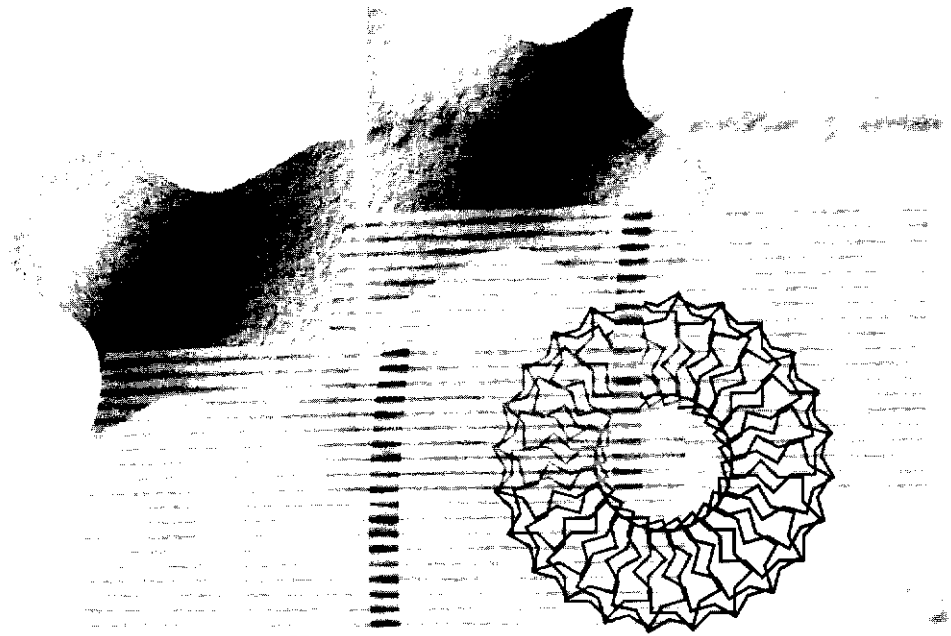


تقابل میان سنت و تجدد چه وجهی دارد؟

پیش از این که بیشتر سنتی بودیم، کمتر از سنت دفاع می‌کردیم و از تقابل سنت و مدرنیته به کلی بی‌خبر بودیم. این امر طبیعی و تهری است که بعضی رسوم و رفتارهای ملل و اقوام در نظر اقوام دیگر مطلوب نباشد یا لاقبل مقبول نیفتد. چنان‌که ما ایرانی‌ها در طن مدتی که با غرب آشنا شده‌ایم چیزهایی از غربی‌ها فراگرفته‌ایم و بعضی رفتارها و آداب آنان را مناسب ندانسته‌ایم. این قبیل اختلاف‌ها همیشه میان تمدن‌ها وجود داشته است، اما تا سی-چهل سال پیش تجدد و سنت را در برابر هم نهاده بودیم. اکنون هم ما خود این تقابل را کشف نکرده‌ایم. مسئله سنت و تجدد در اروپا مطرح شده و با ورود اروپا و آمریکا به تفکر پست‌مدرن و بر اثر پدیدارشدن دشواری‌ها در راه توسعه اقتصادی و سیاسی و اجتماعی^۱ اهمیت پیدا کرده و در همه جا مورد بحث قرار گرفته یا مایه قیل و قال شده است.

وقتی مسئله به صورت انتخاب میان این و آن (سنت و تجدد) درمی‌آید، دیگر کمتر فکر می‌کنیم که این و آن کجا هستند و چگونه‌اند و چه اوضاعی دارند و سروکارشان با ما چیست، آیا به ما نزدیکند و به‌آسانی در دسترس ما قرار می‌گیرند و... شاید این غفلت بی‌وجه هم نباشد، زیرا قضیه سنت و تجدد به اقتضای عمل و اوضاع عملی طرح شده است و شاید تکلیف توسعه باید با آن معلوم شود. بنابراین، نمی‌توان به صرف تتبع (هرچند که کمال دقت هم در آن به کار رود) مسئله نسبت میان سنت و تجدد را حل کرد، زیرا این دو حتی از حیث مفهوم امور ثابتی نیستند و شاید برای ما میسر نباشد که در خیال هم آنها را در مقامی تثبیت کنیم و خط رابطی میانشان بکشیم. آسان‌ترین راه ورود به بحث این است که ببینیم تجدد چگونه و با چه صورتی به جاهای مختلف رفته و در هر جا چگونه از آن استقبال شده است.

ماجرای آمدن عصر جدید و پوشیده شدن قرون وسطی متضمن درس‌های بسیار است، اما گرفتاری ما این است که خود را به آن درس‌ها نیازمند نمی‌دانیم. ما گمان می‌کنیم که راه توسعه‌ای که



در اروپا گشوده شده است همواره باز است و همه می‌توانند به آسانی آن راه را طی کنند؛ غافل از اینکه تاریخ اروپای جدید در هیچ جای جهان تکرار نمی‌شود، هرچند که ماهیت تجدد هر جا که باشد اختلاف نمی‌پذیرد، یعنی همان تجدد غربی است که در همه جا بسط می‌یابد. پس اختلاف در چیست و از کجاست و چرا بعضی در راه تجدد پیش رفته‌اند و بعضی دیگر از راه بازمانده‌اند؟ آیا اختلاف از آن جهت است که سنن و فرهنگ‌های سرزمین‌های غیراروپایی از سنخ فرهنگ قرون وسطایی نیست؟ اختلاف فرهنگ‌های قدیم آسیا و آفریقا با فرهنگ قرون وسطی مسلم است، اما اختلاف وضع کنونی جهان یا اروپا را نمی‌توان با اختلاف فرهنگ‌های گذشته تبیین کرد. اروپا وقتی زبان تجدد گشود زبان قرون وسطی را به تدریج از یاد برد. گوش‌ها خیلی زود به شنیدن زبان جدید اشتیاق نشان دادند و به آن خو گرفتند و کمتر گوشی برای شنیدن زبان قرون وسطی باقی ماند و اگر ماند بیشتر الفاظ قرون وسطی را می‌شنید.

گفتار هر عصر با سخنان تکراری و لفاظی‌های بازمانده از گذشته قرین و توأم است. گفتار یا چیزی که در این سال‌ها «گفتمان» (ترجمه «دیسکورس» انگلیسی و «دیسکور» فرانسه) تعبیر می‌شود بر همه حرف‌هایی که معمولاً گفته و شنیده می‌شود صدق نمی‌کند بلکه بعضی از حرف‌ها دیسکورس (گفتمان و گفتار) است. دیسکورس سخن تاریخی است و هر عصر دیسکورس یا دیسکورس‌های معین دارد. گفتار، در نسبت با نظم موجود سخن مربوط و به‌جا و مؤثر است و هر چه غیر از این باشد حرف بی‌ربط است یا بی‌ربط تلقی می‌شود. اتفاقاً این تعبیر «حرف بی‌ربط» یا نامربوط که در زبان ما وجود دارد تا حدی حد و مرز گفتار را معین می‌کند. لایب نیس در جایی دیسکورس را به معنی ربط میان قضایایی که در یک سیستم قرار دارد دانسته و مخصوصاً به نحوه سیر از یک قضیه به قضیه دیگر توجه داشته است. پس هر چه در هر وقت به زبان آید دیسکورس نیست. دیسکورس سخن ضبط‌وربط است و از ضبط‌وربط حکایت می‌کند. اتفاقی نبود که دکارت نام

مؤثرترین و راهگشاترین کتاب خود را «دیسکور» گذاشت. این کتاب تقریر شخص دکارت نبود، بلکه تقریر متمدنی بود که فکر و عمل اروپا را راه برد و بنای نظم تجدد بر آن گذاشته شد. اینجا دیگر اختلاف فرانسوی و آلمانی و انگلیسی مطرح نیست. پیداست که فلسفه فرانسوی رنگ و بویی متفاوت با رنگ و بوی فلسفه آلمانی و انگلیسی دارد و این دو فلسفه اخیر هم با هم اختلاف‌های بسیار دارند، اما هر سه فلسفه در نهایت امر دکارتی‌اند. تعلق لایب نیتس به حوزه دکارتیان مسلم است، اما جان لاک، معاصر تجربی‌مذهب لایب نیتس نیز شاید به همان اندازه دکارتی باشد. درست بگوییم: نه فقط فلسفه جدید اروپایی دکارتی است، بلکه تقریر دکارت تقریر زندگی متجدد است. قرون وسطی و یونان در تاریخ اروپا هر یک نظم خاص خود را داشتند، چنان که هر تاریخ دیگری هم نظمی خاص در گفتارش بوده است. بنیاد نظم گفتار تجدد در کتاب «دیسکور» دکارت گذاشته می‌شود. این گفتار، گفتار در روشی است که تاکنون دانش و عمل و تکنیک و سیاست را راه برده است. اختلاف این گفتار با گفتارهای گذشته در اختلاف‌های ظاهری نیست؛ گفتار دکارت:

۱. گفتار «من فکر می‌کنم، پس هستم» است که منشأ آن بیرون از وجود بشر نیست و از عالم بالا و عقل فعال به کسی القا نشده است.

۲. گفتار خودآگاهی است و این خودآگاهی از شناخت جهان خارج نتیجه نشده است، زیرا در نظر دکارت روان آدمی با جوهر مادی مناسبت ندارد، بلکه علم او به خارج و جهان تجربی نیز با خودآگاهی حاصل می‌شود.

«دیسکور» دکارت بنیاد نظام‌بخش فلسفه و علم جدید است و همه گفتارهای دیگر عالم تجدد در سایه آن قرار می‌گیرد. نه اینکه بگوییم هر کس هر چه می‌گوید باید با آرای دکارت موافق باشد؛ چنان‌که می‌دانیم حتی پیروان دکارت بعضی آرای استاد را تعدیل کردند و کوشیدند که مشکلات فلسفه او را رفع کنند؛ اما آنها و دیگر فلاسفه دوره جدید تا این اواخر در اصول و مبادی «دیسکور» دکارت چون و چرا نکرده بودند. این گفتار در طی چند قرن بسط یافته و کم‌کم از قلمرو و حدود زبان دکارتی نیز خارج شده است. البته دامنه بسط هیچ گفتاری بی‌نهایت نیست و هر گفتار حد و نهایی دارد.

آیا گفتارها یکدیگر را محدود می‌کنند و هر یک از آنها مرزی دارد که راه ورود گفتارهای دیگر را می‌بندد؟ این قضیه دشواری است که به آسانی نمی‌توان آن را توضیح داد و اگر کوشش شود که با ذکر مثال و تمثیل توضیح داده شود شاید سوء تفاهم و اشتباه بیشتر شود. ظاهراً گفتار پروتستان، چنان‌که بر گفته است، با ظهور سرمایه‌داری تناسب داشته است، اما اینکه این تناسب از چه حیث و از کجاست و کاتولیسیسم چگونه مانع راه تجدد بوده است چندان روشن نیست. یا وقتی گفته می‌شود گفتار دکارتی در قیاس با گفتار قرون وسطی‌ان امر تازه است مراد صرفاً این نیست که دکارت سخنان قرون وسطی‌ان را تکرار نکرده و صاحب آرای تازه و خاص است. مراد از اختلاف میان تفکر دکارتی و قرون وسطی‌ان در این مقام چیزی بیش از اینهاست. کانت هم با دکارت اختلاف دارد و نظام فلسفه‌اش را با نقد دکارت می‌سازد. همه فیلسوفان و مخصوصاً فیلسوفان دوره جدید با هم اختلاف‌ها دارند، اما اینها کم‌وبیش در عالم واحد و با گفتار مشترک از قرون وسطی‌ان جدا

می‌شوند. اختلاف دکارت و هگل به جای خود محفوظ است، اما این اختلاف در سایه یک عالم است و حال آنکه هگل و سنت توماس آکوئینی به دو عالم تعلق دارند و گفتار هر یک از ایشان جداست. معمولاً تصدیق می‌کنند که اختلاف میان توماس آکوئینی و هگل عمیق است، اما نمی‌پذیرند که اینان هیچ وجه مشترکی نداشته باشند و اختلافشان در حدی باشد که زبان یکدیگر را به هیچ وجه نفهمند و اگر چنین بود چگونه غزالی را با دکارت و هگل را با ملاصدرا و مولوی می‌سنجیدند؟ آیا هیچ وجه مشترکی میان مولانا و هگل وجود ندارد و هر چه درباره این قیاس و وجوه اشتراک گفته‌اند لغو است؟ این قبیل قیاس‌ها معمولاً از سنخ تبعات ادبی است و کمتر اعتبار فلسفی دارد؛ اما اگر عوالم تاریخی هر یک زبان و گفتار خاص داشتند و درها و پنجره‌هایشان به روی یکدیگر بسته بود یاد و یادگار تاریخی منتفی می‌شد و حتی آثار یک دوره به دوره دیگر انتقال نمی‌یافت، اما اکنون همه جهان با آثار فرهنگ‌های قدیم و جدید کم‌وبیش آشناست. با طرح این اشکال‌ها پیداست که کسی نمی‌تواند بگوید قرون وسطاییان فلسفه یونانی را نمی‌فهمیدند یا مسلمین نمی‌توانستند فلسفه یونانی را درک کنند. اینها از بدیهیات تاریخ است که فلسفه قرون وسطایی و اسلامی دنباله فلسفه یونانی است و در همه عوالم بشری آثاری از هنر و تفکر پدید آمده است که صفت ماندگاری و دوام دارد.

