



سیاست،
تفکر، تاریخ

دکتر رضا داوری اردکانی



سرشناسه	: داوری، رضا: ۱۳۹۲ -
عنوان و نام‌پدیدآور	: سیاست، تفکر، تاریخ / رضا داوری اردکانی
مشخصات نشر	: تهران: سخن، ۱۳۹۱.
مشخصات ظاهری	: ۴۸۰ ص.
شابک	: 978 - 964 - 372 - 614 - 0
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیپا
موضوع	: علوم سیاسی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها
موضوع	: تاریخ -- فلسفه -- مقاله‌ها و خطابه‌ها
رده‌بندی کنگره	: JA۶۹/۲د۲ ۱۳۹۱
رده‌بندی دیویی	: ۳۲۰/۰۸۰
شماره کتابشناسی ملی	: ۲۹۲۰۷۳۱

سیاست، تفکر، تاریخ

سیاست، تفکر، تاریخ

دکتر رضا داوری اردکانی



انتشارات سخن



انتشارات سخن
خیابان انقلاب، خیابان دانشگاه
خیابان وحید نظری شماره ۴۸
فکس ۶۶۴۶۳۸۷۵
www.sokhanpub.com
Email: info@sokhanpub.com

سیاست، تفکر، تاریخ
دکتر رضا داوری اردکانی
تنظیم و تصحیح و تهیه فهرستها
از کمال اجتماعی جندقی

چاپ اول: ۱۳۹۱
لیتوگرافی: کوثر
چاپ: دایره سفید
تیراژ: ۱۶۵۰ نسخه
شابک ۰-۶۱۴-۳۷۲-۹۶۴-۹۷۸

مرکز پخش: انتشارات علمی - خیابان انقلاب - مقابل دانشگاه تهران
شماره ۱۲۲۴ تلفن: ۶۶۴۶۵۹۷۰ - ۶۶۴۶۰۶۶۷

فهرست

۹	مقدمه.....
۲۵	سیاست کنونی را چه بنامیم.....
۸۵	سیاست و تفکر.....
۹۷	ملاحظاتى دربارهٔ قانون، قانونگذارى و فرهنگ.....
۱۵۵	خرد و سیاست.....
۱۸۳	عرفان و سیاست.....
۲۰۱	نظر اجمالى به اندیشهٔ دموکراسى.....
۲۱۷	دين، آزادى و اخلاق.....
۲۴۳	خشونت و ليبراليسم.....
۲۵۹	استراتژى به جاى ايدئولوژى.....
۲۶۷	ملاحظاتى دربارهٔ حقوق بشر و نسبت آن با دين و تاريخ.....
۲۸۷	آيا مى توان سياست را با اخلاق آشتى داد.....
۳۰۳	امام خمينى و طرح تجديد سياست دينى.....

۳۱۱	خلیج فارس، خلیج فارس است
۳۲۷	ملاحظاتى دربارهٔ تاریخ و تاریخ‌نویسى
۳۳۵	دربارهٔ تاریخ
۳۴۷	تاریخ و عبرت
۴۰۳	تاریخ در نهج البلاغه
۴۳۷	ملاحظاتى در باب طرح مدینهٔ اسلامى
۴۶۱	فهرست مآخذ مقالات
۴۶۳	کتابنامه

مقدمه

مقالاتی که در این دفتر گرد آمده است از ابتدا به این قصد که فصول یک کتاب باشند نوشته نشده است، اما همه به هم پیوسته اند و جزئی از یک طرحند یا بهتر بگویم، در حکم تمهید مقدمه‌ای برای پاسخ دادن به این پرسشند که در سیر تاریخ، ما از کجا آمده‌ایم و به کجا رسیده‌ایم و چه امکان‌هایی داریم و به کجا می‌خواهیم برویم.

اگر در این مقالات به سیاست، توسعه، تاریخ و تجدد پرداخته‌ام، قصد تتبع در تاریخ و علوم سیاسی نداشته‌ام و درس تاریخ و سیاست نداده‌ام. پیداست که یک معلم و دانشگاهی تتبع و پژوهش و تدریس و تحقیق را ناچیز نمی‌شمارد و از آنها رو نمی‌گرداند، چنان که خود من گاهی تتبع کرده‌ام و بیش از پنجاه سال در مدارس و دانشگاه‌ها درس داده‌ام. اما معمولاً آنچه می‌نویسم تتبع و پژوهش نیست. به این جهت با اینکه برای نوشتن و در هنگام نوشتن به کتب و مقالات بسیار مراجعه می‌کنم، خود را ملزم به ذکر مأخذ نمی‌دانم و لزومی نمی‌بینم که برای اثبات نظر خود به اقوال و آرای دیگران استناد کنم.

استناد به آثار و مقالات موجود روش مناسب و لازم برای مطالعات تاریخی و ادبی و حقوقی است، اما در علوم ریاضی و فیزیک و

زیست‌شناسی و شیمی و حتی در علوم انسانی استناد کم‌تر مورد پیدا می‌کند. وقتی کسی می‌خواهد بداند که مثلاً کشور ما در اقتصاد جهانی یا در علم پژوهش چه جایگاهی دارد قهراً باید به آمارها رجوع کند، اما در تحلیل و نتیجه‌گیری استناد دیگر وجهی ندارد.

همه علوم در جوهر و باطن خود و در آغاز تجربی‌اند، زیرا تا زمانی که یک تجربه درونی دانشمند را به علم و به مسئله علمی متوجه نسازد پرسشی ندارد و نمی‌داند به کدام سو باید برود. در مرحله دوم علم به علم عقلی و نقلی تقسیم می‌شود. هر یک از علوم عقلی و نقلی هم یا عملی‌اند یا نظری. (هرچند که هیچ علمی نظری صرف یا عملی صرف نیست؛ در بعضی از علوم وجه نظری غالب است و در بعضی دیگر وجه عملی.) علوم عقلی نظری را نیز می‌توان به ریاضیات و علوم تجربی و علوم تاریخی تقسیم کرد. مراد از علوم تاریخی صرف تاریخ‌نگاری نیست، بلکه جلوه‌های تاریخی را لااقل در مقدمه همه علوم می‌توان یافت. در این بخش از علوم عقلی نظری و در علوم نقلی عملی استناد و ذکر اسناد و مأخذ ضروری است، اما اخیراً در بعضی گزارش‌های آزمایشگاهی (که این گزارش‌ها احياناً به عنوان مقاله در مجلات بین‌المللی چاپ می‌شوند) کسانی که یک آزمایش را دنبال می‌کنند به کار همکار یا سلف خود استناد می‌کنند و این استناد به عنوان ملاک و میزان علمی بودن و معتبر بودن گزارش ذکر می‌شود. در مسائل تاریخی و انسانی متفکران و محققان می‌توانند با یکدیگر هم‌زبان باشند و تجربه یکدیگر را درک کنند، اما در این وضع نه ضرورت دارد که یکی به تجربه دیگری استناد کند و نه این استناد وجهی یا ضرورتی دارد.

خواننده گرامی اگر می‌بیند که من به کتاب‌ها و مقالات بزرگان و صاحب‌نظران فلسفه و تاریخ و سیاست استناد نکرده‌ام، به این معنی

نیست که بدون مطالعه و بی خبر از تحقیقاتی که دیگران کرده‌اند قلم به دست گرفته و چیزی از سر خودرایی نوشته‌ام. دربارهٔ سیاست و تاریخ کتاب‌ها و مقالات بسیار در جهان نوشته شده است. اما کسی که بخواهد دربارهٔ زندگی و سیاست در یک منطقه از جهان چیزی بنویسد منابع و مآخذش تاریخ آن منطقه و کارنامهٔ حکومت‌ها و وضع روحی و فکری و اخلاقی مردم است. او باید در زبان و گفتار غالب و در حوادث و وقایعی که اتفاق می‌افتد و در تصمیم‌هایی که گرفته می‌شود تأمل کند، ولی اینها چیزهایی نیست که مستند نویسندگانه قرار گیرد. یافت علمی و حتی آزمودن و ردّ و اثبات او به استناد نیاز ندارد. تسری حکم چیزی به چیزی از سنخ و جنس دیگر در شأن اهل دانش و خرد نیست، اما در جایی که تفکر نیست و آن را جدی نمی‌گیرند چه بسا مشتغلان به علم هم گاهی گمان کنند که هر چه نوشته می‌شود باید از منبع و مأخذی اخذ شده باشد و به این جهت به هر کتابی که نگاه می‌کنند بگویند کتاب نامه و مأخذ و منابعش چیست و کجاست.

اتفاقاً یکی از مسائلی که در این مقالات به آن اندیشیده‌ام در نیافتن تفاوت میان چیزها و اطلاق یک حکم جزئی یا کم‌تر کلی بر همه چیز است. کار این اشتباه گاهی به جایی می‌کشد که یک پژوهشگر دربارهٔ همهٔ دانش‌ها با ملاک‌ها و موازین دانش خود حکم می‌کند، چنان که ممکن است یک معدن شناس گمان کند که همهٔ علوم باید نظیر معدن‌شناسی باشد و آمارشناس وقتی به کتاب تاریخ و فلسفه نگاه می‌کند چه بسا اعتراض کند که آمار و ارقامش کجا رفته است. اگر از علوم انسانی مثال بیاوردم وجهش این است که دانشمندان علوم انسانی معمولاً صورت و روش علم خود را ملاک حکم دربارهٔ علوم دیگر قرار نمی‌دهند و به علوم دیگر با نظر تخفیف نگاه نمی‌کنند. ولی در جهان رو به توسعه این علوم

چندان قوت ندارد که بتواند در تعیین حدود و جایگاه چیزها دخالت کند و با تدوین برنامه آموزش و پژوهش، از اشتباهی که احیاناً برای دانشمندان در شناخت حدود هر دانش پیش می‌آید جلوگیری کند.

مثال بارز این اشتباه سپردن کار مدیریت و پژوهش به کسانی است که از تاریخ علم و علوم انسانی و شرایط مادی و اخلاقی توسعه پژوهش کم‌تر اطلاع دارند و شاید بعضی از آنها فکر می‌کنند که مثلاً مورخ یا جامعه‌شناس هم اگر می‌خواهد دانشمند باشد باید به همان پژوهش‌هایی که اصحاب علوم تجربی و مهندسی به آن می‌پردازند بپردازد. کسی که بخواهد مثلاً این وضع علم را نشان دهد مدرک و مأخذ از کجا بیاورد؟ اینها که در جایی ثبت نشده و پیش از این مطرح نبوده است. اگر بگویند موارد و مثال‌ها را باید گفت، می‌گویم این موارد چندان شایع است که ذکر خلاف و نقض آنها بسیار دشوار است و اگر موارد نقض و خلافی یافت شود در زمره استثناها و نواذر است.

در کشور ما علوم انسانی و حتی فلسفه با سابقه طولانی اش در جای مناسب شأن خود قرار ندارد. در مورد وضع و مقام دانش‌های دیگر هم مطالعه و تحقیق دقیقی صورت نگرفته است. اما اگر دانشمندان رشته‌های دیگری آنکه به کار و بار خود بیندیشند و به جای این که ببینند خود برای علم کشور چه کرده‌اند با نظر تخفیف به علوم انسانی بنگرند، کاری خلاف شأن دانشمندی کرده‌اند. ولی این خلاف کم و بیش اینجا و آنجا - البته بدون غرض - صورت می‌گیرد و در ذهن کسانی این توهم قوت گرفته است که در رشته‌های مختلف علوم و مهندسی پیشرفت‌هایی مهم حاصل شده است و اگر نقضی در کارنامه علم کشور وجود دارد از ناحیه علوم انسانی است. کاش پژوهش و تحقیقی انجام می‌شد تا بدانیم از آن جانب چه کارهای مهمی صورت گرفته و از پژوهش‌های شیمیدان‌ها و

داروسازان و مهندسان پژوهشگر که مقالات خوبی هم در مجلات بین‌المللی نوشته‌اند چه فوایدی به صنعت و توسعه علمی - صنعتی کشور رسیده است. در این صورت چه بسا که نظرها در مورد علوم انسانی تعدیل شود.

من قبلاً اعتراف کردم که در بخش علوم انسانی و فلسفه نقص‌ها و ضعف‌هایی هست، اما فقر و ضعف بزرگتر در نظر کلی ما به علم و مخصوصاً به علوم انسانی ظاهر می‌شود. اگر گفته شود که در مسائل علوم انسانی تحقیق مهمی نکرده‌ایم که جایی در علم جهانی داشته باشد نباید به دفاع و توجیه پرداخت، بلکه باید پرسید که دانشمندان رشته‌های دیگر در پیشبرد علم کشور و جهان چه کرده‌اند و چرا این همه به مقاله نویسی و مقاله سازی اهمیت داده می‌شود و از آنهایی که در کار توسعه کشور مؤثر بوده‌اند هیچ نامی در میان نیست و اگر نامشان هم در جایی بیاید می‌گویند اینها که مقاله در مجلات معتبر نوشته‌اند. وقتی یک مهندس برای رسیدن به مقام عالی استادی باید مقاله در فلان مجله داشته باشد و تنها ملاک شایستگی‌اش داشتن مقاله است او دیگر در حقیقت یک مهندس نیست، بلکه مقاله نویس و پژوهشگر است و در این صورت باید دید که پژوهشش در کجا و به چه کار می‌آید.

دانش عصر ما کار دانشمندان متفردی نیست که بی‌خبر از دیگران به سلیقه خود پژوهش کنند، بلکه علم یک سیستم به هم پیوسته است. علم با پراکندگی پیش نمی‌رود. به این جهت اگر هنوز جایگاه علوم و توقعی که از علم داریم معین نیست باید برای آن فکری کرد. نوشتن مقاله کار خوبی است، اما مقاله نویسی را به جای نظم و نظام علمی نمی‌توان گذاشت و اگر چنین کنیم در حقیقت پراکندگی را پوشانده‌ایم. البته این آشفتگی و خلط مطالب و وظایف را نباید به کوتاهی اشخاص و گروهها در انجام

دادن وظایفشان نسبت داد، بلکه از آثار و اوصاف جهانی است که باید با طراحی ساخته شود.

در جهان توسعه نیافته نه فقط مورخ و جامعه شناس در پژوهش‌های خود با موانع روحی و اخلاقی و مادی مواجه می‌شوند، بلکه علمای رشته‌های دیگر هم کم‌تر به پژوهش‌هایی که جایی در نظام علم کشور داشته باشد می‌پردازند. از میان ایشان کسانی که توفیق بیشتری دارند در انزوای علمی مقاله نویس می‌شوند و با اینکه می‌توانستند در عداد دانشمندان بزرگ جهان قرارگیرند به عادت نوشتن مقالات معمولی خو می‌کنند و در کتابخانه و پشت میز اینترنت به کار نه چندان پرحمت مقاله نویسی می‌پردازند. اما بی‌بهرگان‌شان برای اینکه بی‌بهرگی و اعراض خود از علم را توجیه کنند احياناً قیافه فیلسوف مآب می‌گیرند و بالحن مطمئن و ساختگی حرف‌های توخالی دربارهٔ جامعه و آینده و علم و پژوهش و هر چیز دیگر می‌گویند و هیچ کس به آنها نمی‌گوید چرا در کاری که صلاحیت ندارند دخالت می‌کنند و نمی‌روند کشک خودشان را بسایند. آیا این سخنان را باید با رجوع به اسناد اثبات کرد؟ من که چیزی را اثبات نکرده‌ام که دلیل و سند بیاورم. من یک داعیه را نفی کرده‌ام. مدعی اگر شاهد و بینه و قرینه و دلیلی دارد آنها را پیش آورد و مدعای خود را اثبات کند.

چیز دیگری که ما نمی‌خواهیم به آن توجه کنیم و از ابتدای تاریخ تجددمآبی مان بسیار کم به آن توجه داشته‌ایم و این توجه کم در طول زمان کم‌تر شده و به هیچ رسیده است مشروط بودن توسعه علمی و حتی اقتصادی و اجتماعی به درک تاریخی و طرح مسائل و شناخت امکان‌ها و توانایی‌ها و نیازمندی‌هاست. این درک، درک صاحب نظران - و نه متخصصان - است.

پژوهشگران و دانشمندان متخصص به کارهای تحقیقی خود می‌پردازند و در کار دانش‌های دیگر دخالت نمی‌کنند و معمولاً داعیه طراحی برنامه توسعه علم و تکنولوژی هم ندارند. این برنامه ریزی کار اهل سیاست و مدیران اقتصاد و بازرگانی و اقتصاددانان و جامعه‌شناسان و حقوقدانان و دانایان و آشنایان به امکانات علمی و فنی کشور و باخبران از شرایط روحی و اخلاقی مردم است. همین جاست که به نظر من سیاست و تاریخ به هم می‌رسند. مردم کشورهای جهان سوم و رو به توسعه یا توسعه نیافته آرزو دارند که به مرحله توسعه، یعنی صورت تاریخی کنونی کشورهای اروپای غربی و آمریکای شمالی و ژاپن برسند. سیاست ظاهرترین و مدعی‌ترین عامل تحقق این وضع است. معمولاً حکومت‌ها می‌پندارند که به آسانی از عهده این مهم برمی‌آیند و حتی وقتی دوران قدرتشان به سر می‌آید، حتی اگر از عهده اجرای برنامه توسعه برنیامده باشند نمی‌پذیرند که شکست خورده‌اند و از خود نیز نمی‌پرسند که آیا به مقصدی که می‌خواستند رسیده‌اند و اگر نرسیده‌اند مانع راه و کارشان چه بوده است و اگر از ایشان پرسیده شود که چرا موفق نبوده‌اند چه بسا سخنان و اقدامات اشخاص و گروه‌ها و بعضی موانع عرضی و اتفاقی را در شکست خود دخیل می‌دانند و این بدان جهت است که امکانات و شرایط تاریخی کم‌تر به حساب می‌آید و این گمان غالب و شایع است که همیشه در همه جا همه کار می‌توان کرد و اگر کاری انجام نشده است دیگران مانع شده‌اند یا عواملان لیاقت شخصی نداشته‌اند.

بی تردید مخالفت‌ها و موافقت‌ها و لیاقت‌ها و بی‌لیاقتی‌ها در جریان امور اثر دارد، اما کارهایی هست که از عهده هیچ مدیر لایقی بر نمی‌آید و لازم نیست کسی با اجرای آن مخالفت کند، زیرا کاری که در حدود

امکانات تاریخی نباشد مخالفت و موافقت با آن بی‌وجه و بی‌معنی‌واثر است و اگر امکان‌ها به درستی درک نشود فرقی نمی‌کند که مدیران لایق باشند یا بی‌لیاقت، زیرا لایق وقتی لایق است که بداند چه می‌تواند و چه باید بکند و در جایی که نمی‌دانند چه باید بکنند لیاقت بالقوه تباه می‌شود. درست است که تاریخ با فعل اختیاری آدمیان قوام می‌یابد و افعال سیاسی نیز در زمرهٔ افعال اختیاری است، اما توجه کنیم که بسیاری فعل‌های اختیاری آدمیان ربطی به تاریخ ندارد و چه بسا اگر سیاستمداران به آن فعل‌ها اقبال کنند وقت تاریخ را تلف می‌کنند و چوب لای چرخ آن می‌گذارند. امتیاز سیاستمدار شایسته این است که به افعال ممکن مناسب و بایسته رو می‌کند. هر دورانی از تاریخ امکان‌ها و غایاتی دارد. سیاست در صورتی در طریق تحقق تاریخ سیر می‌کند که به امکان‌های متناظر با غایات نظر داشته باشد، اما اگر زمان و امکان‌های آن شناخته نشود چه بسا که استعدادها و توانایی‌ها و فرصت‌ها با پیروی از اوام و بلهوسی تباه و تلف شود.

ملاحظه می‌فرمایید که نه فقط سیاست و تاریخ در این دفتر به معنای متداول و مشهور در نظر گرفته نشده است، که من حتی قصد بیان ماهیت سیاست و گزارش حوادث تاریخی یا بیان حقیقت تاریخ هم نداشته‌ام و تاریخ و سیاست را در نسبت با یکدیگر دیده‌ام. تاریخ، تحقق تدریجی امکان‌هایی است که در افق زندگی مردمان ظاهر می‌شود و سیاست آزاد و موفق، آن امکان‌ها را درمی‌یابد و در تحقق آنها می‌کوشد. تاریخ جهان متجدد و متجددمآب را با نظر به امکان‌های آنها می‌توان درک کرد. این دو جهان گرچه از یک جنسند، اما از حیث مرتبه با هم تفاوت دارند. در جهان توسعه یافته و متجدد از قرن‌ها پیش امکان‌هایی وجود داشته و به تدریج تحقق یافته است و با نظر به این جهان است که مردم همهٔ مناطق روی

زمین فکر می‌کنند آن امکان‌ها در همه جا، همواره و به آسانی متحقق می‌شود. پس جهان توسعه نیافته با اینکه واقعیت جهان متجدد را پیش روی خود دارد افق روشنی فراروی خود نمی‌بیند یا افق پیش رویش افق فروبسته جهان متجدد است. پس برخلاف درک عادی و متداول، راه توسعه راه روشن و هموار نیست. منتهی مردم جهان پیوسته در همه جا می‌بینند و می‌شنوند که چه چیزها در جهان متجدد متحقق شده است و هر جا که باد تجدد وزیده باشد، مردمش طالب دستاوردهای تازه تجددند. در این وضع مصرف زدگی، آنها مشکلات پیمودن راه تجدد را در نظر نمی‌آورند و می‌پندارند که راه طی شده تجدد را می‌توانند با شتاب طی کنند. ولی در حقیقت چنین نیست و تجربه تاریخی هم با این پندار منافات دارد و عجیب آنکه تجربه شکست جهان توسعه نیافته و در حال توسعه، خوش بینی نسبت به تحقق طرح‌های نیندیشیده را کاهش نداده است و کم‌تر می‌پرسند که راستی چرا نتیجه و حاصل ده‌ها سال برنامه ریزی ناچیز بوده است.

تقدیر جهان توسعه نیافته قرار داشتن و بودن در میان دو تاریخ است. باشندگان این وادی، سرگردانی قدیم و جدید و سنت و تجدد را در کنار هم دارند بی‌آنکه میان آنها پیوند و نسبتی وجود داشته باشد و یکی با دیگری وفاق یا تعارض پیدا کند. شاید وجه این تباین بدون تزاخم بی‌نیرو شدن هر یک از عناصر قدیم و جدید باشد. وقتی دوشیء جامد و محدود بسته و فاقد نیروی درونی و بی‌ارتباط با بیرون در کنار هم قرار گیرند، آسیبی به هم نمی‌رسانند و جای یکدیگر را تنگ نمی‌کنند. ظاهراً این وضع باید وضع خوبی باشد زیرا جمع کردن جدید و قدیم و قرار دادن روح و معنی در کنار ماده و زندگی مادی می‌تواند راه حل مشکلی باشد که آن را از آثار و نتایج تاریخ جدید غربی می‌دانند، ولی اگر قرار باشد که از

این کنار هم قرار گرفتن نتیجه‌ای حاصل نشود بامثالاً اثر روح بر ماده سطحی باشد و ماده نیز بی‌صورت باقی بماند، هیچ مشکلی حل نمی‌شود.

عیب بزرگ این وضع ظاهراً خوب این است که اقتضای کشش و کوشش چندان ندارد و مقصد چنان نزدیک می‌نماید که همه می‌پندارند خیلی زود به آنجا می‌توان رسید. در این شرایط است که تکلیف سیاست دشوار می‌شود. سیاست نباید مفتون صورت‌های رؤیایی و وهمی شود، بلکه باید از میان تصمیم‌ها و اقدام‌های ممکن تحقق امکان‌هایی را به عهده گیرد که جزئی از تاریخ آینده‌اند و طرح آینده را می‌سازند. در این صورت سیاست با تاریخ همراه می‌شود و حتی این دو یکی می‌شوند. مراد این نیست که تاریخ سیر مکانیکی دارد و سیاستمداران مهندسان این سیر و ساخت و سازند. برای اینکه سوءتفاهم نشود تصریح می‌کنم که به نظر من جامعه و آینده از جنس مکانیسمی که با نقشه دقیق ریاضی طراحی شده باشد نیستند و چنان نیست که بتوان اجزای آنها را از پیش فراهم کرد و به هم متصل ساخت. تاریخ را اشخاص طراحی نمی‌کنند، بلکه اهل نظر و بصیرت طرح آن را از دور می‌بینند و به سمت آن می‌روند و البته هر چه نزدیک‌تر می‌شوند طرح در نظرشان روشن‌تر و طی مسیر آسان‌تر می‌شود. در این مسیر همواره خطر اشتباه و انحراف و پوشیده و ناپدید شدن طرح آینده وجود دارد، یعنی تاریخ سیر تدریجی یکنواخت روی یک خط مستقیم نیست و سرعت بسط آن هم در هر جا و هر زمان متفاوت است، زیرا افق تاریخی در همه جا یکسان ظاهر نمی‌شود و با پوشیدگی و آشکارگی افق‌ها مسیر زندگی اقوام به این سو و آن سو یا به چپ و راست مایل می‌شود و انحراف‌ها و سکون‌ها در تاریخ پیش می‌آید. سیاستمداران بسته به این که افق جهان‌شان گشوده یا فرو بسته است

صاحب تدبیر و توانایی یا بی تدبیر و ناتوان می شوند یا درست بگویم، جهانی که افق باز دارد اهل آن راه خود را بهتر پیدا می کنند و آنجا که افق تیره باشد راه نیز پیدا نیست. این است که کشورها و ملت ها در همه جا همراه نیستند و با هم سیر نمی کنند.

آنچه گفته شد برای روشن کردن مضمون مقالات این دفتر نبود، بلکه می خواستم خواننده بداند که تاریخ و سیاست به معنی متداول و شایع آن منظور نظر نبوده است. من می خواسته ام جهانی را که در آن به سر می برم تا آنجا که می توانم بشناسم و بدانم که در شرایط کنونی چه باید کرد و چه می توان کرد و از کارهایی که شده است کدام ها بیهوده و بی وجه بوده و چه کارهایی می بایست بشود که نشده است و چرا نشده است یا نمی شود. شاید گمان کنند که پرداختن به سیاست و تاریخ با چنین نگاهی یک وجهه نظر سیاسی است یا لاقبل در معرض این خطر است که در خدمت ایدئولوژی قرار گیرد. گمان می کنم کسی که این دفتر را می خواند پی می برد که در هیچ جا نویسنده قصد موافقت یا مخالفت با هیچ سیاستی نداشته است. اصلاً اینجا مسئله این نیست که کدام سیاست خوب است و در کدام راه باید رفت و چه کارها نباید کرد. من مشکل سیاست و سیاستمداران جهان در راه توسعه را به تدبیر و لیاقت اشخاص یا بی لیاقتی و بی تدبیری و حتی به حسن نیت و سوء نیت آنان هم برنگردانده ام. هر چند که مورخان نمی توانند این امور را نادیده بگیرند، اما اگر در جایی و دورانی ضعف و خیانت غلبه دارد و صاحبان سوء نیت مجال پیش بردن اغراض خود را به آسانی پیدا می کنند، باید به فکر شرایطی بود که فساد به آسانی در آن راه نیابد و البته تغییر شرایط کاری بسیار دشوار است.

مشکل سیاست در جهان رو به توسعه و توسعه نیافته مشکل تاریخی است. ما معمولاً وقتی تعابیری مثل مشکل تاریخی به گوشمان می خورد

آن را به معنی میراث بدگذشتگان می‌گیریم و می‌پنداریم چون آنها قصور و تقصیر کرده‌اند مشکلات روی هم انباشته شده و حل و رفع آنها اگر ممکن باشد کوشش فوق‌العاده می‌خواهد. در این تردید نیست که در جهان رو به توسعه، از ابتدای برخورد با تجدد بی‌تدبیری و ناتوانی و خیانت‌های پی‌درپی و فراوان واقع شده است، ولی مشکل کنونی نتیجه این ضعف‌ها و خیانت‌ها نیست، بلکه در پی آنها آمده و تکرار شده است و به عبارت دیگر مشکل امروز کم و بیش همان مشکل دیروز است.

مشکل تاریخی میراث گذشته نیست، اما ریشه‌اش را در گذشته می‌توان پیدا کرد. وقتی تجدد در جهان منتشر شد چنان که باید درک نشد که چیست و چون درک نشد، مواجهه با آن هم با درک و دانایی صورت نگرفت. این مواجهه در حقیقت مواجهه سیاسی بود و اهل سیاست در مواجهه با تاریخ غربی صرفاً به ظاهر آن نظر کردند و از میان ظواهر در طلب چیزهایی برآمدند که نیاز سیاسی و نفسانی به آن داشتند یا پیدا کردند. پیدا است که فلسفه و هنر و علم در عداد مایحتاج سیاست نیست، اما چون به نظر می‌رسد که ساختن وسایل تکنیک بر اثر تحول علمی و بر مبنای علم صورت گرفته است، علم به عنوان وسیله یا طریق رسیدن به ابزارهای تکنیک، مورد نظر قرار گرفته است. با این نگاه علم جدید چنان که باید در جهان توسعه نیافته قوام پیدا نکرد و در زمین ریشه نداشت و حتی از صدسال و صدوپنجاه سال آموزش جدید نتیجه چندانی عاید نشد.

در کشور ما در حدود پنجاه سال پیش این فکر پدید آمد که آموزش علوم کافی نیست و علم با پژوهش پیشرفت می‌کند. اما تا پژوهش در جایی پابگیرد معمولاً ده، بیست سالی طول می‌کشد و صرف گذشتن این مدت هم کافی نیست، بلکه آمادگی برای پژوهش و وجود پژوهشگران و

نیز برنامه پژوهش شرط است. پژوهش اگر تقلید یا تمرین پژوهش باشد و با آن مسئله‌ای حل نشود مایه پیشرفت علم نمی‌شود. اگر از ابتدای راه پژوهش بنا را بر این بگذارند که به مسائل نیندیشند و بیش‌تر با تفتن یا شبیه‌سازی مسائل از روی مسائل طرح شده در جهان دانش به استقبال پژوهش بروند، از این طریق طرفی بر نمی‌بندند.

در شرایط کنونی، آشنا بودن با راهی که جهان توسعه یافته پیموده است ضرورت دارد، اما نباید پنداشت که این راه همچنان گشوده مانده است و همه کشورها می‌توانند در این راه آماده و هموار و امن به سوی مقصد بتازند و راهی را که در طی سیصد سال با کوشش و مجاهده علمی گشوده شده است چند ساله پیمایند. راه تاریخ پشت سر مسافر گشوده نمی‌ماند و آن را صرفاً با نظر تاریخی و مطالعه در آثار پویندگان راه و اوصافی که از آن شده است می‌توان شناخت. به عبارت دیگر راه یابی و راه‌سازی را می‌توان از پیشروان آموخت، اما پا جای پای آنها نمی‌توان گذاشت و آنها که چشمشان به حرکت دیگران است و آن حرکات را تقلید می‌کنند، مخصوصاً اگر راه را گشوده بدانند، ممکن است دیوار روبه رویشان را نبینند و سرشان به دیوار بخورد. اینجا سیاست اگر با تاریخ آشنا باشد، حتی اگر تاریخ برایش راه‌گشایی نکند موجب می‌شود که جانب احتیاط نگاه داشته شود.

تکرار می‌کنم که در زمان ما سیاست پیشرفت بدون درک تاریخی سیاست نیست و به این جهت سخن جدّ در مورد سیاست ناگزیر مبتنی بر ادراک تاریخی است. در شرایط تاریخی کنونی سه سیاست را می‌توان در نظر آورد: اول سیاست غالب و جاری در بیش‌تر کشورهای توسعه نیافته و روبه توسعه که سیاست تقلید است. دوم سیاستی که می‌کوشد راه پیشرفت را با مطالعه و تدبیر پیش ببرد؛ این سیاست نادر است، و بالأخره

سیاست سوم که هنوز در حد امکان است سیاست مستقل از سیاست چهارصد ساله غربی است. این سیاست اگر در راه فعلیت باشد باید از طریق نفوذ و رسوخ در اعماق سیاست جهان متجدد راه خود را بگشاید و پیش ببرد. درباره این سیاست اکنون بیش از این نمی‌گوییم و به ذکر این نکته اکتفا می‌کنیم که این سیاست هرچه باشد باید مسبوق به سیاست دوم باشد. پس به سیاست دوم بیندیشیم. یافتن این سیاست موکول و موقوف به درک موقع و مقامی است که اکنون در آن قرار داریم. این موقع و مقام نسبتی با گذشته دارد و با رجوع به کارنامه گذشته فهمیده می‌شود. البته کسی که به گذشته رجوع می‌کند به آینده نظر دارد و متناسب با این نظر است که گذشته را در می‌یابد. زمان تقسیم به گذشته و حال و آینده نمی‌شود. زمان همان آینده است. گذشته هم در سایه آینده روشن می‌شود. تنها آن‌که فردا و پس فردا دارد به حافظه نیازمند است و به آن رجوع می‌کند، ولی اگر فردایی نباشد دیروز هم گذشته و از میان رفته است. تاریخ و سیاست با قدم گذاشتن در راه آینده به هم پیوند می‌خورند و راه‌گشا و کارساز می‌شوند.

نکته دیگری هم بگوییم و سخن کوتاه کنم. لحن نوشته من معمولاً خوش بینانه نیست، اما راه برای بدبینی هم باز نمی‌کند. قضیه این است که ما گاهی مشکل را سهل می‌انگاریم. این سهل انگاری بد است. بدبینی نسبت به روش سهل انگاران می‌تواند مقدمه اصلاح بینش و فراهم آوردن مقدمات و شرایط درک درست و عمل مناسب باشد و تا این مقدمات و شرایط فراهم نشود، خوش‌بینی چه جایی دارد؟ نکته‌ای که در مورد خوش‌بینی و بدبینی غالباً فراموش می‌شود این است که خوش‌بینی و بدبینی در همه جا یک حکم ندارد. این هر دو صورت‌های خاص دارند و در جایگاه خود معنی پیدا می‌کنند، چنان‌که می‌توان در عالم نظر

خوش بین بود و مثلاً جهان موجود را بهترین عالم ممکن دانست، اما در عمل و سیاست و اخلاق خوش بین نبود. مثلاً لایب نیتس در فلسفه مثال خوش بینی است، اما خوش بینی فلسفی او در اخلاقش ظهوری نداشت. ولتر که در سیاست و بینش سیاسی خوش بین بود با خوش بینی مابعدالطبیعی لایب نیتس مخالفت کرد. ارنست رنان در نظر خوش بین و در اخلاق بدبین بود و شاید بتوان راسل را از این حیث نقطه مقابل او دانست. پس وقتی از خوش بینی و بدبینی می‌گوییم باید منظر و مبدأ مقام آن را در نظر آوریم. اهل سیاست باید خوش بین باشند، اما خوش بینی حد و حساب نسبت به سیاست و توانایی‌های آن، اگر با چشم پوشیدن از شرایط و لوازم سیاست و عمل سیاسی باشد ممکن است مایه غفلت از دشواری‌ها شود و مجال اهمال و لاپالی‌گری و غرور را بسط دهد. من کوشیده‌ام دشواری‌های راه را بینم و نشان دهم. اگر دیدن و شناختن مشکلات کسانی را مأیوس می‌کند، آنها مرد راه نیستند و اگر بی‌خبر از دشواری‌ها و با خوش بینی ساده لوحانه قدم در راه گذارند، در همان ابتدای راه از رفتن منصرف می‌شوند. راه تاریخ راه مجاهده و کشش و کوشش است و این راه را با قدم همت و با پشتوانه اندیشه و نظر باید پیمود.

مزاج دهر تبه شد در این بلا، حافظ
کجاست فکرِ حکیمی و رایِ برهمنی
حافظ

سیاست کنونی را چه بنامیم

۱. مدتی پیش و اندکی پس از حادثه یازده سپتامبر ۲۰۰۱، بیانیه‌ای به نام بیانیه روشنفکران آمریکا منتشر شد. این بیانیه را معدودی استاد و کارشناس معروف استراتژی و عده‌ای دانشگاهی و پژوهشگر گمنام امضا کرده بودند. بیانیه متضمن دو نکته اساسی بود؛ یکی اینکه آمریکا با اینکه مرتکب بعضی اشتباه‌ها شده است حافظ ارزش‌های آزادی و حقوق بشر و پشتیبان آزادی ملل است و نمی‌بایست مورد قهر و دشمنی قرار گیرد؛ کاری که تروریست‌ها در روز یازده سپتامبر ۲۰۰۱ کردند گرچه به نام دین انجام شد، خلاف دین و دشمنی با آزادی و ارزش‌های انسانی (آمریکایی) بود و پیداست که آمریکا نمی‌تواند در برابر آن بی‌تفاوت و ساکت بماند. نکته دوم و مهم بیانیه این است که جنگ آمریکا بر ضد آنچه که به آن نام تروریست داده می‌شود موجه و موافق با موازین عدالت و حقوق بشر است. نویسندگان بیانیه بی‌میل نبوده‌اند که به این جنگ شأن قدسی هم داده شود.

مطلب اول با طرح پرسشی ظریف و ایراد پاسخی ظریف‌تر آغاز می‌شود و با این طرح پرسش و ایراد پاسخ، مخاطب، به خصوص اگر آمریکایی باشد، احیاناً مهیا می‌شود تا به آمریکا حق بدهد که به هر جا که بخواهد

لشکرکشی کند و جهان را از شر دشمنان ارزش‌های آمریکایی پاک سازد. پرسش اول بیانیه این است که چرا مردم جهان از آمریکا بدشان می‌آید و بیزارند؟ پرسش در فضای پس از یازده سپتامبر طرح شده و در لحن و فحوای آن تعجب و حتی انکار مضمّن است، اما پاسخ به تعجب پایان می‌دهد و انکار را تثبیت می‌کند. پاسخ این است که آمریکا همواره مدافع آزادی بوده است، هرچند که شاید در سیاست خارجی خود مرتکب بعضی اشتباهات شده و این اشتباهات کشورها و ملت‌ها را رنجانده و آنها را دشمن آمریکا کرده باشد. نویسندگان بدون اینکه درباره اشتباهات آمریکا توضیحی بدهند با ظرافت القا می‌کنند که این رنجش و بیزاری اشتباه و حق‌ناشناسی و ظلم است و حق آن است که همه جهانیان آمریکا را به عنوان حامی آزادی و پاسدار ارزش‌های انسانی ستایش و تحسین کنند.

اهمیت این اعلامیه چنان که باید درک نشد و هیچ کس پاسخی به آن نداد و اگر پاسخی داده شد پاسخ در خور نبود و در چشم‌ها و دل‌ها جلوه و نفوذی نکرد. این امر چندان هم غیر طبیعی نبود، زیرا مردم جهان هنوز نمی‌دانند در برابر آنچه در باطن جهان می‌گذرد چه می‌توانند و نباید بکنند. قدرت آمریکا، حتی اگر تزلزل در آن راه یافته باشد، هنوز محدود و منحصر به قدرت مالی و نظامی نیست. اقتصاد و سیاست و تسلیحات آمریکا از مظاهر قدرت تجدیدند. این قدرت که نه فقط در سیاست و جنگ، بلکه در علم و تکنولوژی و تبلیغات و ادبیات نیز ظاهر است میل به غلبه و جهانگیری هم دارد و البته وقتی علم و قدرت توأم شود، این امکان نیز فراهم می‌آید که اگر ظلمی هم می‌رود آن را عین داد و احقاق حق قلمداد کنند، چنان که روشنفکران آمریکایی حادثه یازده سپتامبر را چندان بزرگ دانستند که گویی قهر شخصت ساله آمریکا در جنب آن وزن و

وقعی ندارد.

بی تردید حادثه یازده سپتامبر جنایتی هولناک بود، اما این حادثه را پیراهن عثمان کردند تا آمریکا را مظلوم بی گناهی جلوه دهند که به شکرانه قدرتی که دارد باید شرّ تروریسم را از سر جهان رفع کند و ارزش های آمریکایی را از خطر برهاند. کسی هم از آنان نپرسید که چرا آمریکا وقتی تکلیف جنگ جهانی دوم یکسره شده بود دو شهر ژاپن را با اهالی بی گناهِش با بمب اتمی نابود کرد. آیا این یک اشتباه بود؟ در پنجاه سال اخیر هیچ سیاستمدار آمریکایی فاجعه هیروشیما و ناکازاکی را اشتباه نخوانده است. تجاوز به ویتنام را چگونه باید توجیه کرد؟ اگر بعضی از نویسندگان و سیاستمداران آمریکایی لشکرکشی به ویتنام را اشتباه خواندند، بدان جهت بود که در آنجا آمریکا شکست خورد. ولی جنگ ویتنام اشتباه نبود، بلکه با آن عصری آغاز شد که در آن همه موازین اخلاق جنگ زیر پا گذاشته شد. در ویتنام بود که آمریکا سلاح های میکروبی و شیمیایی به کار برد. کودتای ۲۸ مرداد را چه می گویند؟ آیا این کودتا برای دفاع از آزادی و دموکراسی بود؟ حکومت آمریکا در طی پنجاه سال اخیر با حکومت های ملی در آسیا و آمریکای لاتین و آفریقا در افتاده و فاسدترین و مستبدترین حکومت ها را بر سر کار آورده است. آمریکا در سرنگون کردن حکومت های ملی در ایران و اندونزی و آرژانتین و برزیل و شیلی و در بسیاری دیگر از کشورها دخالت مستقیم داشته است. اینها در نظر نویسندگان بیانیه موسوم به بیانیه روشن فکران آمریکا اشتباهات کوچک آمریکا خوانده شده و لابد مردم ژاپن و اندونزی و فیلیپین و مصر و ایران و برزیل و کنگو و سودان و... مقصردند که اشتباه های کوچک آمریکا را بزرگ انگاشته و به جای همدردی و حق شناسی، سیاست آمریکا را چنان تفسیر کرده اند که مردم جهان از آن

سیاست بیزار شده‌اند.

وقتی آمریکا می‌خواست به افغانستان حمله کند، جو تندی برآمده از حادثه یازده سپتامبر و بدنامی و زشتکاری حکومت طالبان مجال تأمل را تنگ کرده بود، به قسمی که اقدام آمریکا تقریباً در هیچ جا با هیچ مخالفتی مواجه نشد و آمریکا افغانستان را به آسانی تصرف کرد و البته کشورهای که طالبان را بدترین حکومت ممکن در افغانستان می‌دانستند در روی کار آوردن حکومت کرزای کمک کردند، اما چیزی نگذشت که آمریکا حکومت کرزای را با مشکلات بسیارش رها کرد و آتش حمله به عراق را برافروخت. عراق صدام حسین مثل افغانستان طالبان حکومتی بدنام و بدکردار داشت، اما قرارگاه بن لادن و القاعده نبود و تا کنون هم کسی نگفته است که صدام حسین در حادثه یازده سپتامبر دست داشته است. گزارش‌های راجع به سلاح کشتار جمعی عراق را هم بانیان جنگ جعل کردند و بالاخره آمریکا به بهانه مبارزه با تروریسم به عراق حمله کرد. غرب و آمریکا از این بخت و مزیت برخوردارند که در اینجا و آنجای جهان حکومت‌های فاسد و مستبد و منفوری وجود دارد که هر هجوم و تجاوزی به آنها با هر قصدی و از هر ناحیه‌ای باشد موجه می‌نماید. صدام و بن لادن و ملا عمر شرهای مضاعف جهان کنونی‌اند، زیرا هم خود زشتکاری می‌کنند و هم به زشتکاران مجال می‌دهند که بر زشتکاری خود نام مقابله با زشتی و پلیدی بدهند.

مسئلاً همه دولت‌ها با جنگ و جنگ‌افروزی موافق نیستند و بسیاری از مردم جهان از سیاست آمریکا ناراضی‌اند، اما کسی به بیانیه روشن‌فکران آمریکا پاسخ نداد و به آنان نگفت شما که سیاست غرور و تجاوز و قهر کشورتان را اشتباه کوچک و قابل گذشت می‌دانید، یا از آنچه در جهان می‌گذرد بی‌خبرید یا دروغ می‌گویید و دانسته همدست و

پشتیبان ستمگرانید. در مورد تروریسم و منشأ آن هم اشتباه می‌کنید یا می‌خواهید آب را گل آلود کنید تا ماهیت تروریسم پوشیده بماند. اروپای غربی که از یک جهت می‌تواند به آمریکا پاسخ مناسب بدهد از جهت دیگر پروای این کار را ندارد. تا سی سال پیش که هنوز دوران روشنفکری در جهان پایان نیافته بود و حکومت‌های استقلال طلب و ترقی خواه در جهان جایی داشتند و سوسیالیسم هنوز جاذبه داشت روشنفکران و نویسندگان هم گاهی برضد جنگ و استعمار و قهر سیاسی فریادی برمی‌آوردند. اکنون اخلاف آنان یا به کلی در نظام قدرت منحل شده و به استخدام سیستم موجود درآمده‌اند یا ایده‌آلشان صورت دموکراسی قرن بیستم آمریکاست. فیلسوفان هم هنوز به درستی نمی‌دانند دربارهٔ جهانی که پیر و بی‌بنیاد شده است چه بگویند. در این وضع به بیانیهٔ روشنفکران آمریکایی هم پاسخی داده نمی‌شود یا به هر حال تاکنون پاسخی از سر فکر به دعاوی روشنفکران یا بهتر بگویم استراتژی آمریکایی داده نشده است و اگر چیزی به نام دانشمندان و روشنفکران در روزنامه‌ها و رادیو و تلویزیون‌ها به زبان آمده است از حدّ شعار و اظهار احساسات و مخالفت و موافقت تجاوز نکرده است. اصلاً اروپا رقیب فکری آمریکا نیست و اگر با آمریکا اختلاف دارد این اختلاف از حدود سیاست و اقتصاد بیرون نمی‌رود. یک سیاستمدار آمریکایی گفته است: «اروپا که داعیهٔ حکمت و اندیشه دارد برود به حکمت و اندیشه مشغول شود...» این قبیل سخنان را حمل بر اختلاف‌های اساسی نباید کرد. اینها چیزی بیش از شوخی تلخ سیاسی نیست.

اختلاف اروپا و آمریکا سطحی است. ولی مگر مردم دیگر مناطق جهان اختلافشان با آمریکا عمیق یا عمیق‌تر است؟ آنها هم اختلافشان با آمریکا اختلاف سیاسی است، منتهی این اختلاف نسبت به اختلاف اروپا

با آمریکا شدت پیش‌تری دارد. اروپا با آمریکا رقابت می‌کند، اما دیگر مردم جهان در برابر آمریکا احساس مظلومیت می‌کنند و داد خود را می‌خواهند یا با چشم غبطه به آمریکا نگاه می‌کنند. پس قاعدتاً نباید احساساتی که مردم آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین نسبت به آمریکا دارند با احساسات اروپاییان یکسان باشد و گاهی اختلاف چندان شدید است که گمان می‌رود این احساس‌ها از دو سنخ متفاوتند. ممکن است تعلقات تاریخی هم در این احساس‌ها دخالت داشته باشد، اما نه به آن اندازه که مخالفت با آمریکا را به جنگ تمدن‌ها برگردانند. مخالفت با آمریکا مخالفت با ظلم آمریکاست و نه ضدیت با آنچه ارزش‌های آمریکایی یا تمدن آمریکایی خوانده می‌شود. شعار حفظ ارزش‌های آمریکایی در حقیقت چیزی جز سرپوش بر یک استراتژی قهر و غلبه نیست، چنان که کسانی که طرح جنگ تمدن‌ها را درانداخته‌اند می‌خواهند از آمریکا در دوران پایان مدرنیته چهره‌ای بسازند که زشتی‌های آن کم‌تر آشکار باشد. آثار این کوشش را در بیانیهٔ روشنفکران آمریکایی نیز می‌توان دید.

قسمت دوم بیانیه را به این صورت می‌توان خلاصه کرد که خداوند راضی به کشتار مردم آمریکا نیست و حادثهٔ یازده سپتامبر هم مرضی او نبوده است؛ و بالأخره مهم‌ترین و آخرین قسمت بیانیه دربارهٔ تروریسم و حقانیت جنگی است که آمریکا برضد آن آغاز کرده است. داعیه این است که آمریکا و تمدن و ارزش‌های آمریکایی را تروریست‌های بنیادگرای اسلامی در معرض تهدید و نابودی قرار داده‌اند و از آنجا که ارزش‌های آمریکایی ارزش‌های بشری‌اند باید دشمنان این ارزش‌ها را نابود کرد تا بتوان آن را در سراسر جهان نشر داد.

یک بار دیگر اجزا و نکات مهم بیانیه را مرور می‌کنیم:
الف. خطری که غرب و به‌ویژه آمریکا را تهدید می‌کند خطر خارجی

است.

ب. این خطر کم‌تر به سیاست آمریکا بازمی‌گردد، بلکه ناشی از دشمنی تروریست‌ها با آزادی و دموکراسی و به‌طور کلی ارزش‌های آمریکایی است.

ج. تروریست‌ها برای تخریب تمدن آمریکایی با آخرین دستاوردهای تکنولوژی آشنا شده و به‌وسیله آنها کوشیده‌اند تا تمدن آمریکا را نابود سازند.

د. تروریسم را باید از میان برد تا شاید بتوان تمدن آمریکایی، یعنی آزادی و دموکراسی و علم و رفاه را از بلا و نابودی نجات داد.

ه. جنگ بزرگ عصر ما جنگ با تروریست‌های دشمن تمدن غربی است. این تروریست‌ها اگر آزادی داشته باشند آتش در جهان متمدن می‌زنند، بنابراین در هر جای جهان که باشند و به هر وسیله‌ای که ممکن شود آنها را نابود باید کرد و اینک جنگ آغاز شده است و این جنگ زمانی به صلح می‌انجامد که تروریسم نابود شده باشد و همه در همه جا از ارزش‌های آمریکایی پیروی کنند.

۲. وقتی می‌گویند تروریسم خطری است که از خارج جهان متمدن را تهدید می‌کند، باید توجه کرد که هیچ تمدنی به صرف حمله و هجوم نظامی خارجی از میان نرفته است. تمدن‌های قدیم که این همه مورد هجوم و حمله بیگانگان قرار گرفتند تا زمانی که از درون متلاشی نشدند حتی با غلبه سیاسی و نظامی دشمن نابود نشدند. مگر مغول‌ها که به ایران حمله کردند توانستند تمدن ما را نابود کنند؟ حتی اگر بپذیریم که پس از حمله مغول انحطاطی در تاریخ ما آغاز شده است آن انحطاط پیش از آنکه به سیاست بازگردد باید عارض ادب و فرهنگ و علم و تفکر شده باشد. یعنی سیاست و جنگ در سیر فرهنگ و ادب و علم و تفکر ما اثر

تعیین‌کننده نداشته است. اکنون مجال ورود به این بحث نیست. آنچه محرز به نظر می‌رسد این است که مغولِ غالب در جنگ و حاکم در عرصهٔ سیاست، در فرهنگ و تمدن ایرانِ مغلوب منحل شده و غلبهٔ نظامی و سیاسی مغول تمدن ایران اسلامی را از پا دریاورد و نابود نکرد. این حرف‌ها که بعد از مغول روح یأس و حرمان و سرخوردگی پدید آمد و این روح زمینهٔ رواج عرفان و تصوف شد در زمرهٔ نسنجیده‌ترین حرف‌هاست. مسلماً جنگ و آشوب و کشتار و ناامیدی در روح و اخلاق مردمان اثر دارد، اما تفکر هرچه باشد از روح یأس و حرمان بر نمی‌آید و مگر عرفان ما بعد از مغول پدید آمده است؟ اتفاقاً اگر می‌گفتند حملهٔ مغول به دوران پدید آمدن آثار بزرگ عرفانی پایان داد شنیدنی‌تر و پذیرفتنی‌تر بود، زیرا حلاج و بایزید و رابعه و سنایی و عطار پیش از مغول به سر می‌برده‌اند و محی الدین عربی و مولانا جلال الدین و سعدی و نجم الدین رازی و... پرودهٔ زمان پیش از مغولند و آثار بزرگ آنان پس از حملهٔ مغول به وجود نیامده است.

اکنون به تروریست‌ها پردازیم. آیا اینها از خارج آمده‌اند؟ سلاحشان را از کجا آورده‌اند و چه چیز را می‌خواهند نابود کنند؟ تروریست‌ها سلاح خود را از آمریکا گرفته‌اند، ولی مگر با سلاحی که از آمریکا به عاریت گرفته‌اند می‌توان فرهنگ و ارزش‌های آمریکایی را نابود کرد؟ اینکه چند تروریستِ دشمن یک تمدن عظیم و غالب در همهٔ جهان بتوانند با سلاحی که از خصم می‌گیرند ارزش‌های او را نابود کنند یکی از عجیب‌ترین عجایب است. آیا آنها می‌خواهند با وسایلی که در غرب تولید شده است تمدن غربی را نابود سازند و با آن وسایل عاریتی (که ممکن است بگویند وسیله مهم نیست، غرض و هدف و غایت اهمیت دارد) تمدن خود را تجدید و تقویت کنند؟

اگر می‌گفتند تفکری از بیرون می‌آید و کم‌کم تفکر و فرهنگ و ارزش‌های غربی را از اثر می‌اندازد، شاید می‌رفتیم و در صدد تحقیق بر می‌آمدیم که آن تفکر از کجاست و به انتظار آن می‌نشستیم، ولی قضیه این است که چند تروریست با زبان و فرهنگ آمریکایی و با علم و تکنولوژی و نظام تکنیک چندان آشنا می‌شوند که می‌توانند سیستم‌های دقیق ارتباطی را از کار بیندازند. تروریست‌هایی که با زبان و تکنولوژی آمریکا آشنایی دارند نه فقط مخالف تمدن آمریکایی نیستند، بلکه زائده این تمدن یا از عوارض آنند. (و تروریسمشان هم بی‌ارتباط با وضع «از آنجا رانده و از اینجا مانده» ی آنان نیست.) کسانی که فکر می‌کنند مخالفت با سیاست آمریکا دشمنی با غرب و تمدن غربی و مخصوصاً تمدن آمریکایی است، تاریخ غرب را وارونه می‌بینند.

در ابتدای بسط و گسترش غرب، مردم آسیا و آفریقا در برابر نفوذ فرهنگ و رسوم و اندیشه اروپایی کم و بیش مقاومت می‌کردند، چنان‌که شاید بتوان مقاومت‌های محلی در اوایل تاریخ استعمار (و البته نه نهضت‌های ضد استعماری) را جنگ تمدن‌ها نامید. اما به تدریج که اندیشه اقتباس علم و تکنولوژی و مشارکت در تمدن غربی در همه جا مقبول افتاد و مخصوصاً از وقتی که برنامه ریزی برای توسعه مطرح شد، جنگ‌ها به جنگ سیاسی و اقتصادی محض تبدیل شد. (و اکنون به جنگ داخلی مبدل شده است.) در طی تاریخ استعمار همواره مظلومانی بوده‌اند که با ظلم و قهر و غرور استعمارگران جنگیده‌اند. این مظلومان به تمدن آمریکایی کاری ندارند و اگر آمریکا با آنها کاری نداشت، نمی‌دانستند آمریکا چیست و کجاست. آنها از هویت و حیثیت و از خانه خود دفاع می‌کنند.

متأسفانه تاکنون کسی ملتفت نشده که جعل عنوان جنگ تمدن‌ها مایه

چه تحریف بزرگی در تاریخ معاصر می‌شود. همه بحث می‌کنند که جنگ تمدن‌ها چیست و آیا چنین جنگی در خواهد گرفت یا نه؟ اعتراض به ظلم را «جنگ تمدن‌ها» نامیدن اگر تحریف تاریخ نباشد، طرح استراتژی‌ای است که به مدد آن تجاوز را توجیه می‌کنند و دفاع و مقابله با ظلم را زشت و جاهلانه و غیراخلاقی می‌انگارند. مثلاً وقتی می‌گویند جنگ جنگ تمدن‌هاست، احياناً مراد این است که جاهلان بی‌فرهنگ به دشمنی با حاملان علم و فرهنگ و تمدن برخاسته‌اند و هر معامله‌ای که با آنان بشود حقشان است و برای خود آنها هم بهتر است که فرمانروایان آمریکایی بر آنها حکومت کنند و ارزش‌های آمریکایی را به آنها بیاموزند. ولی در واقع مردم کشورهای توسعه نیافته با تمدن غربی و با علم و تکنولوژی و ادبیات غرب نمی‌جنگند. حتی بعضی از آنان می‌اندیشند که اگر از ظلم و قهرها شوند، سیاست دموکراتیک بنا می‌کنند. اکنون جایی در جهان بیرون از قلمرو سیاست آمریکا وجود ندارد و آمریکا از دست‌اندازی به هیچ‌جا دست بر نمی‌دارد. هانتینگتون در سناریوی جنگ چین و آمریکا - که بعید نیست فیلم آن هم ساخته شود - چین را آغازکننده جنگ و آمریکا را مدافع فورموز و ویتنام فرض کرده است. در این سناریو آمریکا و چین با سلاح‌های مشابه و برای مقاصد و منافع کم و بیش یکسان با هم می‌جنگند. جنگ آنها جنگ تمدنی نیست و اگر بود آمریکا از فورموز و ویتنام دفاع نمی‌کرد. اصلاً از دفاع بحث نکنیم. در جهان کنونی هرکس هر جا پا بگذارد، روی دم آمریکا پا گذاشته است. در چنین جهانی جنگ تمدن‌ها چه معنی دارد؟ (حتی شاید جنگ ایدئولوژی‌ها هم دیگر پایان یافته باشد.)

پس از همه این حرف‌ها، می‌توانند بگویند مگر اسلام در برابر غرب نیست و طرح تمدنی غیر از تمدن غربی ندارد. مسلماً اسلام به عنوان دین

بیرون از دایره غرب است، اما کسانی که به احیای اسلام و تجدید عهد اسلامی می‌اندیشند، قصد ندارند که با زور و تخریب بر غرب پیروز شوند و اگر گروه‌هایی با چنین سوداها به سر می‌برند باید دید که چه سروکاری با اسلام و با غرب دارند. هیچ تمدنی با نیروی بیرون رشد نمی‌کند و از هم نمی‌پاشد، زیرا سیاست و جنگ نظامی از سنخ فرهنگ و تفکر و در مرتبه آن نیستند که با هم مقابله کنند، منتهی تمدنی که در حال از هم پاشیدن است بر اثر حمله خارجی ممکن است زودتر فرو ریزد.

۳. آیا تروریست‌ها با تجدد مخالفند و چون آمریکا طرفدار و پشتیبان آزادی است اینها حمایت آمریکا از آزادی را نمی‌پسندند و با آن می‌جنگند؟ وقتی چنین سخنانی به زبان می‌آید قاعدتاً باید کسانی هم مصداق آن باشند که برای بر هم زدن عدل (در جایی که نشانی از آن وجود دارد) جهان را پر آشوب کنند. حکومت‌های ظالم و مستبد و متجاوز زمان ما هر چند در راه تجدد وامانده‌اند، دشمن تجدد نیستند و بیش‌ترشان با پشتوانه قدرت‌های غربی به حکومت رسیده و حقوق مردم و ارزش‌های غربی را زیر پا گذاشته‌اند. مردم هم اگر در مواقعی از چنین حکومت‌ها پشتیبانی کرده باشند قصدشان حمایت از ظلم و استبداد نبوده است و در حقیقت مبارزه و جهاد برای برقرار کردن اساس ظلم و استبداد سخن بی‌وجهی است و گمان نمی‌رود که هرگز مردمان در راه ضدیت با عدل و آزادی ایستاده باشند.

می‌گویند کسانی که با آزادی مقابله می‌کنند به دشمنی خود با آزادی آگاهی ندارند، بلکه در زندان اعتقادات جزمی خویشند و حتی آزادی را نمی‌شناسند و نمی‌دانند که با علم و پیشرفت و رفاه و آزادی می‌جنگند. در اینکه مردم مناطق جهان از حیث تعلق به اصول و قواعد و رسوم تجدد در درجات متفاوت قرار دارند شاید اختلاف نباشد، اما مردمی که در

درجات مختلف و متفاوت تجددند دشمن تجدد نیستند. مگر اینکه گفته شود تروریست‌ها هیچ تعلقی به جهان متجدد ندارند و از جهان دیگر آمده‌اند تا ارزش‌های جهان متجدد را نابود کنند. به صرف اینکه دو جهان با هم متفاوت و متباین باشند با هم در نمی‌افتند، بلکه معمولاً آنان که با هم اختلاف می‌کنند به یک جهان تعلق دارند یا لا اقل منافع و مصالح مشترکی است که بر سر آن اختلاف و نزاع می‌کنند. دو جهان وقتی در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند که یکی بخواهد دیگری را نابود سازد یا هر یک از آن دو در این سودا باشند. آمریکاییان سرخپوستان را نابود کردند زیرا بیگانه و غیر را در درون خود نمی‌توانستند تحمل کنند. آنها اکنون هم انگشت در جهان کرده و بیگانه و غیر می‌جویند. این اغیار و بیگانه‌ها سه گروهند: گروهی که بیگانه‌ترند و اطلاق بیگانه بر آنها کاملاً سزاوار است؛ داعیه‌ای ندارند و اقدامی نمی‌کنند و حتی حرفی نمی‌زنند. گروه دیگر در جایی که به آنان ظلم می‌شود عکس العمل نشان می‌دهند و معمولاً از کشور و موجودیت و حقوق خود دفاع می‌کنند. اینان متجاوز نیستند، اما در مقابل قهر در حدّ توانایی ایستادگی می‌کنند و ناگزیرند که کم و بیش صاحب قهر را بشناسند و بیاموزند که چگونه با او مقابله کنند. پس اینها به کلی بیگانه و غریبه نیستند.

از این دو گروه چنان که اشاره شد یکی اهل جنگ نیست و دیگری هم که ناگزیر شده است در جنگ وارد شود قصد تجاوز به جایی و کسی نداشته است. مگر هندی‌ها و اندونزیایی‌ها و تونسی‌ها و الجزایری‌ها و کنگویی‌ها و ویتنامی‌ها و دیگر اقوام استعمارزده، با انگلیس و هلند و فرانسه و آمریکا دشمنی داشته‌اند؟ آنها اگر در جنگ وارد شده‌اند جنگشان برای کسب استقلال بوده است، وگرنه اگر اروپایی‌ها به خانه آنها نمی‌رفتند آنها کاری به اروپا و آمریکا نداشتند و اگر کاری می‌داشتند

کارشان جنگ و خصومت نبود. متجاوزان این عصر که داعیه آزادی خواهی و نشر آزادی دارند تجاوز می‌کنند و تجاوز خود را به غیر نسبت می‌دهند، زیرا بر این باورند که هرکس با آنها نباشد دشمنشان است.

گروه سوم برخلاف دو گروه اول به قصد مبارزه در سازمان و تشکیلاتی گرد آمده‌اند و بعضی از این سازمان‌ها یا افراد این گروه‌ها تروریستند. اینها هم به فرض اینکه در ظاهر با تجدد مخالف باشند، در حسرت رسیدن به عالم تجددند و چگونه ممکن است تروریست‌هایی که به آخرین وسایل تکنیک مجهزند دشمن تمدن تکنولوژیک باشند؟ البته پیداست که کار اینان از روی اندیشه و یا به حکم خرد نیست. تروریست هر ادعایی داشته باشد، غایتی جز ترور ندارد و وسایل لازم برای ترور را از هر جا که باشد فراهم می‌آورد. شاید بهتر باشد که بگوییم او بی‌تاریخ است و به هیچ فرهنگی تعلق ندارد و حتی اگر تعلق شدید ظاهری به یک آیین و کیش داشته باشد، تعلق او سطحی و عادی است و اثری جز پوشاندن باطن ویرانگر و تبه‌کار ندارد.

نکته دیگر این است که اگر تروریسم غایتی ندارد مبارزه با تروریسم هم همیشه یک بهانه نیست، بلکه شاید حاکی از یک بحران باشد. یعنی با گفتن اینکه فلان دولت برای به دست آوردن منافع و فی‌المثل تسلط بر یک حوزه نفتی معرکه مبارزه با تروریسم برپا کرده است مطلب تمام نمی‌شود. مسلماً قدرت‌های بزرگ برای حفظ منافع خود می‌کوشند و قدرت خود را برای به دست آوردن منافع بیشتر صرف می‌کنند، اما آنها تروریسم را صرفاً برای این جعل نکرده و راه نینداخته‌اند تا از آن دستاویزی برای حمله و هجوم و تصرف منابع نفتی بسازند. درست است که در سیاست از تروریسم و سرو صدای آن بهره‌برداری می‌شود، اما تروریسم از بیرون نیامده و جهان آنان را از بیرون تهدید نمی‌کند.

تروریسمی که آمریکاییان می‌پندارند و وانمود می‌کنند که از خارج آمده و تمدن آمریکایی را مورد تهدید قرار داده است خانه زاد و در خانه خود آنهاست.

البته مشکل است که لیبرالیسم آمریکایی را متضمن تروریسم بدانیم، زیرا با نظر ظاهرین لیبرالیسم را یکسره خوبی و آزادی‌خواهی می‌انگاریم و نمی‌توانیم در نظر آوریم که فاشیسم و تروریسم هم در خفایای وجود آن جایی داشته باشند. تروریسم زمان ما جلوه نیست‌انگاری است که آن هم از لوازم جهان جدید و متجدد است و در همه شئون جهان کنونی نشانی از آن می‌توان یافت. حتی می‌توان گفت که در شرایط کنونی تروریست‌ها و نیست‌انگاران برخاسته از میان اقوام و فرهنگ‌های غیر غربی نیز نیست‌انگاری خود را از غرب گرفته‌اند و متأسفانه سهم عمده آنها از تجدد نیز همین بوده است. اینکه کسانی سراغ اصل و ریشه نیست‌انگاری و تروریسم را در جایی بیرون از تاریخ غربی می‌گیرند و می‌پندارند که تمدن غربی از بیرون در معرض خطر قرار گرفته است حکایت از احساس ترس غریبان و سستی و تزلزل بنیاد تاریخ غربی می‌کند. به عبارت دیگر، با این پیشامد و از این پس تاریخ غربی در مرحله دیگری وارد می‌شود.

تاکنون در غرب وانمود می‌شد که فاشیسم و نازیسم دشمنان تمدن غربی بوده‌اند که در درون آن رشد کرده‌اند. استالینیسم را هم احیاناً میراث امپراطوری تزارها می‌انگاشتند. اکنون آمریکا همان رفتاری را پیش گرفته است که هیتلری‌ها به نام آلمان انجام می‌دادند. هیتلر هرچه بود داعیه نمایندگی از همه جهان نداشت، اما اکنون آمریکا مدعی حفظ و نجات ارزش‌های آمریکایی است و این ارزش‌ها را ارزش‌های جهانی می‌داند.

۴. بیانیه روشنفکران آمریکایی در حقیقت یک نوشته تبلیغاتی نیست و آن را یک مقاله در سیاست نظری یا فلسفه سیاسی هم نباید دانست. این نوشته اعلام وضع تازه‌ای در سیاست جهان است و به همین جهت اهمیت خاص دارد. این بیانیه در قیاس با خطابه «نظم نوین جهانی» نه فقط روشنی و وضوح بیشتری دارد، بلکه با آن لیبرالیسم آمریکایی وارد مرحله تازه‌ای شده است. گویی جهان یک بار دیگر به دو قسمت خیر و شر تقسیم شده است: آمریکا نماینده خوبی‌ها که پس از فروپاشی شوروی با شری تازه روبرو شده است، شری که از زمین فوندامنتالیسم (بنیادگرایی) رویده و آمریکا را به نابودی تهدید می‌کند. در این وضع آمریکا دو وظیفه بزرگ برعهده دارد و این دو وظیفه عبارتند از قلع و قمع تروریسم که از «بنیادگرایی» اسلامی برآمده است و نابودی آمریکا را هدف خود می‌داند و دیگر انتشار و استقرار ارزش‌های آمریکایی به هر نحو ممکن و حتی اگر لازم باشد از طریق جنگ.

توجه کنیم که اندیشه تبدیل ارزش‌های جهان متجدد به ارزش‌های آمریکایی متضمن نکات باریکی است که کم‌تر به آن توجه می‌شود. معمولاً وقتی می‌خوانیم یا می‌شنویم که آزادی و مدارای دینی و... را ارزش‌های آمریکایی به حساب می‌آورند می‌پنداریم که در این تعبیرها مسامحه‌ای هست یا نویسندگان آمریکایی از روی خودپسندی ارزش‌های جهان متجدد را به خود منسوب می‌کنند. خودپسندی و جهل سیاستمداران امر نادری نیست، اما سیاستمداران جاهل و خودپسند مظهر انحطاط تاریخند، نه اینکه آنها مسیر تاریخ را تعیین کنند یا تغییر دهند. اینکه در بیانیه روشنفکران آمریکایی ارزش‌های سیاست متجدد به آمریکا منسوب شده است برای مفاخره نیست. مسلماً این هم مقصود نبوده است که اروپاییان در طرح این ارزش‌ها دخالتی نداشته‌اند و به آنها

اعتقادی ندارند. در اروپا این ارزش‌ها با فلسفه و براساس فلسفه به وجود آمده است. آمریکا کاری به مبانی فلسفی آزادی و دموکراسی ندارد، بلکه آزادی و دموکراسی را مقدم بر فلسفه می‌داند. در حقیقت آزادی و دموکراسی مقدم بر فلسفه امر تازه‌ای است که به تاریخ سال‌های اخیر تعلق دارد و می‌توان آنها را ارزش‌های آمریکایی خواند.

اروپا، چنان‌که فلاسفه اروپایی از لاک و کانت تا کنون می‌اندیشیده‌اند، اجمالاً بر آن بوده است که آزادی یک داشته‌اتفاقی نیست و همه کس در همه جا نمی‌تواند آن را واجد شود، بلکه لازمه‌اگزستانس تاریخی بشر متجدد است. به عبارت دیگر در نظر اروپایی بشر می‌بایست به مرحله‌ای از رشد تاریخی برسد تا بتواند آزادی را درک کند و دریابد و از آن برخوردار شود. بر این اساس بود که حتی استعمار را هم توجیه می‌کردند. به این معنی که می‌گفتند آسیایی‌ها و آفریقایی‌ها به مرحله‌ای نرسیده‌اند که لایق آزادی باشند، آنها هنوز به سرپرست نیاز دارند. اموال و دارایی‌شان هم باید در اختیار کسانی باشد که به مرحله رشد و بلوغ رسیده‌اند. اگر به این لازمه و نتیجه‌اندیشه اروپایی نظر کنیم شاید تلقی آمریکایی را مرجح بدانیم، چرا که آزادی را مقید به تاریخ و عصر خاصی نمی‌کند. اما توجه کنیم که در عوض، نژاد و ملیت نه چندان قوام یافته و بدون پشتوانه تاریخی خود را به جای تاریخ می‌گذارد. دیروز آمریکا سرخپوست‌ها را نابود کرد و نابودی آنها را جشن گرفت و امروز هم تروریسم را به جای سرخپوست گذاشته است. ظاهراً آشنایی وسیع صاحب‌نظران آمریکایی با اندیشه تاریخی و تجربه رفتار و معامله با سرخپوستان و سیاه‌پوستان هنوز اثری در حوزه رسمی سیاست نداشته است. مراد این نیست که آزادی در آمریکا یک مفهوم انتزاعی بیرون افتاده از تاریخ است. آمریکایی آزادی را در زندگی خود می‌آزماید، اما گویی

این آزادی از وجود تاریخی آمریکاییان جدا شده است و به قول رورتی، فیلسوف آمریکایی، دموکراسی به فلسفه نیاز ندارد.

متفکرانی مانند رورتی و راولز و دیگرانی که در پی ایشان آمده‌اند آزادی را مستقل از فلسفه و مبانی فلسفی دانسته‌اند. پس سیاست آمریکا چندان هم بی‌ارتباط یا نامتناسب با فلسفه آن دیار نیست. البته این در ظاهر یک پارادوکس است که بگوییم سیاست بر فلسفه مبتنی نیست و سیاست آمریکایی متناسب با فلسفه‌ای است که در آن سیاست مستقل از فلسفه است، اما فعلاً به این پارادوکس کاری نداریم. در اینجا نکته مهم‌تری هست که به آسانی فهمیده نمی‌شود: فلسفه‌ای که در آن پیوند تفکر و سیاست قطع شده است پایان فلسفه است. بعضی فیلسوفان آمریکایی به درستی اعلام می‌کنند که اکنون دیگر سیاست ریشه در فلسفه ندارد. اگر اروپایی چنین سخنی بگوید مرادش این است که سیاست بی‌بنیاد شده است. اما فحواى سخن فیلسوفان آمریکایی چنان است که گویی سیاست جای فلسفه را می‌گیرد.

میان این دو قول اختلاف بسیار شدید است. یکی آزادی را شاخه‌ای می‌داند که آن را از اصل بریده باشند و دیگری ریشه و شاخه‌ای نمی‌شناسد و آزادی را نیازمند به چیزی و جایی نمی‌داند. ولی اگر نظر اروپایی درست باشد آزادی بی‌اصل و بی‌بنیاد نه فقط در خطر فروریختن است، بلکه شاید کارش به فاجعه بکشد. صاحب نظرانی مثل رورتی و راولز در این ماجرا دخالتی ندارند. آنها دموکراسی را اقتضای طبیعت بشری می‌دانند و وضعی را وصف می‌کنند که در آن دوباره بشر به طبیعت بازگشته و راه انصاف و عدل و آزادی را اختیار می‌کند. ما نمی‌دانیم آن بشر طبیعی که لاک و روسو به او نظر داشتند تا چه اندازه طبیعی بود، ولی به هر حال قیدهای قرون وسطی را از خود بازکرده بود و دیگر بسته

دگم‌های گذشته نبود. آیا قراردادی که فی المثل راولز از آن یاد می‌کند قرارداد میان آدمیانی است که تعلقات مدرنیته را به یک سو نهاده‌اند؟ اگر افق آینده و آزایی در آمریکا روشن بود و بیم از دست رفتن ارزش‌های آمریکایی در دل‌ها موج نمی‌زد و این بیم و نگرانی سیاست آمریکا را تحت الشعاع قرار نمی‌داد و راه نمی‌برد شاید می‌توانستیم تجدید عهد آزادی را امری موجه بدانیم، ولی اکنون دیگر قرارداد وجهی ندارد. استراتژی‌های آمریکایی هم به جای آن جنگ را برگزیده‌اند. آنها هم اکنون خود را در جنگی درگیر می‌دانند که برای حفظ ارزش‌های آمریکایی درگرفته است و می‌روند که آزادی را به همه جهان ببرند. آنها نیازی نمی‌بینند که دوباره عهد آزادی را تجدید کنند، بلکه آزادی را داشته خود می‌دانند. ولی آزادی وقتی به داشته مبدل شود و این تصور به وجود آید آن را می‌توان صادر کرد و به دیگران بخشید دیگر آزادی نیست. آمریکا اکنون خود را صاحب و مالک آزادی می‌داند و به این جهت آن را یک ارزش آمریکایی می‌خواند.

۵. آمریکا هم تا سال‌های اخیر گرچه گهگاه از ایجاد فضای باز سیاسی دم می‌زد، اما کاری به صدور آزادی نداشت و بهانه مداخله‌اش در مناطق مختلف جهان حفظ منافع آمریکا بود. اکنون دیگر آن صراحت زبان دیپلماسی از یاد رفته و در گفتارهای سیاسی غالباً ارزش‌های آمریکایی جای منافع را گرفته است. معمولاً مفسران و تحلیل‌گران سیاست از خود نمی‌پرسند که این تغییر از کجاست و اگر اتفاقاً کسی بپرسد، پاسخ می‌دهند که سیاست همان سیاست قدیم است و فقط نام و عنوانش تغییر کرده است. این تفسیر را همه کس نمی‌پذیرد، زیرا در حقیقت آمریکا از منافع خود چشم‌پوشیده است و هرچه بکند و هرجا برود در سودای منافع است. آیا اکنون مصلحت را در این دیده است که از منافع دم نزنند و

ارزش‌های آمریکایی را سرپوش اغراض خود قرار دهد تا بتواند وجهه از دست رفته را بازیابد و با جلب حمایت گروه‌های دوستدار دموکراسی زودتر و آسان‌تر به هدف‌های خود برسد؟ حتی اگر این پرسش بجا باشد و بتوان به آن پاسخ مثبت داد، باز هم باید خللی در نظام تمدنی آمریکا پیدا شده باشد که آمریکاییان را به ریاکاری واداشته باشد. ریاکاری در سیاست یک امر شایع است و آمریکاییان هم مستثنی نیستند که بگوییم ریا در کارشان نیست، اما آنها به قصد ریا ارزش‌های آمریکایی را به جای منافع ملی آمریکا نگذاشته‌اند، چنان که نویسندگان «بیانیه روشن‌فکران...» هم کم و بیش ملاحظات تبلیغاتی را در تدوین بیانیه در نظر داشته‌اند، اما هر چه نوشته‌اند تبلیغات نیست، بلکه آن استراتژی سیاست آمریکا را تلخیص کرده‌اند و به نظر نمی‌رسد که در گفتارشان قصد فریب و ریا عنصر غالب باشد، به خصوص که جایگاه فریب و ریا در تاکتیک‌های سیاسی است و نه در استراتژی.

آمریکادر استراتژی خود دفاع از ارزش‌های آمریکایی را به عهده گرفته است و چه بسا که این تغییر زبان سیاست در نظر بعضی دوستداران دموکراسی تغییری مثبت و امیدوارکننده باشد. اینها حمایت آمریکا از حکومت‌های فاسد سرکوبگر را هم ناشی از قدرت یافتن کمونیست‌ها می‌دانند و می‌گویند اکنون که شوروی وجود ندارد، چرا آمریکا از سیر کشورهای توسعه نیافته به سوی دموکراسی بیمناک باشد. همچنین با اینکه می‌بینند دفاع از ارزش‌های آمریکایی با چه روش‌ها و سیاست‌های خشن و خودسرانه‌ای انجام می‌شود، خودسری‌ها و بی‌باکی‌ها و خشونت‌ها را توجیه می‌کنند و می‌گویند این اوضاع موقت است و این یک امر اتفاقی است که در آمریکا گروهی خشن و بی‌خرد روی کار آمده‌اند که به نام نجات لیبرالیسم و دموکراسی هرچه بخواهند می‌کنند. اینها فردا

می‌روند و گروه دیگری به جایشان انتخاب می‌شوند و این دروغ‌ها و خشونت‌ها را تدارک می‌کنند. ولی این نظر قدری خوش‌بینانه است.

سیاستی که هم اکنون در آمریکا اجرا می‌شود طرح بلهوسانه گروه بوش و همکاران او نیست. این طرح را کارشناسان سیاست از سال‌ها پیش فراهم کرده‌اند. این طرح نه به دموکراسی تعلق دارد و نه برطبق اصول جمهوری خواهان تدوین شده است، بلکه سیاستی است مستقل از سلیقه‌ها و مرام‌های حزبی و گروهی که به اقتضای وضع و موقع روحی و مادی و اخلاقی آمریکا تدوین شده است. توضیح این مطلب کار آسانی نیست و مخصوصاً در عالم اسلامی و به‌طورکلی در جهان توسعه نیافته آشکار کردن حقیقت این تحول بسیار دشوار می‌نماید.

فیلسوفان اروپایی و آمریکایی هم تقریباً خاموشند یا صدای آنها هنوز در جهان طنین و انعکاسی نداشته است. حتی وقتی آمریکا به عراق حمله کرد نگفتند که اقدام آمریکا خلاف اصول سیاست بین‌الملل و حقوق ملت‌ها و مردمان است، بلکه با «یک جانبه‌گرایی» آمریکا مخالفت کردند. آمریکا نه از آن جهت که سازمان ملل متحد به حرفش گوش نداد آن را نادیده گرفت، بلکه نمی‌خواست سازمان ملل را در کار خود دخالت دهد. حمله به عراق از این جهت مهم است که یک جنگ کاملاً آمریکایی است. این جنگ با همه جنگ‌هایی که تاکنون در تاریخ جدید رخ داده است تفاوت دارد. آنها که می‌گویند جنگ برای تصرف چاه‌های نفت و برای حمایت از اسرائیل و در دست گرفتن نقاط استراتژیک جهان است مسلماً درست می‌گویند و شاید استراتژی‌های نظامی و سیاستمداران غربی هم با چنین سوداهایی در طراحی و راه انداختن جنگ مشارکت کرده‌اند، مع‌هذا این جنگ با دیگر جنگ‌ها تفاوت دارد. آیا مراد این است که جنگ‌های اخیر بیش‌تر انگیزه‌های سیاسی و تمدنی دارد؟

آمریکایی‌ها جنگ عراق را جنگ عادلانه می‌دانند، اما اینجا در عادلانه یا ناعادلانه بودن جنگ نباید بحث کرد. در اعلامیه موسوم به اعلامیه روشنفکران آمریکایی کوشش شده است که به آمریکا حق بدهند که در جنگ برضد تروریسم وارد شود. یعنی آنها یک سال پیش از جنگ آمریکا علیه عراق آن جنگ را جنگی موجه و عادلانه دانسته‌اند. به نظر آنان این جنگ عادلانه است، زیرا برضد کسانی صورت می‌گیرد که ارزش‌های غربی را نشانه گرفته‌اند.

۶. ارزش‌های غربی چیست و چه کسانی آن را نشانه گرفته‌اند؟ بنا بر قول مشهور آزادی و حقوق بشر و حق تعیین سرنوشت از جمله مهم‌ترین ارزش‌های غربی به شمار می‌رود. این ارزش‌ها در کجا مورد تهدید قرار گرفته و چه کسانی آن را تهدید می‌کنند؟ تروریست‌ها تهدیدکنندگان تمدن غربی‌اند. تروریست‌ها کیستند؟ تروریست‌ها اعراب و مسلمانان یا گروه‌هایی از مردم عرب و مسلمانند که با غرب و اسرائیل مخالفند. اینها چه می‌کنند و از کجا آمده‌اند؟ چنان‌که اشاره شد این به اصطلاح تروریست‌ها دو گروهند: گروهی را قدرت غالب سازمان داده و گروه وسیع‌تری نیز مردم مظلومند که از اولی‌ترین حقوق خود دفاع می‌کنند. زمانی فقط گروه دوم هدف بودند، اما اکنون هر دو گروه برای آمریکا خطرناک شده‌اند و باید از میان بروند. خطرشان چیست و مگر غرب چندان ضعیف شده است که امثال بن لادن و صدام حسین می‌توانند پایه‌های قدرت آن را بلرزانند؟ ممکن است بگویند بحث در قوت و ضعف اساس تمدن غربی نیست، بلکه تجاوز به ارزش‌های غربی نباید مجال پیدا کند و دشمنی با آزادی و دموکراسی به خودی خود امری خطرناک است. تا دیروز هر جا حکومتی مردمی و دموکراتیک بود، آمریکا آن را با کودتای نظامی سرنگون می‌کرد و به جای آن حکومت‌های دیکتاتور را به قدرت می‌

رساند و از آنها حمایت می‌کرد. اکنون هم همه دیکتاتورها بد و نامطلوب نیستند، بلکه بعضی از آنها خطرناک شناخته شده‌اند که اول آنها طالبان بود و سپس نوبت به صدام حسین رسید. در اینکه صدام حسین مستبد خشن خطرناکی بود بحث نمی‌کنیم، اما او چه خطری داشت و چه چیز را تهدید می‌کرد و چگونه می‌بایست این خطر را دفع کرد و اکنون چه حکومتی باید به جای حکومت صدام اداره امور عراق را به عهده گیرد؟ می‌گویند صدام مردم عراق را در تنگنا و خفقان قرار داده بود و همسایگان خود را به تجاوز تهدید می‌کرد و ممکن بود که روزی به اسرائیل حمله کند.

مردم عراق سال‌ها دچار استبداد صدامی بودند و نمی‌توانستند از آن آزاد شوند. اکنون آمریکا عراق را تصرف کرده و به حکومت صدام حسین پایان داده است، اما قدرتی که یک کشور را تصرف می‌کند به مردم آنجا چگونه آزادی بدهد؟ اصولاً تا وقتی که یک ملت خود نخواهد و نتواند اساس استبداد را به هم بزند، هیچ نیروی خارجی نمی‌تواند آزادی و دموکراسی به آنها هدیه کند و وقتی این هدیه با کشتار و خونریزی و ویرانی و مصیبت توأم شود چه بسا که گروه‌هایی از مردم استبداد خودی را بر اشغالگر ترجیح دهند و این تنها گرفتاری مردم عراق نیست که باید میان دو بد یکی را اختیار یا تحمل کنند. وقتی بشر بی‌تاریخ می‌شود دیگر تراژدی هم جایی ندارد، زیرا اگر جنگی هم پیش آید جنگ میان بدان و اشرار است.

تکلیف صدام که معلوم بود، آمریکا هم که داعیه دفاع از ارزش‌ها و مقابله با تروریسم دارد عملاً راه غلبه و استیلا را پیش گرفته و برای حفظ اصول و قواعد حقوق بشر و حقوق بین‌الملل همه آنها را زیر پا گذاشته و به عراق تجاوز کرده و همه منابع آنجا را در تصرف آورده است. البته مردم

عراق امیدوارند که آمریکا از کشورشان بیرون رود یا آمریکاییان را بیرون برانند، اما اگر از عهده این مهم برنیایند این پرسش پیش می‌آید که آیا مردم عراق حکومت آمریکایی یا دست‌نشانده آمریکا و آزادی آمریکا ساخته را بر استبداد و خشونت صدامی ترجیح می‌دهند؟ پاسخ دادن به این پرسش بسیار دشوار و شاید محال است، زیرا نه این و نه آن، یعنی هیچ‌یک را نمی‌توان پذیرفت. وقتی حادثه‌ای روی می‌دهد که معنی ندارد چه می‌توان کرد. حمله به عراق و مقابله صدام و آمریکا یک امر بی‌معنی است.

۷. جنگ عراق یکی از بی‌معنی‌ترین جنگ‌های تاریخ است. در این جنگ نه فقط هیچ یک از دو طرف به پیروزی نمی‌رسند، بلکه هیچ مصلحتی تأمین نمی‌شود و از این بدتر (و شاید بهتر) اینکه بعضی پایه‌های سست شده تمدن غربی با آن فرو می‌ریزد. از قرن هیجدهم تا کنون غرب هر چه می‌کرد به نام انتشار تمدن غربی و تأمین حقوق بشر و آزادی می‌کرد. توجیه استعمار این بود که مردم آسیا و آفریقا و آمریکای مرکزی و جنوبی صغیر و محجورند و تا زمانی که از این وضع خارج نشده‌اند سرپرست می‌خواهند و البته که نیروی کار و زمین و منابع طبیعی آنها باید در اختیار صاحبان قدرت و اهل عقل و تصرف باشد. با این توجیه استعمار طرحی برای بسط قدرت غربی بود و چون دوره رسمی آن به پایان رسید و مستعمرات به استقلال سیاسی رسیدند تقریباً در همه جهان حکومت‌های ملی برقرار شد. سازمان ملل متحد هم استقلال و حق حاکمیت کشورها را به رسمیت شناخت. با این پیشامد قدرت غرب کاهش نیافت. استعمار هم شکست نخورد، بلکه صورت دیگر پیدا کرد، چنان که دوران پس از جنگ جهانی دوم را دوران استعمار نو و مرحله اخیر آن را دوران پس از استعمار نامیده‌اند. استعمار نو نام دوران تاریخی

نهضت‌های ضد استعماری و تشکیل حکومت‌های ملی در کشورهای استقلال یافته بود و وقتی معلوم شد که استقلال ظاهری سیاسی برای توسعه تجدد و مشارکت در تاریخ تجدد کافی نیست مناسب نام‌گذاری استعمار نو نیز به تدریج موجه و موجه‌تر شد. مخصوصاً توجه کنیم که پس از جنگ دوم دو قطب بزرگ قدرت در جهان به وجود آمد؛ یکی قدرت آمریکا و دیگر قدرت شوروی که هیچ کدام جزء مستعمره داران نبودند. اگر ختم دوران رسمی استعمار قدرت فرانسه و بریتانیا و بعضی دیگر از کشورهای اروپایی را کم کرده باشد، در مجموع نفوذ سیاسی غرب (حتی اگر روسیه را جزء غرب به حساب نیاوریم که البته این به حساب نیاوردن فقط در ظاهر و در عالم ظاهری موجه است) کاهش نیافت. اروپای شرقی و مناطقی از خاور دور منطقه نفوذ شوروی شد و چین گرچه با شوروی اختلاف‌های حل نشدنی داشت، در جناح مقابل پیمان آتلانتیک شمالی قرار داشت و در بقیه جهان فرانسه و بریتانیا شریک قدرتمندی مثل آمریکا را در کنار خود دیدند و وجود آن را پذیرفتند.

در این دوران حتی اگر در ظاهر قدرت غرب از بیرون مورد تعرض قرار گرفته باشد، حادثه مهم جابه جایی قدرت بوده است و نه کاهش آن، زیرا نفوذ اقتصادی فرهنگی غرب هرگز در مستعمرات از میان نرفت و حتی نقصان نیافت و امر ظاهراً عجیب این که اگر جهان سوم برنامه‌های اندیشیده و سنجیده توسعه می‌داشت نفوذ فرهنگی و اقتصادی و تکنیکی غرب عمیق‌تر هم می‌شد. اما اگر چنین نشد از آن رو نبود که کشورهای تازه استقلال یافته از روی قصد و اختیار محدودیتی فراهم کرده بودند، بلکه از یک سو نیروی توسعه و بسط غرب محدود بود و از سوی دیگر جهان توسعه نیافته آمادگی نداشت و نمی‌توانست در راهی نظیر راه اروپا

و آمریکا در قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم پیمودند وارد شود و در تجدد به جایی که آنها رسیدند برسد. تاریخ پنجاه سال اخیر تاریخ توسعه نیافتگی است و در پایان این تاریخ است که تکنولوژی دیجیتال با غوغای جهانی شدن، سستی و تزلزل پایه‌های غرب را از نظرها می‌پوشاند. ولی وقتی پای بست بنایی سست باشد اثر آن از هر سو ظاهر می‌شود و چون گوشه‌ای از قصور و سستی را بپوشاند ضعف و نقصان در جای دیگر پدید می‌آید.

یکی شدن آشکار علم و قدرت و تکنولوژی نشانه به نهایت رسیدن همه استعدادها و امکان‌های تاریخ غربی است. ولی این قضیه را به آسانی نمی‌توان درک و تصدیق کرد. در اینکه اکنون قدرت غرب از همیشه بیش‌تر است تردید نمی‌توان کرد، اما زیر پا گذاشتن آشکار اصول تجدد نشانه راه یافتن ضعف و سستی در اساس قدرت است. وقتی آمریکا بی‌اعتنا به همه اصول و با داعیه لفظی آزادی بخشی به عراق تجاوز می‌کند، شاید بتوان گفت که سیاست وارد دوران دیگری (از ادوار تجدد) شده است. بعضی فلاسفه گفته بودند که تجدد در باطن و در تفکر به تمامیت و به پایان بسط خود رسیده است. اکنون سیاست متجدد هم به پایان راه می‌رسد. مقصود این نیست که چون اقدام آمریکا حقوق بشر و حق حاکمیت کشورها را نقض کرده است تاریخ سیاست جدید به پایان می‌رسد؛ پیش از این بارها و بارها حاکمیت کشورها نقض شده و حقوق ملت‌ها و مردمان نادیده انگاشته شده بود. آلمان هیتلری در آستانه جنگ دوم حاکمیت اتریش را نقض کرد. آمریکا کره را تصرف کرد و به ویتنام لشکر کشید. حتی عراق به ایران تجاوز کرد و کویت را به اشغال خود درآورد و... اصلاً لازم نیست مثال ذکر شود، زیرا تجاوز به یک کشور و اشغال خاک آن امر تازه‌ای نیست. تجاوز تجاوز است و هیچ تجاوزی وجه

قانونی ندارد. تجاوز به عراق هم خلاف قواعد بین المللی و نقض حق حاکمیت ملی است و در ردیف بقیه تجاوزها قرار می‌گیرد. ولی یک اختلاف که در ظاهر کوچک می‌نماید وجود دارد: این جنگ مرحله‌ای از استراتژی جنگ تمدن هاست و برای دفاع از ارزش‌های آمریکایی درگرفته است. این بار متجاوز مدعی شده است که با تروریسم می‌جنگد و قصدش از میان بردن مخالفان دموکراسی است. تروریست‌ها مخالف دموکراسی و ارزش‌های آمریکایی‌اند و باید آنها را نابود کرد. ولی تروریست‌ها کی هستند و از کجا آمده‌اند؟

آمریکا احساس می‌کند که در معرض حمله قرار گرفته است و می‌پندارد یا وانمود می‌کند که دشمنش دشمن خارجی است. آمریکا تروریسم را در بیرون از تمدن آمریکایی می‌جوید. مسلماً تروریست‌هایی در جهان وجود دارند که ملیت غیرآمریکایی دارند، اما آنها با بسط قدرت غرب و مخصوصاً آمریکا به وجود آمده‌اند، یعنی یا پرورش یافته و دست پرورده مستقیم آمریکا هستند یا ستم و قهر آمریکا آنها را به عکس العمل قهرآمیز واداشته است. آمریکا برخلاف آنچه ادعا می‌کند ارزش‌هایش از خارج مورد تجاوز قرار نگرفته است، بلکه آن ارزش‌ها بی‌ارزش شده است و برهوت بی‌ارزش شدن ارزش‌ها در همه جا گسترده می‌شود. تروریسم در هوای ارزش‌های قلب شده و برپاد رفته می‌روید و رشد می‌کند. هوای آمریکا هم کم‌تر از هوای هیچ جای جهان مستعد رویدن گیاه هرز تروریسم نیست. این تروریسمی که آمریکا از آن می‌نالند و می‌خروشند و به آن می‌تازد جزئی از وجود اوست، حتی اگر تروریست‌هایش در افغانستان و عراق و آمریکای لاتین و جاهای دیگر باشند. وقتی یک عالم فرو می‌ریزد و دست در جیب‌المتین عالم دیگر نمی‌توان زد، زمینه تروریسم هم فراهم می‌شود.

۸. قبل از اینکه صدام سقوط کند می توانستیم بیندیشیم که کاشکی او مشاوران صاحب نظری داشت یا در جهان عرب روشنفکرانی بودند که می توانستند وضع فعلی جهان را پیش چشم جهانیان و مخصوصاً مردم اروپا و آمریکا که کم تر به بیرون از عالم خود عنایت دارند تصویر کنند. ولی متأسفانه چنین روشنفکرانی در جهان توسعه نیافته وجود ندارند یا تعدادشان بسیار اندک است و آن تعداد اندک کاری به امثال صدام ندارند و صدام هم با آنها مناسبتی ندارد. مع هذا در عالم وهم در نظر آوریم که اگر صدام می توانست زبان خردمندی و فرزاندگی بگشاید (مگویند که این محال بود. فرض محال، محال نیست) به آمریکا و گروه روشنفکران آمریکایی که جنگ آمریکا علیه کشورهای دیگر را مقدس خواندند و آن را تجویز و توجیه کردند نشان می داد که اگر در این سو احیاناً فساد و ظلم و ظلمت است، از آن سو نیز بیش تر ستم بر مردم جهان رفته است و جنگی نیز که آن را جنگ مقدس خوانده اند نمی تواند خیر و برکت با خود بیاورد و گذاشتن نام مقدس بر آن شاید دشواری را افزون کند. من روزها در نظر خیال می آوردم که چه می شد اگر صدام حسین می توانست اعلام کند که تروریسم و دشمنی با ارزش های آمریکایی دعوی بیهوده و بهانه برای جنگ است و برای اینکه این بهانه از آمریکا گرفته شود و مردم عراق آسیب نبینند و آمریکا عراق را پس از یک جنگ ویران کننده تصرف نکند می گفت من از کشور می روم و تعیین حکومت را به مردم عراق وامی گذارم. البته او نمی توانست چنین کند. کسی که سی سال جز خون و ماتم برای مردم عراق چیزی نیاورده است چگونه می توانست چنین تصمیمی بگیرد؟ البته تا وقتی که بغداد را به نیروهای آمریکایی تسلیم نکرده بودند امکان داشت سیاست صدام به این نحو توجیه شود که در مقابل فشار و ارباب دشمن نباید تسلیم شد. اگر صدام حسین تا پایان

ایستاده بود و کشته می‌شد، این توجیه وجهی داشت. ولی او که خود می‌دانست مردانگی ایستادن برای مرگ را ندارد شاید می‌خواست در آخرین روزهای حکومت خود در ویران کردن عراق و کشتن مردم شریک باشد و آخرین ستمی را که می‌توانست، بر مردم عراق روا دارد. اگر قبل از جنگ عراق را رها کرده رفته بود، به ضعف نفس و ترسو بودن و... منسوب می‌شد. کسانی هم ممکن بود بگویند که او مصلحت مردم عراق را در نظر داشته و می‌خواست است نشان دهد که وجود او بهانه است و آمریکا به هر حال به عراق حمله خواهد کرد. ولی نه روشنفکران عراقی و عرب در میدان وارد شدند و نه صدام قابلیت و استعداد اتخاذ تصمیمی مردانه و شجاعانه در سیاست داشت. او کاری کرد که مقتضای زبونی بود و آمریکا همان را می‌خواست.

اکنون عراق اشغال شده است و بسیاری از عراقی‌ها کشته و زخمی شده‌اند. شهرهای عراق آسیب دیده و سرمایه‌های مادی و فرهنگی عراق به یغما رفته است. بازسازی ویرانی‌های بصره و بغداد میلیاردها دلار هزینه دارد و سال‌ها وقت می‌خواهد. برای چه عراق را بمباران و خانه مردم را بر سرشان خراب کرده و عده زیادی را کشته‌اند؟ رئیس ستاد ارتش آمریکا جنگ با عراق را انسانی‌ترین جنگ خوانده است. در اینکه شرّ صدام از سر عراق برداشته شده است بحثی نیست. کسانی به همین اندازه که صدام رفته است راضی‌اند و بعضی از این کسان خوش باورانه فکر می‌کنند آمریکا صرفاً برای آزاد کردن مردم عراق با هزینه بسیار از راه دور آمده و با کم‌ترین تلفات جانی عراق را فتح کرده است و حتی اگر بپذیرند که نیت آمریکا آزادی‌بخشی نبوده، نتیجه جنگ را به نفع دموکراسی می‌دانند.

گروه دیگر یا گروه‌های دیگر می‌گویند که آمریکا برای تصرف

چاه‌های نفت و ایجاد پایگاه نظامی در کشوری که به قفقاز و روسیه و ایران و اسرائیل نزدیک است و از آنجا می‌تواند تمام خاورمیانه را نیز زیر نظر داشته باشد به عراق لشکر کشیده است. من نظر اول را نادرست می‌دانم و در مورد نظر دوم ملاحظاتی دارم.

نظر اول خوش‌بینانه است. در جهان کنونی تا چه حد و با چه توجیهی می‌توان خوش‌بین بود؟ من فکر می‌کنم از آغاز پیدایش دموکراسی جدید در انگلستان و در اروپای غربی هرگز دموکراسی تا این اندازه متزلزل و در عین حال مورد ستایش نبوده است. اکنون، به‌خصوص در کشورهای توسعه نیافته، دموکراسی به یک آرزو تبدیل شده است و آرزو چیزی است که تحققش دشوار است. اگر به آسانی و از راه‌های معین بتوان به چیزی رسید آرزو به آن چیز تعلق نمی‌گیرد. آرزومندان دموکراسی از بحث در باب مشکلات رسیدن به آن پرهیز می‌کنند و حتی مایل نیستند درباره شرایط امکان دموکراسی بحث کنند، گویی رسیدن به دموکراسی دائم و پایدار سرنوشت محتوم جهان است و با آن همه خوبی‌ها می‌آید و مشکل‌ها رفع می‌شود. این آرزو آرزوی بدی نیست ولی بر هیچ اساس محکمی استوار نشده است، چنان‌که اگر پرسیده شود چگونه دموکراسی و آزادی برقرار می‌شود طرح پرسش را نوعی تأیید استبداد تلقی می‌کنند و در این وضع بحث ناگزیر پایان می‌یابد.

علاقه گروهی که دموکراسی را دوست می‌دارند و از آن دفاع می‌کنند ناچیز و بی‌اهمیت نیست، اما این علاقه رؤیایی ممکن است موجب اشتباه در محاسبات سیاسی و موضع‌گیری‌های نامناسب برای آزادی و دموکراسی شود.

اکنون دیکتاتور بی‌رحم از عراق رفته است و آمریکا آن کشور را در تصرف خود دارد. اما باور کردن اینکه آمریکا آمده است یک مستبد را

ساقط کند و دموکراسی را به عراق بیاورد لااقل برای مردم کشورهای توسعه نیافته آسان نیست، زیرا آمریکا تاکنون آزادی و دموکراسی را به هیچ جا نبرده و در همه جا از حکومت‌های مستبد و خشن در مقابل نهضت‌های مردمی و دموکراتیک حمایت کرده است. آیا آمریکا تغییر ماهیت داده و از کودتا در ایران و برزیل و اندونزی و شیلی و بسیاری جاهای دیگر پشیمان شده و توبه کرده است؟ آمریکا خود چنین داعیه‌ای ندارد و مفسران سیاسی آمریکایی نیز این نکته را پنهان نمی‌کنند که جنگ آمریکا و تصرف عراق برای دفاع از منافع آمریکاست.

