

گسیختگی تاریخی و فرهنگی و تقدم سیاست بر فلسفه

۱- آیا تقدّم سیاست بر فلسفه و تفکر نشانه گسیختگی تاریخی است و اصولاً ارتباطی میان این دو معنی وجود دارد؟ در دو وضع، سیاست بر فلسفه تقدّم صریح و آشکار پیدا می کند. یکی در انقلاب و دیگر در زمانی که فلسفه با تفکر رمق و رونق ندارد. در همه انقلابها سیاست بر همه چیز تقدم و اولویت پیدا کرده است. در انقلاب فرانسه نه فقط این تقدم وجود داشت بلکه می بایست سیاست جدید متناسب با جهان متجدد که در اروپا تا حدی قوام یافته بود، سیاست متعلق به دنیای قدیم را نسخ کند. عالم متجدد با فلسفه و فرهنگ و ادب جدید بنا شده بود اما کار آخر به عهده سیاست بود. سیاست متجدد گل عالم تجدد بود که همزمان با پدید آمدن علم تاریخ و علوم انسانی و اجتماعی تحقق یافت. این سیاست گرچه گسیختگی کلی با عالم قرون وسطی را اعلام کرد اما در درون تجدد مظهر پیوستگی بود و همزاد آن یعنی تاریخ این پیوستگی را بیان می کرد. در تاریخ نویسی جدید نه فقط پیوستگی تجدد آشکار بود بلکه این تمایل وجود داشت که همه جهان قبل از تجدد نیز تابع تجدد و پیوستن به آن باشد پس نمی توان گفت که چون انقلاب به سیاست تقدم می دهد گسیختگی فرهنگی پدید می آورد یعنی صرف تقدم سیاسی دلیل و نشانه گسیختگی نیست پس ریشه این وضع را در جای دیگر باید جست. حتی شاید بتوان گفت که گاهی انقلاب برای این صورت می گیرد که گسیختگی فرهنگی را تدارک کند چنانکه در مورد انقلاب ما گفته اند که تجدد مآبی افراطی و رعایت نکردن سنن و اعتقادات مردمان موجب انقلاب شده است و اگر برآستی انقلاب تجدید عهد باشد می تواند بر گسیختگی فرهنگی فائق آید. با وجود اینها گسیختگی تاریخی و فرهنگی بصورتی که در جهان توسعه نیافته ظاهر شده است با اصالت سیاست و تقدم آن همراه بوده است. حتی اخذ تجدد تا زمانی که سیاست جدید بوجود نیامده بود در هیچ جا صورت نگرفت و این امر از زمانی آغاز شد که شعارهای انقلاب فرانسه ظهور جهان جدید را اعلام کرد و عبارت دیگر انقلاب فرانسه نشانه یک تحول بزرگ نه فقط در اروپا و آمریکا بلکه در سراسر روی زمین بود. این انقلاب از کجا آمد و اصولاً انقلابها از کجا می آیند و مگر انقلاب چیست و چگونه رخ می دهد و در پی آن چه می آید؟

انقلاب اقدام سیاسی جمعی و شدید و ناگهانی اما کم و بیش برنامه ریزی شده برای نفی قدرت سیاسی مستقر و تأسیس سیاست دیگر است. جنبش ها و شورش های غیر منتظره، نظیر آنچه در سال ۱۹۶۸ در فرانسه پیش آمد، انقلاب نیست و گرچه نشانه یک تحول است اثر فوری چندانی در تغییر سیاستها نمی گذارد. انقلاب از کجا می آید و چرا مردم انقلاب می کنند؟ کسانی گفته اند گرسنگی باعث انقلاب است و مردمی که از گرسنگی بجان می آیند ولی گرسنگی امر تازه ای نیست. گرسنگان همیشه بوده اند و بسیاری از آنان در گرسنگی یا از گرسنگی مرده اند و صدایی از آنها برنخاسته یا برخاسته و بجایی نرسیده است. به نظر مارکس و امری که او آن را مسئله اجتماعی تعبیر کرده است توجه کنیم. او پاسخ اشکال مذکور را به این صورت داده است که گرسنگان وقتی انقلاب می کنند یا می توانند انقلاب کنند که به حقوق انسانی خود، خودآگاه شده باشند. خودآگاهی به حقوق انسانی صفت خاص دوران تجدد است. حکمای عهد ماضی و معتقدان به ادیان ابراهیمی و ایرانی گرچه به ادوار و اکوار نظر داشته اند و شرایط و علائم آمدن منجی و تجدید عهدهای صدساله و هزار ساله و چندین هزار ساله را انتظار می کشیدند، با اندیشه خودآگاهی تاریخی بیگانه بودند. در عهدی که مسیح علیه السلام به پیامبری مبعوث شد اندیشه ظهور منجی بخصوص در منطقه ای که اکنون خاورمیانه خوانده می شود قوت گرفته بود. شاید همواره در زمان بعثت پیامبران گوشها و زبانها مستعد شنیدن و گفتن گفت تازه می شده است اما به بعثت هیچ پیامبری نام نهضت و انقلاب نداده اند. انقلاب تحول سیاسی است که در پی تغییر تفکر و فرهنگ حادث می شود. البته پیامبران هم که آمدند و دین و آئین و ادب و فرهنگ تازه آوردند، به تدریج و به درجات رسوم کشورداری را تغییر دادند ولی این تغییر پوشیده و پیچیده بود. مثلاً وقتی ایران به تصرف نیروهای اسلام در آمد و ساسانیان شکست خوردند و حکومتشان منقرض شد، حکومت ولایات و ایالات را عمال خلافت به عهده گرفتند. اینها معمولاً رسم و راه حکومت را نمی دانستند و غالباً از رسوم جاری در قلمرو حکومت خود پیروی می کردند. درست است که تا زمان معاویه دستگاه خلافت ساده و بی تکلف بود اما از آن زمان خلافت به سلطنت تبدیل شد و در برابر تأثیری که دین در آداب و معاملات و فرهنگ مردم داشت دستگاه خلافت بسیاری از رسوم سابق خوب و بد حکومت و کشورداری را باز گرفت. سیاست رسمی دینی هم مثل همه سیاستهای سابق خراج می گرفت و نیروی نظامی برای حفظ قلمرو حکومت داشت و ... ولی توجه کنیم که هر بعث و بعثتی مبداء تحول روحی و اخلاقی و فرهنگی است و وقتی فرهنگ دگرگون می شود، سیاست و نظام معاملات و روابط مردمان نیز تغییر می کند. راه بسط و تحول تاریخ از تفکر به فرهنگ و از فرهنگ به سیاست و قوانین و رسوم تمدن می رسد. آیا ممکن است این سیر معکوس شود و با پدید آمدن یک انقلاب صرفاً سیاسی دگرگونی در فرهنگ پدید آید و در فرهنگ تازه گل تفکر بروید؟ اگر بتوانیم در تاریخ یک مورد پیدا کنیم که سیاست گل شعر و تفکر و فرهنگ در برهوت رویانده باشد قاعده متابعت سیاست از فرهنگ سست می شود. من چون مورخ نیستم نمی توانم در این باب با اطمینان نظر بدهم اما تا آنجا که می دانم قدرت سیاسی و فرهنگ با هم بوده اند. اکنون در زمان ما طرحهایی بنام سیاست فرهنگی و سیاست علمی وجود دارد و این طرحها به این قصد بوجود می آید و اجرا می شود که فرهنگ و سیاست و پژوهش

و آموزش علوم در مسیر درست و مطلوب قرار گیرد. اینکه این سیاست ها تا چه اندازه اثر دارد یا ندارد مطلب دیگری است ولی در هر صورت نشانه و گواه این اعتقاد است که فرهنگ را می توان تغییر داد و اصلاح کرد. اصطلاح فرهنگ سازی و تمدن سازی هم اخیراً شایع شده است. اگر فرهنگ سازی و تمدن سازی از روی طرح و برنامه ممکن باشد فرهنگ ساز اصلی حکومت و دولت است پس دولت باید دولت با فرهنگ باشد. اینجاست که شبهه افلاطونی جاهل جویای علم با وضوح بیشتر در نظر می آید: اگر دولت با فرهنگ است چرا آنچه را که خود دارد، می جوید و اگر فرهنگ ندارد چه می داند فرهنگ چیست و چیزی را که نمی شناسد چگونه بیابد؟ به این قبیل پرسش ها هر کس پاسخی می دهد و عاقبت همه از کنار آنها می گذرند. در دوران تجدد سیاست چنان غلبه ای بر وجود مردمان یافته است که در مورد طرح سیاست های علمی و فرهنگی چون و چرا نمی توان کرد. پیداست که در این جهان به پرسش افلاطونی هم اعتنا نمی شود و شاید شما هم که این نوشته را می خوانید و با فلسفه آشنائید بگوئید افلاطون میان مطلق و نسبی و تفصیل و اجمال فرق نگذاشته و امر نسبی را مطلق تلقی کرده است باین معنی که هر کس طالب دانش است گرچه آن را بالفعل واجد نیست اما درکی مبهم و اجمالی از آن دارد و خود را به آن نیازمند می یابد. البته گاهی نیز با رجوع به اصطلاحات و تعبیرهایی مثل دیالکتیک مسئله را حل می کنند و می گویند فرهنگ در عین حال که با خواست و اراده ما بوجود می آید، بنای خواست و اراده را مستحکم می کند ولی خواست ابتدایی یا درک اجمالی فرهنگ و احساس نیاز به آن چگونه و چه وقت بوجود می آید؟ آیا می دانیم این خواست چیست؟ ظاهراً همه مردم لاقل در جهان کنونی جویای علم و فرهنگ اند اما این خواستن ها همواره و همیشه با توانستن یکی نیست. ظاهراً خواستنی که مسبوق به یافت یا لاقل مبتنی بر درک اجمالی نسبت خواستار با خواسته و مطلوب نباشد، خواست نیست بلکه هوس و حسرت است و علم و فرهنگ با هوس و حسرت بوجود نمی آید پس سیاستی که بسط علم و فرهنگ را دستور خود قرار می دهد باید سیاستی همونا با فرهنگ باشد. توجه کنیم که مقصود از تقدم فرهنگ بر سیاست یا سیاست بر فرهنگ این نیست که باید فرهنگی مستقر شده باشد تا سیاست محکمی بر اساس آن اتخاذ شود یا باید سیاستی توانا و مسلط غالب شود تا با اقدامهای خود فرهنگ را بپرورد. این اندیشه که همه حوادث تاریخ به یک حادثه اصلی باز می گردد دیگر چندان موجه و قابل دفاع نیست. فرهنگ و سیاست و علم و تفکر گرچه با هم اشتباه نمی شوند اما از هم جدا هم نیستند و هر جا یکی هست به درجات آن دیگران هم وجود دارند. فرهنگ و علم (در زمان ما) شرط سیاست قوی و مؤثر است و سیاست قوی و مؤثر به علم و فرهنگ وقع بسیار می نهد اما از این تصدیق ها نباید نتیجه گرفت که به ضرورت باید در جایی علم و فرهنگ پدید آید و پایدار شود و سپس سیاست در زمینه آن بنا شود یا دولت و حکومت مقتدری با اعمال قهر یا بهر طریق دیگر تسلط یابد و فرهنگی را که می خواهد بوجود آورد و رواج دهد. شئون یک جامعه همه بهم بسته اند. سیاست قوی لاقل با احساس نیاز به فرهنگ ملازم دارد. گاهی در مقام مفاخره می گویند مغولها که کشور ما را با خشونت و بیرحمی بی نظیر تصرف کردند و نسل و حرث و دانش و فرهنگ را در آتش کین خود بی رحمانه سوختند، خیلی زود فرهنگ ایرانی را پذیرفتند و خود خدمتگزار آن شدند. قبلاً پرسیدیم که آیا ممکن است یک قدرت سیاسی در برهوت فرهنگ بروید و پایدار شود؟ ظاهراً قدرت مغولی تموچین چنین درختی بود که نمی توان گفت در برهوت بی فرهنگی روئیده بود ولی از این درخت میوه فرهنگ و دانش بر نمی آمد و چون برای استقرار نیاز به فرهنگ داشت در پناه فرهنگ ایرانی و اسلامی قرار گرفت.

درست است که مغول آثار علمی و فرهنگی و فلسفی و کتابخانه ها و بناها را نابود کرد و دانشمندان و صاحب نظران بسیاری را کشت اما فرهنگ و دانش را نتوانست از میان بردارد زیرا فرهنگ و دانش قائم به اشخاص نیست. اگر انحطاط یا نکستی در فرهنگ و معارف و علوم پس از مغول می بینیم همه آن را به نابود سازی مغولها باز نگردانیم زیرا قبل از اینکه مغول بیاید آثار این نکث و نزول ظاهر شده بود وانگهی توجه کنیم که سعدی و مولوی و نصیر الدین طوسی و رشید الدین فضل الله طیب پرورده زمان مغولند و اتفاقاً مغولها سیاست حمایت از علم و هنر و فرهنگ پیش گرفتند چنانکه بزرگترین سازمان علمی دنیای قدیم را رشید الدین فضل الله که وزیر مغول بود بنام ربع رشیدی بنیان گذاشت. اگر این تدبیرها مؤثر نشده است آیا نباید و نمی توان نتیجه گرفت که فرهنگ و هنر و علم را با صرف اتخاذ سیاست علمی و هنری و فرهنگی نمی توان ایجاد کرد؟ نمی گویم که حکومت از فرهنگ و هنر و علم حمایت نکند. هر حکومت خوب و قابل علم و ادب را بزرگ می دارد و این بزرگداشت اثر و نتیجه دارد اما گمان مکنیم که هر حکومتی می تواند فرهنگ را بهر صورتی که می خواهد درآورد زیرا نسبت میان فرهنگ و سیاست نسبت ریاضی و مکانیکی نیست که مثلاً حکومت بتواند فرهنگ را بهر نحو که بخواهد تعدیل کند یا اهل فرهنگ با ورود به سیاست نظم سیاسی را تغییر دهند. در زمان ما سیاست فرهنگی جزء مهمی از سیاست است. این امر اولاً بر نیازمندی سیاست به فرهنگ دلالت دارد. ثانیاً بر این فرض مبتنی است که سیاست می تواند با اتخاذ تدابیر، فرهنگ مناسب را پدید آورد و سامان دهد. اولی درست است زیرا در اینکه سیاست خود را نیازمند فرهنگ می بیند و به این جهت در کار فرهنگ مداخله می کند، تردید نمی توان کرد اما آیا سیاست خود می تواند این نیاز را رفع کند و فرهنگ را با برنامه ریزی رونق بخشد؟ در میان سیاستمداران اشخاص با فرهنگ کم نیستند. آنها نمی توانند سودای توسعه فرهنگ و نشاط فرهنگی را از سر بیرون کنند بخصوص که بهتر و بیشتر از دیگران احساس می کنند که کارها بصرف تحکم و با صدور دستور العمل و وضع قاعده و قانون سامان نمی یابد. دستور العمل ها و قواعد و قوانین باید با فرهنگ تناسب داشته باشند و در زمینه فرهنگ قرار گیرند تا مردم از آنها پیروی کنند.

۲- در اینجا مناسب است که به نظر مهم و مشهور ریچارد رورتی در مورد نسبت میان دموکراسی و فلسفه اشاره شود. رورتی دموکراسی را مستقل از فلسفه و مقدم بر آن می داند و ظاهراً در سالهای اخیر عمر، بیشتر همت خود را صرف توضیح این رأی و نظر کرده است. البته رورتی از راه خوبی وارد شده است. او از طریق نقد منور الفکری قرن هیجدهم به این نتیجه رسیده است که اخلاق و سیاست هیچکدام ربطی به فلسفه ندارند و از اصول ما بعد الطبیعی بدست نمی آیند ولی یک فیلسوف پراگماتیست نمی تواند اخلاق را جدا از متن زندگی و مرده در نظر آورد و آنرا به آنچه در کتابهای فلسفه نوشته شده است محدود کند ولی چرا در این نسبت و ارتباط یکی را زنده و دیگری را مرده تلقی می کند؟ رورتی بعنوان یک پراگماتیست حق دارد که بگوید تفسیرهای فلسفه کانت یا هگل مرده است اما در مورد تفسیرهای خودش چه می گوید؟ آیا آنچه او هم از نیچه در می یابد مثل اوهام و سخنان بی جان و بی روح است و با اخلاق و سیاست ارتباط ندارد؟ او می تواند با این گفته لئون بلوم مخالف باشد که سرنوشت آزادی و فلسفه بیشتر از همیشه در زمان ما بهم گره خورده اند اما وقتی بلوم این را بیماری عصر می داند و نیچه را طبیعی می شناسد که این درد را باز شناخته است، اصرار دارد که نیچه دیگری در برابر نیچه بلوم معرفی کند. لازمه نیچه ای که رورتی معرفی می کند یک فلسفه زنده است و دموکراسی با آن فلسفه پیوند دارد وگرنه چرا رورتی نمی رود و از فلسفه دست نمی شوی و همه وقت خود را صرف تمجید از دموکراسی نمی کند؟ رورتی با لحنی تعجب آمیز بلوم را ملامت کرده است که چرا از این اندیشه که تصادف و اتفاق بیشتر و بهتر از فلسفه سرنوشت ما را رقم می زند، وحشت دارد. از فلسفه می توانیم دست برداریم اما به امید تصادف نشستن و کار دموکراسی مقدم بر فلسفه را به تصادف و اتفاق واگذاشتن، فلسفه بدی است مع هذا بکوشیم تا نظر رورتی در مورد سیاست و فلسفه را درک کنیم. این حرف او بسیار مهم است که از بابت هیچ پیش آمد سیاسی نمی توان یک فیلسوف را مؤاخذ و سرزنش کرد. حتی اگر جامعه ای نظیر ۱۹۸۴ اورول پیش بیاید هیچ فیلسوف و شاعری مسئول آن نیست. کاری که پوپر در مورد افلاطون و ارسطو و هگل و مارکس کرد، کار یک فیلسوف نبود و شاید چندان ناروا نباشد که آن را سوء استفاده از فلسفه برای رسیدن به مقاصد ایدئولوژیک و سیاسی بدانیم. پوپر فلسفه را از وجهه نظر مقاصد سیاسی و ایدئولوژیک دیده بود. رورتی هم گرچه درست در مقابل پوپر قرار دارد، در نهایت این هر دو بیک جا می رسند. او فیلسوفان را محاکمه نمی کند که چرا به دموکراسی عقیده نداشته اند بلکه آنها را چنان تفسیر می کند و آراء شان را می آراید تا احیاناً بخود او نزدیک شوند. او حتی نیچه را چنان تفسیر می کند که گویی طرح جامعه و دموکراسی آمریکایی را دوست می داشته است «جامعه ای که کسی در آن مجاز نیست به کسی دیگر زیان برساند». مشکل رورتی مشکل همه فیلسوفان مخالف فلسفه است. او با اینکه «نگرش پراگماتیستی نیچه از حقیقت و شناسایی» را از سیاست ضد مسیحی و ضد دموکراتیک او مستقل می داند در آخر سیاستی را به او نسبت می دهد که اگر مسیحی نیست دموکراتیک است. البته رورتی به موضع سیاسی فیلسوفان کاری ندارد اما ملاک حکمش ملاک سیاست است یعنی او هم شباهتی به اهل اندیشه در جهان توسعه نیافته دارد زیرا آنها چه بدانند و چه ندانند کم و بیش با ملاک سیاست درباره فلسفه حکم می کنند. عجیب نبود که از میان مشاهیر فلسفه اروپا و آمریکا پوپر بیش از هر نویسنده فلسفی در سالهای اخیر مورد اعتنا قرار گرفت. شاید در میان اهل فلسفه هیچکس مثل او شعار نمی داد و به اندازه او فریاد آزادی نمی زد و به مخالفان آزادی نمی تاخت و قاطع و بی باک و بد زبان و خشن نبود. ما پیش از این مستبدان آزادیخواه را آزموده ایم. اکنون باید آزادیخواهان مستبد را بیازمائیم). رورتی بجای اینکه به نیچه ناسزا بگوید که چرا دموکراسی را نقد کرده است حرفهای موافق دموکراسی لیبرال در دهانش می گذارد و در جای دیگر (در مقاله اولویت دموکراسی بر فلسفه) او را و هر کسی را که مثل او درباره لیبرالیسم بیندیشد، دیوانه می خواند. مشکل رورتی اینست که با نیچه و هیدگر و دریدا در نقادی فلسفه شریک می شود و حتی به پیروی از دریدا تقابل هایی مثل تکوین و تدوین فی نفس و لافسفه، ایزکتیو و سوژکتیو و . . . را بی وجه می داند. او استوارت میل، دیوئی، راولز و هابرماس را اسوه لیبرالیسم می داند اما سعی آنان در توجیه لیبرالیسم را بیپوده می خواند. بنظر می رسد که رورتی نظر هیدگر و دریدا در باب فلسفه و تاریخ فلسفه را بر اساس اندیشه سیاسی خود درک کرده است. او در مطالعه فیلسوفان هرچه را که خود به آن مایل و معتقد بوده جدا کرده و اصل و اساس تفکر آنها را نادیده گرفته است مثلاً طنز نیچه را که در آن پایان کار فلسفه نمایان می شود پسندیده است اما درد و دیوانگی نیچه را دوست نمی دارد. او توجه نکرده است که اگر فلسفه تاریخی است و مثلاً بنیان کانتی حقیقت را می توان نقد کرد و نپذیرفت دموکراسی هم یک امر تاریخی است. او که تاریخی بودن دموکراسی را می پذیرد و حتی می خواهد تاریخی بودن عدالت را هم بر راولز تحمیل کند. معلوم نیست از تاریخی بودن چه می فهمد که عدالت فرضی راولز را تاریخی می خواند و دموکراسی تاریخی را امری مستقل از عالم تجدد و بشر متجدد به حساب می آورد؟ آدم دموکرات، آدم متجدد است و دموکراسی جز در عالم تجدد امکان تحقق ندارد و اگر هم داشته باشد مطالعه تاریخ که رورتی ما را به آن سفارش می کند، آن را به ما نشان نمی دهد. لیبرالیسم که غیر از دموکراسی یونانی است در هیچ جا و هیچ وقت از شرایط عالم مدرن که با طرح عقل خود بنیاد و پیدایش فرد و فردانیت (که طرح فرد و جمع و اندیویدوالیسم و کلکتیویسم با آن مناسبت دارد) قوام یافته، منفک نبوده است. رورتی هر جا از نسبت دموکراسی و فلسفه می گوید نظرش به استنباط قواعد دموکراسی از مابعد الطبیعه یا پشتیبانی نظری فلسفه از دموکراسی است. چنین ارتباطی میان فلسفه و دموکراسی وجود ندارد و بی وجه است ولی نباید گمان کرد که دموکراسی از فلسفه بی نیاز شده است و به این جهت فلسفه از آن پشتیبانی نمی کند. این فرض و گمان باین می ماند که یک بیمار وقتی پزشک از درمان او مأیوس شده است بگوید که من دیگر به

