

# خرد سیاسی در زمان توسعه نیافتگی



دکتر رضا داوری اردکانی



سرشناسه	: داوری، رضا، ۱۳۱۲ -
عنوان و نام پدیدآور	: خرد سیاسی در زمان توسعه‌نیافتگی / رضا داوری اردکانی.
مشخصات نشر	: تهران، نشر سخن، ۱۳۹۴.
مشخصات ظاهری	: ۳۶۰ ص. ۱، ۱۴/۵ × ۲۱/۵ س.م.
شابک	: ۹۷۸-۹۶۴-۳۷۲-۷۷۴-۱
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
موضوع	: علوم سیاسی
موضوع	: علوم سیاسی - فلسفه
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۹۴ خ ۴/د ۱/ج ۱
رده‌بندی دیویی	: ۳۲۰
شماره کتابشناسی ملی	: ۴۰۲۹۶۸۰

---

# خرد سیاسی در زمان توسعه نیافتگی



---

# خرد سیاسی در زمان توسعه‌نیافتگی

---

دکتر رضا داوری اردکانی

---





انتشارات سخن

خیابان انقلاب، خیابان دانشگاه،

خیابان وحید نظری، شماره ۲۸

فکس: ۶۶۳۰۵۰۶۲

[www.sokhanpub.com](http://www.sokhanpub.com)

E.mail: [info@sokhanpub.com](mailto:info@sokhanpub.com)

---

### خود سیاسی در زمان توسعه نیافتگی

دکتر رضا داوری اردکانی

چاپ اول: ۱۳۹۴

حروفچینی و صفحه آرایی: گل آذین

لیتوگرافی: باختر

چاپ: مهارت

تیراژ: ۱۱۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۷۲-۷۷۴-۱

---

تلفن تماس برای تحویل کتاب در تهران و شهرستان‌ها

۶۶۹۵۲۸۰۵ و ۶۶۹۵۲۸۰۴

## فهرست

مقدمه	۹
فصل اول	۳۷
جهان توسعه‌نیافته و اوصاف اهل آن	۳۷
فصل دوم	۵۱
از فلسفه چه کاری برمی‌آید؟	۵۱
فصل سوم	۸۳
نیاز به علوم انسانی در جهان در راه توسعه	۸۳
فصل چهارم	۹۷
سیاست و اعتدال	۹۷
فصل پنجم	۱۲۳
زندگی و سیاست در جهان توسعه‌نیافته	۱۲۳
فصل ششم	۱۴۱
سیاست قدیم و سیاست جدید	۱۴۱
فصل هفتم	۱۶۷
سیاست و فرهنگ تجدد	۱۶۷



۱۷۵	فصل هشتم
۱۷۵	سیاست و مدیریت نظم جهان
۱۸۱	فصل نهم
۱۸۱	کار و سیاست
۱۸۹	فصل دهم
۱۸۹	کارکرد سیاست در نیم قرن اخیر
۲۰۹	فصل یازدهم
۲۰۹	عقل در زندگی و سیاست کنونی جهان
۲۶۳	فصل دوازدهم:
۲۶۳	عقل و اعتدال
۲۷۵	فصل سیزدهم:
۲۷۵	آیا سیاست را می توان آموخت؟
۲۷۳	فصل چهاردهم
۲۸۳	نهضت های دینی اخیر و دینی شدن سیاست
۲۹۵	فصل پانزدهم
۲۹۵	امر سیاسی و فهم تاریخی
۳۰۷	فصل شانزدهم
۳۰۷	ناهمزمانی در جهان کنونی، زمینه ساز خلط مسائل سیاسی و تاریخی است.
۳۳۵	فصل هفدهم
۳۳۵	دشواری سیاست اعتدال در شرایط استعمارزدگی و توسعه نیافتگی

## مقدمه

این کتاب متضمن خلاصه مطالبی است که در ده پانزده سال اخیر نوشته‌ام. قصد تلخیص نداشته‌ام شاید این تلخیص و تکرار اقتضای سالخوردگی بوده است. در این سن و سالی که من هستم کتاب خواندن و فلسفه نوشتن باید بسیار دشوار باشد هر چند که هنوز خیال می‌کنم که می‌توانم بخوانم و بنویسم. وقتی اوراق حروفچینی رساله را می‌خواندم متوجه شدم که دارم جوهر آنچه را که قبلاً در باب علم و عقل و اخلاق و سیاست و جامعه نوشته‌ام باز می‌گویم. اگر می‌بینید که این نوشته‌ها موجزتر است و ابهام‌های بسیار دارد نباید مایه تعجب شود زیرا خلاصه مطالبی است که در اصل موجز بوده است این ایجاز و ابهام در نظر من اهمیت ندارد زیرا من نمی‌نویسم که دانسته‌های خود را به دیگران بیاموزم نوشتن برای من آزمایش و کوششی است برای شناختن وضع خودمان و جایگاهی که داریم و شرایطی که در آن بسر می‌بریم من بیشتر سعی می‌کنم که خود چیزی دریابم نه اینکه درسی به دیگران بیاموزم. اگر قصد آموزش داشتم می‌بایست بکوشم

واضح سخن بگویم و بنویسم اما چون یک آزمایشگرم و در آزمایش‌هایم دیده‌ام و می‌بینم که ما در مسائل مدیریت و آموزش و پرورش و اقتصاد و تکنولوژی و فرهنگ و به‌طور کلی در کارهایمان چنانکه شایسته است. نمی‌اندیشیم و به تکرار حرف‌های مشهور و شایع درباره آنها اکتفا می‌کنیم می‌خواهیم بدانیم چرا نمی‌خواهیم بدانیم مشکلاتمان چیست و از کجاست و چگونه می‌توان آنها را رفع کرد در طی یکصد سال تاریخ تجددمآبی تقریباً تمام لوازم مادی نظم تجدد را اخذ کرده‌ایم اما شاید همه را در جای خود قرار نداده باشیم و به این جهت این اشیاء و سازمان‌ها و لوازم کارکردی که باید داشته باشد، ندارد. صنایع و کشاورزی و مدیریت و آموزش و پرورش ما نیز بر بنیاد محکم استوار نیست و مگر برای سازمان آموزش و پرورشمان روشن است که چه آدم‌هایی می‌خواهد پرورش دهد و می‌داند چه باید بیاموزد و به هر گروه از کودکان و جوانان و نوجوانان چگونه و چه مقدار بیاموزد. کلیات این مطالب در کتاب‌های مرییان بزرگ جهان آمده است اما آنچه برای آمریکا و اروپا مناسب است معلوم نیست که به کار ما هم بیاید اگر ما از آموزش‌هایمان نتیجه‌ای که منظورمان بوده است نگرفته‌ایم و نمی‌گیریم کارمان درست و بجا نبوده است اگر سازمان اداریمان لخت و کند و کم‌کار و ناهماهنگ است و فساد به آسانی در آن می‌تواند راه یابد معلوم می‌شود که سازمان مناسبی نیست و وظایفی را که به عهده دارد نمی‌تواند انجام دهد و نمی‌دانم آیا اصلاً وظایف خود را می‌شناسد یا نه. پژوهش‌هایمان هم چندان به

دردمان نمی خورد و به توسعه تکنولوژی‌مان مدد نمی‌رساند و صنایع‌مان بیشتر سرهم‌بندی است و ... چرا ما نمی‌توانیم پرسیم و تحقیق کنیم که چه آموزش و پرورش و چه مدیریت و چه تکنولوژی‌ای می‌خواهیم و می‌توانیم داشته باشیم. بنظر من وجهش اینست که با نگاه مکانیکی و اتمیست (جزئی بین و جدا انگار) به امور نگاه می‌کنیم و وجود خود و خرد و دانشمان را جدا و مستقل از وضع تاریخی می‌انگاریم و گاهی خواسته‌ها و آرزوها را با مسائل اشتباه می‌کنیم. پیدا است که همه ما طالب زندگی بی‌دردسر و بی‌مشکل و بهشت آسایش هستیم و می‌خواهیم همه مشکل‌ها به آسانی و بدون زحمت رفع شود البته بعضی از آنها را می‌توان رفع کرد ولی مسائل سهل و آسان را باید شناخت و وجه امتیازشان را با مشکلاتی که به آسانی رفع نمی‌شود دریافت وقتی از دشواری‌کارها و راه‌ها می‌گویم می‌گویند حرف‌های نو می‌دهند می‌زنم آیا سهل‌انگاشتن کارهای دشوار امیدواری است؟ امید با تفکر و صبر و عزم ملازم است دارد. این گمان که هر کس در هر جا و هر وقت از عهده هر کاری برمی‌آید امیدواری نیست بلکه ساده‌لوحی است. امید با خرد و توانایی در عمل پدید می‌آید و کار درست آنست که در وقت مناسب و با فراهم شدن شرایط انجام شود. امر بسیار دشوار فهم شرایط تاریخی و تاریخی بودن عقل است و مخصوصاً اینکه مسائل هر دورانی و جهانی را باید با عقلی که با آن مناسبت و سنخیت دارد شناخت. اکنون زندگی در سراسر روی زمین، متجدد یا متجددمآب

شده است. به عبارت دیگر تاریخ تجدد اکنون تاریخ همه مناطق جهان است هر چند که بهتر است بگوییم بسیاری از اقوام جهان در حاشیه تاریخ تجدد قرار گرفته‌اند. بنابراین مسائل توسعه و فرهنگ و دانش و سیاست را بی‌رجوع به عقلی که در قوام تجدد دخیل بوده است و با عقل شایع همگانی نمی‌توان دریافت به این جهت من هم که دانشجوی فلسفه‌ام با نگاه فنومنولوژیک به جهانی که در آن بسر می‌بریم و به وضع خود و کشور و مردمی که به آنها تعلق داریم می‌اندیشم و می‌کوشم معنی گفتار و رفتار و آداب و اعتقادات مردمان و وضع علم و سیاست و تدبیر و تعلیم و تربیت و نظام امور کشور و آثار و نتایج مترتب بر آنها را دریابم. اگر کسی بگوید این حرف‌ها خود گویه‌های یک دانشجوی فلسفه در انزوای تنهایی استحقاقی اما خود خواسته خویش است من حرفی نمی‌زنم. اما برایم مثل روز روشن است که با تکرار حرف‌ها و کارهای هر روزی دیگران به هیچ‌جا نمی‌توان رسید.

۱- تعبیر «خرد سیاسی در زمان توسعه‌نیافتگی» مفهوم مانوس و آشنایی نیست و ممکن است در نظر کسانی معنی محصل هم نداشته باشد زیرا معمولاً خرد را مقید به زمان نمی‌دانند و اغلب راعیان عقل (عقل در برابر نقل و شهود و تجربه و سنت و عادات فکری) معتقدند که بهره همه آدمیان از آن یکسان است. این امر اتفاقی نیست که هم معتزله و هم دکارت گفته‌اند که هیچ چیز مثل عقل میان آدمیان به تساوی تقسیم نشده است البته فهم ژرفای قول معتزله و دکارت آسان

نیست و شاید ابهام سخنشان از ابهام خرد تاریخی و منسوب به زمان توسعه نیافتگی یا هر زمان دیگر بیشتر باشد. ولی چون سخن معتزله و دکارت بر ایمان عادی شده است آن را به گوش قبول می شنویم. علاوه بر این یکی از مسلمات تاریخ فلسفه دخالت عقل در قوام ذات آدمی است. اگر آدمی بالذات عاقل است و عقل فصل ممیز اوست چگونه می توان عقل را با زمان سنجید؟ ظاهراً نتیجه این می شود که سخن گفتن از خرد و بی خردی زمان توسعه نیافتگی و توسعه یافتگی چندان وجهی ندارد ولی بحث در همین جا تمام نمی شود زیرا کسانی که در مورد مسلمات تاریخ فلسفه، چون و چرا دارند شاید در مقام اعتراض بگویند مگر انسان ذات دارد که عقل ذاتی او باشد و به فرض اینکه ذات را بپذیریم از کجا دانسته ایم که عقل ذاتی انسان است و مگر ذات و ذاتی و عقل معانی و مفاهیم روشنی هستند که به این آسانی درباره آنها حکم می کنیم ما از کجا دانسته ایم که موجودات و از جمله آدمیان ذات دارند و عقل، مقوم ذات آدمی است آیا این را هم عقل به ما گفته است؟ نه اینکه این سخنان مهم نباشند و کسی چون من بتواند در مقدمه یک کتاب کوچک تکلیف آنها را معین کند. قرار نیست با افلاطون و ارسطو و ابن سینا و ملاصدرا و سن توماس و دکارت و کانت نزاع کنیم در وجود و منشأیت اثر عقل هم چون و چرا نمی کنیم بلکه می خواهیم یکبار هم در معنی گفته ها و کرده های خود تأمل کنیم هر کس هر چه می خواهد بگوید راقم سطور با کسی نزاع ندارد بلکه با خود گفتگو می کند و می خواهد اگر بتواند صفا کند و بپرسد راستی

می دانی عقل چیست و این همه سخنان و کردارها که به عقل منسوب می شود تا چه اندازه عقلی و عاقلانه است؟ در کتاب‌ها بسیار چیزها درباره عقل نوشته‌اند. در این که آدمی می اندیشد و صفت و توانایی‌هایی دارد که او را از حیوان و فرشته ممتاز می کند به دشواری می توان تردید کرد. مشهورترین معنی عقل در فلسفه قوه ادراک کلیات است. ما آدمیان کلی را می شناسیم زیرا زبان داریم و زبان پر از الفاظ کلی و استعاره‌هاست ولی کلی چیست این پرسشی است که از آغاز تاریخ فلسفه تاکنون مطرح بوده و با پاسخی که فیلسوفان به آن داده‌اند تکلیف فلسفه‌شان معین شده است از همان ابتدا افلاطون و ارسطو یعنی استاد و شاگرد درباره کلی و کلیات اختلاف داشتند. آیا این اختلاف نظر مستلزم اختلاف در معنی عقل نمی شود؟ می دانیم که افلاطون و ارسطو در مورد کلی و عقل اندکی اختلاف نظر داشتند اخلافتان در طی تاریخ هم هریک صاحب رأی خاص خود بودند فلسفه مثل علم جدید، ابژکتیو نیست که فیلسوفان در مسائل آن به اتفاق رأی و حکم برسند حتی فیلسوفانی که به یک حوزه فلسفی تعلق دارند نظرشان در بسیاری مسائل متفاوت است مثلاً اسپینوزا که به حوزه فلسفه دکارت تعلق داشت و راسیونالیست بود مثل استاد فکر نمی کرد که آدمیان از حیث برخورداری از عقل مساوی باشند و اختلاف میان آنان را هم به روش و بکاربردن آن باز نمی گرداند و مگر نگفته است که اگر همه آدمیان عقل داشتند نیازی به سیاست نبود صرف نظر از اینکه عقل در هر فلسفه‌ای شأن و مقام خاص دارد

نمی‌توان آن را مشترک لفظی دانست زیرا عقل حتی در صورت عقل عملی هم که باشد چیزی را درک می‌کند درست است که عقل در علوم عملی و در بسیاری از فلسفه‌ها مدرک ماهیات نیست اما خوب و درست را بازمی‌شناسد عقل نظری هم حتی اگر چنانکه در فلسفه کانت می‌بینیم به قوه فهم تحویل شود باز کارش اعطای صورت کلی به ماده جزئی است. از همه اینها که بگذریم این معنی را که عقل ادراک کلیات است به تجربه هم درمی‌یابیم ولی باید توجه داشته باشیم که اگر عقل ادراک کلیات باشد اولاً در معنی کلیات اختلاف هست ثانیاً حتی صوری‌ترین قسم کلی که کلی منطقی است همیشه یکسان درک نمی‌شود. گاهی هم دریافت معنی کلی را به هوش نسبت می‌دهند. اگر هوش مدرک کلیات است چرا آن را عین عقل ندانیم یا اگر هوش مدرک کلیات باشد چرا دیگر از عقل می‌گوییم اگر بگوییم هوش یک امر صرفاً روانشناسی است می‌گویند چه لزومی دارد که به وجود امری ورای روانشناسی (و جامعه‌شناسی) قائل باشیم. در اینجا به مرز پوزی‌تیویسم می‌رسیم و من پوزی‌تیویست نیستم عقل مابعدالطبیعه را هم منکر نمی‌شوم و اگر بحث را به اینجا کشاندم برای این بود که بگوییم اگر عقل را صفت نفسانی می‌دانیم (که معمولاً کسانی که در این زمان از عقل و عقلانیت می‌گویند، آن را قوه نفسانی یا لاقل قائم به وجود انسان می‌دانند) آن عقل در روان‌شناسی و آراء همگانی به نام هوش یا مصلحت‌بینی معروف است و با عقل فلسفی نباید اشتباه شود. عقلی که امروز در دهان‌ها می‌گردد عقل مفارق



افلاطون و به‌طور کلی عقل فیلسوفان و عقل سرخ فردوسی و سهروردی و حتی عقل عملی معتزله و عقل مقلد اشعریان نیست. البته این عقل نسبتی با فلسفه جدید دارد هر چند که عین عقل دکارت یا کانت نباشد. این عقل در بهترین صورت، نام نیکویی برای فهم و رأی مستقل فرد منتشر است. داعیه عقل و عقلانیت اینست که «می‌دانم و می‌فهمم که چه می‌گویم و چه می‌کنم» و البته چنین بیانی و دفاعی از عقل سزاوار تحسین است این عقل را می‌توان در برابر تحجر و قشری بودن یا جهل قرارداد و ستود اما وقتی در برابر گذشته و سنن دینی و فرهنگی و عشق و شهود قرار می‌گیرد قاعدتاً باید به فلسفه و عقل فلسفی بازگردد تا پشتوانه‌ای داشته باشد ولی وقتی عقل عادی حتی در ذهن اهل فلسفه جای عقل فلسفی را می‌گیرد سستی در رأی‌ها و نظرها راه می‌یابد زیرا عقل عادی جایگاه معین ندارد و نمی‌تواند از خود دفاع کند و به این جهت در مرحله تقلید می‌ماند. این عقل راهنما نیست عقل راهنما اگر چشمه‌اش در درون جان باشد از حد من نفسانی در می‌گذرد. تاریخ عقل در فلسفه کانت و هگل به پایان می‌رسد ولی این فیلسوفان عقل را به عقل مشترک تحویل نکرده‌اند. درست است که کانت به عقل قدسی و عقل مفارق و مستفید از عالم بالا و... قائل نبود اما بنظر او عقل در مقام شناسنده و فاعل شناسایی به صورت احکام ضروری علمی تحقق پیدا می‌کند اما در اخلاق و عمل اخلاقی مقید به هیچ قیدی نمی‌شود و عین آزادی است. عیب این عقل اینست که صوری محض است و به جای

اینکه بگویند چه باید کرد به وصف عمل اخلاقی و تکلیف بطور کلی می‌پردازد کانت که وصفی صرفاً صوری از اخلاق و آزادی پیش آورد و شاید خود او هم بنحوی احساس کرده بود که اخلاق و آزادی صوری اخلاق و آزادی جامعه و سیاست نیست، در مقاله «منورالفکری چیست؟» به عقلی اشاره کرد که در سیاست و جامعه کارساز می‌شود. اما پس از کانت هگل به عهده گرفت که مشکل آزادی و اخلاق و نسبتشان با عقل را که در فلسفه کانت همچنان باقی مانده بود بنحوی حل کند به نظر هگل کانت با صوری دانستن اخلاق و آزادی ناگزیر بود که رعایت سودمندی و مصلحت را که خود از دایره اخلاق و آزادی بیرون انداخته بود از راه دیگر در سیاست وارد کند یا بهر حال آن را عنصری مؤثر در سیاست بداند. چنانکه اشاره شد اراده آزاد کانت خوب و بد را تشخیص نمی‌دهد و معلوم نیست که به چه چیز تعلق می‌گیرد و با آن، چه چیز متحقق می‌شود هگل بر عهده گرفت که به اراده مطلق کانت مضمون شایسته‌ای ببخشد و این مهم را با رجوع به یونانیان و مخصوصاً ارسطو انجام داد. کانت از مدینه افلاطونی و ارسطویی بسیار دور شده بود اما هگل به عالم یونانی بازگشت. یونانیان عقل را با نظم عالم یکی می‌دانستند او هم در ظاهر موافقت با نظم جهانی را تأیید کرد و البته نظمی که هگل از آن می‌گفت نظم کلی بود و این کلی همان روان بود که مردمان مظاهر آن بودند و آزادی روان آزادی آنان شده بود. اینجا در بحث سیاست هگل وارد نمی‌شویم که پیچ و تاب‌ها و مشکل‌ها دارد. نکته مهمی که

فیلسوف آلمانی می آموزد اینست که آزادی و اخلاق با نظم جامعه مدنی و در آن نظم متحقق می شود. او مثل کانت نمی گوید که آزادی چیزی را که نیست و باید باشد متحقق می کند بلکه آزادی و هستی را یکی می داند و از آنچه هست و آنچه باید باشد نمی گوید زیرا این باید در تقدیر روان که هستی است موجود است و این یگانگی است که به صورت خرد ظاهر می شود. آیا میان این خرد و فرونزیس ارسطویی شباهت نمی بینیم؟ در مدینه آتن ضرورت کار، جایی نداشت و مدینه مجال ادای وظایف سیاسی بود وظایفی که به حکم اخلاق (که گاهی با قانون یکی بود) انجام می شد. در طرح سیاست هگلی هم اخلاق و سیاست یکی می شود و عقل در عمل سیاسی صورت خاص می یابد. اختلاف مهم و اساسی نظر هگل با یونانیان اینست که مدینه آتن زمانی و تاریخی نبود بلکه ثبات داشت. اما جامعه مدنی هگل باید با رعایت اصل «آنچه هست عقلی است و آنچه عقلی است هست» دگرگون شود این دگرگونی تابع اراده و ذوق اشخاص و افراد نیست بلکه یک سیر عقلی است و جهی از نظر هگل را در همبستگی سازمان های جدید تمدنی و در تناسب شئون دانش و فرهنگ و دین و سیاست در تاریخ تجدید می توان دید. اگر از هگل بپذیریم که عقل در تاریخ محقق می شود باید دید که جهان توسعه نیافته از چه مرتبه و درجه وجودی و تحقق تاریخی برخوردار است در این صورت عقل آن نیز با مرتبه و درجه وجودیش تناسب دارد. به عبارت دیگر وجود این جهان را در نسبت با جهان توسعه یافته و خردش را با خرد

توسعه یافته باید قیاس کرد. ما ملزم نیستیم رأی هگل را بپذیریم ولی وقتی از عقل و خرد می‌گوییم قاعدتاً باید آن را راهنمای علم و عمل و کارساز خیر و صلاح زندگی بدانیم و این همان عقل راهنما در جهان و در زندگی است اما ظاهراً خردی که در زبان‌ها و دهان‌ها می‌گردد بیشتر خرد انتزاعی و صوری است و کمتر با مضمون خیر و صلاح و درستی و سداد مناسبت دارد البته بی‌انصافی است که آن را بی‌خردی بخوانند و مگر می‌توان خرد عملی و انتزاعی و توخالی کانت را با بی‌خردی یکی دانست اما بهر حال خردی که از جای خود بیرون آمده و در کار خود درمانده است در زندگی و سیاست و دین مجال دخالت پیدا نمی‌کند و در حد حرف و لفظ باقی می‌ماند و شاید کار آن در طریق تخریب قرار گیرد در جهان توسعه نیافته به جای تولید انبوه حرف و داعیه و اعتماد مطلق به دانایی و خرد انتزاعی باید به جستجوی خرد دستگیر برخاست ما که به علم خود اعتنای بسیار داریم خوبست که از جهل خود نیز بکلی غافل نشویم.

۲- چند نکته در این رساله اجمالی، مجمل‌تر مانده است. یکی از آنها نسبت اخلاق و سیاست است اخلاق و سیاست با هم چه نسبتی دارند؟ لازم نیست حجت بیاورم که در دوره جدید سیاست از اخلاق جدا شده است اما کسانی که نتیجه می‌گیرند سیاست جدید با اخلاق منافات دارد یا گاهی می‌گویند این سیاست عین فساد است باید در گفته خود اندکی تأمل کنند البته سیاست جدید اخلاقی نیست اما آیا هر چه اخلاقی نباشد به ضرورت ضد اخلاق و رذیلت است؟ و مگر

نه اینکه بسیاری از کارهای هر روزی ما نه اخلاقی است نه خلاف اخلاق. معنی استقلال سیاست از اخلاق اینست که سیاست قانون و رسمی متفاوت با اخلاق دارد و از اخلاق فرمان نمی برد اما در عین حال اخلاق خاص خویش دارد و از آن پیروی می کند و مگر اعلامیه حقوق بشر در صورت اولیه اش شأن اخلاقی آشکار ندارد.

در جای جای این رساله به ماهیت امر سیاسی اشاره شده است. دامنه عمل و اعمال قدرت سیاست زمان ما برخلاف سیاست قدیم بسیار وسیع است و به این جهت آسان نیست که امر سیاسی را از امر فرهنگی و تاریخی تمییز دهیم. در یکی از فصول به رأی کارل اشمیت اشاره شده است. این استاد فلسفه حقوق، سیاست را تشخیص دشمن و تعیین مرز دشمنی می دانست و لیبرالیسم را ملامت می کرد که سیاست را با فرهنگ در آمیخته است اگر مراد از لیبرالیسم معنای محدود سیاسی آن باشد سخن اشمیت دقیق نیست زیرا در دوران تجدد حتی در مارکسیسم و در سیاست مارکسیست ها نیز این آمیختگی وجود دارد پس شاید مراد از لیبرالیسم در گفته اشمیت وصفی از کل دوران مدرن باشد. اگر کل سیاست دوران مدرن با فرهنگ پیوستگی دارد چه ملاکی برای تمییز امر خاص سیاسی داریم. بنظر می رسد که کارل اشمیت با توجه به نظری که هگل درباره اسکندر و قیصر و بناپارت داشته و اینها بزرگی خود را در جنگ و دشمنی یافته اند، جنگ و دشمنی را اصل و امر اساسی سیاست دانسته است. در اینکه لازمه سیاست جنگ و دشمنی است چون و

چرا نمی‌کنیم. نکته اینست که وجود آدمی را به قهر تحویل نمی‌توان کرد (امیدوارم کسانی از این گفته انکار مطلق خشونت و قهر را نتیجه نگیرند) حتی سیاست قبل از تجدد هم که کار چندان با علم و فرهنگ و حقوق و قانون نداشته و وظیفه عمده‌اش گرفتن باج و خراج و تهیه لشکر و سپاه بوده یکسره در سودای دشمنی و جنگ به سر نمی‌برده است و البته وقتی سیاست قید دینی پیدا می‌کند اعتناء به صلاح و اخلاق و بهبود کار و بار مردم هم جزئی از وظایف آن می‌شود و شاید ناروا نباشد اگر بگوییم که عمده هم سیاست دینی باید مصروف تربیت روحی و اخلاقی مردمان و ایجاد و حفظ حس همکاری و اعتماد و تقویت همبستگی در جامعه باشد؟ البته اگر در دنیای کنونی می‌شد که سیاست صرفاً مسئول جنگ و دشمنی باشد (که شاید آدام اسمیت و مارکس هم با چنین وضعی مخالف نبودند) و کار اقتصاد و فرهنگ و دانش و هنر را اهلش به عهده گیرند شاید آشوب در جهان کمتر بود اما این فقط یک شاید است زیرا از آغاز عصر رنسانس سیاست از اخلاق و دین جدا شده است تا آن هر دو در حصار خصوصیشان بمانند و سیاست همه‌کاره باشد. مارکس می‌گفت که در جامعه بی‌طبقه دولت وجه وجودی ندارد اما گروه‌هایی از پیروان او که به حکومت و قدرت سیاسی رسیدند مثال و نمونه حکومت قاهر و خشن و تمامیت‌خواه شدند. لیبرال دموکراسی هم نتوانسته است رویای دولت حداقلی آدام اسمیت را محقق کند. مختصر بگوییم سیاست جدید با طرح صورت‌بخشیدن به جهان و تغییر آن و احراز

قدرت آدمی قوام یافته است. این سیاست نمی تواند فرهنگ را به حال خود بگذارد. پس به نظر می رسد که تلقی کارل اشمیت از سیاست و امر سیاسی بیشتر از آنکه به آینده جهان و سیاست آینده تعلق داشته باشد ناظر به گذشته است و حتی شاید نظری نوستالژیک باشد. راستی آیا اگر سیاست را تشخیص دشمن و تعیین مرز دشمنی بدانیم و آن را از فرهنگ ممتاز کنیم، دوباره پیوند میان سیاست و اخلاق و دین برقرار می شود؟ اگر سیاست در دوران پیش از تجدد دم از جدایی از اخلاق و دین نمی زد و جهش این بود که نه این در کار آن دخالت می کرد و نه آن کاری به کار این داشت. اعلام جدایی سیاست از دین و اخلاق در دوره جدید یک طرح نظری نبود که کسی آن را یافته و پیشنهاد کرده است بلکه اعلام ظهور سیاست جدید و قدرت سراسری آن بود. سیاست در آراء ماکیاولی و اسپینوزا و هابز و لاک و کانت از دین و اخلاق جدا شد اما بزرگان نامبرده مسئول این حادثه نیستند کارل اشمیت هم لااقل در سال هایی که عضو حزب نازی بود نمی توانست در آمیختگی سیاست با فرهنگ را نبیند و مگر نه اینکه او به «دولت جامع و تام» نظر داشت. شاید فکر می کرد که اگر جنگ همیشه ادامه می یافت و روح جنگجویی و شهادت طلبی در مردم آلمان زنده می ماند زندگی یکسره زندگی مصرفی نمی شد اما توجه کنیم که تحویل همه چیز به کالای مصرفی نیز وجهی از جنگ آدمی با وضع طبیعی و با دیگران و صورتی از تسخیر و تصرف است مصرف و شیوه زندگی مصرفی را سهل نباید گرفت. از این سخن ها که بگذریم

اگر گمان کسانی اینست که سیاست تا دوره جدید سیاست دینی و اخلاقی بوده و بعضی اشخاص و صاحبان قدرت آن را به انحراف کشانده‌اند و باید به مسیر اصلی خود بازگردد، بد نیست که نظری به تاریخ بیندازند و آشکارا ببینند که سیاست هرگز ملتزم به اخلاق نبوده است منتهی سیاستمداران و حاکمان شاید آسان‌تر می‌توانسته‌اند اخلاقی باشند و تا حدودی اخلاق را رعایت کنند. وقتی این کلمات را می‌نویسم به یاد نامه مولای متقیان علیه‌السلام به مالک‌اشتر و این سخن پر مغز آن بزرگ هستم که فرمود «لو لا التقی لکنت ادهی العرب» یعنی اقتضای سیاست فریب و دروغ است و من اهل فریب و دروغ نیستم و باز اگر گمان کنند که جدایی سیاست از اخلاق و دین حاصل بی‌اخلاقی و بی‌دینی اهل سیاست است این پندار را هم به محک آزمایش باید زد. در این آزمایش شاید معلوم شود که سیاستمداران و حاکمان دوران‌های گذشته هم چندان اخلاقی نبوده‌اند، سیاستمداران این زمان هم می‌توانند مردمی اخلاقی و معتقد به دین باشند الا اینکه در کار سیاست باید از قواعد سیاست پیروی کنند پیدا است که اگر آنها چندان پای‌بندی به دین و اخلاق داشته باشند که دست و دلشان در حین عمل غیر اخلاقی و خلاف دین بلرزد باید از سیاست کناره‌گیری کنند. مختصر بگویم مراد از جدایی سیاست از اخلاق این نیست که سیاست با اخلاق و دین ضدیت دارد بلکه از آنها پیروی نمی‌کند. این وضع را با تدوین مقررات و اتخاذ تصمیم‌های سیاسی نمی‌توان برهم زد. سکولاریسم



در صورتی پایان می‌یابد که اساس آن در هم ریزد. هم‌اکنون ارکان آن قدری سست شده است و شاید سیر سست شدنش سرعت پیدا کند. به هر حال نظم سیاست جهان را با پند و اندرز و صدور اعلامیه و البته با تحکم نمی‌توان تغییر داد و اصلاح کرد. سیاست در شرایط عادی کاربرد عقل سیاسی در تأمین صلاح مردم و کشور و در اوقات سخت و بحرانی، اتخاذ تصمیم‌های خطیری است که سیاستمدار گاهی باید هستی خود را بر سر آن بگذارد و ببازد. ولی اکنون به نظر می‌رسد که سیاست دارد به ضد آنچه گفته شد تبدیل می‌شود و کشورها و مردمان باید قربانی سودا و هوس سیاستمداران شوند.

۳- با وصفی که در این دفتر از توسعه‌نیافتگی و اهل جهان توسعه‌نیافته شده است شاید این سوءتفاهم پدید آید که اهل جهان توسعه‌نیافته به جهان قبل از تجدد تعلق دارند و آدم‌های به اصطلاح سنتی هستند این تلقی و برداشت درست نیست. نصیرالدین طوسی و نظام‌الملک و غزالی و بوعلی نه به جهان توسعه‌نیافته تعلق داشته‌اند و نه خرد و دانششان توسعه‌نیافته بوده است. آنها به جهان خاص خود که جهانی اصیل و ریشه‌دار بود، تعلق داشتند. جهان توسعه‌نیافته در دوران پایانی تجدد به وجود آمده و صورتی سست بنیاد از جهان متجدد است چنانکه اگر تجدد نبود توسعه‌نیافتگی هم وجهی نداشت. معمولاً توسعه‌نیافتگی را با عقب‌افتادگی اشتباه می‌کنند یعنی می‌پندارند که راه تاریخ یکی است و در این راه بعضی پیشتر رفته‌اند و بعضی دیگر در میان راهند و کشورهایی هم از راه

مانده‌اند. این تلقی مکانیکی از تاریخ که متأسفانه شیوع دارد اگر چه به کلی نادرست نیست سطحی است و به این جهت با زمان و تاریخ بیگانه است و شاید مانع فهم تاریخ شود و اتخاذ تصمیم‌های سیاسی مؤثر را دشوار سازد. به عبارت دیگر توسعه‌نیافتگی بودن و توقف در منزلی از منازل راه تجدد نیست بلکه قراردادن در حاشیه آن راه است. مسافری که در حاشیه راه قرار دارد شاید گاهی به موازات راهیان و به دنبال آنان در حرکت باشد و اگر بتواند در راه وارد شود می‌تواند مسیر توسعه را بییماید اما اگر حاشیه را با راه اشتباه گرفته و آن را راه توسعه خاص خود بداند باید بیمناک خطر گمراهی باشد. توسعه‌نیافتگی یک وضع پیچیده تاریخی است و نه جایگاهی میان جهان قدیم و جهان مدرن، جهان توسعه‌نیافته منازل ابتدایی و آغازین راه تجدد هم نیست اصلاً زمان جهان پیش از تجدد با زمان تجدد متفاوت است. اما توسعه‌نیافتگی به هیچ‌یک از این دو زمان تعلق ندارد بلکه یک وضع استثنایی و غیرعادی در تاریخ جهان است و برای اینکه از این وضع خارج شود به فکر و فهم منظم و هماهنگ‌ساز نیاز دارد. جهان توسعه‌یافته رشد و بسط ارگانیک داشته است نه اینکه با برنامه سازمان‌یافته باشد اما جهان توسعه‌نیافته چون داعی درونی ندارد ناگزیر باید با برنامه هماهنگ و متوازن به سمت توسعه برود. برنامه‌ریزان توسعه و مجریان برنامه باید با نظم تجدد و پیوند میان شئون توسعه آشنا باشند و امکان‌ها و شرایط کشور خود و آمادگی‌های مردم را بشناسند ولی کارها در بیشتر کشورهای

توسعه‌نیافته بر وفق سلیقه‌ها و غالباً با غفلت از تناسب و پیوستگی و همبستگی امور صورت می‌گیرد و متصدیان امور بر وفق رأی شخصی عمل می‌کنند و طبیعی است که از عمل خود نتیجه دلخواه نگیرند. بسیاری از کارها که در دهه‌های اخیر در جهان توسعه‌نیافته صورت گرفته و به نتیجه مطلوب نرسیده بدون ملاحظه شرایط و امکان‌ها انجام شده است. درد و مصیبت اینست که شرایط توسعه‌نیافتگی علم و عقل و فرهنگ را نیز مقید می‌کند و امکان طرح درست مسائل را می‌پوشاند و از میان می‌برد. اگر می‌بینیم که بسیاری از پژوهش‌ها و حتی آنها که به اصطلاح کاربردی است و باید به کار آید به هیچ کار نمی‌آید و جهش اینست که گاهی پژوهش مطلوب لذاته تلقی می‌شود و کسانی می‌پندارند همین که تعداد پژوهش‌ها و مقالات افزایش یابد علم و پژوهش پیشرفت کرده است به عبارت دیگر نمی‌دانند که پژوهش مسبوق به مسئله‌یابی و طرح درست مسئله برای یافتن راه‌حل است ولی بسیاری پژوهش‌ها که در جهان توسعه‌نیافته در مسائل اجتماعی و فرهنگی و حتی در علوم مهندسی صورت می‌گیرد بی‌مسئله است یعنی به چیزی می‌پردازد که مسئله علم زمان نیست و به کار کشور نمی‌آید. در حدی که من اطلاع دارم در سازمان‌های دولتی از جمله در آموزش و پرورش با هزینه بالنسبه هنگفت پژوهش‌هایی کرده‌اند که نه فقط به درد نمی‌خورد بلکه نشانه دوری از صرافت طبع و بیگانگی کلی با آموزش و پرورش و علم و جامعه و زندگی مردم است. وقتی علم پژوهش است اهل دانش مدام

باید در جستجوی مسائل باشند و تأمل کنند و بکوشند که گرفتار شبه مسائل نشوند که اگر چنین شود علم را به بیراهه بی ثمری می برند. پس یکی از پرسش‌های اساسی اینست که دانشگاه‌ها و پژوهشگاه‌ها در چه مسائلی باید پژوهش کنند و با چه ملاکی مسائل مهم را از غیر مهم و از شبه مسائل تمییز دهند. چنانکه قبلاً اشاره شد در وضع توسعه‌نیافتگی چشم‌انداز مسائل قدری تیره می‌شود. اگر این تیرگی را به جان دریابیم شاید بتوانیم از آن آزاد شویم. تکرار می‌کنم توسعه‌نیافتگی عقب‌ماندن در راه توسعه نیست زیرا کشورهای در حال توسعه نمی‌توانند همان راهی را که غرب پیموده و به توسعه رسیده است بپیمایند بلکه باید با شناخت این راه خود طرحی برای آینده دراندازند و از جایگاهی که خود در آن قرار دارند راهی به مسیر توسعه بگشایند.

۵- دوباره باید به عقل برگردیم و از زاویه دیگری به آن نظر کنیم. گمان نمی‌کنم که کسی از اهل فلسفه و علوم انسانی و اجتماعی منکر باشد که فلسفه مخصوصاً باید به نحوه وجود آدمی و علم و عمل او در جهان بیندیشد علوم اجتماعی نیز باید مسائلی را که در طریق پیشرفت و بسط تجدد پیش آمده است طرح و حل کنند. فیلسوف حتی وقتی به صورتی بسیار کلی از علم و عقل می‌گوید به علم و عقلی نظر دارد که در جهان او علم و عقل دانسته می‌شود. اگر ارسطو از علم چیزی درمی‌یابد و ملاصدرا وصف و تعریفی به کلی متفاوت با وصف و تعریف کانت از علم دارد و جهش اینست که ارسطو عقل و

علم یونانی را گزارش کرده است و ملاصدرا تحقق علم و عقل جهان اسلام را می‌دیده و کانت از علم کارساز و صورت‌بخش جهان می‌گفته است. باید دید که اکنون ما چه نسبتی با علم و عقل داریم؟ ما عادت کرده‌ایم که لفظ علم و عقل را به معنای مشهورش مطلق علم و عقل بدانیم و درباره آنها بی‌هیچ نقد و نقادی حکم کنیم. ما معمولاً نمی‌پرسیم عقلی که هم اکنون از آن بهره داریم و راهنمای ما در کار علم و عمل است، کدام عقل است و چه راهنمایی‌هایی از آن گرفته‌ایم و می‌گیریم یا علمی که داریم چیست و چگونه حاصل شده و چه دستاوردی داشته است. ما نام علم و عقل را دوست می‌داریم و کاری نداریم که این‌ها کجا هستند و ما چه بهره‌ای از آنها داریم. عقل صرف یک مفهوم یا یکی از قوای نفسانی نیست بلکه آن را در تفکر و زبان مردمان و در نظم امور و در علم و فرهنگ و تعلیم و تربیت و سازمان‌دهی و در صنعت و کشاورزی و آینده‌بینی باید یافت و بازشناخت. من هم در همه فصول این وجیزه به جای اینکه پیروی از مفهوم مبهم عقل را سفارش کنم عقلی را که در کوچه و بازار و رفت‌وآمد و ساخت‌وساز و خرید و فروش و مصرف و علم و پژوهش و مدیریت و سیاست و ... دیده و دریافته‌ام در نظر داشته‌ام. من این جستجو را اخیراً و بی‌مقدمه آغاز نکرده‌ام. بلکه از جوانی در جستجوی فهم معانی و درک صورت‌های عقل در تاریخ بوده‌ام و با آراء فیلسوفان و متکلمان و فقیهان و عارفان و صوفیان و حکیمان اندکی آشنا شده‌ام. این طوایفی که نام بردم معمولاً وقتی از عقل

سخن می‌گویند از یک امر کلی مبهم نمی‌گویند بلکه از عقل معین متعین می‌گویند. در زمان ما که عقل و عقلانیت بیشتر از هر زمانی در دهان‌ها می‌گردد و همه داعیه برخورداری از آن را دارند و دیگران را به پیروی از آن دعوت می‌کنند، از آنها چندان اثر و نشانی نمی‌بینیم. به عبارت دیگر عقل و عقلانیت که لفظ آن همه جاهت جلوه‌اش در کار و بار و زندگی هر روزی و حتی در علم و پژوهش و مدیریت کمتر پیدا است. در این نوشته سعی شده است از وجهه نظر پدیدارشناسی به جلوه‌های خرد و بی‌خردی مخصوصاً در وضع توسعه‌نیافتگی نظر شود و بنابراین در آن در ابتداء اوصاف جهان توسعه‌نیافته و مردم آن آمده و سپس پرسش شده است که فلسفه و علوم انسانی در پاسداری از خرد چه می‌توانند بکنند و چه می‌کنند و باز از روستای زمستان زده فلسفه عصر، به شهر و دیار پرملال زندگی عادی باز آمده است تا ببیند در کار توسعه و سامان‌بخشی به سیاست و اقتصاد و فرهنگ چه کرده‌ایم و چه می‌کنیم و چه مشکل‌ها داریم و تا چه اندازه در فکر راهجویی برای خلاصی از گرفتاری‌ها و نشستن در مقام طمانینه و اطمینان که در رؤیایش به سر می‌بریم هستیم. اهل فلسفه معمولاً به گزارش آنچه هست اکتفا نمی‌کنند. آنها به نقد وضع موجود می‌پردازند. من در نقد جهان موجود شاید برای تسکین و تسلائی خاطر خود همه نارسایی‌ها را به گردن جهان توسعه‌نیافته و اقتضاهای آن انداخته‌ام. سیاست توسعه‌نیافته مثل اقتصاد و تکنولوژی و علمش بنیاد محکم ندارد اما ناتوانی آن را ناتوانی اهل سیاست و

سیاستمداران نباید دانست بلکه ریشه ناتوانی را در جای دیگر باید جست. برای روشن شدن این مطلب لازم بود که در باب ظهور سیاست جدید و تفاوت آن با سیاست قدیم توضیحی داده شود پس به اشاره و اجمال سه سیاست یعنی سیاست دینی، سیاست اسلامی و سیاست جدید با هم قیاس شده است. در فصل کار و سیاست که نمی دانم چرا ناتمام مانده است، نسبت میان کار و سیاست در جامعه یونانی بیان شده است. این رفت و آمد میان بحث و نظر و عمل سیاسی تا پایان کار ادامه یافته است تا اندکی معلوم شود که مثلاً چرا ما با اینکه هفتاد سال تمرین برنامه ریزی و برنامه نویسی کرده ایم و اشخاص درس خوانده و دانشمندی در این کار دخیل بوده اند نمی توانیم برنامه بنویسیم. وقتی دانشمند و دانش هست و با دانش می توان پیش بینی کرد باید دید چه شده است که در کمتر طرح و اقدامی به آثار فردای آن می اندیشند گویی محکوم به تکرار امروزند. گاهی هم اگر از آینده می گویند حرف هایشان رؤیایی و احياناً رقت آور است. کسی که این نوشته را می خواند شاید بگوید نویسنده اش با اینکه بیش از شصت سال در دانشگاه بوده، بدبین است و گویی به چیرگی خیر بر شر و دانایی بر نادانی اعتقادی ندارد. این درست نیست راقم سطور منکر استعداد جوانان و دانش دانشمندانمان نیست ولی چه می توان کرد که فضای بیابان جهان در حال توسعه را «سراسر مه گرفته است» و چشم ها جز پیش پا را نمی بیند. در این نوشته ها از هیچ ایدئولوژی و سیاستی دفاع نشده و نویسنده در مقام

ردّ و مخالفت رأی و نظری نبوده است زیرا سال‌هاست که به کنار آمدن با جهان و اغتنام فرصت برای تفکر آماده‌گر می‌اندیشد. بنابراین در سیاست هم نه به ایده‌آل‌ها بلکه به امکان‌ها و ضرورت‌ها و حداقل‌ها نظر دارد و ایده‌آلیسم در تجدد به پایان راه رسیده است. در وضع کنونی، سیاست هر چه باشد نمی‌تواند از نان و آب و بهداشت مردم و از مدرسه کودکان و نوجوانان و از صلاح و فساد اداری و سازمانی غافل باشد و البته از علم حتی اگر بخواهد هم نمی‌تواند رو بگرداند. اگر سیاست مقام تصمیم‌گیری است تصمیم‌های سیاسی معمولاً باید ناظر به مقصد و غایتی رسیدنی باشند یا اگر شرایط رسیدن به مقصد فراهم نیست نباید آنها دور از دسترس و نرسیدنی باشند و بالاخره این مقصد و مقصود باید خیر و صلاح کشور و مردم و تأمین رضایت آنان باشد حتی تصمیم‌های خطیر و بزرگ سیاستمداران هم باید برای محافظت از کشور و مصالح مردم باشد. اتخاذ چنین تصمیم‌ها جز از عهده خردمندان و صاحبان خرد عملی و سیاسی بر نمی‌آید و این خرد، خرد فردی و شخصی نیست بلکه خرد زمان و تاریخ است. معنی ظهور خرد در تاریخ هم اینست که این هر دو با هم تحقق پیدا می‌کنند یعنی خرد با اینکه در رتبه و شرف تقدم دارد به بیش از علم و عمل موجود و محقق نیست و مردمان تاریخ را با خرد آماده‌ای که در اختیارشان است نمی‌سازند بلکه ساختن تاریخ با ظهور خرد و فهمی که پدید می‌آید و تحول می‌یابد آغاز می‌شود خرد وسیله و ابزاری آماده در اختیار اشخاص نیست بلکه فهم همزمان جهان و امکان‌های



علم و عمل در آنست. این خرد را چنانکه در فصلی از این دفتر آمده است نمی‌توان آموخت البته درس برنامه‌ریزی یا درست بگویم فنون آن آموختنی است. اما با آموختن فنون کسی ضرورتاً طراح برنامه نمی‌شود. جهان توسعه‌نیافته در طراحی‌های خود توسعه علمی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و اداری می‌خواهد و این توسعه باید بر وفق برنامه‌ای که همه شئونش با هم تعادل و تناسب دارند محقق شود. چه کسانی می‌توانند چنین برنامه‌ای را تدوین و اجرا کنند؟ انسان جهان توسعه‌نیافته گرچه هوش و استعداد این را دارد که علم بیاموزد و دانشمند شود و هنر و فرهنگ گذشته و جهان موجود را بشناسد و اوصاف نظام‌های اجتماعی و سیاسی و آراء و فلسفه‌ها و فراگیرد اما شاید به آسانی درنیابد که علم در جهان کنونی چه مقامی دارد و چگونه قوام می‌یابد و به کجا می‌رود و او با علم چه می‌تواند بکند و علم با او چه کرده است. فهم فرهنگ از فهم معنی و جایگاه علم هم دشوارتر است. مخصوصاً توجه کنیم که علم و فرهنگ و جامعه جدید با خرد قبل از تجدد و عقل جهان توسعه‌نیافته ساخته نشده است. جهان جدید خرد سازنده خاص خویش داشته است و دارد و با این خرد است که می‌توان تا حدی علم و فرهنگ جدید را شناخت. درست است که جهان توسعه‌نیافته علم و فرهنگ جدید را می‌تواند فراگیرد اما چون زندگیش با علم ساخته نشده و به آن بستگی ندارد در یگانه شدن با علم و راه‌بردن توسعه دچار زحمت می‌شود. وقتی می‌گویند علم پژوهش است مراد اثبات کارسازی علم جدید

است نه اینکه پژوهش صرف وقت برای گردآوری آمار و ارقام و ترتیب جدول‌ها و فراهم کردن مواد برای نوشتن مقالات باشد. گاهی وقتی چنین تذکری داده می‌شود مدعیان با لحن و نگاه فیلسوفانه می‌گویند، ما دانشمند و اهل پژوهشیم و به اثر و نتیجه و فایده کاری نداریم. درست می‌گویند دانشمند نباید در سودای سود و نتیجه باشد اما خاصیت و صفت و شأن پژوهش کارسازی و سوددهی است البته اگر پژوهش‌ها در جایی و زمانی کارسازی نکند دانشمند گناهی ندارد اما شاید در آنجا مسائل علم و پژوهش به درستی درک و طرح نشده و پژوهش در یک نظام کارساز قرار نگرفته باشد پس دانشمند هم باید از این پندار که صرف اشتغال به پژوهش مهم است و اهمیت ندارد که در چه باب باشد و در کجا به کار آید یا اصلاً به کار بیاید یا نیاید پرهیز کند. تکرار کنیم که پژوهش اگر در جای خود نباشد علم نیست و حتی ممکن است علم را به بیراهه ببرد. علم و فرهنگ و تاریخ از هم جدا نیستند و زندگی در وحدت آنها به تعادل و اعتدال می‌رسد. متأسفانه تحقق این وحدت یا هماهنگی در جهان توسعه نیافته آسان نیست. کشورهای توسعه نیافته غالباً وارث علم و عقل قدیمند و علم و عقل جدید را نیز در حد آموزش کسب کرده‌اند و می‌کنند آنها در صورتی می‌توانند از علم و عقل قدیمشان (اگر با آن حقیقتاً انس داشته باشند) برای ساختن جهان کنونی مدد بگیرند که با روح علم و عقل جدید و نه صرفاً با جسم آن آشنا شده باشند به عبارت دیگر خروج از توسعه نیافتگی مشروط و موقوف به بهره‌مندی از عقل توسعه است.

این عقل آموختنی نیست اما شاید آن را به تجربه و با تفهّم بتوان دریافت. بدون این دریافت مسائل اصلی و اساسی چنانکه باید درک نمی شود.

۴- بعضی خوانندگان نوشته های مرا مبهم و مشکل می دانند. اگر من مشکل می نویسم از آن روست که حرف مشهور نمی زنم کسی که از عبارات مشکل من همان حرف مشهور را می فهمد و می پندارد که بیهوده حرف آسان را مشکل نوشته ام معنی سخنم را در نیافته است. من منادی نومیدی نیستم و همه راه ها را بسته نمی دانم و توانایی و اختیار آدمیان را انکار نکرده ام و نمی کنم و به هیچ کس نمی گویم شما نمی توانید بلکه به طور کلی می گویم هر جا تفکر نیست توانایی هم نیست یعنی تفکر و توانایی باهمند. کسی که دعوت به تفکر می کند، اعتقاد به توانایی و امید به عمل دارد وقتی تفکر نیست مجال داعیه داری و پرمدعایی و افراط و تفریط و در هم لولیدن و دست و پا زدن به جای همزبانی و همراهی و هماهنگی و عمل خردمندانه فراهم می شود و وسعت می یابد. در مقابل اعتدال و تعادل با خرد و خردمندی و دانایی ملازمت دارد وقتی افق آینده روشن نباشد جانها پژمرده و خردها افسرده می شوند چنانکه اکنون افق آینده جهان توسعه نیافته و در حال توسعه پوشیده است و این پوشیدگی به جایی رسیده است که خطر نومیدی و پریشانی و آشوب و قهر و جنگ همه جوامع توسعه نیافته را تهدید می کند. این تیرگی ترسناک و نومیدکننده است اما می توان انتظار درخشش نور امید از درون آن نیز داشت اگر

این تاریکی و تیرگی لسان‌الغیب را نومید کرده بود، نمی‌گفت:  
درون‌ها تیره شد باشد که از غیب

چراغی بر کند خلوت‌گزینی  
وقتی به جای مقابله با ترس باید از آن به پناه غفلت یا به هر جا و هر  
وضع‌ی که بشود گریخت و در صورت اقتضا بایی آزر می و بی‌رحمی و  
پلشتی دست و زبان به انواع سخن و عمل ناسزا و ناروا گشود و  
ناتوانی‌ها را با توهم همه‌توانی به پستوی غفلت و ناخودآگاه فرستاد تا  
در آنجا هر چه می‌خواهد بکند و ... پیدا است که تذکر دشواری کارها و  
نیاز به دانایی بر اذهان و افهام‌گران می‌آید. پس دیگر مهم نیست که با  
چه زبان و الفاظ سخن بگویی و بنویسی. هر چه بگویی مشکل است  
و نومیدکننده. من مشکل نمی‌نویسم بلکه زمان زمان مشکلی شده  
است. با سهل‌انگاشتن این زمان و زمانه چیزی آسان نمی‌شود ولی  
وقتی تاریخ دو‌یست سال ناتوانی در هیاهوها و داعیه‌های گوناگون  
پوشیده می‌ماند و کسی به حاصل آن نمی‌اندیشد تذکر امثال من چه  
سود دارد؟ خرد در زمان توسعه‌نیافتگی علیل می‌شود زیرا این زمان -  
اگر بتوان آن را زمان‌نامید - برای رشد و شکوفاشدن خرد مناسب  
نیست و به این جهت است که تخم استعدادها در زمین آن تباه  
می‌شود. همیشه و در همه جا امثال سوفوکل و سقراط و هیپوکراتس و  
فردوسی و بیرونی و ابن‌سینا و شکسپیر و گالیله و دکارت و ... هستند  
اما هر زمین و هوایی مستعد و مهیای پرورش آنها نیست. جهان  
توسعه‌نیافته باید به عقیم‌بودن زمانش تذکر پیدا کند. در این جهان

اهل دانش و منسوبان به عقل و دانایی نمی‌توانند و نباید به برهوت  
ابتدال تسلیم شوند مخصوصاً اهل فلسفه نباید آنچه را که درمی‌یابند  
کتمان کنند. کار جهان، دیگر با سیاست یا به صرف اتخاذ تدابیر  
سیاسی به صلاح نمی‌آید. با این رأی و نظر است که من دیگر شعار  
سیاسی نمی‌دهم و به پیروی از شاعر بزرگ در انتظار دگرگونی در  
تفکرم:

مزاج دهر تبه شد در این بلا حافظ  
کجاست فکر حکیمی و رأی برهمنی

## فصل اول

### جهان توسعه‌نیافته و اوصاف اهل آن

۱. جهان توسعه‌نیافته در حقیقت گرچه نام جهان دارد از قوام تاریخی بی‌بهره است یا بهره‌کافی ندارد. جهان متجدد به صورتی که در اروپای غربی و آمریکای شمالی تحقق یافته است توسعه یافته نامیده می‌شود اما جهان قدیم را نمی‌توان توسعه یافته خواند و کسی نگفته است و نمی‌تواند بگوید که مثلاً هخامنشیان یا ساسانیان توسعه‌نیافته بودند. اما اکنون بسیاری از کشورهای جهان که بعضی از آنها سابقه تاریخی هم دارند در ذیل نام توسعه‌نیافته یا در حال توسعه قرار دارند. پس توسعه‌نیافتگی امری است که در قرون یا دهه‌های اخیر عارض چین و هند و ایران و مصر و... شده است اگر این کشورها همان بودند که در گذشته تاریخی بودند به آنها توسعه‌نیافته گفته نمی‌شد و اگر وضعی مثل نروژ و دانمارک و آلمان داشتند توسعه یافته خوانده می‌شدند اما چه شده است که آنها را توسعه‌نیافته می‌خوانند. این کشورها چیزی که سابقاً بوده‌اند نیستند اما به مرحله توسعه هم

نرسیده‌اند پس در واقع نه تعلق درست به گذشته تاریخی خود دارند و نه به مراحل پیشرفتی که در جهان توسعه‌یافته تحقق یافته است رسیده‌اند. این کشور هم که از حدود یک قرن پیش صاحب صورتی بی‌رتمق و رنگ‌باخته از دولت ملی شده‌اند در پی جهان توسعه‌یافته بروند و به مزایایی که آنها در زندگی و علم و تکنولوژی و سیاست دارند دست یابند مشکل اینست که خواستن اگر به معنی هوس داشتن باشد توانستن نیست و صاحب هوس را به مقصود نمی‌رساند جهان متجدد با خرد و فرهنگ خاص به مراحل توسعه رسیده است کشورهای دیگر به صرف آموختن علوم جدید و تقلید از رسوم تجدد به مقصد و مقصودی که دارند نمی‌رسند. جهان توسعه‌نیافته یا در حال توسعه مخصوصاً از آن جهت کارش دشوار است که باید اجزاء یک سیستم و نظم به هم پیوسته تاریخی را جدا جدا اخذ کند و هریک را در جای خود قرار دهد و میان آنها اتصال و پیوستگی به وجود آورد. این کار عقلی بیش از عقل قرون هیجدهم و نوزدهم تجدد می‌خواهد زیرا در آن قرون رشد و پیشرفت کم‌وبیش به نحو طبیعی صورت می‌گرفت اما اکنون باید راه توسعه را با آگاهی و مواظبت در برقراری هماهنگی میان امور و شئون و حفظ آنها پیمود و این به آسانی از عهده عقل جهان توسعه‌نیافته بر نمی‌آید و چنانکه می‌بینیم در این جهان کارها و اذهان پراکنده و پریشان است و میان امور هماهنگی و تناسب نیست و روح تقلید در آن چندان غالب است که تقلید را از نوآوری باز نمی‌شناسد و آن را عین خرد و

خردمندی می‌انگارد. این مشکل در شرایطی که افق آینده جهان متجدد قدری تیره شده است پیچیده‌تر شده و به جای اینکه کشورهای توسعه نیافته راه طی شده غربی را بپویند احیاناً در صدد برآمده‌اند که توسعه را از راه‌های دیگر بجویند. توسعه طرحی است که در تاریخ تجدد پدید آمده و رشد آن را بعضی کشورهای اروپایی و امریکایی و ژاپن پیموده‌اند آنها به این مقصود راهی را پیموده‌اند که کم و بیش شناخته شده است اما شاید راه‌های دیگری هم برای وصول به توسعه باشد بهر حال راه و مقصود از هم جدا نمی‌توانند باشند و مقصود پایان راه (یعنی جزئی از آن) است پس می‌توان توسعه را هم از راه دیگر طلب کرد به شرط اینکه مناسبت زن و مقصد به درستی درک شود و روندگان زن توسعه را با فهم و همت بپیمایند مردم جهان توسعه نیافته باید با تذکر به مشکلاتی که در راهشان وجود دارد برای پیمودن این راه مهیا شوند و در وهله اول باید از صفاتی که حاصل تعلق به وضع توسعه نیافتگی است آزاد شوند مردم جهان توسعه نیافته خیلی زود رنگ و صفت این جهان یعنی توسعه نیافتگی را می‌پذیرند و به انسان توسعه نیافته مبدل می‌شوند.

شاید ائصاف آدمی به صفت توسعه نیافته را درست و موجه ندانند و بگویند توسعه نیافتگی وضع یک کشور یا جامعه است و ربطی به مردم ندارد. به عبارت دیگر، توسعه و توسعه نیافتگی به اقتصاد و سیاست و فرهنگ تعلق می‌گیرد و نمی‌توان اخلاق و روان‌شناسی و عقل مردم را توسعه یافته یا توسعه نیافته دانست. این



هم حرفی است ولی یک نظر دیگر این است که توسعه‌یافتگی و توسعه‌نیافتگی وصف ذات دو عالم یا دو جهان است. ساکنان هر عالمی هم مظاهر عالم خویشند و وجودشان با نظم آن عالم تناسب دارد. اشخاص ممکن است با هوش و مستعد باشند اما هوش و استعدادشان بسته به اینکه در کدام جهان به سر می‌برند، متناسب با آن جهان به کمال و به فعلیت می‌رسد یا منحرف و تباه می‌شود. در عالم توسعه‌نیافته که اجزای عالم به هم پیوسته نیست، اشخاص هم دچار پریشانی‌اند. مردم جهان توسعه‌نیافته و به خصوص خاورمیانه‌ای‌هایشان معمولاً (و نه مطلقاً) حتی اگر سیاستمدار و دانشمند باشند، اثری از استبداد و قشریت در وجود خود دارند. وقتی به ظاهر نظر می‌کنیم گروه‌هایی از مردم را هواخواه دموکراسی و گروه‌های دیگری را در تقابل با آنها می‌یابیم. همچنین بعضی مردم را پیرو سنن قدیم و بعضی دیگر را متأدب به آداب جدید می‌بینیم و در میان همه اینها آدم‌های سطحی و حتی قشری یافت می‌شوند، ولی این تقسیم‌بندی‌ها خیلی صوری و ظاهری است. درست است که مردم جهان توسعه‌نیافته داغ توسعه‌نیافتگی را با خود و در وجود خود دارند و به این جهت می‌توان آنها را آدم‌های توسعه‌نیافته نامید اما آنها نه فقط وقتی برحسب اتفاق از این جهان خارج می‌شوند ممکن است از بند توسعه‌نیافتگی آزاد شوند بلکه اگر به وضع خود در جهانی که در آن به سر می‌برند آگاه شوند، می‌توانند این جهان را دگرگون کنند. در اینجا باز برای اینکه سوء تفاهمی پیش نیاید و گمان نشود که

افراد مردمان مسؤول توسعه‌نیافتگی جامعه خویشند یا بدتر از آن، آنها محکومند که در وضع توسعه‌نیافتگی بمانند و دست و پایشان به کلی بسته است، می‌گوییم که شخص توسعه‌نیافته بار مظلومیت و درماندگی‌های جهان خود را به دوش می‌کشد. او جهان توسعه‌نیافته را نساخته است بلکه زندانی این جهان است و تا وقتی که در این حصار به سر می‌برد امکاناتش تابع این وضع خواهد بود، یعنی این حصارهاست که افق فکر و عملش را معین و محدود می‌کند ولی مردمی که در عالم توسعه‌نیافته به سر می‌برند، معمولاً از این وضع آگاهی ندارند و خود را زندانی این عالم نمی‌دانند و چه بسا خود را در فکر و عمل از آدم‌های جهان توسعه‌یافته برتر بشناسند. این غفلت از آثار و لوازم جهان توسعه‌نیافته است و به آسانی از آن خارج نمی‌توان شد. ساکنان جهان توسعه‌نیافته می‌توانند از عالم خود مهاجرت کنند و پس از سکونت در جهان دیگر، به تدریج از قیود توسعه‌نیافتگی آزاد شوند اما با مهاجرت ایشان، عالم توسعه‌نیافته چه بسا که از توسعه دور و دورتر می‌شود. برای برهم‌زدن نظام توسعه‌نیافتگی آموختن علم و فلسفه و ادب و پرداختن به پژوهش لازم است اما کافی نیست. شاید از این راه بتوان به بعضی ظواهر توسعه دست یافت اما برای استوار کردن بنیاد توسعه، رسوخ در تفکری که بنای توسعه بر آن است شرط است. اینکه کره چه کرده است و چین چه می‌کند، امری است که باید در آن تحقیق شود. گرچه شاید هم هیچ کشوری حتی اگر در تکنولوژی هم‌اورد اروپای غربی و آمریکای شمالی شود نتواند از

همه اوصاف و صفات توسعه‌نیافتگی آزاد شود. برای اینکه با این صفات آشنا شویم خوب است که آدم توسعه‌نیافته را بشناسیم.

۱. آدم توسعه‌نیافته حتی اگر بسیار باهوش و درس‌خوانده باشد معمولاً از خرد انتقادی بهره‌کافی ندارد یا به کلی از آن بی‌بهره است و چون جهان توسعه‌یافته با این خرد پدیدآمده و جز با آن ساخته نمی‌شود، تا مردمی واجد آن نباشند به توسعه دست نمی‌یابند. ولی عقل انتقادی را از کجا می‌توان آورد؟ کسانی که با نوشته‌های من آشنایی دارند شاید تعجب کنند و بگویند کسی که از غرب‌زدگی می‌گوید و مدرنیته (تجدد) را نقد می‌کند، چگونه خرد انتقادی غربی را علاج درد می‌داند و مردمان را به سراغ این داروی کمیاب (و شاید نایاب شده) می‌فرستد. من کسی را به سراغ دارو و درمان نمی‌فرستم و در اینجا هیچ حکمی در باب عقل عالم جدید نمی‌کنم فقط می‌گویم اگر مردمی توسعه می‌خواهند، بدانند که ان را با این عقل می‌توان یافت و داشت. اگر صاحب‌نظران پست‌مدرن این عقل را گسسته و دستخوش پراکندگی می‌بینند، باید درباره‌ی مسأله توسعه و توسعه‌نیافتگی بیشتر تأمل و تحقیق کرد. اگر خرد انتقادی در غرب دچار سستی و ضعف شده باشد مردمی که در طی دوست سال شادابی و گسترش عقل انتقادی نتوانسته‌اند از آن بهره‌مند شوند، اکنون در دوران بهره‌دهی این عقل چگونه از ثمرات آن چشم‌پوشند و به اصل توجه کنند و می‌دانیم که کسانی می‌گویند ریشه درخت دچار فتور و انقطاع شده است. بی‌بهره‌بودن از خرد انتقادی به خودی

خود عیب نیست زیرا تا قرن هیجدهم هیچ‌کس از آن بهره نداشته و بهره‌ساکنان عالم توسعه‌نیافته هم به تدریج از آن کم و کمتر می‌شود اما چون این جهان سراسر هم جانب توسعه‌یافته و هم جانب توسعه‌نیافته‌اش نیازمند خرد انتقادی است و هر جا که آن نباشد، پریشانی عارض می‌شود و هر کسی که آن را نداشته باشد، از تاریخ بیرون می‌افتد، آدم توسعه‌نیافته باید همواره نگران باشد که مبادا بی‌تاریخ شده باشد یا بشود.

۲. آدم توسعه‌نیافته به‌خصوص اگر خاورمیانه‌ای باشد، دل‌بسته سیاست و محوایدئولوژی‌هاست. اینکه او به کدام سیاست و ایدئولوژی قائل باشد اهمیت ندارد زیرا پیرو و هواخواه هر سیاستی که باشد پیروی و هواخواهیش بنیاد و اساسی ندارد به این جهت ممکن است در حرف و گفت از آزادی ستایش کند و در اخلاق مستبد و حتی خشن و تندخو باشد (در شرایطی که تجدد به پایان راه خود رسیده است، در غرب هم لیبرال‌های خشن و مستبد پیدا شده‌اند و حتی کسانی در صدد برآمده‌اند که توسل لیبرالیسم به خشونت را توجیه کنند.) پس تکلیف کسی که داعیه آزادی‌خواهی و دفاع از دموکراسی ندارد روشن است. آدم توسعه‌نیافته به دشواری می‌تواند مثل یک دموکرات یا سوسیالیست قرن نوزدهم اروپا بیندیشد و عمل کند. او اگر سوسیالیست باشد پل پوت با ترکی است اما دموکراتش را نمی‌شناسم. اگر می‌گویند آسیا نهر و داشته است پاسخ می‌دهم که هند یک استثناء در تاریخ است. هند مثل بسیاری از نقاط جهان دچار

حرص مصرف نیست و شاید به همین جهت در آنجا توسعه سیاسی از توسعه اقتصادی پیش افتاده است ولی به هر حال، آنچه در هند گذشته است و می‌گذرد، اصالت مدعاهای ارباب ایدئولوژی‌ها را اثبات نمی‌کند.

آدم توسعه‌نیافته ممکن است در گفت و لفظ و بیان و خطابه، دموکرات یا سوسیالیست معتقد و مصمم باشد اما در عمل، به آزادی و عدالت واقعی نگذارد چنان که در بیشتر کشورهای توسعه‌نیافته اشخاصی را می‌شناسیم که مدعی آزادی خواهی اند اما کار مستبدان می‌کنند یعنی رفتاری دارند که خود آن رفتار را به مستبدان نسبت می‌دهند. شاید بگویند این وضع اختصاص به جهان توسعه‌نیافته ندارد و گفته رویسپیر را نقل کنند که گفته بود هر کس با ما نیست بر ماست. این سخن بی‌تردید از یک روح خشن و مستبد برمی‌آید ولی می‌توان گفت که اولاً رویسپیر مظهر و نماینده دموکراسی نیست و ثانیاً به فرض اینکه دموکراسی در ذات خود متضمن گسیختگی باشد، شدت گسیختگی آن را در جهان توسعه‌نیافته می‌توان دید. در همه جا کسانی پیدا می‌شوند که بعضی الفاظ در دهانشان می‌گردد اما دلشان بسته به معانی آن الفاظ نیست. این تعبیرهای علم‌ستیز و عقل‌ستیز و فاشیست و ... که معمولاً در جای خود به کار نمی‌رود - ساخته مستبدان و مخالفان آزادی نیست. این برچسب‌ها را مدعیان آزادی خواهی به دیگران می‌زنند. راستی آیا آزادی خواهی حقیقی با بهتان گفتن و برچسب‌زدن جمع می‌شود و چرا کسی که خود را

دموکرات می داند هر کسی را که سخنی غیر از سخن او داشته باشد، لقب و عنوان سَبُک و خوار می دهد؟ این پرسش چندان دشوار به نظر نمی رسد اما پاسخ دادن به آن در عمل کار آسانی نیست و از عهده همه کس بر نمی آید.

۳. آدم توسعه نیافته چنان که گفتیم ممکن است صاحب هوش درخشان باشد و بتواند خوب درس بخواند و دانشمند شود اما در جهان توسعه نیافته چنان که انتظار دارد، کاری از پیش نمی برد زیرا در این جهان حساب و کتابها پریشان است، یعنی اگر حساب و کتابی وجود دارد، در عالم انتزاع است و نمی توان آن را بر وضع موجود تطبیق داد و اگر تطبیق داده شود، چه بسا که دو ضرب در دو مثلاً بشود سیصد و نوزده یا سیزده صدم. آدم توسعه نیافته اهل تجربه و عبرت آموزی نیست. او نسبتها را نمی داند و وقت و اندازه را نمی شناسد و کاری که در وقت و جایگاه خود و به اندازه صورت نگیرد، کار نیست. به این جهت می بینیم که بسیاری از سعیها و کوششها بی نتیجه و احیاناً مایه زیان است. اگر به این معنی اعتراض دارید یا آن را غلو و اغراق گویی تلقی می کنید خوب است بکوشید مواردی را بیابید که کار در جای خود و در وقت خود انجام شده باشد و امر مهم را ترک نکرده باشند که به جای آن کار بی اهمیتی انجام دهند و مگر بیشتر کارهای ما تحت تأثیر عوامل بیرونی و به اقتضای ضرورت صورت نمی گیرد؟ یعنی آدم توسعه نیافته معمولاً فکر نمی کند که چه باید بکند و حتی اگر فکر کرده باشد که چه کاری لازم

است، از عهده انجام دادن کار لازم بر نمی‌آید.

می‌گویند وقتی مورگان شوستر برای اصلاح مالیه ایران به کشور ما آمده بود، با ناصرالملک نایب‌السلطنه ملاقات کرد. ناصرالملک مردی درس خوانده و آشنا به سیاست و اوضاع جهان بود. شوستر وقتی دیده بود که نایب‌السلطنه مسائل را می‌داند تعجب کرده بود که چرا ایرانی‌ها خود به رفع و حل مشکلات نمی‌پردازند. تعجب شوستر بی‌جا نبود. او نمی‌دانست که گاهی دانش و توانایی که معمولاً و به خصوص در تجدد یگانه‌اند، در وجود بشر توسعه‌نیافته، از هم جدا می‌شوند و دانشی بوجود می‌آید که با توانایی توأم نیست.

۴. اهل عالم توسعه‌نیافته به جای اینکه در جستجوی راه درست و رفتار شایسته باشند، رفتار و کردار عادی خود را برتر از هر رفتاری می‌دانند و با حدت و شدت آن را توجیه می‌کنند. گویی از تجدد فقط خودبینی آن را اخذ کرده‌اند. پی‌بردن به اساس و بنیاد این وضع امری بسیار دشوار است. در اروپا کانت عقلی را یافت که با اراده به فعل و تصرف در جهان تناسب داشت، به این جهت علم و عمل در عالم تجدد به نحوی هماهنگ شد. در جهان توسعه‌نیافته هرچند علم جدید آموخته می‌شود، عقلی که علم و عمل را هماهنگ سازد، ضعیف است و گاهی وجود ندارد به عبارت دیگر، عقل موجود در این عالم با کردار و رفتار اختیاری نسبتی پیدا نمی‌کند و راه‌بر به مقصد و مقصود توسعه علمی - تکنیکی نمی‌شود. این عقل بی‌پشتوانه است و حتی شاید بی‌پشتوانه‌تر از عقل معتزلی باشد. در تاریخ عقلی ما

مدتی به نزاع میان معتزلی و اشعری گذشت و معتزلی که خود را در جانب عقل می دانست، قدرت غلبه بر اشعری و اشعریت پیدا نکرد. او از عقلی دم می زد که هر چند به عقل مابعدالطبیعه شباهت داشت و با آن نیز اشتباه شد اما در حقیقت عقل مابعدالطبیعه نبود و راهنمای عمل زندگی هم نمی توانست باشد چنان که به صورت اصول و قواعد هم، تفصیل و تحقق پیدا نکرد. عقل جهان توسعه نیافته از عقل معتزلی هم انتزاعی تر است و به این جهت صاحب آن گاهی از دروازه رد نمی شود و گاهی از چشمه سوزن می گذرد. او ممکن است بدترین زشتی ها را توجیه کند اما در همان زمان از کوچک ترین خطا نگذرد. بسیاری از کسانی که در جهان توسعه نیافته یا در حال توسعه داعیه دموکراسی دارند حتی در هنگام ضعف و دوری از مسند سیاسی، در قهر و خشونت و استبداد چیزی کم یا کمتر از غیر مدعیان ندارند، چنان که بی پروا به مخالفان خود و حتی گاهی به کسانی که با آنها نیستند برچسب می زنند و صدای آنها را خفه می کنند. از تساهل می گویند اما گفته مخالف را تحمل نمی کنند و آن را با نفرت رد می کنند و اگر کسی در میان آنها دل به انصاف و آزادی و ... سپرده باشد غریب و تنها می ماند.

۵. آدم توسعه نیافته نه متجدد است نه به هیچ یک از عوالم قدیم تعلق دارد. او مسأله ای هم ندارد که آن را حل کند یا اگر مسائلی دارد بیشتر آنها در جای دیگر و برای دیگران مطرح شده است و او این مسائل را مسائل خود و جهان خود می داند. حتی ملاکها و موازین



تصمیم‌هایش در امور عمومی تقلیدی است. او پیوسته از علم و نوشتن و نوبودن و آزادی از قید و بندهای گذشته می‌گوید اما چون اهل تأمل نیست، از چالۀ گذشته بیرون می‌آید که در چاه تقلید از رسومی که مبنای آنها را نمی‌داند بیفتد. پیدا است که چنین آدمی اعتماد به نفس ندارد و اگر تعیین و تشخیص صلاحیت اشخاص در علم و عمل را به عهده دنیای توسعه نیافته و موازین و رسوم آن بگذارد، تعجب نباید کرد. نکته این است که گاهی این تسلیم و ضعف با کبر و غرور و پرمدعایی قرین است. در یک جمله بگوییم آدم توسعه نیافته هر که باشد و هرچه بداند تفکر نمی‌کند بلکه تابع مشهوراتی است که از عالم توسعه یافته فراگرفته است.

۶. آدم توسعه نیافته چون از زمان و تاریخ بیرون افتاده است، دایره امکان‌ها و انتخاب‌هایش بسیار محدود است. او اگر امکانات را نمی‌شناسد، به این جهت است که افقی پیش روی او نیست که در آن امکانات پدیدار باشد. البته او مدام از تدبیرها و تصمیم و ساختن‌ها و پیشرفت‌ها می‌گوید اما کمتر اثری بر آنچه می‌گوید مترتب است یعنی اینها بیشتر وهم و داعیه است. او همه آورده‌های تجدد را می‌پذیرد و بیشتر آنها را می‌خواهد ولی نمی‌داند و نمی‌خواهد بداند که جهان متجدد چگونه به این دست آورده‌ها رسیده است و تا این را نداند و درنیابد، تجدد را درک نمی‌کند. درست بگوییم، عالم تجدد مقدم بر شخص و فرد متجدد است و مردمان در این عالم و فقط در این عالم است که می‌توانند وضع متجدد داشته باشند و کار متجدد بکنند.

می‌گویند در این صورت دور پدید می‌آید زیرا اگر عالم متجدد بدون مردم متجدد تحقق نمی‌یابد چگونه ممکن است متجدد شدن مردمان مسبوق به وجود عالم تجدد باشد؟ پاسخ این است که مردم عالم متجدد قبل از اینکه متجدد باشند، در راهی وارد شده‌اند که کم‌کم آنها را به نظم تجدد رسانده و کار آنها در این نظم به نتیجه رسیده است اما اگر کارهایشان بدون پشتوانه نظم تجدد و به صورتی پراکنده و ناهماهنگ انجام می‌شد، حاصل و ثمری نداشت و فقط تقلید و سعی بیهوده بود.

۷. آدم توسعه نیافته مظلوم تاریخ است. می‌گویند و درست می‌گویند که قدرت‌های استعمارگر به او ظلم کرده‌اند ولی درست‌تر این است که مظلومیت جهان توسعه نیافته چیزی بیش از ظلم استعمار است. ظلم استعمار وقتی آغاز شد که همه تمدن‌ها در برابر تمدن جدید تلویحاً یا به روشنی و صراحت پذیرفتند که گرچه گذشته از آن‌ان بوده اما خانه آینده بشر، جهان متجدد دو عرصه تمدن غربی است. توجیهاتی از این قبیل که علم و تکنولوژی به ما تعلق داشته و غرب نگذاشته است که ما خود از آن برخوردار شویم گرچه از جهاتی درست و موجه است اما تصدیق ضمنی این معنی است که همه تمدن‌ها می‌بایست راهی به تجدد بیابند و به آن نائل شوند.