اینکه سیاستمداران برای موجه جلوه دادن تصمیم‌های خود آنها را در زوروق اخلاق می‌پیچند تازگی و اهمیت چندانی ندارد. مطلب مهم و اساسی این است که در کشورهای صاحب قدرت، تصمیم‌های سیاسی را یک شبه و در یک نشست نمی‌گیرند و شخص رئیس جمهوری یا مشاوران و وزرای او همواره نمی‌توانند سلیقه‌های خود را در سیاست اعمال کنند، بلکه سیاست‌ها ناظر به امکان‌های تاریخی هر کشور است و چه بسا که از مدت‌ها پیش طراحی شده باشد. بوش و رامسفلد و دیک‌چنی ناگهان تصمیم نگرفته‌اند که به عراق حمله کنند. این هم که می‌گویند بوش برای تثبیت وضع متزلزل خود به ماجراجویی پرداخته است به کلی نادرست نیست، اما در اهمیت آن غلو نباید کرد. شاید بوش و گروه او موقتاً از یادها ببرند که با رأی دیوان کشور به قدرت رسیده‌اند، اما جنگ با عراق سال‌ها پیش طراحی شده است، یعنی در همان زمان که آمریکا به صدام حسین کمک می‌کرد شاید سناریوی اشغال عراق هم تهیه شده بود یا به تنظیم آن سناریو مشغول شده بودند. پس دیگر چه جایی دارد که بگوییم آمریکا با موشک‌های کروز دموکراسی را به عراق می‌آورد؟ دموکراسی چیزی نیست که از خارج به جایی صادر شود و به

فرض اینکه این امر میسر و ممکن باشد، آن را با جنگ و کشتار نمی‌توان به جایی برد.

اکنون سیاستمدارانی که زبانشان پر از ناسزا و تهدید و خشونت است مدعی شده‌اند که با جنگ و کشتار و ویرانی و بمب و موشک برای مردم عراق آزادی می‌برند. کاری که سیاستمداران بزرگ آمریکا در شرایطی که هنوز بنیاد دموکراسی سست نشده بود برای هیچ کشور و مردمی نکردند و هرگز از اجرای آن نیز دم نزدند اکنون داعیه آدم‌های معمولی متصدی سیاست آمریکا شده است. بنابراین دلایل، نظر خوش بینان را نمی‌توان پذیرفت. اینها در تحلیل‌های صرفاً سیاسی خود چیزی را می‌پوشانند که شاید تکلیف جهان آینده با آن معین می‌شود.

اشاره شد که آنچه درباره مقاصد سیاسی و چشم داشت‌های اقتصادی و نظامی آمریکا در عراق می‌گویند نادرست نیست، اما این مطامع و اغراض تازه به وجود نیامده و امکان ارضای آنها اکنون بیش از همیشه فراهم نیست. مع‌هذا معمولی‌ترین سیاستمداران زمان در بدترین اوقات یا لااقل در وقتی که ظاهراً امتیاز خاصی برای آن نمی‌توان تصور کرد عراق را اشغال کردند و در اولین روزهای اشغال، آثار تاریخی و موزه‌های آن کشور را غارت کردند و بعضی قراردادها با دولت‌های خارجی و عضویت در سازمان‌هایی مثل اوپک را منتفی دانستند. نکویی باغ دموکراسی عراق از بهارش پیداست. پرسش مهم این است که چرا جهان و جهانیان در این مورد تقریباً ساکتند و چرا دولت‌های غربی که خود را متولیان دموکراسی می‌دانند نمی‌گویند که دموکراسی را از جایی به جای دیگر، آن هم به جنگ و خشونت صادر نمی‌توان کرد؟

از زبان مقامات رسمی کشورهای دموکرات و مدعی دموکراسی و رعایت حقوق بشر یک کلمه نشنیدیم که اقدام آمریکا نقض حق حاکمیت ملت عراق است. اینکه گاهی گفته می‌شود که کار را به سازمان ملل واگذار

کنند، گویندگان مقتضای مصلحت سیاسی را در نظر دارند، اما اگر از موضع تاریخی به قضیه نگاه کنیم معلوم نیست که چه کار و چه چیز را به سازمان ملل باید واگذار کرد؟ حمله و هجوم به عراق یا به هر کشور دیگر را؟ چرا باید به عراق حمله کرد؟ زیرا صدام ستمگر و مستبد و برقرار کننده حکومت وحشت است؟ صدام را همان هایی که آورده اند اگر می خواستند همان طور که آورده بودند می بردند. برای بردن صدام جنگ و کشتار ضرورت نداشت. در جنگ ۱۹۹۱ کشور عراق را ویران کردند اما صدام را سر جای خود باقی گذاشتند. بردن صدام نیاز به جنگ نداشت. یعنی اگر حقیقتاً دست ها را از پشت او بر می داشتند مردم عراق کار او را می ساختند و اگر از عهده بر نمی آمدند، اکنون چگونه می توانند به دموکراسی دست یابند؟ حکومت های مستبد فاسد اگر از جانب قدرتمندان جهان حمایت نشوند تاب ماندن ندارند. حکومت برای اینکه بماند باید پشتیبان و پشتوانه داشته باشد. حکومت های صالح متکی به مردمند و آنها که به مردم ظلم می کنند تکیه گاهشان در بیرون از کشور است. پس چرا آمریکا اجازه نداد که مردم عراق عذر دیکتاتورشان را بخواهند و او را از کشور خود برانند و با اینکه اجازه سازمان ملل را نداشت و بسیاری از دولت ها و تمام افکار عمومی جهان با اقدامش مخالف بودند به این مخالفت ها و قعی نهاد و به عراق حمله کرد؟

می گویند و درست می گویند که آمریکا می خواست بر منافع عظیم نفت عراق دست بگذارد و اسرائیل را از موضع سختی که بدان دچار شده است بیرون آورد. این مطالب در جای خود درست است، اما باید دید که چه چیز به آمریکا اجازه چنین جسارتی را داده است که به یک کشور لشکر بکشد و آنجا را به تصرف خود درآورد. گفتیم که بردن دموکراسی به یک کشور، آن هم با آتش و سلاح نه موجه است و نه ممکن. شاید

بعضی از مردم آمریکا و دیگر نقاط جهان در سطح خود آگاهی شان ادعای بردن دموکراسی به عراق را باور کنند، اما آنچه آمریکا را به این راه کشانده است نگرانی برای آزادی و دموکراسی و مقابله با تروریسم نیست و البته داعیه مبارزه با تروریسم ظاهر موجه تری دارد.

۹. حادثه یازده سپتامبر آمریکا و همه جهان را تکان داده است. چرا باید ساختمان های تجارت جهانی ویران شود و هزاران بی گناه کشته شوند؟ کسانی که این جنایت را مرتکب شده اند (هرکه و از هر جا بودند) حتی اگر آمریکا به آنها ظلم کرده بود راه و روششان به هیچ وجه قابل دفاع و توجیه نیست و باید با آن مقابله شود. ولی حمله به یک کشور چه ربطی به مبارزه با تروریسم دارد؟ مگر کدام سازمان رسمی بین المللی به آمریکا اجازه داده است که به تشخیص خود هر چه خواست بکند؟ اگر آمریکا حقیقتاً در صدد یافتن ریشه های تروریسم و قطع آن بود بیش تر در این باب می اندیشید و راه های دیگر پیش می گرفت و مجامع بین المللی و حتی ملت ها در این کار و راه با او همراهی می کردند، ولی زمانه ما زمانه جنگ تروریسم با تروریسم است. شاید آمریکا این معنی را در نیابد و عنوان تروریست را اتهام بدانند، زیرا همه جهان را قلمرو حکومت آمریکا و همه اقدام های خود را اقدام داخلی می داند. این است تحول بزرگی که در سیاست جهان و روابط بین الملل روی داده و یا در حال روی دادن است. اکنون برای بسیاری از آمریکایی ها تصرف عراق تجاوز شمرده نمی شود. آیا غرور و خود بینی چشم و گوش و درک آمریکایی ها را کور و کر و کُند کرده است و آنها تجاوز را با آزادی بخشی اشتباه می کنند؟ شاید آمریکایی ها مغرور باشند، اما ادراک آنها ضعیف تر از ادراک دیگران نیست، منتهی زمینه و دامنه ادراک آنها با زمینه های ادراکی دیگران قدری تفاوت دارد. آمریکا و آمریکاییان امروز مقامی برای خود قائلند که

در نظرشان همه جنگ‌ها جنگ داخلی است و به اعتباری شاید از جهت تاریخی حق داشته باشند. قبلاً گفتیم که سیاست کنونی آمریکا بی‌مبنا شده و جای استواری در فرهنگ تجدد ندارد. از این بیان نباید نتیجه گرفت که بعد از این بلهوسی بر آمریکا حاکم می‌شود و هر گروهی که بتواند قدرت را قبضه کند امیال و هواهای خود را پیش می‌برد. ولی تاریخ حتی در مرحله انحطاط و تا زمانی که از هم‌پاشیدگی کلی پیش نیامده است از مدل‌ها و طرح‌های کلی قطع علاقه نمی‌کند، بلکه شاید از آنها صورتی قلب شده بسازد و در پی آن برود. آمریکا هنوز به کلی از تاریخ و سوابق تاریخی خود جدا نشده است. پس یک بار دیگر باید درباره معنی ارزش‌های آمریکایی فکر کرد.

چنان که گفته شد این یک امر اتفاقی یا امری ناشی از تعصبات ملی آمریکاییان نیست که آنها نام ارزش‌های غربی یا متجدد را به ارزش‌های آمریکایی تبدیل کرده‌اند. در این تبدیل اولاً نام و عنوان بر مضمون و معنی غلبه پیدا کرده و قدری از بنیادگرایی مسیحی آمریکایی با مضامین اساسی تجدد آمیخته شده است. ثانیاً وقتی به شجره‌النسب فکری طراحان سیاست آهنین و تهاجمی آمریکا نظر می‌کنیم شاید به صورتی از نقد مدرنیته یا درست بگوییم به نحوی دلزدگی از آن برسیم. بنیادگرایی و نقد مدرنیته در جایی به هم می‌رسند، اما چون با هم نمی‌سازند از کنار هم می‌گذرند. این دو در حقیقت زبان یکدیگر را نمی‌فهمند. فرق نقاد مدرنیته با بنیادگرا این است که اولی می‌کوشد دریابد که کار مدرنیته به کجا می‌کشد و در پی آن چه می‌آید و دومی نمی‌داند با مدرنیته چه باید بکند، زیرا با اینکه وسایل جهان مدرن را می‌خواهد مدرنیته را خانه خود نمی‌داند و در آن احساس غربت و بیگانگی می‌کند. او از خانه و وطن خود سخن می‌گوید، اما نمی‌داند خانه‌اش کجاست؛ در جهان تجدد هم

جایی ندارد و وجود او دستخوش گسیختگی شده است؛ اگر نتواند راهی پیدا کند و بر این گسیختگی فائق آید، راه ویرانگری را برمی‌گزیند. تروریسم از همین جا پدید می‌آید، البته بسیار دشوار است که سیاست اخیر آمریکا را با این تفاسیر درک کنیم. سیاستمداران آمریکا داعیه دفاع از ارزش‌های آمریکایی دارند و معتقدند که نه فقط این ارزش‌ها جهان‌شمولند، بلکه در میان همه ارزش‌ها جهان‌شمول‌ترینند. البته این ارزش‌ها همان ارزش‌های تجدیدند که عنوان و صفت آمریکایی به خود گرفته‌اند، اما چنان که اشاره شد، تغییر نام و عنوان بی‌وجه و بلهوسانه نیست، بلکه شاید در مضمون یا لااقل در روش تغییری صورت گرفته باشد. شاید تلقی بنیادگرایانه از اصول تجدید با گسیختگی از عقلی که مقوم آن اصول و ضامن اجرای آنها بود ملازم باشد و در این صورت دیگر کسی به شرایط تحقق ارزش‌های آمریکایی نمی‌اندیشد و این سودا پدید می‌آید که آن ارزش‌ها را در همه جا گسترش دهند.

این نکته مهم است که راه صلح و آزادی با خشم و خشونت و جنگ پیموده می‌شود، اما مهم‌تر این است که کسی نمی‌پرسد راه جنگ و خشم و خشونت و کینه‌توزی به کجا می‌رسد و چگونه از این راه می‌توان به آزادی و صلح رسید. این قضیه وقتی پیچیده‌تر می‌شود که آمریکا در مرحله اول مبارزه با تروریسم به جنگ القاعده می‌رود و بعد قصد برانداختن صدام حسین می‌کند. القاعده و صدام حسین در همه جهان به اندازه کافی منفورند و طبیعی است که مخالفت و دشمنی با آنان خلاف عدالت و آزادی خواهی تلقی نشود و حتی کسانی سیاست ضدتروریسم و استبدادستیزی آمریکا را تحسین کنند و رئیس‌جمهوری که اکثریت رأی‌دهندگان آمریکایی به او رأی نداده‌اند محبوبیت و مقبولیتی غیرعادی به دست آورد. چرا؟ زیرا او کسانی را که جهان و حتی آمریکا را به وحشت

انداخته بودند از مسند قدرت فروکشیده و جهانیان را واداشته است که قدرت آمریکا را تصدیق کنند و به رسمیت بشناسند.

۱۰. اکنون حادثه را از منظر و زاویه‌ای دیگر بنگریم: آمریکا که در دوران جنگ سرد هم‌وردی چون اتحاد جماهیر شوروی داشت اکنون باید با صدام حسین و بن لادن بجنگد و تازه به آنها هم دست نمی‌یابد. آمریکا در زمان قدرت اتحاد جماهیر شوروی حکومت‌هایی را که در میان مردم کشور خود مقبولیت و نفوذ داشتند خیلی آسان و به بهایی ارزان ساقط می‌کرد، اما اکنون حتی صدام حسین را باید با قدرت عظیم نظامی و تکنولوژیک ساقط کند. آیا این نشانه افزایش قدرت آمریکاست؟ و آیا با سقوط امثال طالبان و صدام حسین و اشغال نظامی کشورها تروریسم از میان می‌رود و آزادی برقرار می‌شود؟ آیا آمریکا حق دارد خود ملاک و میزان حق و حکم شود و هرکس را که خواست محکوم کند و خود به اجرای حکم پردازد؟ ظاهراً این روشی که ذکر شد عین روش تروریسم است: تروریست حکم صادر می‌کند و خود نیز آن را اجرا می‌کند. اما این جمله را نباید یک حکم سیاسی در مخالفت با سیاست آمریکا تلقی کرد. بیشتر مطالبی که تاکنون در مطبوعات آمده است میان اظهار ترس و صدور فتوای تسلیم در برابر قهر آمریکا از یک سو و شعار مقابله با آن قهر برای نابود کردن قدرت سیاسی و نظامی و سوداگری آن کشور از سوی دیگر نوسان دارد. من در این حکم انشایی نمی‌کنم و به این جهت هر جا چیزی می‌گویم با این پرسش مواجه می‌شوم که پس تکلیف عمل چه می‌شود و چه باید بکنیم. گویی دعوت به تأمل ضد عمل است و برای عمل کردن فکر و تأمل لازم نیست. یکی می‌گوید آمریکا زور دارد و زور می‌گوید و چاره‌ای نیست جز اینکه تسلیم او شویم. دیگری می‌گوید آمریکا نفت می‌خواهد و قصد سلطه بر منطقه دارد و باید او را در رسیدن

به خواست خود ناکام کرد. حرف اول که بی‌ربط و ابلهانه است، اما کاش می‌توانستیم به شعار دوم عمل کنیم یا درست بگویم کاش می‌توانستیم بیندیشیم که چگونه و با چه امکان‌هایی می‌توانیم شعار دوم را اجرا کنیم. اهل نظر باید دربارهٔ این تعارض و فروبستگی تاریخی کار مردم جهان بیندیشند. البته آنها معمولاً به طرح یک استراتژی نمی‌پردازند، ولی استراتژها باید قبل از طرح استراتژی شرایط و امکان‌ها را در نظر آورند و اگر این شرط حاصل نشود، تدوین استراتژی منتفی می‌شود و هر جا که استراتژی نیست شاید که اصول و مبادی نیز پوشیده باشند.

در جهان توسعه‌یافته و مخصوصاً در آمریکا نه فقط استراتژی‌های رسمی طراحی می‌شود، بلکه کسانی به نام علم و پژوهش‌آوری می‌نویسند که مضمون آنها استراتژی است، چنان‌که کتاب «چالش تمدن‌های هانتینگتون و بسیاری از مقالات او که آثاری در فلسفه سیاست تلقی می‌شود کم‌تر شایستهٔ عنوان علم سیاست است، بلکه بیش‌تر از سنخ استراتژی است که احیاناً لحن علمی به آنها داده شده است.

استراتژها گرچه ضرورتاً متفکر نیستند، اما طراحی‌هایشان بی‌اساس و بدون پشتوانهٔ تفکر نیست. ولی تلقی غالب به تفکر و رابطهٔ استراتژی با آن کاری ندارد، به خصوص که در ظاهر هم اهل علم و فلسفه و سیاست سرو کاری با هم ندارند و روابطشان اتفاقی است. فیلسوف فلسفه می‌گوید و دانشمند به دانش می‌پردازد. قدرتمندان هم برای حفظ قدرت و منافع خود می‌کوشند. برطبق این تلقی جامعهٔ بشری افراد و اشخاصی پراکنده بوده‌اند که کنار هم قرار گرفته‌اند و هر یک به استقلال، ساز خود را می‌نوازند. در جامعه‌های توسعه‌نیافتهٔ جهان سوم این اندیشه یا سودا بیش‌تر غلبه دارد و گمان می‌کنند که سیاست سودای شخصی

سیاستمداران است و هرکس هرچه بخواهد می‌تواند بکند. اینکه می‌گویند سیاست فعلی آمریکا سیاست شرکت‌های بزرگ نفتی برای تسلط بر چاه‌های نفت است نادرست نیست، به‌خصوص که مدیران و صاحبان شرکت‌های بزرگ نفتی در رأس قدرت سیاسی آمریکا قرار گرفته‌اند، ولی گمان نمی‌رود که هوس و سودپرستی اشخاص اساس سیاست داخلی و خارجی کشور بزرگ آمریکا باشد. سیاست و استراتژی را معدودی از صاحبان تدبیر تدوین می‌کنند، اما گروه‌های کثیری از مردم باید آن را دریابند و تصدیق کنند و مردم رعایت منافع فلان شرکت را به‌عنوان سیاست کشور خود تصدیق نمی‌کنند. حتی اگر سیاست تسلط بر چاه‌های نفت سیاست غالب کشور باشد، باید سیاست نفت را در قالب سیاست کشور بگنجانند. این امر چگونه صورت می‌گیرد؟ آیا کسانی با خدعه و فریب و زبان‌بازی، منافع گروهی و خصوصی را منافع کشور قلمداد می‌کنند و مردم را فریب می‌دهند و به آنها دروغ می‌گویند؟ این رفتارها و شیوه‌ها هم در سیاست جای خود را دارند و شاید بتوان گفت که سیاست در دوره جدید بیش‌تر با دروغ و فریب آمیخته شده است. مع‌هذا سیاست یکسره دروغ و فریب نیست یا درست بگوییم سیاست دروغ و فریبی نیست که اشخاص و گروه‌ها بنا بر مصلحت اندیشی و به اقتضای جلب سود و دفع زیان جعل کرده باشند، زیرا سیاست از روان‌شناسی و نفسانیات اشخاص منشأ می‌گیرد.

سیاستی که هم‌اکنون آمریکا پیش گرفته است و با منافع قدرت‌های سوداگر نفت مناسبت دارد باید با شرایط روحی و تاریخی آمریکا هم‌فوق بدهد. قدرت‌های سوداگری همواره در غرب و در آمریکا سیاست را راه می‌برده‌اند، اما هرگز چنان عمل نمی‌کردند که عملشان آشکارا خلاف اصول و قواعد بین‌المللی باشد. آنها به هر کاری که می‌کردند وجهه

قانونی می دادند. اکنون آمریکا به اصطلاح یک جانبه عمل می کند و برای حمله به عراق مجوز سازمان ملل را لازم نمی داند. ظاهراً باید در درک سیاسی و روحیه مردم آمریکا تحولی روی داده باشد که از اعمال زور برای برقراری دموکراسی حمایت می کنند، ولی مهم این است که آزادی و دموکراسی تغییر ماهیت داده و در زمره ارزش های آمریکایی قلمداد می شوند و طراحان سیاست اخیر آمریکا ارزش های آمریکایی را طوری می فهمند که گویی این ارزش ها ربطی به مدرنیته و جهان مدرن ندارد. این سیاست حاصل نقد مدرنیته (که شامل نقد لیبرالیسم هم می شود) و تلقی قدرت به عنوان ملاک حقیقت و خیر است. سیاست، چنان که ماکیاوولی گفته بود، با حقیقت و خیر مناسبت ندارد، اما از این سخن نباید استنباط کرد که در صحنه سیاست هرکس هرچه می خواهد می کند. وقتی اصول و قواعد بی اعتبار می شود ممکن است اسطوره هایی جای ضوابط و قواعد را بگیرد و این اسطوره ها گاهی نیز با رجوع به تعالیم دینی ساخته و پرداخته می شوند، چنان که اکنون از جمع بنیادگرایی و نقد مدرنیته و ماکیاوولیسم بسط یافته در تفکر سیاسی چهارصد ساله غربی سخن می گویند و این جمع و ترکیبی عجیب است که ثمره نیکو نمی تواند داشته باشد. آیا آمریکا سیاستی پیش گرفته است که آینده ندارد؟ اینکه می گویند جهان در آستانه تحول قرار دارد و روابط بین الملل در حال دگرگون شدن است درست است. نظام روابط بین الملل سست و بی بنیاد شده است، اما رسمی که آمریکا پیش گرفته است آغاز روابط جدید نخواهد بود. سیاست آمریکا دستخوش بحران است و به اصولی که بتواند اساس روابط بین الملل آینده باشد تکیه ندارد. این سیاست، سیاست منفی و نیست انگار است. در این سیاست قدرت اصالت دارد، اما قدرتی که مایل به نیستی و نابود کردن است. این سیاست حتی اگر ضد

تروریسم باشد از تروریسم دور نیست و شاید این دو از یک سنخ و یا لاقلاً لازم و ملزوم یکدیگر باشند.

۱۱. مسلم است که تروریسم به عنوان یک خطر خارجی سیاست آمریکا را به راه فعلی اش نکشانده است، اما این سیاست تروریسم را توسعه می دهد و خطر آن را بیش تر می کند. هرچند که اگر درست سخن بگوییم تروریسم در حقیقت جعل و فرض آمریکاست. آمریکا تروریسم را به جای رقیب سابق خود یعنی اتحاد جماهیر شوروی و بلوک سیاسی-نظامی شرق قرار داده است. دیروز کمونیسم و بلوک شرق دشمن آمریکا و تمدن آمریکایی بود و امروز تروریسم آمریکا را در معرض خطر قرار داده است. آمریکا با این توهم خود به یک قدرت شبه تروریست مبدل می شود و این نقطه ضعف آمریکاست. اصولاً و با صرف نظر از ملاحظات تاریخی، تروریسم هر جا و هر وقت پیدا شود نشانه ضعف و نومیدی است. تروریست با انگیزه کین تیزی می کشد و ویران می کند. او امید به پیروزی ندارد و همین که صدای بمب و گلوله اش ترس و بهتی در مردمان پدید آورد دلخوش است.

تروریسم حاصل هیچ فرهنگ و تمدنی نیست، چنان که نمونه هایی از آن در جهان قدیم نیز می توان یافت. اما تروریسم دوست سال اخیر اوصاف خاص دارد. هر تمدنی هرچه باشد و از هر جا آمده باشد ممکن است به مرحله ای برسد که تروریسم از آن برآید. به جای اینکه بسینیم تروریسم در چه شرایطی پدید می آید شاید آسان تر این باشد که پرسیم تروریست ها چه اوصاف و وجوه مشترکی دارند. به نظر می رسد که:

الف. تروریست مدعی به عهده گرفتن و انجام دادن کار بزرگی است.
ب. تروریست جان می بازد تا به خیال خود شری را دفع کند یا حقیقت و عقیده ای را نجات دهد.

- ج. تروریست با ایجاد ترس و وحشت ارضا می‌شود.
- د. تروریست فکر می‌کند که راهی جز راه ترور ندارد. او به راه دیگری نمی‌اندیشد و اگر بیندیشد، فوراً به این نتیجه می‌رسد که همه راه‌ها به بن‌بست رسیده است.
- ه. تروریست گرچه گاهی خود را معتقد و راسخ در اعتقاد می‌داند، در حقیقت فشری و سست اعتقاد است.
- و. تروریست بی‌عالم و بی‌تاریخ است. او از گذشته بریده و به آینده نپیوسته است.
- پس تروریسم حاصل دور شدن و بیرون افتادن از تفکر و عمل و اعتقاد و خود را معلق یافتن است. تروریست زاده عصری است که در حقیقت عصر نیست و در آن هر چه معتبر بوده است از اعتبار افتاده و هرچیز بی‌اعتباری می‌تواند معتبر شود. در این وضع، جنگ از جمله آسان‌ترین کارهاست و نیرویی که جنگ و آشوب را پایان دهد وجود ندارد.
۱۲. صلح و تعادل با خرد و فرهنگ برقرار می‌شود. آیا غرب هنوز از خرد و فرهنگی که گره‌گشای مشکلات باشد بهره ندارد؟
- اکنون فرهنگ غربی در سیر جهانی شدنش بسیار رقیق شده است. تکنولوژی هم دیگر نیازی به فرهنگ ندارد و جایی برای آن باقی نمی‌گذارد. تکنولوژی تعیین می‌کند که چگونه باید زندگی کرد و حتی چگونگی ارتباط با جهان و با دیگران را هم معین می‌کند. ممکن است بگویند این امر تازگی ندارد و استیلای تکنیک بر فرهنگ، اگر بخواهیم به سرآغازش برویم، از نیمه دوم قرن نوزدهم در تاریخ غربی پدیدار شده است. این سخن را کسانی در همین اجمالش در می‌یابند و تصدیق می‌کنند. کسان دیگری شاید آن را بی‌وجه و بی‌معنی بدانند. اما کسانی هم هستند که سیاست را کم و بیش می‌شناسند و تصویری نیز از فرهنگ

دارند، ولی به درستی نمی‌دانند که چه نسبتی میان اینها وجود دارد. اگر موسیقی بتهوون، صفی‌الدین ارموی و شعر ریکله و سعدی و زبان گوستاو فلوبر و داستان‌های نظامی و فلسفه فرانسویس بیکن و فارابی و همچنین آداب و رسوم اقوام و ملل از سنخ فرهنگ است، سیاست به امر جنگ و صلح و بازار و صنعت و مدرسه و عمران و نظم و اصلاح روابط و مناسبات و... می‌پردازد.^۱ این امور به شعر فردوسی و تاریخ بیهقی و فلسفه ابن سینا ربطی ندارد و دانایان ادب و تاریخ و فلسفه ضرورتاً سیاستمداران خوبی نیستند و بیش‌تر آنان رغبتی به امور سیاسی و اداری ندارند و از عهده این امور هم بر نمی‌آیند. سعدی درست گفت که:

جز به خردمند مفرما عمل گرچه عمل کار خردمند نیست

اگر عمل کار خردمند نباشد می‌توانیم بگوییم که سعدی منکر جمع میان سیاست و خردمندی شده است، ولی او اتفاقاً سیاست را کار خردمندان می‌داند و جز آنان را برای این کار صالح نمی‌داند. پس ظاهراً باید خردمند در مصرع اول با خردمند مصرع دوم یکی نباشد یا لااقل این دو در یک مرتبه و درجه نباشند یا نسبت میان عمل و خردمندی متغیر و مشروط باشد. پیداست که سیاست ممکن است خردمندانه یا عین بی‌خردی باشد. در جهان ما سیاستمداران احمق کم نیستند اما حقیقت سیاست و سیاست حقیقی خردمندی است. سعدی درست گفته است که عمل کار خردمند نیست. حافظ هم در این معنی با او هم‌زبان است که:

۱. مراد از سیاست در این مقام سیاست حقیقی یا سیاست ایده‌آل است، وگرنه سیاست یا سیاست‌هایی که در جهان کنونی وجود دارد معمولاً به کارهای کوچک و گرفتاری‌های روزمره کاری ندارد و به جای اینکه به نگرانی و سرگردانی مردم در ادارات و مشکلات تحصیل و آموزش و علم و تحقیق و ترافیک بیندیشد، وقت را صرف بحث درباره مفاهیم و اصطلاحات مهمی مثل آزادی و فساد جهان‌غریبی و مردم‌سالاری دینی و سکولاریسم و نظارت استصوابی و رد و ابطال آرای گروه مخالف می‌کند.

قصر فردوس به پاداش عمل می‌بخشند

ما که رندیم و گدا دیر مغان ما را بس

یا:

حافظ خام طمع شرمی از این قصه بدار

عملت چیست که مزد دو جهان می‌خواهی

متفکران و شاعران و صاحبان نظر پروای امور هر روزی ندارند و شاید

چندان در بند مصلحت‌اندیشی، اعم از مصلحت‌اندیشی شخصی و

رعایت صلاح کلی عمومی نباشند.

گر موج‌خیز حادثه سر بر فلک زند

عارف به آب تر نکند رخت و پخت خویش^۱

و این معنایی است که به درستی درک نشده است. عده‌ای که معرفت را

خوار نمی‌شمارند و ظاهراً به آن اعتقادی نیز دارند سخن سعدی را

متضمن پارادوکس می‌دانند و از کنار امثال سخنانی که از حافظ نقل کردیم

با سکوت می‌گذرند، اما سخن مشهور در این باب این است که اینها

اشخاص هپروتی گرفتار اوهام و خیالات و بیگانه با واقعیت زندگی و اعتنا

به دردها و بی‌نوایی‌های مردم بوده و با سخنان خود موجب رخوت و مانع

ظلم‌ستیزی و آزادی‌طلبی ایشان شده‌اند. در این گفتار مشهور، علم و

فرهنگ و هنر و سیاست و تکنیک همه از یک سنخ و در حکم پیچ و

مهره‌هایی در دست اشخاص و افراد است و درباره بزرگان گذشته نیز در

قیاس با فکر و عمل عادی حکم می‌شود. بزرگی فردوسی و سعدی و

حافظ و همه بزرگان تاریخ نیز در جایی آشکار و ثابت می‌شود که بعضی

مشهورات و شعارهای اجتماعی و سیاسی زمان در زبان و گفتارشان پیدا

باشد و البته این بزرگان از آن جهت که همه مشهورات ما را به زبان

نیاورده‌اند ملامت می‌شوند و شاید به آنها اتهام بزنند که نه فقط برای آزادی و عدالت و... مبارزه نکرده، بلکه مانع پیشرفت آزادی هم شده‌اند. این حرف نشانه درک ناقص از فرهنگ و بی‌خبری از عالم علم و سیاست و عمل است. فردوسی و حافظ با شعرشان مستقیماً به مردمان نگفته‌اند که چه باید بکنند و طریق درست زندگی را نشان نداده‌اند، بلکه جان مردمان را پرورش داده‌اند و جان‌های پرورش یافته، خود راه را یافته یا برگزیده‌اند. آن پرورش هرچه بود مردمان را مهبای شرکت در امر توسعه اجتماعی و اقتصادی و سیاسی نمی‌کرد.

مثالی که ذکر شد شاید موجب سوء تفاهم شود یا زمینه موجود سوء تفاهم را وسعت بخشد و مثلاً گفته شود که پس در این زمان ما به فردوسی و حافظ نیاز نداریم و دوران آن گذشته است. من از فرهنگ می‌گفتم و هنر را مصداق آن قرار دادم. فرهنگی که سعدی و حافظ در آن و با آن بار آمدند نمی‌توانست مقدمه ظهور آثار سیاسی و اخلاقی و اقتصادی تجدد باشد، ولی از این بیان نتیجه نباید گرفت که حافظ و سعدی و فرهنگی که با هنر آنان قوام یافت به گذشته تعلق دارند و در گشایش مشکلات عصر کنونی به آنان نیازی نداریم. اصلاً فرهنگ و مخصوصاً هنر، به کار آمدنی و مصرف شدنی نیستند و نمی‌توان آنها را وسیله رسیدن به مقاصد معین کرد. فردوسی و سعدی هم جاودانی‌اند و نه در گذشته و نه اکنون سد راه نبوده‌اند و نیستند، چنان‌که هومر و ویرژیل مانع سیر اروپا نشده‌اند. شعر و هنر و حتی فلسفه، نه راه معیشت و سیاست را نشان می‌دهند و نه از شاعر و فیلسوف می‌توان مسائل سیاسی و اقتصادی را پرسید.

بحث‌هایی که در دهه‌های اخیر درباره تجدد و آینده آن و مقام فلسفه در جهان متجدد در گرفته است موجب این سوء تفاهم شده است که گویی

سیاست از فلسفه نتیجه می‌شود و در مقابل چنین سخنی است که کسانی گفته‌اند سیاست به فلسفه نیازی ندارد. در حقیقت مسئله درست مطرح نشده است. نمی‌خواهم بگویم که متفکران آغاز قرن بیستم که به این بحث پرداختند از ابتدا مسئله را درست مطرح نکردند. منظور آنها این نبود که از درس و بحث فلسفه، سیاست خوب می‌توان نتیجه گرفت. حتی افلاطون که او را طراح حکومت فیلسوفان می‌شناسند فیلسوف و سیاستمدار را یکی نمی‌دانست. البته جای پرسش است که او چرا طرح تألیف سه گانه «سوفسطایی»، «سیاستمدار» و «فیلسوف» را ناتمام گذاشت و این آخری را ننوشت، ولی او در کتاب «مرد سیاسی» دانش سیاسی را با همه اهمیت که دارد عین فلسفه ندانست. هرچند که نمی‌توان گفت فیلسوف در این اثر خود از این قول که سیاستمدار باید فیلسوف باشد صرف نظر کرده است. در تفکر افلاطون هم فلسفه به سیاست مدد می‌رساند، نه اینکه سیاست از فلسفه نتیجه شود یا با نشر کتب و مقالات فلسفی و تدریس و تعلیم فلسفه بتوان اساس سیاست را محکم کرد.

در بحث ارتباط فرهنگ و سیاست این نکات را باید در نظر داشت:
الف. از فلسفه یک فیلسوف نمی‌توان سیاست و اخلاق را استخراج کرد.

ب. آرای سیاسی یک فیلسوف با دیگر آرای او تناسب دارد، اما مثلاً کانت اگر آرای سیاسی خود را اظهار نکرده بود هیچ کس نمی‌توانست این آرا را از آثار فلسفی او نتیجه بگیرد.

ج. هر فلسفه‌ای به سیاست یا به هر سیاستی مدد نمی‌رساند و اگر گفته شود که اساس سیاست جدید با فلسفه محکم شده است مراد از فلسفه، فلسفه جدید است، وگرنه نقل و بحث آرای ارسطو و توماس آکوینسی

اثری در سیاست جدید ندارد.

د. فلسفه رسمی و درس‌های فلسفه که در مدارس تدریس می‌شود اگر به تفکر فلسفی مؤدی نشود، ممکن است تا حد تفنن و سرگرمی فکری تنزل کند.

ه. در زمان ما فلسفه‌ای که به سیاست و علم و تکنولوژی جان و نشاط بدهد وجود ندارد و نشانه‌های ظهور آن نیز پیدا نیست. و اگر فلسفه جدید نسبتی با سیاست داشته است، در این نسبت باید تحقیق شود.

در آنچه پیش از این گفته شد ماهیت این نسبت روشن نشده است، اما لااقل اگر به نکات آن توجه کنیم درمی‌یابیم که از چه راه‌هایی نباید برویم و به چه چیزها نباید بیندیشیم.

کسانی سیاست فعلی آمریکا را به اندیشه هگل یا به آرای تروتسکی بازمی‌گردانند تا یک مبنای نظری برای آن دست و پا کرده باشند. سیاستی که بدون تکلف اجرا می‌شود نیاز ندارد که برایش ریشه فلسفی پیدا کنند، مگر اینکه آن سیاست بی‌اعتماد و مردد باشد و برای توجیه خود در جستجوی بنیاد فکری و فلسفی برآید. این وضع در تاریخ جدید یک جریان معکوس و در حقیقت تصنعی است. سیاستمداران طرح‌های خود را دارند و معمولاً درصدد بر نمی‌آیند که این طرح‌ها را به فلسفه یا به اصولی که به آن وابسته‌اند بازگردانند. اگر فلسفه نفوذ و ظهوری در سیاست داشته باشد، به این نحو است که شأن و توانایی آدمی و امکان‌های عملی او را معین می‌کند و طرح کلی عالمی را که مردم در آن به سر می‌برند در می‌اندازد.

سیاستمداران تدبیرهای خود را با درک امکان‌های عملی در عالم به کار می‌برند، نه اینکه دستورالعمل‌های کار خود را از فلسفه بگیرند.

مع هذا اگر تلقی دکارتی از بشر به عنوان فاعل خودمختار شناسایی و عمل پدید نیامده بود و این تلقی در تاریخ فلسفه جدید بسط پیدا نمی کرد دموکراسی و نظام های دیگر سیاسی که در دوست سال اخیر پدید آمد و متحقق شد قوام نمی یافت و دوام نمی آورد. این نظام ها با فلسفه جدید به وجود آمده اند و تفاوتشان نیز بسته به فلسفه است. ولی مگر اکنون فلسفه دکارت و کانت و هگل از میان رفته و از اعتبار افتاده است که گفته شود سیاست بی بنیاد شده است. این فلسفه ها به عنوان تفکر می مانند و همواره منبع الهام متفکران خواهند بود، اما جهان به جایی رسیده است که اینان دیگر نمی توانند به سیاست آن کمک کنند. آنچه از فلسفه جدید در ساختن و بنیاد کردن جهان متجدد برآمده است صورت گرفته و دیگر از فلسفه کاری ساخته نیست.

اشاره کردیم که میان فلسفه و سیاست فضایی وجود دارد یا داشته است که آن را «فضای فرهنگ» می توان خواند. اجمال مطلب این است که با فلسفه جدید، روحیه خاص و بشری به وجود آمد که جهان را با امکان ها و توانایی هایی که در خود یافته بود سر و صورت داد و با این پیشامد فضای فرهنگ جدید گشوده شد. اکنون فلسفه دکارت و کانت به جای خود باقی مانده است، اما فضای میانی کم نور و کدر شده است. در این وضع شاید فلسفه و سیاست پیوند استواری نداشته باشند و توسل به یک فلسفه یا ایدئولوژی نتواند سیاست را از فقری که به آن دچار شده نجات دهد.

۱۳. از دوست سال پیش در غرب دو صورت کلی سیاسی وجود داشته است؛ یکی سیاست مبتنی بر مذهب اصالت فرد و دیگری سیاست کلکتوریست و ناظر به اصالت جامعه و تقدم جامعه بر فرد. این هر دو صورت لااقل از سوی طرفدارانشان دموکراسی خوانده شده اند و

بعضی صاحب نظران هم هر دو را در ذیل لیبرالیسم قرار داده‌اند، اما مشهور است که دموکراسی با مذهب اصالت جمع نمی‌سازد و صفت لیبرال را هم نمی‌توان به حکومت‌های کمونیست و سوسیالیست و فاشیست اطلاق کرد، زیرا اقتضای لیبرالیسم (یا لااقل لیبرالیسم کلاسیک) این است که حکومت قدرتی بیش از حداقل لازم نداشته باشد و حال اینکه حکومت‌های کمونیست و... متمرکز و مقتدرند و بر همه امور و حتی بر زندگی خصوصی مردم نظارت می‌کنند.

به فرض اینکه لیبرالیسم به معنی سیاسی آن را با دموکراسی و اندیویدوالیسم قرین بدانیم، به هر حال نسبت دموکراسی با فلسفه را تصدیق کرده‌ایم، زیرا فرد و فرد بودن آدمی در فلسفه جدید یا با این فلسفه به وجود آمده و به قوام سیاست جدید مدد رسانده است. ولی در یک کشور که با روش دموکراسی اداره می‌شود لازم نیست که همه مردم یا بیش‌تر آنان به مذهب اصالت فرد قائل باشند و در این مذهب تحقیق کرده باشند یا دریابند و بدانند که فرد یعنی چه، تفسیر آزادی به عنوان حق طبیعی چیست و آیا مردم به اقتضای طبع و طبیعت خویش آزادند و آیا وقتی از ایشان پرسیده می‌شود که چگونه طبیعی بودن و تاریخی بودن آزادی (یعنی ظهور آن در دوران مدرنیته) را می‌توان با هم جمع کرد باید جوابی آماده داشته باشند. نه، لازم نیست که مردم و حتی سیاستمداران به مبانی فلسفی سیاست‌های جاری و مستقر آگاه باشند. این فلسفه‌ها چنان که گفته شد زیرساز ستون‌های عالم تجدیدند و در ردیف و مرتبه اجزای این عالم نیستند. فلسفه‌ای که به سطح ظاهر می‌آید و در ردیف امور سیاسی قرار می‌گیرد دیگر فلسفه نیست، بلکه در بهترین صورت ایدئولوژی یا استراتژی است.

تاکنون دموکرات‌ها حکومت‌های مارکسیست و فاشیست را حکومت

ایدئولوژیک می خوانده اند و چنان که می دانیم پایان عمر این حکومت ها و پیروزی دموکراسی را پایان عصر ایدئولوژی خوانده اند، گویی دموکراسی هیچ سروکاری با ایدئولوژی ندارد. اما اکنون در پایان عصر ایدئولوژی و در دوران جهانی شدن دموکراسی، سیاستی در آمریکا حاکم شده است که برای اشاعه و جهانی کردن دموکراسی اولاً از اصل اساسی لیبرالیسم که محدودیت قدرت دولت است عدول می کند و طرح دولت مقتدر و بی باک در اعمال قدرت را پیش می آورد. ثانیاً گروهی از کارشناسان مسائل سیاسی، بی توجه به بحث های صاحب نظرانی که دموکراسی را فارغ از ایدئولوژی می دانند برای سیاست محافظه کار اخیر آمریکا شجره النسب فکری و فلسفی دست و پا کرده و اصل و نسب استراتژی حکومت آمریکا را به آرای تروتسکی و به فلسفه سیاسی لئو اشتراوس رسانده اند. آیا سیاست آمریکا و دموکراسی آمریکایی می رود که ایدئولوژیک شود؟ نه، سیاست آمریکا به معنایی که دموکرات ها و لیبرال ها می گویند ایدئولوژیک نمی شود. این سیاستی که در آمریکا به مدد نقدهای لئو اشتراوس از سیاست مدرن به اصول تروتسکیست باز می گردد یک استراتژی است و استراتژی مرحله ای از سیاست است و نه امری حاکم بر آن، منتهی وضعی پیش آمده است که استراتژی را به جای نظریه سیاسی و فلسفه سیاست می گیرند.

هر دولت و حکومتی به استراتژی نیاز دارد و عیب بزرگ کشورهای توسعه نیافته این است که استراتژی ندارند و معمولاً استراتژی را با حرف های کلی و قضایای مشهود و مورد قبول همگان اشتباه می کنند و مشهودات درست میان تهی را به جای استراتژی و برنامه می گیرند. استراتژی به طور کلی و به عنوان امر لازم و مطلوب، طرح راهنمای منزل های آینده است، اما استراتژی دوران بحران نیز وجود دارد، چنان که

در زمان ما و در سال‌های اخیر با استراتژی‌هایی برخورد می‌کنیم که در حقیقت طرح و تدبیر بیرون شدن از مخمصه و گرفتاری است. «جنگ تمدن‌ها»ی هانتینگتون را در نظر آوریم، حاصل طرح او این است که سیاست ایدئولوژیک شوروی رفته است و آمریکا دیگر با ایدئولوژی مقابله ندارد، بلکه مدعی آمریکا تمدن‌های دیگرند. او به جای تقابل جهان آزاد و جهان پشت پرده آهنین، تقابل تمدن‌ها را جعل کرده است. این در واقع یک شبه‌استراتژی است. از این جهت استراتژی است که خط سیر سیاست آمریکا با آن معنی می‌شود، اما از سوی دیگر استراتژی منازل معین دارد و راهی به سوی مقصدی است. استراتژی‌های فعلی آمریکا منازل و مقصد معین و معلوم ندارند. وقتی استراتژی مقصد ندارد شبیه به نظر سیاسی می‌شود و عجیب نیست که اثر هانتینگتون و حتی طرح‌های فعلی در سیاست آمریکا را نظر سیاسی می‌خوانند و مثلاً می‌گویند طراحان سیاست آمریکا شاگردان ماکیاولند. ولی اگر ماکیاول زنده می‌شد و این شاگردان را می‌دید آنها را نمی‌پسندید. او می‌خواست شاگردان باهوش و عاقل و خوب داشته باشد که بتوانند مناسب موقع و مقام سخن بگویند و عمل کنند و مورد اعتماد مردم باشند.

اینکه گاهی گمان می‌شود ماکیاول دستورالعمل تقلب و تزویر و دروغ‌گویی صادر کرده است درست نیست. او گفته است سیاست صحنه بازی قدرت است و سیاستمداران باید به نیروی عقل - عقلی که مستقل از دین و سیاست است - در این بازی وارد شوند. اگر می‌بینیم راسیونالیستی مثل اسپینوزا که هیچ‌کس او را منکر اخلاق نمی‌داند، پیرو ماکیاول است یا لااقل در تفکر سیاسی با او قرابت‌های فکری بسیار دارد، شاید بتوان نتیجه گرفت که ماکیاول آنقدرها هم مخالف اخلاق نبوده است. مخصوصاً توجه کنیم که ظهور آرای نظیر آنچه در آثار لاک و هیوم و

روسو و کانت ظاهر شد و با آنها طرح لیبرالیسم و دموکراسی متمیم و تمامیت یافت مقتضای بسط معقول طرح سیاست ماکیاولی بود. البته کسانی هم ممکن است ماکیاول و هابز و هگل و مارکس را مظاهر خشونت در سیاست جدید به شمار آورند و بگویند در غرب همه چیز اعم از خوب و بد بوده است و هنوز هم یافت می‌شود، ولی این آزادی و دموکراسی است که در پایان پیروز شده است. ولی اکنون ظاهراً کسانی پیدا شده‌اند که می‌گویند سیاست غربی گرچه بر اساس اصولی مانند آزادی و برابری و رعایت حقوق بشر استوار بوده است، راه گذشته را دیگر نمی‌توان پیمود. (و شاید هم حقیقتاً آن راه بسته شده باشد.) در این مرحله مصالح آمریکا و حفظ قدرت آن کشور باید ملاک و میزان سیاست و روابط بین الملل قرار گیرد و در شرایط فعلی اگر لازم باشد، می‌توان دروغ گفت و بهانه جعل کرد و به کشورهای دیگر حمله نظامی کرد، ولی این سیاست در حقیقت سیاست نیست، بلکه نوعی توطئه‌پردازی است. حکومت ممکن است ظالم باشد و حکومت ظالم در جهان کم نبوده است و کم نیست، اما اگر حکومت ظالم یکسره به توطئه‌پردازی مشغول شود آن را دیگر یک حکومت نمی‌توان دانست. در این وضع گویی عمر حکومت و قدرت به پایان رسیده است. قدرت غرب با ماکیاولیسم به معنی مشهور به قدرت نرسیده است و اگر این معنی دستورالعمل سیاستمداران یک کشور قرار گیرد شاید وضعی خطرناک پیش آید و جهان دچار فاجعه شود.

می‌گویند مگر دستورالعمل ماکیاول حفظ قدرت به هر طریق نیست و این حکم صریح ماکیاول را چگونه باید تفسیر کرد. تفسیر لازم نیست. ماکیاول گفته است که قدرت را به هر طریق باید حفظ کرد. او به کار بردن انواع حيله‌ها را هم مباح دانسته و حتی توصیه کرده است که

سیاستمداران حیل‌های خود را پوشیده نگاه دارند. گفته و دستورالعمل ماکیاول گرچه در ظاهر اطلاق دارد، اما گاهی در جاهایی محدودیت پیدا می‌کند.

درست است که به نظر ماکیاول سیاست و سیاستمدار را هیچ اصل دینی و اخلاقی مقید و محدود نمی‌کند، یعنی دستور سیاست مستقل از اخلاق و دیانت است، اما از سوی دیگر این اصل که هر اقدامی برای حفظ قدرت موجه است گرچه در ظاهر محدودیت ندارد، اما چون اصل، اصل عمل است اولاً با امکان‌های عملی و حدود توانایی‌های عمل‌کننده محدود می‌شود، ثانیاً هر اقدامی برای حفظ قدرت در صورتی موجه است که به نتیجه برسد. پس دستورالعمل‌های ماکیاول مطلق نیست یا لاقول خردی را می‌طلبد که راهنمای عمل باشد و کار به خودسری‌های احمقانه بلهوسانه نکشد. توجه داشته باشیم که این عقل، عقل توجیه‌گر نیست، بلکه راه‌گشاست. یعنی عقل در تحقق خود به صورت فرهنگی در می‌آید که عمل در آن به‌درستی و متانت و غالباً به صرافت طبع صورت می‌گیرد. حیوانات اعمال دقیق را به مدد غریزه انجام می‌دهند و آدمیان کارهای غیرغریزی را در صورتی می‌توانند به‌درستی انجام دهند که فرهنگشان پشتوانه آنها باشد، ولی کدام فرهنگ است که عمل در آن به‌درستی صورت می‌گیرد و به عبارت دیگر فرهنگی که پشتوانه عمل می‌شود چیست؟

در مورد فرهنگ و سیاست دو تلقی وجود دارد یا شایع است و این دو در دو قطب مخالف قرار دارند. برطبق یکی از این دو تلقی، فرهنگ مجموعه مآثر و آثار تاریخی و علم و هنر و رسوم گذشته است. فرهنگ به این معنی، به‌خصوص در مناطقی از جهان که تاریخ و فرهنگ کهن دارند نسبتی آسان و عادی با سیاست ندارد و در بحث از نسبت میان فرهنگ و

سیاست شاید بتوان گفت که در مواردی بعضی از عادات باقی مانده از سابق در رفتارها و تصمیم‌گیری‌ها دخیل می‌شود. اما ارباب ایدئولوژی‌ها دو دسته می‌شوند: گروهی می‌گویند سیاست جدید با عادات و سنت‌های گذشته اقوام سنخیت ندارد و عادات و سنت‌ها را چنان باید تغییر داد که مانع و مخل اجرای سیاست‌های جدید نشوند. گروه دیگر می‌گویند سیاست جدید را باید با سنن و آداب تطبیق داد. این هر دو گروه هرچند در ظاهر با هم نزاع و اختلاف داشته باشند، در اصل و اساس اندیشه و رفتار بسیار به هم نزدیکند و هر دو در میدان عمل و سیاست با دشواری‌هایی مواجه می‌شوند. هر دوی آنها تلقی مشابهی از سیاست و جامعه و سنت دارند و سر و کارشان بیشتر با مفاهیم انتزاعی سنت و آزادی و استبداد و... است. هر دو می‌پندارند که سنت و سیاست جدید و همه چیزهای دیگر که در عالم وجود دارد هر یک در جایی، گوشه‌ای که مهم نیست کجاست، مستقل و فارغ از دیگر چیزها قرار و جایگاهی دارند و ما قادریم که هر یک را به هر صورت که بخواهیم درآوریم و به هر مصرفی برسانیم و مثلاً آنها را از اثر بیندازیم یا مؤثرترشان کنیم. این تلقی در حقیقت به معنی بیرون ایستادن از جهان و قطع علاقه از هوایی است که اگر نباشد یا آلوده شود، تنفس و زندگی محال می‌شود.

در این میان یک چیز محرز است و آن اینکه آثار و مآثر تاریخی با سیاست جدید مناسبت ذاتی ندارد و حتی می‌توان آنها را امور متباین دانست. از میان دو تلقی مذکور نیز تلقی دوم طبیعی‌تر و موجه‌تر می‌نماید، زیرا سیاست جدید با فرهنگ متجدد پدید آمده و در هوای آن سیر کرده و نمی‌توان آن را با فرهنگ قدیم تطبیق کرد. با انقلاب فرانسه و انقلاب آمریکا سیاستی در فرانسه و آمریکا و به تدریج در همه اروپای شمالی و غربی قوام یافت که پشتوانه دویست ساله تفکر و فرهنگ

اروپایی داشت. البته همراهی سیاست و فرهنگ را پیش از آن در تاریخ انگلستان می‌توانیم بیابیم. وقتی فرهنگ جدید در اروپا جای خود را باز کرد رسم و نظم سیاسی کهن نمی‌توانست دوام بیاورد. یعنی آن نظم دیگر ریشه و بنیاد نداشت. دستور سیاست جدید هم مشخص بود. هابز و اسپینوزا و لاک و هیوم و روسو و موتسکیو و کانت این سیاست را طراحی کرده بودند. این سیاست، سیاست عقلی بود و بر بنیاد فلسفه جدید قرار داشت.

این امر چندان روشن است که برای اثبات آن نیازی به استدلال نداریم. مگر کسی می‌تواند منکر شود که اصول و قواعد و نظام سیاست جدید را فیلسوفان تدوین کرده و وجه پدید آمدن و مشروعیت آن را نیز موجه ساخته‌اند؟ نظامی که اینان یافته و وصف کرده‌اند از آن جهت راهنما و ره‌آموز سیاستمداران قرار گرفته است که با روحيات و تعلقات مردم و گردش کار جهان آنها تناسب و توافق داشته است. مردم به فلسفه در صورت رسمی آن علاقه‌ای ندارند، بلکه به کشور و نظم و آیین و روابط و معاملات و عقاید خود وابسته‌اند. ولی چون نظم و آیین و قانون معاملاتشان به مدد فلسفه پدید آمده است چه بخواهند و چه نخواهند نسبتی با فلسفه دارند. در یک جمله بگوییم که سیاست جدید در آثار فلاسفه پرورده شده است.

۱۴. افلاطون و ارسطو این بخت را نداشتند که پیروان سیاستمدارشان حکومت‌هایی بر طبق تعالیم آنان به وجود آورند و به امور مردمان، چنان‌که آن استادان گفته‌اند نظم بدهند. به عبارت دیگر، سیاست افلاطون و ارسطو گرچه در طی دو هزار سال مرجع اهل نظر و متفکران سیاسی بوده است، در هیچ عالمی با هیچ فرهنگی قرین و مقارن نشده است. اما لاک فیلسوف دموکراسی است. رهبران انقلاب بلشویکی روسیه هم پیرو

مارکس بودند و با استناد از مارکسیسم نظام شوروی را پدید آوردند. همه نظام‌های سیاسی جدید یک پشتوانه فلسفی داشته‌اند. اختلاف در این است که سیاستمداران دموکرات کار خود را با استناد به گفتار فیلسوف ره‌آموز دموکراسی توجیه نمی‌کردند و لزومی هم نداشت که برای عمل خود توجیه فلسفی پیدا کنند. این شیوه جستجوی توجیه فلسفی لااقل در تاریخ اخیر غربی رسم و شیوه حکومت استبدادی توتالیتیر بوده است. آزمایش تاریخ این نکته را هم آشکار کرده است که ساختن یک نظام سیاسی از روی کتاب فلسفه با موفقیت قرین نمی‌شود و عاقبت خوبی ندارد. ولی مسئله، مسئله لیبرالیسم و کمونیسم نیست. گرچه بحران کمونیسم و سوسیالیسم ظاهرتر است، اما کل جهان کنونی با تجددش دچار بحران شده است. لیبرالیسم هم مستثنی نیست. حتی دفاعی که در سال‌های اخیر از لیبرالیسم شده است بوی بحران می‌دهد. سودای جاویدان شدن نظم لیبرال چیزی نظیر سودا یا داعیه‌ای است که استالین در کتاب «قانون اساسی سوسیالیسم» پرورده بود. او در این کتاب وعده داده بود که به زودی جامعه کمونیست پدید می‌آید و اصل و قاعده «از هرکس به اندازه استعدادش و به هرکس به اندازه نیازش» عملی می‌شود. در اینجا از بحران لیبرالیسم بحث نمی‌کنیم. این بحث به‌خصوص در کشور ما مجال وسیع می‌خواهد، خصوصاً از آن جهت که گاهی چنان از دموکراسی و آزادی حرف می‌زنند که گویی در زورق پیچیده آن را از دکان بقالی سرکوچه می‌توان خرید. ما قبل از اینکه وضع دموکراسی در اروپا و آمریکا و به‌طور کلی در جهان را بدانیم، نمی‌توانیم به دموکراسی خودمان بیندیشیم. اکنون دموکراسی و لیبرالیسم در اروپا و آمریکا لااقل دستخوش بی‌قراری شده است. در زمانی که می‌گویند لیبرال دموکراسی سیاست جاویدان جهان است، این وسوسه هم پدید آمده است که

دموکراسی را به رسم نظام‌های به اصطلاح ایدئولوژیک بازسازی و توجیه کنند، چنان‌که در این اواخر طراحان سیاست کنونی آمریکا ترکیبی از آرا و تعالیم تروتسکی و لئو اشتراوس را راهنمای عملی خود قرار داده‌اند. این ترکیب صرفاً در زمان بحران می‌تواند صورت گیرد و البته در نظر باریک‌بینان می‌تواند نشانه بدی باشد. راستی از تلفیق آرای یک فیلسوف کم و بیش محافظه‌کار آلمانی و یک انقلابی مارکسیست روس چه پدید می‌آید؟ اگر وجه مشترکی میان تروتسکی و لئو اشتراوس بتوان پیدا کرد بی‌اعتقادی هر دو به لیبرالیسم و نظام سرمایه‌داری است. ولی اکنون نمایندگان سرمایه‌داری آمریکایی خوشه‌چین آرای این دو شده‌اند تا شاید آمریکا و لیبرالیسم را از بحران نجات دهند.^۱

اول ببینیم آیا با رجوع به اندیشه‌های فلسفی و آثار ایدئولوژیک می‌توان بحران را چاره کرد و آیا این امر، صرف‌نظر از اینکه شیوه حکومت‌های توتالیتراست، مانع درک حائثه و بحران نمی‌شود؟ اولاً طرحی که حکومت آمریکا با رجوع به آرای اشتراوس و تروتسکی تهیه کرده است طرح جنگ و غلبه است و با شیوه حکومت‌های توتالیتراست مطابقت دارد. ثانیاً در استراتژی جدید آمریکا از آنچه اشتراوس و تروتسکی تعلیم داده‌اند ظاهراً هیچ نشانی نیست. اگر اشتراوس زنده بود می‌توانست بحران کنونی را تحلیل کند، اما نمی‌گفت به هر وسیله‌ای که بشود باید بر بحران فائق آمد. او تا آنجا که راقم سطور می‌داند فکر نمی‌کرد که بحران بیرون از وجود آدمیان باشد.

شعار «رفع بحران به هر وسیله» سخنی محال و گزافه است، مگر اینکه آن وسیله با تحول در وجود مردمی که گرفتار بحرانند پدید آمده

۱. مراد این نیست که استراتژی کنونی آمریکا از ترکیب دو یا چند فلسفه پدید آمده است بلکه اشاره ما به نسب فکری استراتژی‌هاست.

باشد. رورتنی وقتی در دفاع از راولز تقدم دموکراسی را بر فلسفه اثبات می‌کرد لااقل از این حیث حق داشت که عمل سیاسی نیاز به توجیه فلسفی ندارد:

به نظراو [راولز]، بحث‌های مربوط به هستی انسان و معنی زندگی نباید از سپهر زندگانی خصوصی خارج شود. بدین ترتیب نه تنها، یک حکومت مردمی (دموکراسی) لیبرال باید عقاید فلسفی را از حیطة «قهر و جبر قوانین» دور کند، بلکه باید ترتیبی اتخاذ کند تا این نوع مسائل را از گفتگوی مربوط به نظم اجتماعی جدا سازد.^۱ این معنی از جهتی می‌توانست مورد تصدیق اشتراوس هم قرار گیرد. اینکه شاگردان سیاستمدار اشتراوس و بعضی شارحانش این فیلسوف را پیرو افلاطون «سوفسطایی» (تراسیماخوس افلاطون) می‌دانند جای بحث دارد، ولی نکته‌ای در «فرهنگ اندیشه انتقادی» آمده است که در حل مشکل به ما مدد می‌رساند:

اگر که حقیقت امری تیره و تار باشد، آنگاه باید از آن صرف‌نظر کرده و مطابق با اوهام انسانی و اسطوره‌های حیات‌بخشی که برای خود می‌آفرینیم زندگی کنیم. اشتراوس، با پذیرش فرضیات نیچه و عدم پذیرش نتیجه‌گیری‌های او، پرورنده آن نخبه‌ای می‌شود که بیش از آن‌که حکیم باشد عامی است.^۲

نخبگانی که در زمره شاگردان لئو اشتراوس قرار دارند و اکنون سیاست آمریکا را راه می‌برند از تعالیم استاد افسانه‌ای ساخته‌اند تا راه فروبسته

۱. ریچارد رورتنی، «تقدم دموکراسی بر فلسفه» دکتر علی محمد کاردان؛ به نقل از نامه فرهنگ، سال هفتم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۷۶، ص ۸۰-و.

۲. مایکل پین و دیگران، فرهنگ اندیشه انتقادی از روشنگری تا پسامدرنیته، پیام یزدانجو، مرکز، تهران، اول، ۱۳۸۲، ص ۸۳-و.

اراده به قدرت موهوم را نشان دهند و هموارکنند و ارزش‌های آمریکایی را با اعمال قهر زنده نگه دارند. ارزش‌های اروپایی (و نیز ارزش‌های آمریکایی) از اراده به قدرت جدا نیست، ولی اگر مظهر این ارزش‌ها تراسیماخوس سوفسطایی باشد، دیگر صفت و عنوان آمریکایی نمی‌توان به آن داد و اگر ارزش‌های خاص آمریکایی معنی و مصداق دارد، نه تراسیماخوس مظهر این ارزش‌هاست و نه لئو اشتراوس می‌تواند فیلسوف این ارزش‌ها باشد. نکته‌ای که حتی برای بعضی از شاگردان آمریکایی لئو اشتراوس موجب سوء تفاهم شده است و باز هم می‌تواند محل لغزش و اشتباه باشد نظر این متفکر سیاسی در باب سیاست جدید است. او برخلاف کسانی که سیاست را به سیاست ماکیاولی و غیر ماکیاولی تقسیم می‌کنند، معتقد است که در جهان متجدد سیاست غیر ماکیاولی وجود و معنی ندارد. درست است که اگر بخواهیم ریشه‌ها و سوابق اندیشه ماکیاولی را بیابیم به آرای تراسیماخوس می‌رسیم، (رساله‌ای به نام «فی السیاسه» که منسوب به فارابی است متضمن صریح‌ترین آرای سیاسی سوفسطایی است.) اما از این گفته او بر نمی‌آید که همه باید ماکیاولی باشند. اتفاقاً اشتراوس منتقد سیاست مدرن بود. اینکه در نظر او لاک و کانت در برابر ماکیاول و اسپینوزا و هابز قرار نمی‌گیرند موجب دشواری فهم آرای او و مایه سوء تفاهم شده است. این سوء تفاهم هم امر مهمی نیست. مهم این است که لیبرالیسم را با فلسفه او بازسازی و توجیه می‌کنند و به آن صورت صریح ایدئولوژی می‌دهند.

در حقیقت آنچه در این سال‌ها در صحنه سیاست آمریکا پیش آمده است هیچ ربط مستقیمی به افلاطون و لئو اشتراوس و هیچ متفکر دیگری ندارد، قدرت آمریکا با ارزش‌های آن دستخوش بحران شده است. وقتی قدرت به تزلزل می‌افتد خشمگین شدنش امر غیر طبیعی و نامنتظر

نیست. شاید که دیوانه هم بشود. در سال‌های اخیر نویسندگان با نظرهای متفاوت کتاب‌هایی تحت عنوان امپراتوری نوشته‌اند، ولی همه این عنوان را به آمریکا اطلاق نکرده‌اند و مثلاً آنتونیو نگری و هارت، امپراتوری را از سرزمین و از همه حکومت‌ها و قدرت‌های ملی مستقل دانسته‌اند. بعضی مانند فرگوسن پدید آمدن امپراتوری را نشانه افزایش قدرت می‌دانند و بعضی دیگر در آن نشانه‌های بحران می‌بینند. شاید کسی هم بگوید طرح‌هایی که هم‌اکنون در آمریکا دستورالعمل سیاست خارجی قرار گرفته است در آغاز تاریخ آمریکا در اندیشه جفرسون به صورت بسیار اجمالی وجود داشته است. جفرسون می‌خواست قدرت آمریکا در همه بخش‌ها جاری و ساری شود. او لابد می‌دانست که جزء جزء شدن آمریکا ممکن است اسباب ضعف دولت و حکومت را فراهم آورد، اما در این جزء جزء شدن امکان مهم دیگری نهفته بود و آن اینکه هر جای جهان بتواند جزئی از آمریکا باشد. انصاف این است که علاقه جفرسون به تقسیم و تسری قدرت در بخش‌های کوچک یک بینش دموکراتیک آمریکایی بود، اما بینشی که در آن دموکراسی، امپراتوری کنونی را نیز در خود مضمّن داشت.

سیاست و تفکر

در این اواخر که همه چیز کم و بیش سیاسی شده است باید سیاست را جدی‌تر گرفت و در اصول آن تأمل کرد. در قرن نوزدهم فوئر باخ گفته بود که سیاست جای دیانت را گرفته است. سخن فوئر باخ در مورد غرب صادق است. اما در غرب سیاست صرفاً جای دیانت را نگرفته بلکه همه کاره شده است و ادعای همه‌توانی دارد. با این تلقی است که مردم نیز توقع دارند تمام مسائل و گرفتاری‌ها با سیاست و به دست سیاستمداران حل و رفع شود و حتی گاهی عنوان می‌شود که چرا حکومت‌ها به اندازه کافی دانش و بینش مردمان را ارتقا و وسعت نداده و متفکر و صاحب‌نظر نپرورده‌اند. آیا حقیقتاً سیاست دایره‌مدار همه چیز است؟

سیاست اگر از مبنای تفکر جدا شود و از مدد روح بی‌بهره بماند افسار گسیخته و خطرناک می‌شود. سیاست افلاطون و ارسطو و به طور کلی سیاست کلاسیک به روشنی و صراحت پرورده فلسفه است، اما سیاست جدید گرچه ریشه در مابعدالطبیعه دارد، لااقل در دوره اخیر از خاک خود جدا شده و نه فقط علم استقلال برداشته، بلکه تفکر را با عنوان فرهنگ تحت حمایت خود قرار داده است. در عصر ما سیاست حتی با علم بازی می‌کند. طرح‌هایی مثل «راه درخشان» و... مثال این بازی خطرناک است.

علم و سیاست با همدیگر و هر دو از فلسفه بریده‌اند.

این یک امر اتفاقی نیست که پایان ایدئولوژی در زمانی اعلام می‌شود که از علم نیز ماده ایدئولوژی ساخته‌اند و از آنجا که ایدئولوژی در ظاهر جامع فلسفه و سیاست تلقی می‌شود، چه بسا که واسطه نسبت میان سیاست و تفکر نیز دانسته شود. مثلاً این معنی مسلم گرفته می‌شود که سیاست کمونیست‌ها بر مبنای ماتریالیسم تاریخی مبتنی است. برای ناسیونالیسم و لیبرالیسم و دموکراسی هم پیدا کردن مبانی فلسفی چندان دشوار نیست. مع‌هذا فهم دقیق رابطه سیاست و فلسفه یا سیاست و تفکر به‌طور کلی، مشکل‌تر از آن است که معمولاً تصور می‌شود، زیرا تا کسی اهل تفکر و صاحب‌نظر دقیق نباشد این نسبت را در نمی‌یابد.

معمولاً گمان می‌کنند که صاحبان اغراض و مقاصد سیاسی و اقتصادی، ایدئولوژی‌ها را جعل کرده‌اند و گاهی پا را از این حد فراتر نهاده و می‌گویند فلان فیلسوف مطالب فلسفی خود را به قصد تأیید یا رد یک سیاست اظهار کرده است. ما حتی در زمان حاضر کسانی را می‌شناسیم که فیلسوفان را مسئول به قدرت رسیدن یا سقوط رژیم‌های سیاسی می‌دانند. اما اگر کسی بگوید قدرتمندان و سوداگران سیاسی اغراض و طرح‌های سیاسی خود را با پوشش دفاع از آزادی و حقوق بشر پیش می‌برند، می‌گویند این از موارد و مصادیق تئوری توطئه است. مقصود از تئوری توطئه این است که هر پیشامد سیاسی تحقق طرح از پیش ساخته قدرت‌های سیاسی است و اشخاصی وجود دارند که سرنخ امور را به دست دارند و سرنوشت دولت‌ها و حکومت‌ها و جنگ و صلح و فتنه و آشوب و ترقی و رکود در کشورهای عالم را معین می‌کنند.

در این مورد به چند نکته باید توجه کرد؛ یکی اینکه اطلاق تئوری اجتماعی بر شایعات و مشهورات و توهمات همگانی یک نوع مغالطه

است. ما هیچ عالم و متفکری را سراغ نداریم که بگوید تمام حوادث سیاسی را در مراکز و محافل معین طراحی می‌کنند و البته هیچ عاقلی هم نمی‌تواند انکار کند که توطئه‌های سیاسی وجود دارد. اگر در جایی گروه‌های بسیار مردم هر حادثه سیاسی را به توطئه نسبت می‌دهند، دلیلش این است که کم‌تر فکر می‌کنند و بیش‌تر به قیاس می‌پردازند. یعنی چون مواردی از مداخله و توطئه قدرت‌های سیاسی را دیده و شناخته‌اند خود را مقهور آن قدرت می‌بینند، همه چیز را ساخته و پرداخته آن قدرت‌ها می‌انگارند و شاید به این طریق از خود سلب مسئولیت کنند و از تفکر و مجاهدت بگریزند. پس این یک حالت روحی اخلاقی است نه یک نظریه.

ممکن است کسی بگوید که مدعی تئوری توطئه به بحث‌های لفظی علاقه‌ای ندارد و اهمیتی نمی‌دهد. اولاً به صرف اینکه کسی به چیزی علاقه نداشته باشد و اهمیت ندهد آن چیز بی‌اهمیت نمی‌شود و نمی‌توان از آن صرف‌نظر کرد. ثانیاً این یک بحث لفظی نیست. اگر گفته شود که به هر چیزی هر نامی نمی‌توان داد و هر مفهومی را در هر مورد نمی‌توان به کار برد، جوابش این نیست که در الفاظ بحث نمی‌کنیم. یک حالت روحی قرین بی‌فکری را تئوری نام دادن و آن را عین فلسفه دانستن نشانه بی‌اعتنایی به تئوری و تحقیر فلسفه است.

می‌گویند فلسفه‌هایی هست که فقر و جنگ و ناامنی را از آثار و نتایج توطئه می‌دانند. من چنین فلسفه‌هایی را نمی‌شناسم. مثلاً کارل پوپر به افلاطون و هگل صفات دروغگویی و دغلبازی و سوءنیت و امثال اینها را نسبت می‌دهد. او که می‌گوید هر سخنی دلیل می‌خواهد، برای این ادعاهای خود هیچ دلیل نیاورده است. و با چه توجیهی می‌توان به اهل تفکر و نظر چنین نسبت‌هایی داد؟ شخصی مثل پوپر که خود می‌گوید

برچسب نباید زد و حتی به دواعی و انگیزه‌های اشخاص نباید توجه کرد و کار را به جایی می‌رساند که انگیزه و نیت را بی‌اهمیت می‌خواند و تعلیم می‌دهد که به نتیجه بیندیشید و حتی بعید نمی‌داند که از انگیزه بد نتیجه خوب حاصل شود و بالعکس، چگونه تفکری مثل تفکر افلاطون را فرع مقاصد او که بعضی از آنها را پست و ناروا می‌شمارد می‌داند؟ اگر سوءنیت فرضی افلاطون در قرن پنجم و چهارم قبل از میلاد موجب روی کار آمدن هیتلر در قرن بیستم شده است و طرح مدینه فاضله به خون‌ریزی و خشونت‌ها انجامیده، آیا چشم‌پوشی از نفاق و قهر و ظلم عالم موجود و پوشاندن خطری که عالم و آدم را تهدید می‌کند، منشأ چه آثاری خواهد بود؟

گاهی مخالفان و اضداد خیلی به هم نزدیکند. گوبلز می‌گفت دروغ هرچه بزرگ‌تر باشد تأثیرش بیش‌تر است. پوپر به بهانه مخالفت با نازیسم به بزرگ‌ترین دروغ متوسل شد و تفکر را دروغ و تقلب خواند. او فلسفه را تا حد آرای همگانی مبتذل پایین آورد و گفت که فیلسوف بودن برای او مایه افتخار نیست و حتی تعداد استدلال‌هایی که مایه شرمساری او می‌شود به مراتب بیش از استدلال‌هایی است که مایه افتخار اوست.^۱ او در مباحثه با برایان مگی در تلویزیون B.B.C سه مثال و مسئله فلسفی ذکر کرد تا بگوید که اگر به فلسفه مراجعه می‌شود برای ردّ این قبیل اقوال است: یکی همان نظریه اجتماعی توطئه است که به آن اشاره شد. توجه کنیم که نظریه اجتماعی یک اصطلاح به معنی خاص است و استعمالش در اینجا سوء تفاهم را بیش‌تر می‌کند. دیگر اینکه «نظریات هرکس را

۱. نگ. ک. به: کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، عزت الله فولادوند، خوارزمی، تهران، سوم، ۱۳۸۰، ص ۱۳۱۸. - و.

منافع اقتصادی و سیاسیش موجب می‌شود.^۱ این حکم تعبیر غیردقیق و سهل‌انگارانه‌ای از رأی مارکس است و بهتر است آن را مطلب کم‌اهمیتی در مبحث جامعه‌شناسی شناخت بدانیم، نه یک نظر فلسفی. در مورد آنچه از پوپر نقل شد به دو نکته اشاره می‌شود؛ یکی اینکه اگر پوپر فیلسوف بودن را مایه افتخار نمی‌داند، چه بسا فردا که غوغای تبلیغات فرو نشیند تاریخ فلسفه هم این افتخار را از او دریغ ندارد. نکته دوم این است که اگر فلسفه افلاطون و ارسطو فرع اغراض و احوال و منافع آنها بوده و هنوز در قرن بیستم هم منشأ اثر است، باید به عظمت چنین اغراض و احوالی بیش‌تر اندیشید.

مثال دیگری که پوپر ذکر می‌کند و آن را زیان‌آور و تباه‌کننده می‌خواند این است که بگوییم «مباحثه عقلی فقط بین کسانی امکان‌پذیر است که درباره اصول بنیادی توافق داشته باشند».^۲ چرا این نظر زیان‌آور و تباه‌کننده است؟ و کسی که دم از استدلال و عقل می‌زند اولاً چرا به سود و زیان و نتیجه اقوال نظر می‌کند؟ ثانیاً شرط مباحثه را مثال و نمونه‌ای از مسائل فلسفه قلمداد کردن عجیب می‌نماید. اما من فعلاً کاری به این معانی ندارم، بلکه می‌پرسم چگونه ممکن است دو نفر که به اصول و مبادی متفاوت پایبندند و به این معنی تذکر ندارند، در یک بحث به تفاهم و توافق برسند؟ پوپر می‌گوید اگر این اصل را بپذیریم «پیامدهای وحشتناک دارد، چون بشر را به صورت گروه‌های متعدد - یعنی گروه‌های فرهنگی - که بینشان غیر از جنگ هیچ چیز امکان‌پذیر نیست، متلاشی می‌کند».^۳ صورت نوعی استدلال‌های پوپر را در این استدلال می‌توان دید. البته به این حرف‌ها نام استدلال نباید داد، بلکه بهتر آن است که

۱. و ۲. جامعه باز و دشمنان آن، ص. ۱۳۱۹. - و.

۳. همان، ص. ۱۳۲۰. - و.

به جای استدلال مغالطه بگوییم، زیرا این استدلال بدی است که کسی بگوید در یک مباحثه نه فقط لازم نیست که دو طرف بر سر اصول و مبادی با هم تفاهم داشته باشند، بلکه چنین قولی مضر است و موجب نزاع دائم می‌شود؛ به عبارت دیگر بهتر است که دو طرف بحث توجه به مبادی و مبانی نداشته باشند و ندانند که احیاناً در اصول و مبادی با هم اختلاف دارند و این ندانستن از جنگ و نزاع جلوگیری می‌کند.

شاید پوپر مطلب مورد بحث را بد فهمیده باشد، زیرا علی‌رغم ادعاهای بسیار، استعداد چندان در فهم مطالب فلسفی ندارد. گاهی هم تجاهل می‌کند و معلوم نیست که اگر در این باب از او توضیح بخواهند و پرسند که چگونه کسانی که به مبادی و اصول مخالف و متضاد قائلند، بدون توجه و تذکر به اصول می‌توانند بحث کنند و نظر یکدیگر را بفهمند و به تفاهم و توافق رسند چه پاسخی می‌دهد. شاید بگوید چه لزومی دارد در یک بحث هر دو طرف مثلاً مسیحی یا مارکسیست باشند و مگر یک ارسطویی با یک نوکاتی نمی‌تواند مباحثه کند. ولی این فهم بدی است. وقتی گفته می‌شود در مباحثه باید در اصول توافق باشد تا نتیجه‌ای از بحث به دست آید، مقصود آخرین مبادی و اصولی است که بحث به آن بازمی‌گردد. این آخرین اصول و مبادی، برخلاف آنچه پوپر وانمود می‌کند، غیر قابل چون و چرا هم نیستند. حتی ما در اصول اولیه فکر هم می‌توانیم بحث کنیم، هرچند که اثبات و رد آنها ممکن نباشد یا مورد نداشته باشد. پوپر که به فهم معنای مفاهیم و عبارات اهمیت نمی‌دهد، هرچه را که خود می‌فهمد ملاک و میزان قرار می‌دهد و شاید بدان جهت از اساس تعریف و فهم مفاهیم و معانی را بی‌اهمیت می‌شمارد که هر سخن را هرطور خواست تفسیر کند. به هر حال این عبارت که «مباحثه عقلی بین کسانی امکان‌پذیر است که درباره اصول و مبادی توافق داشته

باشند» مطلب مهم و درستی است که برخلاف گفته پوپر نه فقط مستلزم قبول جنگ و نزاع دائم نیست، بلکه زمینه تفاهم و هم‌زبانی را پدید می‌آورد.

فساد دیگر قول پوپر از اینجا معلوم می‌شود که به زعم او، اگر از اختلاف در مبادی بی‌خبر باشیم هیچ جنگ و نزاعی نیست و جنگ‌ها و نزاع‌ها همه ناشی از توجه و تذکر به اصول و مبادی است. گویی می‌توان صلح و آزادی را بر جهل و غفلت بنا کرد. بنابراین من گمان می‌کنم که ما اگر نظر پوپر را بپذیریم این تمایل را در خود پنهان و حفظ کرده‌ایم که سوء تفاهم و بیگانگی و ناهم‌زبانی دائمی باشد. پوپر در جایی نوشته است:

فصلی که به هگل اختصاص دادم، سخت مورد انتقاد واقع شده است. بیش‌تر این انتقادات برای من غیر قابل قبول است زیرا پاسخی به ایرادهای اساسی من به هگل در بر ندارد. حرف من این بود که فلسفه هگل اگر با فلسفه کانت مقایسه شود (آوردن نام این دو با هم هنوز، به نظر من، اهانت به مقدسات است) نمودار سقوط وحشتناک صداقت و صمیمیت فکری است و به این جهت استدلال‌های فلسفی هگل را نباید جدی گرفت و فلسفه او، به قول کنراد هایدن، یکی از عوامل عمده پیدایش «عصر نادرستی و تقلب فکری» بوده و زمینه را برای «خیانت روشنفکران» در عصر کنونی آماده ساخته است که تا به حال به ایجاد دو جنگ جهانی کمک کرده است.^۱

انتقادات از آن جهت برای پوپر غیر قابل قبول است که پاسخ به ایراد اساسی او نیست. اما ایراد اساسی او، چنان‌که ملاحظه فرمودید، فحش و

۱. جامعه باز و دشمنان آن، صص ۱۳۰۶ و ۱۳۰۷. و.

توهین است. کسی که به نام فلسفه به فیلسوف ناسزا می‌گوید و توهین می‌کند نباید در انتظار پاسخ باشد. چه پاسخی به او می‌توان داد؟ شاید قاطع‌ترین پاسخ برای پوپر این باشد که زبان پوپری بگشایند و مقابله به مثل کنند. ولی آیا راستی سخنان پوپر خود نمودار سقوط وحشتناک صداقت و صمیمیت فکری نیست؟ مطالب و گفته‌های پوپر از اصل و منشأی برآمده است که با اصل و مبدأ فلسفه هگل به کلی متفاوت است. اصلاً چگونه ممکن است دو نفر با هم بحث کنند و لااقل بر سر اینکه می‌توانند با هم مباحثه کنند توافق نداشته باشند؟ پوپر به جای اینکه بگوید «مباحثه بین کسانی به نتیجه می‌رسد...» لفظ مبهم «امکان‌پذیر» را می‌آورد گویی که مباحثه میان کسانی که به مبانی و اصول متفاوت تعلق دارند غیر ممکن است.

در عبارت دومی که از پوپر نقل کردیم، هگل متهم شده است که از عوامل عمده پیدایش عصر نادرستی و تقلب فکری بوده و زمینه را برای خیانت روشنفکران در عصر کنونی آماده ساخته است که تا به حال به ایجاد دو جنگ جهانی کمک کرده است. با این ادعای نامرئوس و همه چیز تبرئه می‌شود، زیرا ظلم و قهر و دروغ از فلسفه هگل سرچشمه گرفته است. تنها کاری که برای مقابله با ظلم و قهر باید کرد این است که با فلسفه هگل درافتاد و آن را برانداخت. گویی اگر فلسفه هگل نبود عالم گلستان بود و جنگ و کشتار و تباهی وجود نداشت. ظاهراً این سخنان از روی بی‌باکی محض گفته شده است و مبنایی ندارد و از اصلی برنیامده است. حدس من این است که منشأ و اصل آن - اگر بتوان عنوان اصل و منشأ را در اینجا به کار برد - همان «سقوط وحشتناک صداقت و صمیمیت فکری باشد» که ممکن است بعضی منورالفکرها و روشنفکران - و نه متفکران حقیقی - به آن مبتلا شده باشند.

شاید گفته شود که نویسنده این سطور چون در اصول و مبادی با پوپر اختلاف دارد نمی‌تواند با او مباحثه کند و به این جهت با کدورت پایان می‌یابد و این تأکیدی است بر سخن پوپر. ولی من درست خلاف این را می‌گویم. اگر با پوپر یا یکی از پیروان او بتوان در مباحثه به جایی رسید که هر دو طرف بدانند و متذکر شوند که در اصول اختلاف دارند و هر یک پای بندی خود را به اصول خود حفظ کند، میانشان نه فقط جنگ دائمی نمی‌شود، بلکه با مشخص شدن مرزها و حدود، شناخت و احترام متقابل جای کدورت را می‌گیرد. اصلاً کسانی که مبادی و اصول آرا و اقوال و اعتقادات خود را نمی‌دانند یا دلشان به آن گواهی نمی‌دهد، صاحب نظر یا معتقد حقیقی نیستند و چه بسا این غفلت و بی‌تذکری به نفاق یا چیزی که سارتر از آن به Mauvaise foi (بدسگالی) تعبیر می‌کرد مؤدی شود.

این مطالب را باید در جای دیگر شرح و بیان کرد. در اینجا می‌خواستم نمونه هایی به دست دهم که خواننده بداند در مورد فلسفه و سیاست و رابطه آن دو، حتی میان کسانی که این نسبت را تصدیق می‌کنند چه نظرهای عجیب و غریبی وجود دارد. پوپر گویی می‌خواهد بگوید هر چه بدی در عالم وجود دارد از افلاطون و ارسطو و هگل است و فلسفه فقط باید آثار سوء آنها را از میان ببرد. او معتقد است که بسیاری از این بدی‌ها را روشنفکران، یعنی متفکران دست دوم، پراکنده‌اند و روشنفکران مقابل آنها می‌توانند و باید این آثار را محو کنند. به فرض اینکه سخن او وجهی داشته باشد که می‌گوید روشنفکران هگلی نیست‌انگاری و... را پراکنده‌اند، ما نمی‌دانیم روشنفکران مقابل آنها پیروان و صاحب نظران دست دوم چه تفکری هستند. آیا پیروان دست دوم کانت هستند؟ اینها که جوهر تفکر کانت را ندارند و حفظ نکرده‌اند، چگونه می‌توانند کارها را اصلاح کنند؟ وانگهی، هگل بعد از کانت آمد و با اینکه هنوز تفکر کانت

قوت و قدرت داشت مانع نفوذ و تأثیر فلسفه هگلی نشد. آیا اکنون اتباع کانت و دست دومی‌ها از عهده چنین مهمی برمی‌آیند؟

فلسفه برخلاف رأی پوپر شیطان همه‌کاره نیست، بلکه ره‌آموز زندگی و سیاست در قرون اخیر بوده است و به‌نظر نمی‌رسد توضیح این معنی ضرورت داشته باشد که ایدئولوژی‌هایی مثل ناسیونالیسم و لیبرالیسم و سوسیالیسم و نازیسم و... ریشه در صورت‌هایی از فلسفه جدید که بهتر است جهان‌بینی خوانده شود، داشته است و دارد. این غلوی که پوپر با اشاره به کتاب «خیانت روشنفکران» در مورد گروه روشنفکر و اثر آن در سیاست کرده است هیچ وجهی ندارد. در حقیقت نه روشنفکران غرب عالم کنونی را به فساد کشانده‌اند و نه آنها می‌توانند آن را به صلاح آورند. تقلب فکری هم با هگل به بازار سیاست نیامده است و اگر آمده باشد پوپر نباید این حرف‌ها را بزند. او آشکارا سخن افلاطون و فیلسوفان دیگر را تحریف می‌کند و به استناد سخن تحریف شده به آنان می‌تازد و ناسزا می‌گوید و عجیب آنکه این جعل را حق خود می‌داند.

می‌بینیم که در سودای بریدن رشته اتصال میان سیاست (و علم) از یک سو و فلسفه از سوی دیگر چه کوشش‌ها می‌شود و چه فلسفه‌بافی‌ها می‌کنند. شاید دفاع از صورت به تمامیت رسیده سیاست ماکیاولی مقتضی حمله به فلسفه و مستلزم ناسزاگویی به فیلسوفان باشد، به‌خصوص که گاهی سیاست جدید و متجدد را در برابر سیاست کلاسیک می‌گذارند و با تأمل در این تقابل می‌کوشند ماهیت سیاست جدید را روشن کنند و این چیزی است که خاطر مدافعان وضع موجود را پریشان می‌کند. آنچه محرز است اینکه این رضایت‌ها و نارضایتی‌ها و پریشانی‌ها در تعیین راه سیاست هیچ دخالتی ندارد، زیرا سیاست تابع اهوای این و آن نیست. سیاست به معنی اصیل لفظ عین تفکر است و

حتی سیاست رسمی نیز در صورتی که به پریشانی نیفتاده باشد با تفکر نسبت دارد و فرع آن است. گاهی نیز تفکر در سیاست و قول و فعل سیاستمداران بزرگ ظاهر می‌شود. یعنی لازم نیست هر سیاستی ریشه در فلسفه داشته باشد و مبتنی بر فلسفه باشد. اما سیاست جدید غرب از فلسفه جدید جدا نیست، به شرط آنکه نپندارند که فلسفه غربی مجموعه آرای مخالف و متباین است و به همان نسبت سیاست‌های غربی هم متخالف و متباین و متضادند؛ مثلاً فاشیسم و نازیسم ریشه در فلان فلسفه دارند و لیبرالیسم و کمونیسم مبتنی بر فلسفه‌های مخالف با آن فلسفه‌ها هستند، بلکه تمام سیاست جدید غرب در وحدت و تمامیتش فرع بر تمامیت تاریخ جدید غربی است.

ملاحظاتى دربارهٔ قانون، قانونگذارى و فرهنگ

۱. ما از «قانون» معمولاً احكام مولوى را مراد مى‌كنيم، يعنى قانون را دستورالعمل‌ها يا نهي‌هاى مى‌دانيم كه رعايت نكردن آنها مستوجب مؤاخذة است، ولى آنچه يونانيان آن را نوموس (ناموس) مى‌خواندند شامل احكام ارشادى و رفتار درست و مناسب هم مى‌شد. قانون از كجا مى‌آيد و با زندگى مردم چه نسبت دارد؟ عادت فكرى و ذهنى ما ايجاب مى‌كند كه بگويم قانون را قانونگذاران وضع كرده‌اند. اين سخن در ظاهر درست است، اما دقيق نيست. براى توضيح به دو نكته اشاره مى‌شود:

اول اينكه هرگز بشر در هيچ جا بى‌قانون نبوده است. شايد مفهوم «قرارداد اجتماعى» اين گمان را تقويت كند كه مردمان زمانى تنها بودند، تا اينكه يك روز مصلحتديدند كه با هم زندگى كنند و از آن وقت قواعدى را براى تنظيم روابط و مناسبات خود به صورت قرارداد پذيرفتند. ولى معنى قرارداد اجتماعى اين نيست و به نظر من بزرگانى مثل جان لوك و ژان ژاك روسو (و اخيراً جان راولز) كه اصل قرارداد اجتماعى را طرح كرده‌اند و پذيرفته‌اند، چنان‌كه خود احياناً به صراحت گفته‌اند منظورشان اين نبوده است كه بشر پيش از اجتماع وجود داشته و آدميان افرداى تنها بوده‌اند كه

در زمانی از زندگی فردی منصرف شده و با قرارداد، جامعه و زندگی اجتماعی را بنا نهاده‌اند.^۱ مراد این است که مدنی بودن (به تعبیر ارسطو) در طبیعت و ذات بشر نیست، بلکه یک امر تاریخی است و تاریخ بشر با قرارداد همراهی و همکاری و با هم بودن آدمیان آغاز می‌شود. این قرارداد همان حادثه آمدن بشر به زمین است که از همان روز آدم و حوا با هم بودند.

نکته دوم این است که امثال حمورابی و سولون و لیکورگ و نویسندگان قوانین اساسی مدینه‌های یونانی و... هرگز خود را قانونگذار نمی‌دانسته‌اند. داعیه آنها - اگر داعیه‌ای داشته‌اند - این بوده است که قانون قدیم را که فراموش شده بود احیا کرده‌اند. آنها مردمان را به قوانین قدیم متذکر ساخته‌اند. آیا این قانونی که همیشه و از آغاز تاریخ بشر بوده است مبدأ و آغازی ندارد؟

برطبق تفسیر شایع رسمی از نظریه قرارداد، قانون باید محصول اراده اشخاص باشد:

این طور تصور می‌شد که اخلاق، مذهب و قانون، زبان و نوشتار، پول و بازار توسط کسی، به صورتی ارادی ساخته شده و یا حداقل تحول و تکامل آنها مدیون چنین طرح عامدانه‌ای است. این شرح مقصودگرایانه یا پراگماتیک تاریخ، کاملترین شکل خود را به صورت تصور تشکیل جامعه از طریق یک قرارداد اجتماعی، ابتدا نزد هابز و سپس روسو، که از بسیاری جهات پیرو مستقیم دکارت بود، پیدا نمود. اگر چه نظریه آنها همیشه مدعی گزارش تاریخی واقع‌گرایانه نبود، اما در عین حال متمایل به نشان دادن راهی بود

۱. تعبیر جامعه را با مسامحه آوردم. مقصود از جامعه در اینجا زندگی جمعی است و نه عنوان و اصطلاح خاص جامعه که یک تعبیر و همچنین یک امر جدید است.

برای تأیید یا ردّ عقلانیت نهادهای موجود^۱.

اگر قرارداد را به معنی اولی و شایع آن در نظر آوریم اطراف قرارداد باید واجد عقل باشند، ولی متقدمان هرگز قانون را ساخته عقل بشر ندانسته بودند. حتی سوفسطاییان که نطفه اندیشه قرارداد را در آرای ایشان می‌توان یافت و با اینکه بزرگ ایشان پروتاگوراس گفته بود: «انسان میزان همه چیز است»، هنوز قائل نشده بود که آدمی با اراده خود بر جهان مستولی می‌شود و با قوانینی که وضع می‌کند به روابط آدمیان نظم می‌بخشد. در جهان پیش از تجدد تا آنجا که می‌دانیم هرگز اندیشه قانون و قانونگذاری قوام بخش مطرح نبوده است. متقدمان قانون را، اعم از قانون طبیعی یا قانون به معنی قاعده رفتار و کردار، مستقل از اراده انسان و عقل خودبنیاد او می‌دانستند. اکنون کم‌تر کسی به آنچه یونانیان می‌اندیشیدند قائل است، اما مسئله‌ای که آنان مطرح کردند حل نشده است. ما امروز قانون طبیعی را از قانون اخلاقی ممتاز می‌دانیم و می‌اندیشیم که یکی را علم می‌شناسد. اما به فرض اینکه علم قوانین طبیعت را بشناسد، حقیقت قانون اخلاقی که در ادراک علمی و عقل نظری نمی‌گنجد به درستی روشن نیست. گاهی یکی را در برابر دیگری می‌گذارند و حتی کسانی به تباین میان آنها قائل شده‌اند.

دیوید هیوم و کانت دو قلمرو طبیعت و آزادی را از هم جدا کردند. تفکیک میان نظر و عمل یا علم نظری و علم عملی در فلسفه یونانی آغاز شده است. ارسطو در این تقسیم‌بندی دقت به خرج داد و فارابی تقسیم بندی او را با روشنی بیش‌تر بیان کرد. او فضایل را چهار قسم دانست:^۲

۱. فریدریش فون هایک، قانون، قانونگذاری و آزادی، مهشید معیری و موسی غنی‌نژاد، طرح نو، اول، ۱۳۸۰، ص ۳۱ - و.

۲. در اینجا فضایل به معنایی وسیع‌تر از آنچه به تدریج در فلسفه و اخلاق پیدا کرد منظور

۱. فضایل نظری، ۲. فضایل فکری، ۳. فضایل اخلاقی و ۴. فضایل عملی. چنان‌که پیداست فیلسوف در کنار فضایل نظری و آنچه علم به معنی خاص خوانده می‌شود (یا ما امروز تمایل داریم که علم را با صفت نظری بشناسیم) به ذکر کلی عمل و عقل عملی اکتفا نکرده، بلکه صورت‌های عمل را نیز به دقت تعیین کرده است. فضیلت فکری تدبیر و عمل سیاستمداری است که رفتار درست را می‌شناسد و می‌داند که کجا و کی و چه وقت چه باید بکند. فضیلت اخلاقی قوه تشخیص خوب از بد و ادای فعل نیکوست (که بعدها از آن به «تکلیف اخلاقی» تعبیر کردند) و بالأخره فضایل عملی که توانایی ساختن و پرداختن اشیاء مصنوعی است.^۱ اینها فضایل ساکنان مدینه است که صاحبان آنها هر یک در جای خود قرار دارند، یا باید در جای خود قرار داشته باشند. نسبت و ارتباط و پیوند آنها در مدینه با ترتیب مراتب جهان نسبت دارد.

در نظر متقدمان نظام و آهنگ وجود فرد و مدینه و عالم یکی است و اگر نتوانیم به اقتباس اوصاف و صفات و آثار آنها این معنی را بیابیم، لااقل می‌توانیم بگوییم که در سخن بنیانگذار فلسفه یعنی افلاطون به آن تصریح شده است. اما در جهانی که با تفکر دکارت آغاز می‌شود و قوام می‌یابد جهان و انسان دو جوهر بیگانه‌اند و هیچ نسبتی با هم ندارند. به نظر دکارت و بعضی از پیروان او اگر میان علم انسان و آنچه در جهان می‌گذرد مطابقتی وجود دارد خداوند آن دو را هماهنگ کرده است، درست مثل ساعت‌سازی که دو ساعت را با هم کوک کرده است. فلسفه جدید با این جدایی و بیگانگی آغاز شد، اما نمی‌توانست در آن باقی بماند. دکارت

← شده است.

۱. اینکه هنر در کجا قرار می‌گیرد بحث دشواری است و در اینجا هم ضرورت ندارد که به آن پرداخته شود.

خود به این معنی کم‌وبیش آگاه بود و البته در فلسفۀ او عناصری وجود داشت که می‌توانست به غلبه بر این جدایی کمک کند.

انسان به نظر دکارت از ارادۀ آزاد برخوردار است و این اراده در ذات و فطرت آدمی است و با این اراده است که طبیعت را مسخر خود می‌سازد. اما تسخیر جهان و طبیعت از طریق علم و با علم صورت می‌گیرد. آنچه در اینجا مورد توجه است نسبت انسان با جهان است. دکارت این نسبت را نسبت غلبه و تسخیر دانسته و اخلاف او چگونگی این غلبه را به صورت تاریخی مشخص کرده‌اند. وقتی نوبت به کانت می‌رسد بیگانگی به حدی می‌رسد که جهان واقعی و خارج دیگر متعلق علم نیست و به حقیقت و ماهیت آن علم پیدا نمی‌توان کرد. حدّ اطلاع ما از جهان خارج این است که عقل ما وجود آن را تصدیق می‌کند، اما راهی به چیستی آن ندارد. به عبارت دیگر ما از جهان خارج چیزی نمی‌دانیم. در حقیقت فاصله‌ای که دکارت میان انسان و جهان دیده بود در فلسفۀ کانت بیش‌تر می‌شود، اما این فیلسوف در فلسفۀ نظری خود راهی برای اجرای طرح دکارتی تسخیر جهان و طبیعت می‌یابد. به نظر او علم دیگر در فطرت ما نیست، بلکه با اطلاق صورت‌های فاهمه بر جهان خارج حاصل می‌شود. درست بگوییم، علم عین تسخیر و تصرف جهان است، زیرا علم چیزی جز صورت بخشیدن به ماده حسی و تجربی نیست.

کانت که گفته بود فقط می‌توانیم وجود جهان خارج را تصدیق کنیم، اینجا لااقل امکان رسیدن به اوصافی - هرچند سلبی - از جهان را تصدیق می‌کند. وقتی آدمی می‌تواند صورت‌های حس و فاهمه خود را به جهان بدهد و به احکام تألیفی ماتقدم که از نوعی کلیت و ضرورت برخوردارند برسند، دیگر نمی‌توان گفت که میان انسان و جهان پیوند و رابطه‌ای نیست. درست است که کانت اعتبار اصل ضرورت در خارج را اثبات نکرده

است، اما علمی که ماده آن از جهان اخذ شده است علم ضروری است. کانت، چنانکه خود گفته است، با اینکه کوشش خود را صرف مطالعه در علم نظری کرده بود از روسو آموخت که «منظور هر تألیف فلسفی (باید) نشان دادن حقوق بشر و استرداد آن باشد.»^۱ کانت که بر دوگانگی انسان و طبیعت تأکید داشت طبیعت را قلمرو ضرورت و آزادی را مقام ذات انسان می دانست. ولی آزادی نیز آزادی در جهان و در زندگی با دیگران است، پس آدمی با آزادی فطری در برابر جهان قرار نمی گیرد، بلکه در این رویارویی است که آزادی آشکار می شود و مهم اینکه این آزادی پیروی از قانون و عین ادای تکلیف است.

این بیان، برخلاف آنچه بسیاری از منتقدان گفته اند صرف یک حکم انتزاعی اخلاقی نیست، بلکه گزارش حادثه ظهور بشر متجدد است؛ بشری که آزاد است خود و جهان را بسازد. درست است که به نظر کانت آدمی به علم صورت می بخشد و با علم است که جهان دگرگون می شود، اما اگر اراده اخلاقی نباشد علم هیچ کاره است و شاید حتی قوام نیابد. پیش از کانت یا لااقل تا آغاز دوره جدید، اخلاق و سیاست و علوم جزئی مبتنی بر علم کلی یعنی فلسفه یا مابعدالطبیعه بودند. در تفکر کانت حقایق مابعدالطبیعه در اخلاق و در قلمرو اخلاق اثبات می شود، یعنی مابعدالطبیعه (به معنی رسمی آن) دیگر مبنای علم و عمل نیست، بلکه این هر دو در عالمی پدید می آید که محور و دایره مدار آن اراده بشر استعلایی است و همین اراده است که قانون وضع می کند. اگر اراده خیر در ظاهر یک امر بسیار صوری است در حقیقت با طرح نظام جهان متجدد مناسبت دارد، چنانکه علم، یعنی جلوه عقل نظری نیز در درون این عالم

۱. ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی، دکتر غلامحسین زیرک زاده، شرکت سهامی چهره، تهران، ششم، ۱۳۵۸، ص ۳۱-و.

با تکنیک بسط مى‌یابد. نمى‌خواهم بگویم که کانت علم را بر اخلاق مبتنى کرده است، اما در جهانِ آزادىِ کانت است که علم تعیین‌بخش اشیاء مى‌شود. در این جهان جدید بشر قانونگذار است.

مى‌گویند قانونگذارى به عصر جدید و متجدد اختصاص ندارد، بلکه همیشه قانونگذارانى بوده‌اند و قواعد و قوانینى برای رفتار مردم و حکام و سامان دادن به روابط میان مردمان و میان حکومت و مردم وضع مى‌کرده‌اند. این امر به یک اعتبار اگر بدیهى نباشد لااقل بدیهى مى‌نماید، زیرا در تاریخ جامعه‌ای را نمى‌شناسیم که بی‌نظم و فاقد قانون باشد. نکته این است که تا دورهٔ جدید بشر مدعى حقّ قانونگذارى نبود و قانونگذارى را به خود نسبت نمى‌داد و آن را در شأن خود نمى‌دانست. قانونگذاران هم مدعى نبودند که قانون نو آورده‌اند. بلکه قانون را سنت آبا و اجداد مى‌دانستند و داعیه‌ای جز یادآوری سنت از یاد رفته نداشتند. این نکته را یک امر سادهٔ روان‌شناسى تلقى نکنیم و نگوئیم که قانونگذارى مهم است و نه داعیهٔ قانونگذار. به یک اعتبار این سخن درست است، ولى اگر این داعیه از دگرگونى وجود بشر حکایت کند و با نظر او به عالم و آدم تناسب داشته باشد در این صورت دیگر یک امر روان‌شناسى و اخلاقى نیست. قانونگذار بودن بشر جدید با مأموریت تغییر عالم و تصرف در آن ملازم است. اگر مسئله این بود که کسانی قانون مى‌آوردند و خود را قانونگذار مى‌خواندند و قضیه به همین جا ختم مى‌شد، مى‌توانستیم عنوان مجمع ملی فرانسه را در کنار نام لائوتسه و سولون بیاوریم، اما مجمع ملی فرانسه به گفتن اینکه رسم و رفتار خوب و شایسته چیست اکتفا نکرده، بلکه به نمایندگى از طرف مردم فرانسه اعلام کرده است که همهٔ آدمیان آزاد و مساوى به دنیا آمده‌اند. این یک اصل صرفاً حقوقى نیست، بلکه با آن طبیعت بشر بیان مى‌شود، ولى نه طبیعت

بشر به عنوان یک امر طبیعی. درست است که وقتی گفته می‌شود همه آدمیان آزاد و با حقوق مساوی به دنیا آمده‌اند طبیعت بشر همه زمان‌ها و همه جای روی زمین را بیان کرده‌اند، اما این حکم تا دوره جدید به زبان نیامده بود و از آن خبر نداده بودند. شواهد تاریخی هم حاکی از آن نیست که آدمیان همیشه آزاد و برخوردار از حقوق مساوس بوده‌اند. پس این حکم مجمع ملی فرانسه که آدمیان آزاد و مساوی به دنیا آمده‌اند خبر از وجود بشر تازه‌ای می‌دهد که باید با آزادی خود جهان را بسازد.

