آنها به سنت وابسته باشند سنت آنها را نگاه می‌دارد. سنت حرف و داعیه‌ای که لقلقه زبان شده باشد نیست بلکه آمیخته با جان است و در فکر و عمل آشکار می‌شود و البته عمل قتل و نهب و ویرانی و آشوب را نباید به سنت بازگرداند، هرچند که جنگ به قصد دفاع از حق و عدل همواره سنت سینه بوده است.

از آنچه گفته شد لااقل این معنی نتیجه می‌شود که مسئله تقابل سنت و تجدد روشن نیست و به درستی مطرح نشده است. در خارج هم اگر تقابلی وجود دارد دو طرف تقابل را به درستی نمی‌شناسیم، یعنی نمی‌دانیم تجددی که با مانع سنت مواجه می‌شود چیست و کجاست، یا سنتی که در برابر تجدد قرار گرفته است کدام است. در این وضع آیا بهتر نیست که بکوشیم مسئله را روشن کنیم؟ مسئله در وهله اول (و شاید در تمامیتش) مسئله تاریخی است. پیش آمد به این صورت بوده است که:

۱. در اروپا نظامی با جلوه‌های فرهنگ و ادب و علم و سیاست و اقتصاد و تکنولوژی به وجود آمده و قدرت و قوت جهانی و جهانگیر یافته است.

۲. این قدرت از طریق قهر نظامی و غلبه استعماری و با تجارت و صدور کالای تکنیکی و عرضه علم و فرهنگ در سراسر جهان گسترش یافته است.

۳. از قرن نوزدهم که این گسترش در جهان محسوس شده





است کسانی به اخذ و اقتباس برخاسته و گروه‌هایی نیز با همه یا با برخی از جلوه‌های جهان جدید مخالفت و مقابله کرده‌اند.

۴. این مخالفت و مقابله در حوزه عمل و رفتار هر روزی و سیاست محدود بوده و هرگز صورت جدال نظری و فکری پیدا نکرده است بلکه جهان غیر غربی به جای اینکه به بحث در آثار تفکر جدید پردازد بیشتر پروای حفظ و نگاهبانی داشته‌های فکری و نظری خود را داشته است.

۵. مقاومت در برابر قهر سیاسی استعمار کم‌کم به نهضت‌های ضد استعماری تبدیل شد و به تدریج که تجدد و مخصوصاً جلوه‌های سیاسی آن مثل ناسیونالیسم و سوسیالیسم و دموکراسی بسط یافت، مقابله سیاسی شدت گرفت تا اینکه بعد از جنگ جهانی دوم کشورهای مستعمره به استقلال سیاسی رسیدند.

عزیمت‌های استقلال طلب در این سودا بودند که با کسب استقلال سیاسی، مراحل و منازل توسعه را طی می‌کنند و به مراتب بالای علم و تکنولوژی و رفاه زندگی نایل می‌شوند اما این مقصود حاصل نشد. استعمار رفت و استعمار نو جایش نشست و چون دوره استعمار نو به سر آمد هنگامه جهانی شدن و امپراطوری برخاست و در این هنگام بود که رجوع به سنت صورت صریحی پیدا کرد. مقاومت‌های ضد استعماری و حتی نهضت‌های دموکراتیک در بسیاری از نقاط جهان و مخصوصاً در کشورهای اسلامی همواره و کم‌وبیش رنگ و بوی دینی و اسلامی داشته و رهبران این نهضت‌ها غالباً نهضت ضد استعماری و آزادی طلبی را موافق دین و سنن دینی می‌دانستند. بعضی از علمای دین هم این وجه نظر را تأیید می‌کردند، چنان‌که مثلاً مرحوم آقا سیداسدالله مجتهد خارقانی رساله‌ای به نام «روح‌التمدن و هویت‌الاسلام» (به زبان فارسی) نوشته و عنوان دوم آن را «اسلام چهل سال اول یا دموکراسی عالم» قرار داده است.^۱ صاحب این رساله دموکراسی را حکومت قانون و بهترین قانون را قانون اسلام می‌دانسته است. پیش از آن هم امثال مرحوم شیخ فضل‌الله نوری با اخذ و اقتباس قوانین اروپایی مخالفت کرده بودند ولی بعضی از علمای دینی که اخبار اروپا و غرب را می‌شنیدند می‌گفتند که آنها دستورات اسلام را به جا آورده و ما اسلام را فراموش کرده‌ایم. در این موارد تقابل یا مقابله یک امر طبیعی بود. علما و مردم می‌گفتند دین ما کامل است و نیازی به وام گرفتن قانون از اینجا و آنجا نداریم.

اکنون قضیه در ظاهر کمتر و در باطن به کلی متفاوت شده است. در گذشته می‌گفتند ما سر سفره خودمان می‌نشینیم و نان خودمان را می‌خوریم و به دیگران نیاز

نداریم (یا باید چنین کنیم). اکنون همه جهان سر یک سفره نشسته‌اند و هرچند که بعضی به شیوه و سنت خود غذا می‌خورند، مصرف و خور و خواب و رفت‌وآمد و گفت‌وشنود همه و همه جا در سایه تکنیک جدید قرار دارد. معمولاً و غالباً خوب و بد و زشت و زیبا و حق و ناحق هم با ملاک‌ها و موازین تکنیک سنجیده می‌شود. هابرماس این وضع را «عقلانی شدن به منزله از دست دادن معنی» یا «عقلانی شدن به مثابه از دست دادن آزادی» دانسته است ولی اینها مسائلی نیست که مردم و حتی اهل سیاست به آن متذکر باشند. اکنون برخلاف آنچه گهگاه می‌گویند هیچ مخالفتی با غرب به معنی روح تکنیک و باطن تجدد وجود ندارد و بیشتر کسانی که از مخالفت با غرب دم می‌زنند غرب را در ظاهر سیاسی‌اش می‌بینند و مبارزه آنها هم مبارزه سیاسی است. غرب‌ستیزی را در این سال‌ها بیش از حد بزرگ جلوه داده‌اند و حال آنکه معلوم نیست که غرب‌ستیزی چیست و غرب‌ستیز کیست. اگر نقد مدرنیته غرب‌ستیزی است این نقد را نه فقط غربی‌ها آغاز کرده‌اند بلکه عمیق‌ترین و شدیدترین نقدها را از زبان و قلم صاحب‌نظران اروپایی و آمریکایی باید شنید و خواند و اگر در جهان توسعه‌نیافته نیز گاهی این قبیل سخنان شنیده می‌شود، در بهترین صورت، اطلاق با تطبیق آنها بر وضع توسعه‌نیافتگی است.

مفهوم یا تعبیر غرب‌ستیزی ما را به درک دیگری از مسئله سنت می‌رساند. غرب‌ستیزی چیست و غرب‌ستیز کیست؟ مسلماً مبارزه با استعمار و استقلال‌طلبی آسیاییان و آفریقاییان و اهالی آمریکای جنوبی غرب‌ستیزی نیست و مبارزان ضد استعمار را کسی غرب‌ستیز نخوانده است، زیرا آنها به غرب کاری ندارند بلکه با استعمار درافتاده‌اند. غرب اگر به معنی جغرافیایی منظور نشود و معنی تاریخی از آن مراد شود یک پیش‌آمد تاریخی یا یک دوره تاریخ و فرهنگ است و معمولاً در عالم فرهنگ و تفکر ستیزه جایی ندارد. پس شاید ستیزه با غرب مفهومی محال و متضمن تناقض باشد زیرا اگر غرب باطن ظواهر تکنولوژیک و سیاسی و اقتصادی پراکنده در جهان است،

من نگفتم و نمی‌گویم که سنت و تجدد در برابر هم قرار نگرفته‌اند و نمی‌گیرند بلکه طرح مسئله تقابل را درست و دقیق نمی‌دانم

چگونه می‌توان با آن ستیزه کرد؟ با سیاست‌های موجود و حتی با دموکراسی می‌توان مخالف بود و حتی اگر فلسفه جدید را باطن سیاست و تمدن کنونی بدانیم - که در این هم چون و چرا بسیار کرده‌اند و بیش از این هم خواهند کرد - توجه کنیم که مخالفت با فلسفه و فلسفه‌ها طریق خاص و روش معین دارد، یعنی با فلسفه ستیزه نمی‌توان کرد. پس آیا غرب‌ستیزی یک تعبیر مجهول بی‌وجه است که به هیچ چیز اطلاق نمی‌شود و هیچ مابازایی ندارد؟ نویسندگانی هستند که غرب‌ستیز خوانده شده‌اند.

اینها در نوشته‌های خود ۱. سیاست و اقتصاد و تکنولوژی و علم کنونی را غربی می‌دانند، ۲. جوهر تمدن جدید را غرب می‌خوانند و آن را در برابر سنت و معنویت قرار می‌دهند، ۳. غرب را استیلاطلب می‌دانند و معتقدند با گسترش تمدن غربی جایی برای هیچ تمدنی باقی نمی‌ماند و سنت‌های ملل و اقوام و ادیان یا آمدن غرب پوشیده می‌شود. این نوشته‌ها مراتب دارد. بعضی از صاحبان این نوشته‌ها فیلسوفند یا اصل بحث درباره غرب را از آثار فیلسوفان فراگرفته و آن را شرح و تکرار کرده‌اند. گروه دیگر در این سخنان سیاست می‌بینند و اگر آنها را به زبان می‌آورند مقصود سیاسی دارند. گروه اول غرب‌ستیز نیستند زیرا به تحقیق در ماهیت غرب پرداخته‌اند و احیاناً با بعضی از مظاهر آن در عالم بحث و نظر مخالفند، اما گروه دوم مخالف غربند و می‌خواهند آن را از بین ببرند و وضعی را که خود درست می‌دانند به جای آن بگذارند. در حقیقت این گروه می‌خواهند غرب که سنت‌هایشان را پوشانده است از میان برود تا آن سنت‌ها دوباره زنده شود و معنویت گمشده بازگردد.

گروه اول نظرش بیشتر متوجه ماهیت غرب است و از وضع جهان متجدد گزارش می‌دهد. گروه دوم با استناد به آن گزارش، طرح عقیدتی - سیاسی خود را عنوان می‌کند. این طرح مجمل عقیدتی - سیاسی را شاید بتوان غرب‌ستیز خواند. پیداست که این ستیزه قهراً باید در میدان سیاست صورت گیرد زیرا غرب حضور عریان در سیاست ندارد و عاقبت هم می‌بینیم مقابله با غرب به اختلاف‌های سیاسی تحویل می‌شود. این وضع را هسانتینگتون جنگ تمدن‌ها نامیده است، جنگی که می‌خواهد از حدود سیاست به معنی معمولی لفظ خارج باشد ولی عملاً در میدان سیاست صورت می‌گیرد. این امر بی‌وجه نیست زیرا بسط و گسترش سریع تکنیک و رسوم زندگی غربی، ریشه همه اعتقادات و سنت‌ها را سست کرده است و اگر وضع بر همین منوال باشد همه را از زمین برخواهد کند. اینجاست که جنگ به جنگ سنت‌ها یا لاقبل به جنگ برای دفاع از سنت‌ها مبدل می‌شود و البته نپذیرفتن سنت رقیب و مخالفت با آن در چنین جنگی یک

مخالفت با فلسفه و فلسفه‌ها طریق خاص و روش معین دارد، یعنی با فلسفه ستیزه نمی‌توان کرد

امر طبیعی است پس غرب‌ستیزی باید دفاع از سنت خودی در مقابل آداب و قواعد زندگی غربی باشد.