مظلومیت بشر توسعه نیافته از زمانی آغاز شد که طراحی تاریخ به عهده غرب قرار گرفت و همه جهان از غرب پیروی کرد. تا دوسه دهه قبل بسیاری کسان می‌پنداشتند و هنوز هم کسانی می‌پندارند که

نهضت‌های ضد استعماری قیام در برابر غرب توسعه یافته بوده است. این نهضت‌ها را ناچیز نباید انگاشت. این نهضت‌ها در بهترین صورت کوششی بود برای خروج از استعمارزدگی و رسیدن به استقلال سیاسی و توسعه اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و در یک کلمه یعنی شبیه شدن به غرب ولی تجربه تاریخ نشان داد که برآورده شدن آرزوی مجاهدان ضد استعمار بسیار دشوار بوده و اکنون هم دشوار است. بی تردید جهان متجدد اکنون از قدرتی که در قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم داشت برخوردار نیست اما با ضعیف شدن غرب مظلومیت جهان توسعه نیافته پایان نیافته است. آیا مردم جهان توسعه نیافته نفرین شدگان زمینند و راه بیرون شدن از زندان توسعه نیافتگی ندارند؟ نجات زندانی از حصار این زندان بسیار دشوار است و اگر او از این حصار بیرون آید نمی دانیم آیا می تواند بر همه ضعف‌هایی که به او نسبت دادیم، فائق آید؟

## فصل دوم

### از فلسفه چه کاری برمی آید؟

۱. زمان کنونی در همه جا زمان پراکندگی کارها و پریشانی خاطرهاست. حتی کشورهایی که توسعه یافته و پیشرفته شان می خوانند به درستی نمی دانند چه باید بکنند و به کجا دارند می روند. بقیه جهان هم که چشم به پیشاهنگ دارند و با قدم های ناتوان و لرزان در پی آن می روند، نه از این پیروی خبر دارند و نه به راه و مقصد اندیشیده اند و می اندیشند. جهان کنونی با جهان های قدیم لااقل دو تفاوت عمده دارد یکی اینکه در آن غایت علم و عمل، بشر است و دیگر اینکه بشر با علم تکنولوژیک جهان خود را می سازد. انسان غربی پس از آنکه در رنسانس با جنبش ها و تکان های شدید روحی و فکری و سیاسی و اخلاقی از قرون وسطی پیوند برید در قرون هفدهم و هجدهم خود را در برابر افق عالمی یافت که می بایست با کوشش و امید به آینده و اعتماد به خرد انسانی ساخته شود. این عالم در طی مدت دو قرن به صورتی بالنسبه متناسب و

متعادل قوام یافت و پیشرفت کرد ولی این پیشرفت و ثبات نمی‌توانست به صورتی که از ابتدای قرن هجدهم تصور می‌شد دوام یابد. در اواسط قرن نوزدهم مارکس از آشوب نهفته در بطن سرمایه‌داری گفت مع‌هذا تا اوایل قرن بیستم یا لااقل تا آغاز جنگ جهانی اول مانع و رادع بزرگی در برابر این پیشرفت پیش نیامد و چنان که دیدیم اروپا و آمریکا به شبیح کمونیسم که به قول مارکس «اروپا را فراگرفته بود» تسلیم نشدند و در برابر آن سر فرو نیاورند تا اینکه با وقوع دو جنگ جهانی تعارض‌های درونی تاریخ جهان آشکارتر شد و گرچه قدرت تکنیکی اروپا و آمریکا همچنان افزایش می‌یافت پیوستگی درونی و امیدش به آینده رو به سستی و ضعف گذاشت.

جنگ‌های جهانی، هم نشانه ضعف بود و هم ضعف‌ها را بیشتر کرد. از جمله اوصاف خاص این جنگ‌ها یکی هم این بود که پیروز نداشت و هر دو طرف جنگ به جای اینکه غنیمتی به دست آورند چیزهایی را از دست دادند. درست است که اروپا با پرداخت هزینه‌های بسیار سنگین جنگ دوم جهانی غده چرکین نازیسم را از صورت خود محو کرد و اتحاد جماهیر شوروی دامنه نفوذ و قدرت خود را در اروپای شرقی و بعضی مناطق دیگر گسترش داد و آمریکا سودای دخالت در امور کشورها در سراسر روی زمین را در سر پرورد. اما درد اروپا تنها نازیسم نبود و با گسترش نفوذ شوروی و استقرار جمهوری‌های به اصطلاح دموکراتیک در اروپای شرقی گشایش در کار جهان پدید نیامد. اصلاً نازیسم نشانه بود. آلمان در جنگ دوم

شکست خورد اما قدرت‌های بزرگ اروپایی هم به جای اینکه غنیمتی از آن جنگ به دست آورند پایه قدرت استعماریشان سست یا ویران شد. در آن زمان در جهان دو قطب شرق و غرب به وجود آمد که سردمدار غربیش آمریکا بود. پای آمریکا هم که به سیاست جهان باز شد این کشور که به قدرت اول در جهان غرب مبدل شده بود چون قدرت نظامی و سیاسی را بر همه تحمیل می‌کرد بتدریج داعیه نمایندگی لیبرال دموکراسیس با سیاستی که در داخل و خارج و به خصوص در شرق دور و در همه جهان پیش گرفت رنگ باخت تا جایی که این کشور در بعضی مواقع اولین اصول دموکراسی را زیر پا گذاشت و حتی بعضی صاحب‌نظران آمریکایی حکم دادند که برای مبارزه با تروریسم شکنجه نیز مباح و گاهی ضروری است. با این پیشامد نظم نوین جهانی با سابقه دوست ساله اش نفش بر آب شد. آمریکا وقتی از اصل مونروئه (اصل عدم مداخله در خارج) روگرداند چون در کار سیاسی و نظامی طبع ماجراجویی داشت خیلی زود در باطلاق جنگ‌ها و شورش‌های محلی به خصوص در شرق آسیا و آمریکای لاتین آلوده شد. در سوی دیگر هم افزایش اقتدار نظامی سیاسی شوروی گرچه اثر مستقیم و غیرمستقیم بر نهضت‌های ضداستعماری داشت اما آن نهضت‌ها به جایی که باید نرسید.

دوران پس از جنگ جهانی دوم را دوران جنگ سرد خوانده‌اند. این جنگ حدود چهل سال ادامه داشت و وقتی به پایان رسید بعضی سیاستمداران و به خصوص آمریکایی‌هاشان ذوق زده شدند و گمان

کردند که دوران حکمروایی بی‌رقیب لیبرال دموکراسی فرا رسیده است. اما به زودی دریافتند که انقراض اتحاد جماهیر شوروی نه پایانی برای جنگ سرد و نه نشانه پیروزی لیبرال دموکراسی بوده است. ظاهراً جنگ سرد هم مثل دو جنگ جهانی پیروز نداشته است کسانی که در آمریکا از پایان ایدئولوژی و پایان تاریخ گفتند خیلی زود متوجه شدند که اگر صورت رسمی و مسلط سوسیالیسم شکست خورد و بی‌اعتبار شد، مشکل‌های خاص لیبرال دموکراسی رفع نشد و انگهی مشکل جهان کنونی سوسیالیسم و کاپیتالیسم و لیبرالیسم نیست؛ بلکه تیرگی افق آینده است. آینده جهانی که نود درصد جمعیتش در کشورها و مناطق توسعه‌نیافته و در حال توسعه به سر می‌برند و می‌خواهند به جایی برسند که جهان توسعه‌یافته رسیده است. اینان چه آینده‌ای دارند؟ جهان در حال توسعه اگر آینده‌ای داشته باشد، آینده‌اش همان گذشته یا وضع کنونی جهان توسعه‌یافته است یعنی مردم جهان توسعه‌نیافته می‌خواهند به جایی برسند که جهان توسعه‌یافته پیش از آن به آنجا رسیده است و دروغا که رسیدن به گذشته جهان توسعه‌یافته نیز کاری آسان نیست و می‌بینیم که راه توسعه در بیشتر مناطق جهان به‌گندی و با بی‌نظمی پیموده می‌شود. وجه دیگر مسأله این است که اگر جهان توسعه‌نیافته به منزل توسعه نرسد تضادها و تعارض‌های موجود در جهان افزایش می‌یابد و اگر برسد با همان مشکلی روبه‌رو می‌شود که در برابر جهان توسعه‌یافته کنونی وجود دارد یعنی نمی‌داند به کجا باید برود. با

راحت طلبی می توان در اکنون خیالی سکونت کرد و گفت غم مشکلات و مسائل فردا را نباید خورد و «چو فردا شود فکر فردا کنیم» ولی مشکل همین امروز پیش آمده است یا درست بگوییم همه مردم جهان در راه توسعه، با دشواری های بزرگ مواجهند و این دشواری ها تعارض های درونی جامعه هایشان را آشکارتر ساخته و کسانی را به راه های افراط و تفریط و تروریسم و ویرانگری کشانده است. توسعه یافته ها مدام به کار تولید وسایل نو شده و نو شونده تکنولوژی سرگرمند و همه مردم جهان را نیز مشغول کرده اند و می کنند. آنها حتی اگر در جامعه بی امید (و نه نومید که میان بی امیدی و نومیدی تفاوت هاست) و نیست انگار خود احساس غربت نکنند با بحران های اقتصادی و گسترش فساد روحی و اخلاقی و خطرهای ناشی از توسعه تکنولوژی جنگ و پایان یافتن منابع انرژی چه می توانند بکنند؟ کسانی که ضربان نبض زندگی و زمان خود اعم از زمان توسعه یافته یا توسعه نیافته را اندکی حس کنند می توانند از خود پرسند امید قرن هیجدهم از کجا آمد و چرا این امید به بی امیدی قرن بیستم و بیست و یکم رسید. طرح این پرسش همان گام نهادن در ساحت فلسفه است. این فلسفه است که می پرسد جهان امیدوار چرا امیدش را از دست داد. آیا به مقصد و پایان راه رسید یا به پایان و به مراد نرسیده بی امید شد؟ اکنون نه فقط فیلسوفان بلکه سیاستمداران و جامعه شناسان و معلمان اخلاق ناگزیرند که به این معانی بیندیشند. این قبیل پرسش ها را فیلسوفان جعل نمی کنند که بگوییم اگر آنها



نباشند مشکل های فلسفی هم نیست. این پرسش ها در جهان وجود دارند و چون هستند کسانی آنها را در زبان طرح می کنند.

مسائل فلسفی را فیلسوفان جعل نکرده اند فلسفه هم برحسب اتفاق به وجود نیامده و حاصل ذوق و سلیقه کسانی مثل سقراط و ابن سینا و دکارت و هگل نیست. این فیلسوفان با گوش دادن به سخن زمان فیلسوف شده اند. سقراط که خود را مامای افکار می دانست همین را می گفت. ابن سینا نیز در طی عمر کوتاه خود کوشید که مسائل عالم خود را در چارچوب تفکر فلسفی یونانی طرح کند و راه عقل را نشان دهد. بیهوده و بی وجه نیست که فلسفه در عالم اسلام در میان شیعیان که زمان را خالی از امام و راهنما نمی دانستند و پاسخ مسائل در نظرشان از پیش معلوم نبود، پدید آمد. ما هنوز به درستی تحقیق نکرده ایم که فلسفه در عالم اسلام چه شأن و مقامی داشته و در تقدیر غریبانه خود چه اثری به خصوص در علوم کلام و اصول و احیاناً تفسیر و بالاخره در شیوه زندگی مردمان و در اخلاق و سیاست داشته است. اما این حادثه را نمی توانیم کوچک و بی اهمیت بینگاریم که فلسفه و علم یونانی مورد توجه مسلمانان قرار گرفت و از میان آنان نیز این مردم ایران بودند که به آن اقبال کردند و راه تفکر و دانش و دانایی را ادامه دادند که بهره علمشان به اروپا هم رسید. اگر در این دوران نسبت میان فلسفه و سیاست چندان روشن نیست و کوشش فارابی در قراردادن سیاست بر مبنای فلسفه نظری در تاریخ فلسفه اسلامی ادامه نیافته است، وقتی به دکارت و کانت می رسیم این پیوند

کاملاً آشکار است. دکارت نظام جهان را چنان وصف کرد که آدمی در کانون جهان به عنوان صاحب اختیار قدرتمند ظاهر شد تا طبیعت را که با اوبیگانگی دارد از طریق قهر علمی استخدام کند اما از نیمهٔ دوم قرن نوزدهم پریشانی و اضطراب در زندگی و جانها ظاهر شد و در شعر و تفکر هم انعکاس یافت. اکنون صورت خیالی بهشت زمینی قرن هیجدهم رنگ باخته و تقریباً گم شده است و هیچ کس به درستی نمی داند که کار این جهان به کجا می کشد.

۲. راستی ما در چه جهانی و برای چه زندگی می کنیم و به کجا می خواهیم برویم؟ شاید هنوز ضرورت این راهجویی چنانکه باید درک نشده و هرگروهی این یا آن ایدئولوژی و دستورالعمل رسمی موجود را برای سامان دادن به زندگی، کافی و گاهی لازم می داند و در این اعتقاد ممکن است چندان راسخ شده باشد که اگر دستورالعمل موردنظرش به هیچ کار نیاید و با آن گره هیچ کاری گشوده نشود و در تجربه نیز این بی حاصلی تأیید شده باشد باز هم بر لزوم پیروی از آن اصرار می کند. قدری از ناتوانی های جهان توسعه نیافته به همین اصرار و ابرام بیهوده باز می گردد به عبارت دیگر این اصرار بیهوده نشانهٔ ناتوانی و احیاناً عین آن است البته هر کس حق دارد در علم و عمل هر نظر و دستوری را بپسندد و اختیار کند اما نظر و دستوری که با هیچ تجربهٔ تاریخی سازگار و موافق نباشد دیگر عنوان نظر و دستور نمی تواند داشته باشد. اینکه مردمان چه می اندیشند و اندیشه و عملشان با هم چه نسبت دارد مطلبی نیست که بتوان از آن چشم

پوشید. تأمل در این مطلب کار اهل فلسفه است. ممکن است بگویند فلسفه علم وجود و پرسش از ماهیت است و به تاریخ و زندگی مردمان و حتی به سیاست کاری ندارد. البته فلسفه پرسش از وجود و ماهیت است اما از مفهوم انتزاعی وجود و از کلیات منطقی نمی پرسد. مفهوم وجود اعراف اشیاء است و نیازی به پرسیدن از آن نیست. آسمان و زمین و نبات و حیوان و انسان و ملک و ... هر یک وصف مشهوری دارند. فلسفه اگر از وجود و ماهیت می پرسد مرادش وجود و ماهیتی است که هست. انسان را با تعبیر حیوان ناطق نمی توان شناخت زیرا صرف نظر از اینکه در تعریف مذکور نسبت حیوان و نطق معلوم نیست، با این سخن حافظ چه کنیم که گفت:

مَلک در سجدهٔ آدم زمین بوسِ تو نیت کرد

که در حُسن تو لطفی دید بیش از حدّ انسانی  
وانگهی چگونه می توان آدمیان موجود در همهٔ زمان ها و این زمان را  
یکسره عاقل دانست و اگر چنین بود به قول اسپینوزا اصلاً سیاست  
لازم نبود و بسیاری بی خردی ها که در عالم روی داده است روی  
نمی داد. درست است که بشر استعداد نطق و عقل دارد و حتی شاید  
بتوان او را آدمی عین زبان دانست اما گاهی زبان چندان خشک و  
قالبی می شود که تا حد زبان حشرات تنزل پیدا می کند. در چنین  
وضعی مردمان دیگر با زمان و جهان نسبتی ندارند یعنی آنها با جهان  
بیگانه اند و جهان هم با آنان بیگانه شده است. این بیگانگی هم  
درجات دارد. گاهی شخصی از جهان خود خبر ندارد اما خاموش و

بی ادعاست و گاهی در عین بی خبری داعیه‌ها و دعوی‌ها دارد و سخنان پرطنطنه‌ای که راجع به هیچ چیز نیست می‌گوید و اگر بگویند این‌ها حرف‌های انتزاعی است می‌گوید فلسفه هم انتزاعی است غافل از اینکه فلسفه حتی وقتی از مجردات می‌پرسد و می‌گوید از صورت انتزاعی آنها نمی‌پرسد. پرسش از وجود همان پرسش زمان است. این پرسش نمی‌تواند به کار و بار آدمیان کاری نداشته باشد اینکه گفته شده پرسش از وجود ربطی به زندگی و سیاست مردمان ندارد ناشی از یک سوء تفاهم تاریخی است. وقتی فلسفه صورت خشک و رسمی پیدا می‌کند و به مجموعه‌ای از احکام مطلقاً درست در مباحث و مسائل خاص محدود می‌شود پیدا است که نه فقط، به پرسش‌هایی چون چه می‌کنیم و چه می‌توانیم و باید بکنیم بلکه به هیچ پرسش دیگر راه نمی‌دهد. فلسفه دوران اسلامی از ابتدا در آثار فارابی و ابوالحسن عامری و ... به نسبت میان علم نظری با سیاست و نبوت و شریعت توجه داشت. آنان مانند استادان و اسلاف یونانی خود می‌دانستند و شاید دریافته بودند که آدمی مدنی بالطبع است و در مدینه است که می‌تواند تفکر کند و باید در کار مدینه و سیاست مشارکت داشته باشد.

اگر فارابی در توجیه نظر افلاطون یعنی در هماهنگ دانستن نظام مدینه با نظام عالم اصرار بیش از اندازه داشت و جهش این بود که او فلسفه و دین را یکی می‌دانست و رئیس مدینه در نظرش پیامبر و فیلسوف بود. در این دو قضیه تأمل کنیم یکی اینکه دین و فلسفه یکی

است اگر چنین است دین باید نظم عقلی داشته باشد و تدبیر و عمل با نظم عقلی تناسب دارد. در قضیهٔ دوم رئیس مدینه و سیاستمدار اول پیامبر فیلسوف است. پیدا است که شریعت این پیامبر باید بر وفق عقل و نظم جهان باشد. فارابی به آنچه می‌گفت اعتقاد و اعتماد داشت اما چون اثبات رأی و نظر فارابی در تاریخ با تردید و اشکال مواجه شد، بعضی از اخلاف او و از جمله ابن‌سینا از طرح مدینهٔ فاضله چشم پوشیدند مع‌ذلک سیاست و عمل به خصوص از زمان نصیرالدین طوسی دوباره جایگاهی پیدا کرد. اما مطلب مهمی بر آنچه فارابی گفته بود افزوده نشد و سیاست دیگر زمینه فلسفه و شرط آن و حتی از جمله مطالب اصلی و اساسیش هم نبود و به این جهت به تدریج از نظر افتاد و فلسفه محدود به مباحث نظری صرف شد. اگر جمع فلسفه با کلام و عرفان تا حدی به فلسفه جان نمی‌بخشید شاید فلسفهٔ اسلامی تا زمان ما دوام نمی‌آورد.

در تاریخ فلسفه هر وقت و هر جا شکفتگی و تازگی می‌بینید توجه به عمل و زندگی هم هست. فلسفه دورهٔ اسلامی هم مستثنی نیست. شیخ اشراق به زندگی و تفکر ایرانیان باستان رو کرد و نصیرالدین طوسی و میرداماد استرآبادی و ملاصدرای شیرازی به جمع میان فلسفه و کلام و عرفان با رجوع به روایات و کلمات اولیاء دین اهتمام کردند و با این کوشش فلسفه را از زاویهٔ انزوا و بلای انتزاعی شدن صرف بیرون آوردند. در زمان مانیز استادان بزرگ فلسفه کوشیده‌اند و می‌کوشند که جایگاه دین و علم و عمل را روشن سازند شاید یکی از

این کوشش‌ها را در طرح ادراکات اعتباری سیدمحمدحسین طباطبایی استاد استادان معاصر فلسفه اسلامی بتوان یافت.

راستی آیا فلسفه اسلامی در این زمان به چه کار می آید و چه پاسخی به مسائل جهان کنونی می تواند بدهد؟ اگر در این پرسش تأمل کنیم درمی یابیم که در طرح آن دقت کافی مبذول نشده است زیرا از تفکر اعم از شعر و فلسفه توقع کارآمد بودن نباید داشت. مگر فلسفه های فیلسوفان غربی اعم از قدیم و جدید به کار می آیند یا از سوفوکل و شکسپیر و بالزاک و پوشکین و تولستوی و سعدی توقع داریم که مسائل زمان ما را حل کنند؟ از فلسفه و هنر توقع حل مسائل سیاسی و اجتماعی نباید داشت. با فلسفه مسائل زندگی حل نمی شود اما فلسفه شاید ما را برای درک و حل مسائل مهیا سازد. یادگرفتن فلسفه به عنوان حقیقت یا مجموعه ای از قضایای همیشه و در همه جا درست، گرچه مغتنم است اما به نظر نمی رسد که منشأ و مبدأ اثر و تحولی در زندگی باشد. فلسفه، فلسفه این فیلسوف یا آن فیلسوف نیست بلکه تاریخ فلسفه است. ما اگر تاریخ فلسفه نداشتیم یا درست بگویم اگر فلسفه تاریخ نداشت نه آثار و آرای سقراط و افلاطون و ارسطو باقی می ماند و نه اگر می ماند ما به آنها رجوع می کردیم و از آنها درس می آموختیم. اکنون چه درسی از فلسفه و به خصوص از فلسفه گذشته و مثلاً فلسفه ارسطو و سهروردی می آموزیم؟ اگر می پرسیدند از کانت چه درسی می توان آموخت می گفتیم از جمله درس های کانت این است که آدمی صورت بخش

علم و جهان است و جهان خود و نظام زندگی و سیاست را نیز با خود خویش می سازد و راه می برد اما در مورد ارسطو و سهروردی چه می توان گفت اینکه عدد مقولات ده است یا کمتر و ماهیت اصیل است یا وجود به چه کار جهان کنونی و به خصوص جهان توسعه نیافته که بیشتر گرفتار گرسنگی و بیماری و پریشانی و جنگ و اختلاف است، می آید؟

گرسنگی و بیماری و پریشانی و ... را باید با دادن نان و دارو و فراهم کردن وسایل امنیت خاطر و ... علاج کرد اما نان و دارو و امنیت خاطر و صلح و تفاهم را از کجا باید آورد. اگر گرفتار پندارها و سوداها نباشیم و راه بجوییم و این سلسله پرسش را به قصد یافتن راه ادامه دهیم درمی یابیم که این نیازها را جز با علم و خرد عملی (فضیلت عقلی) رفع نمی توان کرد. خرد عملی هم به نظر فیلسوفان سلف در پی خرد نظری می آید و ظاهراً برای رسیدن به آن باید فلسفه آموخت ولی آیا فلسفه امثال فارابی و سهروردی در حل مسائل زندگی می تواند مددکار شود؟ چنانکه اشاره شد هیچ مشکلی صرفاً با آموختن هیچ فلسفه ای رفع نمی شود اما فلسفه اگر پرسش از وجود و وضع موجود و درک امر کلی در قیاس و نسبت با جزئی ها باشد شاید بفهماند که مردمان چه نسبتی با جهان خود و با گذشته و آینده دارند و مقصدشان کجاست و از چه راهی به آن می توان رسید؟ این آشنایی و درک و دوستی به خصوص در زمان ما که چندین زمان تاریخی در هم تنیده و با هم همزمان شده اند، عظمت کوه و دریا و دشواری گذشت

از طوفان‌های مهیب دارد (فلسفه‌ای که با سیاست در نمی آمیزد و مشتبه نمی شود کاری به مقصد ندارد اما می تواند به مقصد جویان بگوید مواظب باشید که مبادا در راه موهوم به قصد موهوم گام بگذارند). ما اگر بتوانیم با شناخت فارابی و سهروردی زمان آنها را بشناسیم این شناخت در درک زمان کنونی به ما مددها می تواند برساند ولی همسخنی و همدمی با فیلسوفان کار دشواری است.

۳. در جهان کنونی نظم غالب نظم تجدد است اما گروه‌هایی از مردم هنوز در زمان قبل از تجدد به سر می برند و کسانی نیز هستند که گرچه مدام سودای تجدد در سر دارند به خیالی از آن قانعند. یعنی دلشان در بند جایی است و سرشان سودای دیگر دارد و در نتیجه دستشان توانا نیست. هیچ یک از دو گروه اخیر با زمان و تاریخ تجدد پیوند ندارند، زمان تجدد صورت‌ها و جلوه‌های متفاوت دارد و حداقل به دوران‌های توسعه‌یافتگی و توسعه‌نیافتگی یا در حال توسعه‌یافتن تقسیم می شود. زمان توسعه‌نیافتگی زمانی نیست که میان زمان قبل از تجدد و زمان تجدد باشد و حتی نباید آن را دوران انتقال دانست زیرا زمان توسعه‌نیافتگی نه زمان تجدد است و نه زمان قبل از تجدد و شاید جز شبیحی از زمان نباشد به این جهت ساکنان این زمان گرچه می پندارند که در کار و راه تحقق آینده دلخواه خویشند، صورتی از «اکنون» را تکرار می کنند که اکنون معلق است یعنی اکنونی که از گذشته بریده و به آینده نپیوسته است. این اکنون، اکنون توسعه‌نیافتگی است که نشانه‌های آن را در همه جا و به خصوص در



گفتارهای رسمی نیمه سیاسی نیمه فرهنگی به وفور می‌توان یافت. این اکنون بی تاریخ یا بیرون افتاده از تاریخ همان شبه زمان توسعه‌نیافتگی است. این هر سه وضع هم زمانند (مردم متعلق به پیش از تجدد هم اگر در زمان تقویمی کنونی باشند با مردم جهان توسعه یافته و در راه توسعه همزمانند) و عجب اینکه آثار آنها گاهی در یک خانه با هم فراهم می‌آیند چنانکه شارح هیأت بطلمیوسی ممکن است شرح کتاب المجسطی را از طریق وب سایت به دانشجویانی که به جمع میان سنت و تجدد علاقه دارند آموزش دهد. مردمی که از زمان و تاریخ قدیم دور افتاده و هنوز به تجدد نپیوسته‌اند به هیچ یک از دو زمان تعلق ندارند. اینها اگر طالب ورود به تاریخ و سکونت در زمان آینده هستند باید به زمان یا به بی‌زمانی خود بیندیشند.

فی‌المثل اکنون ایرانی مسلمان باید بیندیشد که در کدام زمان و قرن به سر می‌برد؟ قرن بیست و یکم میلادی یا قرن پانزدهم هجری قمری؟ و شاید به هیچ یک از این دو زمان و تاریخ تعلق نداشته باشد. او در روزی از روزهای تقویم به دنیا آمده و شاید ده‌ها سال در قرن بیستم و بیست و یکم میلادی زندگی کرده باشد اگر قرن بیستم تفکر و ادب و علم و تعلیم و تربیت و اقتصاد و سیاست خاص دارد و با اینها تعیین یافته است، شاید علم و مدرسه و معاش و سیاست زمان زندگی این شخص، قرن بیستمی نبوده است چنانکه به قرن چهاردهم و پانزدهم هجری قمری هم تعلق نداشته است. در این صورت او حتی اگر فلسفه اسلامی بیاموزد و تعلیم کند درش درس ملاصدرا و

سبزواری نیست و به کانت و نیچه نیز چنانکه باید نمی تواند بیندیشد و به درستی نمی داند که چه نسبتی با ملاصدرا و کانت دارد (چنانکه هم اکنون ما اینها را نمی دانیم یا کم می دانیم و کم اند کسانی که همین کم را هم می دانند).

در زمان ما تعرض به فلسفه دو وجه دارد یکی آموزش رسمی است که مثلاً افکار ملاصدرا و ملاحادی سبزواری را می آموزیم و از آراء کانت و نیچه هم خلاصه ای فرامی گیریم و معمولاً آنها را آدم هایی می دانیم که هریک برای خود نظری داشته اند و ما نیز با نظرهایی از آنان موافق و با نظرهای دیگر مخالفیم. در این صورت ممکن است زمان ملاصدرا و کانت با هم اشتباه شود یا اصلاً تعلقشان به زمان بی وجه بنماید (ولی چون آنها اثر و نشانشان را در زمان گذاشته اند و تفکرشان نیز نشان زمان دارد به دشواری می توان تعلقشان به زمان را نادیده گرفت). وجه دیگر نه آموختن و یادگرفتن صورت مشهور فلسفه بلکه اندیشیدن به نسبتی است که هریک از این فیلسوفان با زمان داشته اند. اینکه به دو یا سه زمان و دوران اشاره شد در دهه های اخیر سخن مشهوری شده است چنان که پیوسته می خوانیم و می شنویم که از دوران پیش از تجدد و تجدد می گویند، و این یعنی دو زمان و دوران در تاریخ وجود داشته است و دارد. یکی زمان پیش از تجدد و دیگری زمان و تاریخ رسمی تجدد. اما آیا می دانیم که نسبت فیلسوف با زمان چگونه است و ما که امروز هم ملاصدرا می خوانیم و هم دکارت، با آنها چه نسبتی داریم و در زمان با کدام یک شریکیم. ما

اگر به زمان ملاصدرا تعلق نداریم کی و چگونه از آن زمان بریده‌ایم و با بریدن از آن زمان به کدام زمان پیوسته‌ایم. گمان نمی‌رود که به زمان دکارت و کانت پیوسته باشیم زیرا زمان آنها زمان صورت‌بخشیدن به جهان است. باید دید که آیا ما به مرحله صورت‌بخشی به موجودات رسیده‌ایم و اگر رسیده‌ایم به همان سان به جهان صورت می‌بخشیم که کانت پیشنهاد کرد و جهان متجدد در یک قرار و مدار ناگفته و به آگاهی درنیامده آن را پذیرفت.

اکنون مسأله ما این است که نه از زمان و زبان ملاصدرا قطع علاقه کرده‌ایم و نه رواست که قطع علاقه کنیم و به زمان جدید هم نمی‌توانیم بی‌اعتنا بمانیم شاید اشخاصی باشند که بتوانند به دوزمان تعلق داشته باشند و اگر چنین کسانی باشند می‌توانند راهنمای آینده شوند اما زندگی و نظام فرهنگی و اجتماعی و سیاسی نمی‌تواند دو زمانی باشد و اگر باشد چه بسا که دستخوش آشوب و پریشانی و دچار قصور فهم و ناتوانی در عمل شود. هر نظم زمانی در هنر و دین و حکمت و فلسفه است که به مرتبه تذکر می‌رسد و به زبان می‌آید. از ظاهر این حکم ممکن است دریابند و نتیجه بگیرند که از فلسفه گذشته در این زمان نمی‌تواند مدد گرفت یعنی باید از افق تاریخی ملاصدرا و سهروردی چشم برداشت و از آنها پیوند برید و به عصر جدید و تجدد پیوست و راه توسعه را پیمود. مردم هر زمان و دوران به تاریخ و زمان خود تعلق دارند ولی معمولاً از این تعلق خبر ندارند و تفاوت زمان خود و زمان‌های دیگر را نمی‌دانند این فیلسوف است که

از زمان می گوید و سخن زمان در دهان دارد. اینکه بدانیم ملاصدرا به عالمی دیگر غیر از عالم فیلسوف معاصر خود (در زمان تقویم) در اروپا یعنی دکارت تعلق داشته است مستلزم انتخاب یکی و رد دیگری نیست. زیرا می توان به عالم جدید تعلق داشت و زمان ملاصدرا را نیز کم و بیش درک کرد. کسانی ممکن است بگویند اگر ملاصدرا کار دکارت کرده بود فلسفه جدید در ایران ظهور می کرد و بسط می یافت اما ملاصدرا به عهد دیگری تعلق داشت و به این جهت راه اسلاف خود را پیمود و به نهایت آن راه رسید اما راه فلسفه غربی راه دیگری بود و آثار و نتایج و لوازم دیگری داشت.

۴. چنان که اشاره شد ما از جهان ایرانی اسلامیمان قطع علاقه نکرده ایم اما تعلقمان بیشتر رسمی و گاهی احساساتی و سطحی است و مثل همه مردم جهان در سایه علم و تکنولوژی جدید به سر می بریم و با زندگی در این سایه خو کرده ایم هرچند که در سیاست می خواهیم شریعت را میزان و راهنمای شیوه زندگی قرار دهیم. وقتی علم و تکنولوژی و شریعت در کنار هم قرار می گیرند. چه جایی برای فلسفه ابن سینایی و صدرایی می ماند؟ در این وضع ظاهراً به این فلسفه ها نیازی نیست ولی شاید بتوان تصدیق کرد که زندگی در عالمی که تکنیک آن را راه می برد با فلسفه دکارت و هابز و هیوم و کانت و هگل مناسبتی دارد اما این عالم از روی نسخه فیثوفانی که نام بردیم ساخته نشده است. فلسفه جدید خود آگاهی به توانایی بشر در ساختن این جهان و نیز ساخته شدن آن است. پیداست که به

صرف آموختن فلسفه دکارت و کانت نمی‌توان جهانی نظیر جهان تجدد ساخت. در این وضع و صورت، جهان توسعه نیافته چه باید بکند و برای خروج از زندگی در حاشیه تجدد چه راهی دارد؟ به هر حال ما نیاز داریم که نسبت زندگی خودمان یعنی زندگی در حاشیه تجدد را با گذشته تاریخی روشن سازیم و تکلیف خود را با تجدد و علم تکنولوژیکش معین کنیم ظاهراً انکار ابن سینا و ملاصدرا و قبول یکی از فلسفه‌ها و ایدئولوژی‌های موجود بیشتر با زندگی در حاشیه تجدد مناسب دارد ولی این انکار در حقیقت نه فقط پیوند ما را از گذشته می‌برد بلکه ما را در بی‌زمانی معلق می‌کند و راستی بی‌مدد تفکر چگونه کار عظیم حفظ آیین و شعائر امکان دارد.

آداب و رسوم برای اینکه پایدار بمانند باید بنیاد داشته باشند. شیوه زندگی و عادات و آداب با نظر و نگاهی که مردم به عالم و آدم و مبدأ آنها دارند تناسب دارد و تا در این نگاه تحول پدید نیاید شیوه زندگی دگرگون نمی‌شود، ولی اکنون قبل از هر چیز مهم این است که برای علاج نه اینجا و نه آنجا بودن، فکری بشود. تفکری که با بیرون‌شدن از وضع نه اینجا نه آنجا مناسب است دارد نمی‌تواند به کلی از آن دو پیوند ببرد اما تکرار و تقلید هیچ‌یک از آنها هم نیست. با تکرار الفاظ متفکران قدیم و جدید هیچ مشکلی حل و رفع نمی‌شود ولی مگر نگفتیم وظیفه تفکر رفع مشکل‌های زندگی مردمان نیست؟ تفکر را برای حل مسائل نمی‌توان طلب کرد و اگر کسی چنین طلبی دارد سعی بیهوده می‌کند. فلسفه پرسش است و این پرسش ناظر به مقصد

و مقصود نیست. آدمی با این پرسش تعلق خود به عالمش را اثبات می‌کند و جایگاه خود و شاید دیگران را در آن عالم درمی‌یابد و با این درک و دریافت است که می‌تواند به مقام فلسفه و فیلسوف در تاریخ پی ببرد و گرنه با ملاک‌هایی مثل منطق یا احکام فلسفه‌های قبل و بعد از یک فلسفه، نمی‌توان در باب آن حکم کرد.

فلسفه بیان نظم جهان و جایگاه امور در آن است و به این جهت است که جای آن را در جهان در نمی‌توان یافت و اگر فلسفه جایی در جهان و زندگی ندارد از درست و نادرست بودنش هم نمی‌توان گفت. کسی که می‌گوید فلسفه ملاحظه‌درست است ناگزیر باید فلسفه کانت را بر خطا بداند و بالعکس اما نگاه تاریخی به فلسفه‌ها در پی درستی و نادرستی آنها نیست. کوگیتوی دکارت چه درست باشد و چه نادرست مبنای تفکر اروپا و اعلام ظهور بشر جدیدی است که باید با علم و قدرت بر جهان مسلط شود. اکنون که استیلای تکنیک و بستگی به وسایل تکنولوژی ریشه آدمی را که پیشتر از آسمان بریده بود از زمین هم برکنده است چون و چرا در مبادی و اصول فلسفه بیشتر شده و به خصوص فلسفه دکارت مورد نقد و نقادی قرار گرفته است. این را عیب و نقص فلسفه دکارت نباید دانست بلکه چون بشر دکارتی وظیفه خود را انجام داده است و ظاهراً دیگر آینده‌ای ندارد، فلسفه دکارت نمی‌تواند ره‌آموز باشد. به عبارت دیگر بشر امروز نمی‌تواند دکارتی باشد و نقد فلسفه دکارت معنایش پایان یافتن عصر دکارت است. بشر امروز دیگر حتی کانتی و هگلی هم نیست. پس ما

برای اینکه بدانیم کی هستیم و با خود چه داریم و چه می توانیم بکنیم باید ببینیم آیا من متفکر دکارتیم یا انسان به عالم عقل پیوسته ملاحظه کردیم که تشبیه به خدا می کند و با علم خود می تواند به چیزها تحقق بخشد. هر دو انسان توانا هستند اما یکی خود ناچیز است و توانایی او در این است که شریک در علم و قدرت خداست و دیگری تنها در سودای تسخیر جهان بر روی زمین ایستاده است. در وضع کنونی مهم نیست که ما به کدام سو مایل باشیم و شاید نه صدراایی باشیم و نه دکارتی ولی لازم است تکلیف خود را با عالم صدراایی و جهان مدرنی که پس از دکارت فرارسیده است (و نه با فلسفه ملاحظه کردیم و فلسفه دکارت) معین کنیم.

ممکن است این پیشنهاد را امری عجیب بدانند و بگویند این همه جنگ و آشوب و بحران و علم و صلاح و تدبیر و ... که در جهان هست چه ربطی به ملاحظه کردیم و دکارت دارد و مگر عاملان این حوادث و امور از وجود صدرا و دکارت خبر داشته اند که لازم باشد تکلیف خود را با آنها روشن کنند یا مگر در سال های اخیر ضرورت خاصی پیش آمده است که باید به فلسفه رجوع کرد؟ رجوع به فلسفه و تعیین تکلیف با جهان قدیم و جدید یک ضرورت اخلاقی و حتی تاریخی نیست. می توان بی اعتنا به تفکر اعم از تفکر فلسفی و هنری و سیاسی با تکنولوژی و اسباب و کالاهای مدرن مشغول بود و هرطور که چرخ جهان می گردد با آن گردید حتی وقتی افق زندگی تیره و تاریک می شود از همه نمی توان و نباید توقع داشت که نگران از دست رفتن معنی

زندگی و آینده باشند و به خطرهایی که جهان را تهدید می‌کند بیندیشند. اما اگر هیچ‌کس به فکر آنچه پیش آمده و گذشته است نباشد و به آینده نیندیشد زندگی بی‌نگهبان می‌شود و زندگی و به خصوص زندگی تکنیکی مدرن اگر بی‌نگهبان شود، ممکن است کارش به فاجعه بینجامد. مردمی که راه نجویند و مقصد ندانند و بی‌پروا به هر سو بروند شاید به زودی در پرتگاهی فرو افتند.

امام علی علیه‌السلام که کلماتش پر از حکمت است سخنی دارد که هگل و بعضی دیگران را بازگفته‌اند. مولای موحدان گفته است که جهان پر از عبرت است و ما عبرت نمی‌گیریم (یا کمتر عبرت می‌گیریم). تجربه هم به ما می‌گوید که سیاستمداران از تاریخ عبرت نمی‌گیرند ولی سیاست و تدبیر بدون عبرت و تذکر تاریخ و بی‌پشتوانه تفکر، شبه سیاست است و شبه سیاست سیاستی است که دیگر پشتوانه تفکر ندارد. ما آدمیان با تفکر راه می‌جویم و زندگی خود را بنیاد می‌کنیم. بر اثر کنجکاوی نیست که آدمیان به نیاکان خود و زندگی‌شان و دین و آیین و دانش و تدبیر آنها التفات دارند. این التفات و توجه را یک امر طبیعی و فرع بر حافظه داشتن نیز نباید دانست بلکه حافظه داشتن به زمانی بودن و سخن‌گفتن باز می‌گردد. سیاستمداران زمان ما به تاریخ کمتر اعتنا دارند و حتی در اندیشه‌ی طرحی برای آینده نیز نیستند. این‌ها هیچ مشکلی را رفع نمی‌کنند بلکه بر مشکلات می‌افزایند زیرا شب و روز و اکنون بی‌پناهی را تکرار و پایدار می‌کنند.

۵. چنانچه گفته شد تاریخ جدید صرفاً حاصل فلسفه و شعر و



تدبیر اهل سیاست نیست اما قوام این تاریخ را در فلسفه و شعر و در سیاست می توان دریافت. دکارت و اسپینوزا و هابز و کانت اهل سیاست نبودند اما آنها بشر و سیاستی را که ظهور کرده بود یا در حال ظهور بود وصف کردند. درست است که حوادث و وقایع تاریخ پانصد ساله غرب جدید را می توان و باید در کتب مورخان یافت اما باطن آن حوادث و وقایع معمولاً با مطالعه گزارش های تاریخ نگاران شناخته نمی شود. تفاوت نگاهی که یونانیان و ایرانیان و چینیان به دانش و سیاست و اخلاق داشتند با وصف ظاهرشان روشن نمی شود. نظم زندگی و سیاست جدید دنباله نظم و سیاست یونانی و قرون وسطایی و اسلامی نیست یعنی در جایی انقطاعی روی داده است. این انقطاع را با نظر ظاهری نمی توان دریافت. همه می دانند که مثلاً رنسانس یک تحول بزرگ بود اما این دانستن در صورتی دانستن است که پرده از صفات و اوصاف جهانی که پس از قرون وسطی پیش آمده است و تفاوتی که این جهان با گذشته دارد. این اوصاف و تفاوت ها چه بوده است و در چیست؟ نگاه آدمی در رنسانس به دین و دنیا و دانش و اخلاق و زندگی تغییر کرد. این تغییر را معمولاً کمی و به طور کلی عرضی می دانند. به بعضی از این تغییرات توجه کنیم و ببینیم آیا می توان آنها را اتفاقی و عرضی دانست؟ تا پیش از رنسانس آدمی حتی اگر اشرف مخلوقات شمرده می شد بنده خدا و متحیر در وجود و خلقت بود و در هماهنگی و همراهی با جهان و طبیعت به سر می برد و البته گاهی خود را در برابر

قهر طبیعت بی پناه حس می کرد؛ اما بشر جدید خود را صاحب و دائرمدار جهان دانست و طبیعت را به عنوان ماده بی روح و ملک قابل تصرف در برابر خود نهاد تا آن را از طریق اعطای صورت خیالی و ریاضی به اختیار و تسخیر خود درآورد. طبیعت در جهان یونانی و در همه جهان های قدیم و از جمله جهان ایرانی و اسلامی مبدأ و کانون نشاط بود. اما از آغاز دوره دوم رنسانس در فلسفه جدید به شیئی مرده و بی جان مبدل شد.

دکارت جوهر مادی را موجودی نفوذناپذیر و بیگانه با جوهر روان دانست. او گرچه قدرت را در علم می دید بر این قول بود که آدمی اگر با طبیعت و موجود مادی نسبتی ندارد می تواند آن را به تسخیر خود درآورد. اما سیصدسال بعد از دکارت رأی مجمل و مضمراورازان پل سارتر با تفسیری صراحت بخشید. به نظر سارتر موجود فی نفسه دل به هم زن و لزوج و ... است و علم به آن، جز با شکستن و از هم گسیختنش ممکن نمی شود. ما معمولاً علم را قضایای مطابق با واقع می دانیم و به این جهت علم در نظرمان گزارش و گزارشگری است نه تصرف و قهر و فکر می کنیم این تکنیک است که براساس علم و با استفاده از آن در جهان تصرف می کند. به عبارت دیگر قانون علمی را برخلاف قانون اخلاق و سیاست که وضعی است کشف شدنی می دانیم. البته میان علم و اخلاق و سیاست تفاوت هاست اما نه قانون علمی گزارش جهان واقع است و نه قانون فرهنگ و تاریخ با میل و هوس وضع می شود. در جهان قدیم قانون زندگی هم مبدأ و

منشأ غیبی و غیربشری داشت و آدمی میزان آن نبود. سופسطائیان ظاهراً اولین کسانی بودند که قانونگذاری را در شأن آدمی دانستند اما مطلب قانونگذاری آدمیان تا دوره جدید مجمل مانده بود. در جهان متجدد آدمی به قول کانت از محجوریت خارج شد و به خردی دست یافت که می‌توانست راه و شیوه زندگی را بیابد و خود قانونگذار زندگی و سیاست باشد و... آیا این تغییرها عرضی و اتفاقیند یا به حکم ضرورت بر اثر تحول و تکامل روی داده‌اند؟ حتی اگر بپذیریم که این دگرگونی حاصل تحول ضروری تاریخ بوده است فلسفه‌ای را پذیرفته‌ایم منتهی فلسفه‌ای که ما را گرفتار تعارض‌های بزرگ می‌کند. اگر ما به حکم ضرورت تاریخ به مرحله عقل و اختیار رسیده‌ایم باید از قید ضرورت رسته باشیم. این رستن و رهایی تغییر اساسی و بزرگی در روح و جان و وجود بشر است که نه فقط هنوز اتفاق نیفتاده بلکه جهان در جهت خلاف آن سیر کرده است. راستی بشری که گرفتار قهر ضرورت بوده است چه نسبتی با بشر آزاد و مختار و صاحب قدرت و حاکم بر جهان دارد و چگونه ضرورت به آزادی مبدل می‌شود. صرف‌نظر از همه اینها اکنون جهان وضعی به مراتب سخت‌تر از صد سال پیش دارد و در یک موضع و موقع تاریخی دشوار قرار گرفته است و نمی‌تواند و نباید در این وضع باقی بماند و طبیعی است که در جستجوی مفرّ و راه‌گریزی باشد.

گرفتاری‌ها و دشواری‌های جهان کنونی صورت‌های گوناگون دارند. فقر و گرسنگی و فساد و فحشاء و ظلم و آدمکشی و ترور و

وحشت و احساس تنهایی و افسردگی و بی معنایی در زندگی از جمله این دشواری‌ها هستند. درک همگانی، این امور را جدا و مستقل از یکدیگر می‌بینند و چنان که می‌بینیم مسائلمان هم به صورت جداگانه مطرح می‌شوند، مثلاً سیاست به مدد اقتصاد در صدد رفع فقر و گرسنگی برمی آید رفع فقر و گرسنگی امر مهمی است که اقتصاد و سیاست وابسته به آن باید در راه آن بکوشد اما نباید همه مسائل و حوادث تاریخ را در عرض هم قرار داد و امور اتفاقی را با حوادث تاریخی اشتباه کرد. آثار حوادث اتفاقی مثل عوارض جنگ و بلایای طبیعی و حتی تا اندازه‌ای فقر و جهل را با تدبیر می‌توان رفع کرد اما پیش‌آمدهای تاریخی به شرایط خاص پیوسته‌اند و اگر زشت و ناپسندند و اخلاقاً باید آنها را دگرگون کرد، بدانیم که دگرگونی‌شان موکول به دگرگون شدن شرایط است. در این مورد تدبیر هم باید متوجه و نگران دگرگون کردن شرایط باشد.

آدمیان در هیچ جا دست از کوشش بر نمی‌دارند اما آیا در هیچ جای جهان توانسته‌اند با مهندسی موضعی یا کلی همه مشکلات را از میان بردارند و نظمی تام و تمام برقرار سازند؟ آیا حتی در مناطقی از جهان که فقر و گرسنگی تا اندازه‌ای رفع شده است زندگی مردمان با امنیت خاطر و شادی و امیدواری می‌گذرد؟ اگر می‌گویند توقع تبدیل زندگی زمینی به بهشت نداشته باشید حق با آنهاست. بهشت زمینی نمی‌خواهیم اما می‌خواهیم اگر از فقر و فساد و فحشاء و جنگ و ناامنی و تهدید و ظلم و تجاوز و ترور و نومیدی و پریشانی و پژمردگی

خلاص نمی‌شویم اندکی آنها را کاهش دهیم و نظم زندگی را تعدیل کنیم. همه این امر دشوار را نه فقط ممکن بلکه آسان می‌دانند و به همین جهت است که کمتر از عهده حل مسأله و رفع مشکل برمی‌آیند. کسانی که بی‌تأمل و قبل از اندیشیدن به مسأله آن را قابل حل می‌دانند پیدا است که درکی از مسأله ندارند. اصلاً ساکنان جهان توسعه‌نیافته دوست نمی‌دارند که به مسائل و مشکلات حقیقی بیندیشند بلکه بیشتر نگران آداب و عاداتند و مسائلی مثل آب و هوا و سلامت روح و جسم مردمان و سازمان‌های اداری و روابط اجتماعی در نظرشان چندان اهمیت ندارد ولی کاش بدانند که حفظ آداب موکول و موقوف به وجود روابط درست و نظام متعادل در زندگی است. اگر در جایی تعادل و نظم و حداقل سلامت فکری و روحی و اخلاقی نباشد کوشش برای حفظ یا برقرارکردن و ترویج آداب خود و شریف به نتیجه نمی‌رسد.

۶. چگونه می‌توان مسائل تاریخی را از حوادث عرضی و اتفاقی تمیز داد؟ مسائل جهان امروز در همه جا مسائل توسعه و تجدد است. توسعه سه راه داشته است و دارد: اول توسعه به اصطلاح درون‌زا چنانکه در کشورهای توسعه‌یافته کنونی با سیر طبیعی و به نحو کم‌وبیش ارگانیک (سازوار) اتفاق افتاده است. دوم توسعه از راه تقلید دانسته و برنامه‌ریزی حساب شده و سوم توسعه تقلیدی محض. راه اول راه طبیعی و اصلی تاریخ تجدد است. دومی تقلید جامع و کم‌وبیش هماهنگ برای بیرون‌کشیدن پای خود از گلیم

توسعه نیافتگی است که البته پایانش معلوم نیست و این راهی است که بعضی از کشورهای آمریکای لاتین و شرق آسیا پیموده اند و می پیمایند و بالاخره سوم تقلید جزئی و موضعی بدون توجه به تناسب و رعایت موقع و مقام کارهاست. اندیشه دیگری هم ممکن است به خاطرها خطور کند (البته صورت و همیشه بسیار شایع است ولی اینجا سخن از تفکر و اندیشه می کنیم) و آن اینکه آیا مقصد آدمیان همین توسعه نیافتگی تجدد و تجدد توسعه یافته است و طرح دیگری در زندگی نمی توان در انداخت؟ در اینجا به مارکسیسم و انقلاب پرولتری و کمونیسم و جامعه بی طبقه کاری نداریم زیرا کمونیسم نه برنامه گذشت از تجدد بلکه طرحی برای نجات جهان متجدد بود چنانکه شعار «از هر کس به اندازه استعدادش و به هر کس به اندازه نیازش» تعبیری خاص از اصول تجدد بود.

طرح چیستی تجدد و مخصوصاً مخالفت با آن امر تازه ای است که در دهه های اخیر پیش آمده و گرچه گاهی صورت ایدئولوژیک پیدا کرده است لاقلاً در صورت ایدئولوژیکش هنوز از مرحله نارضایتی از جهان متجدد و مخالفت و دشمنی احیاناً کین توزانه با آن نگذشته و در ساحت تفکر وارد نشده و حتی با اندیشه پست مدرن سروکاری پیدا نکرده است. پس فعلاً در باب آن چیزی نمی توان گفت. اگر چنین است در شرایط کنونی از راه توسعه نمی توان منصرف شد اما این راه را چگونه می توان پیمود؟ رفتن در این راه بدون تفکر به هر جا برسد و هر ظاهری پیدا کند به نظم و هماهنگی و اعتدال نمی رسد و مگر

تاکنون تعادل در مرحله یا منزلی از منزل‌های توسعه، تحقق یافته است. جهان توسعه نیافته کمتر کار می‌کند و بیشتر زحمت و مشقت می‌کشد. حتی سازمان‌های رسمی اداری چون بر مدار خرد بوروکراتیک نمی‌گردند دچار پراگندگی و پریشانی می‌شوند و احیاناً به جای پرداختن به وظایف اصلی مشغولیت‌هایی برای خود فراهم می‌آورند و با آنها وقت می‌گذرانند.

بودلر شهر مدرن را شهر ملال می‌داند. او ملال پاریس را درک کرد. اگر پاریس شهر ملال بود، ملال توسعه نیافتگی باید از ملال مدرنیته جانکاه‌تر و دردناک‌تر باشد منتهی پاریس مدرن شاعری داشت که ملال آن را به جان آزمود. متأسفانه مردم جهان توسعه نیافته که شب و روز خود را با خستگی و ملال می‌گذرانند از ملال خود بی‌خبرند و کمتر می‌پرسند که خستگی و ملالشان از کجاست و چرا مشکل‌ها همچنان بر جای خویشند و حتی در مواردی بزرگتر شده‌اند. جهان توسعه نیافته به طور کلی از خود نمی‌پرسد چرا از زحمت و مشقت بسیار خود سودی حاصل نکرده یا سودش اندک بوده است وقتی مردمی زحمت می‌کشند و نتیجه نمی‌گیرند و مخصوصاً وقتی به نتیجه چندان اهمیت نمی‌دهند بعید نیست که کار دنیا را با عبودیت حق یکی دانسته باشند زیرا در عبودیت هم طلب مزد نمی‌شود. البته کار دنیا می‌تواند عبادت باشد اما به اعتبار اینکه کار دنیاست باید نتیجه دنیایی داشته باشد و اگر کاری نتیجه نداد لابد نقص و خللی در آن وجود دارد. نقص و خلل در کارها همیشه ناشی از

اهمال و بی‌اعتنایی نیست چنان‌که گاهی با اینکه اهتمام تمام به خرج می‌دهند چون کار در جای خود و در وقت خود انجام نمی‌شود به نتیجه نمی‌رسد. چگونه باید دانست که وقت هر کار و جای آن کی و کجا است؟ این پرسشی است که طراحان برنامه توسعه باید به آن اندیشیده و پاسخی برای آن یافته باشند. برنامه‌ریزی در جهان کنونی و به‌خصوص در جهان توسعه‌نیافته امری ناگزیر شده است. در برنامه‌ریزی توسعه، اصل این است که نیازها و توانایی‌ها در نظر گرفته شود و هر اقدامی در جای خود و در تناسب و هماهنگی با کارهای دیگر صورت گیرد.

چگونه می‌توانیم بدانیم که یک جامعه یا یک کشور به چه چیزهایی بیشتر نیاز دارد؟ اگر حکومت‌ها و دولت‌ها می‌خواستند و می‌توانستند نیازهای اولیه و لذاته مردمان را رفع کنند مشکلی نبود زیرا این نیازها در نظر همگان معلوم و مسلم است و حتی نیاز به پرسیدن از مردمان نیست زیرا مثلاً نیاز به نان و هوای پاک و بهداشت و آموزش و پرورش معلوم است. اما برای تأمین آنها مقدمات و شرایطی باید فراهم شود. این مقدمات را باید با مطالعه و تأمل فراهم کرد و در این مطالعه و تأمل است که وقت و جای هر کار و شرایط انجام‌دادنش را نیز شاید بتوان شناخت. این مطالعه به صرف محاسبه مقدار و میزان ضروری نان و دارو و آب و مسکن و شغل و مدرسه و دادگاه و... تمام نمی‌شود بلکه چون آگاهی به شرایط تهیه و تأمین نان و دارو و مدرسه و... لازم است باید نه فقط امکان‌های مادی بلکه



شرایط روحی و اخلاقی مردمی را که باید کارساز جامعه خود باشند مورد مطالعه قرار داد.

مردم با نگاهی که به غیب و شهادت و دنیا و عقبی و به مقام و شأن خود در جهان دارند فکر و عمل می کنند؛ چنان که توسعه جهان جدید متناظر با ظهور من متفکر کارساز در فلسفه و ادب و سیاست جدید و در شرایط روحی و فرهنگی خاصی صورت گرفته است. آیا مردمی که در شرایط تاریخی و فرهنگی متفاوت قرار دارند به آسانی می توانند راه توسعه را بیمایند و با حفظ اصالت و هویت خود در تاریخ تجدد شریک شوند. این پرسش ما را در برابر پرسش ها و مشکل های فکری و علمی بزرگ تری قرار می دهد. شرایط تاریخی و فرهنگی چیست و چگونه توسعه اجتماعی - اقتصادی در تناسب با اندیشه و روحیه خاصی صورت گرفته است. مراد از اصالت و هویت دینی و قومی و ملی چیست و مگر تجدد چیزی بیش از مجموعه رفتارها و آداب و اشیاء فراهم آمده در دنیای دویست سیصد سال اخیر است؟ یک ژاپنی می تواند اصلاً به این مسائل نیندیشد. در هیچ جای دیگر هم لازم نیست مردمان با این قبیل مسائل درگیر شوند. اما وقتی راه توسعه و تجدد دشوار می شود کسانی باید فکر کنند که این دشواری از کجاست. بیشتر این دشواری ها به وضع روحی و خرد عام مردم طالب توسعه بازمی گردد.

موانع همیشه و در همه جا کم و بیش بوده است. اگر اکنون دشواری کار چنانکه باید درک نمی شود از آن روست که توسعه را سیر

در راه طی شده جهان غربی می دانند بی آنکه به جامعیت تجدد و جایگاه شئون علمی و فرهنگی و سیاسی آن توجه کنند و بدانند که در تاریخ راه‌ها پشت سر پویندگان بسته می شود و دیگران حتی اگر علم و آگاهی رسمی یا شبح و صورت خیالی نیز از آن راه داشته باشند دوباره باید آن را بگشایند یعنی راه طی شده تجدد غربی را نیز باید با اندیشه و همت و قدرت پیمود و اگر اینها لازم نبود جهان در حال توسعه پس از صد سال سعی و رنج هنوز در اوایل راه قرار نداشت. جهان در حال توسعه نیاز دارد که تاریخ اروپای جدید را برای رسیدن به عمق و اساس آن بدانند زیرا می خواهد به بسیاری از چیزها که اروپا به آن رسیده است برسد اما تفاوت خود را با اروپایی‌ها نمی تواند و نباید فراموش کند. این تفاوت از چیست و در چیست؟ تفاوت‌ها پیدا است اما اینکه چرا و چگونه تفاوت را باید رفع کرد و چرا به آسانی رفع نمی شود، روشن و معلوم نیست. مردمان در گذشته اصرار نداشتند که تفاوت‌ها را از میان بردارند. اکنون هم در بعضی امور و موارد در حفظ تفاوت‌ها می کوشند اما در آنچه به علم و تکنولوژی و شیوه زندگی راجع می شود همه به سرمشق و اسوه غربی نظر دارند.

۷. می دانیم که همه این را نمی پذیرند که علم و تکنولوژی جدید به صفت غربی متصف شود زیرا این علم و تکنولوژی و به طور کلی برخوردار شدن از تمتعات جهان مصرف را مرحله‌ای از پیشرفت و تکامل قهری تاریخی و متعلق به همه مردم روی زمین می دانند. حتی اگر چنین باشد باید به فاصله و تفاوتی که در آغاز دوره جدید وجود داشته و در طی زمان حفظ شده است اندیشید و به این پرسش پاسخ

داد که اگر علم جدید صورت کامل علم گذشته است چرا مثلاً ما که در علم و فلسفه و هنر مقدم بودیم کپرنیک و گالیله و دکارت نداشتیم و حتی از علم اینان استقبال نکردیم تا اینکه ضرورت ما را به سمت آن برد و چرا راه گذشته ما با راه تجدد تلاقی نکرد. ملاصدرا با دکارت معاصر بود اما یکی فیلسوف عالم جدید شد و دیگری در قلّه و پایان تاریخ فلسفه اسلامی قرار گرفت. چرا چنین شد؟ این پرسش در جای دیگر باید مورد بحث قرار گیرد. در اینجا همین قدر اشاره می شود که بدون مراجعه به تاریخ و بی مطالعه در تفکر و فرهنگ گذشته بینش و آمادگی لازم برای قدم گذاشتن در راه آینده پدید نمی آید. ما حتی برای رسیدن به تجدد هم ناگزیریم که به تفکر و هنر گذشته خود رجوع کنیم تا شاید به خودآگاهی برای اختیار راه آینده برسیم. فلسفه و معارف اسلامی صرف نظر از عمق و اعتباری که دارد در زمره مظاهر روح تاریخ هزار و چند صد ساله ما ایرانیان است ما با رجوع به آن و در آینه فلسفه و معارف و شعر و ادب گذشته کم و بیش وجود خود و امکان های آن را باز می یابیم. فلسفه در طی هزار سال زبان علم و عمل و تفسیر پیوند ما با دیگران و با جهان و مبدأ وجود بوده است فلسفه اسلامی به گذشته ای که پایان یافته باشد تعلق ندارد بلکه هم اکنون نیز با ماست و در یافتن راه آینده می تواند راهنما باشد ما با فلسفه اسلامی و از طریق انس با آن و البته نه با تکرار قضایا و احکامش بهتر می توانیم جهان خود را بشناسیم و جهان جدید نیز در پرتو آن بهتر نمایان و شناخته می شود. به شرط آنکه در این کشاکش با استمداد از درک و دانایی به قصد راهیابی وارد شویم.

## فصل سوم

### نیاز به علوم انسانی در جهان در راه توسعه

در مجلسی درباره علم در ایران سخن می‌گفتم؛ چون به علوم انسانی رسیدم و به صراحت از نیاز مبرم کشور به آنها و لزوم توجه بیشتر در قیاس با علوم دیگر دم زدم، ناگهان وقت به پایان رسید و من با اولین تذکر رئیس جلسه به سخنم پایان دادم. بعید نیست که این سخن مطبوع طبع بعضی از حاضران مجلس نبوده باشد. من هم این را حدس می‌زدم منتهی فکر کردم اگر سوء تفاهمی پیش آید با توضیحی که می‌دهم تا حدی رفع می‌شود. من نمی‌خواستم بگویم علوم انسانی از حیث رتبه و شرف از دیگر علوم برترند. حتی پیش از آن گفته بودم که این علوم دیرتر از فیزیک و شیمی پدید آمده‌اند و پدید آمدنشان مقارن با ظهور بحران‌ها در جامعه جدید بوده است. علوم اجتماعی آمده‌اند که این بحران‌ها را بشناسند و زمینه‌هایی فراهم کنند که اگر بحران‌ها و تعارض‌های جهان متجدد به کلی رفع نمی‌شوند لااقل از شدتشان کاسته شود. علوم انسانی جدید وضع موجود را نقد می‌کنند

و به شرح و بیان بعضی مشکل‌ها و تعارض‌ها و آثار آنان می‌پردازند. نخبه‌بانان و نمایندگان قدرت با توجه به این روشنگری‌های دانشمندان علوم اجتماعی و احیاناً با استعانت از آنان است که می‌توانند بحران‌ها را تا حدی تعدیل کنند و راهی هرچند موقت برای عبور از موانع و مشکلات بیابند.

در آن مجلس توضیح دادم که علوم انسانی از علوم به اصطلاح دقیقه که آنها را به نام علوم پایه می‌نامند دیرتر به وجود آمده‌اند زیرا اقتصاد که اولین علم اجتماعی بود علم رشد بورژوازی و پدید آمدن و سازمان‌یافتن نظام سرمایه‌داری بود. وقتی مارکس تعارض‌های جامعه سرمایه‌داری را نشان داد تاریخ تجدد در برابر دو امکان قرار گرفت یا بهتر بگوییم می‌بایست به دو راه بیندیشد یکی راهی بود که به نظر مارکس رسیده بود و آن انقلاب بود و راه دیگر، راه غلبه بر مشکلات نظام سرمایه‌داری مخصوصاً به مدد علم و پژوهش بود. طرح هر دو راه، اقتضا می‌کرد که به جامعه و زندگی نظر تازه‌ای افکنده شود و با توجه به تحولات و پیش‌آمدها حدود و مراتب امکان‌های تغییر و تصرف معین شود. مارکس که از انقلاب می‌گفت به صرف عمل نمی‌اندیشید و عملی که او می‌گفت پراکسیس بود که عملی درآمیخته با خودآگاهی است می‌بینیم که طرح مارکس هم می‌بایست با علم محقق شود؛ اما در عمل وقتی مارکسیست‌ها در روسیه و اروپای شرقی به قدرت رسیدند علوم اجتماعی و انسانی را تعطیل کردند و همه هم‌شان مصروف توسعه تکنولوژی و سیاست امنیتی شد به

نحوی که در جامعه شوروی جز به تکنولوژی و ایدئولوژی و سیاست به چیزی اعتنا نشد و با این توجه‌گزینشی و بی‌اعتنایی به روح و تفکر، نظام بلشویکی از درون تهی و مستعد فروپاشی شد.

تمام بار این گناه را به گردن لنین و استالین نباید انداخت. مارکس هم به علوم اجتماعی و انسانی زمان خود اعتقادی نداشت و آنها را در زمره ایدئولوژی‌های مدافع سرمایه‌داری می‌شمرد. هر نظری در باب رأی مارکس داشته باشیم در اینکه علوم انسانی و اجتماعی از ابتدا تاکنون در عین یاری رساندن به حل مشکلات جامعه جدید اگر در راه خود آگاهی جهان متجدد مانع پدید نیآورده باشند به ایجاد آن هم مدد چندان نرسانده‌اند. درست است که مردم شوروی تحت فشار امنیتی‌ترین سیاست و حکومت قرار گرفتند اما جامعه مدنی در اروپای غربی و آمریکا و ژاپن هم چنان که لیبرال دموکرات‌های رمانتیک فکر می‌کنند بهشت آزادی نبود بلکه از یک انضباط پنهان پیروی می‌کرد و تحت نظر و کنترل قدرت ناپیدا بود. این کنترل، کنترل علم تکنولوژیک بود و نه کنترل سیاست و ایدئولوژی. در این کنترل و نظارت، علوم اجتماعی مقام خاص داشته و هنوز نیز به کلی بی‌اثر نشده‌اند ولی اکنون جامعه مدنی قدری دستخوش تزلزل شده و علوم اجتماعی وضع بحرانی پیدا کرده و حتی کسانی پیشنهاد کرده‌اند که نامش هم تغییر کند. با این همه جهان توسعه‌یافته و در حال توسعه برای اینکه بتوانند امکان‌های خود را در راه توسعه با هماهنگی به کار گیرد چاره‌ای جز توسل به علوم اجتماعی ندارد و نیازش به این علوم

بیش از نیاز به علم‌های دیگر است زیرا با این علوم است که زمینه بهره‌برداری از امکان‌ها و من جمله از علوم دیگر فراهم می‌شود.

مراد من از تقدم علوم انسانی این بود که اینها شرط بهره‌برداری از علوم دیگرند. با بیان این جمله که می‌دانستم ممکن است رده تلقی شود سختم به پایان رسید و فرصت توضیح نداشتم. توضیح جمله این است که جهان توسعه نیافته بدون برنامه کاری از پیش نمی‌برد و کار برنامه‌ریزی را سیاستمداران به کمک دانشمندان و پژوهندگان علوم اجتماعی باید انجام دهند. به هر حال قسمت عمده این کار به عهده آنان است تکرار می‌کنم که مقصود از این بیان اثبات تقدم شرفی علوم انسانی نیست بلکه این علوم به عنوان شرط پیشرفت منظور شده‌اند. ما اکنون از دانشمندان و مهندسان خود چنانکه باید نمی‌توانیم استفاده کنیم و باید فکر کنیم که این ناتوانی از کجاست و چگونه باید رفع شود؟ این پرسش یک پرسش تاریخی و اجتماعی است و در علوم انسانی و اجتماعی باید به آن پاسخ داده شود. وقتی یک کشور نتواند از دانش و دانشمندان چنانکه باید بهره‌مند شود با مهم انگاشتن و تبجیل و تعظیم صوری و لفظی آن علوم مشکلی گشوده نمی‌شود. برای تعظیم علم باید راه توسعه آن را شناخت و در طلب جهان علم و فضای مناسب رشد و بسط آن بود.

علم جدید علم ساختن و پرداختن است و این ساختن و پرداختن که به دست مهندسان صورت می‌گیرد موقوف به قرارگرفتن هر علم در جای خویش است. علم و بخصوص علم جدید مجموعه‌ای از

حقایق انتزاعی نیست که در همه جا یکسان مورد استفاده قرار گیرد، بلکه هر کشوری برحسب امکان‌ها و استعدادها و نیازهایی که دارد می‌تواند از فواید علم برخوردار شود. پس هر کشوری باید به استعدادها و نیازها و امکان‌های مادی و اخلاقی خود نظر کند و این نظرکردن را از همه علوم نمی‌توان و نباید توقع داشت. دانشمندان هر رشته علمی معمولاً به پژوهش‌های خاص علم خود می‌پردازند و به اینکه علمشان در کشور و در جهان چه موقع و مقامی دارد ضرورتاً اعتنایی ندارند و اگر اعتنا کنند فرصت و مجال تأمل و تحقیق در آن ندارند. پس کسانی باید باشند که بیندیشند که علم در زندگیشان چه شأن و اثری دارد و تأثیرش از چه طریق و با چه شرایطی است؟ این فقط قول مشهور و ظاهرینانه نیست که مهندسی و پزشکی و سپس علمی را که به علوم پایه معروفند (قاعدتاً مراد از پایه باید پایه و بنیاد تکنولوژی باشد و این قول با همه مقبولیتی که دارد ناظر به ظاهر تاریخ علم و تکنولوژی است) مقدم‌ترین و معتبرترین علوم‌اند. چنانکه جهان در دوران تجدد با این علوم دگرگون شده است. اکنون از اینکه طرح دگرگونی جهان از کجا آمده است بحث نمی‌کنیم ولی بدون هندسه تحلیلی دکارت و فیزیک گالیله و نیوتون طرح ساختن و پرداختن جهان نمی‌توانست اجرا شود.

مشکل این است که چون در تجربه غربی کارسازی علوم ریاضی و فیزیک و مکانیک و شیمی مسلم بود جهان در حال توسعه نیز چنین انگاشت که به صرف اقتباس این علوم می‌تواند راهی را که غرب رفته



است بپیماید غافل از اینکه آن علوم در جای خود و در تناسب با فرهنگ جهان جدید پدید آمده و رشد کرده بودند. جهان متجدد غربی علم را با نظر به افق جدیدی که پیش رویش گشوده شده بود و بر حسب نیاز و استعداد پدید آورده بود اما جهان توسعه نیافته علم آماده و آموختنی را بی آنکه زمینه رشد و بسط و کارکردش فراهم باشد فراگرفت و آن را برای طی مراحل پیشرفت و توسعه کافی دانست. جهان متجدد حاصل نگاهی مکانیکی به طبیعت بود اما امور انسانی را مکانیکی نمی دانست جهان توسعه نیافته صرفاً تلقی مکانیکی را دید و عالم انسانی را هم یک امر مکانیک دانست و گمان کرد که به صرف فراگرفتن علوم و فنون جدید به همه آنچه غرب دارد خواهد رسید. حتی توجه نکرد که اگر این علوم کافی بود جهان توسعه یافته و از جمله ژاپن این همه به فلسفه و علوم انسانی و اجتماعی توجه نمی کرد و کارهای سیاست و مدیریت و سازمان دهی را به عهده کسانی نمی گذاشت که در این علوم پرورده شده اند. ماتریالیسم و ناتوریالیسم جهان توسعه نیافته در قیاس با ماتریالیسم جهان متجدد بسی خام تر و زمخت تر است و به این جهت ورود در علوم انسانی و اجتماعی و رسیدن به مقام اجتهاد در این علوم برایش بسیار دشوار است. این دشواری را باید به جان بیازماییم تا بر آن غالب شویم.

برای جهان در حال توسعه لازم ترین علوم، علوم انسانی و اجتماعی است زیرا با این علوم است که شرایط و امکانها و سیاستها و نیازها شناخته می شوند و اندازه کارها به دست می آید.

علوم انسانی شرف ذاتی ندارند بلکه به درک نیازهای روحی و اخلاقی و مادی زندگی و اینکه چه کاری در چه زمانی و در کجا مناسب است کمک می‌کنند. شاید بگویند نمی‌دانیم از توسعه آموزش علوم انسانی و اجتماعی در یکی دو دهه اخیر چه سودی عاید کشور شده است که باز هم از نیاز به این علوم می‌گویند. راست است که علوم انسانی به صورتی که اکنون هست شاید دردی از دردهای کشور را درمان نکند ولی چرا توجه نمی‌کنیم که اولاً صرف آموختن برای قوام یافتن و ریشه‌دار شدنش کفایت نمی‌کند چنان که از آموزش دیگر علوم و از جمله علمی که کاربردی محضند نیز فایده‌ای که باید نمی‌بریم و بسیاری از دانشمندانمان که این معنی را کم و بیش حس می‌کنند به خارج می‌روند یا اگر اینجا بمانند مجال مشارکت چندان در توسعه علم و تکنولوژی و مدیریت پیدا نمی‌کنند. گویی علوم پایه و مهندسی هم به نظر صرف مبدل شده‌اند. اینکه معتبرترین دانشگاه‌های ما کارشناس و متخصص خوب و لایق برای کشورهای توسعه یافته پرورش می‌دهد به این معنی است که کشور به وجود این همه دانشمند نیاز ندارد ثانیاً دانشمندان در جهان کنونی و در نظام جامعه جدید جایی خاص دارد و باید بتواند کار علم و پژوهش خود را پیش ببرد و اثر آن را به وجدان و تجربه دریاورد. دانشمندان پژوهش می‌کنند که اما هر پژوهشی دانش را پیش نمی‌برد و مایه توسعه آن نمی‌شود زیرا پژوهش اگر در جای خود انجام شود و در نظام علم قرار گیرد پژوهش است و اگر قرار نگیرد شاید اتلاف وقت یا در بهترین

صورت تمرین پژوهش باشد ولی دانشمندان قاعدتاً به تمرین پژوهش چندان نیاز ندارند. بسیاری از پژوهش‌هایی که در کشور ما صورت می‌گیرد به درد توسعه نمی‌خورد. می‌گویند و درست می‌گویند که علم با پژوهش‌های بنیادی پیش می‌رود و پیداست که پژوهش‌های بنیادی در ظاهر و در ابتدای امر کاربردی و توسعه‌ای نیستند اما درد این است که پژوهش‌های کم‌سود یا بی‌سود ما همه از جنس کاربردیند. نه اینکه در آنها به مسائل مرزهای دانش پرداخته باشند.

علوم اجتماعی کنونی ما هم مثل دیگر علوم کمتر به مسائل اصلی جامعه کنونی می‌پردازند. اگر فی‌المثل یک پژوهشگر بیوتکنولوژی یا بیوشیمی به پژوهش‌هایی می‌پردازد که به حل مشکلی از مشکلات کشور مدد نمی‌رساند و در پیشبرد علم جهانی هم اثری ندارد، ضعف و نقص کارش را به این صورت می‌توان توجیه کرد که مناسب بودن و به جا بودن یک طرح پژوهشی در برنامه پژوهش معین می‌شود و اگر برنامه‌ای در کار نباشد پژوهشگر در جستجوی مسائل به آنچه بیشتر مشهور است می‌پردازد اما دانشمند علوم اجتماعی وظیفه اصلی درک و شناخت مسائل و مشکلات جامعه است و کار برنامه‌ریزی توسعه را او باید بر عهده گیرد و مشارکتش در برنامه‌ریزی علم و دانشگاه نیز ضروری است. او حق ندارد به مسائل انتزاعی و حتی به مسائل درجه دوم و سوم بپردازد. اگر دانشمندان ما هنوز چنانکه باید به مقام علوم اجتماعی توجه نکرده‌اند از آن است که آنان به اقتضای

وضع روحی و اخلاقی جهان توسعه‌نیافته بیش از حد به سیاست تعلق خاطر دارند و به این جهت مسائل ایدئولوژیک در نظرشان مقدم بر مسائل جامعه و مردم است. پس این اعتراض که از آموزش علوم انسانی فایده‌ای عاید نشده است حتی اگر درست باشد بی‌وجه است زیرا صرف‌نظر از اینکه این علوم از حیث مؤثر بودن با علوم دیگر تفاوت چندان ندارند. بحث در این نیست که علوم انسانی ترجیح دارند و باید بر علوم دیگر مقدم باشند بلکه نظر به این است که جهان در حال توسعه برای توسعه‌اش هنوز به این علوم نیاز حتمی دارد و حتی به مدد این علوم می‌تواند از علم‌های آشکارا مفید بهره‌برداری و مناسب ببرد. البته اگر خیال می‌کنیم با آموختن علوم آشکارا تکنولوژیک کار تمام است شاید علوم اجتماعی را بی‌اهمیت و حتی زائد بدانیم ولی این خیال، خیال خوبی نیست و اهل دانش نباید به آن مجال بدهند.

جهان با علوم پایه و مهندسی و پزشکی دگرگون می‌شود اما راه و طرح این دگرگونی را فیلسوفان و دانشمندان علوم انسانی و اجتماعی می‌کشایند و در می‌اندازند. ما هنوز تاریخ دو‌یست‌ساله کشور را که تاریخ رویکرد به تجدد و تجددمآبی است به درستی نمی‌شناسیم. درباره‌ی اوضاع کنونی هم گرچه مقالات و مطالب بسیار خوبی با اطلاق آراء جامعه‌شناسان بزرگ و فیلسوفان معاصر بر وضع کشور نوشته شده است، تقریباً هیچ پژوهشی در باب شرایط و امکان‌های توسعه و درک ما از علم و سیاست صورت نگرفته است. در باب دین هم بیشتر

آنچه گفته و نوشته می شود از سنخ خطابه است و کمتر صفت تحقیقی دارد. اکنون عادی ترین مسئله جامعه ما تعلیم و تربیت است. آیا تحقیق کرده ایم که آموزش و پرورش در یکصد سال اخیر در کشور ما چه بوده و چه کرده و اکنون چه می کند؟ برنامه مدارس ما بر چه اساس و با چه میزان و ملاکی تدوین شده است و اگر در این تدوین غایتی منظور بوده است آیا تعلیم و تربیت مدرسه، ما را به آن غایت رسانده است؟ نه فقط غایات و ارزش هایی که مدام در زبانها می گردد محقق نشده است در دهه های اخیر بسیاری از درس خواندگان ما درست نوشتن را هم یاد نگرفته اند تا جایی که گاهی یک استاد دانشگاه نمی تواند یک نامه پنج سطری بدون غلط بنویسد. کسانی با آسودگی خاطر می گویند علم که ربطی به درست نوشتن ندارد و حیف است که دانشمند وقت خود را صرف یادگرفتن زبان مادری کند بلکه باید دنبال علم و پژوهش باشد و همین که می تواند مقاله آماری خود را به زبان خارجی شکسته بسته بنویسد کافی است. (مرادشان از علم و پژوهش هم هرچه باشد پژوهش های علوم اجتماعی و انسانی نیست). غافل از اینکه زبان نشانه فهم و خرد است یعنی کسی که در گفتار و نوشته اش مطالب و معانی به هم ربط ندارند یا معانی بی ربط در پی هم آمده اند. چگونه می تواند پیوستگی و ضبط و ربط قضایای علم را دریابد. اگر به درستی نمی دانیم چه می آموزیم و چرا می آموزیم و از هر دانشی در هر فرصت چه مقدار باید بیاموزیم بدان جهت است که علم و جایگاه آن در جامعه خود را چنانکه باید و

به درستی نمی‌شناسیم و در اندیشه دانستن آن هم نیستیم زیرا خیال می‌کنیم که احترام لفظی و اخلاقیمان به علم برای شناخت کافی است. البته ریاضی‌دان و جامعه‌شناس و مورخ می‌دانند مسائل ریاضی و جامعه‌شناسی و تاریخ چیست اما اینکه هر یک از این علوم چه جایگاهی در جامعه جدید و در زندگی ما دارند امر دیگری است که با مطالب و مسائل هیچ یک از دانش‌ها اشتباه نمی‌شود.