بشر چگونه به عهده گرفته است که جهان را بسازد؟ ما اکنون در پایان دوران تجدید به سر می‌بریم و می‌توانیم کارنامه جهان متجدد را مرور کنیم و ببینیم جهان در طی دوست سال اخیر مدرنیته چه صورتی پیدا کرده و این صورت چگونه به جهان داده شده است. مسلماً جهان کنونی جهان تکنیک است، اما قوام این جهان به اشیاء و وسایل تکنولوژیک نیست. جهان تکنیک کنونی با تلقی خاصی از موجودات قوام یافته است. اگر این تلقی نبود علم جدید به وجود نمی‌آمد و قانون و قواعد زندگی و معاملات دگرگون نمی‌شد و به صورتی که ابتدا در غرب مقرر شد و از آنجا در همه جهان انتشار یافت در نمی‌آمد.

این قوانین و قواعد را بشر با آزادی به معنایی که بودلر و دیگر بنیانگذاران جهان تجدید مراد کرده‌اند وضع کرده است. ولی وضع قانون ملاک و ضابطه می‌خواهد و قانونگذار باید مثال و نمونه‌ای در نظر داشته باشد که قانون را بر وفق آن انشا کند. پس در اینجا به این معنی نمی‌پردازیم که یک حکم انشایی یا یک قانون و دستورالعمل اخلاقی و سیاسی و حقوقی و قضایی از کجا صادر می‌شود. اینکه حکم خبری چگونه منعقد می‌شود یکی از پیچیده‌ترین مسائل فلسفه است و حال آنکه این حکم گزارش واقعیت می‌پندارند. پس چگونه به مسأله بسیار دشوار چگونگی

قوام احکام انشایی پردازیم؟ مسأله ارزش‌ها همواره برای من مهم و دشوار بوده است و در اینجا نمی‌توانم به آن پردازم. ما اگر بتوانیم به تاریخ نظر کنیم و ببینیم بشر چگونه به مقام قانونگذاری رسیده و بهترین قوانین یا قوانین خوب و مناسب جهان متجدد کدام‌ها بوده‌اند، باید راضی باشیم.

عصر قانونگذاری بشر وقتی آغاز شد که اولاً کسانی مثل روسو امکان بی‌ارزش شدن همه قوانین گذشته را مطرح کردند، ثانیاً بشر قانونگذاری را حقّ خود دانست و خود را ملاک و میزان حق و قانون قرار داد. ولی اعتبار دانستن قوانین سابق و موجود و خود را قانونگذار دانستن و ملاک و میزان قانون انگاشتن برای وضع قانون کافی نیست. پروتاگوراس سوفسطایی که قانون اساسی بعضی مدینه‌های یونانی را تدوین کرده بود و بشر را مقیاس و میزان همه چیز می‌دانست و به اصل تغییر نیز معتقد بود، هرگز سنت‌ها را نادیده نگرفت و آنها را در میزان وجود خود نسنجید و مبدل نکرد، بلکه به آنها احیاناً تعین و اعتبار تازه داد. حتی متجددان هم آن اندازه که در گفتار گذشته را نفی کردند از گذشته نبریدند. هرچند که شاید گفتار نفی آنان شرط لازم برای نیل به قدرت قانونگذاری بود. با وجود این، آنها می‌بایست ملاک و میزانی برای قانونگذاری می‌داشتند.

توجه کنیم که جامعه با قانون قوام پیدا نمی‌کند و با قانونگذاری متحول نمی‌شود، بلکه وضع و اجرای قانون برای حفظ و دوام مدینه و حکومت و کشور است. ناموس الهی نیز بر این قرار گرفته است که انبیای عظام مردمان را ابتدا به ایمان دعوت کنند و ادب و اخلاق دین به آنها بیاموزند و چنان‌که در تاریخ ادیان می‌بینیم پس از آنکه جامعه دینی تشکیل می‌شد جزئیات قوانین و قواعد نظام به مردمان ابلاغ می‌شد و دستور عمل مؤمنان قرار می‌گرفت. در تاریخ تجدد هم عالم جدید در آثار فلاسفه و

شاعران و نویسندگان به صورتی مبهم تصویر شده است. ارباب سیاست و قانونگذاران نیز با درک صورت اجمالی جهان تجدد و در تعلق به آن، روابط و مناسبات تازه را به جان آزمودند و مستعد انشا و تدوین قوانین شدند. به عبارت دیگر قانونگذار هر که باشد، به صرف اینکه مثلاً بر وفق اگزیستانسیالیسم سارتر وجود خود را عین آزادی بداند، نه می‌تواند و نه در صدد برمی‌آید که در مقام قانونگذار نظام عالم و سنن آن را زیر و زبر کند، مگر آنکه او نظم عالمی را که آزموده است صورت مثالی و مطلوب ببخشد تا بتواند روابط و مناسبات و لوازم آن را به صورت قانون بیان کند. این قانونگذار سیاستمدار بزرگ است. سیاستمدارانی که در مرتبه بعد قرار دارند قواعد و قوانین حکومت و اداره امور را می‌نویسند. این قوانین هم با همراهی مردم و سنت‌های آنان مقرر و تدوین می‌شود.

اگر نظر کسانی را بپذیریم که می‌گویند قانون اساسی برای محدود کردن قدرت حکومت و حفظ حقوق مردم است - که نمی‌دانم اگر این قول در مورد قوانین اساسی دنیای متجدد درست باشد، آیا در مورد قوانین اساسی یونانی هم صادق بوده است یا نه - لااقل دو نکته را باید مفروض دانست: یکی اینکه رسوم و دستاوردهایی برای حکومت و اداره امور وجود دارد که حکومت بر وفق آنها عمل می‌کند یا باید عمل کند. نکته دیگر این است که حکومت‌ها میل به قدرت دارند و باید حدودی برای قدرت حکومت مقرر شود. این حدود چگونه معین می‌شود و تجاوز از حد تا کجا ممکن است و کارش به کجا می‌کشد؟ اما نکته اول مهم‌تر است. در هر عالمی کم و بیش معلوم است که حکومت چه باید بکند. حکام عمل خود را با دستورالعمل‌های قبلی نمی‌سنجند و چنین دستورالعمل‌هایی راهنمای سیاست‌ها نبوده است. نه اینکه سیاستمداران به کلی با آنچه فیلسوفان و حقوقدانان و سیاستمداران گذشته و مورخان گفته‌اند بیگانه

باشند، اما بنای هیچ سیاستی با دستورالعمل‌های مدون گذاشته نمی‌شود، بلکه دستورالعمل‌ها در سیر جهانی که پدید می‌آید و در جریان زندگی و عمل و تحقق نظم تازه تدوین می‌شود. در همه عوالمی که تاکنون بوده است قدرت حدودی داشته است که از آن نمی‌توانسته است بگذرد. آیا فقط در یونان و در دوره جدید این حدود را قانون مضبوط و مدون معین می‌کرده است و اقوام دیگر از حد و حق خبر نداشته‌اند؟

یونانیان ظاهراً اولین قومی بودند که قانون اساسی نوشتند و آنان بودند که حکومت دموکراسی را شناختند و صورتی از آن را آزمودند، ولی مردم بعضی مدینه‌های یونانی گرچه در دموکراسی خود حکومت را انتخاب می‌کردند و مجالس و مجامعی برای قبول و ردّ تصمیم‌ها و تعیین مجازات متخلفان از نوامیس و سنن و خائنان به مصالح مدینه و گمراه‌کنندگان مردم داشتند، هنوز وظیفه قانونگذاری را به عهده نگرفته بودند.

شاید بتوان نظر افلاطون در مورد حکومت فیلسوفان را به صورتی تفسیر کرد که سابقه‌ای برای حق قانونگذاری مردم باشد. نظر افلاطون درباره حکومت فیلسوفان صریح است و کم‌تر جای تفسیر دارد یا کم‌تر آن را تفسیر کرده‌اند. ظاهر قول این است که بهترین حکومت، حکومت فیلسوفان است و هر جا و هر وقت که فیلسوف به حکومت برسد، اهل مدینه به سعادت می‌رسند. ولی می‌دانیم که خود او در آخر عمر کتاب «نوامیس» را نوشته و قوانینی را که حکومت باید اجرا کند مدون کرده است. اگر «نوامیس» و «قوانین» دستورالعمل و راهنمای حکومت است، غیر از فیلسوف کسان دیگری هم می‌توانند حکومت کنند. بعضی از مفسران گفته‌اند از آنجا که قدرت فساد می‌آورد و حاکمان حدود را رعایت نمی‌کنند، افلاطون فقط فیلسوفان را شایسته حکومت دانسته

است، زیرا آنها توانایی کف نفس دارند و از حدود تجاوز نمی‌کنند و قوای شهویه و غضبیه آنها به فرمان عقل درآمده است. تفسیر دیگر که البته منافات آشکار با تفسیر اول ندارد این است که حکومت فیلسوفان حکومت عقل است، یعنی حکومت در هرجا و هر وقت باید تشخیص دهد که تکلیف چیست و چه تصمیمی باید گرفت و چگونه باید عمل کرد. بنابراین تفسیر افلاطون نمی‌خواسته است یک فیلسوف یا هیأتی از فیلسوفان در رأس حکومت قرار گیرند، بلکه مدینه و کشوری را در نظر آورده است که کارهای آن بروفق عقل صورت گیرد، عقلی که ضرورتاً قانونگذار نیست، بلکه قانون را حفظ و رعایت می‌کند و دیدیم که خود افلاطون با نوشتن کتاب «نوامیس» گرچه از طرح حکومت فیلسوفان منصرف نشد، اما شأن آنان را پاسداری از مدینه و قوانین آن دانست. این نکته نیز مهم است که کتاب «نوامیس» با این پرسش آغاز می‌شود که «آیا خدایی را پایه‌گذار قوانین شهر خود می‌دانید یا بشری را؟»

شرح و تفسیر افلاطون تا دوره جدید پیش‌تر ناظر به پاسداری حکام از قوانین و نوامیس بوده است. در آغاز دوره فلسفه اسلامی فارابی رئیس مدینه را پیامبرِ واضح النوامیس دانست. اما اگر از این عنوان بگذریم، در آثار او مطلبی درباره قانونگذاری نمی‌بینیم. او درباره آرا و اعتقادات اهل مدینه سخن گفته است، اما از شأن قانونگذاری بشر که به طور پراکنده و ضمنی در آثار افلاطون و حتی در «نوامیس» آمده بود خبری نمی‌یابیم. اینکه اخلاف فارابی پس از او در سیاست نظری تحقیق نکردند و مبحث سیاست در کتاب‌های فلسفه کوچک و کوچک‌تر شد و فیلسوفان مطلب تازه‌ای بر آن نیفزودند گواه اعراض فلسفه از داعیه مبهم حق قانونگذاری عقل است. عقل فیلسوفان عقل عالم بالا بود و عالم بالا که بر جهان زیرین

۱. افلاطون هم رئیس مدینه را با نامی نامیده بود که شاه واضح النوامیس معنی می‌داد.

اشراف داشت می توانست قوانین مناسب برای انتظام آن القا کند. اما وقتی از آغاز تجدد عقل بشر وظیفه نظم بخشی را به عهده گرفت برای اینکه از عهده برآید می بایست: ۱. با قوام عالم خود آشنا باشد، ۲. علم را به خود اختصاص دهد، ۳. حدود و امکان های خود را بشناسد تا برای نظم آشوب پدید نیاید و بالأخره، ۴. قوانین نظم را انشا کند. با این پیشامدهاست که حوزه تصرف عقل گسترش می یابد و علوم پدید می آیند که می توانند پشتوانه و پاسدار قوانین و نظم جامعه باشند.^۱

قوانین نظم جهان جدید و متجدد را مطلق عقل یا یک عقل انتزاعی فراهم نیآورده است، بلکه در عالم جدید عقلی پدید آمده است که قانونگذار است، یا درست بگویم عالم جدید با نظمی تحقق یافته است که اگر آن نظم انتزاع شود با عقل جدید یکی می شود.

نظم جدید جهان هم بر قوانین تقدم دارد و هم بر عقل تفصیلی، اما اگر بگویند این جهان نه با عقل تفصیلی، بلکه با عقل بسیط متجدد به وجود آمده است و مراد از عقل بسیط متجدد عین تجدد یا روح تجدد باشد نزاع نباید کرد. عالم متجدد مثل دیگر عوالم ساخته و پرداخته هیچ شخص و گروهی نیست و قصد و نیتی در پدید آمدن آن مؤثر نبوده است. این عالم با چرخشی در نگاه و تفکر آدمی پدید آمده و با نظام بندی کلی اش رفتار مردمان را صورت بخشیده است. مشکل این است که این عالم گرچه با طراحی بشر به وجود نیامده است، اما مردمانش خود را سازنده و قاعده گذار می دانند. آیا این مردم نظم عالم را برهم نمی زنند و اگر نتوانند نظم خود را برقرار سازند، غربت و بیگانگی را تا کی و کجا تاب می آورند؟

۱. شاید بتوان گفت که علوم انسانی در حفظ نظم جامعه جدید شأنی دارند که افلاطون در «نومیس» برای فیلسوفان پاسدار مدینه مقرر کرده بود.

عالمی که در اینجا می‌گویم از اهلش جدا نیست. مردم، مردم عالمند. مردم متجدد هم برای جهان تجدد به وجود آمده‌اند، نه اینکه جهان تجدد با آنها پدید آمده است. آنها برای قدرت و تصرف و تغییر ساخته شده‌اند؛ عالیشان هم عالم قدرت و تصرف و تغییر است، اما این عالم را اهل آن نساخته‌اند. نظم و قواعد تجدد هم گرچه بر مدار قدرت و حقوق بشر می‌گشت و کم و بیش می‌گردد، اگر وصف مقتضیات و امکان‌های «آغاز عصر» تجدد نباشد، برحسب آن مقتضیات و امکان‌ها معین و مدون شده است. علوم انسانی هم به وجود آمده‌اند که تعیین و تدوین و اصلاح نظم‌ها و قاعده‌ها و قانون‌ها را تسهیل و تضمین کنند. در این علوم بنای جهان تجدد به خوبی تصویر می‌شود و قانونگذاران با دیدن این تصاویر بهتر درک می‌کنند که چه می‌توان و باید کرد و مصلحت وقت در چیست و چه کارها نباید انجام داد. این درک و بینش شأن و جلوه‌ای از عقل جهان متجدد است.

پس اگر گفته شود که خردمندان عالم تجدد را وضع کرده‌اند مراد این نیست که آنها تافته جدا بافته‌ای بوده‌اند که بی ملاحظه آنچه پیش آمده است و پیش می‌آید و بنا به رأی خود تکلیف دیگران را معین کنند. قانونگذار خوب جامعه جدید هم خویشاوندی نزدیک با قانونگذاران جهان‌های قدیم دارد. او هم مثل آنان با همدلی و درک عالمی که در آن به سر می‌برد امکان‌ها و مصلحت‌ها و نیازها را باز می‌شناسد. پس معنی سوبژکتیویته و دایره‌مداری بشر در دوران تجدد این نیست که او هرچه می‌خواهد می‌کند و خود ملاک و میزان همه چیز است. بشر جدید در هماهنگی با عالم مدرن میزان همه چیز شده است. او مظهر عالم مدرن است و اراده او در پیوستگی با این عالم اثر دارد. حتی اگر به تعبیر نیچه بی‌ارزش شدن ارزش‌ها را اثر اراده به قدرت بدانیم، این اراده نیهیلیست

(نیست انگاری) هرگز از ذات تجدد جدا نبوده است.

به زبانِ نه چندان دشوار بگویم قانون با قبول مردم و در صورت رعایت، قانون می‌شود. قانونگذار خوب کسی است که بداند نیاز مردم چیست و کدام قانون را مردم می‌پذیرند و رعایت می‌کنند و مسائلشان با آن حل می‌شود. بدترین و زشت‌ترین استبداد این است که کسانی در موقعیت قدرت و قانونگذاری قوانینی تدوین کنند که امیال و اغراض سیاسی این یا آن گروه با آن تأمین شود یا بکشند که به امیال و اغراض صورت قانونی داده شود. چنین قوانینی از ابتدا ترتیب متین و استوار ندارد و شاید در ظاهر هم بی‌بنیادی آن را بتوان دید، اما به هر حال مقصودی که از آن در نظر داشته‌اند حاصل نمی‌شود. قانون خوب با خرد بی‌غرض و نیک‌اندیش مقبول مردم می‌افتد و با رعایت آن صلاحشان تأمین می‌شود.

در زمان ما قانونگذاری به خصوص در جهان توسعه‌نیافته بسار دشوار شده است، زیرا طرحی برای آینده وجود ندارد و آنچه معمولاً در برنامه‌ریزی توسعه مدّ نظر قرار می‌گیرد صورتی از جهان توسعه‌یافته است که پیش‌تر در جای دیگری متحقق شده است. دیگر نیازی نیست که طرح جامعه آینده را در نظر آورند، بلکه قوانین و رسومی که یک بار طرح و اجرا شده است دستور عمل قرار می‌گیرد. توجیهش هم این است که این قوانین و رسوم آزمایش شده و به نتیجه خوب و مفید رسیده است. مسلماً از همه خوب‌ها و خوبی‌های موجود باید استفاده کرد، اما شرط برخورداری از اینها این است که خوب بودنشان را دریابیم و تعیین کنیم که اگر برای دیگران خوب بوده‌اند برای ما هم خوب خواهند بود.

مشکل بزرگ جهان توسعه‌نیافته این است که نهادها و سازمان‌ها و مؤسسات جدید را باید با قانون به وجود آورد، یعنی اول باید قانون وضع

شود و سپس مؤسسات طبق قانون به وجود آیند. طبیعی این است که سازمانی به وجود می‌آید و در عمل و تجربه رشد می‌کند، سپس سمت و عنوان قانونی پیدا می‌کند و رفتار و وظایفش در قانون خلاصه می‌شود. اما چیزی که با قانون دلخواه به وجود می‌آید معلوم نیست که وجودش لازم باشد و اگر لازم است چگونه باید به وجود آید. تاکنون غالب مؤسساتی که در جهان توسعه یافته وجود داشته و منشأ اثر بوده‌اند در جهان توسعه نیافته هم به حکم قانون یا به دستور حکومت تأسیس شده‌اند، اما معلوم نیست که با ایجاد آنها چه دردی دوا شده است. توقع زیادی از قانون داشتن و قانون را وسیله رسیدن به هر مقصودی دانستن نشانه قانون دوستی نیست، بلکه برای احترام به قانون باید به آن تسلیم بود.

۲. گاهی روزنامه‌ها مطالبی می‌نویسند و به تواتر چیزهایی از قول سیاستمداران و اشخاص نقل می‌کنند که اگر مقصود اصلی گویندگان را ندانیم یا در نیایم شاید بی‌وجه و بی‌جا به نظر آیند. بعضی از این مطالب را که بیش‌تر هم تکرار می‌شوند باید با دقت بیش‌تر تحلیل کرد. شاید گویندگان این قبیل سخنان مقصود و غرض سیاسی داشته باشند و مضمون سخنی که می‌گویند برایشان مهم نباشد، بلکه بخواهند رقیب را در تنگنا قرار دهند. اما تأسف آور است که حتی مخاطبان کم‌تر متوجه می‌شوند که احیاناً به در گفته می‌شود تا دیوار بشنود و اثبات شیء می‌کنند تا ماعدی نفی شود و اگر کسانی هم این را درک کنند، تذکر نمی‌دهند. بعضی مطالب هم که کم و بیش مورد بحث قرار گرفته است و می‌گیرد، به جایی نمی‌رسد و ثمری نمی‌دهد.

مثال و نمونه مطالب دسته اول این است که می‌گویند مجلس چرا مسائل اقتصادی کشور و مشکلات معاش مردم را حل و رفع نکرده است.

مجلس لوایح دولت و از جمله لوایح اقتصادی را بررسی می‌کند و ممکن است به همان صورت که پیشنهاد شده است آن را تصویب یا رد کند. گاهی نیز در لوایح تغییراتی می‌دهد و بدتر یا بهترش می‌کند. همچنین مجلس می‌تواند طرح‌هایی را که برای اجرا مناسب و لازم می‌داند تصویب کند و پیداست که هرچه را مجلس تصویب کند دولت موظف به اجرای آن است. غیر از این ظاهراً کاری از عهده مجلس بر نمی‌آید. اگر وظیفه مجلس رسیدگی به لوایح و پیشنهاد طرح و تصویب قوانین است، قاعدتاً مراد کسانی که می‌گویند چرا مجلس مسائل کشور را حل نکرده است باید این باشد که مجلس از نیازهای کشور خبر ندارد و قوانین مفید برای کشور و حلال مشکلات مردم را تدوین و تصویب نکرده است. البته اگر مجلس در طرح و تصویب لوایح دولت اهمال کند باید ملامت شود، اما وظیفه‌اش این نیست که مدام و پی‌درپی طرح تدوین کند و حواس پرت و پریشان دولت را پرت‌تر و پریشان‌تر سازد. یک مجلس خوب جز در موارد ضرورت طرح نمی‌دهد، زیرا دولت باید برنامه هماهنگ خود را پیش ببرد و اگر چیزی نامتناسب در این برنامه وارد شود چه بسا که وقفه‌ها در کارها پدید آید. این حرف که چرا مجلس مشکلات مردم را رفع نکرده است، همیشه یک معنی و منظور ندارد. گاهی در آن قصد تذکر یا مخالفت نهفته است و گاهی از سر سادگی و جهل اظهار می‌شود. یعنی گوینده فرق مجلس و دولت و قوه قضاییه را نمی‌داند و توقع دارد که دستی دراز شود و قدری از دشواری‌های زندگی او را کم کند. این دست از هر جا که درآید مهم نیست.

با هر یک از سه گروه ناصح و مخالف و کم اطلاع به زبان مناسب قصد و درک آنان سخن باید گفت. به آنکه نمی‌داند باید وظایف و امکان‌های مجلس را گفت و از آن که کم و بیش می‌داند و خود را به جهل می‌زند، یا

به هر حال در مقامی است که نباید از مطالب ساده سیاست بی خبر باشد باید پرسید که مجلس چگونه و از چه طریق خواسته آنان را برآورده سازد و اگر آنها به جای مجلس بودند چه می کردند و هم اکنون بفرمایند تا مجلس همان کار را بکند یا پاسخ بدهد که پیشنهاد عملی و موجه و مطلوب چیست.

البته اگر کسی تذکر می دهد، باید با دقت و تأمل به تذکرش گوش داد. درد این است که ما به این مسائل کوچک اهمیت نمی دهیم و مدام گرفتار مسائل بزرگیم، غافل از اینکه تا به مسائل کوچک نپردازیم از عهده حل مسائل بزرگ بر نمی آییم و اگر به مسائل کوچک اعتنا نداریم توجهمان به مسائل بزرگ هم به نتیجه ای نمی رسد؛ گویی مسائل کوچک که مورد بی اعتنایی قرار گرفته اند احساس حقارت می کنند و رسم بزرگ نمایی پیش می گیرند و سر راه می ایستند و آشوب برپا می کنند تا بزرگ و کوچک و مهم و بی اهمیت هر دو مهمل و معطل بمانند. شاید هم این خلط و آشوب از آن جهت پیش می آید که مسئله یا مسائل را درست طرح نمی کنیم و هنوز مقدمات را فراهم نکرده، نتیجه می خواهیم. البته شنیده ایم که قانون و مقررات چیز خوبی است و می پنداریم هر گره کوری را با قانون می توان باز کرد. پس چرا قانون یا قوانینی تصویب نمی کنیم که وضع زندگی مردم در مدتی کوتاه بهبود پیدا کند؟

این سودا که هر مشکلی با تدوین مقررات رفع می شود برای ما مشکلات بزرگی پدید آورده است. شاید منشأ این سودا تعلق خاطر به قانون باشد، اما گاهی تعلق به قانون هم تعلق صوری و سطحی است. وقتی مدام مقررات بر مقررات افزوده می شود و سازمان های اداری و مؤسسات دولتی و خصوصی، بزرگ تر و پرهزینه تر و کم کارتر می شوند پیداست که قانون با روح و جان و نظم زندگی مردم هماهنگ نیست، بلکه

امری بیرون از زندگی مردم و بیگانه با آهنگ آن است. این قبیل قوانین هرچه بیش‌تر باشند گرفتاری مردم را بیش‌تر می‌کنند.

من اکنون در صدد نیستم که درباره مقام و ماهیت مقررات در نظام اداری چیزی بگویم. همین قدر اشاره می‌کنم که اگر بعضی یا بسیاری از متصدیان امور اداری مقررات پرستند و به مسائل مردم کاری ندارند، گناهی ندارند. به آنها مقرراتی داده شده است که باید آن را اجرا کنند و وظیفه دیگر ندارند. این مقررات یکسره بد نیست، اما بعضی از آنها چنان دست و پای مجریان را می‌بندد که آنها را ناگزیر به تخلف می‌کند. روی هم رفته مقررات ما کم‌تر ره‌آموز و کارگشا و بیش‌تر بند و مانع است. بیش‌تر این مقررات بر این مبنا و با این فرض وضع شده‌اند که همه ناپاکند و قصد سوءاستفاده دارند و از ابتدا و قبل از اینکه راهی نشان داده شود، باید راه سوءاستفاده را بست. اگر این پرسش مطرح شود که چرا چرخ کارها چنان‌که باید نمی‌گردد، بسیاری از پاسخ‌دهندگان می‌گویند (چنان‌که به کرات گفته‌اند) علت این است که نظارت نیست. گویی همه باید زیر نظر باشند. نمی‌دانم اگر از آنها پرسیم ناظر از کجا بیاوریم چه پاسخ می‌دهند؟ با این تلقی پیداست که مقررات ما بیش‌تر متضمن منع و ردع باشد. به فرض اینکه بتوان با وضع قانون کارها را به صلاح و نظام آورد، آیا با این روحیه منع و ردع می‌توان قوانینی تدوین و تصویب کرد که فقر را از کشور بزدايد و مایه رونق اقتصادی شود؟ مسلماً وقتی اراده پیشرفت و همت توسعه پدید آمده باشد قوانین مناسب نیز باید وضع شود تا راهنمای عمل و ضامن نظم و انتظام و هماهنگی امور باشد. اما اگر فکر و دل و دست آماده و مستعد نباشد قانون خوب هم نمی‌توان داشت و به فرض اینکه قانون خوب انشا شود نمی‌توان انتظار داشت که از آن همت و اراده ناشی شود و بدون همت و اراده و اعتقاد هیچ قانونی اجرا نمی‌شود.

یکی از مشکلات کشورهای توسعه نیافته این است که هر چند گاه یک بار، رسمی یا وضعی از رسوم و اوضاع کشورهای پیشرفته را عامل پیشرفت و توسعه می دانند. در تاریخ صدساله اخیر این توهم ها کم نبوده است. اکنون شاید تکثیر قوانین و مقررات هم از آن زمره باشد. عیب بزرگ میل به تکثیر مقررات و مقررات پرستی این است که در قیاس با مثلاً پیشنهاد تغییر خط، ظاهری موجه دارد و اگر کسی با آن مخالفت کند به مخالفت با عقل و تدبیر و قانون متهم می شود و مشکل است که به واضعان مقررات همانند که قوانین و مقررات شرایط خاص خود را دارند و باید با توانایی های مجریان و امکان های تاریخی و فرهنگی و نیازهای مردم و کشور تناسب داشته باشند و اگر جز این باشد قانون و مقررات چاره ساز نیست. در افراط قانون زدگی نیز شاید مقررات و قوانین بسیار بد و مضر وضع شود که گرفتاری ها را بیش تر کند. ما هم متأسفانه از این مقررات بد و بسیار بد بی بهره نیستیم. قانون و مقررات بد همه جا و در هر کشوری هست، مصیبت این است که تخالف و تعارض میان قوانین درک نشود و اصل و فرع و مهم و غیرمهم چنان با هم درآمیزد که حتی نتوان قانون بد را از قانون خوب تشخیص داد.

ما شاید روزی ناچار بشویم برای رهایی از تورم شدید قوانین و مقرراتِ احیاناً ناهماهنگ و ناسخ و منسوخ چاره ای بیندیشیم. ولی اکنون که می خواهیم مجلس هر روز قانون وضع کند و با وضع قانون مشکلات زندگی مردم را رفع کند، چگونه می توانیم درد تورم مقررات را علاج کنیم؟ گاهی به نظر می آید که وضع قانون و پناه بردن به آن از جمله نیازهای روان شناسی ما باشد، چنان که اگر هزار دلیل بر فساد یا نارسایی و ناسازی یک قانون اقامه شود کسی زیر بار لغو آن نمی رود. پیداست که این وضع نتیجه و فرع پیروی از قانون و حرمت گذاشتن به آن نیست، بلکه

رجوع به مقررات و قوانین برای فرار از مسئولیت و احياناً رفع تکلیف از خود است. پس برای اینکه چرخ ادارات و سازمان‌ها بگردد باید برای هرچیز و هرجا دفتری از آیین‌نامه و مقررات فراهم شده باشد و کارها با ادای رسوم و تشریفات و با صرف وقت و مال انجام شود.

در نسبت با قانون چهار وضع به‌طورکلی قابل تصور است: ۱. نفی قانون و بی‌اعتنایی به آن یا قانون‌گریزی، ۲. احترام به قانون و پیروی از آن برای انجام دادن درست و هماهنگ کارها، ۳. اصرار در اجرای صوری و رسمی مقررات و قوانین به‌عنوان هدف و غایت شغل اداری، صرف‌نظر از نتیجه و اثر آن و بالاخره ۴. سهل‌انگاری و لاپالی‌گری. اولی آنارشیزم و آشوب است و عده‌کسانی که از آن دفاع می‌کنند زیاد نیست. دومی آشکارا موجه و مطلوب است. اما سومی که در ظاهر از دومی مطلوب‌تر می‌نماید در حقیقت از اولی هم فاسدتر است، به‌خصوص که معمولاً با ظاهربینی و فهم قشری قوانین و مقررات ملازم است. درباره‌ی وضع چهارم لازم نیست که چیزی گفته شود.

برطبق وضع دوم قانون را باید صرف‌نظر از نتایج و آثار آن رعایت کرد و این اصل مهمی است که نه فقط لازمه‌ی اجرای قوانین است، بلکه شأن اخلاقی والا دارد و طنین گفتار کانت را به خاطر اهل فلسفه می‌آورد. توجه کنیم که کانت هم به صورت اهمیت بسیار می‌داد، اما صورت در نظر او بی‌ماده و خشک نبود. قانونی که یکسره صوری باشد راهنمای حقیقی عمل نمی‌تواند باشد. در نظر کانت وقتی می‌توان اجرای قانون را غایت دانست که قانون با جان مجری و فاعل پیوند داشته باشد و این پیوند شرط احترام به قانون است.

آیا قوانین و مقررات ما اعتبار خود را از پیوندی که با جان قانونگذاران و مجریان قانون دارند کسب می‌کنند و در یک نظام هماهنگ و متناسب با

روح و توانایی مردم و کشور تدوین می‌شوند؟ اگر چنین است بر داعیه احترام به قانون باید صحنه گذاشت، اما اگر قوانین مجموعه‌ای هماهنگ نیست و بیش‌تر آنها برای چاره‌اندیشی‌های جزئی و موقتی و نیل به مقاصد گروهی و سیاسی به وجود آمده است یا صورتی انتزاعی دارد و پس از تصویب به بایگانی می‌رود و به اجرا در نمی‌آید، آیا نباید نتیجه بگیریم که ما از قانون دوریم؟ هر قانونی قانون عمل است و با عمل یا اعمال معینی مناسبت دارد. اگر قانون قابل اجرا نباشد قانون خوبی نیست و اگر برای رسیدن به غرض و مقصودی متفاوت با منظور حقیقی قانون وضع شود یا مورد استفاده قرار گیرد، آن قانون مضر است.

معمولاً هر جا که قانون حاکم باشد، نظرها و اغراض شخصی و گروهی در کارها دخالت ندارند و یا دخالتشان بسیار کم است. اما در شرایطی که انبوه قوانینی رنگارنگ و ناسخ و منسوخ وجود دارد و وجه وحدتی میان آن قوانین نمی‌توان یافت، قانون وسیله بسیار خوب و معتبری برای تجاوز به حقوق دیگران و اعمال خشونت و استبداد است. در ادارات ما همه کارها باید بر طبق مقررات انجام شود و این البته در صورت ظاهر وضعی پسندیده و مطلوب است، اما در کم‌تر موردی قانون، راهنما و ضامن درستی اجرا و عمل و بیش‌تر صفت تکلف‌افزایی و بهانه‌گیری و منع و ردع دارد و گاهی همه راه‌ها با آن بسته می‌شود و کسانی را که گرفتار آنند به ستوه می‌آورد. از زبان بسیاری از مسئولان و متصدیان امور می‌توان شنید که قوانین دست‌وپاگیر را باید از میان برد، اما به این گفته هرگز عمل نمی‌شود و چگونه به آن عمل شود که ناراضیان خود این قوانین و مقررات دست‌وپاگیر را پیشنهاد و وضع کرده‌اند و گاهی در حین وضع قوانین دست‌وپاگیر و شاید نادانسته، برای تسلی خود و توجیه کاری که می‌کنند زبان و لب به گله و شکوه از آن قوانین بد می‌گشایند؟

اگر آنچه در مورد وضع و اجرای قوانین و مقررات گفتیم درست باشد، چگونه می‌توان از مجلس گله کرد که چرا کارهای کشور و مردم را به سامان نمی‌آورد؟ از مجلس فقط می‌توان خواست که در بررسی و اصلاح و تصویب لوایح دولت و قوانین دقت به خرج دهد و البته مجلس هم تافته جدا بافته نیست. دولتی که اعضا و مشاوران دانا و روشن بین دارد و مسائل کشور و امکانات آن را می‌شناسد و می‌داند که چه باید بکند و کشور را از چه راه به کدام مقصد برساند، دستورالعمل‌های قانونی خوب و مناسب و کارساز به مجلس پیشنهاد می‌کند و مجلس هم آنها را پیراسته‌تر می‌کند و صورت قانون می‌بخشد. اما اگر دولت و سازمان‌های کشور این توانایی‌ها را ندارند، از مجلس هم توقع معجزه نباید داشت.

۴. مشکل قانونگذاری و تولید انبوه و تراکم قوانین و مقررات ریشه‌های عمیق تاریخی و فرهنگی دارد و نباید پنداشت که با تذکر به دولت‌ها و مجلس‌ها از این پس لوایح خوب به مجلس داده می‌شود و از مجلس قوانین خوب بیرون می‌آید. جهانِ بلا تکلیف قانون خوب نمی‌تواند داشته باشد. حکومتی قانون خوب تدوین می‌کند که استراتژی متین داشته باشد استراتژی متین واسطه میان کار سیاسی و تفکر است. اگر استراتژی مبتنی بر تحقیق و تفکر نباشد، داعیه‌ای بیهوده و احیاناً خطرناک است. در جهان کنونی، در غرب و مخصوصاً در آمریکا، استراتژی جای تفکر یا لا اقل تفکر سیاسی را گرفته است و چنان‌که دیده‌ایم و می‌بینیم بیش‌تر مقالات و کتبی که آثار خوب سیاسی شمرده می‌شوند در واقع متضمن استراتژی‌هایی است که لحن و فحوای نظری دارند. در جهان توسعه‌نیافته نیز تقریباً آنچه به نام اندیشه و نظر سیاسی اظهار می‌شود، در بهترین صورت استراتژی‌های احیاناً بی‌اساس یا

سست بنیاد است. البته همه استراتژی‌ها در اصل ناروا و غیرقابل توجیه نبوده‌اند و نیستند. اگر کسی آزادی و رفاه عمومی را مقصد یک استراتژی قرار دهد نیت او را باید تحسین کرد، ولی به صرف اینکه نیت خیر دارد استراتژی‌اش را بی‌تأمل و بدون چون و چرا نمی‌توان و نباید کارساز دانست.

در دهه‌های اخیر در اروپا و آمریکا و از چند سال پیش در کشور ما تقدم توسعه سیاسی مطرح شده است. در مقابل، کسانی هم می‌گویند که توسعه اقتصادی و بهبود زندگی مردم مقدم است. توسعه سیاسی چیزی نیست که بتوان با آن مخالفت کرد. توسعه اقتصادی هم جای حرف و بحث ندارد، به شرط اینکه آن را به عهده مجلس وانگذاریم و گمان نکنیم که با تدوین و تصویب چند یا چندین و حتی چندصد هزار لایحه و قانون کار تمام می‌شود. قانون لازم و مفید و کارساز است به شرط اینکه شرایط اجرای آن فراهم باشد و مجریانی مهیای به کار بستن آن باشند و با هر قانون مسیری پیموده شود که به مقصد سیاست کلی کشور می‌رسد، وگرنه توسعه سیاسی به صرف حرف و گفتگو و تدوین قوانین و مقررات به جایی نمی‌رسد. توسعه راهی دشوار دارد که باید آن را پیمود، ولی مگر می‌دانیم که راه سیاست و توسعه سیاسی کشور کدام است؟

در چند سال اخیر شعار تقدم و اولویت توسعه سیاسی طرفداران و مدافعان بسیار داشته و با مخالفت‌هایی نیز مواجه شده است. مخلفان هم، غالباً یا همگی، می‌گفته‌اند که توسعه اقتصادی مقدم است.^۱ نمی‌دانیم آیا دو طرف نزاع در ماهیت توسعه تحقیق کرده و درباره آن به نظر روشنی رسیده‌اند؟ آیا آنها توجه کرده‌اند که در شرایط کنونی پیمودن راه توسعه چه دشواری‌هایی دارد و به آسانی نمی‌توان شأنی از توسعه را انتزاع کرد و

۱. این مقاله در تابستان ۱۳۸۲ منتشر شده است. - و.

آن را اولی و مقدم شمرد؟ کسی که شعار توسعه پایدار می دهد یا تقدم شأنی از توسعه را پیشنهاد می کند، باید طرحی جامع برای توسعه در نظر داشته باشد و بداند که اولاً توسعه را نمی توان به شئون آن تقسیم کرد و برای تحقق شأن خاصی از آن کوشید و ثانیاً نه فقط اجرای برنامه توسعه پایدار، بلکه تدوین طرح آن نیز آسان نیست. ولی ما به دشواری راه توجه نداریم و حتی هر چه کار و راه دشوارتر می شود، به جای اینکه به رفع مشکل بیندیشیم به آرزو و وهم پناه می بریم. البته آرزوی توسعه پایدار تا حدی موجه است، اما کسی که مدعی تقدم شأن اقتصادی یا سیاسی توسعه بر شئون دیگر است باید این تقدم را اثبات کند و بتواند برنامه اجرایی آن را نیز به تفصیل و با ذکر امکانها و تواناییها در نظر آورد.

شاید بگویند ژنرال مستبدی که در کره جنوبی راه توسعه اقتصادی را پیش گرفت و مرحله ای از آن را پیمود، اهل بحث و نظر نبود و نگفت که توسعه اقتصادی مقدم بر توسعه سیاسی است، اما کسانی او را یکی از مظاهر تقدم توسعه اقتصادی دانسته اند. هرچند که نظر حاصل از تأمل در تاریخ معاصر کره مؤید این تقدم نیست. اینکه رهبر مستبد توسعه اقتصادی کره به دست رئیس سازمان امنیت خود کشته شد بسیار معنی دار است. شاید کره در توسعه اقتصادی به مرحله ای رسیده بود که سیاست توسعه نیافته را بر نمی تافت و به این جهت، سیاست خشن استبدادی نه از بیرون بلکه از درون و با نیرویی که درست از مرکز سیاست استبدادی برمی خاست متفجر شد و این می رساند که اقتصاد و سیاست و فرهنگ اموری مجزا نیستند. مسلماً کسانی که مظهر فرهنگ و معرفتند ضرورتاً سیاستمدار نیستند و سیاستمداران و فعالان صحنه اقتصاد در قلمرو خاص خود کار می کنند، اما جدایی اشخاص و وظایف بدان معنی نیست که برنامه های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی به هم ربطی ندارند.

توسعه، بدون فرهنگ توسعه امکان ندارد. توسعه اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی را نیز نمی‌توان از هم جدا کرد.

در غرب توسعه سیاسی و اقتصادی براساس فلسفه مبتنی بوده و کم و بیش متعادل پیش رفته است. منتهی توجه کنیم که آنچه در پنجاه سال اخیر به نام «توسعه» خوانده می‌شود با گرده برداری از روی مدل اروپای غربی و آمریکای شمالی، یعنی توسعه طراحی شده است. در اروپای غربی و آمریکای شمالی توسعه سیر طبیعی تاریخی داشته است، اما در بقیه نقاط جهان توسعه از درون نجوشیده است و نمی‌جوشد و در همه جا صورت توسعه اروپای غربی و آمریکای شمالی و ژاپن و... مطلوب و منظور نظر قرار گرفته است. برای رسیدن به این توسعه می‌بایست برنامه‌ریزی کنند و با محاسبه و دقت و همت، نظم‌ی هماهنگ و متناسب پدید آورند. این برنامه‌ریزی کاری بسیار عظیم و دشوار است و معمولاً حفظ تناسب و تعادل شتون از عهده طراحی و مجریان بر نمی‌آید. این تعادل را با اندازه‌گیری معمولی و رسمی نمی‌توان برقرار کرد. توسعه تعادل و اندازه خاص خود را دارد و برنامه‌ریزان باید خود مظهر آن تعادل و اندازه باشند تا بتوانند طرحی مناسب دراندازند. اما جهانی که در مرحله تقلید وارد می‌شود آن تعادل را از کجا بیاورد؟

مشکل جهان توسعه نیافته مشکل دستیابی به تعادل و تناسب است. جامعه توسعه نیافته به زحمت اندازه را می‌شناسد و رعایت می‌کند. در کشورهای توسعه نیافته دانشمندانی هستند که در ریاضیات و فیزیک سرآمدند، اما مثلاً تنظیم چراغ راهنمایی چهارراه‌ها از جمله مسائل حل نشدنی است. در عالم فکر و نظر مسائل دشوار علمی را حل می‌کنند یا می‌توانند حل کنند، اما وقتی به عمل می‌رسند دو ضرب در دو مساوی چهار نمی‌شود، بلکه گاهی کم‌تر و گاهی بیش‌تر است و به این جهت نه

فقط توسعه کج و معوج می‌شود، بلکه مفهوم توسعه نیز در زمره مسائل اختلافی در ایدئولوژی در می‌آید، چنان‌که اخیراً بعضی از صاحب‌نظران علوم سیاسی و مخصوصاً استراتژی‌های غربی شأن مهم توسعه را توسعه سیاسی می‌دانند یا می‌گویند توسعه سیاسی شرط توسعه در قلمروهای دیگر است. استراتژی‌ای که در آن تقدّم توسعه سیاسی اصل قرار گرفته است، باید بتواند حوزه گفتار غالب سیاسی را از آن خود کند.

اخیراً مقاله خوبی خواندم که در آن گفتار یا به اصطلاح رایج گفتمان‌های غالب در صد سال اخیر کشور به ترتیب ذکر شده بود. مثلاً چند سال اول مشروطیت، گفتار قانون و آزادی غالب بود و بعد گفتار «اقتدارگرایی» و محافظه‌کاری غالب شد و... شاید این قبیل ملاحظات تاریخی از جهتی درست و قابل تأمل باشد، اما اگر گفتاری در یک جامعه قوام یابد از پنج سال و ده سال بیش‌تر عمر می‌کند. نباید گفتار غالب را با داعیه و شعار یک حزب یا دولت اشتباه کرد. من نمی‌گویم زبان و گفتار بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ زبان استیلا و استبداد نبود. حتی منکر نیستم که در ادوار کوتاه پس از انقلاب، از بعضی گفتارهای غالب در جهان چیزهایی را وام یا عاریت گرفته‌اند و حتی اطلاق گفتار غالب بر آنها چندان ناروا نیست، اما تا آن حرف‌ها و گفتارها ضامن پیوند میان گوش‌ها و زبان‌ها نشود سیاست و تدبیر حقیقی نیست؛ خواه در آن توسعه سیاسی مقدم شمرده شود یا توسعه اقتصادی مرجح و مقدم باشد.

اگر شعارهای آزادی و حکومت قانون که در زمان مشروطه می‌دادند - و البته آرزوی بسیاری از دردمندان و مصلحان جامعه آن زمان بود - به دیسکورس (گفتار غالب) مبدل شده بود، گفتار هرج و مرج یا استبداد مدرن نمی‌توانست به آسانی جای آن را بگیرد. در جهان توسعه‌نیافته به دشواری می‌توان از گفتار غالب سخن گفت، زیرا زبان و تفکر قوت

ندارد و صحنه در تصرف شبه‌گفتارهاست؛ شبه‌گفتارهایی که با هم در نزاعند و هر زمان یکی غلبه نسبی پیدا می‌کند و دیگران را از صحنه می‌رانند. شاید اکنون زمان آن رسیده باشد که از تجربه این نزاع‌ها درس بیاموزیم. نویسندگان و اندیشمندانی که در این نزاع وارد شده‌اند، اگر در اثبات مدعای خود موفق نباشند، شاید کم و بیش بتوانند نقص‌های مدعای رقیب را نشان دهند و اگر همه طرف‌های بحث بتوانند نظر رقیبان را نقد کنند زمینه‌ای فراهم می‌شود که در آن بتوان طرحی از راه توسعه را یافت.

۴. در شرایط کنونی برای مدعی تقدم توسعه سیاسی بسیار مشکل است که لزوم این تقدم را اثبات کند، بلکه بیش‌تر از فضیلت آزادی و دموکراسی می‌گوید و نشان می‌دهد که تقدم توسعه اقتصادی با دشواری‌هایی مواجه است و... علاوه بر این و مخصوصاً اگر توسعه به بعضی مهندسی‌های موضعی و جزئی اجتماعی و اقتصادی و سیاسی محدود شود و همه امور در عرض یکدیگر و بی‌ارتباط با هم تلقی شوند، جامعه دچار تفرقه و تشتت می‌شود و ناهماهنگی و آشفتگی در کارها پدید می‌آید و در این وضع است که زمینه برای ورود و نفوذ ایدئولوژی‌ها مهیا می‌شود و چون ایدئولوژی کثرت و پراکندگی را بر نمی‌تابد، باید یکی از شئون در صدر بنشیند و سمت وحدت‌بخشی را به عهده گیرد.

با این پیشامد نه فقط کشورهای توسعه‌نیافته صحنه نزاع‌های ایدئولوژیک می‌شوند، بلکه با غلبه این نزاع تفکر درباره مسائل حقیقی منتفی می‌شود. در این شرایط وقتی سخنی گفته می‌شود، اولاً این سخن هرچه باشد سیاسی است، حتی اگر مثلاً بگویند ابن سینا و فردوسی نابغه بودند. ثانیاً پیش از اینکه سخن تحلیل شود و بدانند که از کجا آمده است

و ناظر به چیست مخالف و موافق پیدا می‌کند و ثالثاً اگر در بحبوحه نزاع سخنی و گفتاری به استراتژی مبدل شود، حق مقصد ناپیدای مبهمی که گاهی در وهم کسان می‌آمده است در میان هیاهو و قیل و قال به کلی پوشیده و گم می‌شود و رابعاً اصحاب دعوی به جای اینکه فکر کنند چرا راه را گم کرده‌اند، گناه شکست را به گردن مدعی و رقیب و خصم می‌اندازند؛ گویی توقع داشته‌اند که مدعی بر سر رفق آید و از موضع خود عدول کند و البته اقتضای بستگی به ایدئولوژی‌ها نیز جز این نیست، زیرا در ایدئولوژی‌ها مخالف دشمن است و حتی لیبرال هم مخالفت با لیبرالیسم را دشمنی می‌داند.

در ایدئولوژی، طرح‌های سیاسی دیگر در زمره امور اعتباری که اعتبار آن را در عمل باید سنجید نیست، بلکه هر قول سیاسی ممکن است به یک حقیقت اعتقادی غیرقابل چون و چرا مبدل شود. این وضع روحی و اخلاقی نه با توسعه سیاسی مناسبت دارد و نه توسعه اقتصادی از آن بر می‌آید، بلکه وضع عسرت بی‌تاریخی است، هرچند که زبان پر از الفاظ آزادی و آزادی‌خواهی و رفاه و قانون و نظم باشد.

مقصود از این سخنان مخالفت با تقدم این یا آن شأن توسعه بر شئون دیگر نیست، زیرا پیش از هر مخالفت یا موافقتی باید شرایط امکان هر یک از آنها را در نظر آورد. فی‌المثل آزادی گیاهی نیست که در هر زمینی بروید و در هر هوایی رشد کند. آزادی‌های سیاسی در عالم متجدد پدید آمده‌اند و وجودشان مسبوق و موقوف به وجود شرایطی است. آزادی فقط با طرد و حذف مخالفان آزادی به وجود نمی‌آید، چنان‌که آزادی‌خواهی را نیز با نفی و سرکوب آزادی‌خواهان نمی‌توان نفی کرد. این قول که در روابط آدمیان و در سیاست، آزادی اصل است و هر جا که آزادی نیست موانعی بر سر راه بوده است، توهم بد و گمراه‌کننده‌ای

است. آزادی سیاسی یک امر تاریخی است و جز در دوران تجدد، در هیچ دوران دیگری سابقه ندارد. آزادی‌های مقرر در اعلامیه حقوق بشر حتی در دموکراسی آتن مطرح نبوده است. توجه کنیم که دموکراسی آتن سقراط را به جرم بی‌اعتقادی به خدایان یونانی محاکمه و محکوم کرد. اگر آزادی‌های سیاسی و اجتماعی که در اعلامیه حقوق بشر ذکر شده است حتی در یونان هم سابقه نداشته است، پس در کجای جهان و در کدام تاریخی می‌توان سراغ گرفت؟

اینکه کوروش را اولین بانی حقوق بشر بخوانند و انتخاب داریوش هخامنشی به سلطنت را جزء سوابق دموکراسی به شمار آورند و خسرو انوشیروان ساسانی و امیر نصر سامانی و محمود غزنوی و آلب ارسلان سلجوقی و... را به مخالفت با آزادی منسوب کنند، شاید مورخ این همه را تصدیق کند، اما اگر معتقدند که آزادی در هر زمانی می‌توانسته است تحقق یابد و اگر تحقق نیافته است اشخاص و گروه‌هایی مانع آن بوده‌اند درست نگفته‌اند و سخانشان ربطی به تاریخ ندارد. داریوش هخامنشی و امیر اسماعیل سامانی و ملکشاه سلجوقی و معاصران ایشان نمی‌توانستند آزادی خواه باشند یا به مردم آزادی بدهند. مردم زمان آنها هم آزادی نمی‌خواستند و با مفهوم آزادی آشنایی نداشتند. هر عالمی امکان‌هایی دارد و آزادی از جمله امکان‌های عالم جدید است و در زمان‌های پیش از تجدد چنین امکانی در برابر نظر آدمی نبوده است. اکنون هم شاید دایره امکان آن تنگ و محدود شده باشد، اما نمی‌توان گفت که آزادی سیاسی از افق عالم متجدد محو شده است. عالم متجدد از آزادی جدا نمی‌شود، هرچند که با تحقق امکان‌های آن، آزادی هم محدود می‌شود.

اکنون هیچ جای جهان از تأثیر تجدد برکنار نمانده است. بعضی کشورها و جامعه‌ها یکسره متجدد شده‌اند و بعضی دیگر میان تجدد و

پیش از تجدد، از گذشته بریده و به تجدد چنان که باید نپیوسته‌اند. در عالم توسعه‌یافته و متجدد، از دوست سال پیش، فرد و فردیت و آزادی‌های سیاسی دائر مدار قول و فعل سیاسی بوده است، اما در سال‌های اخیر به نظر می‌رسد که آزادی با محدودیت‌های بیش‌تر مواجه شده است و ظواهر حکایت از آن دارد که این محدودیت‌ها به تدریج آشکار و آشکارتر می‌شود. فی‌المثل آنچه در آمریکا روی می‌دهد و مخصوصاً توسل به فلسفه برای توجیه اعمال قدرت، آغاز عدول رسمی از اصول لیبرالیسم است. آیا قانون آزادی به جهان توسعه‌نیافته انتقال می‌یابد؟ یعنی آیا آزادی در جهانی که هنوز همه امکانات تجدد متحقق نشده است می‌تواند جایگاه وسیع‌تری داشته باشد؟

در جهان به اصطلاح توسعه‌نیافته و در راه توسعه، آزادی با دو محدودیت مواجه است؛ یکی همان محدودیت ذاتی مدرنیته است. در مدرنیته، آزادی و غلبه با همند. این محدودیت که بالذات به عالم تجدد تعلق دارد بر جهان توسعه‌نیافته نیز سایه افکنده است. بعضی از نویسندگان جهان توسعه‌نیافته که می‌گویند ما هنوز راه مدرنیته (تجدد) را طی نکرده‌ایم و به افکار پست‌مدرن کاری نداریم، می‌پندارند که جهان توسعه‌نیافته مثلاً در مرحله ابتدایی تاریخ تجدد قرار دارد و می‌تواند و باید تمام مراحل تاریخ تجدد را زودتر طی کند. این حرف در صورتی موجه است که بتوانند بگویند در کجای تاریخ تجدد قرار دارند. آیا معاصر دکارت و نیوتون و لاک‌اند یا در عصر گوته و مارکس و اوگوست کنت به سر می‌برند؟ آنها معاصر هیچ یک از اینها نیستند، بلکه در حاشیۀ تاریخ غربی ناظر نمایش تولید و مصرف و گذران تمدن تکنولوژیک متجددند یا در پی ثمر و حاصل آن تاریخند، نه اینکه در مرحله‌ای از مراحل تاریخ باشند. آنها درنیافته‌اند و ظاهراً در نمی‌یابند که نه فقط حدود اندیشۀ توسعه در

جهان متجدد معین شده است، بلکه هوای تنفس جهان توسعه نیافته نیز از همان جا می آید. شاید می پندارند که قدرت های جهانی تنها استقلال سیاسی و اقتصادی کشورهای جهان را از میان برده اند، اما به استقلال اخلاقی و فرهنگی و علمی و فکری آنها کاری نداشته اند، یا بدتر از آن، گمان می کنند که سیر تاریخی غرب یک سیر طبیعی بوده و هر کشوری باید (به طور مکانیکی) همان مراحل را بگذراند و چه بهتر که با استفاده از تجربیات غرب جهشی هم در بعضی مراحل و مواقع داشته باشد.

این تلقی بر چند اصل و فرض موهوم مبتنی است؛ یکی اینکه تاریخ سیر خطی دارد و همه راه ها به جایی می رسد که اروپای غربی و آمریکا و... به آنجا رسیده اند. وقتی این اصل اساسی تجدد مورد چون و چرا قرار می گیرد، کسانی پریشان و عصبانی می شوند و صاحب چون و چرا را مخالف آزادی و... می خوانند. فرض دیگر که مخصوصاً باید درباره آن اندیشید این است که دموکراسی یک طرح سیاسی انتزاعی است و این طرح را همه، هر وقت که بخواهند در هر جا می توانند محقق کنند. مسلماً ما می توانیم مفهوم دموکراسی را در نظر خیال آوریم و از مزایای آن سخن بگوییم، اما دموکراسی یک امر تاریخی است. یعنی دموکراسی لیبرال در عصر تجدد پدید آمده و پیش از آن هرگز وجود نداشته است و شاید زمانی بیاید که باز هم جایی برای آن نباشد. اینکه لیبرال دموکراسی پایان تاریخ است سودای بدی نیست و تا مدتی می توان به آن دلخوش بود، اما این دلخوشی اگر مایه غفلت و مانع توجه به تحولی شود که در پایان دوران تجدد روی می دهد، دلخوشی چندان خوبی نیست. از هم اکنون در بزرگ ترین کشور دموکرات جهان، حکومت با استناد به قول یک صاحب نظر که می گفت دموکراسی را آفات و آسیب هایی تهدید می کند، در صدد برآمده است که انگشت در جهان کند و به جستجوی شری که

دموکراسی را تهدید می‌کند برخیزد، غافل از اینکه لیبرالیسم و دموکراسی درست با سودای غلبۀ بشر بر ثنویت مانوی و دکارتی پیروز و برقرار شده است و با رجوع به تفکر گذشته نمی‌توان لیبرالیسم و دموکراسی را از خطر رهاند.

دیروز دشمن دموکراسی را در گذشته تاریخ غربی و البته در درون آن می‌جستند، اکنون دشمن را در خارج جهان غرب یافته‌اند و برای نابود کردنش هرچه بتوانند می‌کنند. ولی این پیشامدها نشانه پدید آمدن بزرگ‌ترین خطر برای دموکراسی و بدترین دشمنی با آن است. دموکراسی نه با ارادۀ مطلق اشخاص، بلکه با اراده به آزادی پدید آمده است و این اراده نه همیشه وجود دارد و نه می‌تواند وجود داشته باشد. خوشبینی فعلی در مورد آیندۀ دموکراسی شاید در کنار به اصطلاح بنیادگرایی وجهی داشته باشد، و البته هر جا که خطر استبداد باشد جانب آزادی را باید نگاه داشت، اما در مقام علم و نظر نمی‌توان از این معنی غفلت کرد که دموکراسی متناظر با بنیادگرایی، بنیاد استوار ندارد و اگر چنین باشد، در حقیقت این دو وضع در مقابل هم قرار ندارند بلکه لازم و ملزوم یکدیگرند. روشنفکران اگر در این معنی تحقیق کنند، حتی اگر به تصدیق آن نپردازند نظری بهتر و روشن‌تر نسبت به کشور خود و جهانی که در آن به سر می‌برند پیدا می‌کنند.

محدودیت دوم آزادی که از محدودیت اول بسیار آشکارتر می‌نماید، فراهم نبودن شرایط و لوازم مادی و روحی و اخلاقی دموکراسی و فقدان مؤسسات و سازمان‌های مناسب آن است. این محدودیت‌ها و موانع را معمولاً به سنت‌ها نسبت می‌دهند و می‌گویند سنت‌ها را باید تعدیل و اصلاح کرد تا راه برای تجدد باز شود. مسلماً سنت‌ها وقتی در جای خود قرار دارند از ورود عناصر بیگانه ممانعت می‌کنند. اندیشۀ مندرج در کتاب

«روح‌القوانین» مونتسکیو را با مضامین کتاب‌های شیخ طوسی و غزالی نمی‌توان جمع کرد. اما مگر ما در سیاست و حتی در اصول فکر و نظر از غزالی پیروی می‌کنیم؟ مگر ما جهان و اشیاء و آدمیان را از چشم شیخ طوسی می‌بینیم؟ ممکن است بگویند لازم نیست جهان را مثل شیخ طوسی و ابو حامد غزالی ببینیم. سنت‌های ما مستقل از نگاه شیخ طوسی و امثال او به جهان، در روح و جان ما باقی و برقرار است و زندگی ما را راه می‌برد. بعضی از احکام و سنت‌های مانع را هم ذکر می‌کنند. انکار نمی‌توان کرد که نبودن مانع شرط آزادی است، اما به صرف برداشتن مانع، مردم آزاد نمی‌شوند، بلکه موانع آزادی نیز به تدریج با خواست آزادی و در سیر آزادی از سر راه برداشته می‌شود و البته هرگز به مرحله‌ای نمی‌رسد که هیچ مانعی در برابرش نباشد.

آزادی همواره مستلزم جنگ با موانع و در حقیقت آزاد شدن است، مع‌هذا آزادی را صرف آزاد شدن از قید سنت‌ها نباید دانست. مردم همواره با سنت‌هایشان زندگی می‌کنند و اگر سنت نبود آزادی نبود، چنان‌که برای ماهی و کبوتر اگر آب و هوا نبود زندگی و پرواز ممکن نمی‌شد. گذشته از این، در مقام جدل نیز می‌توان پرسید که مردم از قید سنت‌ها آزاد بشوند که چه بشود؟ در کجای جهان و در کدام تاریخ مردم سنت‌های خود را رها کرده‌اند تا پس از آزادی از آنها، رسم و راه تازه زندگی خود را برگزینند؟ حتی در یک انقلاب که ظاهراً نظم تازه بر اساس ویرانه‌های نظم گذشته بنا می‌شود، در حقیقت نظم نو مقدم بر ویرانی نظم گذشته است. مردم تا به چیزی دل‌ن بسته باشند و مقصدی نداشته باشند از داشته‌های خود چشم نمی‌پوشند و دست بر نمی‌دارند.

درباره سنت و مدرنیته زیاد می‌گویند و می‌نویسند، اما هنوز چنان‌که باید در طرح مسئله دقت نشده است. مطلبی که بیش‌تر تکرار می‌شود این

است که مثلاً مسلمانان عادات و سنت‌هاى دارند که به تجدد راه نمى دهد و به اين جهت است که آنان از راه تجدد و توسعه بازمانده‌اند. در اينکه مسلمانان آداب و سننى دارند و با آن آداب زندگى مى‌کنند خلاف نيست، ولى مگر کدام قوم بدون آداب و سنن بوده است؟ آيا سنن يهودى و مسيحى با تجدد موافقت داشته است و آيا يهوديان و مسيحيان هيچ مشکلى در پذيرفتن تجدد نداشتند؟ مى‌گويند و درست مى‌گويند که در رنسانس و رفورم، سنت‌هاى مسيحى چنان تعديل شد که ديگر مانع مهمى در برابر تجدد نبود، ولى توجه کنيم که اين تحول و تعديل با يك طرح سياسى اجرا نشد، يعنى مسئله اين نبود که بينند چگونه بايد مسيحيت را تفسير کنند تا راه‌گشاي نظام‌هاى سياسى و اقتصادى تجدد باشد. به عبارت ديگر، اولاً تعديل و تحول سنت‌ها با طراحى صورت نگرفت، ثانياً اين تحول ناظر به مقاصد معين سياسى و ايدئولوژيک نبود.

۵. در اروپا سنن دينى و قرون وسطايى در يك انقلاب فکرى دگرگون شد و سياست جديد در پى تعديل سنن پديد آمد. تعديل کنندگان هم اولاً بيش‌ترشان مسيحى و کليساى بودند، ثانياً خود به تفسير دين و توضيح وضع ديندارى در زمان خود پرداختند. آنها صرفاً به مخالفت با تلقى موجود برنخاستند و نگفتند که مثلاً کليسا بايد به تلقى‌هاى واقعى يا فرضى ديگر هم مجال بدهد، بلکه تلقى‌هاى خود را عنوان کردند. اما بحث‌هاى که دربارهٔ سنت و تجدد در کشور ما صورت مى‌گيرد بيش‌تر سياسى و ايدئولوژيک است و به اين جهت اثرش عميق و پايدار نيست. اين پندار که سنت‌ها سخت و محکم بر جاي خود نشسته‌اند و به تجدد راه نمى دهند، اگر مانع توسعه نباشد - که البته مانع مهمى نيست - نشانهٔ نقص و ابهامى در طرح مسئلهٔ تجدد است. مسئلهٔ تجدد، مسئلهٔ سياسى

نیست و چرا باید کاری که به سیاست مربوط نیست و انجام دادنش از عهده سیاست بر نمی آید به آن واگذاریم؟ سیاست نه می تواند سنت را تغییر دهد و نه به استقلال از عهده محافظت از آن بر می آید. نگاه سیاست به سنت و اعتقادات و افکار نگاه انتزاعی است.

در بحث های ظاهراً فلسفی و در واقع سیاسی مربوط به سنت و مدرنیته، غالباً تصور و تلقی این است که در جایی انبوهی از سنت ها متراکم شده و از ورود و نفوذ تجدد جلوگیری می کند، پس باید این خانه را خالی کرد تا جا برای تجدد باز شود. می بینیم که بحث هنوز آغاز نشده، مبنای آن که یک استراتژی است خود را نشان می دهد، گویی بحث سنت و مدرنیته برای این در گرفته است که با اقدام های سیاسی معین راهی برای آمدن و اقامت تجدد گشوده شود. ولی این یک طرح عملی بی ثمر است. متفکر هرگز جهان را صحنه جنگ امور متباین نمی بیند و فکر نمی کند که جهان انبار اعتقادات و آداب و سنن است و می توان این انبار را از یک کالا خالی کرد و در آن کالای دیگر ریخت.

من نمی گویم با آمدن تجدد سنت ها سر جای خود می ماند، بلکه می گویم آنها را با برنامه سیاسی نمی توان تغییر داد. البته با سیاست بسیار چیزها به وجود می آید یا از میان می رود، اما طرح اجمالی همه این به وجود آمدن ها و از میان رفتن ها را در بنیاد فکری سیاست می توان یافت. چنان که نسبت سنت با سیاست هم در همین جا فهمیده می شود. پس اگر سیاست را در جای شایسته خود قرار دهیم شاید بتوانیم فکر کنیم که یک سیاست درست هرگز در صدد جنگ با سنت ها بر نمی آید، زیرا اولاً چنان که گفتیم سیاست اگر به تنهایی به جنگ با سنت برخیزد شکست می خورد، ثانیاً در شرایط کنونی نیازی به جنگ با سنت نیست. این نظر هم گاهی عنوان می شود که باید به سنت رجوع کرد و از آن برای سیر در

راه آینده نیرو و مدد گرفت، ولی مشکل این است که در نزاع معلوم نیست که سنت چیست و چگونه باید آن را تعدیل کرد یا به آن بازگشت. مسلماً آنها که سنت را دستاویز و وسیله برای اقدام‌های سیاسی یا شبه سیاسی می‌کنند، چه مخالف سنت باشند و چه خود را به آن وابسته بدانند نسبتی با سنت ندارند. به عبارت دیگر، در زمان ما فهم سنت بسیار دشوار شده است و مخصوصاً صورتی از میل شکست خورده به تجدد وجود دارد که نقاب عصبیت دینی به صورت خود زده است. این عصبیت ربطی به سنت ندارد و اگر به اقدام‌های خشم مؤدی شود خشونتش خشونت سنت در برابر تجدد نیست و مخصوصاً این خشونت را با قهر و خشونت متقابل نمی‌توان از میان برد، بلکه باید ماهیتش را بر آفتاب افکند. نام این ماجراجویی را فهم سنتی دین نباید گذاشت.

حرف‌های طالبان تلقی سنتی از دین نیست. درست است که طالبان و امثال آنان در ظاهر به زبان سنت سخن می‌گویند، اما پیوند اینان با سنت سطحی و ظاهری است. آنها چون نمی‌دانستند و نمی‌دانند که با تجدد چه کنند و از چه راهی با آن کنار بیایند از دود و بوی باروت و صدای بمب و خمپاره و سودای غلبه بر مرگ برای خود پناه غفلتی ساختند و چون زبان گویا نداشتند و از دهانشان جز آه و فریاد کدورت چیزی بیرون نمی‌آمد، با صدای انفجار بمب پیام دادند که چون نمی‌توانیم با جهان متجدد کنار آییم و با آن یگانه شویم، پس همه چیز را نابود می‌کنیم.

این روح ویرانگری از سنت برنیامده است. سنت با این طنین و معنایی که بر زبان ما جاری می‌شود یک ساخته جدید و معاصر و ملازم با مدرنیته است و جلوه خود را در مقابل تجدد (مدرنیته) پیدا کرده است. از این سنت انتزاعی ملازم با تجدد است که خشونت برمی‌آید، نه اینکه تجدد آزاد و رها شده از سنت و عین تساهل و قهر باشد و سنت خشونت را از

گذشته و از دوران‌های «ظلمت» پیش از تجدد با خود آورده باشد. پس یک بار دیگر در مسئله تقابل سنت و مدرنیته (تجدد) تأمل کنیم. شاید این تقابل ساختگی باشد یا به آن صورت که ما تصور می‌کنیم نباشد. ما می‌پنداریم در مناطقی از جهان تمام سنت با تمام تجدد در مقابل هم قرار گرفته‌اند و مرادمان از سنت در روشن‌ترین تلقی، آداب و رسوم عهد گذشته پیش از تجدد است. ولی شاید بهتر باشد که سنت را جهان پیش از تجدد بدانیم. اگر چنین است هرگز میان دو جهان متجدد و پیش از تجدد جنگی واقع نشده است. عالم تجدد از بطن قرون وسطی و با رجوع به جهان قدیم پدید آمده است. با فرارسیدن تجدد استوانه جهان قدیم در هم ریخته و قانون تجدد جانشین رسم و ناموس گذشته شده است. رنسانس جنگ با قرون وسطی نبود، بلکه آغاز پدید آمدن یک عهد و افول عهد قدیم بود.

رنسانس نیامد که قرون وسطی را تضعیف کند و جای آن را بگیرد، بلکه رنسانس عین تضعیف قرون وسطی و برآمدن تجدد جهان نو بود و به تدریج که تجدد قوام یافت و نظم و قانونش در همه جا جلوه کرد و کم و بیش غالب شد، نظم پیش از تجدد از جلوه و منشأیت اثر و روایی و رواج افتاد. در بحبوحه این برآمدن و گسترش جهان نو و راه یافتن سستی در ارکان جهان پیشین بود که صورتی از تقابل سنت و تجدد مطرح شد. اگر تجدد با تمام قوا و قدرتش، چنان‌که در اروپای غربی ظاهر شد، در هر جای دیگر جهان ظهور کرده بود، با سنت همان می‌کرد که اروپا با قرون وسطی کرد و اگر جهان قدیم استحکام زمان شیخ طوسی و فردوسی و ابن سینا و غزالی و محی الدین عربی و سنت اوگوستین و آلبرت کیبر را داشت مدرنیته از آن بر نمی‌آمد یا به آن راه پیدا نمی‌کرد. پس این جنگ سنت مدرنیته که این همه از آن می‌گویند چیست و از کجا آمده و در کجا

جریان دارد؟

تجدد، چنان‌که گفتیم از بطن قرون وسطى بیرون آمد و اگر چنین نبود متجددان به گذشتهٔ بلافصل خود نام قرون وسطى نمى دادند. این تقابل را هگل تقابل دیالکتیک تاریخ مى خواند، اما تقابل کنونى میان سنت و مدرنیته از سنخ دیگر است. تجددى که از زمین قرون وسطای اروپا رویده بر همهٔ جهان سایه گسترده است. این سایه گرچه سایهٔ تجدد است، اما عین نظم محکم و متین متجدد نیست و به این جهت نمى تواند در همه جا جای گیر شود. این تکلف در جای گیر شدن نظم سایه وار تجدد، با آماده نبودن زمینه و قوهٔ قبول در مردم جهان توسعه نیافته شدت پیدا مى کند. پس در واقع قدرت تام تجدد به جهان قدیم نرفته است تا سنت قائمه را از در براند و خود جای آن را بگیرد. نزاع کنونى در واقع چالش تجدد دور مانده از نیروى اصلی برای ورود به خانهٔ وجود مردمى است که چیزی از رؤیای تجدد قرن هیجدهم و نوزدهم شنیده اند، اما تکلیف خود را با آن روشن نکرده اند و نمى دانند با تجدد ضعیف چه باید بکنند و این تجدد نیز راهى هموار و آسان به خانه‌ای که گفتیم ندارد.

صد سال پیش این چالش قواعد و رسوم دیگری داشت؛ متجددان و تجدد مآبان خوش بین بودند و فکر مى کردند که اگر سخن خود را به گوش اهل سیاست و حکومت بگویند مقدمات ورود به زندگى مدرن فراهم مى شود. در سوى سنت هم دو گروه بودند: یکى گروهى که با غرب به کلی بیگانه بود و دیگر، کسانی که مى کوشیدند قدرى زبان تجدد بیاموزند و از موضع خود با آن زبان سخن بگویند. در آن زمان تجدد بدون پشتوانهٔ تفکر جدید نمى توانست بسط یابد، اما اکنون جهان، بدون توسل به فلسفه و با علم و سیاست و تکنولوژى متجدد مى شود و ظاهراً خانه را هم برای اینها نباید آماده کرد. دیگر مردم اینها را از آن خود نمى کنند و به

خانه خود راه نمی دهند، بلکه مصرف می کنند. ولی این مصرف کردن هرچند در ظاهر مطبوع است، آسان و بی دردسر نیست و گاهی مقاومت هایی در برابر آن می شود و چه بسا که این مقاومت به زبان سنت باشد. حتی قدرت تجدد نیز که اخیراً در سیاست و تکنولوژی منحل شده است ابایی ندارد که در طریق قهر و استیلا، از الفاظ و عبارات منسوب به سنت بهره بگیرد. گویی جنگ سنت و تجدد به جنگ خانگی مبدل شده است.

تاریخ بنایی نیست که با ترکیبی از مصالح و مواد قدیم و جدید ساخته شده باشد. دولت آمریکا هم که از مقابله با شر و شیطان دم می زند این تعبیرات را از زبان دینی گرفته است. اما زبان دولت آمریکا زبان دین و سنت نیست، بلکه سخن خشونتی است که تقابل و مقابله سنت و تجدد با آن بیان می شود. اگر این دو همچنان در برابر هم قرار داشته باشند در هر سو که باشیم کارمان به خشونت می کشد، مگر اینکه بتوانیم از این تقابل موهوم بگذریم. در این تقابل موهوم، نه تجدد است و نه سنت صفت و طبیعت خود را دارد. سنت اگر به عالم پیش از تجدد تعلق داشته است و اکنون نیز با تجدد کاری ندارد، لاجرم در جهان تجدد نفوذ و قدرتی هم نمی تواند داشته باشد. آنچه معمولاً سنت انگاشته می شود مقداری از عادات بازمانده از گذشته و جدا شده از اصل خود است. این عادات در جایی که اراده به سوی تجدد پدید آمده است نشاط چندان نداشته و مقابله ای سخت میان آنها و تجدد روی نداده است. تجدد که بیاید، بدون اعلام رسمی جنگ بسیاری از عادات گذشته را تغییر می دهد و بعضی را دست نخورده و به عنوان امور تفننی و ذوقی سر جای خود باقی می گذارد و احیاناً آنها را ترویج می کند.

اینها نکاتی است که در طراحی توسعه باید کم و بیش مورد نظر و توجه

باشد، در غیر این صورت کاری جز طرح و تدوین یک استراتژی البته غیرواقع بینانه نمی توان کرد. اینکه برای پیشبرد این استراتژی چه خون جگری باید خورد و به جایی نرسد، قصۀ تلخ تاریخ معاصر بسیاری از کشورهای توسعه نیافته است. البته نمی توان انکار کرد که ممکن است در این آزمایش بعضی مشکل های توسعه و موانع مدرنیزاسیون قدری ظاهرتر شود و پیش چشم عبرت بین (که این هم وجودش نادر است) قرار گیرد. معمولاً توسعه را - که امر بسیار دشواری است - سهل می گیرند و چنان می انگارند که حصول آن قهری است و تنها وظیفه ای که ما داریم این است که زحمت بکشیم و بگوییم چه نوع و چه صورتی از توسعه را می خواهیم؛ آیا طالب توسعه پایداریم یا فعلاً به توسعه اقتصادی و سیاسی اقتصار می کنیم.

صد سال است هرچه کرده ایم به توسعه ای که توقع داشته ایم نرسیده ایم، اما شاید هنوز کسانی چنان از توسعه حرف می زنند که گویی آن را در مشت خود دارند و باید وقت پیدا کنند و تصمیم بگیرند که چگونه آن را برون آمال و متناسب با سلیقه های خود درآورند. حقیقت این است که جهانی شدن به جای اینکه امر توسعه را تسهیل و تسریع کند، برنامه ریزی دشوار آن را دشوارتر و گاهی حتی منتفی کرده است، گویی در دوران جهانی شدن، توسعه دیگر به برنامه نیاز ندارد. مع هذا هنوز می توانیم از برنامه ریزی توسعه بگوییم و فکر کنیم که مثلاً در یک برنامه ریزی توسعه، شأن سیاسی آن باید مقدم باشد. در این صورت برنامه ریزی پیشتر ناظر به توسعه و تقویت سازمان ها و نهادهای مدنی می شود. ولی با این تلقی، تقدم توسعه سیاسی تقدم شرفی و حتی بهتر بگوییم تقدم شعاری است، زیرا توسعه نهادهای مدنی مستلزم اجرای برنامه های اقتصادی و آموزشی و اصلاحات اداری است. وقتی در برنامه

توسعه سیاسی اصلاح نظام آموزش و پژوهش و مدیریت و تولید جایی نداشته باشد، کار به قیل و قال و نزاع می‌گذرد و نتیجه‌ای به دست نمی‌آید.

خلاصه کنم؛ طرح تقدم توسعه سیاسی غیر از طرح برنامه توسعه سیاسی است. یک حکومت یا یک حزب می‌تواند در تمهید مقدمات و فراهم آوردن شرایط و رفع موانع توسعه سیاسی اقدام کند، اما طرح تقدم به عالم بحث و نظر - و نه به استراتژی - تعلق دارد و اگر نظر را با استراتژی اشتباه کنند، گرچه ممکن است مایه روتق موقت مجالس بحث و خبر شود، چون به قول کانت مطلب جدلی الطرفین است و هر یک از دو طرف نزاع دلایلی برای خود دارد - و غالباً هر دو طرف در طرح مسئله به اشتباه افتاده‌اند - بحثشان به جایی نمی‌رسد و از آن جز خستگی و ملال چیزی عاید نمی‌شود. اگر کسی حقیقتاً در جهان توسعه نیافته در اندیشه توسعه سیاسی است باید به وضع جهان معاصر بیندیشد.

۶. توسعه سیاسی اکنون در عصر جهانی شدن یا در دوران پس از امپریالیسم که گروهی از صاحب نظران به آن نام مبهم «دوران امپراتوری» داده‌اند، به اعتباری آسان و به اعتبار دیگر مشکل‌تر از هر زمان دیگری است، زیرا امپراتوری که از درون دموکراسی سر برآورده است هم صادر کننده و هم محدود کننده دموکراسی یا عین محدودیت آن است. در این جهان دیگر فرد و جمعی باقی نمانده است که طالب آزادی باشد. وجود بشر که بالذات عین ربط و نسبت است اکنون در نسبت‌های مجازی و موهوم منحل شده است. جهان هم جهان ارقام و روابط رقمی موهوم است و شاید تا چند سال دیگر کاری و مقصدی جز مشغول شدن به بازی ارقام و نشانه‌های موهوم نماند. از سوی دیگر، کدام قدرت حکومتی

است که بتواند جلو گفتن و دیدن و شنیدن را بگیرد؟ مهم این است که برای گفتن چه داریم و چه می‌خواهیم ببینیم و بشنویم.

توسعه سیاسی به صورتی که پس از انقلاب فرانسه در اروپا تحقق یافت کم‌کم به پایان راه خود می‌رسد. گل آزادی‌هایی که در قرن هیجدهم شکفت، اگر پرپر نشده باشد بسیار پژمرده است. دوستداران حقیقی آزادی می‌توانند و باید از این بابت متأسف باشند و اگر بی‌خبر از ماجرای که بر سر آزادی رفته است، به آزادی موهومی دل بسته‌اند و می‌پندارند در هرجا و هر وقت می‌توان به آن رسید، بیش از اندازه خوش بینند. این پندار که راه آزادی راهی طی شده است و اکنون آسان‌تر از گذشته می‌توان آن را پیمود از دو جهت نادرست و فریب‌دهنده است؛ اولاً راه تاریخ هرگز باز نمی‌ماند و پشت سر روندگانش بسته می‌شود و هر قومی باید راه را خود بگشاید و هموار کند. ثانیاً راه تاریخ از جنس و سنخ راه‌های مکانی و جغرافیایی نیست. در راه تاریخ راه و رونده با همند، بلکه راه همان رونده است و رونده، راه است. مقصد هم با رونده و با راه است. می‌گویند اگر چنین باشد پیوستگی تاریخی منتفی می‌شود و دیگر سخن‌هایی از این قبیل که افق آزادی محدود شده است و جهی نمی‌تواند داشته باشد. ولی توجه کنیم که راه تاریخ را مردمان با سلیقه‌های شخصی خود نمی‌گشایند، بلکه راهی که در نظر آمده است با همت آنان گشوده و پیموده می‌شود. مردم در عالمی که هستند شأن خود را باز می‌یابند. پس عبرت تاریخ هم به کلی بی‌وجه نمی‌شود. درست است که از درس عبرت تاریخ بسیار حرف می‌زنند و کم‌تر دیده‌ایم (و راستی کجا دیده‌ایم؟) که از تاریخ درس و عبرتی آموخته باشند، مع‌هذا اگر رهرو باشیم شاید بتوانیم از تاریخ درس بیاموزیم.

ما اکنون چه بخواهیم و چه نخواهیم تاریخ غربی یا تاریخ تجدد را پیش

چشم داریم و ناگزیریم که آن را پیش چشم خود داشته باشیم و از آن درس‌ها بیاموزیم. اما اگر این تاریخ را موزه‌ای می‌دانیم که در آن اشیائی را گرد آورده‌اند و ما تماشاگران و مشتریانیم و هرچیزی که بخواهیم برمی‌گزینیم و به همان صورت که هست خریداری می‌کنیم، بهتر است قدم درراه گذاریم تا قدری امکان‌ها و توانایی‌های خود را باز شناسیم و دریابیم که تاریخ موزه نیست. موزه تاریخ مُرده است. در موزه تاریخ، آزادی و عدالت و برابری یافت نمی‌شود، هرچند که شاید اشیاء موزه در نظر عبرت‌بین یک مورخ یادآور عدل و ظلم و عظمت و حقارت و انحطاط و خردمندی و بی‌خردی و... باشد. اگر آزادی را در موزه تاریخ نمی‌یابیم، باید ابتدا ببینیم در کجا می‌توان نشانش را یافت و چگونه می‌توان به آن رسید و این وظیفه بسیار دشواری است.

پیدا است که اعلام دشواری راه، گروه‌هایی از دوستداران دموکراسی را آزرده می‌کند و شاید به همین جهت در سال‌های اخیر آرای بی‌ش‌تر مورد استقبال قرار گرفته است که در عین آراستگی به ظواهر علمی و اصطلاحات فنی، متضمن این بشارت باشد که به آسانی می‌توان مشکل توسعه سیاسی را گشود و به آزادی رسید، بی‌اینکه دیگر به پیمودن راه نیازی باشد. فقط باید در بسته را با کلید اقدام سیاسی گشود. مهم نیست که طی صد سال هزاران بار کلید شکننده‌ای که ساخته‌اند در قفل شکسته و دری گشوده نشده است. باز هم کلید را به شکل و رنگ دیگر می‌سازند و حاضر نمی‌شوند که از دشواری راه و لزوم آمادگی و فراهم کردن زاد راه چیزی بشنوند. به نظر اینها کارها را تعلیق به محال نباید کرد و تخم نو میدی نباید پراکند و هرگونه عمل و اقدام مفید را غیر ممکن نباید ساخت. راستی «ناگه غروب کدامین ستاره ژرفای شب را چنین بیش کرده است» که ما امر محال یا بسیار دشوار را ممکن و آسان می‌انگاریم و توجه

به مقدمات و شرایط امکان علم و عمل را به تعلیق به محال قلمداد می‌کنیم؟

آیا قوه تشخیص تفاوت میان ممکن و ممتنع، آسان و مشکل، مهم و بی‌اهمیت، لازم و غیر لازم، مفید و مضر و... چندان ضعیف شده است که به جای باز کردن چشم و دیدن اطراف و درک و طرح مسائل و حل آنها، به تمناهای محال سرگرم شده‌ایم؟ مراد این نیست که تمنای توسعه سیاسی تمنای محال است. این تمنا وقتی موجه است که به شرایط لازم آن توجه شود. توسعه سیاسی با نوشتن چند مقاله و ایراد سخنرانی و تدوین و تصویب قوانین و تصویب نامه تمام نمی‌شود و اگر فکر کنیم که شرایط روحی و فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی که برایش ذکر می‌کنند بی‌وجه و بی‌معنی است و توسعه سیاسی مشروط به هیچ شرطی نیست و موانعش همه موانع سیاسی است یا هر چه هست می‌توان با سیاست از عهده‌اش برآمد، لااقل شرایط سیاسی اش را باید فراهم کرد.

۷. اکنون جهان در آستانه یک تحول بزرگ است. روابط بین‌الملل و نظام جهانی صدساله اخیر بی‌اعتبار شده است و قاعدتاً باید نظام دیگری به وجود آید، اما تا آن زمان قدرت‌های بزرگ‌تر از وقت استفاده می‌کنند و ارزش‌های خود را با آتش و موشک به مناطق دور و نزدیک می‌فرستند. رفتار آنها طوری است که گویی فکر می‌کنند توسعه سیاسی شرایط نمی‌خواهد. اگر مثلاً یک حکومت مستبد مانع است باید آن را به هر قیمت از سر راه برداشت. اینکه بعد از خلع مستبد چه می‌شود، صبر باید کرد و بهای توسعه سیاسی را باید پرداخت. اما تمام بحث بر سر بهای توسعه سیاسی است. در وهله اول به نظر می‌رسد که توسعه سیاسی مجانی یا ارزان است، ولی خیلی زود به تجربه معلوم می‌شود که هزینه

کار کم نیست. متأسفانه در سال‌های اخیر مثال و موردی از توسعه سیاسی آسان‌یاب را سراغ نداریم. البته مجال و حتی بعید نیست که نظام سیاسی بعضی کشورهای توسعه‌نیافته به دموکراسی میل کند، زیرا در جهانی که مسخر ارتباطات شده است بنیاد سیاست نیز بر باد قرار دارد و چه بسا که ارتباطات، سیاست را راه ببرد. پیداست که دموکراسی مبتنی بر ارتباطات در بهترین صورت مثل نهالی است که آن را در گلدان کاشته باشند، اما به هر حال دموکراسی است.

نظام‌های سیاسی کنونی و از جمله دموکراسی که کم‌ضررترین آنهاست، دیگر ریشه در خاک ندارند و احیاناً از مدد و پشتوانه تکنیک برخوردار می‌شوند. گرچه تکنیک نیز دیر زمانی است که خودسر شده و با فاشیسم و توتالیترسم و دموکراسی و سوسیالیسم نسبت یکسان پیدا کرده است. با توجه به این نکات، تلقی ایدئولوژیک و رؤیایی از دموکراسی حتی برای کسانی که جز به سیاست به چیزی نمی‌اندیشند زیبنده نیست. در این معنی بحث نمی‌کنیم که آیا دموکراسی اگر محقق شود و پایدار بماند بهترین حکومت در جهان کنونی است، اما تحقق دموکراسی و پایدار ماندن آن را مسلم گرفتن و شرایط پیدایش و برقراری‌اش را از نظر دور داشتن، نه شیوه اهل نظر است و نه سیاستمداران خردمند آن را می‌پسندند. به هر حال طرح تقدم توسعه سیاسی یک استراتژی است و نه نظریه سیاسی، زیرا قبول تقدم توسعه سیاسی مستلزم این است که کاری نداشته باشیم که دموکراسی در کجا و در میان کدام مردم برقرار می‌شود و از کجا و از چه راه می‌آید و حاملانش کیانند.

شاید بگویند که اولاً دموکراسی حامل نمی‌خواهد و در فکر و اندیشه روشنفکران و استادان فن سیاست موجود است؛ از کجا آمدنش هم مطلب بیهوده‌ای است، زیرا دموکراسی تعلق ذاتی به جا و مکان و زمان

ندارد؛ نکته‌اى که مى‌ماند مهيا نبودن مردم و وجود بعضى سنت‌هاى مخالف و مانع است و البته آن سنت‌ها را بايد تعديل و اصلاح کرد. من پاسخ‌هاىي بهتر از اين نشنيده‌ام و سراغ ندارم. سخنانى از اين قبيل که هند قبل از توسعه صاحب دموکراسى شد مى‌تواند شاهد مدعاى کسانى باشد که دموکراسى را تابعى از توسعهٔ اجتماعى - اقتصادى نمى‌دانند، ولى تقدم توسعهٔ سياسى با آن اثبات نمى‌شود، يعنى نمى‌توان نتيجه گرفت که در هر جا مى‌توان طرح توسعهٔ سياسى را مستقل از ملاحظات و مناسبات ديگر اجرا کرد. همين که بپذيرند سنت‌هاى يک قوم با دموکراسى سازگارى دارد يا ندارد بحث را از سياست به جاى ديگر مى‌برد. آيا سنت‌ها را با اجراى يک برآمدهٔ سياسى مى‌توان تغيير داد يا تعديل کرد؟

پيدااست که سنت‌هاى اقوام متفاوتند و در طى تاريخ نيز تغيير مى‌کنند، اما اين تغيير بر طبق سنت تاريخ صورت مى‌گيرد و چنين نيست که هر کس هر وقت بخواهد هر سنتى را به هر صورتى درآورد و آن را شل و سفت کند. وقتى در ميان يک قوم تفکرى ظهور مى‌کند، به تدريج که آثار تفکر آشکار مى‌شود سنت‌ها هم تعديل مى‌شود. حتى اگر کسانى پرچم مخالفت با سنت‌هاى تاريخ برافرازند بايد روى پرچمشان طرح اجمالى سنت‌هاى جديد نقش شده باشد. هيچ پرچم و بيرقى بدون سنت برافراشته نمى‌شود. چنان‌که اشاره شد، اين نکته را انکار نمى‌توان کرد که جهان کهنه اگر ريشهٔ استوار در زمين داشته باشد به آسانى به نظم نو راه نمى‌دهد. ولى ما معمولاً بى‌توجه به قوت و استحکام آنچه مى‌آيد و توانايى و پايدارى آنچه بوده است از جنگ سنت و تجدد مى‌گويم، گويى دو لشکرند که در برابر هم صف‌آرايى کرده‌اند. تقابل ميان سنت و تجدد را درست بايد طرح کرد. اگر فهميده شود که کدام سنت يا سنت‌ها مانع

راهند و چگونه راه را سد کرده‌اند، شاید همین دانستن موجب تعدیل آنها شود. اما صرف اینکه شنیده‌ایم سنت‌ها مانعند و در اروپا با آمدن تجدد سنت‌های قرون وسطی تغییر کرده است، نباید و نمی‌توان نتیجه گرفت که پس ما نیز بیاییم سنت‌ها را تغییر دهیم. در اروپا تفکر جدیدی که حامل تجدد بود از راه رسید و با فرارسیدن آن تفکر، سنت دگرگون شد. اما بنیانگذاران تجدد نه فقط با سنت درنیفتادند، بلکه بعضی از آنها مثل توماس مور در راه حفظ سنت جان باختند. اگر توماس مور به جای نوشتن کتاب «اوتوپیا» و مخالفت با جدایی شاه از همسرش، آن کتاب را نمی‌نوشت و به شاه کمک می‌کرد که زنش را طلاق دهد (یعنی سنت را زیر پا می‌گذاشت) البته به زندان نمی‌افتاد و کشته نمی‌شد و چند سالی بیش از آنچه ماند می‌ماند، اما نامی و اثری در تاریخ نداشت. مقاومتی که توماس مور برای حفظ سنت به خرج داد مانعی در راه تاریخ غربی و تحول ادب و فرهنگ پدید نیاورد، اما اوتوپای او ره‌آموز آن راه شد.

سنت‌ها را با برنامه‌ریزی نمی‌توان تغییر داد و به فرض اینکه چنین امری میسر باشد، در شرایطی که برنامه‌ریزی در امور مادی و قابل‌اندازه‌گیری معضل بزرگ شده است، سودای برنامه‌ریزی برای تغییر و تعدیل سنت‌ها بسی دشوارتر است. ولی وقتی گردباد جهانی شدن همه فرهنگ‌ها و سنت‌ها را به صورت غباری در می‌آورد و نابود می‌کند، شاید مسئله تغییر سنت‌ها نیز از راه دیگر حل یا متفی شود. با جهانی شدن ممکن است صورتی از دموکراسی جهانی هم توأم باشد، اما این دموکراسی هرچا پیدا شود آن را جزئی و جلوه‌ای از توسعه سیاسی نباید دانست. مع‌هذا چون فرارسیدن آن با اقدام‌های نظامی یا سیاسی شدید صورت می‌گیرد و موقوف به تحقق شرایط و لوازم نیست، ممکن است قرینه‌ای برای اثبات تقدم توسعه سیاسی باشد. نکته‌ای که معمولاً از آن

خافلیم این است که در تلاقی دو عالم ناهمزمان، از تقدم و تأخر نمی‌توان سخن گفت. وقتی همه چیز از زمین تاریخی خود برکنده می‌شود، همه چیز با هم و در کنار هم قرار می‌گیرند و دیگر ارتباطی میانشان وجود ندارد و جایشان هم معین نیست. در این صورت تقدم و تأخر هم معنی ندارد.

۸. توسعه در حقیقت جانشین کردن یک تاریخ به جای تاریخ دیگر است و در این جانشین‌سازی است که برخورد سنت و تجدد پیش می‌آید. در اروپا این برخورد در ادبیات و فلسفۀ قرن‌های هیجدهم و نوزدهم و اوایل قرن بیستم روی داد، اما چون جامعه جدید سیر طبیعی داشت و با برنامه‌ریزی متجدد نمی‌شد، سیاستمداران گرفتار جنگ سنت با مدرن و مدرن با سنت نبودند. این جنگ به جهان توسعه‌نیافته تعلق پیدا کرد که ادب و فرهنگش در کتابخانه‌ها و مدارس منزوی شده بود و دیگر راه‌گشای زندگی مردم نبود. جهان توسعه‌نیافته پیش از اینکه با تفکر غربی آشنا شد، رسوم زندگی هرروزی و عادات و آداب ظاهری اهل فرنگ و مصرف وسائل و اشیاء جدید را به عادت کهن خود وصله زد و از همین زمان دوران جدید جنگ سنت با تجدد آغاز شد.

در مرحله اول بعضی نویسندگان که کم‌وبیش با اروپا آشنا شده بودند در مقالات و داستان‌ها و نمایشنامه‌های خود سنن و آداب دینی را نفی و احیاناً مسخره کردند و متشرعان که چنین حرف‌هایی می‌شنیدند آزرده می‌شدند و پیشوایانشان احیاناً رفتار و ادب غربی را بدعت قلمداد می‌کردند. این اختلاف و نزاع گرچه در نوشته‌ها جریان داشت و کم‌تر در گفتار سیاستمداران ظاهر می‌شد، در حقیقت اختلاف عملی و سیاسی بود، اما چون سیاستمداران به آن اشتغال نداشتند، گمان می‌شد که

بحث‌های علمی و نظری است. البته در سال‌های انقلاب مشروطیت آنچه در کتاب‌ها و نوشته‌های نویسندگان و روزنامه‌نویسان آمده بود کم‌وبیش به زبان بعضی پیشوایان و حامیان و طرفداران مشروطیت هم اظهار شد و با مواضع سیاسی آنها درآمیخت. مع‌هذا هنوز هم تمایل ما بر این است که این اختلاف را اختلاف بحثی و نظری بدانیم. ولی این اختلاف، اختلاف سیاسی است. اکنون در زمان ما سیاسی بودن این اختلاف‌ها کاملاً آشکار شده است.

اشاره کردیم که متفکران اروپایی قرون هیجدهم و نوزدهم در مقابله با سنت، طرح مدرنیته را پیش آوردند و نحوه بسط دراماتیک و پرماجرایی آن را نیز نشان دادند، اما وقتی نوبت به جهان غیر غربی - که می‌بایست مدرن شود - رسید، در جایی (روسیه) قضیه با درد آگاهی در آثار شاعران و نویسندگان ظاهر شد، بی‌آنکه اثر بیرونی آن چشمگیر باشد و در جای دیگر (ژاپن) عقل متجدد چنان نرم‌نرمک وارد شد و راه را بر آن گشود که سنت احساس آزرده‌گی نکرد. اما در بیش‌تر مناطق توسعه‌نیافته وضع به صورت دیگری درآمد. در روسیه این پرسش به صراحت مطرح شد که آیا روسیه باید اروپایی شود و اگر اروپایی شود بر سر هویت روسی و ارتودکسی مردم روسیه چه خواهد آمد.

پرسش در شعر و رمان مطرح شده بود، اما پاسخش در سیاست داده شد و انقلاب ۱۹۱۷ بر آن قلم محو کشید. مع‌هذا مدرنیزاسیون روسیه گرچه کاملاً شکست نخورد، مثال و نمونه کشورهای دیگر قرار نگرفت و در جاهایی که کمونیست‌ها قدرت را به دست گرفتند، کمونیسم به تجدید و توسعه چندان کمکی نکرد. انقلاب اکتبر و نظام بلشویکی به یک معنی ضد توسعه سیاسی بود. اما ناگزیر با بعضی سنت‌های روسیه و کشورهای دیگر که در عداد جمهوری‌های اتحاد جماهیر شوروی درآمدند درافتاد.

داستایوفسکی و بعضی دیگر از متفکران روس پرسیده بودند که چگونه می‌توان روسیه را متجدد کرد و لحن و فحوای پرسش طوری بود که نشان می‌داد آنها می‌دانند روسیه به سوی چه حادثه بزرگی می‌رود. نیست‌انگاری روسیه قدرت بیش‌تری نسبت به نیست‌انگاری اروپایی نداشت، اما جلوه‌ای که نیست‌انگاری در آثار نویسندگان بزرگ روسیه دارد در هیچ جای دیگر سراغ نمی‌توان گرفت. این وضع را می‌توان قرینه‌ای بر دل‌آگاهی نویسندگان روس دانست که می‌دانستند برای متجدد شدن تا حدّ اباحی‌گری و نیست‌انگاری باید پیش بروند، ولی بلشویسم مسئله را صرفاً به یک مسئله سیاسی مبدل کرد. سیاست از سنخ سنت نیست و نمی‌تواند با سنت مقابله کند. لنین هم چیزی از این معنی می‌دانست که گفته بود برای تغییر آداب و رسوم روستاییان، تا جایی که ممکن است از راه مستقیم وارد نشوند. به نظر او وقتی یک لامپ برق در خانه روستایی روشن می‌شود رفتار و روابط روستاییان را دگرگون می‌سازد.

جهان مدرن بیش‌تر در فلسفه و هنر با سنت‌ها مواجه شده است و سیاستمداران از فرصت‌هایی که فرهنگ و فلسفه برایشان فراهم آورده است بهره‌برداری کرده‌اند. البته برای ما و برای هیچ قوم دیگری میسر نمی‌شود که در همان راهی وارد شویم که غرب آن را پیموده است، اما آگاهی از اینکه در سیر تجدد غربی سنت چه وضعی داشته و پیدا کرده است می‌تواند ره‌آموز باشد. تجدد در آغاز از بطن قرون وسطی بیرون آمد و به تدریج مادر را خورد و از آن خود کرد. تمدن جدید با آداب و رسوم مسیحی مخالفت نکرد و اجرای مراسم و مناسک دینی را آزاد گذاشت. مدرنیته حتی به کلیسا فشار نیاورد که مسیح را از حبس حصارهای خود رها سازد و اگر سراغی از مسیح گرفت برای این بود که در جستجوی مثال

فرد آدمی بود و مسیح بهترین مثال بود، به شرط آنکه وجود او در ساحت بشری‌اش خلاصه شود. اگر مسیح از حصار کلیسا خارج می‌شد، تجدد جایی نداشت که به او واگذار کند، زیرا جامعه متجدد قانون خاص خود را داشت و به هیچ قانون دیگری نیازمند نبود. حتی لوتر هم که مسیح را از کلیسا به بیرون دعوت کرد، او را به ملکوت خود بازفرستاد. به تدریج که قانون یا قوانین جهان متجدد تدوین می‌شد، در روحيات و رفتارها هم تغییر پدید می‌آمد و سنت‌ها تغییر می‌کرد. تجدد روابط میان آدمیان را تغییر داد و نظام‌ها و سازمان‌های جدید پدید آورد و همه این تغییرها مسبوق به ظهور تفکر جدید بود. آداب و عادات رسمی محلی و منطقه‌ای یا دینی هرگز مزاحمت مهمی برای توسعه و تجدد ایجاد نکرده است و اتفاقاً این آداب و سنن که ظاهراً سطحی به نظر می‌آیند خیلی دیر تغییر می‌کنند.

سرمایه‌داری که به قول کارل مارکس چیزهای سفت و سخت را دود می‌کند و به هوا می‌برد و جایی برای امر مطلق و مقدس باقی نمی‌گذارد، به جنگ آداب و سنن نرفته و حتی مواظب بوده است که قواعد و دستورالعمل‌ها و روبه‌های مغایر و مخالف با سنت را نامی بدهد که گویی همه موافق با سنتند. در تاریخ دوست ساله اخیر غربی، سیاست نه نیازی داشته است که با سنت مقابله کند و نه استراتژی‌هایی برای تعدیل سنت‌ها تدوین شده است. طرح سیاسی تعدیل سنت‌ها چنان‌که اشاره شد، سودای متجددان و تجددمآبان کشورهای توسعه‌نیافته است و در این کشورهاست که توسعه با برنامه‌ریزی صورت می‌گیرد. در این کشورها این بورژوازی نیست که توسعه را پیش می‌برد، بلکه دولت باید این مهم را به عهده بگیرد یا لاقلاً طرح آن را تهیه کند. تهیه این طرح کار آسانی نیست، اما دیده‌ایم که بعضی کشورها و دولت‌ها کم‌وبیش از عهده آن

برآمده‌اند و از بند توسعه‌نیافتگى بیرون آمده‌اند.