اگر در این موارد اختلاف نیست پس محل اختلاف کجاست و بر سر چه چیز نزاع می‌کنند؟ زبان معمولاً مشتمل بر سه دسته از قضایاست:

۱. قضایایی که به آنها معلومات و اطلاعات گفته می‌شود.
۲. قضایایی که بیان اعتقادات است.
۳. قضایایی که بنیاد قضایای دسته اول و دوم است.

قضایای دسته اول و دوم از هر جا به هر جای دیگر صادر می‌شود و در همه جا می‌تواند مورد بحث و رد و قبول قرار گیرد. اینکه چگونه این قضایا را می‌فهمند بحث دیگری است. ما اکنون می‌توانیم بدانیم که افلاطون و ارسطو و توسیدید و همر در آثار خود چه نوشته‌اند و بوداییان چه اعتقاداتی دارند و در تاریخ در مورد افلاطون و ارسطو و توسیدید و همر و آیین و اعتقادات بودایی چه‌ها گفته و نوشته شده است. پرسش این است که آیا می‌توانیم به عالم افلاطون و ارسطو و همر راه پیدا کنیم و «آنی» را که متعلق به زمان و تاریخ آنها بود بیابیم. این پرسش را غالباً بی‌جا می‌دانند و می‌گویند اینکه هر تاریخ سزّی و اسم شبی دارد که تا ندانیم نمی‌توانیم در آن وارد شویم سخن گزاف است. افلاطون و ارسطو همینند که ما می‌شناسیم و درباره آنها حکم می‌کنیم و حتی ما بهتر از خود یونانیان و همه گذشتگان فلسفه و هنر یونانی را می‌شناسیم. پس چه معنی دارد که با تکلف دیوار ضخیمی از پندار بسازیم و آن را میان فرهنگ‌ها و تمدن‌ها قرار دهیم؟ مثال دیگری ذکر کنیم: بسیار گفته‌اند و می‌گویند که فلسفه بالذات یونانی است. کسانی هم این گفته را بی‌معنی و حتی احمقانه می‌دانند. من هم می‌گویم اگر این گفته به عنوان یک خبر یا عقیده ذکر شود باید معلوم باشد که بر چه اساس قرار دارد. این سخن به عنوان یک خبر با اشکال‌های بزرگ مواجه می‌شود. اگر فلسفه یونانی است چرا غیر یونانیان آن را فراگرفتند و بسط دادند و آیا همین که یونانیان خود فلسفه

را رها کردند و تفکر فلسفی را به اقوام دیگر واگذاشتند دلیل کافی بر بطلان اختصاص فلسفه به یونانیان نیست؟

عبارت فلسفه بالذات یونانی است به معنی اختصاص فلسفه به یونانیان نیست، یعنی آن را نباید چنان تفسیر کرد که گویی فلسفه در هیچ جای دیگر نمی‌توانست به وجود آید و ضرورت روح و فکر یونانی پدید آمدن آن را اقتضا می‌کرده است. فلسفه به هیچ قوم و نژادی اختصاص ندارد، اما تفکری است که به تاریخ یونانی تعلق پیدا کرده است، یعنی پرسش از ماهیت و اعیان اشیا را پیش از دیگران یونانیان طرح کردند. لفظ «فلسفه» هم یونانی است و اگر مردم دیگری پیش از یونانیان آن را یافته بودند می‌بایست به آن نامی بدهند که ما اکنون فلسفه را با آن نام بشناسیم. البته نام‌ها و مضامینی از تفکر و متفکران گذشته ایران و چین و هند و مصر و... می‌شناسیم که با فلسفه قیاس و گاهی اشتباه می‌شوند. نام بزرگانی مثل لائوتسه و سخنانی به نام حکمت از قدیم باقی مانده است. بزرگانی مثل ابن مسکویه و سهروردی هم از حکمت حکمای متقدم ایران کلماتی نقل کرده‌اند و سهروردی مخصوصاً از خسروانیان، یعنی آشنایان به حکمت «کی خسرو»، یاد کرده است. آیا آنکه فلسفه را یونانی دانسته است منکر حکمت خسروانی است یا نمی‌داند که پیش از یونانیان و در زمان رونق فلسفه یونانی در خارج از یونان، علم و شعر و حکمت و خردمندی سابقه داشته است؟ اگر کسانی که فلسفه را یونانی می‌دانند خرد و معرفت را مختص یونان نمی‌دانند، پس اختلاف در چیست؟

در عبارت «فلسفه یونانی است»، این معنی که تفکر و شعر و هنر در هر جای دیگر می‌توانسته است ظاهر شود انکار نشده است. حتی در این جمله امکان اینکه آنچه فلسفه نام گرفته در جایی دیگر پدید آید نفی نمی‌شود. این جمله صرف یک گزارش است که در آن صفت تاریخی فلسفه ذکر شده است؛ گزارش اینکه در وقتی از اوقات تفکر یونانیان، گفتاری (دیسکوری) در زبان یونانی پدید آمد که نام فلسفه گرفت و این گفتار در بنیاد خود بدیع و یگانه بود. یونانیان گفتند فلسفه پاسخی است به هیبت و حیرت انسان در برابر وجود، ولی این هیبت صرف یک حالت روان‌شناسی نبود که گفته شود همیشه و همواره بوده است. حیرت و هیبت یونانیان در برابر وجود به پرسشی تحویل شد و این پرسش پاسخ یا پاسخ‌هایی یافت. فلسفه تفصیل این پرسش و پاسخ‌هاست. فلسفه می‌پرسد چرا موجودات هستند و اینها که هستند، چیستند. در دین و عرفان و علم هرگز از چرایی وجود و چیستی موجودات پرسش نمی‌کنند. زبان این پرسش و پاسخ که زبان منطق است با زبان دین تفاوت دارد، نه اینکه نتوان میان مضامین دین و عرفان و فلسفه شباهت‌ها یافت. حتی گاهی فلسفه با میتولوژی درمی‌آمیزد و حال آنکه بنایش از آغاز بر این بوده است که چیزی غیر از میتولوژی باشد. وقتی گفته می‌شود فلسفه یونانی است و سقراط و افلاطون آن را تأسیس کرده‌اند، نباید پنداشت که چیزی کاملاً نو و بی‌سابقه باشد. مگر فیزیک ریاضی جدید که گالیله را بنیان‌گذار آن می‌دانیم قبل از گالیله سابقه‌ای نداشته است؟ فیزیک نه فقط سابقه داشته، بلکه علمی مشخص و معین در طبقه‌بندی علوم بوده و دانشمندی بوده‌اند که در مسائل و مباحث آن کتاب‌ها نوشته‌اند. مع‌ذک از بنیان‌گذاری و تأسیس فیزیک جدید می‌گویند. فیزیک از آن جهت جدید است که زبان آن ریاضی است. جهان پیش از گالیله - و حتی جهان فیثاغورثی - هرگز به زبان ریاضی سخن نگفته بود.

فلسفه را با فیزیک قیاس نمی‌کنیم. این اشاره برای تقریب به ذهن بود. فلسفه چه چیزش یونانی است؟ تضاییش را که مردم در همه جا یاد می‌گیرند و حتی ممکن است لقلقه زبان شود. اکنون در همه جا فلسفه تدریس می‌شود و کتاب‌ها و مقالات در فلسفه می‌نویسند. اگر فلسفه یونانی است، چرا از دو هزار سال پیش تاکنون در یونان از فلسفه خبری نیست و فلسفه را در ایران و اروپا و آمریکا باید جست؟ اینکه فلسفه همه جا هست منافات با یونانی بودنش ندارد. اگر فلسفه در حبس یونانیان نمانده و آنان خیلی زود آن را رها کرده‌اند که به اسکندریه و مرو و بلخ و بغداد و روم و فارس و... برود و جلوه‌های تازه پیدا کند، این انتقال و دگرگونی در ماهیت تاریخی آن اثری نداشته است. ولی معترض حق دارد پرسد که اگر فلسفه در طی تاریخ یونانی باقی مانده است، عنصر یونانی آن چیست؟ اگر بگوییم این عنصر را در پرسش از چیستی و ماهیت باید یافت، می‌گویند مگر پیش از آن کسی نمی‌پرسیده است که چیزها چیستند؟ پرسش چیستی چندان پیش پا افتاده شده است که ما گمان نمی‌کنیم روزگاری بوده است که بشر زبان این پرسش را نمی‌دانسته است. ولی اگر می‌گویند همیشه مردمان می‌دانسته‌اند که چیزها ماده و صورت داشته و ماهیات جنس و فصل و حد و رسم داشته‌اند و پرسش‌های سقراط در زمان‌های پیش تر مطرح بوده است، موارد را ذکر کنند. توجه کنیم که پرسش‌های سقراط برای یونانیان هم بی‌سابقه و آزاردهنده بود، تا آنجا که سقراط خود را «خرمگس مردم آتن» خواند.

ممکن است بگویند در چین و هند و ایران و در میان همه اقوام سخنانی درباره زمین و آسمان و عالم و آدم و پیدایش و مآل و معاد آنها بوده است. البته که این سخنان بوده و بعضی یا بسیاری از آنها سخنان بلند و ماندنی برای همه ادوار است، اما این سخنان فلسفه نبوده است. قضیه خلقت را می‌توان به بحث علیت برگرداند و صورتی کاملاً فلسفی به آن داد، اما این قضیه نه در دین و نه در میتولوژی صورت بحثی و نظری ندارد، بلکه روایتی است که مردم آن را می‌شنوند و به آن اعتقاد پیدا می‌کنند و در پناه آن به سر می‌برند. فلسفه اگر پرسد خلقت چیست آن را به یک مسئله تبدیل می‌کند، یعنی از همان ابتدا خلقت را از پرده‌های راز که در آن پیچیده شده است بیرون می‌آورد و به امری که می‌توان جوانب آن را شناخت مبدل می‌کند. من در این مقام به این قضیه که آیا فلسفه فهم دین را تغییر می‌دهد یا نه کاری ندارم. ابن‌سینا می‌گفت معاد جسمانی را در فلسفه نمی‌توان اثبات کرد و ملاصدرا راهی برای اثبات آن یافت. فیلسوفان می‌توانند معانی و اعتقادات دینی را از ساحت دین به حوزه فلسفه بیاورند، اما در این صورت آنچه می‌گویند فلسفه و احیاناً کلام است و نه دین. حتی اگر چیزهایی از دین که در فلسفه اثبات یا نفی می‌شوند مطلوب اهل دین قرار گیرند، بحث‌ها و استدلال‌های جزء دین به حساب نمی‌آیند. البته مؤمنان از اینکه اعتقادات آنها در علم کلام اثبات می‌شود خوشنود و راضی می‌شوند، اما علم کلام نه فقط جزئی از دین نیست، بلکه دین تا هنگامی که سستی در اعتقادات راه نیافته است به علم کلام نیازی ندارد. آنچه یونانیان آوردند یا بنای آن را آغاز کردند زبان چیستی و تحدید و تعریف موجودات یعنی زبان مفهومی منطق بود و این زبان از بطن شعر و حکمت یونانی پدید می‌آید. چنان‌که می‌دانیم افلاطون شاعری را رها کرد تا یکسره به فلسفه بپردازد. در طی تاریخ دو هزار و پانصد ساله، فهم مردمی که پس از تأسیس فلسفه آمده‌اند قدری با

نظام زبان منطق خو گرفته و احیاناً با آن ساخته و پرداخته شده است. به این جهت برای ما دشوار است که تصور کنیم و بپذیریم که شکل اول قیاس صوری از نظم طبیعی فاهمه ما برنیامده باشد. نه فقط این زبان در یونان پدید آمد؛ بلکه گوش نیوشای آن هم یونانی بود؛ یعنی این یونانیان بودند که وقت گشودن زبان فلسفه و نیوشایی آن را پیدا کردند و توانستند آن را تا حدی بسط دهند و به تدوین منطق که دستور زبان فلسفه است پردازند، و گرنه فلسفه ملک و مال هیچ قومی نیست. فلسفه سخن وجود است و اگر غیر از این بود و یونانیان صاحب و مالک آن بودند، جهانی و جهانگیر نمی شد. یونانی بودن فلسفه به معنی تاریخی بودن آن است. فلسفه که پدید آمدنش آغاز یک تاریخ بود در پایان تاریخ یونانی به وجود آمد.