زمانی این غرب‌ستیزی صورت نظری و فلسفی داشت. گون تفکر عرفای اسلام را بدیلی برای تفکر غربی می‌دانست و اعراض از فلسفه و علم و تکنولوژی را - که به نظر او منشأ شیطانی دارد - سفارش می‌کرد. کسانی مثل هانری کربن و شوان و دکتر نصر تحت تأثیر آرای گنون قرار گرفتند و از تفکر اسلامی در برابر تفکر جدید دفاع کردند. اینها از سیاست اسلامی چیزی نگفتند و شاید معتقد نبودند که یک جنگ سیاسی در احیای تفکر دینی کارساز باشد. کربن یک روز گفت و ظاهراً در جایی هم نوشته است که در شرق جغرافیایی دیگر نشانی از «انسان شرقی» نمی‌توان یافت و اگر در این زمانه چند تن معدود از آنها باشند نشان آنها را در غرب باید جست. پدید آمدن این گروه از صاحب‌نظران نه فقط موجب توجه بیشتر به فلسفه و عرفان اسلامی شد بلکه اسطوره مطلق بودن و کمال تفکر و تمدن غربی را مورد چون و چرا قرار داد و (شاید به نحو غیرمستقیم) امکان طرح اندیشه بازگشت به خویشتن را فراهم آورد. بی‌تردید کسانی که نامشان ذکر شد نمی‌پذیرند که غرب‌ستیز خوانده شوند. آنها قصد غرب‌ستیزی هم نداشته‌اند. شاید این فکر حتی به خاطرشان هم خطور نکرده باشد که در معارضه میان غرب و اسلام وارد شوند و چنان که اشاره شد بعضی از آنها خود را غربی می‌دانستند و به قدرتی بیرون از جهان غربی که بتواند جانسپین غرب شود معتقد نبودند. پس بهتر است که مخالفت اینان با غرب و تعلق خاطرشان به معنویت و تفکر اسلامی را غرب‌ستیزی نخوانیم.

از اینها که بگذریم، مسئله مهم قوت گرفتن نهضت سیاسی اسلامی در سراسر جهان اسلام است و از زمان پیروزی انقلاب اسلامی در ایران نه فقط قدرت‌های سیاسی به اهمیت و نفوذ این نهضت توجه کردند بلکه مسئله تجدید عهد اسلامی در نظر نویسندگان و صاحب‌نظران سراسر جهان نیز مطرح شد. طیف‌هایی از این نهضت آشکارا ضد غربی یا به اصطلاح غرب‌ستیزند و آنها را در اروپا گاهی با نام و عنوان اسلامیت می‌شناسند



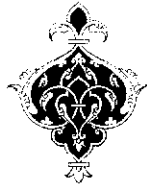
(که در فارسی به جای آن اصطلاح نه‌چندان رسا و گویای اسلام‌گرا به کار می‌رود) بابی سید در رساله‌ای که ترجمه فارسی آن عنوان «هراس بنیادین» دارد متذکر شده است که «اسلام‌گرایان هویت خود را متضاد با غرب مطرح کرده‌اند» و «گفتمان اسلام‌گرایان تمامیتی معنی‌دار است که در آن غرب به عنوان منکر اسلام، امپریالیسم، سرکوبگر دولتی، سوء مدیریت اقتصادی، تخریبگر فرهنگی و غیره به حساب می‌آید. این طرز تلقی نسبت به غرب کانون گفتمان‌های اسلام‌گرایی است...»^۱

اگر بیان نویسنده درست باشد، یا بپذیریم که اسلام‌گرایی همین است که او گفته است، اسلام‌گرایان غرب‌ستیزند. ولی از آنچه نقل شد نمی‌توان دریافت که این ستیزه چگونه است. گفتن اینکه غرب دشمن اسلام است یا فرهنگ و اقتصاد را تخریب می‌کند آسان است و شاید اثبات این معانی هم چندان دشوار نباشد، ولی به فرض اینکه این معانی ثابت شود صرفاً نقص و فساد غرب ثابت شده است و از فساد غرب صلاح غیر را نمی‌توان نتیجه گرفت. اگر غرب حقیقتاً واجد صفاتی باشد که برای آن ذکر شد هر کس، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، می‌تواند در برابر آن موضع بگیرد. مهم این است که بدانیم وقتی اسلام‌گراها این صفات را به غرب نسبت می‌دهند گفتارشان چه ربطی به مسلمانیشان دارد. دیدن نقص و فساد بدون در نظر داشتن نوعی کمال و صلاح ممکن نیست و اگر ممکن شود، از حد پرخاش و ناسزاگویی تجاوز نمی‌کند. کسانی که تعبیرهایی مثل غرب‌ستیزی را آسان به کار می‌برند و اشخاص یا گروه‌هایی را بدان منتسب می‌کنند معمولاً فکر می‌کنند که متهم‌کنندگان غرب تواناییشان در حد شعار و پرخاشجویی و ناسزاگویی است و خود کمال و صلاحی ندارند که در برابر نقص و فسادی که غرب را به آن متهم می‌کنند قرار دهند. بنابراین، اسلام‌گراها باید پاسخ این مدعیان را بدهند، یعنی باید ثابت کنند که سخنی برای گفتن دارند. مخصوصاً مدعی اگر در مسائل قدری تعمق کرده باشد می‌تواند بگوید کسانی که داعیه دارند اما زبان و درک و درد سزاوار آن داعیه را ندارند داعیه خود را با صدای تخمناک و ترقه اعلام می‌کنند و تنها کاری که می‌توانند بکنند این است که اشیاء و اشیائی از این جهان را نابود کنند بدون اینکه بتوانند به نظام آن تعرض کنند. معنی دیگر سخن آنان این است که گاهی داعیه‌های بسیار از احساس ناتوانی و ترس از آن برمی‌آید. برای اینکه به این اشکال‌ها و دعاوی پاسخ داده شود به مبارزه سیاسی نباید اکتفا شود. درست است که مبارزه سیاسی کنونی بر ضد غرب از پشتوانه اعتقاد مدد و قوت می‌گیرد اما طرحتی از آینده نیز باید فراروی مبارزان و مجاهدان باشد. این طرح در تفکر فراهم می‌شود.



من در سفر به چین به نکته‌ای برخورددم که شاید ذکر آن بی‌مورد نباشد. چین چهل سال پیش غرب‌ستیز بود اما اکنون تقریباً همه چیز آن غربی است. از شانگهای نمی‌گویم که یک شهر به تمام معنی فرنگی و حتی آمریکایی است. ساده‌لوحان نگویند که مردم شانگهای فقیرند و به زبان چینی حرف می‌زنند و غذای چینی می‌خورند و... تکلیف شهر را روابط و خیابان‌ها و کوچه‌ها و ساختمان‌ها و کار و شغل و درس و مدرسه و تکنولوژی تعیین می‌کند. خود را فریب ندهیم و مگویم که جهان به هر صورت که می‌خواهد درآید، ما فرهنگ و ادب و اخلاق و دین خود را حفظ می‌کنیم. چین دیگر با پکن و شانگهایش نمی‌تواند کمونیست باشد ولی در انصراف از غرب‌ستیزی ظرافت عجیبی به خرج داده است. شوروی شاید به جهات سیاسی و فرهنگی نمی‌توانست زیر پوشش کمونیسم و بلشویسم در راه تجارت آزاد و جهانی شدن وارد شود بلکه می‌بایست اتحاد شوروی منقرض شود و روسیه و اوکراین و... به صراحت از کمونیسم منصرف شوند تا سیاست‌های دیگر قابل اجرا باشد، اما چین هرگز نگفت که کمونیست نیست. حتی در داخل حکومت هم اختلاف بر سر اینکه آیا باید کمونیست بود یا نباید بود و کدام سیاست با کمونیسم موافق است و کدام نیست درنگرفت و اگر اختلافی پیدا شد به اختلاف در داخل حزب محدود ماند. حزب کمونیست مشی کمونیسم را رها کرد اما نام آن را با بعضی رسوم و قواعد نگاه داشت. اخیراً رئیس جمهوری چین در جایی گفته بود که توسعه باید توسعه هماهنگ باشد. معنی سخن او این است که توسعه لوازمی دارد و باید آن لوازم را پذیرفت. پس اگر لازم باشد که از رسوم و قواعد قدیم هم بگذرند، می‌گذرند و در همین حد که گذشته‌اند به مشکل بزرگی برخوردده‌اند.

اخیراً رئیس جمهوری چین در جایی گفته بود که توسعه باید توسعه هماهنگ باشد. معنی سخن او این است که توسعه لوازمی دارد و باید آن لوازم را پذیرفت. پس اگر لازم باشد که از رسوم و قواعد قدیم هم بگذرند، می‌گذرند و در همین حد که گذشته‌اند به مشکل بزرگی برخوردده‌اند



گفته‌اند که چینی‌ها در کار تقلید و شبیه‌سازی اشیاء تکنیک مهارت دارند. این مهارت اختصاص به چینی‌ها ندارد. در مورد کره‌ای‌ها هم تا چندی پیش همین را می‌گفتند. قرار نبوده است که چین و کره جهان دیگری غیر از جهان توسعه‌یافته غرب بسازند. آنها در راه توسعه قرار گرفته‌اند و راه توسعه، راه طی شده است. پس آنها که خواهان توسعه‌اند هنرشان توانایی تقلید از جهان توسعه‌یافته است. اگر مردمی تقلید را حقیقتاً دوست نمی‌دارند (نه اینکه چون از عهده بر نمی‌آیند بگویند ما اهل تقلید نیستیم) باید طرح دیگر داشته باشند. چین و کره در راه توسعه افتاده‌اند و اگر تقلید می‌کنند این را نقص نباید دانست و اگر نقص باشد کسی می‌تواند آن را نقص بداند که خود طراح جهان دیگری غیر از جهان غرب و توسعه غربی باشد. پیداست که چین و کره و... به تدریج که در راه توسعه پیش می‌روند راه دشوارتر و خطرناک‌تر می‌شود. آنها در قیاس با جهان توسعه‌نیافته کاری کارستان کرده‌اند و می‌کنند، اما وقتی باد پاییزی تاریخ غربی بر آنها بوزد معلوم نیست که تا چه اندازه طاقت بیآورند.