این را کم‌ویش درمی‌یابیم یا انکارش نمی‌کنیم اما می‌پنداریم که همه مسائل و راه‌حل آنها را می‌دانیم و با تدبیر و سعی خود کارها را هرطور که بخواهیم سامان می‌دهیم و این خیال چندان در ما راسخ شده است که ناتوانی صدساله یا صدسال در جازدن رانمی‌بینیم و اگر احیاناً کسی آن را یادآوری کند تقصیر موفق‌نشدن را به گردن اشخاص و گروه‌ها و سیاست‌ها و... می‌اندازیم. با این تلقی طبیعی است که به تاریخ و روان‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی تاریخی و به‌طور کلی به علوم انسانی بی‌اعتنا بمانیم. این بی‌اعتنایی به سلیقه سیاستمداران باز نمی‌گردد بلکه چنانکه اشاره شد یک امر تاریخی است و به این جهت است که حتی بعضی از دانشمندان ما علوم اجتماعی را به چیزی نمی‌گیرند و نمی‌خواهند کسی درباره اهمیت آنها حرفی بزند. خلاصه کنم وقتی گفته می‌شود که علوم انسانی و اجتماعی مقدم‌اند اولاً مقصود صورت موجود علوم انسانی و اجتماعی نیست ثانیاً مراد از تقدم را نباید برتر دانستن شأن و مقام بعضی علوم بر بعضی دیگر دانست بلکه چون پیشبرد علم و توسعه بستگی به

تدوین و اجرای برنامه ناظر به شرایط و امکان‌های کشور دارد، باید ابتدا در این امکان‌ها تحقیق کرد. اگر کسانی باز هم از شنیدن این سخن که علوم اجتماعی مقدم‌اند آزرده می‌شوند می‌توان به بیان این حکم نزدیک به بدیهی اکتفا کرد که برای آموزش بهتر و پژوهش مناسب‌تر باید استعدادهای کشور و نیازهای مردم را شناخت و آموزش و پژوهش را بر مبنای آن شناخت بنا کرد و سامان داد.

علوم انسانی و اجتماعی مثل دیگر علوم باید از وضعی که در آن است خارج شود و در راه آشنایی با مسائل کشور و گشودن مشکلات قرار گیرد. علم اجتماعی هرچه باشد علم کل جامعه است نه اینکه منطقه‌ای از زندگی جمعی را مورد مطالعه قرار دهد. اقتصاد و جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و سیاست و حقوق به گوشه‌هایی از اجتماع نظر نمی‌کنند بلکه به کل جامعه به اعتبار خاص می‌نگرند. همه این علوم و به طور کلی علوم انسانی و اجتماعی شبیه علم کلی هستند و به نظر ما در مورد جهان و جامعه بستگی دارند. اگر باید در این علوم تحولی حاصل شود این تحول باید در روح و جان و دل مردم و در روابط و مناسبات آنها پدید آید. همه علوم با تحول در وجود آدمی تحول پیدا کرده‌اند این تحول و اثر آن در سازمان‌ها و مؤسسات و شیوه زندگی را نیز علوم انسانی گزارش می‌کند. علوم اجتماعی را مستقل از این تحول نمی‌توان دگرگون کرد. کشوری که برنامه توسعه اقتصادی اجتماعی و سیاسی دارد برنامه‌اش را جز به مدد این علوم نمی‌تواند تدوین کند. اگر کشوری به صورت خاصی از

توسعه نظر دارد کافی نیست که بگوید چه چیزها خوب است و از چه‌ها باید دوری کرد زیرا قبل از برنامه‌ریزی برای ساختن و پرداختن باید به آماده کردن شرایط و رفع موانع و دفع مفاسد پرداخت. در غیر این صورت همه حسن‌نیت‌ها و کوشش‌ها بی‌ثمر می‌شود.

علوم اجتماعی و انسانی باید تعارض‌ها و ناسازگاری‌های موجود در بطن زندگی را بشناسد و نشان دهد و راه آینده را پاکسازی کند. متأسفانه ما به این امر کمتر پرداخته‌ایم یا چندان رغبتی به آن نداریم زیرا آن را سخن و نظر فلسفی می‌دانیم ولی اگر فلسفه بتواند ما را از تعصب آزاد سازد چرا از آن رو بگردانیم؟ اگر فلسفه ناتوانی‌های ما را نشان می‌دهد تذکرش به سود ماست و شاید با این تذکر، بعضی ناتوانی‌ها هم علاج شود ما از عقلی که علایق و خواست‌ها و آراء ما را توجیه می‌کند سودی نمی‌بریم و چه بسا که این عقل مایه غفلت باشد و صاحبانش را به راه بی‌خردی بکشاند.

علوم ریاضیات و فیزیک و مهندسی می‌توانند تا حدی از شرایط تاریخی جدا شوند و به هر جای دیگر جهان بروند زیرا ارتباط و نسبت مستقیم با اعتقادات و روحیات مردم و نظام اجتماعی و فرهنگ عمومی ندارند اما علوم انسانی و اجتماعی علم جامعه‌اند و به جامعه جدید تعلق دارند و در قلمرو این جامعه پدید آمده‌اند و مسائلشان مسائل جامعه جدید است. به این جهت علوم انسانی و اجتماعی در قیاس با دیگر علوم کمتر آموختنی و بیشتر دریافتنی‌اند. به این اعتبار می‌توان با رأی و نظر کسانی که علوم اجتماعی را نه



تبیینی بلکه تفهّمی می‌دانند موافق بود. با دریافت نظام زندگی است  
که می‌توان به علوم انسانی و اجتماعی زنده و کارساز رسید.

## فصل چهارم

### سیاست و اعتدال

اعتدال حتی اگر صفت سیاست باشد بوی اخلاق می دهد. در این دفتر هم هر جا از اعتدال و عدالت سخن به میان آمده با نام فیلسوفان یونان و به خصوص ارسطو که سیاست را از اخلاق جدا نمی دانستند، پیوسته بوده است. پس طرح آن در زمان ما باید وجه خاصی داشته باشد. در اینجا قصد استیفای علل و جهات پیش آوردن شعار اعتدال در سیاست کشور نیست. حدس من این است که این شعار در مقابل معطل گذاشتن بسیاری از اصول و قواعد اخلاق در رفتار و گفتار سیاسی عنوان شده باشد. اعتدال در صورت کلی اش گذشت و فرارفتن از دو وضع افراط و تفریط است. اما چون هر دو را رفع می کند باید ضد آن دو نیز باشد. افراط و تفریط چیست و با چه میزان قول و فعل افراطی را می توان شناخت؟ اگر اعتدال در رفتار و گفتار بر همگان معلوم بود انحراف از آن را افراط و تفریط می خواندیم حتی اگر اعتدال در وجود، اصیل و مقدم باشد آن را در قیاس با افراط و

تفریط می‌توان شناخت رعایت آن را هم وقتی سفارش می‌کنند که کارها از مجرای طبیعی خارج شده و جوانب و شرایط آنها مهمل گذاشته شده باشد. از این بیان می‌توان استنباط کرد که اصل و قاعده در رفتار مردمان و در سیاست اعتدال است و انحراف از آن یعنی افراط و تفریط باید اتفاقی و غیرعادی باشد ولی آیا در جهانی که زندگی می‌کنیم حقیقتاً اعتدال امر عادی و ثابت است و افراط و تفریط به ندرت و برحسب اتفاق واقع می‌شود؟ اگر اکنون در هیچ جا چنین نیست اصل این است که جهان و سیاست‌ها و کارها و چیزها را عدل و اعتدال نگاه می‌دارد.

در سیاست یک کشور معمولاً اصول و قواعدی هست که باید رعایت شود اما این اصول و قواعد همیشه در همه جا کاربرد یکسان ندارند و مخصوصاً احکام حکومت و سیاست را محدود به رعایت قواعد و حفظ شعائر نباید دانست. این قواعد و شعائر هم باید به وساطت احکامی که مضامین و موارد در آنها معین شده است تحقق یابند. مشکلی که در همه جهان و به خصوص در جهان توسعه نیافته پیش آمده است. دشواری برنامه‌ریزی مناسب و اجرای به موقع برنامه با رعایت امکان‌های تاریخی و فرهنگی و تأسیس و ترتیب سازمان‌ها و نهادها و قوانین و مقررات راهگشا است. درست بگوییم اعتدال مستلزم درک شرایط بیرونی و عمل کردن به مقتضای آن است. افکار و اندیشه‌ها نیز مظاهر اعتدال و نظام و خردند و در وضع پریشانی و غلبه افراط و تفریط، تفکر مهجور و غریب است. در جهان

و نظام معتدل است که مردمان در فکر و عمل به اعتدال می‌گیرند نه اینکه اشخاص بی‌اعتدال جهان را به سوی بی‌اعتدالی و عدم تعادل ببرند یا برده باشند. مسلماً اشخاص هم اثر خودشان را دارند. اما گمان نباید کرد که بی‌اعتدالی و اعتدال یک امر صرفاً روان‌شناسی و مستقل از ناتوانی‌ها و آشفتگی‌ها یا توانایی‌ها و انتظام درست کارهاست. اگر بی‌اعتدالی در جهان توسعه نیافته، امری کم و بیش شایع است از آن روست که در این جهان تدوین برنامه هماهنگ توسعه و اجرای آن مشکل‌های بسیار دارد اما در جهان توسعه یافته با وجود تعارض‌ها و بحران‌ها، سیر امور تا این اواخر کم‌وبیش جریان عادی و بالنسبه متعادل داشته است.

در غرب متجدد علم و تکنولوژی و اقتصاد و آموزش به صورت ارگانیک رشد کرده و بسط یافته‌اند ولی در دهه‌های اخیر به نظر می‌رسد که در این هماهنگی و تعادل نسبی خلل راه یافته و آثار آن نه فقط در سیاست بلکه در ادبیات و علوم انسانی و فلسفه نیز آشکار شده است. چنانکه حتی نمایندگان فکری لیبرالیسم هم به فکر چاره‌جویی افتاده‌اند. فی‌المثل ظهور فلسفه سیاسی جان راولز امری بسیار پر معنی است. او ابتدا کتابی به نام عدالت همچون انصاف نوشت و وقتی اشکال‌های بزرگ به مطالب این کتاب وارد شد در کتابی به نام لیبرالیسم سیاسی بعضی اشکال‌ها را پذیرفت و در مواردی نظر خود را تغییر داد و در هر جا که به نظرش سوء تفاهم پیش آمده بود آرای خود را قدری توضیح داد. می‌دانیم که در لیبرالیسم سیاسی

کلاسیک طرح عدالت جایی نداشت. اینکه آیا عدالت می‌تواند یا نمی‌تواند در لیبرالیسم سیاسی جایی داشته باشد اکنون مورد بحث نیست ولی در زمانی که لیبرال دموکرات‌ها کاری به مسأله عدالت نداشتند و بعضی از بزرگان لیبرالیسم معاصر و مثلاً هایک طرح آن را بیهوده می‌دانستند چگونه یک صاحب‌نظر در فلسفه سیاست که خود را به حوزه‌کانتی‌ها متعلق می‌دانست کتابی در وصف و شرح عدالت و لزوم تحقق آن در سایه آزادی نوشت و حتی آغاز سیاست را به وضع قراردادی که با آزادی پدید می‌آید و عین عدالت به معنی انصاف است بازگرداند. کسانی تصور کرده‌اند که راولز از اصل اساسی لیبرالیسم عدول کرده و عدالت را بر آزادی مقدم داشته است. راولز تصریح می‌کند که از نظر او آزادی مقدم است نه عدالت. چیزی که هست اگر عدالت که به معنی انصاف است نباشد کار آزادی هم مشکل می‌شود.

من فکر می‌کنم در پنجاه سال اخیر بی‌اعتدالی و شاید صورت‌هایی از افراط حتی در دموکراتیک‌ترین نظام‌های سیاسی جهان و من جمله در آمریکا پدید آمده باشد که استاد درس لیبرالیسم سیاسی، عدالت همچون انصاف یعنی اعتدال را پیشنهاد کرده است. البته او به صراحت ذکری از اعتدال و افراط و تفریط نکرده و موارد آن را نشان نداده است مگر اینکه اشاره‌اش به روان‌بودن محدود کردن بی‌دلیل آزادی دینی شهروندان و مجازدانستن بی‌چون و چرای اموری مثل سقط جنین و ... را نشانه اعتدال بدانیم. در هر صورت

برداشت من از آنچه در کتاب تئوری عدالت و لیبرالیسم سیاسی آمده است طرح یک نظام سیاسی معتدل در آمریکاست و شاید بتوان آن را سعی بزرگی برای اعطای صورت عقلی و فلسفی به آرای میان‌روهای حزب دموکرات آن کشور دانست. در اینجا مخصوصاً به این نکته باید توجه داشت که افراط و تفریط و میان‌روی در سیاست جدید به تبع طرح آزادی و برابری وجه و مورد پیدا کرده است. در جهان قدیم و در آراء فیلسوفان یونانی اعتدال به معنی امروزی آن مراد نمی‌شده است. یونانیان اعتدال را فضیلت اخلاقی می‌دانستند و البته فیلسوفی مثل ارسطو معتقد بود که تحقق فضائل مشروط به شرایط مدنی و سیاسی است اما یونانیان از سیاست اعتدال سخن نمی‌گفتند زیرا اعتدال در نظر آنان از جمله شرایط و قواعد حفظ مدینه و در عین حال یک فضیلت اخلاقی بود. از این نظر هم که بگذریم حکومت‌های بی‌قانون جهان قدیم بیشترشان ستمکار بودند اما بعضی از آنها که یکسره ستمگری نمی‌کردند به عدل و اعتدال شهره می‌شدند.

در دوره جدید که آزادی و برابری اصول اساسی زندگی بشر و سیاست قرار گرفت و سیاست کار ساختن و پرداختن نظامات و تأسیسات و نظارت بر شئون مختلف زندگی و تعلیم و تربیت و ... را به عهده گرفت. دامنه افراط و تفریط وسعت یافت و اکنون نیز به سرعت وسعت می‌یابد. البته افراط و تفریط در همه جای عالم کنونی یکسان نیست بلکه در هر جا صورتی خاص دارد. پس کافی نیست که به طور کلی از افراط و تفریط در سیاست سخن گفته شود زیرا افراط و

تفریط را در جای خاص خود باید شناخت حتی ملاک‌های تشخیص آن هم در موارد متفاوت، متفاوت است.

در کشور ما هم مثل هر جای دیگر افراط و تفریط وجود دارد و شاید این وضع در قیاس با بسیاری کشورها آشکارتر باشد. ولی وقتی افراط را به کسی یا به سیاست و رفتار و گرفتاری نسبت می‌دهیم باید ملاکی داشته باشیم و خرد و فهم عمومی نیز آن را بپذیرد. وقتی هیچ‌کس رفتار خود را افراطی نمی‌داند چگونه و با چه ملاکی می‌توان رفتار و گفتار را سنجید و در باب آن حکم کرد؟ اگر ملاکی هم باشد آنها را عرف عام یا عقل مشترک مردمان باید بپذیرد. در جهان کنونی مشکل بزرگ یافتن ملاک‌ها و سنجش گفتارها و کردارهاست. افراط و تفریط در هر جهانی با عقل آن جهان سنجیده می‌شود. عقل عام جهان توسعه نیافته با نظم تجدد چندان آشنا نیست که افراط و تفریط آن را دریابد و عقل جهان توسعه یافته رفتار جهان توسعه نیافته را درست در نمی‌یابد و شاید آن را یکسره افراطی یا غیر معقول بخواند. در این وضع چگونه می‌توان ملاک‌هایی یافت که مقبول در نظر عقل عام باشد. ما اکنون لفظ اعتدال و افراط و تفریط را زیاد به کار می‌بریم و گاهی که دولت‌ها و احزاب روش و سیاست خود را سیاست اعتدال خوانده‌اند، آیا می‌توان موافقت و مخالفت با آنها را ملاک اعتدال و افراط و تفریط دانست؟ سیاستی که مدعی پیروی از اعتدال است باید ابتدا اعتدال و خردمندی خود را در عمل اثبات کند و خرد مشترک هم بر آن صحه بگذارد ولی وقتی معلوم نباشد که با چه

سیاستی باید موافقت یا مخالفت کرد اعتدال چه جایی دارد؟ شرایطی را در نظر آوریم که در آن موافق به این دلیل موافق است که رقیب را ناتوان در کار اداره کشور و مشتغل به امور غیرسیاسی و بی‌ثمر می‌داند. مخالف هم نگران است که مبادا اعتنا به ارزش‌هایی که او دوست می‌دارد کم شود و دشمنی با آنچه او دشمن می‌دارد فراموش شود کدامیک از این دو گروه مقبول یا افراطینند؟ (و کسانی هم مدعیند که در سایه این دوستی‌ها و دشمنی‌ها سودهای گزاف و هنگفت نهفته است. این را دیگر خدا می‌داند و البته اگر این حکم در مورد بعضی کسان درست باشد در مورد همه درست نیست. وانگهی وقتی کسی سخن می‌گوید و حکمی می‌کند اهل فلسفه نباید از نیت او بپرسند).

کسان و گروه‌هایی که اکنون افراطی خوانده می‌شوند می‌گویند وظیفه اصلی دولت، اسلامی کردن همه چیز و از جمله دانشگاه و علم و مدرسه و توسعه و بازار است و مراد از اسلامی کردن اقامه رسوم و آداب دین و رعایت حرمت اصول و قواعد و احکام شریعت است. البته حریم بعضی امور علمی-سیاسی و غیردینی مثل انرژی هسته‌ای هم که اعتبار شبه دینی پیدا کرده‌اند باید حفظ شود. اقامه رسوم و آداب شرع و احترام به اصول و قواعد و حتی اصرار بر تقدّم توسعه این یا آن تکنولوژی را به خودی خود افراط یا تفریط نمی‌توان خواند. اما وقتی کسی راهی یا کاری را درست می‌داند اولاً خود باید درگشودن و پیمودن و انجام دادنش اهتمام داشته باشد و اگر آن را به



دیگران تکلیف یا پیشنهاد می‌کند باید بدانند و بگویند که آن کار و راه را چگونه باید انجام داد و پیمود و در صورتی که کوشش‌هایی شده و آن کوشش‌ها ثمر نداده یا بسیار کم‌ثمر بوده است باید تحقیق شود که وجه نامرادی چه بوده و مبادا در آینده هم کوشش‌ها بی‌ثمر باشد. مهمتر اینکه دامنه قواعد و احکام شرع وسیع‌تر از واجبات و محرماتی است که در سیاست بر رعایت آنها تأکید می‌شود. سیاست دینی معتدل نباید از دروغ و ریا و رشاء و ارتشاء و اختلاس و حیف و میل اموال عمومی و توهین و افترا و اهمال در احقاق حقوق مردم با بی‌اعتنایی و خونسردی بگذرد و فارغ از همه سهل‌انگاری‌ها و کندی‌هایی که در سازمان‌های اداری وجود دارد الویت اداره امور را مثلاً به تفکیک جنسیتی بدهد.

پیدا است که افراط و تفریط صرفاً به سیاست دینی باز نمی‌گردد. کسی را هم که به آداب شرع پای‌بند است و به محرمات و منهیات و واجبات و ضروریات چنانکه در آیین و در نظر اولیای دین مقرر است التزام دارد به افراط و تفریط منسوب نمی‌توان کرد زیرا دین یک امر جامع است و همه احکام آن یک‌جا و یکسره باید رعایت و اجرا شود. در این مورد ملاک هم معلوم است و اگر بتوان در امر دین کسی را افراطی یا تفریطی خواند افراط و تفریطش را باید در ترجیح و مقدم‌داشتن بی‌دلیل بعضی از احکام و اصرار بر رعایت آنها و اهمال در قواعد و احکام دیگر جستجو کرد. اینجا دیگر ملاک، عقل مدرن یا توسعه‌نیافته نیست بلکه جامعیت و وحدت دین ملاک است.

در مجلسی که در باب خشونت و خشونت‌گری‌های منتسب به اسلام بحث می‌شد نام عارفان بزرگی به میان آمد که رعایت قواعد اسلام را بر هر کار مقدم می‌دانستند و با لابی‌ها و منکران مدارا نمی‌کردند. قیاس داعش و القاعده و طالبان و ... با بزرگانی چون نجم‌الدین دایه و شمس‌الدین تبریزی و ... از جهات بسیار بی‌وجه است. اینها به همه احکام پای‌بند بودند ولی آنها دینشان خشونت است. به این جهت این قیاس، افراط و تفریط و اعتدال را از نظرها می‌پوشاند و فکر و نظر را به سمت و سوی دیگر می‌برد. تکرار کنیم که هیچ دینداری از آن جهت که دیندار است افراطی نیست مگر آنکه دین را بنا بر رأی خود تفسیر کند و مهم و اهم را به میل خویش برگزیند و احياناً مهمتر را فروگذارد و کمتر مهم را اصل قرار دهد و گرنه دینداران و اهل ذکر و فکر که همواره همه اوامر و نواهی را مراعات می‌کنند اهل افراط نیستند بلکه شاید در قله‌های رفیع ایمان و دینداری قرار داشته باشند. اما افراطی‌های زمان ما که بی‌پروا خون مردمان و حتی زنان و کودکان بی‌گناه را می‌ریزند تا مجازاتی برای ترک اولای کسان دیگر باشد، با دین و معرفت هیچ نسبتی ندارند. دست زدن به جنایت برای مکافات ترک اولاهای غالباً وهمی و خیالی نه فقط دینداری نیست بلکه بیماری یا تبهکاری است و به این جهت شاید نام افراط هم به دشواری بتوان بر آن نهاد. اینکه کسانی سیاست را به مؤاخذه و مجازات مردمان و اجرای حدود به صورتی که خود تشخیص می‌دهند تحویل می‌کنند و نام آن را شریعت و دین

می‌گذارند نشانه پدید آمدن یک فاجعه در زندگی بشر است. اجرای احکام دین جای خود دارد و ملاک و میزان آن هم دستورالعمل‌های دینی و شیوه‌های عمل اولیاء و بزرگان علمای دین است. اما در سیاست چه ملاکی برای تشخیص افراط و تفریط از اعتدال داریم؟ سیاست درست و اعتدالی را به آسانی از سیاست افراطی نمی‌توان تشخیص داد. زیرا اولاً مفهوم روشنی از آن نداریم ثانیاً اعتدال در هر جا و هر زمان صورتی خاص و متفاوت دارد. در احزاب گاهی جناح‌های تندرو و محافظه‌کار در برابر هم قرار می‌گیرند. حکومت‌های استبدادی هم همه سیاست‌های یکسان ندارند و افراط و تفریطشان به یک اندازه نیست. در اینکه دموکراسی را هم به طور کلی بتوان حکومت اعتدال نامید تردیدهایی وجود دارد.

یونانیان و اخلافشان در قرون وسطی و در دوره اسلامی دموکراسی را حکومت اهواء خوانده‌اند و می‌دانیم که دموکراسی یونانی با دموکراسی لیبرال دوره جدید تفاوت دارد اما آن دموکراسی هم لااقل از آن جهت که به خواست و هوس آدمی اصالت می‌دهد نمی‌تواند خانه اعتدال باشد. به بعضی موارد که در آنها اعتدال و افراط و تفریط می‌توان سراغ گرفت نظر کنیم؛ در کشور ما انقلابی روی داده است که اکثریت قریب به اتفاق مردم کشور در آن شرکت داشته‌اند و در این میان کسانی هم با این انقلاب و هر انقلاب دیگری مخالفند زیرا فکر می‌کنند که انقلاب ویرانی و آشوب و بلا تکلیفی در پی دارد. به نظر این گروه انقلاب با خشونت آغاز می‌شود و کارش با

استقرار استبداد پایان می‌یابد. به نظر صاحبان این رأی، انقلاب یک اقدام افراطی است و انقلابی‌ها افراطی‌اند ولی توجه کنیم که انقلاب یک حادثه است نه یک رویه و روش که بتوان آن را اعتدالی یا افراطی خواند البته ممکن است کار و راه انقلاب به افراط و تفریط بکشد. در این صورت اگر نتوان افراط و تفریط را از اعتدال تمییز داد و از آن جلوگیری کرد راه مقصود گم می‌شود. با بحث‌ها و چون و چراهای سیاسی، افراط و تفریط را نمی‌توان تشخیص داد بلکه باید به عمل و کار سیاسی نگاه کرد. کاری که در وقت و جای خود انجام می‌شود و در بهبود جریان امور اثر می‌کند می‌تواند راهنمای اقدام و عمل بعد باشد. در مقابل پیشنهادها و طرح‌ها و کارهایی که به نتیجه نمی‌رسد و اختلاف‌ها را افزون می‌کند، به احتمال قوی در جانب افراط یا تفریط قرار دارد.

اگر این نظر قدری پراگماتیک به نظر می‌آید توجه کنیم که پراگماتیسم در معنی اصطلاحی و فلسفی‌اش برای جامعه آمریکای آخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم فلسفه اعتدال بود (اگر پیش از این فلسفه سیاسی راولز را اعتدالی خواندیم توجه کنیم که او هر چند به حوزه کانتی - تحلیلی تعلق داشته است بیشتر وارث فیلسوفان پراگماتیست آمریکا است) اگر عیب کار پراگماتیست‌ها این بود که حقیقت را امر پراگماتیک می‌دانستند در سیاست می‌توان به آنان حق داد که می‌گفتند هر فکر و اقدامی که مصالح کشور و مردم را تأمین کند درست و موجه است و هر کاری که به ضعف و فساد و درماندگی

بینجامد و کشور را به بن بست بکشانند نارواست ولی کیست که اینها را از پیش تشخیص می دهد و راه عمل درست را برمیگزیند؟ او کسی است که امکانها و شرایط را می شناسد و برای تحقق طرحها و پیشنهادها هماهنگی و تفاهم و توافق و همراهی میان مردمان ایجاد می کند. این را پراگماتیسم نباید دانست. هر سیاست درستی متضمن حفظ منافع و مصالح کشور است و اگر حفظ منافع و مصالح را پراگماتیسم بدانیم سیاست و پراگماتیسم را یکی دانسته ایم. پراگماتیسم فلسفه است اما سیاست کار عقل عملی است و نه عقل نظری که حقیقت را می یابد. اکنون کشور برای اینکه بتواند روی پای خودش بایستد باید از امکانهای خدادادیش که خدا را شکر کم نیست به وجه نیکو و در جای خود استفاده کند. شرط این بهره برداری وجود سازمانهای درست و درستکار و بری از آلودگی و فساد است و اگر این شرط محقق نشود هیچ پیشرفتی در کارها حاصل نمی شود. پس سیاست باید شرایط را مهیا سازد تا از هدر رفتن امکانها جلوگیری شود. سیاستی که به بی تعادلی اقتصادی و اداری و اخلاقی ظاهر و آشکار نیندیشد و در صدد رفع آن بر نیاید یا اصلاً به فکر آن نباشد و به آن اهمیت ندهد و به رواج نگرانیهای برآمده از تنگ نظریهای شغلی و موسوم به نامهای موجه مجال بدهد و بی اعتدالی در کوچه و بازار و در رفتار و کردار مردم و مأموران حکومت را نبیند، سیاست نیست و اگر باشد سیاست افراطی است زیرا با امکانهای عملی بیگانه است و در ابرهای اوهام به سر می برد

و می خواهد بدون رفع موانع و فراهم کردن مقدمات و گشودن راه به مقصد برسد. سیاست تصمیم‌گیری درباره آینده است اما تصمیم‌گیری سیاسی در صورتی تصمیم‌گیری برای آینده می‌شود که شخص تصمیم‌گیرنده در موقع و وقت خاص امکان‌هایی را که می‌تواند محقق شود دریابد. معنای فرونزیس ارسطو هم در زمان ما همین است پس اگر گمان می‌کنند که سیاستمدار هر تصمیمی بگیرد تصمیم سیاسی است، دیگر طرح اعتدال و افراط و تفریط در سیاست وجهی ندارد. تصمیم سیاسی اگر با خرد عملی موافق نباشد سیاست بد است اگر سیاستمداران بزرگ در زمره نوادر دوران و زمان خویشند بزرگیشان حاصل برخورداری از خرد است.

وجه دیگر قضیه را بررسی کنیم. اعتدال پیروی از خرد است و خرد در سیاست و اقتصاد و مدیریت و جنگ ناگزیر باید به محاسبه پردازد و مصلحت‌ها و مضرت‌ها و پیروزی‌ها و شکست‌ها را بسنجد. پیدا است که این محاسبه بر مبنای اصولی صورت می‌گیرد و هر جا از خرد نام می‌بریم هر خردی که باشد اصولی در نظر می‌آید که در محاسبات سیاسی و مدیریتی هم باید اصول مناسب را در نظر داشت و آنها را حفظ کرد. اشتباهی که پیش آمده است و کمتر به آن توجه می‌شود این است که وقتی سخن از خرد و محاسبه می‌شود. کسی می‌گوید ما اصول را فدای مصلحت نمی‌کنیم و اگر بپرسند مرادتان از اصول چیست و کدام اصول را در نظر دارید بعضی احکام فرعی و آداب فرهنگی را ذکر می‌کنند. در باب رعایت احکام فرعی و آداب

قومی چون و چرا نمی‌کنیم. احکام فرعی و آداب دینی و قومی باید رعایت شوند اما حکم فرعی جای اصول را نمی‌گیرد و به استناد آن ملاحظات و محاسبات سیاسی و تشخیص و رعایت مصالح و منافع کشور را مهمل نمی‌توان گذاشت. اصلاً رعایت مصلحت سیاسی تقابل و تعارضی با احکام فرعی عملی و آداب و رسوم ندارد. مشکل وقتی پدید می‌آید که سیاست را به حفظ بعضی آداب و رسوم تحویل کنند و اگر کسی بگوید این آداب در زمره امور سیاسی نیست چه بسا که او را مخالف و منکر آنها بدانند. پس باید به نسبت میان سیاست و فرهنگ و آداب بیندیشیم. سیاست قدیم کاری به آداب و فرهنگ نداشت. در یونان هم پایدیا که اروپایی متجدد غبطه آن را می‌خورد (نمی‌دانیم آیا می‌توان پایدیا را فرهنگ تعبیر کرد) شرط سیاست و قوام مدینه بود. به عبارت دیگر حکومت دخالتی در کار فرهنگ نمی‌کرد.

در زمان ما و در سیاست جدید، دولت و حکومت حتی در لیبرال دموکراسی‌ها که شعارشان محدود شدن قدرت دولت و حکومت است، سازمان‌هایی برای راهبرد فرهنگ و هنر و آموزش و پژوهش دارد نه و با تخصیص بودجه برای امور مثل پژوهش‌های نظامی شاید پیشرفت و بسط علم و تکنولوژی را ناموزون کنند. حکومت‌هایی هم هستند که گسترش فرهنگ را سیاست اصلی خود می‌دانند. در اینکه حکومت در زمان ما نمی‌تواند فرهنگ و آموزش و پژوهش را به حال خود رها کند بحث نمی‌کنیم زیرا اکنون هیچ

حکومتی را نمی‌شناسیم که چنین کرده باشد اما تحویل سیاست به نظارت بر فرهنگ و محدود کردن فرهنگ به معنی آداب و عادات امر دیگری است. بعضی نویسندگان معاصر شکوه کرده‌اند که سیاست با فرهنگ خلط شده است زیرا فکر می‌کنند که حکمران باید بتواند فارغ از عوامل بیرونی تصمیم بگیرد و سیاست همین اتخاذ تصمیم است. مسلماً سیاستمداران باید تصمیم بگیرند و سیاستمداران بزرگ تصمیم‌های مؤثر در تاریخ گرفته‌اند و می‌توانند بگیرند. اما این معنی منافاتی با هم‌آغوشی فرهنگ و سیاست ندارد به شرط آنکه سیاست به سودای حفظ بعضی سنن و سوابق و رسوم فرهنگی و قومی و دینی مبدل نشود. جدا کردن سیاست از فرهنگ یا تحویل آن به رعایت رسوم فرهنگی لااقل در زمان ما به نفعی نیست مؤدی می‌شود. شاید در دورانی که تجدد در حال بسط خود به خودی بود در یک کشور قدرتمند غربی کسانی می‌توانستند بیندیشند که سیاستمدار باید برای عظمت کشور خود تصمیم‌هایی اتخاذ کند. آنها می‌توانستند تصور کنند که حوزه علم و ادب و فرهنگ تکیه‌گاه سیاست باشد نه اینکه سیاست در مورد آنها تصمیم بگیرد.

اکنون در همه جا و مخصوصاً در کشورهای در حال توسعه سیاستمدار می‌تواند به فکر عظمت کشور باشد اما در این صورت قبل از هر تصمیمی باید بکوشد اسباب بزرگی را فراهم کند. همچنین می‌تواند بر فرهنگ و آداب و رسوم تکیه کند اما اگر هم خود را یکسره مصروف حفظ آنها کند. از سیاست باز می‌ماند زیرا سیاست این زمان



بی‌قدرت علم و تکنولوژی سیاست نیست و قدرت علم و تکنولوژی در هوای خاص قوام می‌یابد. این هوای خاص یعنی شرایط ظهور و بسط علم و پژوهش گرچه در ظاهر با اخلاق و آزادی سیاسی ملازمت ندارد با اصول تجدد بی‌ارتباط نیست و از اصل و اساس خود منفک نمی‌شود. اگر در جهان توسعه‌نیافته علم را منفک و جدا از اصول و مبادیش می‌بینیم معنیش این نیست که علم را از مبادیش می‌توان جدا کرد. علم جدید مثل هر علم دیگری یک وجه آموختنی دارد اما وجه اصلیش برخلاف علم جهان توسعه‌نیافته که بیشتر علم آموزشی است پژوهش است.

علم آموزشی و به تعبیر دیگر علم شنیدنی با علم رسیدنی تفاوت دارد. علم شنیدنی متعلق به صاحب آن است ولی علم رسیدنی ملک کسی نیست و آنها که در ظاهر صاحب آنند یا خود را صاحب آن می‌دانند در تعلقشان به علم است که آنچه هستند شده‌اند و آنچه دارند به دست آورده‌اند. علم آموختنی مرتبه نازل علم است که آن را مثل میوه درخت علم می‌توان خرید و مصرف کرد. سیاست جهان توسعه‌نیافته نیز در صورتی در راه توسعه پیش می‌رود که علم را در نسبت یا مبادیش بپذیرد. ولی اگر این مطالب در حوزه سیاست و به تبع ملاحظات و با مقاصد سیاسی طرح می‌شود نه حاصلی برای سیاست دارد و نه راهی به دانش و معرفت استوار می‌برد. علم و مبانیش دو امر جدا از هم نبوده‌اند که به هم پیوند یافته باشند بلکه مبانی و فروع با هم به وجود آمده‌اند و ملازمت دارند. خواست بریدن

علم از ریشه آن و قراردادنش بر مبانی و ریشه‌های دیگر باید بر این فرض مبتنی باشد که اصول و مبادی پیش از پیدایش علوم و مستقل از آنها موجود بوده‌اند و کسانی کوشیده‌اند بر مبنای آنها و شاید برای تحکیمشان علم بسازند. به عبارت دیگر علم حاصل طراحی و برنامه‌ریزی حساب شده و از روی قصد دانشمندان است. با توجه به این فرض خواست برداشتن علوم از مبانی و بنیاد اصلیشان و نهادن آنها بر مبادی و اصول اعتقادی مورد قبول، موجه می‌شود.

خواستن علمی که عین قدرت است و جهان غربی هم با قدرت آن قدرت یافته است خواست ناموجهی نیست. این علم را در کلیتش در کنار فرهنگ و اعتقادات هم می‌توان قرار داد یعنی مردمان اعتقادات دینی و آداب قومی خود را در زمان قدرت علم می‌توانند حفظ کنند اما علم از آن جهت که باید از روش خاص خود پیروی کند (و قدرتش در پیروی از این روش است و به یاد آوریم که دکارت طرح روش را دیسکور نامید. همان چیزی که امروز همه می‌خواهند حرف‌های خود را به آن یعنی به سخن قدرت تبدیل کنند) با اصول و قواعد بیرون از علم کاری ندارد و علم را نمی‌توان با آنها میزان کرد. علم در فضای روحی و فکری قدرت انسانی جوانه زده و رشد کرده و ثمر داده است. ما در قبال پیشامد علم جدید دو وضع می‌توانیم داشته باشیم البته اشخاص آزادند که درباره هر چیز هر طور که می‌خواهند فکر کنند و بگویند ولی هر تمنایی برآورده نمی‌شود و شاید قابلیت برآورده شدن نداشته باشد. یکی از این دو وضع استقبال از علم و

سعی در پدیدآوردن فضا و عالم مناسب برای رشد و پیشرفت آن است.

موضع دیگر که در جهان مصرف جهانی وسایل تکنیک، بیهوده می‌نماید و تنها متفکران می‌توانند به سوی آن بروند اندیشیدن به جایگاه علم و سعی در درک مبادی و غایات و نحوه قوام آن در گذشته و فواید و خطرات آن در آینده است. این اندیشیدن به معنی روگرداندن از علم نیست (و مگر روگرداندن از علم در شرایط کنونی امکان دارد؟) آن را بر مخالفت با علم هم نباید حمل کرد. کسی که در جهان علم و تکنولوژی به سر می‌برد و نمی‌تواند تصور و تصویری غیر از این جهان داشته باشد چگونه با علم مخالفت کند؟ ظاهراً طرح بنیادکردن علم بر اصول دیگر، راه میانه‌ای است که در آن با علم و قدرتش مخالفت نشده و فقط تغییر اصول و مبادیش پیشنهاد شده است. نظر بالنسبه موجه‌تر نظر گروهی است که به آنها عنوان «سنت‌گرا» داده‌اند. آنها علم را علم قدسی می‌دانند و معتقدند که علم جدید از جوهر قدسی بی‌بهره است. البته آنها بحث در باب علم جدید را مجمل می‌گذارند و می‌گویند ما با علم مخالفتی نداریم بلکه می‌گوییم وجه قدسی علم باید به آن بازگردد. در هر صورت در سیاست دینی گرچه در آغاز میان صورت ریاضی علم و اجرای احکام و رسوم تعارضی پیش نمی‌آید اگر قرار باشد چرخ زندگی با تکنولوژی (و نه صرفاً با مصرف کالاهای تکنیکی و تکنولوژیک) بگردد شاید مشکل پیش می‌آید زیرا دو پادشاه در یک اقلیم

نمی‌گنجند.

سی و چند سال پیش من در یک سمینار، علوم انسانی در جامعه جدید را چیزی نظیر علم کلام در دوره قبل از تجددمآبی خودمان دانستم. هیچ‌کس به سخن من اعتنایی نکرد و نپرسید که این قیاس یا تناسب چه مناسبت دارد. علم کلام در گذشته دفاع از دین در برابر مخالفان و معترضان و اثبات اصول دین بوده است مگر علوم اجتماعی و انسانی هم اصول مسیحیت را اثبات می‌کنند نه علوم اجتماعی به اصول دین کاری ندارند هر چند که ممکن است در باب تحول مسیحیت و اصول آن پژوهش کنند اما در صدد اثبات اصول نیستند و چگونه علم به اثبات احکام دین و فلسفه بپردازد. توجه کنیم که علاوه بر آنچه گفتیم علم کلام علم فروع نیست و به فروع دین کاری ندارد اما علوم انسانی درباره امور فرعی تاریخی و فرهنگی و تمدن‌ها پژوهش می‌کنند و این پژوهش‌ها کمتر صورت دفاع از رأی و عقیده و نظر و رفتار و کردار دارد بلکه بیشتر پژوهش است پس پژوهش را چگونه با علم کلام مقایسه کنیم؟ چیزی که سی و چند سال پیش عیان نبود اکنون قدری برای همه آشکار شده است. علوم انسانی و اجتماعی در پژوهش‌هاشان پاسدار اصول و مبانی تجددند و البته چون از روش علم پیروی می‌کنند بی طرف و بی نظر می‌نمایند. روش علم جدید یک امر مطلق نیست بلکه به تجدد تعلق دارد و حتی شاید بتوان گفت که از جمله مبانی تجدد است. وجه شباهت علوم انسانی با علم کلام قدیم از نظر من این بود که این هر دو از اصول و مبادی

دفاع می‌کنند. یکی از اصول دین و دیگری از اصول و مبادی تجدد. در دهه‌های اخیر این دفاع در تجربه تاریخ و در آثار و کتب علوم انسانی که در آنها مستقیماً از تجدد دفاع شده است صراحت پیدا کرده است. علوم انسانی کارساز دوران اخیر تاریخ تجدد و پاسدار آن است و وظایفی در قبال تجدد دارد که علم کلام در دفاع از دیانت داشته است اما ظاهراً این پیشنهاد که علوم انسانی باید از مبادی کنونی‌اش (که در حقیقت مبادی تجدد است) جدا شود و بر بنیاد اصول و مبادی دینی و الهی قرار گیرد باید نتیجه تجربه و احساس ناسازگاری علوم اجتماعی با اعتقاد به وجود جهان قدسی و امکان قدسی شدن علم باشد. در اشاره‌ای که به خلط آداب و رسوم و احکام و قواعد اعتقادی با سیاست شد نظر به سیاست جاری و مرسوم در جهان بود و شاید تا حدی معلوم شده باشد که پرداختن سیاست به آداب و مناسک و تشریفات دین و حفظ حرمت بعضی از احکام لااقل در نظر علمای دین و مروّجان شریعت امری طبیعی و کاملاً موجه است اما بحث در این است که آیا آنها را می‌توان در زمره امور سیاسی و وظایف حکومت تلقی کرد؟ وقتی سیاست و دین یکی باشند جدا کردن امور دینی از امور سیاسی چه وجهی دارد؟ در سیاست هر سیاستی که باشد ناگزیر در آن اموری بر امور دیگر تقدّم می‌یابد. فی‌المثل اگر کشور در حال جنگ باشد اهتمام اصلی حکومت باید مصروف آن باشد و اگر فساد و تباهی گسترش می‌یابد اهمیت دادن به مشکلات عرضی که حل آنها با اقدام‌های سیاسی

آسان و حتی شدنی نیست، نشانه دوری از سیاست است. اکنون اگر کسانی هستند که اعتقاد دارند وظیفه سیاست دشمنی با کفر و ظلم و اجرای تام و تمام احکام دین و قراردادان علوم بر مبانی توحیدی و الهی است. سیاست جدید یا معنای جدیدی از سیاست را پیشنهاد می‌کنند و باید در توضیح و تبیین این سیاست بکوشند و بدانند که آنچه می‌گویند نه صرفاً در عمل سیاسی بلکه از حیث نظری نیز در مقابل تفکر پانصدساله غرب و سیاست جدید آن قرار دارد. از آنجا که طرح سیاست متفاوت با سیاست‌های جهان متجدد با فهم جدید به درستی درک نمی‌شود طبیعی است که آنها را افراطی بخوانند. البته هر مخالفتی با سیاست موجود و حتی انکار این سیاست افراط نیست زیرا افراط و تفریط و تعادل را نه در قیاس با بیرون بلکه با نظر به وحدت و پیوستگی درونی می‌سنجند چنانکه کسی فلسفه و سیاست جدید را که در آنها قرون وسطی نفی شد افراطی نخواند و معمولاً نفی را با افراط و تفریط یکی نمی‌دانند.

اگر یک سیاست اصولی داشته باشد و کارهایش بر وفق اصول اجرا شود صفت افراط و تفریط به آن نمی‌توان داد. اصلاً اعتدال رعایت اصول و مبادی است منتهی در زمان ما سیاست و تاریخ غربی هنوز چندان غلبه دارد که به مبادی دیگر عمل و رفتار و تفکر مجال نمی‌دهد و به این جهت قدم‌گذاشتن در راهی جز راه دشوار تجدد برای مردم این جهان و این زمان قابل درک و فهم نیست. در این وضع کسانی که راه دیگر می‌جویند همواره در برابر خود سدی می‌بینند و

اگر نتوانند آن سدها را بردارند شاید به کارهایی که با اصولشان سازگاری ندارد دست بزنند و از اعتدال دور شوند و گاهی به نهایت تفریط و افراط برسند. اما برداشتن سدهای تاریخی با اقدام‌های نظامی و سیاسی صورت نمی‌گیرد. اگر طرح راه و مقصد آن کم و بیش روشن شده باشد باید فهمی جدید هم پدید آمده باشد. آن فهم را باید اعلام و تعلیم کرد آنها که این فهم را دریافت می‌کنند سیاست جدید را هم درمی‌یابند. جهان هنوز از این تحول دور است و حتی به شرایط و امکان‌های یک نظم جدید هم نمی‌اندیشد. در وضع کنونی و در هر وضعی اعتدال منوط و موقوف به شناخت امکان‌ها و کوشش برای تحقق بخشیدن مناسب‌ترین آنهاست. پس آنکه هنوز شرایط امکان امور را نمی‌شناسد و اصرار در تحقق آنها دارد به دشواری می‌تواند اهل اعتدال باشد و اعتدال را تحمل کند. در تاریخ هم که نظر می‌کنیم این سیاستمداران بزرگ و مؤسسان سیاستند که توانسته‌اند طرح‌هایی در سیاست در اندازند و آن طرح‌ها را چنان پیش ببرند که به تعادل و تناسب آسیب نرسد یا اگر در جایی تناسب برهم خورد آن را تدارک کنند در سیاست و در هیچ قلمرویی از قلمروهای علم و عمل نمی‌توان امور جزئی و پراکنده را کنار هم نهاد و برای آنها اصول و مبادی معین کرد. اصول و مبادی مقدم‌اند و فروع از آنها می‌رویند. گاهی ممکن است شاخه یا جوانه درختی را در زمین بکارند و ریشه بدواند اما برای این جوانه و برای هیچ نهال و درختی به دلخواه ریشه نمی‌توان معین کرد. وقتی می‌خواهیم وضعی از اوضاع عالم را بر بنیاد

دیگری جز بنیادی که هست و دارد بگذاریم چون تمنای محال یا نزدیک به محال کرده‌ایم به مقصود نمی‌رسیم و چون هیچ‌کس شکست را دوست نمی‌دارد و بسیاری از مردم نمی‌توانند شکست را تحمل کنند شاید برای جلوگیری از شکست یا تدارک آن به کارهایی دست بزنند که عقل موجود آن کارها را مجاز نمی‌داند اما عاملان و فاعلان فعل چون کارناروای خود را به حکم اعتقاد انجام می‌دهند آن را گناه و ناروانمی‌شمارند. غافل از اینکه اعتقاد غایتی نیست که برای رسیدن به آن یا ننگهبانیش هر کاری روا باشد. اعتقاد امر عملی است یا با عمل اثبات می‌شود. متعلق اعتقاد هم معمولاً امر قدسی و شبه قدسی است و با اجرای مراسم و مناسک مناسبت دارد. هر معتقدی هم اگر لازم بداند می‌تواند اعتقاد خود را ترویج کند و یا در برابر مخالفان به دفاع از اعتقاد خود برخیزد اما آیا او در این دفاع می‌تواند با دروغ و حيله به چهره اعتقادات رقیب لجن بپاشد و زشتی آن را که معمولاً ساخته خود اوست به دیگران نشان دهد. وقتی از اعتقاد می‌گوییم بیشتر به دین و اعتقادات دینی نظر داریم اما ایدئولوژی هم مجموعه‌ای از اعتقادات است. ایدئولوژی شریعت بی‌خدا است (اینکه در سال‌های اخیر سیاست دینی را احیاناً ایدئولوژی نامیده‌اند از روی مسامحه بوده است) و به این جهت دین ایدئولوژی نیست. در ایدئولوژی هدف وسیله را توجیه می‌کند پس برای رسیدن به مقصد هر وسیله‌ای را می‌توان به کار برد ولی در شریعت هدف و وسیله به هم بسته‌اند بلکه گاهی مقصد همان طریق



است. اصلاً درست بگویم در دین (یا لااقل در دین ما) طرح جدایی و دوگانگی هدف و وسیله امری اعتباری است. ادای فرائض و نوافل در ظاهر وسیله یا طریق رسیدن به مقصودند. اما در حقیقت آنها خود غایتند. آن کس که واجبات و مستحبات را برای رسیدن به بهشت ادا می‌کند و صرفاً از خوف دوزخ از منہیات و محرّمات پروا و احتراز دارد به قول مولای متقیان علی علیه‌السلام سوداگری می‌کند تا شاید جایی در جنت افعال برای خود دست و پا کند اما طور دیگری از عبادت و طاعت هست که به جنت و لااقل به جنت افعال نظر ندارد. چنانکه به قول عارف هرات «بهشت بی دیدار تو درد و داغ است» شاعر نیز جنت افعال را به آسانی وا می‌گذارد به امید آنکه به دیدار دوست نائل شود.

گر مخیر بکنندم به قیامت که چه خواهی

دوست ما را و همه نعمت فردوس شما را

گویند تمنایی از دوست بکن سعدی

از دوست نخواهم کرد جز دوست تمنایی

اگر چنین است که اعمال عادی و ذکر و فکر وسیله نیستند. آیا

می‌توان برای حمایت از دین به کارهای غیردینی و ضددینی دست

زد و ادای فعل حرام و گناه را به عنوان وسایل حفظ دین توجیه کرد و

موجه جلوه داد. عمل وقتی از معنی خود جدا شود و نه طریق تقرب

بلکه وسیله رسیدن به غایات شخصی و اجتماعی شود ممکن است

از حکم عقل سر برتابد یا صرفاً موافق با اهواء یا مصلحت‌بینی‌های

گروه‌های خاص باشد.

ایدئولوژی مکارم اخلاق ندارد و در آن چیزی جز وصول به مقصد و رسیدن به غایت مهم نیست اما دین غایتش خدای بی‌نیاز است که:   
گر جمله کائنات کافر گردند بر گوشه کبریاش ننشیند گرد  
برای اینکه مردم این خدا را پرستند ضرورت ندارد که کسانی به دروغ و بهتان و فریب متوسل شوند و اگر چنین کردند خدا فراموش می‌شود.

گاهی اشتباه میان دین و ایدئولوژی موجب شده است که غایات ایدئولوژیک جای غایات دینی را بگیرد. با این اشتباه ماهیت عمل انسانی و وظایف انسان نیز دگرگون می‌شود یعنی اعمال به خودی خود اهمیتی ندارند بلکه صرف وسیله‌اند و چون چنین شود اعمال از باطن خود تهی می‌شوند و آنچه از آنها می‌ماند صورت ظاهر و بی‌روح است. با توجه به آنچه گفته شد دیندار حقیقی هرگز دچار افراط و تفریط نمی‌شود او در قول و عقل به میزان حق نظر می‌کند زیرا غیر از دوست مقصدی نمی‌جوید. او نه غرور دارد و نه احساس حقارت می‌کند. از بابت پرستشی که می‌کند طلبکار خدا و هیچکس دیگر نیست. او بی‌ادعا و متواضع است. بایزید با همه زهد و طاعتی که داشت وقتی از بام خاکستر بر سرش ریختند چهره در هم نکشید زیرا خود را مستحق آتش می‌دانست اما وقتی عمل بی‌یاد دوست و صرفاً برای رسیدن به پاداش و مزد بود غایت و مقصود و حتی شرایط ادای عمل منتفی می‌شود و متأسفانه هر کس که بیشتر به عمل صوری

ناظر به غایات شخصی و گروهی دلبسته است استعداد افتادنش در ورطه افراط و تفریط بیشتر است. صوری شدن اعمال و افعال امر تازه‌ای نیست اما در زمان ما برای اعمال صوری زمینه و مجال تازه‌ای پیدا شده است. این مجال، سیاست است. سیاست واسطه نزدیک شدن دین به ایدئولوژی است. سیاستمداران دینی هم بسته به اینکه عمل دینی و به‌طور کلی عمل را چگونه دریابند و به آن چه نظری داشته باشند به سیاستی مایل می‌شوند و راهی را در سیاست پیش می‌گیرند. آنها عمل را اگر نه عین غایت بلکه بستگی به آن بدانند سیاستمدار معتدل‌اند و اگر بر استقلال اعمال و افعال و وسیله انگاشتن آنها بیشتر اصرار کنند از اعتدال دور و دورتر می‌شوند. سیاست معتدل همان اخلاص در کار سیاست است منتهی رسیدن به اخلاص در عمل سیاسی از اخلاص در عمل فردی و عادی دشوارتر است. اخلاص در عمل سیاسی مسبوق به برخورداری از درک و خرد سیاسی است. دینداری حقیقی می‌تواند سیاست را به جانب اعتدال ببرد. در سیاست اعتدالی سیاستمدار مردم را با چشم خدایی می‌بیند و خلق همه در نظر او «یکسره نهال خدایند» و به این جهت در صدد شکستن و برکندن آنها بر نمی‌آید.

## فصل پنجم

### زندگی و سیاست در جهان توسعه نیافته

سیاست در بهترین صورتش اتخاذ تصمیم و تدبیر امور بر وفق احکام خرد عملی است. خرد عملی تعبیر و اصطلاح ارسطویی است. آیا این تعبیر در جهان کنونی معنایی دارد؟ احکام عقل نظری و بحثی را با موازینی مثل برهان می‌سنجند در علم هم با پیروی از روش به نتیجه می‌رسند. آیا برای درک درستی احکام اخلاقی و سیاسی هم موازین و ملاک‌هایی وجود دارد و ملاک این درستی را می‌توان مورد بحث و چون و چرای عقلی قرار داد؟ ما اصلاً نمی‌دانیم یا به آسانی نمی‌توانیم بدانیم که خرد عملی چیست و چگونه حکم می‌کند و وقتی حکم کرد چگونه حکمش پذیرفته یا رد می‌شود و چرا همه آن را نمی‌پذیرند البته احکام عقل نظری و نتیجه برهان‌های فلسفه هم مورد اتفاق قرار نمی‌گیرد اما عقل نظری هر چه هست موازینی دارد که می‌توان با آن اعتبار احکام و قضایا را سنجید چنانکه در فلسفه با وجود اختلاف نظرها صاحبان هر رأی و نظر با استناد به قواعد فکر و

منطق نظر خود را حقیقی و آراء مخالف را وهمی و جدلی و خطابی و نادرست می‌خوانند ولی عمل چگونه می‌تواند درست یا نادرست باشد و چه ملاک قبلی برای درستی و نادرستی آن وجود دارد؟ نظرها در این باب متفاوت است و مثلاً ممکن است گفته شود که میزان درستی عمل را در نتیجه آن باید جست زیرا عمل، عمل بجا و نابجا، مفید و مضر، موفق و ناموفق است تفاوتی که عمل با نظر دارد یکی اینست که عمل در قلمرو ازادی صورت می‌گیرد اما علم که به صفت درست و نادرست متصف می‌شود چنانکه کانت می‌گفت قلمرو و ضرورت است اکنون بپرسیم که اگر ملاک‌های درستی علم و اتقان عمل با هم تفاوت دارند آیا این تفاوت به تفاوت عقل نظری و عقل عملی باز می‌گردد یعنی عقل نظری از حیث ماهیت امری متفاوت با عقل عملی است و اشتراک آنها اشتراک لفظی است اگر چنین باشد باید پذیرفت که علم از جایی می‌آید و عمل که مستقل از آن است از سرچشمه دیگر می‌زاید در اینکه عقل نظری با عقل عملی یکی نیست اختلاف نظر چندان وجود ندارد اما گاهی اختلاف آن دورا اعتباری و به اعتبار ظهورشان در مقام نظر و عمل دانسته‌اند بر وفق این رأی عقل یکی است اما در برابر مسائل و پرسش‌های نظری و اقتضاهای عملی کارکردش متفاوت می‌شود چنانکه اگر پرسش از هستی و چیستی در میان باشد عقل، عقل نظری است و اگر در موضع عمل و انتخاب راه و در برابر پرسش چه باید کرد قرار گیرد صفت عملی پیدا می‌کند بعضی از متقدمان هم عقل را دارای مراتب دانسته

و عقل عملی را در مرتبه‌ای بعد از عقل نظری قرار داده‌اند اکثر استادان گذشته و اکنون فلسفه اسلامی قائلند که عقل عملی ریشه در علم و عقل نظری دارد فارابی از جمله اولین صاحبان این رأی بود و گرچه نظر خود را در باب عقل عملی از ارسطو و کتاب اخلاق نیکوماک او آموخته بود در نظر او اتکاء فضیلت عقلی به فضیلت نظری در قیاس با رأی ارسطو صراحت بیشتر دارد.

۲. اگر عقل نظری و عقل عملی را به معنایی که ارسطو گفته بود بپذیریم نمی‌توانیم ارتباطی میان آنها قائل نباشیم عقل نظری مورد نظر متقدمان در صورت علم نظری و مخصوصاً فلسفه ظاهر شده بود ولی نظر و علم نظری در زمان ما مفاهیم روشنی نیست و شاید حتی بتوان گفت که معنای محصل ندارد در قدیم علم نظری شامل الهیات و ریاضیات و طبیعیات بود در زمان ما میان الهیات (ما بعدالطبیعه) از یکسو و علوم ریاضی و طبیعی اختلاف و جدایی افتاده است. ریاضی و فیزیک در زمان ما علم تکنولوژی‌کنند و صدق آنها را تکنیک ضمان می‌شود صرفنظر از همه اینها علم جدید هر چه باشد راهی به اخلاق و تدبیر سیاسی ندارد مع‌هذا وقتی از عقل و عقلانیت در سیاست می‌گوییم نحوی پیوند میان حقیقت و سیاست را تصدیق می‌کنیم هیچکس در دوره جدید و در زمان ما نسبتی را که افلاطون و ارسطو و فارابی و توماس آکوینسی میان حقیقت و عقل عملی قائل بودند تصدیق نمی‌کند و شاید چنین تصدیق و اثباتی معنی و مورد نداشته باشد زیرا دیگر حکمت نظری مورد نظر آنها و سیاست با عقل عملی

ناظر به خیر، جایی در نظم مدرنیته ندارد. اکنون چنانکه گفته شد علم تکنولوژیک جای حکمت نظری سابق را گرفته است و می دانیم که کانت عقل را چنان تعریف و تحدید کرده است که راهبر علم تکنولوژیک و کارساز قدرت تصرف در موجودات و در جهان باشد. آیا نمی توان گفت به موازات این تغییر، معنی عقل عملی هم دگرگون شده است؟ کانت نه فقط معنی عقل عملی را تغییر داد بلکه آن را در مقام سلطان مطلق قلمرو اخلاق محدود کرد قلمروی که باید باشد تا جهانی که بر اساس ستیزه بنا می شود آزادی را با بلهوسی و خیره سری اشتباه نگیرد و محدودیت های «قانونگذار خود بودن» را از یاد نبرد ولی کانت چیزی از عقل سیاسی نگفت و گرچه در نقد سوم یعنی نقد قوه حکم کوشید که این نقص را تدارک کند - و مثلاً هانا آرنست کوشید از این اندیشه کانت نتایجی برای فهم و درک و شعور سیاسی زمان بگیرد - عقل عملی را چندان وسیع نیافت که هنر و سیاست را هم دربرگیرد اما جایی که کانت خواننده اش را گیج می کند و در عین حال کلیدی برای فهم بهتر آثارش در اختیار اهل فلسفه می گذارد نوشته «منورالفکری چیست؟» است. فیلسوف در صدر آن نوشته کوتاه، منورالفکری را پایان محجوریت و آغاز ورود به مرحله عقل می داند این عقل کدام عقل است. عقل کتاب نقد عقل محض یا عقل کتاب نقد عقل عملی؟ پاسخ دادن به این پرسش بسیار دشوار است. این را نقص فلسفه کانت نباید دانست زیرا کانت زمینه ای را فراهم کرد که اخلاف بزرگش یعنی هگل و مارکس نظر و عمل را در «عقل متحقق»

و «پراکسیس» جمع کنند اساس فکر و نظر و منظور هگل و مارکس هر چه بوده است این وحدت، ارتباط و نسبت میان نظر و عمل و عقل نظری و عقل عملی را منتفی کرد و با آن سیری که اروپا از قرن هفدهم آغاز شده بود توجیه شد. از آن زمان سیاست (البته در عالم نظر) دیگر بر اساس حکمت و خرد سیاسی سامان نمی‌یافت بلکه محاسبه امکان‌ها و نیروها و به تعبیر میشل فوکو «نظم اشیاء» آن را راه می‌برد. این نظم از ابتدا نظم زبانی تکنیکی بود هرچند که در قرن هفدهم و هیجدهم در پرده بحث‌های مابعدالطبیعی و اخلاقی پوشیده بود اما بتدریج چهره‌اش آشکار شد. اکنون بنظر نمی‌رسد صاحب‌نظری باشد که سیاست را از نظم تکنیک جدا بینگارد اکنون به این امر کاری نداریم که هر حکومتی ممکن است مقتضیات نظم اشیاء را طوری بفهمد و بر فهم خود، نام عقل و عقلانیت بگذارد عقل نامی قدیمی است؛ نظم امور هم چیزی نیست که اختصاص به اینجا و اکنون یا جا و زمان خاص داشته باشد ولی معنی و کارکرد عقل و نظم تغییر کرده است و وجود آدمی هم دیگر شده است. ما دیگر مای آزاد در مدینه یونانی یا آدم‌های زمان داریوش هخامنشی و اردشیر ساسانی نیستیم حکمرانی زمان هم بر مبنای اصول و قواعد و حقایق مابعدالطبیعی و قدسی و بر طبق نظم عالم طراحی نمی‌شود عقلی که اکنون دایره مدار زندگی و سیاست است عقل تکنیک است. این عقل را عقلانیت فرمانروایان نباید دانست. بلکه راهبر عقل فرمانروایان و فرمانبران و مردمی است که زندگی آنان با تکنیک و تکنولوژی سامان می‌یابد. امر



مسلم اینست که سیاست هر چه باشد اعم از توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته و پیرو این یا آن ایدئولوژی اگر نمی‌خواهد سرگردان باشد باید عقلانیت سیاسی و اقتصادی ناظر به نظم تکنیک را مراعات کند. این مراعات در بعضی نقاط جهان از ابتدا بسیار دشوار بوده است و اکنون این دشواری حتی در مهد تکنولوژی نیز بصورت آشفتگی‌ها و ناتوانی‌هایی ظاهر شده است. مع‌هذا در جهان متجدد و حتی در دوران اخیر آن علم و سیاست هنوز کاملاً بهم پیوسته‌اند و این بستگی چندان آشکار است که برای سیاستمداران اتخاذ تدابیر سیاسی در سایه پیشرفت در علم و پژوهش صورت می‌گیرد و در هیچ جای دیگر هم سیاست بدون پشتوانه علم کاری از پیش نمی‌بردگویی آزادی عمل سیاسی و ضرورت حاکم بر علم بهم بسته‌اند خیلی زود نتیجه‌نگیریم که دروغ سیاست (همه سیاست که دروغ نیست اما بهر حال سیاست دروغ هم دارد و خوبست که این دروغ‌ها کم و کمتر باشد زیرا وقتی دروغ از حد معینی بگذرد خطرناک است و اگر سیاست یکسره دروغ باشد نشانه سقوط در درکات انحطاط و تباهی است) ناگزیر باید با صدق علم قرین با متناسب باشد در قرن هیجدهم که وداع دردناک (دراماتیک) اخلاق و سیاست در آثار روسو و لاک و مونتسکیو صورت می‌گرفت کسانی هنوز امیدوار و معتقد بودند (و هنوز هم کسانی که در همه جا و بخصوص در جهان توسعه‌نیافته مثل اصحاب کهف به خواب طولانی رفته‌اند معتقدند) که با بسط بیشتر علم و تکنولوژی، سیاست با صدق و راستی انس

می‌گیرد و از دروغ رومی‌گرداند ولی تاریخ در مسیر دیگری سیر کرده است. در عالم کنونی در هیچ‌جا از رویکرد اخلاقی در سیاست نشانی نمی‌یابیم اینقدر هست که علم دروغ نمی‌گوید و چون در خانه‌اش زاویه و پستی‌نبستی نیست که دروغ‌ها در آن نگهداری شود سیاست در معاشرتش با علم باید دروغ‌ها را دم در بگذارد و وارد شود و اگر جز این باشد کار به افتضاحی از آن قسم که در کار می‌چورین در اتحاد جماهیر شوروی پیش آمد، می‌کشد. می‌چورین در پژوهش‌های بیولوژی قلب کرد تا تأییدی برای نظر رسمی سیاسی استالین باشد اینکه عقل علمی-تکنیکی آدمی را به کجا می‌برد و بر سر او چه خواهد آمد مطلب دیگری است که کمتر دوست می‌داریم و معمولاً نمی‌خواهیم درباره آن فکر کنیم زیرا خود را چندان صاحب قدرت می‌دانیم که می‌پنداریم می‌توانیم زمام علم را بهر سو و هر جا که بخواهیم بکشیم و از عهده هر وضع ناروا و نامطلوب که پیش آید برمی‌آییم. مختصر بگوییم: می‌گوییم علم و تکنیک وسیله است و ما آن را هر طور بخواهیم به کار می‌بریم این خیال خوشی است که آن را بر هم نباید زد و البته امثال من در اینجا نمی‌توانند آن را بر هم زنند. تکلیف عقل یا وهم غالب بر یک جهان را اشخاص معین نمی‌کنند مگر اینکه وقت تفکری را که بر همزن وهم است و آینده با آن آغاز می‌شود و در سخن قوام می‌یابد یافته باشند با این بیان شائبه جبر و موجبیت منتفی می‌شود. اینکه کار همبستگی میان علم که متعهد و ملتزم به صدق است و سیاست که التزامی به راستی و صدق ندارد به

کجا می‌کشد بحث دیگری است. مشکلی که از آن زود گذشته‌ام اینست که عقل تکنیک که علم راهم راه می‌برد خود یک حقیقت علمی نیست و آن را درست و نادرست نمی‌توان دانست بلکه ورای درست و نادرست است عقل وقتی در علم ظاهر می‌شود به صورت حکم صادق درمی‌آید و این عقل بصورت علم در آمده در عمل و زندگی هم پروای امور بیرون از علم نمی‌کند. کانت جلوه این عقل را فاهمه نامیده است. یونانیان وقتی مسئله نظر و عمل را پیش آوردند با مشکلی که به آن اشاره شد مواجه نبودند درست است که سیاست جدید با نظر به سیاست یونانی طراحی شده و پدید آمده است اما این طرح در فضا و زمینه‌ای کاملاً جدید قرار گرفته است. یونانیان طبیعت را ملک و ماده تصرف نمی‌دانستند و علوم دقیقه جدید در نظرشان وجه و معنایی نداشت هر وفق اندیشه رسمی و مشهور علم قدیم هرچه بوده صورت ناقص و تکامل نیافته علم کنونی بوده است. به این جهت است که اشاره کردیم صورت پیوند علم و سیاست در زمان ما گرچه یادآور نظر و برداشت یونانیان است با آن تفاوت‌های اساسی دارد و امری تازه است. از طرح یونانی سیاست هم که بگذریم هرگز تا زمان تجدد در هیچ جا علم وسیله‌ساز سیاست و سیاست چشم به راه آثار و نتایج تکنیکی علم نبوده است مع‌هذا سابقه پیوند میان نظر و عمل را لااقل تا زمان یونانیان می‌توانیم پی جویی کنیم.

۳. در سیاست همواره دروغ و دشمنی و مکر و فریب و غلبه و تجاوز و بی‌رحمی و ... بوده است اما حتی اگر به قول کارل اشمیت،

سیاست تشخیص و تعیین دشمن و مرزهای دشمنی باشد آن را عین دشمنی کلی و کور نباید دانست در سیاست دشمن را با قرعه نمی‌شناسند بلکه دشمن و دشمنی در میدان وجود دارد و شناختن آن اتفاقی و برحسب دلخواه نیست و مهم اینکه این شناخت در نظر اشمیت آغاز سیاست و ملاکی برای تمییز امر سیاسی از امور اجتماعی و فرهنگی است و نباید غایت سیاست تلقی شود یعنی اگر نظر اشمیت را به عنوان نظری قابل تأمل در سیاست صدساله اخیر جهان بپذیریم باید آن را طراحی بدانیم که به قول اشتراوس زمینه مناسبی برای نقد لیبرالیسم است. البته من بهتر می‌دانم که نظر اشمیت را بر احساس غربت او در جهان مدرن حمل کنم احساس غربتی که بسیاری از شاعران و متفکران دوران پایانی مدرنیته را به ترجیح سیاست‌هایی که در حکم بیماری جهان جدید و نه سیاست اصیل بوده است کشانده و زمینه تبلیغاتی مناسبی برای لیبرال دموکراسی فراهم آورده است تا هر بحث و چون و چرایی در باب تجدد را به سیاست‌های خشن و سرکوبگر بازگرداند. در زمانی که لئواشتراوس جوان، نقد خود را نوشت اشمیت هنوز متعرض مدرنیته نشده بود بلکه بیشتر به نقد لیبرال دموکراسی و لیبرالیسم نظر داشت. اعتراض عمده او به لیبرالیسم این بود که فرهنگ را به جای سیاست گذاشته و این کار نحوی فریب و دورویی است در اینجا قصد بحث در آراء اشمیت و نقد نظر او نداریم این نظر هرچه باشد بی‌مناسبت با شرایط آلمان میان دو جنگ جهانی نیست و به این جهت در تاریخ

اندیشه سیاسی قرن بیستم مقام رسمی و ثابت پیدا نکرده است. این نکته خیلی پرمعنی است که لئواشتر اوس صاحب‌نظر یهودی که در عداد مجددان فلسفه سیاست (یا بر وفق نظر خودش فلسفه سیاسی) در زمان کنونی است در جوانی نظر اشمیت را با رعایت احتیاط کامل نقد کرد و در آثار بعدی خود دیگر کمتر حرفی از او زد و والتر بنیامین هم که متوجه اهمیت سخن اشمیت شده بود و با او در بحث طولانی وارد شد نظرش در این باب تا این اواخر مورد توجه مارکسیست‌ها قرار نگرفت. آیا ما از اشمیت می‌توانیم درس بیاموزیم؟ ورود تفصیلی در آراء اشمیت مخصوصاً از آن جهت در اینجا به کار ما نمی‌آید که اشمیت از نسبت عمل و نظر و از عقل سیاسی حرفی نزده است او سیاست را به اعتقاد باز می‌گردانده و به صورتی از علم کلام سیاسی قائل بوده است شاید او در سال‌های پس از جنگ جهانی اول فارغ از اختلاف‌های سیاسی و حزبی برای تدارک شکست آلمان می‌خواسته است بگوید:

همه سر به سر تن به کشتن دهیم

از آن به که کشور به دشمن دهیم

در دهه سوم قرن بیستم هیچ آلمانی نمی‌توانست با این اندیشه مخالف باشد مع‌هذا سر نفوذ اشمیت را در نقد و نفی صریح لیبرالیسم و تجدد باید جست. اگر والتر بنیامین در رساله امر سیاسی نقد رادیکال لیبرالیسم را نمی‌یافت و آن را برجسته نمی‌کرد شاید تا این زمان نوشته در فراموشی می‌ماند حتی لئواشتر اوس هم که به آن

توجه کرد در آن تأیید بعضی نظرهای خود در باب لیبرالیسم را دیده بود اما توجه نسل جدید صاحب‌نظران و بخصوص نویسندگان چپ به اشمیت بیشتر به بی‌علاقگی و بی‌میلی او به زندگی در نظم مدرن باز می‌گردد اشمیت اگر در می‌یافت که نازیسم نه نفی تجدد و لیبرال دموکراسی بلکه دمل‌چرکینی بر پیشانی و صورت تجدد است به حزب ناسیونال سوسیالیست هیتلر ملحق نمی‌شد با این همه پیش از آنکه نازی باشد تعلق به اندیشه و زمان پست مدرن داشت او می‌دید که دوستی‌ها ضعیف و عداوت‌ها قوی شده است اما بیشتر می‌کوشند که از دوستی بگویند و عداوت‌ها را پنهان کنند او دورویی و کین‌توزی پنهان در جهان جدید را نمی‌پسندید اما عیب‌رآی و نظرش این بود که می‌پنداشت اگر از این دشمنی و دروغ پرده برداشته شود کارها راست می‌شود او بدرستی دریافته بود و مثلاً از مارکس یا کروپوتکین (آنارشویست روسی) آموخته بود که در لیبرال دموکراسی همه چیز قابل توجیه است در نظر آوریم که اگر لیبرالیسم در مدتی بیش از یک قرن عدالت را مفهومی بیهوده می‌دانسته و در چهل سال اخیر به آن رو کرده است وجه این توجه و قبول چه بوده است اگر این را از اشمیت می‌پرسیدند می‌توانست بگوید لیبرالیسم همه چیز را به نام فرهنگ مصادره و توجیه می‌کند و به اصول و مبادی کاری ندارد ولی بدانیم که هیچکس و از جمله اشمیت نمی‌توانست بگوید که مدینه و کشور و جامعه و ملت و حتی زندگی جهانی شده کنونی کاری جز تعیین دشمن و مرزهای دشمنی و دوستی ندارند و اگر اینها معین

شد دیگر به تدبیر و خرد نیازی نیست. نظر اشمیت این بود که در دوره جدید سیاست نمی‌تواند وجود مستقل داشته باشد نه اینکه در این دوره دشمنی نباشد بلکه دشمنی امر پوشیده و عرضی تلقی می‌شود. نمی‌دانیم آیا اشمیت توجه کرده بود که دوره جدید روابط را نه بر اساس تقابل و دشمنی بلکه بر تباین و بیگانگی بنا کرده است شنیده‌ایم که گاهی به مسامحه از دشمنی آدمی با طبیعت می‌گویند اما طبیعت در معنی قدیم با آدمی دشمنی نداشت و در معنی جدید نسبت رسمی آدمی با آن نسبت قهر و تملک و بهره‌برداری است و به این جهت از دشمنی میان انسان و طبیعت نمی‌توان سخن گفت حادثه دیگری که به دهه‌های اخیر تعلق دارد وقوع دشمنی و جنگ میان استعمارگر و استعمارشده یا توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته، متجدد و قدیمی (سنتی) است. این جنگ‌ها بخصوص بعد از جنگ دوم جهانی تعریف و بیان اشمیتی سیاست را اندکی موجه می‌سازد ولی اگر بگویند این جنگ‌ها با دیگر جنگ‌های جهان متجدد از حیث ذات تفاوت ندارد چه پاسخ می‌توان و باید داد. جنگ ضد استعماری و استقلال‌طلبی جنگ مقابله با دشمن به عنوان دیگری نیست بلکه کوششی برای همسان‌شدن با اوست. استعمارشده نمی‌خواهد به گذشته خویش برگردد بلکه طالب توانایی‌ها و برخورداری‌های استعمارگر است اما متأسفانه چرخ زمان چنان می‌گردد که این طلب مدام دشوار و دشوارتر می‌شود وقتی همه چیز در حصار زمان مدرنیته قرار می‌گیرد هر کوششی که در درون این حصار صورت گیرد

اعم از اینکه موافق گردش چرخ یا مخالف آن باشد هر چند که در تندی و کندی گردش آن بی اثر نیست به خروج و رهایی مودی نمی شود اصلاً با گذاشتن یک رسم چه قدیم و چه ساختگی در برابر رسم جدید اگر پشتوانه ایمان و تفکر نباشد کاری از پیش نمی رود جتی جنگی که کارل اشمیت می گفت جنگ ارزش ها نیست ارزش ها می آیند و می روند یا بی ارزش می شوند و ارزش های دیگر جای آنها را می گیرند و گاهی هیچ ارزشی جای ارزش های بی ارزش شده را نمی گیرد. در اینکه آیا دفاع از ارزش ها و دشمنی با دشمن دین و کشور جوهر امر سیاسی می تواند باشد یا نه بحث نمی کنیم ولی چون اخیراً در مطبوعات و در گفتار بعضی اشخاص، سیاست امری بی ارتباط با تدبیر و بی اعتنا به صلاح و فساد مردم کشور به معنی صرف دفاع از ارزش ها آمده است و چه بسا که این تلقی با رجوع به رأی اشمیت توجیه شود باید قدری توضیح داد. اشمیت در زمانی که حزب ناسیونال سوسیالیست هیتلر تشکیل می شد به عنوان استاد فلسفه حقوق و سیاست نظر خود را بیان کرد و وقتی هیتلر به قدرت رسید او هم به حزب نازی پیوست و گرچه دل با آن حزب یکدله نکرده بود او را فیلسوف رسمی نازیسم خواندند او سخنان خود را در زمانی گفته بود که اروپا می رفت در یک جنگ طولانی و ویرانگر درگیر شود و آلمان می خواست انتقام شکست در جنگ جهانی اول را بگیرد او تعبیر و اصطلاح علم کلام سیاسی (الهیات سیاسی) را پیش آورد در کلام اشمیت ارزش ها در برابر هم قرار نمی گیرند جنگ هم جنگی در



راه خدای پرستیدنی (خدای عشق و ایمان) است. درست است که از نظر اسلام رعایت احکام دین مقدم بر کار دنیا است و حکومت دینی باید از ارزش‌ها (ارزش‌ها تعبیر متجددانه‌ای از واجبات و مندوبیات است) دفاع کند ولی آیا سیاست دینی باید به اجرای احکام شریعت و دفاع از ارزش‌ها اکتفا کند و کار علم و تکنولوژی و اقتصاد و فرهنگ و آموزش را به حال خود واگذارد؟ حفظ ارزش‌ها در بحبوحه استیلای تکنیک چگونه صورت می‌گیرد؟ تجربه نشان داده است که عاقبت عمده کار به نیروی انتظامی محول می‌شود. لازمه اینکه سیاست بخصوص در جهان کنونی کاری محدود در حفظ ارزش‌ها باشد اولاً تحویل سیاست به صرف نظارت بر کار و بار عمومی بر وفق اعتقادات و احکام شرعی است و چون نظارت بر زندگی و روابط مردمان یک شغل اداری و انتظامی است در نتیجه سیاست به شغل اداری و انتظامی تحویل می‌شود ثانیاً ارزش‌ها را مردمان خود باید پاسداری کنند و اگر نیروی این پاسداری در وجود و درون آنان نباشد حکومت چگونه از عهده حفظ آن برمی‌آید ثالثاً در جهان کنونی که رسم و شیوه زندگی و حتی وقت خور و خواب و ... را تکنیک و بسط تکنولوژی معین می‌کند چگونه می‌توان ارزش‌ها را از جامعه جهانی شده، انتزاع کرد و آنها را به عنوان امور مستقل و آزاد از قدرت تکنیک نگاه داشت استخدام تکنیک در خدمت ارزش‌ها سودایی است که شاید بتوان آن را به عنوان یک امکان خاص یا آرزو پذیرفت اما سیاست را نمی‌توان بر بنیاد آن استوار کرد پیدا است که از اشیاء تکنیک فایده‌های گوناگون

می‌توان برد اما بسط تکنیک تابع بهره‌برداری‌های اتفاقی و جزئی نیست بلکه قاعده خاص دارد و در راه معینی پیش می‌رود علم و تکنولوژی در هوا و فضایی رشد می‌کند که روح علمی بر آن حاکم باشد و این روح اخلاقی نیست و التزامی به دین و اخلاق ندارد و حتی گاهی با نظام دیکتاتوری هم بنحوی کنار می‌آید. علم از قدرتی بیرون از خود فرمان نمی‌برد. می‌توان با پشتیبانی مالی و سیاسی پیشرفت علم را سرعت بخشید یا پژوهش‌ها را کم و بیش به سمت و سوی خاص سوق داد اما علم را به هر راهی نمی‌توان برد و وسیله‌ای برای هر مقصودی قرار نمی‌توان داد حتی سوق دادن علم به سمت و سوی خاص نیز نظم سازمانی علم و پژوهش و تکنولوژی را مختل می‌کند و بنحو غیرمستقیم موجب عدم تعادل و اختلال در نظم جامعه می‌شود و بالاخره رابعاً حکومت مدافع ارزش‌ها اگر اندیشه‌ای جز حفظ ارزش‌ها نداشته باشد در برابر فساد می‌کند که همه جا در کمین سازمان‌ها و معاملات و زندگی مردمان است چه می‌تواند و باید بکند؟ آیا بگذارد فساد کار خودش را بکند؟ می‌گویند که اگر ارزش‌ها حفظ شود فساد مجال بروز پیدا نمی‌کند. این سخن درست است ولی آیا در زمانی که فساد کم و بیش در همه جا شایع شده است باید بعضی ارزش‌ها را حفظ کرد تا با استقرار و تحکیم آنها فساد از میان برخیزد این اندیشه که اتفاقاً مقبول و غالب است عملاً فساد و نابسامانی و عوارض و آسیب‌های اجتماعی را نادیده می‌گیرد و اگر در برابر آنها عکس‌العملی داشته باشد عکس‌العمل انتظامی و قضایی

است که نتیجه و اثر اصلیش تورم سازمان‌های نظارتی و قضایی و انتظامی و کشاندن سیاست و مدیریت کشور به سمت قهر و خشونت است. سیاست زمان ما هر چه باشد نمی‌تواند به شرایط فرهنگی و اجتماعی و به سلامت تن و جان مردمان بی‌اعتنا باشد این گفته اشمیت که لیبرالیسم فرهنگ را به جای سیاست گذاشته است نمی‌تواند اصل و مبنای یک دستورالعمل سیاسی باشد یعنی نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که پس فرهنگ و جامعه و لیبرالیسم را رها باید کرد فرهنگ و جامعه و لیبرالیسم را اشخاص انتخاب نکرده‌اند که از آن رویگردانند و اگر رویگردانند فرهنگ جدید و لیبرالیسم آنها را رها نمی‌کند پس اول باید فکر کنیم که چگونه می‌توان سیاست مستقل از فرهنگ و تکنولوژی داشت. یکسره و بی‌چون و چرا تابع تکنیک بودن و در عین حال خود را از آن آزاد دانستن شاید موجب راحتی خیال باشد اما این راحت نتیجه و نشانه غفلت است و غفلت با آن شدت پیدا می‌کند این جهان پرمخاطره را - که البته جهان جنگ است - با صدای تق تق چند گلوله نمی‌توان دگرگون کرد این صدا به قدرت غالب آسیبی نمی‌رساند اما شاید از آن برای پوشاندن ضعف‌ها و بحرانها دستاویزی ساخته شود. سیاست را هر طور تعریف کنیم نمی‌توانیم تدبیر را در آن نبینیم به عبارت دیگر سیاست هر چه باشد و در هر وقت و هر جا باشد با خرد عملی و تدبیر پیش می‌رود، پناه بردن به یک تعریف برای دفاع از سیاست خاص به خودی خود عیب نیست اما اگر در این راه لازم شود که سیاست در

برابر تدبیر قرار گیرد بهتر است از آن منصرف شویم. تحویل سیاست به مطلق جنگ و حتی به جنگ برای حفظ ارزش‌ها نه فقط دور شدن از معنی سیاست است بلکه ارزش‌ها را تابع سیاست می‌کند و شاید نشانه بی‌بنیاد انگاشتن ارزش‌ها باشد زیرا آنکس که به ارزش‌ها اعتقاد قلبی دارد آنها را بسته به جان‌ها می‌داند و اگر در جایی این بستگی را سست بیابد می‌اندیشد که سستی را چگونه علاج کند و این همان تدبیر است و نکته آخر اینکه اگر در زمان رواج گفتار دفاع از ارزش‌ها، مدعیان نااهل و دروغین و احیاناً تبهکاری پیدا شوند و خود را میدان‌دار حفظ ارزش‌ها و دفاع از آنها بدانند (چنانکه پیدا شده‌اند و می‌دانند) چه باید کرد؟ اینها به تعیین دشمن و مرز دشمنی کاری ندارند بلکه وجودشان عین دشمنی است و مهم نیست که با چه چیز دشمنی می‌کنند آنها فقط دشمنند حتی اگر بپذیریم که سیاست تشخیص دشمنی است عقل عملی و فضیلت عقلی را تصدیق کرده‌ایم زیرا تشخیص کار عقل است عقل وقتی دشمن را می‌شناسد بلافاصله و بی‌پروا به اردوی او نمی‌زند و به استقبال هلاکت نمی‌رود بلکه می‌اندیشد که چگونه با دشمن مقابله کند دشمنی چیزی نیست که آن را دوست بداریم و بستائیم اما وقتی پیش می‌آید با آن کنار آییم سیاست، دشمن را می‌شناسد و مرزهای دشمنی را تمییز می‌دهد تا در درون مرز خود خانه دوستی بنا کند سیاست یکسره دشمنی نیست دوستی هم هست پس سیاستمدار باید به این هم بیندیشد که خانه آزادی و امان را در کجا می‌توان و باید ساخت و مصالح این خانه

از کجا می آید و معمارانش چه کسانی هستند. در این بحث‌ها حکومت و سیاست و کشور و امر سیاسی با هم خلط می‌شوند و سوء تفاهم‌های بزرگ پیش می‌آید چنانکه در زمان وزیان ما پیش آمده است سیاست جایگاه همزبانی و همراهی و همکاری با دیگران در بنای زندگی مدنی است. ارسطو که به اعتباری طراح سیاست بود خواندنی‌ترین فصل‌های کتاب اخلاقش را در دوستی نوشت دوستی اگر نباشد دشمنی چه معنی دارد ولی چکنیم که به قول هگل صفحات صلح در کتاب تاریخ، سفید است علاوه بر این در تاریخ بشر سیاست‌هایی با دشمنی و جنگ آغاز شده و گاهی در پی دشمنی‌ها و جنگ‌ها دولت و قلمروی بنا شده و مدتی دوام پیدا کرده است جنگ ممکن است آغاز یک سیاست باشد اما گاهی هم به سیاستی پایان می‌دهد چنانکه جنگ‌های پلوپونزی به عهد یونانی پایان داده است ابن‌خلدون هم جنگ و عصیبت را در قوام دولت‌ها و حکومت‌ها اصل می‌دانست ولی اینها منافاتی با سیاست عقل و تدبیر ندارد نظام یونانی نه با صرف جنگ بلکه با تحولی که در تفکر به وجود آمده بود و تکلیف جنگ هم با آن معین می‌شد از میان رفت. بنیادهای بزرگی مثل اسلام و تجدد هم با تفکر پدید آمدند و با جنگ و همچنین تدبیر قوام و استحکام پیدا کردند و گاهی هم جنگ به آنها آسیب رساند.