اینجا بیش از این به یونانی بودن یا بشری بودن فلسفه نمی توان پرداخت. مقصود ذکر مثال بود برای نشان دادن اینکه یک خبیر یا حکم خبری چگونه و در چه سطوح و مراتبی ممکن است ادراک شود. این خبیر که فلسفه ملک یونانیان است و قابلیت ذاتی تفکر فلسفی را آنها واجد بوده اند دعوی بیهوده است، اما آنچه یونانیان به نام فلسفه آوردند سخن نو بود و این سخن در جهان گرفت و بسط یافت و بر انحاء دیگر تفکر برتری یافت. این برتری از انتشار معانی و اصطلاحات مشهوری مثل مقولات جوهر و عرض و مباحثی مانند حادث و قدیم و واحد و کثیر و عالم و معلوم و امثال اینها حاصل نشد. این مباحث را می توان به هر جایی برد بی آنکه منشأ هیچ اثری شود. البته فلسفه ای که در کتاب گردآوری شده است فلسفه است، اما این فلسفه وقتی اثر دارد که رشته ای آن را به زمان پیوند داده باشد و نویسنده بداند که چه می گوید و برای که و از کجا می گوید. به عبارت دیگر کسی که فلسفه می گوید، یا در جهان و عالم آن فلسفه است، یا الفاظ می گوید. البته می توان بیرون از عالم افلاطون و ارسطو و سهروردی و ملاصدرا و سن توماس بود و عالم آنان را درک کرد، اما نمی توان ارسطو را در بحبوحه تجدد فرمانروای فکر و عمل قرار داد.

در نسبت با فلسفه ها به طور کلی سه وضع را می توان در نظر آورد. اول اینکه الفاظ و عبارات فلسفه ها را یاد بگیریم و به زبان آوریم و حتی تعلیم کنیم. در این مورد تفاوت نمی کند که فلسفه قدیم باشد یا جدید. دوم تعلق پیدا کردن به یک فلسفه و پیروی از آن است. در این مورد اگر فلسفه، فلسفه قبل از تجدد باشد چه بسا که موجب احساس غربت شود؛ مگر اینکه تعلق خاطر سطحی باشد و لوازم تعلق خاطر حقیقی با آن نباشد. اما اگر فیلسوفی در زمان ما حقیقتاً افلاطونی یا ابن سینایی یا توماسی باشد کنار آمدنش با قضایای جهان کنونی دشوار است؛ ولی اگر از تفکر آن بزرگان پاسداری می کند می تواند آموزگار تفکر باشد. سوم داشتن نظر تاریخی به فلسفه است. با این نظر فلسفه دیگر مجموعه احکام درست و نادرست درباره اعیان و ماهیات اشیا نیست، بلکه نحوی ظهور تاریخی حقیقت وجود در زبان است. کسی که نظر تاریخی دارد علاوه بر آنکه زبان رسمی فلسفه و فیلسوفان را می داند زمان و زبان فلسفه ها را هم می شناسند، یعنی با این شناخت است که ما با زمان آشنا می شویم. این شناخت نه با روش حاصل می شود و نه می توان به درستی آن را تعلیم کرد. این شناخت، شناخت سخن و گفتاری است که نظام زندگی مردمان قائم به آن است و اقوال و افعال عادی نیز بر اساس آن بنیاد می شود.

در برخورد با تجدد، مردمی که صاحب تجدد نبودند گفتار و سخن رمز تجدد را احیاناً نشناختند و متجددان که به تاریخ اقوام نگاه کردند، گذشته در نظرشان به قشر قابل انتقال و آموختنی مبدل شد و کم‌کم وارثان تمدن‌های قدیم هم با همان عینک به گذشته نگاه کردند. از آغاز این تحول بیش از صد سال می‌گذرد. کشورهای توسعه‌نیافته و از جمله کشورهایی که سابقه تمدن دارند با تجدد آشنا شده و بسیاری از آداب و رسوم تجدد را پذیرفته‌اند. حتی از متجددان تا حدی یاد گرفته‌اند که چگونه تاریخ ادب و اندیشه و علم خود را بنویسند. مردم کشورهای توسعه‌نیافته مثل متجددان لباس می‌پوشند و غذا می‌خورند و رفت‌وآمد و معاشرت می‌کنند؛ اما نشر تجدد به همین جا محدود نمی‌شود. مردم کشورهای توسعه‌نیافته از سوابق تاریخی خود دور شده و در مورد تاریخ و گذشته و آینده همان مشهورات جهان تجدد را یاد گرفته‌اند و تکرار می‌کنند و بعضی از مقبولات و آرای جدید در عداد مسلماتشان درآمده است؛ چنان که معتقدند تاریخ بشر، تاریخ ترقی مادی و تکنولوژیک است و دوران تجدد را دوران کمال علم و قدرت می‌انگارند، دورانی که همه کشورهای و مردمان می‌بایست در آن وارد شوند و اگر نشده‌اند نیروی خارجی مانع آنان شده است. حتی بعضی دینداران ما کوشیدند ثابت کنند که تئوری تطور موجودات نه فقط با دین ناسازگار نیست؛ بلکه در کتاب و سنت به جستجوی تأییدهایی برای آن برآمدند. از این موارد فراوان می‌توان ذکر کرد. می‌بینیم که متشرعان هم با تجدد در نیفتادند و احیاناً به استقبال آن رفتند. اگر هم حرفی در منع تأسیس مدارس جدید زده شد، این منع و مخالفت شدت و دوام نداشت و خیلی زود صدای آن خاموش شد. پس این داستان جنگ و چالش سنت و تجدد چیست که ورد زبان‌ها و نقل محافل شده است؟

این بحث گرچه در سال‌های اخیر رونقی پیدا کرده است چندان هم بی‌سابقه نیست. اینکه چرا مدتی این امر مهم مورد غفلت بوده است بحث دیگری است. در تاریخ صد سال اخیر بعضی رسوم تجدد بدون دشواری و مقاومت یا با مقاومت اندک پذیرفته شد. منورالفکران و نویسندگانی نیز پیدا شدند که از موضع تجدد به نفی و طرد روضه‌خوانی و زیارت و دعا و نذر و نیاز پرداختند و آنها را در زمره خرافات و مایه فساد خواندند و بعضی دیگر که محتاط‌تر بودند گرچه مستقیماً با سنن و آداب دینی و مذهبی در نیفتادند، به اشاره اسلام را مانعی در راه ترقی دانستند، اما بحثی تحت عنوان سنت و تجدد در میان نبود و بحثی که میان سید جمال‌الدین اسدآبادی و ارنست رنان فرانسوی در گرفت ادامه نیافت و جواب کافی و عالمانه به ارنست رنان داده نشد. حتی شاید سید جمال‌الدین هم ترجیح داد که بحث را درز بگیرند و ادامه ندهند. فیلسوف فرانسوی مدعی شده بود که اسلام با تجدد و علم سر سازگاری ندارد. پاسخی که سید جمال‌الدین اسدآبادی به او داد چیزی را روشن نکرد الا اینکه با پاسخ سید، بر فیلسوف فرانسوی معلوم شد که سخن او در عالم اسلام هم مستیمی داشته است. بعدها میان سید و ارنست رنان ملاقاتی روی داد و در آن ملاقات ارنست رنان سید جمال‌الدین اسدآبادی را ابن سینای عصر خواند. شاید این سخن او که یکسره تعارف نیست نشانه تعدیل موضع سخت و بدبینانه رنان نسبت به اسلام باشد. اشاره به این سوابق برای این است که امر چالش میان سنت و مدرنیته را بی‌سابقه ندانیم، ولی این سابقه کمتر مورد تأمل قرار گرفته است.

مقابله سنت و تجدد هر چه باشد، صورت بحثی آن پرورده ذهن و فکر صاحب نظران اروپایی است. هیچ صاحب نظر مسلمان (و تا آنجا که من می دانم هیچ دانشمند و متفکر آسیایی) نگفت که نسبت میان تجدد و اسلام (یا هر فرهنگ دیگری) تضاد است و این دو را با هم جمع نمی توان کرد. در این سو اگر منع و ردعی بود به موارد خاص تعلق داشت. مسئله کفر و اسلام امر دیگری است. علمای ما هرگز به نظرشان نرسید و نگفتند که تجدد کفر است و هرگز برایشان تجدد به عنوان صورت تمدن جدید مطرح نبود که حکمی درباره آن صادر کنند. به عبارت دیگر، هر چه از اروپا می آمد به این عنوان که ساخته دیار کفر است طرد نمی شد و حتی چنان که پیشتر هم اشاره کردیم، بعضی مشهورات جهان جدید که با اصول تجدد پیوند داشت به آسانی و بدون مقاومت در اذهان جا گرفت و اگر با رسمومی مخالفت شد، گاهی آن رسوم در نسبت با تجدد در زمره امور عرضی و فرعی بود و منع و رد آنها مانع بسط تجدد نمی شد. در واقع این اروپاییان بودند که گفتند مسلمانان استعداد و قابلیت فهم و درک علم و تمدن و سیاست جدید را ندارند و مردم آمریکای لاتین را صاحب روحیه استبدادپذیری و آزادی ستیزی خواندند و... آیا واقعاً ادیان و اعتقادات مردم آسیا آنان را از راه تجدد و پیشرفت و توسعه باز داشته است؟

از زمانی که ماکس وبر رساله «روح سرمایه داری و مذهب پروتستان» را نوشت، این اندیشه کم و بیش شایع شد که توسعه سرمایه داری و تجدد مسبوق به رفورم دینی است. آیا رفورم دینی مجموعه آن چیزهایی است که لوتر و کالون آوردند و آیا اصولاً رفورم، تفسیر دیانت برای فراهم آوردن زمینه تجدد بوده است؟ اگر اجزای مذهب پروتستان لوتر را با احکام جزئی و فرعی کلیسای کاتولیک قیاس کنیم متوجه می شویم که بعضی از آرا و تفسیرهای لوتر بسیار قشری و سختگیرانه است و اگر توسعه سرمایه داری می بایست مسبوق به رفورم باشد، کشورهای کاتولیک نمی توانستند راهی به توسعه بیابند، ولی دیدیم که همزمان، در فرانسه (کشور کاتولیک) و آمریکا (کشور پروتستان) انقلاب برای دموکراسی واقع شد. آیا از این قیاس و استدلال نتیجه بگیریم که میان رفورم و ورود به عالم سرمایه داری و تجدد مناسبتی نیست؟ اگر رفورم را به معنی پیدایش مذهب پروتستان و تأسیس کلیسای لوتری بدانیم، ملازمت میان رفورم و توسعه تجدد را نمی توانیم بپذیریم، به خصوص که روسیه ارتدوکس و ژاپن معتقد به مذهب شیئتو نیز در راه توسعه منازلی را طی کرده اند. در رفورم جوهری بوده است که در جهان به اصطلاح توسعه یافته کنونی رسوخ کرده و آثاری از آن در اقطار جهان منتشر شده است. کار مهم لوتر این بود که حق انحصاری تفسیر دین را از کلیسا گرفت و «عهد جدید» را به زبان آلمانی ترجمه کرد تا همه بتوانند بخوانند و مطاوی آن را در حد فهم خود بفهمند و مهم تر اینکه قدر فهم خود را بدانند. کار لوتر از یک جهت دینی بود، اما از جهت دیگر وسعت و عمومیتی بیشتر داشت. رفورم از آن جهت دینی بود که در حوزه دین واقع شد و اعتراض به کلیسا بود و فهم کتاب مقدس را از انحصار کلیسا و کلیسایان بیرون آورد، اما اگر به نتیجه اش نگاه کنیم آن را مقدمه ای برای پیدایش فردیت و فردانیت که از لوازم جامعه جدید است می یابیم. تفسیر پروتستان مسیحیت به تنهایی نمی توانست به پیدایش جامعه جدید مؤدی شود.