مقصود این نیست که مثلاً بگوییم چین می‌بایست در راه گذشته خود سیر می‌کرد. مگر پیش‌تر که چین هنوز در راه توسعه نیفتاده بود و راه خود را می‌رفت چه می‌کرد؟ من گمان می‌کنم روسیه و چین هر دو در آغاز قرن بیستم رو به سوی غرب و توسعه داشتند، اما نیرویی بود که در راه آنها سنگ می‌انداخت و مانع قرار می‌داد. آیا این مانع سنت بود؟ اگر سنت مانع بود چگونه کمونیسم مجال یافت که غالب شود و به نحو آشکار و گاهی با خشونت با سنن دینی و قومی و تاریخی چین و روسیه درافتد؟ در مواقع بحرانی تاریخ و به‌خصوص هنگامی که فرهنگ و تمدنی در برابر فرهنگ و تمدن دیگر قرار می‌گیرد و در این تقابل یکی از آن دو احساس می‌کند که قافیه را خواهد باخت، چهره عوض می‌کند و نقاب به صورت می‌زند و حتی شاید به مهاجم تشبه کند. کمونیسم جلوه‌ای از تاریخ غربی بود اما چون از بحران تاریخ تجدد (به تعبیر مارکس جامعه بورژوازی و سرمایه‌داری) حکایت می‌کرد و فروپاشیدن نظام سرمایه‌داری و انقلاب پرولتری و نظم نوین زندگی را نوید می‌داد، می‌توانست وجهه ضد غربی پیدا کند و به‌خصوص مردم مناطقی از جهان که سرمایه‌داری را نیازموده بودند مارکسیسم را اگر نه مبشر عدالت، رقیب و مدعی غرب تلقی کردند. با این تلقی بود که کمونیسم از منطقه اصلی خود دور افتاد و به روسیه و چین و ویتنام و دیگر کشورهای آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین که هنوز به درستی سرمایه‌داری را نیازموده بودند رفت.

صرف‌نظر از بحث مربوط به امکان انقلاب در یک

کشور که مایه اختلاف میان مارکسیست‌های اوایل قرن بیستم و در دوران انقلاب اکبر بود، یک امر غیرطبیعی و عجیب در تاریخ مارکسیسم اتفاق افتاد. مگر مارکسیسم تحلیل وضع کلی جهان سرمایه‌داری نبود و مگر پرولتاریا به جهان سرمایه‌داری تعلق نداشت و مگر مارکس نگفته بود که پرولتاریای جهان به خودآگاهی می‌رسد و بر ضد نظام بورژوازی انقلاب می‌کند و جهان بی‌استثمار و جامعه بی‌طبقه را بنا می‌دهد؟ پس چه شد که انقلاب به جای اینکه در انگلستان و آمریکا و فرانسه و آلمان که طبقه بورژوا در آنجا رشد کرده و به قدرت رسیده بود و قسوع یابد، در روسیه اتفاق افتاد؟ در روسیه نه سرمایه‌داری رشد کرده بود و نه طبقه پرولتاریا از تشکل و سازمان‌یافتگی اتحادیه‌های کارگری آمریکا و اروپای غربی برخوردار بود. این مشکل را لنین با طرح اتحاد پرولتاریا با دهقانان بی‌زمین و مرحله گذر و انتقال از دوره انقلاب کارگری دهقانی تا رسیدن به کمونیسم و جامعه بی‌طبقه به نحوی توجیه کرد و مائوسه تونگ و چون‌لای هم این توجیه را پیش‌تر بردند، اما به فرض اینکه این مطالب در طراحی‌های استراتژیک سیاست وجهی داشته باشد، دیگر آن را موافق با مارکسیسم نمی‌توان دانست.

بلشویک‌ها در زمان قدرت استالین مدام تکرار می‌کردند که لنین و استالین مارکس زمان خودند، ولی مارکس گفته بود که انقلاب از بطن جهان سرمایه‌داری بیرون می‌آید و طبقه کارگر که به بیگانه‌گشتگی خود خودآگاه می‌شود، پرچم انقلاب را برمی‌افزاید. در روسیه و چین نه سرمایه‌داری رشد کرده بود و نه طبقه بورژوا قدرت داشت. پرولتاریا هم هنوز قوام نیافته بود که بتواند به وضع خود خودآگاهی پیدا کند و پرچم انقلاب را برافزاید پس انقلاب‌های روسیه و چین بر مبنای آنچه مارکس در اروپای غربی و به‌خصوص در انگلستان یافته بود صورت نگرفت و اگر چیزی از مارکسیسم در این انقلاب‌ها وجود داشت بیشتر آثار و صفات صوری و ظاهری بود. روسیه، هم می‌خواست و هم نمی‌خواست که در جهان تجدد شریک شود. خواست او اقتضا می‌کرد

کمونیسم جلوه‌ای از تاریخ غربی بود اما چون از بحران تاریخ تجدد (به تعبیر مارکس جامعه بورژوازی و سرمایه‌داری) حکایت می‌کرد و فروپاشیدن نظام سرمایه‌داری و انقلاب پرولتری و نظم نوین زندگی را نوید می‌داد، می‌توانست وجهه ضد غربی پیدا کند و...

که سیستم تزاری و حتی سنت رسمی ارتودوکسی روسیه نفی شود و برای نخواستن می‌بایست عذر و سرپوشی پیدا کند. مارکسیسم می‌توانست این وظیفه دوگانه را به‌خوبی انجام دهد زیرا از یک سو با حکومت تزاری و سنن دینی و قومی میانه‌ای نداشت و از سوی دیگر دشمن نظام بورژوازی بود.

درست است که در مارکسیسم کوشش شده است که نظام بورژوازی به روابط و مناسبات تزاری خاص تحویل شود اما در حقیقت آنچه که مارکس نظام بورژوازی می‌خواند عین تجدد بود. مارکسیسم که ظهور بحران در تجدد را پیش‌بینی و اثبات کرد در اروپا نتوانست با آن مقابله کند و به جایی رفت که هنوز تجدد استقرار نیافته بود و در برابر آن ایستاد. در اینجا اگر نه صورت ارتودوکسی، ماده آن را حفظ کرد و به این ماده صورت علم و ایدئولوژی داد، ولی انقلاب نه در روسیه و نه در چین راه تجدد را سد نکرد و سنت گذشته را نگاه نداشت. به عبارت دیگر، سنت در پشت سر انقلاب محفوظ نماند و اکنون تجدد در صورت سرمایه‌داری هر دو کشور را راه می‌برد. اینکه از این راه به کجا می‌رسد مطلب دیگری است. کندی پیشرفت را صرفاً به حساب سنت‌ها نیاید گذاشت بلکه راه تیره و تیره‌تر شده است.

مطالبی که درباره سنت و تجدد گفته می‌شود و معمولاً در آن مسئله به درستی مطرح نشده است به تقابل دو عالم، یعنی عالم تجدد و قبل از تجدد بازمی‌گردد. تجدد، جهان قرون وسطی و همه جهان‌های دیگر را پوشانده و گذشته را به حافظه تاریخ رانده است. اکنون وقتی تعبیر سنت را به زبان می‌آورند و آن را در برابر تجدد می‌گذارند، مرادشان قواعد و دستورالعمل‌ها و رسوم و آدابی است که نظم عالم قدیم را نگاه می‌داشتند. آن رسوم و آداب در زمانی که حافظ نظم بودند، به نظم دیگر و البته به تجدد مجال ظهور و ورود نمی‌دادند اما اکنون دیگر جزء هیچ نظامی نیستند زیرا نظام گذشته دیگر وجود ندارد و نظام کنونی واجد ضوابط و قواعد خاص است و اگر از گذشته هم چیزی را وام بگیرد صورت جدید و وظیفه و شأن تازه‌ای به آن می‌بخشد.

ممکن است بگویند - و در این گفته چندان بی‌حق هم نیستند - که گرچه سنت‌ها مستقل از اشخاص و افراد وجود دارند اما ظهورشان در اعمال و رفتار و آداب و گفتار مردم است. مثلاً وقتی گفته می‌شود که سنت‌ها مانع توسعه می‌شوند، مراد این است که اینها هنوز در روح و جان مردمان خانه دارند و اگر چنین است، آدم‌ها نمی‌توانند نسبت به آنچه پیش آمده است و پیش می‌آید بی‌تفاوت باشند، بلکه حتی اگر سنت‌ها به‌عنوان یادگار گذشته در وجود مردمان جایی داشته باشند قهراً

نمی‌گذارند که ایشان به هر سویی میل کنند و هر عمل و رفتاری را به سهولت بر عهده گیرند. این معنی را نمی‌توان انکار کرد اما وصف و تفسیری که از آن می‌شود سطحی است. وقتی گفته می‌شود مردمی هستند که حامل سنت‌های مخالف تجدد و توسعه‌اند، نمی‌پرسند و فکر نمی‌کنند که این آدم‌ها کجا هستند و کجا بوده‌اند و با مردمی که صاحب و حامل سنت‌های بازدارنده نیستند چه تفاوت دارند. آیا آنها تجدد را می‌خواهند و سنت نمی‌گذارند که به آن برسند، یا تجدد را نمی‌شناسند و به آن کاری ندارند؟ در هر یک از این اوضاع نسبت و رابطه با سنت متفاوت است. یونانیان زمان سقراط و ایرانیان عصر فردوسی و متجددان قرن نوزدهم حامل سنت‌های زمان خود نبودند بلکه با آن سنت‌ها انس داشتند و با آنها به سر می‌بردند. آنها با سنت‌های خود کم‌وبیش همان نسبتی را داشتند که ماهی با آب دارد. برای آنها سنت امری متعلق به گذشته نبود. اما مردمی که خود را حامل سنت می‌دانند، چه متذکر باشند و چه نباشند، سنت‌های گذشته برایشان مانده است و مگر مشهور این نیست که سنت به گذشته تعلق دارد؟ حتی گاهی تعلق به گذشته را جزء ذات سنت می‌دانند. مگر این حاملان سنت به کدام عصر و زمانی تعلق دارند و اگر قسمتی از وجودشان به گذشته اختصاص دارد، حال و آینده‌شان چیست و چگونه است؟ می‌گویند وجود آدمی لایه‌هایی دارد و یکی از لایه‌های زیرین جایگاه سنت‌هاست، یعنی فرض و بنا را بر این می‌گذارند که همه آدم‌ها امروزی و معاصرند و چیزی از گذشته نیز در لایه‌های وجودشان مضمّن و مخفی است. ملاحظه و مشاهده ظاهر هم به نحوی مؤید این معنی است. فی‌المثل همه اقوام که در راه توسعه قرار دارند کم‌وبیش با رفتار و کردار و آداب و گفتاری که از عالم تجدد آمده است زندگی می‌کنند و ظاهرشان متجدد است اما آداب و اعتقادات و تعلقاتی نیز دارند که از گذشته برایشان مانده است و این اعتقادات و آداب و تعلقات با اعتقادات و تعلقات و آداب اروپاییان و آمریکاییان تفاوت دارد پس وجود اینها لااقل از دو عنصر ترکیب شده است: یکی عنصر تجدد و دیگر عنصر سنت. این حکم نادرست نیست اما از روی سهل‌انگاری بیان شده است، گویی آدمیان مجموعه‌ای از تعلیمات و آداب و عقاید و رفتارها و علومند و هر جزئی از این ترکیب وظیفه و اثری دارد که در وقت خود ادا و ظاهر می‌شود. در این تلقی حتی تحقیق نمی‌شود که چگونه امور ناسازگار و مخالف، با هم می‌سازند و به یکدیگر اجازه می‌دهند که هر یک به نوبت ظاهر شوند و اثری را که می‌توانند بگذارند. شاید هم بگویند که من شاب‌زدگی کرده‌ام و نکته ظریف سخن را دریافته‌ام و بیهوده گمان کرده‌ام که اجزا و لایه‌های وجود