پزشک نیازی ندارم. می دانم که اگر رورتنی چنین جمله ای را بخواند از تناسب میان پزشک و بیمار و فیلسوف و دموکراسی آزرده می شود و چنین نسبتی را بکلی منتفی می داند اما اگر او به پراگماتیسم خود وفادار بماند باید مقام فلسفه در جهان مدرن را بپذیرد و پایان یافتن آن را نه پایان یافتن یک امر انتزاعی که خللی در جهان پدید نمی آورد بلکه پایان یافتن مقوم جهان متجدد بداند. فلسفه دموکراسی را بوجود نیاورده است اما دموکراسی به عالم جدید تعلق دارد و اگر عالم جدید با استوانه فلسفه اش بوجود نمی آمد لیبرالیسم و دموکراسی هم (بصورتی که ما می شناسیم) پدید نمی آمد اما عالم متجدد با فلسفه جدید و ظهور بشر جدید بعنوان سوژه علم و عمل و تصرف در موجودات قوام یافته است به این جهت می توانیم بگوییم که افراد و اشخاص مردم از هر قوم و ملتی که باشند به فلسفه نیازی ندارند و در تدبیر امور و قانون گذاری و اتخاذ تصمیم به فلسفه و فیلسوفان رجوع نمی کنند مع هذا این حکم را باید تصدیق کرد که جهان کنونی با فلسفه ساخته شده است. اگر آقای رورتنی از دموکراسی دفاع می کند و دموکراسی را محور امور عالم می داند نه فقط در تصور دموکراسی و دفاع از آن از فهم جهان متجدد برخوردار است بلکه دارد از این جهان دفاع می کند. فهم تجدد بر دموکراسی و بر همه آنچه در جهان متجدد وجود دارد، مقدم است. فلسفه از زمان بیکن و دکارت تا این اواخر بیان ماهیت فهم متجدد بوده است. می توان در این فهم بحث نکرد و به آن نیندیشید اما نمی توان گفت که فهم ها در همه زمانها و همه جا یکی است و همه مردم از ابتدا تاکنون یکسان فکر می کرده اند یا هرکس برای خود فهمی خاص داشته است. بفرض اینکه کسی هم چنین حرفهایی بزند رورتنی که تفکر و حتی دموکراسی را تاریخی می داند قاعداً باید آنها را بی وجه بداند. رورتنی به ما خواهد گفت که من شغلم فلسفه است و بنابراین منکر فهم جدید و فلسفه نیستم بلکه می گویم که دموکراسی دیگر به فلسفه نیازی ندارد زیرا دموکراسی فضایی است که در آن درباره عدالت و خوشبختی بحث و چون و چرا می شود ولی مگر مردم چگونه و بر چه اساسی درباره عدالت و خوشبختی بحث می کنند؟ افلاطون و ارسطو و کانت که درباره عدالت سخن گفته اند به مبادی آن هم پرداخته اند اما راولز کاری به مبادی نداشته است ولی چشم پوشیدن از بحث در مبادی و مبانی عدالت نویسنده را از فهم متجدد آزاد نمی کند و با آن هیچ مشکلی حل نمی شود. اگر واقعاً و حقیقتاً دموکراسی و عدالت دیگر مبنایی در فلسفه ندارد آیا باید نتیجه بگیریم که دموکراسی مستقل از فلسفه است؟ آیا این نتیجه گیری مثل این نیست که کسی بگوید ریشه درخت پوسیده است و بنابراین درخت دیگر به ریشه نیازی ندارد؟ در برابر این اشکالها رورتنی می تواند سخن دیگری پیش آورد و بگوید بحث در ریشه های تاریخی دموکراسی نیست و با اقامه دلائل نمی توان مخالفان دموکراسی را قانع کرد. اینجا بحث با رورتنی صورت دیگری پیدا می کند. او حق دارد که بگوید با اقامه دلائل نمی توان مردم را به چیزی معتقد ساخت یعنی آنچه او درباره گوش و زبان می گوید مورد بحث و اشکال نیست و بسیاری نکات مهم در آن وجود دارد ولی چیزی را که با اقامه دلیل نتوان اثبات کرد از چه راه اثبات می شود؟ رورتنی می گوید ما نمی خواهیم چیزی را اثبات کنیم زیرا به حقیقت ثابت اعتقاد نداریم. ما می خواهیم دموکراسی را با ایراد سخنان ظریف و طنزآمیز حفظ کنیم. توجه رورتنی به زبان طنز بسیار مهم است اما تعجب اینست که این فیلسوف با آنهمه مطالعه و اطلاعی که دارد نمی داند که طنز گرچه میراث سقراط است اما بعد از سقراط دو هزار سال مورد غفلت بوده یا لاقلاً از قلمرو تاریخ فلسفه دور افتاده است. در دوره جدید و در تاریخ تجدد (که بنظر کسانی طنز خاص این دوران است و به تاریخ تجدد تعلق دارد) طنز قرین نقادی و احیاناً جزء مکمل آن بوده است. در طنز باطن پریشان شده و آشفته چیزها را می توان دید. طنز متضمن نفی است یا لاقلاً تفاوت وضع عادی و موجود را با آنچه در وهم و خیال و تصور مردمان از چیزها می گذرد نشان می دهد. مگر طنز سقراط که بیشتر در آثار دوران جوانی افلاطون منعکس است وضع پایدنی یونانی را با پرسش مواجه نکرد؟ طنز درست در مقابل اوتوبی است. دو نویسنده ای که در قرن بیستم اوتوبی زمان را شکسته اند زبان طنز دارند یعنی با زبان طنز به جنگ اوتوبی رفته اند. آن دو آلدوس هاکسلی و جرج اورول اند. طنز چیزی را توجیه نمی کند و شرح آرزومندی در آن نمی گنجد. نکته مهمتر اینکه یک پراگماتیست می تواند مثل ویلیام جیمز با بلاغت فلسفه بنویسد اما جمع پراگماتیسم و طنز بسیار دشوار است زیرا پراگماتیست نظم موجود و گردش امور را نه فقط به رسمیت می شناسد بلکه حقیقت را در نسبت با آن تفسیر می کند. توجه کنیم که نظریه پارادایم توماس کوهن گرچه در پی تحقیقات فیلسوفان علم اروپا و مخصوصاً کوایره طرح شده است اما با پراگماتیسم آمریکایی کاملاً موافقت دارد. پژوهش های علمی در درون یک پارادایم صورت می گیرد و نتایج پژوهش نیز در ذیل پارادایم معتبر است. پراگماتیست ها همه به این نظر تاریخی نرسیده بودند اما اقتضای پراگماتیسم اینست که تاریخی بودن علم و حقیقت تصدیق شود اما رورتنی که خود به تاریخی بودن امور و از جمله دموکراسی قائل است از عنوان کردن اولویت دموکراسی بر فلسفه چه مقصود دارد؟ آیا می خواهد بگوید درباره دموکراسی بحث نکنیم و اگر چیزی درباره آن می گوییم به زبان طنز باشد. در فلسفه می توان له و علیه لیبرالیسم سخن گفت. رورتنی حق دارد بگوید که هرچه فلسفه می توانسته است در باب دموکراسی بگوید، گفته است و دیگر فیلسوفان حرف تازه ای ندارند که به میان آورند ولی آیا از این حکم اولویت دموکراسی بر فلسفه را می توان استنباط و استنتاج کرد؟ البته رورتنی همیشه باین اندیشه تاریخی وفادار نیست و گاهی چنان سخن می گوید که گویی فلسفه همواره هیچکاره بوده است. او در مقاله ای مؤثر دیکنز را بجای هیدگر می گذارد. هیدگر گفته است که غرب همه امکانه های خود را به فعلیت رسانده است و دیگر چیزی در قوه ندارد. پیداست که گوینده این عبارت می خواهد پایان تاریخ غرب را اعلام کند و بگوید که غرب دیگر آینده ندارد اما رورتنی آینده را چنانکه هیدگر می فهمد تلقی نمی کند. او چارلز دیکنز را با پارادایم «کسب توانایی هرچه بیشتر برای تساهل و مدارا یا چند گویی»

در برابر هیدگر می گذارد. می بینیم که رورتی اثر پرورش اولیه فلسفی خود را خوب نگاه داشته است. او با تاریخ میانه ای ندارد و امور یا لاقلاً امور اصلی و مهم مورد نظر خود را بیرون از تاریخ می بیند هرچند که گاهی هم نظر تاریخی و تاریخی اندیشیدن را تأیید می کند. او درجایی که دشمنان دموکراسی لیبرال و مثلاً نیچه را با رجوع به راولز دیوانه می خواند می نویسد: آنها به این دلیل مجنون نیستند که طبیعت غیر تاریخی نوع بشر را به غلط دریافته اند. آنها به این دلیل مجنونند که حد عقل و سلامت عقل را چیزی معین می کند که ما جدی می گیریم. این را هم به نوبه خود پرورش و موقعیت تاریخی ما معین می کند. (صفحه ۴۰، اولویت دموکراسی بر فلسفه، ترجمه خشایار دیهیمی، طرح نو، ۱۳۸۲)

این التفاظ در عین حال مایه قوت و ضعف رورتی شده است. او در عمق روح خود فلسفه را با همان موازینی که فیلسوفان تحلیلی رد کرده اند، رد می کند اما بیشتر دلائل این رد را از آثار هیدگر و فوکو و دریدا اقتباس می کند و به آنها رنگ اندیشه تاریخی می دهد و در نهایت راه پراگماتیسم را پیش می گیرد که در آن عالم معتبر، عالم کنونی و وضع آنست و همه چیز با مقیاس آن سنجیده می شود. رورتی این مقیاس را دموکراسی می داند. دموکراسی چیست؟ رورتی باین پرسش پاسخ نمی دهد و آن را بی وجه و بیهوده می داند. فیلسوفان با چون و چرا کردن در ماهیت دموکراسی مددی به آن نمی رسانند: «... مردم باید بجای توجه به بازسازی دستگاه معرفت و شناخت خود، فقط به افراد آسیب دیده توجه کنند و به جزئیات درد و رنج آنها بپردازند» (ص ۲۱۰، فرهنگ و تکنولوژی، مجموعه مقالات گزیده مقالات فصلنامه ارغنون، سال اول، شماره ۱، بهار ۱۳۷۳: رورتی: هیدگر، کوندرا و دیکنز) سخن احساساتی و اخلاقی رورتی را نمی توان رد کرد پس با او هماهنگ می شویم و بجای بحث از کانت و هگل رمان دیکنز می خوانیم اما آیا با اعراض از فلسفه و رو کردن به رمان توجه به خودی خود به مردم آسیب دیده و دردها و رنج های آنان معطوف می شود؟ با این پرسش اهمیت رمان و مقام دیکنز را ناچیز نمی انگاریم بلکه می پرسیم آیا ما با خواندن رمان دیکنز و امثال او مردمی آزاد و دموکرات می شویم و به دردها و رنج های یکدیگر می اندیشیم و به التیام آنها می پردازیم؟ مطلب را بعبارت دیگر بگویم. اگر رورتی از پرسش دموکراسی چیست خوشش نمی آید مانعی ندارد. از او می پذیریم که دموکراسی هرچه هست (یا چیزی است که ماهیت ندارد) روش خوب و مناسب سیاست و زندگی است. حتی از رورتی نمی پرسیم که دموکراسی چگونه و با چه شرایطی بوجود آمده است اما او اخلاقاً باید به این پرسش جواب بدهد که چگونه می توان دموکراسی را حفظ کرد و آمریکا چگونه می تواند با جنگ و خشونت و قهر و کشتار مردمان دموکراسی را در جهان گسترش دهد؟ حتی می توانیم از قسمت اخیر پرسش هم صرفنظر کنیم ولی راستی اگر دموکراسی بنیادی ندارد چگونه پایدار می ماند؟ رورتی قول صاحب نظران و فیلسوفانی مثل هیدگر و آدورنو و هورکهایمر را رد می کند که به تعبیر او «دیدگاهی است که می گوید نهادها و فرهنگ لیبرالی یا نباید یا نمی توانند پس از فرو ریختن توجیهی فلسفی که نهضت روشنگری برای آنها فراهم آورده بپایند» (اولویت دموکراسی بر فلسفه، ص ۲۱)

مقصود رورتی این است که لیبرال دموکراسی امری بی قید و شرط است. او درست گفته است که «اگر روزی ببینیم که برده های یک دولت جاودانه اورولی شده ایم هیچ فیلسوفی را نباید سرزنش کنیم» (ص ۲۶۸، نیچه در قرن بیستم، ترجمه عیسی سلیمانی، نشر نگیم، تهران، ۱۳۸۲) اما این که رورتی گفته است: «حتی این اندیشه که اتفاق بهتر از فلسفه می تواند سرنوشت ما را تعیین کند او (بلوم) را به وحشت می اندازد» نظر من سخن وحشتناکی است. البته منکر اتفاق نمی توان شد اما حتی اگر پراگماتیست بسیار متعصبی هم باشیم نمی توانیم تصویر امور را به تصادف و اتفاق بسپاریم. رورتی می تواند علم را همچون همبستگی تلقی کند اما آیا می تواند تصادف را بر این همبستگی و وفاق حاکم بداند؟ همه اینها فرع دریافت بی بنیاد شدن جامعه متجدد و در عین حال تعلق به آنست. رورتی چندان به جامعه و نظم آمریکایی تعلق خاطر دارد که نه فقط خطاهای حکومت و دولت و جامعه خود را ناچیز می شمارد بلکه نیچه را چنان تصویر می کند که گویی طرفدار شیدای جامعه آمریکایی است: «بی شک این نیچه این طرح آمریکایی را دوست می داشته است: اختراع جامعه ای که با واپسین انسانها و با شخص شیفته و خودنما و با شخص آفریننده خود منصفانه رفتار کند، جامعه ای که کسی در آن مجاز نیست به کسی دیگر زیان برساند» (همان ص ۲۶۸).

راستی این نیچه کیست که از دل کلمات او تأیید کفر و دین و نازیسم و ضد نازیسم بیرون می آورند و با اینکه شدید ترین حمله ها را به لیبرالیسم و سوسیالیسم کرده است اکنون آقای رورتی او را شیفته دموکراسی آمریکایی یافته است. از این تفسیر عجیب که بگذریم (من این بحث را باید کوتاه کنم زیرا بحث درباره جامعه آمریکایی با کسی که شیفته آنست مایه آزدگیش می شود و این از «انصاف» دور است) آمریکا جامعه ای اختراع کرده است که بی پروا به جامعه های دیگر زیان می رساند و چندان متکبر و مغرور است که این تجاوز و زیان رساندن را ترویج و نشر آزادی به حساب می آورد پس دیگر منتظر پاسخ رورتی به پرسش مربوط به ضامن دوام دموکراسی آمریکایی نمی شویم. او به پرسش ها پاسخ نمی دهد و به اشاره می گوید این چیزها را از او نپرسیم. «تنها چیزی که می تواند ... بگوید اینست که فروپاشی دموکراسیهای لیبرال بخودی خود گواه این ادعا نمی تواند باشد که جوامع انسانی نمی توانند بدون داشتن عقاید گسترده درباره مسائل بی نهایت مهم دوام و بقا داشته باشند» (اولویت دموکراسی بر فلسفه ص ۵۷)

اگر می دانستیم آیا شدت علاقه رورتنی به جامعه آمریکایی بیشتر است یا مخالفت او با فلسفه، بهتر می توانستیم نظر او را درباره اولویت دموکراسی بر فلسفه درک کنیم. اگر مقصود رورتنی اینست که دموکراسی آمریکایی نیاز به فلسفه ندارد می توان با او موافقت کرد اما چکنیم که او خود مروج و مبلغ و شارح فلسفه هایی شده است که اگر بنیان دموکراسی را استوار نمی کنند در توجیه آن می کوشند. اگر دموکراسی فلسفه نمی خواهد رورتنی چرا اینهمه در باب کتاب تئوری عدالت رولز قلم زده است. او شاید جواب بدهد که بحث درباره دموکراسی ممنوع نیست ولی این بحث ها چندان سودی به حال دموکراسی ندارد و این پاسخ، پاسخ موجهی است ولی آیا بحث های خود رورتنی هم بی فایده است و از آنها سودی به دموکراسی نمی رسد؟ او خواهد گفت که از دموکراسی باید دفاع کرد و او این وظیفه دفاع را بر عهده گرفته است. او حتی می تواند بگوید که نظم دموکراسی آمریکایی و بطور کلی لیبرال دموکراسی ممکن است نابود شود اما نباید به دست خود این دستاورد عظیم و ستودنی تاریخ بشر را بر باد داد و نابودی آن را از پیش اعلام کرد. هیچکس نمی تواند گوینده چنین سخنی را ملامت کند اما این سخن یک فیلسوف نیست بلکه سخن ایدئولوگ یا روشنفکر است. رورتنی خود نیز می پذیرد که روشنفکر باشد. کسی که مخالف فلسفه است علاقه ای ندارد که به او عنوان فیلسوف بدهند. در مقاله: «و نیچه به آمریکا آمد» رورتنی حکایت می کند که آلن بلوم رولز را نه یک فیلسوف بلکه یک روشنفکر می دانسته است و بلافاصله می گوید نیچه من هم یک روشنفکر است. روشنفکر در گفته بلوم فحوائی تحقیر ندارد و رورتنی وقتی نیچه را در آئینه خود بصورت روشنفکر می بیند به او با نظر احترام می نگرد ولی در هر صورت صفت اصلی روشنفکر تعلق خاطر به سیاست و ایدئولوژی است. در مقالات رورتنی گاهی سخن از پایان ایدئولوژی به میان آمده است. این صاحب نظر آمریکایی در حقیقت هم تمنای گذشت از ایدئولوژی دارد چنانکه صد و پنجاه سال پیش از او مارکس هم چنین تمنایی داشت اما مارکسیسم به یکی از بزرگترین ایدئولوژیها تبدیل شد چنانکه کسانی در زمان ما گذشت از مارکسیسم را عین گذشت از ایدئولوژی می دانند. نظر رورتنی هم به نظر اینان نزدیک است.

متأسفم که در اینجا باید بحث درباره رورتنی را ناتمام بگذارم. نمی خواستم تاریخ فلسفه بگویم و اگر به آراء رورتنی اشاره کردم برای نشان دادن فلسفه ای بود که نظر به غایت سیاسی دارد. فلسفه رورتنی لاقلاً از چهار جزء ترکیب شده است: ۱- فلسفه تحلیلی که هنوز تمام آراء و افکار رورتنی را راه می برد. ۲- پراگماتیسم و بعضی آراء پست مدرن (رورتنی از این آراء بیشتر برای ردّ و نفی فلسفه استقبال و استفاده می کند) ۳- ایدئولوژی دموکراسی لیبرال ۴- علاقه به شعر و ادبیات (رورتنی گاهی آن را بعنوان جانشین فلسفه تلقی می کند). ظاهراً اینها ناهمخوانند اما وقتی آثار فیلسوف را می خوانیم چندان ناسازگاری و ناهماهنگی نمی بینیم. فلسفه تحلیلی با دموکراسی منافات ندارد و مخصوصاً با قول به اولویت دموکراسی بر فلسفه به آسانی جمع می شود اما رورتنی با اندیشه پست مدرن، گزینشی برخورد می کند. هر جا که پست مدرنها به نقد مبانی و مبادی می پردازند رورتنی با آنها موافق است اما وقتی تجدد را به فلسفه منسوب می کنند او سخنشان را نشنیده می گیرد یا آن را رد می کند. او از پست مدرن چیزهایی را می گیرد که با روح فلسفه تحلیلی منافات نداشته باشد و چون مواد اخذ شده از اندیشه پست مدرن و نقد ادبیات را در خدمت دفاع از دموکراسی قرار می دهد آثار و نوشته هایش بیشتر مطبوع طبع خوانندگان غیر فیلسوف بخصوص در جهان توسعه نیافته قرار می گیرد. و نکته آخر درباره رورتنی اینکه اگر مراد او از اولویت دموکراسی بر فلسفه اینست که بجای توجه به فلسفه بیشتر به فکر دموکراسی باشیم، با او نزاعی نمی توان داشت. او حق دارد که مدام در اندیشه دموکراسی باشد اما اینکه قیاس دموکراسی با فلسفه چه وجهی دارد مسئله ای است که شاید طرح آن موجه نباشد.