اختلاف در دیانت مسیحی و همه ادیان دیگر از آغاز تاریخ ادیان بوده است، چنان که در این

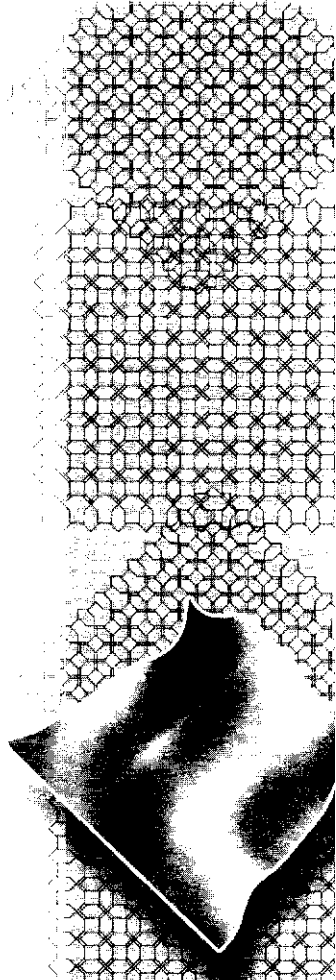
سال‌ها هم کسانی بحث کرده‌اند که آیا مذهب تسنن بیشتر با دموکراسی سازگار است یا تشیع. مذاهب شیعه و سنی نسبتی یکسان با دموکراسی دارند. در قدیم که دموکراسی نبود نه تشیع و نه تسنن نمی‌توانست اساسی برای به وجود آمدن دموکراسی باشد. در یکی دو قرن اخیر هم که دموکراسی پدید آمده است، تلقی کشورهای شیعه از دموکراسی تفاوتی با استقبال کشورهای سنی نداشته است. اگر نهضت لوتر اثر تاریخی در پیدایش سرمایه‌داری داشت این اثر را به جزئیات و تفصیل عقاید و اعتقادات و آرا و اقوال و تفسیرهای لوتر نباید برگرداند. امر مهمی که در پرده تفسیرهای لوتر پنهان بود آزادی رأی بود و آزادی رأی مستلزم فرد بودن آدمی است. البته پدید آمدن فرد و فردیت را نمی‌توان نتیجه خاص پروتستانتیسم لوتر دانست. کاتولیک‌های بزرگی مثل دانتو و سروانتس و توماس مور و اراسم و دانشمندان و فیلسوفانی مثل گالیله و دکارت نیز شرایط روحی و فکری این امر را فراهم آوردند، اما وقتی به شأن و اثر تاریخی پیدایش مذهب پروتستان می‌اندیشیم توجه کنیم که این حادثه یکی از جلوه‌های رنسانس و جهان جدید است. فهم این معنی مخصوصاً ما را از پندارهای بیهوده در مورد فهم دین و رو کردن به تقلید و تصنع و دعوت به تفسیر تصنعی دین حفظ می‌کند. رفورم اروپا مظهر تحولی در وجود مردم مسیحی اروپای غربی از جنوب تا شمال بود که به پدید آمدن حکومت‌های ملی و طرح نظریه حاکمیت و حاکمیت ملی پیوست. به صرف اینکه دین و کتاب مقدس را تفسیر کنند و حرف‌های خلاف رسم و عادت بزنند تحول به وجود نمی‌آید. سنت هم با هر تفسیری دگرگون نمی‌شود. وقتی لوتر انجیل را به آلمانی ترجمه کرد نمی‌دانست کار او چه اثری در آینده اروپا و جهان دارد و فکر نمی‌کرد که به پدید آمدن حکومت ملی و سرمایه‌داری و دموکراسی مدد برساند.

آیا در زمان ما می‌توان دموکراسی را میزان و مقصد مطلوب قرار داد و اندیشید که با جامعه و اعتقادات جامعه چگونه معامله کنیم تا زمینه برای استقرار دموکراسی پدید آید؟ یعنی آیا می‌توان عقاید و آرا و سنت‌های هر جامعه را با دموکراسی میزان کرد؟ این یک تلقی بد و ساده‌لوحانه و خطرناک است و شاید صورت‌هایی از آن نشانه بحران لیبرالیسم باشد. مگر جامعه یک مکانیسم ساده است و ما مهندس طراح آن مکانیسم هستیم که آن را تنظیم کنیم؟ مکانیسم هم در اختیار مهندسان نیست و آنها نمی‌توانند هر تغییری را در آن وارد کنند. آنها که می‌خواهند جامعه را مهیای پذیرش صورت‌های تازه سیاسی و اقتصادی کنند و گمان دارند که از عهده این کار برمی‌آیند، این توانایی را از کجا آورده‌اند که بر فراز جامعه بایستند و از بالا آن را دستکاری کنند؟ آنها از کجا می‌دانند که تغییر فلان اعتقاد منشأ تحول مورد نظر آنان می‌شود و چگونه آن اعتقاد را تغییر می‌دهند؟

بی‌تردید اعتقادات مردم در زندگی و کار و بارشان اثر قطعی دارد. این اعتقادات همواره ثابت هم نیستند، اما با دستورالعمل این و آن دگرگون نمی‌شوند. این قبیل بحث‌ها علمی و فلسفی نیست، بلکه در قلمرو سیاست قرار می‌گیرد، چنان که میان دو گروه ظاهراً متخاصم اما در حقیقت بسیار نزدیک به هم این نزاع و اختلاف پدید آمده است که یکی برنامه تغییر سنت‌ها و اعتقادات رسمی را پیش آورده و گروه دیگر فریاد و شکوه به آسمان رسانده است که مغرضان و کج‌اندیشان و

غرب‌زدگان کمر به تباہی و نابودی دین و آیین خدا بسته و مردمان را از آن روگردان کرده‌اند و می‌کنند. اولی می‌گوید سنت مانع توسعه سیاسی و دموکراسی است و دومی نگران تحریف دین و سست شدن اعتقاد مردم است. ظاهراً هر دو گروه هم حق دارند. گروهی هستند که با استناد به احکام دینی بعضی یا بسیاری از قواعد دموکراسی را مردود می‌انگارند و عمل کردن به آنها را به صلاح دین و دولت و مردم نمی‌دانند. گروه دیگر رویه گروه اول را کلیت می‌بخشند و به آن عنوان کلی مخالفت سنت با تجدد می‌دهند؛ ولی این بحث و نزاع گرچه ظاهراً در حوزه دین صورت می‌گیرد کمتر دینی و بیشتر سیاسی است. تحولی که در روح مردم همه جهان و به خصوص در کشورهای توسعه‌یافته پدید آمده است القای گروه خاصی نیست و اگر چنین بود گروه مقابل می‌توانست اثر آن القا را از میان ببرد و آنچه را که خود می‌خواهد القا کند. اگر روح همبستگی ضعیف است و چراغ امید فروزان نیست و اعتقادات سست یا سطحی و قشری و آمیخته به تعصب است، هیچ گروه و دسته و شخص و مقام را مسئول آن نمی‌توان دانست. اگر مردم از حرف و سخنی استقبال می‌کنند و به حرف و سخن دیگر گوش نمی‌دهند، به جای اینکه یک‌سره از تأثیر گوینده بگویم قدری هم به استعداد و قوه قبول شنونده بیندیشیم. آنکه فکر می‌کند چیزی می‌گوید و با گفته خود جهان را تغییر می‌دهد، پرمده‌عاست. او جهان را تغییر نمی‌دهد، بلکه صورت سطحی حرف‌هایی از جهان متغیر را اقتباس و تقریر می‌کند. کسی هم که از این تقریر و بیان می‌ترسد عالم و آدم را با همان چشم رقیب می‌نگرد و مثل او می‌پندارد که مردم گوششان به گفته‌هاست تا هر چه می‌شنوند باز گویند و بر وفق آن عمل کنند یا از عمل رو بگردانند.

در اینکه بشر جدید جهان را دگرگون کرده و طرح‌های خود را در همه جا کم‌وبیش اجرا کرده است بحث نمی‌کنیم. توسعه سیاسی و اجتماعی هم یک طرح است، اما گرده برداری از روی جزئیات کار گذشتگان بدون رجوع به جوهر اصلی گذشته منشأ اثر نمی‌شود. درست است که لوتر بعضی آداب و عادات دینی را تغییر داد، اما او با این تغییرها در تاریخ جدید تحول به وجود نیاورد، بلکه از آن جهت مقام بنیان‌گذار رفورم پیدا کرد که تحول در وجود بشر و پیدا آمدن بشر جدید را به جان آزموده بود و یکی از مظاهر این تحول شد. کسان دیگری هم بی‌آنکه طرح اصلاح دینی داشته باشند با شعر و فلسفه در کاری که لوتر آغاز کرده بود شرکت کردند. پیش آمد تجدد را هیچ‌کس طراحی نکرده بود و این همه آثار فکری و هنری و ادبی که مقدمه تجدد شد با طرح و برنامه‌ریزی به وجود نمی‌آمد. پس چگونه می‌توان با تکرار رسم و روش ظاهری لوتر تحولی را که می‌پندارند نتیجه اجرای طرح لوتری است پدید آورد؟ آیا اگر زمانی به سبک و شیوه دُن کیشوت بنویسیم یا شرحی مفصل از فلسفه فرانسیس بیکن و گالیله و دکارت و پاسکال فراهم آوریم مشکل تاریخی توسعه حل می‌شود و تجدد به آسانی می‌تواند سنت را در خود منحل سازد؟ البته اگر نویسندگانی پیدا شوند که در تفکر دکارت و فیلسوفان دیگر محققانه شریک شوند و نویسندگانی از طریق همدلی با سروانتس و دیگر پیشروان هنر و ادب متجدد آثار بزرگ پدید آورند، می‌توان حکم کرد که راهی گشوده شده و قوم آماده رفتن در این راه شده است، ولی با برنامه‌ریزی‌های معمولی و شاید با هیچ نوع برنامه‌ریزی به این موقع و وضع نمی‌توان رسید.