هیچ یک از کشورهاى که منازلى از توسعه را طى کرده‌اند اجراى برنامهٔ توسعهٔ سیاسى را مقدم ندانسته‌اند و شاید هیچ کشور و دولتى نباشد که برنامهٔ توسعهٔ سیاسى را از برنامه‌هاى فرهنگى و اجتماعى و اقتصادى و علمى و تکنیکى جدا کرده و صرفاً یا بیش‌تر به آن پرداخته باشد، منتهى چون صاحب‌نظران سیاسى این کشورها غالباً اهل ایدئولوژى و سیاستند، هرچند که بعضى از آنها در ظاهر منکر و مخالف ایدئولوژى باشند، اگر نظرى در سیاست بدهند یا طرحى تدوین کنند دولت و حکومت به آن اعتنا مى‌کند و شاید مشکل از آنجا به وجود مى‌آید که برنامهٔ این گروه از سیاستمداران فاضل و دانشمند در برنامه‌هاى دولت جایی پیدا مى‌کند. ولى دولت در برنامهٔ توسعهٔ سیاسى با سنت چه مى‌تواند بکند؟ سنتى که دولت مى‌خواهد آن را تعدیل کند چیست و کجاست؟ اگر همهٔ رسوم و آداب و عادات و مناسک قومى و دینى از سنخ سنتند، آیا همهٔ آنها را باید تعدیل کرد؟ در هیچ نوشته‌اى از نوشته‌هاى سال‌هاى اخیر این پرسش مطرح نشده و نویسندگان حتى به آن نزدیک هم نشده‌اند، ولى شاید از دور احساس کرده‌اند و اجمالاً مى‌دانند که چه چیزهاى را مى‌توان سنت خواند و مقابل با تجدد قرار داد.

اگر درست باشد که جوهر تجدد در قدس‌زدایى، یا به تعبیرى افسون‌زدایى از علم و عمل و تاریخ و وجود است، مى‌توان گفت که تا جهان جهانِ قدسى باشد، هرچه در این جهان واقع شود نام سنت مى‌گیرد. اما با قدس‌زدایى گرچه عادات مى‌مانند، آنها دیگر شایستهٔ نام و عنوان سنت نیستند. با تأمل در این معنى است که تقدم و اولویت توسعهٔ سیاسى وجهى پیدا مى‌کند، هرچند که همچنان با همهٔ مشکل‌ها و اشکال‌هاى که پیش از این به آنها اشاره کردم مواجه است. در اروپا

قدس‌زدایی با تفکر و در تفکر انجام شد. کانت به صراحت ظهور عقل غیرقدسی و صرفاً بشری را اعلام کرد و هگل و مارکس نیز خبر از پایان عهد قدسی دادند. روسیه و ژاپن هم در این معنی تأمل کردند. اما جهان توسعه‌نیافته به فلسفه اروپایی چندان اعتنا نکرد. علاوه بر این، توسعه از زمان پایان جنگ دوم جهانی توسعه برنامه‌ریزی شده است و قاعدتاً فکر می‌کنند که برای جمع میان سنت و تجدد باید برنامه‌ریزی کرد و اجرای برنامه را به عهده دولت گذاشت.

۹. من سعی کردم وجه منطقی تقدم توسعه سیاسی را بیان کنم، اما اطلاق صورت‌های منطقی بر قضایای عملی و تاریخی گرچه گاهی مایه آسودگی خاطر می‌شود، به حل مشکل و مسئله راه نمی‌برد. افسون‌زدایی کم‌وبیش در همه جهان شایع و ساری شده است. تدوین و اجرای برنامه‌های درسی مدارس و دانشگاه‌ها و برقرار شدن نظم تازه در شهرها و شهرسازی و خانه‌سازی جدید و پیوستن همه کشورهای به رسوم بوروکراسی در عین حال که مظاهر افسون‌زدای‌اند، در افسون‌زدایی بیش‌تر از جهان و آنچه در آن است مؤثر بوده‌اند و اکنون نیز اثر آشکار دارند. پس در حقیقت لازم نیست که دولت این مهم را به عهده بگیرد. حتی گمان نمی‌رود که جهان توسعه‌نیافته بیش از جهان توسعه‌یافته به عالم قدس تعلق داشته باشد و شاید بتوان این مردم را نسبت به مآثر و ودایع تاریخی خود بی‌اعتنا تر از ساکنان جهان متجدد نسبت به آغاز تاریخ غربی دانست. به عبارت دیگر، چیزی که احیاناً مانع توسعه قلمداد می‌شود دیگر مانع نیست و آنچه را که مانع می‌دانند در حقیقت به سنت و به گذشته تاریخی باز نمی‌گردد. آنچه که به اصطلاح «بنیادگرایی» خوانده می‌شود و مخصوصاً صورت خشن و تروریست آن، امری است که به

تاریخ تجدد و مخصوصاً وضع معاصر آن تعلق دارد و تا حدودى نتیجه و فرع ناتوانى در رسیدن به جهان متجدد است. گمان كسانى كه ستایشگر تجددند و آن را مطلق و پایان تاریخ می دانند این است كه تاریخ سیرى معین دارد كه عاقبت به تجدد می رسد، و تجدد هم به لیبرالیسم آمریکایی ختم می شود. با این اعتقاد است كه اینها بیش تر به موانع می اندیشند، نه به عزم و همت راهیان تاریخ تجدد؛ گویى راه معین است و روندگان آماده و مهبیای رفتند، فقط موانعی هست كه باید برداشته شود.

مختصر اینکه مسئلهٔ سنت در پایان تاریخ تجدد كه پیمودن راه توسعه دشوار شده است، به صورت مسئله‌ای حاد درآمده است. در بحبوحهٔ راه یافتن ضعف و فتور در ارکان جهان متجدد، بشر غربی دریافته است كه رفاه و آزادی و قدرتی كه فاوست آن را در ازای روح خریداری كرد دیگر از اراده به قدرت فاوستی پیروی نمی كند. اما بشر جهان توسعه نیافته گرچه به طور ضمنی معامله با مفیستو را پذیرفته است، رفاه و قدرت و آزادی را به دست نیاورده است. این است كه خود را مغبون می بیند و از خیار غبن استفاده می كند تا روح (سنت) را بازپس گیرد. اینکه در این كار موفق می شود یا نمی شود بحث دیگری است، اما به هر حال بشر جهان توسعه نیافته حقّ خود را می خواهد. مسئلهٔ سنت و مدرنیته با این داعیه طرح شده است، یا درست بگوییم، در لایه های زیرین بحث سنت و مدرنیته پشیمانی نادانسته و احياناً دانسته از معاملهٔ فاوستی را می توان یافت.

این مطلب با آنچه گاهی تحت عنوان تجدید عهد تاریخی آمده است منافات ندارد. تجدید عهد تاریخی را با تمسك توأم با خشونت به قشر و ظاهر سنت اشتباه نباید كرد. صورت كنوانی جنگ سنت و تجدد را كم تر به تجدید عهد و بیش تر به وضع پایانی تجدد مربوط باید دانست. موجه ترین

شاهد مدعا هم این است که این بحث را صاحب‌نظران و نویسندگان غربی پیش آوردند. حتی در ادبیات نیز سنت وقتی (فی‌المثل در مقالات تی. اس. الیوت) مطرح شد که مدرنیسم کم‌ویش دچار بحران یا افراط شده بود. شاهد و قرینهٔ دوم این است که کشورهای توسعه‌نیافته چندان که تصور می‌شود بستهٔ سنت (به معنی عمیق آن) نیستند و اگر بودند و حقیقتاً جنگی میان سنت احیا شده و تجدد به پایان رسیده در می‌گرفت، جنگی بزرگ و ویرانگر یا مثمر بود، ولی هنوز این جنگ در هیچ‌جا در نگرفته است و اگر در گرفته است ما از آن خبر نداریم. اگر قیل و قال وهمی در مورد سنت و تجدد به جهان توسعه‌نیافته انتقال یافته است، این قضیه را نیز از نظر دور نداریم که مدرنیتهٔ زمان ما به سنت‌ها کاری ندارد. زیرا وجود آن در تکنولوژی و سیاست نظامی منحل شده است. پس جنگ دیگر جنگ سنت و تجدد نیست.

با آنچه گفته شد گمان نباید کرد که توسعهٔ سیاسی بی‌اهمیت انگاشته شده است. اهتمام به توسعهٔ سیاسی در کشورهای در راه توسعه می‌تواند مایهٔ شرف یک حکومت و دولت باشد، اما دولت و حکومتی که تمام یا بیش‌تر هم خود را به هر دلیل مصروف توسعهٔ سیاسی می‌کند، چه بسا که از ادای وظایف دیگر بازماند. من نمی‌دانم توسعهٔ پایدار چیست، اما می‌دانم که برنامهٔ توسعه در صورتی لایق عنوان و نام برنامه است که اولاً ناظر به امکان‌ها و توانایی‌ها و نقص‌ها و محدودیت‌های زمان اجرا باشد،^۱ ثانیاً جامع و متناسب باشد. وقتی در وضع کشورهای توسعه‌نیافته و کم توسعه یافته نظر می‌کنیم معمولاً در آن تناسب و هماهنگی نمی‌بینیم، ولی از تصدیق ناهماهنگی و عدم تناسب نباید نتیجه گرفت که هماهنگی را

۱. زمان را به معنایی در نظر آورده‌ام که مکان را در سایهٔ خود دارد.

رها باید کرد و یکی از شئون را بر مابقی مقدم باید دانست. بورژوازی که مارکس آن را سازندهٔ جهان می‌دانست فقط یک مفهوم اقتصادی و عنوان یک طبقهٔ اجتماعی نبود. بورژوازی خود را در سنگر بازار محدود نکرده بود، بلکه سیاست و حقوق و معاملات و مناسبات مردم و آموزش و پرورش و علم را هم می‌برد. بورژوازی سودای این را داشت که صورت وحدت‌بخش جامعهٔ جدید باشد، یا لاقلاً مارکس آن را اینچنین شناخته بود. اکنون بورژوازی قرن نوزدهم در هیچ‌جا وجود ندارد و هیچ نیروی وحدت‌بخشی جایگزین آن نشده است. اوگوست کنت هم که علم را صورت وحدت‌بخش جهان و جامعهٔ جدید می‌دانست کار مهمش تأکید بر شأن علم در جامعهٔ متجدد بود. اکنون تکنیک جای علم و بورژوازی و همه چیز دیگر را در جهان متجدد گرفته است و چون مدام در تحول است و زندگی بشر با آن دگرگون می‌شود، امکان توجه به آنچه در باطن این تحول و تغییر ظاهری می‌گذرد بسیار محدود شده است. اکنون در همهٔ جهان و در سراسر روی زمین تکنیک به سرعت بسط می‌یابد و وجود بشر نیز بیش‌تر در نظم آن منحل می‌شود. بورژوازی و علم نیز دیگر شأن و مقامی که در قرن نوزدهم داشتند ندارند و نمی‌توانند به جامعه‌ها وحدت بدهند. وحدت قرن‌های هیجدهم و نوزدهم هم ناشی از غلبهٔ یک ساحت وجود بشر بر همهٔ ساحت‌ها و شئون دیگر وجود او بود، یعنی ساحت عقل تکنیکی و نیروی تسخیر جهان. آیا کشورهای توسعه‌نیافته از این بلای یک ساحتی شدن در امان مانده‌اند و نیروی را می‌شناسند که بتواند دست‌ها و دل‌ها و همت‌ها و فکرها را برانگیزد و هماهنگ سازد؟

در شرایط کنونی، حتی کشورهایایی که شیوهٔ تقلید در راه بسط تکنولوژی را پیش گرفته‌اند به آسانی در این راه وارد نشده‌اند و دیگران هم

اگر بخواهند به تقلید توسعه پردازند باید دشواری‌های راه آن را در نظر آورند و توانایی خود را در کار تقلید تکنیک بسنجند. در این صورت است که می‌توانند قواعد عملی مناسب برای توسعه وضع کنند و به رعایت آن ملتزم بشوند. قانون باید با نظام عالمی که در آن به سر می‌بریم و با ضبط و ربطها و مجاری گردش امور آن متناسب باشد. پس کسانی که به امر قانونگذاری می‌پردازند کافی نیست که معلومات و سواد و حتی حسن نیت داشته باشند، بلکه باید با عالم خود یگانه باشند و بتوانند رفتار و گفتار مناسب آن عالم و اعمال و قواعد زائد و نامناسب را تشخیص دهند. جامعه مرکب مطیع و رامی نیست که سوار بتواند آن را به هر راهی که می‌خواهد ببرد. قوانین و مقرراتی که بیرون از توان یا برخلاف طبع عالم باشد اجرا نمی‌شود و شاید موجب زحمت شود. توجه داشته باشیم که با قانون چیزی به وجود نمی‌آید، بلکه نحوه به وجود آمدن چیزی که باید و می‌تواند به وجود آید و راه و روش حفظ و بهره‌برداری از آن معین می‌شود. به عبارت دیگر، قانون باید مظهر اراده عام و کلی و در جهت تحقق امکان‌های تاریخی زندگی مردمان باشد. در جایی که گمان می‌رود هر مسئله‌ای را با وضع قوانین جدید یا اصلاح و تغییر قوانین سابق می‌توان حل کرد کوچک‌ترین مشکل، مشکل تورم قوانین است و این تورم کارها را مشکل‌تر و راه‌ها را دورتر می‌کند.

شاید ما اکنون به وضع بعضی قوانین خوب نیاز داشته باشیم، اما برای قوانین زائد و ناسخ و منسوخ نیز حتماً باید فکری بکنیم و چاره‌ای بیندیشیم. اصل مهم این است که تا ضرورت ایجاب نکند و این ضرورت در نظر اهل تدبیر موجه نیاید قانون و مقررات نباید وضع شود. ضامن تدوین درست و مناسب قوانین و دستورالعمل‌ها فضیلت فکری مردم هر کشور است. این فضیلت را باید طلب کرد و پاس داشت.

خرد و سیاست

۱. قاعده و اصل این است که سیاستمداران اهل خرد و خردمندی باشند و معمولاً سرآمد اهل سیاست در زمره خردمندان به شمار می آیند، چنانکه بوذرجمهر صفت حکیم داشته و سولون و پریکلِس به فرزانی معروفند و نظام‌الملک و رشیدالدین فضل‌الله و میرزاتقی خان امیرکبیر صاحب خرد و تدبیر بوده‌اند. اما این بدان معنی نیست که سیاست از خردمندی منفک نمی‌شود. سیاست به معنی تدبیر است، اما وقتی عقل از میان قومی پُر می‌کشد و می‌گریزد ممکن است داعیه خردمندی همچنان باقی بماند بدون آنکه تدبیرها دیگر حقیقتاً تدبیر باشد، چنانکه گاهی برای اداره شهر و کشور اقدام‌هایی می‌شود که عین حماقت و سفاهت است. در این عبارت ظاهراً غلو و اغراق‌گویی شده است، زیرا به نظر نمی‌رسد که برگزیدگان یک قوم - در هر موقع و وضعی باشند - از خرد و خردمندی به کلی بی‌بهره باشند. حلّ این مشکل موقوف به روشن شدن معنای «عقل سیاسی» است.

عقل معانی بسیار دارد. یکی «عقل» می‌گوید و مُرادش «صورت‌های خشک استدلال» است. این عقل در عالم کنونی همه‌جا و نزد همه‌کس می‌تواند وجود داشته باشد و از زمان ظهور فلسفه یونانی در عالم اسلام و

در اروپا و آفریقا کم و بیش بوده است. این عقل که آموختنی است برخلاف آنچه معمولاً می‌پندارند با تفکر و علم و سیاست هیچ نسبتی ندارند. تا آنجا که ممکن است کسانی در ساحت این عقل مهارت بسیار پیدا کرده باشند، اما از حکمت و سیاست هیچ درنیابند و اگر اتفاقاً به سیاست بپردازند کاردان و کارگشا نباشند.

معنی دیگر عقل «نظام عقلی» است که مثال بارز و شاید مصداق منحصر به فرد آن نظام تکنیک و بوروکراسی جدید است. این عقل قبل از دوره جدید وجود نداشته و اکنون نیز در همه جا قرار و قدرت و استحکام یکسان ندارد. حتی می‌توان گفت که بنیاد این عقل و نظام عقلی در موطن آن، یعنی اروپای غربی و آمریکای شمالی رو به ضعف و سستی می‌رود. نکته‌ای که به مناسبت باید بگوییم و بگذریم این است که کسانی با استناد به این سخن و نظایر آن و غالباً از سر غفلت و غرور، تجدد غرب را ناچیز یا سست بنیاد می‌خوانند. مسلماً اساس غرب در قیاس با صدسال پیش کم‌تر استحکام دارد. (هرچند که قدرت ظاهری و امکانات فنی و نظامی غرب هرگز به اندازه قدرت فعلی و کنونی آن نبوده است.) وقتی از ضعف غرب سخن می‌گوییم باید از تاریخ سیر غرب با اطلاع باشیم و ضعف و قدرت آن را در تاریخ غربی منظور کنیم، ولی عالم غرب زده که از اصل خویش دور افتاده و قهر تاریخ غربی نیز آن را بیش‌تر دچار پریشانی و سرگردانی کرده است، چیزی جز صورت آشفته و پریشان غرب متجدد نیست. وابستگان به این عالم اگر غرب را ناچیز شمارند قول ایشان را نباید به چیزی گرفت. آنها از وضع پریشان و شدت وابستگی خودخبر ندارند و البته به آسانی از نسبت خود با غرب باخبر نمی‌شوند.

پیداست که مبارزه سیاسی با استیلای غرب امر دیگری است و مبارزه و مجاهده مردم مظلوم عالم را به این عنوان که غرب قدرت قاهر است و

به هیچ عنوان دیگر نمی‌توان و نباید بی‌وجه و ناچیز و بی‌ثمر انگاشت و البته با این مبارزه و مجاهده است که بعضی ضعف‌ها و ناستواری‌های تمدن غربی بیش‌تر آشکارتر شده است. با وجود این، نظام عقلی غرب هنوز چندان قدرت دارد که حتی مخالفان سیاسی غرب مرجعیت آن را می‌پذیرند و این پذیرش را با این قول که نظام عقلی موجود اختصاص به غرب ندارد و بشری و جهانی است توجیه می‌کنند. به فرض اینکه چنین باشد، سیاست غربی جزئی از این نظام است و هرچه این نظام سست‌تر شود خرد سیاسی ضعیف می‌شود و در جایی که خرد ریشه نداشته باشد کار سیاست و تدبیر امور اداری و اقتصادی و آموزش و پرورش و پژوهش آشفته و دشوار است.

عقل معانی و صورت‌های دیگر هم دارد، اما سیاست و عقل سیاسی جدید جلوه و ظهوری از جلوه‌های نظام عقلی عالم متجدد است.

۲. در راسیونالیسم دهه‌های اخیر ماهیت عصر و زمان پوشیده شده است. وابستگان به این حوزه فکری به اعتباری حق دارند که می‌گویند هر جا مشکل و نارسایی پیدا شود همان‌جا باید مشکل را رفع کرد. این نظر در مورد جامعه‌ای که رشد هماهنگ داشته است، آن هم در صورتی که مشکلات جزئی و عرضی باشند درست می‌نماید، اما وقتی می‌خواهند زندگی را با برنامه‌ریزی از روی گرده جهان غربی سامان دهند باید این جامعه نمونه و مثالی را در وحدت و تمامیت آن بشناسند و بدانند که اساس و اصول نگهبان آن نظام چیست؟ به عبارت دیگر جامعه غربی مجموعه اجزائی نیست که آنها را به طور جداگانه ساخته و در کنار هم نهاده باشند. به این جهت مشکلات اساسی آن را با تدابیر جزئی و موضعی نمی‌توان رفع کرد. جزئی‌نگری راسیونالیست که در جامعه غربی

ممکن است جایی داشته باشد، برای مردمی که در راه مدرنیزاسیون (تجددمآبی) سیر می‌کنند کارساز نیست. تنها عقلی که با نظام کلی یک جامعه آشناست می‌تواند نقایص و ضعف‌های اجزای آن را دریابد و احیاناً درمان کند. اما وقتی جامعه‌ای باید ساخته شود همواره باید نظام کلی و تناسب میان اجزا و اساس و اصولی که جامعه برنیاد آن تأسیس می‌شود در نظر گرفته شود. عقل جزئی که در یک تمدن ساخته و پرداخته برای رفع نقایص به کار می‌آید، در مقام تأسیس عاجز است و اگر از عجز خود بی‌خبر باشد، چه‌بسا که عقل بوالفضل می‌شود و آشفتگی می‌آفریند.

در تاریخ جدید اولین کشوری که به طریقی خاص در راه مدرنیزاسیون افتاد روسیه بود. روسیه تا اواخر قرن نوزدهم در انتخاب راه آینده متحیر بود و چنان‌که از مطاوی آثار نویسندگان روس برمی‌آید روسیه نمی‌دانست که چگونه می‌تواند و باید به تجدد ملحق شود. مراد از آنچه گفته شد این نیست که روسیه تا اواخر قرن نوزدهم بهره‌ای از تجدد نداشت، نکته این است که میان ارتودکسی و اصول تجدد مردد بود و دیدیم بالأخره به ارتودکسی مارکسیسم که با صورتی از تجدد پیوند خورده بود تسلیم شد. در حقیقت روسیه با انقلاب اکتبر روح ارتودکسی را با تجدد خلط کرد. با وجود این، انقلاب اکتبر حادثه‌ای بود که با آن بعضی موانع راه تجدد از پیش پای روسیه برداشته شد.

انقلاب تنها راهی نبود که روسیه برای رسیدن به تجدد می‌توانست در پیش گیرد، ولی وقتی به گذشته فکر می‌کنیم طرح امکان‌های دیگر، جز برای بهتر فهمیدن آنچه روی داده است مورد ندارد. ما نمی‌دانیم که اگر در روسیه انقلاب نشده بود چه بر سر آن می‌آمد. اگر بتوانیم در مقام تاریخ‌نویس نسبت به کمونیسم نه تعلق خاطر و نه خصومت و نفرت

داشته باشیم، به نظرمی رسد که روسیه در قیاس با ژاپن و عثمانی، در کار و کردار و رفتار و اندیشه به عثمانی نزدیک تر بود. اگر این فرض درست باشد، روسیه چندان مستعد و آمادهٔ پیوستن به کاروان تجدد نبود و به انقلاب و سوسیالیسم - یا بهتر بگوییم به بلشویسم - پناه برد تا با برنامه‌ریزی تجدد را اقتباس کند.^۱

ما که امروز از پایان کار شوروی باخبریم ممکن است تاریخ هفتاد و چند سالهٔ آن را تأسف بار و قابل ملامت بدانیم. لنین و استالین و برژنف و... را از موضع سیاسی می‌توان ملامت کرد. اما برنامه‌ریزی‌های حزب بلشویک در جهت تبدیل کشور به یک قدرت نظامی بود و به اقتضای همین برنامه‌ریزی، دولت شوروی به یک رژیم مسلط پلیسی و خشن مبدل شد. به عبارت دیگر استالینیسم برای این به وجود آمد که از برنامهٔ مدرنیزاسیون حمایت کند، اما اگر این برنامه موفق نبود کسی گمان نکند که مثلاً اگر به جای استالین، تروتسکی یا بوخارین به قدرت می‌رسیدند، یا زمان خروشچف زودتر آغاز می‌شد سرنوشت شوروی تغییر می‌کرد و حادثهٔ سال ۱۹۹۱ اتفاق نمی‌افتاد. اتفاقاً از میان مردم مناطقی که تا انقراض شوروی تابع آن امپراتوری بودند، کسانی هستند که با کمونیسم مخالفند، اما خروشچف و گورباچف را باعث از هم پاشیدن امپراتوری شوروی می‌دانند و از لنین و استالین و حتی برژنف با احترام یاد می‌کنند. این ملامت‌ها متوجه هر گروهی که باشد از جهت سیاسی ممکن است موجه باشد، اما استالین غیر از آنچه از او به فعلیت آمد نبود. خروشچف و گورباچف هم از نظر تاریخ چیزی غیر از اعمال خود و تصمیم‌هایی که در زمان قدرت خود اتخاذ کرده‌اند نیستند. حکومت شوروی داعیهٔ رساندن کشور بلشویک به منازل تکنیک و تحقق عدالت داشت. این داعیه را

۱. این برنامه‌ریزی کلی همان است که اکنون آن را «مدرنیزاسیون» می‌خوانند.

بسیاری کسان باور نداشتند، اما فکر نمی‌کردند که شوروی در مسابقه توسعه صنعتی و تکنیکی از پا درآید. بعضی از این خوش‌بینان نیز فکر می‌کنند اگر خروشچف از استالین انتقاد نکرده بود یا گورباچف پروسترویکا را طرح نمی‌کرد، نظام شوروی محکم و استوار برجا می‌ماند. ولی این یک توهم است؛ خروشچف فقط جلوه‌هایی از پوسیدگی استالینیسیم و نظام شوروی را نشان داد و گورباچف چون راه کمونیسیم روسی را بسته دید به فکر راه دیگری افتاد. طبیعی بود که او تصور روشنی از هیچ راه دیگری نداشته باشد، زیرا برای روسیه‌ای که در زمان مهیا بودن شرایط اقتباس تجدد راهی نه چندان مناسب انتخاب کرده بود، اکنون در زمان تیرگی افق‌ها دیدن آینده روشن و یافتن راه جدید دشوار بود. شوروی چنان‌که باید با مبانی تجدد انس پیدا نکرده بود و از خرد تجدد بهره تمام نداشت و به این جهت نمی‌توانست عاقبتی جز انقراض داشته باشد.

اشاره به سرنوشت شوروی صرفاً برای نشان دادن مثال کشوری بود که آزمایش مدرنیزاسیون را پیش از دیگران آغاز کرد و از سر گذراند. اگر سیاستمداران شوروی بر سر شاخ نشستند و بیخ آن را بریدند، این امر را به حساب حماقت اشخاص نباید گذاشت. نظام شوروی بیش از آنچه در عمل و سیاست حزب بلشویک ظاهر شد از عقل متجدد بهره نداشت.

۳. این قضیه که سیاست - هر سیاستی که باشد - عقلی و عقلانی است در نظر مورخان عجیب می‌نماید و شاید مورخی بگوید که در کار اهل سیاست و حکومت، حماقت بیش از خردمندی پیداست. اما میان این قول که سیاست - و مخصوصاً سیاست جدید - عقلانی است و نظر مورخ مزبور در حقیقت تعارضی وجود ندارد و اگر تعارضی دیده می‌شود

ظاهری است، زیرا آن که سیاست را عقلی می‌داند نمی‌گوید که سیاستمداران هر چه می‌کنند عاقلانه است. سیاست عقلی ضرورتاً سیاست درست و خردمندانه نیست. تمام سیاست‌های جدید و حتی سیاست‌های نازی و کمونیست و فاشیست از روی حساب و کتاب بود و موافق اصول و قواعد معینی انجام می‌شد. اما تاریخ این سیاست‌ها پر از ظلم و اشتباه و حماقت است. سیاست عقلی ضرورتاً سیاست عاقلانه و خردمندانه نیست. سیاست‌های خردمندانه را هم اگر سیاست عقلی بخوانند، در تعبیر «عقلی» مسامحه‌ای وجود دارد.

سیاست عقلی به خصوص از آغاز عقل جدید و از زمان ماکیاولی در مقابل انواع سیاست‌های دوران سابق پدید آمده است، هر چند که سابقه آن، یا لااقل سابقه تقسیم سیاست به سیاست عقلی و دینی به زمان آغاز فلسفه یونانی می‌رسد. سیاست عقلی، عالم یا کشور را بر وفق قواعد به هم پیوسته‌ای راه می‌برد که نظام عقلی خوانده می‌شود، چنان‌که در سیاست دینی هم ترتیب و اجرای معاملات و مناسبات تابع احکام قدسی شرعی است. فی‌المثل عالم تجدد بر اساس عقل متصرف در موجودات بنا شده است و سیاست آن نیز سیاست عقلی است. اما این سیاست نه ضرورتاً درست است و نه همیشه عادلانه. سیاست‌های دینی هم نه از عقل روگردان است و نه می‌توان گفت که هرچه در آن روی می‌دهد با حق و عدل موافقت دارد. همه ما می‌دانیم که قرن‌ها به نام خلافت چه خودکامگی‌ها و ستم‌ها روا داشتند و کالوین در آغاز عصر جدید به نام مسیحیت چندان با خشونت و بی‌رحمی حکومت کرد که اروپاییان فکر کردند جدایی سیاست از دیانت برای زندگی کردن در امن و امان ضرورت دارد.

مدینه عقلی که افلاطون طرح آن را در انداخت و مدینه‌های خیالی و

رؤیایی که در آغاز دوره تجدد در آثاری مانند «اتوپیا» و «مدینه خورشید» طراحی شد مثال مدینه عقلی و عالم تکنیکی جدید بود، اما عین آن طرح‌ها هرگز متحقق نشد و نمی‌توانست متحقق شود. این یک امر اتفاقی نبود که با پدید آمدن طرح عقلی مدینه، مدینه یونانی رو به ویرانی و انقراض رفت بی‌آنکه هرگز به جای آن مدینه مثالی به‌صورتی که در آثار افلاطون - به‌خصوص در «جمهوری» و «نوامیس» - وصف شده است در هیچ جا متحقق شود. در مدینه افلاطونی مخصوصاً در اتوپیی‌های دوره رنسانس همه چیز از پیش معین است و کارها بر طبق برنامه و نظم معینی انجام می‌شود. این مدینه‌ها مثال مدینه عقلی و ایده‌آل تجدد بوده‌اند و نمی‌توان انکار کرد که جامعه متجدد به مدینه رؤیایی که بیش‌تر به یک مکانیسم شباهت دارد کم‌وبیش نزدیک شده است. اما چون بشر در مدینه رؤیایی اتوپیی نویسان به کلی با خرد بیگانه و از آن بی‌نیاز می‌شود، به فرض آنکه چند مدینه‌هایی در جایی موجود شود دیگر مدینه بشری و انسانی نخواهد بود.

مدینه‌های مثالی عقلی صورتی از بهشت زمینی هستند که افراد بشر در آن به اجزا و مهره‌های ماشین مبدل شده‌اند. در میزان راسیونالیسم جدید اتوپیی‌ها خیالی و وهمی هستند و مدینه افلاطونی نیز که با نظام عالم هماهنگ است نمی‌تواند مدینه قدرت و آزادی بشر باشد. یعنی در مدینه‌های خیالی وجود بشر به کلی در نظام مدینه منحل شده است و با اینکه در آنجا حکومت مقتدر وجود ندارد از آزادی هم خبری نیست، زیرا کسی به آزادی نیازی ندارد.

سودای سیاست عقلی در آثاری مثل «اتوپیا» ی‌توماس مور و «آتلانتیس جدید» فرانسیس بیکن محدود نماند، بلکه در تفکر و نظر فلسفی نیز نحوی ظهور پیدا کرد. طرح سیاست فلسفی از زمان یونانیان با

نظام جهان تناسب داشت. وقتی طرح یونانی و قرون وسطایی طبیعت و جهان کنار گذاشته شد و فیزیک جدید پدید آمد، سیاست هم بروفق شاکله فیزیک جدید ساخته شد. با این پیشامد فلسفه سیاسی تا حدی مورد غفلت قرار گرفت، تا اینکه در این اواخر درباره مبادی سیاست و به طور کلی تاریخ تجدد چون و چراهایی شد و فلسفه سیاست دوباره جان گرفت. پس اگر اکنون فلسفه سیاست جایی پیدا کرده است و امثال دورکین تمنای بازگشت از علم سیاست به فلسفه دارند، وجه و دلیل آن را باید در بحران راسیونالیسم و منورالفکری و تجدد به طور کلی پیدا کرد.

نکته‌ای که باید بر آن تأکید شود این است که عقل راسیونالیست مطلق عقل نیست و توجه به صورت‌های متفاوت عقل و راسیونالیست نبودن را نباید با معنی مخالفت با عقل و عقل‌ستیزی دانست. عقل راسیونالیست در صرف قوه استدلال و به کار بردن قواعد منطق محدود نمی‌شود، بلکه شأن مهم و اصلی آن قوه و استعداد روحی و اخلاقی برای صورت بخشیدن به جهان و موجودات است. اگر این عقل را از آن جهت که به تصرف در امور می‌پردازد عقل جزئی و کاربرد از دانسته‌اند، گمان نکنیم که فلسفه جدید با اصالت دادن به عقل جزئی - به معنایی که متقدما آن را در می‌یافتند - به وجود آمده است. کسی که عقل را صرف عقل جزئی می‌داند هرچه باشد فیلسوف نیست. عقل راسیونالیست و مخصوصاً عقلی که با فلسفه دکارت و کانت تعیین یافته است صرف عقل جزئی دورمانده از عقل کلی نیست، بلکه عقل دگرگون‌کننده، موجودات و صورت‌بخش نظام عالم متجدد است. این عقل مرتبه نازل عقل هم نیست که اگر چنین بود معدود کسانی که می‌اندیشند دکارت و کانت به سبب قصور فهم و ادراک از عقل کلی دور افتاده‌اند، حق می‌داشتند.

عقل جدید، عقل علم و تکنیک و سیاست جدید است. وجهه سیاسی

این عقل در آثار ماکیاولی و بیکن و هابز و به خصوص در منورالفکری قرن هیجدهم ظاهر شده است. بسیاری از صاحب نظران ماکیاولی را بنیانگذار سیاست جدید می دانند، زیرا او بود که قانون و حقوق طبیعی را به صورتی که در آثار و آرای افلاطون و ارسطو و اپیکوریان و رواقیان و توماس قدیس آمده است به نحوی ردّ و انکار کرد که هابز و اسپینوزا و لاک توانستند حقوق طبیعی به معنای جدید آن را طرح کنند. درک اختلاف میان قول متقدمان درباره حقوق طبیعی و آنچه در قرن هیجدهم به نام حقوق طبیعی اساس اعلامیه حقوق بشر قرار گرفت گرچه چندان دشوار نیست، اما کم تر به آن توجه می شود. حقوق طبیعی جدید همزمان با اندیشه تاریخی به وجود آمد. مسلماً نظر افلاطون و ارسطو و رواقیان در باب طبیعت و حقوق طبیعی با فکر تاریخی سنخیت نداشت. ظاهراً در اندیشه ژان ژاک روسو نیز وضع طبیعی در برابر تاریخ (قرارداد) قرار داشت. اما طرح این تقابل مقدمه فکر جمع «طبیعت» و «قرارداد» و یکی شدن آن دو، نه فقط در ایده آلیسم جدید، بلکه در کل فلسفه است. کانت نه تنها زمان را در درک بشر دخالت داد، بلکه ظهور تاریخی عقل را عنوان کرد و طرحی درانداخت که در آن اندیشه تاریخی با اعتقاد به حقوق طبیعی جمع شده بود. تدوین کنندگان اعلامیه حقوق بشر به حقوق طبیعی معتقد بودند و مرادشان از حقوق بشر حقوقی است که به طبیعت بشر تعلق دارد. اما طبیعت بشر همواره و همیشه متحقق نیست.

کانت در مقاله «منورالفکری چیست؟» به صراحت گفت که تاریخ گذشته تاریخ مهوریت بشر بوده است. فیلسوف بزرگ قرن هیجدهم اروپا وقتی از «عقل» سخن می گفت، مرادش عقلی بود که در دوره جدید پدید آمده و حقوق طبیعی بشر نیز با این عقل مناسبت - و حتی بهتر است بگوییم ملازمت - یافته بود. پس سیاست جدید از عقل منفک نبوده

است، اما اگر عقل و حقوق بشر معانی تاریخی باشند، هرچند که در بدو ظهور بنیانشان استوار بوده است بعید نیست که این بنیان دستخوش تزلزل شود. در این صورت هرچند سیاست باز هم «عقلی» می ماند، ممکن است و بیش تر احتمال دارد که دیگر «عقلایی و خردمندانه» نباشد. بنابراین آنچه گفته شد سیاست عقلی غیر از سیاست عقلایی و خردمندانه است. مثال سیاست عقلی کلّ سیاست جدید است که ریشه در فلسفه دارد. اگر بگویند که فلسفه تاریخی نسبتاً طولانی دارد - و درست هم می گویند - و قاعدتاً باید سیاست عقلی هم همزمان با آن به وجود آمده باشد، سخنشان به یک اعتبار درست است. سیاست افلاطون و ارسطو و فارابی و نصیرالدین طوسی و توماس آکوینی سیاست عقلی است، اما این سیاست عقلی در حاشیه تاریخ قرار داشته و تعلیمات فلاسفه قانون سیاست نبوده است.

در اینجا توجه به نکته ای که قبلاً هم بدان اشاره شده است می تواند مفید باشد و آن اینکه پدید آمدن فلسفه افلاطون و ارسطو موجب تلاشی شدن مدینه آتنی شد و تأسیس مدینه فلسفی در حدود دو هزار سال به تأخیر افتاد.^۱ با اینکه در دوره جدید سیاستمداران و مدبران امور کشورها رسم و راه و سیاستی را در پیش گرفتند که از فلسفه برآمده بود و آشکارا عقلی بود و هنوز هم عقلی است، به دشواری می توان گفت که سیاست غرب همواره و به خصوص بعد از جنگ جهانی دوم چندان خردمندانه بوده است. سیاست خردمندانه و عقلایی، اعم از سیاست عقلی (فلسفی) و سیاست غیر فلسفی است و این سیاست به زمان خاصی اختصاص ندارد. اگر این سخن درست باشد باید گفت که سیاست - و البته

۱. البته مدینه ای که مور نظر افلاطون بود عیناً در هیچ جا متحقق نشد و شاید در هیچ جا متحقق نشود.

سیاست خردمندانه - یا فلسفه پدید نیامده است، چنان‌که بنیانگذاران سیاست‌های کهن و حتی مؤسسان همهٔ مدینه‌های یونانی فیلسوفان نبودند.^۱

۴. در تاریخ تفکر اسلامی نیز غیر از آثار سیاسی فلسفی، لااقل سه نوع کتاب و نوشتهٔ سیاسی داریم: یکی کتاب‌هایی که متکلمان در باب امامت و ولایت نوشته‌اند. دو دیگر کتاب‌های متضمن احکام حکومت، و بالأخره آثاری که می‌توان آنها را ادبیات و اخلاق سیاسی خواند و در آنها قواعد و دستورالعمل‌ها و رسوم کشورداری و تجارب اهل سیاست ذکر شده است. علاوه بر اینها از زمانی که رسوم سیاست جدید و اندیشهٔ آزادی و حکومت ملی در کشور ما منتشر شده است بعضی از علمای دین مقالات و رسالاتی در ردّ و تنقیح و تعدیل یا تصدیق و تطبیق آن سیاست‌ها با اسلام نوشته‌اند. ظاهراً این مقالات در ذیل هیچ‌یک از سه عنوانی که ذکر شد نمی‌گنجند. مثلاً کتاب «تنبيه الأمة» جزء کدام مجموعه است؟ از آنجا که در این کتاب‌ها بیش‌تر به چون و چرا دربارهٔ احکام حکومت پرداخته اند شاید بتوان آنها را در ذیل کتب احکام حکومت دانست. اما فعلاً طبقه‌بندی کتاب‌های سیاست منظور نظر نیست. نکتهٔ مهم این است که کتاب‌های نوع اخیر محلّ برخورد نظم علم و عمل سیاسی قدیم با عقل جدید است. در این برخورد حتی وقتی سیاست جدید را مورد چون و چرا و انکار قرار می‌دهند به احتمال قوی اثری از عالم جدید و عقل این عالم را پذیرفته‌اند. به عبارت دیگر با این برخوردها اندیشهٔ سیاسی قدیم که بیش‌تر نقلی بود کم‌وبیش با دخالت عقل جدید تفسیر می‌شود.

سخنانی از این قبیل که اسلام عین دموکراسی یا عین سوسیالیسم

۱. قانون اساسی مدینه‌ها را حکیمان یونانی پیش از سقراط نوشته‌اند.

است به همان اندازه انتزاعی است که گفته شود ما به عالم کنونی و نظام آن هیچ‌کاری نداریم و راه خود را می‌پیماییم. این هر دو راه به بن‌بست می‌رسد، یعنی اصلاً راهی نیست که به جایی برسد. ما تا ندانیم که بر سر ما چه آمده و در کجا قرار گرفته‌ایم و به کجا می‌توانیم برویم اصلاً رهرو نیستیم که به راه خود یا راه دیگری برویم. در وضع کنونی تصور این معنی که بتوان تجدد را نادیده گرفت و از روی آن پرید بسیار دشوار است و مگر می‌توان از علم و تکنولوژی و حقوق بشر و آزادی‌های سیاسی صرف‌نظر کرد؟ اگر بگویند علم و تکنولوژی به نوع بشر تعلق دارد و حساب آن را با تجدد خلط نباید کرد من با گویندگان این قول بحثی ندارم، زیرا گمان می‌کنم آنها از حقیقت و ماهیت و علم و تکنولوژی و تجدد بی‌خبرند.

عقل جدید دو جلوه بزرگ داشته است: یکی «سیاست» و دیگر «علم» که عین تکنیک است و علم و سیاست در شأن تکنیکی علم به هم می‌پیوندند. سیاست جدید در اندیشه ماکیاولی و هابز و اسپینوزا و لاک و روسو و موتسکیو و کانت قوام پیدا کرد و ثمره آن به صورت اعلامیه حقوق بشر و اعلامیه استقلال آمریکا ظاهر شد. این دو اعلامیه در حقیقت مثال عقلانیت سیاسی جدید است و به این جهت تخطی از آن روا داشته نمی‌شود. اما به فرض اینکه بتوان در مورد حقوق بشر چون و چرا کرد، علم و تکنولوژی را که نمی‌توان کنار گذاشت. بنابراین همه مردم جهان به نحوی در بازی عالم متجدد وارد شده‌اند و کم‌وبیش با عقل آن عالم می‌اندیشند و ره می‌پویند. در شرایط کنونی هر تدبیری که سیاستمداران اتخاذ می‌کنند و هر سخنی که سخن‌گویان سیاست می‌گویند اگر تعلق به جهان سیاست کنونی دارد، از علم و تکنولوژی مستقل نیست و به این جهت بیشتر سخنی خطاب به همه عالم است و در همه جا کم‌وبیش انعکاس می‌یابد. علم و سیاست جدید در عقل و

تکنیک به هم می‌رسند و جمع می‌شوند.

۵. سیاست قول و فعلی است که در یک موقعیت خاص بیان می‌شود و صورت می‌گیرد و اگر حقیقتاً سیاست و تدبیر باشد، به آینده تعلق دارد. بنابراین سیاست همواره عقلی است. اینجا دیگر «سیاست شرعی» را نباید در مقابل «سیاست عقلی» قرار داد. سیاست شرعی نیز عقلی است، زیرا سیاست تصمیم‌گیری در وقت و موقعیت برای آینده است. مسلماً هر سیاستی اصول و مبادی و حدود خاصی دارد و هر اقدام سیاسی در صورتی موجه است که بر اصول و مبادی خود مبتنی باشد. در عالم پیچیده کنونی تشخیص اینکه چه تصمیمی و کدام اقدامی با اصول سازگار است و آیا این تصمیم می‌تواند راهی به آینده داشته باشد یا لااقل با مقتضیات زمان تناسب دارد کار خردمندان است. سیاستمدار خردمند کسی است که تکلیف خود و حدود و شرایط کارش را بشناسد و بداند که چه می‌تواند بکند و به‌طور کلی آثار و نتایج کار خود را نیز در نظر داشته باشد. اتفاقاً خردمندی و فرزانه‌گی بیش‌تر با عمل - اعم از اخلاق و سیاست - مناسبت دارد. سیاستمدار و به‌طور کلی کسی که در وادی سیاست گام می‌گذارد مهم نیست که چند کتاب و چه کتاب‌ها و درس‌ها خوانده و به کدام مدارج علمی نایل شده است - که البته اینها در حدّ خود و در جای خود بسیار مهم است - بلکه باید از خرد سیاسی بهره داشته باشد.

معمولاً خردمندان اهل علم و کتابند، با وجود این در میان آنان کسانی یافت می‌شوند که چندان درس خوانده نیستند، چنان‌که در زمره علامگان نیز کسانی هستند که از سیاست هیچ نمی‌دانند و غالباً علاقه‌ای هم به سیاست ندارند. اقتضای خردمندی‌شان هم این است که در سیاست

دخالت نکنند. آن که می‌پندارد در عالم قهر و قدرت کنونی بر هر کاری تواناست، از ناتوانی‌های خود خبر ندارد. من نمی‌گویم چون هم‌اورد قدرت‌های موجود نیستیم تسلیم آنها بشویم و به قهر آنان تن در دهیم، بلکه می‌گویم تسلیم نشدن و تن در ندادن به قهر مستلزم شناخت و درک وضع و امکانات خود و نیز وضع قدرت قاهر است. آن که از این درک بهره ندارد، چه بداند و چه نداند، در چنگال قهر قاهر گرفتار است.

یک تعبیر و اصطلاح نامناسب که در سال‌های اخیر در افواه افتاده «تثوری توطئه» است. بسیاری کسان، بعضی شخصیت‌ها و جناح‌های سیاسی کشور ما را طرفدار و معتقد به این تثوری می‌دانند. تعبیر «تثوری توطئه» درست نیست و آنان که اهل دقتند به جای آن «توهم توطئه» می‌گویند. به هر حال، این تثوری توطئه یا توهم توطئه از آن جهت مورد توجه قرار گرفته است که در میان ما کسانی هر پیشامدی را طراحی شده و مطابق با طرح و برنامه مغرضانه دشمن می‌دانند و حتی گاهی می‌پندارند که همه مقامات علمی و فرهنگی کشورهای قدرتمند و توسعه یافته جهان قول و فعل خود را با مقاصد سیاسی تطبیق می‌کنند و مهره‌های ماشین سیاست کشور خویشند. اگر اوتوپی‌هایی که توماس مور و فرانسیس بیکن در خیال پرورده‌اند متحقق شده بود، تبدیل سیاست به یک مکانیسم و یک سری اعمال مکانیکی وجه داشت، اما اکنون پندار یا توهم شرکت همه مردم یک کشور یا یک منطقه در دشمنی و توطئه خصمانه برضد ملت یا ملل دیگر حتی در میزان عقل عادی هم وزنی ندارد. اما چون به هر حال در سیاست توطئه وجود دارد، سوداگران سیاسی با تأکید بر وهمی بودن تصور توطئه از آن دستاویزی برای تحقیر مظلومان روی زمین و تشدید آشوب و پریشانی خاطرشان پیدا کرده‌اند.

در عالم بحث و نظر هم زمینه یک مغالطه پدید می‌آید و آن اینکه

توطئه چیزی جز پندار نیست، یعنی هیچ توطئه‌ای وجود ندارد و همه کارها بر وفق عقل و عدل صورت می‌گیرد. افراط و تفریط را با هم جمع نکنیم. هیچ قدرتی در عالم وجود ندارد که هر چه بخواهد بتواند انجام دهد. مسلماً سازمان‌های اطلاعاتی به‌خصوص در کشورهای قدرتمند برنامه‌هایی برای اعمال نفوذ و استیلا دارند و بعضی از این برنامه‌ها نیز به نحوی اجرا می‌شود، اما هرچه در عالم واقع می‌شود طراحی سوداگران سیاسی و اطلاعاتی نیست و حتی وقتی یک سازمان یا دولت بر ضد کشور و دولت دیگر توطئه می‌کند، همه مردم کشوری که توطئه در آن طراحی شده است شریک توطئه نیستند و ضرورتاً آن را تأیید نمی‌کنند. وانگهی، گناه همه ناتوانی‌ها و آشفتگی‌ها را به گردن دشمن انداختن نوعی توجیه و قبول ضعف و پزیشانی است. هرکس با هر گروه و سازمانی، هرچند قدرتمند باشد، قدرتش محدود است. چنان‌که هیچ قدرت سیاسی نمی‌تواند با تفکر و عقل درافتد، زیرا سیاست قدرت خود را از تفکر و عقل می‌گیرد. اگر اتفاقاً در جایی یا در عالمی سیاست به حوزه فرهنگ دست‌اندازی می‌کند و می‌خواهد آن را راه ببرد، این وضع شاید حاکی از پوشیدگی خرد و تفکر باشد.

۶. چگونه می‌توان دانست که در کجا خرد پوشیده است و اصولاً چه چیز خرد را می‌پوشاند و آثار خردمندی و بی‌خردی چیست؟ آثار خردمندی و بی‌خردی را به آسانی نمی‌توان تشخیص داد، زیرا این خرد است که بی‌خردی و خردمندی را می‌یابد و می‌بیند. پس در جایی که خرد نباشد بی‌خردی هم پیدا نیست. به این جهت است که هیچ بی‌خردی خود را چنان‌که هست نمی‌شناسد و به بی‌خردی خود اعتراف نمی‌کند. مع‌ذلک، بعضی نشانه‌های آشکار وجود دارد که با نظر به آنها می‌توان در

باب خردمندی و بی‌خردی یک قوم یا یک نظام حکم کرد. خرد سیاسی خرد اشخاص و افراد نیست، زیرا سیاستمداران حتی در نظام‌های استبدادی و خودکامه مظاهر خرد یا بی‌خردی جامعه و کشور خویشند. قومی که خرد ندارد تاب تحمل سیاستمدار خردمند را ندارد و آن که خرد دارد به بی‌خردان مجال حکومت نمی‌دهد.

اما در عصر ما قضیه بسار پیچیده شده است. همهٔ جامعه‌های کنونی کم‌وبیش و به درجات تحت نظم عقل دورهٔ تجدد درآمده‌اند. در جهانی که توسعه یافته خوانده می‌شود این نظام را هنوز نمی‌توان متزلزل خواند، گرچه در معرض تکان‌های شدید قرار گرفته است، ولی در عالم توسعه نیافته، نظم عقلی تجدد معمولاً یک صورت بی‌بنیاد و تقلیدی است. به عبارت دیگر نظام تجدد و عقل متجدد سایهٔ خود را بر همه جا گسترده و تاریخ، تاریخ جهانی و عالم بشری عالم یگانه شده است (متهی این وحدت و یگانگی تشکیکی است). در این عالم گرچه عقل سیاستمداران با درجهٔ عقلانی شدن نظام جامعه بی‌تناسب نیست، اما سیاستمدارانی که به وضع قوم خود در عالم کنونی آگاهی دارند حتی اگر نظام عقلی در کشورشان سست و بی‌بنیاد باشد شاید بتوانند از طریق همنوایی با مردم امید را در ایشان زنده نگاه دارند و نگذارند آفت تفرقه و پریشانی و تنهایی آنها را تباه سازد و - به تعبیر یکی از صاحب‌نظران معاصر اروپایی - از تاریخ بیرون اندازد.

در طی قرن نوزدهم سیر تفکر غربی چنان بود که گویی همهٔ جهان باید در ذیل تاریخ غرب قرار گیرد و طبیعی بود که اقوام عالم به این وضع رضایت ندهند یا به آسانی به مظاهر این فکر تسلیم نشوند. اما اکنون زمان قدری تغییر کرده است. تجدد و تاریخ غربی چندان بسط و اعتبار یافته است که مردم هیچ نقطه‌ای از جهان و به طریق اولی سیاستمداران آنها

نمی‌توانند خود را از آن فارغ و برکنار بدانند. سیاستمداران عالم کنونی همه «سیاستمدار جهانی» هستند و از میان آنها کسانی که حامل پیامی هستند، هرچند که به منطقه جغرافیایی و تمدن خاصی تعلق داشته باشند، خطابی به غرب نیز دارند. اگر صورت منفی این وضع را در نظر آوریم می‌توانیم بگوییم که بشر کنونی وجود دویاره و از هم گسیخته دارد که یک پاره آن غربی است. آنان که به این دویارگی تذکر ندارند گرچه در حقیقت پراکنده‌دل و پراکنده‌خاطرند، در غفلت خود راحت و آسوده‌اند. آنان از هر جا که باشند حتی می‌توانند فعل و سخن خود را عین درستی و ملاک حق بدانند. سیاستمدارانی که به این گروه تعلق دارند کار بزرگی برای مردم خود انجام نمی‌دهند و اگر به نام مردم سخن بگویند و اصرار داشته باشند که سخن مردم را باز می‌گویند چه بسا که به مردم زیان می‌رسانند. مع‌هذا دویاره بودن همواره و همیشه خطرناک نیست؛ بشر همواره در معرض درد و بحران بوده و هر وقت که به آن تذکر پیدا کرده، راه بیرون شدن را نیز یافته است.

آیا بشر کنونی نیز راه بیرون شدن از پریشانی و گسیختگی وجود خود را خواهد یافت؟ اشاره شد که دویارگی وجود بشر امر تازه‌ای نیست و اگر ذات او مستعداً این عارضه نبود به آن دچار نمی‌شد، اما دویارگی و گسستگی ناشی از تعلق آدمی به دو تاریخ چیز دیگری است.

۷. در قرن هیجدهم که اندیشه «تاریخ جهان» عنوان شد تاریخ غرب را تاریخ جهان و نوع بشر انگاشتند و چنان‌که اشاره کردیم به تدریج در طی یکی دو قرن همه جهان به اعتباری در ذیل تاریخ غربی قرار گرفت. اما این تاریخ نتوانست تاریخ‌های دیگر را که به ماده تاریخ غربی مبدل شده بودند به کلی محو و نابود کند. همه آنچه در تفکر کنونی غربی و در آرای سیاسی

و حتی در عمل سیاستمداران غربی می‌بینیم گواه آن است که مآثر و ودایع تاریخی گذشته به کلی در تاریخ غربی منحل نشده است. تا این اواخر در غرب کسی زنده بودن تمدن‌های غیر غربی را تصدیق نمی‌کرد. حتی کسانی که افول و انقراض تمدن غرب را پیش‌بینی کردند تمدن‌های غیر غربی را در برابر تمدن غربی قرار ندادند. اما اکنون می‌بینیم که فی‌المثل یک نویسنده سیاسی «جنگ تمدن‌ها» را عنوان می‌کند. جنگ تمدن‌ها در صورتی معنی و مورد پیدا می‌کند که تمدن‌های غیر غربی جانی و نشاطی داشته باشند. البته مهم نیست که صاحب‌نظری مثل هانتینگتون از تمدن‌های گوناگون سخن بگوید، ولی توجه کنیم که اگر کسی در قرن نوزدهم تمدن‌های غیر غربی را زنده تلقی می‌کرد به سخنش اعتنا نمی‌کردند. اکنون هم با این‌که اقوال و آرای هانتینگتون مورد چون‌وچرای بسیار قرار گرفته و صاحب‌نظران و استراتژهای اروپایی و آمریکایی با او مخالفت‌های احیاناً شدید کرده‌اند، کسی بر او خرده نگرفته است که چرا برای تمدن غربی رقیب قائل شده است.

طرح تجدد این بود که تمدن غربی جای همه تمدن‌ها را بگیرد. اکنون اگر یک صاحب‌نظر غربی بگوید که هنوز تمدن چینی و ژاپنی و اسلامی و... وجود دارد در حقیقت شکست طرح گسترش و بسط جهانی تجدد و منحل شدن همه فرهنگ‌ها و تمدن‌ها در آن را تصدیق کرده است. به عبارت دیگر اگر غربیان در مقابل این رأی عکس‌العمل نشان نمی‌دهند، سکوت ایشان عادی و طبیعی به نظر نمی‌رسد. اینکه تجدد صورت برتر همه تاریخ‌ها و تنها نظام عقلانی زندگی است در زمره اصول اساسی تاریخ غربی است و اگر این اصل مورد تردید و تشکیک قرار گیرد در واقع تمام تجدد مورد چون‌وچرا قرار گرفته است.

مگویید که غرب هنوز هم در برتری تمدن غربی نسبت به تمدن‌های

دیگر تردید ندارد. اینجا سخن از برتری نیست. غرب مدعی نبود که ما تمدنی برتر آورده‌ایم، بلکه می‌گفت ما دورانی را آغاز کرده‌ایم که در آن عقل حکومت می‌کند و همهٔ عالم باید تحت قدرت عقل قرار گیرد. برطبق این قول همهٔ تمدن‌های غیر غربی می‌باید به‌عنوان مادهٔ تمدن غربی در آن منحل شوند. اکنون پس از آنکه دو‌ست سال از اعلام طرح تاریخ غربی می‌گذرد و رسوم زندگی غربی در سراسر روی زمین رایج شده است، تصدیق وجود تمدن‌های دیگر و زنده بودن این تمدن‌ها معنایی جز این ندارد که هرچند مردم عالم بسیاری از ظواهر تجدد را پذیرفته‌اند، جوهر تمدن‌های قدیم همچنان محفوظ و باقی مانده است.

مدعای غرب این بود که با بسط تاریخ غربی همهٔ تمدن‌های کهن به گذشته تعلق پیدا می‌کنند و اصول و ارزش‌های قدیم در صورت غربی تاریخ محو و بی‌اثر می‌شود. اگر چنین می‌شد خرد و خردمندی به غرب اختصاص پیدا می‌کرد و هرچه و هرکس به تاریخ‌های گذشته منسوب و منتسب بود بیرون از جریان تاریخ قرار می‌گرفت. به عبارت دیگر مردم عالم یا می‌بایست غربی شوند یا با تاریخ خداحافظی کنند. این قول در زبان بسیاری از صاحب‌نظران قرون هیجدهم و نوزدهم و نیمهٔ اول قرن بیستم اروپا صریح بود و ظاهر حوادث هم آن را تأیید می‌کرد.

در کشورها و مناطق غیر غربی دو گروه شاخص وجود داشتند: گروهی که بی‌تأمل از غرب تقلید می‌کردند که بعضی از افراد آن این تقلید را امری ضروری و درست می‌دانستند و آن را سفارش می‌کردند. گروه دوم پاسداران سنت علمی و فرهنگی و حافظان میراث گذشته بودند. این تقسیم‌بندی در صورتی معتبر و پایدار می‌ماند که رؤیای تجدد کاملاً متحقق می‌شد و غربیان کاملاً به اصول تجدد وفادار می‌ماندند و مردم مناطق دیگر عالم با تقلید از غرب به کلی از گذشته و تاریخ و مآثر خود

قطع علاقه می‌کردند. ولی چنین نشد. سودای غرب هم غیر از این بود. اکنون در غرب از وضع «پست مدرن» بسیار سخن می‌گویند، یعنی وضعی که در آن غرب دیگر اعتماد به نفس سابق را ندارد و چون اعتماد به نفس نباشد امید به آینده هم نیست. این معنی نباید بر ضعف تمدن غرب حمل شود، زیرا تمدن غرب اکنون از همیشه قدرتمندتر است. در اینجا نظر به امکان تزلزل در اساس و بنیان این قدرت است. علاوه بر این، هر وضعی که عارض غرب شود کم‌وبیش در همه جهان اثر می‌گذارد و از جمله آثار آن دشوار شدن سیر در راه تجددمآبی (مدرنیزاسیون) است.

۸. غرب اکنون در راه تجدد به جایی رسیده است که بعضی صاحب‌نظران آن در اندیشه مطلق بودن اصول تجدد درنگ و تشکیک می‌کنند. از سوی دیگر بازگشت به مآثر تاریخی و مخصوصاً توجه به معارف دینی با تقلید آشکار و بی‌چون‌وچرا از غرب نمی‌سازد. به این جهت در کنار دو گروهی که یاد کردیم گروه‌هایی به وجود آمده‌اند که غرب و تجدد را انکار نمی‌کنند ولی می‌دانند که بدون تذکر تاریخی و یاد دیروز و پریروز، امروز و فردا معنی و مضمون حقیقی ندارد. می‌گویند و شواهد می‌آورند که بیش‌تر افراد این گروه دین را با تجدد و با رجوع به اصول آن تفسیر و جمع می‌کنند و بنابراین جنگی که اکنون در بسیاری از مناطق عالم در میان گروه‌های دینی درگرفته است صورتی از جنگ میان پیروان غرب و وابستگان به ظواهر دین است. این گفته را نمی‌توان به کلی مردود دانست. در نزاع‌های دینی کنونی کم نیستند کسانی که وقتی از دین سخن می‌گویند همه نظرشان به رسوم و ظواهر و عادات و به‌طور کلی «قشر دین» است و در زبان کسانی که قائل به جمع دین و تجددند گرچه از باطن و حقیقت دین نیز سخن به میان می‌آید، گاهی مراد از باطن دین جز

گزیده‌ای از ظواهر تجدد نیست. پس این طایفه هم از دین قشر آن را می‌بینند و یک امر غیر دینی را به جای باطن دین می‌گذارند.

اگر این برداشت درست باشد مسئله مهمتری مطرح می‌شود و آن اینکه آیا این نزاع نشانه آغاز تجدد عهد دینی و قوت گرفتن ایمان مردمان است؟ یا سودای قدرت و بازی سیاست گروه‌ها را در مقابل هم قرار داده و به نزاع کشانده است؟ پاسخ هرچه باشد این نزاع را نباید بی‌اهمیت شمرد، زیرا کسانی که حتی باطن دین را تجدد می‌دانند - هرچند که باید به وجود تعارض در اندیشه خود بیندیشند - قصدشان قربانی کردن دین در پیش پای تجدد نیست، بلکه غالباً می‌اندیشند که از این راه می‌توان دین را حفظ کرد. یکی از استدلال‌های مؤثرشان این است که گروه رقیب شریعت را از اخلاق جدا کرده و حفظ ظاهر دین را غایت دانسته و هر وسیله‌ای را برای حفظ قدرت مباح می‌دانند و می‌گویند اینها همه مایه دلسردی مردمان و دستاویز مخالفان برای تحریف و توهین دین و دینداری است. البته در این استدلال از عقل متجدد استفاده شده است، اما میان «استفاده از عقل متجدد» و «آمیختن دین با تجدد» اشتباه نباید کرد. در اینجا دین را با عقل جدید تفسیر نکرده‌اند، بلکه گفته‌اند که چه چیز برای حفظ دین مفید است و چه چیز به آن زیان می‌رساند.

چگونه می‌توان از این نزاع گذشت؟ وقتی این قبیل پرسش‌ها مطرح می‌شود، کسانی پاسخ‌های حاضر و آماده دارند و با رجوع به مسلمات و عادات فکری خود همه مسائل را حل می‌کنند. اینها به آسانی از کنار مسئله می‌گذرند. گروه دیگر با بی‌اعتنایی یا با کج خلقی طرح این مسائل را بیهوده و لغو قلمداد می‌کنند. ولی این مسائل برای مردمی که در راه هستند مطرح می‌شود و به آسانی نمی‌توان از آن صرف نظر کرد. علاوه بر این اگر این مسائل مطرح نباشد چرا باید از عقل سخن گفت. عقل با قدم

گذاشتن در راه ظاهر می‌شود. باز اگر راه، راه رفته و هموار باشد و در آن علامت‌های روشن نصب کرده باشند به عقل نیازی نیست، ولی در تاریخ راه رفته و ممهّد وجود ندارد.

از صد سال پیش تاکنون بسیاری از ساکنان مناطق توسعه‌نیافته در طلب آزادی و دموکراسی و سوسیالیسم و توسعه علمی و سیاسی و اقتصادی و ارتقای سطح زندگی بوده‌اند و می‌پنداشته‌اند که به آسانی به مقصود خود دست می‌یابند. آنها ظاهراً دریافته‌اند که راه تجدد به آسانی گشوده نشده است و مخصوصاً متوجه نشده‌اند که راه رفته در تاریخ باز و هموار نمی‌ماند. به عبارت دیگر مردمی که می‌خواهند در راه تجدد سیر کنند می‌باید نه فقط شرایط و لوازم سفر و زاد و توشه کافی را فراهم داشته باشند، بلکه باید همواره و پیوسته مہیای رفع موانع و هموار ساختن راه باشند. نشانه‌های این غفلت در تاریخ اخیر کشورهای به اصطلاح جهان سوم آشکار است.

در کشور ما در حدود هشتاد سال پیش قانون تعلیمات اجباری را تصویب کردند. گویی می‌پنداشتند که به صرف وضع قانون مقصود حاصل می‌شود. جامعه به قانون نیاز دارد، اما قانون دستورالعمل انتخاب بهترین و مناسب‌ترین امکان‌هاست. قانون اگر قانون باشد عین عقل است، اما قانونی که عملی نباشد و مردمان مستعداً اجرای آن نباشند یا به اقتضای ملاحظات سیاسی وضع شود قانون نیست. اگر کسانی گمان کنند که با داشتن مجموعه‌ای از قوانین خوب می‌توان جهان را اداره کرد و به صلاح آورد، گمانشان بی‌وجه نیست، زیرا قانون خوب در شرایط خاص خود خوب است و بهترین قانون در صورتی اجرا می‌شود که شرایط اجرای آن فراهم باشد و مردمان آماده و مہیای پذیرش و رعایت قانون باشند.

عقل سیاسی ادراک شرایط مناسب برای اظهار هر قول و ادای هر فعل

و فهم و شناخت امکان‌های وضع و اجرای احکام و قوانین است. البته شرایط و امکان‌ها در هر عالمی محدود است، اما امکان‌های عمل سیاسی و اخلاقی در طی زمان ثابت نمی‌ماند و هر زمانی اقتضای اتخاذ تصمیم و اقدام خاص خود را دارد. به این جهت هیچ فعل سیاسی جدی، عادی و تکراری نیست، یعنی کارهای عادی را نمی‌توان به جای سیاست حقیقی گذاشت.

۹. تا اینجا سعی شده است که مقدماتی فراهم آید تا شاید از ترتیب آن مقدمات بتوان دریافت که سیاست و خرد با هم چه نسبتی دارند. مقصود این نبود که سیر عقلی شدن سیاست و نظام سیاست جدید بیان شود. غرض، بیان نوعی سیاست افلاطونی در جهان مدرن هم نبود، بلکه ساده‌ترین نسبت میان سیاست و خرد منظور بود. چرا از نسبت بگوییم؟ آیا سیاست عین خردمندی نیست؟ اگر در زیارت «جامعه کبیره» خطاب به ائمه اطهار می‌گوییم «[انتم] ساسة العباد»، می‌خواهیم بگوییم که شما راهنمایان خردمند بندگان خدایید. منتهی چون سیاستی که باید عین خردمندی باشد گاهی به بی‌خردی مبدل می‌شود نمی‌توان گفت که حقیقت و ماهیت سیاست خرد و خردمندی است، اما توقع این است که سیاست خردمندانه باشد.

از آثار خردمندی در سیاست، روشن‌بینی و صراحت در گفتار و پذیرفتن مسئولیت اعمال است. ارسطو، دانای بزرگ یونان، در کتاب «خطابه» به سیاستمداران سفارش کرده است که با مردم از روی صدق و بازبانی بی‌تکلف سخن بگویند. سخن سیاسی اگر به زبان مناسب و برای گوش‌های مستعد شنیدن گفته نشود خردمندانه نیست. سخن همواره خطاب به مردمان گفته می‌شود، ولی مشکل این است که هرچند بشر در

اصل و آغاز همزبان بوده و زبان اصیل زبان همزبانی است، همه همواره همزبان نیستند، زیرا زبان «غلبه» نیز وجود دارد، یا زبان می‌تواند به زبان غلبه مبدل شود.

میشل فوکوزبان سیاست را زبان قدرت می‌داند و البته میان «قدرت» و «خشونت» تفاوت می‌گذارد. من فعلاً در این بحث دشوار و ظریف وارد نمی‌شوم. مقصودم از رجوع به سخن سیاسی پیدا کردن نشان خانه عقل است. سخن سیاسی مسلماً سخن قدرت است و سخن قدرت نیز معمولاً مخاطبانی دارد و اگر مخاطب نداشته باشد حقیقتاً سخن یا سخن قدرت نیست. می‌گویند هر سخنی که به زبان آید مخاطبی دارد و مخاطب داشتن خاص سخن سیاسی نیست. البته هر سخنی مخاطبی دارد، اما چون سخن قدرت ممکن است در طریق حذف مخاطب یا تبدیل مخاطبان به آلات فعل یا غوغایان بی‌اراده و بی‌تمیز باشد، در سیاست می‌توان امکان اظهار سخن بی‌مخاطب را نیز پذیرفت. سخن بی‌مخاطب معمولاً سخن خشونت است و سخن خشونت چون پیوند و نسبت همزبانی یا لااقل رابطه تفاهم را قطع می‌کند شاید در مآل امر اساس قدرت را به تزلزل اندازد. به عبارت دیگر سخن خشونت سخن ضعف و یأس و حرمان است. ارسطو وقتی سفارش می‌کرد که سیاستمدار با مردم یکزبان باشد، به شرط قوام و دوام سیاست و خردمندانه بودن آن نیز نظر داشت.

ما حق داریم نگران باشیم که در عصر اطلاعات سیاستمداران به مخاطب نیاز ندارند، زیرا به یک اعتبار همه سخن‌ها سخن سیاست است و همه مردم مخاطب سخن سیاست هستند و به اعتبار دیگر هیچ‌کس مخاطب نیست. مردم به جای اینکه به سیاست گوش کنند اطلاعات مصرف می‌کنند، یا درست بگوییم چون اطلاعات مصرف می‌کنند به سیاست کاری ندارند. ولی اگر برای عالم متجدد مصرف اطلاعات یک

امر عادی است کشورهای توسعه‌نیافته و در راه توسعه به چه اطلاعاتی نیاز دارند و آنها را در کجا بیابند و چه اندازه و چگونه مصرف کنند؟ اگر به چنین پرسش‌هایی برسند و پردازند شاید پرسش اساسی‌تری برایشان مطرح شود و از خود پرسند که آیا نمی‌شود از اطلاعات بهره برد اما به مصرف اطلاعات معتاد نشد؟ این پرسش اگر از جان برآمده باشد ممکن است به صورت‌های مختلف خطاب به دانشمند و صاحب‌نظر و سایر مردمان اظهار شود و آنان هرکدام خود را مخاطب آن بدانند.

در عالم کنونی مسائل سیاسی صرفاً از طریق سیاست و با اقدامات سیاسی حل نمی‌شود، بلکه برای سیاست باید از تفکر و خردمندی استمداد کرد. مشکل بزرگی که کشورهای توسعه‌نیافته بیش‌تر به آن گرفتار شده‌اند سیاست‌زدگی است. سیاست‌زدگی یعنی ابتلای به این توهم که همه مشکلات را می‌توان با اتخاذ تصمیم‌های سیاسی و صدور دستورالعمل‌های دولتی حل کرد. سیاست‌زدگی اصالت دادن به قدرت ظاهری سیاسی و افتادن در دام این پندار است که با اعمال قدرت می‌توان تفکر و فرهنگ و دانش را در هر جا و به هر میزان به وجود آورد و راه‌برد و نظام روابط و معاملات را به صورت دلخواه درآورد. تفکر و دانش و فرهنگ در اختیار اشخاص و دولت‌ها - و حتی در اختیار قدرت‌های بزرگ - نیست که با آن هر چه می‌خواهند بکنند. قدرتمندان اگر با خرد و خردمندی نسبتی داشته باشند به سراغ تفکر و دانش و فرهنگ می‌روند و به سخنی که ورای سخن معمولی سیاست است گوش می‌کنند و پیوندشان با مردم استوار می‌شود. در این صورت می‌توانند برای حل مسائل و مشکلات سیاسی تدابیر کارساز اتخاذ کنند.

عقل سیاسی بدون پشتوانه فرهنگ و تفکر حاصل نمی‌شود، اما مُراد از پشتوانه فرهنگ و تفکر آموزش‌های تاریخی و فلسفی و علمی و ادبی

نیست و لزومی ندارد که یک سیاستمدار فلسفه‌دان و مورخ و دانشمند و ادیب باشد و چه بسا فلسفه‌دانان و ادیبان و دانشمندانی که با سیاست هیچ سروکاری ندارند و اگر به آن پردازند حاصل کارشان جز آشفتگی چیزی نخواهد بود. استعداد شنیدن سخن زمان غیر از دانستن و آموختن کتاب‌هاست و با آموختن حاصل نمی‌شود، اما آن‌که گوش جان‌ش به سخن زمان باز است با فرهنگ و صاحب‌نظر نیز خواهد شد.

۱۰. در زمان ما مشکل بزرگ مشکل عقل نیست، مشکل عقلانیت است. عقل را معمولاً جلوه و شأن نفس و احیاناً صفت نفسانی می‌شمارند، ولی عقلانیت نظامی است که افراد و اشخاص در درون آن قرار دارند و از آن بهره می‌گیرند. در همه جای جهان کنونی نظام اداری و شهرسازی و ترافیک و بازار و تولید و آموزش مظاهر عقلانیت یا نظام عقلی تجدیدند. هر جا این مظاهر پریشان باشند عقلانیت ضعیف است. اکنون نظام عقلانی و عقلانیت در همه جای جهان بی‌پشتوانه شده و در بعضی جاها هرگز پشتوانه استواری نداشته است. در این وضع دشوار سیاستمداران چه می‌توانند بکنند؟ اگر به عقلانیت ناستوار و متزلزل دل ببندند و تسلیم شوند راه به جایی نمی‌برند و اگر با عقلانیت درافتند چگونه از عهده برمی‌آیند؟

ولی علم و عقل جدید چه می‌توانند بکنند؟ به عبارت دیگر تعرض به عقل و عقلانیت و علم و تکنولوژی در عالم توسعه‌نیافته یک ضرورت است و این ضرورت وقتی به اختیار مبدل می‌شود که در حقیقت آن تأمل و تفکر کنیم و امکان‌های بیرون شدن از دایره ضرورت را بازشناسیم. این وضع وضع عسرت است. وضع عسرت سیاسی وضعی است که در آن نه راه آینده روشن است و نه در راه می‌توان توقف کرد. در این وضع تکلیف

سیاستمدار چیست؟ به نظر می‌رسد که سیاستمدار خردمند عصر عسرت کنونی سیاستمدار آماده‌گر است. او کم‌وبیش از امکان‌ها و توانایی‌های سیاست‌آگاهی دارد و می‌داند که چگونه در مواجهه با مشکلات و ناملایمات رسم‌مدارا پیش‌گیرد و پیوند و هم‌زبانی با مردم را حفظ کند. خردمندی صفتی نفسانی نیست، بلکه استعداد شنیدن سخن زمان و هم‌نوایی با مردمان است.

عرفان و سیاست

طرح موضوع نسبت میان عرفان و سیاست قدری دشوار است، چون تاکنون کمتر در باب آن بحث شده است. وقتی سؤال می‌کنیم رابطه میان عرفان و سیاست چیست، ابتدا باید مراد خود را از معنای نسبت و ارتباط روشن کنیم. گاهی مرادمان از نسبت، نسبت ضروری و منطقی است و قصد ما این است که از مطالب و نکات عرفانی دستورالعمل سیاسی استخراج کنیم. این سعی اگر محال نباشد بسیار دشوار است. شاید این روش استنتاج را در فلسفه هم نتوان اعمال کرد. اگر افلاطون خود سیاستش را بیان نکرده بود ما چگونه می‌توانستیم سیاستی را که در آثار او تدوین نشده است از اصول و مبادی و آرای فلسفی او استنباط و استخراج کنیم. پس من در مورد رابطه ضروری و منطقی بحث نمی‌کنم. بد نیست بگویم که اولین مطالعه‌ای که من در فلسفه کرده‌ام در باب نسبت میان فلسفه و سیاست بوده است. از دوران جوانی این مسئله برای من مطرح بوده که آیا اختلاف افلاطون و ارسطو در مباحث سیاست به دلیل اختلافشان در مبادی فلسفی آنهاست یا اصلاً منشأ عمل و نظرشان تفاوت دارد؟ در بعضی موارد شواهد یا لااقل قرائن و دلایل استحسانی دال بر این معنی پیدا می‌شود که مابعدالطبیعه ارسطو با آرای او در

سیاست تناسب دارد و سیاست افلاطون از فلسفه نظری او مستقل نیست. اما مشکل این است که در فلسفه قدیم، جهان و خدا دایرمدار امورند و در این وضع پیوند و ارتباط فلسفه با سیاست چنانکه باید آشکار نمی شود. با وجود این نمی دانم چرا همیشه احساس می کرده‌ام که محی الدین بن عربی می تواند معلم سیاست باشد. همان طور که می دانید محی الدین به طور صریح و مستقل چیزی راجع به سیاست ننوشته است. اصلاً بعد از فارابی در عالم اسلام و در کشور ما کم تر در مورد سیاست نظری بحث شده است و آنچه در کتاب‌ها آمده معمولاً خلاصه‌ای از گفته‌های پیشینیان است. البته متکلمان به دلیل بحث در مورد عدل و امامت ناگزیر بوده‌اند به حکومت و سیاست نیز پردازند. عرفا هم در مباحث ولایت، امامت و عدل وارد شده‌اند، اما غالباً با نظر منفی به تعلقات دنیوی نگاه کرده و به سیاست اعتنایی نشان نداده‌اند، چون چنانکه کم و بیش پذیرفته شده است عرفان و تصوف با سیاست و اهتمام به تدبیر این دنیا جمع نمی شود.

البته کسانی فکر می کنند عرفان فرع سیاست است یا بر اثر شکست سیاسی پدید آمده است، چنانکه این قول شایع است و به عنوان امر کم و بیش مسلم قبول شده است که وقتی مغول‌ها هجوم کردند و غالب شدند، یأس و بدبینی در روحیه مردم نفوذ کرد و انحطاط در علم و فکر پیدا شد و در نتیجه عرفان و صوفی‌گری و درویش‌مآبی جای علم و فکر را گرفت. حتی اگر درست باشد که بگوییم وقتی مغول‌ها آمدند تاریخ ما به انحطاط افتاد، نمی توانیم بگوییم عرفان بر اثر حمله مغول به وجود آمده است، زیرا روحیه یأس و حرمان با عرفان و معرفت مناسبت ندارد. عرفان سلسله‌ها و حوزه‌های مختلفی دارد که در هیچ یک از این سلسله‌ها و حوزه‌های عرفانی اثر و نشانی از یأس به چشم نمی خورد. عارف اگر

حقیقتاً عارف باشد مایوس نمی‌شود، زیرا به اصل و مبدأ نظر دارد. عارف نه تنها اهل توقع و شکوه و شکایت نیست، که شکوه و شکایت دیگران را هم مایه ملال می‌داند:

زین خلقِ پُر شکایت گریان شدم ملول

آن های هوی و نعره مستانم آرزوست^۱

عرفان مالا مال از امید است. البته اینکه چرا بعد از مغول تاریخ ما دگرگون شد مطلب مهمی است که معمولاً به تأمل و تحقیق در آن نمی‌پردازند و فقط با گفتن مطالبی از آن قبیل که نقل شد به آن پاسخ می‌دهند و از کنار آن می‌گذرند.

اگر تاریخ ایران را بعد از مغول با دقت در نظر آوریم، ملتفت می‌شویم که اولاً دوره کمال عرفان اسلامی بعد از مغول نیست، ثانیاً عارفان دوران بعد از مغول بیش از اسلاف خود به سیاست توجه دارند. چنان‌که گویی بعد از مغول اصلاً سیاست و عرفان در عمل به هم می‌پیوندند. حتی بیش‌تر نهضت‌های سیاسی را عارفان رهبری کرده‌اند یا به نحوی در آن دخالت داشته‌اند. اگر تاریخ سیاسی ایران را بعد از مغول بخوانیم می‌بینیم چه اتفاقاتی در آن دوران افتاده است. ممکن است کسی آن تاریخ را بخواند و نتیجه بگیرد که علایق فراوان حکام آن دوره به عرفان هم ناشی از سرخوردگی آنهاست. غازان خان و رشید الدین فضل‌الله مرید شیخ صفی‌الدین اردبیلی بودند. سید محمد نوربخش نهضتی سیاسی به راه انداخت و مظفریان از خانقاه‌های میبد سر بر آوردند. سربداران هم به رهبری یک عارف در سبزوار قیام کردند و حکومت تشکیل دادند. تاریخ عبرت‌انگیز سربداران را باید در جای دیگر و وقت دیگر بازگفت، اما

۱. غزلیات شمس تبریزی، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، جلد ۱، ص ۱۳۴.

همین قدر اشاره می‌کنم که مطالعه تاریخ سربداران و اختلافی که در میان آنان به وجود آمد و به سقوط حکومت سربداران منجر شد یکی از فصول خواندنی تاریخ ایران است که ما می‌توانیم از آن درس‌های بسیاری بیاموزیم.

در نهضت سربداران تاریخ فکر و سیاست یک‌جا و یکباره مطرح است. سربداران با کتاب فقه قیام نکردند. البته از شهید ثانی دعوت کردند که به آنان ملحق شود، ولی او دعوتشان را نپذیرفت و برای ایشان از جبل عامل کتاب فقه فرستاد. عارف به کتاب فقه نیاز دارد و مردی مثل محی‌الدین «فتوحات مکیه» را در فقه می‌نویسد، اما فقه نظم و قانون است و نظم و قانون غالباً مسبوق به انقلاب است. پس اگر گاهی عارفان با فقها اختلاف پیدا می‌کنند بدان جهت است که فکر می‌کنند اینان صرفاً ظاهر را گرفته و از باطن و حقیقت غافل مانده‌اند. عارفان حقیقی همه اهل شریعتند، منتها شریعتشان پشتوانه حقیقت دارد. عارف از زمین و آب حقیقت تغذیه می‌کند و سیراب می‌شود و به این جهت زنده و بانشاط است، وگرنه مسئله مقابله شریعت و حقیقت که بعضی جهال پیش آورده‌اند هیچ وجهی ندارد. در حقیقت این مقابله، مقابله دو گروه و دو فرقه با هم است.

از این مطلب که بگذریم امر محرز و مسلم این است که در دوران بعد از مغول تا زمان تأسیس صفویه عرفا در سیاست دخیل بوده‌اند. نکته دشوار این است که آنها به چه مناسبت به سیاست کشیده شدند و سیاست با عرفان چه مناسبتی داشته است.

حادثه مهم انقلاب اسلامی هم به رهبری یک فقیه عارف روی داد. اگر حمل بر جسارت نشود می‌گوییم آنچه بیشتر با انقلاب ارتباط داشت مقام عرفان امام خمینی بود. کسی نمی‌تواند منکر این امر شود که امام هم

عرف بودند و هم رهبر بزرگ سیاسی. ایشان با برخورداری از ذوق و بینش عرفانی در سیاست، فهم و درک و شجاعت و قدرت پیش‌بینی داشتند. مادر عمر خود عارفی را شناختیم که در عرفان مقام بلند داشت و می‌توانست در مواقع دشوار تصمیم‌های سیاسی شجاعانه بگیرد. بنابراین سیاست و عرفا در واقعیت تاریخ با هم جمع می‌شوند و معلوم نیست چرا جمع کردن آنها در قلمرو فکر انتزاعی دشوار است. در عالم نظر و انتزاع، عرفان با سیاست نمی‌سازد. سعدی که لااقل باید او را سخنگوی فصیح و بلیغ عرفان عملی دانست مرید سهروردی بوده و در مورد نسبت عارفان با دنیا گفته است:

مرا پیر دانای مرشد شهاب دو اندرز فرمود بر روی آب
یکی آنکه در خلق بدبین مباش دگر آنکه در نفس خودبین مباش

«عارفان به هیچ منزل فرو نیایند، بلکه منزل ایشان دایره حیرت است، هرچند پیش روند به جای خویش باشند.»

آیا اهل حیرت می‌توانند اهل سیاست باشند؟ آنها چه سیاستی می‌توانند داشته باشند؟ مگر اینطور نیست که آنان اصلاً اهل عمل نیستند و به کار جهان کاری ندارند؟

حافظ خام‌طمع شرمی از این قصه بدار

عملت چیست که فردوس برین می‌خواهی
حافظ اهل عمل و اهل مزد و معامله نیست، ولی این سخنان را باید در جای خود قرار داد و در جای خود فهمید. عارف خود را در احوال اهل عمل نمی‌داند و حتی بهشت بی‌دیدار دوست را درد و داغ می‌داند. عارف در احوال خود خواهان جنت افعال نیست. او عقل و عمل را نمی‌بیند و به افعال کاری ندارد. چنین کسی را با سیاست چه کار:

گر موج خیزِ حادثه سر بر فلک زند

عارف به آب تر نکند رخت و پختِ خویش

اگر زبان شعر را زبان عادی و رسمی تلقی کنیم و گمان کنیم که عارف اصلاً به کار دنیا هیچ التفاتی ندارد، می‌بینیم همین حافظ که گفته است:

گر موج خیزِ حادثه سر بر فلک زند

عارف به آب تر نکند رخت. پختِ خویش

یا

رند عالم سوز را با مصلحت‌بینی چه کار

کارِ ملک است آن‌که تدبیر و تأمل بایش

در جای دیگر با جهان و کار جهان آشتی می‌کند:

مرا به کارِ جهان هرگز التفات نبود

رخ تو در نظر من چنین خوشش آراست

با استناد به عبارات و ابیاتی که نقل کردم نباید نتیجه گرفت که میان عرفان

و سیاست هیچ رابطه‌ای نیست. شعری از حافظ می‌خوانم، اما قبل از

خواندن شعر توجه کنیم که نمی‌توان شعر را به علم و اخلاق و فلسفه و

سیاست و حتی عرفان تحویل کرد. حتی اگر حافظ را عارف بدانیم شعر او

شعر آموزشی نیست، یعنی دیوان حافظ صرف درس عرفان نیست. او

نمی‌خواسته است فیض اقدس و مقدس و امثال این معانی را تعلیم کند،

فی‌المثل وقتی عارف بیت:

چو بر شکست صبا زلفِ عنبرافشانش

به هر شکسته که پیوست تازه شد جانش

را تفسیر می‌کند، از فیض اقدس و مقدس سخن به میان می‌آورد، ولی گفته

حافظ همین است که می‌خوانیم و همه مردم می‌خوانند و شاعر برای همه

مردم گفته است:

چو بر شکست ضبا زلفِ عنبرافشانش

به هر شکسته که پیوست تازه شد جانش

اگر او می‌خواست درس عرفان بدهد مطالب را فی‌المثل به صورتی بیان می‌کرد که محی‌الدین بن عربی بیان کرده است. البته شعر حافظ شعر عرفانی است، اما شعر عرفانی با عرفان فرق دارد. شاعر به سیاست و مسائل سیاسی هم کاری ندارد، اما ممکن است اساس سیاست را بگذارد و عارفان هم اغلب با همین سیاست نسبت دارند. نکته این است که این نسبت را بازشناسیم. گفتم که حافظ به عمل و جنت اعمال بی‌اعتنا بود، ولی به حکمت سلیمان نظر داشت:

در حکمتِ سلیمان هر کس که شک نماید

بر عقل و دانشِ او خندند مرغ و ماهی

باز ارچه گاه‌گاهی بر سر نهد کلاهی

مرغانِ قاف دانند آیینِ پادشاهی

حافظ از سیاست نمی‌گوید، بلکه تکلیف سیاست را معین می‌کند. از «باز» که مدعی پادشاهی پرندگان است می‌گوید:

باز ارچه گاه‌گاهی بر سر نهد کلاهی

مرغانِ قاف دانند آیینِ پادشاهی

تیغی که آسمانش از فیضِ خود دهد آب

تنها جهان بگیرد بی‌منتِ سپاهی

مسئلاً در این ابیات نسبت میان عرفان و سیاست چندان آشکار نیست. در یکی از غزل‌های حافظ که شاید از جهت لفظ و صورت جزء بهترین سروده‌های او نباشد این معنا تا اندازه‌ای روشن شده است:

گرچه ما بندگانِ پادشهم پادشاهانِ مُلکِ صبح‌گهیم

گنج در آستین و کیسه تهی جامِ گیتی‌نما و خاکِ رهیم

هوشیارِ حضور و مستِ غرور بحرِ توحید و غرقهٔ گنہیم
شاهدِ بخت چون کرشمه کند ماشِ آئینهٔ رخِ چو مہیم
من شعر حافظ را تفسیر نمی‌کنم، بی تفسیر هم بعضی مطالب روشن
است:

شاهِ بیدار بخت را هر شب ما نگهبانِ افسر و کلہیم
گو غنیمت شمار صحبتِ ما که تو در خواب و ما به دیده گہیم
شاه منصور واقف است که ما رویِ همت به هر کجا که نہیم،
دشمنان را زخون کفن سازیم دوستان را قبایِ فتح دہیم
رنگ تزویر پیش ما نبود شیرِ سرخیم و افعیِ سیہیم
این توجهات را می‌توان در مقابل بی‌اعتنایی این بیت قرار داد:
قصرِ فردوس به پاداش عمل می‌بخشند

ما که رندیم و گدا دیرِ مغان ما را بس
یعنی اگر کسی گفت که عارفان اهل عمل و تدبیر نیستند و به کار جهان و
اصلاح امر معاش اعتنا ندارند، در جواب می‌توان به او گفت که عارفان با
بی‌اعتنایی خود اساس و بنیاد عقل معاش را مستحکم کرده‌اند. عارفان در
بند طرح برنامهٔ اجتماعی و اقتصادی نیستند، اما هر برنامهٔ اجتماعی،
اقتصادی و نظامی باید به اساس محکم فکری و اعتقادی متکی باشد.

مشکل اصلی کار مردم عالم در زمان‌های سابق این نبوده که برنامه
نداشته‌اند. اگر همت و اهتمام و تذکر باشد، سامان بخشیدن به کارها
چندان امر دشواری نیست. هر چند سامان بخشیدن و نظام دادن به کارها
وظیفهٔ سیاستمداران است، سیاستمداران باید از عالم خودشان، از
پسچیدگی‌ها، امکانات و نشدنی‌های آن خبر داشته باشند. سیاستمداری
که نداند چه می‌توان کرد و چه نمی‌توان کرد، بهتر است در سیاست
مداخله نکند. سیاستمدار خوب کسی است که بین امکان‌ها بهترینش را

انتخاب کند، وگرنه بهترین مطلق یا بهترین انتزاعی برای همه مردم معلوم و مشخص است. همه مردم می‌دانند جامعه‌ای خوب است که بیمار، پریشان، گرسنه، برهنه، فقیر و مظلوم نداشته باشد. کسی منکر این چیزها نیست. اینکه هر جامعه‌ای چه باید بکند و چگونه می‌تواند بر فقر و جهل و بیماری و بینوایی و غربت غلبه کند موقوف به پدید آمدن یک قوت و قدرت فکری است این قوت و قدرت فکری منوط است به آزاد شدن از تعلقات و مهیا شدن برای پرداختن به امور خطیر. بنابراین برای رسیدن به یک سیاست خردمندانه باید افق‌های دور را دید و شناخت. شناخت این افق کار متفکران است و عارفان نیز افق‌ها را می‌یابند و نشان می‌دهند، یعنی با تفکر است که امکان‌ها را می‌شناسند و به دیگران می‌شناسانند. دخالت عارفان در سیاست از این لحاظ موجه است. عارف از این حیث بنیانگذار است و می‌تواند آموزگار آزادی باشد، اما نسبت عارف با سیاست‌های جاری امر دیگری است. عارف از هر عالم و هر سیاستی راضی نیست. عارف در عالمی که دوست در آن غایب است و ذکر و یاد دوست در آن نیست احساس غربت می‌کند.

بالله که شهر بی تو مرا حبس می‌شود

آوارگی کوه و بیابانم آرزوست^۱

عارف اهل تنهایی است و اصولاً هر متفکری تنهاست، زیرا تفکر در تنهایی صورت می‌گیرد. البته تنهایی او به این معنی نیست که با مردم ارتباط ندارد. در حقیقت عارف هم با دوست است و هم با مردم. مسئله‌ای که مخصوصاً در زمان ما باید به آن توجه شود این است که معنای با دوست بودن مترادف جدا بودن از مردم نیست. با مردم بودن

۱. غزلیات شمس تبریزی، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، جلد ۱، ص ۱۳۴.

شرط استحکام رابطه با خداست. نباید دوست را در مقابل مردم گذاشت. دوستی که در مقابل مردم باشد دوست نیست، چنانکه مردمی که در مقابل دوست باشند مردم نیستند. با دوست بودن همان با مردم بودن است. آن که با مردم است با دوست است. اگر عارف از خلق پر شکایت گریان ملول می شود نباید مردم را با خلق پر شکایت گریان اشتباه گرفت. دیگر آنکه روحیه عارف با هر وضعیت اجتماعی سازگاری ندارد. او شهر بی دوست را نمی پسندد. او نمی خواهد در ولایت بی دوست، ولایتی که ولی شناسان از آن رفته اند مقیم باشد. عارف با ظلم هم میانه ندارد. مگوئید عارفی که این شعر را می گوید با ظلم ظالم چه کار دارد:

گر موج خیز حادثه سر بر فلک زند

عارف به آب تر نکند رخت و پخت خویش

اینجا بحث از اعتنا به ظلم یا بی اعتنایی به آن نیست. عارف کوه استواری است که حوادث تکانش نمی دهد و مایه غم و شادی و اندوهش نمی شود، ولی این بدان معنی نیست که عارف به کلی به حوادث بی اعتناست و ظلم و عدل برایش یکسان است.

آنچه از شعر برمی آید این است که عارف اسیر حوادث نیست، بلکه مشرف بر حوادث و فوق آنهاست. حوادث به گردش فلک مربوط است و عارف فلک زده و اسیر چرخ نیست. حافظ در مثنوی معروف به ساقی نامه فلک را گرگ پیر خوانده است:

بده تا روم بر فلک شیر گیر به هم بر زخم دام این گرگ پیر

او می خواهد از فلک زدگی نجات پیدا کند و اسیر فلک و چرخ آن نباشد. بی اعتنایی عارف به دنیا به معنای بی تفاوت بودن نسبت به ظلم و عدل نیست:

جانم ملول گشت ز فرعون و ظلم او

وان رویِ خوبِ موسیِ عمرانم آرزوست

زین همهمان سست عناصر دلم گرفت

شیرِ خدا و رستمِ دستانم آرزوست^۱

در این ابیات به حیثیات منفی توجه شده است، یعنی عارف می‌گوید چه عالمی را دوست نمی‌دارد و آن را نفی می‌کند.

البته در کنار هم چیدن این سخنان کار چندان دشواری نیست، اما بیان اینها در یک طرح نظری دربارهٔ سیاست و عرفان باید با دقت و تأمل صورت گیرد. وقتی به گفته‌های عارفی مثل امام که سیاستمداری بزرگ نیز بوده است مراجعه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که سیاست و عرفان در بسیاری جاها در کنار هم آمده است. با وجود این، استخراج این عرفان ساری در سیاست بسیار مشکل است. در پیام‌هایی که امام دادند، در نامه‌ها و مقالات و رسالات عرفانی که نوشتند، در همه جا و به هر مناسبتی در باب نماز، حج، امر به معروف و در بیان مسائل فقهی و شرعی روح عرفان در کلامشان پنهان و البته گاهی هم پیداست. در کتاب «مصباح الهدایة» هیچ سخنی که با سیاست ارتباط مستقیم داشته باشد وجود ندارد. الا در اواسط کتاب، آنجایی که سفرهای سالک بیان می‌شود به اشاره به سیاست می‌پردازند و مطلب را در همان جا ختم می‌کنند.

سفرهای چهارگانهٔ عرفا با سفری که عارف از خلق به حق می‌کند، یعنی سفر «من الخلق الی الحق» شروع می‌شود. در این سفر او خود را در میان خلق می‌یابد و چه بسا که خلق برای او حجاب و مستورکنندهٔ حق باشد. سالک از خلق به حق سفر می‌کند و پس از این سفر، سفر دیگری را آغاز می‌کند که سفر «بالحق فی الحق» است. در این سفر است که اسما و

صفات حق تا حدودی معلوم می‌شود. سفر سوم «من الحق الى الخلق بالحق» است، اما این آخرین سفر نیست. این سفر، سفر انبیای غیر مرسل است. یک سفر دیگر مانده است و آن سفر «بالحق فی الخلق» است. حضرت امام در «مصباح الهدایة» تعبیر سفر «من الحق فی الخلق بالحق» را به کار می‌برند. این سفر چه «الی الخلق» باشد چه «فی الخلق» به هر حال سفر «بالحق» است. برای مسافر این خلق با خلق اولی فرق می‌کند. وقتی که مسافر از خلق به حق سفر می‌کند، به خلق پشت کرده بود و شاید زبان حالش این بود که «آوارگی کوه و بیابانم آرزوست». او از خلق دور شد و قرب به حق پیدا کرد، اما وقتی با قرب به حق به سوی خلق بازگشت دیگر خلق و جایگاه خلق برای او متفاوت است. مسافر دیگر خلق و جایگاه آن را می‌شناسد و می‌داند که چه سایه‌ای بر سر آن گسترده شده است. وقتی او به خلق پشت کرد در واقع به تاریکی پشت کرد، چون او در تاریکی حرکت می‌کرد، اما هنگامی که از سفر برگشت با نور برمی‌گردد و نه تنها خلق را که عدل را هم بهتر می‌شناسد. البته طبق این بیان «عدالت» ریشه‌ای فلسفی و عرفانی دارد که در آن عالم صغیر و کبیر و تناسب این دو عالم با هم مطرح است. در این تفکر عدل تشریحی تابع عدل تکوینی است.

حال اگر گفته شود که عالم ما عالم دیگری شده و دیگر طرح افلاطونی سیاست مدینه که روگرفت نظام تکوین است به کار نمی‌آید، یا عالم ما عالمی نیست که عارف در سیر صعودی خود به قرائن آن آشنا شود، با این سخن درست جدال نباید کرد. اما عرفان هنوز می‌تواند ره‌آموز سیاست باشد و پیش آمدن عالمی که در آن عارفان بتوانند ره‌آموز سیاست باشند غیر ممکن نیست و پیداست که اگر عارف طرح حکومتی دراندازد، آن حکومت باید حکومت دوستی و معرفت و عدل باشد،

وگرنه آبروی سیاست و عرفان هر دو به خطر می‌افتد.

وقتی به تاریخ نگاه می‌کنیم شاید متأسف شویم که چرا حکومت سربداران منقرض شد. این حکومت از آن رو منقرض شد که در مسیر نزاع‌های تلخ و پرخشونت افتاد. حکومت عارفان حکومت مهر و عدل و رحمت و معرفت است و اگر این ویژگی‌ها نباشد دیگر چیزی باقی نمی‌ماند. البته وقتی می‌گویم حکومت عارفان حکومت مهر و عدل و رحمت و معرفت است، معنایش این نیست که حکومت قدرت اجرای قانون را نداشته باشد و نتواند جلو تجاوز و تعدی را بگیرد و هرج و مرج حاکم باشد. حکومتی که توانایی اجرای قانون و برقراری نظم را نداشته باشد اصلاً حکومت نیست. بنابراین وقتی می‌گویم که حکومت عارفان این خصایص را دارد، منظورم این نیست که یکسره رأفت و رحمت است. به هر حال باید توجه داشت که رحمت بر غضب سبقت دارد.

مسئله‌ای که در عالم کنونی مطرح می‌شود این است که ما ناگزیر در راه توسعه هستیم و هیچ‌کس نمی‌تواند با توسعه مخالفت کند. ممکن است کسی با نظر فلسفی پرسش‌هایی را مطرح کند؛ مثلاً بپرسد امکان‌های عالم کنونی چیست؟ راه‌های آینده کدام است؟ و در صدد تحقیق برآید و ببیند که مدرنیزاسیون (تجددمآبی) چه محاسن و معایب و نقایصی دارد و در هر جا چگونه می‌تواند تحقق یابد. در حال حاضر هیچ‌کس نمی‌تواند با مدرنیزاسیون مخالفت کند. اگر کسی در صدد چنین کاری برآید، ناگزیر باید راه دیگری را نشان دهد. ما فعلاً راهی نداریم که به جای مدرنیزاسیون بگذاریم. ما باید در هر راهی که قدم می‌گذاریم خودمان را از قبل مهیا کرده باشیم؛ زاد سفر داشته باشیم، راه‌دان و راه‌شناس باشیم و به علاوه توان راه رفتن نیز داشته باشیم. من تصور می‌کنم که ما هر نظری راجع به مدرنیزاسیون داشته باشیم چاره‌ای نداریم جز اینکه سیر آن را

جدی بگیریم و خودمان را آماده آن کنیم. اگر در راهی که می‌رویم مردد و سرگردان باشیم و ندانیم به کجا می‌رویم راه به جایی نمی‌بریم. اما چگونه می‌توانیم در راه مدرنیزاسیون پیش برویم؟ شرایط پیشرفت در راه مدرنیزاسیون چیست؟ اقوامی که راه مدرنیته را طی کرده‌اند به کجا می‌گویند؟ ما که نمی‌گوییم مثلاً کانادا یا ژاپن در راه مدرنیزاسیون است، می‌گویند هند، مالزی و برزیل در راه مدرنیزاسیون هستند. روسیه پیشگام مسافران راه مدرنیزاسیون بود. حالا به کجا رسید من نمی‌دانم، اما می‌دانم اولین کشوری بود که در راه مدرنیزاسیون گام گذاشت و در این راه ماند. نگوید ژاپن پس از روسیه یا همزمان با آن شروع کرد، زیرا ژاپن در راه مدرنیزاسیون نیفتاد، ژاپن در راه مدرنیته افتاد و مدرن شد. روسیه در راه مدرنیزاسیون افتاد و نمی‌دانم به کجا رسید. جای تأمل دارد که آیا روسیه در راه مدرنیزاسیون از برزیل و هند و... تا چه اندازه پیش افتاده است؟ آنچه می‌دانم این است که روسیه زودتر از آنها، یعنی در حوالی سال‌های ۱۸۸۰ و ۱۸۹۰ به مدرنیزاسیون رو آورد، یا در راه مدرنیزاسیون افتاد و بیش از صد سال در این راه سیر کرد و در این مدت نسبتاً طولانی، راه را با گام‌های ناتوان طی کرد.