۳- گفتیم که در انقلابها سیاست بر فرهنگ سبقت می گیرد و تکلیف آن را معین می کند. ظاهر و مسلم اینست که حتی در انقلاب، قوانین معلق و تعطیل می شود ولی چون بدون قانون و قاعده نمی توان زندگی کرد انقلابی ها ناگزیر به وضع و صدور قواعد و قوانین می شوند. این قواعد و قوانین از کجا می آید و آیا با هیچ فرهنگی مناسب ندارد؟ نه با فرهنگ پیش از انقلاب و نه با فرهنگی که پس از انقلاب باید بوجود آید؟ در هر صورت قوانین و قواعد به زمینه و مجرائی نیاز دارند که در آن گسترده و جاری شوند. درست است که قانون ضامن اجرایی قهری دارد اما با قهر اجرا نمی شود و قانونی که با قهر باید اجرا شود قانون نیست و همین جاست که پیوستگی سیاست و حقوق و قانون به فرهنگ آشکار می شود. فرهنگ، گفتار و رفتاری است که به صرافت طبع اظهار می شود و صورت می گیرد. گاهی رفتارهای فرهنگی چندان به طبیعت و امور طبیعی نزدیک است که تمیز میان آنها دشوار می شود اما لاقلاً در تاریخی که تاریخ غربی خوانده می شود، فرهنگ در مقابل طبیعت قرار داشته است. افلاطون فکر می کرد که انقلاب می تواند بازگشت به وضع طبیعی باشد اما انقلابهای دوران تجدد که مصداق حقیقی انقلاب سیاسی اند برای این صورت می گیرند که طرح تازه در جهان در اندازند. انقلاب فرانسه را در نظر آوریم. این انقلاب اولاً مسبوق به فرهنگ رنسانس و منور الفکری و تجدد قرن هیجدهم بود و برای تأسیس سیاستی صورت گرفت که با فرهنگ جدید سنخیت و مناسبت داشته باشد. ثانیاً در آن طبیعت به فرهنگ و سیاست و قانون تحویل می شود. این قضیه دوم چندان مهم است که در جای دیگر باید بتفصیل مورد بحث قرار گیرد. در زمان ما با استناد به دیوید هیوم و کانت می گویند اخلاق و سیاست و بطور کلی احکام عملی و انسانی مبتنی بر علم نظری و احکام خبری نیست. یونانیان که بنای تقسیم علم به دو قسم نظری و عملی را نهادند امکان تأسیس سیاست عقلی را پیش آوردند. بحث هایی هم که در فلسفه جدید درباره نسبت فلسفی با سیاست و اخلاق پیش آمد ردّ و نفی طرح یونانی نبود بلکه بیک معنی گزارش تحقق آن بود. آن بحث ها را وقتی بصورت

انتزاعی در نظر می آوریم بیشتر اختلاف و نفی و اثبات می بینیم اما اگر بیشتر تأمل کنیم و مثلاً در این مورد خاص به تاریخ نظر کنیم شاید نزاع میان متقدمان و متأخران را بهتر دریابیم و حتی بتوانیم از این کشمکش و نزاع آزاد شویم. در دوران تجدد این بحث پیش آمده است که سیاست و سنت و طبیعت با هم چه نسبت دارند؟ پاسخی که به پرسش می دهند بیک اندازه نظری و عملی است. پاسخ اینست که سیاست از سنت و از طبیعت مستقل است یعنی سیاست نه می تواند و باید که از علم استنتاج شود و نه از سنت متابعت می کند. این پاسخ در صورت خشک و رسمی اش گمراه کننده است زیرا این گمان را متبادر به ذهن می کند که سیاست و سنت و طبیعت هر کدام در انزوای خود جداگانه کاری می کنند و سازی می زنند و با هم هیچ ارتباطی ندارند. اگر چنین بود جهان متجدد می بایست جهان ناسازگاریها و پریشانیها و پر از آشوب باشد. می گویند مگر چنین نیست و مگر آشوب در جهان متجدد از همیشه بیشتر نبوده است و نیست؟ در اینکه جهان متجدد، جهان پرآشوبی است بحث نمی کنیم اما این آشوب، آشوب بیگانگی علم با سنت و سنت با سیاست و سیاست با علم نیست. وقتی می اندیشیم که سیاست باید مولد فرهنگ باشد یا علم جهان را راه برد کسی هم پیدا می شود که بگوید اخلاق و سیاست از علم پدید نمی آید اما در این بحبوحه حادثه دیگری پیش آمده است که بیشتر دشواری قضیه به آن باز می گردد و آن اینکه در دوران تجدد ترتیب و اداره همه شئون زندگی آدمی از خواب و خوراک و معاش گرفته تا تعلیم و تربیت همه به عهده سیاست است. این طرح را ابتدا افلاطون درافکند و می اندیشید و می گفت که جهان نیز منظم به همان نظمی است که او برای مدینه پیشنهاد کرده است یا بهتر بگوییم او نظم مدینه را مطابق با نظم جهان می دانست. ما نمی دانیم که آیا نظم طبیعت همانست که افلاطون وصف کرده است یا جهان نظم دیگری دارد. آنچه می توان گفت اینست که سیاست افلاطونی بر علم و فلسفه مبتنی بود و فلسفه ملاک سیاست بود. در دوره جدید اصل همبستگی میان سیاست و نظام جهان کنار گذاشته شده است اما سیاست جدید با طبیعت قطع رابطه نکرده است. تغییر مهمی که پیدا شده است بستگی یافتن جهان و طبیعت به درک و فهم و احساس آدمی است پس این که می گویند در دوره تجدد بشر از طبیعت دور شده است چه معنی دارد؟ مگر نه اینست که سیاست جدید با طرح حقوق طبیعی تأسیس شده است؟ ولی این طبیعی به معنی برآمده از طبیعت و ذات نیست بلکه ظهور انسان در آینه تجدد عین حقیقت و طبیعت انسان گرفته می شود. از آنجا که نظم و سیاست پیش از تجدد، بشر را تحت حکم و فرمان درآورده و فردیت و در حقیقت انسانیت را از او گرفته است، آدمی باید در برابر آن سیاست و نظام حقوق خود را اعلام کند و از آنها دفاع نماید. بی وجه نبود که روسو طبیعت آدمی را در بیرون از جامعه می دید اما در آنجا آدمی هرچه بود و هر چه داشت از حقوق نمی توانست دم بزند. حقوق در قرارداد معنی و مورد پیدا می کند و اگر حقوق ذکر شده در اعلامیه حقوق بشر – چنانکه گفته اند – حقوق طبیعی باشد، این طبیعی یا طبیعت را قراردادی باید دانست اما بیک معنی طبیعی در برابر قراردادی است. متقدمان گاهی تعبیر تکوینی و تشریعی را بکار می بردند. حقوق معمولاً به قلمرو تدوین و تشریع تعلق دارد ولی دقت کنیم که در عالم تجدد از تکوین سخن گفتن آسان نیست. درست است که قوانین علمی را بشر وضع نمی کند اما این قوانین با فهم ما و در فهم ما صورت می پذیرد. این فهم نه فقط آینه نیست که صورت اشیاء در آن منعکس شود بلکه صورت بخش اشیاء خارج و ضامن روابط میان آنهاست. شاید صحیح نباشد که بگوئیم فیزیک جدید علم اعتباری است چه اگر اعتباری بود می بایست به اعتبار مردمان در جایی مقبول و در جای دیگر مردود باشد و حال آنکه فیزیک جدید در همه جای جهان یکی است. یکی بودن فیزیک دلیل کافی بر اینست که این علم به اعتبار یک یا چند شخص و یک قوم پدید نیامده است اما اعتبار محدود به اعتبار اشخاص و گروهها نیست بلکه اعتبار تاریخی نیز هست. اگر از معتقدان به نظریه بطلمیوس می خواستیم که وجه درستی نظریه خود را بیان کنند می گفتند که این نظریه مطابق با واقع و گزارش وضع زمین و آسمانهاست اما اکنون بدون اینکه بحث از مطابقت یا عدم مطابقت با واقعیت باشد آن نظریه را درست نمی دانند. نظریه بطلمیوس با اعتبارهای عصر تجدد نمی خواند و حال آنکه با موازین عصر پیش از تجدد تناسب و همخوانی داشت بعبارت دیگر نظریه بطلمیوس اعتبار تاریخی داشت. در حقیقت اعتبار تجربی و عقلی مستقل از اعتبار تاریخی نیست. اگر نظری اعتبار تاریخی داشته باشد دلائل عقلی و تجربی برای آن می توان پیدا کرد در غیر اینصورت نه در آن تعقل می شود و نه کسی آن را به محک آزمایش می زند. اینکه علم جدید تجربی است و علم متقدمان استنتاجی بود یا صفاتی از این قبیل داشت صرفاً از جهت ظاهر درست است. صفت اول علم جدید ریاضی بودن آنست نه تجربی بودن. این علم در عالم یونانی نمی توانست بوجود آید و بسط یابد. می بینیم که علم جدید نیز با فرهنگ خاص مناسبت دارد و از تفکر خاص برآمده است. درست است که در عصر تجدد که عصر تقابل هاست یک تقابل مهم نیز تقابل طبیعت و فرهنگ است اما طرح این تقابل مقدمه ای برای تسخیر طبیعت و صورت بخشیدن به آن شده است. اگر جهان علم را جهان منظم و هماهنگ می بینیم فرهنگ تجدد نظم آن را ضامن شده است. طبیعت در عصر تجدد مقدم بر فرهنگ نیست بلکه ایندو در یک وحدت با هم جمع می شوند اما اگر علم مستقل از فرهنگ نیست سیاست را چگونه مستقل بدانیم؟ درست است که سیاست همه چیز را به وسیله تبدیل کرده و بکار گرفته است و دعوی خودبنیادی دارد اما پرورده فلسفه و فرهنگ است. اینکه چرا این فرزند فلسفه و فرهنگ تا این اندازه غرور دارد نباید مایه تعجب شود. غرور ظاهراً با رشد و مخصوصاً با رشد سریع قرین است چنانکه علم جدید هم گاهی به غرور مبتلی می شود و مثلاً معرفت های دیگر را انکار می کند. اگر اعتراض کنند که سیاست و علم جدید در ذات خود غرور ندارند بلکه گاهی ممکن است غرور از خارج بر آنها عارض شود. اشاره می کنیم که این غرور لازم ذات – و نه ذاتی – علم و سیاست است. ما عادت داریم چیزها را خوب خوب

یا بد بد و بیشتر آمیخته ای از خوبیها و بدیها بدانیم. در مورد تجدد هم می گویند مجموعه ای از عناصر خوب و بد است. اختلاف در اینست که بعضی خوبیهایش را غالب می دانند و بعضی دیگر به عیب ها و بدیهایش نظر می کنند. با این نگاه به امور حقیقت آنها را نمی توان درک کرد. نگاه موجود بین وحدت را نمی بیند و البته داشتن نگاه وجود بین خاص اهل تفکر است. در نگاه وجود بین تمام موجودات ممکن اند و ممکنات هم خوبند و هم بد نه اینکه مرکب از خوب و بد باشند یعنی چنین نیست که مثلاً در تجدد علم و آزادی خوب باشند و سکولاریزاسیون بد؛ بلکه خوبی و بدی با هم در علم و آزادی وجود دارد. علم خوب است اما حدّ نمی شناسد و با روش خود همه چیز را می خواهد بداند اما روش، علم را محدود می کند. علم با اینکه محدود است داعیه مطلق بودن پیدا می کند. این داعیه، داعیه جهل و جاهلانه است. آزادی خوب است اما چنانکه سارتر ملتفت شده است به محال می انجامد. در نظر وجود بین علم و آزادی از مردم جدا نیستند اما در اختیار اشخاص هم قرار ندارند. این هر دو جلوه های عالمند و اشخاص هم به عالم خود تعلق دارند. سیاست قدرت مطلق نیست که بتواند در هر جا مثلاً آزادی بدهد یا آزادی مردم را سلب کند بلکه مظهر قدرتی است که با آزادی ملازمت دارد یا با آن سازگار نیست عبارت دیگر اشخاص و شخصیت های سیاسی تابع نظم قدرتند نه اینکه اختیار آزادی در دست آنان باشد که به هرکسی بخواهند اعطا کنند و هرجا مناسب ندانستند آن را باز ستانند. اگر سیاست در اعطا و سلب آزادی اختیار و قدرت ندارد مسلماً موجد فرهنگ هم نمی تواند باشد ولی سیاست می تواند در حقیقت از علم و فرهنگ حمایت کند. سیاست جدید چنانکه قبلاً نیز اشاره کردم به همه شئون زندگی آدمی نظر دارد و حتی در خصوصی ترین امور زندگی وارد می شود و اگر نیاز به فرهنگ یا علم داشته باشد می تواند به بسط آنها هم مدد برساند اما اگر سیاست از متن تاریخ بریده باشد، به مردم و فرهنگ کاری ندارد و اندیشه اش بیشتر معطوف به حفظ قدرت گروهی حکومتی است. چنین سیاستی هرچه از علم و فرهنگ دم بزند با آنها مناسبتی ندارد و اگر چیزی بگوید می خواهد آنها را مثل هر چیز دیگری به وسیله ای برای حفظ قدرت بدل کند ولی بحث ما درباره حکومت های زمان انحطاط نیست بلکه به رابطه سیاست و فرهنگ در دوران انقلاب نظر داریم. در دوران انقلاب سیاست انقلابی کمتر مجال دارد که به فرهنگ عنایت کند اما اگر به نظم سیاسی جدید نائل شود به یک موفقیت فرهنگی نیز دست یافته است زیرا معمولاً سیاست های انقلابی به شرطی برقرار می شوند که مسبوق به نشاط فرهنگی باشند. انقلاب فرانسه مثال خاص برقراری سیاست متناسب با فرهنگ منور الفکری فرانسه و اروپاست ولی آیا انقلاب فرانسه به فرهنگ جدید خدمت نکرد؟ این انقلاب لااقل در اروپای غربی مورد استقبال بزرگان دانش و فرهنگ و تفکر عصر قرار گرفت و نه فقط متفکر بزرگی مثل کانت را به وجد آورد بلکه حتی وقتی که بناپارت به آلمان لشکر کشید متفکران و نویسندگان آلمانی ارتش او را اشغالگر تلقی نکردند و هگل بناپارت را جان جهان خواند و نوشت که به چشم خود آن را هنگامی که از کنار پنجره اش در شهر ینا می گذشته، دیده است. انقلاب فرانسه روح تمایز فرهنگی و ناسیونالیسم را تقویت کرد و پس از آن استعمار علاوه بر مأموریت سیاسی و نظامی و اقتصادی رسالت فرهنگی را هم بر عهده گرفت. به این جهت روابط میان فرهنگها بیشتر و نه ضرورتاً بهتر شد و مخصوصاً شرق شناسی اهمیتی بسزا یافت. وقتی انقلاب فرانسه در اروپای غربی این اثر سیاسی را گذاشت که فرهنگ کم و بیش سیاسی شد و بعدها در حکومت کمونیست ها و بلشویکها چیزی تلقی شد که می بایست هدایت شود و به تصرف درآید. انقلاب فرانسه فرهنگ منور الفکری را پشت سر داشت و با آن سیاستی متناسب با فرهنگ متجدد بوجود آمد و این سیاست و فرهنگ با هم بسط یافتند. انقلاب اکتبر هم گرچه بی ارتباط با فرهنگ روس نبود بیشتر با میل به اروپایی شدن یا غربی شدن روسیه مناسبت داشت. یک مسئله مهم در اواخر قرن نوزدهم روسیه این بود که آیا روسیه باید روس بماند یا اروپایی شود؟ کمونیستهای روس جانب اروپایی شدن را گرفته بودند و به پرسش پاسخ سیاسی دادند یا فکر می کردند سیاستی را بنیاد می کنند که هموار کننده طریق نظام جهانی کمونیست است. درست است که پیش از انقلاب اکتبر پرده آهنین به گرد روسیه کشیده شد اما کمونیستها گمان می کردند که فرهنگ بورژوازی غرب را پالایش می کنند و فرهنگ مناسب برای همه مردم جهان فراهم می سازند. این تلقی زمینه را برای سیاست سوء ظن و خشونت و اختناق بی رحمانه پلیسی و پرونده سازی برای روشنفکران و نویسندگان و محاکمات ساختگی فراهم آورد.

۴- اما انقلاب اسلامی نوعی دفاع در برابر هجوم فرهنگی بود و به این جهت در آن به مسائل فرهنگی بیش از امور تکنیکی و علمی و اقتصادی توجه شد. در اینجا نکته ای را باید روشن کرد و آن اینکه اگر مراد از فرهنگ، هنر و ادب و فلسفه باشد هیچ انقلابی (از آن جهت که سیاسی است) موجب نشاط آنها نمی شود. فلسفه فرانسه بعد از انقلاب هم بسط یافت و فیلسوفان بزرگ در آن کشور بوجود آمدند اما تا دهه های اخیر همه آنها در راهی سیر می کردند که دکارت آن را گشوده بود. فلسفه و ادب و هنر روسیه هم گرچه یکی از زمینه های انقلاب بود اما در انقلاب رشد نکرد. مایاکوفسکی که شاعر انقلاب بود خیلی زود خودکشی کرد. ماکسیم گورکی برای شانه خالی کردن از ریاست شورای نویسندگان مرخصی استعلاجی گرفت و به ایتالیا رفت. ماندلستام (Mandelstam) در یکی از اردوگاههای کار در سال ۱۹۳۸ کشته شد. ایلیا ارنبورگ و مخصوصاً یوریس باسترتاک دچار زحمت فراوان شدند. اینها همه نویسندگان متعلق به نسل قبل از انقلاب بودند. بعد از انقلاب اکتبر، روسیه دیگر نویسندگانی که با پوشکین و چخوف و داستایوفسکی و گوگول و تولستوی قابل قیاس باشند، نپرورد. انقلاب اثری که در فرهنگ می گذارد بیشتر در قلمرو فرهنگ عمومی و آداب و ارزش هاست.

انقلاب اسلامی ایران چنانکه گفتیم یک انقلاب فرهنگی تدافعی بود. در یک قرن اخیر ایران و شاید بتوان گفت همه کشورهای در راه توسعه در دهه های اخیر بیشتر نظرشان به شیوه زندگی و مصرف در جهان توسعه یافته بوده است یعنی آنها ترقیات تکنیک و تمتع از زندگی را بیشتر مدّ نظر داشتند و کمتر از فرهنگ و تفکر غربی می پرسیدند. وقتی هم گفته می شد که یکسره باید فرنگی شد، سفارش کنندگان نظر به اخذ آداب و عادات و رفتار عادی مردم اروپا داشتند. پیداست که هیچ مردمی عادات و آداب خود را رها نمی کنند تا با آداب و عادات اقوام دیگر زندگی کنند اما بتدریج که بعضی مسلمات و آراء مشهور غربی و اشیاء مصرفی آنها به اطراف جهان صادر می شد، رفتارها را تحت تأثیر قرار می داد. در کشور ما از زمان فتحعلی شاه قاجار که جنگهای ایران و روس و جنگ هرات قدرت سیاسی و نظامی را کاهش داده بود تکانی هم هرچند نه چندان شدید در وجود گروههایی از نخبگان کشور پدید آمد. بعضی از افسرانی که در دوران جنگ ایران و روسیه برای آموزش نظامی به فرانسه رفته بودند وقتی برگشتند اندیشه های ناسیونالیست را علاوه بر تعلیمات نظامی با خود آورده بودند. در این زمان گویی اجمالاً پذیرفته شده بود که علم و تکنولوژی اروپایی را باید فرا گرفت. با این اندیشه مدرسه دار الفنون تأسیس شد. دار الفنون اگر رشد طبیعی داشت می بایست به یک دانشگاه تبدیل شود اما سیر قهقروایی پیمود مع هذا این مدرسه راه آشنایی با علم و تمدن جدید را قدری هموار کرد. در همین جا قدری درنگ کنیم. وقتی جهان متجدد قوام یافت همه جهانها و تمدنهای گوناگون در سراسر روی زمین هنوز بصورتی کم و بیش دست نخورده وجود داشت. به اختلاف عوالم و تمدنهای قدیم با یکدیگر کاری نداریم اما اختلاف آنها با تمدن و تاریخ جدید گاهی چندان شدید بود که مثلاً ایلچی ایران در بریتانیا مجلس عوام انگلیس را امری عجیب می دید. او در یادداشتهای خود آن مجلس را چنان وصف کرده است که گویی به تماشاخانه رفته و نمایشی را تماشا کرده است. این نکته باید درسی باشد برای کسانی که دموکراسی را سهل و آسان می گیرند و می پندارند که می توان آن را از هر جا بهر جای دیگر برد و در همه جا برقرار کرد. دموکراسی که اکنون یک امر آشنا و خواستنی است در زمانی در نظر یک سفیر (که قاعدتاً می بایست اطلاعات سیاسی داشته باشد) رسم غریبی بوده است پس این که چیزهای آشنای امروز همیشه آشنا بوده است یک توهم ناشی از غلبه مشهورات عالم جدید بر روح و قول و فعل مردمان است. وقتی از غلبه مشهورات عالم جدید می گوئیم مراد این نیست که تاریخ جدید و تجدد در همه جا بنحو یکسان تحقق یافته است. در همان زمان که ایلچی ما مجلس را امری عجیب می دید عباس میرزا سلاح آتشین از اروپا می خرید و حسینقلی آقا در سن سیر فرانسه فن نظام جدید می آموخت و در همانجا بود که با ناسیونالیسم آشنا شده و اندیشه تجدید عظمت دوران باستان به ذهن او خطور کرده بود. بعضی مسلمات جامعه جدید هم از طریق روزنامه و استماع خطابه های سیاسی شیوع پیدا می کرد که مهمتر از همه اصل پیشرفت و تکامل و سیر خطی تاریخ بشر بوده است یعنی بدون اینکه اندیشه تاریخی که امری جدید و آورده تاریخ تجدد است درک شود، سیر تکاملی تاریخ مسلم انگاشته شد.