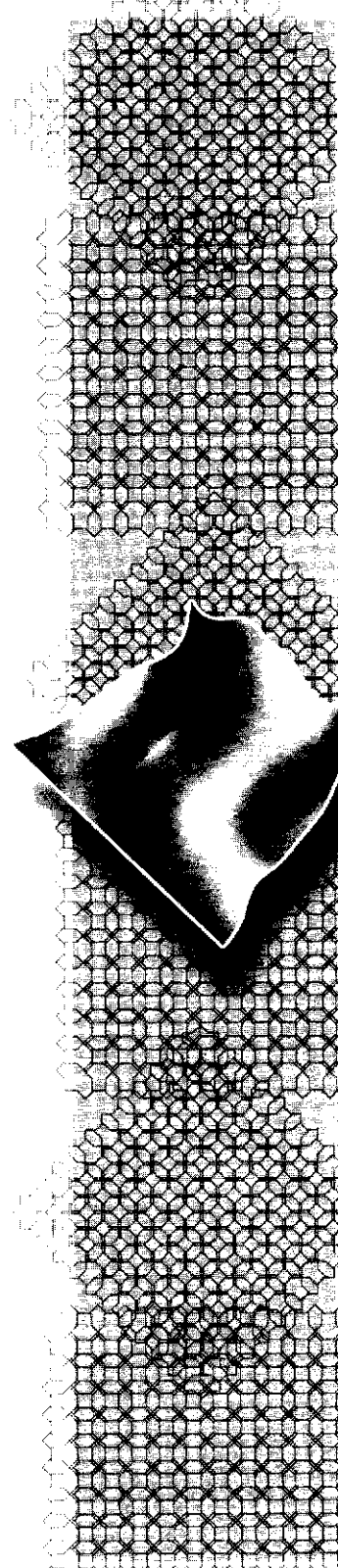
اصلاً این دعوت که بیابید کاری بکنیم که داتته و سرواتس و لوتر و گالیله و دکارت کردند از کجا آمده و خطاب به کیست؟ و آیا دعوت‌کننده می‌داند که چه کسانی را به چه کار دعوت می‌کند؟ قاعدتاً مدعوینی که باید وظیفه بزرگ گالیله شدن یا تشبیه به گالیله و بزرگان دیگر را به عهده گیرند از دعوت‌کنندگان شایسته‌ترند و اگر می‌توانند گالیله باشند چرا باید دیگری که این قابلیت را ندارند آنها را به بزرگی دعوت کنند؟ البته هر کس می‌تواند دیگران را به خیر و علم و هنر دعوت کند، ولی تعیین تکلیف برای دیگران و ایشان را مأمور برداشتن موانع توسعه و پیروی از بزرگان رنسانس و رفورم کردن از عهده همه بر نمی‌آید و از همه کس پذیرفته نمی‌شود. پیداست که از مردم بسیار چیزها می‌توان خواست؛ مردم از عهده انجام دادن کارهای بزرگ بر نمی‌آیند. آنها انقلاب می‌کنند، حکومت تأسیس می‌کنند، به اجرای برنامه‌های دولت و حکومت کمک می‌کنند، سازمان‌ها به وجود می‌آورند، برای حفظ کشورشان می‌جنگند و جان می‌بازند و... حتی اگر لازم باشد از علم و فرهنگ هم حمایت می‌کنند؛ اما از مردم نمی‌توان خواست که فیلسوف شوند و فلسفه بگویند و رمان بنویسند و آثاری پدید آورند که راهبر به تحول در علم و دین باشد. مردم در هیأت جمعی کارهای سیاسی و اجتماعی انجام می‌دهند و البته عده‌ای از افراد و اشخاص، اهل علم و هنر و دین و فلسفه هم می‌شوند. پس این دعوت که بیابیم کاری را که فلان بزرگ در جای دیگر انجام داد و به نتیجه مطلوب رسید به عهده بگیریم، در صورتی موجه است که لااقل دعوت‌کننده خود در راهی که پیشنهاد می‌کند قدم بگذارد، و مراحل و منازل راه را به روندگان و رهروان بشناساند. در غیر این صورت آنچه در این باب گفته می‌شود از آنجا که اولاً مبانی نظری ندارد و ثانیاً منشأ مشروعیت آن معلوم نیست و بالاخره ثالثاً دستورالعمل آن معین نشده است، به صورت حرف و قیل و قال درمی‌آید و به زودی فراموش می‌شود. مطالبی که در ادبیات سال‌های اخیر ما درباره سنت و تجدد گرد آمده است به قلمرو سیاست تعلق دارد و به این جهت ملاک حکم درباره آن عملی بودن و غیرعملی بودن است. به عبارت دیگر، اگر بتوان برنامه اجرایی برای آنها تدوین کرد شاید راه به جایی ببرند، وگرنه در بهترین صورت مایه مشغولیتند.

برنامه‌ریزی در سیاست زمان ما یک ضرورت شده است و بدون برنامه‌ریزی نمی‌توان سیاست را پیش برد. البته بعید نیست که مایه همت و اهتمامی در وجود یک قوم و مردم پدید آید و آنان را به سمت کارهای بزرگ براند، اما به هر حال آنچه امروز «توسعه» خوانده می‌شود باید مسبوق به برنامه باشد و طرح برنامه یک اقدام سیاسی است. معمولاً برنامه بیشتر ناظر به تحولات کمی و مادی است، ولی فکر اینکه تحولات مادی در جهانی که هر چه رو به اندماج می‌رود و کوچک‌تر می‌شود تنوعش بیشتر ظاهر می‌شود - چه موانع اخلاقی و فرهنگی دارد، اندیشه تغییر فرهنگ را پیش می‌آورد. می‌توان اندیشید که توسعه اروپا مسبوق به تحول فکری و فرهنگی است و هر جای دیگر که توسعه راه باید فرهنگ نیز متحول می‌شود؛ می‌گویند برنامه تغییر و تحول فرهنگی باید شامل دستورالعمل‌هایی برای تغییر بعضی رسوم و آداب و اعتقادات باشد. اما این تلقی ناشی از یک قیاس نادرست است. رسوم و آداب را با دستورالعمل سیاسی نمی‌توان تغییر داد. اگر سیاست‌ها به دام چنین برنامه‌ریزی‌هایی بیفتند نه فقط به برداشتن موانع راه توسعه موفق نمی‌شوند بلکه موانع بزرگی بر

موانع سابق می‌افزایند، زیرا در افتادن آنان با رسوم و اعتقادات - اعتقادات و رسومی که در حقیقت مانع راه نیست - مقاومت معتقدان را برمی‌انگیزد و مایه نزع و کشمکشی می‌شود که همه وقت و همت را صرف آن باید کرد که در این صورت برای هیچ کار دیگر مجال باقی نمی‌ماند. این رسوم و آداب و اعتقادات یا به جایی بسته است، یا صرف میراث بازمانده از گذشته است؛ اگر به جایی بستگی دارد، به فرض اینکه آثار آن را محو کنند باز به نحوی دیگر یا به همان صورت که بود ظاهر می‌شود و اگر صرف تکرار رسم پیشینیان است چرا باید آن را دستکاری کرد و مگر اروپاییان و ژاپنی‌ها بسیاری از این رسوم را حفظ نکرده‌اند؟ ولی اگر آداب و رسوم و اعتقادات ریشه‌دار باشد با آن چه می‌توان کرد؟

فرهنگ به یک معنی نظام‌بخش رفتارها و گفتارهای مردم است. این عنصر نظام‌بخش معمولاً از چشم ادراک ما پوشیده می‌ماند و به آسانی در دسترس تصرف و تغییر قرار نمی‌گیرد. مقصود این نیست که فرهنگ در طی زمان ثابت باقی می‌ماند و در آن هیچ تغییری روی نمی‌دهد. اگر فرهنگ تغییر نکند زندگی مردمان به همان صورت که بوده است می‌ماند. اگر جهان متجدد تغییر کرده است این تغییر بر تغییر فرهنگ متوقف بوده است، اما تغییر فرهنگ به معنی تغییر همه آداب و رسوم ظاهری نیست و ماندگاری این آداب و رسوم را ماندگاری فرهنگ نباید دانست. منتهی فرهنگ را با برنامه‌ریزی نمی‌توان دگرگون کرد، زیرا برنامه‌ریزی به باطن تعلق نمی‌گیرد. با برنامه‌ریزی ظاهر را می‌توان تغییر داد و چون آداب و رسوم از امور ظاهر است، ممکن است کسانی به فکر برنامه‌ریزی برای تغییر آنها بیفتند. این برنامه‌ریزی معمولاً به مرحله اجرا در نمی‌آید و اگر درآید جز پریشانی و آشوب از آن نمی‌زاید. ولی در اینجا طرح یک پرسش موجه می‌نماید: اگر فرهنگ می‌تواند مانع توسعه باشد، نباید به آن دست زد و آیا از توسعه چشم باید پوشید؟ در این باب باید تفکر و تحقیق کرد، اما شرط تفکر و تحقیق این است که ما مسائل را طوری طرح نکنیم که گویی همه توانیم و هر چه خواهیم می‌توانیم انجام دهیم. مسلماً نوعی خواستن وجود دارد که عین توانستن است. اگر می‌توانستیم بدانیم که کدام خواست توانستن است و کدام‌ها را پرتوقمی و آرزوبروری و بلهوسی یا لوسی باید شمرد، گشایشی در کار برنامه‌ریزی فرهنگ پدید می‌آمد. در کتاب خواندنی «شازده کوچولو» اثر سنت اگزوپری این نکته با ظرافت بسیار آمده است. شازده کوچولو در ستاره‌ای پادشاهی را می‌بیند و پادشاه به او می‌گوید که همه چیز در ید قدرت و تحت فرمان اوست. شازده کوچولو به او می‌گوید بگو که آفتاب غروب کند. پادشاه می‌گوید می‌گویم غروب کند، اما صبر می‌کنیم تا وقتش برسد؛ آن وقت فرمان غروب می‌دهیم. اگر همه بتوانند وقت را بشناسند و خواست را با وقت هماهنگ سازند، خواستشان توانستن است. خورشید فقط در وقت غروب به فرمان پادشاه گوش می‌کند و از پرده افق پنهان می‌شود.

فرهنگ هم گرچه با امور طبیعی نباید قیاس شود، وقت و تاریخ دارد و در وقت خود دگرگون می‌شود. فرهنگ اروپا در آثار و آرای نویسندگان و متفکران بزرگ عصر رنسانس دگرگون شد، یعنی متفکران و نویسندگان اروپایی توانستند در تفکر خود فرهنگ و نظم جدید را بنیاد کنند. آنها اهل وقت بودند، چنان که اگر از چشم قرون وسطی به گفتار آنها نظر کنند همه را نابهنگام و بی‌گاه



می‌بینند. سخنان و گفتار اهل رنسانس با وقت رسمی قرون وسطی بیگانه بود، اما وقت دیگری با آنها آغاز شد. ولی با چه ملاکی می‌توان گفت که کدام سخن و خواست سخن و خواست زمان است و کدام خواست، خواست و آز شخصی و جزئی است؟ (غیز از خواست تاریخی و خواست شخصی خواست برنامه‌ریزی شده هم هست، اما این خواست معمولاً پیوندی با فرهنگ ندارد.) تمیز این دو خواست چندان دشوار نیست، زیرا خواست زمان به زبانی ظاهر می‌شود که زبان هر روزی نیست:

بیان شوق چه حاجت که سوز آتش دل توان شناخت ز سوزی که در سخن باشد سخن زمان گرچه راهگشاست، به هیچ مقصد و غرض معین نظر ندارد. این زبان و گفتار گرچه ممکن است تغییرهای اساسی در پی داشته باشد، وسیله تغییر چیزی نیست. ادب رسمی هم معمولاً با روی خوش از آن استقبال نمی‌کند، اما اگر این زبان زبان تفکر باشد، مثل آتشی که در پنبه می‌افتد پیش می‌رود و جای خود را باز می‌کند. اینها که می‌گویم مربوط به پایان یافتن یک دوران و آغاز دوزان دیگر است. آیا مدرنیزاسیون و توسعه را نیز می‌توان آغاز یک تاریخ دیگر دانست؟ بی‌تردید چنین است، با این تفاوت که بازی توسعه بازی تکراری است یا به بازی تکراری می‌ماند. یک بار اروپا راه توسعه را پیموده و در جریان این توسعه فرهنگ و علم و تکنولوژی و به‌طور کلی نظام زندگی متجدد تحقق یافته است. حاملان تجدد فرهنگ جدید را از بیرون نیاوردند، بلکه وجودشان عین فرهنگ جدید شده بود، اما این بار باید فرهنگ متجدد را به کشورهای توسعه‌نیافته برد و در آنجا نشر کرد تا توسعه واقع شود.