ما در شرایط کنونی باید مدرنیته را بشناسیم و در آن گام برداریم. خوب توجه کنید؛ راه هر قومی از خودش شروع می‌شود. درست است که اکنون این راه طی شده است، اما هیچ راه طی شده‌ای در تاریخ هموار نمی‌ماند. البته می‌توان از تجربه اقوام دیگر استفاده کرد، اما هر قومی خودش باید سیر و سفر را با قدم‌دانی شروع کند و در این مسیر گهگاه ناچار می‌شود راهی را دوباره باز کند. باید دانست که هر قومی وقتی راهی را طی می‌کند راه پشت سرش بسته می‌شود، منتهی باز کردن راه بسته از ایجاد کردن و ساختن آن آسان‌تر است.

آیا اهل معرفت و عرفان می‌توانند در این طریقی که طی آن کم‌وبیش برای ما ناگزیر شده است به ما مددی برسانند؟ یک استاد آمریکایی که محقق عرفان اسلامی است در سمیناری که در تهران راجع به توسعه برپا شده بود سخنرانی پراحساسی ایراد کرد. او در سخنرانی چیزهایی گفت که بسیاری از مستمعان و حاضران مجلس از شنیدن آن پریشان شدند. او ابتدا تعاریف توسعه را از یک دایرةالمعارف نقل کرد و سپس سخنی از محی‌الدین بن عربی آورد و از مقایسه آنها نتیجه گرفت که توسعه شرک است. بعد از سخنرانی من به ایشان گفتم شما با این افکار و نظرهایی که دارید اگر رئیس حکومت یک کشور توسعه‌نیافته بشوید چه می‌کنید؟ آیا در راه شرک قدم برمی‌دارید؟ اصلاً راه کشورهای توسعه‌نیافته چیست و سیاستمداران این کشورها چه باید بکنند؟ آیا باید جلو توسعه را بگیرند؟ اگر توسعه را نفی کنیم چه چیزی به جای آن پیشنهاد می‌کنیم؟ نفی بدون اثبات و «لا»ی بدون «الّا» نیهیلیسم (نیست‌انگاری) است. شما که «لا» می‌گویید «الا»ی آن را هم بگویید و من هم همیشه دردم در این بیست، سی سال این بوده که «لا»ی بدون «الا» نگوئیم، چون در «لا» ماندن خطرناک است، شما «الا» را بگویید ما گوش می‌دهیم.

ما اکنون در عالمی به سر می‌بریم که عدل تکوینی دیگر مدل سیاست نیست. دیگر بحث از این نیست که ما نظام عالم را بشناسیم و از روی آن یک نظام اجتماعی - سیاسی برقرار کنیم. طرح این مطلب در هنجار سخن کنونی عالم نمی‌گنجد. من هم اگر به عنوان دانشجوی فلسفه چنین چیزی بگویم شما می‌گویید من گوش استماع ندارم. مردم به همه چیز گوش نمی‌دهند؛ به چیزهایی گوش می‌دهند که با عالم آنها موافق باشد. اگر کسانی خیال می‌کنند می‌توانند با تعلیم و تبلیغ، هر نظر و عقیده‌ای را بر دیگران تحمیل کنند اشتباه می‌کنند. تعلیم و تبلیغ لازم و مفید است، اما

شرایطی دارد که اگر فراهم نباشد اثر نمی‌کند. مردم از میان سخنانی که می‌شنوند بعضی را زودتر می‌پذیرند و باور می‌کنند، بعضی را به دشواری می‌پذیرند و بعضی را اصلاً قبول نمی‌کنند.

من اگر از نظام تکوین و عدل تکوینی و تقلید از آن در عالم سیاست بگویم سخنم به گوش کسی نمی‌رود. عارف عصر ما هم در سیاست به چنین طرح‌هایی نمی‌پردازد، یعنی در سیاست کاری به این ندارد که عالم صغیر، انسان کبیر و انسان صغیر چیست. اینها جزء درس‌های عرفان نظری است و البته باید از این درس‌ها بهره گرفت، ولی در تاریخ و سیاست، عارف شاید بتواند به ما بگوید که کجا هستیم، چه می‌توانیم بکنیم و امکانات پیش روی ما چیست. او می‌تواند بی‌خردی‌ها و کوتاه‌نظری‌های ما را از ما بگیرد و به ما درس درنگ و قرار و تأمل بدهد تا بتوانیم در عالم آشفته‌ای که در آن به سر می‌بریم راه خود را بیابیم و بدون دستپاچگی و با صبر و بردباری آن را طی کنیم. حتی اگر راه‌ها بسیار باشد، او می‌تواند ما را به کم‌خطرترین و کم‌ضررترین راه هدایت کند.

پس بحث در این نیست که عارف برای ما برنامه اجتماعی - اقتصادی و برنامه توسعه تدوین کند. عارف می‌تواند مربی خرد مردم باشد و خانه عقل آنها را که ممکن است در حال فرو ریختن باشد مستحکم کند و پشتوانه فکری آنها باشد. اگر ما از این مدد عرفان بهره‌مند شویم می‌توانیم فرزند زمان خویش باشیم و مسائل را به درستی بشناسیم. البته می‌توانیم فکر کنیم که عالم کنونی عالم عرفان نیست و ربطی به عرفان ندارد. اگر حتی باید از نظام کنونی عالم خارج شویم و زیان حالمان این است که «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ اهْلِهَا»^۱ چگونه می‌توان از عالمی که ظلم بر آن حاکم است خارج شد؟ کار را نباید سهل انگاشت، که با ظلم

نمی‌توان به مقابله با ظلم رفت.

با ولایت به معنی حقیقی لفظ می‌توان راه دشوار خروج از قریهٔ ظالم را آغاز کرد. ما نباید بنا را بر این بگذاریم که همه چیز عالم کنونی بد است؛ عالم کنونی چیزهای خوبی هم دارد که در عوالم گذشته نبوده است. این عالم اگر بهترین عوالم نباشد، اما چیزهای بسیار خوب دارد:

سراسر بخششِ جانانِ طریقِ لطف و احسان بود

اگر تسبیح می‌فرمود، اگر زنار می‌آورد

نظر اجمالی به اندیشه دموکراسی در صد سال اخیر تاریخ ایران

دموکراسی در یونان نوعی حکومت بود، اما در دوره جدید دیگر آن را در قلمرو سیاست نمی توان محدود کرد، یا اگر دموکراسی را یک مفهوم سیاسی بدانیم باید توجه کنیم که سیاست جدید امر بسیار پیچیده‌ای شده است که در همه جا و همه چیز نفوذ دارد و کم‌تر شأنی از شئون زندگی آدمی از اثر آن برکنار می ماند. اگر دموکراسی صرف یک صورت حکومت و سیاست بود اخذ و اقتباس و انتقال آن از جایی به جای دیگر چندان دشواری نداشت، اما اکنون نه فقط حکومت، بلکه جامعه و رفتار افراد آدمی نیز ممکن است به صفت دموکراتیک متصف شود. به این جهت، برای اینکه دموکراسی در جایی تحقق پیدا کند، باید در روابط و مناسبات و در دید و تلقی آدمیان تحولی پدید آید. یعنی تا مردمان دموکراسی را به جان نیامایند و با آن یگانه نشوند، حکومتشان هم دموکرات نخواهد بود.

در کشور ما آشنایی با اندیشه دموکراسی از اوایل قرن نوزدهم، یعنی قریب به دو قرن پیش شروع شد و بیش‌تر این آشنایی از طریق گزارش‌هایی که سفیران و سیاحان و مسافران درباره حکومت پارلمانی و

دموکراسی تدوین کرده بودند حاصل شد، اما چون این گزارش‌ها گزارش از عالمی بود که با جان‌گزارشگران و خوانندگان پیوندی نداشت، تقریباً منشأ هیچ اثر سیاسی نشد و در حدود صد سال طول کشید تا بعضی سیاستمداران و متورالفکران ایرانی درکی از دموکراسی پیدا کردند که می‌توانست مقدمهٔ انقلاب مشروطه قرار گیرد. هرچند انقلاب مشروطه نتیجهٔ ضروری و قهری آشنایی با فکر آزادی و نام دموکراسی نبود، زیرا این آشنایی چندان عمیق و وسیع نبود که بنای دموکراسی بر آن استوار شود، چنان‌که اگر علمای دین در قیام مشروطه دخالت نمی‌کردند شاید این انقلاب به جایی نمی‌رسید، یعنی نه مجلس تشکیل می‌شد و نه قانون اساسی به تصویب می‌رسید.

یکی از پژوهندگان تاریخ تحولات سیاسی اخیر چیزی گفته است که هرچند از جهاتی جای چون‌وچرا دارد، از جهتی در بحث ما قابل استفاده است:

در حکم منصفانهٔ تاریخ رویهم رفته، باید گفت تاریخ نشر اندیشهٔ آزادی و بیداری افکار باید به نام روشنفکران و تاریخ قیام ملی به نام ملایان ثبت شود.^۱

در این گفته، تاریخ نشر آزادی از تاریخ قیام ملی تفکیک شده است. این تفکیک گرچه به اعتباری درست است، در تاریخ جدید یک امر بی‌سابقه یا کم‌سابقه به نظر می‌رسد. در اروپا نهضت‌های سیاسی در پی نهضت‌های فکری پدید آمدند و پرورش‌یافتگان اندیشهٔ آزادی، رهبران انقلاب‌های سیاسی انگلستان و فرانسه و آمریکا بودند، اما چه شد که در کشور ما ناشران فکر آزادی نتوانستند رهبر انقلاب مشروطه شوند، تا جایی که به

۱. دکتر فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمهٔ نهضت مشروطیت، سخن، ۱۳۴۰، ص

قول نویسنده کتاب «فکر آزادی و...» تاریخ قیام ملی را باید به نام ملایان ثبت کرد؟

اما این جدایی غیرطبیعی مانع قوام و رشد نهضت مشروطه شد و بعد از چند سال که مردم عادی مشروطه خواه به خود آمدند و دیدند که سراب می دیده‌اند و این مشروطه همان نیست که می‌اندیشیده‌اند و دردی از دردهای آنان را درمان نکرده است، زمینه برای بازگشت استبداد - یا درست بگویم، صورت جدید استبداد - فراهم شد، چنان‌که هنوز پانزده سال از صدور فرمان مشروطیت و تأسیس مجلس شورای ملی نگذشته بود که سودای «حکمران مستبد مرقی» شبیه طرح مستبد منورالفکری که ولتر در انداخته بود پیدا شد و جمعی از دانشجویان و درس‌خواندگان ایرانی مقیم خارج مجله‌ای به نام «فرنگستان» تأسیس کردند و مبلغ و مروج این فکر شدند. البته انتشار این مجله دیر نپایید و شاید وقتی مسلم شد که رضاخان میرپنج وظیفه مستبد مرقی را به عهده می‌گیرد و زمینه اعطای این منصب به او فراهم شده بود، دیگر انتشار مجله و تبلیغ طرح «استبداد مرقی» ضرورت نداشت.

با روی کار آمدن رضاشاه، تشریفات مجلس و دولت و رأی اعتماد باقی ماند، اما اینها صرفاً صورت نمایش داشت. یعنی مشروطیت عملاً تعطیل شد. مجلس بود اما نفوذ و قدرت نداشت، بلکه هرچه را شاه می‌خواست تصویب می‌کرد و نمی‌توانست با رأی شاه مخالفت کند. ولی از سال ۱۳۲۰ که رضاشاه وادار شد از سلطنت استعفا کند، دوره دیگری آغاز شد که تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، یعنی ۱۲ سال طول کشید. در این ۱۲ سال که صورت ظاهر دموکراسی بیش‌تر رعایت می‌شد هفده دولت روی کار آمدند و چون یکی از این هفده دولت، یعنی دولت مصدق، دو سال بر سر کار بود بهتر است بگوییم که در عرض ده سال شانزده دولت

بر سر کار آمد و برکنار شد و هر دولتی به طور متوسط هفت ماه و نیم بر سر کار بود. تازه گاهی مدتی طول می کشید تا یک دولت از مجلس رأی اعتماد بگیرد و وقتی رأی اعتماد می گرفت به فرض اینکه یک برنامه سیاسی داشت مجال و فرصت برای هیچ کاری نمی یافت. شاه در این مدت ده سال چندان قدرتی نداشت و شاید بتوان گفت که تا سال ۱۳۲۷ هیچ کاره بود. نه اینکه بگویم شاه مشروطه بود و اختیار و قدرت را مجلس و دولت در دست داشتند؛ در این دوران دولت و مجلس هم چندان قدرتی نداشتند و پیش تر آلت فعل بودند.

در طی این مدت رقابت شمال و جنوب شدید بود، به خصوص که آمریکا هم به نیروی جنوب (انگلیس) ملحق شده بود و مداخله می کرد. در این رقابت طبیعی بود که توسعه نفوذ شوروی مایه نگرانی باشد، به خصوص که می بایست از توسعه قدرت پایگاه نفوذ شوروی - یعنی حزب توده - جلوگیری شود. با این قصد در پانزدهم بهمن ۱۳۲۷، در جشن دانشگاه چند تیر چوب پنبه ای انداختند و ضارب در همان محل با شلیک رئیس شهربانی وقت کشته شد و از جیب او کارت عضویت حزب توده بیرون آوردند و در نتیجه حزب توده غیرقانونی اعلام شد. اما حکومت دارای آن نیروی فکری و مادی نبود که بتواند همه چیز را تحت کنترل درآورد. قطع یکباره نفوذ شوروی هم آسان نبود.

یک مسئله مهم دیگر مسئله نفت بود و وقتی طرح ملی شدن نفت در مجلس به تصویب رسید مسئله حادث تر شد. در بحبوحه گم گشتگی و سرگردانی که مسئله گره خورده بود و هیچ راهی پیدا نمی شد، جمال امامی در مجلس پیشنهاد کرد که دکتر مصدق نخست وزیر شود. می گویند - و این گفته بی وجه به نظر نمی آید - که پیشنهاد دهند، یا کسانی که در طرح این پیشنهاد شریک بودند فکر می کردند اگر دکتر مصدق مسئولیت

نخست‌وزیری را نپذیرد در موضع ضعف قرار می‌گیرد و از اثر مخالفت‌هایش کاسته می‌شود، اما اگر بپذیرد چون از عهده کار بر نمی‌آید و به بن بست می‌رسد زمینه برای خودشان آماده می‌شود. ولی برخلاف انتظار پیشنهاددهندگان، دکتر مصدق سمت نخست‌وزیری را برای اجرای طرح ملی شدن صنعت نفت پذیرفت و مجلس نیز به او رأی اعتماد داد. اما در شرایطی که قدرت‌های خارجی در کشور نفوذ داشتند یک دولت به دشواری می‌توانست اجرای یک طرح ضد استعماری را به عهده گیرد و دیری نباید که آثار اختلاف میان مصدق و دربار آشکار شد، تا اینکه در تیرماه ۱۳۳۱ شاه مصدق را عزل کرد و سمت نخست‌وزیری را به احمد قوام داد. این اقدام شاه با مقاومت شدید مواجه شد و با تظاهرات بزرگ روز سی تیر، قوام ناچار شد استعفا کند و بار دیگر مصدق به نخست‌وزیری رسید. اختلاف‌ها همچنان پابرجا بود، هرچند که دربار چاره‌ای نداشت جز اینکه لااقل تا مدتی کوتاه بیاید و مصدق که با پشتیبانی مردم به نخست‌وزیری بازگشته بود در مواضع خود پایدارتر شد، چنان‌که در مذاکرات نفت زیر بار هیچ قرار و مداری که خلاف اصول ملی شدن نفت باشد نرفت. بالأخره دولت مصدق با کودتای آمریکایی - انگلیسی ۲۸ مرداد سرنگون شد.

بعضی از نویسندگان سیاسی و شاید غیرسیاسی گفته‌اند که بر اثر سختگیری و خشکی مصدق، دربار و آمریکا و انگلیس ناچار به شدت عمل و طراحی کودتا دست زده‌اند. اینها به طور سر بسته مصدق را مسئول تعطیل دموکراسی ایران می‌دانند. من درباره این قول چیزی نمی‌گویم، اما می‌دانم با سهل‌انگاری، هیچ نظم سیاسی و از جمله دموکراسی استوار نمی‌شود. نکته مهم این بود که مصدق کوشید تا یکی از اساسی‌ترین اصول قانون اساسی را اجرا کند. او در نطقی که در اوایل

سال ۱۳۳۲ از رادیو پخش شد سخن را با این جمله پایان داد که شاه سلطنت می‌کند نه حکومت.

برای اینکه این اصل متحقق شود، لازم بود که ملت حکومت را از آن خود بداند و برای اعمال حاکمیت ملی آماده شود. در غرب، دموکراسی و حاکمیت ملی در روح و جان مردم پدید آمده یا رسوخ کرده و تعلق خاطر ایشان مایه حفظ نظام سیاسی شده است. اما بسیاری از کشورها و اقوام و از جمله ما ایرانیان خبر پدید آمدن نظم‌های جدید سیاسی را از اینجا و آنجا شنیده بودیم و چنان‌که گفته شد، از دو‌ست سال پیش بعضی ایرانیان که به اروپا سفر کرده بودند، آنچه را از ترتیبات سیاست و حکومت دیده و شنیده بودند قدری بازگفته و نوشته‌اند، ولی این نوشته‌ها کم‌تر در عالم سیاست جایی پیدا کرده است. نویسندگان و سفرنامه‌نویسانی بوده‌اند که در باب حکومت دموکراتیک و نظام دموکراسی غرب سخن‌ها گفته‌اند، ولی این سخنان در هیچ‌جا نقل نشده و نویسنده آن را کسی نمی‌شناخته یا کم می‌شناخته‌اند، چنان‌که دکتر عبدالهادی حائری نوشته است:

برسر آنیم که از شیوه برخورد اندیشه‌گری دیگر با مسئله آزادی سخن به میان آوریم که حتی نامش تا یکی دو سال واپسین کمتر شنیده شده بوده است تا چه رسد به اینکه اندیشه‌های وی پیرامون مسائل و نهادهای نوین، دیدگاه پژوهشگران را فراخواند. این اندیشه‌گر ناشناخته ایرانی کسی جز سلطان‌الواعظین نیست.^۱ این سلطان‌الواعظین سفری به هندوستان کرده و سفرنامه مختصری به نام «سفرنامه و سیاحت‌نامه سلطان‌الواعظین» در هند نوشته است. چرا مردمان این نوشته‌ها را نخوانده و از آن خبر نداشته‌اند؟ این نوشته‌ها

۱. دکتر عبدالهادی حائری، آزادی‌های سیاسی و اجتماعی از دیدگاه اندیشه‌گران، جهاد دانشگاهی مشهد، اول، ۱۳۷۴، ص ۱۳۲-و.

نظر اجمالی به اندیشه دموکراسی در صد سال اخیر تاریخ ایران ۲۰۷

طالب نداشته است. تنها نوشته سلطان الواعظین نیست که ناشناخته مانده است. ما تازه داریم بسیاری از دست نوشته ها را در کتابخانه ها پیدا می کنیم که مسافران و سیاحان یا سیاستمداران نوشته اند و تاکنون کم تر به آنها توجه شده است. نوشته هایی که خواننده نداشته باشد نوشته های بیگانه و غریب است. یعنی همان طور که سفر برای کم تر کسی پیش می آمده، اعتنا به نوشته های این مسافران نیز کم تر مرغوب کتابخوانان بوده است.

اگر اخیراً به این قبیل آثار و دست نوشته ها توجهی شده است، متوجه باشیم که وجود این آثار حاکی از اعتنا به تجدید نبوده است. نام اشخاصی مثل اعتصام الدین (نویسنده «شگرفنامه ولایت» که در سال ۱۱۸۰ ه.ق. / ۱۷۶۷ به انگلیس رفت) و عبداللطیف شوشتری صاحب کتاب «تحفة العالم» (نوشته شده در سال ۱۲۱۶ ه.ق. / ۱۸۰۱ م) و ابوطالب اصفهانی^۱ که از ۱۷۹۹ تا ۱۸۰۳ در انگلستان و اروپا به سر برد و زین العابدین شیرانی صاحب «بستان السیاحه» (که در سال ۱۸۰۱ از بمبئی دیدن کرد) و آقا احمد کرمانشاهی که در سال ۱۸۰۴ به هند رفت و سفرنامه ای به نام «مرآت الاحوال جهان نما» نوشت، چندان آشنا نیست و ظاهراً سفرنامه های «شگرفنامه ولایت» و «مرآت الاحوال» هنوز چاپ نشده و نویسندگان آن آثار را کسی نمی شناخته یا کم می شناخته اند.^۲

علاوه بر اینها افغانها و تاجیک ها هم مطالبی در این زمینه ها به فارسی نوشته اند که نیاکان ما کم تر آنها را شناخته و خوانده اند. البته اینها بیش تر گزارش بوده و چه بسا حکم شرح عجایب و غرایب داشته است که

۱. دستاویز سفر او به انگلستان یادداشت هایی است به نام «مسیر طالبی».

۲. ظاهراً قسمتی از «شگرفنامه ولایت» به زبان انگلیسی ترجمه شده و در سال ۱۸۲۷ در لندن انتشار یافته است.

سیاحان ایرانی و به‌طورکلی شرقی در غرب می‌دیده‌اند. اما مدتی بعد که شاید مجال اندک تأملی پیش آمد، باز هم آثاری که به وجود آمد همچنان غریب بود.

اکنون آثار و مقالات منورالفکران دوران مشروطیت و قبل از مشروطیت در کتاب‌فروشی‌ها نیست و حتی در کتابخانه‌ها هم کم‌تریافت می‌شود. در مورد کتابی که خواننده ندارد چه می‌توان گفت؟ چنین کتابی تا وقتی خواننده پیدا نکند نمی‌توان درباره‌ آن حکم کرد. مثلاً کتاب «اقتصاد» سیسموندی را حدود صد سال پیش به فارسی ترجمه کردند، ولی نشانی از این کتاب در هیچ‌جا پیدا نیست و نمی‌دانیم چند نفر آن را خوانده و از خواندن آن چه بهره‌ای برده‌اند. نسخه خطی ترجمه یک کتاب درسی فلسفه و روان‌شناسی با خط خوش و عبارات خوب موجود است، ولی معلوم نیست که آیا در جایی تدریس شده است یا نه. این یک امر عجیب است که یک معلم زحمت ترجمه کتابی را بر خود هموار سازد و آن کتاب خواننده نداشته باشد و کسی حتی از روی آن استنساخ نکند.

اکنون از ترجمه عربی آثار یونانی و هندی نسخه‌های بسیار داریم. پدران ما چاپ و چاپخانه نداشتند، اما از کتاب محافظت می‌کردند، ولی ما در برخورد با تجدد چندان علاقه‌ای به اندیشه تجدد نشان ندادیم. حتی اکنون هم کسانی که در لفظ و به زبان با ایدئولوژی مخالفت می‌کنند، تفکر متعلق به تجدد را طوری معرفی می‌کنند که گویی باید بی‌چون و چرا به آن تسلیم شد و آن را راهنمای عمل و زندگی قرار داد و پیدا است که فکر راهنمای عمل همان ایدئولوژی است. در این صورت تفکر به ایدئولوژی تحویل می‌شود.

البته حکومت کم‌وبیش نگران آگاهی مردم از اوضاع اروپا بوده است، چنان‌که میرزا آقاخان نوری که اطلاع پیدا کرده بود حسین بن عبدالله

سرابی، یکی از همراهان فرخ‌خان امین‌الدوله در مأموریت اروپا سفرنامه‌ای نوشته و قصد چاپ و انتشار دارد، به فرخ‌خان امین‌الدوله نوشت:

فرزند مکرم سیف‌الملک هم در اوقات سفارت خود این‌طور کتابی نوشته می‌خواست چاپ بکند. به جهت این‌که برای مردم فرق اوضاع اروپا با اوضاع ایران درست معلوم نشود راضی نشدم چاپ بزنند. شما هم البته نخواهید گذاشت حال آقا میرزا حسین این کتاب را با اسمه نماید که به همه جا منتشر شود. و برای مردم درست آگاهی از اوضاع اروپا حاصل شود که مصلحت نیست.^۱

بیم و نگرانی میرزا آقاخان بی‌وجه نبود، زیرا اگرچه این آشنایی و آگاهی به‌زودی و به‌آسانی در تغییر نظام سیاسی کشور مؤثر نمی‌شد، اما صدارت میرزا آقاخان را به خطر می‌انداخت، چنان‌که بعد از او شخصی به صدارت رسید که از اوضاع سیاسی اروپا باخبر بود و مجلس وزیرانی شبیه به دولت‌های اروپایی ترتیب داد. این صدر اعظم منورالفکر، یعنی میرزا جعفرخان مشیرالدوله، همان کسی است که میرزا ملکم‌خان «رساله غیبی» خود را برای او نوشت. او در این رساله کوشیده بود طرح خود را طوری بیان کند که شاه حس نکند که می‌خواهند قدرت او را محدود کنند و علمای دین هیچ نکته‌ای از آن را مخالف با احکام شرع ندانند، مع‌هذا در همین رساله به صراحت اعلام کرد که عقاید مردم آزاد خواهد بود و اجرای قانون و اداره حکومت برعهده مجلس وزیران است و قوانین را مجلس تنظیمات وضع می‌کند. ملکم اولین کسی نبود که اندیشه تفکیک قوا و آزادی عقاید را عنوان می‌کرد، اما این نکته بی‌اهمیت نیست که او طرح تفکیک قوا را به صدر اعظم وقت نوشت که او هم در ظاهر به ملکم

۱. آزادیهای سیاسی و اجتماعی از دیدگاه اندیشه‌گران، صص ۱۱۰ و ۱۱۱. - و.

بی‌علاقه نبود.

ملکم می‌دانست - یا لاقلاً احساس کرده بود - که منورالفکران با مردم تماس و رابطه ندارند و اگر علمای دین اصول جدید سیاست و سیاست جدید را نپذیرند، آن را به مردم هم نمی‌توان انتقال داد. همچنین اگر نیروی مردم و خواست آنان نباشد، چگونه شاه می‌پذیرد که قدرت خود را به دیگران واگذار کند؟ این بود که او کوشید با علمای دین رابطه برقرار کند و احیاناً به سخن خود رنگ و بوی کم‌وبیش دینی بدهد. اما این ملاحظات در حقیقت رعایت مقتضیات بود، وگرنه پس از اینکه به پیشنهاد او مجلس مصلحت‌خانه تأسیس شد (در سال ۱۲۷۶ هجری قمری) و آن مجلس کاری از پیش نبرد رساله‌ای اعتراض‌آمیز خطاب به امنای آن مجلس نوشت و در ضمن اعتراض‌های خود تفکیک قوا را «روح مناظم سیاسی جدید» خواند^۱ و از آن دفاع کرد حتی به تلویحی نزدیک به تصریح، به نظام سلطنت مطلقه به شدت حمله کرد و در ملامت به اعضای مصلحت‌خانه که نتوانسته بودند در اصول حکمرانی هیچ تحولی پدید آورند گفت که اگر این اصول معیوب نیست چه بهتر که مقلد مقننین قدیم خودمان بمانیم و تذکر داد که از آثار آن قواعد این است که «اولیای دولت ما محلّ نفرت ملت شده‌اند». حتی به آنان تذکر داد که در قواعد سیاست جدید هیچ‌گونه دخل و تصرف نکنند و همه چیز را بی‌چون‌وچرا بپذیرند. تعبیر او این است که بزرگان قوم در علوم دولتی عقل خود را از اختراعات تازه معاف دارند و «تصرفات جاهلانه» نکنند.^۲

البته ملک‌خان در میان عده معدود منورالفکرها نفوذ داشت، اما

۱. نگ. ک. به: فریدون آدمیت و هما ناطق، افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار، آگاه، تهران، ۱۳۵۶، ص ۲۱۶. - و.
 ۲. نگ. ک. به: افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، ص ۲۱۹. - و.

اندیشه آزادی و حکومت قانون تا زمانی که از سوی علمای دین مورد تأیید قرار نمی‌گرفت در میان مردم راه نمی‌یافت و علمای دین هم نمی‌توانستند افکار سیاسی وارد شده از غرب را به طور تام و تمام بپذیرند. از این جهت - و البته از جهات دیگر - کتاب «تنبيه الامة و تنزیه الملة» اثر آیت الله نایینی اهمیت خاص دارد. به نظر مرحوم نایینی اروپاییان:

اصول تمدن و سیاسات اسلامی را از کتاب و سنت و فرامین صادره از حضرت شاه ولایت علیه افضل الصلوة والسلام و غیرها اخذ و در تواریخ سابقه خود منصفانه بدان اعتراف و قصور عقل نوع بشر را از وصول به آن اصول و استناد تمام ترقیات فوق العاده حاصله و کمتر از نصف قرن اول را به متابعت و پیروی آن اقرار کردند، لکن حسن ممارست و مزاولت و جودت استنباط و استخراج آنان و بالعکس سیر قهقرایی و گرفتاری اسلامیان به ذل رقیب و اسارت طواغیت امت و معرضین از کتاب و سنت مآل امر طرفین را به این نتیجه مشهود و حالت حالیه منتهی ساخت.^۱

مراد و مقصود مرحوم نایینی معلوم است: اسلام با استبداد سازگاری ندارد و اصول عدالت و آزادی را اروپاییان از اسلام و مسلمانان اخذ کرده‌اند و قانون اساسی و مجلس قانونگذاری با احکام اسلام منافات ندارد. توجه کنیم که مرحوم نایینی دموکراسی را نظام حکومت ندانست، بلکه مجلس را «مجلس وکلا» خواند. کمی بعد آقا سیداسدالله مجتهد خارقانی رساله‌ای به نام «روح التمدن و هویة الاسلام» نوشت و عنوان فرعی آن را «اسلام چهل سال اول یا دموکراسی عالم» گذاشت. صرف نظر

۱. شیخ محمد حسین نایینی، تنبيه الامة و تنزیه الملة، شرکت سهامی انتشار، تهران، نهم، ۱۳۷۱، صص ۲۴ و ۲۵ - و.

از اینکه مرحوم نایینی خود به جمع‌آوری نسخ چاپی کتاب خود اقدام کرد، این نکته نیز مهم است که تلقی علمای دین از آزادی و دموکراسی با آنچه از آثار و آرای غربی مستفاد می‌شد تفاوت داشت.

دخالت روحانیان مخالف استبداد گرچه منشأ آثار و تحولات بود، کم‌تر به استقرار حکومت قانون و مشروطیت مدد رساند. دموکراسی ایران هرچه بود بیشتر به تعالیم میرزا ملکم‌خان و امثال او بازمی‌گشت، چنان‌که در او ان مشروطیت نیز یکی از پیروان ملکم، یعنی آدمیت، مدتی کارگردان و کارگزار دموکراسی شد. آدمیت، بنابر روایت دکتر فریدون آدمیت:

[...] با سه نیرو تصادم داشت. یکی با استبدادطلبان که بعد از صدور فرمان آزادی در تلاش احیاء قدرت لرزان و متزلزل خود بودند. دیگر با ملایان شریعت‌طلب که در واقع با عامل استبداد پیوند داشتند، سوم با عناصر بسیار افراطی که عملاً شیوه انقلابی پیش گرفته بودند [...]

اولین برخورد جامع آدمیت با ملایان شریعت‌طلب در داستان تنظیم متمم قانون اساسی ایران بروز کرد [...]

از طرف مجلس یک کمیسیون هفت نفری مأمور تهیه و نگارش متمم قانون اساسی گردید [...] کمیسیون طرح [...] را تدوین کرد. مجلس نظر علمای روحانی را نسبت به مواد آن خواست [...] پیشوایان روحانی تباین بعضی از مواد مدونه را با اصول دینی عنوان و به مخالفت با آن قد علم کردند. از جمله شیخ فضل‌الله نوری پیشوای علمای شریعت‌طلب لایحه مفصلی در لزوم رواج شریعت انتشار داد [...]

در این ماجرای دامنه‌دار جامع آدمیت نظر قاطع داشت. با

مداخله بی حد و حصر روحانیون و تشکیل کمیسیونی از علماء جهت رسیدگی به مواد مدونه و خاصه با استفسار نظر علمای نجف بکلی مخالف بود. در بیانیه‌ای که رئیس جامع در جمادی‌الثانی ۱۳۲۵ منتشر ساخت [...] اعلام کرد «قانون اساسی [...] موافق قواعد معموله جمیع پارلمان‌های دنیا و نظامنامه‌های همین مجلس شورای ملی، بایستی مستقیماً در مجلس علنی قرائت شود و اگر محتاج حک و اصلاح بود در همان مجلس اصلاح بشود».^۱

او درباره لایحه شیخ فضل‌الله نوشت که آن لایحه «برهم زننده اساس مشروطیت و خلاف قوانین مدنیت است». همچنین رئیس جامع اعلام داشت که نتیجه تشکیل کمیسیون علما این است که رفته رفته ایشان حقی برای خود در اجرای امور مملکتی اثبات نمایند و رخنه در کارهای سیاسی کنند.

نویسنده کتاب «فکر آزادی و...» که فرزند رئیس جامع آدمیت است، پس از نقل قول پدر نوشته است: «این سخن علیه روحانیون، یعنی کسانی بود که خود را از بانیان مشروطیت می‌دانستند و انصافاً در این کار سهم بسیار مؤثری داشتند».

معروف و مشهور این است که با نفوذ سیاستمداران غیر آزادیخواه در نظام مشروطه، مشروطیت از راه اصلی منحرف شد و پس از مدتی کوتاه، جز گزارش‌ها و نوشته‌هایی از آن باقی نماند. اما چنان‌که از اسناد مجمع آدمیت برمی‌آید، اشخاص و گروه‌های سیاسی و سری پشتیبان و مدافع مشروطه به سراغ امثال امین‌السلطان رفتند و از او حمایت کردند. امین‌السلطان در خارج از ایران با اشخاص بسیار ملاقات کرده و «به اشاره

۱. فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، صص ۲۵۵-۲۵۳. - و.

اول عقل و علم ایران پرنس ملکم خان راهی می‌رفته و... در بوته آهن‌گذاری گذاخته شده و به عبارت دیگر او را آدم کرده بودند.^۱ یا به قول عون‌الممالک:

معلوم شد که در کارخانه تصفیه و تزکیه بشری رفته فشارهای کامله بر او وارد آورده‌اند.^۲

از این مطالب معلوم می‌شود که امین‌السلطان را از جهت انتساب به دربار و نظام استبدادی نکشتند، بلکه وقتی میان دو گروه مشروطه‌خواه اختلاف افتاد، گروه حیدر عمو اوغلی و انجمن آذربایجان در صدد قتل امین‌السلطان که وابسته به گروه محافظه‌کار و مورد تأیید انجمن‌های سری و از جمله مجمع آدمیت بود برآمد. می‌بینیم که دموکراسی هنوز به ایران نیامده، ملعبه دست اشخاص و گروه‌های صاحب نفوذ شد. چرا؟ زیرا دموکراسی تقلیدی و عاریتی بود و ریشه استوار نداشت و به این جهت صاحبان نفوذ و قدرت‌طلبان نام آن را نگاه داشتند و این نام را وسیله رسیدن به اغراض خاص قرار دادند.

حتی چنان‌که گفتیم وقتی رضاشاه به قدرت رسید مجلس را تعطیل نکرد، منتهی مجلس در دوران قدرت رضاشاهی چیزی جز آلت فعل نبود. در تاریخ مشروطیت از دوره پنجم مجلس تا سال ۱۳۵۷، یعنی در مدتی بیش از پنجاه سال، مجلس هرگز در برابر استبداد نایستاد و رضاشاه و محمدرضاشاه هرگز ناچار نشدند مجلس را منحل کنند و یک بار که مجلس منحل شد، دکتر مصدق علی‌رغم میل شاه و از طریق استعفای نمایندگان و رجوع به آرای عمومی این مهم را انجام داد. یعنی مجلسی که قاعدتاً می‌بایست رکن و مظهر دموکراسی باشد، با مردی که سابقه مبارزه

۱. فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، صص ۲۶۱ و ۲۶۲؛ نقل به مضمون. - و.

۲. فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، ص ۲۶۷. - و.

با استبداد داشت و در رأس نهضت ضد استعماری ملی کردن نفت بود مخالفت می‌کرد. به این جهت مصدق که در یک سخنرانی در فروردین ۱۳۳۲ با نظر به قانون اساسی گفته بود شاه سلطنت می‌کند نه حکومت، در ابتدا ناگزیر شد که از مجلس اختیارات بگیرد و بالأخره مجلس را منحل کند.

شاید دوره ده‌ساله از شهریور ۱۳۲۰ تا روی کار آمدن دکتر مصدق در سال ۱۳۳۰ می‌توانست دوران تجربه سیاسی دموکراسی در ایران باشد، اما دموکراسی که در غرب بنیان فکری قوی داشت، در اینجا بر هیچ پایه استواری قرار نداشت. به این جهت، در این ده سال نوعی تشاتر دموکراسی برگزار شد. کودتای ۲۸ مرداد پایان این نمایش بود؛ یعنی این کودتا صرف یک کودتای ضد نهضت ملی شدن نفت نبود، بلکه گشایش راه بازگشت به دوران دیکتاتوری یا آغاز برقراری یک نظام استبدادی جدید و اختناق سیاسی تازه بود. نکته قابل تأمل این است که در دوران دوساله حکومت دکتر مصدق، بعضی از درس خوانده‌های ما دریافتند که دموکراسی بدون اساس و بنیاد فکری و فرهنگی و اجتماعی محقق نمی‌شود، ولی اینکه این بنیادها را از کجا باید آورد و چگونه فراهم باید کرد، معضل بزرگی است که به آسانی حل نمی‌شود.

دین، آزادی و اخلاق

۱. اختلافات سیاسی و جناحی کنونی کم‌کم به مراحل بحرانی می‌رسد.^۱ این اختلاف‌ها در اصل چندان بد و بیجا نبوده است. گروهی فکر می‌کرده‌اند که اگر به مصلحت زمانه و آزادی و اصلاح امور مردم توجه نشود، کشور دچار عقب‌ماندگی می‌شود و به قدرت دولت و حکومت دینی لطمه وارد می‌شود. گروه دیگر پروای حفظ دین و رعایت احکام آن را داشته‌اند و اکنون همه همه هم خود را در سیاست مستقیماً مصروف اشاعه و ترویج آداب دینی و احکام شرع و جلوگیری از خلاف و گناه می‌کنند. اینکه این تلقی و روش تا چه اندازه موجه و مؤثر و موفق است در جای دیگر باید درباره آن بحث شود. اگر در این اختلاف محل نزاع از ابتدا به درستی معین شده بود شاید به نتایج کارساز می‌رسیدند. اما ظاهراً چنین نشده است. بنا را بر حسن نیت هر دو گروه می‌گذاریم ولی بدانیم که حسن نیت به تنهایی برای انجام دادن یک کار دشوار کافی نیست.

آزادی‌خواهی و انصاف داشتن فضیلت است، اما تأسیس جامعه آزاد و تقویت روح انصاف مستلزم فراهم شدن شرایطی بیش از اندیشه

۱. این مقاله در تابستان ۱۳۸۱ منتشر شده است. - و.

انصاف‌طلبی و آزادی‌خواهی است و مخصوصاً جمع دموکراسی با دین کاری بسیار ظریف و دشوار می‌نماید. پیداست که هرکس داعیه دینداری دارد باید به احکام شریعت پایبند باشد و در حفظ آن احکام بکوشد، ولی حافظان شریعت در صورتی در کار خود توفیق پیدا می‌کنند که بدانند در چه جهانی به سر می‌برند و چه مشکلات و موانعی هم اکنون پیش پایشان قرار دارد یا در آینده در برابرشان قرار خواهد گرفت.

اگر گروه اول فکر می‌کرد که شرایط تحقق دموکراسی چیست و برای پدید آمدن و استوار شدنش چه مقدماتی لازم است، سعی در فراهم آوردن آن شرایط و مقدمات می‌کرد. گروه دوم نیز اگر می‌دانست تحقق نظام دینی مستلزم چه تحول بزرگی در دنیای کنونی است و به عظمت و خطیر بودن طرح دینی شدن عصر به خوبی توجه می‌کرد، تأسیس حکومت دینی را به صرف بعضی اقدام‌های سیاسی و قضایی و پلیسی و طرد و نفی مخالفان و نصب موافقان در حوزه عمل و سیاست محض، حل شده و تمام نمی‌انگاشت. وقتی دو گروه که هریک وجود دیگری را مضر و مانع خیر و صلاح و احیاناً خائن یا فاقد درک و صلاحیت می‌دانند در مقابل هم قرار می‌گیرند، بحث و نظر و تفکر دیگر هیچ مورد ندارد و اگر شعارهایی هم به زبان آید الفاظ و اصوات است و حقیقتی ندارد. اگر این دو فریق می‌توانستند درباره راه‌هایی که برای رسیدن به مقصودشان باید پیمایند بیشتر بیندیشند، لااقل در بعضی موارد و مواقع هم‌زبان و همدستان می‌شدند.

متقدمان، سیاست را شریف‌ترین صناعات عملی می‌دانستند، اما معتقد بودند که این صنعت شریف باید با چراغ فضایل فکری هدایت شود. سیاستمداری که از فضایل فکری بهره دارد می‌داند که چه کارهایی را می‌توان و باید انجام داد و از انجام دادن چه کارهایی باید پرهیز کرد و

میان آنچه باید انجام داد یا انجام نداد، مهم و اهم و مفید و مضر و مضرتر کدام است و هر کاری را در چه وقت و چگونه و با چه وسایلی باید انجام داد. آن که صاحب فضیلت فکری است اگر بشنود که کسانی مثلاً خواست او را موهوم یا تمنای محال می‌دانند، بی تأمل گفته آنان را حمل بر دشمنی و غرض‌ورزی نمی‌کند، بلکه می‌اندیشد مبدا در طرح مقصد و مقصود دچار توهم یا اشتباه شده باشد و این تأمل خود نوعی همراهی و همداستانی با مدعی است.

دوری و حرمان از فضایل فکری نه فقط موجب آشوب و پریشانی در روابط میان مردمان می‌شود و طرح و حلّ مسائل را دشوار و محال می‌سازد، بلکه رشته پیوند میان مردم و قوام جامعه را سست می‌کند و از هم می‌گسلد و اخلاق و فضایل فردی و شخصی را به خطر می‌اندازد. آیا نمی‌توان با استمداد از فضیلت فکری در محل و مورد اختلاف در نزاع فعلی بیندیشیم و ببینیم چگونه می‌توان و باید عمل کرد که امر معاش مردم به سامان آید و در عین حال سایه دین و اخلاق بر سر مردم باقی بماند؟ ما که به وضع زندگی مصرفی جهان کنونی تن در داده‌ایم، چه عیب دارد که تحقیق کنیم که چگونه می‌توانیم راهی به درون منطقه قدرت علم و تکنولوژی بیابیم و آیا مقصود به صرف بعضی اقدام‌های سیاسی حاصل می‌شود. اهل سیاست معمولاً خواست‌ها و داعیه‌های بزرگ دارند، اما صرفاً آن خواست‌هایی برآورده می‌شود که به شرایط برآورده شدنش فکر کرده باشند و توانایی فراهم آوردن آنها را داشته باشند.

۲. قانون اساسی ما لزوم موافقت و مطابقت قوانین با قواعد و احکام دین مبین را با تأکید بر حفظ شرایط آزادی و حقوق مردم توأم کرده است. ظاهراً تاکنون به اندازه کافی نیندیشیده‌ایم که این جمع چگونه ممکن

می‌شود. اگر کسانی هم در گوشه و کنار به این امر مهم توجهی کرده باشند، هیچ یک از دو جناح سیاسی فعلی رغبتی به آن نشان نداده و احیاناً آن را بیهوده و بی‌وجه خوانده‌اند. اکنون این مسئله و مشکل، بدون اینکه ریشه و اصل آن را به‌درستی بشناسیم، به مشکل اصلی مبدل شده و جایی برای توجه به امور دیگر و اندیشیدن به مسائل کشور و مصالح مردم باقی نگذاشته است. قانون اساسی راهنما و ره‌آموز سیاست کشور است و همه باید اصول آن را رعایت کنند، اما اختلاف در فهم و تفسیر قانون نمی‌تواند و نباید مشغولیت تمام وقت اهل سیاست باشد.

دین و آزادی هر دو شأن والا دارند. اما در اینکه میان این دو چه نسبتی برقرار است یا می‌تواند برقرار باشد، اهل نظر باید به تأمل و تحقیق پردازند. سیاست، تدبیر امور جامعه و مردم است و کار اهل سیاست نباید یکسره به بحث و نزاع بر سر چند شعار مصروف شود. اکنون مردم در پیچ‌وخم دالان‌های سازمان‌های اداری سرگردانند. کارمندان و کارکنان دولت نه درآمد کافی و آرامش خیال دارند و نه از کاری که می‌کنند بهره‌چندانی نصیب کشور می‌شود. صدها نفر بیش از بیست سال با حسن نیت وقت صرف کرده‌اند که برنامه مناسبی برای آموزش و پرورش تدوین کنند و نمی‌دانم به کجا و به چه نتیجه‌ای رسیده‌اند. برای آینده علم و فرهنگ و اقتصاد و... هم ظاهراً برنامه‌های دقیق و حساب شده نداریم. می‌گویند جوانان افقی پیش روی خود نمی‌بینند و نمی‌دانند که آینده‌شان چه می‌شود. تذکر می‌دهند و تذکرشان نیز بجاست که مردم و به‌خصوص جوانان را مأیوس نباید کرد و آینده را سیاه نباید جلوه داد.

اگر آینده‌ای شفاف و روشن پیش رو داریم، هیچ‌کس نمی‌تواند آن را سیاه کند. آن آینده را باید نشان داد تا بدینی و بداندیشی رنگ بیازد. من این قلم را می‌شکنم اگر بخواهد آینده روشن جوانان را سیاه جلوه دهد و

امید جوانان را به یأس مبدل کند. همچنین دستی را می‌بوسم که چند سطر بنویسد و به من و به دیگران بفهماند که چگونه امید در دل‌های جوانان موج می‌زند و کار اداراتمان بقاعده است، از آموزشمان نتیجه خوب می‌گیریم و برنامه جامع علمی و آموزشی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی برای آینده داریم و بیهوده می‌گویند که در دستگاه‌هایی که نباید سیاسی باشند، سیاست نفوذ کرده است و... مطمئن باشیم که اگر عیب و نقصی وجود نداشته باشد جلوه حسن جریان امور، چشم عیب‌بین را هم با حسن آشنا می‌کند، اما با ندیدن عیب و آن را پوشاندن و به حال خود گذاشتن مشکل پیچیده‌تر می‌شود. اگر طرحی برای آینده داریم و می‌دانیم که به کجا می‌رویم با حرف و قیل و قال، نور امید در دل مردم خاموش نمی‌شود، چنان‌که با الفاظ نمی‌توان امید به وجود آورد. به عبارت دیگر اگر افق پوشیده است در حقیقت آینده وجود ندارد، زیرا افق تاریک در حقیقت افق نیست.

آینده را با حرف و لفظ اشتباه نباید کرد. آینده آزادی است و با حقیقت آدمی پیوسته است. اگر به مدیریت و اقتصاد و کار و اشتغال و آموزش و پرورش و بهداشت اهمیت نمی‌دهیم یا آن را از امور فرعی به شمار می‌آوریم، بدانیم که حفظ اعتقادات و اخلاق نیز دشوار می‌شود. مشکل بزرگ ما این است که مسائل بزرگ را کوچک و آسان می‌انگاریم و گاهی امور فرعی در نظرمان بسیار بزرگ می‌نماید. ما با اینکه با غرب مخالفیم این داعیه را ظاهراً از اندیشه فیلسوفان بنیانگذار تجدد انتزاع کرده‌ایم که هر چه بخواهیم می‌کنیم و جهان را به صورتی که می‌خواهیم در می‌آوریم و چندان به خود حسن‌ظن داریم که می‌پنداریم به اشاره ما کارها تمام می‌شود. به این جهت خود را محتاج طرح و برنامه نمی‌دانیم، چنان‌که به مفاسد اخلاقی هم که می‌پردازیم به اصل و منشأ و شرایط فساد کاری

نداریم و نفی و طرد موقعی فاسدان و احياناً نمايش اين طرد و نفی را کافی می دانيم. طرد بدان و جذب خوبان يك اصل اخلاقی است و در سياست هم بايد متبع باشد، اما خوبان سياست، علاوه بر صفاتی كه در شهرت خوب شمردۀ می شود بايد واجد فضيلت فكري باشند، در غير اين صورت خوبی های آنان منشأ هيچ اثر خير نمی شود و چه بسا كه آثار بد و مضر از آنها برآيد، زيرا وقتی چیزی يا کسی هرچند خوب در جای نامناسب قرار گیرد نظم و تعادل به هم می خورد و اگر اين وضع عادی تلقی شود و ندانند كه اشیاء و اشخاص در جای خود نيستند تمیز میان ظلم و عدل دشوار می شود.

وقتی سياستمداران تمام توجه را فی المثل به حفظ ظواهر دين معطوف می کنند و مسائل بزرگ و عمده را تحت الشعاع بودن يا نبودن فلان شخص در رأس يك سازمان يا اجرای بعضی مراسم و رعایت رسوم مطلوب قرار می دهند در حقيقت از سياست استعفا کرده اند، يا از حكومت صرفاً شأنی را به عهده گرفته و به خود اختصاص داده اند كه حكام قدیم برای خود قائل بودند و اين گرچه در ظاهر ضدّ سكولاريسم است، در عمل و در باطن به تصدیق و توجیه سكولاريسم مؤدی می شود. کسی كه می گوید سياست از دين جدا نيست بايد به سياست دينی بينديشد، يعنی اندیشه کند و بكوشد كه راه حلّ دينی برای رفع مشكلات و حلّ مسائل مربوط به معاش و روابط و مناسبات مردمان و اصلاح امور آنان و آبادانی كشور ييابد. اما اگر به اين امور اهميت ندهند و آن را بر عهده ديگران بگذارد و صرفاً نظارت کند كه احكام شرع در كجا و چگونه اجرا می شود و در كجا اقوال و افعال با شرع مطابق است و در كجا نيست، رسم و شیوه او را حتی اگر با حسن نيت تمام توأم نباشد می توان تحسین كرد، اما آن را سياست دينی نمی توان خواند. يك بار در تاريخ غربی

سیاست و جای دین را گرفته است. تدارک این پیشامد با صرف اقدام‌های سیاسی و بی‌اعتنایی به مقتضیات جامعه متجدد میسر نمی‌شود و صورت نمی‌گیرد. دعوی گذشت از سکولاریسم وقتی مورد و معنی دارد که بتوان جایگاه دین را در عالم مدرن و مدرنیته شناخت و طرحی برای تبیین این جایگاه در انداخت.

۳. یک گمان سطحی و کم‌ویش مقبول و حتی شایع این است که با اقامه‌های سیاسی و انتظامی و وضع مقررات و قوانین می‌توان همه امور را سامان بخشید و هرچه را که باید تغییر کند تغییر داد. درباره دامنۀ نفوذ و اثر و کاربرد قانون مخصوصاً باید تأمل کرد؛ قانون حکم عدالت است یا باید حکم عدالت باشد و اگر آدیان آن را وضع کرده باشند در حقیقت به خداوند تشبّه کرده‌اند، به این جهت تصدی امور قانونگذاری و قضا و حتی رعایت و اجرای قوانین مستلزم درک قوی و رأی متین و اعتدال شخصیت است. با قانون نه فقط معین می‌شود که چه رفتارهایی در یک جامعه بهنجار است و کدام‌ها ناهنجار، بلکه ممکن است با آن نظام‌ها و سازمان‌هایی نیز قوام یابد.

جامعه تکنولوژیک و بوروکراتیک جدید را قانونگذاران به وجود نیاورده‌اند، اما این جامعه قوانین خاص دارد، یا درست بگوییم قواعد رفتار و قوانین معرف جامعه‌اند. به عبارت دیگر نظام‌ها و سازمان‌های عالم متجدد به دلخواه اشخاص به وجود نیامده‌اند و بر حسب سلیقه گردانندگان دگرگون نمی‌شوند، بلکه تناسبی با توانایی‌ها و نیازهای مردم و جامعه دارند. پس قانونگذار دستور عمل و رفتاری را پیشنهاد و سازمانی را بنیاد می‌کند که در دایره امکان‌های عالم و در طرح کلی جامعه جایی داشته باشد و با آن تعادل جامعه در سیر و حرکت آن حفظ شود.

قانون همواره و هر جا که باشد، مظهر عدل و تعادل است و منشأ آن نمی‌تواند سلیقه‌های اشخاص و اهوای گروه‌ها باشد. قوانینی که با اعمال سلیقه و با سودای غلبه تدوین می‌شود اولاً به آسانی و به درستی اجرا نمی‌شود و ثانیاً به هر صورت که اجرا شود، نه فقط ظلم را به جامعه می‌آورد، بلکه به آن رسمیت می‌بخشد و بر آن نام عدل می‌نهد و این بزرگ‌ترین ظلم است که ظلم را عدل جلوه دهند. این رسم، رسم مدینه ظالمان است. در این مدینه بدترین صورت ظلم که ظلم قانونی است روا داشته می‌شود.

این ظلم در دو مرحله ممکن است واقع شود: یکی در مرحله وضع قوانین است که قانونگذار درک درستی از استعدادها و توانایی‌ها و نیازها و مصلحت‌های مردم ندارد و با تصنع و گاهی به حکم اهوای و مصلحت‌بینی‌های شخصی و گروهی قانون وضع می‌کند. چنین قانونی بیرون از زمان و وقت است و با آن هیچ مشکلی گشوده نمی‌شود. چگونه می‌توان این قبیل قوانین یا شبه قوانین را از قانون‌های بجا و مناسب تمیز داد؟ قانونی که با وقت و زمان هماهنگ نباشد معمولاً از زبان و صورت ظاهر آن شناخته می‌شود. این قبیل قوانین معمولاً اجزای نامتناسب و ناهماهنگ و زبان مبهم و متکلف دارند. واضعان این قوانین معمولاً می‌پندارند که جامعه و نظم امور را با رأی خود و از طریق وضع قوانین دلخواه به هر نحو که بخواهند تغییر می‌دهند و این توهم بدی است. قانون، شبکه راه‌هایی است که در جامعه وجود دارد یا به وجود می‌آید و قانونگذاران این راه‌ها را می‌یابند و نشان می‌دهند و روشن می‌کنند.

استنباط نشود که پس همه قوانین، قوانین طبیعی است. قوانین تاریخی را نیز مردمی که زمان و تاریخ دارند درمی‌یابند و مدون می‌کنند، نه اینکه گروه‌هایی از مردم به میل و سلیقه و برحسب خلیات یا روان‌شناسی

خاصی به انشای قانون و تدوین آن بپردازند. وانگهی، اگر قوانین را تاریخی بدانیم مگر اشخاص می‌توانند هرطور که بخواهند در تاریخ تصرف کنند و هرچیزی را به جای چیز دیگر بگذارند؟ آدم و عالم جدید واجد امکان‌های بسیارند و مخصوصاً در عالم جدید که بشر در آن دایره مدار امور شده است، دامنه اختیار و قدرت وسیع است و به این جهت جامعه جدید را جامعه آزاد خوانده و مناسب‌ترین صورت سیاسی آن را دموکراسی دانسته‌اند.

من اکنون درباره سیاست و نظام‌های سیاسی بحث نمی‌کنم. درست است که دامنه امکان‌های جامعه جدید بسیار وسیع است، اما این عالم نیز نظمی دارد و هر چه در آن می‌گذرد باید با نظم تجدد هماهنگ باشد. در نظم جامعه متجدد بسیار کارها می‌توان انجام داد، اما چیزی را که با آن نظم سازگار نباشد نمی‌توان در آن وارد کرد. اینکه این نظم از درون سست شده باشد یا از ابتدا آن را بر اساس محکم قرار نداده باشند مطلب دیگری است. جامعه متجدد در وضع مستحکم و مستقر هیچ عنصر خارجی را در درون خود راه نمی‌داد یا آن را راه می‌داد و در خود منحل می‌کرد. در آگاهی غربی هم نمی‌گنجید که یک عنصر تمدنی غیر غربی به عالم تجدد تعرض کند. اکنون اعتماد به نفس سابق وجود ندارد و چنان‌که می‌بینیم غرب (مثلاً آمریکا) با خشم و خشونت از دشمن خارجی تمدن غربی سخن می‌گوید. کسانی هم می‌گویند وجود خارجیان و مهاجران در غرب همبستگی تمدنی را سست می‌کند. اگر در جهان توسعه یافته فتور و خلل راه یافته است تکلیف عالم رو به توسعه که بنای نظام تجدد در آن از ابتدا بر زمین سست بوده است معلوم است. در نظام متزلزل، قانون‌های متعارض ممکن است در کنار هم قرار گیرند و حتی مدتی دوام بیاورند که منشأیت اثرشان بسیار کم است یا منشأ هیچ اثری نیستند. اصولاً در

جامعه‌ای که قوانین با هم هماهنگی ندارند قانون نفوذ و اعتبار چندانی ندارد.

۴. قبلاً به فضایل فکری و اینکه درک و دریافت قوانین موضوعه بشری با این فضایل ممکن می‌شود اشاره کرده‌ام. چگونه بشر با فضایل فکری قانون وضع می‌کند؟ فضیلت فکری یک امر انتزاعی و شخصی و روان‌شناسی نیست و آن را با چیزی مثل هوش که خاص شخص است نباید اشتباه کرد. فضیلت فکری در پیوند با دیگران و درک زبان آنان و پی‌بردن به توانایی‌ها و نیازهای خود و دیگران ظهور می‌کند. صاحب فضیلت فکری ممکن است منزوی و گوشه‌نشین باشد و هرگز به سیاست نپردازد و حتی سیاست را دوست نداشته باشد، اما آشنای زمان است و به آنچه می‌گذرد التفات دارد، یعنی وجود او بیرون از زمان و تاریخ نیست. صاحب فضیلت فکری فضیلت خود را با تاریخ و در تاریخ دریافته است و با آن می‌تواند وحدت و تمامیت عالم خود و نسبت اجزای آن با یکدیگر و با کل را درک کند و جای هر چیز را بشناسد و وقت هر کار را بداند و اندازه اعمال و رفتار را بسنجد.

در وضع قانون باید مصلحت و صلاح کل منظور باشد. اگر قرار شود در تخصص‌های سیاسی، هر گروهی بنا بر مصلحت‌اندیشی‌های خود قانون انشا و پیشنهاد کند، وضعی پیش می‌آید که بدتر از بی‌قانونی است. بی‌قانونی و آشوب عیب و نقص است و زمینه سرگردانی و بلا تکلیفی و فساد را فراهم می‌آورد، اما رفتار و عمل خودسرانه و به‌غرض آلوده را قانونی جلوه دادن و به قانون مستند کردن، عین ظلم و رذیلت است و این صورت دوم، ظلم قانونی یا ظلم به قانون است. اگر پرسند آیا ستمگری که ستم می‌کند بی‌اینکه به توجیه ستم خویش پردازد ستمگرتر است یا

آنکه ستم می‌کند و ستم خود را داد می‌خواند، چه پاسخ می‌توان داد؟ ستمگری که ستم خود را داد می‌خواند ظاهراً دو ظلم مرتکب شده است، اما داد خواندن ستم فقط یک ستم نیست که به ستم‌های دیگر افزوده شود، بلکه تمام ستم و جامع همه ستم‌هاست. این ستم وجود آدمی و خرد و اندیشه و دل و جان او را تباه می‌سازد. در این شرایط اگر قانونی هم وضع شود چه بسا که قانون ظلم است. درست است که نظارت مردم در مواقعی از زیاده‌روی‌ها جلوگیری می‌کند، مع‌هذا به صرف اینکه مجلس باشد و نمایندگان مجلس را مردم انتخاب کنند و دولت با رأی مجلس تشکیل شود، حکومت قانون برقرار نمی‌شود. اگر با مجلس و دولتی که مجلس انتخاب می‌کند و با روح و باطن قوانینی که به تصویب می‌رسد خرد و فضیلت فکری توأم نباشد، نه قوانین به کار صلاح و اصلاح خلق می‌آید و نه دولت و مجلس قدرت حکومت و اداره کشور را دارد.

متأسفانه رسم سازمان‌های دولتی و حکومتی و رسمی ما نیست که به کارنامه خود نگاه کنند و ببینند که حاصل کارشان چه بوده است. شاید این بدان معنی باشد که ما برنامه‌هایمان را درونی نکرده‌ایم و آنها را به عنوان وظیفه اجرا نمی‌کنیم و به این جهت خود را مسئول انجام دادن و انجام ندادن آن نمی‌دانیم و گاهی حتی در میانه راه کاری را رها می‌کنیم و راه دیگری می‌رویم، گویی کار برای ما اهمیت ندارد، بلکه حرف و داعیه مهم است. به این جهت به جای کار به نزاع و جدال می‌پردازیم و گناه نقص‌ها و نارسایی‌ها را برگردن رقیب می‌اندازیم. اختلاف سیاسی در جای خود موجه است و در جامعه جدید نمی‌توان انتظار داشت که گروه‌های مختلف و مخالف وجود نداشته باشد، اما اختلاف قاعدتاً بر سر آرا و برنامه‌ها باید باشد. وقتی برنامه‌ای نیست پیداست که اختلاف و بحث

سیاسی خیلی زود به دشمنی و خشونت مبدل می‌شود. در این وضع دیگر جایی برای اعمال قواعد بازی‌های سیاست نیست و به این جهت مخالف آزادی می‌تواند به نحوی مخالفت خود را توجیه کند و آزادی‌خواه به جای اینکه بگوید راهش چه بوده و در کجا و چگونه در اجرای برنامه‌هایش اخلاص کرده‌اند و برای آینده چه تدبیری می‌اندیشد، تمامی بارگناه ناکامی را به گردن رقیب می‌اندازد.

۵. سخن آزادی معمولاً دو قسم می‌تواند باشد: یکی سخن مشهور و متداول که همه شنیده‌اند و خطر چندانی از آن متوجه هیچ‌کس نمی‌شود و سود چندانی هم برای مردم و گویندگانش ندارد. این سخن مشهور عام است و از دویست سال پیش تاکنون در همه جهان و در همه زبان‌ها تکرار شده است. سخن دیگر گرچه در آن مشهور و کلی می‌گنجد، اما صرف الفاظ نیست، بلکه بیان یک آزمایش است. این سخن می‌تواند ره‌آموز و راه‌گشا و هماهنگ‌کننده باشد و تکلیف گفتار و رفتار مردمان با آن معین شود. این سخن تکراری نیست. توجه کنیم که آزادی سیاسی آزادی فعل و عمل است و اگر در اعلامیه حقوق بشر و در کلمات صاحب‌نظران سیاست از آن به آزادی بیان و گفتار تعبیر شده است مراد گفتاری است که ناظر به عمل است، زیرا سیاست و حقوق هر دو علم عملی است و اصطلاح آزادی بیان نباید ما را از شأن عملی آن غافل سازد.

اینکه آزادی بیان چگونه به عمل تعلق دارد و تفاوت آن با آزادی در فعل و عمل - که معمولاً به اختیار تعبیر می‌شود - چیست، در جای دیگر باید مورد بحث قرار گیرد. همین قدر اشاره می‌شود که همه بحث‌ها و اختلاف‌های جاری، به آزادی در عمل سیاسی باز می‌گردد. آزادی سیاسی آزادی مخالفت و موافقت در حوزه امور عمومی و حکومتی

است. این آزادی را معمولاً سهل می‌گیرند و می‌پندارند که چون در زمره حقوق طبیعی آدمیان شمرده می‌شود همواره بوده است و همه جا می‌تواند تحقق یابد و حال آنکه تحقق آزادی‌های سیاسی موقوف به پدید آمدن شرایط خاص است. آزادی سیاسی از آثار و لوازم دوران تجدد است، یعنی از زمانی پدید آمده است که مردمی به عهده گرفته اند که طرح سیاسی خاصی را اجرا کنند. آنها برای اینکه طرح را اجرا کنند باید به آن تعلق خاطر و توجه داشته باشند. به عبارت دیگر اجرای طرح سیاسی در جامعه‌ای صورت می‌گیرد که مردمش استعدادها و نیازها و توانایی‌ها و اعتقادات و تعلقات خاص دارند و طرح سیاسی باید با نظر به این شرایط تدوین شود. این شرایط را با فضیلت فکری می‌توان شناخت و اینجاست که آزادی با فضیلت فکری پیوند پیدا می‌کند و شاید که آزادی نیز جزئی از آن فضیلت شود. با این اشاره به اجمال می‌توان دریافت که چرا وضع قانون خوب و سیاست درست موقوف به تحقق فضیلت فکری است.

غرض در اینجا بحث دربارهٔ قانون و قانونگذاری نبود، اما اکنون که به آن اشاره شده است، این نکته را نیز باید گفت که صفت و نشانهٔ قوانین و احکام و دستورالعمل‌ها برآمده از فضیلت فکری، یا درست بگوییم قوانینی که مظهر فضیلت فکری و خرد عملی اند: ۱. دقت در زبان و الفاظ، ۲. وضوح و صراحت عبارات، ۳. رعایت ترتیب عام و خاص و کلی و جزئی و در نیامیختن آنها با یکدیگر و بالاخره ۴. سهولت اجرا و مقبول افتادن در نظر عموم است. اگر با این ملاک‌ها قوانین را بسنجند بسیاری از قوانین و مقررات زائد و بی‌وجه می‌شود و روا بودن قوانین بی‌وجه و زائد نه فقط مایهٔ هنر و فضیلت جامعه نیست، بلکه شاید گاهی از بی‌قانونی بدتر باشد یا با آن عنان در عنان رود. قوانینی که به حکم ملاحظات و برای تأمین مصالح موقت گروهی تدوین و تصویب می‌شود در حقیقت قانون

نیست و دوام و ثبات ندارد. در همه کشورها و جامعه‌ها کم‌ویش چنین شبه قوانینی وجود دارد، اما هرچه تعادل و هماهنگی بیش‌تر باشد تعداد آنها کم‌تر است و هر جا اینها بیش‌تر باشند ناهماهنگی و بی‌ثباتی غلبه دارد.

۶. مشکلی که گفتنش دشوار است و پذیرفتنش دشوارتر این است که در کلّ عالم کنونی نوعی گسیختگی به وجود آمده است. هر عالم و هر جامعه‌ای رشته‌ای دارد که سازمان‌ها و مردمان را به هم می‌پیوندد. این پیوند در جامعه‌ی مدرن هم وجود داشته است، هرچند که بعضی ایدئولوژی‌ها و به‌خصوص آنها که در اندیویدوالیسم اصرار کرده و به راه افراط رفته‌اند، کوشیده‌اند که این پیوندها را نادیده بگیرند و بپوشانند. کانت که فیلسوف مدرنیته است وقتی قانون را ورای ملاحظات و مصلحت‌بینی‌ها می‌بیند در حقیقت به امری توجه دارد که ضامن روابط معقول میان مردمان است. این ضامن پیوند هنوز هم کم‌ویش وجود دارد، اما قوت و استحکام آن در همه جا به یک اندازه نیست، تا آنجا که می‌توان گفت در قلب و مرکز تمدن غربی این رشته سست شده است.

وضع سیاسی پر اضطراب جهان در این ایام را یک امر تصادفی و اتفاقی نباید تلقی کرد، یعنی فی‌المثل نباید پنداشت که بر حسب تصادف گروهی افراطی در آمریکا به قدرت رسیده‌اند و می‌خواهند جهان را به آشوب بکشند و از آب گل‌آلود ماهی بگیرند. اروپای دموکرات هم به آمریکا اعتراض نمی‌کند و حتی نمی‌پرسد که از کجا مأموریت دارید به کشورها لشکر بکشید و حاکمیت ملت‌ها را نقض کنید و همه مردم جهان را به قبول رسمی و اجرای اجباری دموکراسی وادار سازید. راستی چه شده است که به نام دفاع از حقوق بشر آشکارا حقوق بشر نقض می‌شود و

این اقدام عجیب چنان‌که باید در هیچ‌جا تعجب مدعیان رعایت حقوق بشر را بر نمی‌انگیزد و حتی بسیاری از سیاستمداران اروپا در برابر ماجراجویی آمریکا که جهان را به سوی فاجعه می‌کشاند چندان حساسیت نشان نمی‌دهند؟ گویی درک نمی‌کنند که سیاست ماجراجویانه آمریکا هیچ خدمتی به آزادی ملت‌ها و احقاق حقوق بشر نمی‌کند، بلکه شاید تمدن غربی را بیشتر تر به خطر اندازد.

چرا چنین شده است؟ آیا سوءنیت و خبیث طینت چند سیاستمدار، آینده جهان و نوع بشر را به خطر انداخته است؟ کار بشر و جهان بشری را چندان ساده نگیریم و تقدیر آن را به هوی و هوس یا حسن‌نیت این و آن بسته ندانیم. البته بد است که سیاستمداران سوءنیت داشته باشند و در صدد ظلم و ویرانگری باشند، اما جهان تابع اغراض سوء شخصی سیاستمداران نیست، چنان‌که صرف حسن‌نیت ایشان نیز برای بقا و آبادانی جهان کفایت نمی‌کند. این همه جنجال و هیاهوی سیاسی و سیاست ایجاد رعب و وحشت نشانه آن است که جهان غرب دیگر استحکام سابق را ندارد. توجه کنیم که اروپا با نظر به پارادایم (صورت مثالی) نظم تجدد ساخته شده است، یعنی چیزی فراروی اروپایا راه را نشان می‌داده و همت‌ها و درک‌ها راهماهنگ می‌کرده است. اکنون اروپا و آمریکا به قله رشد و پایان راه رسیده‌اند، ولی این پایان همان جایی نیست که در ابتدای مسیر تا اواخر راه در اندیشه رسیدن به آنجا بوده‌اند. غرب دیگر صورت مثالی مدینه صلح و سلم و آزادی را فراروی خود نمی‌بیند و با اینکه در پایان راه همچنان فعال و پویا می‌نماید دیگر چشم به آینده ندارد، بلکه به میوه‌چینی و بهره‌برداری مشغول شده است.

هر تاریخ و جامعه‌ای پارادایم یا پارادایم‌هایی دارد که به درک و اراده مردم معنی و جهت می‌دهد. در جایی که این صورت ایده‌آل وجود ندارد

یا در ابر و غبار کدورت پنهان شده است، دل‌ها و دست‌های مردمان از هم جداست و کوشش‌ها بی‌ثمر می‌ماند. گویی همه به گرد خویش می‌چرخند و راه به جایی نمی‌برند. همه حرف می‌زنند، اما هیچ‌کس به سخن دیگری گوش نمی‌کند. حتی وقتی به قصد هم‌نوایی و هم‌داستانی با دیگران یا اقناع آنان سخن می‌گویند گویی ارضای خود را کافی می‌دانند، یعنی خود می‌گویند و سخن خود را تصدیق و تحسین می‌کنند و چه عالم بدی است عالمی که مردمانش زبان آورند، اما گوش‌هایشان ناشنواست. البته در عصر ما که وسایل ارتباط جمعی و اینترنت بر این عارضه سخت پرده می‌پوشند، زشتی چنین عالمی کم‌تر و به‌دشواری آشکار می‌شود، مع‌هذا نه این عالم می‌تواند پیوسته دوام آورد و نه بشر در آن آرام می‌گیرد.

۷. این توقع که دولت باید همه مشکلات را رفع کند بی‌جاست، زیرا سیاست گرچه به‌خصوص در زمان ما نفوذ عظیم دارد، همه‌کاره نیست و اگر کارها فرو بسته است همیشه سیاستمداران عاملان این فرو بستگی نبوده‌اند، چنان‌که گشایش همه کارها هم به دست ارباب سیاست نیست. اصلاً کار حکومت در زمان ما بیش‌تر به دست کارشناسان و تکنوکرات‌ها و کم‌تر بر عهده سیاستمداران است و شاید به همین جهت باشد که می‌گویند دوران سیاستمداران بزرگ گذشته است، ولی این بدان معنی نیست که جهان کنونی به سیاستمداران بزرگ نیاز ندارد. جهان توسعه‌یافته به سیاستمداران نیاز دارد که راه خروج از بن‌بست و توسعه‌یافتگی را بیابند و گردانندگان جهان توسعه‌یافته باید درک و تدبیر و وجدانی داشته باشند که ماجراجویی‌های احتمالی را بی‌اثر کنند و برای جلوگیری از خطرهایی که جهان را تهدید می‌کند چاره بیندیشند.

اگر کارشناسان و تکنوکرات‌ها ندانند که چه باید بکنند و دست‌ها و

دل‌های ایشان هماهنگ نباشد و آموخته‌های درس‌خواندگان و دانشمندان در عقل جمعی جای نگرفته باشد، دولت و حکومت چه می‌توانند بکنند؟ می‌گویند و نادرست هم نمی‌گویند که اگر شایستگان را به کارهای گران بگمارند قدری از مشکلات به دست آنان حل می‌شود. سعدی که شعر و حکمت در زبان او به نحو بی‌مانندی یگانه شده است می‌فرمود:

جز به خردمند مفرما عمل گرچه عمل کار خردمند نیست

انصاف نیست که متصدیان امور کشور را به بی‌تدبیری منسوب کنند و البته نمی‌توان گفت که آنها همگی خردمندترین مردمانند.

شاید بهتر باشد این نحوه سخن گفتن را که بر پندار اندیویدوالیسم مبتنی است رها کنیم. جامعه مجموعه افراد و اشخاص شایسته و بی‌لیاقت نیست که در هر وقت و موقع، برحسب اتفاق ناشایستگان هم بتوانند بر صدر نشینند و قدر ببینند و خردمندان و صاحبان تدبیر مهجور مانند، مگر اینکه نظر به پوشیده ماندن یا پوشیده شدن خرد و خردمندی و تدبیر باشد. کسی که با سیاستمداران حشر و نشر دارد می‌داند که بیش‌تر آنان از هوش و درک و درایت بهره دارند. آنها هم اگر نه بیش از دیگران، به اندازه آنان، از اینکه چرخ کارها چنان‌که باید نمی‌گردد ناراضی اند. اگر بگویند اینها یا بعضی از اینها جای شایسته ترها را گرفته‌اند، خوب است که مدعیان طرح‌ها و برنامه‌های خود را بگویند و راه درست انجام دادن کارها را نشان دهند.

اگر در جامعه‌ای کارها به دست اشخاص متوسط می‌افتد نه از آن است که این متوسط‌ها شایستگان را کنار زده و خود زمام امور را به دست گرفته‌اند، یعنی جنگی میان خردمندان و کم‌خردان درنگرفته است که در آن کم‌خردان بر خردمندان پیروز شوند. حافظ درست فرمود که:

فلک به مردم نادان دهد زمام مراد

تو اهل دانش و فضلی همین گناهت بس
 اما اولاً زبان شعر را با زبان سیاست خلط نباید کرد، ثانیاً به فرض اینکه
 زبان اشارت شاعر را به عبارت برگردانیم سخن حافظ ناظر به عالمی
 است که در آن کارها رو به ادبار دارد. در چنین عالمی قدر دانش و
 دانشمند و فرق میان علم و جهل پوشیده است و مردمان به جای اینکه
 بدانند چه باید بکنند، فهرست نیازهای طبیعی و عادی خود را باز
 می‌گویند و شکوه می‌کنند که چرا این نیازها برآورده نمی‌شود.

مختصر بگویم، در جامعه پریشان و پراکنده‌خاطر، شایستگی و تدبیر
 مجال ظهور پیدا نمی‌کند، چنان‌که علم هم بی‌نشاط و افسرده است.
 نمی‌گویم انتقاد نکنیم یا بدتر از آن ضعف و نقص کارهای حکومت و
 دولت را توجیه کنیم، اما توجه کنیم که:

الف. انتقاد با ذکر عیب‌ها و نارسایی‌ها تمام نمی‌شود، بلکه در آن باید
 نشان داده شود که شرایط اجرای هر کاری چیست و اگر شرایط فراهم
 شده است چرا و چگونه در انجام گرفتن کار کوتاهی کرده‌اند. یعنی منتقد
 باید خود را به جای مجری امر بگذارد و ببیند اگر کار به او محول می‌شد
 چه می‌توانست بکند و چه می‌کرد. بسیاری از کسانی که به منصب و
 مقامی می‌رسند می‌پندارند که به زودی تحولی بزرگ در کارها پدید
 می‌آورند، اما چیزی نمی‌گذرد که با گردش کارها چنان‌که پیش‌تر بوده
 است خو می‌گیرند یا به آن رضایت می‌دهند.

ب. تناسبی میان توانایی‌ها و ناتوانایی‌های مردم و حکومت وجود
 دارد و منتقدان حکومت و دولت نیز مخصوصاً باید به این معنی توجه
 داشته باشند. به این بیان اعتراض می‌شود که مسئولیت ندانم‌کاری‌ها و
 کوتاهی‌های مقام‌های دولت و حکومت را به گردن مردم نباید انداخت و

اگر حکومتی ظالم است مردم شریک ظلم آن نیستند، بلکه آنها مظلومند و نه ظالم. مقصود از اینکه میان کاروبار حکومت و مردم تناسبی وجود دارد این نیست که هر صفتی که حکومت دارد به مردم نسبت دهند. وجود تناسب میان مردم و حکومت به معنی موافقت تام و تمام میان آنها نیست. حکومت که ظالم است مردم مظلومند. ظلم و مظلومیت دو امر متضایف و متلازمند. آیا مقصود از مناسبت و تناسب همین تضایف و تلازم است؟ شاید بدون این تضایف مناسبت منتفی شود، اما توجه کنیم که حکومت وقتی ظالم می شود و می تواند به ظلم ادامه دهد که مردم ظلم را بپذیرند. وقتی مردم تصمیم بگیرند که دیگر زیر بار ظلم نروند حکومت ظالم دوام نمی آورد.

استبداد هم در جایی وجود دارد و دوام می آورد که مردم قدرت دفاع از آزادی را ندارند. یعنی هنوز وجودشان با آزادی یگانه نشده است، بلکه آزادی امری است که بیرون از آنهاست و فقط تمنای رسیدن به آن را دارند. اینجاست که جنگ میان استبداد و آزادی درمی گیرد. هرکسی هم در هر جا آزادی می خواهد و دم از آزادی می زند، ضرورتاً آزادی را درک نکرده است. آزادی برای اینکه در یک نظام مناسب تحقق یابد باید اساس و بنیادی در وجود مردمان داشته باشد. حفظ و بقای آن هم موقوف به بقای آن اساس و بنیاد است. امر مهم این است که در زمان ما بنیاد آزادی های سیاسی سست شده است. در قرن نوزدهم بسیار بعید و دشوار بود که حکومتی به نام حفظ حقوق بشر تجاوز به کشورهای دیگر را «اقدامات پیشگیرانه» قلمداد کند یا گروه هایی از هواخواهان دموکراسی در آرا و اقوال اشخاص به جستجوی فاشیسم پنهان برخیزند و به جای بحث بی قید و شرط که خود آن را پیشنهاد کرده اند، برچسب بزنند و بی دریغ عناوین علم ستیز و آزادی ستیز و خشونت طلب به این و

آن بدهند. من بحث نمی‌کنم که این خلق و خو با اصول و مبانی لیبرالیسم چه مناسبت دارد، اما اگر این خلق و خو در میان طرفداران دموکراسی شایع شود، فاتحه دموکراسی خوانده شده است، زیرا لازمه‌اش استیلای خشن‌ترین نظام پلیسی است.

تفاوت سازمان پلیسی و اطلاعاتی استالین با سازمان‌های امنیتی و اطلاعاتی اروپا و آمریکا این بود که اینها به تحلیل آرا و نظرها چندان اهتمام نمی‌کردند و نظرشان بیشتر به اقدام و عمل بود، اما استالین با ابداع نوعی تازه از تفتیش عقاید، آرای مخالفان خود را به اصول و مبانی سرمایه داری ضدسوسیالیسم نسبت داد. نازی‌ها هم به نحوی همین شیوه را پیش گرفتند و متأسفانه این شیوه دارد به تدریج در همه جای جهان و در حوزه لیبرالیسم هم شایع می‌شود، بی‌اینکه به صراحت آن را موجه و مقبول بدانند. صاحب‌نظران سیاست هم، تا آنجا که من می‌دانم، به این امر کم‌تر توجه کرده‌اند. شاید تنها ایزایا برلین به طرح این مسئله نزدیک شده باشد.

مردم معمولاً از یک سیاستمدار لیبرال توقع دارند که حقوق و آزادی‌های همه مردمان را محترم بشمارد و در امور خصوصی اشخاص و اقوام دخالت نکند. اگر در زمانی که درست زمان تحقق ایده آل لیبرالیسم و اندیشه لیبرال دانسته می‌شود لیبرالیسم در جهت خلاف انتظار سیر می‌کند، باید به این وضع خلاف انتظار اندیشید. پست مدرن‌ها قدری نسبت به این قبیل مسائل حساسند، اما بحث در این مسائل متأسفانه به نزاع میان مدافع و مخالف مدرنیته تبدیل می‌شود. با مدرنیته در عالم نظر نه مخالفت می‌توان کرد و نه موافقت، زیرا همین که مخالفت و مدافعه در کار آید بحث و نظر پایان می‌یابد. آزادی جدید با پدید آمدن قوه نقد پدید آمده و بسط یافته است، به قسمی که آزادی را از نقد و نقادی جدا

نمی‌توان کرد. این نقد در زمان ما و در شرایط تاریخی تجددمآبی باید با درک این پرسش جدی آغاز شود که ما در کجای تاریخ جهانی قرار داریم و به کجا می‌خواهیم برویم و از چه وسایل و امکان‌هایی برخورداریم.

کانت پرسید که چه می‌دانیم، چه باید بکنیم، و چه امیدی می‌توانیم داشته باشیم. لازم نیست که همه به مسائل نقد عقل نظری و عقل عملی کانت پردازند، اما تحقیق این معنی که ما کیستیم و چه بوده‌ایم و چه شده‌ایم و تذکر به این معانی شرط گشایش راه آینده است. اگر این تذکر نباشد غرور حتی کارسازی‌های هوش را که به مسائل و امور جزئی اختصاص دارد تباه می‌کند. هوش در صورتی حقیقتاً چاره‌ساز است که از پشتیبانی عقل جمعی و فضیلت فکری برخوردار باشد و در غیر این صورت، حتی اگر در راه شیطنت و خراب‌کاری نیفتد، تباه می‌شود و هدر می‌رود.

این حکم در مورد علم جدید هم صادق است. دانشمندان اگر در شرایط مناسب قرار نگیرند و مردم از دانششان بهره نبرند، احساس غربت می‌کنند و اهتمامشان به علم و پژوهش کم و کم‌تر می‌شود یا عزم رحیل به جایی می‌کنند که پژوهش‌طلب و خریدار حقیقی دارد. فرار یا مهاجرت مغزها صرفاً بدان جهت نیست که دانشمند در تأمین معاش خود دشواری‌هایی دارد یا ناروایی‌های اجتماعی و سیاسی او را آزار می‌دهد و اگر چنین بود، حقیقتاً دانشمندان مهاجر قابل سرزنش بودند. دانشمند اگر برای کشور و مردمش مختصر دشواری تحمل نکند و ناملايمات اجتماعی و سیاسی را برتابد حرمت دانش را فرو گذاشته و آن را در بازار سوداگری جهانی در معرض فروش گذاشته است. من منکر نمی‌شوم که بعضی دانشمندان مهاجر احیاناً در زندگی و معاش خود مشکلاتی داشته‌اند. دولت و حکومت وظیفه دارند که معاش دانشمندان را تأمین

کنند، فضای سیاست هم باید با عالم علم هماهنگ باشد، اما دانشمندان به صرف نارضایتی‌های عادی وطن خود را ترک نمی‌کنند، به خصوص که او وظیفه دارد برای تحقق شرایط مناسب علم و زندگی تلاش کند، یعنی دانشمندان اگر حقیقتاً دانشمندند باید بکوشند شرایط را تغییر دهند و مشکلات را رفع کنند.

دشواری فهم مسئله مهاجرت دانشمندان از آنجاست که دانشمندان مهاجر از وضعی که در کشور خود دارند راضی نیستند و این نارضایتی ما را به اشتباه می‌اندازد و می‌پنداریم همین امر علت یا محرک اصلی مهاجرت آنهاست و حال آنکه نارضایتی دانشمندان از جای دیگر است. این نارضایتی را به نارضایتی از وضع معاش و به علل و جهات سیاسی تحویل نباید کرد. درست است که دانشمندان در توجیه اقدام خود بیش‌تر به مشکلات زندگی توجه می‌کنند، ولی درد حقیقی آنها دوری از دیار علم و غربت است و برای غریب، در و دیوار دیار غربت می‌تواند مایه ملال و شکوه باشد. سرّ این غربت و درد ملال آن را با مشاهدات عادی نمی‌توان دریافت. حتی مطالعات و پژوهش‌های جامعه‌شناختی محض هم راه به عمق این مسئله نمی‌برد. دانشمندان مثل همه مردم دیگر باید در عالمی متناسب با علایق و توانایی‌ها و حقوق و وظایف خود به سر برد و اگر بیرون از این عالم باشد تعادل وجودش به هم می‌خورد. بر هم خوردن این تعادل، آرامش خاطر و تمرکز حواس را از او می‌گیرد.

بعضی از دوستان من به درستی در فضیلت خرد سخن‌های خوب می‌گویند. من با اینکه با آنان در این امر همداستانم سکوت اختیار می‌کنم. نه اینکه به شرف و فضیلت عقل قائل نباشم یا خدای ناکرده آن را منکر شوم، که اگر کسی منکر عقل شود از مرتبه انسانیت بیرون می‌رود. متفکرانی که به مخالفت با عقل شهرت دارند و در کلماتشان مخالفت

ظاهر است، با مطلق کردن عقل عادی و صوری مخالف بوده‌اند. من در شرف عقل چون و چرا نمی‌کنم بلکه نگران وجود آنم. به کرات اتفاق افتاده است که از مطالعه یک طرح یا خواندن یک بخشنامه یا پس از اطلاع از یک تصمیم اجرایی و اداری ساعت‌ها و روزها فکر کرده‌ام که به حکم نهفته در طرح و پیشنهاد تصمیم پی ببرم و راه به جایی نبرده‌ام و این وضع تسلسل داشته است. من پیشنهاد می‌کنم به جای بحث دربارهٔ عقل و شهود، عقل و ایمان و عقل و نقل و نظایر اینها که در جای خود بسیار مهم است، به جستجوی عقل بر خیزیم و ببینیم در کجا می‌توانیم آن را بیابیم و در کدام شهر و کشور مردم پیش‌تر به عقل نیاز دارند. حساسیت نداشته باشیم که دربارهٔ عقل در کوچه و بازار چه می‌گویند، زیرا هر چه بگویند با این گفتن‌ها نه بنیان عقل قوت می‌گیرد و نه اگر باشد به آن زبانی می‌رسد. عقل را باید یافت. آن عقلی که معتزله و بعد ایشان دکارت - البته در معنا و مقصودی متفاوت - می‌گفتند به تساوی میان آدمیان تقسیم شده است، یک داشته و مزیت روان‌شناسی و نفسانی صرف نیست، بلکه به یک اعتبار استعداد عقلی و به اعتبار دیگر عقلی بیرون از افراد و اشخاص است که همه از آن بهره دارند. اگر پیوند اشخاص با عقل شبه‌متعالی قطع شود، استعداد وجودی آنها به فعلیت نمی‌رسد. کافی نیست که اهل نظر مردمان و سازمان‌ها را به پیروی از عقل دعوت کنند. ایشان اگر خانهٔ عقل را می‌شناسند باید دیگران را به آنجا راه بنمایند. عقل را باید طلب کرد و اولین شرط طلب این است که عقل خود را کامل و بی‌نقص ندانیم، چه، اگر فکر می‌کنیم که وجودمان عین خرد و خردمندی است، در عین استغنا دیگر طلب معنی ندارد.

از جمله نشانه‌های وجود عقل در جامعه، تفاهم و درک متقابل و هماهنگی کارها و همراهی دست‌ها و دل‌ها و سرها و مطابقت افعال با

اقوال است. اگر به جای این تفاهم‌ها و هماهنگی‌ها و مطابقت‌ها دوری و بیگانگی و پریشانی و اضطراب و دوگانگی می‌بینیم، باید بیش‌تر به وضع خرد و خردمندی بیندیشیم. فضیلت فکری و خرد جمعی ضامن پیوستگی و تفاهم و همداستانی و هماهنگی دل‌ها و زبان‌ها و دست‌هاست. اگر اینها باشد دانشمند با گرسنگی هم می‌سازد، اما وقتی نباشد تعلق خاطر و پیوستگی و همبستگی هم نخواهد بود. در این صورت اگر دانشمند به جایی برود که قدرش را می‌دانند و به پژوهشش وقع می‌نهند با او می‌توان بحث کرد، اما ملامت کردنش وجهی ندارد. این سخن نه جواز برای مهاجرت دانشمند است و نه منظور از آن این است که دانشمندان تمنای تعارف و تقدیر دارند. وطن جایگاه همبستگی و تعلق خاطر و خانه امید و آسودگی است. دانشمند هم از وطن خویش به آسانی دل بر نمی‌دارد، مگر اینکه خود را در این وطن غریب بیابد. آخر دانشمندان تعلق هم به عالم علم دارند و از آن عالم و وطن هم نمی‌توانند دور بمانند. عالم علم دانشمند و صاحب نظر می‌پرورد و دانشمندی که از این عالم دور بماند گاهی بی‌اینکه خود متوجه و متذکر باشد هوای آن به سرش می‌زند؛ این هواست که مهاجرت دانشمندان را موجب می‌شود.

نمی‌گویم به فکر شرایط اجتماعی و اقتصادی و سیاسی مهاجرت دانشمندان نباشیم، اما آنها هرچند مهم باشند فروع شرط اساسی وجود عالم علمند. این عالم وقتی به وجود می‌آید مسلماً به بودجه و امکانات خاص نیاز دارد، اما نتیجه‌نگیریم که با صرف هزینه و تهیه وسایل و ابزار می‌توان عالم (جهان) علم را ایجاد کرد. اگر این قضیه فهم می‌شد می‌توانستیم بسیاری از موانع را از سر راه برداریم و با آرامش وطمأنینه قدم در راه بگذاریم، ولی این شرط به آسانی محقق نمی‌شود و چه بسا که جهان و عالم علم، امری وهمی و احياناً مسخره تلقی شود. ولی من این

سخن را با جوانان و آنانی که در راه رسیدن به منازل رفیع علمند می‌گویم، زیرا آنان باید راه را به سوی خانه معرفت بگشایند و همواره کنند.

مسئلاً هم اکنون ما علم و پژوهش داریم و دانشمندان ما چه در ایران و چه در خارج از ایران پژوهش‌های بزرگ انجام داده‌اند یا به آن مشغولند، ولی این پژوهش‌ها سه وضع می‌تواند داشته باشد:

الف. به صورت علم مصرفی درآید و در بازارهای جهان فروخته شود، چنان‌که فی‌المثل هند در بعضی رشته‌ها به چنین وضعی رسیده است.

ب. پژوهش‌ها در سطح عالی و در مرزهای علم انجام شود و جهان پیشرفته و توسعه‌یافته از نتایج آنها برخوردار و بهره‌مند شود.

ج. پژوهش‌هایی ظاهراً مفید و موجه صورت گیرد که در بایگانی دانشگاه‌ها و پژوهشگاه‌ها بماند و فراموش شود.

رسیدن به وضع اول بسیار دشوار است. در وضع دوم هم به آسانی نمی‌توان مقیم شد، یعنی به فرض اینکه به چنین وضعی برسیم ادامه آگاهانه آن دردناک خواهد بود، اما وضع سوم وضع عادی است. من هر وقت از خیابان امیرآباد (کارگر شمالی) تهران عبور می‌کنم، نمی‌دانم چرا به فکر علم و پژوهش و تدبیر و معانی دیگری از این قبیل می‌افتم؛ قدری از عرض خیابان را با برآمدگی کوچکی جدا کرده و آن را با رنگ زیبای سبز مشخص کرده‌اند. این منطقه سبز را چنان‌که می‌گویند به دوچرخه‌سواران اختصاص داده‌اند.^۱ فکر، فکر خوبی است. کار هم خوب و درست انجام شده است. مشکل این است که دوچرخه‌سوار از این منطقه خیابان استفاده نمی‌کند. ما فقط خیابان را برای دوچرخه‌سوار

۱. مسیر فوق از کوی دانشگاه تا میدان ولی عصر تهران ادامه داشت. مدتی بعد این مسیر را حذف و مجدداً به عرض خیابان اضافه کردند. - و.

فرضی رنگ نمی‌کنیم. بسیاری از کارهای ما که زیبا و خوب و موجه می‌نماید از قبیل همین احداث راه دوچرخه‌سوار است، با این تفاوت که شاید دو سه سالی که گذشت و دیدند قسمتی از خیابان عاطل و بی‌مصرف مانده است اجازه بدهند که اتومبیل‌ها در آن تردد و توقف کنند، اما در امر علم و سیاست و فرهنگ با دو سه سال تجربه چیزی نمی‌توان آموخت و شاید صد سال هم مدت کمی باشد.

ما نیاز به تفکر داریم. اگر بگویم نیاز به درنگ و تأمل داریم شاید کسانی بگویند در جهانی که به سرعت متحول می‌شود نمی‌توانیم و نباید بایستیم. مگر بعد از صد و پنجاه سال رفتن و رفتن به کجا رسیده‌ایم که درنگ کردن را موجب بازماندن از راه بدانیم؟ اگر می‌دانیم در کدام راه هستیم و به کجا می‌رویم درنگ لازم نیست، اما با عنوان اینکه دیگران تند می‌روند و از ما پیش افتاده‌اند، نباید به تأمل و درنگ پشت کرد. مردمی که وقت درنگ کردن ندارند در زمان حرکت نمی‌کنند و راه بی‌زمان راه سرگردانی است. حرف‌های خوب در جهان بسیار است. گذشتگان ما هم سخنان و کلمات خوب فراوان گفته‌اند و البته بسیار خوب است که زیانمان به آثار و مآثر گذشته و دین و عرفان و معنویت مزین باشد، اما مخصوصاً باید در اندیشه همراهی زبان با دل و دست و قلم و قدم بود.

خشونت و لیبرالیسم

۱. خدا را شکر می‌کنم که در این ایام پایان عمر قدری از بند سیاست آزاد شده‌ام و می‌توانم فارغ از عصیتهای گروهی و جناحی به حوادث و پیشامدها بنگرم. منتهی کسی که علاقه‌اش به سیاست کم شده است چندان در صدد کسب اطلاعات تفصیلی از حوادث سیاسی بر نمی‌آید و کسی که اطلاعات تفصیلی دقیق ندارد به تحلیل مسائل چکار دارد؟ من هم در صدد تحلیل هیچ مسئله سیاسی نیستم و پا از گلیم خود درازتر نمی‌کنم، بلکه با نظری کم‌وبیش فلسفی به وضع جهان می‌نگرم.

اکنون ما در شرایط و اوضاعی به سر می‌بریم که سیاست از همه چیز مهم‌تر است، تا جایی که با ملاک سیاست درباره علم و فرهنگ و ادب و اخلاق و تفکر حکم می‌کنند و این یکی از آثار و جلوه‌های پایان تجدد است. در جهان کنونی سیاست دیگر پیوندی که با نظم جامعه و فرهنگ و فلسفه داشت ندارد. سیاست اخیر غرب ایده‌آل‌های قرن هیجدهم را کنار گذاشته است، اما دیگر به جهانی شدن تدریجی و طبیعی آن امید و اعتقاد ندارد. به این جهت بعضی روشنفکران معاصر هم پروا ندارند که بگویند ارزش‌های غربی را به هر وسیله باید در سراسر جهان حاکم کرد. اکنون در همه جهان سیاستمداران می‌پندارند که هر چه می‌خواهند

می‌توانند انجام دهند. در جهان توسعه‌نیافته گاهی وضع صورتی تأسف‌بار پیدا می‌کند؛ در این جهان نه فقط کارها آشفته است، بلکه اذهان و افکار هم متشتت و پریشان است، گویی تناسبی میان آدم و عالم وجود دارد. پس طبیعی است که درک سیاسی محدود و دعوی و داعیه بسیار باشد. در آنجا تقریباً هیچ طرح سیاسی‌ای وجود ندارد و گروه‌های سیاسی می‌پندارند که اگر مواضع قدرت را به تصرف درآورند و دست مدعی و رقیب را از مشاغل و مناصب کوتاه کنند، همه‌کار و همه‌چیز درست می‌شود. بیش‌تر کوشش‌هایی هم که برای دفع رقیب و راندن او از مواضع قدرت صورت می‌گیرد از روی حساب و فکر نیست، بلکه اقدام انفعالی و عکس‌العمل عادی است. این نزاع اگر متوقف نشود جامعه بیش‌تر زیان می‌بیند، اما با نصیحت نمی‌توان گروه‌های رقیب را به ترک نزاع و همکاری در طریق خدمت به کشور واداشت، بلکه باید راهی پیش پای هر دو طرف گشوده شود تا آنها از نثار و جدال دست بردارند.

اکنون همه گروه‌ها خود را در راه صلاح و اصلاح می‌دانند، ولی بیش‌تر وقتشان صرف خنثی کردن اقدامات طرف مقابل می‌شود و فکرها به جای اینکه مصروف طرح و حل مسائل کشور و گشودن راه آینده شود، در راه خنثی کردن اقدامات رقیب صرف می‌شود. مسلماً اگر اشخاص و افراد این گروه‌ها می‌دانستند که نزاعشان بیهوده و احیاناً مضر است، از آنچه می‌کنند رو می‌گرداندند و کار دیگر می‌کردند، اما معمولاً نمی‌دانند که خنثی کردن کار مدعی هنر نیست و اگر این معنی را به آنها تذکر دهند می‌گویند مدعی نه فقط گمراه است، بلکه مانع سیر در راه درست و مستقیم هم می‌شود.

این ادعا در صورتی مسموع است که راه درست مشخص و معلوم باشد. ولی ما طرح سیاسی و اقتصادی و اجتماعی مدونی برای آینده

نداریم و اختلاف‌هایمان صرفاً بر سر اعتقادات و تفسیر اصول و احکام اعتقادی است. این اختلافات را نمی‌توان ناچیز گرفت، اما وقتی گروه‌های سیاسی با هم به جدال و نزاع کلامی می‌پردازند ناگزیر باید شغل اصلی خود یعنی سیاست را مهمل بگذارند یا مطالب کلامی و سیاسی را با هم خلط کنند و در نتیجه به هیچ نتیجه‌ای نرسند و هیچ‌کس از نزاعشان بهره‌ای نبرد. این نزاع کی و چگونه متوقف می‌شود؟ ظاهراً و از لحاظ نظری تا هر دو فریق به افق واحدی رو نکنند از نزاع دست بر نمی‌دارند یا به عبارت دیگر باید در گروه‌های سیاسی این توانایی به وجود آید که مسائل خود را بشناسند و طرح کنند و آنها را به ترتیب اهمیت مرتب سازند.

اختلاف نظر به خودی خود بد نیست، به شرط اینکه دو طرف اختلاف به زیان جد سخن بگویند و با گوش انصاف سخن مدعی را بشنوند. تحقق این شرط‌ها و رعایت اصول اخلاق سامان‌بخش روابط و مناسبات مردم اهمیت دارد، اما در شرایطی که رشته‌های پیوستگی در جامعه متجدد سست و گسیخته می‌شود و به نظر می‌رسد که زمان، زمان تفرقه است، مواظب باید بود که حرف‌های رماتیک و الفاظ توخالی با آینده‌ای که افق آن را ابرهای تودرتو پوشانده است اشتباه نشود. البته در چنین شرایطی کار سیاسی بسیار دشوار است، ولی به هر حال باید کاری هم کرد.

۲. می‌گویند و درست می‌گویند که سیاستمداران در تصمیم‌هایی که می‌گیرند ناچار باید مصلحت کشور و مردم و حزب و گروه و سیاست خود را در نظر داشته باشند، زیرا سیاست قاعدتاً باید با مصلحت‌بینی قرین باشد. این هم از جمله مسلمات است که حق را باید گفت و موافق

حق باید عمل کرد و هیچ ملاحظه‌ای بالاتر از ملاحظه حق نیست. در این باب سه مطلب مهم وجود دارد. یکی اینکه حق چیست و مصلحت کدام است و کیست که حق را می‌شناسد و مصالح را تشخیص می‌دهد؟ دوم اینکه حق و مصلحت با هم چه نسبتی دارند و آیا ممکن است که این دو در مقابل یکدیگر قرار گیرند؟ و سوم اینکه رعایت حق و مصلحت در حوزه‌ها و قلمروهای مختلف و شرایط متفاوت چگونه ممکن می‌شود؟ بهتر است ابتدا به مطلب سوم پردازیم، زیرا پاسخ دادن به آن آسان‌تر است و پاسخی که داده می‌شود به روشن شدن پاسخ پرسش‌های اول و دوم کمک می‌کند. پیدا است که در برخی موارد و قلمروها مصلحت‌بینی جایی ندارد. مثلاً در تحقیق فلسفی و پژوهش علمی هیچ ملاحظه‌ای جز ملاحظه حقیقت و قواعد تحقیق و پژوهش نباید رعایت شود، اما در جایی که باید عمل کرد گاهی مصلحت و حقیقت با هم درمی‌آمیزند و در مورد اخیر است که اشکال پیش می‌آید؛ یعنی در مقام عمل ممکن است تعارض میان مصلحت و حقیقت پدید آید، چنان‌که فی‌المثل یک سیاستمدار ممکن است در یک موقعیت خاص مصلحت را در دروغ‌گویی ببیند و دروغ خود را دروغ مصلحت‌آمیز بخواند. آیا دروغ‌گویی او خلاف حقیقت نیست؟

اینک به پرسش دوم رسیدیم. حقیقت و مصلحت چه نسبتی با هم دارند؟ حقیقت و مصلحت همواره در مقابل هم قرار ندارند. این دو در بعضی موارد با هم خلط می‌شوند. گاهی هم ممکن است حقیقت و مصلحت در برابر هم قرار گیرند. امکان دیگر این است که عقل مصلحت‌بین ضعیف باشد و در تشخیص مصلحت به خطا رود. در این صورت چه می‌توان کرد؟ گرچه عقل را از بازار نمی‌توان خریداری کرد، اما راه آن را می‌توان یافت. این راه‌یابی هیچ‌گونه دستورالعمل ثابت و

معینی ندارد، اما مردمی که جویای آنند با نظر به بعضی نشانه‌ها می‌توانند سعی و خطای خود را آزمایش کنند و اگر نیازی به آزمایش احساس نکنند یا از عهده آن برنایند پیداست که راه به جایی نمی‌برند.