۵- رأی و نظری که از لوازم و مبادی خود جدا شود حتی اگر بصورت درست انتقال یابد یک قول انتزاعی است و اگر مقبول قرار گیرد اثری که در جای اصلی خود داشته است، ندارد و شاید منشاء آشوب و گسیختگی فکری شود.

ما این معنی را چنانکه باید در نیافتیم و زبان آن را هم نیاموختیم. من خودپسندانه یکی از علل مهجور ماندن نوشته هایم را این می دانم که کوشیده ام میان مطالب و مسائل فلسفی متعلق به فطرت ثانی و مسائل سیاسی و ایدئولوژیک مربوط به فطرت اول تفاوت بگذارم و گاهی این امر حتی خواننده را آزار می داده است. چرا؟ زیرا در اموری که معمولاً به زندگی رسمی معمولی و هر روزی تعلق ندارند با چشم فطرت ثانی نگاه می کنیم و بر عکس مسائل مهم فلسفه را در عالم عادی و فطرت اول مورد بحث قرار می دهیم. یکی از اینها مسئله آمدن تجدد به ایران است. تاکنون دهها کتاب در تاریخ فرهنگ و تربیت و دانش و سیاست صد و پنجاه سال اخیر ایران نوشته شده است. نویسندگان روشها و وجهه نظرهای متفاوت داشته اند اما هیچکدام نگفته اند که در این تاریخ نحوی گسیختگی وجود دارد. پیوستگی و گسیختگی در تاریخ از اموری نیست که به آسانی و بدون تأمل به چشم مورخ بیاید. تاریخ اگر تاریخ است باید پیوسته باشد زیرا تاریخ جلوه زمان است و فیلسوفان قدیم می گفتند زمان کم مستقل غیر قارّ الذّات است. من نمی دانم که آیا زمان کمیت است یا از مقوله دیگری است. شاید اصلاً در مقولاتی که می شناسیم ننگجد اما در پیوسته بودن آن چون و چرائی نیست پس تاریخ که جلوه زمان است چگونه می تواند گسیخته باشد؟ تاریخ از نسبت آدمیان با زمان پدید می آید. اگر این نسبت، نسبت آشنایی و همنوایی است تاریخ نظم و پیوستگی دارد و اگر نسبت، نسبت بیگانگی و دوری است همه کارها از هم پاشیده و پیوندها گسیخته است. تاریخ عهد است. با عهد سست و در عهد سست همت ها سست می شود. اگر در امور هر روزی می بینید که سازمانهای دولتی تصمیماتی می گیرند و در حین اجرا منصرف می شوند و دست از آن کار بر می دارند یا درست بگوئیم آن را رها می کنند، قضیه کمتر به اشخاص و لیاقت و مدیریت آنها مربوط است و بیشتر به عالمی که در آن بسر می بریم و می اندیشیم و عمل می کنیم بستگی دارد. این معنی ممکن است غریب بنظر آید و بگویند به این ترتیب مسئولیت ها لوٹ می شود و هرکس می تواند ناشایستگی های خود را به زمان و امکانش و شرایط آن نسبت دهد و بگوید وقتی زمانه عقیم است از اشخاص کاری بر نمی آید و هیچ کوششی به ثمر نمی رسد. برعکس اگر چنین تذکری پدید می آمد گرّه از کار فروبسته ما گشوده می شد ولی تجربه تاریخ گواه است که کسی تاکنون به چنین استدلالی متوسل نشده است. کسانی می توانند چنین استدلالی پیش آورند که مشکل تاریخ خود را بشناسند و به فروبستگی امکانهایی آن آگاه باشند ولی این شناسایی کار آسانی نیست و معمولاً متصدیان و

گردانندگان امور خود را چندان توانا می دانند که حتی اگر در هیچ کار موفق نشوند شکست را با هزار دلیل توجیه می کنند و تقصیر را به گردن دیگران و عوامل خارجی می اندازند.

توجیه ضعفها و ناتوانیها حقیقت قضایا را می پوشاند و توجیه کنندگان و مخاطبان آنها را در غفلت نگاه می دارد و گاهی این غفلت چندان شدید می شود که نارسایی و ضعفی به چشم نمی آید که به توجیه نیاز باشد بلکه همه ناتوانیها و نارسائیها و حماقتها عین توانایی و موفقیت و خردمندی تلقی و قلمداد می شود. فرض کنیم که بر اثر نوشتن یک مقاله که در آن گفته شده است زمانه کنونی زمانه دستهای بسته و رأی های ضعیف و فرسوده است (و نه تنها بال و پر بال نظر بسته است) همه دست از کار بشویند و چشم به آسمان بدوزند. اولاً آن وضع با وضع موجود تفاوت چندان ندارد. ثانیاً اگر مردم با یک مقاله و با یک استدلال از رفتن می مانند و از راه بر می گردند می توان هزار مقاله نوشت و آنان را به رفتن و کوشیدن واداشت. درست است که جهان با کلمات دگرگون می شود و تاکنون نیز کلمات، جهان و آدمیان را دگرگون کرده است اما هر گفته و نوشته ای کلمه نیست وگر نه اینهمه که هر روز می نویسند می بایست آشوب جهان هزاران برابر آشوب کنونی باشد. سخنان تکراری و در بهترین صورت ایراد مکرر مطالب استدلالی جزئی از تکرار کار جهان است یعنی با آنها چرخ جهان می گردد. نه اینکه بتوان با آنها جهان را تغییر داد و تازه اگر چنین باشد وقتی کسی چیزی می گوید و دیگران آن را بد می فهمند باید برای بدفهمی فکری نشود نه اینکه بگویند سخن مگو که مبدا مردمان بد بفهمند و بر اثر بد فهمی گمراه شوند. نه، نگران مباشید. مردمان ممکن است چیزی را درست درنیابند اما این درنیافتن به شرایط تاریخی درک آنان بستگی دارد. این مطلب را من کشف نکرده ام بلکه در جامعه شناسی ادراک یا در بیشتر حوزه های آن یک امر مسلّم تلقی شده است. در یک روزنامه از قول یک تاریخ دان نوشته بودند که: «... در دنیای استعمار زده ... در نخستین گام حافظه تاریخی سترده می شود و فرد خود را اتمی تنها و سرگردان میان انبوه توده های انسانی می یابد (و) هیچ پیوندی با گذشته خود ندارد و لاجرم هیچ پیوندی با امروز خویش نمی تواند بیابد...» (روزنامه جام جم، شماره ۱۲۲۱، دوشنبه ۲۶ مرداد ۱۳۸۳) اکنون به این نکته کاری نداشته باشیم که آیا استعمار حافظه تاریخی اقوام استعمار زده را زدود یا چون حافظه تاریخی آن اقوام ضعیف شده بود آنها گرفتار استعمار شدند و به آن تن در دادند. همزمانی این دو حادثه مسئله را دشوار کرده است. میل غالب در ما اینست که بگوییم کوتاهیها و ناتوانیهایمان نتیجه ممانعت استعمار از ظهور استعدادهاست. در آنچه نقل کردیم نکته مهم از میان رفتن حافظه تاریخی است. حافظه تاریخی که از میان برود اشیاء و امور از جای خود خارج می شوند و هیچ چیز به هیچ جایی و هیچ زمانی تعلق ندارد و در این وضع فهم چیزها هم فهم انتزاعی است یا درست بگوییم وقتی حافظه تاریخی از میان می رود عالم انسانی به عالم انتزاعی مبدل می شود. عالمی که مردمان در آن با اشیاء و امور انتزاعی زندگی می کنند. مقصود این نیست که مدام از گذشته بگوییم. حافظه مکانیکی همیشه و همواره بوده است و اکنون هم هست. با این حافظه تاریخ نیز می توان نوشت اما تاریخی که با حافظه مکانیکی نوشته می شود مجموعه ای از اجزاء بی روح و بی ربط است. مردم زمانی حافظه تاریخی دارند که نسبت خود را با گذشته و آینده باز شناسند و با مکانهای زندگی خود آگاه باشند. می گویند اینها که حرفهای اروپائیان است و بفرض اینکه درست باشند در مورد تاریخ جدید و جهان متجدد صدق می کنند. آری، چنین است. من نمی دانم آیا مردم در عهد های گذشته تا چه اندازه به تذکر تاریخی نیاز داشته اند و آیا چیزی بنام تذکر تاریخی در سیر زندگی آنان مورد داشته است یا نه اما در عصر حاضر بی تاریخ نمی توان بود و اگر اقوامی به بی تاریخی دچار شده اند در حقیقت از بازی زمان بیرون افتاده اند و خدا می داند که چگونه و تا کی می توانند بعنوان تماشاگر ناآشنا با قواعد در حاشیه بازی بسر برند. از این سخنان کلی بگذریم. اگر حقیقتاً قومی حافظه تاریخی را از دست می دهد و بی تاریخ می شود درد بی تاریخی او را چگونه می توان تشخیص داد و این بی تاریخی چه علائمی دارد؟

الف- اقوام غیر غربی از آغاز آشنایی با تجدد و جهان متجدد این جهان را نشناختند بلکه به انحاء مختلف مسخر آن شدند. تسخیرشدگان گاهی به اندازه ای که از وضع خود آگاهی پیدا می کردند به مخالفت بر می خاستند و آنان که از این وضع خبر نداشتند ظواهر تجدد را بعنوان مرحله کمال تاریخ تحسین می کردند. بعبارت دیگر نسبت بیشتر اقوام غیر غربی با جهان تجدد بیشتر در تقبیح و تحسین ظاهر می شد. این اقوام در زندگی جدید وارد شدند و کم کم همه رسوم تجدد را پذیرفتند اما به عقل تجدد اهمیت ندادند و هنوز هم چندان اهمیت نمی دهند. عقل جهان قبل از تجدد هم نه می توانست با ظاهر تجدد مقابله کند و مانع بسط آن شود و نه می توانست با آن از در صلح و سازش درآید پس طبیعی بود که این عقل ضعیف شود و ساحت حسّ بر ساحتهای دیگر وجود آدمیان غلبه کند. معمولاً اروپا و آمریکا را غافل از معنویت و مشغول به زندگی مادی و لذات حسی می دانند و البته این سخن نادرست نیست اما مردم جهان به اصطلاح توسعه نیافته بیشتر از اروپائیان و آمریکائیان مغلوب ساحت تمتع و زندگی حسّی و مادی شده اند ولی چون در کنار این ساحت و در حاشیه زندگی رسمی هنوز خردک شری از عقل و معنویت مستقل از زندگی هر روزی وجود دارد، ساکنان این عالم خود را صاحب معنویت و جهان متجدد را بیگانه با آن می خوانند. شاید این وضع نوعی عکس العمل در قبال خودپسندی و غرور غرب باشد که تمامیت عقل را به خود اختصاص می دهد. راستی آیا عقل اختصاص به غرب دارد؟ در ابتدای تاریخ تجدد جوهر عقل بیشتر در تفکر ظاهر بود اما بتدریج بصورت علم و تکنولوژی درآمد. این عقل، عقل تکنیک بود و با نظم زندگی جهان متجدد و اصالت دادن به امیال و خواست های آدمیان تناسب داشت. این عقل اکنون دیگر راهبر جهان متجدد نیست بلکه تحت الشعاع

هوای تکنیک قرار گرفته است. غرب و عالم تجدد یک ساحتی شده است و ما به درستی نمی دانیم که نشان ساحت‌های دیگر را در کجا می توان جست؟ در کجا ساحت عقل یا طور وراء طور عقل حاکم است؟ اگر خوب تأمل کنیم زندگی در بسیاری از مناطق جهان متجدد مآب بسی بیشتر از جهان توسعه یافته یک ساحتی شده است. اینجا نباید گفت که ساحتی بر ساحت‌های دیگر غلبه کرده است بلکه ساحتی از جهان تجدد انتزاع شده و در همه جهان بسط یافته و ساحت یا ساحت‌های دیگری که بتواند آن را تعدیل کند وجود ندارد. اگر نظر بعضی صاحب‌نظران را بپذیریم که در غرب ساحت تمتع غالب شده است این بدان معنی نیست که ساحت عقل بکلی منعزل و سرکوب شده و هیچ اثری در نظم دادن به تمتع و معاش ندارد بلکه عقل در خدمت نظم معاش و کار دنیا درآمده است اما در جایی که ساحت عقل متصرف در جهان، از ابتدا نبوده یا وجودی ضعیف داشته است تمتع هم بی نظم می شود و آنچه از گذشته مانده است هرچه بکوشد که این بی نظمی را بسامان آورد گوهر خود را به سنگ می زند. وقتی عقل یک دوران به چنین مصیبتی دچار شود یعنی عقل یک داشته انتزاعی و عاریتی باشد، مردم با آن پیوند حقیقی ندارند. مردمی که با عقل جدید هم آشنا نشده باشند و تجددشان ظاهری و قشری باشد نه با تاریخ آباء و اجدادی پیوند دارند و نه به تاریخ تجدد پیوسته اند و هرچند که در ظاهر در قرن بیست و یکم میلادی و پانزدهم هجری بسر می برند اما زندگیشان نه ادامه تاریخ هجری است و نه معاصر جهان متجددند. اکنون بسیاری از اقوام جهان از تاریخ قدیم خود بیرون افتاده اند و در تاریخ تجدد جایی برای خود نیافته اند.

ب- از زمانی که تجدد (که در ذات خود میل به گسترش و جهانی شدن دارد) به مرحله گسترش در سراسر روی زمین رسیده است، نه فقط همه رسوم عادی آن به تدریج مقبول افتاده است بلکه کم و بیش به ادبیات جدید و بعضی از آراء و نظریات فلسفی و مخصوصاً به علم جدید توجه شده است. اقبال به علم چنانکه گفته شد مقتضای پذیرفتن و اخذ رسوم و آداب تجدد و ورود در زندگی مصرفی است اما برای زندگی مصرفی نیز باید نظمی مناسب پدید آید. درست است که اداره و سازمان را از روی گرده اصلی آن می توان برپا کرد اما برپاکنندگان باید حد و اندازه ها را بشناسند و جایگاه هر چیز و هر کار را بدانند و این موقوف به سهیم شدن در عقلی است که راه تصرف در جهان و پدید آمدن نظم تجدد با آن معین و هموار شده است. انتزاعی ترین صورت این عقل فلسفه است. از شعر و هنر نمی گویم زیرا اینها معمولاً خریدار حقیقی ندارد (چنانکه در دوره اسلامی با اینکه آثار مهم فلسفی و طبی و نجومی را ترجمه کردند به شعر و هنر یونانی اعتنایی نشد) یا اگر خریدار دارد احياناً خریداران، آن را برای مصرف و تفنّن می خرند اما فلسفه را به دشواری می توان مصرف کرد و مصرف کنندگان باید خیلی بی ذوق باشند که فلسفه را برای مصرف بر می گزینند (مگر اینکه بهره برداری سیاسی از فلسفه را مصرف بدانیم). فلسفه ای که عین عقل است بصرف تتبع و آموختن هم حاصل نمی شود (هرچند که بدون آموختن به فلسفه نمی توان رسید). فلسفه را با فهم و عقل عادی نیز درک نمی توان کرد یعنی تا کسی در فلسفه غوطه نخورد و صاحب‌نظر نشود نمی تواند در باب فلسفه ها حکم کند اما در جهان توسعه نیافته معمولاً به فلسفه کاری ندارند و اگر به آن نظری بیندازند نظرشان به ایدئولوژی و سیاست است. حتی اگر کسانی پیدا شوند که فلسفه خالص بنویسند باز قصدشان اثر گذاشتن در فرهنگ خودی است ولی این مصلحت بینی که با زمان بیگانه است، هیچ مصلحتی را تأمین نمی کند بلکه مشغولیتی است که دنباله و نتیجه ندارد. تاریخ صد و پنجاه ساله منور الفکری و روشنفکری ایران را در نظر آوریم. این پنج شش نسل منور الفکر و روشنفکر هر کدام کار خود را کردند و می بینیم که نسل بعد آنها را فراموش کرد. آخوند زاده و ملکم و میرزا آقاخان کرمانی به عالم منور الفکری علاقه داشتند و با فراهم آوردن معلوماتی از آن عالم، آثاری پدید آوردند اما راهگشای منور الفکری حقیقی نشدند یعنی نتوانستند کاری را که مثلاً کانت بر عهده منور الفکری می دانست انجام دهند. نسل بعد از ایشان که آمد بیشتر به سیاست و انقلاب مشروطیت پرداخت. این نسل با نسل قبل از خود کم و بیش آشنا بود چنانکه فی المثل می توان نفوذ و تأثیر ملکم را در کتاب یک کلمه مستشار الدوله باز شناخت اما با پایان یافتن انقلاب مشروطه نسل دیگری به صحنه آمد. این نسل تقریباً هیچ پیوندی با دو نسل قبلی نداشت مگر اینکه بگوییم فروغی هم مثل بدیع الملک میرزا و افضل الملک کرمانی توجهی به فلسفه داشتند و تقی زاده به پیروی از آخوند زاده و میرزا آقا خان اطلاع از آراء فیلسوفان اروپایی را لازم می دانست ولی اینها (جز تقی زاده) هیچیک نامی از اسلاف خود نمی بردند. در دوره بیست ساله رضا شاهی صورت دیگری از منور الفکری و البته ضعیف تر از منور الفکری اول پدید آمد. دکتر ارانی که در ابتدا با گروه مجله فرنگستان (دوازده شماره از این مجله در سال ۱۳۰۳ منتشر شد که در آن بیشتر استبداد مرفقی را تبلیغ می کردند) همکاری می کرد، رسالتی در روان شناسی و فلسفه و مخصوصاً در ترویج ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی نوشت و چون موضع صریح سیاسی داشت و اطرافیان او پس از مرگش حزب توده را تشکیل دادند تا مدتی مورد اعتنا بود و در اوائل کتابهایش هم چاپ شد و کسانی به آن استناد کردند ولی وقتی حجم ادبیات تبلیغاتی حزب توده به جایی رسید که می توانست از نوشته های ارانی بی نیاز باشد آنها را به حال خود گذاشت. شاید اندک دوام ارانی نیز از آن رو بود که او تا حدی به شرایط تاریخی و فرهنگی و سیاسی زمان خود توجه داشت و با مخاطبان خود بکلی بیگانه نبود مع هذا او که با مجله فرنگستان هم همکاری داشت نه فقط پیوندی با منور الفکری پیش از خود نیافت بلکه هیچ جا حتی به رسول زاده که در ماتریالیسم و سوسیالیسم مقالاتی نوشته بود استناد نکرد. دو نسل اخیر سوسیالیست و کمونیست ایرانی هم او را فراموش کرده اند. از آثار گوستاو لوبون هم که در دهه دوم و سوم قرن جاری مورد توجه بود چیزی در بازار یافت نمی شود و از نوشته های امثال دشتی کمتر نشانی پیداست. دشتی و دیگر مترجمان گوستاو لوبون از سابقه منور الفکری قبل از مشروطه و زمان مشروطه جدا شدند و تحفه دیگری آوردند اما اکنون آنها هم فراموش

شده اند. از ۱۳۲۷ که حزب توده مخفی و زیرزمینی شد و به ترجمه و نشر ادبیات چپ و مارکسیست پرداخت تا حدی جای تفنّن های فلسفی دیگر را تنگ کرد. حادثه نسبتاً مهم در این دوره توجه خاص به فلسفه بعنوان زیربنای سیاست بود و بعضی آثار فلسفی و مخصوصاً آثار افلاطون و ارسطو بر اثر این توجه ترجمه شد اما اثری که بخصوص درباره تجدّد نوشته شد رساله «تسخیر تمدن فرنگی» اثر دکتر سید فخر الدین شادمان بود. او بهتر از اسلاف خود جهان متجدّد و تجدّد را می شناخت (سلف و خلف که اینجا می گوئیم بر سیل مسامحه است زیرا وقتی در تاریخ پیوستگی نباشد سلف و خلفی وجود ندارد گویی هیچکس در تاریخ صد و پنجاه ساله تجدّد مآبی ما سلف و خلف نداشته و خود نیز سلف و خلف نبوده است). او مسئله تجدّد یا به تعبیر خودش مسئله تمدن فرنگی را به روش خاصی مطرح کرد. او که تاریخ می دانست و تاریخ تدریس می کرد نگاه مورخانه و تاریخی به تمدن فرنگی نکرد. او گرچه به طرح ماهیت تجدّد نزدیک شد اما فیلسوف نبود و به قضیه با نظر فلسفی نگاه نکرد بلکه راهی میان داستان نویس و مورخ پیش گرفت. او رمز «تسخیر تمدن فرنگی» را در قوّت زبان فارسی دید و این می توانست توجه مهمی باشد زیرا تفکر در زبان ظاهر می شود بلکه عین زبان است. زبان بی تفکر، زبان ضعیف و پژمرده است و اگر زبان مردمی قوت گیرد همه چیز کم و بیش سامان می یابد اما زبان چگونه قوت پیدا می کند؟ شادمان به اینجا که رسید به سرعت از درک اول خود دور شد و گمان کرد که با دستکاری می توان زبان ضعیف و علیل را توانا کرد و ناخواسته به جرگه کسانی ملحق شد که طالب اسم شب بودند و اصلاح خط و دستکاری عقاید و امثال اینها را راهگشای تجدّد می دانستند. شادمان هم گرچه می دانست تجدّد مآبیهای رایج به جایی نمی رسد، وضع زمان خود را بصورت نسبتاً خوبی تصویر کرد اما او گرچه بهره ای از عقل متجدّد داشت اما در باب حقیقت تجدّد چیزی نگفت و به سابقه امر تجدّد مآبی حتی اشاره ای نکرد و اسمی از آخوند زاده و ملکم خان و طالبوف نبرد و به کسروی و حزب توده هم نپرداخت. آنچه می دانیم اینست که او از فروغی به نیکی یاد می کرده است اما اینکه آیا از او چیزی آموخته است (و چه می توانسته است بیاموزد) معلوم نیست. او که به سابقه تجدّد مآبی نپرداخت و اخیراً کم و بیش مورد توجه پژوهندگان و مخصوصاً پژوهندگان مقیم خارج قرار گرفته است، به سرنوشت پیشینیان صد ساله خود دچار شد و پنجاه سال در گمنامی و فراموشی بود. آثار او کمتر خوانده شد و تا این سالها کسی به فکر چاپ آنها نیفتاد و قهرماً در آراء دو سه نسل اخیر تأثیر نگذاشت.