بی‌تردید توسعه در هر کشوری به صورتی خاص واقع می‌شود، اما در اینکه توسعه، توسعه علم و تکنیک و سیاست و روابط و مناسبات حقوقی و اقتصادی و... است خلاف نیست. به نظر کسانی، در توسعه اروپا فرهنگ مقدم بر توسعه نبود، چنان‌که مثلاً وبر آغاز توسعه اروپا را در فعال شدن سازمان‌های اقتصادی و تولیدی دیده است. شاید در مورد توسعه ژاپن و کره هم چنین تفسیری چندان بی‌وجه نباشد. درست است که توسعه پس از جنگ جهانی دوم توسعه برنامه‌ریزی شده است، اما اگر روسیه و چین را مستثنی کنیم که وضع خاص داشته‌اند، توسعه ژاپن و کره و سنگاپور و حتی برزیل و مالزی با یک جهش آغاز شده است. در این کشورها گرچه به بحث‌های نظری و تفکر فلسفی کم‌وبیش توجه کردند، اما طرح تعدیل و تغییر سنت و اصلاح دین را پیش نیاوردند و به نظر نمی‌رسد که چنین بحثی برای ورود در راه توسعه ضروری باشد. نکته قابل تأمل این است که بحث تعدیل و تغییر سنت هیچ مددی به توسعه نرسانده و کشورهایی که این بحث‌ها در آنجا دایر بوده در راه توسعه توفیق چندان نداشته و همچنان با دشواری‌ها دست به‌گریباندند. مانع آنها، برخلاف آنچه پنداشته می‌شود عادات و رسوم نیست، بلکه وضع فکری و روحی است. البته منکر نمی‌توان شد که بحث و نظر هر جا پیش آید منشأ آثار عملی می‌شود و در زندگی و معاش مردم به نحوی اثر می‌گذارد، به شرط آنکه بحث‌ها را مصلحت‌بینانه برای نیل به مقصد و مقصود خاص شخصی و گروهی ترتیب نداده باشند، زیرا در این صورت دیگر از بحث و نظر نباید سخن گفت، بلکه سخن وسیله رسیدن به غرض عملی تلقی شده است و هر سخنی که ناظر به اغراض و مقاصد و

تابع سودای سود و زیان باشد بحثی و نظری نیست. البته این قبیل سخنان بی‌اهمیت نیستند، اما عنوان علم و عرفان و فلسفه به آنها نمی‌توان داد. اینها احیاناً سخن مصلحت‌اندیشانند و اگر نظم و جامعیت داشته باشند شاید بتوان به آنها نام ایدئولوژی اطلاق کرد.

ماکس وبر که می‌گفت مذهب پروتستان زمینه ظهور و رشد بورژوازی و سرمایه‌داری را پدید آورده است نمی‌گفت که سرمایه‌داری نتیجه تفسیر لوتر و کالون از «عهد قدیم» و «عهد جدید» است، بلکه به تحول روحی در مسیحیت و مسیحیان نظر داشت، چنان‌که در مورد اسلام هم معتقد بود که زهد و آخرت‌اندیشی مسلمانان مانع توجه آنها به متاع دنیا شده است. در اینکه نظر وبر درباره اسلام تا چه اندازه تحقیقی است بحث نمی‌کنیم. وبر نگفت که اگر اسلام را تفسیر کنند و زهد و معاداندیشی را از آن بردارند، مجال توسعه سرمایه‌داری در جهان اسلام گشوده می‌شود. اتفاقاً لوتر و کالون زهد و قناعت تعلیم می‌کردند و وبر هم مسلماً به این تعلیم آنان توجه داشته است، اما قناعت‌پیشگان پیرو لوتر و کالون، امثال «خسیس» مولیر و بالزاک بودند. راستی چرا وبر نگفت که مسلمانان می‌توانند اسلام را چنان تفسیر کنند که مانع راه توسعه نباشد؟ مگر لوتر زمین مسیحیت را آماده و مستعد پرورش و رشد سرمایه‌داری نکرده بود، پس چرا یک مسلمان نتواند اسلام را چنان تفسیر کند که لوتر مسیحیت را تفسیر کرده بود؟ به نظر می‌رسد که وبر بی‌اعتنایی به دنیا و توجه به آخرت را از لوازم و ذاتیات اسلام می‌دانسته است و البته مفسر حق ندارد و نمی‌تواند لوازم و ذاتیات دین را به قصد تغییر تفسیر کند. به نظر او لوتر هم چنین نکرده است. حقیقت این است که می‌توان بعضی احکام دین را تفسیر کرد و بعضی مناسک را انجام نداد و در عین حال پایبندی به دین را حفظ کرد. حتی اصول دین را هم می‌توان تفسیر کرد و آرای متفاوت در مورد آنها داشت، چنان‌که توحید عرفا با توحید فقها یکی نیست و شاید نزد هر شخص توحید معنایی داشته باشد و هر کس بر حسب درجه و مقدار وجودش توحید را درک کند، اما مسلمان نمی‌تواند بگوید توحید را نمی‌خواهم و فعلاً از آن صرف‌نظر می‌کنم. وبر می‌دانسته است که مسلمان نمی‌تواند دنیا را از آخرت جدا بداند و این پیوستگی را ذاتی اسلام می‌دانسته است.

در این اواخر کسانی شاید با توجه به آنچه وبر و پیروان او درباره اسلام و ضدیت آن با روح سرمایه‌داری گفته‌اند آخرت‌اندیشی مسلمانان عصر حاضر را مسلم‌انگاشتند و به آنان سفارش کردند که در کار سیاست و حکومت و اقتصاد آخرت‌اندیشی را کنار بگذارند. پیداست که این سفارش در گوش معتقدان و مؤمنان و معاداندیشان اثر نمی‌کند و اگر اثر کند اثرش برانگیختن اعتراض و احیاناً خشم و خشونت است. لاابالی‌ها و سست‌اعتقادها هم به چنین توصیه‌ای نیاز ندارند. گذشته از اینها، تحول و تغییر در دین با گفتن اینکه چه چیز را چگونه بپذیریم یا نپذیریم تمام نمی‌شود. دین را می‌توان تفسیر کرد و علمای دین و صاحب‌نظران امم و ملل اعتقادات و احکام دین خود را تفسیر کرده‌اند و هیچ دینی نیست که به صورت اول باقی و ثابت مانده باشد، اما دین را با صدور فرمان نمی‌توان تغییر داد. اسماعیلیان که به تعطیل احکام فرمان دادند، به حکم تجربه و شاید به این جهت که پیرو خرد و فلسفه بودند خیلی زود پی بردند که کارشان بی‌خردانه بوده است و خطای خود را تدارک کردند. اعتقاد به دین و جلوگیری از اجرای مراسم و منع مناسک هزینه بسیار سنگین و اثری

بسیار سطحی و ناچیز دارد؛ چنانکه اتحاد جماهیر شوروی با همه قدرت پلیسی و ایدئولوژیک و تبلیغاتی که داشت نتوانست دین را در روسیه و جمهوری‌های دیگر شوروی از میان ببرد. اکثریت قریب به اتفاق مردمی که در سال ۱۹۹۰ در روسیه و جمهوری‌های دیگر شوروی می‌زیستند در دوران پس از انقلاب اکتبر به دنیا آمده بودند و قاعدتاً حدس زده نمی‌شد که مردمی در شرایط و محیط غیردینی و احیاناً ضد دینی بار آمده باشند و اعتقادات دینی موروثی آنها محفوظ مانده باشد؛ اما دیدیم که تعلق مردم روسیه و جمهوری‌های شوروی به دین کمتر از دیگر ملل و اقوام نبود و نیست.

با این بیان، مشکل سنت و تجدد پیچیده‌تر می‌شود. اگر وبر درست گفته باشد که اسلام به تجدد راه نمی‌دهد و از سوی دیگر دین مردم را نیز نمی‌توان دستکاری کرد و تغییر داد، آیا مسلمانان باید از خیر توسعه و تجدد بگذرند و به آنچه خود دارند قناعت کنند؟ برای بیرون شدن از این مشکل یک راه این است که قول و رأی وبر را که دلایل چندان محکم و متقن نیز ندارد نپذیریم و چنانکه می‌دانیم کسانی مانند ماکسیم رودنسون در این آرا و اقوال خدشه وارد کرده و جمع اسلام و سرمایه‌داری را ممکن دانسته‌اند. بعضی محققان و پژوهندگان هم پژوهش وبر را از جهت رعایت قواعد روش علمی نقد کرده‌اند. راه دیگر این است که به رأی ماکس وبر کاری نداشته باشیم و نگران درستی و نادرستی آن نباشیم؛ بلکه یک بار دیگر به دین و تعلق دینی مردمان در جهان کنونی بیندیشیم.

پیش از این اشاره شد که اصول دین را نمی‌توان چنان تفسیر کرد که از مضمون دینی آن چیزی باقی نماند. این حکم مسلماً در عالم بحث و نظر پذیرفته می‌شود؛ اما آیا اعتقادات در روح مردمان تغییر نمی‌پذیرد و آثار اجتماعی این اعتقادات همواره ثابت و یکسان است؟ به عبارت دیگر، اگر قوم و ملتی به دین معتقد شدند اثر اعتقاد اولیه همواره محفوظ می‌ماند، ولی این امر غیرممکن نیست. امکان دست شستن از اعتقادات را نیز نمی‌توان منکر شد. درست است که اعتقادات مردم با صدور دستور حکومتی به آسانی تغییر نمی‌کند، اما اعتقادات دینی همیشه و همواره استحکام ثابت ندارند، بلکه گاهی قوی و گاهی سست است و ممکن است مردمی دین خود را رها کنند و دین دیگر بپذیرند. یک محقق باید این امکان‌ها را در نظر آورد. شوروی که مارکسیست و ضد دین بود نتوانست دین و سنت‌های دینی را از زندگی ملل و اقوام تابع محو کند و ترکیه نیز با همه تقیدی که در قانون اساسی به سکولاریسم داشت و دارد، مردمش همچنان به آداب و عقاید اسلامی مؤدب و معتقدند و ظاهراً در چهل سال اخیر این تقید کاهش پیدا نکرده است؛ اما با همه اینها ثابت نمی‌شود که اعتقادات ثابت و لایتغیر باشند و هیچ امر تازه‌ای را در فضای خود راه ندهند.

پس یک بار دیگر مسئله را مطرح کنیم و ببینیم مشکل و سوء تفاهم از کجا پیدا شده است. آیا سنت‌ها مانع ورود تجدد بوده‌اند؟ تجدد در غرب و در جهان مسیحی ظهور کرد. آیا از میان ادیان، تنها مسیحیت به آسانی تجدد را می‌پذیرفت؟ مگر مسیحیت چه خصوصیتی داشت که تجدد را بپذیرفت و آیا دین‌های دیگر فاقد آن عنصر مسیحی مناسب و موافق تجددند. آنچه ما می‌دانیم این است که در تقابل کلیسا و تجدد، تجدد پیروز شده است. در زمانی که جهان اسلام در ورود به راه