راه دشوار عقل را با درد می‌توان پیمود و چون تشخیص مصلحت به عهده عقل دشواریاب است و آن را سهل نباید انگاشت، چنان‌که ممکن است مدعیان خردمندی نیز از تشخیص سود و زیان کم‌ویش آشکار درمانند. از نشانه‌های ناتوانی در تشخیص مصلحت، افراط و تفریط و سختگیری و سهل‌انگاری در رعایت مصلحت است، وگرنه به‌طور کلی میان حقیقت و مصلحت تعارض وجود ندارد. جایی هست که رعایت مصلحت در آنجا بی‌معنی است، اما هر جا که مصلحت‌بینی لازم باشد مصلحت را در سایه حقیقت می‌توان یافت. کانت هم که می‌گفت هر جا مصلحت‌بینی وارد شود اخلاق بیرون می‌رود نمی‌خواست بگوید که هر جا اخلاق باشد مصلحت بدانجا راه ندارد. شاید کانت نمی‌توانست بگوید که مصلحت حقیقت از هر مصلحتی بالاتر است، اما این نتیجه را از نظر او درباره اخلاق می‌توان استنباط کرد. کانت به مصلحت‌اندیشی در اخلاق واقعی نمی‌گذاشت و قلمرو اخلاق را از قلمرو مصلحت‌بینی جدا می‌دانست و این بیان معمولاً مایه سوء تفاهم می‌شود، زیرا در زندگی آدمی قلمروهای متمایز علم و اخلاق و مصلحت‌بینی وجود ندارد، بلکه هر جا فکر و نظر هست نظم و مصلحت هم هست و هر جا اصرار در مصلحت‌بینی می‌شود و می‌خواهند به صرف مصلحت‌بینی بی‌اساس کارها را سامان دهند، مصلحت‌ها منتفی می‌شود و بر باد می‌رود.

در سیاست که حفظ قدرت اصل است، گاهی یک گروه سیاسی می‌پندارد که اگر رقیب را به هر وسیله از میدان به در کند در واقع قدرت خود را مستحکم ساخته است، اما چه بسا که این اقدام‌ها به زیان خود او

تمام شود و از قدرتش بکاهد، زیرا میزان دقیقی برای محاسبه سود و زیان نداشته است. مصلحت‌بینی همه جا و همیشه بوده است و هست، اما عقل مصلحت‌بین همه جا نیست و به این جهت غالب مصلحت‌بینی‌ها در حقیقت مصلحت‌بینی نیست و این مصلحت‌بینی‌های بی‌خردانه است که مصلحت‌بینی را بدنام کرده است. در سیاست مصلحت‌بینی نه فقط عیب نیست، بلکه یک ضرورت است، اما مصلحت‌بینی موقوف به وجود عقل سیاسی و به قول متقدمان فضایل عقلی است و در جایی که عقل نیست مصلحت‌بینی‌ها به حماقت و سفاهت نزدیک می‌شود.

۳. جامعه کنونی ما بسیار سیاست‌زده است. در جامعه سیاست‌زده ملاک حکم درباره همه چیز سیاسی بودن آنهاست. حتی درباره علم و فلسفه هم با ملاک سیاست حکم می‌کنند. اصلاً اگر مسئله‌ای سیاسی نباشد مسئله نیست و مورد اعتنا قرار نمی‌گیرد. اگر ما نقد علم و ادبیات و هنر و فرهنگ نداریم از آن جهت است که همه نظرمان به سیاست و قدرت است. این تلقی که در ظاهر ترجیح سیاست بر علم و هنر و فرهنگ است اگر غالب شود، بنیاد سیاست را سست می‌کند. در واقع ما ترجیح نداده‌ایم که بیش‌تر به سیاست اهمیت بدهیم، بلکه این غلبه روح توسعه‌نیافتگی در عصر پست‌مدرن است که اقتضای توجه به ظواهر سیاسی و غفلت از فرهنگ و علم و تفکر می‌کند.

سیاست‌زدگی یک سلیقه فردی و گروهی یا عارضه محلی منطقه‌ای نیست، بلکه یک امر جهانی است، منتهی در عالم توسعه‌نیافته آثار بدتری دارد. اگر نقد محدود به نقد سیاسی است و نقد ادبیات و هنر و تاریخ و فرهنگ جایی ندارد و مخصوصاً اگر نوشته‌های نویسندگانی که زبانشان زبان سیاسی نیست چندان خواننده ندارد و گاهی فلسفه و ادبیات را

وسیله تأیید یا رد سیاست تلقی می‌کنند از آن است که با غلبه سیاست‌زدگی جایی برای هنر و فلسفه نمی‌ماند. به عبارت دیگر شیوع و رواج سیاست‌زدگی نشانه پوسیدگی ذوق و درک هنری و فلسفی است. گفتیم که سیاست‌زدگی در عصر ما جهانی شده است، اما قبل از اینکه همه جایی شود در نظام شوروی و در کشورهای استعمارزده پدید آمده و بسط یافته است. کشورهای توسعه‌نیافته و به اصطلاح جهان سوم سیاست‌زدگی را از شوروی و مصرف‌زدگی را از اروپا و آمریکا گرفته‌اند. سیاست‌زدگی چون مؤونه و هزینه‌ای نداشت به آسانی جای خود را باز کرد، اما مصرف برای همه میسر نبود. اکثریت مردم فقط می‌توانند قصه مصرف‌زدگی را بشنوند و با حسرت شاهد آن باشند. این حسرت هم می‌توانست به نوعی سیاست‌زدگی مبدل شود، اما محور این سیاست‌زدگی با سیاست‌زدگی نوع اول متفاوت بود. اتفاقاً در کشور ما از زمان مشروطیت میان این دو محور رقابت بوده است. سیاست‌زدگی فرا رسیده از جهان سوسیالیست حول شعار عدالت و زهد سیاسی می‌گشت و زبانی کم‌ویش تلخ و چهره‌ای عبوس داشت و البته عبوس زهد‌گاهی پوشش خشونت پنهان و بی‌سروصدا نیز می‌شود. در این سیاست‌زدگی همه از برقراری عدالت و رفع فقر و تبعیض می‌گویند، اما این حرف‌ها ثمری ندارد.

سیاست‌زدگی نوع دوم بیش‌تر به الفاظ و مفاهیم دلخوش بود و به شعار اکتفا می‌کرد و حتی نمی‌پرسید یا کم‌تر می‌پرسید که چگونه می‌توان بنیان آزادی را محکم و استوار کرد. زیرا این پرسش اگر نه در نظر همه مدعیان آزادی‌خواهی، در نظر بعضی از آنها عین انکار آزادی و مخالفت با آن بود. خوب توجه کنیم، تقدیر ما ساکنان جهان توسعه‌نیافته ظاهرپرستی و قشرپسندی و پوست‌دوستی و غفلت از عمق و مغز است.

تفاوت نمی‌کند که به راست می‌رویم یا به چپ مایل می‌شویم، در هر صورت میل ما به پوست و قشر است. یکی قشر تجدد را می‌پسندد و دیگری به قشر فرهنگ بیش از تجدد بسته است. اگر هر دو فریق از قشر به لب و مغز سیر می‌کردند شاید می‌توانستند زبان یکدیگر را درک کنند و اگر اختلافی می‌ماند این اختلاف مثمر می‌شد، اما وقتی قشر در برابر قشر قرار می‌گیرد جز خامی و خشونت چیزی پدید نمی‌آید، جنگ تمدن‌ها، اگر واقعیت داشته باشد، جنگی از این نوع است.

۴. در جهان توسعه‌نیافته علم و پژوهش و آموزش و پرورش و ورزش و فرهنگ و صلاح به خودی خود واجد اهمیت نیستند، بلکه اعتبار و اهمیتشان به تبع سیاست است. این وضع گرچه عیب بزرگی است محاسنی هم دارد، از جمله اینکه بر چشم ما پرده‌ای می‌پوشاند که خطرها و آفت‌ها را نبینیم و نشناسیم و فارغ از مسائل و مشکلات و بی‌پروا نسبت به آینده و با غفلت از مسائل به سر بریم. اگر ما وضع خود و جهان کنونی را درک می‌کردیم و درمی‌یافتیم که چگونه مفاصل جهان کنونی دارند از هم می‌گسلند و اجزای از هم گسیخته به طور ناموزون رشد می‌کنند، سرپایمان را وحشت فرا می‌گرفت و با این راحتی خیال به نزاع بر سر امور جزئی و ظاهری و عرضی و فرعی و وهمی مشغول نمی‌شدیم.

ما نمی‌دانیم در جهان چه می‌گذرد و مردم این زمان در چه هوایی نفس می‌کشند و چه چیز فکر و روحشان را راه می‌برد. ما آدم‌ها را ماشین‌هایی می‌دانیم که هرکس با هر قصدی می‌تواند آنها را در هر راهی که می‌خواهد ببرد و اگر به هوای زندگی آدمیان نیز بیندیشیم تازه گمان می‌کنیم که می‌توانیم در این هوا چنان‌که می‌خواهیم تصرف کنیم و هر فکر و نظر و اخلاقی را به همه کس و یا به بیش‌تر مردمان القا کنیم و بقبولانیم و

هرجا لازم باشد اندیشه‌های درست را به جای آنچه باطل می‌دانیم قرار دهیم. حتی گاهی که می‌بینیم از عهده بر نمی‌آییم - و این به ندرت اتفاق می‌افتد - می‌پنداریم که اشخاص فاسد و مفسد مانع شده‌اند و تا آنان از سر راه برداشته نشوند کار به سامان نمی‌رسد. از اینجاست که سودای اعمال شیوه‌های خشونت در سرکسانی پیدا می‌شود که می‌خواهند با قهر و خشونت و زشتی، مهر و صلح و زیبایی را محقق کنند.

اروپاییان مدعی بودند و هنوز نیز مدعی‌اند که آنان تنها مردمی هستند که از روح انتقادی برخوردارند، یعنی آنها از عهده انتقاد برمی‌آیند و به این جهت توانسته‌اند جهان را تغییر دهند و تصرف کنند. آنها اقوام دیگر را فاقد روح انتقادی می‌دانند و می‌کوشند تعریفی را که از اقوام دیگر به دست می‌دهند به واقعیت تبدیل کنند. اقوام دیگر به نظر آنان روح انتقادی ندارند، یعنی نسبت خود را با خارج درک نمی‌کنند.

کار بزرگ غرب پدید آوردن تکنولوژی و علم تکنولوژیک نیست، بلکه قدرت غرب در ساختن تصویری از غرب و تحقق بخشیدن به آن طرح و تصویر است. غرب در تصویر خود، مردم جهان توسعه نیافته و بیگانه با تجدد را چنان معرفی می‌کند که گویی آنها عیب خود را نمی‌بینند و خود را چندان بزرگ می‌انگارند که نسبت دادن عیب به آنها ظلم بزرگ است و عیب هر چه هست از بیرون است. به این ترتیب جزیره یا برج عاجی می‌سازند و خود را در آن زندانی می‌کنند. ولی در سال‌های اخیر وضع دگرگون شده و مرزها در هم ریخته است. هیچ گروه دیگری نمی‌تواند در هیچ جزیره و برج عاجی منزوی شود، زیرا هوای عالم کنونی به همه جا و به همه جزیره‌ها و برج‌ها می‌رود و بی‌سروصدا یا با باد و طوفان همه چیز را در هم می‌ریزد و بر می‌آشوبد.

۵. بعضی از روشنفکران اروپایی و آمریکایی می‌پذیرند که تروریسم و بنیادگرایی نسبتی با گسترش نظم و تمدن غربی دارد و به نظر بعضی دیگر تروریست‌ها و بنیادگرایان آخرین عکس‌العمل‌های جهان‌های کهنند و آنان که بیش‌تر به سیاست توجه دارند می‌گویند اینان اگر بتوانند، جهان را بی‌پروا به آتش و خون می‌کشند و به این جهت باید آنان را هر جا که هستند نابود کرد. اما تروریسم جدید از جهان‌های کهن نیامده است، تروریسم و بنیادگرایی عصر ما هر منشأی که داشته باشد، چندان با غرب و فنون جدید ناآشنا و بیگانه نیست و نمی‌توان گفت که در بیرون از جهان غرب قرار دارد.

طرح توطئه‌ای که با آن ساختمان‌های تجارت جهانی ویران شد از دقتی در برنامه‌ریزی و سازمان‌دهی برخوردار بود که ظاهراً و رای‌حدّ درک و دقت گروه‌های تروریست بنیادگراست. حتی اگر عامل آن تجاوز و تخریب را به اعتبار اینکه عاملان و مباشرانش ملیت غیر غربی داشتند بیرونی بدانیم، از این نکته نباید غفلت کنیم که اینان بارآمدگان و پروردگان غربند. آنها با آداب غربی زندگی می‌کنند و به زبان‌های انگلیسی و فرانسه و آلمانی و... سخن می‌گویند و دقیق‌ترین تکنولوژی‌ها را به کار می‌برند. پس اینان با چه چیز تمدن غربی مخالفند و نیروی ضدّ غربی‌شان از کجاست و برای نابود کردن و به وجود آوردن چیست؟ می‌گویند بنیادگرایان وجود دارند و به جای اینکه اشتباهات سیاست غرب را هدف قرار دهند با غرب دشمنند و دشمنی و مخالفتشان را به صورت آشکار اظهار می‌کنند و اگر سلاح کشتار دسته‌جمعی به دستشان بیفتد از نابود کردن غرب پروا ندارند. بنیادگرایان که مغز و لبّ احکام اعتقادی خود را نمی‌شناسند به اصول و مبادی و ماهیت غرب چه کار دارند؟ آیا آنها به این نتیجه رسیده‌اند که ظلم قدرت‌های سیاسی جزء طبیعت و ذات

آنهاست و تا هستند ظلم می‌کنند؟

ظاهراً بنیادگرایان نمی‌توانند به این مسائل بیندیشند، اما وقتی روشنفکران غربی این مطالب را به زبان می‌آورند، گاهی این خیال در نظر می‌آید که آنها افکار خود را در آینه بنیادگرایان می‌بینند. به هر حال این مطلب جای تأمل دارد. راستی چرا پنجاه سال پیش قضیه به این صورت مطرح نبود؟ آیا نمی‌توان مسئله را به صورتی دیگر مطرح کرد و گفت که تا سال‌های اخیر غرب امیدوار بود که به نحو تدریجی و عادی استیلای خود را بر سراسر روی زمین و بر همه اقوام جهان مسلم سازد و نیازی نداشت که یکسره و منحصرأ به خشونت توسل جوید، اما اکنون این امید بر باد رفته است و به این جهت غرب ساکنان حاشیه عالم غربی را به نگاه دیگر و طور دیگر می‌بیند و در معامله با ایشان راهی جز قهر و خشونت نمی‌شناسد؟ این خشونتی که غرب در تروریسم و بنیادگرایی می‌بیند صفت ذاتی مردمی که در ذیل این عناوین قرار می‌گیرند نیست، بلکه خشونتشان در نسبت با غرب و متناسب با خشونت غربی است. به عبارت دیگر آنها در رفتار و کردار و گفتار خود می‌خواهند از غرب پیروی کنند و چون در می‌مانند خشونتشان صورت دیگر پیدا می‌کند.

۶. راستی چرا سی سال پیش غرب از هجوم بنیادگرایان نمی‌ترسید و بنیادگرایان امروزی اصلاً وجود نداشتند یا اگر وجود داشتند کارهایی که اکنون به نام بنیادگرایی انجام می‌شود نمی‌کردند؟ و چرا نهضت‌های ضد غربی و ضد استعماری نهضت‌هایی صرفاً سیاسی تلقی می‌شد و کسی نمی‌گفت که آنها ارزش‌های غربی را نشانه گرفته‌اند؟ برای پاسخ دادن به این پرسش باید به دگرگونی وضع جهان و عالم غربی توجه کرد. اکنون دامنه گسترش غرب نسبت به پنجاه سال پیش وسیع‌تر شده است،

اما اگر این حکم را با نظر به تکنولوژی و فرهنگ ظاهر به آسانی می‌توان تأیید کرد، از آن نباید نتیجه گرفت که غرب روزه روز بسط و گسترش یافته است، زیرا غرب در قرون هیجدهم و نوزدهم و حتی در اوایل قرن بیستم هنوز می‌اندیشید که جهان غیر غربی، هرچند که وحشی و بی‌تاریخ است، می‌تواند در فرهنگ غرب منحل شود یا لااقل به استخدام فرهنگ غربی درآید.

اکنون نوعی ناسازگاری آشکار شده است. غرب حقوق طبیعی بشر را اعلام کرد و خود به نگرهبانی آن پرداخت. وقتی می‌گفتند استعمار و تبعیض‌هایی که غربیان قائل می‌شوند خلاف حقوق بشر است، پاسخ می‌شنیدند که مثلاً آفریقاییان و اعراب هنوز لایق برخورداری از حقوق بشر نیستند و شاید کم‌تر توجه می‌کردند که این گفته با حقوق طبیعی بشر سازگار نیست. ارباب جدل می‌توانستند بگویند که اقوام غیر غربی از راه طبیعت منحرف شده‌اند و تا به آن راه بازنگردند مستحق برخورداری از حقوق بشر نیستند، ولی حقیقت این است که کانت و هگل قضیه را به صورتی طرح کرده بودند که نیازی به بحث‌های سطحی و جدل‌های سیاسی نبود. آنها اعلام کردند که بشر در اروپا و در تاریخ اروپایی به صورتی از فهم دست یافته است که حقوق بشر هم با آن درک و فهم مناسب دارد و آن درک و فهم است که باید بسط یابد و در وجود نوع بشر تحقق یابد؛ یعنی طبیعت بشر در بشر جدید اروپایی تحقق یافته و طبیعت بشر را باید با میزان بشر اروپایی قرون هیجدهم و نوزدهم سنجید.

شاید اکنون غرب احساس می‌کند که این رؤیا محقق نشده است و دیگر امیدی هم به تحقق آن نیست. این نومی‌دی، هم در گفتار و کردار سیاستمداران و حتی روشنفکران غربی منعکس است و هم نشان آن را در حرکات و سکنات بنیادگرایان می‌توان یافت. اگر درست باشد که

روشنفکران غربی را به دو گروه مدافع تجدد و قائلان به وضع پست مدرن تقسیم کنیم، می‌توانیم بگوییم که یکی از اختلاف‌های اساسی پست مدرن‌ها با مدافعان مدرنیته (تجدد) این است که گروه اول گرچه اعتبار مطلق برای اصول تاریخ غربی و من جمله حقوق بشر قائل نیستند، اما از اینکه بتوان با اقوام غیر غربی نوعی هم‌زبانی و همداستانی برقرار کرد کاملاً مأیوس نیستند، اما مدافعان تجدد جملگی قائلند که آزادی‌های غربی جهانی‌اند و غرب نباید از ترویج آنها رو برگرداند. اینان به‌طور کلی به دو گروه امیدوار و نومید تقسیم می‌شوند. بعضی از آنان فکر می‌کنند که تجدد هنوز چیزهایی در قوه دارد که با تحقق آن رؤیای قرن هیجدهم نیز تحقق می‌یابد. اینها هنوز به دیالوگ با ادیان و فرهنگ‌های غیر غربی و کوشش برای جذب و هضم آنها می‌اندیشند و به این جهت مثلاً با جنگ تمدن‌ها مخالفند. گروه نومیدان گاهی حتی امکان دیالوگ و تفاهم را منتفی می‌دانند و مثلاً مهاجران آسیایی و آفریقایی و آمریکای جنوبی به آمریکای شمالی را بیگانه و دشمن (بالقوه) تلقی می‌کنند. با این تلقی است که دیگر نه امیدی می‌ماند و نه ضرورتی برای نزدیک شدن و تفاهم ملت‌ها مورد پیدا می‌کند. تنها زبان، زبان سلاح است و در این صورت چرا مرزها مرزهای خونین نباشد؟

۷. ما به اصطلاح جهان سومی‌ها، در این جهان چه نقشی را به عهده می‌گیریم؟ غرب از ما لااقل سه تصویر ساخته است یا می‌تواند بسازد. کدام تصویر را درست و مناسب می‌دانیم؟ تصویر کسی که در راه غربی شدن وامانده است و در جستجوی سلاح برای انتقام‌جویی و درصدد تخریب است، تصویر دوم از آن کسی است که به گذشته خود و ناتوانی‌ها و توانایی‌های کم‌ویش و قوف پیدا کرده است و می‌توانسته است به

همسخنی با دیگران و با غرب پردازد و بالأخره تصویری که آماده است همه گذشتگان و تاریخ و فرهنگ را چنان تفسیر کند که گویی در اصل هم چیزی جز بعضی ظواهر و توهمات نبوده است. مسلماً جمعی تصویر اول را دوست می‌دارند، زیرا ضعف و ترس شدیدشان را می‌پوشاند. گروهی نیز تصویر سوم را ترجیح می‌نهند، زیرا کار را با آن سهل و آسان می‌یابند، ولی راه دوم یعنی راه میانه سخت و صعب است، زیرا با صبر و حزم و متانت و خردمندی می‌توان آن را یافت و در آن گام گذاشت. دو تلقی اول و سوم ظاهراً در تقابل آشکار و شدید قرار دارند و سازش میانشان نه در نظر و نه در عمل نمی‌تواند صورت گیرد، زیرا یکی دشمن تجدد است و دیگری چندان به آن بستگی دارد که شاید هرگونه مخالفتی را به دیوانگی و خبط دماغ منسوب کند. مع‌هذا این دو از یک جا برآمده‌اند و هر دو به شکست یا بن‌بست می‌رسند.

آن که بی‌درنگ و تأمل به راه تجدد می‌رود اگر نیندیشد که برای سفر چه شرایط و لوازمی باید فراهم کند در بیراهه‌ها سرگردان می‌شود. سرگردانان این بیراهه‌ها به دو گروه عمده تقسیم می‌شوند. عده بیش‌ترشان حتی از سرگردانی خود بی‌خبر می‌مانند و گمان می‌کنند که در راهند و شاید خود را به مقصد نزدیک بدانند. جمعی دیگر که سرخورده‌اند و خود را از آنجا رانده و از اینجا مانده می‌یابند، در دل کینه می‌پرورند و کینه‌توزی خود را با توهم بازگشت به گذشته توجیه می‌کنند. غرب اگر متذکر نشود که تروریسم و بنیادگرایی از کجا آمده است و چه نسبتی با غرب دارد و با این تلقی که آنها دشمن ارزش‌های جهان‌شمول غربند جنگ و خون‌ریزی را موجه بداند، شاید در جنگی درگیر شود که پایان آن معلوم نیست و چه بسا این جنگ ضعف‌ها و فتورهای غرب را آشکارتر سازد، زیرا اگر تروریسم و بنیادگرایی در نسبت با غرب پدید

آمده است و با وضع اخیر غرب مناسبت دارد، جنگ غرب با تروریسم و بنیادگرایی یک جنگ داخلی است.

در اینجا روی سخن با روشنفکران غربی و نه با گردانندگان سیاست است. سیاستمداران به نام جنگ با تروریست‌ها و بنیادگرایان می‌توانند کشورهایی را ویران کنند و با بی‌باکی به کشتار مردم عادی و بی‌گناه پردازند، اما روشنفکرانی که جنگ را صرفاً بر ضد متجاوزان به ارزش‌های غربی موجه می‌دانند، باید بیندیشند که اگر بنیادگرایان دشمن خربند و نه مخالف با بعضی سیاست‌های غربی، دشمنی و کین آنان از کجا نشأت گرفته است و آیا آن ریشه را با جنگ و با نابود کردن اشخاص و افراد که مظاهر خصومتند می‌توان خشکاند؟ من اکنون کاری ندارم که اعمال خشونت در مقابل خشونت نتیجه‌ای جز تشدید خشونت ندارد، فقط می‌پرسم کسانی که از منشأ خشونت جهان‌کنونی نپرسیده‌اند و از آن خبر ندارند چگونه می‌توانند راه نجات از خشونت را بیابند و نشان دهند؟ آنان در شرایط کنونی اگر صد سخن خوب بگویند اما در یک جمله جنگ را توجیه کنند، سیاستمداران و استراتژی‌های جنگ طلب به همان یک جمله مؤید و موجّه جنگ استناد می‌کنند و بقیه مطالب را به مجالس بحث روشنفکران وامی‌گذارند.

اما راستی در این ایام واقعه عجیبی در آمریکا اتفاق افتاده است. آمریکا هرگز روشنفکر نداشته و اگر داشته از موقعیت روشنفکر اروپایی برخوردار نبوده است یا درست بگویم در آمریکا روشنفکران در زمره عمال دولت و حکومت بوده‌اند و گاهی در عین همکاری با دولت و مشارکت در قدرت، نظر انتقادی خود را هم اظهار می‌کرده‌اند، اما اکنون وضع قدری تغییر کرده است. اگر در تاریخ دوست ساله آمریکا دانشمندان آن دیار پیش‌تر به علم و کم‌تر به ایدئولوژی و سیاست

پرداخته‌اند، اخیراً استادان دانشگاه‌ها در تأیید سیاست و عمل تند و خشن دولت و برای توجیه جنگ و کشتار اعلامیه صادر می‌کنند. البته لحن اعلامیه آرام است، اما مشام معمولی هم می‌تواند بوی بحران را از آن استشمام کند، گویی مرحله جدیدی لااقل در سیاست و استراتژی جهانی غرب و به‌خصوص آمریکا آغاز می‌شود.

از دو قرن پیش می‌گفتند ارزش‌های غرب جهانی است و باید در همه جا گسترش یابد. اکنون می‌گویند این ارزش‌ها را به هر قیمت باید گسترش داد و هرکس را که در برابر آن ایستادگی کند، در جنگی که آن را مقدس می‌خوانند نابود باید کرد. به این هم اکتفا نمی‌شود، بلکه مجرم و مخالف را هم معین و معرفی می‌کنند. صلح مسلح همیشه به جنگ مؤدی شده است. آیا تجویز جنگ جایی برای صلح باقی خواهد گذاشت؟ اکنون جهان در آستانه یک فاجعه بزرگ قرار گرفته است و مشکل بتوان با اقدام‌های جزئی و موقت دیپلماتیک این مسئله جهانی را رفع یا حل کرد. من از خردمندی و حماقت دیپلماسی‌های موجود در جهان بحث نمی‌کنم. چیزی در جهان به وقوع می‌پیوندد که اختیار آن دیگر به دست دیپلمات‌ها و حتی استراتژیست‌ها نیست.

استراتژی به جای ایدئولوژی

زمانی بود که ایدئولوژی با نظر و علم نظری اشتباه می‌شد و معمولاً کم‌تر به این اشتباه توجه می‌کردند، اما اکنون حتی در بعضی حوزه‌های فلسفی نه چندان فارغ و آزاد از ایدئولوژی هم این پندار قوت گرفته است که ایدئولوژی نه فقط لایق عنوان علم نیست، بلکه دیگر در جامعه و سیاست هم جایی ندارد و عصر آن پایان یافته است.

به یک معنی ما در عصر پایان ایدئولوژی به سر می‌بریم. ولی این پایان یافتن به معنی محو و نابودی نیست، بلکه همه ایدئولوژی‌ها در جوهر ایدئولوژی واحد منحل شده و در همه‌جا به درجات بسط و انتشار یافته است. به عبارت دیگر مطلق ایدئولوژی یا جوهر ایدئولوژی‌ها در عصر ما به صورتی در همه چیز سریان پیدا کرده و در حقیقت جهانی و همگانی و همه جایی شده است و چیزی که عمومی و همه جایی باشد، ظاهراً ارزش یا حقیقتی متعلق به همه مردم است. ما اکنون کم‌تر فکر می‌کنیم که سخنان شایع و رایج در سیاست و حتی در جامعه‌شناسی و اقتصاد و فرهنگ تا چه اندازه ایدئولوژیک است. ما به همه چیز از وجهه نظر سیاسی نگاه می‌کنیم و به مطلبی که سیاسی نباشد اهمیت نمی‌دهیم، ولی برای اینکه به اعتبار عقلمان آسیبی نرسد به تمایلات و اغراض سیاسی

نام نظر و حقایق علمی می‌دهیم. پس تعجب ندارد که گاهی استراتژی‌ها را هم نظر علمی و سیاسی می‌انگاریم.

استراتژی جنگ تمدن‌ها به صورتی که در مقالات توین‌بی مطرح شد بخشی از فلسفه تاریخ بود و آنجا که این مورخ مثلاً از جنبش‌های اسلامی می‌گفت، سخن او را در زمینه تقابل و تخصم استعمار و استعمارزده تفسیر می‌کردند، اما طرح هاتینگتون آشکارا ناظر به وضع تاریخ غربی پس از دوران استعمار است. او چنان‌که گویی طرح جهانی شدن و نظم نوین جهانی را پیش چشم دارد تمدن‌های دیگر و به‌خصوص تمدن اسلامی را مخالف و مانع اجرای آنها می‌داند. بیست سال پیش مانعی نداشت که درباره درستی و نادرستی «شبه نظریه» جنگ تمدن‌ها بحث کنیم و بییم آیا جنگ‌های جهانی اول و دوم و جنگ‌های منطقه‌ای در نیمه دوم قرن بیستم جنگ میان تمدن‌ها بوده است، اما اکنون و به‌خصوص در این ایام آشکار شده است که جنگ تمدن‌ها صرف یک استراتژی سیاسی است و هیچ اساس و مبنای تاریخی واقعی ندارد.

بدون تردید هر تمدن تازه‌ای که به وجود آمده در سیر پیشرفت و بسط خود تمدن‌های دیگر را به درجات محدود کرده و از اثر انداخته است، اما اقدامات خشن و ماجراجویانه‌ای که اینجا و آنجا صورت گرفته است و می‌گیرد، ربطی به تمدن‌ها ندارد و مخصوصاً آن را به اعتقادات دینی نمی‌توان ارجاع داد. تروریست‌ها حتی اگر خود را پیرو دین و شریعتی بدانند، لااقل در مواردی که گروه‌های کثیر مردم را با بی‌باکی می‌کشند نیست‌انگارند و دیانت با نیست‌انگاری نمی‌سازد. تروریست نماینده هیچ تمدنی نیست و مقابله با آن از طریق دشمنی با یک فرهنگ یا یک دین و حمله به مردم بی‌گناه و بی‌دفاع نیز آشوب جهان را بیش‌تر می‌کند. ولی مشکل پیچیده‌تر از آن است که با این حرف‌ها حل شود. این غوغایی که بر

سر تروریسم به راه افتاده است حقیقت قضایا را از چشم‌ها می‌پوشاند. تروریسم سابقه تاریخی نسبتاً طولانی دارد و اکنون در همه جای جهان صورت‌هایی از آن را می‌توان یافت، اما آنچه در آمریکا اتفاق افتاد نشان داد که ۱. قدرت تمدن کنونی تا چه اندازه آسیب‌پذیر و شکستنی است و ۲. خطری که قدرت تکنیک را تهدید می‌کند از تکنیک برمی‌آید. آمریکا با این پیشامد ممکن است جهان را به دوران جنگ سرد بازگرداند و در مناطق استراتژیک آسیا چند پایگاه یا جابای نظامی به دست آورد. اما آیا تجدید دوران جنگ سرد به معنی شکست طرح نظم نوین جهانی نیست؟ و مگر داشتن چند پایگاه در اینجا و آنجا لطمه روحی و اخلاقی ناشی از حوادث اخیر را تدارک می‌کند؟ شاید در تاریخ ایالات متحده هرگز آمریکاییان بهایی اینچنین گزاف برای به جنگ آوردن چندین پایگاه موقت نپرداخته باشند، ولی سیاستمداران، به خصوص در عصری که اطلاعات تکلیف سیاست را معین می‌کند، دوست نمی‌دارند به چیزهایی مثل آسیب روحی و اخلاقی بیندیشند.

بحث‌هایی که اکنون درباره ترور و تروریسم درگرفته است در جهتی پیش می‌رود که مردم جهان را به آسانی در مورد ماهیت این حادثه به اشتباه می‌اندازد مخصوصاً مسلمانان را از آن جهت متهم اصلی قلمداد می‌کنند که این حوادث را به جنگ تمدن‌ها بازگردانند. جنگ تمدن‌ها چیست و کجاست؟ جنگ تمدن‌ها حدود سی سال پیش به عنوان یک نظریه عنوان شده و با اینکه بسیاری از منتقدان بی‌اساس بودن آن را متذکر شده‌اند، نقدها در گوش‌ها اثر نکرده و جنگ موهوم تمدن‌ها همچنان واقعیت انگاشته می‌شود و البته استراتژی اصلی آمریکا این است که جنگ‌های آینده را جنگ تمدن‌ها قلمداد کند. نکته این است که جهان کنونی نیز کم‌وبیش این طرح را می‌پذیرد. درست است که در همه جا و

به خصوص در آمریکا، طرح هانتینگتون مورد نقادی‌های دقیق قرار گرفته است، اما این نقدها طرح را از میدان به در نکرده، بلکه آن را در مرکز توجه سیاست و روابط بین‌الملل نگاه داشته است.

بشر امروز از عقل و عقلانیت بسیار حرف می‌زند، اما کم‌تر توجه می‌شود که عقل و عقلانی چیست و چه چیز معقول و عقلانی شمرده می‌شود. اگر کسی بگوید در عصر ما چیزی معقول و عقلانی است که سخن (دیسکور) قدرت باشد، به او چه می‌توان گفت؟ البته سخن قدرت را با سخنی که از دهان قدرتمندان خارج می‌شود اشتباه نباید کرد. سخن قدرت، قدرت را در خود و با خود دارد. سخن قدرت را با منطق و استدلال نمی‌توان از میدان به در کرد، بلکه بیش‌تر سخن قدرت است که معقول و منطقی شمرده می‌شود.

سخن در جامعه کنونی به سخن درست و سخن نادرست یا سخن خوب و سخن بد تقسیم نمی‌شود، بلکه سخن یا قدرت نفوذ و پایداری دارد یا سخن بی‌نفوذ و مهجور است. این حکم در مورد الفاظ هم صادق است. الفاظی که در زبان وارد می‌شود لازم نیست الفاظ درست و مناسبی باشد و اگر لفظ بی‌ربط یا غلطی وارد زبان شود به آسانی نمی‌توان آن را بیرون راند. اگر هزار بار تذکر دهند که لفظ «ارائه» در زبان ما غالباً بیجا بکار می‌رود و «لازم به ذکر» غلط فاحش است و... اثر نمی‌کند. گفتمان را هم در ترجمه دیسکور و دیسکورس وارد زبان کرده‌اند، اما کم‌کم دارد معنی بحث و گفتگو پیدا می‌کند. اشخاص نیز به اشخاص مقبول و نامقبول تقسیم می‌شوند؛ گوینده مقبول گوینده گفتار قدرت است، یعنی سخن مقبول ضرورتاً سخن معقول و حقیقی نیست، بلکه شاید دیسکور و گفتار بهره‌مند از قدرت باشد. گاهی سخن قدرت حاکی از ضعف [گوینده] است. من شرایطی را می‌شناسم و آزموده‌ام که در آن طرح

مسائل جدی به زبان ساده و طبیعی مورد تمسخر قرار می‌گیرد و چیزهایی مهم تلقی می‌شود که وهمی و انتزاعی و البته سیاسی باشد و با زبان زمخت و تراشیده و ناهموار و قالبی اظهار شود.

یکی از سخنان مقبول در عصر ما جنگ تمدن‌هاست جنگ تمدن‌ها یک نظریه نیست. به آینده هم تعلق ندارد، بلکه سخنانی برای توجیه اعمال قدرت است، چنان‌که با طرح جنگ تمدن‌ها مدعیان و دشمنان و مخالفانی برای غرب فرض می‌شود و غرب قهر خود را متوجه این دشمنان موهوم می‌کند. عراق که به کویت حمله کرد می‌بایست سرجای خود نشانده شود و اگر به اعمال قوه قهریه نیاز بود تصدی این امر در شأن سازمان ملل بود، اما آمریکا و متحدانش به نام نظم نوین جهانی به عراق حمله کردند. ظاهراً نظم نوین جهانی گفتار چندان قدرتمندی نبود و مخصوصاً در ظاهر با جنگ تمدن‌ها سازگاری نداشت، زیرا نظم نوین جهانی نظم سرمایه‌داری لیبرال غربی بود و در این نظم جایی برای هیچ قدرت دیگری فرض نمی‌شد، اما غرب بدون مخالف و مقابل نمی‌تواند دوام بیاورد. غرب می‌بایست مخالف خود را جعل و وضع کند تا دوام تاریخی‌اش تضمین شود. این مخالف عراق و افغانستان نیستند، زیرا اینها نمی‌توانند هم‌اورد غرب و آمریکا باشند. مخالف غرب امر مبهمی است که اینها مظاهر آن قلمداد می‌شوند. اصلاً به مطابقت با واقع حتی اعتنا هم نمی‌شود. می‌گویند تروریست‌ها به شهرهای نیویورک و واشنگتن حمله کرده‌اند. این تروریست‌ها هرکس و از هر جا بوده‌اند و حتی اگر نشانه رسیدن تاریخ تمدن تکنیکوسیاتیفیک به مراحل خطرناک باشند، تاوانش را نه فقط بعضی مظاهر شناخته‌شده تروریسم، بلکه گروه‌هایی از مردم بی‌گناه باید بدهند. بیهوده نیست که سعی می‌شود این مظهر شناخته‌شده تروریسم به یک تمدن و آیین بزرگ منسوب شود.

زندگی غرب کنونی با وهم آمیخته شده است و روز به روز این آمیختگی بیش تر می شود. طالبان و افغانستان و بن لادن نه هم‌آورد غربند و نه نماینده اسلام. وقتی آمریکا انتقام حمله دقیقاً طراحی شده و بی باکانه - و از این حیث نیست‌انگار - به واشنگتن و نیویورک را از آنها می‌گیرد و برایش مهم نیست که آنها را به کجا منسوب کند، قهراً خود را در عرض آنها قرار می‌دهد، و چون یک گروه تروریست نمی‌تواند به مرتبه فرهنگی و علمی و روحی و سیاسی غرب صعود کند، ناگزیر قدرت غربی باید تا حد و مرتبه آن گروه تروریست تنزل یابد و این فاجعه‌ای است بزرگ‌تر و معنی‌دارتر از فاجعه واشنگتن و نیویورک و چه بسا که زمینه فاجعه اخیر و فجایع بزرگ دیگری در آینده باشد. بن لادن و افغانستان را به اسلام منسوب کردن و جنگ با آنها را جنگ تمدن‌ها نامیدن اصل قضیه را تغییر نمی‌دهد، بلکه این تصرف در ذهن‌ها و درک‌ها آشفتگی و پیچیدگی را بیش تر می‌کند. در آمریکا به مردم القا می‌شود که مسلمانان از آمریکاییان نفرت دارند. مسلمانان با بعضی سیاست‌های آمریکا مخالفند، اما از آمریکاییان نفرت ندارند، ولی تبلیغات کنونی این نفرت را به خصوص در آمریکاییان نسبت به مسلمانان پدید می‌آورد یا تشدید می‌کند.

عالم کنونی پیش از هر عالم دیگری با اوهام می‌گردد و راه برده می‌شود. جنگ تمدن‌ها هم یک وهم خطرناک است. این وهم، وهم قدرتی است که راه یافتن فتور و ضعف در وجود خود را احساس می‌کند. قدرت اگر احساس ضعف نکند و بیمناک خصم و مدعی نباشد ممکن است خطرناک نباشد، اما در هنگامی که به مرحله فروریزی و فروپاشی می‌رسد خطرناک می‌شود. باتوجه به این مقدمات طرح گفتگوی تمدن‌ها را نباید چیزی در مقابل استراتژی جنگ تمدن‌ها قرار داد، زیرا اگر جنگ تمدن‌ها یک وهم است، هرچه در مقابل آن قرار گیرد باید از سنخ وهم

باشد. گفتگوی تمدن‌ها باید وضع تمدن‌ها و نسبت آنها را با تمدن جدید و متجدد روشن کند و وهمی بودن استراتژی جنگ تمدن‌ها را نشان دهد. بحث‌هایی که درباره نادرستی و ناستواری جنگ تمدن‌ها شده است و می‌شود بیهوده نیست، اما اگر به شأنی که این استراتژی در مرحله کنونی تاریخ غربی و به خصوص تاریخ آمریکا یافته است توجه نشود و به ذکر دلایل انتزاعی ضعف آن اکتفا کنند، چه بسا که از این نقدها نیز برای پیش بردنش بهره‌برداری شود.

جنگ تمدن‌ها یک وهم بزرگ است. وهمی که در عصر ما، یعنی عصر اوهام و تصاویر وهمی می‌توانست به آسانی پدید آید و شاید بتوان گفت که هیچ عصر و عهد دیگری آن را بر نمی‌تافت. آیا عجیب نیست که طرح جنگ تمدن‌ها در عصری عنوان می‌شود که داعیه احترام به فرهنگ‌ها و حقوق اشخاص و ملت‌ها از همیشه شایع‌تر و گسترده‌تر است؟

وقتی یک تاریخ در مراحل و منازل دشوار راه قرار دارد ممکن است میان شئون آن ناهماهنگی‌هایی پدید آید و بروز کند. جنگ تمدن‌ها به این اعتبار نشانه یک وضع دشوار و پیچیده است، اما گفتگوی تمدن‌ها گفتگوی ساده است و در آن هیچ‌یک از اطراف گفتگو قصد تسخیر و تصرف و استیلا ندارند. مقصود این نیست که دیالوگ عین موافقت و تأیید و قبول است. دو رقیب و مدعی هم، به شرط اینکه در محبت محبوبی شریک باشند می‌توانند زبان دیالوگ بگشایند، چنان‌که در «خسرو و شیرین» نظامی گنجوی، سلطان مقتدر و فرهاد کوه‌کن با زبان انس و آشنایی با هم سخن گفته‌اند. در این گفتگو هر چه خسرو می‌پرسد و هر جوابی که فرهاد می‌دهد به عشق شیرین بازمی‌گردد. خسرو و فرهاد نه سخن خصوصی با هم می‌گویند و نه حرف‌های قالبی و انتزاعی پیش می‌آورند. محض حسن ختام ابیاتی از «خسرو و شیرین» را بخوانیم:

نخستین بار گفتش از کجایی؟
 بگفت آنجا به صنعت در چه کوشند؟
 بگفتا جان فروشی در ادب نیست
 بگفت از دل شدی عاشق بدین سان؟
 بگفتا عشق شیرین بر تو چون است؟
 بگفتا دل ز مهرش کی کنی پاک؟
 بگفتا گر خرامی در سرایش
 بگفتا گر کند چشم تو را ریش
 بگفتا گر کسبش آرد فراچنگ
 بگفتا گر نیابی سوی او راه
 بگفتا گر بخواهد هرچه داری
 بگفتا دوستیش از طبع بگذار
 بگفت آسوده شو کاین کار خام است
 بگفتا رو صبوری کن در این درد
 بگفت ار من کنم در او نگاهی
 بگفت از عشق کارت سخت زار است
 بگفت از دل جدا کن عشق شیرین
 بگفت از دارِ مُلکِ آشنایی
 بگفت انده خرنده و جان فروشند
 بگفت از عشقبازان این عجب نیست
 بگفت از دل تو می‌گویی من از جان
 بگفت از جان شیرینم فزون است
 بگفت آن‌گه که باشم خفته در خاک
 بگفت اندازم این سر زیر پایش
 بگفت این چشم دیگر دارمش پیش
 بگفت آهن خورد و خود بود سنگ
 بگفت از دور شاید دید در ماه
 بگفت این از خدا خواهم به زاری
 بگفت از دوستان ناید چنین کار
 بگفت آسودگی بر من حرام است
 بگفت از جان صبوری چون توان کرد
 بگفت آفاق سوزانم به آهی
 بگفت از عاشقی خوش‌تر چه کار است
 بگفتا چون زیم بی‌عشق شیرین

ملاحظاتى درباره حقوق بشر و نسبت آن با دين و تاريخ

آيا نسبت بشر با دين همان است كه در نظر نويسندگان اعلاميه جهاني حقوق بشر آمده است؟ اعلاميه جهاني حقوق بشر بر اصل حقوق طبيعى مبتنى است، ولى معنى و مفهوم حق طبيعى چندان روشن نيست. ممكن است كسى تفسير كند كه بشر با طبيعت ثابتى آفريده شده است و حقوق مذكور در اعلاميه مقتضاي اين طبيعت است و همه مردم بايد از اين حقوق برخوردار شوند. ولى شايد اين معنى موجه تر باشد كه بشر از آن حيث كه بشر است، صرفاً به اعتبار بشر بودنش حقوقى دارد و هيچ امر خارجى و عارضى نبايد مانع بر خوردارى از اين حقوق باشد. همچنين مى توان طبيعت را به معنى وضع فرضى فرد پيش از اجتماع دانست. در تدوين قانون اساسى جمهورى اسلامى نيز نسبت به حق طبيعى بى نظر نبوده اند، آنجا كه در اصل پنجاه و ششم آورده اند: «.. خداوند انسان را بر سرنوشت اجتماعى خویش حاكم ساخته است. هيچ كس نمى تواند اين حق الهى را از انسان سلب كند...» منتهى حق طبيعى را حاكم بودن بر سرنوشت اجتماعى دانسته اند.

اصل حق طبيعى قبل از آنكه در اعلاميه حقوق بشر ظاهر شود، در

تفکر فلسفی و سیاسی غرب چندان پرورده شده بود که وقتی اظهار شد کم‌تر درباره آن چون و چرا کردند. اثبات حقوق بشر در حقیقت اثبات استقلال و آزادی اوست. بشر در رد و قبول عقیده و نظر و اظهار آن آزاد است و می‌تواند جهان خود را چنان‌که می‌خواهد و می‌تواند سامان دهد و اداره کند. راهنمای او هم خرد اوست. در حقیقت، اصل حق طبیعی یک اصل صرفاً سیاسی و حقوقی نیست، بلکه نشانه و مظهر تغییر در نظر و تلقی فلسفی و مابعدالطبیعی است.

قبل از دوره جدید و متجدد هرگز بشر به عهده نگرفته بود که جهان را تغییر دهد و آن را با طرح‌هایی که خود در می‌افکند مسخر کند. یونانیان کمال بشر را در هماهنگی او با جهان می‌دانستند و در نظرشان هماهنگی با جهان در وجود پهلوانان تحقق می‌یافت. اسوه قرون وسطاییان هم قدیسان بودند. اما در دوره جدید جهان و چیزها را با بشر می‌سنجند و بشر خود را آزاد دیده و در خود این توانایی را یافته است که جهان را راه ببرد. مثال بشر جدید هم مهندس است. پهلوان یونانی و قدیس قرون وسطایی به خود واگذاشته و مستقل و صاحب حقوق طبیعی نبودند، بلکه عضو polis یونانی و بسته کلیسای مسیحی بودند و در وطن تاریخی خود به سر می‌بردند و به هر حال با قواعدی که برتر از آنان بود سازگار و هماهنگ می‌شدند، اما بشر جدید خود میزان است و با عقل و دانش خود جهان را نظم و انتظام می‌بخشد و این نظم بخشی با مطالبه حقوق مناسبت و ملازمت دارد. یعنی اگر بشر این انتظام بخشی را به عهده نگرفته بود، داعیه برخورداری از حقوق طبیعی و مطالبه آنها بی‌وجه می‌شد. هر چند که انتظام بخشی، به خصوص در حوزه سیاست، آزادی‌های فرد را محدود می‌کند. یعنی در ظاهر تلقی فرد آدمی به عنوان بشر طبیعی و تصدیق تعلق حقوق طبیعی به فرد با قبول قدرت قانون و حکومت جمع نمی‌شود، مگر

آنکه حقیقت فرد را در نسبتی که با دیگری و غیر (اعم از جهان و اشخاص دیگر و عالم غیب) دارد دریافته باشیم. ما معمولاً از فرد و جمع می‌گوییم و تا از ما نپرسیده‌اند که فرد کیست و جمع چیست متوجه نمی‌شویم که نمی‌توانیم حدّ فاصل دقیقی میان فرد و جمع قائل شویم و به طریق اولی در نمی‌یابیم که باید به نحوی از تقابل میان آن دو بگذریم.

جامعه مجموعهٔ افراد نیست. فرد به معنایی که اکنون از آن مراد می‌شود در دورهٔ تجدد و از قرن هیجدهم پدید آمده است. هر چند که شاید معنی و مفهوم و اصطلاح جامعه هم امری جدید باشد، ولی اکنون نمی‌توان به این بحث دشوار پرداخت. آنچه می‌توان گفت این است که فرد بدون جمع و جمع بدون فرد نیز معنی ندارد و آثار و جلوه‌های وجود فرد و جامعه در همهٔ زمان‌ها یکسان نیست و شاید همین مشکل رجوع به اندیشهٔ تاریخی را اقتضا می‌کرده است. ساده و روشن بگویم، طرح حقوق بشر در هر تاریخ و فرهنگ و تمدنی مورد نداشته است. اگر مردمی ادعا کنند که نیاکانشان در زمان‌های سابق به حقوق بشر معتقد بوده‌اند، شاید با نظر خاصی که به گذشته کرده‌اند امکان ظهور جلوه‌هایی از حقوق بشر را در تاریخ گذشته دیده باشند. مثلاً کسی به شأن خلیفه‌اللهی و مظهریت جامع و تام و تمام بشر و انسان کامل نظر و توجه کند، در او قدرت و اراده و... را عیان می‌بیند.^۱

در کلمات و سیرهٔ امام‌المتقین علی‌بن‌ابی‌طالب (ع) تساوی آدمیان جلوه‌ای دارد که ناظر را شاید به این فکر بیندازد که در نظر آن امام عظیم‌الشأن همهٔ آدمیان از آن حیث که انسانند حقوق مساوی دارند و

۱. در کتاب‌های آسمانی و به‌خصوص در قرآن مجید نیز اشاراتی به بعضی حقوق بشر می‌توان یافت. مثلاً در آیهٔ شریفهٔ «...من قتل نفساً بغير نفس...» سورهٔ مائده، قسمتی از آیهٔ ۳۲، که در آن حقّ زندگی و حرمت وجود بشر مورد تأکید قرار گرفته است.

حقوق مسلمانی آنان در حکومت اسلامی نظیر حقوقی است که در عصر ما اتباع کشورها از آن برخوردارند. به عبارت دیگر، از بعضی کلمات حضرت علی علیه السلام می توان دریافت که مردمان از آن حیث که مردمند حقوق مساوی دارند، اما همچنین به اعتبار تابعیتی که دارند حقوق خاصی به آنها تعلق می گیرد. مع هذا حقوق بشر به عنوان مجموعه ای از اصول حاکم بر روابط مدنی امری متعلق به تاریخ جدید و جهان متجدد است. مشکل اشتباه میان حقوق بشر و حرمت و کرامت انسانی معمولاً از آنجا ناشی می شود که حقوق بشر را امر انتزاعی انگاشته و به شرایط و لوازم تاریخی آن توجه کافی نکرده اند. این بحث که سابقه حقوق بشر به کجا می رسد امر بی اهمیتی نیست و نمی توان منکر شد که در روابط و مناسبات آدمیان در گذشته نیز قواعدی شبیه به اصول حقوق بشر گهگاه عنوان شده و کسان و گروه هایی آنها را کم و بیش رعایت کرده اند، اما چه فایده دارد که بر سر انتساب حقوق بشر به این یا آن دین اختلاف و نزاع کنند؟ طرح این قبیل مطالب چندین اشکال دارد، از جمله اینکه این بحث ها معمولاً سیاسی و ایدئولوژیک است و به قصد بهره برداری و بر اثر انگیزه های سیاسی عنوان می شود. اگر کسی به حقوق بشر معتقد است خوب است آن را رعایت کند و برای ترویج آن بکوشد، اما اگر می پندارد که با انتساب آن به اسلام راه ترویجش هموار می شود بداند که این نیت خیر او با این دعوی مخالف مواجه می شود که اگر دین مبشر حقوق بشر و آزادی رأی و عقیده بوده است چرا تا زمان جدید هرگز آن اصول اجرا نشده و اگر مانعی در راه اجرای آن وجود داشته، کسی در صدد رفع موانع و اجرای آن اصول بر نیامده است.

مشکل اساسی دیگر این است که مطالب فرعی پراکنده ای که در موقع و مقام خاصی اظهار شده است نباید با اصول تدوین حاکم بر رفتار و گفتار

و کردار همهٔ مردمان و حکومت‌ها اشتباه شود. شاید هیچ یک از اصول و قواعد حقوق بشر تازگی نداشته است، اما این قواعد و اصول از قرن هیجدهم در یک اعلامیه گرد آمده و به مقام اصل اساسی قواعد و قوانین درآمده و پس از جنگ جهانی دوم همگان به رعایت آن ملزم شده‌اند. مسلماً در شریعت ما حقوق آدمیان منظور شده است، اما این حقوق و وظایف در آنچه به صورت مواد اعلامیهٔ بشر تفصیل یافته است حدود نمی‌شود. از همهٔ اینها که بگذریم اصلاً بحث در این نیست که حقوق بشر از کجا آمده و چگونه تدوین پیدا کرده است. البته چنان‌که اشاره شد بد نیست که در این زمینه نیز تحقیق شود، به شرط اینکه فارغ از نظر ایدئولوژیک و سیاسی باشد.

مسئلهٔ مهم این است که چگونه می‌توان یا نمی‌توان حقوق بشر را رعایت و اجرا کرد و چرا اجرای آن، هم در جهان توسعه‌یافته و هم در جهان رو به توسعه با موانع مواجه شده است؟ اگر بحث دین و حقوق بشر به ما کمک کند که بدانیم دین مانعی بر سر راه اجرای حقوق بشر نیست یا در مواردی با آن تعارض دارد باید از آن استقبال کرد، اما پژوهش دربارۀ سوابق حقوق بشر در شرایع و ادیان و در حکمت اقوام، به صورتی که می‌شناسیم یک پژوهش انتزاعی دانشگاهی است.

همواره و همیشه دادگران بوده‌اند و حکیمان و فرزنانگان، مردمان را اندرز داده و به صلح و مهر و معرفت و داد و بردباری و سهل‌گیری و بلندنظری و... دعوت کرده‌اند. در سخنان آنان حتی کلماتی مشعر بر احترام به اعتقادهای دینی دیگران یافت می‌شود. عطار در کتاب شریف تذکرة الاولیا نقل می‌کند که بر سر در خانقاه ابوالحسن خرقانی نوشته بود: «هر که بدین سرا درآید نانش دهید و از ایمانش پرسید، چه آن که بر سفرهٔ حق تعالی به جان ارزد، بر سفرهٔ ابوالحسن به نان ارزد.» دستور

ابوالحسن خرقانی به مریدان خود به اساسی‌ترین اصل حقوق بشر، یعنی اصل آزادی دین و اعتقاد بسیار نزدیک است، اما توجه کنیم که عارف بزرگ، آزادی دین و اعتقاد دینی را اعلام نکرده و مردمان را به رعایت آن ملزم نساخته است.

درست است که حقوق بشر متضمن مهم‌ترین اصول اخلاق عالم تجدد است، اما اعلامیه حقوق بشر یک متن حقوقی است که باید اجرا شود. این متن باید قانون اساسی همه حکومت‌های جهان تلقی شود و اگر پرسیده شود که چرا همه باید آن را بپذیرند، پاسخ این است که حقوق بشر به فرهنگ خاصی تعلق ندارد و با ملاحظه طبع بشر و بشر طبیعی استنباط و تدوین شده است.

حقوق بشر در حقیقت حقوق طبیعی است که با طرح انتزاعی بشر طبیعی عنوان شده و تفصیل پیدا کرده است. مراد از بشر طبیعی، بشر فرضی قبل از اجتماع و آزاد از همه قیدها و تعلقات مدنی و اجتماعی است و طبیعت او بر دین و نژاد و رنگ پوست و امثال اینها سبقت دارد. پس در ظاهر، حقوق بشر به طبیعت بشر که بیرون از زمان و تاریخ است و هنوز مقید به دین و نژاد و وطن و... نشده است تعلق می‌گیرد و حتی اگر بپذیریم که اینها لازم وجود بشر است، لازم طبیعت و ماهیت او نیستند. ولی توجه کنیم که در دوره تجدد به تدریج ماهیت بشر کم‌رنگ شده و در تفکر اواخر این دوران، ماهیت به کلی انکار شده است. در حقیقت، ماهیت و طبیعتی که هیچ‌گونه محدودیت و تعلق ندارد ماهیت و طبیعت نیست و اگر این طبیعت با عقل و آزادی ظاهر می‌شود و عقل و آزادی را عین ذات بشر می‌دانیم، باید بپذیریم که ماهیت بشر با ظهور تاریخی او یکی است. بنابر آنچه گفته شد بشر ابتدا صرف یک مفهوم تهی است و سپس دین و آیین و اعتقادات و افکار و نحوه زندگی خود را برمی‌گزیند و

بشر حقیقی می‌شود. این مطلب با دین و دینداری منافات ندارد و به این جهت بسیاری از متدینان نیز آن را می‌پذیرند، ولی ظاهراً با قول به فطری بودن دین یا تفسیری از آن ناسازگار می‌نماید. اگر منظور از فطری بودن دین این است که انسان در نسبتی که با امر قدسی دارد انسان شده است و در صورت سلب این نسبت انسانیت انسان متفی می‌شود، دین را نمی‌توان صفت عارضی بشر دانست. یعنی آن که به فطری بودن دین قائل است و وجود و حقیقت بشر را عین نسبت و ربط می‌داند، نمی‌پذیرد که بشر ابتدا بشر بوده و سپس دین و نسبت خود را با مبدأ قدسی اختیار کرده است. ممکن است بگویند اگر پیوند با امر قدسی مقدم بر طبیعت یا عین طبیعت بود، می‌بایست همه مردم دیندار باشند و بی‌دینی مورد نداشته باشد. دیندار می‌تواند به این اشکال جدی پاسخ دهد که بی‌دینی و حتی اعتقاد به حقوق طبیعی نوعی نسبت دینی است. نفی نظری نسبت با امر قدسی به معنی انتفای واقعی آن نسبت نیست، بلکه نفی لزوم و ضرورت نسبت است. با این بیان امکان جمع میان فطرت دینی و اعتقاد به حقوق بشر فراهم می‌شود، اما به هر حال دین در عالمی که دایر مدار آن حقوق بشر است دین وجدانی است.

حقوق بشر در واقع چیزی زائد بر طبیعت بشر نیست، بلکه طبیعت بشر جدید با آن قوام می‌یابد. به عبارت دیگر، بشری که در طبیعت خود واجد حقوق است بشر قبل از تاریخ نیست. اگر او را بی‌تاریخ یا مستقل از تاریخ می‌یابیم بدان جهت است که از قیدهای قرون وسطی آزاد شده است تا مستعد ورود به تاریخ جدید و متجدد شود. بشر صاحب حقوق طبیعی بشر متجدد است. در حقیقت، اعلامیه جهانی حقوق بشر جلوه یا نتیجه تحولی بزرگ در وجود بشر و حاصل چندین قرن تفکر و تجربه تاریخی و سیاسی بود و آن را قانون اساسی تجدد و جهان متجدد می‌توان خواند.

مختصر آنکه حقوق بشر و عالم تجدد از هم جدا نمی‌شوند. البته بندهایی از این قانون اساسی را می‌توان جابه‌جا کرد و در آن تغییرات جزئی پدید آورد، اما اگر تغییر اساسی در آن داده شود نظام جهان تغییر می‌کند و نظام جهان در صورتی دگرگون می‌شود که در وجود مردم جهان و در تفکرشان تحولی پدید آمده باشد و آنها را قادر کرده باشد که از تقدیر کنونی جهان بگذرند. البته در این صورت می‌توانند مجموعه اصول حقوقی متفاوتی را تدوین کنند، اما اگر بنا را بر این بگذاریم که اعلامیه جهانی حقوق بشر ناظر به غایات شریفی است که بشر به بعضی از آنها نرسیده است و بپرسیم که چگونه می‌توان به این غایات رسید، این خوش‌بینی در بهترین صورت ما را به اوتوپی می‌برد.

نظر دیگر این است که شاید نقص‌ها و نارسایی‌ها و ناتوانی‌ها به محدودیت روح اعلامیه باز می‌گردد. اکنون اصول اعلامیه جهانی حقوق بشر که باید قانون اساسی جمهوری و دموکراسی جدید به حساب آید، کم‌وبیش مورد چون‌وچرا قرار گرفته است. آیا این وضع سیاست جهان را به خطر نمی‌اندازد؟ با توجه به اینکه حتی صاحب‌نظرانی که دوره مدرنیته را (یعنی دورانی که اصول آن در قرن هیجدهم بنیانگذاری شد) پایان یافته می‌دانند از دموکراسی قطع علاقه نکرده و احياناً اصرار در حفظ آن دارند، آیا دموکراسی را می‌توان از فلسفه قرن هیجدهم و از اصول حقوق بشر جدا کرد؟ حقوق بشر نتیجه فلسفه خاص قرن هیجدهم نبود، بلکه با آن تناسب داشت. در جامعه بشری روابط براساس صرف منطق استوار نیست، بلکه نوعی تناسب میان شئون یک تمدن وجود دارد و البته چیزی باید باشد که تناسب را حفظ کند و نگاه دارد. حقوق بشر هم در تناسب با یک سیاست و با روش علمی جدید و به صورت صفتی از یک دوره تاریخی و تمدنی ظاهر شده است. وقتی ولتر و نزدیکان فکری او دین

طبیعی را طرح کردند و تنها اصول و احکامی را معتبر دانستند که عقل آن را دریابد، اصول حقوق بشر می‌توانست و می‌بایست دستور و راهنمای عمل مردمان قرار گیرد. به یک معنی می‌توان گفت که با طرح قرن هیجدهمی عقل، جدایی سیاست از دین محقق شد و بشر و عقل او دایره مدار قرار گرفت. این معنی گاهی با لحنی بیان می‌شود که گویی پیش از فرا رسیدن دوران تجدد همه دیندار بودند و در تجدد بی‌دینانی پیدا شدند که به مخالفت با دین پرداختند و آن را از جامعه بیرون راندند. اصلاً بحث در دینداری و بی‌دینی مردم جامعه متجدد نیست، بلکه نظر به مقام و موقع دین در قوام قوم و ملت و جامعه است. از این پس بشر چنان باید زندگی کند که نه فقط به مدد عقل خود بر عالم مستولی شود، بلکه هیچ چیز از خارج او را محدود و مقید نکند، به خصوص که عوارض بیرونی همه مایهٔ اختلاف و جنگ می‌شوند.

حقوق بشر با یک رؤیای دیگر قرن هیجدهم هم تناسب دارد و آن زندگی در صلح و سلم و سلامت و رفاه است. در این رؤیا مردم بدون وابستگی به غیر و آزاد از همه چیز با هم در صلح و صفا زندگی می‌کنند. حقوق بشر با عقل جدید و نظم سیاسی و اجتماعی تازه تناسب دارد یا متناسب با آن به وجود آمده است. آیا این تناسب یک امر اتفاقی است و ملازمه‌ای میان فلسفهٔ قرن هیجدهم و حقوق بشر وجود ندارد؟ عالمی که در رنسانس ظهور کرد و در قرن هیجدهم تعیین یافت - حتی اگر معتقد باشیم که به پایان راه خود رسیده است - هنوز برقرار و استوار است. در این عالم حتی اگر فلسفه‌های قرن هیجدهم دیگر ره‌آموز نباشد، جوهر اصلی آن تفکر که دایره مدار وجود را انسان می‌دید همچنان کم‌وبیش زنده است، هرچند که به تزلزل افتاده باشد. نکته‌ای که مخصوصاً باید به آن توجه شود این است که حقوق بشر را نه در صورت انتزاعی، بلکه در

تحقق آن باید در نظر آورد، زیرا صورت انتزاعی حقوق بشر لااقل در غرب و در تفکر غربی مورد انکار قرار نمی‌گیرد. (از زمان فیخته و هگل تاکنون این بحث مطرح بوده است که اصول حقوق بشر انتزاعی است، اما اهل این مباحث هم قصدشان نفی حقوق بشر نبوده، بلکه درباره شرایط امکان تحقق و متحقق ساختن حقوق بشر بحث می‌کرده‌اند.) هنوز هم این مسئله مطرح است که این اصول در چه شرایطی متحقق می‌شود و آیا در یک عهد دینی می‌توان آنها را اجرا کرد؟

اصل اساسی حقوق بشر این است که هیچ‌کس و هیچ‌چیز بر هیچ‌کس ولایت ندارد و بشر از قید هر قدرت خارجی، اعم از اینکه قدسی یا غیر قدسی (آسمانی و زمینی) باشد آزاد است. این شأن حقوق بشر ظاهراً ناظر به نفی قرون وسطاست و البته این نفی از مغز یک یا چند نویسنده و سیاستمدار نتراویده است، بلکه صورتی از ظهور تاریخی بشر جدید است. یعنی حقوق بشر در ابتدای پیدایش حرف نبود، بلکه جلوه تاریخ و ره‌آموز سیاست و تمدن جدید و قائم مقام اصول اخلاق بود. به عبارت دیگر، حقوق بشر مجموعه‌ای از قواعد فرعی حقوقی، فقهی و اخلاقی نبود که آنها را گرد آورده و در ذیل یک عنوان آورده باشند، بلکه دستورالعمل کلی سیاست و روابط و معاملات و مناسبات جامعه است.

اصول حقوق بشر حتی اگر تمام مواردش سابقه‌ای در ادیان و شرایع و قواعد اخلاقی داشته باشد (که البته چنین نیست) شأن و مقامی دارد که پیش از آن به حکمت و شریعت تعلق داشته است. به این معنی حقوق بشر یک آورده جدید است. مع‌هذا آن را محدود در تاریخ تجدد و مختص به تمدن جدید و متجدد نباید دانست. یعنی چه بسا که اعلامیه حقوق بشر بهره‌ای از عنصر ماندگار عدالت در روح و فکر و امید بشر داشته باشد. اصول حقوق بشر بدون تردید بیان نوعی روابط عادلانه است. همه

مظلومان جهان برای مقابله با ستم و تجاوز به حقوق بشر استناد می‌کنند و متوسل می‌شوند. آنها احياناً مدافع حقوق بشر نیستند، اما با آن نمی‌توانند مخالفت کنند، زیرا در اصول حقوق بشر عنصرى نهفته است که بوى عدالت می‌دهد. یعنی اگر بسیاری از اصول حقوق بشر و به‌خصوص آزادی‌های مقرر در آن تازگی دارد، رجوع آن به عدالت قابل انکار نیست و عدالت مفهومی کهن است که انبیا و حکمای سلف نیز آن را تعلیم داده بودند. حتی در میتولوژی یونان آمده بود که زئوس چون بشر را بی‌برگ و نوا یافت، به او عدالت و آزر عطا کرد و یکی از مسائلی که در صدر فلسفه در آثار افلاطون مطرح شد، عدالت بود. شاید بتوان گفت که اصول حقوق بشر زمینه‌ساز عدالت است و در آن لااقل عدالت به صورت منفی تعریف می‌شود، یعنی در واقع صورتی از بشر طبیعی عاقل و آزاد تصویر شده است که می‌تواند روابط عادلانه با عالم و با دیگران داشته باشد؛ اگر ظلم قیده‌های تاریخی و خارجی مانع و مزاحم نباشند. پس برای برقراری عدالت باید این موانع را طرد کرد. استبداد و ظلم و منع اظهار عقاید باید از میان برود و ضمانت‌های رسمی و قانونی پدید آید که هیچ‌کس نتواند دیگران را از حقوق طبیعی خود محروم سازد. این مفهوم عدالت گرچه در تاریخ غرب اهمیت داشت و منشأ آثار مهم شد، برای اقوامی که امروز در راه تجدد وارد شده‌اند چه بسا که مشکلاتی پدید آورد.

هم اکنون این قول در زبان بسیاری از نویسندگان و ارباب سیاست شایع است که استعمارگران و مستبدان آزادی را از مردم و اقوام عالم سلب کردند و نگذاشتند که آنها در راه ترقی پیش بروند. منکر ستم استعمارگران و قهر مستبدان نمی‌توان شد، اما آزادی را در قوطی ننهاد و به ما نداده‌اند که کسی آن را از دست ما برباید. موانع آزادی همچنان که تاریخ نشان داده است، خودبه‌خود از میان نمی‌رود. قرن هیجدهمی‌ها

هم فکر می‌کردند که طبیعت بشر را باید با جهد و کوشش از زوائد و عوارض پاک کرد، اما مردم این زمان کم‌تر ملتفت می‌شوند که آزادی از مجاهده جدا نیست و آن‌کس که مجاهده نمی‌کند به آزادی نیاز ندارد و البته به آن نمی‌رسد.

خصوصیت عقل قرن هیجدهم این بود که جنبهٔ نفی در آن قوی بود و نمایندگان عصر منورالفکری با آنچه به گذشته تعلق داشت با شدت مقابله می‌کردند. رفع استبداد و کسب آزادی سیاسی و اجتماعی از جمله شرایط عدالت است، اما آزادی به معنی نبودن موانع، ضرورتاً به عدالت مؤدی نمی‌شود، زیرا یک انتزاع است. آزادی با عزم و عمل تحقق می‌یابد و آن را در نفی نمی‌توان خلاصه کرد. در این صورت آزادی صفت بشر طبیعی یا عین ماهیت بشر طبیعی نیست و فرد بشر از آن حیث که فرد است با حقیقت و آزادی سروکار ندارد، بلکه بشر وقتی با حقیقت و آزادی آشنا شد فردیت او هم معنی پیدا کرد.

اگر سارتر حقیقت و ماهیت (طبیعت) بشر را عین آزادی دانست و گفت بشر محکوم به آزادی است، به یک اعتبار نتیجهٔ سیر تاریخی حقوق بشر از قرن هیجدهم تا زمان خود را اعلام می‌کرد. او در اواخر عمر در یک اعلامیهٔ کوتاه به مناسبت انتخابات ریاست جمهوری فرانسه نوشت که به بی‌قانونی و نفی قانون رأی می‌دهد. باطن و حقیقت این حکم که طبیعت بشر اقتضای آزاد بودن دارد، در قرن هیجدهم چنان‌که باید آشکار بود. در آن زمان کسی نگفت که اگر بشر به اعتبار بشر بودن خود آزاد است، طبیعت و ماهیت نمی‌تواند داشته باشد. این مشکل در اندیشهٔ شلینگ و کی‌یرکگارد به نحوی مطرح شد و بعدها سارتر ماهیت بشر را اگزیستانس و آزادی او دانست. این معنی را در صورتی می‌توان پذیرفت که اگزیستانس را تاریخی بدانیم، زیرا پیش از قرن هیجدهم نه کسی

می توانست بی قانونی را اثبات و تصدیق کند و نه مردم در جایی تقاضای آزادی داشتند. به این دلیل تاریخی است که حقوق و آزادی های مصرح در اعلامیه حقوق بشر به تاریخ دوست سال اخیر تعلق دارد.

اگر حقوق طبیعی مقرر در اعلامیه حقوق بشر طبیعی به معنی ذاتی بود، می بایست هر انسانی در هر جا و هر وقت که بود آن را مطالبه می کرد. ولی این مطالبه خیلی دیر ظاهر شد. مشکل ذاتی بودن یا ذاتی نبودن حقوق طبیعی می بایست در فلسفه حل شود. نظر مهمی که در این باب اظهار شد این بود که حقوق بشر یک امر تاریخی است. به این معنی که در یک موقع و موقف تاریخی این حقوق با وجود بشر پیوستگی و یگانگی پیدا کرده و هر جا که این پیوستگی و یگانگی حاصل شده تحول سیاسی در سیاست و نظام زندگی مردمان به وجود آمده است.

جهان و کشورها را به صرف وضع قوانین - هرچند آن قوانین ظاهراً خوب باشند - نمی توان در طریق صواب و صلاح نگاه داشت و پیش برد. قانون باید با وجود بشر یگانه و به هم پیوسته باشد. بشری که تعلق به قانون ندارد، آن را زیر پا می گذارد و قانونی که با جان بشر یگانه نباشد اجرا نمی شود. به این جهت قانونی که با تکلف وضع می شود منشأ هیچ تحول و اصلاحی نمی شود. روح حقوق بشر در دوست سال اخیر تغییر نکرده و مواد اصلی آن همان است که در اعلامیه اول آمده بود و در آنچه بعدها بر آن افزوده شد نکته اساسی مهمی وجود ندارد.

نکته ای که به آن توجه نشده است رسمیت یافتن جهانی اصول حقوق بشر پس از جنگ جهانی دوم بود. از زمانی که مجمع ملی فرانسه اعلامیه حقوق بشر را صادر کرد تا وقتی که سازمان ملل متحد تشکیل شد رعایت حقوق بشر در سیاست بین الملل جایگاه رسمی نیافته بود. از اواخر قرن هیجدهم تا این زمان، یعنی در طی مدت دوست سال حقوق بشر واسطه

میان تفکر فلسفی و سیاست بود، یعنی سیاست به واسطه حقوق بشر از فلسفه بهره و مدد می‌گرفت. اما اکنون نه حقوق بشر پشتوانه‌ای دارد و نه سیاست از حقوق بشر مدد می‌گیرد. هیچ مرجع و سازمانی هم ضامن رعایت آن نمی‌تواند باشد. اما به هر حال این اعلامیه به تصویب نمایندگان کشورهای عضو سازمان ملل متحد رسیده و کشورها تعهد کرده‌اند که اصول و مواد اعلامیه را رعایت کنند. این پیشامد که ظاهراً می‌بایست و می‌توانست حقوق بشر را در همه جای جهان منتشر کند محدودیت امکان تحقق روح اعلامیه حقوق بشر را نشان داد. در آن زمان که اروپا با تبعیض به مردم جهان می‌نگریست، چنان‌که گویی حقوق بشر صرفاً به بشر اروپایی و به قول کانت به انسانی که از محجوریت خارج شده است تعلق دارد، مجمع ملی فرانسه به صورتی خفی و مضمربه همه مردم جهان تکلیف کرده بود که مواد اعلامیه را از آن خود بدانند و بپذیرند و به آن گردن گذارند. بعد از جنگ دوم که تجددمآبی و توسعه در دستور کار سیاست جهان و روابط بین‌الملل قرار گرفت، قلمرو و دامنه برخورداری از حقوق بشر هم وسعت یافت. پیش از تصویب اعلامیه، کشورهای آسیا و آفریقا ملتزم و متعهد به اجرای اصول بشر نبودند و کشورهای اروپای غربی نیز مردم غیر غربی را نابالغ می‌دانستند و به این جهت اهمال در رعایت حقوق بشر چندان احساس نمی‌شد، اما از وقتی هم که تبعیض نظری منتفی شد نه فقط در کشورهای توسعه‌نیافته حقوق بشر چنان‌که باید رعایت نشد، بلکه قدرت‌های اروپایی و آمریکایی نیز از زیر پا گذاشتن آن پروا نکردند. این وضع را با اصلاح قانون و افزودن یا کاستن یک یا چند بند و ماده نمی‌توان تغییر داد.

نکته دیگری که باید به آن توجه شود ناگفته‌های اعلامیه حقوق بشر است. بسیاری از مشکلات تجدد نیز به آن ناگفته‌ها باز می‌گردد. این

ناگفته‌ها را به آسانی نمى‌توان يافت و به عبارت آورد و مشکلات را به وسيلهٔ آنها رفع کرد. شايد هم تعبير ناگفته در اینجا چندان درست نباشد. بلکه بهتر است بگوئيم که على‌رغم ظاهر روشن و متناسب اصول اعلاميه، در باطن آن نوعى محدوديت و تعلق زمانى و تاريخى وجود دارد و آثار اين محدوديت نيز کم‌وبيش ظاهر شده است.

اعلاميهٔ حقوق بشر يک حادثهٔ تاريخى است، کانت که فيلسوف مدرنيته و از پاسداران حقوق بشر و اندیشهٔ آزادى بود در مقالهٔ کوتاه «منورالفكرى چيست؟» به صراحت گفته بود که بشر تا زمان او جرأت به کار انداختن عقل و مجال آزاداندیشى نداشته است. اگر بار ديگر بگوئند که حقوق بشر ربطى به آزادى ندارد و چون حقوق طبيعى است به بشر از آن حيث که بشر است - و نه به بشر تاريخى - تعلق دارد و به عبارت ديگر بشر هميشه و در همه جا از حقوق طبيعى برخوردار بوده است، در پاسخشان با آنچه قبلاً گفته شد مى‌توان افزود که انتزاع حقوق بشر از عالم متجدد حداقل با دو اشکال مواجه است؛ يکى اينکه حقوق با خود آگاهى مردمان و پس از مطالبهٔ آن متعين مى‌شود، يعنى حق امر اعتبارى است و وقتى مى‌توان از آن سخن گفت که مردم آن را عنوان کرده و خواسته باشند. پس حقوقى که تا دورهٔ جديد مطرح نبوده يا تفصيل و صراحت نداشته است به صرف اينکه حقوق طبيعى خوانده شود حقوق هميشگى مردم سراسر جهان نخواهد بود. البته اين اشکال را يک شبههٔ غيرقابل حل و حتى دشوار نبايد تلقى کرد، ولى به هر حال بشرى که حقوق طبيعى به او تعلق مى‌گيرد يک ماهيت فرضى است. اين بشر وجود خارجى ندارد و وقتى وجود خارجى پيدا مى‌کند که از اين حقوق برخوردار باشد يا لااقل آنها را مطالبه کند. کسانى که مى‌گوئند بشر در دورهٔ جديد به وجود آمده است به اين معنى نظر داشته‌اند. اينها حقيقت بشر را در حقوق بشر

دیده‌اند و حقوق بشر به معنی حقوق طبیعی نیز در تاریخ غربی متحقق شده است. در نظریه حقوق طبیعی فرض این بوده است که بشر صرف‌نظر از زبان و تاریخ و نژاد و دین و آیین و فرهنگ، وجود و حقوق دارد و پیداست که چنین بشری صرف یک انتزاع یا حداکثر یک قوه و استعداد است و بشر هر وقت و هر جا بوده، زبان و فرهنگ و آداب و آیین و شیوه زندگی داشته است، چنان‌که بشر بیرون از تاریخ را به دشواری می‌توان تصور کرد. پدر ما آدم هم تا در بهشت بود فقط «طینت» آدم داشت و چون به زمین آمد قانون و نظام و عالم بشری با زندگی زمینی قوام یافت. البته تا دوست سیصد سال پیش قوانین ربطی به حقوق بشر نداشت و روابط و مناسبات براساس حقوق بشر تدوین و تنظیم نمی‌شد. حقوق بشر آینه‌ای بود که بشر غربی در قرن هیجدهم خود را در آن دید و از همان وقت ماهیت بشر با آزادی و حقوق طبیعی به هم بسته شد.

اشکال دیگر این است که حقوق بشر دیگر نه فقط ره‌آموز سیاست جهان نیست، بلکه از سوی مدعیان پاسداری از آن هم به آسانی زیر پا گذاشته می‌شود. البته رعایت نکردن قانون و حتی تخلف عمومی از آن منافاتی با طبیعی بودنش ندارد، اما نکته این است که در زمان ما، یعنی در زمان رسمیت داشتن حقوق بشر، این حقوق از یک سو در سیاست و مقاصد سیاسی منحل شده و از سوی دیگر صاحب‌نظران چون و چرا در مبادی آن را آغاز کرده‌اند. آیا با چیزی که طبیعی است می‌توان اینچنین معامله کرد و با کسانی که گفته بودند بشر ماهیت و طبیعت ندارد هم‌نوا شد؟ از اینها که بگذریم، پدید آمدن اندیشه تاریخی مقتضی تاریخی دانستن همه شئون زندگی و از جمله حقوق بشر است.

صاحب‌نظر بزرگ تجدد یعنی کانت استفاده از عقل برای ترتیب نظام زندگی و تعیین حقوق و تکالیف را یک امر تاریخی و حادث در زمان خود

(زمان انقلاب کبیر فرانسه) دانسته است. اگر در تاریخ تجدد، یعنی تاریخی که حقوق بشر ظهور پیدا کرده است صاحبان و بنیانگذاران آن رسم قهر و غلبه و استعمار را پیش گرفته و این شیوه را نیز توجیه کرده‌اند از آن روست که غیر غربیان و کسانی را که در تاریخ تجدد وارد نشده‌اند صاحب مقام بشری و برخوردار از حقوق بشر نمی‌دانسته‌اند. هم اکنون نیز احیاناً در افکار عمومی آمریکاییان و اروپاییان انعکاسی از تحقیر و نفرت نسبت به غیر غربیان می‌توان یافت. اگر اندیشهٔ حقوق بشر تاریخی نبود و اگر معتقدان به آن، آن را حقیقتاً طبیعی می‌دانستند، نمی‌توانستند میان غربی و غیر غربی تبعیض قائل شوند و همین تبعیض دلیل تاریخی بودن حقوق بشر در نظر آنان است. آنچه تاریخی است در زمان پدید آمده و معمولاً به کمال منتظر خود می‌رسد و سپس دچار ضعف و رکود می‌شود و شاید از میان برود یا از اعتبار بیفتد، اما توجه داشته باشیم که پدید آمدن تجدد و لوازم آن، یعنی حقوق بشر و علم و سیاست و تکنولوژی جدید حادثهٔ بزرگی است و با گفتن اینکه حقوق بشر حقوق طبیعی (به معنی ذاتی) نیست از عظمت آن کاسته نمی‌شود. کسانی که با اتکا و استناد به تعریفی از بشر به رد یا اثبات اصول حقوق بشر می‌پردازند کار بزرگ را سهل می‌انگارند و به این جهت سخنشان جایگاهی پیدا نمی‌کند. طبیعی دانستن حقوق بشر قضیه‌ای نیست که آن را اثبات یا رد کنند، بلکه به این معنی است که بشر با این حقوق تعریف می‌شود، یعنی قبل از آنکه عقیده‌ای داشته باشد در انتخاب عقیده و در اظهار آن آزاد است. به عبارت دیگر، بشر موجود قبل از اجتماع و قبل از قانون است. ولی فرض وجود چنین بشری بدون تصور عقل و آزادی چه نتیجه دارد؟ لاک و روسو که طراحان قرارداد اجتماعی‌اند بشر طبیعی و قبل از قرارداد را لوح پاک می‌دانند و فکر می‌کنند که عقل و آزادی پس از قرارداد

به وجود می‌آید یا ظهور پیدا می‌کند. در این بحث ظاهراً آنچه دکارت و کانت اندیشیده‌اند موجه‌تر باشد. آنها عقل و آزادی را لازم طبیعت بشر دانسته‌اند. البته کانت به معنایی که متقدمان عقل را جزء ذات آدمی می‌دانستند نمی‌اندیشد، بلکه عقل را امری که در دوران اخیر تاریخی پدید آمده است می‌شناخت، اما چون این دوران را دوران کمال بشر و دوران آزادی می‌دانست می‌توانست بیندیشد که بشر بالأخره به آنچه ذات و طبیعت او اقتضا می‌کرد رسیده است. او هم در حقیقت به نحو ماتقدم، عقل و آزادی را عین ذات و طبیعت بشر یافته است. با این تلقی بشر جدید کشف می‌شود یا درست بگوییم به وجود می‌آید. یعنی تجدد و بشر جدید و حقوق بشر با هم به وجود می‌آیند. پس بیهوده سعی نکنیم که طبیعی دانستن حقوق بشر را بی‌وجه قلمداد کنیم.

اینکه حقوق بشر از آثار و عوارض ذات و طبیعت بشر است یک نظر و حکم نظری نیست، بلکه از آثار و مظاهر قدرت تجدد است. این قدرت چندان عظیم بوده است که خود را مثال بشر و بشر کامل دیده و برای خود حقوق طبیعی مطالبه کرده است، گویی پیش از تجدد طبیعی وجود نداشته است تا واجد حقوق باشد، بلکه حقوقی که حقوق طبیعی خوانده می‌شود به تاریخ تجدد تعلق پیدا می‌کند. این تاریخ مثل هر تاریخ دیگری آغازی داشته و پایانی نیز خواهد داشت، اما گفتن این سخن آسان نیست. آنان که به یک تاریخ تعلق دارند و مخصوصاً کسانی که خود را مظهر آن تاریخ می‌دانند مایل نیستند و به آسانی نمی‌توانند پایان یافتن تاریخ را بپذیرند و اگر از پایان دم می‌زنند، مرادشان اعلام جاویدانی آن تاریخ است. شاید طرح شعار جاویدانی یک تاریخ نشانه پیدایش پریشانی در درون آن تاریخ باشد. گویی این شعار عکس‌العمل دفاع تاریخ در برابر احساس ضعف و سستی و تزلزل است. وقتی به بدیل نظام غربی حقوق

بشر فکر مى‌کنیم جمله‌هایی از این قبیل که «قرن بیست و یکم یا وجود ندارد یا قرن اخلاق و دین است» در نظر مى‌آید. اما اینها جای حقوق بشر را نمى‌گیرد. بدیل حقوق بشر با تفکر پدید مى‌آید و عنوان مى‌شود، نه اینکه یک مجمع سیاسى نظیر مجمع ملّى فرانسه بی‌مقدمه و تفکر آن را تدوین و اعلام کند. درست است که اعلامیه حقوق بشر را مجمع ملّى فرانسه تصویب و اعلام کرد، اما مطاوی و مضامین اصول و مواد حقوق بشر در تفکر دوست ساله غرب و به‌خصوص در قرن هیجدهم پرورده شده بود.

نکته دیگر این است که در اصول و مبادی تاریخ‌ها نوعی محدودیت یا شقاق و اختلاف وجود دارد. این شقاق و اختلاف را متفکران حتی در ابتدای هر تاریخ کم‌وبیش مى‌توانند درک کنند یا به هر حال اینها در آثار صدر هر تاریخی به نحوی ظاهر مى‌شوند، اما به تدریج که طومار تاریخ باز مى‌شود، اختلاف و محدودیت بیشتر در پرده مى‌رود، و تا زمانی که امکانات یک تاریخ یا تمدن به فعلیت نرسد آن اختلاف و دوگانگی یا چندگانگی نیز آشکار نمى‌شود. وضع حقوق بشر در زمان ما مثال و مورد خاص این حکم کلی است.

حقوق بشر در عین حال قدرت و محدودیت بشر را اثبات مى‌کند. ولی قدرت با محدودیت میانه ندارد. وقتی تمام حق و قدرت به موجودی داده شود که خود او ملاک و میزان است معلوم نیست که قدرت در کجا و چگونه اعمال مى‌شود. اکنون در همه جا حقوق بشر به صورت‌های مختلف و متفاوت زیر پا گذاشته شده است و مى‌شود. بیشتر طرفداران حقوق بشر هم به جای اینکه نگران زیر پا گذاشته شدن حقوق بشر باشند، بیشتر پروای مخالفت با حقوق بشر دارند و کوچک‌ترین اظهارنظری درباره حقوق بشر آنان را آزرده و خشمگین مى‌کند، گویی

حقوق بشر را برای اجرا در سیاست اعلام نکرده‌اند، بلکه برای ستایش و تقدیس تدوین شده است. البته مخالفت با حقوق بشر امری بی‌وجه است و مگر بر چه مبنایی می‌توان با حقوق بشر مخالفت کرد؟ اگر با لوازم فکری حقوق بشر مخالفت شود، در حقیقت باب بحث و نظر گشوده شده است و مخالفت نظری نباید طرفداران حقوق بشر را نگران کند، زیرا حقوق بشر این مخالفت را روا دانسته است و شاید بقا و دوام آن موکول و موقوف به اختلاف و مخالفت باشد. به علاوه، اگر کسانی درباره حقوق بشر چون و چرا می‌کنند بدان جهت است که نه فقط جهان ما جهان عدل و داد نیست، بلکه مدعیان تولیت حقوق بشر جز توسعه دامنۀ قدرت به چیزی نمی‌اندیشند و باک ندارند که حقوق بشر را نیز به وسیله اعمال قدرت تبدیل کنند.

تفکر درباره شرایط اجرای تام و تمام اصول حقوق بشر در حقیقت تفکر درباره آینده بشر است. در شرایط کنونی مخالفت با حقوق بشر هیچ وجهی ندارد و عاقبت به توجیه قهر و ستم مؤدی می‌شود و وظیفۀ ما این است که در مبانی حقوق بشر تأمل کنیم و تا زمانی که جهان بر مدار موجود می‌گردد حرمت اصول حقوق بشر را نگاه داریم، زیرا چنان‌که گفتیم رعایت نکردن و بی‌ارج شمردن آن چه بسا که به ستمگری می‌رسد یا راه ستمگری را می‌گشاید. تحول اساسی در تاریخ با تحول در اصول صورت می‌گیرد. این تغییر را نمی‌توان با تغییر دادن فروع آغاز کرد و به انجام رسانید.

آیا می توان سیاست را با اخلاق آشتی داد*

در سیاست کشور ما گروهی هستند که ظاهراً اهل تقوا و صلاحند. آنان از اینکه شئون اسلامی چنانکه خود در نظر دارند رعایت نمی شود آزرده خاطرند و احياناً فکر می کنند که دولت با قصور خود و مخصوصاً با آزادی دادن به روزنامه ها موجب چنین وضعی شده است.

نوجوانان و جوانان امروز همه پروردگان مدارس و مؤسسات کشور اسلامی اند. اینها با برنامه های آموزش و پرورش کشور اسلامی بار آمده اند و شخص خاصی را مسئول صلاح و فساد آنان نمی توان دانست. اگر کسانی رفتار بعضی از این جوانان را نمی پسندند، توجه کنند که اینها از کره مریخ به ایران نیامده اند، پرورده این یا آن شخصیت سیاسی هم نیستند. ما کم کم باید بیاموزیم و بپذیریم که اشخاص و روزنامه ها و حتی قدرت اطلاعات جهان کنونی هر چه بخواهند نمی توانند انجام دهند. حتی اگر فرض کنیم که آنها تخم فساد در جهان می پراکنند، اگر ما عین صلاح بودیم - چنانکه بعضی می پندارند - فساد در میان ما مجال رشد نمی یافت. ولی ظاهراً کار را سهل می گیرند و می پندارند که با امر و نهی و

*. این مقاله قسمت عمده نامه ای است که به جناب آقای سید محمد خاتمی در زمان ریاست جمهوری ایشان نوشته شده است.

منع و ردع مشکل حل می‌شود. ولی مردم نه با خواندن چند مقاله از راه به در می‌روند و نه منع و فشار ضامن حفظ صلاح است و اگر بود، آدمی از گیاهی که کنار جوی می‌روید ضعیف‌تر می‌بود. از نظر اجتماعی هم چه بسا اگر فشار و منع شدید باشد نظرها و رفتارها تا اندک مدتی پوشیده بماند و اظهار نشود، اما ناگهان به صورت طغیان سر باز کند.

ملاحظه می‌فرمایید که من از هیچ سیاستی دفاع نمی‌کنم. بلکه می‌گویم اهل سیاست و داوطلبان حکومت باید نتایج اعمال خود را در نظر داشته باشند. هیچ حکومتی نباید حاکم بودن خود را غایت سیاست و عین سعادت و صلاح مردم بدانند و از آنچه در درون جامعه و جهان می‌گذرد غافل شود.

اکنون مردم به سیاست شما رأی داده‌اند و شما باید در عین همدلی با مردم سیاست‌های دولت خود را تدوین کنید. مخالفان هم حق دارند سیاست‌های شما را نقد کنند و اگر طرحی دارند آن را تفصیل دهند و ترویج کنند. حتی از جهت عقلی مانعی ندارد که اگر طرحی دارند شما را دعوت به پذیرفتن طرح خود کنند، اما اگر رأی خود را رأی مردم بدانند و به نام مردم و به نمایندگی از ایشان سخن بگویند از ابتدایی‌ترین اصول و قواعد بحث خارج شده‌اند. من این حرف‌های ساده را نشانه‌ی یک وضع روحی و اخلاقی و عقلی مطلوب نمی‌دانم، هرچند که برطبق عادت به زبان آمده باشد. گاهی به اشاره و تلویح گفته می‌شود که مردم ممکن است در تشخیص و انتخاب خود اشتباه کنند. آری؛ اقتضای ذات آدمی خطاکار بودن است، اما تصمیم‌هایی که یک ملت می‌گیرد حکم دیگر دارد.

در بحث فعلی باید در نظر داشت که اولاً اجماع مردم بر خطا امری بسیار بعید است. ثانیاً کسی که می‌گوید مردم اشتباه می‌کنند باید بیندیشد که چگونه باید آنها را به صواب و صلاح آورد.

ظاهر این است که اکنون کم‌تر کسی به این مسئله فکر می‌کند، چنان‌که حتی شاید کاندیداهای ریاست جمهوری نیز در صدد تحقیق برنمایند که چرا مردم به آنان رأی نداده‌اند. من از این بابت آنها را ملامت نمی‌کنم. مسئله را به صورت دیگری در نظر آوریم: اگر کسانی که از پشتیبانی مردم برخوردار نیستند طالب و مدعی حکومت باشند، باید بیندیشند که چگونه می‌توان بر مردمی که آنان را نمی‌پسندند حکومت کرد. این پرسش دو پاسخ بیش‌تر ندارد: یکی اینکه حاکمان یا داوطلبان حکومت به مسائل مردم می‌اندیشند و در خدمت به خلق می‌کوشند و با آنان صادقانه سخن می‌گویند و به این ترتیب کم‌کم پیوند مودت و همراهی به وجود می‌آید و مستحکم می‌شود. امکان دوم این است که بگویند مسائل مردم را دیگران باید حل کنند و وظیفه ما حفظ ارزش‌هاست و ارزش‌ها را به هر وسیله باید حفظ کرد. (من اینجا درباره ارزش و اینکه با چه تحولی در تفکر جدید اروپایی این تعبیر همه‌جایی شده و جای وجود و حقیقت را گرفته است بحث نمی‌کنم.)

این گفته چندین عیب نظری دارد و در عمل هم هیچ نتیجه مفیدی نمی‌دهد. عیب اول این است که معلوم نیست خطاب به کیست و حامل ارزش‌ها چه کسانی هستند و این ارزش‌ها چگونه باید حفظ و مستقر شود. دوم اینکه در این گفته ظاهراً کار دین و حکومت دینی امری جدا و مستقل از شناخت مسائل جامعه و رفع مشکلات مردم انگاشته شده است. و بالأخره این گفته یک حکم نظری نیست، بلکه یک دستورالعمل سیاسی است که تمام دستورالعمل‌های دیگر باید با آن سنجیده شود. اگر گویندگان می‌پذیرفتند که مسئله مهم ما همین سنجش است و تحقیق می‌کردند که مجریان سیاست چگونه باید ارزش‌ها را با برنامه‌ریزی توسعه در عصر جهانی شدن جمع کنند شاید بعضی سوءتفاهم‌ها رفع

می‌شد، اما چون معمولاً به صورت یک دستور سیاسی بی‌چون و چرا و بدون توجه به امکانات و مشکلات اجرایی صادر و بیان می‌شود، سیاست موقفی نیست.

شاید این معانی ساده به آسانی درک نشود، زیرا فهم‌ها مقید به اوضاع و شرایط و تابع علایق و مصالح و محدود در عوالم اشخاص و مردمان است و هرکس در هر شرایطی هرچه را که بخواهد در نمی‌یابد و به این جهت بحث و گفتگو دشوار شده است. اکنون در عالم سیاست همه زبانند و هیچ‌کس گوش نیست.

ما درباره سکولاریسم و جدایی سیاست از دین بسیار گفته‌ایم و شنیده‌ایم (و نمی‌دانم چه اندازه درباره آن فکر کرده‌ایم). آنچه جای بحث ندارد این است که در سیاست رسمی ما سکولاریسم مردود است، اما در اروپا و آمریکا و همه جهان از اصول سکولاریسم پیروی می‌کنند. مشکل بزرگ سکولاریسم ضرورت متکی کردن اصل مصلحت دنیای مردم به امری است که بیرون از سکولاریسم قرار می‌گیرد. البته این مشکل در عمل و در تاریخ تاکنون - یا لااقل تاکنون - ظهور محسوس نداشته است. اعلامیه حقوق بشر که بنیاد سیاست‌ها و ایدئولوژی‌های دو قرن اخیر بوده است لحن کم‌ویش اخلاقی دارد. این لحن از کجاست و مبنای اخلاقی اعلامیه حقوق بشر چیست؟

یکی از صاحب‌نظران معاصر اشکال کرده است که مجمع ملی فرانسه (و من می‌گویم هر مجمع و هر انجمن دیگری که می‌خواهد باشد تفاوت نمی‌کند) چه حق داشته است تصویب و اعلام کند که فی‌المثل همه آدمیان با حقوق برابر به دنیا آمده‌اند؟ بحث در اعتبار حقوق بشر نیست، زیرا اگر حقوق بشر معتبر نبود اصلاً کنوانسیون فرانسه به وجود نمی‌آمد و تشکیل آن بی‌وجه بود. مجمع ملی فرانسه با فرض حقوق بشر به وجود آمد و

اعلامیه حقوق بشر را تصویب کرد. پرسش این است که مجمع ملی فرانسه صلاحیت تصویب و اعلام اعلامیه حقوق بشر را از کجا آورده بود؟

این مشکل در حقوق و سیاست حل نمی‌شود و در فلسفه هم حل آن آسان نیست، ولی به هر حال اعلامیه حقوق بشر پذیرفته شده و ملاک و میزان سیاست‌ها قرار گرفته است. به عبارت دیگر، در عمل مشکلی پیش نیامده یا اگر پیش آمده، این مشکل تاکنون چندان بزرگ نبوده است.

آیا اعلامیه حقوق بشر یک متن اخلاقی است و حساب آن را از تعالیم ماکیاولی و هابز جدا باید کرد؟ فحوای غالب در اعلامیه حقوق بشر اخلاقی است. ماکیاولی و اسپینوزا و هابز نیز یک ضد اخلاق نیستند، منتهی آنها سیاست را فرع و تابع اخلاق نمی‌دانند. یک لحظه در نظر خیال آوریم که اگر هابز و اسپینوزا و ماکیاولی در زمان تدوین اعلامیه حقوق بشر زنده بودند درباره آن چه می‌اندیشیدند. من گمان می‌کنم که آنها اعلامیه را تأیید و تصویب می‌کردند، زیرا این اعلامیه شرط اجرای سیاستی است که خود طرح آن را ریخته‌اند. مع‌هذا این مشکل باقی است که اگر اعلامیه حقوق بشر یک متن اخلاقی باشد دیگر چرا درباره جدایی سیاست از اخلاق بحث می‌شود؟ با اینکه می‌توان گفت صورت‌هایی از بی‌اخلاقی یا بد اخلاقی به اعراض از حقوق بشر و زیر پا گذاشتن اصول آن باز می‌گردد، روح غالب بر اعلامیه را نمی‌توان اخلاقی دانست. اما در اینجا مجال پرداختن به این بحث نیست که آیا تخلف از اصول حقوق بشر تخلف از اخلاق است یا نه و صرفاً به ذکر نکته مهمی که بیان و فهم آن نیز آسان نیست اکتفا می‌کنم:

اصول حقوق بشر مثل تمام مبادی و مبانی فکر و عمل جلوه حقیقت و بافت تفکرند. ممکن است به سخن من استناد کنند و به یاد آورند که من

گفته و نوشته‌ام که حقوق بشر بیانیهٔ اومانیسیم - مذهب اصالت بشر - است. این درست است، اما مگر اومانیسیم ضد اخلاق و ضد تفکر است؟ اگر اومانیسیم ضد اخلاق بود، در مورد کانت که مظهر بزرگ تفکر اومانیسیت است و دربارهٔ کتاب «نقد عقل عملی» او چه حکمی می‌توانستیم بکنیم؟ اعلامیهٔ حقوق بشر، از آن جهت که در آن حقوق بشر و شایستگی و کرامت او اثبات شده است شأن اخلاقی دارد، اما تفصیل و بیان آن به صورت اصول و احکام تنجیزی و تبدیل شدنش به میزان حکم دربارهٔ سیاست گواه غلبهٔ صفت حقوقی و سیاسی بر شأن اخلاقی آن است.

شاید گفته شود که نسبت حقوق بشر به اخلاق مثل نسبت احکام فقه به دین است، یعنی چنان‌که حقیقت دین به احکام فقه جان و نشاط می‌دهد، اخلاق نیز اصول حقوق بشر را محافظت می‌کند. این قیاس درست نیست، زیرا فقه شأنی از دین است، اما حقوق بشر را جلوهٔ اخلاق و صورتی از آن نمی‌توان دانست، هرچند که گاهی حقوق در پی اخلاق می‌آید و ممکن است بعضی قواعد اخلاقی در حقوق نیز وارد شود. در اعلامیهٔ حقوق بشر حقوق و اخلاق در یک سطح قرار ندارند و آنچه اصالت و اهمیت دارد حقوق و سیاست است. در اعلامیهٔ حقوق بشر اخلاق هست، اما صفت عرضی دارد و این صفت عرضی ماهیت سیاست را تغییر نمی‌دهد. آیا شما می‌خواهید حقوق و سیاست و اخلاق در یک سطح قرار گیرند و میان آنها تعادل به وجود آید؟ کانت هم در ناگفته‌های خود همین را می‌خواست، اما کوشش اصلی او این بود که دین و سیاست را در حدود عقل قرار دهد و حساب دین و اخلاق و سیاست از هم جدا باشد.