۶- یکبار دیگر این نگاه گذرا به نقاط جدا افتاده تاریخ اندیشه تجدّد در ایران را مرور کنیم. آخوند زاده سفارش کرد که فلسفه بخوانیم. این سفارش را میرزا آقا خان و افضل الملک کرمانی و تقی زاده هم تکرار کردند. افضل الملک و فروغی دیسکور دکارت را به فارسی برگرداندند و دشتی و فخر داعی گیلانی بعضی کتابهای گوستاو لوبون را ترجمه کردند و بالاخره دکتر کاویانی و دکتر لطفی طرحی برای ترجمه آثار کلاسیک فلسفه در انداختند و کار را خود از ابتدا یعنی از ترجمه آثار افلاطون شروع کردند. تا اینجا هنوز فلسفه جدید مجموعه ای از قطعات پراکنده از بعضی فیلسوفان اروپایی است که نه تناسبی میان آنها وجود دارد و نه در زمان بهم مربوطند. هیچیک از اینها به دنبال دیگری و در تحکیم یا تتمیم و تفسیر آن نیامده است. شاید قیاس مع الفارق باشد که این تاریخ صد ساله را با تاریخ فلسفه در دوره اسلامی یا در دوره جدید اروپا بسنجیم. در تاریخ فلسفه اسلامی ابن سینا به فارابی تأسی کرد. او از آثار معاصران و اسلاف دیگر خود نیز خبر داشت و آراء آنها را ردّ و اثبات می کرد. سهروردی خلف ابن سینا بود و بعد از سهروردی هم همه فیلسوفان به او و ابن سینا و فارابی نظر داشتند. در تاریخ فلسفه جدید همه فلسفه ها نوعی بسط فلسفه دکارت است و اخیراً که این بسط به پایان خود رسیده است باز فلسفه نقد دکارت است. در اروپا تنها کسانی که خود را متعلق به حوزه دکارت (کارترین) می دانستند به تفکر دکارتی نپرداختند بلکه همه فلسفه جدید به دکارت نظر داشت. در این وضع پیوستگی است که می توان تاریخ فلسفه داشت و نوشت. تاریخ، تاریخ پیوستگیهاست هرچند که تاریخ مقاطع هم دارد. مقطع تاریخی جایی و وقتی است که یک دوران پایان می یابد و دوران دیگر آغاز می شود یا بهتر بگوئیم مقطع نقطه اتصال پایان یک دوران با آغاز دوران جدید است و پیداست که تا دوران جدیدی آغاز نشود مقطع هم وجود ندارد. شاید یک دوران تاریخی صدها سال در راه کند انحطاط باشد و به هیچ آغازی نرسد. در انحطاط پیوندها سست می شود اما همه رشته ها نمی گسلد. در آغاز هر دوره جدید هنوز اجزاء تعین نیافته اند تا روابط را بتوان به وضوح درک کرد هرچند که تاریخ عین روابط اشیاء و اجزاء و حوادث نیز نیست. اگر این معنی درک نشود و تاریخ را مجموعه حوادث بدانند، فهم آنچه می گوئیم بسیار دشوار می شود. اتفاقاً در طول حیات بشر شاید تنها در دویست سال اخیر که سایه تاریخ غربی بر همه جای روی زمین افتاده است، زندگی بعضی اقوام به مجموعه پراکنده حوادث بی ارتباط مبدل شده باشد. در این وضع نه فقط فلسفه ها بی ارتباطند بلکه هیچ چیز در جای خود نیست و در زمان دوام ندارد. حتی اگر میان معاصران ارتباطی دیده می شود ضامن آن سیاست است اما در بین نسلها تقریباً هیچ ارتباطی پدیدار نیست. دو ترجمه کتاب دیسکور دکارت را کسی نخواند یا لاقلاً خبر نداریم که چند نفر آن را خوانده اند. ترجمه سوم با تحول بزرگ در جهان میان دو جنگ و بخصوص در کشور ما با تأسیس دانشگاه و رشته تحصیلی فلسفه مقارن شد و خواندگانی پیدا کرد. اگر امروز کتاب فلسفه در بازار زیاد است این رشد بیشتر کمی است. البته پدیدار شدن آثار مختصری از تذکر تاریخی را نمی توان منکر شد اما هنوز فلسفه در کشور ما خدمتگزار ایدئولوژی است و بیشتر با ملاکهای سیاسی به آن رو می کنند. شاید بگوئید در این صد سال اخیر در ایران فلسفه ای نبوده است که از ربط و تأثیر و تأثر و تعادل آن سخن بگوئیم. جان کلام همین است. نویسنده ای گفته است جهان توسعه نیافته تجدّد را بدون عقل آن فرا گرفته است. عقل تجدّد در سیاست و حقوق و علم و تکنولوژی جدید ساری است اما صورت خاص و متعین آن همان فلسفه است. آنان که

تجدد را جدا از عقل جدید اخذ کرده اند در سیاست و حقوق و علم و تکنولوژی‌شان هم آن عقل غائب است و شاید فلسفه را هم بصورت یک علم انتزاعی و قشر بی جان اخذ کرده باشند. اگر به سراغ ادبیات و سیاست و قانون و علم و تکنولوژی هم برویم باز گسیختگی می بینیم. ادبیات که می گویم مراد شعر و حتی رمان نیست زیرا شعر و رمان در جهان توسعه نیافته در بهترین صورت آئینه تجدد آشفته این جهان است و البته بندرت عمق فاجعه را می بیند. شاید در بین شاعران ما یکی دو شاعر و از جمله اخوان ثالث به این عمق فاجعه نزدیک شده باشند. می گویند کدام فاجعه؟ فاجعه ای نیست. اخلاق و معنویت که مال ماست. در علم و تکنولوژی هم که قدری عقب مانده ایم تدابیر مناسب می اندیشیم و با اندک کوشش به مقام و جایگاه شایسته خود می رسیم و ... درست است: ما وارث سخنان و معارف گرانیهای از ادب درس و ادب نفس و اخلاق و عرفانیم. توانائی هایمان در آموختن و فرا گرفتن علم هم به اثبات رسیده است اما یک مشکل کوچک داریم و آن اینکه فکر نمی کنیم چرا اولاً اخلاق و معنویتمان در کار و کسب و مناسبات و رفت و آمد و درست و بحث و صنعت و تولید و مدیریت و ... دخیل و منعکس نیست. اخلاقی که در کتاب و گفتار باشد و در عمل ظاهر نشود نبودنش بهتر است. ثانیاً با اینکه در مدتی نسبتاً طولانی به مقصودی که نیل به آن را دشوار نمی دانیم، نرسیده ایم از خود نمی پرسیم چرا از عهده کاری که در نظمان مشکل نبود برنیامدیم و بر نمی آییم. ما دانشمند داریم اما طرح و برنامه کلی پژوهش نداریم. پژوهش هایی هم اینجا و آنجا صورت می گیرد اما کسی نمی داند علم با این پژوهش ها به کجا می خواهد برود. ظاهراً علم در جهان توسعه نیافته در حاشیه جهان علم و علم مرکزی قرار دارد. آنها که در حاشیه اند همواره از علم دورند و وقتی بهم نزدیک می شوند که در متن بازی قرار گیرند. شاید اصرار بر نوشتن مقالات به زبان انگلیسی و چاپ کردن آنها در مجلات معتبر بین المللی پاسخی نه چندان مناسب به ناتوانی از تحقق پژوهش بصورت تکنولوژی باشد. علم ما برای خودمان سودمند نیست پس آن را به جایی بفرستیم که سودمند باشد. باین جهت علم باید از حاشیه به مرکز برود ولی در حاشیه بازی بودن تعبیر دیگری از گسیختگی و بی تاریخی است. دانشمندان ما توانایی پژوهش دارند اما بفرض اینکه به پژوهش بپردازند چون پژوهش هایشان تابع هیچ برنامه پژوهشی نیست و با پژوهش های دیگر تناسب ندارد و دنباله پژوهش های قبلی نیست و ربطی به پژوهش های بعد پیدا نخواهد کرد، از آن نتیجه مطلوب عاید نمی شود. یک کارشناس مسائل استراتژیک گفته بود ما استراتژی نداریم یعنی تاکتیک هایمان در درون یک استراتژی نیست. در علم و پژوهش هم تاکتیک ها بدون استراتژی است. ثالثاً ظاهراً در اوائل آشنایی با اروپا طرح اجمالی اعلام نشده ای در اذهان منور الفکرها وجود داشته است که آثار مهم علم و ادب دنیای جدید را ترجمه کنند و رسوم پژوهش آن عالم را فرا گیرند. با ملاحظه ترجمه های اوائل این معنی را می توان تصدیق کرد اما این طرح عملی نشد. کتابهای ترجمه شده دوره اول را کمتر خواندند و شاید آن ترجمه ها تقریباً فراموش شد چنانکه نسل های سوم و چهارم مترجمان دوباره بعضی کتابهای ترجمه شده را ترجمه کردند پس در ترجمه هم پیوستگی نبود یعنی آثار علمی و ادبی نیز برای شناخت جهان جدید و ورود در عالم علم و ادب و نقادی ترجمه نشد یا کمتر به این شناخت کمک کرد. بلکه ترجمه شغلی در عداد شغل های دیگر تلقی شد (هرچند که شغل نان و آب داری نبود و اکنون هم نیست) در این پیش آمد مترجمان مسئول نیستند و البته قدر مترجمان خوب نباید مجهول باشد. آنها فضای ترجمه را آشفته نکرده بودند بلکه خود در یک فضای بی برنامه و بدون طرح وارد شدند. در این فضا نقد ادبی جایی پیدا نکرد یا درست بگوییم فضایی اهل ادب ما از شرق شناسان پیروی کردند و نقد صوری را از آنان آموختند و بهمین نقد اکتفا کردند. منتقدان و پژوهندگان، متون شعر و نثر و آثار علمی و ادبی قدیم را تصحیح و آماده چاپ کردند اما به مضمون آن آثار نپرداختند. شاید در صد سال اخیر با اینکه دهها نفر شاهنامه فردوسی و گلستان سعدی و دیوان حافظ و مثنوی مولانا و غزلیات شمس تبریزی و ... را تصحیح کرده اند، درباره مضمون این آثار بسیار کم نوشته اند و ادبای رسمی چه بسا که هیچ چیز در این ابواب ننوشته باشند. آثاری هم که روشنفکران نوشته اند معدود و انگشت شمار است. آنها هم بیشتر به اعتراض و رد و ایراد و نفی و اثبات پرداخته اند. در بهترین صورت این تفسیرها بوته های تنها و بیگانه با بوستان کم حاصل ادبیات رسمی بوده است. وقتی فریدون هویدا و شاهرخ مسکوب بعضی داستانهای شاهنامه را با نظر فرویدی تفسیر کردند هیچکس درباره این تفسیرها چیزی نگفت. در مورد مضامین شعر حافظ و سعدی و مولوی هم یکی دو رساله بیشتر نداریم و نمی دانیم آیا فضایی فارسی زبان و فارسی نویس هیچ چیز در نقد خمسه نظامی نوشته اند یا نه (من سالها با این آرزو بسر برده ام که سیری در آثار سنایی و عطار بکنم و اگر چیزی دریافتم بنویسم اما این توفیق نصیبم نشده است و اکنون عمر گذشته است و بسیار بعید می دانم که به این مراد دست یابم). نقد صوری را در وضع گسیختگی فرهنگی هم می توان حفظ کرد زیرا تفکر در آن مداخلیت ندارد و رعایت چند دستور العمل برای انجام دادن کار کفایت می کند مع هذا اگر به تاریخ تتبع هم نظر کنیم دوران اول آن را مثمرتر می بینیم. گیاه تتبع هم در دیار ما پژمرده شده است و اکنون دیگر امثال بهار و بدیع الزمان فروزانفر و همائی و فروغی و وحید دستگردی و بهمنیار و قریب و قزوینی و محیط طباطبایی و مجتبی مینوی و یغمایی و ... کمتر پیدا می شوند و شاید با پایان یافتن کار شرق شناسی کار این تتبع هم به پایان رسیده باشد و دیگر به آن چندان نیاز نباشد. اگر در این تاریخ می بینید که دو یا سه نسل از منتقدان در پی هم آمده اند و نسلهای بعد از شیوه و روش نسل اول پیروی کرده اند این را نشانه پیوستگی مگیرید و اگر پیوستگی می بینید ضامن آن نظم شرق شناسی بوده است. این نظم فوایدی هم داشته است پس ناشکری نمی کنیم. همین که کسانی آمدند و متون قدیم را برای چاپ و نشر آماده کردند به آنها دست مرزاد باید گفت. با آمدن پیشه تتبع صورتی از تاریخ نویسی جدید هم آمد. البته تاریخ ادبیات و

فرهنگ و فلسفه و . . . ما را ابتدا شرق شناسان نوشتند و پژوهندگان ما نیز کارهای آنان را مثال و سرمشق قرار دادند و البته نمی دانیم آیا در جایی شیوه شرق شناسان را به کمال رسانده اند یا نه. همین شک نشانه آنست که به تاریخ چنانکه باید اعتنا نکرده ایم و تاریخ نویسی وضعی بهتر از دیگر علوم ندارد و شاید گرفتاریهایش بیشتر باشد.

۷- یکی از صاحب نظران اروپایی گفته است که هر تاریخی تاریخ معاصر است. اگر این حرف درست باشد تاریخ نویسی برای همه مردمان و اقوام میسر نیست زیرا بعضی اقوام از تاریخ قدیم خود جدا شده و به تاریخ دیگری نپیوسته اند آنها که تاریخ معاصر ندارند چگونه تاریخ بنویسند. مردمی که نمی دانند تاریخشان تاریخ میلادی است یا هجری یعنی نه با صاحبان تاریخ میلادی معاصرند و نه زندگیشان در تاریخ هجری دوام دارد. اینها با چه و که معاصرند؟ تاریخ این مردمان نقطه جدا افتاده ای در زمان است و شاید به همین جهت است که همه گذشته و آینده را هم نقاط و لحظات جدا و ناپیوسته زمان می انگارند. اینها چگونه تاریخ بنویسند که تاریخ، تاریخ اندیشه و گفتار و اراده و کردار آدمیان است و تفکر و عزم و عمل در زمان صورت می گیرد و متحقق می شود. بگذریم، تاریخ نویسی هم مثل ادب و سیاست جدید و . . . در ابتدای تاریخ، تجدد مآبی ما جلوه ای کرد و رو به پژمردگی رفت و این نکته قابل تأمل است که اولین کتابهای تاریخ ما را در دوره جدید سیاستمداران (مشیر الدوله، فروغی و تقی زاده) نوشتند (در سالهای اخیر چنانکه به کرات اشاره کرده ام در فلسفه و ادب و تاریخ نویسی و . . . تحولی پدید آمده است که باید منتظر ماند تا آثار آن آشکار شود). این امر عجیبی نیست که سیاستمداران تاریخ بنویسند. یکی از اولین تاریخ نویسان گرنفون است که سردار سپاه و اهل سیاست بوده است. عجیب اینست که چرا ما بهمان «ایران باستان» مشیر الدوله و «از پرویز تا چنگیز» تقی زاده و «تاریخ مغول» عباس اقبال و «تاریخ صفویه و زندیه» نصر الله فلسفی اکتفا کرده ایم و کسی به عهده نگرفته است که تاریخ معاصر را در کلیت و تمامیت آن بنویسد. کوشش هایی را که استادان تاریخ در دانشگاهها و بعضی نویسندگان و روشنفکران غیر دانشگاهی و بخصوص دانشمندان ایرانی خارج از کشور انجام داده اند ناچیز نباید شمرد و شاید بعضی از این کوششها نشانه درک بحران تاریخی باشد اما اگر از مورخ توقع داریم که به ما بگوید در کجای زمان ایستاده ایم و چه بر سرمان آمده است و چه راهی یا راههایی پیش رویمان است، هنوز باید منتظر بمانیم. شاعر می تواند به ما از ژرفای شب و روشنی روز بگوید (ندیده ام کسی از شاعران معاصر چیزی از روشنی روز گفته باشد. شاید تنها سهراب سپهری و فریدون مشیری باشند که گاهی بما تسلی می دهند و سپهری مخصوصاً دعوت می کند: لب دریا برویم / تور در آب بیندازیم / و بگیریم طراوت را از آب). گمان می کنم رمز اعتنای نوجوانان و جوانان در سالهای اول انقلاب به سپهری وفور الفاظ پنجره و صبح و آب و آبی و زیبایی در شعر اوست. او سفارش کرده و بشارت داده است که:

غنچه ای می شکفتد

اهل ده باخبرند

چه دهی باید باشد

کوچه باغش پر موسیقی باد

(و سفارش می کند که: ما هم مثل مردمان سر رود، آب را گل نکنیم)

ولی شاعران معاصر بیشتر ما را بیم داده اند که:

« بده بد به هر پیک و پیغام و خبر بسته است

نه تنها بال و پر، بال نظر بسته است

قفس تنگ است و در بسته است»

ولی آنها نمی توانند کار مورخ را که نشان دادن نقطه سکونت ماست به عهده بگیرند. مورخ و شاعر اگر همسایه نیستند خانه هایشان چندان از هم دور نیست که صدای یکدیگر را نشوند ولی آنها هر یک کار خود را انجام می دهند. آدمیان همیشه به شعر و شاعر نیاز داشته اند و دارند و ما امروز به مورخ هم نیاز داریم که بما بگوید کجا هستیم و چه پیوندی با گذشته داریم و آیا پیوند نسلهای صد و پنجاه سال اخیر از هم نگسیخته است.