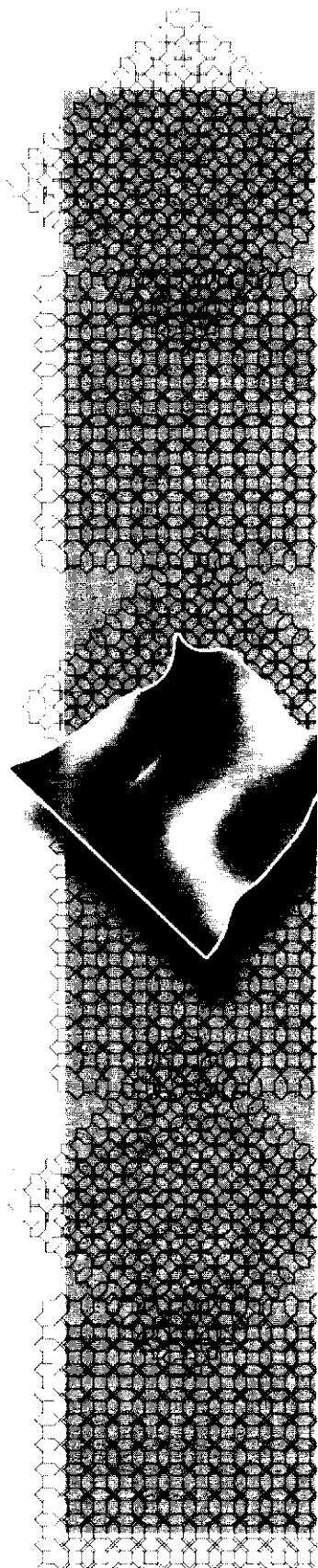
تجدد با دشواری‌ها مواجه بوده، ماکس وبر رفورم لوتر را کارگشای تاریخ تجدد دانست. بعدها که ژاپن در مسیر ترقی افتاد گفتند آیین بودایی (شینتو) هم با تجدد سر مخالفت ندارد. اگر فردا ایران یا مالزی یکی دو گام بزرگ در راه توسعه بردارند دیگر کسی نمی‌گوید اسلام با تجدد مخالف است. توجه کنیم که اگر تجدد صفت جهانی و همه‌جایی نداشت و قوه توسعه و خروج از مرزهای اروپا در آن نبود هرگز این مسئله که کدام دین و آیین با تجدد موافق است و کدام یک مخالف، مطرح نمی‌شد. این مسئله زمانی مطرح شد که دیدند صدور تجدد و انتقال آن به آسیا و آفریقا با دشواری‌هایی مواجه شده است. اول گفتند ترقی و آزادی به نژاد اروپایی اختصاص دارد و حتی کسانی کتاب و رساله در بیان سرفوق ملل آنگلو ساکسون نوشتند. در آن هنگام بحث دین و سنت کمتر مطرح بود، بلکه بحث در این بود که مثلاً مردم آمریکای لاتین لیاقت دموکراسی ندارند و مزاجشان بیشتر با استبداد سازگار است و... اما راسیسم بی‌اصل و بنیاد بود و دوام چندان نیاورد. با پدید آمدن علوم انسانی مسئله صورت دیگر به خود گرفت. شرق‌شناسی که پیش از علوم اجتماعی پدید آمده بود گرچه بالذات راسیست نبود، اما با راسیسم مقابله‌ای هم نداشت و عجب اینکه یک ایران‌شناس بزرگ که در زمره بنیان‌گذاران راسیسم بود می‌اندیشید که چگونه می‌تواند فکر ایرانی را دگرگون کند. این ایران‌شناس کنت دوگوبینو، وزیر مختار فرانسه در ایران بود که کتاب «تقریر در باب روش...» دکارت را به توصیه او ترجمه کردند. گوبینو فکر می‌کرده است که با انتشار اثر دکارت ممکن است جرقه‌ای در تفکر ایرانیان به وجود آید و آنها بتوانند به اروپاییان نزدیک شوند. او هم می‌دانست که اختلاف میان دو فرهنگ کم نیست و فاصله بعید را آسان نمی‌توان پیمود. در همان زمان شرق‌شناس دیگر فرانسه، یعنی ارنست رنان، چنان‌که اشاره کردیم اسلام را ناسازگار با علم جدید وصف کرد. آیا نظر گوبینو و ارنست رنان را چنان تفسیر کنیم که گویی به نظر اولی انتشار فلسفه دکارت می‌توانسته است سنت‌های قومی و دینی را تعدیل کند و به نظر دومی سنت اسلامی مانع میل به علم و رسوخ در آن بوده است؟ این تفسیر چندان بی‌وجه و ناروا نیست. در این تفسیر سنت چیزی بیش از عادات و آداب است، بلکه عین تعلق دینی است. وبر و دیگران هم که درباره دین و تجدد تحقیق کردند مقصودشان از دین مجموعه آداب و اعتقادات نبود، بلکه کم‌وبیش تعلق دینی را در نظر داشتند.

آیا کسانی که اکنون از سنت و تجدد بحث می‌کنند می‌پذیرند که سنت را عین تعلق دینی بدانند؟ این امر در ظاهر چندین اشکال دارد. یکی اینکه اگر بگویند تعلق دینی و تجدد در مقابل هم قرار دارند و نسبت این دو را منافات بدانند در روال بحث آشوب پدید می‌آید و این آشوب به جامعه و اذهان مردم سرایت می‌کند. درست است که گاهی پرسش می‌شود که آیا علم و تمدن جدید با دین سازگاری دارد یا ندارد، اما این پرسش غالباً با این نیت خوب مطرح می‌شود که هرگونه شائبه ناسازگاری و منافات را نفی کنند و اگر احیاناً کسانی هم به ناسازگاری معتقد باشند به آسانی از عهده اثبات و قبولاندن آن برنمی‌آیند. پس چرا مسئله را طوری مطرح کنند که حساسیت‌ها را برانگیزد و آشوب در اذهان پدید آورد؟ ولی اگر واقعاً مسئله این است که دین با تجدد چه نسبت دارد، چرا به جای دین که مفهومی روشن است یک مفهوم بسیار مبهم که هر کس از آن معنایی در نظر می‌آورد

می‌گذارند و شاید از ترس اینکه مبدا بعضی اذهان دستخوش اضطراب شود راضی می‌شوند که ابهام و اضطراب در علم و تحقیق پدید آید. اولین نتیجه تحریف عنوان این است که حقیقت مسئله و مسئله حقیقی پوشیده می‌ماند و کسی نمی‌داند بحث درباره چیست و بنابراین تعلق خاطری هم به آن پیدا نمی‌کند. در این وضع بحث‌ها را ایدئولوژی‌ها راه می‌برند، یا به هر حال نتیجه بحث به حکم ایدئولوژی تقریر می‌شود. اگر مقصود از سنت، اعمال و آداب عبادی دینی است هیچ یک از آنها با تجدد منافات ندارد. دانشمند می‌تواند نماز بخواند، به کلیسا برود و به همه آداب دینی متأدب باشد یا در عین تقید به آداب دینی در تحصیل علم بکوشد و به مقام بزرگ در تحقیق برسد. حتی فیلسوفانی مثل گابریل مارسل و ماکس شلر را می‌شناسیم که به اصول و آداب دینی پایبندی پیدا کردند یا پایبند بودند.

آیا از این سخنان نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که دین هیچ‌گونه منافاتی با تجدد ندارد و این دو با هم جمع می‌شوند؟ نه، در نتیجه‌گیری عجله نکنیم. تمام اشکال در این است که میان دین و اعمال عادی و آداب دینی خلط می‌کنیم. درست است که دین اعتقاد و عمل است و ایمان نیز در گفتار و کردار مردمان ظاهر می‌شود، اما دین، وجودی بیش از این ظهور دارد. دین می‌تواند قائمه یک عالم و نظام زندگی باشد. چنین عالم و نظامی عالم دینی است، اما همه عوامل حتی اگر ساکنانش معتقد به دین باشند ضرورتاً عوامل دینی نیستند، یا لاقابل عالم متجدد اصولی غیردینی (و نه ضرورتاً ضد دینی) دارد. در عالم غیردینی متجدد، اشخاص و مردمان می‌توانند اعتقادات دینی خود را حفظ کنند و آداب و مناسک دینی به جا آورند و در عین حال به نظام زندگی متجدد تعلق داشته باشند. پس تجدد با سنت هیچ مخالفتی ندارد. معروف است که وقتی ارتش بریتانیا عراق را تسخیر کرده بود فرمانده انگلیسی پس از شنیدن صدای اذان پرسیده بود صاحب این صوت چه می‌گوید. گفته بودند اذان می‌گوید و توضیح داده بودند که اذان چیست. گفته بود اگر اذان آسبیبی به قدرت بریتانیا نمی‌رساند، بگذار بگویند. البته اگر اذان راهگشای عالم اسلامی باشد مسلماً هر قدرت دیگری را نفی می‌کند. مقصود ژنرال انگلیسی این بوده است که اگر اذان تکرار یک رسم دینی است به جای و چیز زیان نمی‌رساند. اگر سنت صرف رسم و عادت باشد ژنرال درست گفته است، اما اگر صدایی باشد که از مرکز عالم دینی برمی‌آید نسبت به هر قدرتی بی‌تفاوت نیست.

ماکس وبر وقتی می‌گفت اسلام با توسعه سرمایه‌داری سر سازگاری ندارد نظرش به آداب و سنن جزئی نبود، بلکه او و معاصرانی مثل دانیل لرنر^۲ جامعه سنتی را در برابر جامعه مدرن قرار داده‌اند، نه اینکه از تقابل سنت و تجدد بگویند. مسلماً این مطلبی درست است که جامعه سنتی تفاوت و اختلاف ذاتی با جامعه مدرن دارد و تا زمانی که یک جامعه در اصل و اساس سنتی است به تجدد راه نمی‌دهد، اما اکنون در زمان ما جامعه سنتی کجاست؟ اگر چنین جامعه‌ای هم وجود داشته باشد جامعه‌های آشنای ما که در آنها بحث سنت و تجدد نیز کم و بیش شایع است سنتی نیستند و حتی اگر کسی آنها را در روح و باطن سنتی بداند، نمی‌تواند بگوید که با تجدد مخالفتند و در برابر آن قرار دارند. همه جهان توسعه‌نیافته اگر در حسرت توسعه به سر نبرد، مایل به طغی منازل آن است. وقتی این مقصود حاصل نمی‌شود می‌کوشند که ناکامی و شکست را توجیه کنند و در توجیه معمولاً



گناه را از دوش خود برمی دارند و به گردن دیگری می اندازند، چنان که بازماندگان راه توسعه هم معمولاً و شاید هرگز نمی پرسند و نمی گویند که در کجا پای همت و رفتنشان سست شده و لنگیده است، بلکه در جستجوی عذر و بهانه اند و دنبال مانع و رادع می گردند و در این اواخر سنت را مانع یافته اند. اگر اروپایی و آمریکایی بگویند که تعلق به سنت مانع رشد و توسعه مناطق توسعه نیافته شده است باید با او بحث کرد و از او توضیح خواست، اما ساکنان مناطق تجددطلب چرا گناه را به گردن سنت می اندازند؟ اگر حقیقتاً سنت را مانع پیشرفت می دانند قاعدتاً دیگر نباید تعلق به سنت داشته باشند و چون تعلق ندارند سنت چگونه مانع راهشان باشد؟ به این اشکال پاسخ می دهند که جامعه توسعه نیافته یک دست نیست. اگر جمع کوچکی از درس خواندگان از قید سنت آزاد شده باشند اکثریت مردم در بند سنتند و عوامل و عناصر تجدد را نمی پذیرند و به جامعه خود راه نمی دهند. ظاهر این سخن بسیار موجه است، زیرا در بیشتر کشورهای توسعه نیافته، از قشر کوچک درس خوانده که بگذریم، جمعیت عظیم مردم با رسوم و قواعد قدیم و مرسوم زندگی می کنند ولی آیا اینها و رسومشان مانع ورود تجددند؟ اگر مانعند، چه باید بکنند یا با آنها چه باید کرد؟ اگر برایشان مدرسه بسازند به مدرسه نمی روند یا هنگام بیماری دارو و درمان نمی خواهند و مصرف وسایل تکنیک را حرام می دانند؟ در کجای روی زمین دست رد به سینه تکنولوژی و علم جدید زده شده است؟ شاید کسانی که سنت را مانع توسعه می دانند میان بی رغبتی و مخالفت اشتباه می کنند؛ یا مرادشان از سنت عنصر مرموزی است که در روح مردم مناطق توسعه نیافته وجود دارد و آنها را از توجه و تعرض به علم و توسعه باز می دارد. از نگاه غربی، سنت در جهان توسعه نیافته دارای همان شأن و مقامی است که عقل علمی و تکنیکی در جهان توسعه یافته دارد؛ یعنی سنت بدیل عقل است و تا هست به عقل راه نمی دهد و چون عقل بیاید ضعیف می شود یا از میان می رود. با نظر اجمالی به تاریخ تجددمآبی (مدرنیزاسیون) به آسانی می توان دریافت و پذیرفت که هرگز در هیچ جا با علم و تکنولوژی جدید مخالفت جدی صورت نگرفته است. مثلاً در ایران وقتی دارالفنون تأسیس شد، با اینکه معلمان آن بیشتر خارجی بودند کسی اعتراض نکرد. مخالفت با دائر کردن مدارس ابتدایی جدید هم دیر نینجامید و اگر در گوشه و کنار کسانی مخالف بودند مخالفتشان اثری نداشت و شاید به همین جهت آنها هم ساکت بودند. حتی بانک هم که راه اتناد بازاریان که معمولاً پاسداران سنت بودند از آن استقبال کردند. بعضی کتاب های علمی و ادبی هم ترجمه می شد. در اسناد حاجی آقا جمال اصفهانی ورقه ای هست که آن را یک کتاب فروش فرستاده و ظاهراً صورت حساب کتاب های ارسالی برای مجتهد اصفهان است. در فهرست کتاب ها نام «سه تفنگدار» هم آمده است. لابد فقیه چاپ و انتشار کتاب الکساندر دوما را منع نمی کرده است. اینکه اهتمام شایسته و درخور به علم نمی شده و سیر توسعه اقتصادی بسیار کند بوده و کتاب های ترجمه شده خواننده نداشته یا بسیار کم خوانده شده است مطلب مهمی است، اما سنت یا سنت های معینی را نمی شناسیم که موجب این وضع شده باشد. اگر سنت نگذاشته است که علم پا بگیرد و اقتصاد رشد بکند و تعلیم و تربیت جدید آثار و نتایج مطلوب داشته باشد، چرا آن سنت را نشان نمی دهند؟ به نظر می رسد که در این مباحث به خصوص برای کسانی که آن را از جهان توسعه یافته اقتباس کرده اند

لایه‌هایی از سوء تفاهم وجود دارد.