اجازه بفرمایید که این بحث مشکل را با ذکر نکته‌ای به پایان رسانم و آن نکته که گمان می‌کنم شما نیز در آن با من همداستانید این است که

حکومت دینی جز با شناخت زمانی که در آن و با آن به سر می‌بریم و از طریقی غیر از طریق طرح یک عالم اخلاقی به معنی عام لفظ قوام و دوام نمی‌یابد. اما شناخت زمان و بنیان گذاشتن سیاست اخلاقی باید در بیرون از حوزه سیاست و فارغ از نزاع‌های سیاسی صورت گیرد، زیرا بحث آن حتی در قلمرو علم سیاست نمی‌گنجد. تأسیس سیاست اخلاقی با طرح گفتگوی تمدن‌ها مناسبت نزدیک دارد و این هر دو از حوزه علم سیاست و نزاع‌های سیاسی بیرونند و چون هنوز قوام نیافته‌اند، بیان احکام و قواعد آنها هنوز میسر نیست. اکنون صرفاً می‌توان در شرایط امکان وقوعشان تأمل و تفکر کرد. این تأمل نیز مشروط به حضور در تاریخ و تاریخ داشتن است. به این جهت باید به جایگاه تاریخی خود بیندیشیم.

در اندیشه تاریخیابی و با این اندیشه است که طرح اصلاحات پیش می‌آید. اصلاحات در حقیقت کوششی است برای یافتن جایگاهی در تاریخ و تذکر به امکانات انتقال از بیراهه توسعه نیافتگی به راه مستقیم توسعه در دوران فترت کنونی. درست است که برنامه توسعه داریم، اما این برنامه برنامه بودجه است. از زمان برنامه هفت ساله قوام السلطنه تاکنون، همواره برنامه‌ها برنامه بودجه بوده است. البته گاهی کوشش‌هایی می‌شده است که آموزش و کار و پژوهش و تولید با هم هماهنگ شوند، اما این کوشش‌ها هرگز در یک طرح جامع صورت نگرفته است. کارشناسان ما برای اصلاح نظام اداری و آموزش و صنعت و کشاورزی نظرهایی دارند و گاهی مطالعات و پیشنهادهای آنان به صورت قوانین و دستورالعمل درآمده است، اما در این طرح‌ها توانایی‌ها و امکان‌ها و ضرورت‌ها کمتر مورد نظر قرار گرفته و گاهی به کلی از آنها غفلت شده است.

در این وضع، طبیعی است که کاری از پیش نرود. اگر هماهنگی میان

مدرسه و کار و صنعت و اداره و بازار نباشد و اینها به هم بسته نباشند نمی‌توان از آموزش و توسعه سخن گفت، چنان‌که آموزش‌های فعلی به کار توسعه نمی‌آید.

در وضع ناهماهنگ ممکن است برنامهٔ مدرسه را از همهٔ دانش‌ها پرکنند تا دانش‌آموزان هرچه را از هر جا آمده بیاموزند. جوانی که در دبیرستان‌های ما درس می‌خواند و دیپلم می‌گیرد، در هیجده سالگی باید یک دورهٔ کامل صرف و نحو عربی و دستور زبان فارسی - که اخیراً به قواعد کلی زبان‌شناسی تبدیل شده است - و فقه و ادبیات و تاریخ و جغرافیا و زبان خارجه و فیزیک و شیمی و ریاضیات و زمین‌شناسی و زیست‌شناسی و... را یاد بگیرد. البته جوانان ما این درس‌ها را یاد نمی‌گیرند و حتی آنها که هوش کافی دارند و می‌توانند مطالب کتاب‌ها را حفظ کنند، از آنجا که وجودشان با این درس‌ها سروکاری پیدا نکرده است حفظ کرده‌ها را زود فراموش می‌کنند و گاهی عجله دارند که زودتر آنها را فراموش کنند. ما دلخوشیم که در مدارس ما چیزهای بسیار می‌آموزند، اما کم‌تر توجه داریم که بیزاری از علم نیز در مدرسه به وجود نوجوانان و جوانان راه می‌یابد. آنها چندان از انبار کردن درس‌های بی‌حاصل و پراکنده خسته می‌شوند که میل به مطالعه و علم در وجودشان می‌میرد.

من فکر می‌کنم که حتی اگر جوانان ما این همه معلومات را که در کتاب‌های درسی جمع کرده‌اند فرا می‌گرفتند باز هم کار بیهوده‌ای کرده بودیم، زیرا برای کسی که می‌خواهد مهندس و پزشک و اقتصاددان و روان‌شناس شود کلیات جغرافیا و تاریخ کافی است و به دستور زبان آن اندازه نیاز دارد که بتواند فارسی را درست بخواند و درست بنویسد. این حکم در مورد سایر درس‌ها هم درست است. ما به فرزندانمان

درس‌هایی را تحمیل می‌کنیم که حتی در ذهن بهترین و شایسته‌ترین و درس‌خوان‌ترین دانش‌آموزان پایدار نمی‌شود و هرگز نمی‌پرسیم که چرا کار بیهوده می‌کنیم. سیزیف، قهرمان افسانه‌ای یونانی که سنگ بالای کوه می‌برد و چون به بالا می‌رسید سنگ غلتان پایین می‌آمد و او دوباره کار بالا بردن سنگ را از سر می‌گرفت، می‌دانست که کار محال می‌کند. با سیزیف می‌توان همدردی کرد، اما با کسی که کار محال و بیهوده می‌کند و پی به محال بودن و بیهودگی کار خود نمی‌برد چه باید کرد؟ آیا این برنامه مدارس راهنمایی و دبیرستان‌ها ربطی به برنامه توسعه کشور دارد؟ آیا این برنامه، دانش‌آموزان را مستعد تحصیلات عالی می‌کند؟

اکنون دبیرستان دالان دانشگاه است، اما از هر صد نفر که دبیرستان را تمام می‌کنند در حدود ده نفر به دانشگاه‌ها می‌روند و درجات و مدارک لیسانس و فوق لیسانس و دکتری می‌گیرند، ولی معلوم نیست تحصیلات آنها حتی اگر مهندس شوند به چه درد کشور می‌خورد و مگر بیش‌تر مهندسان ما چه مشاغلی دارند؟ ما با برنامه‌هایی که در دوره راهنمایی و دبیرستان داریم وقت و مجالی برای کتاب خواندن محصلان باقی نمی‌گذاریم و نه فقط رغبت به کتاب خواندن را در آنان به وجود نمی‌آوریم، بلکه کتاب را در نظر آنان به مظهر تکلیفی شاق و بیهوده مبدل می‌کنیم. بی‌جهت نیست که در کشور ما کتاب کم می‌خوانند.

من همه تقصیرها را به گردن مدرسه نمی‌اندازم. مدرسه ما مثل همه سازمان‌های کشور سازی می‌زند که با سازهای دیگر هم‌نوا نیست. باید سازها را هماهنگ و هم‌نوا کرد. عیب سازمان و نظام اداری نیز در همین بی‌هماهنگی است. کارشناسان امور اداری معمولاً یک طرح ایده‌آل نظام اداری را در نظر دارند و نقص‌ها و نارسایی‌ها را با آن می‌سنجند و دستور عمل و اصلاح می‌دهند، ولی این نظام اداری ایده‌آل در تناسب با جامعه

معین ایده آل است. نظام اداری ما نیز باید با شئون جامعه ما هماهنگ باشد. اگر اکنون حاصل کار ادارات و سازمان‌های اداری ما بسیار ناچیز است، از آن است که بسیاری از کارهای اداری ما بیهوده‌کاری است.

همه می‌گویند باید قوانین و مقررات دست‌وپاگیر را از میان برد، اما همه این راهنمایان معتقد به لغو مقررات نیز اگر دستشان برسد و توانایی پیدا کنند خود به وضع مقررات زائد و دست‌وپاگیر می‌پردازند. در این شرایط قانونی بودن و قانونی عمل کردن راه دشوار و ناهمواری است که خیلی زود به بن‌بست می‌رسد، چنان‌که اگر متصدیان امور نیز بخواهند قانون را مراعات کنند در شغل خود موفق نمی‌شوند و در نتیجه نامشان در عداد نالایق‌ها و بی‌عرضه‌ها قرار می‌گیرد.

در نظام اداری ما قانون پناهگاه فراریان از مسئولیت است، یعنی با قانون مسئولیت‌ها لوٹ می‌شود. پس باید قانون را از تنگنا بیرون آورد و در جای خود قرار داد و در این صورت است که رعایت قانون و قانون‌مداری مورد پیدا می‌کند. اکنون مأموریت اصلی سازمان‌های اداری ما و حتی سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی، اجرای مقررات و هزینه کردن بودجه بر طبق موازین و مقررات بسیار پیچیده و دشوار است و این نظام اداری کاری به آینده کشور و زندگی مردم ندارد و کار خود را می‌کند. نظام اداری کنونی به مراسم و تشریفات خود مشغول است و نه فقط به درد توسعه نمی‌خورد، بلکه مانعی در راه آن است.

بحث می‌شود که ادارات ما از هشت ساعت وقت اداری چه مدت کار می‌کنند. براساس بعضی پژوهش‌ها میزان کار مفید در ژاپن و اروپا و آمریکا تعیین شده است. در ایران به شوخی یا جد گفته‌اند کار مفید ادارات بیست دقیقه است. من این را شوخی نمی‌دانم، بلکه فکر می‌کنم اگر محاسبه‌ای شده باشد این محاسبه با خوش‌بینی صورت گرفته است.

نه اینکه کارمندان کار نکنند و زحمت نکشند؛ آنها کار می‌کنند و خسته می‌شوند، اما کارشان با کار کارگران و معلمان و صنعتگران و... جمع نمی‌شود. کار همه اینها جدا از کارهای دیگر و بی‌ارتباط با آنهاست. تولیدات صنعتی ما کم و نامرغوب است و مهم اینکه هر چه زمان می‌گذرد محصولات صنعتی ما نامرغوب‌تر می‌شود، گویی قوه تجربه‌آموزی را از دست داده‌ایم؛ صادرات و واردات ما حساب و کتاب ندارد؛ در علم و پژوهش نمی‌دانیم چه می‌کنیم و به کجا می‌رویم. پس نقص کار ما محدود به مدرسه و اداره نیست. ما در همه جا، در کوچه و خیابان و خانه و محل کار مشکل داریم. یعنی مشکل‌های ما مشکل منطقه‌ای و محلی نیست. بنابراین باید برای آن چاره کلی اندیشید.

نقص‌هایی که در همه شئون وجود دارد ریشه دار است و آنها را در ظهوراتی که دارند نمی‌توان علاج کرد، بلکه باید منشأ نارسایی را شناخت.

ما از ابتدا که با تمدن جدید آشنا شدیم اجزا را جدا جدا دیدیم و مخصوصاً در عالم تجدد پیش‌تر به ابزار و وسایل دلبسته شدیم. آنها وسایل را تولید کردند و ما هرچه را توانستیم خریدیم. متجدد شدن را نفی نکردیم، اما آن را بسیار سهل انگاشتیم و گمان کردیم با تشبه به ظاهر زندگی فرنگی مقصود حاصل می‌شود، غافل از اینکه تجدد بنیاد دارد؛ بدون اینکه اساس و بنیاد آن گذاشته شود، هرچه از عالم متجدد علمی - تکنیکی اخذ شود سست و ناستوار است و خیلی زود بخار می‌شود و به هوا می‌رود. این بنیاد را ناگزیر از گذشته باید فراگرفت، اما مردمی می‌توانند از گذشته - اعم از گذشته تاریخی خود یا گذشته اقوام و تاریخ‌های دیگر - چیزی فراگیرند که افق آینده‌شان روشن باشد. مردمی که آینده ندارند نه فقط از تاریخ، بلکه از تجربه‌های هر روزی هم پند

نمی‌گیرند و مگر نمی‌بینیم که نتیجه انتخابات اخیر چگونه و به چه صورت‌هایی تفسیر می‌شود؟

آینده داشتن و آزاد بودن لازم و ملزوم یکدیگرند. ما به طرحی هماهنگ و تصویری متناسب از آینده نیاز داریم. می‌دانم که این تصویر را به دلخواه خود نمی‌توانیم رسم کنیم، بلکه باید در افق پیش روی ما پدیدار شود. کاری که ما می‌توانیم بکنیم و باید بکنیم این است که به افق نگاه کنیم و اگر آنجا را پوشیده می‌بینیم از خود پرسیم که چه می‌خواهیم بکنیم و ما را چه رسیده است که بدون تأمل در راهی وارد می‌شویم و پس از اینکه مقداری از راه را طی کردیم برمی‌گردیم و به راه دیگر می‌رویم و در آن راه هم به جایی نمی‌رسیم و به سرگردانی خود نمی‌اندیشیم. با این تأمل شاید تذکری در وجود ما پدید آید و متذکر شویم که چگونه به خود مشغولیم و به گرد خویش می‌چرخیم. در اداره و مدرسه و بازار و کوچه و خیابان هر کدام جزیره‌های تنها و پراکنده‌ایم. همه از همه چیز ناراضی هستیم، اما به آنچه می‌گوییم نمی‌توانیم عمل کنیم.

من در عمر خود یا لااقل از سال ۱۳۳۲ تاکنون - جز در سال‌های انقلاب - با خوش‌بینی سروکار نداشته‌ام، اما در جانب بدبینی هم مقام نکرده‌ام. به این جهت وقتی جوانه نشاط می‌بینم امیدوار می‌شوم. مردم ایران مردمی فهیم و آگاهند. آنان اگر بتوانند همتشان را هماهنگ سازند می‌توانند از عهده کارهای بزرگ برآیند. مهم این است که نگاهی به آینده بیندازیم. البته این کار مشکل است. آینده جهان هرگز تا این اندازه مبهم و تاریک نبوده است. مع‌هذا اگر به افق چشم بدوزیم شاید بارقه‌امیدی بدرخشد. من از یک معلم نقاشی مدرسه درس ساده‌ای یاد گرفته‌ام که هرگز آن را از یاد نمی‌برم. یک روز که معلم نقاشی ما ملتفت شد یکی از محصلان نمی‌تواند دو نقطه را با خط مستقیم به هم وصل کند و متوجه

شد که چشم و دست او با هم از نقطهٔ مبدأ به مقصد حرکت می‌کند، به او تذکر داد که برای رسم یک پاره‌خط باید چشم را به نقطهٔ مقصد بدوزد و دست را به تبع چشم حرکت دهد. غالب کسانی که می‌خواهند پاره‌خطی رسم کنند نادانسته دستورالعمل آن معلم گرامی را به کار می‌بندند، اما درسی که او داد چیزی بیش از روش کشیدن یک پاره‌خط بود. من از او آموختم که برای سیر مستقیم و بدون انحراف باید مقصد را در نظر داشت تا دست درست کار کند و راه بی‌انحراف طی شود.

اکنون آنچه در جامعهٔ ما می‌گذرد فارغ از اثر و تأثیر غفلت از آینده نیست و غفلت از آینده بی‌نظمی و پریشانی و ندانم‌کاری و فساد در پی دارد. ولی مگر آینده‌بینی آسان است؟ فردایی که تکرار امروز باشد آینده نیست. ممکن است مردمی سال‌ها و حتی ده‌ها سال عمر بگذرانند و هیچ تحولی در زندگی آنها پدید نیاید. این وضع در دوران پیش از تجدد امری عادی و موجه بود. زمان هم در آن دوران کند می‌گذشت. اما زمان تجدد سیر سریع دارد. مشکل کشورهای توسعه‌نیافته این است که در روان‌شناسی شیفتهٔ تجددند، اما زمان تاریخی‌شان زمان پیش از تجدد است. اینها تا وقتی که از این زمانِ کند خارج نشوند. آیندهٔ خود را در افق زمان تجدد نبینند به توسعهٔ حقیقی دست نمی‌یابند.

با توجه به این نکات پیشنهاد می‌کنم که گروهی از اهل نظر و سیاست بنشینند و از خود پرسند ۱. آیا کشور ما طرحی برای آینده دارد؟ (که اگر چنین طرحی هست، پیشنهاد من خودبه‌خود منتفی می‌شود.)، ۲. اگر طرحی نداریم، چگونه می‌توانیم مدرسه و دانشگاه و بازار و اقتصاد و شهرسازی و نظام اداری را در یک برنامه و طرح جامع و هماهنگ به هم مربوط سازیم؟، ۳. پیدا است که طرح جامع با همکاری و همفکری کارشناسان و متخصصان تهیه و تدوین می‌شود، اما مجموعه‌ای از

کارشناسان، بی‌مدد صاحب‌نظران آشنا با عصر و زمان از عهده‌تدوین طرح آینده‌برنمی‌آیند. آنها آنچه را که کمی و حساب‌شدنی است می‌توانند محاسبه‌کنند، اما همه آنچه از گذشته و اکنون به آینده می‌پیوندد کمی نیست. حتی نقص و نارسایی وضع موجود را نیز با محاسبه نمی‌توان شناخت. کارشناسی که می‌بیند کارگران و کارمندان کار می‌کنند اما نتیجه مطلوب از کارشان عاید نمی‌شود، ناگزیر باید به چیزی که در حساب عادی نمی‌گنجد توجه کند. هرکاری باید در جای خود و در وقت خود انجام شود و متمم و مکمل کارهای دیگر و دیگران باشد.

علاوه بر این، وقوف به شرایط و امکان‌های علم و عمل، شرط طراحی برنامه توسعه است. می‌گویند به فرض اینکه برنامه جامع توسعه تدوین شود؛ تا همت و تعلق خاطر نباشد که برنامه اجرا نمی‌شود. این اشکال در مورد برنامه‌هایی که تاکنون تهیه شده است کاملاً درست به نظر می‌رسد، ولی برنامه‌ای که به توسعه مؤدی می‌شود از همت و تعلق خاطر منفک نیست، چنان‌که اگر بتوانیم توانایی‌ها و ناتوانی‌های خود را باز شناسیم و به جایگاهی که در آن قرار داریم پی‌بریم، دیگر مایل به ماندن در آن مقام نیستیم و از آنجا عزم آینده می‌کنیم و مستعد و مهبیای تدوین برنامه می‌شویم. در حقیقت برنامه آینده با همت و تعلق خاطر قرین است.

طرحی که برای آینده تهیه می‌شود باید متضمن:

الف. آگاهی به وضع گذشته و امکان‌های کنونی کشور و شرایط کلی جهان باشد.

ب. مقصد نه صرفاً با جداول ارقام و مقادیر، بلکه به صورت نظامی هماهنگ و متعادل به نحوی معین شود که همه کوشش‌ها در راه آن یک جهت و هماهنگ شود.

ج. راه و مقصد تناسب تام با یکدیگر دارند و لااقل در سیاست و در عمل رسمی، تا مقصد معین نباشد راه نیز راه نیست.^۱

د. برنامه آموزش و کار و تولید و فرهنگ همه باید در ذیل طرح کلی برنامه توسعه قرار گیرد و این طرح کلی ضامن هماهنگی برنامه‌های جزئی باشد.

ه. در وضع کنونی جهان، بدون اینکه علم و پژوهش در جایگاه حقیقی خود قرار گیرد توسعه میسر نیست. علم باید از انزوا خارج شود و شرایطی پدید آید که دانشمندان در آن احساس بیهودگی و غربت نکنند. می‌گویند و درست می‌گویند که در کار اداره کشور از نظر کارشناسان استفاده نمی‌شود، ولی نمی‌گویند و نمی‌پرسند که چگونه باید از نظر کارشناسان استفاده کرد. تا وقتی که اهل سیاست و صنعت و مدیریت مشکل و مسئله‌ای ندارند به رأی کارشناسان چه نیاز دارند؟ در واقع استفاده از آرا و نظریات مختلف کارشناسان در صورتی میسر و مفید است که مجریان و مدیران طرح و فرضیه‌ای داشته باشند و از نظر اشخاص برای روشن ساختن و تعدیل و اصلاح طرح خود بهره‌برداری کنند. این همه سرگردانی که ما در کارهای خود داریم به نداشتن پرسش و طرح آینده باز می‌گردد. در بسیاری از موارد بی‌اینکه پرسش مطرح باشد می‌کوشیم پاسخ یا پاسخ‌هایی فراهم کنیم. من که دانشجوی فلسفه‌ام این نکته مهم را از کانت آموخته‌ام که اگر در بحث و نظر به‌گرد خود می‌چرخیم و به جایی نمی‌رسیم باید در نحوه طرح مسئله تأمل و دقت کنیم.

در کار سیاست و سیاستگذاری و در وضع قوانین و مقررات غالباً

۱. گشایش راه فکر مسبوق به تعیین مقصد نیست، بلکه مقصد با تفکر روشن می‌شود. اما طرح و اجرای برنامه و سیاست توسعه بدون توجه به مقصد صورت نمی‌گیرد.

بدون اینکه مسئله‌ای داشته باشیم، با طرح مسائل موهوم، انشای حکم می‌کنیم و پیدا است که خیلی زود آن حکم یا احکام در نظرمان بی‌وجه و بیهوده جلوه می‌کند یا بی‌آنکه به کار آید به کناری نهاده می‌شود.

در مرحله کنونی تاریخ تجدد و تجددمآبی (مدرنیته و مدرنیزاسیون) در اندیشه آینده بودن و داشتن طرحی از آینده یک ضرورت است و عجباً و دریغاً که هرگز آینده بشر تا این اندازه تاریک و مبهم نبوده است. ما در عالمی که افق آن کوتاه و پوشیده است باید راه آینده را بگشاییم. در بحبوحه این دشواری شما بخت بزرگ برخوردار از حمایت مردم را دارید. هیچ سیاستمداری بدون حمایت مردم از عهده ادای خدمات بزرگ به کشور خود بر نمی‌آید. البته سیاستمدارانی بوده‌اند که طرح‌های اصلاحی در سر داشته و مردم و حتی خودشان آگاهی درست از آن طرح‌ها نداشته‌اند، اما به تدریج که این سیاستمداران طرح خود را اظهار اجرا کرده‌اند مورد حمایت مردم قرار گرفته‌اند. اما شما برگزیده و محبوب مردمید و سیاستمداری که با مردم پیوند دارد کم‌وبیش می‌داند که چه خدمتی می‌تواند و باید به کشور و مردم بکند. من قصد جسارت نداشتم، مخاطب این نامه نیز خود من و امثال منند. امیدوارم این بخت خوش مردمی بودن شما^۱ که جهات آن نیز روشن است مستدام و به مدد نیت نیک و دل بیدار و فکر و ضمیر آگاه شما منشأ آثار پربرکت برای مردم درد کشیده و صبور و معتقد و صاحب درک ایران باشد.

۱. همان‌طور که در ابتدای این مقاله متذکر گردید، مخاطب جناب آقای سیدمحمد خاتمی ریاست‌جمهور وقت بوده است.

امام خمینی و طرح تجدید سیاست دینی

بسیاری از سیاستمداران اهل علم و ادب و فرهنگ بوده‌اند یا هستند، اما آنها در وهله نخست سیاستمدارند و اگر در علم و ادب مقامی دارند، این مقام تحت الشعاع وجهه سیاسی آنان قرار دارد. حتی از زمانی که در عالم اسلام خلافت به سلطنت مبدل شد، کسانی که به نام خلافت سلطنت می‌کردند معمولاً سروکار چندانی با علم و فرهنگ نداشتند، اما مردی که رسم دوست ساله سیاست رایج و غالب در غرب و در سراسر جهان - یعنی اصل استقلال سیاست از دین - را به مبارزه طلبید، سیاستمداری نظیر سیاستمداران دیگر نبود. او سیاست را پیشه خود نمی‌دانست، اما از ابتدای جوانی راهی اختیار کرده بود که امکان داشت در پایان به رهبری انقلاب اسلامی و طرح سیاستی غیر از سیاست رایج مؤدی شود. مردی که از او سخن می‌گوییم اما خمینی (قدس سره)، رهبر و بنیانگذار عظیم‌الشان جمهوری اسلامی است. گرچه این دو صفت اختصاص به سیاستمداران ندارد، اما معمولاً صفت ایشان است.

آیا ما هم امام خمینی را با سیاست می‌شناسیم و می‌شناسانیم؟ همه جهان آن بزرگ را رهبر انقلاب اسلامی می‌شناسند، یعنی اگر انقلاب پیش نیامده بود و مردمان جلوه شخصیت امام خمینی را در آینه سیاست

ندیده بودند قدر او مجهول می ماند. اگر امام در سیاست شناخته شد این سیاست را چیزی زائد بر وجود او نباید دانست. یعنی امام خمینی فقیه و عارفی نبود که شصت سال به تحصیل و تعلیم و مجاهده نفس بگذراند و ناگهان به سیاست روی آورد و از عالم درس و بحث و تأمل و تفکر و تهذیب نفس به میدان سیاست روی آورد و از عالم درس و بحث و تأمل و تفکر و تهذیب نفس به میدان سیاست و کسب قدرت وارد شود. سیاستی که امام خمینی به آن پرداخت مقتضای سیر طبیعی زندگی علمی و اخلاقی اش بود. این معنی را باید قدری توضیح داد.

می دانیم که سیاستمدار بودن ربطی به تحصیلات علمی و علم اشخاص ندارد و به این جهت ممکن است یک پزشک یا مهندس، سیاستمدار قابل و لایقی باشد، ولی یک استاد علم سیاست بهره‌ای از تدبیر کار کشور و حکومت نداشته باشد. اگر این قضیه در سیاست جاری و رایج درست باشد، در مقام تأسیس، مطلب به گونه دیگری است؛ کسی که بنای سیاست و مدینه می‌گذارد باید از جهت روحی و فکری مهبای این مهم شده باشد. اما مگر با خواندن ادبیات و فقه و اصول و حدیث و تفسیر و عرفان و کلام و فلسفه می‌توان طرحی نو در عالم در انداخت؟ این علوم را به دو نحو می‌توان آموخت. طریق و رسم معمول این است که معلمان و دانشجویان مقداری معلومات فرا می‌گیرند و اگر چیزهای مختلف بیاموزند چه بسا که بعضی از آنها در جای خود قرار نمی‌گیرند و نسبت و ارتباطی میان آنها برقرار نمی‌شود و اگر ارتباطی باشد اتفاقی است. این علم با جان پیوند ندارد، بلکه عالم آن را با خود برمی‌دارد و هر جا لازم باشد از هر جزء آن استفاده می‌برد. این علم با عمل و اخلاق هم ملازمت ندارد، چنان‌که به تعبیر مرد بزرگی که به ذکر فضایل او مشغولیم، چه بسا کسانی که درس اخلاق می‌دهند و کتاب اخلاق

می‌نویسند خود از فضایل اخلاقی بی‌بهره‌اند. علم اینان صرفاً با تنشان پیوند یافته است.

نحوه دیگر علم‌آموزی و تعرض به علم، یاد گرفتن معمولی نیست، بلکه در آمیختن با علم و یگانه شدن با آن است. کسی که علم - مثلاً علوم دینی - را به این نحو می‌آموزد گرچه به اقتضای حفظ حدود آنها را در هم نمی‌آمیزد و با هم خلط نمی‌کند و حدّ هر یک را نگاه می‌دارد، اما همه دانش‌هایی که می‌آموزد با جان او یکی می‌شود. در این صورت علم و عمل عالم از هم جدا نیست و اگر به سیاست پردازد سیاستش ظهور و تجلی جان پرورده‌اوست.

امام خمینی فقیه و اصولی و مفسر و فیلسوف و عارف و کلامی بود، اما آن همه، در وجود او در قوطی‌های جداگانه و بی‌ارتباط با هم بسته‌بندی نشده بود، بلکه عرفان و فلسفه و تفسیر در وجود ایشان اساس بود و علوم فرعی همه به اینها باز می‌گشت. یکی از همکاران اندیشمند من برای اینکه بر توجه و تعلق محی‌الدین بن عربی به فقه تأکید کند می‌گفت: «من مدت‌ها گمان می‌کردم محی‌الدین عارف فقیه است، اما بالأخره فهمیدم که او فقیه عارف است.» این عبارت چون به قصد نشان دادن اهمیت فقه در نظر ابن عربی گفته شده درست است، اما شاید درست این باشد که بگوییم فقه را از عرفان محی‌الدین جدا نمی‌توان کرد. اگر مراد از فقیه عارف کسی باشد که عرفان را با فقه میزان کرده است، مشکل بتوان محی‌الدین و امام خمینی را مصداق فقیه عارف دانست. (زمانی کتابی از ابوالقاسم شعرانی می‌خواندم، فکر کردم که او فقیه عارف است، یعنی اولاً فقیه است و ثانیاً عارف.) اینها عارف فقیهند، یعنی عرفان و فقه را با هم جمع کرده‌اند و در این جمع، اصول را با میزان فروع نمی‌سنجند و تفسیر نمی‌کنند.

سیاست امام خمینی برآمده از وحدت جمعی علوم و معارف در وجود او بود و چون این وحدت جمعی با آنچه در عالم کنونی تحقق و منشأیت اثر دارد نمی‌ساخت، در مواجهه با آن عالم به صورت فریاد انقلاب درآمد؛ فریادی که نظام موجود عالم را به تعجب و وحشت انداخت. این فریاد آیتی از آیات ظهور حق و نشانه ضعف و فتور در نظم بزرگ تجدد بود. به این معنی سیاست امام را نباید از علم و معرفت او جدا و مستقل دانست. این سیاست گرچه دیر اظهار شد، اما بی‌مقدمه و ناگهانی به وجود نیامد. امام در تمام عمر مردی سیاسی بود و خود نیز به این معنی تذکر داشت. یکی از بزرگان حوزه علمیه قم برای اینکه اثبات کند فکر انقلابی امام سابقه داشته است نقل می‌کرد که بارها از زبان آن بزرگ شنیده است که «شما هنوز مرا نمی‌شناسید.» این سخن متضمن هیچ نوع خودپسندی و داعیه‌داری نبوده است. امام خمینی دعوی بیهوده نداشت و از موضع خودپسندی و تکبر نمی‌گفت که شما مرا نمی‌شناسید، بلکه به چیزی گواهی می‌داد که در جان او فغان و غوغا انداخته بود.

با وجود این، تا زمان تدریس و تدوین «ولایت فقیه» مطلب سیاسی در آثار آن بزرگ کم‌تر می‌بینیم. کتاب «کشف‌الاسرار» پاسخی است به نوشته یکی از پیروان کسروی. این پاسخ علاوه بر اتمام و استحکام تاریخی و کلامی، وجه حکایی دیگری نیز دارد که کمتر به نظر ناظران و خوانندگان رسیده است. امام «کشف‌الاسرار» را در رد مطالب کتابی موسوم به «اسرار هزار ساله» نوشته‌اند. شاید کم نبودند کسانی که می‌توانستند با تتبع در تاریخ اسلام و توسل به استدلال‌های کلامی، سستی مطالب کتاب «اسرار هزارساله» را نشان دهند، اما در کتاب «کشف‌الاسرار» جوهری هست که در کتاب‌های رسمی تاریخی و کلامی نیست؛ امام خمینی صرفاً مطالب کتاب «اسرار هزارساله» را رد نکرده، بلکه چنان به تاریخ تشیع

نگریسته است که گویی به زودی با این تاریخ تجدید عهد می‌کنیم. همچنین توجه کرده است که کتاب «اسرار هزارساله» نظر یک شخص نیست، بلکه اثر بادی است که از غرب وزیده و جان گروه‌هایی را تصرف کرده و به صورت آرای آنان به زبان آمده است.

در همان زمان که امام کتاب «کشف الاسرار» را می‌نوشت بسیاری از علما و فضلاء اسلام پیش‌تر نگران خطر شیوع ماتریالیسم و کمونیسم بودند. به این جهت آثاری هم در ردّ مارکسیسم، ماتریالیسم و کمونیسم نوشته شد، اما امام گویی در جوانی نیز واقعه‌ای که در پیری وقوع آن را پیش‌بینی کرد به چشم جان‌بین خود دیده بود. امام خمینی چند سال قبل از انقراض شوروی پیش‌بینی کرد که کمونیسم شوروی به زودی از هم می‌پاشد. شاید در جوانی هم دریافته بود که کمونیسم و نظام شوروی در تاریخ غربی عارضی است و خطر جای دیگر است. در حقیقت امام خمینی دریافته بود که دین تنها از سوی کمونیست‌ها در معرض خطر قرار نگرفته است و با ردّ کمونیسم و ماتریالیسم این خطر رفع نمی‌شود. کمونیست‌ها با سیاست و ایدئولوژی به دین تعرض می‌کردند، اما تعرض فرهنگی پوشیده‌ای هم وجود داشت که گهگاه به صورت‌های مختلف پدیدار می‌شد. کتاب «کشف الاسرار» را نباید پاسخی به نوشته‌ای که حاصل سلیقه و رأی یک شخص معمولی است دانست. این کتاب فرهنگی که جوانه‌های احیا و تجدد عهد دینی به صورت گفتارها و بیانیه‌های مهم تاریخی ارتنه استوار آن رویده است، در مقابل بعضی آثار فرهنگ مستولی و جهانگیر غرب قرار می‌گیرد. بنابراین باید در این کتاب به جستجوی سابقه انقلاب پرداخت.

اکنون پرسیم که آیا بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران اولاً مرد علم و عرفان و فقه و روایت بود و ثانیاً به سیاست پرداخت، باید او را در ردیف

سایر سیاستمداران، اما بیرون آمده از حوزه‌های علوم دینی دانست؟ به عبارت دیگر سیاست امام خمینی با تفکر و پرورش دینی و عرفانی و اخلاقی ایشان چه نسبتی داشت؟ اگر این نسبت اتفاقی و عرضی باشد به اشکال می‌توان از سیاست و نظام اسلامی سخن گفت، اما اگر معلوم شود که رهبری و ادارهٔ انقلاب ریشه در تفکر امام داشته است، در این صورت بحث صورت دیگری پیدا می‌کند. چیزی که جای چون‌وچرا ندارد این است که در حدّ اطلاع من امام هرگز به ملاحظه کاری سیاسی و ترجیح ملاحظات بر اصول تن در نداد و چیزی که با اصول عرفان و اعتقادش در تعارض باشد نگفت و ننوشت و نفرمود. اما تا پایان عمر آموزگار اخلاق و معرفت باقی ماند. به هر حال، جامعیت علمی و وحدت و استواری شخصیت اخلاقی بی‌مانند یا کم‌نظیر امام جای چون‌وچرا ندارد و این جامعیت را در صورت و مضمون آثار حکمی ایشان نیز می‌توان یافت.

روزی شخصی از قول فاضلی معمر و وارد به مسائل سیاسی و فرهنگی نقل کرد که گویا فلان و بهمان اعلامیه‌ها و پیام‌های امام را می‌نویسند و مبنای منفی و سلبی حدسش این بود که مگر یک روحانی که بیش‌تر با متون فنی و دشوار فقه و اصول و کلام و فلسفه، آن هم به زبان عربی سروکار دارد می‌تواند نثر فارسی را به این خوبی بنویسد. من به گوینده گفتم که دست کم دو دلیل بر ردّ این فرض و حدس یا این خبر دارم: یکی اینکه اشخاصی را که منشی امام خوانده‌اند، هرگز نثر فارسی را به آن روانی و سلاستی که در اعلامیه‌ها و به‌خصوص در پیام‌های امام می‌بینیم نمی‌نویسند. ثانیاً متن این نوشته‌ها با دست خطّ امام موجود است؛ ایشان که نوشته‌های دیگران را پاک‌نویس نمی‌کردند!

این حدس نادرست، خوبی نثر امام را تصدیق می‌کند. حقیقت این است که نثر امام نمونهٔ خوب و روان و بی‌تکلف و فصیح و بلیغ نثر معاصر

فارسی است. امام نوشته‌های خود را بدون خط خوردگی می‌نوشتند و این امر نیز دلیلی بر تعادل ساحات وجودی آن بزرگ است. اگر در روح امام تکلف وجود داشت و می‌بایست چیزی زائد بر آنچه در طی شصت سال مجاهده فراهم آمده بود بر آن حاکم شود، چنین صراحت و روانی و صرافت طبعی در گفته‌ها و نوشته‌ها نبود.

مختصر آنکه امام خمینی جامع علم و عمل بود و هر چه می‌گفت و می‌فرمود و خود عمل می‌کرد، ریشه در اعتقاد راسخ دینی داشت که از آبشخور فرهنگ اسلامی سیراب می‌شد. اینکه در عالم کنونی چه مایه نیرو و قدرت روحی و اخلاقی لازم است تا بتوان قول و فعل را از اثر بادهایی که از غرب به همه جای جهان می‌وزد محفوظ داشت مطلب دیگری است که حتی تفکر در آن جان را به ستوه می‌آورد و آن بزرگ چه روح جبروتی و بی‌ترسی داشت که از قدرت‌های بزرگ این جهانی هیچ بیم به خود راه نمی‌داد و چندان به رحمت پروردگارش امیدوار بود که با قلبی آرام و مطمئن به دیدار او شتافت.

خلیج فارس، خلیج فارس است

در شرایط کنونی همه ما وظیفه داریم که به فکر ایران باشیم. ایران نه فقط در محاصره اقتصادی و سیاسی و نظامی قرار دارد، بلکه مدعیانی در کمین نشسته‌اند که نام آن را محو کنند. در این وضع من که مثل همه مردم ایران، ایران و هر چه را که به ایران منسوب باشد دوست می‌دارم، نمی‌توانم نسبت به آنچه روی می‌دهد بی‌تفاوت باشم. البته سعی می‌کنم رماتیکی و احساساتی نباشم و دوستی و تعلق خاطر، چشمم را کور و تاریک و بد نکند که عیب‌ها و نارسایی‌ها را نینم یا آنها را حُسن بینم. هر ایرانی از اینکه خلیج فارس را به نامی دیگری بنامند آزرده می‌شود و این آزرده‌گی را در رفتار و آرا و اقوال همگانی هم می‌توان بازشناخت. پدید آمدن تعابیری مثل «خلیج همیشه فارس» جلوه‌ای از این علایق احساساتی است. ولی عکس‌العمل‌ها همه نباید احساساتی باشد.

از وقتی که زمزمه تغییر نام خلیج فارس ساز شده است ایرانیان گرچه احساساتشان را به صور گوناگون نشان داده‌اند، پژوهندگان نیز به مطالعات تاریخی کم‌وبیش دقیق پرداخته‌اند تا به همه کس و مخصوصاً به خود ما نشان دهند که خلیج فارس را نه فقط نیاکان ما، بلکه همه جهان از اقدم زمان‌های تاریخی تاکنون خلیج فارس می‌نامیده‌اند. دانشمندان ایرانی

مقیم ایران و خارج از ایران در سی سال اخیر ده‌ها کتاب به زبان فارسی و به زبان‌های دیگر در تاریخ و جغرافیا و فرهنگ خلیج فارس نوشته‌اند و به صرف ابراز احساسات اکتفا نکرده‌اند. وقتی با تاریخ و خاطرات و علایق یک قوم بازی می‌کنند آن قوم حق دارد احساساتی شود، اما اگر خرد و درایت پشتوانه احساسات قرار نگیرد چه بسا که مایه زیانکاری باشد. دفاع از نام خلیج فارس وظیفه بزرگی است، اما گاهی اتفاق افتاده است که در برابر دستاوردها یا از دست دادن‌های کوچک احساسات بزرگ بروز می‌دهند. چنان‌که اشاره شد، آنچه ما را به طرح مسئله خلیج فارس متوجه کرده است احساسات ایران دوستی است، اما اگر بتوانیم دوست دانای ایران باشیم بهتر می‌توانیم از آن نگهبانی کنیم. پس، از ابتدا می‌کوشیم که تعبیرهایی نظیر «خلیج همیشه فارس» را به کار نبریم. آخر اگر نام خلیج فارس را دوست می‌داریم حرمت زبان فارسی را هم باید نگاه داریم و آن را بیش‌تر آشفته نسازیم.

من حتی نمی‌خواهم ثابت کنم که نام خلیج فارس خلیج فارس است، زیرا کسانی نیز که سودای تغییر نام آن را دارند درباره تاریخ خلیج فارس داعیه ندارند و نمی‌توانند داشته باشند. اگر کسی اطلسی را که یکی از حکمرانان امارات متحده عربی منتشر کرده است ورق بزند می‌بیند که در همه نقشه‌ها نام حقیقی خلیج فارس آمده است. در عراق هم که شاید برای اولین بار نغمه ناساز تغییر نام از آنجا به گوش عامه مردم رسید، در اطلس‌هایی که تا سال ۱۹۶۰ چاپ شده است خلیج فارس با نام حقیقی‌اش درج شده است و مگر نه این است که از هرودوت و استرابون و ابن‌حوقل گرفته تا جغرافی‌دانان و جغرافی‌نویسان و اطلس‌پردازان معاصر سراسر جهان، از عرب و عجم و اروپایی و آسیایی و آمریکایی و آفریقایی، همه نام خلیج فارس را به رسمیت می‌شناخته‌اند و می‌شناسند.

آنچه اهمیت دارد این است که بدانیم در سی چهل سال اخیر چه پیش آمده است که سودای تغییر نام چندین هزار ساله خلیج فارس در سرها افتاده است.

گرچه بسیاری از اعراب و متعربان تغییر نام خلیج فارس را با احساسات ناشی از ناسیونالیسم عربی استقبال کردند، آنها پیشنهاددهنده تغییر نام نبودند و چگونه می توانستند پیشنهاددهنده باشند. آنها دریایی را به نام دریای عربی می شناختند. ما که بی انصاف و متعصب و نژادپرست نیستیم. در نقشه جهان یک دریا وجود دارد که گاهی آن را خلیج عربی یا دریای عرب خوانده اند و آن دریای احمر است. این نامیدن بی وجه نبوده است، زیرا ساحل مهم آن ساحل عربستان است. اما جنوب خلیج فارس همیشه ریگزار خشک و سوزان بوده است. آنجا سکنه ثابت نداشته و اگر داشته است ساکنانش نام و نشان معتبری نداشته اند، چه رسد با اینکه نام خود را به یک سرزمین یا دریایی بدهند که همیشه اهمیت داشته و لااقل از پانصد سال پیش در عداد استراتژیک ترین مناطق جهان بوده و اکنون شاید مرکز دایره استراتژی و قلب منازعات قدرتمندان و سوداگران بین الملل باشد.

سودای تغییر نام خلیج فارس با افزایش اهمیت استراتژیک خلیج فارس و برچیده شدن پایگاه قدرت جهانی در ایران تناسب دارد، اما قضیه بی ارتباط با تحولی که در جامعه عرب عراقی و کویتی و سعودی و اماراتی نیز روی داده نیست. این تحول چه بوده است؟ آیا فرهنگ عربی قوت و نشاط یافته و سواحل خلیج فارس مهد فرهنگ عربی شده است؟^۱ منکر نمی شویم که جهان عرب شعر و فرهنگ داشته و جزء عمده فرهنگ

۱. بگذریم از اینکه فرهنگ عربی یک ترکیب مبهم و مفهوم توخالی است، مگر آنکه مراد ادب عربی باشد.

اسلامی هم با زبان عربی یگانه شده است، اما این فرهنگ صرف فرهنگ عربی نیست، زیرا نظر به ادب عربی در ایران کم‌تر از جاهای دیگر بوده است. اکنون آیا یک نهضت فرهنگی عربی در جایی به وجود آمده است؟ تفکر و فرهنگ خاص عربی چیست و کجاست؟ عراق که در اشغال آمریکا و انگلستان و... است، در کویت و لحسا و قطر و دویی هم نشنیده‌ایم که نهضت فرهنگی روی داده باشد. البته در ریگزار و برهوت غرب و جنوب خلیج فارس تأسیسات نفتی و مخابراتی و ارتباطی و توریستی و بازرگانی عظیم برپا شده است. چرا و چگونه این تأسیسات برپا شده و برپاکننده آنها کیست و از کجا آمده است؟

خلیج فارس مهم‌ترین مرکز صدور نفت دنیاست و برای اینکه تسلط امپراتوری‌های جدید بر منابع نفت پایدار و پردوام بماند در آنجا پایگاه‌های قدرت سیاسی و نظامی و اقتصادی تأسیس کرده‌اند و در سایه قدرت این پایگاه‌هاست که سیاست و اقتصاد منطقه را تحت نظارت درآورده‌اند، پس آبادانی جنوب خلیج فارس (که هر چه باشد نامش را تمدن و فرهنگ عربی نمی‌توان گذاشت) ربطی به عرب و عربیت ندارد، بلکه در آنجا سازمان‌های مالی و اقتصادی چندملیتی بزرگ به وجود آمده است که بعضی از کارمندانش عربند و گاهی به زبان عربی سخن می‌گویند و حساب و کتابشان به زبان انگلیسی است. این سازمان‌ها جهانی است و مدیران و سوداگران غربی سیاست و اقتصاد آنها را راه می‌برند. البته از پول و سرمایه مردم شمال و غرب و جنوب بنایی برای قدرت ساخته‌اند. این بنا تمدن نیست و اگر باشد به عرب ربطی ندارد، زیرا عرب آن را نساخته است. اگر عرب می‌خواست تمدنی بسازد آن را در سوریه و مصر و حجاز می‌ساخت، ولی آنچه در جنوب خلیج فارس می‌بینیم تأسیس چندین مؤسسه تجاری و مالی است که اینها هم لوازمی

مثل دانشگاه و مدرسه و کتابخانه و تأسیسات ورزشی دارند و این لوازم مستقل از قومیت به وجود می آیند.

من زمانی را به خاطر می آورم که راه آهن سراسری ایران تأسیس می شد. در مسیر راه، در بخش ها و روستاها وقتی مهندسان و کارکنان فنی و عوامل شرکت های مقاطعه کار وارد می شدند وسایل تازه و رفتارهای متفاوت با رفتار اهل محل با خود می آوردند و البته کارگران محلی را هم به کار می گرفتند. آنها در خرده فرهنگ محلی منحل نمی شدند، بلکه در همان مدت کوتاه اقامتشان در مناسبات مردمان تغییراتی پدید می آوردند. در جنوب خلیج فارس هم کسانی از بیرون آمده اند و روگرفت یا زائده ای از نظم کشورهای خود را به آنجا آورده اند و فقط کارکنان و کارگزارانشان عرب و هندی و پاکستانی و... اند.

آنچه در جنوب خلیج فارس روی داده است مدرنیزاسیون قسمتی از جهان عربی نیست، بلکه آنجا صورتی جدید از کُلنی غربی به وجود آمده است که نام خود را پوشیده می دارد و حتی خود را عرب می خواند و همین عرب، یعنی یک اسم بی مسمی است که می خواهد خلیج فارس را به نام دیگر بخواند. صریح بگوییم، عرب ها به صرافت طبع در صدد این تغییر نام برنیامده اند بلکه این صدا از گلوئی بیرون آمده است که در حقیقت عرب نیست، اما می کوشد به زبان عربی سخن بگوید و خود را عرب قلمداد کند. اینها به عربیت ربطی ندارد.

اگر نهضتی در جهان عرب برای رسیدن به آینده بهتر از طریق تجدید عهد با تمدن گذشته به وجود می آمد هیچ کاری به تغییر نام ها و دامن زدن به اختلاف ها نداشت و راه خودش را می رفت، چنان که جمال عبدالناصر تا زمانی که نهضتش جان و نشاط داشت در نطق های خود دریای جنوب ایران را خلیج فارس می گفت و در نقشه هایی که در زمان حکومت او در

مصر چاپ می‌شد، خلیج فارس نام حقیقی خود را داشت. وقتی ناسیونالیسم عربی دچار بحران شد و تفرقه در آن افتاد مدعیان عراقی رهبری ناسیونالیسم عرب غوغای تغییر نام خلیج فارس را راه انداختند. اما در اصل این نغمه را ابتدا اروپاییان ساز کرده بودند، چنان‌که در زمان فتحعلی شاه انگلستان کوشیده بود که طرح تغییر نام خلیج فارس را در اندازد. بعدها سرچارلز بلگریو دوباره در حوالی سال‌های ۱۹۳۰ از آن دم زد و بالأخره در کتابی به جای اینکه پیشنهاد قدیمی خود را تکرار کند در وصف خلیج فارس معترضه «که اعراب آن را خلیج عربی می‌گویند»^۱ را آورد. او برای اینکه تغییر نام را به همه عرب‌ها و به جغرافیادانان و تاریخدانان و تاریخ‌نویسان همه جهان القا کند، این بار حکمی را که قبلاً به صورت انشایی بیان کرده بود به صورت خبری آورد و آن را از قول عرب‌ها بیان کرد. ممکن است بگویند در شرایطی که بعضی از رهبران ناسیونالیسم عربی و امثال عبدالکریم قاسم خلیج فارس را خلیج عربی می‌گفتند هیچ باسی بر بلگریو که گفته است عرب‌ها خلیج فارس را خلیج عربی می‌خوانند نیست و نوشته او با روش علمی مطابقت دارد؛ وانگهی، اگر ما گرفتار توهم توطئه نیستیم به نیت او چه کار داریم!

در اینجا طرداً للباب دو نکته کوتاه می‌گویم و به اصل مطلب باز می‌گردم. نکته اول این است که توهم توطئه را غالباً بی‌تأمل و بی‌توجه به معنی آن به زبان می‌آورند و از آن سوءاستفاده سیاسی می‌کنند، یعنی با آن به دیگران برچسب می‌زنند تا صدایشان را خفه کنند. نه اینکه توهم توطئه در روان‌شناسی اجتماعی واقعیتی نداشته باشد؛ خیلی از استعمارزدگان و ستمدیدگان قهر استعماری که عمری در سیاست دروغ و فریب به سر

۱. دکتر ناصر تکمیل همایون، خلیج فارس. از ایران چه می‌دانم؟ ۱۰/، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، تهران، اول، ۱۳۸۰، ص ۷۷. -و.

برده‌اند به درجات به این توهم دچارند. یعنی چون دیده‌اند که در بیش‌تر وقایع گذشته دست بازیگران قدرت در کار بوده است، خود و امثال خود را بازیچه می‌پندارند و برای سلب مسئولیت از خود، به پناه توهم توطئه می‌روند تا اگر از آنان پرسیده شود که چرا دست روی دست گذاشته‌اند بگویند چون هر چه قدرتمندان جهانی بخواهند واقع می‌شود، دخالت ما چه سود دارد و چرا خود را آلت دست و وسیله بهره‌برداری آنان قرار دهیم!

دوم اینکه با اثبات وجود توهم توطئه نباید پنداشت که چیزی به نام توطئه وجود ندارد و هرکس از توطئه بگوید دچار توهم است. توطئه توهم نیست، بلکه در سیاست و اقتصاد شایع‌ترین واقعیت‌هاست. متهمی مبتلایان به توهم توطئه باید بدانند که توطئه‌گران از عهده همه کار بر نمی‌آیند و قدرت نامحدود ندارند. مثلاً نمی‌توانند میل به دانستن و پژوهش را در مردمی که اراده به دانستن کرده‌اند از میان ببرند و اگر مردمی با اراده در راهی قدم گذاشتند سد کردن راهشان بسیار دشوار می‌شود. توطئه‌گران صاحب اختیار ترقی و انحطاط اقوام دیگر نیستند و درست نیست که گفته شود استعمارگران مثلاً اقوام استعمارزده را از پیشرفت بازداشته‌اند، زیرا آنها باز داشته شده بودند که استعمار مقهورشان کرده است. اما مدعیان توهم توطئه هم مواظب باشند که عذرخواه توطئه‌گران نباشند و غفلت را به جای توهم توطئه نگذارند. عیب توهم توطئه این است که وجهی از غفلت است. اگر به بهانه برطرف کردن این غفلت، غفلت بزرگ‌تری به جای آن پدید آید عقل همچنان پوشیده می‌ماند. درست است که توطئه در تفکر و علم و فرهنگ نیست، اما حرف‌های اهل سیاست که در موقع و مقام عمل سیاسی می‌گویند هرچند مهم یا بی‌اهمیت باشد معمولاً از سنخ احکام خبری علمی نیست

و از آن تلقی علم نباید کرد. سخن سیاست سخن ابژکتیو نیست و بی قصد و غرض ایراد نمی شود.

پس اینکه می گویند بلغریو فقط نقل کرده است که اعراب خلیج فارس را به نام دیگری می نامند و غرضی در سخن او دیده نمی شود اولاً جمله را باید در متن مطالب نویسنده آن قرار دهند. ثانیاً نویسنده و سوابق او را بشناسند. بلغریو یک مورخ نیست و تاریخ خلیج فارس ننوشته است. او سیاستمداری است که در حدود هفتاد سال پیش و سال‌ها قبل از اینکه عرب‌ها به سودای تغییر نام خلیج فارس دچار شوند گفته بود که این نام باید تغییر کند. او لفظ خلیج عربی را از زبان عرب‌ها نشنیده، بلکه قبلاً خود در گوش ایشان خوانده و آنها از او شنیده‌اند. نمی خواهیم تقصیر هیاهوی تغییر نام را به گردن کسی بیندازیم و اگر در جستجوی مقصر سرگردان و متوقف شویم چه بسا که کار از دست برود. ما باید با فکر و ذکر نگهبان نام باشیم. آدمی شاعرانه چیزها را می نامد و از نام‌ها پاسداری می کند و به همین جهت است که تغییر یک نام تاریخی آسان نیست و این کار هرگز از عهده چند و چندین عامل و کارگزار بازار سوداگری بر نمی آید. می گویند که پس چگونه بلغریو و امثال او در صدد تغییر نام برآمده‌اند. بلغریو یک بازی سیاسی را آغاز کرده است و کاملاً طبیعی بوده است که بسیاری از اعراب هم از تغییر نام خلیج فارس استقبال کنند، اما فکر تغییر نام را آنها پیش نیاورده‌اند. اندیشه تغییر نام در بیرون از منطقه و در جایی که خلیج فارس و کشور ایران را منطقه بسیار مهم استراتژیک دیده‌اند مطرح شده است؛ اندیشه‌ای که هم ما را آزرده و پریشان می کند و هم اختلاف‌های قدیمی و تاریخی را به یاد می آورد و به آنها صورت سیاسی می دهد. اگر ما بتوانیم بر این آزرده‌گی و پریشانی غلبه کنیم و با متانت و هوشیاری و درایت از تبدیل اختلاف‌های کلی و جزئی

تاریخی به کشمکش‌های سیاسی جلوگیری کنیم، نام خلیج فارس را هم می‌توانیم حفظ کنیم. این تغییر نام کار آسانی نیست. مجله معتبر «نشنال جئوگرافیک» هم که نام خلیج عربی را در کنار خلیج فارس قرار داد، خیلی زود عذرخواهی کرد. مجله نه تنها از ما، بلکه از تاریخ عذرخواهی کرد و این قدرت تاریخ است که اشخاص و گروه‌ها را محدود می‌کند و نمی‌گذارد هر کاری که دلشان می‌خواهد انجام دهند.

این را نمی‌گوییم که غره شویم و تاریخ را هم پشتیبان خود بدانیم. اگر با همین قدرت محدود با استراتژی‌هایی که گاهی به صورت علم و اندیشه ظاهر می‌شوند احساساتی برخورد کنیم کاری از پیش نمی‌بریم و صرف اینکه خلیج فارس را مثلاً «خلیج همیشه فارس» بنامیم نام محفوظ نمی‌ماند. (اگر خود این شعار، تغییر نام نباشد!) دانشمندان جغرافیای تاریخی و جغرافیدانان ما تاکنون با این هیاهو بالنسبه خوب مقابله کرده‌اند و اثر پژوهش‌های تاریخی آنان به خوبی روشن شده است و می‌دانیم که نام خلیج فارس یک نام دیرین است و اکنون این نام را می‌خواهند تغییر دهند. بهوش باشیم که در بازی خطرناک اختلاف‌ها و نزاع‌های قومی و نژادی وارد نشویم. جنگ عرب و عجم و ترک و فارس و بلوچ و کرد و ترکمن، روح فرهنگ ما را می‌خورد و ما را از هستی ساقط می‌کند.

این طرح، طرح یک قوم و ملت بر ضد قوم و ملت دیگر نیست. ایرانیان هزاران سال است که با اعراب رابطه داشته‌اند و از آغاز اسلام، ایران مرکز بزرگ فرهنگ اسلامی و حتی مهد پرورش زبان عربی بوده است.^۱ عرب‌ها هم حتی در بحبوحه رشد ناسیونالیسم عربی به نام خلیج

۱. هرچند که در این اواخر کوشش می‌شود که مقام امثال سیبویه در قوام ادب عربی را که از بدیهیات تاریخ است انکار کنند. وقتی از موضع ایدئولوژی و عصبیت قومی به تاریخ بنگرند حق‌شناسی دیگر چه جایی می‌تواند داشته باشد؟

فارس تعرض نکردند. این نغمه‌ها از جای دیگر آمده است.

با اینکه نباید به سراغ توهم توطئه در آثار ادبی قدیمی برویم، به نظر می‌رسد که سوداگران جهانی گاهی حتی فرهنگ و فضایل و نام‌های بزرگ را وسیلهٔ ایجاد تفرقه و اختلاف می‌کنند. مسئله فقط تغییر نام خلیج فارس نیست، بلکه اگر بتوانند نام ایران را هم تغییر می‌دهند و مگر ایرانیان و شیعیان را به مخالفت با عقل نسبت نمی‌دهند؟ نمی‌گویم اختلاف‌ها و عصبیت‌ها نبوده است؛ از زمان سلطنت بنی‌امیه کوشش شد که عصبیت عربی را به جای اعتقادات اسلامی بگذارند. نطفه‌های قوم پرستی عربی از همان زمان منعقد شد، ولی آن عصبیت‌ها مادهٔ ناسیونالیسم عربی بود و آن را عین این ناسیونالیسم نباید دانست. در ناسیونالیسم عربی اختلاف‌های فرهنگی و عقیدتی سابق بیش‌تر سیاسی شد، اما توجه کنیم که این ناسیونالیسم بر ضد ایران نبود (و عبدالناصر علاقهٔ خاصی به نهضت ملی شدن نفت در ایران داشت) و اکنون هم آن را در برابر ایران نباید دانست. از ابتلائات عصر جدید که ما هم از آن مصون نبوده‌ایم، سیاسی دیدن روابط میان اقوام و فرهنگ‌هاست، ولی روابط میان اقوام به صرف اتخاذ تدابیر امنیتی و سیاسی (حتی اگر آن تدابیر درست باشد) سامان درست پیدا نمی‌کند، بلکه باید به این روابط با نگاه فرهنگی نگریست و برنامه‌های توسعهٔ اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی را چنان تنظیم کرد که آثار اختلاف از میان برود و بنیاد وحدت استوار شود. عرب و کرد و آذری و ترکمن و بلوچ، مثل اهالی اصفهان و شیراز و تهران همه ایرانی‌اند. آذربایجان در تاریخ تجدد ایران شأن و مقامی دارد که شاید هیچ‌یک از مناطق دیگر ایران نداشته باشد. در شرایطی که فرهنگ سوداگری غرب جهانی می‌شود، اختلاف ترک و فارس و عرب و... چه وجهی دارد؟ این اختلاف‌ها دیگر طبیعی نیست، بلکه در اجرای

استراتژی جهانی شدن تولید و سرمایه به کار قدرتمندان می آید و امری که ظاهراً فرهنگی می نماید صورت سیاسی پیدا می کند و زمینه بهره برداری قدرتمندان جهانی می شود.

اگر می بینید مجله «نشنال جئوگرافیک» با تردید نام خلیج فارس را تغییر می دهد مپندارید که تردیدش از نوع تردیدهای علمی است یا مثلاً نوعی تاکتیک برای موجه جلوه دادن کار خویش است. این وسوسه را روح قدرت جهانی در مدیران «نشنال جئوگرافیک» پدید آورده است. بر وفق متدولوژی علمی که «نشنال جئوگرافیک» به آن پایبند است نام خلیج فارس را نباید تغییر داد، زیرا وجهی برای تغییر نام آن نیست و یک نام تاریخی را با بلهوسی تغییر نمی دهند. اما این سودا بلهوسی نیست، بلکه استراتژی اعمال قدرت و استیلا آن را ایجاب یا توجیه می کند. اگر تغییر نام خلیج فارس احساسات قومی گروه هایی از اعراب را راضی می کند سیاستمداران غربی و نویسندگان مجله «نشنال جئوگرافیک» علاقه ای به نام عربی ندارند و برای آنها لفظ فارس و عرب تفاوت ندارد. آنها در بازی شطرنج سیاسی خود مهره ها را با محاسبه جابه جا می کنند. اینجاست که مجله «نشنال جئوگرافیک» دچار تردید می شود؛ ابتدا نام جعلی را می آورد و سپس از کاری که کرده است عذر می خواهد.

صد سال پیش اگر سیاستمدار یا نویسنده ای به جای خلیج فارس نام دیگری می نوشت، جغرافیدانان و مورخان و از جمله آنها نویسندگان مجله «نشنال جئوگرافیک» به او اعتراض می کردند. پس چرا اکنون دچار تردید شده اند؟

پاسخ عامه پسند می تواند این باشد که اکنون جمعیت کثیری از عرب ها در مقالات و کتاب های خود به جای خلیج فارس، خلیج عربی می نویسند و وقتی مردم چیزی را به نامی می نامند و آن نام شایع می شود نباید

اصراری در حفظ نام کهن داشته باشیم. ساده‌ترین اشکال این استدلال این است که اگر کسانی می‌خواهند نام خلیج فارس را تغییر دهند ما که نمی‌خواهیم این نام تغییر کند، کدام خواست مرجح است؟ خواست ما یا خواست عرب‌ها؟ اما خواستی که یک نام چند هزار ساله را تغییر می‌دهد باید بسیار نیرومند باشد. آیا عرب‌ها چنین خواست نیرومندی دارند و اگر دارند چرا آن را در راهی که به حلّ مسائل و رفع مشکلات و بهبود زندگی‌شان موثر می‌شود صرف نمی‌کنند؟ چرا آنها به چیزهایی اراده می‌کنند که به دردشان نمی‌خورد؟ و قومی که مصلحت خود را نمی‌داند، اراده‌اش کجاست؟

اینکه عرب از تغییر نام خلیج فارس احساس خشنودی می‌کند یک امر ساده روان‌شناسی است و به نظر نمی‌رسد که هیچ اراده تاریخی در پس این احساسات قرار داشته باشد. اما نکته مهم‌تر این است که همه تغییر نام‌ها به یک اندازه اهمیت ندارد. وقتی کشوری بنیاد گذاشته می‌شود بنیادگذاران نام خود یا نامی را که می‌خواهند به کشورشان می‌دهند. گاهی در کشورها تحولاتی به وجود می‌آید که بسیاری چیزها و از جمله نام‌ها تغییر می‌کند و کسی هم اعتراض نمی‌کند، یعنی تغییر اگر موجه باشد جای اعتراضی نیست؛ چنان‌که می‌دانیم نام قدیم دجله اروند بوده است، اما وقتی شهر بغداد را ساختند اروند را دجله نامیدند و کسی اعتراض و مخالفت نکرد و حتی فردوسی بزرگ به این تغییر رضایت داد و گفت:

اگر پهلوانی ندانی زبان به تازی تو اروند را دجله خوان
از آن زمان که دجله و فرات و کارون هر یک مستقیماً به خلیج فارس
می‌ریختند چندان نگذشته است، اما اکنون بر اثر تغییری که در ساحل
پدید آمده این سه به هم پیوسته‌اند و از پیوستگی‌شان شطی به وجود
آمده است که گروهی نام اروند یعنی نام قدیمی دجله و گروهی دیگر نام

نه چندان مناسب شطالعرب به آن داده‌اند. با اینکه نام اروند رود زیباتر و برازنده‌تر است، هیچ سروصدایی در اعتراض به نام‌گذاری شطالعرب برنخاسته است. شاید اگر اسلاف ما می‌دانستند که نام‌گذاران شطالعرب سودای تغییر نام دریای فارس در سر خواهند پرورد، نام شطالعرب را نمی‌پذیرفتند و می‌کوشیدند نام تاریخی اروند را مسجل کنند. آنها به احتمال قوی دریافتند که آن نام‌گذاری هم وجه سیاسی داشته است.

مقصود این است که بر سر نام‌ها بیهوده نزاع نمی‌کنیم و اگر زمزمه تغییر نام خلیج فارس این همه بر ما گران آمده است از آن روست که اولاً این سودا بدون ملاحظه قواعد و قوانین مصرح در حقوق بین‌المللی و دریاها عنوان شده و ثانیاً - مطلب اساسی و اصلی این است که - در این سودا نام و حیثیت و موجودیت ایران هدف قرار گرفته است.

در این وضع وظیفه ما چیست؟ ما چه می‌توانیم و چه باید بکنیم؟ اینکه دانشمندانمان کتاب‌ها و مقالات خوب نوشته‌اند کار بزرگی کرده‌اند که باید قدر آن را دانست. این مقالات و کتاب‌ها جزء آثار خوب پژوهندگان معاصر ماست و شاید قدم بزرگی در پیشبرد علوم انسانی در ایران باشد. ما باید خود را به تاریخ و علوم انسانی نیازمند بیابیم تا از روی جد به آن پردازیم. تعلق خاطر به ایران انگیزه خوبی برای ورود در بحث‌های تاریخی و فرهنگی است. در آنچه راجع به خلیج فارس نوشته‌اند نه فقط اطلاعات دقیق و سودمند تاریخی و جغرافیایی در مورد خلیج فارس و سواحل و جزایر آن وجود دارد، بلکه نویسندگان احیاناً با اشاراتی که خواننده فهمیم به آسانی درمی‌یابد ما را متذکر می‌سازند که پشت سر تغییر نام مقاصد دیگری نهفته است. رودخانه مرزی ایران را شطالعرب نامیدند و ما با نجابت سکوت کردیم و طبیعی بود که وقتی رودخانه مرزی نام عربی دارد در تعیین مرز مشکلات پیش می‌آید و

دیدیم که چه مشکلات و مصیبت‌هایی به بهانهٔ اختلاف در تعیین خطٔ مرزی پیش آمد. این بار قضیه بغرنج‌تر است. خلیج فارس اروند رود نیست. شاید برای اطلاق نام شط‌العرب به رودخانهٔ مرزی جنوب غربی ایران توجیهی بتوان یافت یا به آن اهمیت نداد، اما تغییر نام خلیج فارس هیچ وجهی ندارد.

دریای جنوب ایران از آن جهت دریا یا خلیج فارس نامیده شده است که قوم پارس در ساحل آن سکونت داشته و امواج این دریای نیلگون هزاران سال با آهنگ زندگی و رفتار و فرهنگ پارسیان هم‌نوایی داشته است. یعنی اگر به مناسبت می‌خواستند نامی برای آن انتخاب کنند بهتر از دریای فارس نامی پیدا نمی‌شد. البته چنان‌که اشاره شد می‌گویند آن زمان که به دریا و به هر چیز دیگر شاعرانه نام می‌دادند گذشته است و اکنون ساحل جنوب دریای فارس مرکز تجارت و توریسم شده و سوداگران بین‌المللی بعضی تأسیسات علمی و فرهنگی و مخصوصاً پایگاه‌های نظامی در آنجا دایر کرده‌اند. بسیار خوب، این زمانِ تغییر یافته چه زمانی است و زمانِ کیست؟ اگر قدرت‌های جهانی در این دریا نیروی نظامی دارند و کشتی‌های جنگی و تجاریشان در آن رفت و آمد می‌کند لابد زمان، زمان قدرت آنهاست. آیا در این زمان نام خلیج فارس باید تغییر کند؟ مگر کشتی‌های سوداگران جهانی در اقیانوس کبیر و دریای مدیترانه و خلیج مکزیک رفت و آمد ندارند؟ پس چرا نام‌ها همان است که بوده است؟ آیا با استقرار پایگاه‌های نظامی و اقتصادی و مالی در خلیج فارس این دریا با فرهنگ عرب دمساز و سازگار شده است؟ فرهنگ عربی، چنان‌که قبلاً هم گفتیم تعبیری مهم است. در این مورد درست این است که بگوییم در سواحل جنوب خلیج فارس جمعیتی زندگی می‌کنند که عددشان کم‌تر از جمعیت یکی از استان‌های ساحل شمالی است. اینها فرهنگ خاصی

ندارند و نه به یک زبان، بلکه به زبان‌های عربی و فارسی و انگلیسی و اردو و... تکلم می‌کنند. حتی اگر فرهنگ عربی در جایی موجود باشد، در آنجا چنین فرهنگی وجود ندارد و فرهنگ غالب آن فرهنگ داد و ستد و دلالی و توریسم و عیش و نوش است. این فرهنگ، فرهنگ عربی نیست، بلکه این تجددِ صوری بازاری که حول مجموعه‌ای از هتل‌ها و فروشگاه‌ها و ایستگاه‌های رادیو-تلویزیونی و فرودگاه‌ها می‌گردد چندان رنگ و بوی غربی دارد که انتساب آن به عرب در حکم مسامحه است و اگر این تأسیسات تعلق به اعراب داشت آنها نیاز نداشتند به نام خلیج فارس تعرض کنند.

طرح تغییر نام خلیج فارس یک تاکتیک سیاسی محلی و منطقه‌ای نیست، بلکه جایی در راهبرد سیاست کلی جهان کنونی دارد که در آن ایران باید تحت فشار قرار گیرد و عرصه بر آن تنگ شود. قدرتمندان و سوداگران سیاسی جهان از روان‌شناسی قومی ما ایرانیان بی‌خبر نیستند. آنها می‌دانند که مردم ایران کشورشان را بسیار دوست می‌دارند و هر تجاوزی که به آن بشود خاطرشان را آزرده و مکدر می‌کند و آماده‌اند که از این آزرده‌گی بهره‌برداری کنند. پس این پریشانی و تکدر خاطر نباید ما را از تأمل دور سازد و به ابراز عکس‌العمل‌های احساساتی وارد کند. اگر ما زبان قدرت جهان کنونی و سلاحی را که علیه ما به کار می‌رود بشناسیم و بدانیم که ضعف ما کجاست و در چیست و بیندیشیم که چگونه می‌توانیم از نام و موجودیت ایران دفاع کنیم، سودای سوداگران نقش بر آب می‌شود.

ایران، بالقوه بنیه تاریخی و فرهنگی دفاع از خویش را دارد. این بنیه را باید کشف کرد و فعلیت بخشید. پدران ما که دریایشان خلیج فارس نامیده می‌شد اهل خرد و تدبیر و دانایی بودند که به سرزمین‌ها و چیزها نام

شایسته می‌دادند و نام‌ها را حفظ می‌کردند. اکنون هم نام خلیج فارس نه با حرف و شعار، بلکه با پشتوانه تفکر و خرد و دانش حفظ می‌شود. اگر ما حقیقتاً ما باشیم هیچ قدرت بیرونی نمی‌تواند خللی در کار و بارمان پدید آورد و اگر همه جهان همصدا شود و بخواهد خلیج فارس را به نام دیگری بنامد خیال محال در سر می‌پزد. نام خلیج فارس با نام ما پیوسته است. اگر ما آهنگ و عزم دانایی و عظمت و دوام تاریخی داریم از عهده پاسداری نام خلیج فارس هم برمی‌آییم و ان‌شاءالله که چنین است.

ملاحظاتى درباره تاريخ و تاريخ نويسى

مدت هاست كه به تاريخ و تاريخ نگارى در كشور ما چنانكه بايد اهميت نمى دهند و اين نشانه خوبى نيست. مردمى كه به تاريخ اعتنا نمى كنند نه فقط از سرگذشت پيشينيان و نياكان خود محروم مى مانند، بلكه جاي خود را در زمان باز نمى شناسند. ما كتاب تاريخ نمى خوانيم كه فقط بعضى اطلاعات به دست آوريم و احياناً حس كنجكاوى خود را ارضا كنيم، بلكه از آن جهت به تاريخ مى پردازيم كه بايد جايى در زمان داشته باشيم و بدانيم در كجا قرار داريم.

اين درست است كه مطالعه تاريخ عبرت آموز است، اما چون بشر اهل عبرت و تذكر است تاريخ مى نويسد. گاهى مى گویند كسانى تاريخ را مطابق ميل ارباب قدرت نوشته اند و البته از يك جهت درست مى گویند، اما حتى كسانى كه چنين قولى دارند به همه آن تاريخ ها استناد مى كنند و براى همه آنها نوعى اعتبار قائلند. شايد تاريخ نويسى رها و آزاد از قيد قدرت نباشد، اما تاريخ تابع اميال و اغراض و حب و بغض هاى مورخان نيست و گرچه اين معنى به آسانى تصديق نمى شود، معمولاً در عمل به آن صحنه مى گذارند. اگر تاريخ را مورخان از روى بلهوسى مى نوشتند نمى توانستيم هيچ حكمى درباره گذشته بكنيم، اما تاريخ عادل است و

ظاهراً تاریخ ظلم و تبهکاری هیچ ستمگری را پنهان نکرده و فضایل همه اشخاص و اقوام را کم و بیش حفظ کرده است. مسلماً مورخان کم و بیش تعلقات و بستگی های دینی و قومی و علایق سیاسی داشته اند، اما اگر حقیقتاً مورخ بوده اند قلمشان در اختیار و تابع این علایق نبوده است. چنان که یونانیانی که تاریخ جنگ های ایران و یونان را نوشته اند با اینکه مردم غیر یونانی را صاحب پایدیا (فرهنگ) نمی دانستند در گزارش هایشان کم تر لحن تحقیر و تخفیف می بینیم. ارسطو گرچه تاریخ را نسبت به شعر در مرتبه پایین تر قرار داده است، اما همین قیاس راهبر به این تلقی است که مورخان نیز مانند هنرمندان و شاعران می توانند - شاید در مقیاس محدودتر - از اغراض و منافع شخصی و گروهی و قومی آزاد شوند. در نمایشنامه «ایرانیان» آشیل (شاعر) ظلمی در حق ایران و خشایارشا نکرده است، هرودوت و گزنوفون هم نکوشیده اند تاریخ را به جعل آلوده کنند.

مسلماً تاریخ معلم خوبی است و تاریخ نویسان و مورخان به طور غیر مستقیم مریبان و ناشران فرهنگند، اما اگر تاریخ نویس به قصد تبلیغ و رد و نفی و اثبات، مقاله و کتاب بنویسد مورخ خوانده نمی شود. به عبارت دیگر تاریخ را وسیله پیش بردن مقاصد و اغراض سیاسی نمی توان کرد و چه بسا کسانی که چنین قصدی کرده اند نتیجه معکوس گرفته اند. محمدرضا شاه که تقویم کشور را تغییر داد و در اواخر سلطنت خود سفارش کرد که تاریخ بیست و پنج ساله شاهی او را بنویسند، می پنداشت که بنای سلطنت را مستحکم می کند و هر چه مورخان بنویسند در جان مردم می نشیند، و حال آنکه مردم حتی اگر ظلم های عادی هر روزی را بپذیرند و تحمل کنند، وقتی ببینند که نام عدل بر ظلم می نهند و زشت را زیبا می خوانند طاقتشان طاق می شود، زیرا هیچ ظلمی ناگوارتر از این

نيست كه ناحق را حق و بيداد را داد و رذيلت را فضيلت و فساد را اصلاح بخوانند.

حتى تاريخى كه بخواهد ناروا را نارواتر جلوه دهد، تاريخ بدى است. اصلاً تاريخ به ظلم و عدل و بد و خوب كارى ندارد، بلكه شرح و وصف چيزهايى است كه در گذشته واقع شده و در طول زمان به نحوى استمرار و پايدارى داشته است و البته آنچه مى پايده حق است. تاريخ كه با تفكر استوار مى شود و مى پايده، بايد راهى دشوار را پيمايد و غالباً با گذشتن از ميدان آتش و خون ثبات و قرار پيدا مى كند. مورخى كه چنين حادثه اى را مى بيند و وصف مى كند ناگزير بايد به زشتى ها و زيبايى ها و تلخى ها و شيرينى ها پردازد. ولى مورخ چگونه مى تواند از تعلقات آزاد باشد.

مورخان قديم قيدهاى خاص عالم قديم را داشته اند و مورخان دوره جديد گرفتار ايدئولوژى ها هستند. اصلاً ايدئولوژى همزاد تاريخ نويسى جديد بوده است، پس چگونه مورخ مى تواند آزاد از علايق به شرح و بيان آنچه در سير زمان پايدار شده است پردازد؟ او از كجا در مى يابد كه چه چيز پايدار شده است؟ مورخ مى شنود و مى خواند كه چه چيزهايى بوده است و اكنون نيست و چه چيزها در زمان ما هست كه در زمان هاى سابق نبوده است. او چرا نبايد از بود شدن نابود يا نابود شدن بود خرسند يا ناراضى نباشد؟ فى المثل خاقانى كه مرثيه ويرانى ايوان مدائن را سرود آن را بارگاه داد و حادثه ويرانى اش را آيينه عبرت خواند. اگر مورخى گزارش اين حادثه را مى نوشت و به ستمگران تذكر مى داد كه از ويران شدن اين بارگاه عدل عبرت بگيرند، به او چه مى گفتيم؟ ظاهراً مى گفتيم كه او به جاي تاريخ خطابه نوشته است، اما چگونه مى تون حق تعلق خاطر را كه براى همه مردم طبيعى مى دانيم از مورخ سلب كنيم؟

اين حق را از هيچ كس و البته از مورخ نمى توان گرفت. مورخ نيز مثل

دیگران می‌تواند از پیشامد چیزی خوشحال یا متأسف شود. او می‌تواند به حادثه‌ای مثل انقلاب مشروطیت با چشم موافق یا مخالف بنگرد، منتهی فرق او با دیگران این است که علاوه بر موافقت یا مخالفت با حادثه، نسبت دیگری نیز دارد و آن نسبت نباید تحت‌الشعاع علایق قرار گیرد. درست مثل یک قاضی که می‌تواند نظر سیاسی داشته باشد، اما اگر نظر سیاسی را در حکم قضایی دخالت دهد دیگر قاضی نیست. مورخ نیز از علایق سیاسی فاصله می‌گیرد و هر چه این فاصله مشخص‌تر باشد، مورخ در کار خود موفق‌تر است. مورخ وقتی به حادثه نظر می‌کند به جای اینکه اشخاص و اقوال دخیل در حادثه را دوست بدارد یا نپسندد باید به وجود حادثه بپردازد بیندیشد که از کجا آمده و چگونه آمده و با چه چیزهایی همراه است. با این نظر حوادث جزئی که دیر نمی‌پایند در چشم مورخ هم جلوه‌ای پیدا نمی‌کند. بی‌جهت نیست که مورخان بزرگ در زمان‌هایی پدید می‌آیند که مردم رو به وحدت و همبستگی و قدرت دارند.

قیاس قاضی و تاریخ‌نویس ممکن است مایه سوء تفاهم شود، زیرا موجب این گمان است که مورخ باید مثل قاضی که خصومت را فصل می‌کند، در مورد زمانه و اختلاف‌های مردمانش حکم صادر کند. ولی کار مورخ نه در دوره قدیم و نه در عصر تجدد صدور حکم نبوده است و نیست. تاریخ‌نویسی دوران قدیم بیش‌تر یاد و یادگاری‌نویسی بود و تاریخ‌نویس متجدد تاریخ می‌نویسد تا مسائل زمان خود را روشن کند. هر چند او هم چون اهل یاد و یادگار است می‌تواند به گذشته‌ای که به نظر او سابقه وضع کنونی است رجوع کند. این تحول کم‌وبیش هم‌زمان با ظهور فلسفه تاریخ روی می‌دهد و تاریخ از قرن هیجدهم که قرن فلسفه تاریخ است سیر در خط مستقیم و معینی تلقی می‌شود که باید به عاقبت صلح و سلم در زندگی بشر منتهی شود و از همین زمان است که تاریخ

تاریخ جهانی می‌شود، به این معنی که تاریخ و سرنوشت اقوام و کشورها همه تابع تاریخ جهانی است و اگر مردمی به این تاریخ وارد نشوند تاریخ ندارند. بر این اساس بود که تاریخ اقوام و ممالک قدیم مقدمۀ تاریخ اروپای متجدد یا انحرافی از آن تاریخ دانسته شد.

تاریخ‌هایی که اکنون در هر جای جهان نوشته می‌شود وجهی از تاریخ جهانی است یا در فضایی نوشته می‌شود که تاریخ جهان بر آن سایه افکنده است. اکنون دیگر مورخ نمی‌تواند به شیوۀ هرودوت و طبری و بیهقی تاریخ بنویسد. آنها حافظان گذشته‌ای بودند که گرچه جزئیات حوادث آن تکرار نمی‌شد، اما می‌توانست استمرار داشته باشد و با این جهت تاریخ، تاریخ عبرت بود. اما اکنون تاریخ می‌نویسیم (در بهترین صورت) که وضع و موقع خود را در عالم دریابیم و بدانیم که کجا هستیم و چه می‌کنیم و به کجا می‌رویم و ما نمی‌توانیم به رسم تاریخ‌نویسی اسلاف خود بازگردیم. بحث در ترجیح این یا آن شیوه و روش هم نیست. تاریخ عصر ما شأنی پیدا کرده است که اگر می‌خواهیم در عالم تجدد شریک شویم باید آن را رعایت کنیم. حتی کسانی که اصل پیشرفت در تاریخ را بی‌چون‌وچرا نمی‌پذیرفتند از روش تاریخ‌نویسی گذشتگان عدول کردند و با نظر به زمان خود و به مسائل آن تاریخ نوشتند. نمونه این تاریخ‌نویسان توین‌بی است. پس تاریخ دیگر یادگارنویسی و یاد گذشتگان نیست و آن شأن اخلاقی را که در گذشته داشت ندارد، بلکه در زمرۀ لوازم زندگی در عصر تجدد درآمده است، به قسمی که هیچ قومی بدون تاریخ در تعادل و سلامت به سر نمی‌برد.

اکنون تاریخ‌نویسی چندان اهمیت دارد که با نظر کردن در آن می‌توان درباره وضع اخلاقی و روحی و فرهنگی صاحب تاریخ کم‌ویش حکم کرد، یعنی اگر مردمی تاریخ خود و اقوام دیگر را به خوبی درک می‌کنند و

می‌نویسند، از توانایی‌های دیگر نیز برخوردارند و اگر از عهده تاریخ‌نویسی بر نمی‌آیند چشم و دلشان دچار ضعف و فتوری شده است که آثار آن در سیاست و اقتصاد و روابط و معاملات و اخلاق و مدیریت و آموزش و پژوهش نیز ظاهر می‌شود. اگر هگل می‌گفت که دولت‌ها و حکومت‌ها از تاریخ عبرت نمی‌گیرند، منظورش صرفاً این نبود که حکومت‌ها را از بابت غفلتشان ملامت کند، بلکه او تاریخ را سیر روان و عقل می‌دانست و صفت مکاری و حيله‌گری برای روان قائل بود. همچنین اگر می‌گفت تاریخ تاریخ خودآگاهی است، مرادش خودآگاهی اشخاص (به معنی روان‌شناسی) که ممکن است عبرت‌آموزی بر آن مترتب شود نبود. او از خودآگاهی، خودآگاهی روان یا مظاهر تاریخ را مراد می‌کرد. شاید توسیدید هم وقتی شرح داد که چگونه یونان را جاه‌طلبی نابود کرد، جاه‌طلبی را در مدینه و نه در وجود اشخاص می‌دید. مختصر اینکه در گذشته و لااقل از زمانی که حکومت و دولت پدید آمده تاریخ هم بوده است، اما اندیشه تاریخی در قرن هیجدهم قوام یافته و تأثیری عظیم بر تاریخ‌نویسی گذاشته است. اگر اندیشه تاریخی پیدا نشده بود، تاریخ این همه اهمیت و وسعت پیدا نمی‌کرد و شامل تاریخ تفکر و هنر و علم و تمدن و آموزش و پرورش و... نمی‌شد.

اندیشه تاریخی نیز با پیدایش مفهوم تازه‌ای از زمان پدید آمد. ارسطو و سنت اگوستین گرچه دو نظر متفاوت درباره زمان داشتند، اما هرگز به نظرشان نرسیده بود که زمان امر سوپراکتیو و از خودآگاهی ما آغاز می‌شود و تا آخرین مرحله «سیر روان مطلق» هگلی یا زمان «آزادی نوع بشر» و «برقراری جامعه بی‌طبقه» ادامه می‌یابد. وقتی از مناسبت کار مورخ با تلقی فیلسوفان از زمان سخن به میان می‌آید ممکن است تصور شود که مورخان مفهوم زمان را از فیلسوفان می‌آموزند و تاریخ را بر وفق

آن مى نويسند. درست است كه تلقى زمان و بسيارى معانى ديگر در شعر و فلسفه ظهور و تعين مى يابد، اما فيلسوفان حتى اگر رانده و مطرود باشند با زمانه خود پيوند دارند و آورده آنان متعلق به خودشان نيست، بلكه ايشان سخنگويان عهدند. به اين جهت لازم نيست كه مورخ مفاهيم اصلى و مبادى را از ديگران بياموزد، بلكه نسبت و ارتباطى ميان فيلسوف و مورخ وجود دارد كه هماهنگى دركشان را ضامن مى شود. اگر اين درك ضعيف باشد نه فلسفه ره آموز تاريخ مى شود و نه تاريخ نويسى نشاط و استحكام دارد.

مردمى كه آینده روشن ندارند و فرداى خود را نمى توانند تصوير كنند خاطرشان پراكنده است و با گذشته هم اگر نسبتى برقرار كنند اتفاقى و عارضى و سطحى است و با اين نسبت است كه آثار تاريخى بد و پريشان نوشته مى شود. تاريخ نويس گزارشگر غمها و دردها و شادىها و اميدهاى مردم است و اين همه در گزارشى كه از گذشته مى دهد انعكاس مى يابد و ظاهر مى شود.

درباره تاریخ

چرا تاریخ می خوانیم و چرا کسانی مورخ و تاریخ نویس می شوند؟ آیا تاریخ نویسی یک تفنن است؟ تاریخ از آن جهت وجود ندارد که کسانی ذوق تاریخ نویسی داشته اند، بلکه چون بشر یاد و یادگار و تاریخ دارد، معدودی از نخبگان هر عصر و هر عالم به نحوی چیزی از یادها و یادگارها را نگاه داشته و نگاه می دارند یا نگاشته اند و می نگارند. مردمی که به تاریخ علاقه و توجه ندارند گرفتار پریشانی و بی سامانی اند و قومی که رو به آینده دارد، راه خود را با روشنایی نوری که از پشت سر و از گذشته پیش روی او می تابد می یابد.

البته علم تاریخ یا تاریخ علمی و حتی تاریخ نگاری سابقه چندان طولانی ندارد، اما تاریخ را به تاریخ مکتوب نباید محدود کرد، زیرا پیش از آنکه تاریخ نویسی مرسوم شود مردمان یاد گذشته را در حافظه خود نگاه می داشته اند. می گویند که تاریخ آینه عبرت است و درست هم می گویند. نه اینکه مردمان و حکومت ها معمولاً یا همواره از تاریخ عبرت می گیرند. آنها می توانند عبرت بگیرند، اما اگر با تاریخ و زمان بیگانه باشند، چگونه از آن عبرت بگیرند و البته:

هر که نامخت از گذشت روزگار هیچ ناموزد ز هیچ آموزگار^۱ اشاره به نکته مزبور برای این بود که تصور نشود تاریخ به حکم مصلحت‌اندیشی پدید آمده و مورخان از آن جهت تاریخ می‌نویسند که وسیله‌ای برای عبرت‌آموزی باشد. تاریخ‌نویسان کنونی در پژوهش تاریخی خود به عبرت‌آموزی کاری ندارند یا درست بگوییم، عبرت‌آموزی در روش تاریخ‌نویسی امروزی جایی ندارد. ولی باز مقصود این نیست که آثار مورخان متأخر و متجدد متضمن درس عبرت نیست و مایه تذکر نمی‌شود. نکته این است که مفهوم عبرت‌آموزی به دوران یا دوران‌های قبل از پیدایش اندیشه تاریخی تعلق دارد. اندیشه تاریخی و علم تاریخ در قرن هیجدهم پدید آمد و تا آن وقت تلقی سیر ممتد و خط مستقیم تاریخ سابقه نداشت یا لاقلاً تفصیل نیافته بود. اگر بشر مدام و روز به روز از مبدأ و آغاز زندگی خود دور می‌شود و هر روز نسبت به روز گذشته تازه و نو است، مردمان چگونه می‌توانند از گذشته عبرت بگیرند. عبرت گرفتن در صورتی مورد پیدا می‌کند که حوادث تاریخ در یک دایره اتفاق افتد و تکرار شود. اگر تاریخ تکرار است، البته از دیروز می‌توان برای امروز درس آموخت. از اینجا نیز می‌توان دریافت که حتی در گذشته نیز تاریخ را به قصد عبرت‌آموزی نمی‌نوشتند، بلکه عبرت‌آموزی با تلقی خاص متقدمان از تاریخ مناسبت داشته است.

وقتی توسیدید کتاب «یونان را چگونه جاه‌طلبی نابود کرد» می‌نوشت، شاید به درس عبرتی می‌اندیشید که یونانیان از گذشته نگرفته بودند. اصلاً در نام و عنوان بسیاری از کتب قدیم به صورت صریح یا مضمراً، معنی اعتبار و عبرت مأخوذ شده است. چنان‌که نام کتاب تاریخ ابوعلی مسکویه «تجارب‌الامم و تعاقب‌الهمم» است. کتاب «تجارب‌السلف» هم

داریم. در عناوینی مثل «جهانگشا» و «مروج الذهب» نیز عبرت آموزی مضمّن است. عبدالرحمن بن خلدون لفظ عبرت را در نام کتاب خود درج کرده است و این نام، نام عجیبی است؛ کتاب «العبر و دیوان المبتدئ والخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم ذوی السّلطان الاکبر» ابن خلدون در مرز دو تاریخ قرار گرفته بود. او وقتی تاریخ می نوشت، مثل گذشتگان و پیشروان خود تاریخ عبرت می نوشت، اما کتاب او صرفاً کتاب عبرت‌ها نیست، بلکه همچنین دیوان مبتدا و خبر است. من نمی دانم که آیا کتاب تاریخ ابن خلدون واجد همه امتیازهایی است که صاحب «مقدمه» برای یک کتاب تاریخ خوب قائل بوده است و آیا چنانکه می خواسته است به مسعودی اقتدا کرده و در این اقتدا موفق بوده و تاریخ تقلیدی ننوشته است؟ آنچه می دانم این است که مقام ابن خلدون مورخ به عظمت مقام نویسنده «مقدمه» نیست. شاید چیزی را که ابن خلدون دریافته و طرح اجمالی آن را در «مقدمه» آورده است، در نظرش هنوز چندان صریح و روشن نبوده است که در نوشتن تاریخ او را به کار آید. به این جهت او در تاریخ نویسی راه و روش اسلاف را پیموده است. اما عطف دیوان مبتدا و خبر به کتاب «عبر» بی وجه نیست و شاید نشانه درک اجمالی تاریخی است که در آن حوادث در یک خط ممتد پشت سر هم می آید، بی آنکه حوادث تکرار شود.

شاید کسانی که با مطالب مقدمه آشنایند و آرای ابن خلدون را می شناسند و می دانند که او تاریخ را به اعتباری دوری می دانسته است، تعجب کنند که چگونه در برابر نص صریح دعوی شده است که او به سیر ممتد و خطی تاریخ می اندیشیده است. گفته شد که ابن خلدون در مرز دو تاریخ بوده است و از او نباید توقع داشت که فی المثل با نظر منورالفکری قرن هیجدهم به تاریخ بنگرد. ابن خلدون تاریخ را مثل اسلاف خود دوری

می دانست. اما با آنان دو تفاوت بزرگ داشت: یکی اینکه اسلاف او معمولاً تذکر به دوری بودن تاریخ نداشتند و اصولاً نمی پرسیدند تاریخ چیست. و دیگر اینکه آنان به علیت در تاریخ و به فلسفه تاریخ - حتی به صورت اجمالی آن که در اثر ابن خلدون ظاهر شده است - نرسیده بودند. این دو معنی کاملاً به هم مربوط است. اینکه ابن خلدون به تاریخ نظر کرد و آن را دوری دید و یک شناخت ثانوی نسبت به آن پیدا کرد، امر جدیدی بود و این شناخت بدون جدایی و فاصله گرفتن از شناخت اول و عالم آن شناخت نمی توانست حاصل شود. یعنی ابن خلدون می بایست از تاریخ دوری فاصله بگیرد تا آن را به علم حصولی دریابد. اما در این شناخت ثانوی تاریخ دوری چیز تازه‌ای هم وجود داشت و آن علیت تاریخی بود. درست است که ابن خلدون ادوار را شبیه به یکدیگر می دانست، اما معتقد نبود که در یک دوره حوادث تکرار می شود. او حتی در وجود نسل‌های چهارگانه‌ای که پشت سر هم می آمدند و به قدرت می رسیدند و مدتی بر سر قدرت بودند و سپس آن را از دست می دادند، علت تغییر و تحول را می دید و به شرایط، علل، عوامل کسب و احراز قدرت و دور شدن از آن می اندیشید و همین اندیشیدن مایه فلسفه تاریخ او شد.

نکته مهم دیگر این است که ابن خلدون با تمهید مقدمات طرح تاریخ خطی - هر چند به ایجاز و اختصار - به تاریخ علم، ادب، فلسفه، کلام و حتی به تاریخ شهرنشینی پرداخت. پرداختن به این تاریخ‌ها به پیدایش تلقی خطی تاریخ مناسبت دارد. قبل از ابن خلدون، بعضی متکلمان و نویسندگان کتب فرق و ملل و نحل به صورتی به تاریخ دین و کلام پرداخته بودند، اما نوشتن تاریخ علم، ادب، فلسفه، کلام، نجوم، طب، فقه و... رسم نبود. دیوژن لائرسیوس تاریخ فیلسوفان نوشت، نه تاریخ فلسفه. ابن ندیم، ابن جلجل، قفطی، ابن ابی اصیبعه، صاعداندلسی، شهرزوری و

اشکوری، «فهرست» و «طبقات الاطبا» و «اخبارالحکما» و «تاریخالحکما» و «صوانالحکمه» و «محبوبالقلوب» نوشته‌اند. همه این کتاب‌ها تذکره حکیمان و طبیبان است و اگر توجه کنیم که صاحبان کتب ملل و نحل در نقل آرا و اقوال فیلسوفان، متکلمان و پیشوایان دین قصد و نظر تاریخ‌نگاری نداشته‌اند، می‌توانیم بگوییم که ابن‌خلدون از اولین راه‌گشایان تاریخ ادب، فرهنگ، فلسفه و کلام است و البته این تاریخ‌ها تاریخ دوری نیست.

به این نکته توجه کنیم که دانایان قدیم هیچ‌یک داعیه نوآوری نداشتند و نظر، درک و دریافت خاص خود را به متقدمان و استادان قدیم نسبت می‌دادند. این وضع را معمولاً بر تواضع حمل می‌کنند. البته دانشمند متواضع است، اما تواضع خاص دانشمندان و دانایان گذشته نبوده است. آنها بدان جهت تفکر را به خود نسبت نمی‌دادند و آن را به صفت نو و کهنه متصف نمی‌کردند که حکمت را حکمت جاودان می‌دانستند. ولی ابن‌خلدون تاریخ اجمالی تحول علوم نوشته است.

تاریخ خطی از کجا آمده است؟ تاریخ خطی از جمله لوازم عالم غیردینی کنونی است، بی‌منشأ دینی نیست. چنان‌که می‌توان گفت طرح دوری تاریخ نیز که بیشتر با اعتقاد به توحید و معاد مناسبت دارد، با تفکر دینی و عرفانی دچار تزلزل شد. این وضع را یک امر غریب و خارق اجماع نباید انگاشت، زیرا در تفکر دینی تاریخ ظاهری چندان اهمیت ندارد.

روزها گر رفت گو رو، باک نیست

تو بمان ای آن که چون تو پاک نیست^۱

تاریخ، تاریخ ظهور حقیقت است و از روز آفرینش آغاز می‌شود و در

روز حساب به پایان می‌رسد. بعضی از متفکران دینی و عارفان اهل نظر به وجود دوران‌هایی میان آغاز و پایان قائل شده‌اند. چنان‌که می‌توان کتاب «فصوص الحکم» محی‌الدین بن عربی را به نحوی تاریخ قدسی و باطنی از زمان ظهور آدم تا دوران ختم نبوت دانست. در این کتاب هر فصلی به پیامبری که مظهر اسمی از اسمای الهی است اختصاص دارد. به نظر عارفان، نه فقط انبیا مظهر اسمای الهی‌اند، بلکه با نبوت ایشان، اسمی که مظهر آند حاکم می‌شود و امت را راه می‌برد.

هرکسی را نام معشوقی که هست می‌برد، معشوق ما را نام نیست^۱ و پیامبر خاتم (ص) مظهر جمیع اسمای الهی است. به عبارت دیگر تا وقتی که نامی حاکم است همه چیز در دایره ولایت آن نام صورت می‌گیرد و پایان کار به آغاز آن باز می‌گردد و چون دوران غلبه یک نام پایان یابد و نام دیگر حاکم شود، حوادث صورت و معنی دیگر پیدا می‌کنند.

در این طرح، تکرار و تطور، هر دو هست. به این معنی که در حدود ولایت یک نام، همه چیز دور آن نام می‌گردد، اما غلبه یک نام دائمی نیست و نام‌ها در پی هم می‌آیند تا اینکه تاریخ به پایان می‌رسد. اگر در اروپای جدید آغاز و منشأ اندیشه تاریخی را به عهد عتیق و عهد جدید می‌رسانند بی‌وجه نیست. این فکر به‌طور کلی ریشه در کتب آسمانی دارد. اما اینکه صورت فکر تاریخی جدید از حیث ماهیت تا چه اندازه دینی است مطلب دیگری است. آنچه در اینجا می‌توانیم بگوییم این است که از زمان رنسانس صورت‌هایی از مدینه‌رؤیایی در نظر بشر جدید اروپایی ظاهر شد و این صورت‌ها پایان راه و غایت تاریخ انگاشته شد و با این تلقی بود که در قرن هیجدهم اندیشه پیشرفت پیدا شد و کوشیدند که بهشت زمینی و مدینه‌های خیالی را مقصد سیر علم و عقل و آخرین منزل

تاریخ بشر قرار دهند. به این ترتیب نه فقط تاریخ به صرف تاریخ خطی مبدل شد، بلکه به طور کلی تاریخ گذشته و گذشته بشر را مقدمه یا مرحله‌ای از تاریخ جهانی دانستند.

جوهر و روح این تحول که در نظر مردم زمان ما کم‌وبیش بدیهی انگاشته می‌شود این است که بشر در ابتدای تاریخ خود دچار اوهام و خیالات و اساطیر بوده و به تدریج از راه‌های صعب خیال‌پروری و اسطوره‌سازی به دوران علم و عقل رسیده و با ورود به این مرحله، استیلای خود را بر همه چیز مسلم ساخته است. حتی کارل مارکس که آرا و آثارش مظهر نوعی بحران در تاریخ جدید اروپاست و دوران قدرت بورژوازی (سکاندار اروپای جدید) را پایان یافته می‌دانست، پیش بینی کرد که با آزاد شدن پرولتاریا از قید استیلای بورژوازی عالمی کم‌وبیش شبیه به عالم خیالی - عقلی مورد نظر منورالفکرهای قرن هیجدهم محقق خواهد شد. تا قرن نوزدهم صاحب نظر اروپایی با نظر به افق آینده که در نظر و خیال و عقل او کم‌وبیش روشن می‌نمود گذشته را تفسیر می‌کرد. این گذشته هر چه بود، مرحله‌ای از مراحل رسیدن به دوران علم و عقل وصف و تصویر می‌شد. اما از اواسط قرن نوزدهم و به خصوص در آثار نیچه، ابرهای تیره و تار در افق آینده غرب پدیدار شد و اندیشه پیشرفت مورد چون و چرا و تردید قرار گرفت.

اگر پیشرفت قهری نیست از کجا که آینده، آینده انحطاط نباشد؟ زیرا آینده قلمرو امکان است و در قلمرو امکان نمی‌توان تکلیف تاریخ را معلوم کرد. این اندیشه را با آنچه در باب آثار و عوارض ماشینی شدن جهان و بشر می‌گویند نباید اشتباه کرد. این نشانه پایان یک دوران است. ما هنوز چنان‌که باید به تاریخ به معنایی که در قرن هیجدهم قوام یافت نپرداخته‌ایم و در این راه چندان پیش نرفته‌ایم که بتوانیم افق تیره و تار

تاریخ غربی را ببینیم. مع‌هذا آزمایش‌های تاریخ خاص خود را داشته‌ایم. در قرن هیجدهم که علم تاریخ پدید آمد، نه فقط طرح تاریخی پیشرفت (و اکنون برای ما طرح تاریخی توسعه) ملاک نظر به گذشته شد، بلکه علم تاریخ و پژوهش تاریخی به وجود آمد. تاریخ در نظر پیشینیان پژوهش نبود، یعنی مورخان بیش‌تر با گذشته آشنایی و انس داشتند و این آشنایی نه یک تفتن علمی بود و نه مقتضای مصلحت آموخته می‌شد، بلکه با وجود بشر مناسبت داشت. بشر در ذات خود اهل یاد و یادگار است. تاریخ‌نویسان گذشته در حدّ خود پاسداران عهد بودند، اما معنی این سخن این نیست که به‌درستی و نادرستی اخبار اهمیت نمی‌دادند مثلاً مسعودی از جمله مورخانی بود که می‌کوشید اخبار درست را نقل کند و ابن‌خلدون که او را مقتدای خود در تاریخ‌نویسی می‌دانست، بیش‌تر به این ویژگی تاریخ‌نویسی مسعودی نظر داشت و خود او ملاک‌ها و موازینی برای تمیز اخبار درست از نادرست مقرر کرد،^۱ ولی علم تاریخ و اندیشه تاریخی با صرف پروای تمیز خبر درست از نادرست به وجود نیامد، بلکه اقتضای طرح پیشرفت و اینکه تاریخ بشر روی یک خط مستقیم به مقصد کمال مادی و معنوی پیش می‌رود، پدید آمدن روش علمی و تبدیل تاریخ‌نویسی به علم تاریخ و پژوهش تاریخی است، زیرا گذشته در صورتی می‌تواند مقدمه دوران عقل و علم و پیشرفت باشد که بتوان غبار افسانه و اساطیر را از چهره آن پاک کرد و آن را به نحو ابژکتیو دریافت.