۸- صاحب نظران اروپایی و آمریکایی درباره جهان توسعه نیافته بسیار کم اندیشیده اند. در نظر غربیان، جهان توسعه نیافته صرف یک معضل سیاسی و اقتصادی است. اینکه در اینجا چه می گذرد و مردم جهان توسعه نیافته چه سهمی در آینده جهان دارند، امر فراموش شده ای است. متفکران غربی، جهان توسعه نیافته را حاشیه فقیر نشین یا حلبی آباد بخش مرکزی جامعه جهانی که همان جهان متجدد است، می دانند و هیچوقت تا آنجایی که من می دانم نپرسیده اند که توسعه نیافتگی چه وضعی است. اما بعضی تعبیرها در تفکر غربی در باب وضع انسان هست که شاید با مسامحه بر وضع مردم جهان توسعه

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

اینکه گمان کنند توسعه نیافتگی یک علت جزئی دارد که در وجود ما یا در گوشه ای از جامعه خانه کرده است، نشانه بیگانگی با وضع تاریخی است. جامعه مثل فرد و شخص نیست که بیماریش بیشتر بیماری تن و جسم باشد. بیماری جامعه بیشتر و معمولاً بیماری روح است و به این جهت میان اجزاء و اعضاء تناسب و هماهنگی وجود دارد. وقتی یک جزء نشاط داشته باشد همه اجزاء با نشاطند و اگر سستی و ناتوانی در جایی پیدا شود می توان حدس زد که سستی و ناتوانی در همه چیز و در همه جا ساری باشد پس چگونه بگوییم اگر فلان جزء اصلاح شود چه می شود. گاهی فکر می کنند که مثلاً اگر پیشرفت علممان را با فلان میزان و مقیاس بین المللی بسنجیم، در علم و پژوهش پیشرفت می کنیم. جامعه جدید با عقل جدید بوجود آمده است. مارکس این عقل را عقل دیالکتیک می دانست و می گفت وضع جامعه بورژوازی و طبقه کارگر آن با نظم عقل دیالکتیک هماهنگ نیست و به این جهت طبقه کارگر و کار او با خود بیگانه است. در مفهوم با خود بیگانگی مارکس «خود» ی که طبقه کارگر با آن بیگانه شده است، عقل دیالکتیک و تاریخی است. او سرمایه داری را نه مظهر این عقل بلکه انحراف از آن می دانست و می پنداشت که انقلاب پرولتری بازگشت به خانه خود است. انقلاب مارکسیست در روسیه یعنی در جایی که هنوز عقل تجدد حاکم نشده بود و روسیه از بیگانه گشتگی پرولتاریا چندان خبر نداشت، واقع شد و دیدیم که راه به جایی نبرد زیرا «خود» مردم روسیه نه عین عقل تجدد بود و نه هنوز سرمایه داری در آنجا به مرحله ای از رشد رسیده بود که پرولتاریا را با خود یعنی با عقل تجدد بیگانه سازد. شاید مارکس درست دریافته بود که نظام بورژوازی و سرمایه داری آدمی را با خود بیگانه می کند اما ظاهراً در درمان دچار وهم شده بود. انقلاب پرولتری او هرگز تحقق نیافت اما تفسیر مارکس درباره سرمایه داری هرچه باشد بیگانه گشتگی در جهان توسعه نیافته همان چیزی نیست که او در جهان سرمایه داری تشخیص داده بود. جهان توسعه نیافته، جهان آغاز تاریخ سرمایه داری یعنی سرمایه داری قرون هیجدهم و نوزدهم و بیستم نیست. اصلاً اطلاق عالم و جهان به وضع توسعه نیافتگی بر سبیل مسامحه است زیرا توسعه نیافتگی وضع مردمی است که از تاریخ و جهان قبل از تجدد رانده شده و به جهان متجدد راه نیافته اند به این جهت آنها در غربت بسر می برند و خانه ای ندارند که در آن سکنی کنند. گاهی کسانی می پندارند که می توان جامعه ای ساخت که هم خوبیهای قدیم را داشته باشد و هم بتواند از مزایای تجدد برخوردار شود. در این وضع روحی و اخلاقی خطر بزرگ بیرون افتادن از هر دو جهان است یعنی نه اینجا بودن و نه آنجا بودن. ما خیلی از عقل حرف می زنیم و می پنداریم که عقل یک صفت نفسانی است یعنی عقل را با هوش فردی و شخصی اشتباه می کنیم. عقل، عقل افراد و اشخاص نیست بلکه عقل عالم است و هر جا که عقل باشد هوشها به کمال می رسد و ثمر می دهد. عقل، عقل عالم است. وقتی آدمی ساکن یک عالم و در نسبت با مدار آن باشد از خرد هم بهره دارد و آنکه بی عالم است گرچه هوش دارد تا صاحب عقل نشود، از هوش خود نیز نمی تواند بهره گیرد. دکارت در تفکر خود عقلی را یافت که با آن عالم متجدد بر پا شد. این عقل با عقل عالم یونانی و قرون وسطایی تفاوت داشت بلکه عقل تجدد بود. هر کس در هر وقتی در این عالم وارد شود ممکن است که به عقل آن نیز دست یابد و آنکه بیرون از این عالم است از عقل آن بهره ندارد یا بهره اش بسیار اندک می تواند باشد. افلاطون و ارسطو که مظاهر عقل بودند عقلشان عقل جدید نبود و اگر اکنون با آنهمه عقل زنده می شدند و می خواستند در ساختن عالمی بر مثال عالم متجدد شرکت کنند، از عهده بر نمی آمدند و چه بسا که با خود بیگانه می شدند.

۹- با خود بیگانگی جهان توسعه نیافته از کجاست؟ مردم جهان توسعه نیافته (که در حقیقت جهانی نیست) با کدام خود بیگانه اند؟ آیا «خود» آنها مجموعه صفات و اوصافی است که پدرانشان قبل از پدید آمدن جهان متجدد واجد بودند و برای اینکه با خود آشنا شوند باید به گذشته برگردند؟ در وضع با خود بیگانگی «خود» امر متعینی نیست که در گذشته موجود بوده یا اکنون وجود دارد بلکه چیزی است که شخص با خود بیگانه، باید و می تواند به آن برسد ولی مردم جهان توسعه نیافته نمی دانند که «خود» آنها چیست و در کجا می توانند آن را بیابند. گاهی وقتی از این خود و از هویت سخن به میان می آید حرفهای زیبایی می زنند که در ظاهر کاملاً درست می نماید چنانکه فی المثل می گویند هویت ما از سه جزء تشکیل شده است: ایرانی بودن، مسلمان بودن و متجدد بودن. این حکم از یک جهت درست است و از جهت دیگر یک حکم ایدآل یا بهتر بگوییم یک توهم ارزشی بنظر می آید. این حکم درست است از این جهت که ما ایرانی مسلمانیم و با آثار و محصولات جهان متجدد زندگی می کنیم و با علم و سیاست و ظاهر فلسفه جدید هم بیگانه نیستیم ولی توجه کنیم که این ترکیب، ترکیب انضمامی است نه اتحادی. ترکیب انضمامی به وحدت نمی رسد و اطلاق «خود» به مرکب انضمامی نمی توان کرد یعنی این ترکیب را عین هویت خواندن دقیق و سنجیده نیست. در خود یا در هویت هر قوم ممکن است اجزایی از این قبیل که دیدیم وجود داشته باشد اما این اجزاء و صفات در عرض هم نیستند بلکه یکی ذات است و دیگران عرض. گمان نمی کنم یک فرانسوی یا یک آلمانی بگوید هویت ما مسیحی بودن و فرانسوی یا آلمانی بودن و مدرن بودن است. مسیحیت در تجدد یک امر عرضی است. فرانسوی یا آلمانی بودن هم در سیاست معنی دارد. هویت مردم کشورهای اروپای غربی در تجددشان است زیرا آنها به جهان تجدد تعلق دارند. (مثال دانشمند برای همه اروپائیان [و البته برای همه جهانیان] گالیله و نیوتون و ... اند و کمتر اهمیت می دهند که گالیله ایتالیایی و نیوتون انگلیسی است. لوتر و بیکن و دکارت و کانت هم ره آموزان تاریخ و تمدن جدیدند و آلمانی و انگلیسی و فرانسوی بودنشان آنقدرها مهم نیست [هرچند که هر یک از اینها به زبان ملی خود خدمت بزرگ کرده اند] و مهمتر و گویاتر از همه اینکه نیچه خود را یک اروپایی بزرگ می دانست).

مراد این نیست که احساسات ملی و قومی در اروپا وجود ندارد یا می توان در مقام درک هویت مردمان از احساسات قومی آنان چشم پوشید منتهی هویت جمع این احساسات با اوصاف و صفات دیگر نیست. گاهی این صفات به دشواری با هم جمع می شوند یا یکی از آنها ممکن است با دیگری ن سازد. جمع ایرانی بودن و مسلمان بودن مشکل نیست زیرا اسلام به قوم و مردم خاص تعلق یا اختصاص ندارد اما درباره عنصر سوم یعنی تجدد چه می توان گفت؟ می گویند همانطور که اسلام و ایرانیت با هم جمع شدند هریک از اینها یا هر دوی آنها با تجدد هم جمع می شوند. در ظاهر هم سخنشان درست است و گفتن خلاف آن مشکلات بزرگ پدید می آورد. اگر گفته شود که ایرانی بودن و متجدد بودن با هم ناسازگارند در حقیقت صورتی از نظریه برتری یا اختلاف نژادی تصدیق شده است. تجدد اختصاص به یک کشور یا قوم و ملت معین ندارد بلکه در همه جهان می تواند گسترش یابد و کم و بیش گسترش نیز یافته است. آیا در مورد دین و تجدد هم بهمین نحو می توان حکم کرد؟ یعنی آیا تجدد با همه ادیان نسبت مساوی دارد؟ در اینجا ناچار باید از مسائل بسیار دقیق و دشوار با مسامحه و اجمال گذشت. وقتی گفتیم تجدد به قوم معینی اختصاص ندارد مراد این نبود که با بسط تجدد قومیت و تعلق به سرزمین و زبان و تاریخ بهمان صورت که بود باقی می ماند. مراد اینست که گرچه تجدد نگاه به خود و گذشته و تاریخ را تغییر می دهد، قومیت و ملیت مانع گسترش آن نمی شود اما مسئله نسبت دین و تجدد بسیار پیچیده تر و دشوارتر است زیرا هر یک از اینها با گفتار و اندیشه و کردار خاص ممتاز می شوند. آیا گفتار تجدد می تواند در کنار گفتار دینی قرار گیرد و هر دو با هم موازی یا بر هم منطبق باشند؟ آنکه می گوید هویت ما ایرانی بودن و مسلمان بودن و متجدد بودن است به پرسش پاسخ مثبت می دهد یعنی اگر اسلام و تجدد را کاملاً سازگار نیابد، به تخالف و تعارض میان آنها هم قائل نیست. یعنی اگر بپذیرد که شاید این آن را و آن این را در مواردی محدود کند، این محدودیت را امری عرضی می داند. این وضع مثال روشن تاریخی هم دارد. تجدد با مسیحیت جمع شده و با بودیسم و شین توایسم هم مشکل بزرگی نداشته است پس چرا با اسلام سازگار نباشد؟ اگر مقصود از مسلمانی انتساب به اسلام یا بجا آوردن بعضی فرائض و مناسک و حتی اجرای قواعد معاملاتی آن باشد، حکم به ناسازگاری نمی توان کرد اما تجدد بهرحال با نگرش خاص به موجود پدید آمده و با همان نگرش بسط می یابد. تجدد قواعد و قوانین و اخلاق خاص دارد و اگر اینها در شرایط متفاوت، کم و بیش متفاوت ظاهر می شود تفاوتها عرضی است. تجدد را دینی نمی توان کرد زیرا صفت ذاتی آن سکولاریته است. سکولاریته برای تجدد چندان اساسی است که حتی آزادی را کنار می زند و مشروط و محدود می کند. در این صورت اگر تجدد جزئی از هویت یک قوم باشد، صرف دین فردی و شخصی می تواند در کنار آن قرار گیرد. می گویند مراد از دین هم همین دین شخصی و وجدانی است ولی تجددی که دین را به دین وجدانی مبدل می کند و نظر مردمان را به تاریخ و گذشته آنها تغییر می دهد و همه چیز جهان را یکسان می سازد چگونه جزئی از اجزاء هویت باشد. حقیقت اینست که ترکیب سه عنصری هویت یک شعار یا سودای سیاسی است که در حقیقت به هویت کاری ندارد و اگر دارد به هویت در شناسنامه رسمی اشخاص تعلق پیدا می کند. جهان دینی مدرن چیزی است که هنوز در باب آن تفکر شده است. آنچه می توان گفت اینست که اگر جهان مسیحیت تجدید می شد هویت فرانسوی و ایتالیایی و آلمانی رنگ می باخت و چنانکه در قرون وسطی فرانسوی و ایتالیایی و آلمانی وجود نداشت، در این عهد فرضی نیز هویت دوباره هویت مسیحی می شد. همچنین اگر عالم اسلامی احیا شود و قوام مجدد پیدا کند

ایرانی بودن و مدرن بودن منتفی نمی شود اما همه اینها با نظم اسلامی میزان می شود. نکته مهمتر این که اگر هویت در همین ترکیب انضمامی بود دیگر سخن گفتن از بحران هویت چه مورد داشت؟ ما ایرانی و مسلمانی و فرزندانمان هم در خانه به بازیهای کامپیوتری مشغولند پس آیا مسئله هویت منتفی است؟ مسئله تنها مسئله ما نیست که به این آسانبها حل شود. اکنون وجود بشر از خانه خود دور افتاده است و اقوام ساکن کشورهای توسعه نیافته خانه را گم کرده اند. البته اگر مقصود این باشد که هر قوم و ملتی و از جمله ما به سوابق تاریخی و فرهنگی خود بازگردیم و تجددمان را در روشنایی این سوابق بسنجیم، سخن متینی است که می توان درباره آن تأمل کرد. مشکل همه کشورهای توسعه نیافته مشکل مشارکت در نظم و عقل تکنیک است. همه این اقوام می خواهند سازمان اداری درست و کارآمد داشته باشند. در علم و پژوهش به مرتبه ای برسند که جهان توسعه یافته نرسیده است و صاحب تکنولوژی پیشرفته باشند و کشورشان سیاست معقول داشته باشد و آنها بتوانند در آزادی بسر برند ولی اینها همه اوصاف و صفات جامعه متجدد توسعه یافته است پس توسعه یافتگی و تجدد چیزی است که همه به آن علاقه و میل دارند و «خود» ما بدون آن نمی تواند خود باشد یعنی مردمی که از عقل تجدد بهره ندارند از خود دور و با خود بیگانه اند. پیداست که بصرف برخورداری از عقل تجدد درد با خود بیگانگی درمان نمی شد و اگر می شد کشورهای اروپایی گرفتار دوری و بیگانگی نبودند و حال آنکه این وضع خاص جهان متجدد است و هر جای دیگر که یافت شود از آثار تجدد یا تجددمابی است. درست بگوییم با خود بیگانگی اقوام غیر غربی گرچه بی ارتباط با ناتوانیشان در اخذ خرد جدید نبود اما فقدان این خرد بخودی خود مایه بیگانگی و بیگانه گشتگی نمی شود چنانکه یونانیان و قرون وسطائیان و مسلمانان را نمی توان با خود بیگانه دانست. اگر عقل تجدد در هوای همه عوالم غیر غربی به درجات منتشر نشده بود شاید آن عوالم قرن‌ها بر همان سنتی که بودند دوام می آوردند و امکان داشت که راهی دیگر هم پیش پایشان گشوده شود اما وقتی که این عقل هوای سراسر روی زمین را مسخر کرد، همه افق‌ها بسته شد و حتی سنت‌هایی که ظاهر و قشر تاریخ‌ها و عوالم بود احیاناً بپای ترازوی این عقل آورده شد. حادثه با خود بیگانگی در این برخورد روی داد. از آن پس اقوام قدیم گرچه سنت‌ها را در کوله بار خود حفظ کردند اما از خانه سنت بیرون آمدند. آنها به خانه تجدد راه نیافتند بلکه در بیابان سرگردانی بوئی از تجدد که در هوا پراکنده بود، به مشامشان رسید. آنها که صاحب ذوق و استعداد بودند چیزی از این هوا دریافتند و به دیگران گفتند ولی چون گوشی نبود که بشنود سخنانشان اثر نکرد یعنی علامتی نشد که کسانی را که به آنجا می رسند ره آموز باشد. دیگران هم که آمدند و احیاناً چیزی گفتند، گفته‌شان جایگاهی نیافت. تجدد که آمد بجای اینکه وجود مردمان را مسخر کند و بشر جدید بار آید، آشوب و هیجان در جانها انداخت و رشته پیوند همه جهانها را با گذشته سست کرد بقسمی که مردمان گرچه از سنت قدیم نبریدند آن را دیگر مدار زندگی خویش نیافتند. آداب و رسوم تجدد هم جایی بهتر و مؤثرتر از سنت‌ها نیافت.

۱۰- اکنون کسانی از تقابل سنت و تجدد می گویند و می پندارند که هرچا تجدد نیست سنت مانع راه آن بوده است ولی مردم جهان توسعه نیافته دیگر بر وفق سنت زندگی نمی کنند. کار و سکنی و معاشرت و داد و ستد و درس و مدرسه همه در همه جا بر وفق قواعد تجدد صورت می گیرد. سنت نه فقط مانع ورود و موجب ناتوانی این قواعد نشده بلکه در کنار آنها قرار گرفته است. در ابتدای برخورد ما با تجدد، فی المثل سنت اعتنا به فلسفه جدید را منع نکرد و هیچ سخنگویی از سوی سنت نگفت که چرا سه تفنگدار الکساندر دوما و اقتصاد سیسموندی و . . . را ترجمه می کنند. می گویند سنت با تجدد مخالفت نکرد بلکه به آن راه نداد یعنی جنگی در نگرفت که تجدد در برابر سنت قرار گیرد. این نکته قابل تأمل است. ببینیم چه چیز آمد و چه نیامد. آنچه نیامد و اگر جلوه ای کرد مورد توجه قرار نگرفت، روح تجدد و وجود خاص بشر متجدد بود و آنچه آمد رسوم تجدد بود که می بایست کفالت ادای آن را مردم غیر متجدد به عهده بگیرند یعنی تجددی که از اروپای غربی به جهان صادر شد جسم جدا شده از روح تجدد بود. جسم اگر روح نداشته باشد پیوند و اتصال و ارتباط ندارد و از هم می پاشد. آیا اگر رسوم و نهادهای تجدد در جهان توسعه یافته بهم متصل و مرتبط نیست و رشد و بسط نمی یابد از آن روست که جان ندارد؟ آنچه می توان گفت اینست که اکنون تقریباً تمام کودکان لازم‌التعلیم به مدرسه می روند و درس می خوانند. تعداد دانشگاهها بخصوص در بیست سال اخیر افزایش چشمگیر داشته است. تعداد تلفن ثابت و سیار که گاهی ملاک و میزان توسعه شمرده می شود روز بروز افزایش می یابد. سرگرمی با کامپیوتر هم کم کم رواج می یابد (هرچند که بعضی نویسندگان اروپایی و آمریکایی ناراضی اند که در کشورهای اسلامی به کامپیوتر و اینترنت توجه کافی نشده است. این قبیل حرفها اگر با نظر سوداگران اظهار نشده باشد حاکی از حماقت و گسیختگی خرد است. خرد و بی‌خردی را میان جهان‌های توسعه یافته و توسعه نیافته تقسیم نکرده اند که خرد سهم اولی و بی‌خردی نصیب دومی باشد. اکنون جهان متجدد هم با خرد خود بیگانه شده است). دیگر کسی مثل سابق غذا نمی خورد. طرز لباس پوشیدن هم مدام تغییر می کند پس دیگر از تجدد چیزی نمانده است که جهانیان از آن بی نصیب مانده باشند. جهانیان همه آثار و نتایج تجدد را اخذ کرده اند اما بیشترشان حتی پس از صد و پنجاه سال مقلد مانده اند یعنی در صدد بر نیامده اند که ببینند و بدانند این رسوم و نهادهای کجا آمده و بنیادشان بر چیست. هنوز هم کسانی در اینجا و آنجا می گویند به اساس چیزها چکار دارید؟ خود چیزها را دریابید. وقتی یک اروپایی یا آمریکایی چنین حرفی می زند معنیش اینست که ما می خواهیم از این پس اهل تقلید باشیم و به نورسیده‌ها نیز بگوئیم در صدد پرس و جو نباشند و به نتیجه و ثمر بنگرند عبارت دیگر در اینجا هنوز می توان به ثمر و نتیجه دلخوش کرد زیرا درخت کهنی هست که حتی اگر ریشه آن پوسیده باشد از سایه و