ما همواره و همه‌جا Tradition و Traditional را سنت و سنتی ترجمه می‌کنیم و حال آنکه از این تعبیرها معنویت گذشته و فرادش تاریخی و همچنین عادت و رسم عادی و رسمی هم مراد شده است. اما معمولاً سنت را مجموعه آداب و اقوال و رفتارهایی می‌دانند که از گذشته پیش از تجدد مانده است. آیا برای باز کردن راه تجدد باید این آداب و عادات را از بین برد؟ کسانی ظاهراً این‌طور فکر می‌کنند و دیگری هم هستند که می‌پندارند برای حفظ هویت باید عادات و رسوم قومی را حفظ کرد. بسیاری از گرفتاری‌ها با پدید آمدن این نزاع یا این قبیل نزاع‌ها که در حقیقت وهمی است به وجود می‌آید. در تاریخ مدرنیته هرگز آداب تجدد در برابر آداب قدیم قرار نگرفته است. در این تاریخ دو نسبت با گذشته قابل تصدیق است:

۱. عالم تجدد در غرب جغرافیایی برآمده و عالم قرون وسطی را منسوخ کرده است.
۲. عالم تجدد در توسعه خود قوام نه‌چندان استوار همه عوالم غیر از تجدد و پیش از تجدد را ست تر کرده است.

با آمدن تجدد و استقرار آن نظم قرون وسطی در هم ریخت و متروک شد، اما همه آداب و عادات و اعتقادات قرون وسطایی از میان نرفت و مردم اروپای غربی به کلی از گذشته خود نبریدند و همه چیزشان دگرگون نشد؛ چنان‌که هنوز هم در اروپا نه فقط رسوم قرون وسطایی، بلکه رسوم دیرین قومی هم باقی مانده است، منتهی رسوم و آداب که در عالم خود شأن و اثری دارند وقتی از عالم خود بیرون می‌آیند بیشتر به یک رسم خشک و خالی تبدیل می‌شوند و در گردش کار عالمی که به آن تعلق ندارند تقریباً بی‌اثرند. اگر اینها را سنت می‌دانند، این به اصطلاح سنت‌ها نه همان آداب و عادات قدیمند و نه مزاحمتی برای تجدد به وجود می‌آورند. اینها «شبه سنت» اند و گاهی ممکن است به تعبیری «سنت کاذب» باشند.

آنچه بیشتر به ما مربوط است چگونگی شرکت در جهان تجدد است. تا چند سال پیش، از تجدد و تمدن غربی و مشارکت در آن کمتر سخن می‌گفتند و مهم فراگرفتن علم و برخوردار شدن از تکنولوژی بود. بیست سی سال پیش که من از غرب و تجدد می‌گفتم اعتراض می‌کردند که چیزی به نام غرب نداریم و علم و تمدن به جغرافیا ربطی ندارد؛ زیرا مبنای قولشان این بود که جامعه یک شیء مکانیک و حتی یک موزاییک است و در آن هیچ چیز شرط هیچ چیز نیست؛ اگر غربی‌ها علم دارند، علمشان از کار و بارهای دیگرشان جداست. آنها اتفاقاً بر اثر میل بعضی اشخاص به آموختن صاحب علم شده‌اند و همه مردم در دیگر مناطق جهان هم می‌توانند علم را بیاموزند و آن را صاحب شوند. اتفاقاً این سخن در ظاهر جای چون و چرا ندارد. علم را همه می‌توانند بیاموزند. اما این پندار که علم اتفاقاً بر اثر میل و خواست یک یا چند گروه به وجود آمده است و در هر جای دیگر هم بی‌قید و شرط می‌تواند استقرار یابد یک نظر نیست، بلکه بیانی از یک میل و توقع سهل‌انگارانه است.

البته در سال‌های اخیر که بحث سنت و تجدد مطرح شده است کم‌وبیش به این پرسش که موانع راه تجدد چیست یا کدام‌هاست توجه کرده‌اند، اما مسئله در جای خود مطرح نشده است، زیرا وقتی

پرسش‌های فلسفی مربوط به سنت و تجدد مطرح شد، پاسخ دادن به آنها را سیاست و سیاستمداران به عهده گرفتند و با پاسخ‌هایی که به پرسش دادند - هر چند که همه پاسخ‌ها بد نبود - مسئله منتفی شد. غلبه حرف‌های مشهور و موجهی از قبیل اینکه علم همه‌جایی است و به قوم و قبیله و نژاد و کشوری تعلق ندارد، با منتفی شدن مسئله مناسبت دارد. اکنون قضیه دیرین تحت عنوان سنت و تجدد دوباره مطرح شده است. گرچه گاهی در این زمینه نکات خوبی گفته می‌شود، اما میل غالب به سمت تلقی مکانیکی است، یعنی باز هم در جستجوی اشخاص و اقوال و اعمالی هستند که تقصیر عقب‌ماندگی را به گردن ایشان و آنها بیندازند، گویی مانع و رادع معینی در بیرون وجود دارد که ذهن و فکر و دست و دل ما در قید و بند آن افتاده است و باید از آن آزاد شود. من تردید ندارم که ذهن و فکر و دل ما در قید و بندهای بسیار است، اما این قیدها و بندها حتی اگر از خارج آمده باشند چیزی عارض و زاید بر وجود ما نیستند، بلکه ما خود قید و بند خودیم. این قیدها خود ما هستیم نه اینکه چیز یا چیزهای متعینی باشند که آنها را از سز راه برداریم، چنان که به صرف فراگرفتن رسوم و آداب و علوم جدید هم کار تمام نمی‌شود. ما باید توجه کنیم که جامعه شیء مرده‌ای نیست که در اختیار ما باشد و بتوانیم آن را به هر صورتی که بخواهیم درآوریم و هر چه بخواهیم از آن جدا کنیم یا به آن بیفزاییم. آدمی در دوره جدید به عهده گرفته است که جهان را تغییر دهد، اما تغییر دادن جهان مسوق به شرایطی است و همه کس بی‌قید و شرط نمی‌تواند جهان را تغییر دهند. در واقع باید بیندیشیم که ما کی هستیم و امکان تغییر جهان را از کجا آورده‌ایم.

چنان که اشاره شد، در فلسفه و تفکر جدید بشر خود را در مقامی یافت که جهان را دگرگون سازد و کم‌وبیش از عهده این مهم برآمد. هر مردمی که خود را در این مقام بیابند جهان را تغییر می‌دهند، ولی این مقام، مقام تفکر و علم است و با تفکر و علم جهان دگرگون می‌شود، نه با پندارهایی از این قبیل که در غرب چنان کرده‌اند و فلان سنت‌ها را تغییر داده‌اند و ما نیز باید چنین کنیم. با این پندارها گرفتاری بیشتر می‌شود. غریبان، صاحب تفکر و واجد مرتبه تحقیق و روش پژوهش علمی بودند و ما نیز ناگزیریم و نیاز داریم که از تفکر و تحقیقات آنان باخبر باشیم و درس بیاموزیم، اما در این راه خطری هست که نباید از آن غافل شویم. در علم و آموزش علمی اشتباه میان علمی و غیرعلمی کمتر پیش می‌آید، اما در مسائل فلسفه و اخلاق و سیاست و حتی در علوم اجتماعی امکان اختلاف در فهم و سوء تفاهم بسیار است و چه بسا که مطالب سطحی فریبنده، اندیشه کارساز تلقی شود، چنان که در بحث سنت و تجدد ابهام و اضطراب در فهم وجود دارد. مسئله سنت و تجدد را غریبان مطرح کرده‌اند. آنها فی‌المثل گفته‌اند رفورم لوتر زمینه پیدایش سرمایه‌داری را فراهم کرده است. ما نگاه می‌کنیم که بینیم لوتر چه کرد و چه گفت، و می‌پنداریم اگر همان کارها که او کرد بشود ما هم در همان راهی قرار می‌گیریم که اروپا قرار گرفت، غافل از اینکه تغییرات و تفسیرهای لوتر علت پیدایش تجدد نبود، بلکه این تفسیرات و تفسیرها جلوه‌ای از جهان جدید بود؛ یعنی مسیحیت برای اینکه با جهانی که می‌آمد سازگار شود می‌بایست از قید کلیسا رها شود. تغییرات جزئی پروتستانتیسم فرع یک تحول کلی بود؛ نه اینکه آن تغییرات راه جهان جدید را گشوده باشد. اگر تاریخ و مدرنیته و جامعه بشری یک مکانیسم ساده بود که پیچ و

مهروه‌هایش را شل و سفت می‌کردند و با این کار آن را به هر صورت که می‌خواستند درمی‌آوردند، اصلاً مشکلی در عالم باقی نمی‌ماند یا جهان چند صباحی بیش عمر نمی‌کرد و نابود می‌شد. تلقی مکانیکی از جهان، صرف‌خوار داشتن جهان نیست، بلکه در آن نشانی از داعیه‌انال‌الحق (نه انال‌الحق منصور و بویزیدی) نیز می‌توان یافت.

تلقی مکانیکی ساده‌ترین و آسان‌یاب‌ترین تلقی‌هاست. همه ما شاید به صرافت طبع در نگاهی که به جهان و اشیا می‌کنیم جدایی و پراکندگی و کثرت می‌بینیم و ارتباط میان اشیا را از سنخ تأثیر و تأثر می‌انگاریم و برایمان بسیار دشوار است که ربط درونی و ذاتی میان اشیا قائل شویم. در این صورت ظاهر و باطن و سطح و عمق و ذات و صفات و حتی علت و معلول درهم می‌آمیزد و ترتیب مراتب نفی می‌شود و هیچ چیز جایی و مقامی ندارد. اگر با این نظر به سیاست و جامعه نگاه کنیم چون نظم خاصی در نظر نداریم، سلیقه و تفنن ملاک قبول و رد کارها و گفته‌ها می‌شود، به قسمی که هرچه پسندیده نشود رد یا اصلاح می‌شود و هر چه مورد پسند و قبول قرار گیرد در جای خود می‌ماند. در این وجهه نظر است که سنت‌های موجود را احصا و فهرست می‌کنند و آنها را که نامناسب می‌دانند از فهرست می‌زدایند. تازه این هم هنوز تا اندازه‌ای موجه است؛ یعنی اگر یک نویسنده درباره سنت‌ها مقاله و کتاب بنویسد می‌توان با او بحث کرد، اما بد و بدتر این است که از موضع سیاسی حکم کنند که سنت‌های خوب را از سنت‌های بد جدا سازند و بدها را بزدایند. این هم در دو وضع و موقع می‌تواند انجام شود: یک بار حکمران مقتدر و مستبدی می‌آید و فی‌المثل ادای مراسم و آداب و مناسکی را منع و تعطیل می‌کند و به رعایت رسوم خاصی فرمان می‌دهد. کاری که رضاشاه در کشور ما و آتاتورک در ترکیه کردند مثال این امر است. نمی‌دانم آیا کسی مطالعه و تحقیق کرده است که چگونه بود و چه شد که بعضی فرمان‌های این دو بلافاصله پس از رفتنشان منتفی و بی‌اثر شد و بعضی رسوم را که ترویج کرده بودند کم‌وبیش مقبول افتاد؟ وضع دیگر این است که صادرکننده دستورالعمل در مرکز قدرت سیاسی نباشد و مردمان را دعوت کند که سنت‌های دست‌وپاگیر را رها کنند. با صدور چنین فرمان و دستورالعملی هیچ سنتی تغییر نمی‌کند و اگر نتیجه‌ای از آن عاید شود اضطراب و اختلاف و گرفتار شدن در وادی قیل و قال است.

رضا داوری اردکانی

پی‌نوشت:

۱. تعبیرهایی مثل توسعه فرهنگی را باید با احتیاط به کار برد. اگر فرهنگ عادات و رفتارهای عادی باشد البته از توسعه آن نمی‌توان سخن گفت، چنان‌که توسعه فرهنگ به معنای توسعه فرهنگ قدیم هم نمی‌تواند باشد.