## فصل ششم

### سیاست قدیم و سیاست جدید

۱- مشکلی که در زمان ما پیش آمده است آشوب در مفهوم سیاست و غلبه ایدئولوژی‌ها بر کل سیاست است. جنگ‌هایی که در جهان متجدد یا لاقط جنگ‌هایی که از ابتدای قرن بیستم روی داده است جنگ برای تأسیس سیاست یا جنگی که به تأسیس سیاست جدید مودی شود نبوده است بنظر لئو اشتراوس اشاره کردیم که بر طبق آن در عصر جدید میان خرد به معنی فرونزیس ارسطویی و سیاست (یا علم سیاست) نسبتی خاص پدید آمده است این نسبت هرچه باشد نسبت هماهنگی و هم‌نوایی نیست سیاست جدید را عقل تکنیک راه می‌برد و تکنیک‌گوش به فرمان عقل عملی نمی‌دهد. بنیانگذاران سیاست جدید هم از ابتدا حساب سیاست را از فضائل جدا کردند و کار آن را محول شده به خردی جز خرد عملی و فضیلت عقلی یافتند قدر مسلم اینست که سیاست دیگر به تحقق خوبیها کاری ندارد و مخصوصاً تکنیک اصلاً به این معنی که سیاست خوب

چیست فکر نمی‌کند و نمی‌تواند فکر کند کارل اشمیت شاید این معنی را می‌دانست که سیاست و امر سیاسی را ضروری و اجتناب‌ناپذیر دانست و با سیاست‌زدایی لیبرالیسم مخالفت کرد اما چنانکه اشاره کردیم او چیزی از خوب و بد امر سیاسی نگفته و از ستایش و نکوهش جنگ و صلح هم حرفی نزده است. بحث او هم این نیست که سیاست با دشمنی آغاز می‌شود بلکه او وضع طبیعی را که گویی همواره باید ادامه داشته باشد بیان کرده است (متجددان فرهنگ را گذشت از وضع طبیعی و در برابر طبیعت دانسته‌اند) هابز می‌گفت وضع طبیعی جنگ است اما سیاست را خروج از وضع طبیعی و چیزی در مقابل آن می‌دانست چنانکه اخلافش هم در این راه رفتند (کارل اشمیت می‌گفت اینها دشمنی را سکولاریزه کرده‌اند) حتی فروید که ریشه جنگ را در عمق روح آدمی می‌دید فکر می‌کرد که می‌توان میل طبیعی به جنگ را مهار کرد آیا رأی و نظر اشمیت جلوه و ظهور تعارضی نیست که سیصدسال در تاریخ غربی وجود داشته و گهگاه در آثار صاحب‌نظران به اجمال و اشاره آمده بود و بالاخره در اوایل قرن بیستم نر اندیشه او ظهوری صریح پیدا کرد. هابز چنانکه گفته شد به قرارداد و مهمتر اینکه به لویاتان متوسل شد تا پناهی برای گریز از وضع طبیعی و مقام امنیت و صلح باشد اشمیت می‌گفت این تلاش بیهوده است زیرا فرهنگ بر اساس وضع طبیعی بنا می‌شود و بر این اساس بود که اشمیت سیاست را در جهان متجدد (و نه فقط لیبرال دموکراسی) اله امر از یاد رفته‌ای می‌دانست که مقامش

را هم گم کرده است اما بنظر او کوشش برای پوشاندن سیاست و نفی آن نمی تواند بجایی برسد. اشمیت نقاد طرح تجدد و سیاست متجدد بود او می گفت امر سیاسی یک امر واقعی و حتی ضروری است و با ذات انسان نسبت دارد. ذات انسان و زندگی با سیاست معنی پیدا می کند و لازمه سیاست هم دشمنی و جنگ است. پیدا است که هر جا جنگی هست آنها که می جنگند راه و غرض و مقصدی در آن می جویند و موجه ترین جنگ، جنگ در راه خدا و برای عقیده و آزادی و عدالت است. ببینیم در تجدد جنگ برای چه و بر سر چه بوده و در دنیای جدید با جنگ چه چیزها محقق شده است. حقیقت و عدالت و آزادی؟ تجدد با طرح علم و عدالت و آزادی آغاز شده و بسط یافته است چنانکه می دانیم قبل از آن هم بسیاری از جنگ ها نیز بنام عدالت و حقیقت و آزادی صورت گرفته است اما آیا با جنگ می توان به این غایات رسید و بهترین راه برای رسیدن به این غایات جنگ است؟ به نظر هابز این غایات با جنگ محقق نمی شود او به همین جهت ستیزه را که وضع طبیعی می دانست نفی می کرد اما اشمیت می گفت راه این نفی به نفی انسان می رسد و نه به مقصدی دیگر. این جنگ می تواند جانبازی در راه دوست باشد و شاید غایتش را بتوان سودای گذشت از انسان جدید و انتظار پدید آمدن انسانی دیگر دانست ولی در تجربه تاریخ معاصر هیچ جنگی به غایتی که جنگجویان داعیه آن را داشتند نرسیده است و مگر جنگ های استقلال طلبانه راهی به استقلال یافته و جنگندگان دانسته اند که



استقلال را چگونه باید بسازند و از عهده ساختش برآمده‌اند توجه کنیم که استقلال طلبی در قیاس با طلب عدالت و حقیقت و آزادی نه فقط بیشتر سیاسی است بلکه دست‌یافتنی‌تر هم بنظر می‌رسد.

۲- مسئله استقلال که در سال‌های بعد از جنگ جهانی در آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین بیشتر مطرح بود اکنون مسئله هیچ کشوری نیست. حتی کشورهایی که در اشغال قدرت‌های بیگانه‌اند مسئله‌شان استقلال نیست. در زمان ما اگر مسئله‌ای باشد در همه جا، مسئله توسعه است ما خود کمتر درباره توسعه مطالعه و تأمل کرده‌ایم اروپاییان و امریکاییان هم اگر به ندرت در وضع ما اندیشیده‌اند بیشتر از ناتوانی‌هایمان گفته‌اند حتی هابرماس که در قیاس با امثال خود اندکی با نظر همدردی به اقوام آسیائی - آفریقایی نگاه می‌کند، معتقد است که «جوامع آسیایی بدون استفاده از دستاوردهای نظم قانونی خردگرایانه نمی‌توانند در مدرنیزاسون سرمایه‌داری مشارکت کنند. نمی‌توان یکی را خواست و دیگری را نفی کرد. از دیدگاه کشورهای آسیایی مسئله این نیست که آیا حقوق بشر به عنوان بخشی از نظم قانونی خردگرایانه با فرهنگ خودشان سازگار است یا نه. مسئله اینست که آیا اشکال سنتی همبستگی سیاسی و اجتماعی می‌توانند در برابر الزامات مدرنیزاسیون اقتصادی از خود دفاع کنند یا باید خود را با آنها سازگار کنند» (درباره امر سیاسی شانتال موفه ترجمه منصور انصاری ۱۳۹۱ صفحه ۸۹). صاحب‌نظر اروپایی مسئله جوامع آسیایی را چنان که می‌بینیم سیاسی نمی‌داند و به این جهت از استقلال حرفی

نمی‌زند. مشکل از نظر او اینست که اگر آنها توسعه می‌خواهند باید به دستاوردهای لیبرال دموکراسی (یا سوسیال دموکراسی) روکنند نظم عقلی و قانونی هم که می‌گوید برداشتی از نظم تجدد اروپایی است. اما سازگار شدن همه شئون زندگی این اقوام با مقتضیات توسعه و تجدد آسان نیست. هرچند که او روشن نکرده است که این دشواری چیست از اشاره‌اش می‌توان دریافت که به نظر او قضیه را با کوشش برای نشان دادن سازگاری سنت‌های قومی و دینی با نظم حقوقی تجدد نمی‌توان تمام شده دانست. شاید بتوان وجه دیگر اما نه چندان روشن این دشواری را در گفته‌ای از کارل اشمیت هم یافت: «در جهانی که بازیگران عمده به درون مفاک خفت و تحقیر فرو می‌غلتنند انواع جدیدی از دشمنی مطلق سر بر می‌آورد و دشمنی آنقدر مخوف می‌شود که حتی صحبت کردن از دشمنی و عداوت هم محال می‌شود. هر دو طرف قبل از شروع عملیات نابودی به زبان قانون و حق، محکوم و مهدورالدم شمرده می‌شوند. این عملیات بنابراین کاملاً انتزاعی است. نفی دشمن واقعی به این شیوه، راه را برای عمل نابودی دشمن مطلق باز می‌کند.» (نقل از شانتال موفه ص ۸۴).

می‌بینیم که دشمنی و جنگ در زمان ما یعنی در پایان دوران تجدد معنای دیگر پیدا کرده است. اگر در جهان توسعه یافته می‌کوشند قهر تکنیک را با وجوهی از تدبیر آشتی دهند (و مگر اهمیت و اعتبار جان راولز به کوشش او برای فراهم آوردن زمینه این آشتی باز نمی‌گردد؟) به این آشتی بخصوص در جهان

توسعه نیافته دل نمی‌توان بست زیرا آشتی میان چیزهایی که موجود نیست معنی ندارد. جهان کنونی پر از تعارض است و عجب اینکه در این جهان پر از دشمنی و کینه‌کسانی دشمن واقعی را نمی‌بینند و با جعل دشمن خیالی از مواجهه با دشمن واقعی سرباز می‌زنند. این را اشمیت هم متوجه شده بود. طبیعی است که وقتی صحنه سیاست تصنعی باشد تدبیر هم از متن حذف می‌شود و به حاشیه می‌رود. ما شاید تعجب کنیم که چرا کسانی صاحب فضل و اطلاع و دخیل در سیاست بصراحت عقل و تدبیر در سیاست را بیهوده می‌دانند نظر آنها عجیب نیست زیرا تدبیر برای ساختن است اما وقتی طرحی برای ساختن وجود ندارد، کار اصلی ویرانگری و نابود کردن است و تدبیر هم لازم نیست ولی زبان ما عادت کرده است که سیاست را هرچه و هرجا باشد تدبیر ناظر به خیر عمومی بدانند گویی کار سیاست بنای نظم است در نظر مشهور هم سیاست همان تدبیر است حتی جنگ هم با تدبیر پیش می‌رود و جنگی که از میل به کین‌توزی و غرور و جاه‌طلبی بر آمده باشد کارش به شکست و ویرانی می‌کشد و به این جهت عنوان کتاب تاریخ توسعیدید برایمان بسیار پر معنی است: «یونان را چگونه جاه‌طلبی نابود کرد» سیاست همیشه تدبیر بوده است و تدبیر یعنی دانستن و توانستن مواجهه با آنچه هست و درک آنچه روی می‌دهد شاید بهتر باشد تدبیر در زمان کنونی را به قول هانا آرنت آشتی با واقعیت تعبیر کنیم و قول هگل را بیاد آوریم که غایت فلسفه همین آشتی است مشکلی که پیش می‌آید اینست که سیاست

با آینده سروکار دارد و واقعیتی که سیاست با آن مواجه می شود هنوز تحقق نیافته است یعنی واقعیت سیاست با واقعیت علم تفاوت دارد و شاید به همین جهت است که علم می تواند با پژوهش تکلیف واقعیت علمی را معین کند اما دست سیاست همواره می لرزد و فکرش مردد است سیاستی که در زمان ما با علم همخوانه شده است نمی تواند در صدد ساختن آینده ای مستقل از علم و تکنولوژی باشد و به این جهت شرم دارد که خود را سیاست خوب بخواند زیرا وقتی از خوبیش می پرسند بجای اینکه آن را به خردمندی منسوب کند باید آن را حاصل بستگی به تکنیک و تکنولوژی بدانند این سیاست سیاست روز است و بر حسب مقتضای امکان هایی که می شناسد عمل می کند. این سیاست ضد لازمی هم دارد که جهان تروریسم است. رأی اشمیت در باب پدید آمدن چریک (پارتیزان) را نقل کردیم شاید بتوان این رأی را ناظر به تبدیل و تحویل دشمنی و جنگ به تروریسم دانست و البته وقتی تروریسم جای جنگ را می گیرد از تدبیر و خرد دیگر سخن نباید گفت (از نظر اشمیت جنگ بر تدبیر مقدم است).

۳- در زمان ما خرد سیاسی و صورت جدید آن دیگر کمتر حکم به چه باید کرد و چه باید باشد می کند و بیشتر کارش تشخیص چه می توان کرد و کی و کجا کار را انجام باید داد، شده است که البته اینهم مغتنم است نام این تشخیص را با مسامحه می توان تدبیر گذاشت. این تدبیر به کار خیر و صلاح آینده بشر نمی آید بلکه بیشتر نهبان قدرت

موجود است. با این همه نه سخن اشمیت را حرف آخر بدانیم و نه به رأی امثال اسپنگلر که سیاست را پایان یافته می‌دانند تسلیم شویم اگر به کلمات و زبان حکما و زبان حکمت‌آمیز اولیای الهی رجوع نمی‌کنیم لا اقل سخن هگل را بیاد آوریم که جغد مینرو وقتی به پرواز در می‌آید که هوا تاریک شده باشد هوای زمان ما تاریک شده است و در این تاریکی انتظار ظهور خرد و خردمندی امری غیرطبیعی نیست. اگر راهجویی در سیاست معاصر بسیار دشوار شده است. این را پایان کار ندانیم زیرا باب تفکر و نجات هرگز بکلی بسته نمی‌شود و عقل سیاسی که می‌توان از آن به اعتدال و فضیلت عقلی تعبیر کرد هرگز بکلی از میان نمی‌رود هرچند که ممکن است کوشش برای دسترسی به آن، به کار کیمیاگری شباهت داشته باشد. سیاست بصورتی که در یونان به وجود آمده بود راهش با خرد سیاسی و فضیلت عقلی پیموده می‌شد و این خرد امری مقدم بر فضایل اخلاقی بود نه از آن جهت که استادی مثل ارسطو این رأی را پیش آورده و بزرگی مانند فارابی بر آن صحنه نهاده بود. فضایل اخلاقی و آنچه معمولاً ارزشها خوانده می‌شود از سنخ مشهورانند و به این جهت آنها را می‌توان آموخت و فراگرفت. به عبارت دیگر فضائل اخلاقی ملکاتند و هرچه این ملکات راسخ‌تر شوند زندگی اخلاقی‌تر و به صلاح و سداد نزدیک‌تر می‌شود. اما قبل از اینکه ملکات مشهور و مسلم در وجود اشخاص راسخ شوند باید به وجود آمده باشند و بتوان آنها را یافت در سیاست هم قبل از آنکه روال تدبیر و مدیریت برقرار شود باید

مقصد را شناخت و تحقیق کرد که راهش کدامست و از کجا باید راه را آغاز کرد و چگونه باید آن را پیمود. ارسطو و پیروانش می‌اندیشیدند که آدمی چهار فضیلت دارد. فضیلت نظری که بر همه فضائل مقدم است همان عقل نظری است. آدمی بالذات دانستن را دوست دارد و در پی آنست و مدینه نیز با این میل بنا می‌شود. یعنی اگر آدمی میل به دانستن نداشت از بسیاری چیزها که دارد محروم می‌ماند ولی توجه کنیم که این میل یک استعداد است و با استعدادهای دیگر مناسبت دارد و برای اینکه به حصول و تحقق برسد بودن با دیگران و همدمی آدمیان شرط است یعنی دانش و هنر و البته آرامش و دوستی و سعادت در مدینه قوام می‌یابد پس صرف عقل نظری نمی‌تواند بنیانگذار مدینه باشد ولی مگر عقل عملی و فضیلت عقلی شرط قوام مدینه نیست و آیا مدینه با فضیلت عقلی و خرد عملی و سیاسی بنیاد نمی‌گیرد؟ اگر فضیلت نظری مقدم بر مدینه نیست، فضیلت عقلی و خرد عملی هم نمی‌تواند بر آن مقدم باشد زیرا ظهور عقل به طور کلی در مدینه حاصل می‌شود. چیزی که هست طراحی نظام مدینه و سیاست یک امر ناگهانی و اتفاقی نیست. هیپوداموس که می‌گویند (ارسطو می‌گوید) اولین بنیانگذار مدینه و سیاست است با آدمیان دیگر انس و نسبت داشته و خردش در همین انس و نسبت حاصل شده است. مدینه نیز با گذشت از وضعی شبیه به وضعی که هابز و روسو و لاک آن را وضع قبل از قرارداد اجتماعی می‌دانستند (و شاید فهم هیچ معنایی در سیاست به اندازه فهم قرارداد اجتماعی مشکل

نباشد) پدید می آید و روابط و مناسبات میان مردم به نحوی در آن ثبات پیدا می کند بهترین صورت این رفتار و روابط را در فضائل اخلاقی که حکمت و شجاعت و خویشتن داری و عدالتند می توان یافت. اینجا حکمت و عدالت را با فضیلت نظری و فضیلت عقلی (خرد سیاسی) اشتباه نباید کرد عدالتی که در اینجا آمده است رسم و شیوه ای آموختنی است و تعلیم و تربیت وظیفه دارد که مردمان را با این فضیلت و ملکات دیگر اخلاقی بار آورد. آنچه این آداب و عادات و ملکات و ارزش ها را بنیاد می کند و قوت می بخشد فضائل عقلی است که واسط میان فضائل نظری و فضائل اخلاقی است و بالاخره می رسیم به فضائل عملی که پیشه ها و صنعت هاست. این فضیلت را سه فضیلت پیشین پشتیبانی می کند. ارسطو نگفته است که آیا فضیلت های چهارم و سوم و دوم مددی به فضیلت اول یعنی فضیلت نظری می رسانند یا نه و البته نظرش این نیست که این فضائل هر یک به ترتیب از اول و دوم و سوم ناشی می شوند. اگر بخواهیم از تقدمشان بگوییم به نظر می رسد که فضیلت اول شرط فضیلت دوم و سوم و سه فضیلت شرط وجود و دوام و اتقان فضیلت چهارم است. آیا این ترتیب در جهان کنونی نیز وجود دارد؟ اکنون علم نظری به معنی فلسفه و مابعدالطبیعه کار خود را به انجام رسانده است. در گذشته هم فلسفه علم کارساز نبوده است. علمی که عین قدرت این جهان است و کار آن را می سازد علم تکنولوژیک است. سیاست هم اگر چه فرع علم نیست از آن نمی تواند چشم بردارد. ماکتر به نسبت میان علم و

سیاست می‌اندیشیم به راستی آیا این نسبت همان نسبت است که میان فضایل نظری و فضیلت عقلی ارسطویی وجود داشت یعنی آیا نسبت علم و سیاست نسبت پشتیبان و شرط و مشروط است؟ اختلاف عمده و بزرگی که در ظاهر وجود دارد این است که سیاست قدیم در قیاس با سیاست جدید به طبیعت نزدیکتر بود کسی هم به تاریخی بودن علم و سیاست نمی‌اندیشید. پیدا است که نظام سیاسی به طور کلی طبیعی نیست زیرا سیاست با عمل آزاد آدمی بنا می‌شود سیاست یونانی حتی با تصرف بزرگی که ارسطو در آراء سیاسی افلاطونی کرد هرگز از طبیعت به خصوص از طبیعت انسان پیوند نبرید. سیاست جدید هم پیوندهایی با طبیعت دارد. اگر فهم این پیوند دشوار است از آن روست که معنی طبیعت و درک ما از آن دگرگونی شده است. تاریخ جدید نه تاریخ پیروی از طبیعت بلکه تاریخ صورت بخشیدن به طبیعت و موجودات است نکته قابل تأمل در طرح سیاست جدید اینست که این سیاست با اینکه نسبت استواری با هم و تکنولوژی دارد از طبیعت در معنی جدید آن یا از مدل پژوهشهای علمی پیروی نمی‌کند هرچند که از حیث موظف بودن به دگرگون کردن جهان با طرح علمی - تکنیکی جهان جدید همخوانی دارد این قضیه را مارکس وقتی فیصله داد که گفت فیلسوفان جهان را تفسیر می‌کردند اکنون باید آن را تغییر داد. این جمله بر خلاف ظاهرش برای فلسفه تکلیف معین نمی‌کند بلکه عذر فلسفه می‌خواهد و سیاست را به جای آن می‌گذارد. آن هم سیاستی



که خیلی زود می‌بایست وظیفه‌اش را انجام دهد و از صحنه بیرون برود. اینکه سیاست یا فلسفه چگونه و با کدام راهنما و میزان و نقشه راه، جهان را تغییر می‌دهد در زمره مسائل بسیار دشوار است اما دشوارتر اینست که نمی‌دانیم کار این تغییر به کجا می‌رسد؟ مارکس که به تحقیق یکی از نمایندگان بزرگ تجدد بود مانند هم‌تایان لیبرال دموکرات خود پایان فلسفه و در پی آن پایان سیاست را می‌دید و یکی از وجوه این پایان را در انحلال دولت و حکومت یافته بود. آدام اسمیت و اخلاف او و شاید بتوان گفت که حتی کانت در کتاب «صلح جاویدان» خود، آینده صلح و سلم و آسایش را در محدود شدن حکومت و دولت می‌دیدند. مارکس جرئت کرد که بگوید دولت نماینده طبقه حاکم است و در جامعه بی طبقه جایی ندارد اما ظاهراً سودا و خیال از میان رفتن دولت و محور سیاست که در قرون هیجدهم و نوزدهم همه جا پراکنده بود بیهوده بوده است. مگر آنکه آن را اعلام زود هنگام تغییر صورت سیاست و رسوم غلبه از طریق کاربردزی زندگی بدانیم. اما این تغییر صورت هم به نظر اشمیت نفی سیاست است. آیا نفی سیاست مطلقاً بد و مردود است؟ کارل اشمیت در صدد نبود که با اثبات امر سیاسی آن را به یک ایده‌آل اجتماعی بدل کند و غایت عقلانی برای آن قائل شود و از این راه به آن مشروعیت ببخشد. بنظر او امر سیاسی امر واقعی است و آن را انکار نمی‌توان کرد. پس در واقع این بحث به ماهیت و ذات آدمی باز می‌گردد. آدمی از آن حیث سیاسی است که موجودی خطرناک است. اگر چنین است

چرا نباید با این طبیعت شر (اگر ممکن باشد و تا جایی که ممکن است) مواجهه و مقابله کرد. پاسخ اشمیت حتی اگر به دشواری قابل پذیرفتن باشد، قابل تأمل است. به نظر او دنیای بدون سیاست گرچه پر از مشغولیت‌ها و سرگرمی‌ها و نزاع‌ها و رقابت‌ها است در آن تقابلی که بتواند از آدیان بذل جان طلب کند وجود ندارد. آیا این رأی را نمی‌توان اظهار نارضایتی از جهان کنونی و تعلق مبهم به یک ایده‌آل اخلاقی (که اشمیت نمی‌خواست از آن حرفی بزند) و نه یک نظر فلسفی سیاسی دانست؟ حتی اگر کمرنگ شدن سیاست در جهان جدید را یک نقص بدانیم باید دید که این نقص و درد از کجا آمده است و با حرف و شعار آن را تجدید نمی‌توان کرد.

۴- در نظام‌هایی که در اوایل قرن بیستم به دست پیروان مارکس اداره می‌شد گاهی سیاست را سیاست علمی می‌خواندند و این میراث انگلس بود. در لیبرال دموکراسی هم صورت پنهان نظارت بر زندگی مردم بسط می‌یافت و این راه به جایی رسید که زندگی خصوصی آدیان سراسر زیر ذره‌بین قدرت قرار گرفت. از امر سیاسی که بگذریم حکومت و سیاست را که نمی‌توان انکار کرد. حکومت و سیاست کنونی به کجا می‌رود و چرا کسی از مقصد آن نمی‌پرسد؟ آیا نمی‌توان گفت که اکنون هم وجهی از عقل عملی (فرونزیس) راهنمای سیاست است و دوام آن را ضمان می‌شود اگر چنین است تفاوت آن با فرونزیس ارسطویی در چیست؟ در دوره جدید، عهد یونانی صورت تازه یافته است اگر نظر بعضی صاحب‌نظران را که

می‌گویند سیاست در یونان پدید آمده است بپذیریم باید به آن چه از سیاست قدیم در سیاست کنونی مانده و به چیزهایی که در آن فراموش شده است توجه کنیم. البته قبول این امر در ابتدا بر ما بسیار گران می‌آید به خصوص که معمولاً سیاست را به معنی حکومت می‌گیریم و بدیهی است که حکومت خاص یونان و یونانیان نبوده و در دوران تفکر و فلسفه یونان به وجود نیامده است. سیاست با طرح پرسش‌های فلسفی که آغاز خودآگاهی بشر به شأن و مقام خود در جهان بود ظاهر شده است. میشل فوکو ظهور بشر (و همچنین مرگ او را) از حوادث مهم دوران جدید می‌دانست اما آغاز تاریخی که صاحب‌نظر فرانسوی معاصر به آن نظر دارد در یونان بوده است. این یونانیان بودند که نظامی از زندگی را در نظر آوردند که آدمی می‌توانست آن را با آزادی و عقل بسازد و تغییر دهد. در همان زمان که سقراط پرسش‌های فلسفه را پیش آورد بعضی مدینه‌های یونانی بودند که روابط اهل آن‌ها با قواعد و قوانین خودشان محافظت می‌شد و دوام می‌یافت. آنها سیاست را معنای تازه بخشیده بودند و عجب اینکه آزادی سیاسی در بعضی مدینه‌های یونانی هرگز در هیچ جا تکرار نشده است. اگر این معنی را به آسانی نمی‌توان دریافت و جهش اینست که به تفاوت‌ها چنانکه باید توجه نمی‌شود مثلاً در قیاس آزادی و دموکراسی یونانی با لیبرال دموکراسی اولاً یونانیان رسم بردگی را حفظ کرده بودند و ثانیاً در دوره جدید، آزادی صورت آزادی فردی پیدا کرده است و آزادی فردی در تاریخ بی سابقه است

به این نکته نیز باید توجه کرد که بردگی یونانیان آورده سیاست نیست و به مدینه و سیاست ربطی ندارد بلکه رسمی متعلق به خانه است. علاوه بر اینها آزادی فردی را با آزادی سیاسی اشتباه نباید کرد. البته سیاست یونان با انقراض مدینه‌های یونان پایان یافت و حتی در اروپای قرون وسطا و در عالم اسلام که وارث فلسفه یونان بودند جایی پیدا نکرد اما در دوره رنسانس تجدید عهدی با مدینه و پایدنیای یونانی و البته با توجه به سیاست افلاطون و ارسطو صورت گرفت. پیداست که در این تجدید عهد، عین سیاست یونان یا صورت کامل شده آن منظور نظر نبود بلکه دوره جدید از قرون وسطی گسست تا عهد یونانی را به صورتی تازه ادامه دهد. اروپا به صدر تاریخ خود بازگشت تا عهد جدیدی آغاز شود سیاستی که در یونان بنیاد شده بود با همه سیاست‌های دنیای قدیم تفاوت داشت. گفته‌اند اولین کسی که زندگی آدمی را در نسبت با سیاست دریافت، سقراط بود و سپس افلاطون و بیشتر ارسطو این درک و دریافت را بسط دادند. ارسطو زندگی در مدینه را زندگی متفاوت با حیات حیوانی دانست. حیوان سیاسی (مدنی بالطبع) منظور نظر ارسطو، حیوان به معنی بیولوژیک لفظ نیست بلکه بشر آزادی است که اروپای قرن نوزدهم به شأن و مقام او رشک می‌برد. شاید سیاست کنونی از جهاتی شباهت‌های بسیار با سیاست ارسطو داشته باشد اما از حیث مضمون از آن بسیار دور شده است. مع هذا می‌توان گفت که در دوره جدید و در زمان ما با بسط اندیشه ارسطویی وضعی به وجود آمده

است که بعضی متفکران معاصر، سیاست را سیاست زندگی و مدیریت آن دانسته‌اند. اما اگر در سیاست یونانی کار سیاست ناظر به تحقق خیر بود زندگی در دوران جدید بیشتر به زندگی بیولوژیک نزدیک شده و سیاست جدید هم با نظر به زندگی بیولوژیک آدمیان قوام یافته است. اما به راستی زندگی در جهان متجدد و در زمان کنونی زندگی بیولوژیک است. زندگی بیولوژیک به معنایی که ارسطو می‌گفت و از لفظ هم مستفاد می‌شود با عقل نسبتی نداشت آیا بی انصافی نیست که بگوییم زندگی در دنیای مدرن بیشتر حیوانی است و با خرد و هنر نسبتی ندارد. سخن نیچه را به یاد آوریم که گفته بود انسان نه حیوان ناطق بلکه ناطق حیوان است. او نطق را منکر نشده بود اما آن را ماده حیوانیت می‌دانست (اکنون به معنی حیات در نظر نیچه کاری ندارم) زندگی جهان مدرن صورتی از به کارگیری خرد برای برآوردن نیازهایی است که بیشتر زیستی هستند. علاوه بر این وقتی با نگاه ایدئولوژیک به زندگی در جهان جدید مینگریم ممکن است در آن نشانه‌های انحطاط بیابیم و در صدور حکم شتاب‌زدگی کنیم. تجدد به زندگی خوار شده در قرون وسطی اندکی اعتبار داده است به این معنی که اعتنای جهان جدید به زندگی تا حدی عکس‌العمل در برابر بی‌اعتنایی قرون وسطی به وجود آدمی بوده است؛ نه اینکه صرفاً فرع میل به تمنیات حیوانی باشد. انسان ممکن است از هر حیوانی پست‌تر شود اما عین هیچ حیوانی نمی‌شود و در مرتبه حیوانات دیگر قرار نمی‌گیرد. آدمی یا بالاتر از حیوان می‌ایستد یا

پایین‌تر از آن. در سیاست قدیم و در سیاست و اندیشه قرون وسطی به اعتباری دیگر زندگی آدمی به چیزی گرفته نمی‌شد زیرا در آن زمان وقتی از زندگی مناسب شأن انسانی می‌گفتند بیشتر به مقامات اخلاقی و احوال روحی و فکری آدمی نظر داشتند. قرون وسطی به خصوص در دوران پایانیش تن و جان آدمی را در برابر روح و خرد خوار می‌داشت و آن را محکوم می‌کرد. قرون وسطی نه فقط تن بلکه روح را هم کشته بود و این همه عکس‌العمل شدید و احياناً افراطی که در برابر آن پدید آمد به کلی بی‌وجه نبود. قرون وسطی دوران ظلمت جهل نیست. قرون وسطی علم داشت اما علمی که در حبس رسوم دیرها از اثر افتاده بود و کاری به نظام عمل حکومت نداشت. قرون وسطی که با علم امثال راجر بیکن و ویلیام اکامی و دنس اسکوتوس و... به پایان راه خود رسید از اعتدال خارج شده بود و دیگر نمی‌توانست دوام یابد. رنسانس، نهضت آزادی از قرون وسطی و آغاز تاریخی دیگر با رجوع به یونان بود. یکی از حوادث پایانی قرون وسطی که در قوام تجدد نیز اثر حتمی داشت. رفورم دینی و نهضت لوتر بود. قرون وسطی یونانیت و مسیحیت را در کنار هم قرار داده بود یا ترکیبشان صورتی داشت که دو عنصر مسیحی و یونانی را در آن به آسانی می‌توان تشخیص داد. در رنسانس مسیحیت و یونانیت به وساطت روحی دیگر در هم آمیختند و هر دو ماده آن روح شدند و آن روح که سوپژکتیویته (خرد و فهم موضوعی) بشر بود صورت آنها شد. تاریخ جدید تاریخ یهودی مسیحی و یونانی است اما صفت یهودی -

مسیحی زائد بر صفت یونانی نیست. این تاریخ ماده یهودی - مسیحی و یونانی دارد اما صورتش تازه است. کلیسا شاید متوجه عمق تحولی که در رنسانس روی داد، نبود اما در برابر علم و فلسفه و ادبیات رنسانس عکس‌العمل نشان داد. هر چند که این عکس‌العمل بیشتر جنبه انفعالی داشت و سدی در راه تاریخ تجدد نشد. کلیسا توانست قدرت خود را کم و بیش حفظ کند. یکی از مشکلات کلیسا این بود که نمی‌توانست داعیه حکومت در قلمرو زمین داشته باشد. اتفاقی که در رنسانس روی داد تشکیل حکومت مسیحی ژنو بود. حکومتی که همه خشونت‌های یک حکومت خشن را داشت اما سیاسی نبود و کار سیاسی نمی‌کرد. بلکه قدرت را برای وادار کردن مردمان به ادای وظیفه‌شان نسبت به مسیح و تنبیه انضباطی و مجازات کسانی بود که نسبت به آیین مسیح بی‌اعتنا بودند یا از آن رو می‌گرداندند. این بی‌اعتنایی و روگرداندن از نظر کالون گناه بزرگ و تبه‌کاری بود و دشمنی با کلیسا شمرده می‌شد و مرتکبانش می‌بایست از میان مسیحیان طرد شوند. در کتاب کالون و در حکومت سی ساله‌اش عمل و اقدام سیاسی هیچ جایی نداشت مع‌هذا کالون مسیحیت را سیاسی کرد بدون اینکه بداند که این سیاسی شدن با روگرداندن از تعالیم مسیح ملازمت دارد و دیدیم که او چگونه رسومی را پیشنهاد و اجرا کرد که عدول آشکار از تعلیمات مسیح بود. در تاریخ رنسانس رفورم شأن عمده داشت اما حکومت مسیحی کالون شاید در عداد عوارضی قرار گیرد که پدید آمدنشان در تحولات بزرگ چندان غیر

عادی نیست. مشکل کالون این بود که سیاستش هم مسیحی بود هم ضد مسیح یعنی برای حفظ رسوم و شئون مسیحیت و ارزشهای مسیحی و سائلی را بکار می برد که مسیح آنها را تصویب نمی کرد. کالون در سیاسی کردن مسیحیت شتابزدگی نشان داد و بالاخره با اشتباه امر خصوصی و عمومی معنی سیاست را قلب کرد در همان زمان که کالون در ژنو بنام مسیحیت مردمان را آزار می داد اندیشه و طرح سیاستی در اروپا قوام یافت که گرچه مسیحی نبود با رجوع به مسیحیت از سیاست یونانی دور شد اما مسیحی نماند. سیاست جدید به عبارتی نه یونانی است و نه مسیحی. این سیاست در جهان مسیحیت بنا شده است اما کسانی آن را بنا نهاده اند که خود را مسیحی نمی دانسته اند. بنیانگذاران سیاست جدید یعنی ماکیاولی و بیکن و اسپینوزا و هابز سیاست را سیاست غیردینی می دانسته اند این سیاست مسیحی نیست بلکه سکولاریزاسیونی است که به واسطه فلسفه و فرهنگ و نه با قصد و غرض سیاسی یا ضد دینی صورت گرفته است. در این فلسفه و فرهنگ و مخصوصاً در فلسفه سیاست جدید، عقل چه جایگاهی دارد؟ عقل در تجدد هرچه باشد دیگر فصل ممیز انسان و مقوم ذات او نیست البته هابز انسان طبیعی قبل از قرارداد را هم صاحب عقل می دانست اما این عقل فرضی بود که برای انعقاد قرارداد اجتماعی و خروج از وضع طبیعی ضرورت داشت. روسو برای طرح و توضیح قرار داد. نیازی به این عقل نمی دید زیرا تحول از وضع طبیعی به وضع قراردادی را امر طبیعی



می دانست بنظر او عقل هم امری پدید آمده در تاریخ بود. عقل و تعلق به جامعه با هم ملازمه دارند. در نظر روسو تکوین عقل و زبان با هم و همزمان صورت می گیرد. عقل هم قاعدتاً باید ادغام حق طبیعی در قوانین موضوعه اجتماعی باشد که با آن جامعه آزاد بنا می شود. روسو این جامعه آزاد را جامعه ای می دانست که از روی خرد و خردمندی تعادل یافته است و شاید نادرست نباشد که بگوییم خردمندی همین تعادل جامعه آزاد است. بشر طبیعی اگر چنین بشری وجود داشته باشد، زبان و عقل ندارد و به این جهت قانون طبیعت را که عین عقل است نمی شناسد یعنی هماهنگیش با طبیعت یک امر طبیعی است. ارسطو هم عقل را عقل عالم می دانست اما به تاریخی بودن هرگز فکر نکرد. عقل ارسطو مرتبه و جایگاهی در نظام عالم داشت اما عقل جدید اگر عقل و نظام جامعه و زندگی یا یک امر روان شناسی نباشد مجموعه ای از اصول و قواعد انتزاعی است. این عقل، عقل تاریخی یا عقل طراح و نقاد است. عقل تاریخی نظم محقق یا متحقق یا متحقق شونده است اما عقل طراح و نقاد در طراحی با تعادل یابی تناسب دارد و در تعادلش محدودیت ها را می یابد. این عقل بر خلاف فضیلت عقلی ارسطویی کاری (و شاید راهی) به خیر ندارد بلکه ملاک و میزان و منظورش رضایت است. عقل جهان مدرن عقل علمی تکنیکی و عقلانیت کارساز سازمانی است. این عقل هم گر چه در قیاس با آشوب و سرگردانی و جهل و ناتوانی و درماندگی، فضیلت است به معنی اخلاقی لفظ فضیلت

نیست. در قرون اخیر در باب سیاست و معنی آن و امر سیاسی نظرهای بسیار متفاوت و گوناگون اظهار شده است اما در بیشتر این نظرهای گوناگون، خرد و تدبیر سیاسی در خدمت ارزش‌ها و مقاصد ایدئولوژیک قرار دارد.

۵- پیش از تجدد، حکومت و سیاست و فرهنگ وجود داشت اما کسی از امر سیاسی و امر فرهنگی سخن نمی‌گفت. دین و شعر و ادب و علم هم بود و حدود آنها را اهل فضل و دانش کم و بیش می‌دانستند اما اینها سیاسی نبودند. سیاست ناگزیر حرمت دین را حفظ می‌کرد و شعر و ادب و علم را نیز اگر می‌توانست به تشریفات قدرت خود می‌افزود. سیاست با وجود دین نه به مدرسه و نان و آب مردم‌کاری داشت و نه به روابط میان ایشان و به کار و کردار و رفتارشان می‌پرداخت. وقتی در سیاست جدید دین از جامعه جدا شد (ما معمولاً جامعه را به معنی جمع مردم و هر جمعی از ایشان می‌دانیم اما جامعه در معنی اصطلاحی‌اش امر جدیدی است که در جهان متجدد به وجود آمده و دین در قوام آن مداخلیتی ندارد بلکه دین در آن یک امر اجتماعی است) ناگزیر به حقوق و دادگاه و اقتصاد و مدیریت و مدرسه و آموزش و پژوهش نیاز بود و سیاست با اینها ملازمت پیدا می‌کرد. در مورد امر سیاسی و سیاست هر نظری داشته باشیم اینک حکومت با فرهنگ و اقتصاد و آموزش و احکام و روابط اجتماعی سر و کار دارد، قابل تردید نیست. در آتن و مدینه‌های یونانی قوام مدینه به امری بود که یونانیان آن را پایدنیا می‌گفتند و ما

آن را فرهنگ تعبیر می‌کنیم ولی پایدنیا درست به معنی امروزی فرهنگ نیست شعر و هنر در آتن و در تاریخ گذشته ما در زمره امور فرهنگی بشمار نمی‌آمدند بلکه با زندگی مدنی عجین بودند. مدینه یونانی (سیاست و پلیس) با شعر و ورزش و حکمت زندگی می‌کرد اینها امور فرعی و مشغولیت و تفنن نبودند و کسی از کارکرد و اثر آنها در نظام مدینه سخن نمی‌گفت. چنانکه قبلاً اشاره شد مسئله سیاست را ظاهراً سقراط برای اولین بار پیش آورد پیش از او، سوفسطاییان در اعتبار پایدنیای یونانی چون و چرا کرده و حضور و قدرت خدایان در مدینه را منکر شده بودند. سقراط گرچه بر خلاف سوفسطاییان آدمی را میزان حکم در باب پایدنیا و بطور کلی امور مدینه نمی‌دانست اما می‌پرسید آنچه مدینه را قوام می‌دهد چیست. او یک آتنی وفادار به مدینه خود بود و هرگز در ادای وظایف خود قصور نکرد اما با پرسش‌هایی که مطرح کرد بنای فلسفه‌ای را گذاشت که نه فقط می‌بایست جایی در مدینه داشته باشد بلکه چگونگی بنا و قوام مدینه نیز در آن بیان می‌شد و افلاطون طراح مدینه‌ای بود که فیلسوف می‌بایست در آن حاکم باشد ارسطو هم گرچه به پایدنیای یونانی و نظام آتنی بیشتر وقع گذاشت اما سیاست را به تعریف انسان پیوند زد او انسان را حیوان سیاسی خواند. این عین نظر آن گروه از صاحب‌نظران عصر جدید نیست که انسان را موجودی اجتماعی می‌دانند و مرادشان اینست که انسانیت انسان حاصل جامعه است در نظر ارسطو اقتضای طبع انسان اینست که در مدینه زندگی کند و اگر

نکند چه بسا که خرد نیز در وجود او مجال ظهور و تحقق نیابد. درست بگوییم ارسطو ساحتی سیاسی برای وجود آدمی قائل شد که بدون آن به هنر و اخلاق و علم و آزادی نمی‌تواند برسد ولی آدمی در خانه هم انسان است و امور خانه را تدبیر می‌کند. ارسطو نمی‌گفت که عقل آدمی در مدینه پدید می‌آید. او عقل و وجود انسان‌ها را تاریخی نمی‌دانست. مدینه نه فقط جایگاه ظهور آزادی سیاسی بلکه کانون علم و اخلاق و هنر و قانون بود. این سیاست در ظاهر با آنچه پیش‌تر در آتن وجود داشت چندان متفاوت نبود اما با فلسفه نسبت پیدا کرده بود. ارسطو مثل استاد خود افلاطون که نظام مدینه (پلیس) را برحسب نظام عالم مثل، ترتیب داده بود اهمی در تعیین مراتب و طبقات مدینه نکرد اما وقتی ترتیب فضائل را ذکر کرد جایگاه عقل مدبر مدینه را معین کرد. او فضیلت عقلی (خرد سیاسی) را متوقف بر علم نظری و فضائل اخلاقی و فضائل عملی را وابسته به فضیلت عقلی می‌دانست هرچند که عقل عملی را تابع علم و عقل نظری ندانست (فیلسوفان جهان اسلام و مخصوصاً فارابی در این باب بیشتر افلاطونی فکر کرده‌اند و فضیلت عملی را بیشتر به فضیلت نظری وابسته می‌دیده‌اند) سیاست جدید سیاست جامعه است نه مدینه، جامعه‌ای که جهانی شده است یعنی اختلاف سیاست جدید با سیاست یونانی (که اروپاییان آن را سیاست کلاسیک می‌خوانند) کم و بیش در اختلاف جامعه با مدینه معلوم می‌شود این اختلاف‌ها هر چه باشد مانع نشده است که سیاست جدید از روی گروه مدینه یونانی

ساخته شود تا آنجا که نظام‌ها و رژیم‌های سیاسی جدید بیشتر بنام‌های یونانی نامیده شده یا نام‌های یونانی برای وصف بعضی سیاست‌ها بکار رفته است؛ ولی یادگار یونان در تاریخ جدید محدود به بعضی نام‌ها نبود. یونانیان بنیانگذار و آغازکننده تاریخی هستند که غربی‌ها آن را به دوره‌ها و دوران‌ها تقسیم کرده‌اند و دوران اخیر آن تجدید است. تاریخ تجدید آخرین مرحله تاریخ غربی است و البته این تاریخ تکرار و تقلید و حتی پیروی از یونانیت و یونانی‌مآبی نیست. این که مثلاً آثار افلاطون ره‌آموز نازی‌ها و فاشیست‌ها و مستبدان جهان جدید بوده است حاصل نظر سطحی به تاریخ است. صاحبان این قبیل سخنان سطحی اینقدر نمی‌دانند که سیاستمداران به ندرت از فیلسوفان درس سیاست می‌گیرند و مگر می‌شود که سیاستمداران از یک فیلسوف هر درسی بیاموزد بتواند آن را در عمل متحقق کند. سیاستمداران بزرگ که بنای نو می‌گذارند و قوم و کشور خود را به راه دیگر می‌برند با آزادی تصمیم می‌گیرند و چون آزادند قدرت دارند ولی یک سیاستمدار مقلد چگونه سیاست و دستورالعمل یادگرفته را در قلمرو حکومت خود اعمال کند. حتی ابژه بی‌جان و مادی هم هر طرحی را بخود نمی‌پذیرد چنانکه دانش جدید شناخت طرح‌هایی است که قابل اطلاق بر موجودات است. سیاست جدید در تناسب با جهان متجدد است و با سیاست یونانی تفاوت دارد. درست است که دموکراسی لفظ و اصطلاح یونانی است اما دموکراسی کنونی دموکراسی یونانی نیست. گاهی نویسندگان بعضی حکومت‌های

کنونی را الیگارشی خوانده‌اند. اما هیچ یک از حکومت‌های جدید حکومت‌های دوره یونانی نیستند. سیاست جدید با تحولی که در فکر و روح و جان آدمی پدید آمده است مناسبت دارد. این سیاست از زمان یونانیان تا قرن نوزدهم در هیچ جای دیگر جهان تحقق نیافته است اما زمینه‌ای برای پدید آمدن سیاست جدید بوده است.



## فصل هفتم

### سیاست و فرهنگ تجدد

سیاست جدید بر مبنای فکر تاریخی و خود بنیادی (خود موضوع انگاری) بشر قرار دارد پیش از دوره جدید بشر هرگز خود عهده دار سامان بخشیدن و نظام دادن به زندگی جمعی و روابط و مناسبات مدنی نبود حتی یونانیان که شاید برای اولین بار از قانونگذاری گفتند هنوز قانونگذار را خدایان می دانستند یا قانونگذاریشان در پناه خدایان بود اما بشر جدید با قرارداد وارد تاریخ و سیاست شد و شأن قانونگذاری پیدا کرد و البته این پس از آن بود که در راسیونالیسم جدید استقلال بشر و خرد او اعلام شد و هرچه از آن پس در اروپا پیش آمد به ظهور این وضع روحی و فکری بستگی داشت اروپای جدید و تجدد را اشخاص با قصد و نیت طراحی نکردند، متن کتاب تجدد، مولف ندارد و اگر دارد مولفش را نمی توان معین کرد ما که از دور با اروپای جدید تماس گرفته ایم و حتی اروپائیان و آمریکاییانی که



از تاریخ خود جز سطح آن چیزی نمی بینند و نمی دانند، گمان می کنند هر فکری و نظری طرحی برای رسیدن به یک مقصود سیاسی و برای سود بوده است با این تلقی علم و نظر و حقیقت یکسره تابع مقاصد عملی هر روزی می شود بنابراین رأی، تاریخ جدید ساخته و پرداخته خواست و تصمیم اهل هوش و تدبیر و قدرت است فیلسوفان و نویسندگان هم در خدمت قدرت بوده اند و برای تحکیم قدرت فکر کرده اند. برای اثبات این رأی آراء و قواعد فرعی و سطحی و مشهور و بی اهمیتی را در نظر می آورند که شباهتی با نظر و راهی به عمل دارد و برای عمل و نیل به مقاصد عملی طراحی شده است سپس کل تفکر و دانایی و عمل را تا حد آن اقوال و اعمال عادی تنزل می دهند و تاریخ را به عرصه اهواء و امیال و اغراض آدمیان (و گاهی بدترین آدمیان) تحویل می کنند مثلاً سکولاریسم را طراحی کسانی می دانند که می خواستند دین را از متن جامعه به حاشیه برانند و با این خواست بود که دین از متن جامعه رفت اگر این رأی و حکم درست باشد باید کسانی که می خواهند رسوم و آداب دین را به جامعه برگردانند به آسانی از عهده این کار بر آیند. پیداست که خواست سکولاریزاسون و همچنین خواست مقابل و مخالف آن در اشخاص و گروهها وجود دارد چیزی که باید روشن شود اینست که آیا سکولاریسم یا هر فکر و طرح دیگری در تاریخ با خواست یک شخص یا یک گروه پدید آمده است و می تواند با خواست و قصد اشخاص و گروههای دیگر از میان برود قضیه

مخصوصاً از آن جهت دشوار است که کسانی قبل از تأمل و تحقیق، این قول و رأی را یاوه و بیهوده می‌دانند و کسانی دیگر آن را مسلم و حتی بدیهی می‌انگارند و چه این اختلاف شدید اینست که میان کار هنری و یافت فلسفی و تصمیم سیاسی و کارهای هر روزی اشتباه می‌شود. تفکر و هنر هم مثل شغل خرید و فروش و... به متفکران و هنرمندانی که شخص حقیقی‌اند منسوب است چنانکه از شعر حافظ و فلسفه ابن سینا و موسای میکلا آثر می‌گوییم و مثلاً متأسفیم که نمی‌دانیم صاحب ونوس میلو کیست اگر مردم در کارهای هر روزی توانایی اختیار و عمل دارند و مخصوصاً وقتی هنر و فلسفه به اشخاص نسبت داده می‌شود چرا نتوان کارهای اخلاقی و سیاسی را به اهل آن منسوب کرد اگر فردوسی می‌تواند زبان فارسی را «پی افکند» چرا یک سیاستمدار نتواند رسوم و قواعدی را که می‌خواهد، در کشور یا در قلمرو حکومتش، برقرار سازد و مگر نه اینکه سیاستمدارانی در تاریخ با خواست خود بنای تازه در سیاست گذاشته‌اند. انبیا نیز با احکام و قواعدی که آورده‌اند نگاه مردم به جهان و دیگران و به تبع آن شیوه زندگیشان را به درجات دگرگون کرده‌اند اینها درست است اما هیچیک از سه گروهی که ذکر کردیم طرحهای خود را با محاسبه و ملاحظه مصلحت پیش نیاورده‌اند و قصد بهره‌برداری نداشته‌اند پیامبران مأمور بودند و تعلیماتشان را از مبدء غیبی می‌گرفتند شاعران و هنرمندان و فیلسوفان اصلاً مقصد عملی نداشتند سیاستمداران بزرگ و بنیانگذار هم راهی یا نظامی تازه

یافته بودند که برای آن می‌کوشیدند اینها با پیش آوردن چیزی که اساس را دگرگون می‌کرد و کمتر به نحو مستقیم به مقاصد و مصالح می‌پرداخت در تاریخ اثر گذاشتند مصالح و مقاصد جزئی تابع و فرع اصول اساسی در تاریخ است وقتی تحول اساسی در وجود آدمی و در فهم و معرفتش به وجود آید مصالح و منافع هم در نظرش معنی و تعیین تازه می‌یابد حاصل اینکه جهان گرچه با تصمیم دگرگون شده است نباید گمان کرد که اشخاصی از سر هوس و تحکم یا با مصلحت‌اندیشی تصمیم گرفته و هوس خود را به جای رسم و مصلحت جاری گذاشته‌اند. جهان انسانی را آدمیان ساخته‌اند اما این ساختن در سایه تفکر و به مدد خرد و دانایی و با همت صورت گرفته است به عبارت دیگر افکار و آراء و آثار هنری و فلسفی ناظر به مقاصد عملی خاص نبوده است راسیونالیسم جدید و سرمایه‌داری و لیبرالیسم و.. امور ساختگی مستقلی نیستند که اشخاص به دلخواه آنها را پیش آورده باشند و هر یک از آنها بر حسب اتفاق یا بحکم علل معین و معلوم جایگاهی عمده در فکر و عمل و زندگی مردمان پیدا کرده باشد کسانی که چنین گمانی دارند طبیعی است که اگر با راسیونالیسم و سکولاریسم و لیبرالیسم مخالفند با آن مخالفت کنند و بپندارند که با رد و نفی آن فکر خود و رأی خود را بجای آنها می‌گذارند اینها معمولاً به شرایط پدید آمدن آراء و افکار و دستورالعمل‌ها نمی‌اندیشند و توجه نمی‌کنند که این افکار و آراء در زمانی که بسط و انتشار و اعتبار یافته‌اند نمی‌توانسته‌اند با مخالفت این

و آن از میان بروند اینها فکر و نظر و سلیقه اشخاص نیستند بلکه جزئی از تاریخ و دخیل در روابط و مناسباتی هستند که جان مردمان با آنها پرورده می شود به عبارت دیگر اینها تقدیر جهان جدید بوده اند و این تقدیر اکنون تقدیر همه جهان شده است. البته این تقدیر دائم و ابدی نیست و جهان جدید که با تفکر پدید آمده است روزی با تفکری دیگر پایان می یابد می توان در انتظار این تفکر بود ولی تفکر مخالفت و موافقت نیست بشر امروز بیش از هر زمان در سودای دگرگون ساختن جهان از طریق موافقت و مخالفت است و نمی داند که غالباً در مخالفت ها و موافقت های خود با داشته های خویش مخالف است و توهم انس و دوستی با چیزهایی دارد که از آنها دور افتاده است. این توهم جهانی است اما در جهان متجدد مآب بیشتر شایع است و شاید زمینه شدت یافتنش سستی بنای تجدد مآبی باشد در جهان تجدد مآبی تفکر قدری ضعیف است و شئون علم و سیاست و فرهنگ که از اینجا و آنجا بر سبیل اتفاق فراهم آمده است، چنانکه باید بهم پیوسته نیست و به این جهت هیچیک از آنها هم قرار و ثبات ندارند شبیه ترین وجه جهان متجدد مآب با جهان متجدد، درخور و خواب و نشست و برخاست و مخصوصاً در مصرف اشیاء تکنیک است وجه تفاوت مهم هم اینست که در جهان متجدد مآب علایق دینی و فرهنگی چشمگیرتر است و در زندگی مردمان دخالت و جلوه بیشتر دارد و گاهی نیز آن علایق زندگی را راه می برد برای تعیین این وضع نام یا تعبیر نه چندان مناسب تقابل سنت و تجدد

متداول شده است سنت در برابر تجدد قرار ندارد زیرا سنت از جنس تجدد نیست که در برابر آن قرار گیرد مگر اینکه مراد این باشد که در هوای سنت دیرین و کهن نمی‌توان تجدد را چنانکه هست درک کرد یا تجدد را به مدد سنت باید فراگرفت. صورت دیگر تقابل سنت و تجدد هم اینست که بخواهند رسم و راه و آداب قدیم را بجای رسم و راه جهانی و جهانی شده بگذارند اگر مقصود از سنت رسوم کهن و اعتقادات دینی باشد باید به میزان و نحوه بستگی مردم به آنها نظر کرد اگر اینها با جان پیوند دارند نظم زندگی را هم معین می‌کنند اما اگر قشر خشک باشند شاید راه را پر آشوب سازند چنانکه اکنون مشکل جهان متجددماب بیشتر اختلال و آشوب در فهم و درک است این جهان با زمان و تاریخ بیگانه است و با این جهل و بیگانگی ممکن است با هیاهوی بسیار به اقدام‌های خطرناک دست بزنند از آثار بیگانگی با جهان موجود و فهم آن، اصرار در به کرسی نشاندن رأی‌ها بدون اندیشیدن به آثار و نتایج آنهاست در کار سیاست نمی‌توان به نتایج بی‌اعتنا بود اما وقتی فرهنگ و سیاست با هم خلط می‌شود و مثلاً تغییر آداب و عادات سرلوحه برنامه سیاست قرار می‌گیرد دیگر به نتیجه کار نمی‌توان اندیشید زیرا وقتی پای ارزش‌ها به میان می‌آید ملاحظه نتیجه جایی ندارد گویی در راه حفظ ارزش‌ها شکست و پیروزی یکیست ولی وقتی سیاستی می‌خواهد جهان را متحول کند و کار آن را به صلاح آورد پیوسته باید نگران باشد که مبادا موانعی در راهش پدید آید و به مقصود نرسد. آداب و عادات هر جا باشند با

پشتوانه تفکر و اعتقاد پدید آمده‌اند و پایدار شده‌اند اما وقتی وجود بشر میان دو جهان تقسیم شده است آداب و رسوم متفاوت و متضاد هر دو پشتوانه و پشتیبان دارند. سیاست هم گاهی جانب این و گاهی دیگر جانب آن را می‌گیرد.

از حدود نیم قرن پیش که فرهنگ تجدد در همه جا کم و بیش مورد چون و چرا قرار گرفته و بعضی از اهل نظر از گوناگونی فرهنگ‌ها گفته‌اند این پندار پدید آمده و شایع شده است که می‌توان هر رسمی و اخلاقی را در هر جا پیشنهاد و ترویج و برقرار کرد. البته این امر محال نیست اما آن را سهل هم نباید انگاشت زیرا رسم‌ها را نمی‌توان مانند یک شیء از جایی برداشت و رسم دیگر به جای آن گذاشت کنار هم گذاشتن مجموعه‌ای از دستورهای اخلاقی و رسوم موروث و مطلوب کار خوبی است اما با آن شیوه زندگی «دگرگونی اساسی پیدا نمی‌کند این دگرگونی با استعداد فکری و عقلی و روحی و اخلاقی مردمان تناسب دارد یعنی هر مردمی هر شیوه‌ای را بر نمی‌تابند و اگر صرف پیشنهاد دستورالعمل‌های اخلاقی برای عمل کردن کافی بود هرگز در هیچ جا فساد اخلاق ظاهر نمی‌شد و زندگی همواره نظام ثابت داشت زیرا همیشه و بخصوص در زمانی که اخلاق رو به ادبار دارد سخن و عطف بیشتر می‌شود اما هرچه بیشتر می‌شود کمتر اثر می‌کند. شیوه زندگی مرسوم در زمان ما شیوه زندگی مصرفی است زندگی کردن با کالاها و اشیاء تکنیک، اخلاق و شیوه زندگی خاصی را اقتضاء می‌کند وقتی مردمی مصرف همه چیز و هرچه را که تولید

شود و به بازار آید دوست می‌دارند و معمولاً در مصرف آنها اصرار دارند و اگر دستشان تهی باشد، باید در حسرت مصرف بسر برند چه کمال مطلوبهایی برای خود و کسان و فرزندان خود می‌توانند داشته باشند و سر و کارشان با اخلاق و سیاست چگونه است؟ در تجربه عادی مصرف اشیاء تکنیک با اخلاق و درستی و حتی با زهد هیچ منافاتی ندارد و مگر نه اینکه از آخرین ابزار تکنیک می‌توان برای ترویج معارف دینی و اخلاقی بهره برد. گرچه بهره‌برداری از وسایل تکنیک برای ترویج اخلاق و معارف دینی غیر ممکن نیست اما هرچیز ممکن، ضرورتاً متحقق نمی‌شود پس باید به تحقق امکان‌ها فکر کرد و دید که از تکنولوژی جدید تا چه اندازه برای ترویج مکارم اخلاقی و معارف الهی استفاده شده است مثلاً کشورهای اسلامی از تلویزیون و وسایل پیشرفته مخابراتی چه استفاده‌ای برای انتشار و ترویج معارف دینی و اخلاق اسلامی کرده‌اند کاش این را می‌دانستیم تا کسی نتواند بگوید که دنیای توسعه نیافته و متجددماب از مبانی فکری قدیم دور مانده و از اصول زندگی جدید نیز درک کافی ندارد و به این جهت بدشواری از عهده تجربه کردن و فهم تاریخ و طرح و اجرای برنامه هماهنگ توسعه برمی‌آید اما وقتی کشوری یا سازمانی هزار بار در اقدامی ناکام شده است و باز هم همان اقدام را تکرار می‌کند و از خود نمی‌پرسد که چرا به نتیجه‌ای که می‌خواسته نرسیده است نه به رام کردن تکنولوژی می‌اندیشد و نه از عهده آن برمی‌آید.

## فصل هشتم

### سیاست و مدیریت نظم جهان

البته جهان متجددمآب عقل دارد و همیشه بیهوده لاف عقل نمی‌زند اما عقلش عقل تاریخی نیست بلکه عقل انتزاع شده از جهان دیگر است صاحب این عقل گاهی بجای اینکه به طرح درست مسائل و حل آنها بیندیشد حرف می‌زند و در جستجوی دلایل می‌گردد و نمی‌داند که نظام جهان کنونی نظام منطق ارسطویی نیست و مردمان از علم ارسطویی و ابن سینایی بسیار دور شده‌اند این عقل انتزاعی را که بیشتر برای مقابله با قشریت و تحجر و ظاهر بینی شایسته می‌دانند در برابر هر ظاهر بینی کارساز نیست بخصوص که نمی‌دانیم میدان نزاع این عقل با ظاهر بینی کجاست و کی و در کجا و تا چه اندازه از گسترش و شیوع ظاهر بینی جلوگیری کرده است. من گاهی ستایش از عقل را خطابه‌ای بی اثر می‌خوانم گمان می‌کنند که با عقل مخالفم یا وقتی طرح تقدم عقل بر ایمان (که معمولاً آن را بجای اعتقاد بکار می‌برند) را درست نمی‌دانم می‌پندارند که معتقدم



اعتقاد بر عقل مقدم است. بنظر من مسئله بدرستی طرح نشده است کسی که معتقد به تقدم عقل بر ایمان است عقل را آغاز می داند شاید چنین باشد ولی بنظر نمی رسد که بتوان آن را اثبات کرد و اگر بی اثبات آن را می پذیرند باید از سنخ اعتقاد باشد یعنی کسی که می گوید عقل برایمان مقدم است اعتقاد و ایمان خود به عقل را بر اعتقاد و ایمان دیگری مقدم دانسته است می دانیم که فلسفه از آغاز کوشیده است که عقل را بنیاد همه چیز قرار دهد و مخصوصاً در دوره اسلامی در جمع عقل و اعتقاد کوشیده است فعلاً به تاریخ فلسفه کاری نداشته باشیم زیرا مسئله ما با آنچه فارابی و ابن سینا و سهروردی و ملاصدرا و... به آن می اندیشیدند بسیار متفاوت است اگر آنها به صراحت یا به تلویح فلسفه را باطن شریعت می دانستند اکنون مسئله، نسبت میان عقل و شریعت و سیاست نیست و اگر باشد عقلی که می تواند صورت بخش و سامان دهنده باشد عقل تکنیک است که در فلسفه های بیکن و دکارت و کانت ریشه دارد این عقل با همه عقلهای جهان قدیم تفاوت دارد و به همان اندازه که ممکن است با اعتقادات در آویزد با فلسفه های قدیم هم ناسازگار است هیچیک از صور بنیادگرایی دینی که در جهان پیدا شده است با ارسطو و ابن سینا و توماس آکوئینی در نیفتاده اند آنها به دنیال یافتن جایگاه خود در جهان تکنیک هستند و احیاناً این جهان رانفی می کنند و اگر با عقل هم مخالفتی دارند نظر به عقلی دارند که در جهان کنونی تحقق یافته است. در این باب در جای دیگر بحث خواهیم کرد اکنون به بیان این نکته اکتفا کنیم که اگر جهان

توسعه یافته را وجهی از تحقق عقل تکنیک بدانیم جهان متجدد ماب و روبه توسعه آمیزه نامناسبی از عناصر تجدد و اعتقادات و رسوم و آداب قومی است اگر عقل فلسفه قدیم را هم به حساب آوریم این عقل رسماً در جانب علوم و اعتقادات دینی قرار دارد نه در کنار عقل تکنیک. پس خوبیست که وقتی از عقل می‌گوییم بیندیشیم که این عقل چیست و چه کرده است و چه می‌تواند بکند. اهل جهان متجددمآب مثل مردم جهان جدید و متجدد سودایشان سودای سازندگی است منتهی با زبان و عقلی غیر از زبان و عقل تکنیک می‌خواهند این سودا را متحقق کنند جهان جدید که جهان سازندگی است نه بدلخواه کسان بلکه با عقل و علمی که عین تصرف و قدرت است ساخته و پرداخته شده است غرب این جهان را با شناختی متناسب با تحول وجودی مردمان ساخته است و همچنان می‌سازد ولی متجددمآبها می‌پندارند که در کار ساختن و پرداختن قید و شرطی وجود ندارد و مردمان همه از توانایی یکسان برخوردارند و هرچه بخواهند می‌سازند. آنها با رجوع به عقل انتزاعی، خود را در این راه مطلقاً مختار و توانا می‌دانند آنها نمی‌دانند اختیار این نیست که هر کس هرچه می‌خواهد بکند و همه همیشه در همه جا به یک اندازه اختیار ندارند بلکه کسی دارای اختیار است که بخواهد کاری را که در حدود امکاناتی اوست و از عهده‌اش بر می‌آید انجام دهد. مردمی که هر کاری را در هر شرایطی ممکن می‌دانند نمی‌دانند که در این بی‌قید و شرط انگاشتن ادای همه کارها، شأن خدایی به خود نسبت

می دهند. چیزی که بشر جدید سودای آن را پیش آورد اما بعد از چند قرن در فلسفه معاصر به بیهودگی و محال بودنش ادغان شد جهان در حال توسعه حتی اگر این سخن ژان پل سارتر را شنیده باشد که آدمی می خواهد خدا شود اما این تمنی محال است، هنوز از این شکست و اذعان به آن خبر ندارد. این جهان هم قدیم است هم جدید و در عین حال نه جدید و متجدد است و نه قدیم و سنتی چنانکه گاهی با عقل جهان بین قدیم می خواهد جهانی توسعه یافته بسازد و در همان حال با سایه عقل جهان ساز در صدد حفظ ارزشهاست سیاست جدید از آن جهت که مدرن است نمی تواند داعیه حفظ ارزشها داشته باشد زیرا در تجدد به قول مارکس ارزشها دود می شوند و به هوا می روند پیدا است که این امر در نظر همه کس ظاهر نیست جهان متجدد در ظاهر هیچ ارزشی را انکار نکرده است حتی این امر در نظر همه کس آشکار نشده است که در این دوران ارزشهای جدید جای ارزشهای قدیم را گرفته اند بلکه صورت ارزشها کم و بیش ثابت مانده و مضمون آنها به درجات تغییر کرده است راستگویی و امانت و وفاداری و... اعتبار خود را حفظ کرده اند اما در شرایط کنونی راستگویان و امانتداران و وفاداران به اخلاق در نظامی کار می کنند و سخن می گویند که از کارها و سخن هایشان در جهت خاص و برای رسیدن به مقصدی که معمولاً برای عاملان و گویندگان معلوم نیست بهره برداری می شود از این حیث میان سرمایه داری و سوسیالیسم تفاوتی نیست اما در هریک از اینها اگر ارزشها با نظم

و قرار جاری نسازند دیگر راستی و امانتداری و وفاداری نیستند و شاید حتی نام خیانت و حماقت و دیوانگی پیدا کنند. درست بگویم این قضیه در جهان متجددمآب صورت دراماتیک پیدا می‌کند زیرا در این جهان ارزشها متحول و جابجا شده‌اند و حتی گاهی که از بی ارزش شدن این ارزشها در دنیای جدید می‌گویند، نمی‌دانند که در دنیای خودشان نیز ارزشهای قدیم چندان منشاء اثر نیست بلکه همان ارزشهایی حاکم است که در زیان، آن‌ها را نمی‌پسندند و عیب نظامهای سیاسی - اقتصادی و فرهنگی جدید را متعلق به می‌دانند در این شرایط تکلیف سیاست و اخلاق را تصمیم‌های شخصی و وجدانهای فردی نمی‌تواند معین کند درست است که زمان جدید زمان آزادی‌های فردی است اما فرد آدمی موجودی است که بیشتر در بند زیست تن است و روح و جان را هم در خدمت زیست تن می‌داند فرد در جهان کنونی دیگر سیاسی نیست یا کمتر سیاسی است و به این جهت آزادی در تصمیم‌های سیاسی اثر و دخالت چندان ندارد. سیاست جدید مدیریت نظم جهان متجدد است که رعایت تن در آن جایگاه مهم دارد البته در دهه‌های اخیر این نظم قدری اختلال پیدا کرده و چرخ کارها چنانکه باید نمی‌گردد و به این جهت مدیریت آن هم دشوار شده است طبیعی است که این کار در جهان توسعه‌نیافته دشوارتر باشد.