میوه آن می توان برخوردار شد اما در جایی که شاخه و میوه را از بازار می خردند به کدام ثمر و نتیجه می توان دلخوش بود؟ جهان توسعه نیافته مدام باید در بازار سوداگری غرب بگردد و هرچه به چشمش خوش می آید بخرد و با آن تفنن کند. همه آنچه از غرب و جهان متجدد توسعه یافته به جهان توسعه نیافته صادر شده است کالای مصرفی است. حتی دانشگاه و قانون و اقتصاد و تعلیم و تربیت هم کالا یا شبه کالا بوده است منتهی مدت مصرف بعضی از این کالاها طولانی است ولی کالا هرچه عمر و دوام داشته باشد و حتی اگر عتیقه شود، رشد نمی کند بلکه بتدریج کهنه و مندرس می شود و از میان می رود. تأسیسات جدید جهان توسعه نیافته غالباً به این قبیل کالاهای مصرفی با دوام شبیه است و به این جهت بجای اینکه رشد کند و قوت گیرد رو به می رود. درست است که سازمانهای اداری و آموزشی و ... توسعه پیدا کرده اند و حجمشان زیاد شده است اما این افزایش حجم را کمال و استكمال ندانیم. این افزایش گرچه بی اهمیت نیست اما بیشتر به حکم ضرورت روی داده است. اگر بسیاری از سخنان محافظه کارهای معاصر غربی را نپذیریم توجیهشان به اینکه تمدن جدید با برنامه ریزی ساخته نشده است، اهمیت دارد (اینکه آیا مخالفت با برنامه ریزی موجه است یا نیست به بحث ما مربوط نمی شود). در غرب دانشگاه و آموزش جدید و صنعت و سیاست جدید و ... با هم بوجود آمده اند و در ارتباط با هم بنحو متناسب رشد کرده اند. در جهان توسعه نیافته اینها همه اقتباسی اند و در کنار هم گذاشته شده اند بی اینکه ارتباطی میان آنها باشد. در اروپای غربی و آمریکای شمالی، سیاست آموزشی و اداری و حقوقی و اقتصادی و تکنیکی همه اجزاء و شاخه های یک درخت بوده اند و با هم رشد کرده اند اما در جهان توسعه نیافته چون این شاخه ها و اجزاء از اصل و ریشه خود دور مانده اند پژمرده شده اند. وقتی امور همزمان با هم پیوند ندارند چگونه دوام و پیوستگی تاریخی داشته باشند؟ تفکر و تکنیک و قواعد و رسوم عالم جدید بعنوان اموری که باید آنها را یاد گرفت و بکار برد در جهان منتشر شد. اولین منور الفکرای ما چیزهایی از فلسفه و ادب اروپایی را یاد گرفتند. آخوند زاده به انتقاد توجه خاص کرد اما نمی دانم تا چه اندازه حقیقت نقادی را دریافته بود و آیا می دانست که نقادی جان فلسفه جدید و جهان متجدد است؟ نقادی بمعنی جدید لفظ مستلزم مواجهه است ولی در آثار و آراء منور الفکرای ما نشانی از مواجهه با تجدد پیدا نیست چنانکه فلسفه قطعه قطعه و جزء جزء آمده، مخالفت ها و موافقت هایش را هم آورده است بی آنکه روح نقد و نقادی را حفظ کرده باشد. به این جهت همه کسانی که در ابتدا با فلسفه اروپایی آشنا نشدند سفارش کردند که فلسفه بیاموزیم و هنوز هم به این سفارش مشغولیم. همانها که نقد را مهم تلقی کردند آن را در حد رد و انکار آراء و آداب محدود کردند. نقد مواجهه با جهان برای تغییر آن است نه نفی و اثبات یک امر موجود. نقد به آینده نظر دارد ولی جهان توسعه نیافته که با جهان متجدد آشنا شد اشیاء و نظم موجود آن را می خواست و البته بیشتر به سیاست نظر کرد و به سراغ فیلسوفانی رفت که شهرت سیاسی داشتند و بعضی از آنان با کلیسا در افتاده بودند. این نکته بی وجه و بی معنی نیست که از میان فیلسوفان دوره جدید تنها ولتر این بخت را داشته است که منور الفکران ما شرحی از کار و بار او (و البته بصورتی ساختگی و جعلی) بنویسند. ظاهراً ما مثال نقد را در جملات و نشریه کلیسا دیدیم و مثال ما را از ماثول غافل کرد. اولین منور الفکر، اساسی نگذاشت که دیگران ستونی بر آن بنا کنند. آنان در پی هم آمدند و اگر به اشخاص و مردمان و بخصوص به دست اندرکاران سیاست چیزهایی آموختند اما آموزگار نسل بعد از خود نشدند. نسل بعد که آمد می بایست از نو آغاز کند و این وضع کم و بیش تاکنون ادامه یافته است. چیزی که هست در سالهای اخیر به تاریخ آشنایی با جهان متجدد توجه شده و آثار نویسندگان اوائل دوران آشنایی با تجدد را کم و بیش معرفی و چاپ کرده اند. شاید این امر نشانه تذکر باشد ولی به این نکته مهم هنوز توجه نشده است که چرا فرزندان، پدران را فراموش می کرده اند؟ آیا نسبت روحی پدر و فرزندى میان نسلهای درس خوانده و تحت تأثیر غرب قرار گرفته در طی این یکصد و پنجاه سال برقرار نبوده است؟ فرض من گسیختگی میان نسلهاست یعنی لاقلاً چهار نسل را می شناسم که آراء و افکار مشابه دارند اما بندرت این آراء را از اسلاف یا از معاصران هموطن و همزمان خود آموخته اند عبارت دیگر من خلفی برای آخوند زاده و میرزا آقا خان نمی شناسم. حتی مترجمان آثار فرنگی از کار یکدیگر خبر نداشته یا به آن اعتنا نکرده اند. فروغی که مترجم دیسکور دکارت است از افضل الملک نامی نمی برد و افضل الملک هم به ترجمه العازار کاری ندارد. پس دیگر چه توقع داشته باشیم که مترجمان معاصر ما به ترجمه های اسکندر میرزا رجوع کرده باشند؟ نسل دوم منور الفکرای ایران بیشتر سیاسی بودند و در نهضت مشروطیت می کوشیدند. اگر کتاب و رساله و مقاله ای هم نوشته اند بیشتر در تاریخ و سیاست است. در این نوشته ها دنباله کار نسل پیشین گرفته نمی شود. نسل سوم نسل جوانان مشروطه خواه است که نامدارترینشان تقی زاده و فروغی اند. گفته اند که تقی زاده در پی ملوک آمده و مخصوصاً این سخن او را تکرار کرده است که: « باید از ناخن پا تا مغز سر بدون چون و چرا یکسره فرنگی شویم ». تقی زاده در سخنرانیهای خود نیز گاهی از ملوک نام می برد اما راه او راه دیگری است. کار اصلی تقی زاده صرفنظر از سیاست، پژوهش در تاریخ بطور کلی و مخصوصاً در تاریخ علم اسلامی است. در سیاست هم گرچه با آراء ملوک موافق بوده اما بیشتر مدت عمر سیاسیش در کارگزاری حکومت استبداد گذشته است. در اینجا بی مناسبت نیست نکته ای را در نظر آوریم و آن اینکه آزادیخواهی دو صورت دارد. یکی آزادیخواهی کسی است که از آزادی می گوید و طبع آزادیخواهی دارد یعنی آنچه می گوید با وجودش در هم آمیخته است. دیگری سخن آزادی شنیده و آن را خوش آهنگ و گوش نواز یافته و پسندیده است و شاید خود را سخنگوی آزادی بداند اما جانش بسته استبداد است یا بهر حال بسته آزادی نیست. در مورد تجدد هم این معنی را می توان درست و قابل اطلاق دانست یعنی بسیاری از منور الفکرای ما تجدد را بصورتی که شناختند پسندیدند اما این پسند در ادراک و علم انتزاعیشان

محدود ماند و به جانشان سرایت نکرد بقسمی که در حرف و گفت متجدد بودند اما اگر پای عمل پیش می آمد تجدد خواهیشان چندان ریشه دار نبود که راه و کار مناسب و مقتضی تجدد را بشناسند و اگر سیاستمدار بودند چه بسا که با استبداد هم همکاری و همراهی می کردند (و مگر خود ملکم سفیر یک شاه مستبد نبود و آخوند زاده به امپراطور روسیه خدمت نمی کرد؟ اگر بگویند که اینها می خواستند حکومت را از بالا اصلاح کنند در خردمندیشان شک روا داشته اند). آزمایشی که برای تقی زاده پیش آمد گرچه تازگی نداشت اما از آزمایش های قبلی روشنگری بیشتری داشت. او را با فروغی نباید قیاس کرد. این هر دو اهل فضل و تتبع بودند. یکی بیشتر در تاریخ تتبع می کرد و دیگری در فلسفه. هر دو هم سیاستمدار بودند. فروغی به سخنان سیاسی خود صورت حقوقی و ادبی می داد. حتی در دوران مشروطه در تبلیغ و ترویج آزادیخواهی چیزی ننوشت و نگفت در رساله حقوق اساسی در فصل آزادی، آزادیهای مصرح در اعلامیه حقوق بشر فرانسه و آمریکا را با لحن رسمی بیان کرده است اما تقی زاده که کمتر به مطالب رسمی فلسفه اعتنا داشت، سخنانش را بیشتر بر مبانی فلسفی استوار می کرد. او آنچه را که می گویند تاکتیک میرزا ملکم خان بوده است، بصورت یک استراتژی برای پیشبرد جامعه ایران درآورد. تقی زاده می گفت: «ما علمایی لازم داریم که در تدین مثل ابوذر باشند و در علم مثل بیرونی و ابن سینا و دین اسلام را با صیقل عقل و علم رونق و جلا بدهند . . .» (مقالات تقی زاده، جلد ۹، ص ۱۹۰، نقل از صفحه ۲۳۵ تاریخ علّت شناسی انحطاط و عقب ماندگی ایرانیان و مسلمین، تألیف دکتر داریوش رحمانیان، انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۸۲) او و جمال زاده پروتستانیسم اسلامی را عنوان کردند. تقی زاده گاهی بیشتر از فروغی از عقل و رجوع به آن می گفت. بفرض اینکه او را خلف میرزا ملکم خان بدانیم این سلسله ادامه نمی یابد. حتی تقی زاده هم نمی خواست او را پیرو ملکم بدانند و شاید بهمین جهت در اواخر عمر این جمله عجیب را بر زبان آورد که اولین بار نارنجک تسلیم به تمدن فرنگی را در چهل سال قبل بی پروا انداختم. ظاهراً او بعد از ملکم این بار نارنجک را پرتاب کرده است. از نسبت او با سلف چیزی نمی گویم اما می پرسیم اخلاف او که بودند و آثار او را چه کسانی خواندند. مقالات تقی زاده چاپ شده است اما هر کس آن را خوانده باشد داعیان رفورم و پروتستانیسم اسلامی آثار تقی زاده را نخونده و از او چیزی نیاموخته اند. دکتر شریعتی بصراحت می گفت که از تقی زاده بیزار است. چون از دکتر شریعتی نام بردم یک استثنای تاریخی را ذکر کنم و عذر رجوع نکردن به آثار تقی زاده را نیز با حدس بگویم. سید جمال الدین اسد آبادی در ایران خلفی نداشت اما اقبال لاهوری در پی او آمده بود و دکتر شریعتی صریحاً خود را دنباله آندو می دانست. اقبال و تقی زاده و کاظم زاده ایرانشهر و جمال زاده و بسیاری دیگر از منور الفکرهای اوایل قرن چهاردهم هجری شمسی می توانستند به پیشواز «مستبد مرقی» بروند و به زبان اقبال پیش بینی کنند که:

می رسد مردی که زنجیر غلامان بشکند
دیده ام از روزن دیوار زندان شما

اما وجوه اختلاف اینها خیلی بیشتر از وجوه اشتراکشان بود. اقبال که از احیاء دین می گفت نظرش بر حفظ دین و دینداری بود یعنی نمی خواست دین را طوری تفسیر کند که وسیله ای برای هموار کردن راه تجدد باشد اما تقی زاده پی برده بود که درافتادن با دین از خرد دور است پس باید دین را با خرد جدید جمع کرد تا بتوان با حفظ ملیت «پشت سر فرنگی ها [راه پیمود] و ترقیات و تمدن آنها را بدون چون و چرا و بدون اجتهادات بی معنی اخذ [کرد] . . .» (همان مأخذ، ص ۲۳۱) این طریقه فکری تقی زاده شاگرد و پیرو مشخص و نامداری پیدا نکرد و این استراتژی یا ایدئولوژی که با لحن خشک فاضلانه و استادانه بیان می شد، در روح و فکر روشنفکران اثر نکرد. مگوئید که حضور تقی زاده در سیاست دوران رضا شاهی او را از چشم روشنفکران انداخته بود. مگر اینان نوشته های کاظم زاده ایرانشهر را خوانده اند؟ اگر معدودی آنها هم در یک دوره کوتاه آثار کسروی را خواندند تا حدودی از آن جهت بود که او کتابهای خوب در تاریخ نوشت اما بیشتر هیاهوی پاک دینی بود که کنجکاوی عده ای و احساسات دینی جمع کثیری را برانگیخت. مشکل ما این بود که آنچه از اروپای متجدد گرفتیم بیشتر ایدئولوژی بود اما این ایدئولوژی معمولاً یک صفت اصلی را که همان اعتقاد و بستگی است کم داشت. نه فقط ملکم و تقی زاده ایدئولوژی را با زبان ابژکتیو بیان می کردند بلکه امثال میرزا آقا خان و روحی نیز که در راه مبارزه با استبداد جان باختند به معنی درست لفظ ایدئولوگ نبودند بلکه از دور چیزهایی از قرن هیجدهم اروپا دیده بودند که وقتشان را مشوش کرده بود یعنی دیگر نه در قرن سیزدهم و چهاردهم قمری بودند و نه در قرون هیجدهم و نوزدهم میلادی. معروف است که در اصفهان مشروطه طلبان شعار می دادند: ملت بیدار شده است. روحانی معروف و با نفوذ زمان، میرزا محمد تقی نجفی معروف به آقا نجفی گفته بود: «ملت زابرا شده س». «زابرا» حالت گیجی بین خواب و بیداری یا از خواب پریدگی است. حقیقت قضیه در مورد مردم هرچه باشد این امر محرز است که بعضی از منور الفکران که درک و استعداد فوق العاده نیز داشتند، زابراه شده بودند و در همین حالت ماندند. این وضع اختصاص به نسل اول منور الفکران نداشت بلکه اخلاف هم غالباً بهمین درد مبتلی بودند. اگر میان سید جمال الدین اسدآبادی و اقبال و عده و دکتر شریعتی نحوی پیوند می بینیم از آنست که اعتقاد اسلامی جانشین حرکت بسوی تجدد (در وجه سیاسی آن و برای مقابله با استبداد کهن و قبل از تجدد) شده بود. بقیه هرچه بود کم و بیش گسیختگی بود. مختصر اینکه تجددی که نسل اول منور الفکرها اخذ کردند چندان قوی نبود که به نسل بعد راه بنماید. این نسل هم چیزی ناقص از اروپا اخذ کرد و نتوانست معلم خلف خود باشد یعنی در حقیقت خلفی پیدا نکرد تا امروز که باز همان حرفهای نسلهای پیشین را تکرار می کنیم. در مورد ربع قرن اخیر حکم کردن بسیار دشوار است. من نمی دانم آیا اتصال جای گسیختگی را گرفته است یا

نه ولی پیداست که تمامی تجدد در تکنولوژی جمع شده و با قهر پیدا و پنهان در سراسر جهان گسترش می یابد و موانع را بهر طریق که پیش آید حتی اگر دیوانه وار و احمقانه باشد، از سر راه بر می دارد.

وقتی دانایی و تفکر و اخلاق و آزادی و عدالت و قهر و دوستی همه در تکنیک جمع می شود دیگر چه پیوندی یا چه امیدی جز وهم و سودای توسعه تکنیک می تواند وجود داشته باشد. جهان کنونی نه دیوانه - که دیوانگی به معصومیت نزدیک است - بلکه احمق شده است. پیوند و ارتباط که نباشد خردمندی چه جایی دارد؟ دیگر همه جا میدان و مجال یکه تازی حماقت است. حماقتی که البته نام و عنوان حقیقی خود را دوست نمی دارد و به این جهت گاهی بر خود نام خرد می نهد و حتی مدعی عنوان های شریف دیگر نیز می شود. آخر جهانی که دمبدم دستاوردهای تکنولوژیکش نو می می شود کجا مجال تأمل و درنگ باقی می گذارد و اختیار در این جهان چه جایی دارد؟ آثار و قواعد و حتی رسوم فرعی این جهان را باید بدون اندک درنگ پذیرفت. دیروز که میرزا ملکم خان و تقی زاده می گفتند اصول و قواعد تجدد را بی درنگ بپذیریم کسانی در آن چون و چرا می کردند و هنوز هم گاهی این سخن را بعنوان یک تسلیم سیاسی تلقی می کنند اما مهم اینست که دستور العمل مزبور دیگر یک دستور العمل که به آن عمل نکنند یا نکنند نیست. همه بی اینکه به آن بیندیشند می بینند که چرخ جهان تکنیک بی تأمل و درنگ به سرعت می گردد و هر قاعده و قراری که در مرکز این جهان وضع می شود در حاشیه و پیرامون بعنوان کمالات لافل در لفظ و زبان و حرکات و سکناات پذیرفته می شود هرچند که به مرحله اجرا نرسد و همه از عهده اجرایش بر نیایند.

۱۱- می دانم که در مورد گسیختگی تاریخ منور الفکری قدری تند رفتم ولی این معنی را به آزمایش جان آزموده ام که جامعه توسعه نیافته وقت تأمل ندارد و همواره در جستجوی اسم شبی است که همه درها را به روی او بگشاید و دنبال چیزی می گردد که تقصیر ناکامی ها و نارسائی ها را به گردن آن بیندازد و حتی گاهی می پندارد که اگر به رسوم و تشریفات و مقررات و قواعد مربوط به توسعه سریع تکنولوژی عمل کند، به مقصود می رسد و هر کس به تأمل دعوت کند شاید به او برچسب جاهل و علم ستیز و دشمن خرد و سستی و کهنه پرست و مخالف پیشرفت بزنند. ره آورد توسعه سریع علم و تکنولوژی بخصوص برای جهان توسعه نیافته با جهل مرکب نوظهوری توأم بوده است که نظیرش را در تاریخ نوع بشر نمی توان یافت. این جهل مرکب گرچه به مرحله اخیر جهان متجدد اختصاص دارد به نسبت عکس علم و تکنولوژی در جهان تقسیم شده و سهم بیشتر آن به جهان توسعه نیافته رسیده است. در حقیقت هیچ چیز در جهان توسعه یافته وجود ندارد که اثری از آن در جهان توسعه نیافته نتوان یافت. آنهایی که می گویند ما در مراحل آغاز مدرنیته هستیم و به پست مدرن کاری نداریم می پندارند که تاریخ مثل یک موزائیک ساخته می شود و هر مردمی که آن را بخواهند و بیسندند باید از روی مدل غربی مرحله به مرحله آن را بنا کنند. بعبارت دیگر تاریخ مدرنیته در جهان توسعه نیافته هم باید همان مراحل را که پیش از این طی کرده است بپیماید ولی در حقیقت چنین نیست. ما اکنون یک جهان واحد و در عین حال از هم گسیخته داریم. وقتی تجدد نشاط داشت همه جهان، متجدد نبود یا روی به تجدد نداشت. در اوائل قرن نوزدهم مردم مناطقی از جهان فرهنگ و تمدنهای قدیم را هنوز حفظ کرده بودند. از آن زمان تاکنون تجدد به همه جهان راه یافته و فرهنگها را تحت تأثیر دگرگون ساز قرار داده است. اکنون در همه جا آثار تجدد پراکنده شده و جهان صورت واحد پیدا کرده است (هرچند که این صورت ظاهری و سطحی باشد). توسعه سریع تکنیک هر اثر خوب و بدی که داشته باشد به همه جهان می رسد و چه بسا اثری از آثار آن بیشتر در کشورها و جامعه هایی که می گویند هنوز در مراحل اولیه تجددند، ظاهر می شود. این کشورها به حال خود واگذاشته نشده اند که به تدریج مراحل تاریخ تجدد را طی کنند زیرا تکلیف توسعه تکنیک در مرکز این جهان معین می شود نه اینکه هر کشوری تکنولوژی مطلوب خود را اختیار کند. البته اگر کسانی دوست می دارند و به همین راضی اند که نام تحمیل و ضرورت را اختیار و آزادی بگذارند، نباید توی ذوقشان زد و احساس رضایت را از آنان گرفت ولی توجه کنیم که جهان تجدد، جهان واحد است و همه چیز در آن از علم و پژوهش تا ورزش و تجارت و توریسم رو به مرکز دارد و آثار آن از مرکز پخش می شود. مردمان در هر گوشه عالم بسته به قابلیت و استعداد سهمی از مرکز دریافت می کنند. همه می کوشند اعضای خوبی برای این جهان واحد باشند و دستورات و قواعد را بدرستی و بدون چون و چرا اجرا کنند اما پیداست که تواناییها محدود است و همه به یک اندازه موفق نمی شوند. مهم اینست که همه از هر فرقه و مذهب و ملتی که باشند در این مسابقه شرکت کرده اند و از این حیث میان دیندار و غیر دیندار، زرد و سیاه و سفید و چپ و راست تفاوتی نیست و اگر باشد جزئی و صوری یا وهمی است. تجدد دیگر در راه بسط خود مقید به چپ و راست و لیبرال و غیر لیبرال نمی شود و اختصاصات نژادی و جغرافیایی و دینی و فرهنگهای ملی و قومی را چنان دگرگون می کند که مانعی بر سر راه اجرای قواعد و فرامینش نباشد. پیداست که در برابر این وضع عکس العمل هایی صورت می گیرد