آدمی، هر چه باشند، همه با هم می‌سازند و میان سنت و تجدد که در وجود مردم کشورهای توسعه‌نیافته همسایه یا هم‌خانه شده‌اند تعارض و برخوردی نیست، بلکه قضیه درست برخلاف این تلقی است. به نظر آنها اگر نیروی تجدد در وجود این قبیل مردمان قوت ندارد لایه سنت آن را از توش و توان انداخته است و اگر سنت به قواعد تجدد تسلیم می‌شود چاره‌ای جز این ندارد. این بیان با بیان اول اختلاف اساسی ندارد بلکه تا حدی دقیق شده است، اما شاید با دقت بیشتر بتوان تا حدودی به حقیقت نسبت میان سنت و تجدد، به نحوی که در وجود ما خانه کرده‌اند پی برد.

درست است که تجدد از جهان غربی به همه جای روی زمین و در زندگی همه اقوام سرایت کرده است. همه مردم جهان با رسوم تجدد غذا می‌خورند، لباس می‌پوشند، درس می‌خوانند، معامله می‌کنند، به مهمانی می‌روند، نشست و برخاست می‌کنند، می‌خوانند و... اما دویست دارند که بگویند اینها جهانی و بشری است و ربطی به غرب و تجدد و اینجا و آنجا ندارد. من هم با احساسات و مشهورات مردمان کاری ندارم و با میل انتساب رسوم غربی به خودشان مخالفتی نمی‌کنم، اما نکته مهم این است که این رسوم، هر چه باشد و از هر جا آمده باشد، آداب و رسوم سطحی است و با سنت غربی نباید اشتباه شود. این رسوم از آن جهت که از مینای خود دور مانده‌اند پایدار و استوار نمی‌شوند. سنت تجدد همان چیزی است که بعضی از صاحب‌نظران پست‌مدرن آن را «روایت» و «روایت بزرگ» خوانده‌اند و مگر در زبان دینی، سنت و روایت به یک معنی به کار نرفته است و مگر نه این است که نام کتاب‌های متضمن روایات، «سنت» است؟ روایت‌های بزرگ تاریخ تجدد که اکنون مورد چون و چرا قرار گرفته است با انقلاب در وجود آدمی و در تفکر او قوام پیدا کرد. آزادی و برابری و ترقی هر چه بود و هر تقدیری داشت، حرف نبود اما چون با انقلاب فرانسه به جهان معرفی شد و تجدد هم در ابتدا با سیاست و قهر سیاسی از غرب به جاهای دیگر رفت، سنت‌های تجدد را صرف شعار سیاسی تلقی کردند و آنها را در عرض گفتارهای دیگر و در کنار آداب و عادات قرار دادند.

این ماجرا را بی‌اهمیت نباید انگاشت. قضیه این نیست که سهو و اشتباهی در ادراک چیزی یا چیزهایی روی داده است و هر وقت به اشتباه پی ببریم می‌توانیم آن را اصلاح کنیم. آنچه میان جهان متجدد و طالبان نوآموز تجدد پیش آمد یک اشتباه یا سوءتفاهم نبود بلکه درهم ریختن ساخت‌وساز ذهن و فکر مردمان بود. در این درهم ریختن نه فقط جهان متجدد به‌سان یک آشوب و پراکنندگی و بی‌نظمی تلقی شد، بلکه گذشته و سنت هم از

نظام خارج شد و به صورت جنگی از دستورالعمل‌ها و رفتارها و الفاظ و حکمت‌ها درآمد. مردمان هر وقت و هر جا بوده‌اند (و تاریخ داشته‌اند) با سنت‌های خود می‌زیسته‌اند (چنان‌که غرب متجدد هم پانصد سال با سنت‌های خود زیسته است) اما حادثه‌ای که در صد و پنجاه سال اخیر در جهان روی داده است جدا شدن مردمان از سنت‌هایشان است، نه رودرو قرار گرفتن سنت و تجدد. البته سنت‌ها وجود دارند اما جان مردمان بسته به آنها نیست و آنها نیز با جان مردمان بستگی ندارند. مردم جهان توسعه‌نیافته با سنن خود همان نسبتی را دارند که با رسوم تجدد دارند، با این تفاوت که رسوم تجدد با قدرت سیاسی زمان متحد است و از رعایت آن در بسیاری موارد گریزی نیست اما سنن قدیم، اگر پشتیبانی هم داشته باشند، پشتیبانان معمولاً می‌خواهند معنای جدیدی در آن جای دهند و نمی‌دانند که لااقل بر وفق قول نیچه، با این تلقی آن را «زشت» می‌سازند.

این حادثه نه اینکه به درستی درک نشده باشد بلکه تا آنجا که من می‌دانم هرگز مطرح نشده است، یعنی نرسیده‌اند که با این حادثه بر سر تاریخ‌های غیرمتجدد چه آمد و مردمان چه نسبتی با تاریخ تجدد و با تاریخ قدیم خود پیدا کردند. اما این پرسش در صورتی معنی پیدا می‌کرد و می‌توانست مطرح شود که نسبت میان فهم و تاریخ معلوم باشد. معمولاً زبان را در فهم دخالت نمی‌دهند و اگر دخالت بدهند آن را بعد چهارم و در عرض ابعاد مکان قرار می‌دهند. حادثه برخورد جهان قدیم با عهد تجدد و جهان متجدد یک حادثه منفی بود زیرا اگر با حوادث بزرگ تاریخی فضا و ساحتی گشوده می‌شود که در آن راه‌های زندگی و علم و عمل هموار می‌شود، حادثه بزرگ تاریخ مدرنیسم (توسعه و تجددآمبی) پوشیده شدن افق‌ها و ساحت‌هاست و تا وقتی که به این پوشیدگی تذکر پیدا نشود درماندگی و سرگردانی ادامه خواهد یافت. این حادثه منفی را به عبارت دیگر «بی‌تاریخ شدن» می‌توان خواند. بی‌تاریخ شدن تعبیری است که معنی آن به‌آسانی فهم نمی‌شود زیرا اولاً مردم در فهم عادی‌شان نسبت زمان با اشیا و اشخاص و مردمان را مساوی می‌انگارند، یعنی می‌پندارند که زمان بر همه یکسان می‌گذرد و هیچ مردم و قومی را نمی‌توان بدون گذشته و بی‌تاریخ دانست. ثانیاً به فرض اینکه مردمی تاریخ نداشته باشند، تاریخ نداشتن چه ربطی به انتظام و قرار زندگی و فهم و خرد آنان دارد؟

از مشکل دوم آغاز کنیم که اگر آسان شود دیگر نیاز چندان به بحث و فحص در مشکل اول نیست. درک معمولی و همگانی نمی‌پذیرد که فهم و منطقی وابسته به تاریخ و زمان باشد. حتی کانت که سنگ اول بنای زمانی

فارابی زبان برهان را زبان متأخر می دانست و معتقد بود که در دورانی زبان، زبان خطابه و جدل بوده و به تدریج زمینه برای عقل و برهان فراهم شده است، اما ظاهراً اولین فیلسوفی که فهم و ادراک را به صراحت تاریخی دانست و یکو بود

بودن ادراک در فلسفه او گذاشته شد، به نظام ثابت فهم آدمی اعتقاد داشت و حتی وقتی در مقاله «منورالفکری»، عقل را به زمان و عصر خود منسوب کرد نظرش این بود که پیش از او عقل در مرحله کودکی بوده است. او درک درست و کمال فهم را به عصر منورالفکری و متجدد متعلق دانست. هگل هم از این حیث با کانت موافق بود و البته می اندیشید که تاریخ فلسفه با فلسفه او ختم می شود. اگر درصدد یافتن سابقه فکر تاریخی بودن ادراک و فهم باشیم در آثار متقدمان نیز می توانیم اشاراتی بیابیم. فارابی زبان برهان را زبان متأخر می دانست و معتقد بود که در دورانی زبان، زبان خطابه و جدل بوده و به تدریج زمینه برای عقل و برهان فراهم شده است، اما ظاهراً اولین فیلسوفی که فهم و ادراک را به صراحت تاریخی دانست و یکو بود. او گفت که حقیقت بدون تاریخ وجود ندارد. در جامعه شناسی ادراک هم اثبات شده است که شناسایی ها مقید و محدود در چارچوب های اجتماعی هستند. مع هذا بسیار دشوار است که ثبات فهم و مطلق بودن منطق را انکار کنیم. چیزی که تصدیقش دشواری ندارد بستگی اقوال و اعمال به شرایط زمانی و مکانی است و مقصود از آن معمولاً این است که مردمان، بسته به شرایط فرهنگی و اجتماعی و جغرافیایی، نحوه زندگی و کار و بار و اقوال و اعمالشان متفاوت می شود. صاحبان این رأی که عام و شایع است فهم و ادراک را مشروط به شرایط نمی کنند بلکه می گویند در شرایط متفاوت مورد و متعلق ادراک متفاوت می شود. نه اینکه ساخت و ساز فهم تغییر کند بلکه به اقتضای نیاز توجه به چیزی اولویت پیدا می کند و اشیا و امور دیگر از دایره توجه بیرون می مانند.