## فصل نهم

### کار و سیاست

جهان متجدد با کار گره خورده است و گرد کار می‌گردد و بهمین جهت اقتصاد در آن اینهمه اهمیت دارد مارکس می‌گفت انسان با کار انسان می‌شود و البته معتقد بود که کار در جهان بورژوازی و سرمایه داری صورتی پیدا کرده است که لایق شأن بشر نیست و او را از وجود خود دور و بیگانه کرده است در وصف مارکس معلوم است که کار بیگانه کننده چیست اما با اینکه در حدود یکصد و پنجاه سال از زمان انتشار جلد اول کاپیتال می‌گذرد آدمی هنوز کار آزادی بخش را نیازموده است و نمی‌شناسد و البته این سرمایه داری است که همچنان در صورتهای گوناگون حکومت می‌کند. راستی کار چیست و برای چیست؟ و چگونه زندگی به کار تحویل شده است؟ مگر گذشتگان و مردم جهان‌های قدیم کار نمی‌کردند؟ کار به یک معنی صرف کردن نیروی تن و جان در ازاء مزد است شخصی که کار می‌کند گویی توانایی خود را برای ساعات و روزها و سالهایی می‌فروشد

شاید گفته شود که اهل حرفه و گروه‌هایی از کشاورزان هم وقت و نیروی خود را صرف می‌کنند تا وجه معاش فراهم آورند مانعی ندارد که شغل آن‌ها را هم کار بنامیم ولی حرفه و صنعت به معنی قدیم آن ضروره بیگانه کننده با زندگی نبود زیرا کنندگان کار می‌دانستند که چه می‌کنند و وجود خود را در چیزی که پدید آورده بودند می‌دیدند اما بردگان و سرفها (بردگان کشاورزی که با زمین خرید و فروش می‌شدند) کار می‌کردند که نان بخورند و زنده بمانند (نه اینکه زندگی کنند) آزادهای یعنی کسانی که برده نبودند کار نمی‌کردند و غالباً کار را عار می‌دانستند اما جهان جدید به بیانهای مختلف و متفاوت گفت که ارزش کار است یا آدمی کار اوست و بالاخره در این زمان کار چندان منزلت یافته است که اثر هنری را هم کار می‌نامند کار وقتی در برابری کارگی قرار می‌گیرد مایه شرف است. شرع هم نان از دسترنج خویش خوردن را ستوده است (و اگر خوب تأمل کنیم نظام تجدد در اصل و اساس گرده برداری شده از روی احکام شریعت است هر چند که این نظام، نظام دینی نیست و قواعد و قوانین آن را سکولاریزه است) با توجه به آنچه گفته شد می‌توان کار را به دو قسم تقسیم کرد کار برای زنده ماندن و کار برای زندگی کردن. بسیاری از صاحب‌نظران دو قرن اخیر برای تمیز و تشخیص این دو صورت کار تعابیر متفاوت داشتند که ما می‌توانیم یکی را زحمت و مشقت و دیگری را کار بنامیم اگر از ما پرسند که چرا و برای چه کار می‌کنیم پاسخمان چیست و چه می‌تواند باشد بیشتر مردم و حتی دانشمندان و ارباب نظر برای نان

خوردن کار می‌کنند دانش هم باید دانش مفید یعنی دانشی باشد که چرخ این جهان را با آن بتوان گرداند پس دانشمند در زمان ما نه فقط برای نان کار می‌کند بلکه چرخ نان د ر آوردن را نیز راه می‌اندازد یا گردش آن را تسهیل می‌شود شاید بیگانه گشتگی مورد نظر مارکس را بتوان وجهی از بازگشت انسان به وضع بردگی دانست ما امروز همه برای نان کار می‌کنیم حرفه‌ها و صنعت‌های دستی هم به کار تولیدی برای ساختن اشیاء مصرفی تبدیل شده است ما نان می‌خوریم که زنده بمانیم و البته از این جهت بر ما باسی نیست ولی چه می‌کنیم و نتیجه کارمان چیست؟ ما معمولاً در سازمانها و برای سازمانها کار می‌کنیم سازمانها چه هستند و چه می‌کنند گاهی در مصاحبه‌های تصنعی قالبی که مثلاً با دانشجویان موفق یا قبول شدگان کنکور دانشگاهی می‌شود می‌شنویم که در پاسخ به پرسش‌های نه چندان مناسب مانند اینکه چرا در فلان دانشگاه و دانشکده درس می‌خوانید می‌گویند قصدشان خدمت به کشور بوده است. راست هم می‌گویند مردمان در زمان ما و در دوره حکومت‌های ملی همه قصد خدمت به کشور دارند ولی چه خدمتی بکشور می‌کنند در کشور ما تا سالها بعد از انقلاب مشروطه کار کردن در سازمانهای دولتی کم و بیش و به درجات مذموم بود ولی اکنون مباح شده و توجیهش نیز خدمت به کشور و در بعضی موارد کمک به پیشرفت و توسعه علمی-اقتصادی-اجتماعی است. کار در جهان توسعه نیافته صرف‌نظر از اینکه کم اثر و کم بازده است بیشتر نظر به توسعه و



پیشرفت اجتماعی-اقتصادی دارد. پیشرفت اقتصادی اجتماعی نیز برای رسیدن به نان و آب بیشتر و برخورداری از زندگی آسوده‌تر است اصلاً چرخ این جهان با کاری که در همه جای جهان بهم شبیه شده است می‌گردد و کار کردن تقریباً یکسره برای گردش این چرخ است افسران راهنمایی و رانندگی و مأموران مالیاتی که در شهرهای قاهره و لیما و قندهار و بخارست و تهران کار می‌کنند کارشان اگر مفید و مؤثر باشد در یک طرح و نقشه جهانی قرار دارد. درستکاری و امانتداری و سخت کوشیشان هم فضیلت هایی است که در خدمت جهان واحد تکنولوژیک قرار دارد در زمان ما بیشترین مقدار کار نه در اروپای غربی و امریکای شمالی بلکه در مناطق توسعه نیافته صورت می‌گیرد هرچند که نتیجه آن چندان متناسب نباشد. در جهان توسعه یافته هم جمعیت کمتر است و هم تعداد ساعات کار در آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین است که چند میلیارد انسان روز و شب به کار سخت مشغولند و بیشترین نتیجه‌ای که از کارشان حاصل می‌شود عاید آمریکای شمالی و اروپای غربی می‌شود هرچند که این زحمتکشان ممکن است بپندارند یا به آنها بگویند که با کار خود بکشورشان خدمت می‌کنند البته آنها برای نان خوردن و برای بقاء کشورشان ناگزیر باید کار کنند اما متأسفانه زمانه چنان صورت بندی شده است که بیشترین بهره کار به سوداگران سیاسی و اقتصادی و نظامی و قدرتهای مالی می‌رسد.

آیا این وضعی شبیه به بردگی نیست برده هم بقول هگل برای اینکه

زنده بماند باید غلبه صاحب خود را بپذیرد و البته می‌پذیرد و می‌پندارد که حق و عدالت را پذیرفته است هم اکنون هم یک کارمند یا کارگر آفریقایی و آسیایی ... به آسانی نمی‌پذیرد که کار او اگر کار باشد در جای دیگر از آن بهره برداری می‌شود و کمتر حساب می‌کند که کشورهای ایران و عراق و عربستان سعودی و لیبی و ونزوئلا و مکزیک و کویت مجموعاً چه در آمدی از بابت فروش نفت دارند و چه مبلغی بابت تحصیل جوانان و تحصیل کرده‌های کشورشان که به خارج مهاجرت می‌کنند یا برای خرید اشیاء تکنیک مانند گوشی موبایل و کامپیوتر و اتومبیل و هواپیما و... می‌پردازند. جهان توسعه نیافته بیشترین داشته و حاصل کار خود را به جهان توسعه یافته می‌دهد.

ارسطو سخن عجیبی گفته است که ما بدشواری به عمق معنایش می‌توانیم توجه کنیم او گفته است که اگر چرخ‌ها خود می‌رشتند و ماکوها خود می‌بافتند بردگی هم می‌توانست نباشد ما که عبارت ارسطو را می‌خوانیم بخصوص وقتی به مفاهیمی می‌رسیم که نیندیشیده و بحکم عادت از آنها بدمان می‌آید فیلسوف را ملامت می‌کنیم که او در صدد توجیه بردگی بوده است آری ارسطو بردگی را از لوازم سیاست مدنی یونانی می‌دانسته است اما در جمله‌ای که نقل کردیم او قصد گفتن یک حرف معمولی نداشته است و این ما هستیم که سخن فیلسوف را سخن اجتماعی معمولی تلقی کرده و آن را بی‌وجه و نادرست و ظالمانه انگاشته‌ایم ارسطو که می‌دید کار در مدینه

و در سیاست مدنی جایی ندارد و درخانه صورت می‌گیرد بهترین سخن که می‌توانست در مورد بردگی بگوید مشروط کردنش به شرایط تکنیکی بود بر طبق گفته او اگر ماشین‌های خودکار به وجود آید نیاز به کار شاق کمتر می‌شود و بردگی هم بر می‌افتد و مگر پیش بینی او متحقق نشد؟ بردگی در دوره جدید و پس از انقلاب صنعتی منتفی شد و این زمانی بود که کار از خانه بیرون آمد و به جامعه (که امر نو پدید و تازه‌ای بود) تعلق پیدا کرد ارسطو نمی‌توانست این پیش آمد را پیش بینی کند یعنی نمی‌توانست زمانی را دریابد که در آن تعاون و سیاست و کار همه تابع قراردادی باشند که برای بیشتر و بهتر ماندن منعقد شده است. شاید ارسطو نمی‌دانست و نمی‌توانست بیندیشد که اگر ماکوها و چرخها بطور خودکار می‌بافتند و می‌رشتند، روابط مردمان و نظام خانه و زندگی دگرگونی می‌شد اکنون این دگرگونی در دوره جدید صورت گرفته است. در این شرایط آیا سیاست می‌تواند صورتی مثل سیاست آتن زمان ارسطو داشته باشد؟ نقادان سیاست کنونی حتی اگر با سیاست دنیای قدیم بکلی مخالف باشند می‌دانند که با تصمیم سیاسی گرچه کارهای بزرگ می‌توان کرد و با آن جهان را تغییر داد اما نمی‌توان سیاستی نو ابداع کرد و بجای سیاست موجود گذاشت ژول سزار و بناپارت کارهای بزرگ در سیاست کردند اما تصمیم‌های آنها در حدود نظم مستقر سیاست زمان بود شکایت از اینکه سیاست در فرهنگ منحل شده یا فرهنگ در خدمت مقاصد و غایات اقتصادی-اجتماعی و تکنیکی قرار گرفته است می‌تواند نشانه

برهم خوردن تعادل در جهان غربی و در همه جای روی زمین باشد و پیداست که برهم خوردن تعادل را با اراده و تدبیرهای معمول نمی‌توان به ثبات و تعادل مبدل کرد زیرا برهم خوردن تعادل با تصمیم مردمان روی نداده است که با تصمیم آنان تدارک شود مع هذا چون سیاست با معنی زندگی و کار و بطور کلی با ارزشهای این جهان تناسب دارد و نمی‌توان همه ارزشهای این جهان را شناخته و شناخته یا دانسته و ندانسته پذیرفت نقش و اثر سیاست را نمی‌توان ناچیز دانست الا اینکه تواناییهای سیاست و حدود آنها را باید شناخت این تلقی و توقع که سیاست باید دیگر شود تا جهان را دگرگون کند تلقی و توقع به جایی نیست در شرایط کنونی به جای توقع بیش از حد از سیاست باید اندیشید که در آشوب کنونی در جهان چه تغییر روی داده و بر سر آدمیان چه آمده است و مردم با عالم پر آشوبی که گرفتار آنند چه می‌توانند و باید بکنند و چگونه می‌توانند از قریه‌ای که عدل و تعادل و اعتدال دیگر در آن وجود ندارد بیرون شوند و بنایی دیگر بگذارند این امر موکول به پدید آمدن تحولی در وجود انسان و گشایش افق زمانی دیگر است اهل نظر باید به فکر آن زمان و فراهم آوردن شرایط انتظار و آمادگی باشند و مراد از انتظار، انتظار فعال و انتظاری است که در آن بسیاری جان‌های غیرتمند بستوه می‌آیند و شاید قربانی شوند.



## فصل دهم

### کارکرد سیاست در نیم قرن اخیر

۱- اکنون در این زمان سیاست چه می‌کند و چه می‌تواند بکند؟ اگر جهان توسعه نیافته در عین بی‌نوائی زحمت می‌کشد و بهره این زحمت و مشقت بیشتر به جهان توسعه یافته می‌رسد تکلیف سیاست و سیاستمداران این جهان چیست آیا آنها باید دست روی دست بگذارند و به آنچه می‌گذرد رضا بدهند؟ برای پاسخ دادن به این پرسش باید وصفی از سیاستهای مناطق گوناگون جهان در اختیار داشت و کاش می‌توانستیم در اینجا حداقل وصفی مختصر از سیاست در جهان‌های توسعه یافته و اختلافش با سیاستهای کشورهای توسعه نیافته بیاوریم ولی متأسفانه آنچه اکنون در اینجا می‌توان گفت اینست که کار سیاست در همه جای جهان دشوارتر شده است چنانکه بنظر می‌رسد حتی در جهان توسعه یافته ستون استیلا بلرزه درآمده و کشوری مثل آمریکا دیگر قدرت آن را ندارد که مثل سابق با هزینه‌ای اندک یکی از بهترین و محبوبترین حکومتها و

دولتهای جهان توسعه نیافته را ساقط کند سیاست این زمان با سیاست بناپارتی و بیسمارکی و حتی با سیاست چرچیلی و روزولتی و دوگلی تفاوت دارد. سیاست کنونی جهان توسعه یافته باید مواظب بازار تولید و مصرف جهانی باشد این جهان اکنون با شدت یافتن نیازهای ثانوی و لغیره غالباً بیهوده در همه جا و از جمله در کشورهای توسعه نیافته می‌کوشد استیلای خود را در صورتی جدید از استعمار که بیش از استعمار قدیم استعماری است حفظ و تثبیت کند و البته این کار برایش قدری دشوار و پرهزینه شده است ولی برای اینکه تسلطش را بر جهان توسعه نیافته حفظ کند باید این هزینه‌ها را پردازد سیاستهای شایع و رایج و جاری در جهان توسعه نیافته را می‌توان به اجمال در صورتهای زیر خلاصه کرد:

۱- سیاستهای استبدادی و ارتجاعی مطیع قدرتهای جهانی

۲- سیاستهای گروه‌های تروریست که کین تیزی را پشت نقاب اعتقادات قشری دینی پنهان کرده اند

سیاستهای کمونیست و سوسیالیست و آنارشیست هم هستند که در ذیل سیاستهای مخالف با غرب قرار می‌گیرند در اینجا از سیاستهای ارتجاعی و مطیع چیزی نمی‌گوییم هرچند که وجود آنها و روابطشان با قدرت غالب و با مردم کشورشان قابل تأمل و مطالعه و کم و بیش موثر در حفظ نظم غالب است اما سیاستهای مخالف استیلای غرب پس از جنگ بین‌المللی دوم بصورت نهضت‌های ضد استعماری و استقلال طلب پدید آمدند این نهضت‌ها متأسفانه نتوانستند به

مقصودی که داشتند برسند آنها چون از اصول و قواعد سیاسی غرب پیروی می‌کردند و به سیاستهای غربی تعلق خاطر داشتند در مخالفتشان با غرب بکجا می‌توانستند برسند بخصوص که کمتر در صدد فراهم آوردن شرایط لازم برای سیر در راه تجدد و توسعه برآمدند و دیدیم که راهشان بجایی نرسید و شاید اصلاً راهی نبود این سخن را به معنی ناچیز گرفتن مبارزه با استعمار نباید دانست خوار داشتن احساسات و علایق ستم ستیزی و ضد استعماری شرط اخلاق و انصاف نیست اما راهی که این نهضتها پیش گرفتند راه تقلید از مرجعی بود که مقلد او را مسئول درماندگیهای خود می‌دانست و می‌پنداشت که باید به زودی جای او را بگیرد. پایان کار نهضتها ضد استعماری استقلال طلب با تزلزل در قدرت سیاسی قطب کمونیست جهان که وجودش بحران لیبرال دموکراسی را می‌پوشاند همزمان شد. احزاب کمونیست که در کشورهای آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین نفوذ و قدرت داشتند بتدریج رو به ضعف و پریشانی رفتند در این وضع بود که چشم انداز سیاست دینی رخ نمود چنانکه در اندونزی و مالزی و پاکستان صورتهایی از طرح سیاست دینی جای سیاست ملی را گرفت اما حادثه بزرگ و مهم انقلاب اسلامی ایران بود که جهان را تکان داد و به نهضت‌های دینی و اسلامی قوت قلب بخشید پیش از آن در افغانستان حزب کمونیست به رهبری نجیب و کمک ارتش سرخ حکومت را در افغانستان بدست گرفته بود عکس العمل این پیش آمد عجیب پدید آمدن و قوت گرفتن نهضت‌های دینی و



مجاهده برای بیرون راندن نیروهای شوروی و برانداختن حکومت کمونیست‌ها بود وقتی مجاهدان در افغانستان پیروز شدند نام رژیم سیاسی خود را با نظر به انقلاب اسلامی ایران و تأسیس جمهوری اسلامی، جمهوری اسلامی افغانستان نهادند. پاکستان و بنگلادش هم دوست می‌داشتند که به وصف اسلامی شناخته شوند در این زمان که استعمار رسمی پایان یافته بود و نهضت‌های استقلال طلب راه بجایی نبرده بودند طرح حکومت دینی در برابر سکولاریسم و تجدد، مواجهه و مبارزه‌ای تازه نه فقط برضد قهر سیاسی غرب بلکه در برابر گسترش فرهنگ تجدد تلقی شد از میان حکومت‌هایی که جمهوری اسلامی نامیده می‌شدند تنها ایران بر موضع دینی ایستادگی کرد عارضه‌ای که آن حکومتها بیشتر بدان دچار شدند قشریت و تحجر افراطی و سودای تروریسم بود شاید قدرتهای غربی هم در پدید آوردن و تقویت گروههای افراطی و خشن دست داشتند و می‌خواستند با یک تیر دو هدف را نشانه بگیرند یکی اینکه چهره اسلام را زشت و خشن و بی‌رحم و ضد خرد و اعتدال نشان دهند و هدف دیگر که مهمتر بود اختلاف افکنی در جهان اسلام بود اوج رشد این گروهها روی کار آمدن حکومت طالبان در افغانستان و اقدام تروریستی ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ بود حتی اگر بگویند که آمریکا و قدرتهای غربی در راه انداختن دسته‌ها و گروههای تروریست دخالت نداشته‌اند اینکه در سودای بهره برداری از آنها بوده و گهگاه از وجودشان بهره برداری کرده‌اند جای انکار ندارد البته تروریسم را

سیاست نمی‌توان دانست اما چکنیم که ملا عمر و گروه طالبان در افغانستان به حکومت رسیده و این گروه هم اکنون نیز قسمتهایی از افغانستان را در دست دارد خطر داعش و بوکو حرام را هم نباید ناچیز و هیچ انگاشت اینان وقتی دستشان از حکومت و قدرت سیاسی خالی است آدم می‌کشند و رعب و وحشت به وجود می‌آورند پس وقتی بحکومت برسند شاید همه چیز را نابود کنند و جز فقر و خوف و وحشت و زمین سوخته و کشور درمانده چیزی باقی نگذارند متأسفانه تعداد جوانانی که به آنان می‌پیوندند و در آرزوی رسیدن به بهشت به جنایت و تبهکاری و کشتار بی‌گناهان دست می‌زنند کم نیست روحیه‌ای که این تبهکاران دارند روحیه ضد سیاست است. صورتهای اخیر تروریسم نه فقط سیاست را با تبهکاری نفی می‌کند بلکه کین توزی و آدم‌کشی را به جای فرهنگ و دین و سیاست می‌گذارد از یاد نبریم که پس از پایان دوران نهضت استعماری هم حکومتهایی که روحیه تروریست داشتند در اینجا و آنجا به قدرت رسیدند و بعضی از آنان در ابتدا داعیه دینی داشتند. کشورهای لیبی و عراق در زمره قربانیان این روحیه تروریسم هستند قذافی و صدام حسین نه ملی بودند و به ضد استعمار، دینی هم نبودند (گرچه قذافی کتاب سبز نوشت و در آن اسلام را با رأی خام خود تفسیر کرد) بلکه تروریست‌های به قدرت حکومت رسیده بودند که کشورشان را به سمت نابودی می‌بردند متأسفانه آنها وقتی از میان رفتند و نابود شدند که کشور خود را نابود کرده بودند در مورد کمونیست‌ها چه باید

گفت؟ کره شمالی یکی از کشورهای مدعی پیروی از کمونیسم است که تحمل فقر و حرمان را با خشونت و راندن مردم به وادی جهل و وهم و غفلت تحمیل می‌کند در کامبوج کمونیستها قساوتی بخرج دادند که در تاریخ کمتر نظیر دارد در کشور چین وضع قدری متفاوت است در آنجا خشونت‌های وحشتناک اعمال شده است اما حادثه مهم در تاریخ معاصر چین انصراف اعلام نشده و پنهانی از تعالیم مارکس و انگلس و لنین و مائو و پیش گرفتن راه توسعه بیشتر علمی-اقتصادی و کمتر سیاسی فرهنگی است چین اکنون گرچه رسماً یک کشور کمونیست است اما در سی سال اخیر سرمایه داری در آن بیش از هر جای دیگر جهان رشد کرده و بسط یافته است. اهمیت ندارد که این سرمایه داری دولتی است یا خصوصی می‌بینیم که همه راههای سیاست مدرن به بن بست رسیده و زمان حال و اکنون را تکرار می‌کند. در این وضع قهر و استیلای بی امید و بدون آینده. چه می‌توان کرد و چه باید کرد؟ در اینکه باید با ظلم و قهر مقابله کرد تردید نیست اما برای این مقابله باید شرایط و راههای آن را شناخت اقدامهایی که تروریست‌ها بر ضد آمریکا و قدرتهای غربی کرده‌اند آسیبی به غرب نرسانده و شاید فرصتی فراهم کرده باشد که بعضی گرفتاریهای سیاست غربی پوشیده بماند یا توجیه شود. توهمی که باید از آن پرهیز کرد اینست که قدرت غرب در این یا آن مؤسسه و سازمان سیاسی و صنعتی و تجاری متمرکز و نهفته است این قدرت بدست هیچ شخص و سازمانی نیست بلکه قدرت منتشر در نظام علم

و تکنولوژی است برای مقابله با این قدرت دو راه وجود دارد یکی شریک شدن در قدرت علم و تکنولوژی که فراهم آوردن شرایط آن آسان نیست و دیگر رخنه کردن در این قدرت از طریق درک ماهیت آن و خود آگاهی به وضع خاص دورانی که از تجدد جدا نیست اما می تواند مقدمه جدایی باشد. من در پنجاه سال اخیر همواره فکر می کرده ام که در پرتو معارف دینی و قدسی (به شرط اینکه بصرف علم احکام و آداب تحویل نشود) شاید طریق تفکری گشوده شود که راهی به عمق جهان موجود ببرد و چشم اندازی تازه در برابر بشر قرار دهد ولی این تفکر چنانکه باید روی نگشوده است اقوام آسیایی و آفریقایی در مقابله فکری و فرهنگی با غرب بجایی نرسیده اند و مقابله و مواجهه آنان بیشتر سیاسی بوده است و مگر سیاست یک یا چند کشور آسیایی و آفریقایی آنهم سیاست تقلیدی ضعیف، توانایی مواجهه با سیاست غرب دارد وقتی آمریکا سیاستهای خود را حتی بر اروپا و جامعه اروپایی تحمیل می کند کشورهای کوچک آسیایی - آفریقایی و لاتین گرچه با ایستادگی در برابر قهر قدرتهای بزرگ گاهی مشکل هایی برای آنان پدید می آورند نظم و نظام غالب سیاست رانمی توانند تغییر دهند. این سخن را متضمن نفی مبارزه و مجاهده نباید دانست زیرا در مبارزه و مجاهده سیاسی برابری در قدرت شرط نیست و گرنه مظلومان هرگز نمی توانستند در برابر ظالمان قیام کنند مظلومان همواره در شرایط نابرابر در برابر ظلم ایستاده اند هر چند که ایستادگیشان بیشتر محدود به مخالفتها و دشمنی های

لفظی و آسیب رساندن‌های جزئی بوده است هر مبارزه‌ای مقصدی دارد. مقصد یک حکومت ملی ضد استعمار ورود در راه توسعه وطنی منازل آن و نیل به مراتبی است که قدرتهای غربی به آن دست یافته‌اند اما مقصد حکومت دینی کجاست؟ بنظر می‌رسد که حکومت دینی مقصد اصلیش توسعه نیست البته در شرایط کنونی هیچ حکومتی نمی‌تواند از توسعه رو بگرداند حکومت دینی هم به رشد اقتصادی بی‌اعتنا نیست اما توسعه اقتصادی-اجتماعی را در قیاس با آنچه حفظ ارزشها نامیده می‌شود امری ثانوی و فرعی می‌داند نکته اساسی اینست که حکومت دینی اگر اهتمام اصلی به امر توسعه ندارد باید از حیث صلاح و اخلاق و حسن روابط اجتماعی، ممتاز و نمونه و اسوه باشد اگر این حکومت بتواند نظامی ترتیب دهد که در آن مردم باقناعت و صفا و اعتماد به یکدیگر و با راستی و درستی و حق پرستی زندگی کنند خاری در چشم نظام استیلا خواهد بود اما راه این مقصود هموار نیست و مخصوصاً در آمیختن سیاست با فرهنگ دشواری راه را بیشتر می‌کند و در این دشواری ممکن است فرهنگ و سیاست هر دو آسیب ببینند زیرا ارزشها در صورتی ارزشمندند که مانع فساد و رواج بی‌اعتمادی و افسردگی و اهمال در کارها و بی‌اعتنایی به قواعد و قوانین باشند و اگر آنها به صرف عادات و رسوم مبدل شوند بود و نبودشان چندان تفاوت ندارد چنانکه فی‌المثل در زمان ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه آنچه اکنون ارزش خوانده می‌شود اثر چندان در صلاح زندگی و سیاست نداشت ولی ما که نمی‌خواهیم

عهد ناصری و مظفّری را تجدید کنیم حکومت اسلامی باید تجدید عهد اسلامی آنهم در دوران غلبه تام و تمام تکنیک باشد. مبارزه و جهاد این حکومت با قدرتهای غالب جهان نیز با این تجدید عهد، مؤثر و کارساز می شود یعنی اگر این تجدید عهد نباشد با تکنولوژیهای دست دوم و سازمان اداری پریشان و سست بنیاد و ... نمی توان در برابر قهر قدرت غربی ایستاد این سخن هم که اعتقاد من درست است و اعتقاد تو باطل نه سخن سیاسی است و نه در شرایط غربت تاریخی دین و در بحبوحه زشتکاریهایی که گروههای افراطی بنام اسلام انجام می دهند در گوش کسی اثر می کند مشکلی که در دهه های اخیر در سیاست جهان توسعه نیافته پیش آمده است وسعت یافتن دامنه و قلمرو نفوذ و دخالت سیاست در امور عمومی بدون آمادگی شرایط و مهیا بودن حکومت برای پرداختن به آن کارهاست قلمرو سیاست در شرایط کنونی جایگاه اموری است که سیاستمدار می تواند در مورد آنها تصمیم بگیرد اما مسائل دین و فرهنگ و علم در حوزه تصمیم گیری قرار ندارد و اگر آنها را در این حوزه وارد کنند اولاً کارهای اصلی سیاست ناگزیر فرو گذاشته می شود اینکه سیاست به معاش و امنیت خاطر و بهداشت و تعلیم و تربیت مردمان کمتر از حفظ یک رسم فرهنگی بها بدهد، در شرایط کنونی جهان ممکن است پشت کردن به سیاست و اقبال به سکولاریسم وارونه تلقی شود. بر وفق سکولاریسم رسمی، سیاست به فرهنگ و آداب و دین کاری ندارد سکولاریسمی که در آن دامنه

سیاست وسعت یافته است دین را بی ارتباط با سیاست و جدا از آن می شناسد. اگر قرار باشد که با ورود دین در سیاست حکومت بیشتر به رسوم و آیین و کمتر به امور سیاسی و مسائل زندگی مردم اعتنا کند از سکولاریسم گذشته بلکه به گذشته بازگشته است. اکنون جهان در حال آزمون هر دو وجه سکولاریسم است. در سیاست رسمی حکومت باید بی اعتنا به احکام شریعت همه هم خود را صرفاً مصروف کار دنیا و توسعه اقتصادی - اجتماعی کند در وجه دوم حکومت دینی باید در کوششی که برای تحقق اخلاق و آداب دینی دارد بنحوی با علم و تکنولوژی و توسعه نیز کنار آید کسانی هم می گویند انقلاب دینی و حکومت اسلامی نیامده است که امر توسعه را تسریع کند بلکه وظیفه و مأموریت دیگر دارد این مأموریت در عین حال دینی و دنیایی است حکومت دینی باید در سایه پرستش حق کار دنیا را سامان دهد جمع دنیا و دین در روزگاری که دنیابینی غلبه دارد کاری بسیار ظریف و حساس است و البته با سهل انگاری های مرسوم و رایج به آن نمی توان رسید سیاست دینی ضد توسعه نیست بلکه از جهانی و تا مدتی می تواند زمینه ساز آن باشد و مگر اسراف بطور کلی و بخصوص در مصرف منابع ملی مثل آب و انرژی گناه نیست ولی ما ندانسته پیوسته مشغول اسرافیم این اسراف، اسراف شخصی اشخاص و امر ناشی از بی مبالاتی نیست بلکه به ناآشنایی با نظام تجدد در عین تسلیم به وضع مصرف و اسراف آنهم در دنیای سست بنیاد توسعه نیافته و دچار پریشانی، باز می گردد در جهان

متجدد معتدل بودن و اعتدال را رعایت کردن موقوف و مشروط به سعی در دگرگونی کردن جهان بصورت هماهنگ و بر وفق امکانات و شرایط و از روی علم و فهم است وقتی یک حکومت دینی می خواهد نگاهبان دین و دنیای مردم باشد برای اینکه رسم اعتدال پیش گیرد و مردم را نیز در همه کارها به اعتدال بخواند نمی تواند و نباید به شأن دین در جهان تجدد بی اعتنا باشد زیرا با این بی اعتنایی راه را گم می کند و کارها را از موقع و مقام خود بیرون می آورد کسانی گفته اند و ظاهراً درست هم گفته اند که وقتی مردمی تعلق خاطر به دین و اعتقاد راسخ دینی دارند کارها را به خدا وا می گذارند و همت خود را صرف ساختن و پرداختن دنیا نمی کنند این سخن بطور کلی درست است اما مردمی که در مصرف جهانی شریکند و در ظاهر اعتقادات دینی شان بهیچوجه مانع تعلقشان به تمتعات جهان جدید نشده است چگونه بکار دنیا اهتمام نکنند و اگر نکنند ناگزیر مصرف کننده صرف باقی می مانند اینکه کسی مزایای عالم مدرن را بخواهد اما خود را برای شرکت در کار ساختن آن مهیا نکند در فکر وجود اعتدال ندارد و اگر دین را می خواهد به آن نمی رسد کسانی که سیاست را حفظ ارزشها می دانند، از آن جهت که سیاست دینی نمی تواند آداب و اعتقادات دینی را رها کند حق دارند اما کمتر در باب وظیفه حکومت دینی فکر می کنند دولت و حکومت دینی می تواند در نشر علوم و معارف دینی و ترویج دین و آیین بکوشد و با عمل به احکام دینی و رعایت اخلاق به تعظیم ارزشها پردازد و هر جا لازم باشد مقرر کند که همگان در



رفتار خود ملزم به رعایت ارزشها باشند ولی اگر تمام یا بیشتر هم حکومت صرف حفظ ارزشها شود و به اصلاح امور عمومی اهتمام نشود و در برابر اعتراضهای احتمالی خشونت در کار آید کارها دشوار می شود؛ حکومت نباید همه وقت را صرف پاسداری از بعضی آداب و رسوم کند زیرا این پاسداری به عهده مردم است نه حکومت مشکل اساسی تر و بزرگتری که پیش می آید اینست که کار حفظ ارزشها را قانون و نظم اداره کننده و سامان دهنده امور اداری و فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی و آموزشی و بهداشتی نمی تواند انجام دهد و نظم دیگری باید متکفل آن شود یا لااقل عقلی که لایق بوروکراسی و سازمان دهی آنست از عهده حفظ ارزشها بر نمی آید و خرد محافظ ارزشها نیز به اصلاح کارها و سامان بخشی نظام مدیریت و اقتصاد و علم کاری ندارد این تعارض را چگونه می توان رفع کرد هیچیک از صاحبان عقل و نظم را نمی توان با بحث قانع کرد که جانب تعقل و نظم دیگر را بگیرد زیرا هر یک از آنها عقل غالبی دارند و به سخن آن عقل گوش می کنند به این جهت یکی به لزوم کوشش برای حفظ ارزشها اهمیت نمی دهد و احیاناً آن را کوشش بی ثمر می داند و دیگری صرفاً به ارزشها نظر دارد و اصلاً فکر نمی کند که اگر نظم و قانون و اخلاق و صلاح بر کارها حاکم نباشد نه فقط ارزشها حفظ نمی شود بلکه شاید وجودشان بخطر افتد. فهم نظر و رأی هیچیک از دو گروه دشوار نیست اما جمع آنها در صورتی ممکن است که هر دو طرف نظر یکدیگر را بپذیرند و جانب هر دو را نگاه دارند که البته این

کار دشواری است و نمی دانم چه کسانی با چه تواناییهای روحی و فکری و اخلاقی از عهده این کار مهم بر می آیند آنچه اکنون محزر است اینکه در بحبوحه فساد و فقر و گرسنگی و بیماری نمی توان گوهر تقوی را از آلودگی حفظ کرد یکی از مشکل های بزرگ که نه فقط نشانه افراط بلکه عین آنست نشناختن و ندیدن فساد و چشم پوشیدن از آن در طریق حفظ ارزشهاست اکنون در دیار ما کمتر می بینیم که در میان غم خواران دائم ارزشها کسی از فساد موجود و ناتوانیها و نارساییهای کار ادارات و سازمانها و نابسامانی اوضاع مالی و اقتصادی کشور که همه ضد ارزشند چیزی بگوید و نگران سلامت آب و هوا و کار و مدرسه و بازار و ... باشد اگر گاهی هم از فساد می گویند غالباً انگشتشان را به سمت رقیب می گیرند و مرادشان تسویه حساب با اوست گویی اصل فساد در نظرشان اهمیت ندارد حفظ ارزشها خوبست اما صرف نظر از اینکه در سیاست رسمی کار سیاسی و دستور اصلی نیست، اگر همت حکومت یکسره مصروف آن شود ناگزیر امور اقتصادی و اجتماعی مهمل گذاشته می شود و مگر بعضی ارزشمداران نمی گویند که با اقتصاد و معاش چکار داریم وقتی در جامعه مصرفی به اقتصاد و معاش کاری نداشته باشیم کشور نابود می شود مهم نیست که کسانی با اقتصاد کار داشته باشند یا نداشته باشند کشور هزینه دارد و مردم باید نان بخورند و از دارو و درمان بهره مند باشند و فرزندانشان را به مدرسه و دانشگاه بفرستند و جوانان شغل مناسب پیدا کنند و متاسفانه آخرین وسایل تکنیک هم

باید در بازار در دسترس همگان باشد زیرا زندگی بدون آن‌ها نمی‌گذرد و... دولت که نمی‌تواند اینها را رها کند و بحال خود بگذارد و خود را صرفاً مسئول حفظ ارزشها که نمی‌دانیم چگونه در قلمرو تصمیم‌گیری قرار می‌گیرد بداند البته هرچه از حفظ ارزشها بگویند خوب گفته‌اند و بیشتر مردمان هم می‌پذیرند زیرا به دیانت پای بندند اما فراموش نکنیم که ما در سایه و حاشیه جهانی وارد شده‌ایم که غیر از ارزشها شغل و بهداشت و امنیت و مدرسه و خانه و وسایل زندگی و تفریح و مصرف بی حساب هم می‌خواهد و اینها جز با کار هماهنگ و توسعه اقتصادی-اجتماعی میسر نمی‌شود.

چنانکه قبلاً اشاره شد در این بحث دو مطلب را نباید باهم خلط کرد من در سالهای ۵۶ تا ۶۰ فکر می‌کردم می‌توان از وابستگی به تکنیک جدید آزاد شد و سر سفره خود نشست و به آنچه داریم اکتفا کرد اما راهی نو در راستی و درستی و مهر و معرفت و صلاح عمومی گشود و جهان را به آن دعوت کرد این نظر از دو جهت خوش بینانه بود یکی اینکه در آن قدرت جهانی تکنیک و تسلط آن بر روح و روان و جان جهانیان سهل گرفته شده بود گویی می‌توان از دریای تجدد گذشت و دامن‌تر نکرد مطلب دیگر سهل انگاشتن بلای بی ارزش شدن ارزشها در همه جهان و اشتباه عادت با ایمان بود من دنیای فقر و قناعت دوران کودکی خود را در نظر داشتم که مردمی در میان کویر از بام تا شام زحمت می‌کشیدند تا تخمی بکارند و محصول ناچیزی بر دارند و معاش فقیرانه خود را با آن بگردانند و به نان و آب اندک خود راضی

باشند امروز وقتی رویایی را که وصف کردم بیاد می آورم و می شنوم که بر سرم فریاد می زنند: آنجا که تو می گویی مگر چند درصد جمعیت دستشان به نان می رسد و سال که می آمد و می رفت چند نفر به حمام می رفتند. اصلاً مدرسه ای که تو می رفتی و در آن درس می خواندی چند دانش آموز داشت و درس خواندن در نظر پدران و مادران تا چه اندازه مهم بود و چه تعداد کودکان نمی توانستند به مدرسه بروند و درس بخوانند وضع پزشک و دارو و درمان و درمانگاه و بیمارستان چگونه بود البته این فریاد مرا چندان پریشان نمی کند زیرا بنظرم می آید که در همان زمان هم آنها که میل و رغبت بدرس خواندن داشتند هر طور بود خود را به مدرسه می رساندند چنانکه اکنون کسانی از آنان در زمره نامداران علم بشمار می آیند وانگهی اینها که امروز به مدرسه می روند و درس می خوانند چه بهره از درس خواندن خود می برند امانکته مهمتر اینکه ما در میان کویر با آب اندک و باریک قناتهایی که داشتیم و نانی که بیش از نیمی از آن محصول زراعت با آن آب و در آن شوره زار بود باقناعت سر می کردیم اکنون آنجا نه نان دارد و نه آب حتی آب آشامیدنش را نمی داند از کجا بدست آورد و ده سال دیگر شاید همه جای کشور دچار قحطی آب شود آیا سیاست می تواند به این قبیل مسائل بی اعتنا باشد و بگوید آب و نان مهم نیست بلکه باید به فکر ارزشها بود. شکم گرسنه ایمان ندارد بخصوص اگر گرسنگان چیزی از رویای تنعم همگانی و زندگی در بهشت زمینی و برخورداری از همه نعمتهای مادی شنیده باشند

اگر دولت اسلامی می‌خواهد ایمان مردم را نگاه دارد باید بتواند از سرمایه مردم و کشور به بهترین نحو محافظت و بهره‌برداری کند و حاصل این بهره‌برداری را در راه مصالح مردم و کشور صرف نماید.

۲- اعتدال در سیاست اقتضا می‌کند که بجای مطلق انگاشتن رأی و فکر خود مصلحت کشور را با نظر به مقتضیات جهان کنونی و امکانات مادی و روحی و اخلاقی کشور و با توجه به فرهنگ و اعتقادات مردم در نظر آوردند و در تأمین و رعایت آن بکوشند اگر کسی در جایی ناله کرده است که فرهنگ جای سیاست را گرفته است می‌توانیم در علم نظر با او گفتگوها داشته باشیم اما اکنون سیاست و فرهنگ چنان در هم آمیخته‌اند که اگر بخواهیم سیاست را از فرهنگ موجود جدا کنیم و مثلاً آن را در خدمت فرهنگ دیگری قرار دهیم باید به مشکلات اجرای آن بیندیشیم سیاست امروز چه بخواهیم و چه نخواهیم به توسعه علم و تکنولوژی و ارتقاء ادب و فرهنگ متناسب با آنها و گسترش بهداشت و تأمین سلامت روحی و جسمی مردمان و فراهم آوردن امکان کار و اشتغال و بهره‌برداری از اوقات فراغت بسته شده است البته تربیت دینی و اخلاقی مردمان هم در جای خود بسیار اهمیت دارد بشرط اینکه کار و شغل و وسایل معاش از یاد نرود زیرا این تربیت وقتی می‌تواند به سیاست صفای معنوی و اخلاقی بدهد که سیاست وظیفه اصلی خود را انجام داده باشد اعتدال در سیاست مسبوق به فهم جهانی است که در آن بسر می‌بریم عمل مناسب با مقتضیات این جهان بر پایه این فهم صورت می‌گیرد

فهم جهان را با تقلید نسنجیده اشتباه نباید کرد زیرا تقلید قبل از فهم است آنکه جهان را می‌فهمد می‌تواند بطوری که شایسته است عمل کند. افراط هم اینست که کاری به جهان و امکانه‌های آن نداشته باشیم و رأی خود را مطلق بدانیم به عبارت دیگر افراط فکر نکردن و از گذشته تقلید بی‌چون و چرا کردن و دیگران را به تقلید بی‌چون و چرا خواندن است. در مقابل اعتدال، دین را بزرگ داشتن و به اعتقاد مردمان حرمت گذاشتن است و افراط مقابل آن بی‌اعتنایی به احکام دینی و خوار داشتن مقدسات و آداب قدسی است شخص دیندار در صورتی از اعتدال بهره دارد که به آنچه می‌گوید عمل کند و دل و زبانش یکی باشد در مقابل آنکه عیب کار و بار خود را نمی‌بیند اما کوچکترین خطای دیگران را نمی‌بخشد افراطی است بطور کلی اعتدال در عمل اعم از عمل اخلاقی یا سیاسی عمل کردن در وقت و جای مناسب و به تعبیری ادای کارها به وجه شایسته در وقت و زمان مناسب است. در سیاست اهتمام به صلاح معاش و مردمان و اصلاح و بهبود سازمان‌های اداری و آموزشی و بهداشتی و تحکیم اساس اخلاق جامعه باید دستور اصلی باشد این سیاست هنوز بدرستی طراحی نشده، با موانع بسیار مواجهه شده است بعضی از این موانع در وجود ماست و بعضی دیگر در بیرون قرار دارد مانع درونی ابتلا به جهل و توهم و غفلت از خود و از جهان است اگر نتوانیم بدانیم که وقت و جای هر کاری کی و کجاست بدرستی از عهده آن کار بر نمی‌آییم و به نتیجه نیز نمی‌رسیم گاهی دامنه این جهل چندان

وسعت می یابد که کار و بیهوده کاری را تمییز نمی دهیم و به بیهودگی و بی نتیجه بودن بسیاری از مشغولیت هایمان پی نمی بریم شبه عقلانیت فراگرفته از تجدد را هم در زمره دشمنان داخلی باید شمرد سازمان اداری ما کمتر بر مدار عقل بوروکراتیک می گردد و گرفتار عادات و مقلد مشهورات است و به این جهت بجای انجام دادن کارهایی که مناسب است غم اجرای مقررات می خورد و نمی داند مقررات صرفاً راهنمای عمل است و نه غایت و مقصود. مشکل وقتی بزرگتر می شود که قوانین و مقررات هم واقع بینانه و مآل اندیشانه نباشد ما دوست می داریم که در هر کار و هر راه بالاترین و شریف ترین غایات و مقاصد را بطلبیم و احیاناً راه دشوار طلب و نیل به مقصود را بسیار سهل می انگاریم یا بهر حال لازم نمی دانیم که برای رسیدن به آن وسائلی فراهم آوریم وضع این قبیل قواعد و مقررات و قوانین شاید نشانه بلند نظری باشد اما راهنمای عمل نمی شود قانون، کلی و عام است اما این کلیت و عمومیت را با ایدآل (کمال مطلوب) اخلاقی نباید اشتباه کرد قانونگذار همواره باید توجه داشته باشد که قانون با درس اخلاق تفاوت دارد. قانونگذار نمی گوید خوب چیست و بد کدامست. بلکه می گوید چه باید کرد و نباید کرد اگر در قانونگذاری، قوانین الهی و آسمانی را مثال و راهنمای خود بدانیم از هر کار هر نتیجه ای را نمی طلبیم و از هر راه بهر مقصود نمی خواهیم برسیم در قوانین آسمانی نسبت وسیله و هدف رعایت شده است ولی ماگاهی خیال می کنیم برای رسیدن به مقصودمان هر وسیله ای را می توانیم

بکار بریم یا هر وسیله‌ای را وسیله رسیدن بهر مقصود قرار دهیم این هر دو تلقی افراطی است و وقتی بر اساس آنها قانون گذاشته می‌شود بدرد اجرا و عمل نمی‌خورد و چون به آن عمل نشود بر مجریان خورده نمی‌توان گرفت اما خسروانی که از آن حاصل می‌شود عظیم است این خسران سبک شدن قانون در نظرها و عادی شدن بی‌اعتنایی به آنست رفع موانع اداری و قانونی شرط موفقیت دولت و حکومت در اصلاح امور مردم است موانع دیگری هم هست که تفصیل آن در مجال دیگر باید بیاید اما این مواردی که ذکر شد شرط تحقق سیاست کارساز است یعنی کافی نیست که اشخاصی دانا با روحیه اعتدال در حکومت و دولت شرکت داشته باشند یعنی بصرف بودن آنها سیاست اعتدال محقق نمی‌شود زیرا اگر رسوم و عادات و مقررات اجتماعی و اداری نارسا و ناکارآمد و خارج از اعتدال باشد صاحبان روحیه اعتدال را می‌رانند و افراطی‌ها را به خود خود می‌خوانند و اینها در شرایط و اوضاعی که وصف کردیم با آسودگی خاطر در حکومت هرچه بخواهند می‌کنند اما اهل اعتدال همواره خاطرشان پریشان است و هر روز می‌بینند که چگونه روال کارها به افراط و تفریط می‌گراید در شرایطی که افراط دیگر یک امر روانشناسی نیست و صرفاً از روحیه اشخاص بر نمی‌آید بلکه فرع عدم تناسب سازمانها و قانونها و کارهاست و این عدم تناسب صورت رسمی پیدا کرده است کار برنامه ریزی و حتی پیشبرد برنامه‌های ساده و ضروری حکومت هم دشوار می‌شود. کشور ما در



قیاس با بسیاری از کشورهای جهان از حیث منابع انسانی و طبیعی جایگاهی ممتاز دارد در اینجا افراد درس خوانده و دانشمند بسیاریند. منابع زیرزمینی گرانبها و زمینهای آباد و شرایط آب و هوایی مساعد نیز بوده است و هنوز هم کم و بیش هست اما تاکنون چنانکه باید از آنها بهره برداری نشده است امیدوارم کسی نگوید که این بهره برداریها اهمیت ندارد بلکه تقوی و عمل صالح مهم است. این دو مطلب به هم ربطی ندارند مگر اینکه در شرایط اهمال و فساد دمزدن از تقوی و عمل صالح را نشانه بی خبری و دلخوش بودن به الفاظ و حرفها بدانیم در شرایطی که بهره برداریهای نادرست و نابجا از منابع انرژی و انرژیها و احداث کارخانهها در جاهای نامناسب و... هوای شهرها را آلوده کرده و رودخانهها خشک شده و... اگر نتوانسته‌ایم و نمی‌توانیم از آنچه داریم بهره‌مند شویم و حتی بسیاری از جوانانمان که با هزینه گزاف در بهترین دانشگاههایمان درس می‌خوانند بخارج می‌روند و بر نمی‌گردند باید از خود پرسیم که چرا چنین شده است و چگونه می‌توان وضعی را که در آن چیزها در جای خود قرار ندارند، دگرگون کرد این کار آسان نیست اما سیاست و حکومت نمی‌توانند به آن بی‌اعتنا باشند اما بازگرداندن تعادل به وضعی که در طی دوستانه سیصد سال برقرار شده است در یک سال و دو سال میسر نمی‌شود درد اینست که کمتر این وضع را نامطلوب و مانع راه و مشکل ساز می‌دانند این غفلت به تفاوت عقلی که ما با آن آشنایی داریم و عقل قوام یافته در جهان متجدد باز می‌گردد.

## فصل بازدهم

### عقل در زندگی و سیاست کنونی جهان

۱- عقل در نظر بعضی صاحب نظران غربی دو عقل است یکی عقل مقوم (سازنده) و دیگر عقل متقوم و تحقق یافته این تقسیم بیشتر با عالم جدید تناسب دارد زیرا این عالم است که با عقل و علم ساخته شده است وضع این جهان را عقلی می شناسد که آن را ساخته است ولی شناخت جهان توسعه نیافته و وضعی که ما در آن قرار داریم دشوار است و چنانکه می بینیم صاحب نظران اروپایی و آمریکایی هم کمتر در باب مشکلات جهان توسعه نیافته تحقیق کرده اند بعضی از آنها هم نه فقط این جهان را نمی شناسند بلکه شناختش برای آنان و شاید برای متجددمابان ساکن جهان توسعه نیافته آسان نیست و این دشواری بر اثر بی توجهی به ناکامی ها و ناتوانی ها و غیر عادی نیافتن اوضاع شدت می یابد ما نمی توانیم وضعی را که در آن بسر می بریم بشناسیم زیرا این وضع پس از آن پیش آمد که هر چه باشد ساخته شده است و ما به آن عادت کرده ایم؛ نه اینکه ما آن را با حساب و

کتاب ساخته باشیم به عبارت دیگر عقل ما در ساختن و فراهم آوردن این وضع دخالتی نداشته یا دخالتش بسیار اندک بوده است وقتی جلوه تمدن و مادی تجدد در همه جای جهان مقبول افتاد و آثار و محصولاتش به همه جا راه یافت جهان توسعه‌نیافته نیز با احساس بلاتکلیفی آغاز شد وضع توسعه‌نیافتگی در واقع یک جهان نیست بلکه تقلیدی از جهان توسعه‌یافته است این جهان بیشتر قوامش بر تقلید و نیازمندی به کالاها و اشیاء مصرفی و مصرف است و تقلید مصرف نیاز به عقل ندارد و البته عقل و نظام عقلی هم با آن محقق نمی‌شود این وضع تاریخی را با عقلی که از نیاکان به ارث برده‌ایم نمی‌توانیم بشناسیم زیرا این عقل شناسنده مفاهیم و معانی کلی است و به درک جهان جدید که آدمی در آن دایره مدار امور است کاری ندارد. اینکه عقل‌ها گوناگونند و هر جهانی عقل خاص دارد نظری است که به آسانی فهمیده و پذیرفته نمی‌شود. حتی بسیاری از اهل فلسفه آن را سخن بیهوده‌ای می‌دانند و به نظرشان عقل یکی است و آن قوه دراکه است که همه آدمیان از آن بهره دارند. (و بعضی معتقدند که همه مردم بهره یکسان از عقل دارند. دکارت که گفت هیچ چیز مثل عقل میان آدمیان به تساوی تقسیم نشده است مرادش این بود که عقل یونانی و قرون وسطی را با آنچه خود آن را روش می‌دانست بی‌پوشاند. به نظر او تا زمان او عقل را درست به کار نبرده‌اند.) بی‌تردید آدمیان همه در همه جا زبان داشته‌اند و از ادراک کلی برخوردار بوده‌اند ولی کلی چیست و کجاست و درک کلی چگونه حاصل

می شود؟ اعم از اینکه کلی را انتزاعی بدانیم یا آن را امر وجودی (مثل افلاطونی) یا متقرر در ذهن و خرد آدمیان بشناسیم نسبت خود را با جهان و آنچه در آن است بیان کرده ایم ولی ما چگونه نسبت خود را با جهان می شناسیم و با چه عقلی خود را باز می یابیم. در اینجا به این مسائل بسیار دشوار نمی پردازیم. چیزی که کمتر به آن توجه می کنیم تحول در وجود عقل است. عقل افلاطونی و ارسطویی و ابن سینایی و سن توماسی عقل عظیمی بود که نه فقط جهان را می شناخت بلکه به مبادی هم پی می برد و وجود جهان غیب را هم تصدیق و با استدلال اثبات می کرد. ما هنوز آن میراث را نگه داشته ایم و هر وقت هر جا از عقل می گوئیم مرادمان عقل جهان بین مدرک کلیات است. افلاطون طرحی پیش آورد که بر طبق آن دین و هنر هم باید در حدود عقل قرار گیرد. این فیلسوف عقل را چگونه شناخته بود و از کجا می دانست که در وجود (یا برای اینکه بر وفق روح فلسفه یونانی سخن گفته باشیم در جهان) مرتبه ای هست که نامش عقل است و امور محسوس سایه آن هستند؟ او که از این پرسش غافل نبود پاسخی به آن می داد که اهل فلسفه کمتر به آن توجه می کنند وقتی شناخت و عمل را به عالم عقل و معقول باز می گردانیم عقل مقام مبدأ پیدا می کند. اصلاً فلسفه جهان شناس نمی تواند از این پرسش که موجود اول چیست بگذرد. به این جهت است که مثلاً می پرسند در تقابل عقل و ایمان، عقل مقدم است یا ایمان؟ افلاطون پرسش را به این صورت مطرح نکرده بود. او می دانست که عقل استدلالی نمی تواند

اول باشد و به صراحت می‌گفت که عقل تفصیلی بر عقل بسیط بنا می‌شود. عقل بسیط عقل استدلالی و تفصیلی نیست و حتی درکی پیش از حکم است و به حکم درنیامده است (ملاصدرا هم با این نظر افلاطون موافق بود). عقل بسیط و عقل تفصیلی افلاطون در جهان ما چه جایگاهی دارند؟ آیا با زندگی و معاش مردمان و با سیاست و حکومت نسبتی دارند؟ آیا ما را در فهم دین یاری می‌کنند؟ ما از عقل فلسفی در بحث از مسائل علم و فرهنگ و اخلاق و دین یاری می‌جوئیم اما از خود نمی‌پرسیم و گویی نمی‌خواهیم بدانیم که نتیجه این استمداد و امداد چه بوده است؟ اگر فلسفه ما را در فهم فرهنگ و دین یاری کرده است. فهم امروزی ما از دین با فهم هزار سال پیش چه تفاوت دارد و اگر اکنون فهمی متفاوت از دو سه قرن پیش، از دیانت داریم چگونه این تفاوت را می‌توان به فلسفه ابن سینا و سهروردی و ملاصدرا که قرن‌ها پیش از ما ظهور کرده‌اند باز گرداند. فهمی که ما مثلاً از مقام زن و حرمت و حلیت موسیقی و استفاده از وسایل تکنیک و زندگی در جامعه مصرف داریم ربطی به عقل افلاطونی ندارد ولی وقتی فیلسوفانه به تفسیر دین می‌پردازیم گمان می‌کنیم که همان عقل استدلالی جهان قدیم ما را به فهم تازه‌ای از دین رسانده است. (ما هنوز عقل را عقل فلسفی تحویل شده به آراء همگانی این زمان می‌دانیم و به عقل جهان جدید توجهی نداریم). حتی کسانی که از تحول فهم دین گفتند از تحول عقل چیزی نمی‌دانستند و نگفتند بلکه تأثیر جهان جدید و علم و تکنولوژی در دین را علت تغییر و

تحول در فهم دین تلقی می‌کردند. این رأی کارش به نسبت باوری مطلق می‌رسد زیرا در آن نه عقل جایی دارد و نه دین بر اساسی مبتنی است. ما وقتی از عقل سخن می‌گوییم و آن را اصل علم و وجود می‌شناسیم بیشتر نظرمان به عقل مشترک و آراء همگانی است یعنی مصداق عقل در نظرمان با مفهومی که در فلسفه از عقل و ایمان حاصل شده است تفاوت دارد. این مفهوم در طی تاریخ از عقل افلاطونی و ارسطویی بسیار دور شده است. اشاره کردیم که افلاطون عقل تفصیلی (عقلی که در تاریخ فلسفه به مطلق عقل مبدل شده است) را استفاد از عقل بسیط می‌دانست عقل بسیط هم در نور خیر (چنان که از تمثیل مغاره در می‌یابیم و در مطاوی آثار افلاطون به صراحت ذکر شده است) به فهم و ادراک می‌رسد اما از این‌ها که بگذریم چرا باید فهم با عقل را یک قوه نفسانی بدانیم. فهم از بودن ما در عالم و عالم داشتن منفک نمی‌شود و اگر چنین است ما صاحب و مالک آن نیستیم. این فهم چنانکه اشاره شد جدا از عالم انسانی نیست و آنها که عوالم متفاوت دارند فهمشان هم متفاوت است. عالم تجدد را هم با بودن در آن عالم می‌توان شناخت زیرا فهم عالم جدید در آن عالم و با آن عالم مناسبت دارد. تجدد را با عقل عالم قدیم نمی‌توان شناخت البته این همه سخن که درباره تجدد و غرب در جهان توسعه نیافته گفته می‌شود گزارش‌ها و حکایت‌هایی از عالم غربی و متجدد است اما این گزارش‌ها و حکایت‌ها کمتر با درک و فهم تجدد می‌خوانند. اشکالی که پیش می‌آید و رفع آن آسان نیست این است که

همه مردم جهان از هر جا که باشند و به هر زبانی که سخن بگویند از عهده آموختن علم جدید بر می‌آیند و نه فقط می‌توانند در ریاضیات و فیزیک دانشمند شوند بلکه در علوم اجتماعی و انسانی هم به درجات بزرگ دانشمندی می‌رسند. با توجه به این نکته ممکن است گفته شود که موکول کردن فهم امور و حوادث جهان جدید به شریک شدن در فهم تجدد نمی‌تواند وجهی داشته باشد. این گفته از آن جهت بی‌وجه است که اولاً آموختن علم جدید کوششی برای ورود در تجدد است ثانیاً فراگرفتن علم حصولی اگر پشتوانه روحی نداشته باشد در مرتبه‌ای متوقف می‌شود و به هر حال صاحبش را به مقام تصرف و ابتکار در کار علم و پژوهش نمی‌رساند. علم جدید را با عقل جدید می‌توان از آن خود کرد و البته آن را نمی‌توان به عنوان وسیله برای رسیدن به هر مقصودی به کار برد.

۲- عقل چیزی که در همه جا و همیشه یکسان وجود داشته باشد و به قول معتزله همه یکسان از آن برخوردار باشند نیست و دکارت که می‌گفت هیچ چیز مثل عقل میان آدمیان به تساری تقسیم نشده است نظر به علم واحد جهانی و یقین‌کوژیتو و سپس یقین‌ریاضی به جوهر ممتد (دکارت به دو جوهر معتقد بود: جوهر روحانی که خاصه‌اش فکر است و جوهر مادی که صفتش امتداد است) داشت. عقل جدید هم در این علم و یقین‌ظهور می‌کرد. عقلی که دیگر عقل بیرون از بشر و مظهر نظم موجودات نبود بلکه می‌بایست به موجودات نظم بدهد. اگرگاهی عقل دکارتی را به عقل معاش نزدیک می‌دانند کاملاً بی‌حق

نیستند. هر چند که شاید به اعتباری این سخن از فهم عقل دکارتی اندکی دور باشد (یکی از عجایب این است که اولین مترجم کتاب دیسکور دکارت به زبان فارسی (الغازار) عقل را معاش ترجمه کرده است. شاید همکار فرانسوی که معنی عبارات متن را برای او توضیح می‌داده معنی عقل را طوری تفسیر کرده است که الغازار آن را به معنی معاش دریافته است). عقل تا بهره‌مند از عقل مفارق بود و علم از عقل فعال به آن افزوده می‌شد ثبات داشت اما وقتی به عالم پایین آمد و به وجود آدمی بستگی پیدا کرد دیگر نمی‌توانست از ثبات امر مجرد برخوردار باشد. به این جهت عقل سوپرکتیو هم که از انسان استقلال ندارد به ضرورت، تاریخی است. اینجا اهمیت ندارد که آیا دکارت و اسپینوزا می‌دانسته یا نمی‌دانسته‌اند که با عقل چه کرده‌اند یا عقل در تفکر آنان چه تحولی پیدا کرده است از زمان دکارت تا کنون عقل هر جا عنوان شده همواره عقل متصرف و صورت‌بخش و حاکم یا در خدمت مصلحت و عمل (عقل عملی) بوده است با این تحول عقل دیگر صورتی از نظم ثابت جهان موجود نیست که مثال روشن آن شکل اول قیاس صوری باشد. آن را چنانکه اشاره شد با عقل عملی و فضیلت عقلی متفکران هم یکی نباید دانست و البته اشتباه آن با عقل معاش که صورت عرفی و عمومی شده عقل هر دورانی است در حکم هیچ انگاشتن عظمت تجدد است. عقل قدیم مقدم بر اراده بود زیرا وجود و مبدئی برتر از اراده داشت اما عقل جدید عین اراده است. در ابتدا که وجه عقلی ظاهر بود اراده در سایه آن پنهان می‌شد



اما بعد از هگل اراده ظاهرتر شد تا اینکه کم‌کم عقل را به خفا برد. اکنون در فلسفه و تفکر معاصر کمتر از عقل می‌گویند یا لااقل در آثار فیلسوفانی که من می‌شناسم عقل جایی و مقامی ندارد. البته تومیست‌ها و استادان فلسفه اسلامی طبیعی است که مقام عقل در فلسفه خود را پاس بدانند؛ اما آن عقل در جهان کنونی هرچه و هرجا باشد کارساز نمی‌تواند باشد و تغییری در نظم جهان و حتی در عمل و اخلاق به وجود نمی‌آورد زیرا جان آدمیان این زمن از آن فاصله گرفته است. عقل قدیم مایه اعتدال و عدالت و ضامن حفظ آنها بود اما وقتی در وجود آدمیان و در نظم جهان دیگر اثر و نفوذی ندارد چگونه بانی و حافظ عدالت و اعتدال باشد. آیا اکنون عقل جدید وظایف عقل قدیم را به عهده گرفته است؟ یعنی آیا به مدد فلسفه و عقل جدید باید در طلب عدل و اعتدال برآید؟ به این پرسش پاسخ منفی نمی‌توان داد زیرا سیاست جدید در نظر و عمل با طرح آزادی و برابری آغاز شده است. آزادی و برابری که سابقه در ادیان توحیدی و نیز در سیاست یونانی دارد، در دوره جدید مقدم بر سیاست قرار گرفته است. در آغاز دوره جدید طرحی که سوفسطاییان در انداخته بودند و می‌گفتند قوانین و قواعد زندگی قرار دادی‌اند در صورت فلسفه سیاسی غالب ظهور کرد یعنی بنای سیاست بر این قرار گرفت که آدمیانی برابر و برخوردار از آزادی با انعقاد قرارداد، نظمی در روابط و سیاست خود به وجود آوردند و حقوق خود را در حدود آن نظم مطالبه و محقق کنند. در گذشته آزادی و برابری از آثار تعلق به

مدینه بوده است و چون قانون مدینه قانون اخلاق و فضائل بود اعتدال و به خصوص عدالت هم در بستگی به مدینه و ادای وظایف مدنی حاصل و محقق می شد اما با قراردادی شدن نظم سیاست، اعتدال و عدالت جایگاه و وضع دیگری پیدا کردند. توجه کنیم که سیاست و همه معانی متعلق به آن قراردادی و اعتباریند. اگر افلاطون و فیلسوف افلاطونی این معنی را نمی پذیرد از آن روست که سیاست و عدالت را با نظم جهان و طبیعت موافق و همساز می داند و در اینجا اعتدال نیز صفت جهان و مایه دوام آن است اما در تاریخ که نظر می کنیم می بینیم که نه فقط سیاست هرگز بر وفق طبیعت نبوده بلکه آدمیان برای رفع خطر و زیان و جلب لذت و تأمین سود و احراز شرف از زندگی طبیعی عدول کرده اند. رعایت هر قاعده و نظم آگاهانه و تخلف پذیر در زندگی آدمی مقابله با طبیعت و مقاومت در برابر آن است. اولین قانون هرچه بود قرار دادن نظم به جای نظم طبیعی بود. به این جهت اجتماع آدمیان و نظام زندگی جمعی آنان که تاریخ آن ظاهراً باید با تاریخ زندگی بشر مطابق باشد نظم و رای نظم طبیعت بود. پس اگر پیشتر اشاره شد که سیاست مبتنی بر قرارداد به عصر تجدد تعلق دارد مراد این نبود که نظم زندگی آدمیان قراردادی و اعتباری نبوده است. حقوق هرچه باشد حتی حقوق طبیعی از سنخ امور اعتباری است. مهمترین و اساسی ترین اصل اعلامیه حقوق بشر اصل آزادی است آدمیان آزاد به دنیا آمده اند. آنها از چه و در چه کارها آزادند؟ آدمیان بر طبق اعلامیه حقوق بشر که در آن حقوق طبیعی

بشر فهرست شده است صرف نظر از جنس و نژاد و انتساب به این یا آن ملت و کشور باید از آزادی بیان، آزادی انتخاب شغل، آزادی اقامت و... برخوردار باشند. این آزادی‌ها، جملگی آزادی‌های مدنی است و تنها پس از قوام اجتماع مدنی می‌تواند مطرح باشد. اگر حق آزادی را حق طبیعی و بشر مدرن را بشر طبیعی بدانیم لااقل باید بگوییم که طبیعت بشر در اولین اجتماع مدنی تحقق پیدا نکرده است زیرا حقوق طبیعی به یک اعتبار (به اعتبار مفهومی) به انسانی که در جامعه مدنی زندگی می‌کند تعلق نمی‌گیرد و از نظر دیگر این حقوق هرگز در جهان قدیم متحقق نشده و تحقق فی‌الجمله آن در جهان جدید و متجدد بوده است. این تفاوت چرا و از کجاست؟ قبل از اینکه به این پرسش پردازیم باید ببینیم چه شده است که آدمی از وضع طبیعی خارج شده و قید قانون و مراعات وجود دیگری را پذیرفته است؟ پاسخ‌های مطمئن و سطحی از این قبیل که آدمی به حکم عقل و بنابر مصلحت‌بینی وضع طبیعی را ترک کرده است، گرچه نادرست نیست، پاسخ نمی‌تواند باشد. زیرا اگر بشر بالذات عقل دارد و عقل او را در تشخیص و حفظ مصلحت یاری می‌کند، وضع طبیعی چه معنی دارد؟ عقل اگر باشد و حکومت کند طبیعت را هر چند اندک تا حدی مهار می‌کند. بسیار خوب چه مانعی دارد که این سخن مشهور عامیانه را بپذیریم که بر طبق آن آدمیان تنها و بی پناه زندگی می‌کردند و عواملی آنها را واداشت که عهد همکاری و همراهی و با هم زیستن ببندند، یعنی بگوییم چون آدمی بالذات

عاقل بود هرگز کاملاً با طبیعت کنار نیامد (و در مدرنیته بنا را بر تسخیر طبیعت نهاد) ولی به راستی آیا قواعد و قوانین و رسومی که آدمیان در هر جای روی زمین به آن گردن نهاده‌اند، ساخته عقل خودآگاه بوده است؟ یعنی آیا مردمان می‌دانسته‌اند که روابطشان با یکدیگر روابط سودمند و عاقلانه است و مثلاً اعمال و مناسک دینی را هم به حکم عقل پذیرفته بودند و انجام می‌دادند؟ ظاهراً به این پرسش پاسخ نمی‌توان داد زیرا مردم اعتقاداتشان را با عقل بیرونی میزان نمی‌کنند چنانکه با آنان در مورد آن اعتقادات بحث نمی‌توان کرد.

۳- از هزار سال پیش این نزاع پیش آمده است که آیا ایمان مقدم بر عقل است یا عقل بر ایمان تقدم دارد؟ البته اختلاف در ابتدا به این صورت مکانیکی و تصنعی که در این زمان اظهار می‌شود، نبوده است. سن پل، یهودی مخالف مسیح در احوالی که در نزدیکی دمشق پیدا کرد به مسیح ایمان آورد و بر اساس این ایمان (و نه به حکم منطق) دستورالعمل‌های خود را تدوین و صادر کرد. عقل سن پل پس از ایمان بود. می‌گویند عقل سن پل را به سوی اعتقاد برده است و کسی هم نمی‌تواند بگوید که ایمانش ربطی به عقل ندارد یعنی نه عقل آن را رقم زده است و نه ایمان مبنای احکام عقلی شده است. عقلی که صاحب آن، آن را نشناسد عقل نیست و اگر آگاهی در عقل مناط نباشد دایره‌اش چندان وسعت می‌یابد که نمی‌توانیم آن را تحدید و تعریف کنیم. در این بحث سن پل می‌دانست که چه می‌گوید و سنت اوگوستین هم که سخن او را پذیرفت، پذیرفتنش به حکم

تقلید نبود اما توماس آکوئینی با ظرافت آن دور را یکی دانست گرچه در نهایت عقل را میزان قرار داد. وقتی به دوره جدید و مواجهه تجدد با مسیحیت می‌رسیم ظاهر این است که قضیه معکوس می‌شود یعنی اگر رأی سن پل را بتوان تقدم ایمان دانست فیلسوفان و مفسران دوره جدید و مثلاً اسپینوزا عقل را مقدم دانستند. ولی آن چه امثال اسپینوزا و اخلاف او گفتند عکس قول سنت اوگوستین و سن پل نبود بلکه رد آن بود زیرا نگفتند اول تعقل می‌کنیم و بعد ایمان می‌آوریم بلکه گفتند ایمان باید موافق با عقل باشد و ایمان را چنان بر عقل باید مبتنی ساخت که آن را نتیجه تحقیق و استدلال بدانند و پذیرند اما بعید است که احکام عقلی بتواند متعلق اعتقاد و ایمان باشد. بسیار اتفاق افتاده است که قضایای علمی و تجربی و حتی احکام مشهور و عادی در افکار عمومی گاهی شأن قدسی پیدا می‌کند شاید این امر بیشتر به فروستگی افق عقل بازگردد نه اینکه آدمی به قضایایی که از طریق عقل به آنها رسیده است ایمان نیاورد اما اگر چنین شود عقل در این امر دخالتی نداشته است. اکنون کسانی هستند که به علم اعتقاد دارند یا عقل را می‌پرستند و تقدیس می‌کنند. آنها از طریق عقل و به مدد آن به این قبیل اعتقادهای نرسیده‌اند. اعتقاد به علم و عقل نه فقط علمی و عقلی نیست بلکه باب فهم علم و عقل را می‌بندد و نمی‌گذارد بپرسند به راستی علم چیست و عقل کجاست و چه کاره است؟ در پاسخ علم چیست می‌توان با نظر غیر فلسفی و موجودبین مجموعه علوم را نشان داد و در برابر عظمت آن به

اعجاب دچار شد و به آن اعتقاد پیدا کرد. در مورد عقل قضیه قدری تفاوت دارد. وقتی می‌گویند عقل مقدم بر ایمان و اعتقاد است. باید معلوم شود که مراد از عقل و ایمان چیست و تقدم به چه معناست؟ عقل، در نظر همگان و در نظر فهم مشترک فهم و درک چیزهاست چنان که هستند ولی این درک را علم نظری گفته‌اند و نه عقل. هر چند که این علم با عقل حاصل می‌شود. پس باید نسبت میان علم و عقل را یافت. این عقل که ما را به درک حقایق اشیاء می‌رساند، چیست؟ پیش از این از دو صورت عقل یعنی عقل مقوم و عقل متقوم سخن به میان آمد. عقل متقوم را می‌توان تا حدی درک کرد این عقل چیزی مثل علم و جامعه و سازمان‌ها و رفتارهاست که نظامی دارند و از قواعدی پیروی می‌کنند. این نظم را می‌توان نظم عقلی خواند ولی این نظم بیرون از ماست و مستقیماً به اعتقادات ما کاری ندارد اما عقل مقوم سازنده است مثل عقلی که آدمی را از حیوان و فرشته ممتاز می‌کند ولی آن عقل که فصل ممیز آدمیان است کجاست و از کجا آمده است و اگر امری ثابت و ذاتی آدمیان است چرا همیشه و همواره و در همه جا به یک صورت ظاهر نمی‌شود و چرا مردمان همیشه حتی در زمان حاضر که زمان غلبه عقلش می‌دانند کسانی اعتقادات و رفتارها و سخن‌های غیر معقول (نمی‌گوییم بی‌خردانه) دارند. یکی از همین سخن‌های غیر معقول اعتقاد به عقل و تقدم آن است. اگر عقل بر همه چیز مقدم است، اعتقاد به آن چه وجهی دارد. و کسی که به آن اعتقاد دارد آیا تقدم آن را نفی نمی‌کند و به زبان بی

زبانی نمی‌گوید که اعتقاد بر عقل مقدم است. برای اینکه از بحث اعتقادی و جدلی بیرون آییم باید تحقیق شود که ایمان و عقل چیستند و با هم چه نسبتی دارند این هر دو مفاهیم مبهمی هستند و راستش را نخواهید ما نمی‌دانیم عقل چیست. آیا عقل بیرون از ما و متعالی از وجود انسان است و انسان از آن بهره می‌برد یا نسبتی با آن پیدا می‌کند؟ آیا در درون جان ما قرار دارد؟ این دو مانع‌الجمع نیستند یعنی می‌توان به عقل مفارق قائل شد و وجهی از آن را در وجود آدمی محقق دانست یا امکان بهره گرفتن از آن را در نظر آورد. عقل چه بیرون از ما و چه در درون جان باشد در نظر عقلی مذهب، باید با آثارش شناخته شود. توجه کنیم که قائلان به مذهب اصالت عقل نمی‌توانند بگویند که ما وجود عقل را به حکم اعتقاد و بر اثر درخشش جلوه حقیقت آن دریافته‌ایم زیرا اگر چنین بگویند عقل از اصالت می‌افتد. عقلی که اصیل و اول است با آثارش باید شناخته شود زیرا چیزی مقدم بر او وجود ندارد که در نور آن بتواند شناخته شود. آثار عقل پیدا است چرا این آثار در هر جای عالم و در هر زمان متفاوت است؟ چرا عقل یونانی چیزی را تصدیق می‌کند و عقل جدید آن را کنار می‌گذارد یا رد می‌کند؟ وانگهی هم علم عقلی است و هم فلسفه. آیا عقل در این هر دو یکی است؟ هنر با عقل چه سر و کار دارد؟ آیا درک شاعر و موسیقیدان هم درک عقلی است؟ چیزی که قابل انکار نیست و این امر غیر قابل انکار را گاهی عقل خوانده‌اند این است که آدمی همواره جهانی دارد که در نسبت با آن جهان، وجود

خود و چیزها را ادراک می‌کند. حیوان و فرشته جنین ادراکی ندارند. این جهان‌ها متغیرند و تغییر آنها در عین حال که تغییر فهم و ادراک است مایه تغییر فهم و ادراک آدمیان نیز می‌شود. چگونه فهم یک جهان تغییر می‌کند؟ اگر مدرک، عقل به معنی متداولش باشد امری ثابت است و ادراکش شاید قطعی‌تر و دقیق‌تر باشد اما دگرگون نمی‌شود. در مقابل می‌توان گفت که هر جهانی اصول متفاوتی دارد و این اصول عقل آن جهان را می‌سازند. فیلسوفان بزرگ و حتی آنان که بنیاد راسیونالیسم را گذاشته یا آن را تحکیم کرده‌اند به تلویح یا به صراحت حادثه تفکر و دریافت اصول آن را پیش از عقل می‌دانسته‌اند. مگر دکارت می‌گفت و می‌توانست بگوید که کوگیتو عقلی است یا کانت می‌توانست بی‌مدد زمان قرارگرفتن ماده علم در صورت‌های فاهمه را بیان کند و بگوید عقل عملی که عین آزادی است چگونه از قلمرو ضرورت به آزادی انتقال یافته است؟ آیا کانت به چیزی نمی‌اندیشیده است که می‌بایست عقل را یک بار به سمت ضرورت ببرد و بار دیگر آن را به کشور آزادی برساند؟ برای کسانی که مختصر فلسفه کانت را در کلاس درس تدریس می‌کنند یا یاد می‌گیرند این پرسش‌ها بی‌وجه است اما اگر در دقایق تفکر فلسفی کانت دقت کنند این را که عقل نمی‌تواند بی‌بنیاد و حتی خود بنیاد باشد درک می‌کنند.