زیرا مردمی که تا پنجاه سال پیش با تجدد هیچ آشنایی نداشتند اکنون باید ثمره و حاصل فشرده چهارصد سال تاریخ تجدد را بعنوان کمال زندگی بشر تلقی کنند و آن حاصل را از آن خود بدانند و بکوشند که آن را از آن خود کنند اما گرچه این خواست در همه جا ظاهر است اما شاید در هیچ جا با توانستن قرین نباشد. گسیختگی جهان هم بهمین ناتوانی باز می گردد. چگونه خواست هست و توانایی نیست؟ در قرن هیجدهم که خواست تجدد بصورت صریح پدید آمد، اروپا توانایی هم داشت یا درست بگوییم آن خواست عین توانایی بود. آیا این توانایی خاص اروپائیان و غربیان بود و مردم جهان توسعه یافته آرزومندانی هستند که توانایی رسیدن به تجدد ندارند؟ این امر ربطی به استعدادهای مردم ندارد. آنها مسؤول ناتوانی نیستند. خواست جهان کنونی با خواست ابتدای تاریخ تجدد در ظهورش یکی نیست. بنیانگذاران تجدد می خواستند و اراده کرده بودند که جهان تجدد را بنا کنند و بنا کردند. قدرت تکنیک هنوز یک قدرت مستقل نبود. اکنون تکنیک را اراده مردمان راه نمی برد. اراده تکنیک در خارج از وجود مردمان تحقق یافته و جهان تابع این اراده شده است تا آنجا که مصرف اشیاء تکنیک هم دیگر در اختیار کسان قرار ندارد پس دیگر چگونه از توانایی سخن بگوییم؟ خواست مردم جهان خواست تکنیک است. این خواست جهان را می گرداند. مردم جهان سوم نه توانایی رفتن با آهنگ خواست تکنیک دارند و نه می توانند از آن دست بردارند به این جهت خواست آنان کم و بیش خواست وهمی یا آرزوست. این مردم طرحی برای ساختن ندارند که اراده ساختن داشته باشند. اینها می خواهند چیزی را بدست آورند که پیش از این در جهان متجدد تحقق یافته است. این خواست یا بهتر است بگوییم این آرزو از دو جهت با مانع مواجه می شود. از داخل و درون که بنگریم وجود مردمان مستعد پیروی از قانون تکنیک نیست و نظم آن را بر نمی تابد. نه اینکه کسانی نظم سابق را نگاه داشته باشند و به نظم جدید راه ندهند. شب قانون تکنیک، نظم سابق را نیز پریشان کرده است به این جهت جهان توسعه نیافته از جهت تاریخی و فرهنگی دچار گسیختگی است یا لافل پیوندش با گذشته بسیار سست شده است تا جایی که گروههای مدعی وفاداری به سنت نیز، سنت را بر وفق خواست تکنیک می بینند اما در بیرون از وجود مردم مناطق توسعه نیافته قدرت تکنیک دست نیافتنی شده است. حتی میل به پژوهش که همه جهان را فرا گرفته است و قاعداً باید برای سهیم شدن و مشارکت در قدرت تکنیک باشد، در واقع به گرد آمدن نتایج پژوهشها در مرکز قدرت تکنیک مود می شود. قدرت تکنیک دوست نمی دارد که متعلق به یک شرکت سهامی باشد. البته کشورهای حاشیه و پیرامون هم بی سهم نیستند. این سهم را آمار به آنها می دهد یا درست بگوییم سهم آنان همان آماری است که دفاتر پژوهش و تکنولوژی انتشار می دهند و چه قانع و کم توقعند این مردم جهان توسعه نیافته که به این آثار یا سهم آماری دلخوشند و با آن به دیگران فخر می فروشند و ما هنوز گرفتار این نزاع موهومیم که چه چیز ما را از قافله پیشرفت بازداشته است. ما صد و پنجاه سال است که به این نزاع مشغولیم.

۱۲- نسبت جهان توسعه نیافته با علم چنانست که دانشمندان تا آخرین مراحل علم آموزی پیش می روند و شاید از دانشمندان جهان توسعه یافته پیشتر بروند اما وقتی می خواهند آن دانش را در فضای توسعه نیافته متحقق سازند با دیوارهای بلند مواجه می شوند. اینجا بجای اینکه به دیوار مانع بنگرند و بپرسند که از کجا آمده است می گردند تا چیزی را بیابند و تقصیر را به گردن آن بیندازند. پیشروان تجدد یا تجدد مایی در کشور ما اول بار گناه را به گردن خط فارسی انداختند و کسانی اعتقاد به خرافات را مانع راه دانستند و احياناً دامنه خرافات را تا اصول اعتقادی و اعمال عبادی توسعه دادند. زمانی نیز دانسته و ندانسته اندیشه برتری نژادی نشر می یافت و اکنون این سودا در سر کسانی که بعضی از آنان نیز دانشمندند افتاده است که فلسفه مانع بسط علم و تکنولوژی است چنانکه در جای دیگر گفته ام ما اکنون سه نوع فلسفه داریم. فلسفه ای که تکرار سخنان فلاسفه گذشته است و به عنوان علمی نظیر فیزیک یا فقه تعلیم می شود. این فلسفه معمولاً سود و زیانش اندک است (هرچند که اگر فلسفه را بدنام کند یا مقدمه راه یافتن به تفکر باشد، زیان و سودش را نباید اندک شمرد). صورت دیگر فلسفه هایی است که در ضمن مطالب ایدئولوژیک می آید و برای توجیه آنها بکار می رود. زبان این فلسفه رویهمرفته از سود آن بیشتر است و بالاخره سوم فلسفه ای است که می پرسد ما کجائیم و چه داریم و چه می کنیم و به کجا می رویم و چه توشه راه داریم؟ این فلسفه یک تفنن نیست بلکه برای زنده ماندن (از پیشرفت و توسعه و رسیدن به بهشت زمینی تکنولوژیک نمی گویم) یک ضرورت است. دو صورت اول فلسفه مانع علم و تکنولوژی نیستند و نمی توانند مانعی بر سر راه آن پدید آورند. دومی هم که احياناً مدعی راهگشایی است، اما علم و تکنولوژی بدون سومی بوجود نمی آید. این بار آرزومندان ترقی علم و تکنولوژی دوست و همراه را دشمن و راهزن می خوانند زیرا بنظرشان رسیده است که نه فقط فلسفه سود ندارد بلکه در آن پرسش هایی مطرح می شود که به آن نمی توان جواب داد. آنها می گویند مسئله ای که حل نمی شود نباید طرح شود. در این بحث وارد نمی شویم که سخن دراز شود اما اگر پرسش بی جواب نباید طرح شود، سخن بی وجهی که نتوان آن را توضیح داد نیز نباید گفت. کسانی که می گویند فلسفه بی جا و مضر است و پرسش هایش جواب ندارد باید بتوانند این ادعاها را توضیح دهند و اگر نتوانند سخن سنجیده نگفته اند. اشتباه از آنجا ناشی می شود که پرسش فلسفه را همان پرسش علم می دانند. پرسش فلسفه ره آموز و راهگشاست. فلسفه امکانات ما را بما می نمایاند. فلسفه ای که به ما می گوید کجا هستیم و از کجا به اینجا رسیده ایم، رشته پیوند ما را به گذشته وصل می کند و حتی اگر آینده را نتواند طراحی کند، راه پیش پایمان را اندکی روشن می سازد. ما هنوز چنانکه باید با چنین فلسفه ای همخانه نشده ایم و آنها که با فلسفه مخالفند بیشتر صورت اول را از دور دیده اند و فلسفه در نظرشان همان صورت است. بفرض اینکه فلسفه همان باشد، دانشمند جهان توسعه نیافته نیز باید تأمل کند که مبدا دانش او هم به وضع فلسفه دچار شده باشد. با

این تفاوت که هرگز کسی مدعی نشده است که فلسفه را می توان در جایی و برای مقصودی بکار برد اما علوم دقیقه بالذات کاربردی است. فلسفه اگر کاربرد نداشته باشد عیبی نیست اما در مورد زمین شناسی و مکانیک و برق و . . . که کاربرد ندارد یا کاربرد اندک و محدود دارد چه باید گفت. مهندسان را ملامت نمی کنیم اما اگر قرار است استاد مهندسی هم مثل استاد ادبیات و فلسفه درس بدهد و شاگردانش به کارهای غیر مهندسی بپردازند و بهترین هایشان بجای استادان خود بنشینند چه فرقی میان فلسفه خشک و مهندسی بی کاربرد وجود دارد؟ مهندسان اگر می خواهند در مورد جامعه خود و تکنولوژی آن تأمل کنند و برای حل مسائل آن راهی بیابند بهتر است از مطالعه در وضع خود و نسبتی که با علم و پژوهش و تکنولوژی و توسعه دارند، آغاز کنند. اگر آنها در تکنولوژی و توسعه کشور جایی معین و نمایان ندارند، باید به فکر آن جایگاه باشند. آن جا را هیچکس دیگر تصاحب و تصرف نکرده است زیرا آنجا را باید ساخت. شاید مهندسان بی مدد اهل تفکر نتوانند آنجا را بسازند ولی باید در اندیشه ساختنش باشند. اینکه گمان کنند دوست، آنها را از خانه رانده است اشتباهی است که به روان و اندیشه آسیب می رساند و درک و انصاف را که شرط علم و عمل درست و بجاست، مختل می سازد. در جامعه های توسعه نیافته نه تنها پیوند طولی و تاریخی گسسته است بلکه مردم همزمان هم هر کدام جزیره های جدا اند و هماهنگی میانشان نیست و شاید در وجود یک شخص هم میان دست و زبان و اندیشه پیوستگی نباشد. فلسفه می تواند و باید ما را با این وضع آشنا سازد و راه خروج از آن را بما بنماید یا ما را مهبای خروج از آن کند.

۱۳- پیش از این گفته ام که یک وجه مشترک میان تجدد خواهان ما جستجوی کلیدی برای گشودن درهای تجدد و سعی در یافتن مقصد در نرسیدن به مقصود بوده است. شاید خواننده وقتی می بیند نویسنده این سطور هم بر اهمیت و لزوم تفکر فلسفی تأکید کرده است بگوید که اینهم چیزی نظیر اصلاح خط فارسی و تقویت زبان و . . . است. اگر می گفتم که صرف آموزش فلسفه در مدارس و دانشگاهها برای رفع مشکل کافی است منهم در عداد کسانی قرار می گرفتم که دنبال وسیله ای برای آوردن تجدد به خانه خود می گردند ولی نظر این نیست که فلسفه بخوانیم تا راهها باز و هموار شود و موانع از میان برود. معمولاً کسانی که فلسفه را بی وجه و بیهوده و زائد و حتی دست و پاگیر و مانع می دانند نظرشان به تکرار حرفهای فیلسوفان و بخصوص پیشینیان آنهاست ولی فلسفه سخنی نیست که کسی گفته باشد و دیگران الفاظ آن را تکرار کنند. آن را با مسائل علوم جزئی اشتباه نباید کرد. فلسفه می پرسد چرا چنین است. فلسفه از امکانات و توانائیا و ناتوانیا و پیوندها و گسیختگی ها می گوید. در فلسفه همه امور بهم مربوطند و هیچ چیز بی ربط نیست. دریا که بسیاری از مشغلات به فلسفه در میان ما به تکرار گفتند که فلسفه از ربط و ارتباط می گوید و این معنی ما را از علم دور می کند پس به ربط کاری نداشته باشیم. کمتر به این سخن عجیب اعتراض کردند و بیشتر بر آن مهر تأیید نهادند و اگر صدایی هم در آمد گفتند نشنوید که فلسفه است و کل بینی است و کل بینی خطرناک است. البته در این بیان حسن نیت نهفته است زیرا فکر کرده اند که کل بینی مستلزم انکار آزادی فردی و تصدیق توتالیترسیم است. دریا که ما ربط های موهوم برای خود جعل می کنیم تا ربط حقیقی را بیوشانیم و انکار کنیم. آزادی فردی را به افراد تنها و به اشخاص نمی دهند بلکه جامعه و جهانی است که فرد در آن می تواند از آزادیهای برخوردار باشد و تا این جامعه و جهان بوجود نیاید، آزادی فردی معنی ندارد. آزادی فردی مبتنی بر فلسفه یا فلسفه هایی است و اختصاص به تاریخ و عالم متجدد دارد. این عالم بالذات توتالیته است نه اینکه توتالیترسیم عارض آن شود. کسانی که گمان می کنند توتالیترسیم در روسیه و در آلمان نازی پدید آمده است سیاست بین اند و همه چیز را در سیاست می بینند. توتالیترسیم سیاسی چیزی جز بر هم خوردن نظم جامعه جدید و دخالت سیاست و حکومت در امور جامعه و مردم نیست و گرنه آزادی جدید در جامعه توتالیته معنی پیدا می کند مگر اینکه کار بجایی برسد که دخالت حکومت جای نظارت جامعه را بگیرد. آدمی در نسبت با دیگران و با اتکا به مداری که جهان او به گرد آن می چرخد فکر و عمل می کند. البته تفکر در تنهایی صورت می گیرد اما اگر دیگران نبودند تنهایی هم برای متفکر پیدا نمی شد. متفکران در عین حال تنها و با دیگران هستند. فلسفه به ما می فهماند که هماهنگی چیست و ناهماهنگی در کجاست و چگونه می توان بر آن فائق آمد. فلسفه اندیشه کردن در اینست که اینجا و اکنون که ایم و چه داریم و چه می توانیم بکنیم. این فلسفه اقدام و دستور العمل خاص و نسخه معینی نیست بلکه دعوت به آمادگی برای قدم نهادن در راه است و این تفاوت دارد با اینکه بپنداریم راه معلوم است و پیمودن راه آسان و فقط موانعی هست که سیاست و قدرت حکومت مثلاً می تواند آن را از سر راه بردارد. قدرت حکومت خیلی کارها می تواند بکند و در عصر ما نه فقط دامنه وظائفش وسیع شده بلکه در عمل از آن دایره هم تجاوز می کند. پس طبیعی است که ما بپنداریم حکومت همه توان است ولی در حقیقت هرچه در جزئیات توانا و بی باک باشد در سیر کلی و به آنچه گاهی به «تمدن سازی» تعبیر می شود، در صورتی توانایی دارد که از پشتوانه تفکر برخوردار باشد. حکومت کارگزار جهان خود است و از خرد جهان خود بهره می برد. من اگر گفته ام ورود به جهان تجدد مستلزم مشارکت در فلسفه و عقل تجدد بوده است و مخصوصاً بر تفکر فلسفی تکیه کرده ام هرگز فکر نمی کرده ام که این مهم با مطالعه یکی دو کتاب خوب یا بد فلسفه انجام می شود. فلسفه وسیله نیست و نمی توان آنرا برای رسیدن به مقصودی بکار برد بلکه به آن نزدیک باید شد. ما فلسفه را کسب نمی کنیم یا درست بگویم بصرف کسب فلسفه اهل آن نمی شویم. فلسفه در صورتی بکار ما می آید و راهگشایمان می شود که با آن یگانه شویم.

۱۴- به بحث گسیختگی تاریخی بازگردیم. این مطلب تاکنون در جایی مطرح نشده و مورد بحث قرار نگرفته و در این مقاله هم فقط اشاراتی به آن شده است. در این مقاله مجال توضیح بیشتر نبود. امیدوارم دیگران به آن بپردازند و به این پرسش بپردازند که چرا در تاریخ تجدد مآبی ما تقریباً هیچ پیشرفتی

حاصل نشده است و حال آنکه اصل اساسی تجدد پیشرفت است. در اینجا برای اینکه مسئله گسیختگی تاریخی با مطلب بسیار مهم جدایی و بیگانگی نسلها که مربیان و روان شناسان و جامعه شناسان به آن می پردازند اشتباه نشود، یکبار دیگر به اشاره می گویم که گسیختگی تاریخی چیست و توجه به آن چه اهمیتی دارد و چرا باید به آن پرداخت.

تجدد یک تمامیت است. شاید اکنون بتوان گفت که تجدد در تکنیک جمع شده است اما تجدد، فلسفه و علم و تکنولوژی و سیاست و حقوق و فرهنگ و آداب خاص داشته است. اینها اجزاء مستقل و متفرق نبوده اند و نیستند ولی تجدد بهمان صورت که در مرکز خود بوجود آمده و تحقق یافته بود، به خارج صادر نشد یعنی صورت جامع آن انتقال نیافت. وقتی آثار تکنیک و سیاست تجدد پیدا شد، تکانی در همه جهان بوجود آورد و اقوام جهان جلوه هایی از آن را دیدند و طلب کردند. این جلوه و طلب هم راهی به تجدد بود و هم باعث اضطراب و آشوب در نظم و آداب سابق اما راهی هم نبود که تا قلب و مرکز تجدد پیش برود. معمولاً می پندارند که سنت ها مانع پیمودن راه تجدد بوده است. پیداست که هر نظامی را بهر جایی نمی توان برد و جانشین هر نظم دیگر نمی توان کرد ولی تجدد چنان قدرتی داشت که تمامی نظم قرون وسطایی را بر هم زد و نظم جدیدی در معاملات و حقوق و سیاست و تولید و مصرف و آموزش و بطور کلی در زندگی بجای آن گذاشت یعنی سنت های قرون وسطی سدّ راه تجدد نشد. در پاسخ این پرسش که چرا نظم و سنت قرون وسطایی مانع رنسانس و تجدد نشده است می گویند کلیسا ضعیف و فاسد بوده و از علم بهره ای ناچیز داشته است اما فرهنگ های دیگر که قوت و قدرت بیشتر داشته اند به آسانی تسلیم نشده اند. اینها سخنان خطابی است و سخنان خطابی خوبی هم نیست بخصوص که گویندگان آن تجدد را امر نامطلوب نمی دانند بلکه می گویند اگر در تجدد دین محدود شده است تقصیرش به گردن کلیساست گویی کسی آمده و با پیش آوردن حرف و بحثی یا اعمال سیاستی کلیسا را از صحنه یا مرکز دایره قدرت دور کرده است. تجدد به این آسانی پیش نیامد بلکه بصورت تفکر و اراده و تصمیم و علم و سیاست و نیروی تصرف در موجودات بوجود آمد و جای نظم سابق را گرفت. این صورت تجدد بهر جا رفته بود جای خود را پیدا می کرد اما تجددی که به جهان توسعه نیافته رسید اجزاء انتزاع شده از کلّ و کلیت تجدد بود. درست بگویم تا وقتی که سیاست و تکنولوژی تجدد به فعلیت نرسیده بود، مردم جهان آن را نمی شناختند اما آیندو که ظاهر شد مردمان در مناطق دور از مرکز تجدد به آن توجه کردند. آنها ندانستند و نخواستند بدانند که این سیاست و تکنولوژی از کجا آمده است و سوابق و لوازم آن چیست. سیاست و تکنولوژی جدید وقت و حواس جهان قدیم را مشوش و پریشان کرده بود بی آنکه زمینه استقرارش در اینسو فراهم باشد. این وضعی خطرناک بود که می توانست به بریدن از گذشته و نپیوستن به تجدد (که حتی اگر می توانست آینده جهان غیر غربی باشد، گذشته جهان غرب بود) موذی شود. تاریخ تجدد برای مردمی که خود بانی آن نبودند بلکه بعضی آثار و نتایج آن را از غرب گرفتند یا می خواستند بگیرند، تاریخی از سنخ دیگر و در ذیل تاریخ دیگر است که در حقیقت تاریخ نیست. این تاریخ ریشه نداشت بلکه مجموعه گلها و بوته هایی بود که از باغبان خریده و زینت خانه خود کرده بودند. این گلها و بوته ها بهم ربطی نداشتند و چون پژمرده می شدند باز گلدانهای دیگری جای آنها را می گرفت. مگر نمی بینیم که در تاریخ تجدد - یا بهتر بگویم تجدد مآبی - ما نسلهای پی در پی همه چیز را از سر می گیرند و به آنچه در گذشته گفته و نوشته یا انجام شده است کاری ندارند. هیچکدام فکر نمی کنند که چگونه می توانند به تجدد برسند بلکه می خواستند آن را نزد خود آورند. به این جهت اولاً مقصدی نبود. ثانیاً هر کس به قدر فهم خود از تجدد می گفت و می طلبید. درست بگویم فهم ما از تجدد فهم نبود بلکه نوعی ادراک حسی توّام با میل به برخورداری بود. این ادراکها با هم پیوندی نمی یافت و قهری بود که نسلهای بعد هم ارتباطی با آنچه اسلافشان گفته بودند نداشته باشند. تجدد برای ما چیزی نبود که درباره آن بیندیشیم بلکه رسومی بود که آن را می پسندیدیم یا نمی پسندیدیم. پسندیدن یا نپسندیدن امر روان شناسی و فردی است و پیوستگی و دوام پیدا نمی کند. این وضع همان گسیختگی فرهنگی و تاریخی است که در آن هیچ چیز شرط هیچ چیز نیست و هماهنگی در کارها و میان سازمانها و افراد و دلها و سرها و دست ها وجود ندارد و به این جهت کوشش ها و همت هایی که به خرج داده می شود چنانکه باید مؤثر نمی افتد و به نتیجه نمی رسد.

چنانکه گفته شد هنوز کسی به فاجعه گسیختگی تاریخی در جهان توسعه نیافته چنانکه باید توجه نکرده است و شاید حتی طرح آن را هم همه کس در نیابد. وقتی به تاریخ با نظر مکانیکی و با این توهم که هر کس در هر جا و هر وقت هر کاری که بخواهد می تواند انجام دهد نگاه می کنند، فهم گسیختگی تاریخی بسیار دشوار است مع هذا ریشه درد ها و گرفتاریهای جهان توسعه نیافته همانجاست. در سالهای اخیر به این معنی کم و بیش توجه شده است.