این معنی عادی را اگر به قلمرو فلسفه بیاوریم به نظرهایی برمی خوریم که ابژکتیویته علم را (لاقل به صراحت) منکر نمی شوند اما دایره ادراک را به علایق و توجهات محدود می کنند. شاید پراگماتیسم را بتوان از زمره این فلسفه ها به حساب آورد. آنچه در علوم انسانی و اجتماعی مطرح شده است فرع ظهور تاریخ به عنوان ساخت وجود انسان است. حتی پوزیتیویسم که بر ابژکتیویته اشیا و ابژکتیو بودن علم اصرار دارد، علم

ابژکتیو تحصلی را خاص دوران مدرن می شناسد، گویی بشر پیش از دوران مدرن از درک تحصلی اشیا عاجز بوده یا به هر حال صورت های تئولوژیک و مابعدالطبیعی بر درک او غلبه داشته است و این به معنی تاریخی دانستن ادراک بشر است. نشوپوزیتیویست ها که سعی کردند جوانب فلسفی پوزیتیویسم اوایل را رها کنند و می پنداشتند که خود را از فلسفه آزاد می کنند، به سرگردانی و تشتت دچار شدند و حوزه بحث و فحص آنان خیلی زود تعطیل شد. اکنون اگر از بعضی حوزه های فلسفه که بیشتر مثل متخصصان به مباحث منطق می پردازند صرف نظر کنیم تقریباً هیچ حوزه فکری و فلسفی را نمی یابیم که در آن دانسته یا ندانسته تاریخی بودن ادراک تصدیق نشده باشد.

در اینجا مجال آن نیست و ضرورت هم ندارد که آرای فیلسوفان درباره تاریخی بودن ادراک و عمل را شرح دهیم. اجمال مطلب این است که هر عالمی افقی دارد و در این افق است که صورت و نحوه شناسایی و شناسایی های معتبر معین می شود. این افق روشننگاه زمان است. آدمیان در سایه این روشننگاه است که امکان های تفکر و علم و عمل و صلاح را می یابند و هر جا و هر وقت که این افق بسته باشد کارهای مردمان فرو بسته است. این فروستگی را اکنون در همه جای عالم کم و بیش می توان دید و در بسیاری از مناطق توسعه نیافته هر روز بیشتر نمایان می شود. مع هذا کسی نمی پرسد که چرا چنین است. نه اینکه سختی و تنگنا را احساس نکنند بلکه بیشتر می پندارند که این وضع اتفاقی و عارضی است و خیلی زود و به آسانی آن را پشت سر می گذارند. این پندار مخصوصاً از آن جهت اهمیت دارد که ضعف ها و ناتوانی ها را می پوشانند. اگر از یکصد و پنجاه سال پیش کشورهای خریدار تجدد می دانستند که کارشان آسان نیست و سودای بیهوده می پزند شاید فکری برای خود می کردند.

ما هنوز در برنامه ریزی های رسمی مان صورت های خیالی خوب و خوشایند در نظر می آوریم، ولی کاری نداریم که این صورت های خیالی چگونه و از چه راه متحقق می شوند. اگر هم کسی بپرسد که از چه راه به این مقصود می رسیم به او گوش نمی دهند و خاضع خود را برای پاسخ دادن به سوال هایی که غالباً آنها را منفی بافی و بهانه گیری و توسعه ستیزی می خوانند آزاده نمی کنند. مع هذا، چنانکه پیش از این گفته شد، توجه و تذکر به این وضع آغاز شده است. تجربه رفتن ها و نرسیدن ها و به گرد خویش چرخیدن ها و خواندن و شنیدن آنچه متفکران غربی درباره مال تجدد گفته و می گویند در ادبیات توسعه اثر گذاشته است. همین که می گویند راه توسعه به بن بست محال رسیده است یا جهان توسعه نیافته از قطار تاریخ





انجام می‌دهند بعضی در وقت و جای خود است و بعضی نیست. ملاک تشخیص این دو کار احساس نیاز است. ما وقتی به کاری نیاز داریم و آن نیاز را احساس می‌کنیم کار را به وقت و بجا انجام می‌دهیم، اما گاهی کارهایی می‌کنیم که به درستی نمی‌دانیم چرا باید انجام دهیم اما چون آن کارها شهرت خوب دارند باید به آنها پرداخت. با این بیان ظاهراً میل و خواهش و ذوق و مصلحت اشخاص ملاک مناسب بودن یا نامناسب بودن کارها می‌شود و اگر چنین باشد، می‌توان گفت که بسیار کارها را مردمان نمی‌پسندند و برایشان خوب است و چه کارها که دوست می‌دارند ولی برایشان سود ندارد و شاید مضر باشد. این اشکال وارد است اما وقتی مردمی در راهند و باید راه را هموار کنند و آن را ببیمایند چه باید بکنند؟ اگر راه تیره و مقصد ناپدید باشد کاری جز سر و صدا و گرد خویش چرخیدن و نزاع و کشمکش و آشوب صورت نمی‌گیرد. این ظلمت، ظلمت بی‌تاریخی است اما راه که روشن باشد امکان‌ها و موانع هم پدیدار می‌شوند و همت‌ها متوجه سمت و سوی راه می‌شود و راهیان، کم‌وبیش همدم و همراه، به سوی مقصد راه می‌گشایند. برای طیّ راه به این همدمی و همراهی نیاز است. نیاز، نیاز راه است نه نیاز اشخاص. در آن ظلمت که اشاره کردیم اشخاص گمند، چیزی نمی‌بینند و نمی‌یابند و حتی وقتی از دیده‌ها و شنیده‌های گذشته خود می‌گویند غالباً گفته‌هایشان مایه مشغولیت و غفلت است، هرچند که گاهی نیز از آنها روزی به سوی نور باز می‌شود و پیش پا را روشن می‌کند. پدید آمدن این روشنی یک امر اتفاقی نیست بلکه از آثار گشایش زمان است.

تلقی متداول این است که آدمی وجودی مستقل از کار و راه دارد و کار و راه را برمی‌گزیند یا از آن اعراض می‌کند. این قول چندان روشن است که انکارش انکار یک امر بدیهی می‌نماید و اگر انکار بدیهی دانسته نشود، اولین اشکالی که به آن می‌گیرند این است که کار و راه اموری بیرون از بشرند و آدمیان آنها را با آزادی برمی‌گزینند، نه اینکه کار و راه جزئی از وجود و از جمله ضرورت‌های زندگی‌شان باشند. پیش از اینکه لفظ نیاز آوردم توجه داشتم که نیاز همان ضرورت است، اما چون در اصطلاح اهل فلسفه ضرورت با آزادی به نحوی تقابل دارد از آن صرف‌نظر کردم. راه و کار به ضرورت بر آدمی تحمیل نمی‌شوند زیرا بیرون از وجود آدمی وجودی ندارند. راه و مقصد با وجود آدمی معنی پیدا می‌کند. فرشتگان و حیوانات هیچ یک راه و مقصد ندارند و همواره همان جا که بوده‌اند، در مقام والا یا پست و پایین خود می‌مانند. آنها راه و کار ندارند و به همین جهت اختیار هم به آنان داده نشده است. راه و کار خاص آدمی است، چنان‌که اختیار

پیاده شده یا به مرخصی و تعطیلی تاریخ رفته‌اند، با تعبیرهای متفاوت حاصل تجربه دردناک بی‌تاریخی، پایان دوران تجددمایی را بیان می‌کنند. این توجه در برابر اندیشه غالب وزنی ندارد زیرا اولاً نشان بدبینی دارد و می‌گویند نویدی می‌آورد، ثانیاً صاحبان توجه نیز هنوز آن را چنان‌که باید به جان نیازموده‌اند و در گفتارشان مطالب شنیدنی بیشتر از ادراک‌های رسیدنی است و مهم اینکه گاهی این توجه ضعیف و سطحی در نزاع‌های ایدئولوژیک به کلی گم می‌شود.

ولی بالأخره چه خواهد شد و چگونه و چه وقت می‌توان از فریب و سودا نجات یافت؟ علم و فضل و بحث‌های روشنفکری مغتنم است اما با آنها راه گشوده نمی‌شود و ابرهای غلیظی که افق را پوشانده است کنار نمی‌رود، زیرا سخن و گفتاری که در فضای بسته به زبان می‌آید برای همان فضا مناسب است. اینکه گروه‌هایی از مردم در سراسر روی زمین قابلیت و توانایی آموختن و کسب اطلاعات و سواد دارند مانع می‌شود که نسبت درک و فهم را با تاریخ و زمان دریابیم. وقتی مردم فیزیک و فلسفه و اقتصاد و داروسازی و تاریخ و زبان را یاد می‌گیرند و در این قلمروها به مقام استادی می‌رسند و از این حیث میان شرق و غرب و شمال و جنوب و سیاه و سفید و زرد و سرخ تفاوتی نیست، تصدیق و اثبات تاریخی بودن ادراک مشکل می‌شود. ولی در مقابل تجربه‌ای که ذکر شد تجربه دیگری قرار دارد: مردم همه نقاط روی زمین دانشمند می‌شوند، اما دانشمندان جهان توسعه‌نیافته در بسیاری موارد و شاید در موارد مهم و اساسی از اهتمام به طرح و حلّ مسائل ابا می‌کنند؛ علم دارند اما آن را به کار نمی‌برند؛ در سیاست و اقتصاد، آرای صاحب‌نظران را می‌شناسند و حتی خود را در جانب یکی از آن آرا قرار می‌دهند اما آنچه می‌دانند و می‌گویند مطالب انتزاعی است. این حرف‌ها را همه جا می‌توان گفت و تعلیم کرد اما اگر مناسب موقع و مقام نباشد و مانعی با آن از سر راه برداشته نشود علم مرده است.

هر کاری جایی و وقتی دارد. کارهایی که مردمان

اگر راه تیره و مقصد ناپدید باشد کاری جز سر و صدا و گرد خویش چرخیدن و نزاع و کشمکش و آشوب صورت نمی‌گیرد. این ظلمت، ظلمت بی‌تاریخی است

و آزادی خاص اوست. با اختیار راه و قدم گذاشتن در آن و توانایی سیر به سوی مقصد است که آدمی آدمی می‌شود.

می‌گویند اگر او قابلیت نداشت راه اختیار نمی‌کرد و آن را نمی‌پیمود. درست است که بشر قابلیت دارد ولی قابلیت هم قابلیت فرار گرفتن در راه و انجام دادن کار است. وقتی راه بسته باشد یا تیره و ناهموار شود قابلیت به چه کار می‌آید؟ شاید به هیچ کار نیاید و در این وضع ممکن است بی‌تاریخی هم حادث و عارض شود. اما به هر حال، در تعطیلی تاریخ هم کاری باید کرد، کاری شبیه کارهایی که در تاریخ صورت می‌گیرد. اما زندگی شبه‌تاریخی نه به گذشته پیوسته است و نه به آینده می‌پیوندد. نام مناسب این زندگی «اکنون‌زدگی» است.