۴- آنچه در این بحث محرز است وجود عقل و مقام آن در ادراک و علم است. درست است که ما عقل را نمی‌توانیم به دقت تعریف کنیم



اما آن را در مجموعه احکامی می‌بینیم که می‌توان آنها را اثبات کرد یا از آنها در برابر حکم مخالف با استدلال دفاع کرد. شاید هم کسی بگوید که عقل قوه استدلال و بحث و سازنده احکام علم و فلسفه است بنابراین عقل وجهی از درک می‌شود که نه فقط مصدر احکام درست است بلکه درستی خود را نیز ضمان می‌شود و به این جهت به چیزی بیرون از خود نیاز ندارد و استناد نمی‌کند. بحث‌های مربوط به عقل و ایمان هم معمولاً ناظر به همین عقل یعنی عقل در برابر احکام نقلی است آنکه به تقدم عقل قائل است می‌گوید احکام نقلی باید معقول باشند و عقل بتواند آنها را تصدیق کند. در اینجا مناسب است که اشاره کوتاهی به نزاع معتزله و اشاعره در باب عقلی بودن و ذاتی بودن حسن و قبح اشیاء و امور بشود. مسئله تقابل میان ایمان و عقل در میان ما از آن جهت به یک معضل تبدیل شده است که در قیاس با تقابل شرع و عقل یا حسن و قبح شرعی و عقلی درک شده است. طرح حسن و قبح عقلی آغاز درخشانی در تفکر اسلامی بود که به مشکل برخورد و خیلی زود فراموش شد فیلسوفان عالم اسلام هم کوشیدند که به نحوی از کنار آن بگذرند. قبل از اینان فیلسوفان یونانی در برابر سوفسطائیان که میزان حسن و قبح را آراء همگانی و فهم مشترک می‌دانستند از عقلی بودن حسن و قبح دفاع کردند. فیلسوفان ما هم بنحو ضمنی حسن و قبح عقلی را تصدیق کرده‌اند اما در نزاع میان معتزله و اشعریان به تفصیل وارد نشده و هر وقت به آن رسیده با یکی دو جمله به رد و طرد رأی اشعری و اشعریان اکتفا کرده‌اند البته

یونانیان هم به تفصیل در این باب وارد نشده بودند. ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماک بحث حکمت عملی (فرونزیس) و نسبت آن با علم نظری را پیش آورد اما روشن نکرد که چگونه حسن و قبح را تشخیص می‌دهد. فارابی هم که به بیان ترتیب فضائل نظری و عقلی و اخلاقی و عملی پرداخت بیانش حتی از آنچه در اخلاق نیکوماک آمده بود موجزتر بود اما نکته مهمی که از نوشته‌های ارسطو و فارابی برمی‌آید و برای بحث کنونی ما اهمیت دارد اینست که میان علم نظری و عملی رسمی واسطه‌ای به نام فرونزیس (حکمت عملی یا عقل عملی) وجود دارد ولی هرگز تا زمان کانت معلوم نشده است که این عقل عملی چیست. اینکه آن را «کردن کارها چنانکه باید» بدانند هنری نکرده‌اند زیرا توضیح نداده‌اند که چگونه می‌توان دریافت که در هر جا چه باید کرد و تکلیف چیست و عقل عملی در این راه چه می‌کند. حتی در فلسفه کانت هم این معنی به صورت سرّ باقی می‌ماند و شاید از چپتی کار مشکل‌تر می‌شود زیرا فیلسوف آلمانی از پیوستگی و نسبت میان نظر و عمل و عقل نظری و عقل عملی نمی‌گوید. حتی اگر از مطاوی آثار او استنباط کنیم که او عقل را یکی می‌دانسته و برای عقل دو وجه و جلوه محض و عملی قائل بوده است با این نظر چه کنیم که عقل عملی مقام آزادی است و عقل محض قلمرو ضرورت است؟ آیا با این رأی میان عنم و اخلاق فاصله‌ای عمیق ایجاد نمی‌شود؟ به اشاعره بازگردیم مطلب مهمی که معتزله پیش آوردند و عقلی بودن حسن و قبح را تصدیق کردند، مورد

قبول ابوالحسن اشعری که خود در زمره معتزله بود قرار گرفت و او نه عقلی بودن حسن و قبح را پذیرفت و نه تفویض اختیار و قدرت ادای فعل به انسان را بلکه گفت فعل، فعل خداست و حسن و قبح هم در شرع و با شرع معین می شود. به عبارت دیگر هر فعلی فعل خداست و هر چه او می گوید و می کند خیر است نه اینکه او تابع حکمی باشد که عقل در تمیز خیر و شر کرده است. این نزاع متأسفانه در فلسفه چنانکه باید وارد نشد یا تفصیل نیافت چنانکه افلاطون و ارسطو هم آن را تفصیل نداده بودند و مگر این تفصیل کار آسانی بود؟ وقتی می گوئیم حسن و قبح عقلی است ملاکمان کدام عقل است. منطق ملاک درستی و نادرستی احکام خبری می تواند باشد. اما با آن نمی توان درستی یا نادرستی حکم انشائی را اثبات کرد. بخصوص که احکام انشائی اصلاً قابل تصدیق و تکذیب نیستند. وقتی گفته می شود باید چنین کرد و چنان نباید کرد اولاً از چیزی سخن به میان آمده است که هنوز وجود ندارد و ممکن است در آینده محقق شود ثانیاً فعل و عمل است نه حکم خبری و نظری. پس وقتی می گوئیم باید و نباید و حسن و قبح را عقل تمییز می دهد، مرادمان کدام عقل است؟ اگر پریشان نمی شوید بگوئیم که در بحث حسن و قبح عقلی فاصله چندانی میان سقراط و فیلسوفان به طور کلی با سوفسطاییان نبوده است. فیلسوفان می گفته اند عقل است که خوبی و بدی را در می یابد. سوفسطاییان می گفتند نمی دانیم عقل چیست بلکه می بینیم که خوبها و بدها با رأی مردم و قبول آنان معین می شود. در این نزاع

فیلسوف چه می‌توانست بگوید. اگر می‌خواست از نظر خود دفاع کند می‌بایست بگوید که عقل (و کدام عقل) از چه راه و چگونه به خوب و بد می‌رسد و خوبی و بدی را درمی‌یابد. اینکه خوب‌ها و بد‌های مشهور داریم و مردمان در خوبی بسیار چیزها و بدی چیزهای دیگر با هم اتفاق نظر دارند دلیل کافی بر عقلی بودن حسن و قبح نیست اتفاقاً شرع هم خوب‌ها و بد‌های مشهور را خوب و بد می‌داند. اصلاً مسئله اخلاق مسئله خوب‌ها و بد‌های مشهور نیست. اخلاق به زمان و به آغاز فعل تعلق دارد و می‌پرسد اکنون که من بر سر یک دوراهی قرار گرفته‌ام و باید قدم بردارم و عمل کنم چه باید بکنم. اینکه خوب، خوب است و بد، بد است تکلیف هیچکس را معین نمی‌کند بخصوص که هیچکس و حتی بدان نمی‌گویند بدی خوب است. ما وقتی می‌گوییم حسن و قبح، عقلی است معمولاً یک حکم سلبی را در حکم ظاهراً ایجابی خود پنهان کرده‌ایم. به عبارت دیگر مراد اینست که حسن و قبح نمی‌تواند شرعی باشد و چون شرعی نیست، عقلی است. اختلاف کوچک نیست اما می‌توان آن را به نحوی رفع کرد. به اشعری می‌توان گفت که اگر حسن‌ها و قبح‌ها را شرع باید معین کند. در بسیاری موارد شرع حکم صریح ندارد و در این موارد حتی اهل دین هم با استنباط و اجتهاد حکم می‌کنند و استنباط و اجتهاد کار عقل است. پس نمی‌شود گفت که در این کار عقل هیچ کاره است. بخصوص که اشعری و اشعریان خود پذیرفته‌اند که فعل در زمان صورت می‌گیرد و در زمان است که می‌توان قدرت ادای آن را

کسب کرد آنکه این قدرت را کسب می کند حسن فعل را هم باز می شناسد و البته به این حسن پیش از این تصریح شده بود اما به معتزله چه بگوییم؟ آنها تمییز حسن و قبح را به عقل وامی گذارند و آدمی را در افعالشان آزاد می دانند. ولی آنها توضیح نداده اند که عقل خوبی و بدی را چگونه در می یابد و ملاک خوب بودن و بد بودن چیست؟ معمولاً کار خوب کاری است که همه یا بسیاری از مردم خوب بودن آن را تصدیق کنند و بد هم کاری است که در شهرت بد است. درست بگوییم خوب و بد در شهرت خوب و بدند. سوفسطایی هم این را انکار نمی کرد. به نظر آنها خوب و بد در رسم و عادت و زندگی هر روزی مردم معنی پیدا می کرد و مردم معمولاً به خوبی چیزی که خلاف مصلحت و مایه آشوب باشد حکم نمی کنند. پس آیا بگوییم عقل تمییز دهنده حسن و قبح اخلاقی، عقل مشترک و رأی همگانی است؟ اگر عقل همگانی میزان و ملاک حسن و قبح باشد بحث حسن و قبح از دایره مسائل فلسفه خارج می شود زیرا فیلسوف حتی اگر در مقامی به آراء همگانی تمکین کند و حتی احترام بگذارد ملاک و میزان حکم فلسفی را عقل مشترک نمی داند. ظاهراً مسئله اکنون همچنان مبهم باقی مانده و کمتر کوشیده اند که ببینند آیا مسئله درست مطرح شده است یا نه. وقتی حسن و قبح ذاتی را می پذیریم تمییز و تشخیص حسن و قبح موکول و موقوف به شناخت و اثبات امور است و ذاتیات امور را با عقل نظری باید شناخت اما حسن و قبح عقلی هم اگر همان خوبها و بدهای مشهور باشد برای تشخیص و

شناخت آنها نیازی به عقل نیست و اگر در موضع و موقع خاص باید حسن یا قبح کار را شناخت کدام عقل و چگونه آن را می‌شناسد. مردمان و اشخاص بزرگ چه در تاریخ و چه در تراژدی‌ها در مواقع و شرایط خاص تصمیم‌های بزرگ گرفته و گاهی جان بر سر تصمیم خود گذاشته‌اند. این تصمیم را با کدام عقل گرفته‌اند و حسن راهی را که اختیار کرده‌اند چگونه تشخیص داده‌اند. آنها راه مشهور را نپیموده‌اند راهشان را با استدلال عقلی نیز نمی‌توان چنان موجه کرد که همه یا هرکس که در چنین موضعی قرار گیرد بپذیرد و بتواند همان راه را اختیار کند.

به نظر ارسطو و فارابی در باب فاصله میان علم نظری و فضائل اخلاقی اشاره کردم. فضائل اخلاقی فضائلی هستند که اشخاص آنها را اکتساب کرده و عادتشان شده است و البته تشخیص اینها به عقل نیاز ندارد. تشخیص حسن و قبح بنظر ارسطو و فارابی فضیلتی میان علم نظری و فضائل اخلاقی است که فضیلت عقلی یا عقل عملی خوانده می‌شود. متأسفانه این دو فیلسوف هرگز روشن نکرده‌اند که علم و فضیلت نظری چه مددی به فضیلت عقلی می‌رساند و فضیلت عقلی چگونه در مورد عمل و فعل اخلاقی تصمیم می‌گیرد و حکم می‌کند پس از تصدیق این گفته که حسن و قبح عقلی است تنها نتیجه‌ای که به دست می‌آید اینست که این آدمی است که خود باید تصمیم بگیرد که چه کند و اختیار فعل به دست اوست و این نظر مهم معتزله بود که فیلسوفان ما آن را چنانکه باید بسط ندادند در مقابل

اشعری‌ها اندکی به فکر تاریخی نزدیک شده بودند. آنها می‌گفتند کارهایی در گذشته معروف بوده و سپس منکر شده یا بالعکس امور منکری هست که صفت حسن از آنها برداشته شده است. چنانکه در تاریخ دین هم احکام واجب و حرامی منسوخ شده‌اند. نکته دیگر اینست که یکسره شرعی دانستن حسن و قبح در حکم انکار اخلاق است و با این رأی بوده است که گاهی فقه جایی برای اخلاق باقی نگذاشته است. اگر حسن و قبح یکسره شرعی باشد نیازی به اخلاق نیست اما مشکلی که پیش می‌آید اینست که اگر درجایی مثل جامعه متجدد شریعت حاکم نباشد تکلیف اخلاق و عمل مردمان چه می‌شود؟ شاید کسانی به آسانی بگویند که مگر در غرب متجدد اخلاق وجود دارد ولی مرادشان باید این باشد که آنها اخلاقی عمل نمی‌کنند. نه اینکه باید و نباید ندارند. در درستی و نادرستی این قبیل اقوال بحث نمی‌کنیم اما نمی‌توان گفت که در غرب متجدد خوب و بد یکی است و اخلاق دیگر جایی و وجهی ندارد. آدمی بدون باید و نباید و حکم انشایی آدمی نیست.

۵ در اینجا اگر به حسن و قبح و عقلی بودن و شرعی بودن آنها اشاره شد برای این بود که ببینیم مبادا اولویت ایمان یا عقل به نزاع در باب حسن و قبح شرعی و عقلی باز گردد و مثلاً بگویند نظر اشعری اینست که اعتقاد بر عقل تقدم دارد این نظر درست نیست زیرا حقیقت اینست که اشعری از تقدم و تأخر نمی‌گفت. او بحث کلامی می‌کرد و با استناد به کتاب هر فعلی را فعل خدا می‌دانست و می‌گفت

که ملکوت هر شی در ید قدرت اوست. او بحث عقلی نمی‌کرد یعنی اهل جدل بود و برای پاسخ دادن به او استدلال عقلی سود ندارد بلکه باید با رجوع و استناد به کتاب پاسخ او را داد اما تقابل ایمان و عقل نه کلامی است و نه فلسفی بلکه امر شهودی و تجربی است که ممکن است مورد نزاع اهل فلسفه قرار گیرد و یا دستاویز متکلمان شود. مخالفت اشعری‌ها با فلسفه هم نباید با قول به تقدم ایمان بر عقل اشتباه شود. در تاریخ فرهنگ بسیار بوده‌اند کسانی که فلسفه را زائد و گمراه و گمراه‌کننده می‌دانسته‌اند. آنها احیاناً با بودن شرع وجهی برای فلسفه نمی‌شناخته‌اند نه اینکه ایمان را مقدم بر عقل بدانند. این بحث متأسفانه در تاریخ فلسفه ادامه نیافته و در بحث و تفصیل آن کوشش شایسته نشده است. قبل از آنکه به پدید آمدن صورتی از این بحث در مسیحیت پردازیم یکبار دیگر به مروری در آراء فیلسوفان می‌پردازیم.

در دوران‌های پیش از تجدد عقل با دین و به طور کلی با نقل نسبت‌های متفاوت داشته است. افلاطون که به حکومت فیلسوفان یا بهتر بگوییم به حکومت فلسفه قائل بود در کتاب نوامیس به قانون مدینه شأن دینی داد اما نه او و نه ارسطو هرگز اقوال دینی را به محک قواعد عقل و منطق نزدند. سقراط در دیالوگ اوتوفرون، این شاغل شغل دینی را قدری دست انداخت و نشان داد که هر چند از اصول و احکام و مراسم و مناسک دین اطلاع دارد نمی‌داند دین چیست و از ماهیت آن خبر ندارد. فلسفه وقتی آمد دعویش این نبود که به صرافانی



و احتساب پردازد و هر جا چیزی می بیند که در آن عقل و فلسفه میزان قرار نمی گیرد آن را مردود شمارد یا به صورتی در آورد که در آن میزان بگنجد. فلسفه آمده بود تا یک نظم عقلی را در همه جا برقرار سازد و اگر چنین شود قهراً آنچه در منطق نمی گنجد از اعتبار می افتد. این سعی در یونان نتوانست ادامه یابد زیرا افلاطون و ارسطو در یونان اخلاقی در عرض خود نداشتند که راهشان را دنبال کنند اما فلسفه وقتی در جهان مسیحی و در عالم اسلامی وارد شد در برابر یک نظم دینی قرار گرفت. چنان که مثلاً فارابی خود را در عالمی دید که قانون و دستور عملش شریعت اسلامی بود. به این جهت او در طرح مدینه فاضله خود بیشتر به نظام مدینه و آراء اهل آن (و نه به اعمال و احکام حاکم بر مدینه) پرداخت و کوشید که بگوید دین و فلسفه نه فقط با هم در تعارض نیستند بلکه این هر دو یکی هستند و اگر اختلافی دارند وجه اختلاف این است که فیلسوف به زبان خاص عقل سخن می گوید و سخن نبی چون خطاب به عامه مردم است صورت خطابی دارد اما منشأ سخنشان یکی است. در این تطبیق پیدا است که فیلسوف فلسفه را مقدم بر اعتقادات دینی می داند (هم از حیث زمان و هم از حیث رتبه) و البته از لوازم و نتایجش (که فارابی به آنها پرداخته است) یکی هم اینست که احکام دین در حقیقت وجه عقلی دارند زیرا فلسفه باطن دین است. در اینکه احکام دینی وجه عقلی دارند کمتر خلاف و اختلاف وجود دارد. عقل تفصیلی و عقلی که به زبان عبارت در می آید با نظام زندگی در آمیخته است. نه اینکه بر آن سابق

و مقدم باشد به عبارت دیگر وقتی نظام زندگی بنا می شود عقل هم در کار می آید البته هیچ نظامی کاملاً معقول نیست. ممکن است بتوان بعضی رفتارها یا رسوم و آداب را به مدد عقل توجیه کرد اما همه اجتماعات انسانی در شرایط عادی نظمی دارند که باید از آن پیروی شود و عقلشان در همان نظم ظاهر می شود و معنی پیدا می کند. پس در اینکه آدمی با عقل زندگی می کند و امور خود را سامان می دهد نزاعی نیست بلکه بحث در باب آغاز و بنیاد نظم است. آیا عقل بنیاد است؟ اگر عقل و به خصوص عقل خود بنیاد فردی و جمعی بنیاد همه چیز باشد؛ می توان و باید توقع داشت که نظام امور روز به روز مستحکم تر و معقول تر و سامان یافته تر شود و مردمان عاقلانه تر کار کنند و سخن بگویند و افعال و اقوالی که وجه عقلی ندارد از زبان و زندگی رخت بر بندد ولی متأسفانه چنانکه می بینیم عقل غریب و مهجور است و این غربت و مهجوری همواره و همیشه کم و بیش بوده است. چه چیز است که عقل را کنار میزند یا میدان را بر او تنگ می کند. اگر عقل رقیبی دارد که راه را بر او می بندد و در کارش اختلال می کند قاعدتاً رقیب نباید و نمی تواند پس از عقل و در پی عقل آمده باشد و به طریق اولی نمی تواند نتیجه عقل باشد.

عز نزعی که در قرون وسطی در باب عقل و ایمان در گرفت و قدری از آن در دوره اسلامی نیز ظاهر شد با مقابل قرار دادن این دو آغاز نشد حتی اگر کسی گفت کور شو تا بفهمی مرادش انکار فهم نبود بلکه می گفت با این عقل مشترک عادی و حتی با عقل فلسفه به ایمان

نمی توان رسید. نکته دیگری هم در آن بود یا می توان نکته دیگری در آن یافت و آن اینکه ایمان (چنانکه علم هم) حادثه و انکشاف است. اصلاً تاریخ تفکر بشر، تاریخ کشف است نه تاریخ عقل. تاریخ عقل تاریخ قوام یک نظم فکری و عملی است و آن را ظاهر یک دوران تاریخی می توان دانست. عقل کاشف نیست بلکه بعد از کشف می آید و همه چیز در آن روشن است یا باید روشن باشد اما در ایمان مؤمن مدام باید چون بید بر سر ایمان خویش بلرزد زیرا که دل به دست کمان ابرویی کافر کیش افتاده است که دیدار می نماید و پرهیز می کند و در عین ظهور پنهان است و با عقل آن را در نمی توان یافت. از اینکه بگذریم در فلسفه هم عقل بسیط، یافت است و بر عقل تفضیلی تقدم دارد. این سخن، سخن عارف یا دیندار نیست بلکه سخن بنیانگذار فلسفه (یعنی افلاطون) و رأی و نظر بسیاری دیگر از فیلسوفان بزرگ و مخصوصاً فیلسوفان معاصر است. البته اگر کسی بخواهد قوه مرموزی به نام عقل را راهبر دکارت به کوگیتو بداند با او نزاع نباید کرد زیرا به امری غیر عقلی مقدم بر یک اصل و یافت قائل شده و نام امر غیر عقلی را عقل گذاشته است. تفکر چنانکه اشاره شد حادثه است و آنچه عقل خوانده می شود در پی این حادثه به صورت های متفاوت از برهان تا خطابه و سفسطه ظاهر می شود. اتفاقاً ما وقتی در ستایش عقل سخن می گوئیم و مرادمان را از عقل و مرتبه آن روشن نمی کنیم چه بخواهیم و چه نخواهیم عقل کوچه و رأی همگان را به جای عقل گذاشته ایم و آن را بر همه چیز مقدم داشته ایم. درست است که این

عقل هم در جای خود اهمیت دارد اما آغاز هیچ چیز نیست و همه جا هست و حرف تکراری است. ما متأسفانه تاریخ فلسفه را بد می‌خوانیم یعنی اقوال فیلسوفان را تا حد فهم همگانی و قول مشهور پایین می‌آوریم و درباره آنها حکم می‌کنیم و شاید حکیمان را نیز با قول مشهور و رأی همگانی بسنجیم و مطابقت با رأی همگانی را حجت درستی رأی و نظر قرار دهیم. وقتی می‌بینیم صاحب‌نظر بزرگی چون سنت اوگوستین درک و قبول حقانیت مسیح را یک حادثه و امر ناگهانی و نه نتیجه عقل استدلالی دانسته است بدانیم که منکر هیچ صورتی از عقل نبوده بلکه گفته است که در حد عقل رسمی نیست که به طوری وراء طور عقل برود و از آنجا هدایتی بیاورد در این جا از عقل مفارق و منفصل بحث نمی‌کنیم زیرا کسی که عقل و ایمان (اعتقاد) را در برابر هم قرار می‌دهد مرادش از عقل در بهترین صورت عقل منتشر و ساری در کتب و آراء فیلسوفان است و بیشتر دانسته و ندانسته به عقل شایع و منتشر نظر دارد. اگر عقل به طور کلی و حتی عقل مشترک را در برابر بی‌خردی قرار دهیم قدر آن کم نیست اما اگر بپرسند که حکمت و دانش و فرهنگ و دین و سیاست و قانون و شعر از کجا آمده است، آیا می‌توانیم بگوییم که همه این‌ها از عقل برآمده است؟ کسانی مطمئناً پاسخشان آری خواهد بود و شاید این پاسخ بهترین و در نزد همگان موجه‌ترین و مقبول‌ترین پاسخ باشد. اما این عقل که می‌گویند اول است چیست و از کجا اول بودن آن را دریافته‌اند؟ البته می‌توان در باب عقل و معانی آن تحقیق کرد و مقام و

شان شایسته‌اش را کم و بیش شناخت. اگر مراد از اول بودن عقل اولین مخلوق یا اولین صادر از احد باشد (صرفنظر از اینکه در این زمان کمتر چنین مرتبه و معنایی از عقل را در نظر می‌آورند) تقابل آن با ایمان و اعتقاد معنی ندارد زیرا در آن نظر و عمل نه فقط از هم جدا نشده بلکه تعیین هم پیدا نکرده است به این نکته توجه کنیم که سن پل و سنت اوگوستین اصرار در طرح تقابل میان ایمان و عقل نداشتند بلکه احوال دینی را رسیدنی می‌دانستند نه شنیدنی. اینکه شنیدن و فهمیدن مقدم بر رسیدن است یا به هر جا و هر چیز یا عقل باید رسید یک وجه فلسفی دارد و یک وجه خطابی که در گفتگوهای شایع و رایج ظاهر می‌شود. پیدا است که وجه خطابی را دیگر فلسفه نباید دانست. فیلسوفان اگر نگوییم از زمان ارسطو لااقل از زمان اسکندرانیان و به خصوص با آغاز فلسفه در دوره اسلامی و در قرون وسطی یگانگی دین و عقل را پیش آوردند و اسپینوزا به آن بحث‌ها صورت دیگری داد. به نظر او کتاب مقدس متضمن فلسفه نیست بلکه متضمن دستورات اخلاقی و عبادی است. اتفاقاً از نظر این فیلسوف دین طاعت است. شاید اگر دکارت در بحث نسبت میان دین و فلسفه وارد می‌شد از تقدم عقل می‌گفت زیرا او در جستجوی احکام حقیقی یقینی بود ولی اسپینوزا غایت فلسفه را رسیدن به زندگی خوب می‌دانست و البته این زندگی از نظر او زندگی خردمندانه بود. پس طبیعی بود که به دین با نگاه فلسفی و عقلی بنگرد اما به هر حال چون دین در اصل از نور فطرت بر آمده است فیلسوف با رأی متکلمانی که

متن کتاب مقدس را مخالف طبیعت و عقل می دانستند مخالفت کرده است. اینها همه قابل بحث است اما باید مواظب بود که روش کلامی بر بحث غالب نشود. وقتی مثلاً می پرسیم که آیا اول چیزی را می پذیریم و سپس استدلال می کنیم یا تا آن را از طریق استدلال در نیابیم نمی پذیریم بحث اختصاص به سخن فلسفه پیدا می کند. اینکه مردمان مثل دکارت هیچ چیز را نپذیرند مگر اینکه حجتش بر آنها معلوم شده باشد گر چه سخن ظاهراً خوبی است اما چون اختصاص به فیلسوفان و متفکران دارد و امکان وقوعش در زندگی همگانی و در زبان عامه کم است آن را می توان سخن بی وجهی دانست. در این هم که مردم ابتدا چیزی را می پذیرند و سپس در جستجوی دلایل آن بر می آیند به دو اعتبار می توان نظر کرد. در فلسفه هیچکس نمی گوید که ما اول می پذیریم و بعد دلایل را می جویم و بیان می کنیم اما وقتی به پدید آمدن و رواج و گسترش اعتقادات نظر می کنیم بندرت می توان دید که مردمان قبل از قبول، در اعتقاداتشان تأمل و تحقیق کرده باشند اصلاً اعتقاد از سنخ سخن عقلی و منطقی نیست که نتیجه آن باشد اعتقاد یک وضع و حال روحی و اخلاقی است که به زبان خاص اظهار می شود فلسفه از آغاز عقیده را در برابر عقل ناچیز می دانسته است اما تقدم یکی بر دیگری در آن مطرح نبوده است. این بحث در قرون وسطی و در دوره اسلامی که دین و فلسفه یکی دانسته شدند می توانست مطرح شود اما با ظهور تجدد و فلسفه جدید دوباره این قیاس منتفی شد بخصوص که بعضی فیلسوفان از قوام عقل و فهم

گفتند. اگر عقل و فهم در تاریخ، قوام می‌یابد چگونه بر اعتقادات مقدم باشد. اکنون نگاهی به قضیه از جهت فرهنگی و اجتماعی بیندازیم. این را که هر مردمی غالباً به آنچه دارند خرسندند و اعتقادات خود را بی‌چون و چرا می‌دانند و مخالفت مخالفان را بر نمی‌تابند نمی‌توان انکار کرد مردمان اعتقادات خود را با تأمل و تحقیق انتخاب نکرده‌اند زیرا تأمل و تحقیق نمی‌تواند به اعتقاد بینجامد. درست است که قضایای اعتقادی قابل بحث و چون و چرا هستند و می‌توان دلایلی در رد و اثبات آنها اقامه کرد اما چنانکه اشاره شد اعتقاد از آن حیث که به جان معتقدان بسته است حکم و قضیه نیست که قابل رد و اثبات باشد بلکه امر وجودی است و در وجود چیزی که موجود است نزاع نباید کرد.

مردمان همه در جایی که زبان و فرهنگ خاصی وجود دارد به دنیا می‌آیند و پرورش می‌یابند و غالباً فهمی موافق با فهم شایع و رایج دارند. کسانی که در جامعه مسیحی به دنیا می‌آیند، مسیحی می‌شوند و پرورده جامعه مسلمان نیز معمولاً مسلمان است. استثناها هم همیشه وجود داشته است. در جامعه جدید صرفنظر از استثناها که طرح نو پیش می‌آورند لاابالیها هم هستند. در این جامعه چون دین در زندگی عمومی کمتر دخالت دارد و احیاناً حکومت از دخالت آن جلوگیری می‌کند، آموزش و پرورش هم قهراً غیر دینی است و دین ناگزیر در حصار خانه می‌ماند. در این شرایط مسئله‌ای مثل عقل و اعتقاد که فلسفی بود شاید از حدود فلسفه بیرون آید و در حوزه

عمومی وارد شود. وقتی در جامعه جدید فرد و فردیت قوام یافت اقتضای فردیت این بود که فرد بگوید تا نفهم نمی‌پذیرم و آنچه را که پذیرفته‌ام و عملی که انجام می‌دهم اندیشیده و معقول است. این عقل و معقول همان عقلی که ارسطو و فارابی و توماس آکوئینی و اسپینوزا می‌گفتند نیست بلکه وجه و جلوه‌ای از فهم همگانی است که شخص آن را به خود اختصاص داده و به صورت اعتقاد در آورده است. پس اینکه عقل مقدم بر اعتقاد است نه اینکه یک حکم عقلی باشد بلکه اعتقادی است که در آن اعتقاد نفی می‌شود.

اگر در این مقام می‌گفتند صاحبان اعتقاد باید دلایل استوار بودن و صحت اعتقادات خود را بیان کنند یا می‌گفتند تا وقتی که یک حکم مدلل و موجه نباشد آن را نمی‌پذیریم سخنشان از این حیث موجه بود که هیچ کس ملزم به پذیرفتن اعتقاداتی که به او عرضه می‌شود نیست ولی آیا اعتقاد را از طریق استدلال می‌توان در دل مردمان وارد کرد؟ فیلسوفان گفته‌اند که زبان اعتقاد با زبان خطابه انتقال و بسط می‌یابد اگر چنین است قاعدهٔ نباید توقع داشت که برای اثبات درستی اعتقادات دلایل برهانی اقامه شود زیرا عقیده نمی‌تواند ماده قیاس برهانی باشد و چون چنین است فیلسوفان با درخواست اقامه برهان اهل اعتقاد را در بن بست قرار می‌دهند در قرون اخیر درخواست پیروی اعتقاد از عقل کمتر فلسفی و بیشتر اجتماعی و حتی سیاسی است. سیاست جهان جدید و درک اقتضاها و مصلحت‌های آن به عهده عقل است و کار جهان با تدابیر عقلی باید



سامان یابد ولی این معنی چه ربطی به تقدم عقل برهانی دارد؟ شاید عقل بخصوص در جهان در حال توسعه لازم باشد برای یافتن جای شایسته بشر کوششی بکند اما این بحث را به رأی سن‌پل و سنت اوگوستین باز نباید گرداند و مطلب عقل و ایمان را به سطح نازل تقابل میان کار عاقلانه یا بی‌خردی‌هایی که احیاناً به نام اعتقاد صورت می‌گیرد پایین نیاورد و مخصوصاً آن را با تقابل میان خردمندی و بی‌خردی اشتباه نکرد. اگر مسئله این باشد که آیا سخن از روی فکر باید گفت و به حکم عقل عمل باید کرد یا از فکر و عقل باید روگرداند، گمان نمی‌رود که کسی حکومت فکر و عقل را منکر و به جای آن چیزی دیگر بگذارد. اما مسئله عظیم تفکر و آغاز و مبدأ آن چیزی نیست که تکلیف آن با قیاس به کارها و سخن‌های هر روزی که بعضی بار عایت عقل مشترک و بعضی دیگر به حکم حماقت صورت گیرد، روشن شود. اینجا بحث بر سر تخفیف عقل و تفضیل ایمان یا برتر دانستن یکی و خوار دانستن دیگری نیست. متأسفانه وقتی لفظ ایمان به زبان می‌آید غالباً نظر به اعتقادات عادی و شایع مایل می‌شود ولی ایمانی که در برابر عقل آمده است اعتقاد جزمی نیندیشیده و دریافته از طریق ارث و عادت نیست (که پیدا است این‌ها تقدم و ترجیحی بر حکم عقل ندارند و این حکم باید بر آنها غالب باشد) ایمانی که اهل نظر و حکمت از تقدم و تأخر آن گفته‌اند متعین نیست (حتی نمی‌توان برای ایمان در حدی که ممکن است در وهم برای عقل ماهیت متعین در نظر آورد ماهیت قائل شد) ایمان از جمله احوال است و در وقت

پیش می‌آید و وقتی به صورت مقام محقق می‌شود نامش به آیین و اعتقادات تغییر می‌کند. به عبارت دیگر اگر ایمان را مقام تلقی کنند آن مقام را می‌توان وجهی از تحقق اعتقاد و عمل و به اعتباری عقل متقوم دانست. به این اصل یا قاعده توجه کنیم که در آن حکم عقل و شرع یکی دانسته شده است (ما حکم به العقل حکم به الشرع) مراد از این قاعده چیست آیا بر وفق آن باید حکم شرع را با عقل سنجید کی آن را با کدام عقل بسنجد؟) یا عقل را باید با شرع میزان کرد. بنظر می‌رسد که موجه‌ترین معنی قاعده مذکور این باشد که شرع عقل محقق است و عقل در نظام شریعت متحقق شده است و البته عقلی که عین نظام شریعت باشد ضرورتاً عقل فلسفه نیست بلکه هرچه باشد به عقل مشترک نزدیک است و معمولاً با تحول عقل مشترک تحول می‌یابد. در این مورد نه عقل بر اعتقاد مقدم بوده است و نه اعتقاد تقدم داشته است.

۷- مشکل اینست که ما اکنون در موقع تاریخی خاص قرار گرفته‌ایم زیرا هم به شریعت التزام داریم و هم ناگزیر باید از عقل تجدد (و البته از یکی از ضعیفترین صورتهای آن) که همه چایی شده است پیروی کنیم. در این وضع وقتی تعارض پیش می‌آید و الزام قانونی و شرعی در برابر قدرت تاریخی قرار می‌گیرد کارها معطل می‌ماند و چه بسا رها می‌شود کسانی که شاهد این وضعیت ممکن است جانب این یا آن را بگیرند کسی که قهر و قدرت تاریخی را موجه یافته است چه بسا که آن را با عقل یکی می‌داند و آنکس که به تسلیم

در برابر الزام قانونی و شرعی معتقد است تسلیم خود را ایمان می‌خواند این تقابل را به پرسش سنت اگوستن و فیلسوفان بزرگ معاصر در باب آغاز درک برنگردانیم اصلاً چرا از سنت اگوستن و فیلسوفان بزرگ معاصر بگوییم ارسطو در جایی از کتاب مابعدالطبیعه خود اصول فکر مثل اصل امتناع جمع و رفع متناقض‌ها را به پایدیا بازگردانده است یعنی حتی فیلسوفی که به وجود فی نفسه عقل قائل بود ظهور عقل را در مدینه و روابط میان مردمان ممکن می‌دانست. شوخی تاریخ اینست که اولین گروه معتقدان به بنیانگذاری اجتماع انسانی بر بنیاد عقل، سوفسطاییان بودند که در گفتار خود عقل را به چیزی نمی‌گرفتند و رأی را بجای آن می‌گذاشتند زیرا بنظر آنان آدمی مقیاس و میزان همه چیز بود چه آنچه هست و چه آنچه نیست متجددان هم که بنای دنیای سیاست را بر قرارداد گذاشتند طرح سوفسطاییان را بصورتی منظم درآوردند و با این طرح بود که عقل مقدم شد در اینجا صورتی از مصادره به مطلوب وجود دارد وقتی استدلال می‌شود که اجتماع انسانی با قرار داد قوام یافته است و قرارداد با عقل منعقد می‌شود پیدا است که عقل آغاز زندگی اجتماعی انسان است یعنی وقتی می‌پذیریم که قرارداد مبنای تشکیل اجتماعات بشری است بنیانگذاری عقل را پذیرفته‌ایم اما اگر کسی اصل قرارداد را نپذیرد و بگوید آدمیان از ابتدا زندگی جمعی داشته‌اند و بقول ارسطو آدمیان مدنی بالطبعند تشکیل اجتماع را دیگر به عقل و هیچ نوع دیگری از ادراک نمی‌توان بازگرداند در

حقیقت قراردادی دانستن اجتماع و سیاست اولاً مسبوق به پدید آمدن عقل جدید و قول به اصالت آنست ثانیاً در این رأی و نظر حکمی را که در باب تاریخ و جامعه متجدد به اعتباری قابل تصدیق است بر کل تاریخ بشر و زندگی اجتماعی اطلاق کرده‌اند جامعه جدید نظم عقلی دارد و با عقل بشری اداره می‌شود البته اینهم معنیش قول به عقلی که در بیرون از جامعه وجود دارد نیست؛ یعنی جامعه جدید از آن جهت نظم عقلی پیدا نکرده است که کسانی با عقل شخصی و گروهی خود طرح آن را در انداخته و آن را متحقق کرده باشد بلکه از آغاز تاریخ جدید غربی عقلی ظهور کرده است که متصرف در جهان و کارساز زندگی است این عقل را بیکن و دکارت و هابز و اسپینوزا و کانت و... نیاورده‌اند بلکه آنها سخنگویانش بوده‌اند اکنون نظم عقلی جهان متجدد، صورت این جهان است. شاید از این بیان نتیجه بگیرند که پس لااقل جامعه جدید و متجدد از عقل آغاز کرده و با عقل بنیاد یافته است در اینکه جامعه جدید بنیاد عقلی دارد و در آن بر لزوم عقلی بودن امور و عقلانیت تأکید می‌شود، تردید نمی‌کنیم اما افراد جامعه به استقلال راه عقل را اختیار نکرده و یک یا چند تن از آنان قواعد عقل را به مردمان نیاموخته و آن را در نظام زندگی وارد نکرده‌اند بلکه آنان خود تابع نظام عقلی و تحت انضباط و نظارت آن قرار دارند عقلی که در فلسفه افلاطون و ارسطو مفارق یا مایه قوام انسانیت تلقی می‌شد اکنون در نظام زندگی حلول کرده و در روابط و مناسبات متحقق شده است این عقل شایع با اعتقادات و

سنت‌ها، میانه چندان خوبی ندارد و معمولاً به آنها مجال دخالت در امور جمعی نمی‌دهد مع هذا از تقدم آن بر اعتقاد نمی‌توان سخن گفت زیرا اعتقاد، اعتقاد شخص است و عقلی که گفتیم عقل شخصی نیست بلکه به نظام تجدد تعلق دارد پس میان این عقل و اعتقاد مردمان نیز نسبت تقدم و تأخر نمی‌توان قائل شد زیرا اعتقادات با این عقل به وجود نیامده و عقل نیز فرع و نتیجه اعتقاد نبوده است عقل جدید در زمانی به وجود آمده است که بعضی مردمان اعتقادات دینی داشته‌اند و کسانی در دوران حکومت عقلی نیز اعتقادات خود را حفظ کرده‌اند مسلماً در جایی که هم عقل وجود دارد و هم اعتقاد، این دو نسبت و رابطه‌ای با هم پیدا می‌کنند و این در آن و آن در این اثر می‌گذارد اما در بحث از پیدایش آنها نمی‌توان یکی را مقدم و دیگری را موخر دانست و مخصوصاً باید توجه داشت که عقل و اعتقاد از یک سنخ و جنس نیستند که یکی بصورت دیگری در آید.

در بحثهای رایج می‌گویند تا نفهمیم چگونه اعتقاد پیدا کنیم و اگر به چیزی معتقد می‌شویم ابتدا باید بدانیم که آن چیست در گفته مزبور چند مشکل وجود دارد اولاً مردمان به آنچه می‌فهمند ضرورتاً اعتقاد پیدا نمی‌کنند چنانکه ما مسائل علم را کم و بیش می‌فهمیم اما به آنها اعتقاد پیدا نمی‌کنیم ثانیاً به بسیار چیزها اعتقاد داریم که جز صور خیالی مبهم از آنها چیزی در دست نداریم اگر هر قبول و تصدیقی را فهم بدانیم باید پذیرفت که همه اعتقادات مسبوق به فهم است معتقدان به ادیان ابراهیمی وحی و نبوت را قبول کرده‌اند و به آن

اعتقاد دارند البته آنها درکی از وحی دارند اما این درک قبل از اعتقادشان نیست یعنی درکی نبوده است که زمانی صورت بحثی و عقلی داشته و سپس به اعتقاد مبدل شده است بلکه این درک عین قبول و اعتقاد است وانگهی درک و دریافت در مقام تعریف با عقل تفاوت دارد حکم عقل (بر وفق نظر قائلان به تقدم آن) باید قابل تعلیم و انتقال از طریق اقناع و بلکه الزام باشد آیا اعتقادات هم مسبوق به الزام عقلی است و هرچه مردمان به آن معتقدند قبل از اعتقادشان در علم ایشان بوده و سپس به اعتقاد مبدل شده است ظاهر اینست که ما به چیزهایی علم پیدا می‌کنیم که در حدود فهم ما قرار می‌گیرند و البته اموری هست که در فهم ما نمی‌گنجد بسیاری چیزها که به آنها اعتقاد داریم از این قبیلند یعنی اموری هستند که ورای فهم و عقلند عقل خدا را تصدیق می‌کند اما او را نمی‌شناسد می‌گویند همین تصدیق دلیل تقدم عقل است و ایمان در پی این تصدیق می‌آید ولی قضیه درست برعکس است مردمان از طریق سمع یا به قولی بر اثر طبع و فطرت خدا را یافته و به آن معتقد شده‌اند اصلاً تصدیق اهل فلسفه با اعتقادات و تصدیق‌های اعتقادی تفاوت ذاتی دارد و فیلسوفان هرگز ایندو را باهم اشتباه نکرده‌اند منتهی کسانی برای اعتقادات توجیه عقلی قائل بوده و بعضی از پراگماتیست‌ها نیز همه احکام عقلی و حتی درستی قضایای علم را به اعتقاد بازگردانده‌اند البته اینها نمی‌گویند که علم اعتقاد است و به معنای عقلی بودن علم را می‌پذیرند اما در رویکرد به علم و در اهتمام به آن و تصدیق حقانیتش

صورتی از اعتقاد می‌بینند و راستی جایی که آنجا اعتقاد نباشد و کارها و مناسبات یکسره عقلی باشد کجاست؟ زندگی و جامعه بدون عقل اگر وجود داشته باشد پریشان است و مگر نه اینکه یکی از نقص‌های جهان توسعه نیافته دوریش از خرد تکنیکی جهان جدید است اما در نظر بیاوریم که زندگی یکسره بر وفق عقل و منطق باشد در این صورت گمان نمی‌رود که از آدمی چیزی جز مهره‌های ماشین بماند. سری به مدینه‌های رؤیایی و اوتوپیاهاى تحت حکومت و قواعد عقل بزنیم. در این مدینه‌ها و شهرها هر چیزی در جای خود قرار دارد و خانه‌ها همه یکسانند همه کارها در وقت مقرر انجام می‌شود از اوصاف این شهرهای خیالی و رویایی یکی هم اینست که ساکنان آنها با آزادی بیگانه‌اند و به امری و رای آنچه به گذران روز و شبشان راجع می‌شود کاری ندارند آنها اهل دین و هنر و تفکر هم نیستند و نیازی به آنها حس نمی‌کنند ساکنان اوتوپیا (در باب مدینه فاضله افلاطون و فارابی و جامعه بی طبقه مارکس باید با تحقیق و تأمل بیشتر حکم کرد) مهره‌های ماشینند و وظیفه‌ای را که در جای خود دارند انجام می‌دهند بنظر می‌رسد که اوتوپیی که شاید مدل جامعه جدید و متجدد بوده است حتی اگر بصورت تام و تمام نیز قابل تحقق باشد چندان مطلوب نیست تحقق این جامعه هم مثل جامعه‌ای که کار آن یکسره بر مدار اعتقاد می‌گردد اگر محال نباشد قبولش بسیار دشوار است یعنی عقل هم آن را نمی‌پسندد و نمی‌خواهد. اوتوپیا مدلهای جامعه علمی و صنعتی برای اعلام یک نظم انضباطی جدید و توجیه

ان بوده‌اند نه اینکه جامعه متجدد از روی آنها ساخته شده باشد.

۸- جامعه جدید با هنر و شعر و فلسفه و علم قوام یافته است هرچند که در آن نیروهایی بوده است که شعر و هنر و دین و فلسفه را برنمی تافته‌اند و نفی می‌کرده‌اند وقتی از فهم و اعتقاد سخن می‌گوییم توجه کنیم که معنی فهمیدن چندان روشن نیست اگر مراد فهم دیوید هیومی و کانتی است این فهم سابق بر اعتقاد نیست (هر چند که ممکن است با آن ملازم باشد) و اگر از آن درک عقلی مراد شود این فهم نه سابق بر اعتقاد است و نه ضرورهٔ اعتقاد با آن تصدیق و تأیید می‌شود اما اگر از فهم و درک، یافت بی واسطه و ناگهانی و بسیط بی چند و چون مراد باشد (و این چیزی است که فیلسوفان بزرگ به آن قائل بوده‌اند) مسامحه‌ای در تعبیر روی داده است که می‌تواند منشاء سوء تفاهم و مغالطه شود، یافت ابتدایی نه عقل و فهم به معنی رسمی لفظ است و نه اعتقاد. بلکه هر دو با آن پدید می‌آیند و قوام می‌یابند. عقل موجود در جهان کنونی وجه و صورتی از عقل است چنانکه در دورانهای دیگر نیز عقل صورت تاریخی خاص داشته است این عقل‌ها زمانی در عین قوت و در کاره آموزی امورند و گاهی نیز دچار پریشانی و اضطراب و ناتوانی می‌شوند در این هر دو وضع اعتقاد هم تناسب و تعارضی با خرد و خردمندی یا بی‌خردی دارد. در تاریخ بشری شونی هست که آنها را نمی‌توان به یک منشاء و مبدأ بازگرداند (و اگر هم می‌شد این مبدأ عقل به معنی رسمی آن که مثل اعتقاد مستقر، خشک و خشن و مستبد است، نبود) در دورانهای



نشاط همه شئون در تناسبی معنی دار زنده و رو بکمالند اما در وقت انحطاط همه پژمرده می شوند. در یونان که زادگاه فلسفه به معنی بحث در وجود و ماهیت موجودات است هراکلیتس و پارمنیدس و سقراط و افلاطون و ارسطو پرورده شدند. یونان پزشکی و نجوم و ریاضی و معماری فخیم داشت و شعر و مجسمه سازیش چندان بلند بود که در تاریخ های بعد هم برتر از آن نمی شناسیم هومر و سوفوکل و سقراط و افلاطون و ارسطو مثال و مظهر بزرگ علم و هنر زمان خویشند اما وقتی دوران یونان بسر می رسد در طی دو هزار سال هیچیک از آن مظاهر را در مقیاس کوچکتر هم نمی یابیم در جهان اسلام هم دوره نشاط و تفکر بصورتی دیگر تکرار شده است و در آن تناسب میان شئون را می بینیم. اینجا هم چنانکه در یونان دیدیم عقل در کار بود اما همه کاره و همه چیز نبود. ابن سینا بود اما در کنارش فردوسی هم شاهنامه را می سرود و یاد عظمت دیرین ایران را زنده می کرد. فقیهان و محدثان و پزشکان و منجمان و ریاضی دانان و متکلمان هم بکارهای بزرگ خود مشغول بودند. بی تردید تاریخ ما از تفکر ابن سینا بهره مند شده است اما فردوسی و خیام و نظام الملک بر اثر مدد شفای بوعلی به وجود نیامدند مخصوصاً بیاد آوریم که در تاریخ اسلامی تفکر عقلی در قلمرو دین و در مباحث دینی ظاهر شد. دین، دین وحی بود و کسانی کوشیدند که احکام وحی و اصل آن را دریابند نه اینکه وحی از ابتدا با عقل سنجیده و پذیرفته شده باشد. به عبارت دیگر اهل نظر در طلب وجه عقلی چیزی بودند که خود و

مردمان آن را بصورت اعتقاد پذیرفته بودند. باز باید تکرار کرد که در اینجا هم مراد این نیست که اعتقاد را بر عقل، مقدم بدانیم بلکه دعوت به اینست که بیشتر در این تقابل تأمل کنیم تا مبادا گرفتار مشغولیتی بی حاصل یا نزاعی شبه فلسفی شویم. عقل در چه صورت در برابر ایمان قرار می‌گیرد؟ این امر در صورتی اتفاق می‌افتد که عقل بصورت علم نظری دور از زندگی در آمده و ایمان مجموعه‌ای از اعتقادات جاری و رسمی تلقی شده باشد در این صورت چنانکه قبلاً اشاره شد نه این مقدم است و نه آن. زیرا اصلاً تقابل وجهی ندارد و عقل و اعتقاد دو امر متباین و بیگانه با یکدیگرند و اگر بحثی در تقابل آنها بشود یک امر اتفاقی و عرضی و اجتماعی است. تقابل میان عقل و ایمان اگر وجهی داشته باشد نه از آغاز بلکه بلافاصله بعد از مرتبه ادراک بسیط است یعنی اولین جایی که تقابل می‌تواند مطرح شود در مقام عقل تفصیلی است فلسفه هم از همین جا آغاز می‌شود. ایمان احساس تعلق جان به جایی و چیزی است و عقل در بهترین صورت دریافت و درکی است که فهم آدمیان را نظم می‌بخشد ایمان ممکن است قرین این عقل باشد اما فرع و ناشی از آن نیست چنانکه عقل هم در پی ایمان نمی‌آید هرچند که ایمان می‌تواند زمینه برای قوام صورتی از عقل باشد بنظر می‌رسد که این اختلاف به نظری باز می‌گردد که دو طرف نزاع به ماهیت انسان دارند آنکه ماهیت آدمی را عقل می‌داند و انسان در نظرش حیوان ناطق است هرچه جز عقل در وجود انسان بیابد آن را امر عرضی می‌انگارد ایمان و اعتقاد هم

نمی‌تواند مستثنی باشد البته این فهم هم صورتهای متفاوت داشته است. آشناترین صورت آن اینست که انسان حیوانی است که علاوه بر صفات حیوانی از عقل هم بهره‌ای یافته و در وجود او عقل بر مجموعه‌ای از صفات حیوانی افزوده شده است. تفسیر دیگر حیوان ناطق اینست که ترکیب صورت و ماده ترکیب انضمامی نیست بلکه اتحادی است یعنی چنان نیست که دو جزء حیوانیت و عقل یکی زائد بر دیگری باشد بلکه هر دو در یک وحدت جمع شده‌اند با این تفسیر حیوانیت انسان با حیوانیت حیوانات دیگر تفاوت دارد و عقل او هم نمی‌تواند عقل مفارق و مجرد باشد. چگونه عقل با حیوانیت در آمیزد و در این آمیزش بر سر عقل چه می‌آید. آیا عقل و حیوانیت پیش از در هم آمیختن، اجزاء مستقل و متعین بوده‌اند و سپس با هم ترکیب شده و در اتحادشان امر تازه‌ای پدید آمده است در اینکه انسان موجود ممتاز است یا به تعبیر حافظ وجودش معماست، حرفی نیست هزاران سال کوشش شده است که این معما کشف شود و البته کشف‌هایی هم شده است این تعریف که انسان حیوان ناطق است گرچه معما را کاملاً نمی‌گشاید روشنی بخش است چنانکه فیلسوفی مثل نیچه نیز که تعریف حیوان ناطق را درست نمی‌دانسته نطق و حیوانیت را نگاه داشته و جای آنها را تغییر داده و انسان را ناطق حیوان دانسته است در این تغییر نطق دیگر صورت انسانیت نیست حیوان هم بجای اینکه شأن ماده داشته باشد صورت شده است در این تغییر با اینکه دو جزء مقوم حفظ شده است ماهیت

انسان دیگر آنچه فیلسوفان سلف می‌گفتند نیست یعنی بنظر نیچه انسانیت انسان در عقل نیست بلکه در حیات است. حیوانی که نیچه گفته است باید به معنی صاحب زندگی یا صورتی و وجهی از زندگی گرفته شود اگر تعریف حیوان ناطق ثباتی به انسان می‌داد بیان نیچه ثبات را از موجود انسانی می‌گیرد زیرا حیات امر سیالی است که دگرگونیهایش را بدشواری می‌توان پیش بینی کرد وقتی عقل صورت انسانیت باشد علم و اخلاق و باید و نبایدهایی با آن ملازمت دارد و اگر جای آن با حیات عوض شود در علم و سیاست و اخلاق نه دگرگونی به معنی متعارف لفظ بلکه واژگونی پدید می‌آید زیرا با این تغییر بجای اینکه عقل زندگی و سیاست و بطور کلی عمل مردمان را راه ببرد حیات راهبر شده و حتی عقل هم در تحت راهبری حیات قرار گرفته است در چنین وضعی بدرستی نمی‌دانیم عقل چیست و ایمان کجاست که بگوییم کدام مقدمند.

۹- نکته دیگری که باید به آن توجه کرد، اینست که در همه جا غالباً بابی باکی الفاظ عقل و عقلانیت را بی توجه به اختلافشان و گاهی بی خبر از معنایشان به زبان می‌آوردند تا فی‌المثل نارضایتی خود را از وضع موجود بیان کنند و مثلاً همه تقصیرها را به گردن دیگران بیندازند و ملامتشان کنند که اگر به سخن و راهنمایی مدعی توجه می‌کردند همه کارها درست و بسامان بود گاهی هم پناه بردن به الفاظ و مفاهیم مبهم عقل و عقلانیت یک موضع‌گیری سیاسی است یعنی چه بسا که وقتی تصمیم و شعار و اقدامی را نمی‌پسندند به جای

اینکه نادرستیش را نشان دهند به ستایش از عقل می پردازند تا به خیال خود بطور غیر مستقیم بی خردانه بودن امر مزبور را اثبات کرده باشند ولی ستایش عقل و عقلانیت نه بی خردانه بودن کاری را اثبات می کند و نه راهی بسوی عقل و خردمندی می گشاید اکنون که عقل در زبانها و دهانها می گردد و همه خود را صاحب آن می دانند و دیگران را از آن بی بهره می پندارند قاعده باید کارها بر مدار عقل بگردد ولی معلوم نیست این عقل، لفظ عقل است یا عقل افلاطونی و ابن سینایی است. عقل دکارت است یا عقل منتشر و مشترک. عقل مصلحت بین است یا عقل عملی کانت. عقل در برابر جهل است یا عقل در برابر تجربه و... ظاهراً وقتی از دخالت عقل در زندگی و سیاست و اقتصاد و فرهنگ می گوئیم نباید کاری به معنای عقل در نزد فیلسوفان داشته باشیم بلکه بیشتر منظورمان باید عقلانیت باشد که انعکاس و انتزاع نظم بوروکراتیک در جامعه جدید است عقلانیت نظم تولید و مصرف و بوروکراسی و مدیریت تکنوکراتیک است. این عقل صفت نفسانی نیست و به اشخاص تعلق ندارد یا نمی توان آن را به اشخاص نسبت داد بلکه اختصاص به نظام مدنی و زندگی اجتماعی - اقتصادی دارد. در واقع این عقل علم مدیریت نظام اداری و مالی و تولید و مصرف است و باید آن را آموخت و با آن مانوس شد. پس کسانی که عقلانیت را سفارش می کنند باید نظرشان به اصلاح روابط و مناسبات و شیوه مدیریت و رسوم زندگی باشد. در این صورت باید نظم مناسب و ممکن الحصول را شناخت و آن را تعلیم کرد و گرنه به صرف نامناسب

دانستن نظم موجود، نظم مطلوب پدید نمی آید. نقد وضع موجود در علوم انسانی و اجتماعی و بنحو اساسی تر در فلسفه صورت می گیرد شاید این نقد در حال آغاز شدن باشد اما هنوز فلسفه و اقتصاد و جامعه شناسی و علم مدیریت ما به مرحله نقادی نرسیده است از آنجا که این عقلانیت و نقادی در جهان متجدد پدید آمده و جلوه ای از توسعه اجتماعی اقتصادی و تکنیکی است بدون رجوع به جهان توسعه یافته آن را بدست نمی توان آورد این عقلانیت را دانشمندان اقتصاد و سیاست و جامعه شناسی و مردم شناسی و مدیریت و حقوق و... کم و بیش در ضمن درسها و در گزارش پژوهش های خود آورده و نشان داده اند و اگر چنین نیز نشده باشد اشخاص را از بابت برخوردار بودن یا برخوردار نبودن از این عقل نمی توان ملامت یا ستایش کرد این عقل اگر ستودنی باشد باید آن را در میدان توسعه و توسعه یافتگی یافت و نشان داد و طلبید پس این عقلانیت عقلی نیست که دیگران را به پیروی از آن می خوانند و چون عقل ابن سینا و ملاصدرا هم افاده عالم بالاست ناگزیر عقل مورد نظر باید صفت نفسانی یا در بهترین صورت عقل دکارتی و اسپینوزایی باشد (راسیونالیسم انتقادی که در بعضی مطالب دینی - سیاسی به آن اشاره شده است در اصل عقل را ناظر به زندگی در جهان متجدد و متعلق بته لیبرالیسم می داند و عقلش همان عقلانیت است هر چند که در بیان و تبیین آن دقتی که مثلاً ماکس وبر به خرج داده است، نشده باشد) البته در سنت فلسفی ما هم طرف نظر از اینکه عقل با طی مراتب تالقوه

و بالملکه و بالفعل و مستفاد در نفس آدمی متحقق می‌شده است اشخاص هم از حیث درک معانی نظری و تمییز خوب و بد و سود و زیان و چه باید کرد و چه نباید کرد، عاقل یا بی عقل خوانده می‌شوند یعنی اینکه عقل مایه امتیاز آدمی و میزان شرف آدمیان باشد چندان بصورت مسلم در آمده است که بی نیاز از فلسفه و بدون رجوع به مباحث فلسفی، می‌توان آن را اظهار و تصدیق کرد ولی آیا عقلی که با حوادث دگرگون می‌شود و با ساز آراء همگانی هم‌نواست و خواستها و کارهای اشخاص با آن توجیه می‌شود چه شرفی دارد و چرا باید مردمان را به پیروی از آن فراخواند؟ شاید وجهش این باشد که به قول دکارت همه از آن یکسان برخوردارند و همه کس به قول سعدی عقل خود را به کمال می‌بیند و فرزند خود را به جمال. عقلی که معمولاً در زبان خطابه مورد تحسین قرار می‌گیرد همین عقل خودبین است متقدمان این عقل را عقل حسابگر و مصلحت بین و به تعبیری عقل معاش می‌خواندند و آن را در جای خود قرار می‌دادند و تا مدعی ورود در معقولات و معانی نظری نمی‌شد، آن را ملامت نمی‌کردند این عقل مشترک را بیشتر عارفان و مردان خدا از دخالت در ساحت‌های ورای عقل راهبر زندگی هر روزی منع کرده‌اند زیرا مخالفان معرفت که کم هم نبوده‌اند در مخالفت خود به این عقل متوسل می‌شده‌اند اینها کمتر می‌توانسته‌اند در مباحث فلسفه وارد شوند و فلسفه معمولاً در زبان کوچه و بازار وارد نمی‌شده است اما اکنون قضیه صورت دیگری دارد زیرا مطالب فلسفی و عرفانی و سیاسی و فرهنگی درهم آمیخته

و همه جا از آن گفتگو می شود و پیدا است که راهبر همه این گفتگوها عقل مشترکی است که دائماً دگرگون می شود مراد این نیست که عقل همه دعوت کنندگان به پیروی از خرد، همین عقل مشترک بی ثبات است آنها بخصوص اگر با منطق آشنا باشند در فصل خطابه و جدل آموخته اند که سخن فلسفی از سنخ مشهورات و مسلمات نیست و بنابراین عقل فلسفه در مرتبه ای بالاتر از عقل مشترک عادی قرار دارد ملاصدرا که از قول ارسطو می گفت فلسفه سیر از فطرت اول به فطرت ثانی است فطرت اول را فهم و عقل مشترک و فلسفه را متعلق به عقل دیگر که در آن به فطرت ثانی تغییر شده است می دانست.

۱۰- با همه آنچه گفته شد نباید با ستایش عقل مخالفت کرد و اهل فلسفه چرا و چگونه از این ستایش ناخرسند باشند ولی اینجا بحث از خرسندی و ناخرسندی نیست عقل را هر چه می خواهیم ستایش کنیم اما در ستایش آن نمائیم بلکه بگوییم که عقل چیست و چها بنام عقل صورت می گیرد که ربطی به عقل ندارد. یک تحقیق کوچک در چنین امری از هزار سال ایراد خطابه و مدح عقل بهتر است. عقل همیشه و همه جا امری موجود نیست که مردمان از آن روگردانده باشند و لازم باشد که ایشان را به بازگشت دعوت کرد. عقل یا هست یا نیست و اگر هست صورت های متفاوت و شدید و ضعیف دارد وقتی عقل هست نیازی به طلب آن نیست و کسی هم معمولاً از آن ستایش نمی کند و به آن فرامی خواند اما وقتی عقل نیست یا قوت ندارد کسانی که یاد و نشانی از آن دارند و می شناسند نبودنش را



درمی‌یابند و شکوه می‌کنند اینها اولاً باید مواظب باشند که عقل زنده در هر زمان را با صورت انتزاعی عقل دوران‌های گذشته اشتباه نکنند حتی عقلی که در فلسفه و علم کنونی وجود دارد بصرف آموختن علم و فلسفه حاصل نمی‌شود عقل را باید در وقت و زمان یافت در راه این طلب باید به فیلسوفان بنیانگذار تاسی کرد و البته احیاناً از ارباب هنر بخصوص از شاعران می‌توان درس‌ها آموخت سقراط از نمی‌دانم آغاز کرد و بیکن بتهایی را به عنوان سد راه درک و دانش باز شناخت شک غزالی هم به تعبیر خودش او را از گمراهی حفظ کرده است (و می‌دانم که بسیاری از اهل فلسفه این شک را منفی دانسته‌اند) کوروساوا فیلمساز ژاپنی در فیلمی که درست در نیمه قرن بیستم ساخته از سست شدن بنیان عقل و فضیلت تعجب و شکایت کرده است او راهزن و راهب و دو آدم معمولی دیگر را در کنار هم قرار داده و نشان داده است که هریک چیزهایی از خوبی و بدی دارند همه شان دروغ می‌گویند و دروغهایشان عین عقلشان است زیرا عقل چیزی بیش از توجیه گفته‌ها و کرده‌ها و امیال نیست اما در پایان داستان، راهزن طفلی را که در معبد یافته است می‌برد تا بزرگ کند و... فیلمساز ضد عقل و ضد دین نیست بلکه واقعه‌ای را برای ما حکایت کرده است که بنظرش بسیار عجیب است و همه آن را بزبان‌های گوناگون روایت می‌کنند آیا کوروساوا درست می‌گوید یعنی آیا مردمان معمولاً علمها و اعتقادات و عادات فکری خود را عین عقل نمی‌دانند و در کارها و حرفها حق را بخود نمی‌دهند و دیگران را به بی‌خردی

منسوب نمی‌کنند. تحسین عقل و عقلی که خود را تحسین می‌کند با عقلانیت و عقل تاریخی سروکار ندارد و نه فقط به آن مدد نمی‌رساند بلکه آن را می‌پوشاند عقل جهان جدید عقل جهان ساز است عقلهای جهان قدیم عقل شناسنده بودند جهان قدیم را با آن عقلها می‌توان شناخت اما شناسایی عقل قدیم و جهان جدید جز با درک زمان بطور کلی و بخصوص زمان جدید آسان نیست.

۱۱- زمان جدید زمان جهان توسعه یافته است و گاهی بنظر می‌رسد این زمان به پایان رسیده یا به پایان نزدیک می‌شود. بحران جهان کنونی هم به این امر مربوط است زیرا جهان‌ها زمان دارند و آدمی بی‌زمان و بی‌تاریخ نیست حادثه‌ای که در دوره جدید و بخصوص در دوست سال یا یکصد و پنجاه اخیر اتفاق افتاده است بریدن تقریباً همه اقوام از زمان تاریخی خود به عزم پیوستن به تجدد است اما این عزم در حقیقت ترکیبی از تفنن و اضطراب بوده است. در این تفنن و اضطراب مشارکت در زمان تجدد کمتر روی داده است و شاید در مواردی بی‌تاریخی و بی‌زمانی و سرگردانی در اکنون تکرار شونده در سخن‌ها و کارها و حرکات اشخاص و سازمانها و انجمن‌ها، آشکار باشد. زمان نداشتن و بی‌تاریخ بودن سخنی نیست که به آسانی فهم شود زیرا تاریخ باطن چیزی است که معمولاً عقل نامیده می‌شود و عقل خودبنیاد باطن نظام اجتماعی و جامعه جدید و متجدد است (باطن زندگی و مناسبات زندگی قدیم عقل یا لااقل عقل فلسفه نبوده است) و این باطن مایه پیوستگی اجزا و شئون می‌شود

در قرن هیجدهم و نوزدهم میلادی عقل در اروپا قوت داشت و به این جهت جامعه متجدد احساس پیوستگی و توانایی می‌کرد. اما جامعه‌هایی که از نظام تجدید پیروی و تقلید کردند اجزایی را کنار هم نهادند که چیزی ضامن پیوستگیشان نبود. این جامعه‌ها پیوسته نبودند هرگز بشر در سراسر روی زمین مثل اکنون زمان و تاریخ و غایت واحد و مشترک نداشته است. اکنون در همه جا غایت تاریخ را تکنیک معین می‌کند منتهی این وحدت مشکک است. جامعه‌های توسعه نیافته در سایه زمان غربی بسر می‌برند و پیدا است که این سایه ضامن خوبی برای پیوستگی نظام فرهنگی و اجتماعی نیست به این جهت است که در این جهان هماهنگی و همراهی و درک متقابل و ثبات در عزم و استمرار در عمل، حکم کیمیا دارد. دوستداران و طالبان عقل باید متوجه این نکته باشند که عقل صرفاً در اذهان و نفوس خانه ندارد بلکه (لا اقل در این عصر) در نسبت ما با جهان تعین و تحقق می‌یابد و ضامن پیوستگی‌های شئون و اجزاء علم و سیاست و فرهنگ و مدیریت و معاش و خور و خواب و زندگی است اگر صاحبان فهم و بخصوص آشنایان با فلسفه این سخن را نمی‌پذیرند و مثلاً عقل را مستقل از اشیاء و امور و نحوه زندگی و معاش می‌دانند باید از آنچه کانت در صدر مقاله کوچک «منورالفکری چیست؟» آورده است، پریشان شوند کانت منورالفکری را دوران بیرون آمدن آدمی از حجر (محجوری) و رسیدن به مرحله عقل دانسته است و این یعنی پیش از قرن هیجدهم عقلی وجود نداشته است البته مراد کانت

نفی عقل دو هزار ساله تاریخ فلسفه نبوده است اما آن عقل یا عقل‌ها عقل تاریخی نبودند و بنای نظم زندگی و سیاست و قدرت بر آنها استوار نشده بود درست است که افلاطون و ارسطو اگر نه عقل‌کارساز لاقل عقل راهبر و مدبر مدینه را پیش آوردند اما این عقل تا دوره جدید هرگز (حتی در دوره اسلامی و در قرون وسطای مسیحی) مجال حکومت نیافت و از آغاز دوره جدید در اروپای غربی و بطور کلی در علم متجدد بود که غالب و حاکم شد و اکنون بدرجات در همه جا حکومت می‌کند و هر کس در هر جا از عقل دم بزند بویی از عقلانیت تجدد به مشامش رسیده است و البته باید مواظب باشد که آن را با صورت انتزاعی عقل اشتباه نکند و در بند صورت موهومی از عقل که نه عقل منطقی است و نه عقلانیت جامعه جدید و متجدد گرفتار نشود چنین عقلی نه کارساز کار امروز است و نه ودیعت تاریخی نیاکان و هر چه باشد عقیم است پس آیا باید در طلب عقل تجدد برآمد و از خزانه آن وام گرفت و از وضع «نه این و نه آن» رهایی یافت؟ اولاً متأسفانه عقل در جایی معین نهفته نیست که مردمان بروند آنرا بیابند و بخانه خود بیاورند بلکه در شئون زندگی و جامعه یعنی در علوم و تکنولوژی و دانشگاه و بازار و سازمانها جاری است ثانیاً عقل باید در زمین زندگی اینجاریشه داشته باشد توجه کنیم که عقل گلخانه‌ای در طی یکصد و پنجاه سال اخیر کاری نکرده است و از این پس هم کاری از آن برنخواهد آمد. عقل هر عقلی باشد باید در زمین تاریخ ماریشه داشته باشد زیرا با عقل ریشه کرده در زمین و سیراب از تذکر تاریخی

است که می توان گذشته را باز شناخت و از آنجا نظری به آینده کرد. ما هنوز قدری بیشتر باید در باب تجدد مآبی خود بیندیشیم.

چنانکه گفته شد، جهان توسعه نیافته صورتی از تجدد یا مجموعه ای از ظواهر آنست و به این جهت شناخت آنهم از عهده عقل تجدد مخصوصاً عقلی که این صورت و مجموعه ظواهر را به جان آزموده باشد بر می آید این عقل اگر درد توسعه نیافتگی را حس نکرده باشد به این اکتفا می کند که جهان توسعه نیافته را عقب مانده و ناتوان از درک تجدد و مقلد و ظاهر ساز معرفی کند و احیاناً آن را به دشمنی با علم و آزادی و عقل نسبت دهد.

عقل تجدد در شناخت جهان توسعه نیافته از شرق شناسی مدد میگیرد یا درست بگویم شرق شناسی عین شناخت جهان متجدد غربی از تاریخ قدیم و از وضع معاصر کشورهای آسیایی و آفریقایی است برای شناخت وضع موجود جهان توسعه نیافته باید اولاً سوابق و سنن تاریخی این جهان را شناخت ثانیاً در ماجرای غربی شدن و تجدد مآبی دقت و تأمل کرد و ثالثاً اختلاف میان تجدد مآبی از یکسو با سنن و سوابق و از سوی دیگر با صورت اصلی تجدد را در نظر آورد برای کسانی که علم و فرهنگ و اقتصاد کنونی را نتیجه تحول و تکامل تاریخی می دانند و از این حیث میان کشورها تفاوتی قائل نیستند و اختلافها را ناشی از دخالت قدرتهای سیاسی و نظامی و مالی می دانند فهم این معنی که جهان توسعه نیافته به صرف رجوع به گذشته تاریخی و شناخت وضع سیاسی و اجتماعی کنونیشان

شناخته نمی شود، بسیار دشوار است امر محرز اینست که این جهان صورت فعلیش را در نسبت خاص با تجدد پیدا کرده است پس در این نسبت باید تأمل و تحقق کرد. در اینجا به همین اشاره اکتفا می کنیم و به وصف اجمالی راه اعتدال می پردازیم.

۱- نمی دانیم مردمی که به هیچ گوری تعلق ندارد یا مثلاً پناهندگان از چه حقوقی برخوردارند.



## فصل دوازدهم:

### عقل و اعتدال

راه اعتدال راهی دشوار است افراط و تفریط هزار راه دارد اما راه اعتدال یکی است راههای افراط و تفریط نه فقط بسیارند بلکه ورود در آنها هم آسان است یا لااقل دشواری چندان ندارد و شاید راهی نباشد که پیموده شود و اگر باشد پایانش ویرانی و تباهی است بهرحال باب افراط و تفریط همه جاگشوده است و معمولاً با نیروی غریزه و تعصب‌های شخصی و گروهی و احساسات تند و شدید پیموده می‌شود اهل افراط و تفریط یا با امری و چیزی بشدت مخالفند یا چندان موافقند که با غیر موافق دشمنی می‌کنند در این میان نه واسطه‌ای هست و نه جایی برای تأمل وجود دارد موافقت و مخالفت هم قبل از تأمل و بی دلیل و صرفاً احساساتی است روندگان راه افراط همه چیز مخالفان خود را بد و زشت و کارهای خود و همراهان و دوستان خود را از هر عیب بری می‌دانند و چه بسا که خود در بعضی صفات با رقیب شریک باشند و آن صفت مشترک را چون



در وجود خود و همراهانشان می بینند بستایند و اگر صفت رقیب باشد عیب تلقی کنند افراطی ها و تفریطی ها جزئی بینند یعنی همه چیز را جزئی و جدا از چیزهای دیگر دارای استقلال وجودی می انگارند و هیچ ربطی میان امور قائل نیستند به معنای کلی هم کاری ندارند یعنی چیزهایی را خوب یا بد و کسانی را صالح یا فاسد می خوانند بی آنکه خوب و بد و صلاح و فساد در نظرشان معنی داشته باشد یا اگر معنی دارد نامی برای آثار چیزها و کارها و اشخاص خوب و بد و صالح و فاسد است افراطیها ظاهر بین و ظاهر پرستند و به این جهت نه فقط شرایط و امکانهای علم و عمل را درک نمی کنند بلکه چشمشان حتی فساد گسترده را هم نمی بیند یا به چیزی نمی گیرد. آری چشم ظاهر بین فساد را نمی بیند اما فاسد را اگر از قبیله خودش نباشد می شناسد گویی دچار پیرچشمی است و فاسدان خودی و نزدیک به خود را نمی بیند و به دنبال فاسدان اردوی رقیب می گردد و آنها را از دور باز می شناسد. افراطیها اگر در سیاست وارد شوند که در جهان توسعه نیافته ورودشان کمتر مانع و زحمت دارد، به درستی و نادرستی و حتی به قواعد کلی سیاست کاری ندارند یا اگر از اصول و قواعد بگویند آن را بر موارد اطلاق نمی کنند و شاید از عهده این اطلاق بر نمی آیند البته آنها وقتی صدق و امانت و عفت و جوانمردی و بطور کلی احکام و قواعد کلی دین و اخلاق را تصدیق و ستایش می کنند شاید دروغ نگویند اما در حق این فضائل متأسفانه بیش از همین تصدیق و ستایش کاری از دستشان بر نمی آید یعنی

نمی‌خواهند و نمی‌توانند به تمام آنچه گفته‌اند و می‌گویند عمل کنند. اطلاق کلی بر موارد جزئی کار آسانی نیست و جز با خردمندی صورت نمی‌گیرد. اهل افراط و تفریط اهم و مهم و بی‌اهمیت را از هم تمیز نمی‌دهند زیرا ملاک حکم آنان پسندیدن و نپسندیدن خودشان است یعنی هرچه خوشایند و ملایم طبع و میلشان باشد خوب و درست و مهم است و اگر نباشد بد و باطل است و اهمیت ندارد. اینها در سیاست قادر به تأسیس هیچ اساس و بنایی نیستند بلکه اگر به قدرت برسند وقت و مال و نیروی کشور را صرف کارهای بی‌ثمر و بی‌اهمیت یا کم‌اهمیت می‌کنند افراطیها و تفریطیها به آینده کاری ندارند آنها اهل امروزند یا بهتر بگوییم امروز را می‌گذرانند اما نپنداریم که بنابراین به اصولی پای بند نیستند اتفاقاً آنها در پای بندی به اصول افراط می‌کنند و اصولشان را به هیچ قیمتی نمی‌فروشند و از آنها بهر قیمتی دفاع می‌کنند متتبی این اصول مجموعه‌ای از قواعد ایجابی و سلبی انتزاعی است و البته قواعد سلبی و منفی و به اصطلاح خط قرمز در میان آنها بیشتر است و طبیعی است که این خط قرمزها خط قرمز کشور قلمداد شود. نمی‌دانیم اگر محک تجربه به میان آید و مثلاً نجات کشور و دین و مردم با خط قرمز مقابل شود آیا حاضرند خط قرمز را به بهای کشور بفروشند یا نه. افراطی‌ها در پای بندی به اصول هم جزئی بینند و اصول و قواعد عمل را مطلق می‌بینند و به همین جهت هرگز در هیچ جا مخصوصاً در سیاست موفق نمی‌شوند اما اعتدال‌ها در شرایط کنونی جهان و بخصوص در جهان در حال توسعه

و توسعه نیافته به دشواری راهی به سیاست پیدا می‌کنند و اگر پیدا کنند کار و راهشان بسیار سخت است اهل اعتدال تا چیزی ندانند نمی‌گویند آنها اگر در کاری وارد شوند اطراف و جوانب آن را می‌سنجند و در پی کسب اطلاعات و معلومات لازم برمی‌آیند به سخن‌ها و نظرهای متفاوت توجه می‌کنند و بی‌تأمل دست به اقدام و عمل نمی‌زنند آنها در فکر و نظر همه امور را بهم بسته می‌دانند و در هر اقدام و عمل و شرایط آن را در نظر می‌آورند و فراهم می‌کنند و اگر نتیجه نگرفتند می‌اندیشند که مانع نتیجه نگرفتن چه بوده است. آنها کار بیهوده نمی‌کنند و قواعد عملی تابع شرایط زمانی را مطلق و مثل کلمات وحی غیر قابل چون و چرا نمی‌انگارند اهل اعتدال با معنای کلی آشنایی دارند و کل و کلی را اجمالاً می‌شناسند آنها در جزئی‌ها امر کلی را می‌یابند و می‌توانند موارد جزئی را در ذیل کلی قرار دهند وقتی جزئی‌ها در ذیل کلی قرار گیرند و قواعد کلی ناظر به موارد و امور واقع راهنمای عمل باشد ناهماهنگی در کارها کمتر پدید می‌آید اهل اعتدال به اصول و قواعد کلی پای‌بندی دارند اما چون می‌دانند اصول و قواعد عمل در اوقات و موارد خاص یکسان اعمال نمی‌شود همواره می‌اندیشند که راه مناسب عمل کردن آنها کدامست. سیاستمدار امروز با حکمران و پادشاه دیروز از حیث وظیفه و قدرت با هم نباید قیاس شوند حکمران دیروز به معاملات و مشاغل مردمان و به آموزش و فرهنگ آن هیچ کاری نداشت و حتی می‌توانست به علم و هنر هم بی‌اعتنا باشد او سپاه داشت و باج و خراج

می‌گرفت و اگر استعداد و بخت آن را داشت که وزیر خردمندی داشته باشد تدبیر وزیر را بحساب او می‌گذاشتند و او را عادل می‌خواندند. او عادل خوانده می‌شد زیرا وزیرش اهل تدبیر و عقل و اعتدال بود اکنون تعبیر سیاستمدار عادل برای ما نامأنوس است و سیاستمداری را سراغ نداریم که در قرون اخیر عادل خوانده شده باشد ولی در سیاست اصطلاح اعتدال کم و بیش متداول بوده است چنانکه در کشور ما هم بعضی گروهها و احزاب سیاسی در دوران انقلاب مشروطه خود را اعتدالی می‌خوانده‌اند این اعتدالی در برابر رادیکال است رادیکال را با مسامحه می‌توان تندرو و سختگیر و بی‌انعطاف ترجمه کرد و البته در مقابل تندروی، کندروی قرار دارد اعتدال در حقیقت ورای این و آنست روش میانه روی با روش تندروان و کندروان تفاوت‌ها دارد زیرا تندروان و کندروان قبل از تأمل عمل می‌کنند اما اعتدالی قبل از عمل فکر می‌کند که چه باید بکند و سعی می‌کند که وقت و جای هرکاری را بداند در سابق اگر حکمرانی چنین می‌کرد او را خردمند و عادل می‌خواندند اکنون سیاستمدار در رأس تشکیلات و سازمان‌های بزرگی قرار دارد که هر کدام نظم و قانون و وظایف خاص و تخصصی دارند این سازمان‌ها گاه از روح و نشاط و توانایی برخوردارند و با سازمان‌های دیگری در تناسب و هماهنگی‌اند و گاهی نیز افسرده و ناتوانند و پیوندشان با دیگر سازمان‌ها سست یا گسیخته است سیاست در این زمان طراحی و روزآمد کردن برنامه عمل سازمان‌ها و نظارت بر کار آنها و حفظ هماهنگیشان و در موارد

نادر اتخاذ تصمیم‌های دشوار اما تعیین‌کننده است درست است که سیاستمداران تأسیس‌کنندگان و بنیانگذاران سازمان‌ها و مؤسساتند و گاهی سازمان‌هایی را منحل می‌کنند اما اینها همه به اقتضای نیاز است هیچ سازمانی با میل و هوس پدید نمی‌آید و منحل نمی‌شود و اگر بشود نشانه دور شدن از اعتدال است یک سیاستمدار معتدل در شرایط کنونی بسته به مقامی که دارد. در سازمان یا سازمان‌هایی که تحت نظارت او هستند نظر می‌کند و کار و بارشان را منی‌سنجد و اگر نتیجه کارش رضایت بخش نباشد فکر نمی‌کند که با صدور دستورالعمل بتوان آن سازمان را بلافاصله یا به زودی کارآمد کرد اگر اقتصاد درمانده است باید سرّ درماندگی آن را دریافت و راه‌های درمان آن را جستجو کرد سازمان آموزش و پرورش در همه کشورها از جمله مهمترین و بزرگترین و ضروریترین سازمان‌هاست این سازمان بخصوص در کشور ما پس از انقلاب اسلامی در حرف و لفظ و در مقررات و آیین‌نامه‌ها و وظیفه‌ای بسیار بزرگ در تربیت دینی و اخلاقی مردمان به عهده گرفته است سیاستمدار برای اجرای این وظیفه بجای اینکه دستور کلی بدهد که مدرسه مثلاً به کانون پرورش زنان و مردان دانشمند و پارسا مبدل شود (که معلوم نیست این دستور خوب چگونه باید اجرا شود) باید بپرسد که این وظیفه آیا تا کنون بدرستی انجام شده است یا نه و اگر نشده است موانعش چه بوده و آن موانع را چگونه باید از میان برداشت تا راه برای پرورش استعدادهای علمی و عملی جوانان مد شود پیدا است که دانشمندان و کارشناسان تعلیم و

تربیت و معلمان با تجربه در کار برنامه‌ریزی درسی و آموزشی باید بیندیشند که مدرسه چگونه باید باشد و در آن چه و چه مقدار باید بیاموزند و... اعتدال اندازه نگه داشتن است. سیاستمدار معتدل مسائل بزرگ را کوچک و امور کوچک را بزرگ نمی‌انگارد و می‌داند که برای رسیدن به هر مقصود باید راهش را یافت و پیمود. اکنون سازمان‌های کشورهای توسعه نیافته همگی بدرجات از اعتدال دورند زیرا به جایگاه و وظایف و امکان‌ها و کارکرد خود فکر نکرده‌اند و فکر نمی‌کنند. به همین جهت آنها گاهی چندان در برابر کار آمد شدن مقاومت نشان می‌دهند که مدیران صالح و معتدل را از خود می‌رانند و مشکل اینست که اگر گفته شود که فلان سازمان درست عمل نمی‌کند راه علاج را این می‌دانند که سازمانهایی برای نظارت بر آن پدید آید هم اکنون نیز سازمانهای نظارتی کم نیست اما کسی نمی‌داند آنها کجا هستند که هزار هزار ناراضی که از ادارات و سازمانها بیرون می‌آیند آنها را نمی‌یابند و نمی‌توانند به آنها مراجعه کنند و البته اگر مراجعه‌ای هم بشود نتیجه ندارد پس چگونه توقع دارند که با ایجاد سازمان‌های تازه دردی دوا شود نظارت مؤثر، نظارت مردمی است؛ ارباب رجوعی که حق ندارند به سازمانی که بیهوده کاری می‌کند و وقت هدر می‌دهد تذکر دهند و تذکر و حتی فریادشان بجایی نمی‌رسد چه راهی به سازمانهای نظارتی دارند. درد در نظارت و بی نظارتی نیست به این همه سازمان نظارتی هم که اکنون هست نیازی نداریم لااقل به این دلیل که نظارت‌کنندگان از جنس عاملانند و

از حیث درک و فهم و علائق شغلی و اجتماعی و فرهنگی با آنان تفاوت اساسی ندارند بلکه تفاوت‌هایشان جزئی و فردی است. سازمان‌های اداری مانه مجری مقررات و قوانین بلکه اسیر و برده آنها هستند باز هم وقتی مشکل یا بحرانی پدید می‌آید می‌گویند شاید کمبود قانون و مقررات مشکل ساز شده است پس بیاییم قانون و مقررات تازه وضع کنیم کاش می‌توانستیم و این جرأت را داشتیم که بگوییم بیاییم همه قوانین و مقررات ناسخ و منسوخ را دور بریزیم و بشینیم و کلاه خود را قاضی کنیم و ببینیم چه باید بکنیم و از چه طریق باید به کشور و مردم خدمت کنیم و راه و روش و مقررات راهنمای کار را به صرافت طبع و به مدد عقل آزاد تدوین و تنظیم کنیم. اینکه چه چیز بهترین است و دنبال کاملترین مطلوب باید رفت کار و دستور اخلاق است نه روش سیاست و مدیریت ولی چه کنیم که تمیز و تشخیص میان امر دینی و فرهنگی و اخلاقی و سیاسی بسیار دشوار شده است. سیاست باید حوزه و قلمرو کار خود را بشناسد و از میان طرحها و روشها و کارهای لازم بهترین‌ها را از میان ممکن‌ها برگزیند. سیاست اعتدالی در سودای تحقق بخشیدن به بهترین‌هایی که در تصور می‌گنجد نیست در یک عبارت بگوییم سیاست اعتدالی می‌کوشد سازمانها را اگر از اعتدال دورند به سمت اعتدال ببرد تا بتوانند وظیفه‌ای را که بر عهده دارند انجام دهند این سیاست در راه خود به نفی و اثبات مطلق نمی‌پردازد بلکه می‌کوشد هر چیزی را در جای خود قرار دهد و می‌دانیم که این یکی از معانی عدل است به

اصل سخن برگردیم و نوشته را به پایان برسانیم عدل تحقق فضیلت عقلی (فرونزیس) در سیاست و زندگی و اخلاق است پس عدل و عقل اگر یکی نباشند اختلافشان اعتباری است سیاست اعتدالی پیروی از خردی است که با زمان و تاریخ نسبت دارد البته چنانکه گفتیم راه اعتدال دشوار است تا آنجا که شاید لازمه اجرای سیاست‌های اعتدالی در زمانه دور از اعتدال، برخورداری از خرد عملی استثنایی و صبر و طاقت بسیار برای تحمل کوه‌گران مشکلات باشد. سیاستمدار صاحب اعتدال بر خلاف اهل افراط که به سخن گوش نمی‌کنند و دعوی خود را عین حق می‌دانند و آن را پی در پی به عبارات مختلف تکرار می‌کنند، گوش باز و شنوا دارد و چشم و گوشش در طلب یافتن راههای بهتر برای حل مسائل است سیاستمدار معتدل واقع بین است او با نقد بیگانه نیست افراطی اگر لازم باشد نقد را می‌ستاید و آن را لازم می‌داند بشرط اینکه نقد کننده خود او باشد و مخالف او را نقد کنند. او حق دارد مخالف و رقیب را به هر زبانی که می‌خواهد بقول خودش نقد و در حقیقت رد و نفی کند و انواع بدیها و نارواییها را به او نسبت دهد اما دیگران اگر زبان نقد بگشایند نقدشان باید در موافقت با او باشد و گرنه سخنش جسارت و دروغ و خیانت و عبور از خطوط قرمز است افراطی زبان نقد را نمی‌شناسد و در گفتن و نوشتن، کاری به خرد و ادب ندارد و حق مردمان و خرد آنان را هم نادیده می‌انگارد او چندان به درک و فهم خود اعتقاد دارد که اگر بشنود و ببیند که مردمان گفته‌اش را سخیف و



ناروا و افراطی می‌دانند آن را باور نمی‌کند و چشم و گوش خود را می‌بندد که نبیند و نشنود او رأی خود را رأی مردم و عین حقیقت می‌داند در این صورت طبیعی است که چون و چرا کردن در آن راروا و جایز نداند اما سیاستمدار معتدل می‌اندیشد که چه بگوید و چه بکند او در پی حل مسائل است نه در صدد بکرسی نشاندن داعیه‌ها و تمناهای حزبی و گروهی و شخصی؛ سیاستمدار معتدل در جهانی که از اعتدال دور است وظیفه‌ای طاقت‌فرسا دارد و ناگزیر باید قسمت مهمی از هم و وقت خود را صرف از میان برداشتن موانع و خنثی کردن دشمنی‌ها بکند و شاید گاهی این کوشش‌ها کارساز نباشد بعضی مفسران سیاسی که به اشاره یا بصراحت از تنگ شدن مجال افراط و تفریط در سیاست می‌گویند نظرشان به افراط و تفریط در گفتار و کردار بعضی اشخاص است اما این اشخاص هر که باشند مظاهر افراط و تفریط وضع اجتماعی - اداری و فرهنگی کشورند اینها به خصوص در تجدید نیم بند خیلی آسان پدید می‌آیند و رشد می‌کنند روحیه افراط و تفریط وقتی تعدیل می‌شود که اعتدال در فکر و فهم و علم و عمل عمومی پدید آمده باشد و گرنه نوادری از اهل اعتدال همیشه هستند ولی آنها در غربتند و برای اینکه از غربت بیرون آیند زمین و هوا و آسمانشان باید از وضع افراط و تفریط خارج شده و رنگ اعتدال پذیرفته باشد. آنچه اکنون ما باید به آن بیندیشیم این است که افراط و تفریط حاکم در همه جا و همه کار و نه صرفاً افراط و تفریط در روحیه‌ها تعدیل شود. افراط و تفریط ما صرفاً در سیاست ظاهر نشده

است. این افراط و تفریط را در کوچه و خیابان و مدرسه و بازار و بانک و ترافیک و اداره و روزنامه و... آسان تر می توان یافت تا این افراطها و تفریطها شناخته نشوند آن را در برنامه درسی مدارس (سر فصل نویسی دروس دانشگاهها مستثنی است) و در پژوهش و قانونگذاری نمی توان تشخیص داد و نکته آخر اینکه افراط و تفریط کنونی صفت نفسانی اشخاص نیست و اختصاص به قلمرو سیاست هم ندارد. افراط و تفریطی که ما گرفتارش شده ایم بی ارتباط با خروج نظم جهان از اعتدال نیست. جهانی شدن مصرف کالاهای تکنیک و رسوم مصرفی ملازم با آنها رسم بی اعتدالی را تشدید کرده است و بالاخره توجه باید کرد افراط و تفریط در جهان توسعه نیافته ظاهرتر است. وقتی باد می وزد شاخه های نازک تر درخت را آسان تر به حرکت در می آورد و شاید آنها را بشکند. من در سال های اخیر همواره به این معنی اندیشیده ام که مبادا افراط و تفریط رایج در کار و بار و گفت و فعل جهان توسعه نیافته و بخصوص پدید آمدن گروه های افراطی در جهان اسلام جلوه ای از کین توزی مضمهر (و گاهی آشکار) در تاریخ جدید باشد اگر چنین باشد باید خود را قدری ملامت کنیم که در عین پشتگرم بودن به مآثر عظیم معنوی و علمی و فکری و با این همه داعیه، چرا اجازه داده ایم خوبها و خوبیهای ممکن وا گذاشته شود و افراطی ها چنگ در سودهای دور و دراز بزنند. خطر دچار شدن به افراط و تفریط همیشه و در همه جا هست اما به شرایطی باید اندیشید که به تحقق آنها مجال داده و راهشان را هموار کرده است.