در اکنون‌زدگی کنونی، سنت و تجدد و معرفت و بی‌معرفتی و خوبی و بدی و جنگ و صلح و انحطاط و ترقی و اخلاق و بی‌اخلاقی (و بد اخلاقی) و عدل و ظلم و زهد و خودسری به هم آمیخته است. اما چون به هر حال همه اینها که از لوازم تاریخند وجود دارند بی‌تاریخی به ادراک مردمان در نمی‌آید، یعنی بی‌تاریخی امری نیست که مردمان آن را به‌آسانی در خودآگاهی خود بیابند، هرچند که اکنون دیگر هیچ جایی روی زمین نیست که لاف‌نشان‌های آن در آنجا پدیدار نشده باشد. به عبارت دیگر، تصور و تصدیق بی‌تاریخی هنوز بسیار دشوار است و شاید در زمره حروف‌های عجیب و غریب قرار گیرد. مشکل‌تر از آن متوقف کردن ادراک و علم و تفکر، یا حرمان از تفکر به زبان و تاریخ و به آشفته‌گی زبان و بی‌تاریخی است. این دشواری، دشواری ذاتی مسائل تاریخ و تاریخی بودن علم و تفکر نیست بلکه بشر در وضع دشواری قرار گرفته است. او اکنون نه آینده‌روشنی فراروی خود می‌بیند و نه با گذشته انس دارد. پس طبیعی و فطری است که اکنون را همچنان که باید در نیابد.

ما اکنون با چه چشمی به موجودات و دیگران نگاه می‌کنیم؟ جهان پیش از تجدد موجودات را مخلوق خدا و جلوه او می‌دید، اما چشم متجدد موجودات را مرده و ماده علم و شیء قابل تصرف و تملک و تصرف می‌بیند. این وضع تابع فعل و انفعال نفسانی ادراک نیست بلکه به نسبت آدمی با موجود و به عالمی که آدمی در آن به سر می‌برد بازمی‌گردد. سخن ماکس وبر که صفت اصلی تجدد را فراغ و رهایی از افسون و افسانه می‌داندست بسیار مشهور شده است و در زبان‌ها می‌گردد. همین ماکس وبر وقتی از روش تفهیمی می‌گفت، می‌دانست و کم‌وبیش متذکر بود که درک ما با درک متقدمان متفاوت است و برای اینکه به درک آنها برسیم و سخنانشان را دریابیم باید بگوئیم به آنها نزدیک شویم (و در جهان آنان وارد شویم). ماکس هم از علم و ادراک خاص بورژوازی سخن

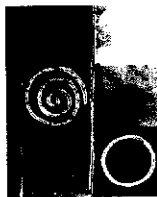
می‌گفت و فریود و یونگ می‌گفتند چیزی از گذشته که در ناخودآگاه تاریخی ما ضبط شده است علم و عملمان را راه می‌برد. بعضی دیگر از صاحب‌نظران قائلند که هر عالمی چشم‌اندازی دارد که ساکنان عالم در آن، یا با نور آن، اشیا را می‌بینند. یونانی پیش از سقراط چیزها را طوری می‌دید و طبقه‌بندی می‌کرد که با آمدن سقراط و افلاطون این نحوه دیدن و طبقه‌بندی کردن تغییر کرد و همین تغییر بود که به قول هگل مدینه یونانی را متلاشی کرد و به تعبیر میشل فوکو وضعی تازه در یونان پدید آورد. در این وضع تازه، ادراک‌ها هم تغییر کرد. در این تغییر همیشه انقطاع کامل از گذشته صورت نمی‌گیرد و همه چیز گذشته محو نمی‌شود اما آنچه می‌ماند ماده بی‌صورت است، یا اگر صورت دارد آن را از جهان تازه گرفته است. در گشت‌های تاریخ سه وضع را می‌توان در نظر آورد، یا بهتر بگوئیم در مورد گشت‌های تاریخی سه تلقی عمده وجود دارد:

۱. جهان رو به کمال دارد و کهنه‌ها اگر نتوانند با وضع نو بسازند کنار گذاشته می‌شوند. این پیشرفت ممکن است تدریجی یا ناگهانی باشد. عمده فائلان این قول (پس از هگل) معتقدند که در گشت‌های تاریخی صورت زمان تغییر می‌کند و شأن و مقام و کارکرد اجزا و اشیا و اشخاص بر حسب صورت جدید معین می‌شود. رأیی که بیشتر شایع است رأی مکانیکی است که بر طبق آن در هر تحول تاریخی چیزی یا چیزهایی بر مجموعه اشیا و افکار سابق افزوده می‌شود و بعضی از اشیا و اجزای سابق تغییر می‌کنند یا از اثر می‌افتند.

۲. گشت‌های بزرگ تاریخ، گشایش افق نو و بنای اندیشه و عمل و زندگی تازه‌ای است که با اعراض کلی از گذشته پدید می‌آید.

۳. گشت بزرگ تاریخ گشایش جهان جدیدی است که با توجه و تذکر به عهده‌های گذشته صورت می‌پذیرد.

گاهی میان این آرا اختلاط و آمیزش هم صورت می‌گیرد و چه بسا که یکی با دیگری نیز اشتباه شود، اما نکته مهم و عجیب این است که هر چه گفته شده است و همه این رأی‌ها و نظرها وجهی دارد و شاید وضعی در تاریخ یافت شود که با آن موافق باشد. رنسانس به یک اعتبار قطع رابطه با گذشته بود و به اعتبار دیگر چنان که از نام و عنوانش برمی‌آید حادثه‌ای بود که در آن اروپای مسیحی شده یا مسیحیت اروپایی با یونان تجدید عهد می‌کرد. مسیحی شدن اروپا افزودن عنصر تازه‌ای بر فرهنگ و تمدن رومی و اروپایی بود و با این افزایش بعضی رسوم متروک شد و بعضی دیگر تغییر پیدا کرد. فلسفه یونانی هم که به اروپا انتقال یافت از معارف و اعتقادات مسیحی تأثیر پذیرفت و در آنها تأثیر کرد. حتی کسانی مثل ژیلسون که معتقدند چیزی به نام فلسفه



مسیحی وجود دارد، وقتی از ماهیت و حقیقت این فلسفه می‌گویند بیشتر به ترکیبی از فلسفه یونانی و اعتقادات مسیحی نظر دارند نه اینکه مسیحیت صورت باشد و فلسفه یونانی را ماده‌ای بدانند که در صورت مسیحی منحل شده است.

وقتی گفته می‌شود که یک عالم می‌رود و عالم دیگر می‌آید و در هر عالمی نحوه دید و ادراک و عمل متفاوت است، گمان نباید کرد که این عالم‌ها از وقتی که به وجود می‌آیند تا زمانی که از هم می‌باشند تام و تمام و کاملند و هر قول و فعلی در آنها ضرورتاً بجا و بقاعده صورت می‌گیرد، که اگر چنین بود تاریخ چیزی بیش از یک مکانیسم نبود و جایی برای اختیار و تفکر نمی‌ماند. در این صورت هر چه عالم کامل‌تر بود قدرت بیشتری اعمال می‌کرد و در نتیجه تفکر و اختیار ساکنان آن عالم محدودتر می‌شد. وقتی وجود نظم و قاعده‌ای تصدیق می‌شود مقصود این نیست که هیچ‌گونه بی‌نظمی و تخلف وجود ندارد. جهان‌ها هر کدام کم‌وبیش نظم و قرار و استحکام دارند و گاهی نظم و قرار چندان صوری و بی‌بنیاد است که اطلاق نام سکون و بی‌عالمی بر آن وضع بی‌قرار سزاوارتر است. نظامی که با تذکر به گذشته بر مبنای اصول نو استوار می‌شود نظمی نسبتاً استوار دارد و استعدادها و امکان‌های آن کم‌وبیش به تحقق می‌رسد. چنین نظامی ممکن است علوم و تجارب اقوام و تمدن‌های دیگر را اقتباس و جذب کند و احیاناً جایگاهی خاص در نسبت خود با آنها پیدا کند.

وصفی که هگل و اوگوست کنت از سیر تاریخ کرده‌اند با همه تفاوت‌هایی که دارند، از این حیث مشتوکنند که در نظر هر دو، در هر دوره تاریخ گذشته به ماده‌ای تبدیل می‌شود که تابع صورتی است. در نظر هگل، روان هر مرحله‌ای را که پشت سر می‌گذارد مرحله گذشته نابود نمی‌شود بلکه تاریخ، تاریخ توالی و تجلی صورت‌هاست، به قسمی که با آمدن صورت جدید، صورت گذشته به ماده تبدیل می‌شود و از منشأیت اثر می‌افتد. اوگوست کنت هم نمی‌گفت که با تحول از دوران متافیزیک به دوران تحلیلی (پوزیتیو) متافیزیک از میان می‌رود بلکه صورت غالب آخرین دوران را علم تحلیلی می‌دانست، مستهملی این‌که نسبت و رابطه دوران علم با دوران مابعدالطبیعه چیست و این تحول چگونه صورت گرفته است چندان روشن نیست. اوگوست کنت به اندازه هگل در تاریخ تأمل نکرده و تحول تاریخی را چنان که باید توضیح نداده است. مع‌هذا اکنون در تاریخ معاصر کم‌وبیش همه صورت‌ها و اوضاعی را که فیلسوفان در نظر آورده‌اند می‌توان یافت یا وضع جامعه‌ها و کشورهای جهان را بر حسب فلسفه‌ها می‌توان تفسیر کرد.