## فصل سیزدهم:

### آیا سیاست را می‌توان آموخت؟

فلسفه از آغاز یعنی از زمان سقراط تا کنون در بند این بوده است که بداند چه چیزها آموختنی است و چه چیزها را نمی‌توان آموخت یا چه می‌توان کرد و چه نمی‌توان کرد و مسئله اصلی‌تر اینکه آیا وجود معقول است و چیزی هست که معقول نباشد. افلاطون با اینکه نظام معقول و عقلی عظیمی بنا کرد و قاعده‌ی می‌بایست همه چیز را معقول بداند در موارد بسیار از این اصل پیروی نکرد. در مورد آموختنی بودن بعضی چیزها یا آموختنی نبودن بعضی دیگر نیز دیالوگ مستقلی (پروتاگوراس) نوشت و به سوفسطایی بزرگ نشان داد که نه می‌توان گفت فضیلت مطلقاً آموختنی است و نه آن را ناآموختنی دانست. اما در فلسفه این استعداد بوده است که در آن یکی از این دو جانب غلبه کند و فیلسوفی پیدا شود که بگوید هرچه هست معقول است و چیزی که معقول نباشد، وجود ندارد و در سوی دیگر شکاکی مثل دیوید هیوم، عقل را به عادت تحویل کند. فارابی در صدر تاریخ

فلسفه اسلامی بر آن بود که هرچه هست یک صورت عقلی دارد و پیامبر اگر با نظر به عالم خیال بزبان خطایی سخن گفته فهم مخاطبش را رعایت کرده است زیرا باطن کلمات دین عقل است این سخن را همه اخلاف او با قدری ملاحظه و تعدیل پذیرفته و از آن پیروی کرده‌اند. افلاطون که استاد فیلسوفان است می‌دانست و می‌گفت که نه فلسفه را می‌توان آموخت و نه فضیلت را اما بنظر او علم فلسفه و عادات اخلاقی آموختنی و اکتسابی بود. فیلسوفان دیگر هم به این رأی و نظر نزدیک بودند اما وقتی صورت آموختنی فلسفه تمام فلسفه تلقی شد، طبیعی بود که بطور کلی بگویند فلسفه آموختنی است و چون چیزی در بیرون از قلمرو درک آن نیست همه چیز باید معقول باشد و چون همه چیز معقول است و می‌توانیم به درک و فهم همه چیز نائل شویم بر همه کارها توانا هستیم البته قضیه وقتی به اخلاق و عمل می‌رسد داعیه داری مشکل می‌شود زیرا کسی که داعیه همه توانی دارد ممکن است به او بگویند شمه‌ای از قدرت و توانایی خود را نشان دهد و او نتواند اما این نتوانستن را به چیزی نمی‌گیرد و فراموش می‌کند بهر حال وقتی همه چیز را شناختنی بدانند می‌توانند هرکاری را هم ممکن بینگارند پیش از این به دو صورت جامعه پیوسته و گسسته اشاره شد جامعه پیوسته علمش به جان پیوسته است و جامعه گسسته علم اکتسابی دارد علم به جان پیوسته زائد بر وجود عالم نیست اما علم اکتسابی ملک و داشته دانشمند است و چه بسا که در وجود او هم چندان دگرگونی پدید نمی‌آورد و به این جهت

با این علم جهان را هم دگرگون نمی‌توان کرد. جامعه جدید جامعه عقل است یعنی عقل تجدد ضامن پیوند اجزاء و شئون است اگر این عقل باشد نظم و قانون رعایت می‌شود و اگر نباشد آشوب و پریشانی در همه چیز و همه جا راه می‌یابد و سخنان و کارها از قاعده خارج می‌شود اینجا دوباره به طرح تقابل عقل و ایمان باز نمی‌گردیم و همینقدر اشاره می‌کنیم که عقل به معنای فلسفی آن جز در دوره جدید و تجدد در برابر ایمان قرار نداشته و طرح آن در آغاز قرون وسطا نیز مقدمه‌ای برای تأسیس فلسفه قرون وسطی بوده است در تاریخ‌های دیگر لااقل عقل فلسفی که معقولات را ادراک می‌کند و با نظام فعلی موجودات تناسب دارد وجود نداشته است این عقل را ما از یونانیان فراگرفته‌ایم نه اینکه نیاکان ما تفکر نداشته‌اند. دفترهای حکمت جهان از حکمت نیاکان ما پراست اما آنها از عقل آشنا با مفاهیم و ماهیات و از تفکیک نظر و عمل سخنی نگفته‌اند عقل سرخ هم که در شاهنامه و حکمت خسروانی آمده است صورت افسانه‌ای و تمثیلی دارد و از زبان او در باب اعراض ذاتی وجود سخنی نقل نشده است سخن عقل فلسفی بالذات قابل چون و چرا است و برای اثبات آن استدلال باید کرد اما سخن عقل سرخ از سنخ و جنسی دیگر است رستم این سخن را هرچند که بسیار دردناک یافت به گوش جان شنید و پذیرفت، این عقل نه سابق بر ایمان است و نه مسبوق به آن؛ تفکر از آن جهت ناآموختنی است که نو و بدیع است و آموختنی هرچه باشد کهنه و دیروزی است آموختنی را نمی‌توان و نباید

بی اهمیت انگاشت اما اگر علم و عمل آدمی به آموختنی‌ها محدود می‌شد نه فقط جهان بشری جهان ساکن و راکد بود بلکه آموزش و آموختن خلل پیدا می‌کرد زیرا آموزش اگر روح نداشته باشد خشک و ملال آور می‌شود هر علم آموختنی را در جایی و در زمانی بدرستی می‌توان آموخت که اثری از تفکر بنیادکننده‌اش در جانها مانده یا تجدید شده باشد حتی فیزیک و مهندسی جدید را در عالمی که در آنجا روئیده و رشد کرده‌اند بهتر می‌توان آموخت و از آنها فایده برد؛ دین را هم با رجوع به صدر و مبداء آن بهتر می‌توان دریافت و آموخت و البته وقتی دین به مجموعه‌ای از احکام و قواعد و اعمال و رسوم و مناسک مبدل شود به این رجوع بیشتر باید اهتمام کرد علم آموختنی در صورتی موثر است و می‌توان آن را بدون تکلف آموخت که به باطن کم و بیش دریافتنی اما ناآموختنی اتصال داشته باشد این مشکل بخصوص در برخورد و تلاقی فرهنگها ظاهر می‌شود در شرایطی که شیوه زندگی به روحیه مصرف و مشغولیت با وسایل تکنیک مبدل می‌شود و محرومان با احساس حرمان در حسرت دسترسی به آنها بسر می‌برند تعلیم و نشر فرهنگ دیگر کاری ساده و آسان نیست زیرا در راه این تعلیم خود به خود گزینشی خاص صورت می‌گیرد و صرفاً چیزهایی که با رسم غالب زمان منافات نداشته باشد پذیرفته و آموخته می‌شود و آنچه منافات و مزاحمت دارد بی اثر می‌شود بی آنکه مردمان به بی اثر بودنش توجه و تذکر داشته باشند نکته دیگر قابل تأمل اینست که آموختنی‌ها ثابت نیستند و آموزگاران و

یادگیرندگان در هر زمان از میان آموختنی‌ها چیزهایی را برمی‌گزینند و از آنها شاید معانی تازه‌ای هم درمی‌یابند که با یافت و دریافت اسلافشان کم و بیش متفاوت است.

این‌گزینش و دریافت معمولاً با آگاهی و قصد صورت نمی‌گیرد. درست است که هر ادراکی مسبوق به قصد است اما تصمیم‌گیری و قصدهای عملی و سیاسی را با قصدی که جزئی از ادراک و شرط آنست اشتباه نباید کرد. قصدی که به ادراک می‌رسد شخصی و گروهی نیست و به اثر و نتیجه نظر ندارد مسلماً تاریخ با قصدی که لازمه علم است تحول می‌یابد اما تاریخ‌ها با قصدهای شخصی و گروهی ناظر به محاسبات و غایات خاص ساخته و پرداخته نشده است. درست است که تجدد در تفکر متفکران به انحاء خاص ظاهر شده و با این پشتوانه رشد و بسط یافته است اما متفکران به قصد تأسیس تجدد و پشتیبانی از آن نبود که آثار هنری و فلسفی و سیاسی پدید آوردند ماکیاولی و هابز و بیکن و دکارت و... نمی‌دانستند که تفکرشان منشأ چه آثاری خواهد شد هرچند که به عظمت و اهمیت تفکر خود کم و بیش واقف بودند و افق روشنی را در برابر خود می‌دیدند وقتی افق روشنی در برابر چشم باشد مستعدان تفکر به آن رومی‌کنند و اگر پوشیده و بسته شود کدورت عارض جانها می‌شود و بجای تفکر داعیه و توهم سربر می‌دارد اهل سیاست و اقتصاد و مدیریت همواره تدبیرهایی برای پیشرفت کار خود می‌اندیشیده‌اند و همچنان می‌اندیشند اما آن تدبیرها اگر کارگر شود معمولاً در قلمرو



سیاسی و امور هر روزی است و آن را با تدبیر اشتباه نباید کرد قصد سیاسی برای دگرگون کردن فرهنگ و شیوه زندگی هر چند که برآمده از اعتقادات صحیح و نیت پاک باشد اثرش کم و محدود است و سیاست وقتی کم اثر باشد وظن ناتوانی به آن ببرند آزرده و دستپاچه و خشن می شود و چه بسا بکارهایی دست زند که نتیجه و اثر خلاف مقصود و غایت اصلی دارد.

تذکری که افلاطون دوهزار و پانصد سال پیش در «دیالوگ پروتاگوراس» داده است باید همواره آویزه گوش همه اهل نظر و تفکر باشد علوم نظری و قواعد عملی و علم آداب و اعمال را می توان آموخت اما نمی توان به مردمان یاد داد که چگونه پیامبر و شاعر و فیلسوف و سیاستمدار بزرگ شوند بانیان تاریخ و آموزگاران ادوار تاریخی این چهار گروهند و دیگران اگر سودای دگرگون کردن جهان داشته باشند باید بیندیشند که مبادا قصد آوردن قطعه ای از گذشته را به اکنون و آینده داشته باشند که این نه شدنی است و نه گره مشکلی را با آن می توان گشود. علم آموختنی و فرهنگ موجود حداکثر به درد حفظ داشته ها و بوده ها می خورد اما با آن چیزی نو پدید نمی آید. فلسفه اگر عقل و علم رسمی را تمام عقل و فهم عادی و مشترک را مطلق فهم بداند دیگر فلسفه نیست. فلسفه به ترویج و توجیه آنچه هست نمی پردازد بلکه می پرسد آنچه هست چیست و چرا چنین است عقل عادی به این پرسش نمی تواند پاسخ بدهد زیرا این عقل، عقل بیگانه شده با زمان است و با گذشته و آینده سروکاری ندارد

با کاربرد آن هم علم و عمل آموختنی دیگری بنیاد نمی‌شود پیداست که اکنون همه باید علم‌های آموختنی زمان را مغتنم بدانند و آنها را بیاموزند اما بدانیم که با این علمها جهان تازه بنا نمی‌شود بلکه حداکثر با آن می‌توان به مراحل از تاریخ تجدد که دیگران آن را پشت سر گذاشته‌اند رسید. این حداکثر هم وقتی فراهم می‌شود که حد و جایگاه علم و پژوهش را شناخته باشیم.



## فصل چهاردهم

### نهضت‌های دینی اخیر و دینی شدن سیاست

در جهان توسعه نیافته و در حال توسعه جامعه به معنی جدید آن چنانکه باید تحقق نیافته است و به این جهت علوم اجتماعی هم قوام و استحکام کافی ندارد علوم اجتماعی در دوران دوست ساله تاریخ تجدد به وجود آمده‌اند و به عصر تجدد تعلق دارند. نظام زندگی در جهان قبل از تجدد هرچه بود با نظام تجدد تفاوت داشت. اما با تحقق تجدد و گسترش آن تزلزلی در کل نظامهای زندگی قدیم به وجود آمد و صورت حاکم بر آن نظامها که ضامن حفظ رشته‌های پیوند و همکاری و هماهنگی بود کم اثر شد بی آنکه صورت جدید جای صورت ضعیف شده را بگیرد. اگر در کار جهان توسعه نیافته هماهنگی و همراهی وجود ندارد از این روست که صورت نظم دهنده در کار نیست بنا را بر این بگذاریم که در دوره‌ای از دوره‌های تاریخ قدیم، دین صورت نظم زندگی عمومی بوده است و اکنون در دوره

جدید علم، مقام صورت پیدا کرده است (این قیاس صرفاً برای روشن شدن مطلب است و گرنه من اصرار ندارم که مثل اوگوست کنت بگویم صورت جامعه جدید علم است) اگر گفته شود که در جهان توسعه نیافته دین دیگر صورت نیست ممکن است بگویند و تا حدودی نیز حق دارند که دین همچنان در میان مردمان نفوذ دارد و بخصوص در زمان ما توجه به آن بیشتر شده است حتی در جامعه غربی هم نمی توان اثر دین را نادیده گرفت و صرفاً علم را حاکم دانست مطلب این نیست که در جهان توسعه نیافته علم وجود ندارد یا در جهان توسعه یافته به دین اعتنا نمی شود این هر دو، در هر دو عالم وجود دارند کمیت و کیفیت آنها هم در این بحث چندان اهمیت ندارد مهم اینست که علم و دین هر یک چه می کنند و تا چه اندازه زندگی را راه می برند و با آن نظم می بخشند در جامعه جدید دین وجود دارد اما نظم اجتماعی و سیاسی نظم غیردینی است حتی در جهان توسعه نیافته دین در همه جا مقام وحدت بخش زندگی را ندارد در آنجا اگر نظم اجتماعی جدید پدید نیامده باشد نظم قدیم بهم خورده و پیوندها گسیخته است یا استحکام ندارد بخصوص که آسان یا برترین جلوه های تجدد مانند اشیاء مکانیکی به جهان توسعه نیافته وارد می شود و با ورود آنها به قول ماکس شلر سود و فایده مقام ارزش اصلی پیدا می کند و در نتیجه در دین و اخلاق و فلسفه و هنر و معنویت خلل راه می یابد مع هذا اکنون علم و دین در همه جای جهان وجود دارد و توجه به ایندو بیشتر شده است این توجه از

کجاست و چرا بیشتر شده است؟ علم برای توسعه و تحقق قدرت، ضروری است و معمولاً آن را برای آثار و نتایج تکنولوژیکش می‌طلبند. حکومتها هم معمولاً پشتیبانی می‌کنند و در توسعه‌اش می‌کوشند اما دین از درون جامعه می‌جوشد و در زمان ما در برابر قدرتهای غالب و حاکم نیز قرار گرفته است در گذشته سیاستها و حکومتها وقتی از گسترش دین نگران می‌شدند اگر آن را نمی‌پذیرفتند در برابرش می‌ایستادند اما اکنون نهضت دینی از آغاز در برابر قدرت سیاسی می‌ایستد و به تأسیس حکومت دینی نظر دارد حکومت در جهان کنونی دینی نیست زیرا جهان، جهان دینی نیست آیا اگر حکومت‌ها دینی شوند جهان دینی می‌شود؟ قبل از پاسخ دادن به این پرسش باید دید که حکومتها چگونه و از چه طریق دینی می‌شوند اشخاص متشرع در هر حکومتی ممکن است متصدی امور شوند در دهه‌های اخیر که انقلاب اسلامی در کشور ما روی داده و جمهوری اسلامی استقرار یافته و در بعضی کشورهای دیگر هم مسلمانان در انتخابات حائز اکثریت شده‌اند، کشورهایی هستند که نظام سیاسیشان صفت اسلامی دارد علاوه بر ایران و افغانستان و پاکستان که صورت و نام حکومتشان جمهوری اسلامی است حکومت و دولت در مالزی و ترکیه و بنگلادش کم و بیش رسم و راه اسلامی را رعایت می‌کنند یا خود را به اسلام منسوب می‌دانند در مصر یک نهضت یا اعتراض دینی با انتخاب رئیس جمهوری عضو حزب اخوان المسلمین در مرحله اول موفق شد اما نظامیان حکومت اخوان

المسلمین را برنتافتند و آن را سرنگون کردند در دیگر کشورهای آفریقایی جنبش‌های دینی غالباً افراطی و خشن، فعالند از مدتی پیش نیز در عراق که طبق قانون مقامات حکومت میان مذاهب تقسیم شده است یک گروه خشن آدمکش با بیرق اسلام در برابر اسلام قرار گرفته است اینها هم مدعی برپا کردن خلافت اسلامی در شام و عراقند اکنون مجال نیست در باب سیاست در اسلام بحث کنیم می‌دانیم که در دوست سال اخیر و در دوران استعمار، جنبش‌هایی در کشورهای اسلامی پیش آمده است. سید جمال الدین اسدآبادی ایرانی شیعی مذهب یکی از بانیان نهضت اسلامی بود که در مصر و هند و عثمانی شاگردانی پرورد که نهضت را ادامه دادند آنها از اینکه مسلمانان در کاروان پیشرفت جایی نداشتند ناراضی بودند ولی طرحی برای حکومت دینی و آینده کشورهایشان نداشتند مع هذا نوشته‌ها و گفته‌های شاگردان سید جمال الدین که نگاهی به اسلام با عینک تجددمآبی بود پشتوانه فکری نهضت اسلامی بخصوص در آفریقا و هندوستان شد و در بیشتر کشورهای اسلامی احزاب و گروه‌های دینی برای مقابله با استبدادی که از سوی قدرتهای جهانی پشتیبانی می‌شد به وجود آمد نهضتی که به آن اشاره شد یک نهضت دینی ضد استعماری بود و شاید شأن ضدیتش با استعمار غلبه داشت وقتی کار نهضت‌های ضد استعماری به پایان رسید و حکومت‌های ملی در آسیا و آفریقا راه بجایی نبردند نهضت‌های دینی با اندیشه دینی کردن حکومت پدید آمد که بزرگترین حاصل آن انقلاب اسلامی ۱۳۵۷

است در جاهای دیگر هم احزاب و گروههای اسلامی تشکیل شد. بعضی از این گروهها تروریست بودند معتدلهایشان هم که مثلاً در پاکستان به قدرت رسیدند از رسم و راه رایج سیاست در جهان پیروی کردند اما چون از این پیروی بجایی نرسیدند زمینه را به اهل افراط و خشونت واگذار کردند و دیدیم که اینها در دهه‌های اخیر در افغانستان و لیبی و نیجریه و عراق چها کردند و می‌کنند بهر حال اینها اگر در تمام یا در بخش‌هایی از یک کشور که به آن تعلق دارند حکومت می‌کنند. حکومتشان می‌خواهد با ارباب و آدم‌دزدی و آدم‌کشی و دزدی و... اسلام را حاکم کند این مقدمه برای این بود که تذکری باشد که بعضی حکومت‌ها که مدعی اسلامند نه فقط جهان را اسلامی نمی‌کنند بلکه اسلام را موهون و بدنام می‌کنند شاید بدرستی بگویند که حکومت طالبان و داعش... که اسلامی نیست و پیدا است که اینها نمی‌توانند جهان را اسلامی کنند ولی به هر حال اینها داعیه مسلمانی دارند و کمتر در میان مسلمانان فریاد برآمده است که اینها رسم جنایت و تبهکاری را بجای مسلمانی گذاشته‌اند و اگر این فریاد در سراسر جهان اسلام برمی‌آمد نمی‌توانستند مدتی بر سراسر افغانستان حاکم شوند یا نیمی از خاک عراق را بتصرف درآورند و در آفریقا دختران مدرسه را برابیند و بعضی شهرهای نیجریه را بتصرف خود درآورند و... در اینکه قدرت‌های غربی به این گروه‌ها مدد رساندند و می‌رسانند بحث نمی‌کنیم. اکنون امر محرز اینست که گروه‌های تروریستی که خود را مسلمان می‌دانند و داعیه تشکیل حکومت اسلامی دارند



مظاهر خشونت جهان جدید در مناطق توسعه‌نیافته‌اند اینها به دین آسیب می‌رسانند و شاید برای این به وجود آمده‌اند که ریشه دین را بخشکانند دین اگر بخواهد به حکومت برسد و حکومت کند باید طرحی از جهان دینی داشته باشد و با آن طرح، جهان را دینی کند. حکومت دینی به جهان دینی تعلق دارد و در جهان دینی تحقق می‌یابد و الا اگر جهان رسم و راه غیردینی داشته باشد و زندگی را عوامل و غایات غیردینی راه ببرند حکومت دینی با دشواری‌های بسیار مواجه می‌شود. توجه کنیم که در قدیم و تا زمانی که از سکولاریسم خبر و نشانی نبود، حکومت‌ها به صفت دینی و غیردینی متصف نمی‌شدند و نامی از حکومت اسلامی نبود حکومت دینی حکومت دوران عبور از سکولاریسم است پس این حکومت به عصر جدید و تجدد تعلق دارد آیا حکومت می‌تواند با اعمال قدرت رسمی از سکولاریسم بگذرد و عالم دینی تأسیس کند تلقی شایع در میان اهل سیاست دینی اینست که اگر قوانین شریعت بجای قواعد غیردینی قرار گیرد و مردمان احکام و رسوم و آداب شرع را رعایت کنند نظام زندگی اسلامی می‌شود. قواعد و رسوم زندگی در هر عالمی اهمیت دارد و مظهر فکر و عقل و علم و عمل مردم است. دین و قوانین و رسوم را به آسانی تغییر نمی‌توان داد قانون حکمی نیست که آن را از بیرون بیاورند و بر اجتماعی از مردم تحمیل کنند حتی قوانین وحی به حکم حکمت و به مقتضای استعداد و استطاعت مردمان نازل شده است البته قواعد و قوانین زندگی همه به یک اندازه

اساسی و ریشه‌دار و پایدار نیستند چنانکه مجالس قانونگذاری و حکومت‌ها ممکن است بعضی از آنها را به آسانی تغییر دهند اما تغییرها قاعده‌ی باید در حدود امکان‌ها و با رعایت نظم امور صورت گیرد زیرا قانون ناظر به جریان هماهنگ و متناسب با شئون زندگی و برای پرهیز و جلوگیری از انحراف است و به این جهت حکومت‌ها و مجالس قانونگذاری بدلخواه خود نمی‌توانند قانون وضع کنند و اگر چنین کنند قانونگذاری نادرستشان مایه برهم خوردن نظم (و شاید آشوب) می‌شود. پس وضع قوانین نامناسب و تحمیل آن‌ها بر روابط و مناسبات مردمان به دگرگونی عالم نمی‌انجامد بلکه اگر واقع شود چیزی شبیه تسخیر و اشغال یک کشور است. مع‌هذا توجه باید داشت که قانون گرچه حافظ نظم است نظم را بنیاد نمی‌کند بلکه مظهر نظم بنیاد شده است و از آشوب و بی‌نظمی جلوگیری می‌کند البته اجراء قوانین و قواعد دینی در کشوری که مردمش به دین اعتقاد دارند مشکلی ایجاد نمی‌کند. مشکل در قواعد و احکام دینی نیست اما اگر جامعه و کشوری نتواند آن را بپذیرد و نپذیرد باید دید که مانع چیست؟ قوانین و قواعد دینی بر اساس اصول و مبادی و غایاتی قرار دارند و در جایی به سهولت اجرا می‌شوند که آن اصول و مبادی و غایات مقبول و متبّع باشد. از زمان هگل و از آغاز قرن نوزدهم در جهان جدید مسئله مهم، قوام جامعه مدنی و نسبت آن با سیاست بوده است در دهه‌های اخیر اگر این سخن به میان آمده است که دوران جامعه مدنی به پایان رسیده است شاید با شروع نهضت‌های

دینی و احساس پایان یافتن دوران جامعه مدنی بی ارتباط نباشد. جامعه جدید چنانکه اشاره شد ضد دین نیست اما براساس و اصول غیردینی نهاده شده است. بنابراین قوانین دین را در درون خود به آسانی بر نمی تابد. معنای سکولاریزاسیون هم همین است اکنون حتی در جاهایی که نظم تجدد سست و بی بنیاد است و جامعه به معنای جدید آن قوام درست ندارد ارزش های تجدد زندگی را راه می برد. مدرسه، مدرسه مدرن است و چیزهایی در آن تدریس می شود که به درد زندگی مدرن می خورد. برنامه دانشگاه ها نیز باید در کار مشارکت در پیشبرد تجدد باشد البته مانعی ندارد که در تدوین سیاست آموزش و علم، نیل به کمال اخلاقی را نیز بگنجانند ولی چون راه این کمال در برنامه ذکر نشده است و نمی شود این بخش سیاست معمولاً در حد تعارف و چه بسا تظاهر باقی می ماند و شاید اثر منفی داشته باشد. از مدرسه و تحصیل علم که بگذریم خور و خواب و معاشرت و مسافرت و کار در ادارات و مؤسسات نیز با موازین تجدد و تجددمآبی تنظیم می شود. ملاک ارزیابی و ارزشیابی ها نیز همانهاست که در جهان توسعه یافته غربی معمول است. پس باید اندیشید که نظم اجتماعی سست از قدیم رانده و از تجدد مانده، را چگونه می توان دینی کرد؟

شاید این پرسش یکی از بی وجه ترین پرسش ها تلقی شود زیرا نه هرگز به این پرسش اندیشیده ایم و نه علاقه ای به اندیشیدن در آن داریم. کسانی نیز از بس این کار را سهل می دانند و سهل گرفته اند که

نیازی به تحقیق حس نمی‌کنند دانشمندان علوم انسانی و اجتماعی هم کمتر تأمل و تحقیق کرده‌اند که مقتضای زندگی و فکر و عمل در جامعه‌های کنونی و در جامعه دینی خودمان چیست و حتی اکنون که دعوت شده‌اند تا علوم انسانی را از مبنای غیردینی‌اش جدا کنند و براساس مبانی دینی بگذارند حرفی در این باب نزنند. علوم اجتماعی مجموعه آثار و آراء علمای علوم اجتماعی نیست بلکه پژوهش در کار و بار جامعه‌ای است که مردمان و از جمله دانشمندان و پژوهشگران در آن به سر می‌برند. هیچکس تاکنون نپرسیده است که آیا علم را باید تغییر دهیم تا جامعه تغییر کند یا علم با تغییر جهان و جامعه دگرگون می‌شود. در این تقدّم و تأخر به نسبت علت و معلولی نظر نشده است و شاید کسی بگوید که اگر تغییری باید صورت گیرد و صورت‌گرفتنش ممکن باشد این تغییر همزمان خواهد بود. یعنی جهانی که دگرگون می‌شود علمش نیز همان که بود نمی‌ماند. توجه کنیم که در جامعه دینی همه علوم دینی هستند و حتی علوم غیردینی اگر بخواهند در چنین جامعه‌ای وارد شوند باید با نظام جامعه کم و بیش هماهنگ شوند تا جواز ورود به آن‌ها داده شود و بتوانند جایگاهی پیدا کنند. این را در تاریخ گذشته خودمان و در اقتباس علوم و فلسفه از چین و هند و یونان آزموده‌ایم. در مقابل در جامعه غیردینی هم، معمولاً علوم کاری به دین ندارند و دین هم متعرض علوم زمان نمی‌شود. در این جامعه علوم دینی متعلق به گذشته تلقی می‌شود و در حدود علوم زمان قرار نمی‌گیرد. اما در تاریخ غربی

حوزه بزرگ و پرحاصلی به نام شرق شناسی برای تحقیق در جهان گذشته و احاطه بر علوم آن تأسیس شده است و وجه به وجود آمدنش جدا کردن حساب علوم عوالم گذشته از علم جهان جدید است. علم جهان جدید علم غیردینی است هر چند که به گفته حضرت استاد آیت الله جوادی آملی همه علوم را از آن جهت که بخشش یزدانند الهی باید دانست.

سراسر بخشش جانان طریق لطف و احسان بود

اگر تسبیح می فرمود اگر زنار می آورد  
 مع هذا علم با جهان خود تناسب دارد و هر جهانی هر علمی را  
 بر نمی تابد. اگر زمانی همه علوم دینی بوده است زندگی و زمانه دینی  
 بوده است اما اکنون که باد غربی سودای تجدد را به همه جهان برده  
 است. جهان و زمانه دگرگون شده و علوم اعم از دینی و غیردینی به  
 دشواری در جای خود قرار می گیرند و شاید برای اینکه علم قرار پیدا  
 کند نظام زندگی باید به قرار و ثبات برسد. اگر جامعه جدیدی قوام  
 یابد علمش اعم از الهی و ریاضی و طبیعی و انسانی جدید است و اگر  
 دینی باشد علمش هم دینی است به عبارت دیگر علم با تجدید عهد  
 و رفتن یک جهان و آمدن جهان دیگر دگرگون می شود یعنی این کار با  
 سیاست و صدور دستورالعمل و وضع قوانین و مقررات صورت  
 نمی پذیرد اما اگر روح دینی بیاید، پیوندها و روابط و مطلوبها و  
 مقاصد و غایات دگرگون می شود. ما اکنون نیاز داریم که جهان جدید  
 و سر قدرت و غلبه و نفوذ مقبولیت آن را دریابیم و معنی جامعه

جدید و نظام آن و مقتضیات علم و عملش را بازشناسیم. این شناخت مقدمه لازم برای تأمل در باب شیوه دیگری از زندگی است. ما آدمیان همه همیشه بی‌آنکه بدانیم و احساس ضرورت کنیم. دریند تعلقات و بندهای زمان و جهان خویشیم برای اینکه از این تعلقات و بندها آزاد شویم باید دریند بودن خود را به آزمایش دریابیم و گرنه انکار تعلقات و ندیدن قید و بندها به مدد استناد به الفاظ آزادی و اختیار نه فقط ما را به اختیار نمی‌رساند بلکه قیدها و بندها را مستحکم‌تر می‌کند.



## فصل پانزدهم

### امر سیاسی و فهم تاریخی

سیاست و فرهنگ و دین و علم و فلسفه و هنر با هم تفاوت‌ها دارند و حکم یکی از آن‌ها در مورد آن دیگرها ضرورتاً صدق نمی‌کند. یک شخص می‌تواند سیاستمدار با فرهنگ و دیندار و صاحب‌نظر در فلسفه و حتی هنرمند باشد اما هر یک از آن‌ها جای خود را دارند و کارشان جداست. سیاستمدار در موقع و مقام سیاسی تصمیم می‌گیرد اما دین و علم و فلسفه و هنر مقام اتخاذ تصمیم نیست. سیاستمدار تصمیم می‌گیرد، دستورالعمل صادر می‌کند و حتی با نفوذ خود قانون وضع می‌کند. ممکن است این تصمیم‌ها و دستورالعمل‌ها و قانون‌ها درباره سیاست و دین و فرهنگ و فلسفه و علم و هنر باشد اما سیاست نمی‌تواند در مسائل آن‌ها وارد شود و دخالت و امر و نهی کند. سیاست می‌تواند با حمایت‌هایش پژوهش در بعضی رشته‌های علم را تشویق و تقویت کند اما اگر بخواهد جهان علم بناشود باید از کار بنای این جهان حمایت کند. پیداست که اگر دولت و حکومتی به



جهان علم و تأسیس آن بیندیشد دولت و حکومت بنیانگذار است. ما معمولاً به این تفاوت‌ها توجه نمی‌کنیم. وقتی حکومت در حوزه فرهنگ تصمیم می‌گیرد و این تصمیم اجرا نمی‌شود. به جای اینکه تأمل و تحقیق کنند که چرا دستور اجرا نشده است به جستجوی مقصر برمی‌خیزند و معمولاً نمی‌دانند که این جستجو به سیاست آسیب می‌رساند. پیدا است که فرهنگ دگرگون می‌شود؛ علم را هم می‌توان توسعه داد و هنر را حرمت و قدر نهاد. حکومت‌ها و دولت‌ها اگر علائق دینی داشته باشند در ترویج دین می‌کوشند و اگر منکر و مخالف باشند آن را منع می‌کنند. این تشویق‌ها و ترویج‌ها و حمایت‌ها و منع‌ها بی‌اثر نیست اما با آن‌ها نه چنانکه باید و انتظار می‌رود چیزی به وجود می‌آید و نه چیزی از میان می‌رود. وقتی در سال ۱۹۹۱ حکومت شوروی از هم پاشید و جمهوری‌های قفقاز و ماوراءالنهر به استقلال رسمی رسیدند، چهار نسل از مردم آن کشورها با آموزش‌های مبنی بر ماتریالیسم و مارکسیسم - لنینیسم باز آمده بودند. کسی که در سال ۱۹۱۷ هفت ساله بود (یعنی در سال ۱۹۱۰ به دنیا آمده بود) به مدرسه بلشویک‌ها رفت و در جامعه شوروی رشد کرد و اگر در سال ۱۹۹۱ زنده بود هشتاد و یک سال داشت. فرزندان و نوه‌ها و نتیجه‌های این شخص ظاهراً می‌بایست با دین به کلی بیگانه شده باشند زیرا با خط و زبان خودشان هم که شرط امکان ارتباط با سنن و مآثر بود کم و بیش بیگانه شده بودند ولی آن تعلیمات هفتاد و چند ساله نتوانست دین را از میان ببرد. این ناتوانی وقتی معنی دارتر

می شود که بلشویک‌ها برای نظارت بر عقاید و اعمال دینی مردمان، شیخ الاسلام و مفتی رسمی نصب کرده بودند تا دین را چنان تفسیر کند که موافق با حکومت حزب بلشویک باشد اما نه این تفسیرها و نه محدود کردن آیین‌ها و مناسک، مردم را از دینشان جدا نکرد و مثلاً مردم تاجیکستان در دهه ۱۹۹۰ کمتر از مردم دیگر کشورهای اسلامی به مسلمانی پای‌بند نبودند. پس چنین نیست که به آسانی بتوان مردمان را به هر شکل و صورت درآورد و هر عقیده‌ای را به ایشان القا کرد و قبولاند پیش از این درباره امکان آموزش فضائل بحث شده است. اگر با آموزش و تبلیغات تمام مقصود یا جزء مهمی از آن حاصل می‌شد، دو نسل اخیر که در مدارس پس از انقلاب درس خوانده‌اند می‌بایست همگی شهروندان یک جامعه اخلاقی و سالمی باشند که بنایش بر دوستی و عدالت و حق‌پرستی است. از اینکه بر این دو نسل چه گذشته و آن‌ها چگونه تربیت شده‌اند خبر دقیق نداریم و چیزی نمی‌گوییم آنچه می‌دانیم اینست که کشور از وضعی که اکنون در اخلاق و عمل و در محیط کار و بیکاری و مدرسه و کوچه و بازار وجود دارد راضی نیست و البته نباید راضی باشد. قدری از این مشکل به تلقی از سیاست باز می‌گردد. مسلماً در زمان ما دامنه قدرت سیاست وسعت بسیار یافته است. سیاست تنها خراج نمی‌گیرد و خرج لشکر نمی‌کند بلکه به آبادانی و آموزش و ترویج بهداشت و درمان بیماری‌ها و فراهم آوردن شرایط رفاه و بهبود زندگی و... می‌پردازد و در راه علم و فرهنگ می‌کوشد همچنین حکومت یا نظام

علم و تکنولوژی علاوه بر نسبت آشکاری که به آن اشاره شد پیوندی پنهان دارد به قسمی که حکومت‌های کنونی حتی در صورت‌های استبدادیشان (استبداد جدید با استبداد قدیم تفاوت‌های اساسی دارد) بی‌نیاز از علم نیستند و اگر علم جدید نبود حکومت و دولت به صورتی که هست، نبود. حکومت و سیاست و مقام‌های سیاسی بسیار کارها می‌توانند بکنند اما کارهای بسیار با همه کار و هر کاریکی نیست یعنی سیاست از عهده همه کار بر نمی‌آید. سکولاریسم یک امر تاریخی است و چون تاریخی است ممکن است روزی هم بیاید که نباشد. چنانکه قبل از تجدد نبوده است اما سیاست نمی‌تواند در مورد بودن و نبودنش تصمیم بگیرد. ما می‌توانیم با سکولاریسم مخالف باشیم و جهان دینی را دوست بداریم. وقتی مردمی به چیزی عقیده دارند یا ندارند معمولاً نظام وجود هم با عقیده آن‌ها سازگاری دارد مشکل اینست که از مدتها پیش نظم کار جهان و شیوه زندگی مردمان در همه جا صورتی از تجدد بوده که اکنون جای خود را به نظم و شیوه‌ای می‌دهد که فضای مجازی بین شبکه‌ای اقتضا می‌کند. سکولاریسم هم در نظم تاریخی چهارصدساله اخیر بافته شده است نه اینکه یک عقیده باشد. مخالفت با سکولاریسم در صورتی به نفعی آن مودی می‌شود که وجودش نه در حرف و قیل و قال بلکه در جهان و نظامی که هست مورد تعرض قرار گیرد این تعرض را با تصمیم سیاسی اشتباه نباید کرد. این تعرض، تعرض موقوف به خودآگاهی نسبت به اسارت روح در زندان غربت غربی و پدیدار شدن افق جهان

عدل و آزادی است. در کار و بار ما اشتباه امر تاریخی با امر سیاسی امر بسیار شایعی است. توقع ما از سیاست و سیاستمداران در حدی است که هر چه را نمی‌پسندیم به سیاستی که دوست نمی‌داریم نسبت می‌دهیم یعنی می‌پنداریم سیاستمدار هر چه بخواهد می‌تواند بکند و گاهی بر سیاستمداران هم امر مشتبه می‌شود به مردم ساده‌ای که از دولت و حکومت درخواست‌های مشروع اما نشدنی دارند و بعضی از این در خواست‌ها مدام در تلویزیون و مطبوعات تکرار می‌شود، کاری نداریم. وقتی اهل سیاست و کسانی که با مسائل اجتماعی و فرهنگی آشنایی دارند بی‌اعتنا به شرایط توسعه علم و تکنولوژی و سیاست، داعیه حل همه مسائل دارند. چرا پیرزن تنهایی که خانه و نان ندارد متوقع نباشد که دولت به همه کس و اول به او نان و خانه بدهد و چگونه وجدان معتقد پاکدل نخواهد که احکام دین بی‌کم و کاست در همه جا اجرا شود و در و دیوار و کوچه و خیابان رنگ دینی بگیرد و علوم همه یکسره اسلامی شود. قضیه از این عمیق‌تر و ریشه‌دارتر است. این خواست‌های ساده و کم و بیش عادی وقتی به خواست گروهی و سیاسی مبدل می‌شود وضع دیگر پیدا می‌کند و آثار و نتایج خاص بر آن مترتب می‌شود. گروه‌های مردم به چیزهایی علاقه دارند و این رغبت و دوستی و علاقه وقتی به صورت خود به خودی ظاهر می‌شود قابل تحسین است. اشخاص حق دارند که دشمن چیزهای محبوبشان را دوست نداشته باشند اما وقتی با کسی که در دوست داشتن امر محبوب ایشان شریک نیست، راهی

برای هم سخنی نمی‌یابند گاهی چندان از او بیزار می‌شوند و با او دشمنی می‌کنند که در این دشمنی هیچ حدی نمی‌شناسند، در این صورت آیا دوست داشتشان، که در ابتدا زیبا می‌نمود زشت نمی‌شود؟ دوست داشتنی که ملازم با کین‌توزی و کوشش برای توجیه آن باشد امید و شادی و اعتماد و همبستگی را ضایع و زایل می‌کند و شاید به غلبه کین‌توزی مضمحل در اراده به قدرت و قهر و خشونت بینجامد. مردمی که اراده به قدرت را صرفاً از دور دیده و شنیده و هنوز به جان نیازموده‌اند، اگر مقهور و مسخرش شوند شاید به کارهای خطرناک دست بزنند بیان بالنسبه روشن مطلب اینست که جهان ما قدرت را در سیاست منی‌بیند و گمان می‌کند هر چه از پیشرفت و توسعه و ساختن و پرداختن و اعمال قهر و قدرت در دوست سال اخیر روی داده است همه کار سیاست است و چون شواهدی بر نظارت و دخالت سیاست در این امور وجود دارد سخن را مسلم می‌انگارد ولی هنر و فلسفه و علم جدید را سیاست به وجود نیاورده است. سکولاریسم رأی و نظر شخصی تحمیل شده به جهان متجدد نیست. ماکیاوولی کار عظیم و مؤثر خود را وقتی آغاز کرد که از غوغای سیاست به خلوت مطالعه پناه برد. هنر و فلسفه و علم و حتی سیاست و اخلاق در جهان جدید امور تاریخی‌اند و اگر بخواهیم اراده و تصمیمی در پدید آمدنشان دخیل بدانیم آن تصمیم و اراده هر چند به اعتباری بشری است اما شخصی و گروهی نیست. تاریخ تجدد را به یک اعتبار تاریخ خودآگاهی می‌توان خواند. کوگیتوی دکارت در

صدر و آغاز این تاریخ قرار دارد اما خودآگاهی در اینجا سوپزکتیویته (خود بنیادی بشر) و حادثه پدید آمدن سوژه انسانی و بشر خودآگاه است؛ نه اینکه انجام شدن و وقوع هر کاری و هر چیزی مسبوق به قصد عاملان باشد. عاملان تاریخ صرفاً در مورد اموری می‌توانند تصمیم بگیرند که و در برابر آن‌ها قرار می‌گیرد در حدود امکانهای قدرت سیاست است. ملاک اینکه از عهده برمی‌آیند یا نمی‌آیند، طراحی راه و اندیشیدن به شرایط رسیدن به مقصود و دانستن روش و شیوه عمل است. وقتی مجال اختیار و انتخاب نباشد و سوداها جای عمل آزاد را بگیرد امکان آن هست که راه‌ها بسته شود و بسته شدن راه چه بسا که به قهر و خشونت و افراطی بینجامد. ضعف و فتوری که اکنون در کل سیاست جهان پدید آمده است به ضعف شخصیت سیاستمداران ربطی ندارد و مگر می‌شود که یکباره در سراسر جهان همه سیاستمداران ناتوان از آب درآیند یا ناتوانان کار سیاست را به دست گیرند. ناتوانی سیاست کنونی، ناتوانی اشخاص نیست. اگر بگویند اقتصاد دایره سیاست را تنگ کرده است با گفته‌شان مسئله به جای اینکه حل شود پیچیده‌تر می‌شود. سیاست در عین همه توان بودن رسمیش اگر ضعیف شده است از آن روست که آنچه دیروز باطن بود و سیاست آن را نمایندگی می‌کرد، خود ظاهر شده و نه فقط سیاست را راه می‌برد بلکه به زبانی که تا چندی پیش به دشواری فهمیده می‌شد اما اکنون فهمش چندان دشوار نیست می‌گوید فرهنگ منم. هنر هم با من است و به فلسفه و حتی به علوم انسانی نیز نیازی

نیست. این قدرت باطن دیروز و نظام امروز، تکنیک است که در قدرت بین شبکه‌ای ظاهر شده است. تکنیک چیست و کجاست؟ تکنیک شیء خاص به معنی متداول نیست بلکه قدرت و نظم محیط بر علم و عمل جهان و جهانیان است و چنان قهری دارد که همه را به اطاعت وامی دارد و به این هم اکتفا نمی‌کند بلکه اطاعت‌کنندگان باید اطاعت خود را اختیار بدانند و بپندارند که تکنیک وسیله‌ای در اختیار آنهاست البته در طی دو قرن اخیر قهر تکنیک به صورت‌های مختلف و به زبان‌های گوناگون توجیه شده است. دیروز برای اینکه مقهور بودن در چنگ تکنیک توجیه شود می‌گفتند تکنولوژی وسیله است. امروز تکنیک روبه روی ما در خانه و کوچه و بازار و محل کار و در روابط خصوصیمان ایستاده است و از ما جدا نمی‌شود و زندگی‌مان هم بی‌اوست می‌گذرد. پس دیگر چگونه بگوییم که وسیله است؟ وسیله برای رسیدن به مقصود معین بکار می‌رود. آیا مقصود معینی سابق بر پدید آمدن اشیاء تکنیک زمان ما وجود داشته و این اشیاء برای رسیدن به آن مقاصد پدید آمده است؟ چنین قولی در هیچ جا و بخصوص در جهان توسعه نیافته که بی‌درنگ و تأمل اشیاء تکنیک را که تصورشان هم نمی‌توانسته است بکند به محض تولید مصرف می‌کند و جهی ندارد. اینکه گاهی حکومت‌ها در صدد محدود کردن مصرف بعضی تکنولوژی‌ها برمی‌آیند بیشتر ناشی از یک ضرورت اخلاقی و روان‌شناسی است و همین ضرورت است که نمی‌گذارد به بی‌ثمر بودن و نتیجه ندادن تصمیم خود واقف شوند. آیا در برابر این

قدرت و قهر باید تسلیم شد؟! و اگر تسلیم روانیست با آن چه می توان کرد! ظاهراً بر وفق آنچه گفته شد سیاست باید حوزه و قلمرو خود را بازشناسد و امور غیرسیاسی و تاریخی را به اهلش واگذارد ولی مگر تشخیص امر سیاسی از امر تاریخی آسان است. ما نمی دانیم آیا این تفکیک در فهم ها جایی پیدا کرده است یا نه. تجربه می گوید که در نظر شایع و غالب اولاً فهم مطلق است یعنی فهم اینجا و اکنون با فهم هر جا و هر زمان دیگر یکی است ثانیاً امور سیاست و دین و فرهنگ و علم و هنر استقلال دارند و حکم هر یک از آن ها جداست و در مورد هر یک از آن ها بی ملاحظه امور دیگر می توان تصمیم گرفت و اقدام کرد و مثلاً خوب ها و خوبی ها را همواره و همه جا باید خواست و نباید به این عنوان و با این عذر که رسیدن به آن ها دشوار و غیر عملی است از آن ها روگرداند. اگر ادای کارها به اوقات و شرایط و مقدمات مرهون و موقوف نیست، تفکیک امر سیاسی از تاریخ و امر تاریخی چگونه ممکن است؟ فهم این تفکیک با قول به امکان وقوعی هر چه و هر کار در هر وقت و هر جا و در میان هر قوم و مردم، سازگاری ندارد. فهم غیرتاریخی نمی تواند تاریخ را تجربه کند. به این جهت است که جهان توسعه نیافته می تواند ده ها سال یک خواست را حفظ کند. بدون اینکه از خود بپرسد چرا به خواسته اش نرسیده است و کی و چگونه به آن می رسد. اینکه در سال ۱۲۹۸ هجری شمسی، مجلس شورای ملی قانون تعلیمات اجباری را تصویب کرد مثال و نشانه بارز دوری از فکر و فهم تاریخی بود. نظایر آن ها را که بسیار است در همه



جا می‌توان یافت. آیا سیاست نمی‌بایست در مورد تعلیمات اجباری تصمیم بگیرد؟ سیاست قلمرو تصمیم است و تعلیمات اجباری هم که فکر و فرهنگ نیست بلکه طرحی است که حکومت باید آن را اجرا کند. این سخن درست است اما در سال ۱۲۹۸ تعلیمات اجباری یک امر سیاسی نبود یک محال تاریخی بود اما اکنون می‌تواند در کشور ما سیاسی باشد. در تاریخ تجدد در قرون هجدهم و نوزدهم و بیستم امور تاریخی و سیاسی همزمان بودند. یعنی سیاست و تاریخ هم عنان پیش می‌رفتند. در جهان توسعه‌نیافته سیاست از تاریخ پیش افتاد و این پیش‌افتادگی مانع پیشرفت شد. امور تاریخی امور واقع شدنی و تحقق‌یافتنی هستند اما در وقت و جای خود و در میان مردمی که توانایی تحقق آن را کسب کرده باشند، واقع می‌شوند. همه جریان پیشرفت و توسعه تابع این اصل است. بازگرداندن این اصل به نسبت و اعتقاد به جبر سوءاستفاده از تعبیر فلسفه برای پوشاندن و توجیه جهل و ناتوانی است. گفتن اینکه ادای هر کاری مرهون وقت و شرایط است نه به نسبی بودن همه چیز بازمی‌گردد و نه صورتی از اعتقاد به جبر است. اینکه بپنداریم همیشه و در همه جا قادر به هر کاری هستیم اختیار نیست بلکه جهل و بی‌خبری است. مربوط دانستن امور به یکدیگر و در نظر آوردن شرایط و لوازم امور اعتقاد به نسبی بودن همه چیز نیست بلکه تشخیص توانایی است. ما به اندازه توانایی و فهممان اختیار داریم. گاهی این توانایی بیشتر است و گاهی کمتر. اختیاری که جهان متجدد در پایان قرن نوزدهم داشت اکنون

دیگر ندارد هر چند که قدرت تکنیکش هزاران برابر بیشتر شده است. افزایش قدرت تکنیک به معنی وسعت یافتن دامنه اختیار بشر نیست. جهان توسعه نیافته نه قدرت تکنیکی چندان دارد و نه دامنه اختیارش وسیع است. پس بشر را پیش از درک و تجربه اختیار، مطلقاً مختار دانستن با فهم تاریخی و تفکر سازگاری ندارد و با چنین تلقی است که تاریخ و سیاست از هم فاصله می گیرند و در عین حال امر سیاسی و امر تاریخی با هم خلط می شوند. اکنون مسائلی هست که در جهان توسعه یافته کم و بیش حل شده است یا می تواند حل شود. طبیعی است که جهان در حال توسعه نیز در سودای حل آنها باشد و طرح و حل هر مسئله ای وقت خاصی دارد و آن وقت را باید دریافت. مسئله ای که در وقت و جای خود مطرح نشود مسئله نیست و پرداختن و مشغول شدن به آن فکر و ذهن را دچار آشوب و پریشانی می کند. بسیاری از آشوب های فکری، ناشی از اندیشیدن به مسائلی است که در ست مطرح نشده اند و متأسفانه بر ای آن مسائل راه حل هایی پیشنهاد شده است که اثری جز غافل شدن از مسائل و تن دادن آسان تر به تکرار اکنون پر از ازدهام خالی از حقیقت ندارد.



## فصل شانزدهم

### ناهمزمانی در جهان کنونی، زمینه‌ساز خلط مسائل

سیاسی و تاریخی است.

یکی از صفات تجدد جهانی بودن آن است در جهان قدیم هرگز هیچ قومی نمی‌خواست است که اقوام دیگر را در فرهنگ و تفکر خود شریک سازد و به ندرت در صدد برمی‌آمده است که از آن‌ها رسم و راهی فراگیرد حتی یونانیان که اسلاف متجددان شناخته می‌شوند مرز ضخیم و بلندی میان یونانی و غیر یونانی گذاشته بودند. در نظر آنان یونانی در یکسو (هلن) و بقیه مردم جهان در سوی دیگر (بربر) قرار داشتند. اگر ما ایرانیان فلسفه و طب و نجوم و ریاضی یونانیان را آموختیم به برکت نیروی طلبی بود که در ما به وجود آمده بود در آن زمان که نیاکان ما به علم یونانی رو کردند دوران علم و تفکر یونانی پان یافته بود و شاید خود یونانیان دیگر از عهده محافظت آن هم بر نمی‌آمدند چنانکه گفته شد نه فقط یونانیان با هنر و داناییشان خود را مردمی متفاوت و از دیگران برتر می‌دانستند و به این جهت کاری به فرهنگ و ادب و اندیشه دیگران نداشتند بلکه هیچ فرهنگی به

فرهنگ دیگر احساس نیاز نمی‌کرد. در دوران تجدد انسان و اندیشه دیگری پدید آمد اندیشه‌ای که از دین اخذ شده بود اما دین نبود در دین توحیدی خدا یکی است و همه مردمان می‌توانند پیروان آن دین باشند در رنسانس که مقدمه تجدد بود مفهوم بشر طبیعی و جهانی را از دین فراگرفتند اما شأن دینی اش را از آن جدا کردند تجدد علاوه بر یهودیت و مسیحیت مرجع دیگری هم داشت و آن هنر و فلسفه و علم و سیاست یونانی بود. سقراط و افلاطون و ارسطو از سیاست عقلی و فلسفه مدنی گفته بودند و با همه تعلقی که به عالم یونانی داشتند عقل را یونانی نخواندند آن‌ها طرح سیاست و قانونگذاری بشری را در انداختند در جهان اسلامی هم طرح مدینه فاضله افلاطون مورد توجه فیلسوفان مسلمان قرار گرفت اما مدینه‌ای که فارابی تصویر کرد در چشم‌انداز تاریخی سیاست قرار نگرفت و دستورالعمل سیاستمداران نشد. در اروپا هم سنت اوگوستن طرح مدینه الهی را به جای مدینه فاضله افلاطونی گذاشت که آن هم هر چند تا حدودی در بنا و تحکیم کلیسا موثر شد نتوانست و نمی‌توانست دستورالعملی برای حکومت باشد زیرا مدت‌ها پیش از او در مسیحیت کار ملک را به قیصر سپرده بودند اروپای جدید سکولاریسم را از مسیحیت آموخت. در رنسانس با رجوع به ادب و فلسفه یونان و آیین مسیحی، بشر جدیدی به دنیا آمد که خود را مالک زمین و صاحب حق تصرف در کائنات می‌دانست کسانی در مقام قیاس شأن اخلاقی بشر جدید با انسان دوران پیش از تجدد گفته‌اند که آدمی پیش از دوران جدید خود

را غایت خلقت می دانست و فکر می کرد ابر و باد و مه و خورشید همه به عنوان وسیله ای در کارند که او یعنی اشرف مخلوقات بتواند نانی به کف آورد و بخورد اما بشر جدید دیگر نه زمین را مرکز عالم می داند و نه خود را غایت خلقت می انگارد بلکه خود باید وجه کفاف زندگی خویش را فراهم سازد. این گزارش به یک معنی درست است اما در آن دو نکته اساسی مورد غفلت قرار گرفته است یکی اینکه ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند تا آدمی نانی به دست آورد «و به غفلت نخورد» یعنی متذکر باشد که او گرداننده این چرخ و صاحب اختیار آن نیست دوم اینکه وقتی آدمی در دوره جدید دیگر زمین و آسمان و ابر و باد و مه و خورشید را برای زنده ماندن در کار ندید خود را تنها و بیگانه با همه موجودات و مأمور به کار گرفتن و بهره برداری از آن ها یافت؛ گویی وجودش به اراده و قدرت مبدل شده بود. بشر پیش از تجدد متکبر و مغرور نبود که زمین را مرکز عالم و ابر و باد و مه و خورشید را در خدمت خود می دانست و این هم تواضع بشر جدید نبود که اینهمه را با خود بیگانه پنداشت و قصد استخدامشان کرد آنجا غرور نبود زیرا احساس قدرت نبود و اینجا چگونه از تواضع بشری بگوییم که سودای تسخیر جهان و تصرف در همه چیز و همه جا دارد آنچه در اینجا و در این بحث اهمیت دارد اینست که این بار وقتی بشر به خود نظر کرد خود را دیگر یونانی و ایرانی و رومی نیافت او از این پس بشر جهانی و صاحب حقوق طبیعی بود و با چنین رویکردی به فلسفه و علم و ادب و سیاست

جدید رسید که با آن‌ها قدرت آدمی محقق و اثبات شد و رسم تجدد در سراسر زمین انتشار پیدا کرد. درست است که تفکر و علم جدید در اروپا به وجود آمد اما تفکر و علم اختصاص به اروپا نداشت از آغاز عصر جدید آدمیان در یک تقسیم کلی به دو گروه تقسیم شدند گروهی که با فرهنگ جدید پرورده شده‌اند و به جان قدرت تعلق دارند و گروه دیگر که از فرهنگ جدید و توانایی‌هایش بهره ندارند اینان چون علم و قدرت ندارند سرزمینشان باید توسط قدرتمندان استعمار شود. اصل تسخیر و استیلا که بیانی از نسبت انسان و موجودات و طبیعت بود بر نسبت میان فرهنگ‌ها و مردمان هم اطلاق شد یعنی گفتند انسان جدید باید بر کسانی که در عالم او وارد نشده‌اند غالب شود و از راه غلبه آن‌ها را در ذیل جهان خود قرار دهد به این ترتیب بود که جهان متجدد جهان مطلق بشری و متعلق به همه مردم جهان و سراسر روی زمین تلقی و قلمداد شد اگر در طی مدت دوست سال از فرهنگ‌ها چیزی گفته نمی‌شد بدان جهت بود که فرهنگ اروپای جدید را مطلق می‌انگاشتند و می‌گفتند فرهنگ‌های دیگر یا مقدمه فرهنگ تجددند یا ضد آنند. شرق‌شناسی همه آثار و گزارش‌های فرهنگ‌های قدیم را گردآوری کرد و به موزه تجدد برد. همه جهان هم به تدریج به اصول تجدد تسلیم شدند و قدم در راه دشوار و ناهموار آن گذاشتند. در اوایل پیمودن این راه لااقل برای پویندگان آن چندان دشوار نمی‌نمود اما تجربه تاریخ خلاف این پندار بود هر چند که از آن عبرتی حاصل نشد و پندار را از سر صاحبانش

بیرون نکرد چنانکه هنوز بعد از دوست سال، آرزوی تجدد پروردن و در حسرت تجدد بسر بردن، باز هم می‌پندارند که با تصمیم‌هایی که می‌گیرند و کوشش‌هایی که می‌کنند خیلی زود به مقصد دور خواهند رسید این پندار را نسل‌های پی‌در پی به ارث گذاشته‌اند و شاید هرگز برای هیچیک از آن‌ها پندار بودن آن به خود آگاهی نرسیده باشد تاریخ تجدد از همه تاریخ‌های دیگر ممتاز است و فرهنگی دارد که، فرهنگ سراسر روی زمین و همه مردمان شده است اما همه مردمان و ساکنان مناطق روی زمین بهره یکسان از این فرهنگ ندارند و آن‌ها که بهره کمتر دارند با صفات معنی‌دار عقب‌افتاده و توسعه‌نیافته و... وصف می‌شوند عقب‌افتادگی و توسعه‌نیافتگی در قیاس با وضع کنونی اروپای غربی و آمریکای شمالی و ژاپن است گویی غایت تاریخ وضع اروپای غربی و آمریکای شمالی و ژاپن است و همه باید به راهی بروند که به منزل و مقام کنونی ایالات متحده آمریکا می‌رسد اینکه با سیاست آمریکا موافق یا مخالف باشیم در این باب اهمیت ندارد زیرا همه طالب توسعه علمی - تکنیکی مشابه با وضع آمریکا هستند مگر نمی‌بینید حتی ما که بستگان جمهوری اسلامی هستیم بیش از آنکه به اخلاق و معرفت دلبسته باشیم به پیشرفت در علم و تکنولوژی علاقه داریم و نشانه‌های کمال را در آن می‌جوئیم وجه آن هم اینست که جهان یک جهان است و آن جهان تکنیک و تکنولوژی است در تاریخ این جهان بعضی کشورها پیشروند و بیشتر مناطق روی زمین و مردم آن مناطق افتان و خیزان با آرزو و حسرت و کینه در پی پیشروان



می‌روند و گاهی راه گم می‌کنند و به این سو و آن سو منحرف می‌شوند و وقتشان بیهوده تلف می‌شود متأسفانه گمان غالب هم این است که راه توسعه راه طی شده و هموار و روشنی است این گمان بیهوده است. آن‌ها که راه تجدد و توسعه را پیمودند دیگر به پشت سر خود کاری نداشتند و راه را به حال خود گذاشتند که ویران و پر آشوب شود و گاهی دانسته و آگاهانه در ویران کردن آن کوشیدند وقتی به این راه یا به فاصله میان توسعه‌یافتگی و توسعه‌نیافتگی در صد سال اخیر نظر می‌کنیم احساس نمی‌کنیم که راه، کوتاه و فاصله کم شده باشد جهانی شدن دهه‌های اخیر جهانی شدن مصرف‌اشیاء تکنیک و بخصوص وسایل ارتباطی و آداب مصرف آنهاست و گرنه فاصله میان فهم تکنیک و توانایی جهان توسعه‌یافته و جهان توسعه‌نیافته (یا اینکه در فهم و توانایی غرب پیشرفتی صورت نگرفته و شاید ضعف و فتور در آن راه یافته باشد) اگر بیشتر نشده باشد کمتر هم نشده است این فاصله به درجات فهم و شدت و ضعف آن بازمی‌گردد اصلاً فاصله تفاوت به یک زمان تکنیک با زمان یا بی‌زمانی توسعه‌نیافتگی است این وضع را می‌توان وجهی از ناهم‌زمانی تاریخی دانست.

۲ - فرهنگ‌ها و تاریخ‌های قدیم زمان‌های قیاس‌ناپذیر داشتند اما وقتی تاریخ یکی و یگانه می‌شود زمانش هم یکی است و چون یکی شدن تاریخ و فرهنگ در همه جا یکسان تحقق نیافته است بسیاری از کشورها و مردمان که به غرب و تجدد غربی رو کرده‌اند چنانکه باید به آن نرسیده‌اند اما در عمل این رو کردن بدون اینکه بخواهند پشت

کردن به فرهنگ و تاریخشان بوده است آن‌ها نه بدرستی در تاریخ و زمان جدید وارد شده‌اند و نه دیگر پای استواری در زمین و زمان گذشته خود دارند یعنی از اینجا رانده و از آنجا مانده‌اند به تعبیر دیگر می‌توان گفت که جهان در حال توسعه یا توسعه‌نیافته در جایی بی‌زمان میان دو گذشته قرار گرفته است گذشته تاریخی خود و گذشته تجدد. همه اقوام و ملل جهان توسعه‌نیافته در اوضاعی شبیه به مراحل گذشته کشورهای توسعه‌یافته بسر می‌برند و می‌خواهند در آینده به وضع کنونی آن جهان برسند آنها از گذشته تاریخی خودشان دور شده‌اند یا ر و بگرد به تجدد پیوندشان را با گذشته سست کرده است در این وضع نیز وجهی از ناهمزمانی پیداست ولی مگر ممکن است که دو یا چند کشور مثلاً در قرن بیستم ناهمزمان باشند اگر زمان را صرفاً زمان تقویم بدانیم ناهمزمانی مردمی که در یک زمان تقویمی بسر می‌برند بی‌معنی خواهد بود مثلاً چگونه بگوییم ملاصدرا و دکارت که معاصرند ناهمزمانند اگر ابن‌سینا و دکارت را در زمان تاریخ‌نگاری با هم بسنجیم پیداست که آن‌ها ناهمزمانند در مقابل دکارت و ملاصدرا که هر دو به قرون هفدهم میلادی و یازدهم هجری - که فی‌الجمله تطابقی با هم دارند - متعلقند باید همزمان باشند ولی وقتی به آثارشان نظر می‌کنیم می‌بینیم ملاصدرا و ابن‌سینا کم و بیش هم‌زمان و هم‌مانند یا به یک عهد تعلق دارند اما این دو فیلسوف به فاصله یک دوران تاریخی از دکارت دورند در اینجا باید به دو معنی متفاوت همزمانی توجه کرد. وقتی می‌گوییم ملاصدرا و ابن‌سینا

همزمانند مراد اینست که آن‌ها به یک دوران تاریخی و به اصول و مبادی خاص آن دوران بستگی دارند و وقتی دکارت و ملاصدرا را همزمان نمی‌دانیم زمان و دورانشان را متفاوت یافته‌ایم دکارت در آغاز جهان متجدد قرار دارد و فیلسوف بنیانگذار دوران خویش است اما ملاصدرا فیلسوف عالم اسلام و به اعتباری ختم فیلسوفان دوره اسلامی است. پس دکارت و ملاصدرا ازبان و زمان مشترک ندارند و دیدیم که حتی از وجود یکدیگر باخبر نشدند. آن‌ها ناهمزمان بودند و ناهمزمانیشان به بیگانگی میان دو زمان بازمی‌گردد اکنون نمی‌دانیم آیا در کنار زمان تجدد که دوران تکنیک و زمان پیشرفت است زمان و دوران دیگری وجود دارد و جایی هست که در آن از اصولی جز اصول تاریخ و تجدد غربی پیروی شود مسلماً آداب و رسوم و آیین‌ها و ادیان در مناطق گوناگون جهان پیروان پایدار در اعتقاد خود دارند اما دوران‌های تاریخی با آداب و رسوم ظاهر تعین پیدا نمی‌کنند بلکه تعینشان به اندیشه و نگاهی است که در آن‌ها به جهان و به غایات زندگی می‌شود اکنون مردم جهان اعم از دیندار و غیردیندار، سفید و زرد و سیاه (از سرخ‌ها که قربانی قدرت طلبی و خودبینی آمریکای شمالی شدند چه می‌توان گفت) خواهان توسعه و پیشرفت علم و رفاه و برخورداری از امکان‌های توسعه تکنولوژیکند آن‌ها مدرسه و دانشگاه می‌خواهند تا به جهان تکنولوژیک راه پیدا کنند دین هم منافاتی با توسعه ندارد و حتی گاهی چنان تفسیر می‌شود که غایتی جز رسیدن به مقاصد جهان متجدد نداشته است و ندارد. بحث در

درستی و نادرستی این قبیل تفسیرها نیست. مراد اینست که همه جهان در طلب رسیدن به مال و مقصدی است که غرب در قرن هیجدهم میلادی فراروی آدمی قرار داده است معنی تعلق به زمان جدید نیز همین است منتهی این تعلق شدت و ضعف دارد و گاهی اصلاً عهدی یا تعلقی در کار نیست بلکه زمان اکنون ساکن است آنان که به باطن تجدد پیوسته‌اند تعلقشان از تعلق کسی که به ظاهر علاقه دارد شدیدتر است و کسی که صرفاً به ظاهر تجدد تعلق دارد و در زمان و تاریخ آن وارد نشده با ساکنان اصلی جهان متجدد همزمان نیست هر چند که هر دو در طلب غایات جهان متجددند این دو گرچه به یک زمان و دوران تعلق دارند نه از آن جهت همزمان نیستند که یکی در مرحله پیشرفته‌تری است و دیگری می‌خواهد (که بدشواری می‌تواند) به آنجا برسد. اگر این فاصله در مدت زمانی معین پیموده می‌شد اختلاف کمی و مادی بود اما فاصله صرفاً کمی نیست و با گذشت زمان تقویمی طی نمی‌شود به این جهت ناهمزمانی را باروز و ماه و سال نمی‌توان محاسبه کرد. مثلاً نمی‌توان گفت اندونزی پنجاه سال با هلند فاصله دارد و ترکیه بیست سال دیگر به آلمان می‌رسد. مع‌هذا نظر شایع اینست که همه مناطق و اقوام جهان به یکدیگر نزدیک شده و به شیوه متجددان زندگی می‌کنند و دیگر فاصله‌ای میان پیشرفته‌ترین کشور جهان و آن که عقب مانده‌اش می‌خوانند وجود ندارد زیرا مردم هر کشور می‌توانند از آخرین وسایل ارتباطی و مخابراتی استفاده کنند کسانی هم می‌گویند جهان توسعه یافته از راه

پیشرفت بازمانده است و به زودی به سرآزیری خواهد رسید و سقوط خواهد کرد. این هر دو رأی نیندیشیده و افراطی است زیرا جهان توسعه‌نیافته نشان داده است که در ساختن و پرداختن بسیار ضعیف و ناتوان است و گاهی حتی از تدبیر کارهای بسیار کوچک امروز و فردای تقویمیش هم عاجز است هر چند که او در کار مصرف می‌تواند با تولیدکنندگان و صاحبان تکنولوژی رقابت کند و از آنها سبقت بگیرد اما در این هم که جهان پیشرفته و توسعه‌یافته ممکن است از پا درآید و نابود شود باید بیشتر تأمل کرد و اگر چنین شود نمی‌دانیم بر سر بقیه جهان چه می‌آید و کشورهای که تکنولوژی و مدیریت و حتی شیوه زندگیشان مجموعه‌ای از سرهم‌بندی‌ها و تقلیدهاست با اینکه مدام سخن از عقل و عقلانیت می‌گویند و از عقل جهان پیش از تجدد دور شده و به عقل تکنیک‌نپیوسته‌اند چه می‌توانند بکنند. یک لحظه در نظر آوریم که قدرت‌های نظامی - سوداگری جهانی ناگهان از هم بپاشند و قلم محو بر نامشان کشیده شود در این صورت آیا کار دین و دنیای مردم جهان به صلاح خواهد آمد؟ بسیاری از مخالفت‌هایی که با تجدد و وضع توسعه‌یافته کنونیش می‌شود نه از روی درک و دانایی و عدالت‌طلبی بلکه وجهی از توجیه ضعف‌ها و ناتوانی‌ها و ندانم‌کاری‌ها و پریشانی‌ها و درماندگی‌هاست گویی اگر حتی به فردای خود نمی‌توان اندیشید و امور اداری عادی هر روزی دستخوش نابسامانی است و عمر و وقت صرف کارهای زائد و بیهوده می‌شود مسئولش دیگرانند و گنااهش به گردن آنهاست. این وضع،

وضع استعفا از اندیشیدن به مسائل و اعراض از سامان بخشیدن به کارهاست و وقتی مسئله نباشد، آینده هم نیست زیرا بی مسئله بودن یعنی اکنون تهی یا پر از مشغولیت‌های بیهوده را تکرار کردن. مسئله که نباشد همه کارها عادی و تکراری می‌شود و حتی علم در حد علم آموختنی و رسمی محدود می‌ماند و اقتصاد درهم می‌ریزد و فرهنگ و تربیت به حرف و لفظ و عمل‌های بی‌ثمر مبدل می‌شود و سیاست با ابتلا به سودای همه توان بودن، کارهای اصلی خود را رها می‌کند و قدم در وادی‌های محال می‌گذارد.