اوگوست کنت درست می‌گفت که در مرحله پوزیتیو، علم صورت جامعه جدید است یعنی تکلیف امور را علم معین می‌کند. اخلاق و هنر و دین هم وجود دارند اما نباید آنها را در عرض علم قرار داد. حتی می‌توان گفت که نظر منفی اوگوست کنت در مورد میراث عصر مابعدالطبیعه در جامعه‌های توسعه‌نیافته که هنوز علم نفوذ چندان نیافته است و نمی‌توان آن را صورت تعیین‌بخش جامعه دانست به کلی نادرست نیست، یعنی در این جامعه‌ها صورت یا عناصر مقوم عالم قدیم رفته است و به جای آنها صورت جدید نیامده است. به عبارت دیگر، حتی اگر بپذیریم که در جامعه جدید سنت‌های عالم قدیم مضمون حقیقی خود را از دست داده و به امور صوری و بی‌اثر مبدل شده‌اند، این حکم در مورد جامعه‌های غیرمدرن صادق نیست زیرا هنوز صورتی که جای همه چیز با آن معین می‌شود حاکم نشده است. در این وضع همه چیز می‌تواند مؤثر باشد و شاید هیچ چیز در چیز دیگر تأثیر نکند. پس اینکه سنت را تغییر دهند تا راه آینده گشوده و هموار شود سخن اندیشیده‌ای نیست. منتها همه نمی‌پذیرند که جامعه جدید صورتی دارد که با آن تکلیف همه چیز معین می‌شود. حتی کسانی که به‌طور کلی ماهیتی برای تجدد قائلند و فکر می‌کنند که تاریخ جدید در پی حادثه‌ای در تفکر فلسفی پدید آمده است احیاناً می‌اندیشند که در خزانه تفکر بشر و در ورای تاریخ حقایقی وجود دارد که می‌تواند اثر خود را بگذارد، اما این حقایق را با اقوال و رسوم و عاداتی که در میان مردم مشهور و معمول است اشتباه نباید کرد، به‌خصوص که اینها در خودآگاهی مردم جایی ندارند و تغییر دادن آنها نیز معنی و مورد ندارد. مشکل این است که در بحث سنت و تجدد، مسائل با هم مخلوط شده است. از ابتدا اگر تأمل شده بود که برای سیر در راه توسعه چه شرایط و امکان‌ها و زاده‌های ضرورت دارد و چه موانعی را باید رفع کرد، هم علم توسعه حاصل می‌شد و هم حقیقت آن به تحقق می‌رسید. اما حوادث به نحو دیگری روی داد: کار توسعه سهل انگاشته شد و حتی وقتی ده‌ها سال به گرد خویش چرخیدند و از راه ماندند متوجه بازماندگی (و خدا نکنند که کسی بتواند بگوید درماندگی) نشدند تا اینکه در این اواخر اندیشه پست‌مدرن در همه جهان و از جمله در جهان توسعه‌نیافته تکانی پدید آورد و اعلام شد که راه به پایان رسیده است. کدام راه؟ راه مدرنیته و مدرنیزاسیون. ولی این حرفی نبود که به‌آسانی پذیرفته شود. در برابر این حکم سخت، کسانی از اهل فلسفه و علوم انسانی به دفاع از تجدد برخاستند و بعضی روشنفکران کشورهای توسعه‌نیافته درصدد توجه رکود و شکست برآمدند و دنبال علت یا مقصر گشتند تا بدانند چه مانعی راه را دشوار کرده یا



بارگناه را بر دوش که و چه باید بگذارند و به تدریج بعضی از موانع یا مقصرها را یافتند. یکی از این مقصرها، یا در حقیقت موانع راه توسعه را سنت دانستند. به این ترتیب بود که مسئله سنت و توسعه مطرح شد. تحول فکر در جهان توسعه یافته نیز در این توجه بی اثر نبود، اما چون ملاحظات سیاسی انگیزه اصلی بود در طرح مسئله دقت نشد، گویی می بایست وضع موجود توجیه شود.

می بینیم که در طلب یک عذر سیاسی، توجیهی برای وضع توسعه نیافتگی پیدا شد و مسئله ای که می بایست در فلسفه و جامعه شناسی و در علم نظری سیاست مطرح شود، در جدال و نزاع ایدئولوژیک گروه های سیاسی از جایگاه اصلی خود دور افتاد، و پیداست که وقتی مطلبی از جای خود خارج شود چنان که باید فهمیده نمی شود. وقتی دانشمندان بخواهند به حل مسئله ای که بد مطرح شده است بپردازند و خیلی زود به وجود اشتباه در طرح مسئله پی نبرند، وقت خود را بیهوده تلف می کنند و دیگران را نیز احیاناً به اشتباه می اندازند و در نتیجه فضای علمی نیز تیره و پر آشوب می شود. اگر فرض یک پژوهنده این است که سنت مانع توسعه تجدد می شود، کافی نیست که رسوم و آداب و اعتقادات جهان پیش از تجدد و غیرمتجدد را فهرست کند بلکه باید ببیند که برخورد میان آنچه بوده است و چیزی که از راه می رسد چگونه است.

مشکل بزرگ در تحقیق سنت و تجدد این است که جایگاه مسئله را جهان توسعه نیافته می دانند و این نادرست نیست. در جهان توسعه نیافته، طبیعی است که تجدد هنگام ورود بیگانه بنماید و با مقاومت های سخت مواجه شود. در اروپای غربی، رسوم قدیم با پدید آمدن فکر و فرهنگ متجدد به تدریج تحول یافته است، اما وقتی رسوم تجدد به آسیا و آفریقا رسید در فرهنگ قاره قدیم جایی نداشت ولی چون قدرت بسط و انتشار در ذات آن بود و صفت جهانی داشت، هر جزئی از آن در جنب اجزای تمدن کهن قرار گرفت، چنان که مثلاً در کشور ما تأسیس مدرسه و آموزش جدید در ابتدا با مقاومت مواجه شد و وقتی مقاومت از میان رفت و مدرسه در همه جا دایر شد حوزه های علمی دینی همچنان برقرار ماند و تدریس و تحقیق در آنها به صورت مرسوم ادامه یافت. اگر آن زمان با روش آموزش و مواد آموزشی جدید مخالفت هایی می شد و کسی می گفت سنت راه تجدد را بسته است می بایست به یک معنی آن را تصدیق کرد، اما اگر اکنون سیر پیشرفت علم و پژوهش کند است کدام سنت راه را بسته است؟

وجود حوزه های علمی اسلامی که نمی تواند مانع تلقی شود. در این مورد شاید به جای اینکه از سنت یا سنن مزاحم شکوه کنند بهتر است به فقدان سنن لازم

وجود حوزه های علمی اسلامی که نمی تواند مانع تلقی شود. در این مورد شاید به جای اینکه از سنت یا سنن مزاحم شکوه کنند بهتر است به فقدان سنن لازم بیندیشند، یعنی تحقیق کنند که چه شرایطی برای توسعه علم و پژوهش لازم است که اگر آن شرایط نباشد علم پیشرفت نمی کند

بیندیشند، یعنی تحقیق کنند که چه شرایطی برای توسعه علم و پژوهش لازم است که اگر آن شرایط نباشد علم پیشرفت نمی کند. این شرایط می تواند روحی و اخلاقی و فرهنگی و تاریخی باشد، چنان که مثلاً ممکن است جامعه اهمیت علم را در نیابد و به علم و پژوهش بی رغبت باشد یا علم وسیله رسیدن به اغراض شخصی و گروهی قرار گیرد. اگر مردمی به علم رغبت چندانی نداشته باشند معلوم نیست که پیوستگی شان به سنت ها مایه بی رغبتی شده باشد، و اگر دانشمندان چنین سخنی بگویند باید نشان دهد که کدام سنت چگونه مانع علاقه به علم شده است و می شود. اما اگر مراد این است که نظم و روال امور طوری است که رغبت و اهتمام به علم در جهان مردمان رشد نمی کند و جامعه نمی داند که با پژوهش چه باید بکند و در حقیقت نیاز به آن را احساس نمی کند، بیان مناسب ترش این است که جامعه چنان که باید مستعد قبول تجدد نشده و نظم تجدد را به آسانی نمی تواند بپذیرد. ممکن است مانعی بر سر راه بوده و نگذاشته است که تجدد در تمامیت آن بیاید و مستقر شود، اما هر وقت که توقع داریم چیزی موجود باشد و نیست، نباید در جستجوی مانع و رادع پدید آمدن و فرارسیدن امر مورد نظر باشیم زیرا گاهی هیچ مانعی برای فراگرفتن نیست اما چون تقاضا و طلب وجود ندارد چیزی حاصل نمی شود.

اما اگر بگویند تقاضا نداشتن خود یک سنت است چه باید گفت؟ در شرایط عادی، مردم به آنچه دارند راضی اند و طالب چیزهای نو و تازه نیستند. لازمه این وضع خودبینی و خودپسندی و کوته نظری و جهل مرکب است اما این صفات روحی و اخلاقی را سنت نباید نامید. جامعه ای که مبتلا به جهل و خودبینی و خودپسندی باشد حرف های تکراری می زند و کارهای تقلیدی می کند ولی این تکرارها و تقلیدها ربطی به سنت ندارد. شمس تبریزی خطاب به علمایی که اقوال بزرگان سلف را نقل می کردند گفته بود شما که پیوسته سخنان گذشتگان را نقل می کنید خود چه می گویند. شما هم اگر می توانید، چیزی بگویید که آیندگان آن را نقل کنند. اقوال بزرگان گذشته را باید نقل کرد و به گوش جان شنید اما کلمات بزرگ وقتی بزرگ



داشته می‌شوند که به عمق معنایشان پی برده شود. اگر چنین فهمی باشد سنت زنده است و به فهم و تفکر مدد می‌رساند و قوت می‌بخشد. شمس تبریزی نمی‌گفت که سخن گذشتگان را پیش نیاورند. او سفارش می‌کرد که در آن سخن‌ها تأمل کنند و پیداست که از تأمل، سخن نو برمی‌آید. سنت هرگز مانع تفکر نشده است. متفکران و صاحب‌نظران و عالمان جهان اسلام که افکار و آرای نو آوردند کمتر از ما به سنت‌ها تعلق نداشتند و با همان تعلق بود که افکار و آرای بدیع آوردند.

مطلبی که باید مخصوصاً به آن توجه شود این است که سنت‌ها گرچه پیش از ما و مستقل از ما وجود دارند، جزئی از عالم ما هستند و در نسبت با ما و در نسبت ما با آنهاست که عالم قوام می‌گیرد و سنت، سنت می‌شود و ما، ما می‌شویم. سنت ابژه (متعلق علم و عمل) در برابر ما نیست که به استقلال، هرچه می‌خواهیم با آن بکنیم. قدرت ما با قدرت سنت تناسب دارد. ما نمی‌توانیم با تصویب قانون و صدور بخشنامه هر تغییری را که لازم بدانیم به وجود آوریم و اگر خوب توجه کنیم می‌بینیم که همین فهم ما از سنت و میلی که بعضی اشخاص به تعدیل و تبدیل آن دارند با تفکر پدید نیامده است و آن را حکم دانی و خرد نمی‌توان دانست. اینها حاصل یک تلقی سطحی و ظاهرینانه از تاریخ اروپاست. قبلاً گفته‌ام که ما از غرب تلقی مکانیکی جهان و جامعه را گرفته‌ایم و چون جامعه جدید با علم و اراده آدمیان ساخته شده است می‌پنداریم که هر کس سودای هر تغییر و تصرفی در عالم داشته باشد از عهده آن برمی‌آید و می‌تواند جزئی از اجزای جهان را از جایی بردارد و دور بیندازد یا در جای دیگر قرار دهد و نسبت اشیا و اجزا را هر طور که خواست ترتیب دهد، ولی جهان یک موزائیک و حتی یک مکانیسم نیست. این گمان کم‌وبیش شایع که هر چیزی در همه چیز اثر دارد نادرست نیست اما سخن بیهوده‌ای است. شاید هر چیزی اثری داشته باشد اما همه آثار یکسان و در عرض هم نیست. مسلماً اعتقادات در عمل و رفتار ما انعکاس پیدا می‌کنند اما این انعکاس به درجات شدت و ضعف اعتقاد بستگی دارد و گاهی که اقوال و آداب و رسوم به صورت عادت صرف و صرف عادت درمی‌آیند اثرشان چندان ناچیز می‌شود که می‌توان آن را به حساب نیاورد.

اگر رفورم لوتر را تعدیل سنت‌ها برای فراهم آوردن زمینه پیشرفت بدانند مرتکب لاقبل دو اشتباه بزرگ شده‌اند. یکی اینکه نهضت لوتر را علت تحولات بزرگ اروپا و موجب پدید آمدن تجدد دانسته‌اند و حال آنکه رفورم، خود از جلوه‌های آغاز تجدد و جزئی از آن بود. ثانیاً لوتر سنت‌ها را تعدیل نکرد و برای اینکه سرمایه‌داری

به وجود آید به تفسیر عهد جدید نپرداخت بلکه تلقی خاصی از دین و کتاب و کلیسا داشت که آن را تعلیم کرد. نتیجه‌اش هر چه بود، او به فکرش خطور نمی‌کرد که برای ترقی اقتصادی-اجتماعی اروپا زمینه‌سازی و برنامه‌ریزی کند، هر چند که نهضت او منشأ آثار بزرگ شد. رفورم از آن جهت اثر کرد که نه فقط با عهد تازه بشر اروپایی هم‌نوایی می‌کرد بلکه جزء یا جلوه‌ای از آن بود. خوب توجه کنیم که انگلستان قبل از آنکه پروتستان شود در راهی که به تجدد می‌رسید وارد شده بود و آلمان که مهد ظهور رفورم بود دویست سال بعد از رفورم صبر کرد تا در پی فرانسه کاتولیک در نظم تجدد شریک شد.

در قرن هیجدهم دیگر لازم نبود که کشوری پروتستان باشد تا کانون رشد بورژوازی و سرمایه‌داری باشد. کاری که رفورم کرد ایجاد مسیحیت جدید نبود؛ لوتر تلقی تازه‌ای از دین و دینداری پیش آورد و این تلقی در حوزه‌های پروتستان محدود نماند بلکه جهانگیر شد و در کلیسای کاتولیک و در قلمرو ادیان دیگر هم اثر کرد. رفورم ابتدا مرحله‌ای از سکولاریزاسیون مسیحیت بود و مخصوصاً از آن جهت اهمیت داشت که نشان می‌داد نه فقط سیاست و بازار و معاملات سکولاریزه می‌شود بلکه دین هم که متطقی نمی‌تواند سکولاریزه شود از اثر سکولاریزاسیون برکنار نمی‌ماند. پس این گمان بدی است که برای رشد بورژوازی و سرمایه‌داری راهی را باید پیمود که از نهضت لوتر آغاز شده است. این شبه پژوهش‌های مسخره‌ای که به تقلید از پژوهش ماکس وبر در مورد پروتستان‌تیزم و سرمایه‌داری صورت گرفته است و در آنها مثلاً نشان داده‌اند که بودیسم و شیئتوایسم و ... مانع رشد سرمایه‌داری نیستند، افضح تفکر است.

اگر یک کشور اسلامی به مرحله توسعه‌یافتگی رسیده بود چه بسا که ماکسیم رودنسون و کتاب «اسلام و سرمایه‌داری» او قدر و منزلت بیشتری می‌یافت. رودنسون در قول خود که شریعت اسلام مانع رشد سرمایه‌داری نیست محق است و دلایل استوار برای اثبات ادعای خود دارد. این خلطی که معمولاً میان بینش و نظر دینی و اعمال و آداب دینی می‌شود، مشکلات بزرگ پدید آورده است. اعمال و آداب اگر از نظر و بینش دینی جدا شده باشند اثری ندارند یا اثرشان بسیار اندک و سطحی است. اکنون شاید در هیچ جای جهان مردم با علم و توسعه مخالف نیستند اما عزم اقوام مختلف در تعرض به توسعه از حیث شدت و ضعف متفاوت است. اگر این عزم به وجود آید آداب و عادات مانع مهمی نیست، اما عزم به‌آسانی پدید نمی‌آید. صرف اینکه بگوییم علم و توسعه خوب است و باید در کسب آن بکوشیم یک چیز است و اراده به سوی توسعه چیزی دیگر. اراده توسعه هم با تعلق





به علم و تکنولوژی حاصل می‌شود و این تعلق با پدید آمدن نوعی سنخیت میان وجود مردمان و علم و تکنولوژی ملازمه دارد. برای اینکه بشر به تسخیر طبیعت و تصرف در آن بپردازد لازم بود که تباین و بیگانگی میان روان آدمی و جهان مادی و طبیعی تصدیق شود. با این پیش‌آمد وجود آدمی نیز تغییر پیدا کرد. بشر که از طبیعت دور و بیگانه شده بود به جنگ با طبیعت برخاست و علم تکنولوژیک جدید در این علم و تصرف تحقق یافت و رشد کرد. برای اینکه بتوان طبیعت را مرده و ماده تصرف انگاشت و به عبارت دیگر، برای اینکه جهان اشیاء طبیعی سکولاریزه شود می‌بایست دامنه سکولاریزاسیون توسعه یابد تا در تفکر و علم و عمل نیز جایی پیدا کند که بتوانند آن را صفت خاص سیاست و زندگی عمومی آدمی بدانند. اکنون جهان و طبیعت و علم و تفکر به اندازه کافی سکولاریزه شده است و مانعی برای اخذ و اقتباس علم و تکنولوژی وجود ندارد. سنت‌ها با علم و توسعه مقابله نمی‌کنند، چنان‌که داعی تعرض به آن هم نبوده‌اند و نیستند. وقتی رغبت به علم و تکنولوژی کم است چرا باید به دنبال مانع بگردیم؟ اگر رغبت بود مانع رفع می‌شد. در هر راهی مانع وجود دارد ولی مانع برای کسانی است که رهرو آن راهند.

چنان‌که قبلاً نیز اشاره شد، این گمان که همه مردم برای ورود در هر راهی استعداد یکسان و آمادگی مساوی دارند و اگر مانع نباشد راه به آسانی پیموده می‌شود بر یک تلقی نیندیشیده از ماهیت علم تکنولوژیک و شرایط رشد آن مبتنی است. هیچ راهی از راه‌های تاریخ بی‌مانع نیست اما راه تاریخ را راه‌سازان نمی‌سازند و هموار نمی‌کنند که راهسایان تاریخ آن را بیهمایند. رهروان خود باید راه را بسازند. اینجا ره و رهرو از هم جدا نیستند. اگر تغییری باید پدید آید تغییر در وجود مردم است. در آغاز هر دوره تاریخی و در هر تحول مهمی آدمیان در آنچه دارند با نظر شک و تحقیق نگاه می‌کنند و خود را به علم تازه‌ای نیازمند می‌بینند. این تغییر، تغییر در نحوه فکر و نظر و عمل است و با برنامه‌ریزی و تعلیم و توصیه حاصل نمی‌شود. طرح برنامه تغییر سنت‌ها نه مبنای استواری دارد و نه عملی است.

نتیجه بگیریم: به یک معنی سنت در برابر تجدد قرار ندارد یا اگر در مواردی چنین تقابلی پیدا شود رفع آن دشوار نیست، چنان‌که در اروپای غربی و آمریکای شمالی و حتی در ژاپن و کره جنوبی و چین و هند سنت مانع پیشرفت علم و تکنولوژی نشده است اما تقابل سنت و تجدد به کلی بی‌وجه و بی‌معنی هم نیست. جهان متجدد با گذشت از دوره قرون وسطی و از همه عوامل زمان‌های پیشین پدید آمده است. نظم جهان متجدد با نظم همه

جهان‌های پیشین تفاوت دارد. برای اینکه این تفاوت را ذکر کنند جهان پیش از تجدد را جهان سنتی می‌خوانند، یعنی جهانی که قواعد و روابط آن از نوع دیگر بوده است. اگر مراد از سنت، نظم پیش از تجدد است تقابل میان دو عالم را نمی‌توان انکار کرد، ولی این تقابل را نباید به تقابل چند رسم یا بعضی رسوم عالم تجدد تحویل کرد. عالم، مجموعه رسوم و آداب نیست بلکه نظم واحدی است که در آن رسوم و آداب جایگاهی دارند و در آن جایگاه معنی پیدا می‌کنند. با فرا رسیدن جهان نو (هر جا که این جهان فرا رسیده باشد) آداب و رسوم دگرگون شده‌اند و آنها که مانده‌اند اثر و کارکردشان چیز دیگری شده است ولی این تغییر یا تصمیم و اقدام سیاسی صورت نگرفته است. سیاستمداران بزرگ می‌توانند بنای عالمی را بگذارند که در آن سنت‌ها شأن دیگری داشته باشند ولی آنها کار خود را با تغییر یکایک سنت‌ها آغاز نمی‌کنند و پیش نمی‌برند. نه اینکه چون این کار خطیر است به آن رو نمی‌کنند بلکه این تلقی بی‌وجه و بی‌نتیجه است. اما نکته مهم این است که گرچه سنن قدیم لاقول در عالم خارج و در قول و فعل عادی از میان نرفته است اما پایه جهان سنتی در برابر عالم متجدد سست شده است و اگر بنای این جهان هم رو به سستی می‌رود از مواجهه دو ضعف چه حاصل می‌شود؟ شاید در این وضع مناسب باشد که بنگریم و ببینیم جهان کنونی را چه می‌شود و در آن چه می‌گذرد و تاریخ به کجا می‌رود. در این وضع عسرت و گرفتاری، دیالوگ با آموزگاران گذشته و انس با سنن و مآثر گذشتگان نه فقط دست و پاگیر نیست بلکه شاید ره‌آموز و راهگشا نیز باشد. اگر عالم متجدد که هنوز از تفکر بهره دارد از مرکب غرور به زیر می‌آید و به آغاز و انجام کار خویش می‌اندیشید شاید راهی به خرد جاویدان عالمی که آن را سنتی می‌خوانند پیدا می‌کرد و کاش میان مظاهر این خرد جاویدان و صاحب‌نظران غسری بساب همزیانی و همداستانی گشوده می‌شد. در این همزیانی و گفت‌و شنود تقابل میان سنت و تجدد برمی‌خاست. گشوده شدن این باب آسان نیست و کسانی که بتوانند در آن وارد شوند ناپیدا یا کمیابند.

پی‌نوشت:

۱. این رساله در حدود نود سال پیش در تهران چاپ شده است.
۲. بابی، سعید، هراس بنیادین، ترجمه دکتر جمشیدی‌ها و موسی عنبری، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۳۵.