۳- سیاست در جهان متجدد دستخوش تحولی بزرگ و اساسی شده است در دوران پیش از تجدد سیاست به اقتصاد و معاش مردم کاری نداشت زیرا اقتصاد اقتصاد خانه و تدبیر منزل بود و حکومت در تعلیم و تربیت دخالت نمی‌کرد و اگر دخالت می‌کرد دخالتش نادر و استثنایی بود چنانکه در هنگامه جنگ اعتقادات بود که اسمعیلیان الازهر را در مصر تأسیس کردند تا در آنجا آراء و عقاید خود را بیاموزند و ترویج کنند نظام‌الملک هم نظامیه‌ها را تأسیس کرد تا در دایره جغرافیایی و سیاسی بسیار وسیع با آن‌ها مقابله کرده باشد وگرنه حکومت در دوران پیش از تجدد کاری به علم و درس و مدرسه نداشته است و این در تاریخ تجدد بود که آموزش و حتی توسعه فرهنگ و دانش در دایره کار حکومت و سیاست قرار گرفت وقتی آموزش امر ضروری باشد و چرخ زندگی بدون آن نگردد حکومت نمی‌تواند به آن بی‌اعتنا باشد و با اجباری شدن آموزش، حکومت

باید شرایط سوادآموزی را برای همه کودکان و بی‌سوادها فراهم سازد و هزینه آن را بپردازد علم و سیاست دو رکن جامعه جدیدند که به دشواری می‌توان یکی را بر دیگری مقدم دانست سیاست با نظارتی که بر آموزش و پژوهش دارد گرچه نمی‌تواند در کار علم دخالت کند بر تندی و کندی سیر آن و در توجهش به این یا آن حوزه و قلمرو پژوهش اثر می‌گذارد و حتی گاهی می‌تواند چنانکه در شوروی اتفاق افتاد آموزش‌ها و پژوهش‌هایی را محدود یا ممنوع سازد و پژوهش‌هایی را با پشتیبانی‌هایش رونق بخشد مع‌هذا حکومت نمی‌تواند ماهیت علم و راه و روش آن را تغییر دهد یا معین کند در مقابل، علم و بخصوص علم تکنولوژیک نه فقط گاهی محدودیت‌هایی برای سیاست ایجاد می‌کند بلکه آن را به دنبال خود می‌کشد. مع‌هذا نسبت میان علم و سیاست چندان روشن نیست و به این جهت است که معمولاً سیاست و علم را مستقل از یکدیگر در نظر می‌آورند. در وضع کنونی اگر سیاست نتواند بدون تکیه بر علم راه خود را بی‌ماید علم لااقل در ظاهر به سیاست نیازی ندارد و اگر نیاز داشته باشد نیاز به تأمین هزینه‌های پژوهش و قرار ندادن مانع سیاسی در برابر بعضی پژوهش‌هاست. در جامعه جدید علم و فرهنگ و سیاست سه رکن تاریخ جدیدند که در تناسب با یکدیگر و با تحولی که در تفکر و فلسفه پدید آمده است هر یک تعیین‌خاص پیدا کرده‌اند اینها حوادث تاریخی‌اند و با تصمیم این و آن به وجود نیامده‌اند که با میل آن‌ها از میان بروند و دگرگون شوند وقتی گفته می‌شود که علم یا

فرهنگ جدید امر تاریخی است تاریخی بودن به این معنی است که حادثه با اراده خاص این و آن به وجود نیامده و حاصل تصمیم سیاسی نیست بلکه پدید آمدنش مقتضای ظهور و پدید آمدن جهان و زمان جدید است اما در این جهان علاوه بر غفلتی که لازمه هر تاریخی است بیگانگی با زمان جدید مسائل و امور را دگرگون و پراکنده جلوه می‌دهد و معمولاً توجه نمی‌شود که مسائل بدرستی طرح نشده‌اند و به این جهت در حل آن‌ها نمی‌کوشند و به این پندار که با تدبیر خود آن را حل می‌کنند دلخوشند گاهی سیاست‌ها بعضی حوادث تاریخی را نمی‌پسندند و با آن موافق یا مخالفند و البته می‌کوشند از آن‌ها بهره‌برداری کنند یا آن را زشت بنمایند ولی این بدان معنی نیست که هر چه بخواهند می‌توانند بکنند فرهنگ جدید را سیاست پدید نیاورده است که بتواند ذات تاریخی آن را دگرگون کند و فرهنگ دیگری به جای آن بگذارد در جهان جدید چنانکه اشاره شد علم و سیاست و فرهنگ در یک هماهنگی نسبی بسط یافته‌اند و این هماهنگی یک امر تاریخی است اما وقتی تجدیدی که از زمین غرب روئیده بود به جاهای دیگر که زمینش کشتزار گیاهان و درختان دیگر بود وارد شد علم و فرهنگ و سیاست به صورت یک مجموعه پیوسته به هم و متناسب با یکدیگر انتقال نیافت زیرا جهان غیرمتجدد زمان و جهان تجدید را اخذ نمی‌کرد بلکه صورت علمی و خیالی آن را می‌آموخت پیدا است که شئون تجدید به یک اندازه و یکسان آموختنی نبودند و نیستند چنانکه آموختن و دانشمند شدن در



قیاس با پذیرفتن عقل تجدد بالنسبه آسان است البته صورت ظاهر فرهنگ و سیاست را هم می‌توان آموخت اما کسی به صرف خواندن آثار شکسپیر و بالزاک و گوته و آشنا شدن با نظام‌های سیاسی و آثار فلسفی ضروره و اجد عقل تجدد نمی‌شود تجربه تاریخ صدساله اخیر نیز گواه آن است که جهان متجددمآب علم جدید را آسانتر از سیاست و ادب و فلسفه اخذ کرده است. اکنون جهان توسعه‌نیافته دانشمندان بزرگ کم ندارد (گرچه بسیاری از آنان در جهان توسعه‌نیافته زندگی نمی‌کنند) اما عدد کسانی که فلسفه و ادب و سیاست جدید را به آزمایش جان دریافته باشند زیاد نیست این ناهماهنگی و عدم تناسب یک امر تاریخی است با این ناهماهنگی و عدم تناسب چه باید کرد؟ سیاست نمی‌تواند به این حادثه تاریخی بیندیشد اما شاید بخواهد و بکوشد که از بروز و ظهور آثار آن جلوگیری کند یعنی بدون اینکه بتواند و بخواهد که میان علم و فرهنگ و سیاست هماهنگی پدید آورد می‌کوشد آثار و نتایج بد و زیانبار این ناهماهنگی را بنحوی از میان بردارد یکی از روشنترین موارد و مثال‌های آن مهاجرت نخبگان یا فرار مغزهاست. مهاجرت نخبگان یک امر تاریخی متعلق به تاریخ توسعه‌نیافتگی است یعنی مهاجرت نخبگان از جمله اقتضاهای بسط تجدد و پدید آمدن جهان توسعه‌نیافته است پیدا است که این حادثه مطلوبی نیست اما از آن جهت که مقتضای وضع تجددمآبی و توسعه‌نیافتگی است نه کسی را از بابت آن می‌توان ملامت کرد و نه با تدابیر سیاسی می‌توان از عهده حل یا علاج قطعی و فوری آن برآمد.

۴ - مهاجرت نخبگان یا فرار مغزها امر ظاهراً ساده‌ای است این مهاجرت همیشه در همه جا بوده است هر وقت در هر جا دارالعلمی برپا بوده دانشمندان و دانایان به آنجا می‌رفته‌اند اما تا زمان جدید قضیه کمتر رنگ سیاسی و فرهنگی می‌گرفته و حکومت‌ها به فکر جلب مهاجران یا جلوگیری از مهاجرت می‌افتاده‌اند مهاجرت نخبگان از اوایل قرن بیستم آغاز شده و پس از جنگ دوم جهانی به صورت یک مسئله در روابط میان جهان توسعه‌یافته یا جهان توسعه‌نیافته و در حال توسعه درآمده است. در این مسأله از جهات گوناگون می‌توان نظر کرد از یک وجهه نظر اهل دانش در طلب علم به هر جا بروند رفتنشان ستوده و ستودنی است و اگر ترجیح می‌دهند در جایی بمانند که شرایط تحقیق و پژوهش فراهم‌تر است در حقیقت علم را ترجیح داده‌اند از جهت دیگر دانشمندان و درس‌خواندگانی که از جهان فقیر توسعه‌نیافته به کشورهای توسعه‌یافته می‌روند ثروت انسانی گران و گرانبهایی هستند که با هزینه بالنسبه هنگفت در کشور فقیر خود پرورش یافته و رایگان در خدمت پیشرفت کشورهای ثروتمند قرار می‌گیرند به وجهه نظر اول که نگاه می‌کنیم مهاجرت دانشمندان را امری موجه و حتی اخلاقی می‌یابیم اما در وجهه نظر دوم نوعی بی‌تعادلی و حتی بی‌عدالتی و ظلم به چشم می‌خورد مسائل و قضایایی که وجوه و جلوه‌ها و معانی متضاد دارند غالباً درست طرح نشده‌اند در مسئله مهاجرت نخبگان مشکل اخلاقی اینست که کشور فقیر چرا باید برای کشورهای ثروتمند نیروی انسانی

تربیت کند و اگر این ظلم است باید برای آن چاره‌ای اندیشید اما کیست که این مشکل را چاره‌کند؟ البته اگر چاره‌ای باشد این دولت و حکومت است که باید چاره‌ساز باشد ولی آیا این درد و دشواری را با تدبیر و به مدد سیاست علاج و چاره می‌توان کرد؟ گفتیم که در دوره جدید کار سامان دادن علم و فرهنگ و آموزش و بهداشت و درمان و شغل و کسب و کار و حتی نظارت بر هنرها به تدریج به سیاست سپرده شده است فرار مغزها و مهاجرت نخبگان را هم در زمره یکی از مسائل سیاست علم قرار داده‌اند و ظاهراً حکومت‌ها باید برای آن چاره‌ای بیندیشند اما تجربه پنجاه سال اخیر حاکی از آن است که هیچ دولت و کشوری از عهده حل این مسأله برنیامده است. اگر فرار مغزها یک مسئله سیاسی نباشد نباید توقع داشت سیاست از عهده حلش برآید؟ مسئله سیاسی را باید بتوان با تصمیم سیاسی حل کرد اما امر عمومی که در مورد آن نمی‌توان تصمیم گرفت، سیاسی نیست بلکه شاید تاریخی باشد فرار مغزها یک حادثه تاریخی است و سیاست حادثه تاریخی را چگونه تغییر دهد حادثه تاریخی چنانکه گفتیم امر ملازم با زمان است. ما به دشواری می‌توانیم این معنی را درک کنیم که چرا فرار مغزها سیاسی نیست و چگونه با زمان ما (یعنی زمان توسعه‌نیافتگی) ملازم شده است؟ سیر توسعه در کشورهای توسعه‌نیافته معمولاً هماهنگ و متناسب نیست و در جایی که شرایط فکری و روحی و مادی توسعه فراهم نباشد علم و تکنولوژی و فرهنگ و سیاست بنحو مناسب توسعه نمی‌یابد. جهان توسعه‌نیافته

می تواند مدرسه و دانشگاه بسازد و جوانانش در داخل و خارج کشور دانش بیاموزند و دانشمند شوند اما به همان نسبت شاید نتواند تکنولوژی را توسعه دهد و نظم اداری کارآمد و توانا برقرار کند و شاید در علوم انسانی به مرتبه ای که در مهندسی و پزشکی می تواند احراز کند نمی رسد. در این صورت پیداست که به پژوهش هم کمتر نیاز دارد و اگر دانشمندانش به پژوهش پردازند حاصل بیشتر پژوهش ها را ناگزیر باید به زبان بین المللی گزارش کنند پذیرفتن این وضع به عنوان یک امر عادی و معمولاً مطلوب گواه و نشانه جهان وطن بودن علم است: علم جهانی است هر چند که خود جهانی دارد و آن جهان یکی از وطن های دانشمندان است در جهان توسعه نیافته وطن علم قوام ندارد. کشور توسعه نیافته نمی داند به چه تعداد دانشمند نیاز دارد و به فرض اینکه بداند نمی تواند توسعه آموزش را در حد نیاز نگاه دارد اکنون بیش از دو برابر دانشمندانی که در کشور به کار علم و پژوهش و طراحی و درمان و راهبری سازمان های علمی - تکنیکی اشتغال دارند در خارج از کشور به سر می برند و هر سال بر تعداد فارغ التحصیل های دوره های تکمیلی دانشگاه ها افزوده می شود که تعدادی از آنها به خارج می روند و بهترین هایشان بر طبق انتخاب اصلح که در مقصد مهاجریشان صورت می گیرد می مانند سیاست این درد را نمی تواند درمان کند و در این باب گرفتار تناقض ها و تعارض هاست اینکه دانشمندان ما در مجلات و نشریات علمی آثار و پژوهش های خود را عرضه کنند یک فضیلت است اما الزام

دانشمندان به نوشتن مقاله در مجلات خارجی تأیید ضمنی و البته نادانسته جواز مهاجرت دانشمندان است زیرا اگر نتایج کار علمی در کشور به کار نمی‌آید و باید به خارج فرستاده شود معنیش این است که کشور به دانشمند و دانشش نیاز ندارد اگر دانش را می‌توان صادر کرد چرا مهاجرت دانشمند را منع کنند بخصوص که تشویق دانشمندان به ماندن در کشور از طریق تعارف و تشویق‌های لفظی و بی‌پشتوانه و سپس الزام آنان به نوشتن مقاله به زبان خارجی و ارسال به خارج گرچه در ظاهر نشانه اهتمام به علم و اهمیت دادن به آنست تدبیر نیست. اگر بگویند علم جهانی است و بخل و ضنت در آن روانیست مطلب را درست دریافته‌اند زیرا مقصود این نیست که روابط علمی با جهان قطع شود این روابط هر چه بیشتر توسعه یابد غنیمت است اما اینکه از علم خود بهره نبریم و یکسره آن را به خارج بفرستیم هر چه باشد نامش رابطه علمی نیست. وقتی می‌گویند اگر اشتغال ایجاد شود و دانشمندان کار مناسب و درآمد کافی و آرامش خاطر و خیال داشته باشند از کشور نمی‌روند. مثل اینست که بگویند اگر همه شرایط برای دانشمند فراهم باشد او از کشور نمی‌رود (و پیدا است که اگر این شرایط فراهم باشد و باز هم دانشمند بخواهد از کشور برود، بگذاریم برود) اما این جمله کاملاً درست به حل مسئله کمک نمی‌کند زیرا تکرار معلوم است و مفید هیچ معنایی نیست و اگر معنایی داشته باشند اینست که باید وضعی کم و بیش نظیر و شبیه وضع جهان مهاجرپذیر پدید آورد به این ترتیب حل مسئله فرار مغزها به حل

صدها مسئله دشوار دیگر موکول می شود و این نه حل مسئله بلکه فرار از اندیشیدن و تدبیر است. صرفنظر از آنچه گفته شد آیا ما اکنون برای همه دانشمندان داوطلب خدمت در کشور شغل مناسب و وسایل رفاه و شرایط آسودگی تن و جان و خاطر آماده داریم یا می توانیم در کوتاه مدت اینها را فراهم کنیم؟ پیدا است که پاسخ منفی است فرض کنیم که فردا بیست هزار دانشمند ایرانی از خارج بیایند و داوطلب خدمت در کشور شوند. کشور به آنها چه نیازی دارد و دانشگاهها و مراکز علمی - پژوهشی چه پاسخی به آنها می توانند بدهند. مسائل واقعی با اگرهای بی وجه و بیجا حل نمی شود در علم و منطق اگرها ناظر به امکانها هستند و نه موهوم صرف تنها عیب بزرگ قضیه مهاجرت دانشمندان اینست که حل آن موکول به حل همه مسائل می شود. در شرایطی که میلیونها جوان تحصیلکرده بیکارند ما چگونه بگوییم که اگر برای همه شغل و امنیت خاطر و تأمین آینده فرزندان ایجاد کنیم مهاجرت متوقف می شود در عمل فرهنگی و اجتماعی هم مثل قلمرو علم اگرها باید ناظر به امکانها باشند یعنی وقتی حل مسئله مهاجرت نخبگان را به اشتغال و فراهم کردن آسایش خاطر آنان موکول می کنند باید شرایط امکان آنها کم و بیش فراهم باشد و اگر این شرایط فراهم نیست اگر را باید دور انداخت و کاش می توانستیم از شرایط اینهمه اگر که هر روز در حل مسائل خرج می کنیم رها شویم.

۵ - مسئله فرار مغزها و مهاجرت نخبگان مسئله ای تاریخی است و

فرع و نتیجه عدم تعادل در شتون توسعه است وقتی تعداد تحصیلکرده بیش از میزان نیاز است گروهی از آنان و البته بهترین‌هایشان به جایی که علم در آنجا آسانتر و راحت‌تر نفس می‌کشد می‌روند و بعضی از آنان ممکن است در زمره دانشمندان بزرگ جهان قرار گیرند از این مهاجرت نه اخلاقاً و نه عملاً نمی‌توان جلوگیری کرد اگر می‌گویند که این مهاجرت خسروانی بزرگ برای کشور است راست می‌گویند ولی با این سخن راست چه می‌توان کرد! اولین کاری که می‌توانیم بکنیم اینست که به وضع جهان کنون و در روابط و مناسباتی که اقتضایش محروم شدن جهان توسعه‌نیافته از بهترین داشته‌هایش به سود قدرت‌های جهانی است بیندیشیم در جهان توسعه‌نیافته نه فقط منابع ثروت مادی به یغما می‌رود یا حیف و میل می‌شود بلکه قدرت غالب، استعدادهای انسانی را مصادره می‌کند این اندیشیدن را با اتخاذ تدابیر بی‌ثمر اشتباه نباید کرد گفتیم که مسئله مهاجرت نخبگان، مسئله سیاسی نیست سیاستمداران بهترین تصمیمی که می‌توانند بگیرند اینست که در طراحی برنامه‌های توسعه هماهنگ برای هماهنگ‌سازی شتون توسعه بکوشند. کشور هر چه در راه توسعه پیش روند نیازش به دانشمند بیشتر می‌شود و تحصیلات دانشگاهی نیز صورتی کم و بیش متعادل پیدا می‌کند ولی این تحول در کوتاه‌مدت صورت نمی‌گیرد و به این جهت به حل معضل مهاجرت نخبگان نمی‌انجامد پژوهش‌های صورت گرفته هم کمتر راهگشاست. بخصوص که این پژوهش‌ها بیشتر آماری است و

در آن‌ها با تکیه بر آمار، علل و عوامل مهاجرت معین می‌شود و طبیعی است که پژوهشگر رفع آن علل و عوامل را پیشنهاد کند درست می‌گویند که علل و عواملی که برای فرار مغزها ذکر کرده‌اند و در بیشتر گزارش‌ها نیز تکرار شده است کم و بیش در کارند چنانکه می‌گویند بسیار کسان در سودای سود و جستجوی رفاه و آسایش و امنیت ترک وطن می‌کنند اما اولاً اگر مردمی در طلب معاش فراختر مهاجرت می‌کنند معلوم نیست که مهاجرت دانشمند حقیقی هم برای رسیدن به معاش بهتر باشد ثانیاً مگر نمی‌گوییم که آدمی را نباید صرفاً موجودی مادی و بسته نیازهای طبیعی دانست و همه کار مردمان را به سودای معاش بازگرداند ثالثاً وقتی درباره دانشمند حکم می‌کنیم تعلق به دانش و طلب حقیقت را از یاد نبریم آدمی به نان نیاز دارد اما وجودش در این نیاز خلاصه نمی‌شود او می‌تواند از نان و حتی از جان هم بگذرد مهاجرت دانشمندان در اصل به اختلاف سطح علم و توسعه علمی - تکنیکی و فراهم بودن یا نبودن شرایط پژوهش بازمی‌گردد پیدا است که دانشمند هم به عنوان یک انسان در طلب رفاه و آسایش است اما برای رفاه و آسایش از وطنش مهاجرت نمی‌کند در مورد نویسندگان و روزنامه‌نویسان و روشنفکران هم که گفته‌اند اگر بروند کمتر برمی‌گردند جهات سیاسی در کار است و سیاست در بازنگشتن مهاجران اثر دارد. دانشمند اگر دانشمند باشد آرامش و رفاهش را در کار علم و پژوهش می‌جوید و به عبارت دیگر دانشمند فارغ از علم و پژوهش به آسایش و رفاه نمی‌اندیشد او اگر در



جایی باشد که هوا برای پژوهش مناسب و مساعد نیست دوراه بیشتر ندارد یا بماند و در همان مرتبه دانش که هست متوقف شود یا بجایی برود که علم در آنجا بهتر شکفته می شود زیرا علم و توسعه اجتماعی - اقتصادی نه فقط هم‌عنانه بلکه هم بستگی و ملازمت دارند دانشمند به هر کشور و ملتی تعلق داشته باشد دانشش با توسعه گره خورده است می‌گویند این قبیل مطالب بوی اعتقاد به ضرورت تاریخی (دترمینیسم) و اضطرار اجتماعی می‌دهد و با اختیار منافات دارد اختیار را با توهم همه توانی اشتباه نباید کرد تاریخ ضرورت‌ها و اضطرارها دارد و اختیار موكول به درك ضرورت‌ها و اضطرارها و كوشش برای رهایی از آنهاست ضرورت‌ها و اضطرارها چه بخواهیم و چه نخواهیم وجود دارد و با انكار آنها مشكل‌ها حل نمی‌شود. ضرورت و اضطرار را باید تصدیق کرد تا راهی به اختیار یافت. این اضطرارها و ضرورت‌ها لازمه امور تاریخی‌اند و تعلق بی‌واسطه به سیاست ندارند ولی از آنجا که سیاست جدید، مدیریت علم و فرهنگ و آموزش و بهداشت را به قلمرو قدرت خود افزوده و مهاجرت نخبگان در ظاهر مسئله‌ای از مسائل مدیریت علم است سیاست هم نمی‌تواند به آن بی‌اعتنا باشد ولی چنانکه اشاره شد مهاجرت نخبگان در زمره مسائل سیاست و مدیریت علم نیست بلکه از آثار و عوارض ناهماهنگی و عدم تناسب در سیر توسعه است و باید بتدریج و در طی منازل توسعه چاره و تدبیر شود.

اگر از آنچه گفته شود نتیجه بگیرند که پس به رفتن مستعدان از

کشور تن باید داد مراد نویسنده را درنیافته‌اند زیرا آنچه گفته شد دعوت به تأمل بیشتر و اندیشیدن به این پرسش است که چاره‌ها و درمان‌ها تاکنون چه اثر داشته است. اگر موثر بوده و امید می‌رود که باز هم موثر باشد قدرشان را باید دانست و بر صاحبانش درود فرستاد اما تدبیری را که اثر ندارد یا اثرش پوشاندن و پنهان ساختن غفلت‌هاست رها باید کرد تا مجال و فرصتی برای اندیشیدن به درد و مسئله پیدا شود.

خلاصه کنیم: فرار مغزها یا مهاجرت نخبگان یک امر تاریخی - فرهنگی است و به عدم توازن و هم‌سطح نبودن فرهنگ تجدد در کشورهای جهان بازمی‌گردد بنابر تمایزی که بعضی از صاحب‌نظران آلمانی قرن نوزدهم میان فرهنگ و تمدن قائل شده‌اند می‌توان گفت که آموزش علم و دانشمند شدن امری تمدنی است اما وجود نظام علم و پژوهش و امکان بهره‌برداری از آن در اداره امور و سامان‌بخشی به نظام زندگی و مناسبات میان مردمان، از سنخ و جنس فرهنگ است پیدا است که انتقال رسوم و آداب سطحی از یک منطقه به منطقه دیگر کمتر از انتقال امر فرهنگی دشواری دارد آموختن علم رسمی و تحصیلی برای کسانی که هوش و استعداد آموختن دارند به هر قوم و ملت و فرهنگی که تعلق داشته باشند کاری اگر نه آسان، شدنی است و این آموزش در مدت نسبتاً کوتاهی می‌تواند صورت گیرد در صورتی که فراهم آوردن شرایط بنای جهان علم و دخالت دادن پژوهش در اداره سازمان‌ها و موسسات فرهنگی و آموزشی و مالی اقتصادی اگر

بسیار دشوار نباشد در مدت اندک میسر نمی‌شود یکی از موارد ناهم‌زمانی، ناهم‌زمان بودن علم به عنوان امر تمدنی (علم آموختنی) با جهان علم و علم به عنوان فرهنگ است در امر اول سیاست می‌تواند تصمیم بگیرد چنانکه دولت‌ها می‌توانند آموزش عالی را توسعه دهند و بودجه کافی برای پژوهش در نظر گیرند یا به علم و پژوهش بی‌اعتنا بمانند و البته این توجه و اعتنا در پیشرفت علم موثر است اما ایجاد فرهنگ علم و پژوهش کار سیاست نیست (هر چند که سیاست نمی‌تواند به آن اهتمام نکند) زیرا فرهنگ به معنی خاص، با برنامه به وجود نمی‌آید اگر در سالهای اخیر تعبیر فرهنگ‌سازی متداول شده است مراد از فرهنگ در این لفظ رسوم و آداب سطحی آموختنی است اما مراتبی از فرهنگ هست که ساختنی نیست و در محاسبه برنامه‌ریزان نمی‌گنجد.

این سخن صرف‌نظر از اینکه با تلقی رایج از سیاست و قدرت آن، سازگاری ندارد قدری بوی یأس و بدبینی می‌دهد زیرا بر وفق آن تدبیرهای صرفاً سیاسی سود نمی‌دهد و اثر ندارد ولی مگر می‌شود که سیاست به پدید آمدن فضا و هوای علم و بهره‌برداری از پژوهش‌های علمی بی‌اعتنا باشد و با خیال راحت بگذارد مستعدترین فارغ‌التحصیل‌های دانشگاه‌های کشور از وطن خود بروند و در جای دیگر وطن بگزینند قضیه اینست که آدیان در زمان کنونی و در دوران تجدد ممکن است دو و حتی چند وطن داشته باشند زیرا صرف‌نظر از وطن به معنی مولد و موطن و زبان مادری، علم و

تکنولوژی نیز که ستون این جهان است کانون یا کانون‌هایی دارد که می‌تواند محل تعلق خاطر و وطن اهل دانش و تکنیک باشد. دانشمندان علاوه بر وطنی که در آنجا زاده شده و پرورش یافته‌اند. وطن دیگرشان هم فضا و جهان دانش و پژوهش است و وطن اول و دوم می‌تواند یکی باشد یا بشود و به هر حال اختلافی میان این دو وطن نیست و به نظر نمی‌رسد هیچ دانشمندی باشد که وطن اولش به دانش او نیاز علمی معین داشته باشد و او به این نیاز واقعی نگذارد و از خدمت کشور سرباز زند این مطلب توجیه فرار مغزها نیست. منافاتی با اهتمام حکومت و دولت و سازمان‌های کشوری به بهتر کردن وضع دانش و پژوهش و رعایت حرمت و مقام دانشمند و وارد کردن علم در اداره امور ندارد. یکی از مواردی که دانشمندان و سیاستمداران باید برای طرح درست مسئله و حل آن همکاری کنند همین امر مهاجرت دانشمندان است آنچه گفته شد معنیش این نیست که حکومت‌ها و دولت‌ها نباید در مورد مهاجرت نخبگان اقدامی بکنند بلکه برعکس این مسئله مهم هرگز نباید از نظر دور بماند زیرا بسیاری دیگر از مسائل مهم کشور هم به آن بستگی دارد اما نه دولت نه دانشمندان و دانشگاهیان نباید گمان کنند که مشکل مهاجرت نخبگان با نصیحت و تعارف حل می‌شود فرار مغزها را از وجهه نظر سیاسی نباید دید. یکی از نکات مبهم این نوشته که شاید بسیاری از اهل فضل هم کمتر به آن توجه کرده باشند تمییز و تشخیص را دوست نداشته باشند و به آن اعتنا نکنند ولی همه باید به این امر

بیندیشند که هر جامعه و نظامی تناسبی دارد و شئون آن به هم بسته‌اند و از یکدیگر محافظت می‌کنند. بنابراین علم و تکنولوژی و معاش و مدیریت و تولید و مصرف هر یک در هر نظامی جایی و اندازه‌ای دارند و اگر در جای خود قرارگیرند و در اندازه خود باشند مایه قوام نظم و اعتدالند و اگر همزمان و همراه و هماهنگ نباشند بر هیچیک اثری که باید مترتب نمی‌شود اکنون نه فقط جهان توسعه‌یافته با جهان توسعه‌نیافته همزمان نیست بلکه در این جهان هم اجزاء و شئون ناهمزمانند این ناهمزمانی را معمولاً عقب‌افتادگی تعبیر می‌کنند این تعبیر گرچه به یک اعتبار درست است اما نباید پنداشت که مثلاً کشورهای در حال توسعه در زمانهای قبل از قرن بیست و یکم میلادی بسر می‌بردند زمان توسعه متعلق به جهان توسعه‌یافته است و کشورهای دیگر معمولاً حتی اگر در پی توسعه باشند نمی‌توان گفت که مثلاً پنجاه یا صد سال عقب‌افتاده‌اند و به قرن بیستم یا نوزدهم تعلق دارند اکنون هیچ کشوری در جهان وجود ندارد که تاریخش تاریخ قرن نوزدهم و بیستم اروپا باشد آن دو قرن، قرون گذشته تاریخ تجدیدند و اکنون آینده حقیقی هیچ کشوری نیستند در عصر ما کشورها به اعتبار کوششی که در راه توسعه علمی - تکنیکی می‌کنند زمانشان، زمان اکنون است. منتهی توسعه‌یافته‌ها اکنونشان تاریخی است و دیگران در اکنون تهنی و تکراری و تقلیدی بسر می‌برند قرن بیست و یکم که قرن علیلی است به دنیای توسعه‌یافته تعلق دارد دیگران هم در عین بی‌زمانی در پی این قرن

علیل تکاپویی می‌کنند. ناهمزمانی تاریخی را با زمان تقویم نمی‌توان اندازه گرفت زیرا همزمانی در هماهنگی و همبستگی و ناهمزمانی در گسیختگی و پیریشانی ظاهر می‌شود. در کشور ما با وجود پیشرفت‌های علمی و فنی دهه‌های اخیر میان توسعه علوم و بخصوص توسعه آموزش با اقتصاد و مدیریت و تکنولوژی ناهمزمانی آشکار پدید آمده است. در این ناهمزمانی مثلاً توسعه آموزش و تربیت دانشمند بر پژوهش و بهره‌گیری از فوائد پژوهش سبقت دارد و این توسعه و تربیت به حکم نیازمندی نیست و نمی‌توان به درستی تعداد دانشمندان موردنیاز و تخصص‌های لازم را نیز معلوم و معین کرد کشور هم نمی‌تواند در برنامه توسعه، آموزش علوم و پرورش دانشمند و پژوهشگر را با نیازهای هماهنگ سازد در این ناهمزمانی برنامه‌های آموزشی دستخوش تصنع می‌شود و احراز عناوین علمی و اخذ مدرک تحصیلی اهمیت بیجا و بیش از حد پیدا می‌کند تا جایی که ممکن است این عناوین و مدارک به کالای قابل خرید و فروش مبدل شود و برخی از فارغ‌التحصیل‌های فاضل و مستعد و بی‌گناه در زمره عاملان غافل رونق و رواج این بازار فاسد قرار گیرند.



## فصل هفدهم

### دشواری سیاست اعتدال در شرایط

### استعمارزدگی و توسعه نیافتگی

در شرایط کنونی در کشور ما اثر اعتدال در سیاست اینست که گردش چرخ امور با ملاحظه و رعایت حرمت و حفظ ارزش‌ها قدری اصلاح و روان شود ولی حفظ حرمت ارزش‌ها امری و رای سیاست است و نباید به مسئله مورد نزاع مبدل شود و مجال پرداختن به امور سیاسی را تنگ کند مخصوصاً وقتی سیاست را در حفظ ارزش‌ها خلاصه کنند در کار سیاست خلل وارد می‌شود و راه آن به جایی نمی‌رسد و البته نیت خیر حفظ ارزش‌ها هم بی‌حاصل می‌ماند. در مقابل سیاستی هم که ریشه تمام مسائل کشور را در اقتصاد می‌بیند، سیاست نیست و اگر باشد سیاست شکست خورده است. راستی دوباره بپرسیم سیاست چیست؟ در شرایط کنونی این پرسش قدری بی‌وجه به نظر می‌رسد زیرا وقتی در گفته‌ها و نوشته‌ها تأمل می‌کنیم همه چنان از سیاست می‌گویند که گویی می‌دانند که سیاست چیست. البته همه این را می‌دانند که سیاست کاری است که حکومت می‌کند ولی این پاسخ



چیزی را معلوم نمی‌کند. سیاست را می‌توان اعمال قدرت برای حفظ نظم و دفاع از کشور و سعی در عمران و آبادی شهرها و روستاها و تعلیم و تربیت مردم و بهبود زندگی آنان دانست. کشور ما علاوه بر مشکلاتی که همه کشورها دارند باید با سکولاریسم هم مقابله کند. از آغاز تجدد در همه جا رسم و اندیشه استقلال سیاست از دین شیوع یافته و اخیراً بر اثر بحرانی که در سیاست جهان به وجود آمده در باب آن بحث‌هایی بسیار درگرفته است. البته مشکل سیاست را به نظر و رأی متجددان درباره تعارض میان شرع و تدبیر امور سیاسی و اداری و اقتصادی و مالی کشور نمی‌توان بازگرداند و مگر دین با اصلاح اخلاق و بهبود معاش مردم مخالف است؟ منتهی وقتی یکی می‌گوید همه چیز و همه کار باید با چند حکم ارزشی صورت شرعی پیدا کرده، میزان شود. کسانی هم می‌گویند دولت به جای اینکه صرفاً یا بیشتر نگران بعضی رسوم و آداب و مراسم باشد، بهتر است به اصلاح کار کشور و تعلیم و تربیت فرزندان ملت و بهبود اخلاق عمومی و... باشد و مخصوصاً در کار و بار کسانی که هر کاری را برای حفظ ارزش‌ها مباح می‌دانند قدری تأمل کند شاید یک مشکل اینست که «سیاست دینی» هنوز برای همه کس مفهوم روشنی نیست و در بحث از آن ابهام‌ها و سوءتفاهم‌های بسیار وجود دارد. فی‌المثل آنکه می‌گوید در سیاست اعتقادات و حفظ آن‌ها بر همه چیز مقدم است اگر اعتقادات را با رسم و عادت و صورت ظاهر اعمال اشتباه نکند و اشتباهش همین باشد که مثلاً لفظ ارزش را به جای ایمان و اعتقاد

آورده است بر او یاسی نیست اما در این صورت، مسئله دیگر مسئله سیاست نیست. اگر کسی ایمان و حق پرستی (و نه صرف بعضی آداب و مناسک) را شرط بهبود امور بداند نظرش را باید مغتنم دانست بخصوص که در زمان ما مشکل بزرگ همه جای جهان اینست که تعلقها و پیمانها در همه جا گسیخته یا سست شده است تا آنجا که غربیها هم دیگر به اصولی که در تاریخ خودشان در قرن هجدهم طرح شده بود چندان اطمینان و اعتقادی ندارند یا اعتقادشان خشک و رسمی شده است. یکی از ویژگیهای جهان ما اینست که در آن هر اعتقادی بی آنکه ضرورتاً با دل و جان پیوند باید به آسانی صورت رسمی پیدا می کند و به عادت نفسانی و عملی و خلقی مبدل می شود. چنانکه در جهان توسعه نیافته قبل از اینکه مردمان با تفکر غربی آشنا شوند صورت هایی از اصول تجدد مثل پیشرفت و تکامل و حقوق بشر و آزادی را به عنوان امور مطلقاً درست و مسلم و مشهور پذیرفتند و توجه نکردند که اینها اصول و مبادی یک تاریخ آن هم تاریخ جهانی زمان جدید است. اکنون جهان توسعه نیافته هر جا باشد در ناخودآگاه خود قواعد و رسوم تجدد را به صورتی که دریافته، پذیرفته است. این جهان حتی اگر در سیاست دشمن غرب باشد از همه رسوم و قواعد غرب متجدد بی چون و چرا و بدون هیچ درنگی پیروی می کند و اگر لازم باشد گاهی به آن رسوم و قواعد اعتبار شبه قدسی می دهد. اینکه تجدد را چگونه دریافته است و از آن چه می داند مطلبی است که در باب آن هنوز تحقیق نشده است و راه

تحقیق آن نیز هموار نیست زیرا جهان توسعه‌نیافته احیاناً در آگاهی‌اش می‌پندارد که با عقل مستقل خود و براساس اصول و موازین برتری که دارد می‌اندیشد و عمل می‌کند. ما که به پیروی از زبان و بیان اهل تجدد، لفظ ارزش‌ها را به جای رسوم اعتقادی گذاشته‌ایم کمتر توجه می‌کنیم که در غرب ارزش مترادف با اعتقاد نیست و این دو معمولاً در همه جا با هم اشتباه نمی‌شود. چنانکه ممکن است مردمی ارزش‌های مشترک داشته باشند اما از ایدئولوژی‌های گوناگون پیروی کنند. مثلاً یک کمونیست با یک لیبرال دموکرات در عقاید سیاسی اختلاف دارند اما در اینکه کشورشان باید در راه علم پیشرفت کند یکسان می‌اندیشند. اعتقاد چیزی است که در تاریخ همواره به درجات وجود داشته است اما ارزش از زمانی وارد اخلاق شده است که مردمان بی‌اخلاقی را در عالم خود احساس کرده‌اند. درست بگوییم تحویل حقیقت و وجود به ارزش پوششی برای نیست‌انگاری بوده است. بحث ارزش‌ها وقتی پیش آمد که بنیان و بنیاد اخلاق سست شده بود. به عبارت دیگر اگر بحث از ارزش‌ها در فلسفه پایان قرن نوزدهم و در قرن بیستم به یکی از مهمترین مباحث فلسفه مبدل شد و جهش از میان رفتن یا فراموش شدن ملاک و بنیاد اخلاق بود ولی گمان نباید کرد که بحث ارزش‌ها به اخلاق و احکام انشایی (اعم از اخلاقی و سیاسی) محدود شده است و می‌شود. سوفسطاییان که آدمی را میزان همه چیز می‌دانستند این اصل را به قلمرو عمل محدود نکردند. گرگیاس می‌گفت نمی‌دانیم وجود چیست و آیا

هست یا نیست و اگر باشد ما نمی‌توانیم آن را بشناسیم و... از آغاز تاریخ تجدد رسم سوفسطایی به صورت تازه تجدید شد چنانکه اموری مثل حقیقت و علم و آزادی هم مورد چون و چرا قرار گرفت. سوفسطاییان چنانکه اشاره شده فقط اخلاق و سیاست بلکه به طور کلی علم و عمل را اعتباری می‌دانستند. در اینجا به تفاوت تفکر جدید با آراء سوفسطاییان نمی‌توان پرداخت ولی برای جلوگیری از یک سوء تفاهم بزرگ لااقل به اشاره باید گفت که سوفسطاییان اولین صاحب‌نظرانی بودند که متوجه اختلاف میان قوانین طبیعی و احکام وضعی یا تقابل طبیعت و فرهنگ شدند و زمینه را برای تأسیس فلسفه و بخصوص فلسفه سیاسی فراهم آوردند. اما در دوره جدید صرفاً وضعی یا اعتباری بودن احکام مورد اختلاف نبود بلکه اساس و ملاک اعتبار اخلاق و سیاست و حتی علم، مورد تشکیک قرار گرفت. مقصود این نیست که مثلاً درستی قضایای شیمی یا بیولوژی را منکر شده باشند یا راست گفتن را با دروغگویی یکی بدانند بلکه برای اینکه حقیقت و آزادی و عقل در معنای جدیدشان تحکیم شوند می‌بایست بر مبنای تازه استوار شوند. علوم و احکام اخلاقی و سیاسی زمان جدید با اینکه با علم و سیاست قدیم تفاوت دارند مثل آنها هر یک ریشه در جایی دارند که از آنجا آب و غذا می‌گیرند. اگر پیوند با ریشه قطع شود و آب و غذا به علوم و احکام علمی و عملی نرسد آنها پژمرده می‌شوند و از عهده مقاومت در برابر آشوبی که از جدایی و گسیختگی نظم جهان ناشی می‌شود بر نمی‌آیند. اصول و

دستورالعمل‌های اخلاقی باید ریشه در وحدت و همبستگی زندگی جمعی داشته باشند وگرنه اشخاص و افراد و گروه‌ها چنانکه باید به آن‌ها مبالغت نمی‌کنند و خیلی آسان عهد را می‌شکنند و مرتکب خلاف و نادرستی و خیانت و دروغ می‌شوند با این گسیختگی است که فساد شیوع می‌یابد. اصلاً فرد صرفاً در عالم جدید می‌تواند فرد باشد اگر فردیت در جهان جدید اهمیت یافته و مثلاً در لیبرالیسم اثبات شده است معنی‌اش این است که آدمی با وصفی که در جهان جدید پیدا کرده است آدمی است. فرد در این جهان، انسان مناسب و متناسب با جهان تجدد و مبادی و مبانی آن است حتی انسان طبیعی (قبل از قرارداد) که از هابز تا راولز در نظر صاحب‌نظران آمده است انسانی است که در زمان جدید تعریف شده است. اکنون اگر فرد گاهی احساس تنهایی و بی‌پناهی می‌کند این احساس شاید بر اثر فتوری باشد که در نظم جهان جدید راه یافته است. در این وضع کسانی که رسماً متولی پاسداری از ارزش‌ها هستند و می‌بینند بنیاد اخلاق سست شده است ممکن است آزرده‌خاطر و متأسف شوند مثلاً برای یک عالم و مرجع دینی بسیار دشوار است که ببیند احکام شریعت مهمل گذاشته می‌شود ولی او دوراه‌بشتر ندارد یکی اینکه ببیند این آفت چرا و از کجا آمده است و چگونه و تا چه اندازه می‌توان راه آن را سد کرد و مردم را به راه دینداری آورد. اگر این راه پیموده شود چه بسا که بتوان با درس معرفت و تذکری که حاصل می‌شود، مردمان را به صراط دین راه نمود. این راه، راه تأمل و تحقیق

و معرفت است و گرچه سیاست می تواند از آن بهره مند شود و قوت و نیرو بگیرد اما جزئی از سیاست و امر سیاسی نیست. راه دوم راه مؤاخذه و تحکم و الزام است. این راه، راه سیاسی و امنیتی است. تحکم و مؤاخذه و الزام در حکومت دینی وجه شدید و آخرین مرحله امر به معروف و نهی از منکر است و البته وقتی چنین نامی به آن داده شود دیگر با آن مخالفت هم نمی توان کرد ولی همه ما که به مدرسه رفته ایم حتی اگر فقه نخوانده باشیم لااقل در درس تعلیمات دینی آموخته ایم که امر به معروف و نهی از منکر مشروط به شرایطی است و از جمله آنکه اگر بدانی امر و نهی اثر ندارد یا اثر نامطلوب دارد و جوبش منتفی می شود اکنون دشواری امر به معروف و نهی از منکر شرعی اینست که دل و جان بیشتر مردمان مسخر رسوم و ارزش های تجدد است هر چند که همه این را نمی دانند و بسیاری که دل در گرو ارزش های تجدد دارند به اعتقادات و آداب دینی نیز پای بندند و با زبان و عمل رسمی مردمان را به آن ها دعوت می کنند. اینجا دیگر فقط دو گروه در برابر هم قرار نمی گیرند که یکی بخواهد شیوه ای را که بر ای زندگی انتخاب کرده است ادامه دهد و دیگری بگوید باید به شیوه ای که من می گویم زندگی کرد بلکه میدان نزاع، در درون شخص قرار دارد یعنی وجود مردمان دویاره شده و چه بسا که دو خواست متعارض و متضاد در وجود یک شخص در برابر هم قرار گرفته است. این دو خواست و داعیه معمولاً در یک سطح اند و در مقابله آن ها غالب و مغلوب وجود ندارد. یعنی جنگ میان شیوه های

زندگی یا به اصطلاح ارزش‌ها چنان نیست که یک ارزش، ارزش دیگر را بشکند و نابود سازد و خود جای آن را بگیرد. ارزش‌ها وقتی می‌روند که ریشه‌شان خشک شده باشد و اگر ریشه داشته باشند وقتی شاخه‌های آن‌ها را قطع کنند باز می‌رویند اما مهم اینست که وقتی دو ارزش در برابر هم قرار می‌گیرند هر دو، صورت یکدیگر را می‌خراشند و هیچ کدام پیروز نمی‌شوند. رسوم و آداب به تدریج به وجود می‌آیند و از میان می‌روند. به وجود آمدنشان هم به وجود آمدن یک شیوه تازه در زندگی است. پدید آمدن شیوه تازه زندگی با تغییر نگاه مردمان به جهان و چیزها و مخصوصاً به زندگی ملازمت دارد. یعنی رفتارها و عادات و آداب کم و بیش به هم بستگی دارند و یک رسم و عادت و رفتار را نمی‌توان از شیوه زندگی جدا کرد و آن را رواج داد یا ممنوع و مردود شمرد. آتاتورک و رضاشاه که طرح برداشتن حجاب زنان را اجرا کردند با مشکلات بزرگ مواجه شدند. البته بادی که از غرب می‌وزید و شیوه زندگی جدید را می‌آورد قبول چیزی را که با اجبار آغاز شده بود در سطوحی از جامعه و در میان گروه‌هایی از مردم به امر عادی مبدل کرد و دیدیم که بعد از برداشته شدن اجبار، بی‌حجابی کم و بیش در شهرها و مخصوصاً در شهرهای بزرگ باقی ماند و حتی شیوع بیشتر یافت. مع‌هذا در ایران و ترکیه مردمی که اعتقادات دینی راسخ‌تر داشتند یا کعبه اسلام در دلشان اعتباری بیش از کعبه تجدد داشت، رسم حجاب را حفظ کردند. در زمان پایان جنگ بین‌المللی دوم قضیه قدری صورت سیاسی پیدا کرد و این

سیاسی شدن در طی هفتاد سال اخیر چندان شدت یافت که بعضی کشورهای اروپایی داشتن حجاب را ممنوع کردند. این منع نه فقط نشانه سیاسی شدن قضیه است بلکه نشانه راه یافتن ضعف و فتور در شیوه زندگی غربی است.

مسئله‌ای که یک دولت یا حکومت اسلامی در چنین شرایطی با آن مواجه می‌شود اینست که با تخلف و تخطی از احکام شرع چه باید کرد؟ تا زمانی که حکومت، دینی نبود علمای دین و داعیان و خطیبان و مروجان اخلاق و شریعت به دعوت و نصیحت و اندرز دادن اکتفا می‌کردند و کاری جز این نمی‌توانستند بکنند و البته کارشان مؤثر بود (در زمان رضاشاه مراسم روضه‌خوانی در زیرزمین خانه‌ها و در پستوها و در هر جا که ممکن بود مخفیانه برگزار می‌شد) اما حکومت اسلامی در زمانی که بی‌حجابی در همه جا (اگر نه در میان اکثریت زنان اما در میان اکثریت آنانی که در امور عمومی فعالند) کم و بیش پذیرفته شده بود، چه می‌توانست و چه می‌بایست بکند؟ یک راه معقول این بود که حجاب قانونی شود و همه اعم از مسلمان و غیرمسلمان ملزم باشند که در ملا عام آن را رعایت کنند اما تجربه نشان داد که این قانون مثل بسیاری قوانین دیگر چنانکه باید مراعات نشد و نمی‌شود. اکنون گاهی ناراضیان از وضع حجاب، دولت‌ها و مقامات سیاسی و فرهنگی و اداری و قضایی و انتظامی را ملامت می‌کنند که چرا در کار خود قصور کرده‌اند؟ عیب کار اینست که ملامت‌کنندگان بی‌چون و چرا و فارغ از امکان‌ها و شرایط بی‌آنکه



راهی نشان دهند خود را آمر و دیگران را مأمور می‌دانند و از آن‌ها مقصود و مأمول خود را می‌خواهند و اگر به آن‌ها گفته شود که چرا به شرایط امکان آنچه می‌خواهید نمی‌اندیشید و راهی نشان نمی‌دهید می‌گویند دولت و حکومت مسئولند و آن‌ها باید راه مناسب را پیدا کنند. اینها ظاهراً نمی‌دانند که وقتی مردمان خود مسئولیت نمی‌پذیرند و دیگران را مسئول و مقصر می‌دانند هیچ کار مهم و اساسی صورت نمی‌گیرد زیرا این روحیه با اخلاق مناسبت ندارد و فرار از مسئولیت و تن در دادن به اهمال‌کاری است؛ پس چگونه اخلاق و اعتقاد صحیح با آن پدید آید؟ بسیار خوشایند و پسندیده است که مردمان به آداب و رسوم دین تعلق خاطر داشته باشند و رعایت آن را لازم بشمرند و بگویند دولت باید کاری بکند که این رسم رعایت شود. دولت و حکومت هم که با این نظر مخالف نیست و اتفاقاً در این راه کمتر از گروه‌های مدعی سعی نکرده است. پس باید دید چرا نتیجه دلخواه حاصل نشده است. ما حوصله و تحمل فکر کردن به این چرا را نداریم و حتی تجربه سی‌چهل سال ملامت و بازخواست تقریباً بی‌نتیجه، نیز ما را متقاعد نکرده است که به جای مقصر دانستن دیگران و ملامت آنان، راه دیگر پیش گیریم. قاعدتاً کسانی که به ادب دین و آیین علاقه دارند و رواج آن را می‌خواهند، خود بیشتر باید به شرایط امکان این رواج بیندیشند. آن‌ها اگر خود صرفاً طالب باشند و توقع داشته باشند که مطلوبشان را دیگران به هر قیمت فراهم کنند در اصالت طلبشان باید شک کرد. این قضیه در

موارد دیگر هم پیش آمده است مثلاً بعضی محافل سیاسی - دانشگاهی از لزوم اسلامی شدن علوم انسانی می‌گویند و از دانشگاهیان توقع دارند که این مهم را به عهده گیرند و هر چه زودتر آن را انجام دهند. این درخواست از هیچ حیث به اندازه درخواست قبلی موجه و عمومی نیست اما با تأمل در آن می‌توان دید و دریافت که چگونه بعضی گروه‌های نیمه‌سیاسی و نیمه‌علمی بی‌آنکه بیندیشند که کاری را چگونه می‌توان انجام داد از کسانی که ممکن است کار پیشنهاد شده از طرف آنان را بی‌معنی بدانند تقاضای انجام دادنش دارند و هیچ عذری را هم نمی‌پذیرند. کاش اینان دریافتن راه با دولت و حکومت و دانشمندان مشارکت می‌کردند. البته گروه‌هایی از آنان برای اعمال قهر آمادگی دارند و شاید با همین اعمال قهر رضایتشان تأمین می‌شود ولی اعمال قهر در تغییر شیوه زندگی و پدید آمدن علم یا دگرگون شدن آن اثر ندارد و اگر اثر داشته باشد مضر و خطرناک است زیرا شیوه زندگی و تأسیس علم یا تغییر آن دستوری و تحمیلی نیست و با جان و تن مردمان به هم آمیخته است پس تا جان و تن مهبای شیوه دیگری از زندگی نشود زندگی همان می‌ماند که بوده است.

۲- مردم در هر زمانی و هر جهانی شیوه زندگی خاص دارند. توسعه‌نیافتگی هم گرچه ماندن میان دو تاریخ قدیم و متجدد است از آن جهت که اوصاف خاص دارد لااقل باید آن را یک شبه تاریخ دانست. در این شبه‌تاریخ یا تاریخ بی‌تاریخی فکر و علم و عمل و

زندگی قوت و نشاط ندارد و شادی و امید کم است اما سهمی که از رنج و مصیبت نصیب مردمان می‌شود حساب و کتاب ندارد. وقتی در جنگ یا در حادثه‌ای یک غربی کشته می‌شود. خبرش در همه جا می‌پیچد اما کشته شدن صدها و هزارها کودک بی‌گناه مثلاً در غزه همیشه در محاصره، به چشم نمی‌آید. یکی دیگر از گرفتاری‌های جهان توسعه‌نیافته اینست که قدرت‌های جهانی گرفتاری‌ها و تعارض‌ها و بحران‌هایش را به وجود این جهان نسبت می‌دهند تا آن‌ها را بپوشانند. پس طبیعی است که قدرت غالب جهانی علاقه‌ای به پیشرفت و توسعه جهان توسعه‌نیافته نداشته باشد و شاید ناتوانی ورکود و نابسامانی و فساد در این جهان را مطلوب بداند زیرا اگر چرخ این جهان با نظم و انتظام بگردد و اعتدال در کارها پدید آید دخالت در آن و منسوب کردن بحران‌های جهانی به آن دشوار می‌شود اما تمام قضیه را سیاسی نباید انگاشت. ما عادت کرده‌ایم که همه مشکلات خود را ناشی از استعمار و قدرت‌های استعماری بدانیم چنانکه تقصیر نارسایی کارها و ناتوانی‌های شخصی خود را نیز به گردن دیگران می‌اندازیم. درست است که استعمارگران بیش از آنچه معمولاً در تاریخ‌ها نوشته‌اند مرتکب ظلم و تجاوز شده‌اند. تجاوز به یک کشور و غارت منابع و سرمایه‌های آن امر تازه و نادری نیست در این هم که قدرت استعماری آسیا و آفریقا و... را به بند کشیده و مردم این سرزمین‌های وسیع را به بندگی گرفته و دارایشان را غارت کرده است، تردید نمی‌توان کرد. اما نکته‌ای که از آن غفلت می‌کنند اینست

که استعمارگر، استعمارشده را انسان حساب نمی‌کرده است و نمی‌کند و بنابراین او را مشمول برخورداری از حقوق بشر نمی‌دانسته است و نمی‌داند. فاجعه اصلی تقسیم جهان به استعمارگر و استعمارشده و توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته، همین ظلم و بیگانگی و بیگانه‌گشتگی است. استعمارشدگان با اینکه متأسفانه کمتر از انسانیت خود دفاع کردند و قهر استعمار را پذیرفتند حق دارند که استعمار را محکوم کنند اما گناه ناتوانی‌ها و قصورهای خود را نباید به گردن استعمار بیندازند. راستی آیا اگر استعمار نبود مردم افریقا و بخش‌های بزرگ آسیا اکنون وضعی شبیه به وضع کانادا و دانمارک و نیوزلند داشتند؟ چرا ژاپن مستعمره نشد و با غرب در پیشرفت و تجدد شرکت کرد و اکنون از جمله توسعه‌یافته‌ترین کشورهای روی زمین است. اگر روس و انگلیس از ابتدای زمان قاجار به کشور ما دست‌اندازی نمی‌کردند، آیا ما اکنون در علم و تکنولوژی و نظام اداری و اجتماعی وضعی شبیه ژاپن داشتیم؟ مگر کدام جوانه و بارقه‌ای از علم تکنولوژیک و پیشرفت در دو قرن اخیر در آسیا و آفریقا روئیده و درخشیده است که استعمار آن را بریده و خاموش کرده باشد. ستمگر ستم می‌کند اما مظلوم نباید منظم باشد. آیا این انگلیس و روس بودند که دانشمند منجمی (میرزا محمود قمی) را که در اروپا به کارهای علمی مهم و مؤثر مشغول بود چون به ایران برگشت به نظامت پستخانه منصوب کردند؟ ما مظلومیم اما از آن جهت که ظلم و ستم استعماری را تحمل کرده‌ایم باید خود را

بازخواست کنیم اعتراض‌ها و نهضت‌های ضداستعماری را باید قدر دانست اما چه می‌توان کرد که آن‌ها حتی در دوران پایان یافتن استعمار رسمی، راه به جایی نبرده‌اند. استقلال‌ی که مستعمرات سابق به آن رسیده‌اند لفظ استقلال است پیدا است که اهل سیاست این را نمی‌پذیرند و حق هم دارند زیرا اولاً نمی‌خواهند و نمی‌توانند کوشش و مجاهده در راه استقلال را ناچیز بشمارند ثانیاً توانایی به دست آوردن چیزی بیش از آنچه به آن رسیده‌اند نداشته‌اند و ندارند. مبارزه با استعمار را ناچیز نباید دانست اما این مبارزه که با تشبّه به استعمارگر و پیروی از آن در فکر و عمل قرین بود ناگزیر می‌بایست در حد استقلال لفظی و صوری متوقف شود و پایان یابد. هیچکس حتی خود استعمارگران نمی‌توانند تجاوز استعماری را موجه بدانند و گاهی که در صدد توجیه برمی‌آیند برتری فهم خود را اساس استدلال قرار می‌دهند و به قول اهل منطق مصادره به مطلوب می‌کنند. ستم استعماری را نمی‌توان انکار کرد بحث در این است که اگر در آسیا و آفریقای قرون هجدهم و نوزدهم استعمار نبود آیا نهضت علمی و سیاسی برپا می‌شد و همه جهان در علم و فرهنگ و تکنولوژی یکسان پیشرفت می‌کردند و در یک سطح قرار می‌گرفتند کشور ما مستعمره نشد اما در دوران استعمار همواره در معرض مداخله قدرتهای جهانی بود این مداخلات یکسره به زیان ما بود و اگر عزم پیشرفت می‌کردیم راه آن را می‌بست ولی در تاریخ دوست ساله کشورمان نشانه اقبال جدی به علم و عزم پیشرفت را کجا می‌توان

یافت؟ اگر حرفی هم بوده است سفارش به اخذ علم از اروپا و پیروی از شیوه‌های جدید عمل و زندگی اروپاییان بوده است. یکی از توهم‌هایی که آن را بر دریافتی از اساسی‌ترین اصل تجدد یعنی اصل پیشرفت قهری در تاریخ مبتنی کرده‌ایم همین است که استعمار، ما را از علم و تکنولوژی و دموکراسی بازداشته است. استعمار توانایش را از کجا آورده بود و چرا ما از عهده مقابله با آن برنیامدیم. کشورهایی که مستعمره شدند توانایی مقابله نداشتند و غالباً این معنی را نمی‌دانستند و البته بر آن‌ها که نمی‌دانند بآسی نیست بخصوص که این دانستن از سنخ دانستن‌های دیگر و از جمله معلومات آموختنی نیست بلکه درکی است که گاهی جان را بستوه می‌آورد. به جهل و ناتوانی خود پی بردن و آن را پذیرفتن و به آن اقرار و اذعان کردن شجاعتی می‌خواهد که آن را از ارواح بزرگ توقع می‌توان داشت تکرار می‌شود که اگر استعمار و قهر استعماری و شبه‌استعماری نبود، وضع ما به این صورت که اکنون هست، نبود ولی اینکه این وضع چه می‌بود یا چه می‌توانست باشد پرسشی است که پاسخ ندارد هر چه هست تقدیر جهان کنونی با قهر و غلبه تجدد غربی رقم خورده و این قهر بیشتر در اعمال قدرت سیاسی و نظامی و سوءاستفاده‌های اقتصادی و مالی و اشاعه بعضی رسوم و آداب و افکار و آراء ظاهر شده است معمولاً حساب ظلم و استیلای جهان توسعه یافته غربی را از علم و تکنولوژی و گاهی حتی از فرهنگش جدا می‌دانند و اگر در مورد فلسفه و تفکر و ادب و آداب تجدد، اختلافی باشد در مورد علم

اختلافی نیست یا اختلاف بسیار کم است. این تفکیک و تقسیم در نظر ظاهر درست می‌نماید زیرا بنظر می‌رسد که علم هر جا باشد خوبست و مایه برکت می‌شود پس علمی که در غرب پدید آمده است ربطی به قهر غربی ندارد بلکه خواستنی و آموختنی است و از اختصاص آن به این یا آن کشور و مردم نباید گفت. وقتی بحث در مرتبه درک عادی و همگانی و به زبان علوم اجتماعی مطرح باشد معمولاً به نسبت میان علم و تفکر و ادب با تجدد توجه نمی‌شود همه مردم روی زمین می‌توانند علم و تکنولوژی جدید و حقوق بشر را نتیجه تکامل و حتی عین کمال بدانند و تعرض به آنها را فرض تلقی کنند در مقابل می‌توان اندیشید که یکی از موانع به وجود آمدن جهان علم در کشورهای توسعه‌نیافته جدا انگاشتن علم از شرایط تاریخی آنست. ولی «جهان علم» چیزی نیست که به آسانی فهمیده شود زیرا اولاً چون علم را همه در همه جا می‌توانند بیاموزند، می‌گویند اگر علم تعلق به تاریخ و فرهنگ خاص داشت این آموزش ممکن نمی‌شد ثانیاً فکر می‌کنند علم حاصل و فرع تکامل است و تکامل اختصاص به این یا آن قوم و کشور و مردم ندارد. وقتی گفته می‌شود علم جدید از شئون تجدد و بنظر کسانی قائم به اصول آنست مراد این نیست که علم اختصاص به مردم اروپا و آمریکا دارد بلکه در دوران رنسانس شرایط روحی و فکری خاص در اروپا پدید آمده و با آن علم و سیاست و اخلاقی که اکنون کم و بیش با تاریخ چهارصد پانصدساله‌اش آشنا هستیم قوام یافته و تاکنون دوام داشته است به

عبارت دیگر تجدد امری بیرون از علم و تکنولوژی و فلسفه و سیاست و اخلاق جهان جدید نیست بلکه نظامی است که به صورت علم و سیاست و اقتصاد و شیوه زندگی خاص ابتدا در اروپای غربی پدید آمده و کم‌کم در سراسر روی زمین انتشار یافته است مهم اینست که بدانیم این انتشار با مردمان چه کرده است ظاهر اینست که مردمان کم و بیش علم و ادب و فرهنگ و شیوه زندگی عالم جدید را پذیرفته و با آن خو کرده و اکنون با دانش و تکنولوژی و اشیاء تکنیک روزگار می‌گذرانند. چیزی که به آن توجه نمی‌شود یا کمتر به آن توجه می‌شود اینست که علم و تمدن جدید مسبوق به تحولی است که در جان گروه‌هایی از آدمیان روی داده و حتی زمانی که تجدد از اروپا به مناطق دیگر عالم رفته در جان مردمان اثری گذاشته است که به دشواری شناخته می‌شود. این اثر چه بوده است و چیست؟ فیلسوفان باید به پرسش بیندیشند اما آن‌ها برای پاسخ دادن به اطلاعات تاریخی و اجتماعی و روان‌شناسی نیاز دارند. این اطلاعات اکنون چندان زیاد نیست یا بنظر نمی‌رسد که کافی باشد. ناگزیر باید به روحیه و رفتار مشترک مردم کشورهای در حال توسعه و در وضع توسعه علم و اقتصاد و سیاست و حقوق نظر کرد. این روحیه و رفتار با روحیه و رفتار اروپاییان و آمریکاییان قرون هیجدهم و نوزدهم تفاوت دارد. این تفاوت از این نظر که اینها می‌بایست راه را بگشایند و پیش‌رو باشند و اقوام دیگر در پی آنان بروند محرز است. ولی باید اندیشید که اگر مردمی دوست سال پیرو می‌مانند قاعدتاً باید مشکلی داشته



باشند مثلاً آن ژاپنی که پیرو نماند با اندونزیایی که همچنان توسعه‌نیافته است باید تفاوت داشته باشد. این تفاوت را اگر بشناسیم تفاوت توسعه‌یافتگی و توسعه‌نیافتگی را شناخته‌ایم. مردم آفریقا هنوز توسعه‌نیافته‌اند اما ژاپن متجدد شده است آیا نژاد و رنگ و شرایط جغرافیایی و روانشناسی موجب این تفاوت بوده است؟ اگر چنین بود در میان آفریقاییان سیاستمداران و شاعران و صاحب‌نظران نامدار پیدانمی‌شدند یا اگر علم و تکنولوژی و تجدد بطور کلی خاص اروپا و نژاد اروپایی بود ژاپنی‌ها نمی‌توانستند در تجدد شریک شوند و کره و چین در راه توسعه سرعت نمی‌گرفتند پس قضیه نژادی و جغرافیایی و روان‌شناسی نیست اما چگونه است که کشوری با داشتن مردم باهوش و دانشمندان بسیار و منابع طبیعی فراوان یا کافی صد سال در راه توسعه کورمال کورمال می‌رود و بجایی که باید نمی‌رسد؟ اینکه قدرتهای جهانی مانع بوده‌اند چنانکه گفتیم پاسخ موجهی نیست هر چند که به کلی نادرست هم نباشد. پس باید جهات دیگری در کار باشد. بعضی روحیات و نقائص و نارسایی‌هایی که در کشورهای توسعه‌نیافته و در راه توسعه وجود دارد عبارت است از:

- ۱- دست بردن به کارها و رها کردن آنها در میانه راه و قبل از اتمام
- ۲- ناتوانی در ارزیابی نتایج کار و درس نگرفتن از ناکامی‌ها و

شکست‌ها

- ۳- بی‌توجهی به شرایط و امکان‌ها و توانایی‌ها و ناتوانیهای کشور

و مردم

- ۴- بی‌مبالاتی به ناسازگای اقوال با افعال
  - ۵- تمیز ندادن نیازهای لذاته از نیازهای لغیره و خلط میان آنها
  - ۶- ندیدن عیب خود و پوشاندن آن و دیدن همان عیب در دیگران و ملامت صاحبانش و ابتلا به غرور و خودبینی و داشتن دعوی‌ها و داعیه‌ها و بی‌اعتمادی به خود و به دیگران
  - ۷- اتلاف وقت و مال و سرمایه کشور و اسراف در مصرف هر چیز و بخصوص انرژی
  - ۸- بیگانگی با روح تکنیک و سرهم‌بندی کردن بجای محکم‌کاری
  - ۹- دور شدن از طبیعت و بی‌پروایی به حفظ محیط زیست
  - ۱۰- ناتوانی در رعایت وقت و نظم دادن به کارها و هماهنگ کردن آنها
  - ۱۱- نشناختن جای و وقت کارها و اندازه چیزها
  - ۱۲- فقدان روحیه هماهنگی اجتماعی و ناتوانی در کارهای جمعی
  - ۱۳- گرفتار بودن در چنگال اوهام و رها کردن امور لازم و ضروری و پرداختن به امور موهوم
  - ۱۴- ناتوانی در برنامه‌ریزی آینده
  - ۱۵- جهان را مجموعه‌ای پراکنده از اشیاء متباین دیدن
  - ۱۶- نشناختن عقل تجدد و اشتباه این عقل با عقل معاد و معاش و عقل فلسفی متقدمان
- وقتی همه این نقص‌ها و ناتوانی‌ها و نارسایی‌ها در بوروکراسی

ناکارآمد جمع شوند راه دشوار پیشرفت، دشوارتر می‌شود.

۳- این امر در جهان رویه توسعه عادی شده است که کاری را آغاز می‌کنند و به جهاتی که به درستی دانسته نیست آن را مدت‌ها نیمه‌کاره رها می‌کنند و شاید هرگز دیگر بسراغ آن نروند. البته گاهی هم از عهده به پایان رسیدن کار بر نمی‌آیند و به حکم ضرورت آن را فرومی‌گذارند درد اینست که این ناتوانی را به چیزی نمی‌گیرند و اصلاً آن را ناتوانی به حساب نمی‌آورند و غم آن را نمی‌خورند گویی به نتیجه کاری که کرده‌اند نیاز نداشته‌اند و به نتیجه رسیدن یا نرسیدن برایشان یکسان بوده است. کارها را باید به اهلش سپرد و هر کس دست بکاری می‌زند باید توانایی ادای آن را داشته باشد و کار را در وقت و جای خود و در تناسب با کارهای دیگر برای گرفتن نتیجه معین انجام دهد در جهان توسعه‌نیافته معمولاً به کارهایی رو می‌کنند که پیشتر در جهان توسعه‌یافته انجام گرفته است. بدون اینکه بپرسند و بدانند که آن کارها در چه شرایطی و با چه مقدماتی صورت گرفته و چه اثر و نتیجه‌ای داشته است آنچه در جهان توسعه‌یافته پدید آمده بحکم ضرورتی بیرونی بوده و یا احساس نیاز در انجام دادنش دخالت داشته است در جهان توسعه‌نیافته بسیاری کارها بدون اینکه به آن‌ها و به حاصلشان (اگر حاصلی داشته باشد) نیازی باشد صورت می‌گیرد (و پیدا است که در این صورت مبالغه و دقت و مواظبت در اتقان کار هم رعایت نمی‌شود). وقتی کار به نتیجه نرسد یا نتیجه‌اش ناچیز و ناقص

باشد قاعدهٔ باید صاحبان آن در صدد کشف مانع یا موانع نرسیدن به نتیجه مطلوب برآیند ولی در جهان توسعه نیافته چنانکه به حرف اهمیت می دهند به کار و نتیجه آن وقع نمی نهند در چنین وضعی جان و تن از کار بازمی ایستد و نظام امور آشفته و آشفته تر می شود بلکه اغتشاش و آشوب در وجود مردمان پدید می آید و اخلاق عمومی در معرض آسیب و خطر فساد قرار می گیرد و آخرین مرحله غفلت و مصیبت، مقام اشتباه مهم ترین با بی اهمیت ترین و بنیادی ترین با سطحی ترین و عرضی ترین یا تفنیی ترین با ضروری ترین کارها و چیزهاست. جهان توسعه نیافته گاهی چندان دچار غفلت می شود که راه های گشوده یا گشودنی را رها می کند و در تمنای محال به سوی دیگر می رود؛ از گناه کوچک در نمی گذرد و بر سر آن حاضر است جهان را به آتش بکشد اما هیچ حساسیتی به فساد بزرگ و آلودگی و تباهی ندارد و چه بسا توجه به آن ها را بیهوده و مایه اتلاف وقت می داند شاید هم قوه تمییز میان صلاح و فساد را از دست داده باشد. همه اینها و عوارض دیگری که روح مردم جهان توسعه نیافته را مبتلا می کند فرع یک امر تاریخی است و آن اشتباه عقل تکنیک با عقل جهان بین فلسفه یا عقل معاد و معاش جهان دینی قبل از تجدد و دوران تجدد مآبی است. عقل جهان متجدد عقل نقاد و حسابگر و سازنده است و با عقل متقدمان که جهان بینی و علمشان علم نظری مستقل از عمل و عملشان ناظر به اخلاق و فضیلت است نباید اشتباه شود. عقل تاریخ پیش از تجدد هر چه باشد، عقل تصرف در

موجودات نیست و از عهده این تصرف بر نمی‌آید مانعی ندارد که ما در بحث از تکنیک و در مقام پی بردن به ذات آن به اندیشه یونانی و مخصوصاً طرح ماده و صورت ارسطویی رجوع کنیم اما عقل ارسطو کار عقل تکنیک نمی‌کند هر چند که شاید دست ما را بگیرد و به خانه این عقل ببرد وقتی با عقل تکنیک می‌خواهیم افلاطون و ابن‌سینا و مولوی و کلمات قرآنی را بشناسیم و دریابیم یا با عقل قرآنی و فلسفه ابن‌سینایی پروای در انداختن طرح توسعه اقتصادی - اجتماعی خاص می‌کنیم باید موظب هر دو عقل باشیم و اگر این دو عقل در وجود مردمان با یکدیگر مشتبه شوند ممکن است اعتدال در فهم و عملشان بر هم خورد. عقل دوران جدید پیش از قرن هیجدهم هرگز در هیچ جا نبوده است هر چند که ناگهان و بی مقدمه به وجود نیامده و با عقل‌های جهان‌های گذشته نسبتی داشته است عقل قدیم که خوشبختانه در جهان ما عزت و عظمت دارد و هنوز می‌تواند آموزگار معرفت و اعتدال باشد، مستقیماً به کار نظم بوروکراسی و تکنوکراسی نمی‌آید عقل قدیم در عصر ما بیشتر آموزشی و آموختنی شده است اگر بتوانیم راهی مستقیم به خرد قرآنی و حکمت حکمای سلف و عقل فیلسوفان متقدم بیابیم شاید از آن‌ها هم بشنویم که فرزند دوران تجدیدشان چندان دوراندیش نیست و صرفاً آنچه را خود ساخته است می‌شناسد و پروای امور بیرون از وضع ظاهر کنونی خود ندارد جهان توسعه‌نیافته اگر این را بداند تکلیفش با گذشته و آینده روشن می‌شود گاهی اینجا و آنجا کسانی بصراحت یا به تلویح از غلبه خرد

تکنیک می‌نالند و آرزوی پناه بردن به خانه امن و آرامش و نجات حکمت و خرد قدیم دارند اگر اینها اهل دانش باشند شاید در روشن ساختن تاریخ و در نقد جهان جدید و قدیم راهنمایی‌های گرانبها داشته باشد اما اگر کسانی با چنین روحیه در کار سیاست و تدبیر و اجرای برنامه توسعه اجتماعی - اقتصادی وارد شوند باید یاد بگیرند که با عقل تکنیک چگونه کنار آیند صاحبان حکمت معمولاً به اموری چون توسعه و برنامه‌ریزی‌های آن کاری ندارند و این خطر همواره وجود دارد که ناآشنایان به شرایط زمان به میدان آیند و به پریشانی‌ها بیفزایند. این سخن پایان ندارد پس یکبار دیگر اوصاف جهان توسعه‌نیافته را بصورت زیر خلاصه کنیم و با آن بحث را پایان دهیم.

جهان توسعه‌نیافته نظم و قرار ندارد و پیوند و نسبت امروزش با دیروز و فردا گسیخته است این جهان که احیاناً از میراث عقل قدیم بی‌بهره نیست، با عقل جدید هم به وساطت آثار و توابعش کم و بیش آشنا شده است اما این هر دو عقل، عقل آموختنی و آموخته‌اند بی‌آنکه بدرستی با وجود مردمان درآمیخته باشند عقلی که در تاریخ، مردمان را راه می‌برد عقل یافته و درآمیخته با وجود است و از عقل آموخته بندرت کاری بیش از نقل و وعظ و سرزنش و ستایش و تبلیغات و تعارف برمی‌آید اکنون همه جهان در غایات و شیوه زندگی متجدد بدرجات شریکند و به اندازه این شرکت در عقل جدید هم سهم شده‌اند جهان توسعه‌نیافته به گذشته جهان توسعه‌یافته نظر دارد زیرا برای رسیدن به مرحله توسعه می‌پندارد که باید راه رفته این

جهان را بپیماید ولی اگر تصور کند که راه طی شده گشوده مانده است و پیمودنش دشواری ندارد و فکر نکند که این راه با چه توانایی‌های طی شده است و باید طی شود چه بسا که در راه سرگردان شود اما بزرگترین مشکل جهان توسعه‌نیافته اینست که گرفتار تعارض‌های مضاعف است تعارض این جهان محدود به تعارض میان سنن قدیم و رسوم جدید نیست بلکه بر این تعارض تعارض‌های درونی تجدد هم افزوده شده است. صفت دیگر جهان توسعه‌نیافته شتابزدگی و بی‌صبری و پیگیر نبودن است با شتابزدگی و بی‌صبری به زحمت راه به مقصد می‌توان برد اما وقتی شتابزدگی با فراموشکاری توأم شود حتی اندیشه و اقدام به نتیجه نرسیده دیروز هم، از یاد می‌رود تا با بی‌صبری کار دیگری آغاز شود که آنهم به انجام نمی‌رسد و فراموش می‌شود و.... و همه اینها از آن روست که جهان توسعه‌نیافته از گذشته بریده است بی‌آنکه رویی به آینده داشته باشد و بنابراین در پی یافتن راهی به درک چگونگی قوام جهان توسعه‌یافته نیست. این جهان یک شبه جهان در میان جهان قدیم و جهان متجدد است و چون بنیاد ندارد سازمان‌ها و نهادها و نظام آموزش و پرورش و مدیریت و فرهنگ و داد و ستد و شیوه‌زندگیش به هم بسته و متعادل و هماهنگ و متناسب نیستند در این وضع، عقل، همان عقل فردی مردمان و عقلی است که در روان‌شناسی از آن به هوش تعبیر شده است و به معنی توانایی حل مسئله است و با عقلی که به جهان تاریخی تعلق دارد نباید اشتباه شود. این عقل مسئله‌یاب و طراح مسائل و

حل‌کننده آنهاست و بهره و سهمی است که آدمی از جهان تاریخی خود می‌گیرد و هر چه بستگی مردمان به جهان خود محکمتر باشد عقل قوت بیشتر دارد اما اگر پیوند و همبستگی میان مردمان و سازمان‌ها و... سست باشد اشخاص هر چند از هوش فردی بالایی برخوردار باشند و مثلاً بتوانند مراتب عالی علوم را به آسانی کسب کنند یا راه‌هایی برای اندوختن مال و ثروت بیابند معلوم نیست که بتوانند از علم و مالشان در جای خود استفاده کنند مع‌هذا عقل را به کلی از هوش و گفتار و کردار و شیوه زندگی جدا نباید دانست نشانه وجود خرد در میان یک قوم امید و آرامش و اهتمام به ضروری‌ترین و بهترین کارها و رعایت حقوق دیگران و اعتدال در رفتار و کردار و صراحت بیان در عین رعایت ادب است.





## از متن کتاب:

● تعبیر «خرد سیاسی در زمان توسعه نیافتگی» مفهوم مانوس و آشنایی نیست و ممکن است در نظر کسانی معنی محصل هم نداشته باشد زیرا معمولاً خرد را مقید به زمان نمی‌دانند و اغلب راعیان عقل (عقل در برابر نقل و شهود و تجربه و سنت و عادات فکری) معتقدند که بهره همه آدمیان از آن یکسان است. این یک امر اتفاقی نیست که هم معتزله و هم دکارت گفته‌اند که هیچ چیز مثل عقل میان آدمیان به تساوی تقسیم نشده است. البته فهم ژرفای قول معتزله و دکارت آسان نیست و شاید ابهام سخنشان از ابهام خرد تاریخی و منسوب به زمان توسعه نیافتگی یا هر زمان دیگر بیشتر باشد.

● چند نکته در این رساله اجمالی، مجمل‌تر مانده است. یکی از آنها نسبت اخلاق و سیاست است. اخلاق و سیاست با هم چه نسبتی دارند؟ لازم نیست حجت بیاورم که در دوره جدید سیاست از اخلاق جدا شده است اما کسانی که نتیجه می‌گیرند سیاست جدید با اخلاق منافات دارد یا گاهی می‌گویند این سیاست عین فساد است باید در گفته خود اندکی تأمل کنند البته سیاست جدید اخلاقی نیست اما آیا هر چه اخلاقی نباشد به ضرورت ضد اخلاق و ردیلت است؟

● با وصفی که در این دفتر از توسعه نیافتگی و اهل جهان توسعه نیافته شده است شاید این سوء تفاهم پدید آید که اهل جهان توسعه نیافته به جهان قبل از تجدد تعلق دارند و آدم‌های به اصطلاح سنتی هستند. این تلقی و برداشت درست نیست.

● دوباره باید به عقل برگردیم و از زاویه دیگری به آن نظر کنیم. گمان نمی‌کنم که کسی از اهل فلسفه و علوم انسانی و اجتماعی منکر باشد که فلسفه مخصوصاً باید به نحوه وجود آدمی و علم و عمل او در جهان بیندیشد علوم اجتماعی نیز باید مسائلی را که در طریق پیشرفت و بسط تجدد پیش آمده است طرح و حل کنند.