ما اکنون نمی‌توانیم به سبک مسعودی و بیهقی تاریخ بنویسیم؛ آیا باید از سبک و روشی که در قرن هیجدهم بنیاد گذاشته شد پیروی کنیم؟ پاسخ

۱. تاریخ دوره اسلامی و شاید به‌طور کلی پژوهش تاریخی، مرهون و مدیون قواعد علوم حدیث و درایت و رجال می‌باشد.

دادن به این پرسش را بهتر است به وقتی موکول کنیم که بدانیم ما چه نیازی به تاریخ داریم و چرا باید به تاریخ بپردازیم و چگونه به آن پراخته‌ایم و می‌پردازیم. در شرایط کنونی عالم، نحوه پرداختن مردمان به تاریخ نشانه‌ای از تفکر آنان است. پرداختن به تاریخ و نوشتن آثار تاریخی تقلیدی اگر در گذشته وجهی داشت (که ابن‌خلدون آن را عیب می‌دانست) اکنون نشانه سرگردانی و درماندگی است. گذشتگان راه نور نمی‌جستند، زیرا زندگی شان تکرار بود. امروز اگر باید راه جست، بی‌مدد تاریخ این جستجو به جایی نمی‌رسد. حتی اگر آینده صرف آینده توسعه اجتماعی و اقتصادی باشد، باید بتوانیم خط آن را از طرح توسعه به اکنون و از اکنون به گذشته، به نحوی که گذشته مقدمه اکنون و آینده باشد، رسم کنیم.

غرب به محض اینکه در راه تاریخ تجدد افتاد، تاریخ عالم را به‌طور کلی از طرق مختلف و مخصوصاً از طریق شرق‌شناسی به پیش درآمد و مقدمه تاریخ غربی تبدیل کرد و بسیاری از پژوهندگان و مورخان غیر غربی تسبیح و دقت در پژوهش تاریخی را از شرق‌شناسی و شرق‌شناسان فراگرفتند. این تاریخ را تاریخ خودآگاهی خوانده‌اند، به این معنی که بشر خود را در تاریخ باز می‌شناسد و چنان به گذشته نگاه می‌کند که گویی گذشته مرحله ناقص وضع کنونی بوده و به آینده‌ای می‌رود که در آن وجود او به کمال می‌رسد. برای اینکه قومی بتواند با این نگاه به تاریخ بنگرد، باید جای پای خود را در اکنون بیابد تا بتواند طرح آینده را در اندازد و تحقق بخشد، زیرا وقتی بشر در تاریخ جایی ندارد و نمی‌داند از کجا و چگونه به اینجا و اکنون رسیده است و به کجا می‌رود، در سرگردانی می‌ماند. به عبارت دیگر اگر قومی به گذشته و آینده کاری ندارد و به چیزی جز گذران معاش نمی‌اندیشد از عقل معاش هم محروم

می ماند. اما توجه به گذشته همواره به یک صورت نیست؛ ممکن است کسی به گذشته نظر کند و در آن مایه شرمساری و سرافکنندگی یا فخر و مباحات ببیند.

وضع دیگر، وضع بی نظری و بی طرفی نسبت به گذشته است، ولی چگونه می توان با بی طرفی به گذشته نگاه کرد؟ این بی طرفی اگر به معنی بی علاقه‌گی باشد، علم تاریخ را منتفی می کند. نگاه دیگر نگاه تذکر است و به تناسب همه این وجهه نظرها، تاریخ‌های مختلف و صورت‌های مختلف تاریخ‌نویسی پدید می آید. مقصود من از این اشارات این نیست که به مورخان بگویم چه بنویسند و چه ننویسند. هیچ کس حق ندارد به عالم بگوید که چه بکند و چه نکند، اما هرکس نظر علمی دارد می تواند آن را بگوید و گاهی باید آن را بگوید.

مورخ امروزی، چه بسا که میان تلقی خطی و تلقی دوری تاریخ سرگردان است. او با اینکه معمولاً تاریخ را سیر حیات بشر بر یک خط مستقیم می انگارد، همه ادوار گذشته را با دوره فعلی قیاس می کند و حوادث گذشته و آینده را تکرار حوادث این دوران می داند. چنان که فی‌المثل یک مارکسیست وقتی به تاریخ نگاه می کند حوادث زمان داریوش و جنگ ایران و روم و اختلاف میان ملکشاه و نظام‌الملک و استقرار حکومت صفوی و تصنیف گلستان سعدی را به مناسبات تولیدی باز می گرداند. یا کسی که به آزادی‌های سیاسی می اندیشد ممکن است اردشیر ساسانی را ملامت کند که چرا اصل آزادی اعتقاد و دین را رعایت نکرده و یا اردوان اشکانی و محمود غزنوی را مخالف آزادی بیان بخواند. البته در اینکه اردشیر به آزادی دین معتقد نبوده و محمود غزنوی اظهار هر عقیده‌ای را آزاد نمی دانسته است بحثی نیست، اما آزادی سیاسی متعلق به تاریخ جدید است و ربطی به اردوان اشکانی و محمود غزنوی و

شاه عباس صفوی ندارد.

اگر در نگاهی که به گذشته می‌کنیم بتوانیم خود را از امثال این قید و بندها آزاد کنیم، راه تاریخ‌نگاری هموارتر می‌شود. این آزاد شدن، آزاد شدن از قهر گذشته و اکنون و انس با زمان - یعنی با آینده و گذشته و اکنون - است. مورخ باید با زمان انس داشته باشد و بدانیم که این انس شرط ورود ما به علوم اجتماعی و انسانی و رسیدن به مرحلهٔ اجتهاد در این علوم و در علم و تفکر به‌طور کلی است. به این جهت پرداختن به تاریخ برای ما یک امر اساسی و ضروری است.

تاریخ و عبرت

«... یا مالِکِ اَنی قَدْ وَجَّهْتُکَ اِلَی بِلادٍ قَدْ جَرَّتْ عَلَیْهَا دُوَلٌ قَبْلَکَ مِنْ عَدْلِ وَ جَوْرِ وَ اَنَّ النَّاسَ یَنْظُرُونَ مِنْ اُمُورِکَ فِی مِثْلِ مَا کُنْتَ تَنْظُرُ فِیهِ مِنْ اُمُورِ الْوَلَاةِ قَبْلَکَ وَ یَقُولُونَ فِیکَ مَا کُنْتَ تَقُولُ فِیهِمْ»^۱

۱. تاریخ نه فقط متضمن عبرت و عبرت‌هاست، بلکه می‌توان به اعتباری آن را عین عبرت دانست. یعنی تاریخ داشتن و اهل عبرت بودن یک چیزند و اگر یک چیز نباشند از هم جدا نیستند، به شرط اینکه تاریخ را با کتاب و درس و پژوهش تاریخی اشتباه نکنیم، زیرا اکنون کتاب تاریخ همه جا هست، اما شاید عبرت نباشد.

البته نویسندگانی که اهل عبرت نیستند اگر کتاب تاریخ بنویسند بدمی‌نویسند. اینان به یک معنی بی‌تاریخند. درک معنی و مفهوم «بی‌تاریخ بودن» چندان آسان نیست و کسانی که متوجه این نکته شده‌اند به جای توضیح، زبان شاعرانه گشوده و آن را به زبان اشاره بیان کرده‌اند. مثلاً گفته‌اند مردم کشورهای توسعه‌نیافته از گردونه و قطار تاریخ پیاده شده یا تعطیلی تاریخ را می‌گذرانند. تاریخ چگونه تعطیل می‌شود؟ زمان رسمی

۱. از نامه امام علی بن ابیطالب علیه‌السلام به مالک اشتر نخعی؛ نهج البلاغه، نامه ۵۳.

که همان زمان تقویم است تعطیل بردار نیست. این زمان می‌گردد و گردش آن به درک و فهم و علم و فکر و ذکر ما نیز ربطی ندارد. این زمان صورت انتزاعی و خشک و متحجر تاریخ است، اما زمان دیگری هست که تاریخ با آن قوام و نشاط و نکس و رکود می‌یابد. ما معمولاً این زمان یعنی زمان باقی را درک نمی‌کنیم و تصدیق آن برایمان آسان نیست، ولی همه ما بسته این زمانیم. درک و عقل و تفکر ما از این زمان برمی‌آید و اگر مدد آن نباشد، بشر با داشتن چشم و گوش و هوش چه بسا که کور و کر و بی‌خرد باشد. این کوری و کوری و بی‌خردی پوشیده است و مبتلایان از آن بی‌خبرند. زیرا آنها چشم باز و گوش باز دارند، درس و بحث مدرسه را فرا می‌گیرند و گاهی داعیه‌های بزرگ در سر می‌پرورند و خود را از همه برتر می‌شمارند و در تحقیر صاحبان علم و خرد پروا نمی‌کنند؛ اینان را در میان سلاطین و فرمانروایان و اهل سیاست به آسانی می‌توان پیدا کرد. حکام و امیران معمولاً و به خصوص حکام عصر ما کم‌تر اهل عبرتند، زیرا سودای قدرت مجال درک موقع و مقام و تأمل را از آنان می‌گیرد. البته سیاستمداران اهل ذکر و فکر و عبرت هم کم‌وبیش بوده‌اند و هنوز هم هستند و سیاستمداران بنیانگذار سیاست و تمدن مخصوصاً از این زمره‌اند.

تذکری که مولای متقیان، علی علیه‌السلام به مالک اشتر، مأمور ولایت مصر داد و آن را در صدر مقال آوردیم، خطاب به همه حکام و ولایه است، اما معلوم نیست همه کسانی که الفاظ عبارت را می‌شنوند بتوانند آن را به گوش گیرند. سخن خطاب به مالک بود و مالک به مصر نرسید و بسیاری کسان که به مصر قدرت و حکومت خود رسیدند از فهم سخن در ماندند و دیده عبرت بینشان گشوده نشد. نامه برای مالک نوشته شده بود. مضمون این نامه و هر نامه‌ای را کسی درمی‌یابد که خطاب به او نوشته باشند. یعنی

مالک و مالکان صفتان می‌توانند این نامه را بخوانند و از آن درس بیاموزند. مالک صفتان کیستند و در کجا باید سراغ آنان را گرفت؟ اینان همیشه و در همه جا هستند، اما اگر زمان با آنان نباشد چه می‌توانند بکنند. زمانی که زمان عبرت نیست مالک صفتان را مهجور می‌کند و اهل غرور را پیش می‌آورد. بنابراین به جای اینکه از مالک و مالک صفتان بگوییم از زمان و تاریخ حکایت کنیم.

گفته‌اند که نظام‌الملک هفته‌ای یک‌بار مجلس داشت و دیوانیان و اشخاص می‌آمدند و می‌نشستند و می‌گفتند و می‌شنیدند و می‌رفتند. هرکس به مجلس وارد می‌شد نظام‌الملک به حکم ادب بر می‌خاست و خوشامد می‌گفت و در جای خود می‌نشست. اما شیخ فقیری بود که گهگاه به مجلس نظام‌الملک می‌رفت. با ورود او نظام‌الملک از جا بر می‌خاست و شیخ را به سوی خود می‌خواند و او را در جای خود می‌نشاند و در کنارش می‌نشست و البته این وضع بر بزرگان مجلس گران می‌آمد. یک روز یکی از آنان سرّ این امر را از وزیر پرسید. نظام‌الملک پاسخ داد مزیت شیخ بر شما این است که شما همه حسن مرا می‌گویید و او عیب مرا به من می‌نماید و من می‌توانم با تذکر او عیب‌هایم را بشناسم و مرتفع کنم.

ما نمی‌دانیم این حکایت تا چه اندازه درست است، اما می‌دانیم که وقتی نظام‌الملک به ملک‌شاه تذکر داد که تاج سلطنت تو به دستار وزارت من بسته است، ملک‌شاه به سخنش گوش نکرد و جانشینانش هم از حوادث و تاریخ پند نگرفتند. البته آن زمان را با زمان کنونی و با عصر ما قیاس نباید کرد. در آن زمان وعظ و نقد صرف نظر از مؤثر بودن یا بی‌اثر بودن بی‌قدر نبود، اما اکنون موعظه کم‌تر از هر زمان خریدار دارد و نقد نیز از قدرت منفک نیست. ولی آیا امروز امثال شیخ فقیری که کار نظام‌الملک

را نقد می‌کرد پیدا نمی‌شود؟

نصیحت‌گر فراوان است و اقوال خوبِ مشهور را همه‌جا می‌گویند و می‌نویسند و بر در و دیوار نصب می‌کنند - و خدا نکند که این کار مایهٔ وهن آن گفتارهای خوب شود - و شاید می‌پندارند که راه تعلیم خیر و نجات نیز همین است. نیت پاک داشتن و خوب مشهور را بازگفتن و با بی‌خبری از موقع و مقام، به حکم عادت عمل کردن و مسائل بزرگ را با فهم مقلد و مقلدانه حل کردن با خیر نسبت ندارد، بلکه آمادگی برای پیمودن راه تباهی است. پیداترین و بی‌چون‌وچراترین چیزها این است که در طیّ زمان قدرتی از میان می‌رود و قدرت دیگر جای آن را می‌گیرد، ولی قدرتی که تازه مستقر شده است فکر نمی‌کند و نمی‌تواند فکر کند که چرا قدرت سابق از میان رفت. شاید عیب‌های آن را بشمارد و مدام، اینجا و آنجا آن را بازگوید بی‌آنکه خود از آن عیب‌ها مبری باشد. فی‌المثل قاجاریان که جانشین صفویان شدند آثار و عمارت‌های صفوی را ویران نکردند، بلکه روی عکس‌ها و نقش‌ها را با گل و گچ اندودند. سلسلهٔ پهلوی هم کم‌وبیش همان معامله‌ای را با قاجاریان کرد که اینان با صفویه کرده بودند.

از صفویه و قاجاریه بگذریم، زمان ما با زمان آنان متفاوت است. ما در تاریخ توسعه‌نیافتگی و در حسرت تجددمآبی به سر می‌بریم، یعنی در میان گذشتهٔ خود و نظام کنونی مصرف عالم متجدد معلق و سرگردانیم. خواست و خواهش ما با تولید و مصرف آن عالم معین می‌شود، ولی این را به هیچ‌کس نمی‌گوییم و به آن نمی‌اندیشیم، برعکس، گاهی این وضع را عین کمال و دانایی و اختیار قلمداد می‌کنیم. برای این غفلت همهٔ شرایط مهیاست، حتی از آمار و ارقام بزرگ نیز می‌توان بهره‌برداری کرد. در عالم کنونی اقوامی هستند که از گذشتهٔ خود بریده‌اند بی‌اینکه به تجدد رسیده

باشند. بعضی از آنان در اوایل راه تجدد مآبی هنوز به ایستگاه و به منزل اول نرسیده، از گردونه بیرون افتاده و چشم عبرت بینشان بسته شده است. در این کشورها دانشمند هست، اما علم و تکنولوژی پا نمی‌گیرد. مدیر و سیاست‌دان پیدا می‌شود، اما نظام اداری از هم پاشیده یا لخت و کند و تنبل و بی‌فکر است. کودکان و نوجوانان درس‌های بسیار در مدرسه می‌آموزند و شب و روز به درس و مشق مشغولند، اما نتیجه‌ای که می‌گیرند با زحمتی که می‌کشند تناسب ندارد و بدتر از همه اینکه نتیجه این کوشش‌ها قابل پیش‌بینی نیست. کتاب درسی خوب، به‌خصوص در زمینه تاریخ و ادب و فرهنگ به‌ندرت یافت می‌شود. مراکز علمی رنگارنگ تأسیس می‌شود، اما کم‌تر طرحی برای آینده علم و سیاست و اقتصاد و فرهنگ از آنها بیرون می‌آید. سازمان‌های سیاسی و اداری و فرهنگی و علمی با هم هماهنگ نیستند. در تصمیم‌گیری و اقدام‌های متصدیان امور نیز هماهنگی وجود ندارد و مهم‌تر از همه اینکه هر گروه و سازمانی مصلحت خود را عین مصلحت کشور و ملت می‌انگارند.

در این وضع مسائل از دو قسم خارج نیست؛ یکی مسائلی که به اهوای خصوصی و گروهی باز می‌گردد که معمولاً برای آنها بدترین راه حل‌ها انتخاب می‌شود. مسائل دیگر، مسائل وهمی و تقلیدی است. مسائل تقلیدی را ما مطرح نمی‌کنیم و به این جهت مسئله ما نیست و در حل آن نمی‌کوشیم و از عهده حل آن هم بر نمی‌آییم. اصلاً لازم نیست که برای حل چنین مسائلی بکوشیم، زیرا تا به خود بیاییم آنها که مسئله را طرح کرده‌اند راه حلی هم برای آن پیدا می‌کنند. اینها ضعف و ناتوانی است و البته ضعف و ناتوانی عیب است، اما اگر به عیب تذکر پیدا کنیم می‌توانیم در رفع آن بکوشیم، عیب و ابتلای بی‌درمان، جهل و غفلت مرکب است. در تاریخ معاصر اوضاع بسیاری را می‌توانیم در نظر آوریم که در آن

همه کارها رو به ادبار دارد، اما متصدیان امر یا بعضی از آنان کاروبار خود را از همه حیث برتر و بالاتر از کاروبار دیگران می‌دانند. اینان اعم از اینکه در مسند قدرت رسمی باشند یا نباشند با تاریخ بیگانه‌اند و از آن بیرون افتاده‌اند. آنکه کاروبار خود را همه حسن می‌بیند، درباره گذشتگان چه حکمی می‌تواند بکند و با آینده چکار دارد؟ تاریخ درباره گذشته است، اما آن را برای آینده می‌نویسند. مسلماً مسئله آینده هرگز چندان که در زمان ما اهمیت یافته مطرح نبوده است، زیرا گردونه زمان در گذشته و قبل از دوره متجدد و مخصوصاً تا پنجاه سال پیش این اندازه تند نمی‌تاخته است. مع‌هذا مورخان بزرگ قدیم نیز تاریخ گذشت را با نظر به آینده می‌نوشته‌اند و این معنی را از عناوین کتب آنان می‌توان دریافت. دو نام کتاب تاریخ، یکی از یونان و دیگری از ایران و اسلام به‌عنوان مثال و نمونه ذکر می‌شود. توسیدید تاریخ خود را «چگونه یونان را غرور و جاه‌طلبی نابود کرد» نامید و ابوعلی مسکویه رازی به کتاب خود عنوان «تجارب‌الامم و تعاقب‌الهمم» داد. در تعریف تاریخ نیز غالباً به عبرت تاریخی توجه شده است، چنان‌که ابوالحسن علی بن زید بیهقی در تعریف تاریخ نوشت:

تواریخ، خزاینِ اسرار امور است، و در آن عِبَر و مواعظ و نصایح، و نقد آن بر سکه تقدیر الهی مطبوع بُود. و مردم را از جِدَّتِ مَضاربِ نوائب نگاه دارد، و شُهود آن مُدول باشند و از جرح مَصون، دلایل و امارات آن از شهد شیرین‌تر و از شهاب روشن‌تر، مدارِ افلاکِ آن، بر قُطبِ نقل بُود.^۱

۱. به نقل از: صادق آئینه‌وند، علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، مجلد اول، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۵۸ - و.

صاحب «تاریخ بیهق» معتقد است که تاریخ متضمن مواعظ و عبرت‌هاست و مردم را از حدت مضارب نواب نگاه می‌دارد. فعلاً در اینکه تاریخ، تاریخ عبرت است بحث نمی‌کنیم. غرض از نوشتن این یادداشت انکار عبرت تاریخی نیست، بلکه نظر به این مشکل بزرگ عصر و تاریخ ماست که چرا غالباً مردمان از تاریخ عبرت نمی‌گیرند یا نمی‌توانند با نظر عبرت‌بین به حوادث تاریخی بنگرند.

چنان‌که اشاره شد مردم بسته به اینکه به چه عالمی تعلق دارند نگاهشان به گذشته و آینده متفاوت است. اگر تاریخ‌نویسی عصر ما با تاریخ‌نویسی دوره اسلامی و عصر یونانیان متفاوت است این تفاوت و اختلاف به تفاوت سه عالم متجدد و اسلامی و یونانی بازمی‌گردد. هرودوت و بیهقی و لئوپولدراکه سه تاریخ‌نویس بزرگند، اما سه دید متفاوت نسبت به حوادث دارند، زیرا به سه عالم متفاوت وابسته‌اند. در زمان ما در سراسر روی زمین حوادثی روی داده است که جز در زمینه تاریخ غربی قابل فهم نیست. حادثه اصلی این است که گروه‌ها و جمعیت‌های کثیری از مردم عالم از عالمی که به آن تعلق داشته‌اند بریده و هنوز به عالمی که نام و صفت آن تجدد است نپیوسته‌اند. این مردم در دوران فترت به سر می‌برند. از حاصل و میوه تجدد بهره‌هایی دارند و بعضی عادات سابق را نیز نگاه داشته‌اند، اما نه در تجدد ساکن شده‌اند و نه عالمی که در آن به سر می‌برده‌اند استوار باقی مانده است.

وقتی گفته می‌شود که عالم گذشته استوار باقی نمانده است، کسانی گمان می‌کنند که مراد ناچیز انگاشتن و بی‌ارزش کردن تمام چیزهایی است که در آن گذشته وجود داشته است. مثلاً اگر بگویند پس از پیشامد تجدد بنیان عوالم کهن سست شد، گمان می‌کنند که مراد گوینده بی‌اعتبار شدن و حتی بی‌اعتبار کردن دین و فرهنگ گذشته است. مثال دیگری

بزنیم: مسلماً دورهٔ ادب و فرهنگ و هنر قدیم یونان به سر آمده است. ادب و شعر قدیم فارسی هم به عالمی متفاوت با عالم کنونی تعلق داشته است. آیا این سخنان را باید به معنی لزوم چشم‌پوشی از هومر و سوفوکل و هراکلیتوس و سقراط و مولوی و سعدی تلقی کرد؟ سعدی و مولوی بزرگ بوده‌اند و همواره بزرگ خواهند ماند. دین هم چیزی نیست که مردمان بتوانند از آن چشم‌پوشند. هنر و دین کالای مصرفی نیستند که مهلت مصرف آنها به سرآید. درست است که دین و هنر و تفکر به‌طورکلی در عالم سست بنیاد یا در عالم بی‌عالمی غریب و مهجورند، ولی این مهجوری اگر مبدأ آشفتگی‌ها و پریشانی‌ها و بی‌خردی‌ها نباشد با همهٔ اینها ملازم است.

مردمی که عالم ندارند هر چه بیاموزند از یاد تاریخی‌شان محو می‌شود یا درست بگوییم در یادشان نمی‌ماند و استوار نمی‌شود، زیرا آنان یاد تاریخی ندارند. اینها به میزان و اندازه دست پیدا نمی‌کنند. از عدالت و فضایل به‌طورکلی بسیار حرف می‌زنند و چه بسا که به حکم فطرت یا به اقتضای عادت‌های دینی و اخلاقی در سودای فضایل هم باشند، اما تا کسی در جایگاه فضیلت قرار نگیرد آن را درک نمی‌کند و کسی که فضیلت را درک نکرده است نمی‌تواند حقیقت آن را آشکار سازد و به آن تحقق بخشد. مردمی که در دوران جدید بی‌عالم شده‌اند مظلومان تاریخند؛ نه صرفاً از آن جهت که در طرح استعمار به آنان ظلم شده است، بلکه مظلومیت بزرگ‌تر آنان بیرون افتادنشان از تاریخ است. می‌پرسند این تاریخ دیگر چه جایی است که مردمان در آن قرار می‌گیرند یا از آن بیرون می‌افتند و مگر تاریخ قطار مسافری است که کسی به آن سوار یا از آن پیاده شود. تاریخ شیء یا ماهیتی موجود در میان اشیاء و ماهیت‌های موجود نیست. تاریخ به یک اعتبار جلوه و ظاهر حوادث است و به اعتبار

دیگر باطن آنها. تاریخ به معنایی که در این سطور مراد می‌شود نوری است که می‌تابد و خطّ تابش آن قائمه وحدت و اجتماع و همدلی و همکاری مردمان می‌شود، به قسمی که می‌توان گفت فکر و عقل و رأی و قول و فعل مردمان از این خطّ نور مایه نشاط و حیات می‌گیرد. هر جا چنین قائمه‌ای هست نظم و آهنگ و تفاهم و تعادل هست و هر جا که نباشد آشوب و کدورت و بیگانگی غالب است.

تاریخ حول محور قائمه‌ای که به آن اشاره شد قوام پیدا می‌کند و کسانی که در اطراف این قائمه ساکنند و به آن بستگی دارند کم‌وبیش اهل عبرتند و می‌توانند از تاریخ درس بیاموزند. ولی در یکی دو قرن اخیر سایه تاریخ غربی بر همه جا افتاده است، عوالم سابق دیگر نشاط ندارند و ساکنان آن عوالم نیازها و رفتارها و آداب خود را با موازین عالم متجدد می‌سنجند و می‌توان گفت که در حاشیه تاریخ غربی قرار گرفته‌اند و گرد آن می‌گردند. این وضع خسته‌کننده و وهن‌آمیز یأس‌آور است و طبیعی است که عکس‌العمل‌هایی در برابر آن پدید آید. این عکس‌العمل‌ها تاکنون بیشتر سیاسی بوده است. عکس‌العمل سیاسی در برابر غرب ممکن است به صور زیر ظاهر شود:

۱. ورود در راه رقابت با غرب و اهتمام به غربی شدن.
۲. مخالفت سیاسی با غرب (ایدئولوژی‌های جدید) در عین تسلیم شدن در برابر همه آثار تمدن متجدد.
۳. مخالفت سیاسی با غرب با توسل به اعتقادات دینی.
۴. انتظار عالمی دیگر و آدمی دیگر.

اولی کاری بسیار دشوار است و دومی بسیار آسان و شایع. امکان سوم امکان ظریفی است. تجدید عهد دینی بی‌اینکه همه دستاوردهای تجدد را نفی کند سایه غرب را از سر عوالم دیگر کم می‌کند. اما عهد دینی

چگونه تجدید می‌شود؟ در عهد دینی احکام دینی با اختیار و آزادی اجرا می‌شود. در عالمی که همه چیز آن غربی است و مردمان ساکن آن در حسرت تجدد به سر می‌برند به صرف اجرای احکام، عهد دینی تحقق نمی‌یابد. عهد دینی با تعلق آزاد و طبیعی مردمان به قائمه دین بنا می‌شود و دوام پیدا می‌کند. با این عهد و در این عهد مردمان نه فقط خود را مکلف به اجرای احکام می‌یابند، بلکه باید و نبایدهای مربوط به عصر و زمان را نیز ممکن است با ذوق دینی درک کنند و نیازها و نظام معیشت خود را متناسب با عهد دینی سامان دهند. اکنون نیازها و نظام معیشت مردم سرتاسر روی زمین با رجوع به موازین غربی و غالباً و معمولاً بدون تأمل و تذکر تعیین می‌شود. در این وضع مردمان می‌توانند دین خود را حفظ کنند، یعنی به اصطلاح دین وجدانی داشته باشند. یکی از صفات و آثار تجدد وجدانی شدن دین است. به یک معنی همه دینداران و مؤمنان به دین، دین وجدانی دارند، یعنی به آزمایش وجدان حقایق دین را دریافته‌اند. برای اینکه کسی دیندار باشد باید این آزمایش را طی کرده باشد، ولی معمولاً مراد از دین وجدانی اعتقاداتی است که در زمره احوال و داشته‌های شخصی و خصوصی مردمان قرار دارد و در زندگی اجتماعی و در روابط و مناسبات با دیگران و در حکومت و سیاست مدنی و فرهنگی نباید دخالت داده شود. این وجدان به این معنی می‌تواند از عالم دین جدا باشد و حفظ چنین دینی موقوف به وجود عالم یا عوالم دینی نیست. در برابر این رأی، قول به جامعه و عالم دینی قرار دارد. برطبق این قول روابط و مناسبات مردمان و نظام‌ها و بایدها و نبایدها و عهدها و پیمان‌ها و تعلیم و تربیت با رجوع به دین مقرر می‌شود، یعنی دین از حدود وجدان‌های مشخص خارج می‌شود و در کوچه و بازار و مدرسه تحقق می‌یابد. پیداست که در چنین وضعی حکومت نیز حکومت دینی

است. پرسشی که اکنون پیش می‌آید این است که آیا عالم دینی و حکومت دینی از هم تفکیک‌پذیرند؟ یعنی هر جا عالم دین تحقق یابد حکومت هم حکومت دینی است و اگر حکومت، حکومت دینی باشد آن را باید نشانه وجود و تقرر عالم دینی دانست؟

به پرسش اول می‌توان به آسانی پاسخ داد و گفت که در عالم دینی حکومت قهراً دینی است یا لااقل نمی‌تواند به آسانی از قواعد و احکام دین عدول کند و اگر عدولی دیده شود پنهانی و غیررسمی است. دی عزیز می‌گفت حافظ می‌خورد پنهان شراب

ای عزیز من گناه آن به که پنهانی بود

اما اینکه هر جا حکومت دینی است یا داعیه دینی بودن دارد عالم دینی تحقق یافته است بحث دیگری است، چنان‌که انقلاب اسلامی در عالمی غرب‌زده واقع شد و به عهده گرفت که عالم دینی را تحقق بخشد، یعنی حکومت دینی تأسیس و تشکیل شد بدون اینکه عالم دینی وجود داشته باشد. اینکه چه کوشش‌هایی برای رسیدن به مقصود صورت گرفته است چندان به بحث ما مربوط نیست. نکته مهم دیگر این است که این کوشش‌ها در صورتی مؤثر و مثمر است که با عبرت و تذکر تاریخی انجام شود، زیرا بدون چنین تذکری نمی‌توان دانست که توانایی انجام دادن چه کارهایی هست و از چه راه‌هایی می‌توان تحول در عالم موجود پدید آورد و البته اگر کاری بتوان کرد به مدد تفکر و با همراهی مردم است و مگر بدون تفکر و همراهی و موافقت مردم می‌توان بر قدرتی که تاکنون در تاریخ بشر نظیر نداشته است غلبه کرد و نظمی نو بنا نهاد؟ می‌گویند حکم خدا تابع رضایت و نارضایتی مردمان نیست. این درست است؛ اعتبار احکام الهی منوط به رد و قبول مردمان نیست، اما برای اینکه احکام اجرا شود مردمان باید آن را بپذیرند و این پذیرش و دوام بستگی دینی موقوف

و موکول به قوام و وجود عالم دینی است و این عالم با تذکر و عبرت تاریخی بنیاد نهاده می‌شود.

یک مشکل بزرگ این است که سیر امور در عالم کنونی چندان سریع است که اقوام عالم فرصت تأمل ندارند و به ضرورت و نه از روی اختیار در راهی که پیش پایشان باز می‌شود و راه شناخته شده نیز نیست وارد می‌شوند و کم‌تر از خود می‌پرسند که چرا در این راه وارد شده‌اند و به کجا می‌روند و مصیر و مآبشان چیست. حتی ممکن است در سیاست رسمی با قدرهای بزرگ زمان مخالف باشند، اما طرز زندگی و معاملات و تولید و مصرف و بازارشان چنان است که به گردش چرخ آن قدرت‌ها مدد می‌رساند. اکنون هیچ کشوری نمی‌تواند از خرید و مصرف آخرین محصولات تکنولوژی صرف‌نظر کند. مردم کشورهای توسعه‌نیافته این محصولات را نه از روی اختیار، بلکه به حکم ضرورت (مراد ضرورت نفسانی و روان‌شناسی است) می‌خرند و مصرف می‌کنند و البته از این طریق عقب‌ماندگی خود را می‌پوشانند یا گمان می‌کنند که فاصله عقب‌ماندگی خود را کم کرده‌اند. وقتی می‌گوییم خرید تکنولوژی پیشرفته در بسیاری نقاط عالم به حکم ضرورت صورت می‌گیرد شاید کسانی ضرورت را به معنی نیازمندی بگیرند. ضرورت به یک اعتبار نیازمندی است، اما نیازی است که از بیرون تحمیل شده و اگر نیاز درونی باشد نیاز روان‌شناسی است، مثل نیازی که بعضی مردمان به اشیاء عتیقه و وسایل مجلل‌خانه دارند و حال آنکه اگر نیاز به وسایل تکنولوژی نیاز فردی و شخص باشد، تکنولوژی در جای خود قرار نخواهد گرفت.

با پیشامد تجدد بسیار چیزها در جهان سوم پیش آمده است که یکی از آنها آشوب و پریشانی فکری و گسیختگی تاریخی است. در این آشوب و پریشانی و گسستگی، عبرت تاریخی و اختیار و آزادی ناچیز یا منتفی

شده است. ممکن است بگویند تاریخ، تاریخ قدرت و قدرتمندان است و قدرتمندان هرگز از تاریخ عبرت نگرفته‌اند، زیرا هوس اعمال قدرت و میل به قدرت بیشتر و افزایش قدرت برای عبرت مجالی باقی نمی‌گذارد. حتی شاید در مقام جدل پرسند کدام شاه و امیر و حاکمی از سرنوشت ظالمان عبرت گرفته است. اگر همه ظالمان در زمان حیات خود به سزای ظلم خود نرسند، تاریخ به هیچ ظالمی ترحم نمی‌کند و علی‌رغم کوششی که متملقان و مداحان و عمله ظلم برای پوشاندن آن به خرج می‌دهند، در تاریخ ظلم کم‌تر با عدل مشتبه می‌شود و من حاکم ظالم و بدکاره‌ای را نمی‌شناسم که تاریخ ظلم و بدکاری او را پوشانده باشد.

به‌طور کلی در تاریخ ظلم و عدل، عظمت و حقارت، خدمت و خیانت، صلاح و فساد و... پنهان نمی‌ماند و سعی تبلیغات چیان در تحریف و پوشاندن حقایق به جایی نمی‌رسد. آیا این امر نباید مایه عبرت شود؟ ظالمان و بدکاران حتی اگر تاریخ نخوانده باشند و نخوانند کم‌وبیش می‌دانند و نگرانند که مبادا پرده از کاروبارشان برافتد و این نگرانی کم‌وبیش در رفتارشان اثر می‌کند. نه اینکه از ظلم و بدکاری دست بردارند، بلکه ممکن است قدری دست به عصا شوند و با احتیاط عمل کنند. عبرت گرفتن به معنی پرهیز مطلق از همه بدی‌ها و ناروایی‌های گذشته نیست، بلکه تذکر فی‌الجمله به کاروبار گذشتگان و امکان‌های فکر و عمل آنان در قیاس با فکر و عمل امروزی‌هاست. این وضع به آسانی حاصل نمی‌شود و همه کس همیشه، یکسان و به یک اندازه از تاریخ درس نمی‌آموزند.

توین بی در این مورد گفته است همان‌طور که اشخاص معتاد به مواد مخدر و الکل می‌دانند به خود زیان می‌رسانند و دانستن آنها موجب ترک اعتیاد مضر نمی‌شود، خوانندگان تاریخ هم از دانش خود درس نمی‌گیرند

و این دانش در عمل آنها اثر ندارد. این قیاس درست است، به شرط اینکه از آن نفی کلی عبرت مراد نشود. یعنی اگر همه معتادان به سیگار و مشروبات الکلی و مواد مخدر می‌دانند که اعتیادشان مضر است و فقط تعداد انگشت‌شماری از آنان بر اثر دانستن و مطالعه عادت خود را ترک می‌کنند. در مورد تاریخ و عبرت تاریخی این قیاس در مورد اقوامی صادق است که تاریخشان در مرحله رکود یا انحطاط است. در تاریخ رکود و انحطاط، درس گرفتن از تاریخ بسیار مشکل است، اما هر تاریخی مرحله نشاط و زاینده‌گی هم دارد. در این مرحله عبرت‌آموزی را با کاروبار معتادان نباید و نمی‌توان قیاس کرد، زیرا دوره نشاط و زاینده‌گی یک تاریخ با نظر عبرت‌بین - و البته نه بر اثر آن - حالت نشاط و زاینده‌گی پیدا کرده است، چنان‌که گویی رونق و نشاط و هم‌زمانی در یک قوم با داشتن چشم عبرت‌بین ملازمه دارد. اما این ملازمت بدان معنی نیست که اینها همه در یک عرض قرار دارند. باز بودن چشم عبرت‌بین شرط رونق و نشاط زندگی و معاملات و علم و اخلاق و عقل و آموزش است و این سخن شاعرانه که:

هر که ناموزد ز دور روزگار هیچ ناموزد ز هیچ آموزگار

صرف یک درس و تذکر اخلاقی نیست، بلکه با حقیقت تاریخ نیز موافقت دارد. شاید ناآشنایان به فلسفه تاریخ و فلسفه معاصر در مضمون این شعر قدری غلویابند، ولی اینکه ادراک ما مسبوق به شرایطی است مورد قبول و تصدیق بسیاری از فلاسفه است و تقریباً تمام فیلسوفان حوزه هرمنوتیک این معنی را پذیرفته‌اند. نکته مهم این است که آنچه از دور روزگار می‌آموزند از سنخ آموخته‌های دیگر و به تعبیر ملاصدرا «ادراک مرکب» نیست، بلکه «ادراک بسیط» است. این نکته از آن جهت اهمیت دارد که وقتی از عبرت‌آموزی و درس‌آموزی تاریخ سخن به میان می‌آید،

کسانی ممکن است گمان کنند که می‌توان و باید از تاریخ روش‌ها و رفتارهای خوب و مؤثر آموخت. اتفاقاً سیاستمداران و قضات و نظامیان و مدیران از اسلاف خود فوت‌وفن‌ها و روش‌ها و ظرافت‌ها و زرنگی‌ها و حتی رموزی را می‌آموزند و آن همه را به جا و بی‌جا به کار می‌برند، اما این درس، مهم‌ترین درس تاریخ نیست. تاریخ اگر مردم به اصطلاح جهان سوم را از قید و بند اوهام و از سرگردانی بی‌عالمی تا حدی آزاد نسازد هیچ درسی نمی‌آموزد، یا بهتر بگویم مردمان همیشه و همواره و در هر شرایطی نمی‌توانند به درس تاریخ توجه کنند. اصلاً درس تاریخ در مقام آموزگاری حقیقی‌اش چیز خاص و معینی به ما نمی‌آموزد، بلکه ما را به وضع و شرایط خود متذکر می‌سازد و این تذکر در علم و عمل ما اثر می‌گذارد.

با توجه به آنچه گفته شد از تاریخ دو درس می‌توان آموخت: یکی درس مستقیم و تجربه‌آموزی از کاروبار گذشتگان و دیگر، درک آزادی و آمادگی برای درک معنی زندگی و اخذ تصمیم و پرداختن به اقدام و عمل سنجیده. درس نوع اول ممکن است متضمن خوب یا بد یا عمل خردمندانه و شیطنت و فضیلت و رذیلت و صلاح و فساد و تبه‌کاری باشد، اما درس نوع دوم چون تهیژ و آمادگی است و نه شناخت و عمل به معنی متداول، صفت خوب و بد و فضیلت و رذیلت و صلاح و فساد نمی‌توان به آن داد، بلکه به علم و عمل مؤدی می‌شود که در ابتدا و آغاز با روح همکاری و سازگاری و همداستانی توأم است. این درس اختیار و آزادی است.

آنچه گفته شد گرچه متضمن نوعی ستایش از تاریخ و احترام به آن بود، شاید موجب نارضایتی بعضی مورخان یا فیلسوفان تاریخ شود و بعضی از آنها نگران شوند که مبدا تاریخ را از مرتبه علم فرود آورده و آن

را وسیله و میزان اصلاح و فعل و عمل مردمان قرار داده‌اند. زیرا در همه آنچه راجع به تاریخ گفته شد، به‌درستی و نادرستی احکام و اخبار آن حتی اشاره‌ای نشد، بلکه سخن از فایده تاریخ برای زندگی امروز و فردا بود. این اشکال در صورتی وارد بود که از علمیت تاریخ و اعتبار کتب تاریخی بحث می‌کردیم و مرادمان از تاریخ، علم تاریخ و کتب تاریخی بود. علم تاریخ و کتب تاریخی معمولاً به اعتبار فایده‌شان مورد بحث و نقد قرار نمی‌گیرند و مثلاً نمی‌گویند که «تاریخ مدیترانه» ی برودل از «تأملات در تاریخ جهان» یا کوب بورکهارت مفیدتر بوده است. اما تفکیک میان دو نوع درس و عبرت تاریخ در حقیقت تفکیک میان دو معنی تاریخ بود: یکی تاریخ به صورتی که در کتب تاریخی آمده است و دیگر تاریخی که سابق و مقدم بر این کتاب‌ها و شرط به وجود آمدن آنهاست. تاریخ به معنی اول، کتاب حوادث و وقایع به ما می‌دهد. پس بحث در این نیست که آیا درباره علم تاریخ با ملاک علمیت حکم می‌کنیم یا آن را به اعتبار کمکی که در حل مسائل اکنون و آینده می‌کند در نظر می‌آوریم. آنچه در این باره می‌توان گفت این است که علمیت تاریخ - به معنایی که پوزیتیویست می‌گوید - نه فقط سودمندی را از تاریخ می‌گیرد، بلکه آن را به شرح و نقل خشک مجموعه‌ای از حوادث که معلوم نیست با چه ملاکی - و غالباً به حکم شهرت - انتخاب شده است مبدل می‌کند. در این قبیل نوشته‌های تاریخی معمولاً تاریخ به معنی اول گم می‌شود و به این جهت درس آزادی از آن نمی‌توان گرفت و چون روح ندارد چندان تجربه‌آموز هم نیست. مقصود این نیست که قواعد انصاف را رعایت نکنند و تاریخ را وسیله‌ای در خدمت اغراض و احوال قرار دهند، بلکه مسئله این است که مورخ از نقطه صفر آغاز نمی‌کند و ادراک بسیطی دارد که حدود انتخاب‌ها و اختیارهای او را معین می‌کند. این ادراک بسیط همچنین به نوشته تاریخی

جان و نشاط می‌بخشد و خواننده از طریق پیوستن به این جان و نشاط مایه تذکر می‌گیرد.

باز بیم آن دارم که بگویند با این سخنان تاریخ دیگر نباید به ذکر و نقل حوادث پردازد، بلکه بیش‌تر باید کتاب سرّ و رمز باشد. چنین برداشتی به کلی بی‌وجه است. تاریخ، تاریخ حوادث است، اما دو مورخ که گزارش یک حادثه یا تاریخ یک دوران را می‌نویسند دو بیان و حکایت متفاوت دارند و نوشته آنها اثر واحد و یکسان بر خواننده ندارد. شاید هر دو مورخ معنی حادثه را دریافته باشند و چه‌بسا که یکی از آن دو یا هیچ‌کدام به معنی کاری نداشته باشند و ماده خام حادثه را در کنار مجموعه‌ای از مواد خام دیگر قرار داده باشند. در این گزارش تاریخ هیچ درسی مضمّن نیست، اما مورخی که حادثه را در متن عالمی می‌بیند که حادثه به آن تعلق دارد شاید چشم ما را به گذشته و آنچه خواهد آمد باز کند. اینجا رمز و رازی نیست و اگر باشد در پیش آمدن پیشامدها پنهان است. آن که جانش با آهنگ پیشامدها هم‌نواست درس تاریخ را فرامی‌گیرد و کسی که آن آهنگ را نمی‌شناسد در زمره اهل عبرت و تذکر نیست.

درس و عبرت نیز از وقایع گرفته می‌شود، یعنی نه از روش صاحبان قدرت در برابر مسائل و حوادث، بلکه از چگونگی پیش آمدن حادثه و سرانجام کار کسانی که در آن وارد و سهیم بوده‌اند و... این درس، درس آزادی‌بخشی است. شاید در کشورهای توسعه‌نیافته کم‌تر توفیق این درس آموزشی نصیب شود، یا اگر کسی از آن بهره‌مند شد چه‌بسا که کارش به جنون بکشد. در غرب هم دیگر نشانه‌های آشکار تذکر و عبرت پیدا نیست. حتی در مورخ بزرگی مثل توین‌بی وقتی از عبرت و درس تاریخ دم می‌زند اروپا را نصیحت می‌کند که بار دیگر گرفتار سودای ناسیونالیسم نشود. من نمی‌دانم اگر اروپا چنین درسی بیاموزد از آن سود می‌برد یا زیان

می‌کند، اما می‌دانم که این درس حتی اگر درس تاریخ باشد، بیش‌تر درس مورخ یعنی توین‌بی است. توین‌بی از آنجا که خود میانه‌ای با ناسیونالیسم نداشت همواره اروپا را از آن برحذر می‌داشت و اخیراً دستورالعمل خود را به عبرت تاریخ نسبت داد. اگر برای مورخی بزرگ که تا حدودی از قیدهای عالم غربی نیز آزاد است عبرت گرفتن در حدود علائق ایدئولوژیک یا ضد ایدئولوژیک محدود می‌ماند، کار برای دیگران و به‌خصوص برای کسانی که در رأس قدرتند بسیار دشوار و دشوارتر خواهد بود. مع‌هذا حتی در احوالی که مثلاً این بیت حافظ را زمزمه می‌کنیم که:

نمی‌بینم نشاط عیش در کس نه درمان دلی نه درد دینی

امید را از دست ندهیم و به خطاب مولای موحدان و متقیان و مفخر بزرگ عالمیان و آدمیان حضرت امیرمؤمنان که در صدر مقال آمد، گوش فرا دهیم. اما برای اینکه مهبای شنیدن سخن آن بزرگ شویم قسمتی از سرآغاز کتاب تجارب‌الامم، اثر مورخ دانای صاحب‌نظر، ابوعلی مسکویه رازی را بخوانیم:

من چون سرگذشت مردمان و کارنامه شاهان را ورق زدم و سرگذشت کشورها و نامه‌های تاریخ را خواندم، در آن چیزها یافتم که می‌توان از آنها، در آنچه مانندش همیشه پیش می‌آید و همتایش پیوسته روی می‌دهد پند گرفت. همچون گزارش آغاز دولتها، و پیدایی پادشاهی‌ها، و رخنه‌هایی که سپس در آنها راه یافته، و کارسازی کسانی که در آن رخنه‌ها چاره کردند تا به بهترین روز بازگشت، و سستی کسانی که از آن بی‌هش ماندند و رهایش کردند تا کارشان به آشفتگی و نیستی کشید، و گزارش شیوه‌هایی از این دست، همچون تلاش در آباد کردن کشور، و یک سخن

کردن مردم، و راست آوردن پندار سپاهیان، و فریبهای جنگی و نیرنگهای مردان، که گاه به زیان دشمن انجامید و گاه به زننده نیرنگ بازگشت، و آنچه گروهی در نزد شهریار بدان پیش افتادند و آنچه دیگران بدان واپس ماندند، و آنچه آغازی پسندیده، لیک فرجامی ناستوده داشت و آنچه بازگونه این بود، یا آغاز و انجام آن یکسان بود، و گزارش شیوه‌های وزیران و سرداران و کسانی که جنگی یا رام کردن مردمی یا چاره کردن کاری یا نگاهداری استانی بدیشان سپرده شد و نیک از پس برآمدند و راه کار بدانستند، یا بازگونه این بودند.

نیز دیدم، اگر از این گونه رویدادها، در گذشته نمونه‌ای بیابیم که گذشتگان آن را آزموده باشند و آزمون‌شان راهنمای آیندگان شده باشد، از آنچه مایه گرفتاری کسانی می‌بود دوری جسته، بدان‌چه مایه نیکبختی کسانی دیگر، چنگ زده‌اند. چه، کارهای جهان همانند و درخور یکدیگرند. رویدادهایی از این دست، که آدمی به یاد می‌سپرد، گویی همگی آزموده خود اوست، گویی خود بدانها دچار آمده و در برخورد با آنها فرزانه و استوار شده است، گویی خود در هنگامه آنها زیسته و خود با آنها روبرو بوده است و سپس، دشواریهای خویش را چون مردی کاردان پذیره شود و، پیش از روی دادن بازشناسد و همواره در برابر چشمان و در دیدگاه خویش بدارد و با آنها هم با همسان و همانندشان روبرو گردد. فرق بسیار است میان چنین کس و آن خام و ناآزموده که پیش آمد را جز پس از روی دادن بازشناسد، و رویدادها در چشم وی بیگانه آیند، چنان‌که در برابر دشواریها سرگشته شود و از هر

رویداد تازه‌ای بی خود گردد.^۱

۲. تعبیر فلسفه تاریخ اصطلاح تازه‌ای است و در دوره جدید به وجود آمده است، وقتی اروپایی‌ها به تاریخ فلسفه تاریخ می‌پردازند و می‌گویند از ویکو، یعنی از قرن هیجدهم شروع شده است و اخیراً ابن‌خلدون را مؤسس فلسفه تاریخ می‌دانند. به هر حال این دانش سوابقی دارد و ناگهان به وجود نیامده است، ولی توجه کنیم که مضامین کتاب «العبر» ابن‌خلدون با کتب تاریخی دیگر تفاوت مهمی ندارد، بلکه او مقدمه‌ای مفصل و ابتکاری در صدر آن قرار داده و در آن، تاریخ پیدایش و نحوه سیر دانش‌ها و فنون و تأسیسات و مدینه‌ها و حکومت‌ها را بیان کرده است. کتاب ابن‌خلدون در عالم اسلام مورد توجه اهل نظر قرار نگرفت تا اینکه اروپاییان به اهمیت آن پی بردند و با معرفی آنان بود که مسلمین نیز اثر مهم ابن‌خلدون را شناختند. راستی این چه سری است که دانشمندان و محققان مشرق اسلامی به آثار محققان مغربی توجه نکردند و آثار این بزرگان به غرب رفت و در آنجا شناخته شد. مسلماً نزدیکی جغرافیایی نمی‌تواند موجب این امر باشد.

به هر حال در دوره جدید روش و تلقی ابن‌خلدون اهمیت یافت و به مطالبی که او در مقدمه کتاب «العبر» عنوان کرده بود عنوان فلسفه تاریخ داده شد. مع‌هذا این پرسش بیجا نیست که آیا می‌شود مقدمه کتاب «العبر» را کتاب فلسفه تاریخ دانست؟ اگر کسی تاریخ را تاریخ عبرت بداند باید برای آن نظمی قائل باشد، زیرا اگر نظمی در تاریخ نباشد از آن درس نمی‌توان گرفت. اگر حوادث فرد و غیرقابل قیاس و تکرار نشدنی باشد،

۱. ابوعلی مسکویه رازی، تجارب‌الأمم، ۲ ج، دکتر ابوالقاسم اماسی، سروش، اول، ۱۳۶۹، ج ۱، مقدمه کتاب. - و.

چه درسی می‌توان از تاریخ گرفت؟ به این معنا کتاب «العبر» کتاب فلسفه تاریخ است، اما وقتی صرف عنوان را در نظر آوریم بسیاری از مورخان قبل از ابن‌خلدون هم جزء پیشروان فلسفه تاریخ قرار می‌گیرند، چنان‌که ابن‌مسکویه هم به عبرت نظر داشته و نام کتاب او «تجارب‌الامم و تعاقب‌الهمم» است. در عنوان کتاب ابن‌مسکویه علاوه بر تصدیق عبرت تاریخی و درس‌آموزی تاریخ، پیوستگی هم اثبات شده است.

اسامی و عناوین دیگری مثل «تجارب‌السلف» هم هست. مورخان یونانی نیز به این معانی توجه داشته‌اند، اما مطلب مهم در نظر افلاطون و ارسطو این بوده است که چگونه یک مدینه یا حکومت سیر می‌کند و مراحل رشد را می‌گذراند و انحطاط پیدا می‌کند. بحث عمده آنها این است که یک حکومت خوب چگونه تشکیل می‌شود و سپس چه واقع می‌شود یا چه پیش می‌آید که مدینه را به نابودی یا انقراض و انحطاط می‌کشاند. اما متقدمان این مباحث را فلسفه تاریخ نخوانده‌اند. چرا اسم اینها را فلسفه تاریخ نگذاشتند؟ چرا وقتی فی‌المثل طبری کتاب تاریخ نوشت و در آن به تاریخ انبیا پرداخت، کسی در نوشته‌اش فلسفه تاریخ تشخیص نداد؟ مگر طبری و بسیاری دیگر از مورخان آمدن و دعوت انبیا و نسخ ادیان انبیای سلف را گزارش ندادند و نگفتند که هر یک بر چه قومی مبعوث شدند و کدام اولوالعزم بودند و کدام نبودند و به عبارت ساده‌تر پیامبران چگونه آمدند و خاتم آنان که بود و چگونه آمد و چه تاریخی یا بعثت او تأسیس شد؟ این بعثت‌ها همه از مقاطع تاریخ هستند. با آمدن انبیای اولوالعزم تحول بزرگ در تاریخ پدید آمده است و این تحول در فلسفه تاریخ تفسیر می‌شود. مع‌هذا نام کتبی که در آن گزارش ادوار تاریخ و تحول تاریخی آمده است فلسفه تاریخ نیست. چرا؟ زیرا فلسفه پرسش از ماهیت است. اما از چیستی آنچه که وجودش ثابت شده

است سؤال می‌کنیم. اما تاریخ چیست؟

قدما وقتی می‌گفتند تاریخ چیست ابتدا به معنی لفظی آن می‌پرداختند و مثلاً می‌گفتند تاریخ یعنی تعیین وقت، یعنی کاری که به یک معنی ما هر روز به آن می‌پردازیم. آنها وقتی تاریخ رسمی می‌نوشتند حوادث را در نسبت با مبدای که داشتند توقیت می‌کردند. تاریخ این بود. مورخان مبدأ را می‌پذیرفتند، اما دربارهٔ مبدأ و اینکه چرا مبدأ است بحث نمی‌کردند و اگر مورخی چنین بحثی کرده باشد بحث او در داخل فلسفهٔ تاریخ قرار می‌گیرد، ولی چنین مواردی اجمالی و نادر است، زیرا در گذشته معمولاً نظر کلی به تاریخ نمی‌انداختند و قرن‌ها آنچه ارسطو در مورد جزئی بودن گزارش‌های تاریخی گفته بود فکر و نظر و روش تاریخ‌نویسی را کم‌وبیش راه می‌برد.

در دورهٔ جدید تاریخ چیز دیگری شده است. گاهی تاریخ تمسک و توسل به گذشته برای توجیه و ساختن و پرداختن حال و آینده است و در بسیاری موارد ایدئولوژی‌ها به تاریخ جهت می‌دهند. اما مهم این است که در دورهٔ جدید تاریخ صورتی پیدا کرد که با صورت گذشته تفاوت داشت. البته در نگاه ظاهر تشخیص اینکه این دو صورت با هم فرق دارد قدری دشوار است، زیرا تاریخ را همچنان گزارش وقایع گذشته می‌دانند، اما مورخ قدیم نیازی نداشت و لازم نمی‌دانست که گذشته را به نحوی به اکنون و آینده پیوند دهد. تفاوتی که به آن اشاره شد تفاوت میان تلقی گذشته و حال دربارهٔ علم تاریخ بود. دربارهٔ حقیقت تاریخ هم تلقی اندیشمندان قدیم و جدید متفاوت است. اگر پیدایش فلسفهٔ تاریخ موقوف به این است که موجودیت تاریخ تصدیق شود، در دورهٔ قبل از تجدد، تاریخ به‌عنوان امر موجود اثبات نشده بود. یعنی هیچ‌کدام از متقدمان، اعم از فیلسوف و غیر فیلسوف، از تاریخ به‌عنوان امر موجود

سخن نگفته‌اند.

اکنون هم کسانی که با فلسفه تاریخ مخالفند اشکالشان این است که چگونه می‌توان تاریخ را یک ماهیت دانست. در بیش‌تر فلسفه‌هایی که در حوزه انگلوساکسون تا اوایل قرن بیستم بسط یافته است برای تاریخ موجودیت قائل نیستند و با فلسفه تاریخ هم چندان سروکاری ندارند. در این فلسفه‌ها فلسفه تاریخ جایی ندارد، زیرا در آنها نمی‌توان برای تاریخ موجودیت قائل شد. صاحبان این فلسفه‌ها تاریخ را علم جزئی می‌دانند. در این فلسفه‌ها حادثه جزئی مهم است و اصالت دارد و تاریخ سیر زندگی افرادی است که در جامعه زندگی می‌کنند. جامعه هم امری اعتباری است. شاید بگویند در گذشته، در دوره یونانی، افلاطون هم با اینکه جامعه را یک امر اعتباری نمی‌دانست به موجودیت تاریخ قائل نبود و از فلسفه تاریخ چیزی نگفت. افلاطون به ثبات مدینه قائل بود. اگر برای جامعه سیری قائل باشیم ناچار باید به تاریخ قائل باشیم، اما افلاطون یک صورت ایده‌آل برای جامعه قائل بود و می‌گفت غیر از آن هر چه هست انحطاط است و ایده‌آل افلاطون عالم معقول یا مدینه آسمانی بود که می‌بایست در زمین تحقق پیدا کند. او می‌گفت مدینه‌های فعلی مدینه فاضله نیست و فیلسوفان باید این مدینه غافل و فاسد و غیرفاضله را به مدینه فاضله مبدل کنند. پیداست که صاحب چنین رأیی نمی‌تواند فلسفه تاریخ داشته باشد و به فکر آن هم نیفتاده است. شرط به وجود آمدن فلسفه تاریخ این بود که کسانی بیایند و موجودیت تاریخ را مطرح کنند و بپرسند تاریخ چیست.

غیر از فیلسوفان قدیم، اهل دیانت نیز اعم از فقیه و عارف به وجود تاریخ معتقد نبودند. حتی مشکل است بگوییم که ده‌ریون قدیم و زروانی‌ها که زروان را اصل می‌گرفتند و زمان معمولی را انحراف از زروان

می دانستند. به تاریخ فکر کرده و معتقد بوده اند. متشرعه می گفتند موجودات مخلوق خدا هستند و اراده اوست که به هر چیز وجود می بخشد، بنابراین فلسفه تاریخ و چیزی به عنوان تاریخ مورد ندارد. آنها گاهی طبیعت و تاریخ را در برابر هم قرار می دهند؛ تصدیق وجود طبیعت آسان است، اما تاریخ وجود ندارد، چون نه آن را در جایی می یابیم و نه فهم عادی از عهده اثبات آن برمی آید. در عوالمی که زندگی آدمی بر وفق نظام تکوینی یا به حکم احکام آسمانی و وحی سامان می یافت، اثبات تاریخ نه وجهی داشت و نه ممکن بود. پس قدما و متقدمان را از این بابت که نمی توانستند موجودیت مستقل برای تاریخ قائل بشوند ملامت نکنیم، زیرا تا دوره جدید تاریخ چنانکه باید ظاهر نشده بود.

در عصر جدید که علم طبیعت و نگاه به آن دگرگون شد، علم تاریخ هم وضع دیگری پیدا کرد، یعنی با قرار دادن بشر و طبیعت در برابر یکدیگر مقدمات پدید آمدن علم تاریخ به معنی امروزی و طرح موجودیت تاریخ و فلسفه تاریخ پیش آمد. تا وقتی که بشر قدرت خود را اثبات نکرده بود و نمی توانست در عالم تصرف کند و جهان را تغییر دهد مورخ صرفاً به کاروبار کسانی می پرداخت که دست تقدیر و مشیت آنان را بر مسند قدرت نشانده بود. در این وضع فلسفه تاریخ نمی توانست به وجود آید. ابن خلدون که در آستانه یک تحول بزرگ تاریخی به سر می برد چیزی به اجمال از گردش تاریخ دریافته بود و پیشرو و راه گشای فلسفه تاریخ شد. به این جهت شاید بتوانیم ابن خلدون را پیشرو هگل و مارکس و مخصوصاً امثال توین بی در فلسفه تاریخ بدانیم. با توجه به آنچه درباره تفکر فلسفی قدیم گفته شد، فهم و درک ظهور مورخ و فیلسوف تاریخی مثل ابن خلدون در تمدن و جامعه اسلامی دشوار می شود. در دوره یونانی و اسلامی و در قرون وسطی هیچ یک از فیلسوفان فلسفه تاریخ بنا نکردند.

در عالم اسلام هم ابن خلدون که بیش‌تر مردی فقیه و متکلم بود به فلسفه تاریخ پرداخت. حتی تمهید مقدمه برای تأسیس فلسفه تاریخ در دوران قبل از ابن خلدون نیز در آثار مورخان متکلم صورت گرفته است. شاید بتوان ابوعلی مسکویه رازی را مستثنی دانست، ولی اگر از عنوان کتاب ابوعلی صرف نظر کنیم، چیزی که بتوان نام فلسفه تاریخ به آن داد در نوشته‌اش نمی‌بینیم. در تاریخ اسلامی حتی مسعودی را هم نمی‌توان فیلسوف تاریخ یا پیشرو فلسفه تاریخ خواند و تنها ابن خلدون است که شایستگی چنین عنوانی دارد.

ولی ابن خلدون فلسفه تاریخ را از کجا آورده است؟ شاید گفته شود که او در سیر حوادث تأمل کرده و از آمدن و رفتن سلسله‌های امیران و شاهان و به عبارت دیگر از تجربه تاریخ درس آموخته است. ولی مسئله این است که چرا دیگر مورخان از تأمل در سیر تاریخ درس فلسفه تاریخ نیاموختند. تجربه مسبوق به فرضیه و مقدمات قبلی دیگر است. اگر بگوییم که او به تاریخ گذشته نگاه کرده و دیده است که سلسله‌ها پشت سر هم آمده و در هر سلسله نسل اول مؤسس بوده و نسل دوم نظم برقرار کرده و نسل سوم به عیاشی پرداخته و نسل چهارم قدرت را از دست داده است، سخن ابن خلدون را بازگفته‌ایم و این سخن در مورد بسیاری از سلسله‌های ایرانی و ترک و بربر درست است. ولی چنین تجربه و مشاهده‌ای قبل از ابن خلدون در آثار مورخان نشانه‌های آشکاری ندارد.

البته در ترتیب این چهار نسلی که ابن خلدون گفته است جای چون و چرا بسیار است، ولی نکته بسیار مهم که کم‌تر به آن توجه کرده‌اند این است که فلسفه تاریخ با تاریخ جهانی مناسبت دارد و حال آنکه نظر ابن خلدون نه به تاریخ جهانی، بلکه به تاریخ کشورهای اسلامی بوده است. پس درست است که نظر او تجربی و تحقیقی بوده و بر اطلاعات

تاریخی تکیه داشته است، اما اولاً معلوم نکرده است که چرا پیشینیان موفق به چنین تجربه‌ای نشده‌اند، ثانیاً مورد و متعلق تجربه فیلسوف تاریخ نیز نمی‌تواند تاریخ منطقه‌ای و محلی باشد، زیرا حوادثی که به یک یا چند منطقه جهان تعلق دارد اگر حادثه تاریخی باشد مورد نظر فیلسوف تاریخ نیست. حادثه تاریخی باید در همه جا و برای همه اقوام و ملت‌ها ممکن الوقوع باشد تا جایی در فلسفه تاریخ پیدا کند.

ابن خلدون در حقیقت میان عالم قدیم و عالم جدید، میان طرح تاریخ برگرفته از عالم تکوین و طرح تاریخ بشر مستقل استاده است. ترتیب چهار نسلی که ابن خلدون طرح کرده است چیزی از عالم قدیم و نشانی از پیشامد جدید دارد. شباهتی که ابن خلدون میان دولت و ارگانیسم زنده می‌بیند میراث گذشتگان است، اما طرحی که از عصیبت به دست داده است، مخصوصاً از آن جهت که می‌تواند جهانی و همه جایی و همیشگی باشد، بیش‌تر با تاریخ جدید که تاریخ جهانی است مناسبت دارد. قبلاً اشاره کردم که با پیدایش اندیشه تاریخ جهانی تدوین تاریخ علم و ادبیات و فرهنگ و فلسفه و تعلیم و تربیت و هنر و... آغاز می‌شود. ابن خلدون نیز در زمره اولین مورخانی است که به تاریخ حرفه‌ها و علوم و معارف و فلسفه و کلام توجه کرده است. برای اینکه قضیه تا حدی روشن شود بد نیست که مقایسه‌ای میان ابن خلدون و بنیانگذار اروپایی فلسفه تاریخ در غرب مسیحی یعنی ویکو به عمل آید.

ویکو کتابی درباره تاریخ نوشته و اسم آن را «علم جدید» گذاشته است. این نامگذاری باید ما را به نکته مهمی متوجه سازد. مقصود از علم جدید چیست و این علم چگونه تأسیس شده است؟ به نظر ویکو تا قرن هیجدهم تاریخ را طبیعت موجود نمی‌دانستند، اما اکنون وجود تاریخ نیز درست مثل طبیعت که قانون دارد تصدیق می‌شود و این موجود دیگر که

در برابر طبیعت یا در کنار آن قرار دارد قانون خاص خود دارد و برطبق آن عمل می‌کند. ابن خلدون هم شاید می‌خواسته است وجود تاریخ را اثبات کند، ولی مطلب خود را به صراحت نگفته است. خلاصه مطلب او این است که قدرت حکومت از یک نسل که صاحب عصیبت قوی است شروع می‌شود و به تدریج که عصیبت ضعیف می‌شود قدرت نیز رو به ضعف می‌رود. این تقریباً همان مطلبی است که ویکو و حتی قبل از او بعضی دیگر از قرون وسطاییان در بیان ادوار سه‌گانه عالم گفته‌اند، متها ادواری که متقدمانی مثل هراکلیتوس و بعدها رواقیان می‌گفتند ادوار تاریخ نیست، بلکه ادوار عالم وجود است و تاریخ هم چیزی جز سایه عالم و سایه وجود نیست. اما ابن خلدون نه فقط ادوار تاریخ را از گردش فلک مستقل دانست، بلکه علوم و فلسفه را نیز در زمره امور تاریخی قرار داد.

به نظر ویکو تاریخ مانند بقیه موجودات طبیعی حقیقتاً وجود دارد و نکته مهم‌تر اینکه به نظر ویکو ما فقط چیزهایی را می‌توانیم بشناسیم که خود ساخته باشیم و این یعنی تقدم شناخت تاریخ و امور تاریخی بر امور طبیعی و همین معنی است که در تفکر کانت و هگل صورت روشن پیدا می‌کند و حتی وقتی نوبت به هگل می‌رسد او دیگر نمی‌پرسد تاریخ چیست، بلکه از طبیعت پرسش می‌کند و آن را ظل و ذیل تاریخ می‌داند. طبیعت در نظر هگل مرتبه نازل روان است. طبیعت، روان بی‌بهره از خود آگاهی است؛ روان فروافتاده، لخت و متحجر و منجمد و نزدیک به مرگ. این طبیعت ظل تاریخ است و اگر می‌گویند طبیعت قانون دارد، قانون داشتن آن فرع قانونمندی تاریخ است. قداما عکس این را می‌گفتند. اکنون بحث نمی‌کنم که کدام قول درست است و کدام نادرست، پرسش این است که آیا ابن خلدون که می‌گویند مؤسس فلسفه تاریخ است تا چه

اندازه به این تقابل توجه داشته است. ابن خلدون فقیه و متکلم است و فقیه متکلم می‌تواند کثرت‌بین باشد و تا آنجا می‌تواند پیش برود که تاریخ را موجودی در عرض طبیعت قرار دهد، بی‌آنکه به اصل وجود و نحوه وجود آن بیندیشد. اما در اینجا کشف تاریخ و تصدیق وجود آن با جواز کثرت‌بین حل نمی‌شود. به هر حال ابن خلدون از نسبت میان تاریخ و طبیعت چیزی نگفته است، اما هگل که اهل وحدت و وحدت‌بین است نمی‌توانسته است طبیعت و تاریخ را در عرض هم قرار دهد. او تاریخ را چیزی زائد بر روان و سنخ خاصی از موجود شناخته، بلکه در نظر او تاریخ از لوازم ظهور و تحقق روان و حتی عین ظهور و تحقق روان است، اما در نظر ابن خلدون هنوز:

حقیقت تاریخ خبر دادن از اجتماع انسانی [...] و کیفیاتی است که بر طبیعت این اجتماع عارض می‌شود، چون: توحش، و همزیستی، و عصیبت‌ها و انواع جهان‌نگشایی‌های بشر و چیرگی گروهی بر گروه دیگر، و آنچه از این عصیبت‌ها و چیرگی‌ها ایجاد می‌شود.^۱

اما «خبر دادن از کیفیاتی که بر طبیعت اجتماع عارض می‌شود» نشانه پیدایش یک تحول بزرگ در تاریخ و نظر تاریخی است. ابن خلدون گام بلندی نه فقط در تاریخ‌نویسی، بلکه در نظریه تاریخ برداشته و در راهی که با مسعودی آغاز شده بود به یک منزل و مرحله تعیین‌کننده رسیده است. ابن خلدون دریافته بود که:

هنگامی که عادات و احوال بشر یکسره تغییر یابد، چنان است که گویی آفریدگان از بن و اساس دگرگونه شده‌اند و سرتاسر جهان دچار تحول و تغییر گردیده است، گویی خلقی تازه و آفرینشی

۱. عبدالرحمن بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ج ۲، محمد پروین گنابادی، علمی و فرهنگی، تهران، دوم، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۴. -و.

نوبنیاد و جهانی جدید پدید آمده است. اینست که عصر ما به کسی نیازمند بود تا کیفیات طبیعت و کشورها و نژادهای گوناگون را تدوین کند و عادات و مذاهبی را که به سبب تبدل احوال مردم دگرگونه شده است شرح دهد و روشی را که مسعودی در عصر خود برگزیده پیروی کند.^۱

ابن خلدون با پیروی از مسعودی و ادامه راه او به جایی می‌رسد که اولاً شرح و گزارش آداب و عادات و مذاهب مردمان و نژادها و دگرگونی آن آداب و مذاهب را در تاریخ وارد می‌کند. ثانیاً تغییر عادات و احوال را چندان مهم می‌گیرد که آن را با پیدایش جهان جدید یکی می‌داند و این مقدمه و شرط پیدایش فلسفه تاریخ است، چه، فلسفه تاریخ با اندیشه امکان پایان یافتن یک عالم و پیدایش عالم دیگر قوام پیدا می‌کند.

ابن خلدون یک متفکر کم‌وبیش دینی در عالم دینی است. البته در عالم دینی ممکن است نظرهایی اظهار شود که غیردینی باشد، ولی در این عالم فلسفه تاریخ ظاهراً جایی ندارد. در عالم دینی ممکن است کسانی قائل به ادوار باشند، ولی این ادوار، ادوار تاریخ نیست، بلکه تاریخ ظهور حق است و وقتی تاریخ، تاریخ ظهور حق و تحقق اراده حق است بحث دیگر ربطی به تاریخ ندارد، بلکه بحث کلامی و عرفانی است. در آنجا بحث، بحث توحید و اسما و صفات الهی است. هیچ‌کس تاکنون بحث‌های عرفانی در مورد ادوار و اکوار را تاریخ نخوانده است. این بحث، بحث توحید است، بحث تجلی و خلقت است. در عالم دینی فلسفه تاریخ به دشواری می‌تواند جایی داشته باشد. گرچه صورتی شبیه به آن ممکن است یافت شود. پرسش اصلی فلسفه تاریخ این است که سیر تاریخ به چه نحو و برحسب چه نظم و قاعده‌ای صورت می‌گیرد و آیا در

۱. مقدمه ابن خلدون، ج ۱، ص ۶۰ - و.

سیر تاریخ نظام و ترتیب ثابت هست یا نیست؟ جامی به متابعت از ابن عربی گفته است که: «حقیقت را به هر دوری ظهوری است» یعنی هر دوری از عالم تابع اسمی است و در هر دوری اسمی که غالب است عالم را راه می‌برد.

هر کسی را نام معشوقی که هست می‌برد، معشوق ما را نام نیست کتاب فصوص الحکم محی الدین بن عربی به یک اعتبار کتاب ادوار تاریخ است، منتهی آغازکنندگان و بنیانگذاران این تاریخ‌ها همه انبیای الهی اند و آخرین تاریخ با رسالت پیامبر خاتم، محمد مصطفی (ص) آغاز می‌شود. کسانی این قبیل اقوال و بعضی نکات تذکاری قرآن و تورات در مورد زمین و میراث مستضعفان را فلسفه تاریخ و حتی تاریخ‌انگاری خوانده‌اند. به نظر آنان گفتن اینکه مستضعفان وارثان زمینند حکم درباره آینده و تعیین مسیر و مآب برای تاریخ است. این سخنان شباهتی با فلسفه تاریخ دارد، اما فلسفه تاریخ به این معنی عام در همه ادیان توحیدی هست و متفکری مثل کی‌یرکگارد دانمارکی تاریخ را تاریخ دینی و مؤسسان تاریخ را پیامبران دانسته است.

برحسب بیان کی‌یرکگارد در رساله «ترس و لرز» می‌توان گفت که تاریخ با حضرت ابراهیم علیه السلام بنا گذاشته شده است. حضرت ابراهیم چون اهل خلت بود، شرط بندگی و دوستی به جا آورد و مهبای قربانی فرزند شد. او به مقام امامت رسید و مؤسس تاریخ شد و پس از این تأسیس بود که قانون و شریعت به وجود آمد. در این تفسیر صورتی از فلسفه تاریخ می‌توان یافت، اما اینجا تاریخ، تاریخ اجرای فرمان الهی است. به این جهت آنچه از کی‌یرکگارد راجع به حضرت ابراهیم گفته شد ظاهراً ربطی به تاریخ و فلسفه تاریخ ندارد. نویسنده دانمارکی نیز حادثه قربانی کردن اسماعیل (و به قول او اسحاق) را به فلسفه تاریخ ربط

نمی‌دهد. به نظر او وجود بشر تاریخی است، اما تاریخی بودن بشر و اینکه بشر با وقت و وقت‌یابی صاحب تدبیر قانون می‌شود ضرورتاً فلسفه تاریخ نیست، هرچند که تأمل در این پرسش که آیا فلسفه تاریخ صورت دنیوی شده (سکولاریزه) ظهور و غلبه‌اشما نیست مهم و لازم است. برحسب این تلقی تاریخ جدید غربی به اعتباری بی‌شبهت به عالم یا دوره دینی نیست، منتهی در این تاریخ همه چیز حول بشر می‌گردد. بنابراین نمی‌توان گفت که فلسفه تاریخ به‌طور کلی با دیانت مناسبت ندارد.

خلاصه کنم؛ فلسفه تاریخ با اثبات تاریخ در برابر طبیعت به وجود آمده است. در مقابل این اثبات، انکار هم هست و آن که با موجودیت تاریخ مخالفت می‌کند با فلسفه تاریخ هم مخالف است. اما فلسفه تاریخ به معنی عام مستلزم تصدیق صریح وجود تاریخ نیست، چنان که ابن‌خلدون وجود تاریخ را به نحو صریح تصدیق نکرده است. در غرب مسیحی (چون ابن‌خلدون مغربی است) فلسفه تاریخ با تألیف علم جدید ویکو تأسیس می‌شود. ویکو در نقد نظر دکارت که برای تاریخ اهمیتی قائل نبود، نپذیرفت که تنها یک روش علمی معتبر وجود داشته باشد. به نظر ویکو قلمرو تاریخ از آن جهت که ساخته‌ماست بیش‌تر از طبیعت که ما با آن بیگانه‌ایم قابل شناخت است. ویکو با قرار دادن تاریخ در برابر طبیعت که به تحقیق که ارسطو و دکارت به تاریخ روا داشته بودند پایان داد. پس از ویکو ما با دو نحوه وجود در عالم بشری مواجهیم: یکی وجود تاریخ و دیگر وجود طبیعت و البته مهم است که میان این دو چه نسبتی قائل باشیم.

مطلب دیگری که در این بحث اهمیت دارد و قبلاً نیز به آن اشاره شد اندیشه تاریخی بودن انسان است. این فکر بعد از کی‌پرکگارد در فلسفه‌های آلمانی پنجاه شصت سال اخیر تفصیل پیدا کرده است، ولی

تاریخی بودن بشر را نباید فلسفه تاریخ دانست. مع هذا این دو از هم جدا نیستند. اندیشه تاریخی بودن بشر را با آرای مشهوری مثل اینکه آدمی پرورده محیط و شرایط اجتماعی است اشتباه نباید کرد.

به کی یرکگارد اشاره کردم. مراد او از تاریخی بودن انسان وقت پیدا کردن با حق و حضور در ساحت حقیقت است. آنجا تاریخی بودن با احوال داشتن یکی می شود، منتهی احوالی که مبنای افعال و اعمال آینده می شود. کی یرکگارد در طلب تجدید عهد با مسیح بود. او می خواست هم عهد عیسی مسیح شود و آنچه را که مسیح می شنید بشنود. مسیح در نظر او تاریخی بود. او از عرش به زمین آمد و تاریخیت از آن زمان جزء ذات بشر شد. کی یرکگارد تاریخ تجدد، یعنی این تاریخ هگلی را که به نظراو در همه چیزهای شریف در مفهوم بافی و فلسفه بافی گم شده و دارد آدمی را خفه می کند دوست نمی دارد و لایق شأن آدمی نمی داند. او بر آن است که بشر باید عهد قدیم را تجدید کند.

به یاد چشم تو خود را خراب خواهم ساخت

بنای عهد قدیم استوار خواهم کرد

به نظر کی یرکگارد کار بزرگ انبیا نیز تجدید عهد بود. آنها با یاد عهد قدیم عهد تازه ای را تأسیس می کردند. تاریخ در نظر کی یرکگارد با تذکر آغاز می شود و با غفلت به انحطاط می رسد. هر تذکری آغازی است برای یک دوره تاریخی و پیدا شدن و غلبه غفلت و نشانه پایان دوره تاریخی است. خلاصه کنیم؛ یونانیان که به جهان و طبیعت اصالت می دادند مدینه را هم صورتی از عالم می دانستند. آنها فلسفه تاریخ نداشتند. مورخان دوره اسلامی با بهره مندی از تفکر دینی در راه تأسیس فلسفه تاریخ وارد شدند و متجددان با تصدیق موجودیت تاریخ، فلسفه تاریخ را بسط دادند. فیلسوفانی که تاریخ وجود بشر را موجود تاریخی می دانند فلسفه را عین

تاریخ فلسفه تلقی می‌کنند؛ تاریخ فلسفه‌ای که در حقیقت تاریخ بسط وجود و مثال فلسفه تاریخ است. تاریخ، شرح وقایع چنان‌که روی داده نیست، بلکه گزارش تفسیری وقایع است.

۳. آیا در فلسفه درست و نادرست داریم و حق و باطل در تاریخ ظاهر می‌شوند یا در هر دو قلمرو، حق و باطل و درست و نادرست مورد دارد؟ گذشته از این ابهام، ما به درستی نمی‌دانیم که درست نادرست چیست و ملاک درستی و نادرستی کدام است و حق و باطل چه هستند؟

به این پرسش‌ها در فلسفه پاسخ می‌دهند، اما مردم بدون رجوع به فلسفه چیزهایی را حق و چیزهایی را باطل می‌دانند و به درستی و نادرستی احکام و قضایا حکم می‌کنند، ولی فلسفه‌ها را به آسانی نمی‌توان درست یا نادرست دانست، زیرا صرف‌نظر از اینکه درست و نادرست در فلسفه تعیین می‌شود، وقتی فلسفه‌ای را درست می‌پنداریم قهراً باید فلسفه‌های دیگر را نادرست بدانیم. متقدمان به اندازه ما دچار این دشواری نبودند، زیرا آنها با فلسفه‌های گوناگون و دوران‌های تاریخ فلسفه سروکار نداشتند.

در مباحث تاریخ فلسفه، ما تاریخ فلسفه را از دوره یونان تا عصر حاضر می‌خوانیم. اولین کتابی که به زبان فارسی درباره تاریخ فلسفه نوشته شده است نوشته محمدعلی فروغی است که کتابی خوش عبارت و روشن و بلیغ است. در این کتاب، همه فلاسفه با سیمایی حق به جانب معرفی شده‌اند. ممکن است در کتابی اقوالی از صد فیلسوف نقل شود که همه آنها با هم مخالف باشند و همه نیز قیافه حق به جانب داشته باشند. اگر از من به عنوان یک دانشجوی فلسفه پرسند که به کدام فیلسوف بیش‌تر تعلق خاطر دارم، نمی‌توانم جواب روشن و قطعی بدهم. برای من

افلاطون بزرگ و بنیانگذار است، ارسطو که از استادش انتقاد کرده است اسوه دقت در تفکر است و در میان فلاسفه دوره اسلامی ابن سینا و ملاصدرا و بعضی دیگر هم بزرگ هستند. حال اگر این فلاسفه بزرگ هستند و سخنانشان درست نیست، پس بزرگی شان در چیست؟

وقتی می‌گوییم فیلسوفی بزرگ است باید توقع داشته باشیم سخنان او هم درست باشد، اما اگر فی‌المثل کانت سخنان درست گفته باشد پس سخنان ملاصدرا درست نیست و اگر ملاصدرا درست گفته است، گفته‌های کانت و هگل و هیچ فیلسوف دیگری نباید درست باشد. اگر کسی طرفدار کانت باشد، منتقد هگل است و اگر طرفدار هگل است از کانت و دکارت انتقاد می‌کند. چه ملاکی وجود دارد که فلسفه‌ای را درست و فلسفه‌ای را نادرست بدانیم؟

می‌گویند ملاک درستی و نادرستی عقل و منطق است، ولی فلسفه را که عین بحث عقلی است چگونه با عقل و کدام عقل بسنجیم. راسیونالیست‌ها با تلقی خاصی که از عقل دارند فقط خود را پیرو روش عقلی می‌خوانند، ولی این فکر و تلقی درست نیست. اساساً هیچ فیلسوفی عقل را انکار نمی‌کند. ابن سینا که پیشوای مشائیان بود یا لااقل به آنان انتساب داشت، از منطق پیروی می‌کرد. سهروردی هم اهل استدلال بود و می‌گفت ما شهود را به محک استدلال می‌زنیم، هر شهودی که با عقل موافق باشد شهود حقیقی است. ما فیلسوفی نمی‌شناسیم که بیان استدلالی نداشته باشد. اصلاً زبان فلسفه نوعی استدلال است، هر چند استدلال در شکل اول قیاس صوری نباشد و حتی صورت ظاهر استدلال نداشته باشد. در فلسفه تحکم وجود ندارد و تحکمی بودن در مقابل استدلالی بودن است. آیا تا به حال فیلسوفی را دیده‌اید که تحکم کند و بگوید چنین بگویید و چنین معتقد باشید؟ فیلسوف سخنگو و گزارشگر

وجود است و این مخاطب است که می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد. هر یک از ما که علایق فلسفی متفاوت داریم گفته‌های فیلسوفی را می‌پذیریم و با آرای بسیاری از فیلسوفان مخالفیم، اما فکر نمی‌کنم هیچ یک از ما بزرگی فلاسفه مشهور را انکار کنیم. چگونه است که افلاطون و ارسطو و کانت و دیگران بزرگ شمرده شده‌اند و با آنکه با فلسفه آنان مخالفت‌ها شده است، بزرگی آنان پابرجا مانده است؟

ممکن است بسیاری از ما با برخی از آرای افلاطون مخالف باشیم و معمولاً وقتی با عقل عادی خود می‌اندیشیم نمی‌توانیم «مثل» افلاطون یا جامعه افلاطونی را بپذیریم و شاید بسیاری از مطالب افلاطونی را رد کنیم. بسیاری از فیلسوفان در دو یا سه دوره تفکر در عمرشان، آرای متفاوت و مختلف اظهار کرده‌اند. بعضی از آنان آرای خود را مورد نقادی قرار داده و نظر خود را اصلاح کرده‌اند. اگر افلاطون در پنجاه سالگی که ظاهراً «جمهوری» را در حوالی همین سن و سال نوشته است می‌مرد، همچنان افلاطون بود. کانت در پنجاه و هفت سالگی اولین کتاب بزرگ خود را نوشت و در بیست سال آخر عمرش مانند یک موتور قوی کار کرد و دیگر فرصت نیافت خود را نقد کند، چرا که او در هفتاد و هفت سالگی دیگر تقریباً نه می‌توانست چیزی بنویسد و نه چیزی به ذهنش می‌رسید. اما وقتی آثار فیلسوفان دیگر را در نظر بگیریم، می‌بینیم که آنها احیاناً آثار خود را نقد کرده‌اند، هرچند برخی از آنان نمی‌پذیرفتند که چرخش و تغییری که مفسران در تفکر آنان دیده‌اند در فکرشان ایجاد شده باشد. «هیدگر ۱» وجود «هیدگر ۲» را نمی‌پذیرفت و معتقد بود که مطالب و آرای اوایل کار او در آثار دوره اخیر عمرش صراحت پیدا کرده و روشن‌تر شده است. هگل و مارکس هم نمی‌پذیرفتند که هگل و مارکس پیر و جوان دارد و البته هگل پیر خود را نقاد هگل جوان نمی‌دانست و مارکس به طریق

اولی نمی‌پذیرفت که مارکس پیر، مارکس قشری و مارکس جوان، مارکس متفکر باشد. اما مفسران از این قبیل تفسیرها بسیار دارند. در هر حال این نکته مهم است که بزرگی فیلسوف حتی مورد انکار مخالفان او قرار نمی‌گیرد و ملاک این بزرگی صحت اقوال و آرا و تصدیق آنها نیست.

از فلسفه به تاریخ برویم. آیا تاریخ مجموعه اخبار و گزارش‌های درست و مطابق با واقع است؟ ممکن است گفته شود تاریخ عرصه تحقق حق و باطل است، اما حق و باطل کجاست و اگر در گذشته تحقق یافته است چگونه می‌توان تاریخ معاصر را نوشت؟ راستی چرا برای ما مشکل است که تاریخ عصر خود را بنویسیم؟ علت این امر تنها این نیست که ما تعصب‌ها و بستگی‌هایی داریم. ما نمی‌توانیم فارغ از بستگی‌های خود تاریخ بنویسیم. نسل‌های آینده هم بستگی‌هایی خواهند داشت و تاریخ عصر ما را با آن بستگی‌ها خواهند نوشت. حتی اگر دربارهٔ مشروطیت یا دورهٔ قاجار یا عصر کورش چیزی بنویسیم، نوشتهٔ ما فارغ از دل‌بستگی‌ها و تعلقات نخواهد بود. اصولاً تاریخ بدون نظر نیست. همهٔ مورخان بدون آنکه بخواهند و بدانند انتخاب می‌کنند و مورخان بزرگ حوادثی را که حقیقتاً تاریخی است برمی‌گزینند.

تاریخ، به معنایی که معمولاً گفته می‌شود گزارش ابژکتیو جریان وقایع نیست. مورخ واقعه را می‌یابد و می‌بیند و نشان می‌دهد. کارهای مختلفی چون غذا خوردن، لباس پوشیدن و... وقایع تاریخی نیستند. اینجا باز سؤال پیش می‌آید که چه وقایعی لایق عنوان و صفت تاریخی‌اند؟ چرا وقایعی در تاریخ وجود دارد که تقریباً همهٔ مورخان و حتی غیر مورخانی که با تاریخ سروکار دارند، در مورد تاریخی بودنشان به تفاهم و توافق می‌رسند؟

در کتاب آسمانی ما تعبیر زیبای «ایام الله» آمده است، اما مگر ایامی

هم هست که ایام‌الله نباشد؟ مگر چیزی هست که بسته خدا و ملک او نباشد؟ می‌توان گفت که همه روزها، روزهای خداست، پس چرا عبارت «فَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ»^۱ وارد شده است؟ روزهای ما روزهای عادی است: یک چند به کودکی به استاد شدیم یک چند به استادی خود شاد شدیم پایان سخن شنو که ما را چه رسید از خاک برآمدیم و بر باد شدیم^۲ روزهای زندگی ما روزهای عادی و تکراری است. هر چند همه روزها روز خداست، این روزها روز حادثه و واقعه نیستند. اما روزی هست که روزهای دیگر در پی آن می‌آیند و نشان حادثه آن روز را در خود حفظ می‌کنند. در این روز حادثه‌ای تاریخی اتفاق می‌افتد و این حادثه آغازی است برای عهدی دیگر. یعنی بنای جدیدی گذاشته می‌شود و به این صورت یک تاریخ پدید می‌آید. به این جهت تاریخ عرصه آمد و رفت حق و باطل است.

البته شأن تاریخی را نمی‌توان نادیده گرفت، اما مورخی که نداند حادثه از کجا می‌آید و به اثر وقوع آن نیندیشد مورخ خوبی نیست و به تشخیص درست و نادرست یا درک حق و باطل نائل نمی‌شود.

در فلسفه معمولاً ملاک‌هایی هست که با آن درست و نادرست را می‌سنجند. اینکه تا چه حد این ملاک‌ها معتبر است و در جای خود به کار می‌رود می‌توان بحث کرد، اما وقتی به وضع فلسفه یا هنر در تاریخ نظر می‌کنیم نمی‌گوییم درستند یا نادرست، بلکه حکم به باید بود یا نباید بود آنها می‌کنیم. در تاریخ کنونی عالم، کار فلسفه به پایان رسیده و هنر جایگاه خود را از دست داده است. شاعر و هنرمند همواره خود را غریب و تنها احساس می‌کرده‌اند، اما مقامشان در نزد مردمان معلوم بوده است. سعدی حتی اگر نمی‌توانست در شیراز بماند جایگاه او در همه شهرهای

فارسی‌زبان مشخص بود. حافظ هم که از شیراز بیرون نرفت در شهر خود غریب بود، سیه‌چشمان کشمیری و ترکان سمرقندی شعر او را می‌خواندند و با آن می‌رقصیدند، اما شاعر امروزی و به‌خصوص شاعری که به عالم توسعه‌نیافته تعلق دارد خود را بیرون از تاریخ می‌یابد.

اما فلسفه مسئله دیگری است. فلسفه نیز امری فردی و شخصی و متعلق به فیلسوف نیست. وقتی فلسفه انتخاب شد، نظام زندگی و عالم انتخاب می‌شود. فلسفه‌های مختلف چندان هم دور از هم نیستند و تمام تاریخ فلسفه دارای نوعی وحدت است. دوره‌های تاریخ فلسفه وحدتشان آشکارتر است. دوره جدید با آنکه عرصه اختلاف صدها فیلسوف با نظرهای مختلف است وجه وحدت دارد. برای نمونه فلسفه‌های بسیاری را فلسفه دکارتی می‌خوانیم و حتی می‌توانیم بگوییم تمام فلسفه جدید دکارتی است. فلسفه معاصر هم که در انتقاد از دکارت است مستقل از دکارت نیست. فلسفه دکارتی با عالم جدید و حقیقت تجدد سنخیت دارد. این حقیقت در غرب متحقق شده و عین تاریخ غرب است. ما نیز به تاریخ اسلامی تعلق داشته‌ایم که به نحوی متحقق شده است، اما مشکلی که وجود دارد این است که ممکن است گفته شود آیا اسلام همین است که متحقق شده است؟ و نیز فلسفه دکارت و فلسفه غرب همان است که به صورتی که ما می‌شناسیم تحقق یافته است؟ پاسخ این پرسش‌ها به یک اعتبار مثبت و به اعتبار دیگر منفی است. اگر بخواهیم درباره اسلام حکم کنیم به اعتبار نگرشی که به تاریخ اسلام داریم باید بگوییم که تاریخ اسلام عین اسلام نیست، اما اسلام در تاریخ به نحو خاص متحقق شده است. اسلام نه حکومت خلفاست نه حکومت امیران، نه نظام سیاسی و اجتماعی عصر سامانیان و عباسیان و نه چیزهای دیگری از این قبیل، اما در هر حال همه این حکومت‌ها با پشتوانه اسلام تحقق یافته‌اند. با آمدن

اسلام بوده است که فلسفه و عرفان و کلام و دیگر علوم اسلامی به وجود آمده است. اینها که از برخی جهات در تاریخ بی نظیرند با اسلام متحقق شده‌اند. به عبارت دیگر حافظ و مولوی یا فلان کتاب فلسفه یا کلام عین اسلام نیست، بلکه با اسلام و در پرتو آن متحقق شده است.

در زمینه‌های دیگر امکان‌های دیگر پیش می‌آید. من نمی‌دانم آیا هنوز در فلسفه اروپایی امکان دیگری هست یا نه. برخی فلاسفه معتقدند که هر تاریخی در آغاز ظهور امکان‌هایی را مشخص و معین می‌کند و افق‌هایی را می‌گشاید که آن امکان‌ها به تدریج متحقق می‌شوند. حال ممکن است گفته شود که در تاریخ غرب هر آنچه که امکان تحقق داشته متحقق شده است و به این دلیل تاریخ غرب به تمامیت رسیده است و ما اینک در دوران فترت و در وضع پست مدرن به سر می‌بریم. در این وضع آنچه از فرهنگ، معرفت و هنر در امکان تاریخ غربی بوده به مرحله ظهور و تحقق رسیده است. اکنون دیگر عالم تجددکاری جز تولید فراوان کالای تکنیک ندارد.

از اوصاف تاریخ غربی جهانی بودن آن است. تاریخ غربی به همه جهان تعلق دارد و در دو‌ست سال اخیر در همه جا ششونی از آن به نحوی ناقص تحقق یافته است. مشکل بزرگ این است که اقوام غیر غربی به درستی در نیافته‌اند که چه پیش آمده و راه آنان کدام خواهد بود و کارشان به کجا خواهد کشید. اگر به تاریخ و تاریخ‌نویسی فی‌المثل در کشور ما چنان‌که باید اعتنا نمی‌شود از آن است که ما وضع خود را در عالم تجدد در نیافته‌ایم. ما به تاریخ و تاریخ‌نویسی چنان‌که باید اهمیت نمی‌دهیم. کتاب‌های درسی ما معمولاً بی‌عیب نیست، اما بدترین آنها کتاب تاریخ است. ما کتاب درس نمی‌دهیم، بلکه گاهی می‌خواهیم آنچه را در ذهن خود داریم از طریق کتاب درسی القا کنیم. ترویج و تبلیغ

لازم است، کتاب تاریخ هم ممکن است چیزی را ترویج کند، اما تاریخ وسیله تبلیغ نمی‌شود. یکی از بدترین روش‌های تعلیم این است که بکوشند با تکلف و فشار مطالب را به دانش‌آموزان بقبولانند یا تحمیل کنند، غافل از اینکه اگر حق باشد لازم نیست برای القای آن به تکلف متوسل شد، بلکه کافی است زیان صدق باز کنیم و مطلب را با صمیمیت بگوییم.

ارسطو هنر و تاریخ را با هم مقایسه می‌کرد و هنر را بر تاریخ مقدم می‌شمرد، چرا که معتقد بود تاریخ به جزئیات می‌پردازد، اما هنر و تاریخ از هم دور نیستند. تاریخ نمی‌تواند نظر شخصی باشد. کار مورخ شرح ابژکتیو حادثه هم نیست. او حادثه تاریخی را انتخاب و اختیار می‌کند، اما اختیار و انتخاب مورخ بلهوسانه نیست. حادثه تاریخی با اختیار شخص مورخ تاریخی نمی‌شود، بلکه چون حادثه تاریخی است مورخ آن را اختیار می‌کند. مورخان حادثه تاریخی را می‌شناسند و تشخیص می‌دهند. اگر بخواهیم صفتی را برای حادثه تاریخی ذکر کنیم، ماندگاری و پایداری زودتر از همه به نظر می‌آید. حادثه تاریخی چیزی نیست که بیاید و بگذرد و فراموش شود، بلکه به صورت‌های مختلف دوام می‌یابد و اثرش در حافظه مردمان و در گردش زمان و وقایع می‌ماند، به عبارت دیگر مورخ چیزی را که متحقق و ماندگار شده است حکایت می‌کند. تاریخ حکایت جنگ حق و باطل است، به شرط اینکه این جنگ را صرفاً به جنگ سیاسی تحویل نکنیم و نپنداریم که در جنگ‌های سیاسی و نظامی همواره و همیشه یک طرف حق است و طرف دیگر باطل. جنگ حق و باطل در اصل در روح مردمان و در فرهنگ‌ها و تمدن‌ها جریان دارد. در تاریخ هرگز در هیچ‌جا حق مطلق (به معنی اخلاقی و دینی و علمی) وجود ندارد، بلکه هر چه واقع می‌شود از حق بهره‌مند است، نه اینکه عین حق

باشد و اگر این بهره‌مندی منقطع شود وقت زوال و پایان حقیقت تاریخی فرا می‌رسد. به این معنی چنان که گفتیم در تاریخ درست و غلط نداریم، بلکه میدان تاریخ میدان حق و باطل است.

پیدا است که حق و باطل تاریخی مسبوق به تفکر است و در تفکر رسم و عادت این است که از حق و باطل بگویند و حق و باطل را به معنی درست و نادرست بگیرند. صاحب‌نظران ما تفکر را سیر از باطل به حق دانسته‌اند:

تفکر رفتن از باطل سوی حق به جزء اندر بدیدن کل مطلق^۱

پیدا است که این سیر چیزی بیش از سیر منطقی و علمی است. مع‌هذا به تفکر نظر می‌کنیم آن را در فلسفه و علم محدود می‌دانیم و در صدد تشخیص و تحقیق درست و نادرست برمی‌آییم و حال اینکه شعر و سیاست به معنی حقیقت لفظ نیز از سنخ تفکرند. اصلاً تفکر هم حادثه است یا بهتر بگوییم حوادث تاریخی با آن آغاز می‌شود و به آن پیوسته است.

پس در تفکر و از جمله در فلسفه نیز حق و باطل در کار است و درست و نادرست وقتی پیش می‌آید که فلسفه به صورت‌های مختلف تفصیل پیدا کرده باشد. درست و نادرست و صدق منطقی یکی از جلوه‌ها و فروع حق و باطل است. کسانی که می‌پندارند یک فلسفه درست وجود دارد و دیگر فلسفه‌ها - ناگزیر و به ضرورت - نادرستند با مشکل بزرگی مواجه می‌شوند. آنها اگر فی‌المثل بگویند دکارت درست است باید از افلاطون و ارسطو و کانت و هگل اعراض کنند، زیرا اگر دکارت درست است فلسفه این فیلسوفان دیگر نمی‌تواند درست باشد و فلسفه نادرست را برای چه بخوانیم و بخوانیم. وقتی کسانی فلسفه را صرف‌نظر از درست بودن یا

نادرست بودن بیهوده می خوانند، تکلیف فلسفه نادرست دیگر معلوم است، ولی تجربه حکایت دیگری می گوید. به تجربه می بینیم که حتی جزمی ترین و ظاهرین ترین دانشمندان فلسفه لااقل به فیلسوفان بزرگ بی اعتنا نیستند و با اینکه معمولاً از آرای یک فیلسوف دفاع می کنند و آن آرا را درست می دانند دیگران را انکار نمی کنند، یا اگر در ظاهر انکار کنند نادانسته احترام آنان را نگاه می دارند، مگر اینکه از فلسفه چیزی جز الفاظ نیاموخته باشند و با هیچ فلسفه ای انس پیدا نکرده باشند. در اینجا یک بار دیگر به پرسشی می رسیم که قبلاً مطرح کرده بودیم: اگر همه فیلسوفان بزرگ عظمت و اهمیت دارند، ملاک عظمت آنان چیست؟

اگر درستی و نادرستی ملاک باشد در نظر کسی که به اصول فلسفه افلاطون قائل نیست و سیاست افلاطون را نمی پسندد یا عملی نمی داند، افلاطون چگونه می تواند بزرگ باشد؟ در آغاز رنسانس و دوره جدید اهل نظر ارسطو را مورد انتقاد قرار دادند. اگر ارسطو آرا و اقوال نادرست داشته و مخصوصاً اگر به قول صاحب نظران پوزیتیویست یا نزدیک به پوزیتیویسم دو هزار سال بشر را به درجا زدن واداشته است، چرا باید او را بزرگ بدانیم (یا بزرگ بدانیم؟) تنها پاسخ روشنی که می توان به این پرسش داد این است که اگر کسی بتواند دو هزار سال تاریخ را با تفکر خود راه ببرد بزرگ است، اما توجه کنیم که با این قول ملاک دیگری را برای عظمت در نظر گرفته ایم. اینجا دیگر نمی گوییم که فلسفه ارسطو مجموعه احکام و اقوال درست است، بلکه می گوییم ارسطو در اخلاف خود و در سیر تاریخ تأثیر داشته است. پس ملاک منشأیت اثر و ماندگاری ارسطو است. چرا ارسطو ماندگار شده است؟ اگر بگوییم درست گفته است، کسانی می گویند طرح صورت و ماده و علت و معلول و جوهر و عرض و مقولات او نه درست است و نه طرح و قبول آن برای ما وجهی دارد، پس

ناگزیز ارسطوی ماندگار باید یک حادثه تاریخی باشد. به عبارت دیگر فلسفه ارسطو یک حادثه تاریخی است که در زمان پدید آمده و منشأ و آغاز یک سیر و تحول تاریخی شده است. به این جهت ارسطو لااقل در تاریخ اروپایی یک مرجع است و نمی‌توان او را نادیده گرفت. دکارت و کانت و هگل هم معلم اروپا و غربند، به این جهت یک دکارتی معاصر ما با اینکه ممکن است بسیاری از آرای کانت و یا هگل را نپسندد حرمت آنان را نگاه می‌دارد.

دکارت و کانت و هگل تنها معلمان فلسفه نبوده‌اند که آرای نو آورده و به دیگران آموخته باشند، آنان مظاهر نگاه غرب به عالم و آدمند و از این طریق تکلیف علم و عمل مردمان را معین کرده‌اند. آنها چه درست گفته باشند چه نادرست، ره‌آموز تاریخند. به این جهت بحث می‌شود که آیا کانت فیلسوف و ره‌آموز تجدد (مدرنیته) است یا هگل؟ اگر گاهی از زبان بعضی از اهل فضل می‌شنویم که فی‌المثل کانت و هگل را بر خطا می‌دانند و دانسته‌های خود را بر آرای ایشان ترجیح می‌دهند نباید ادعای ایشان را نادرست خواند، بلکه باید تذکر داد که مسئله را به نحو دیگری مطرح کنند. فلسفه برخلاف آنچه حتی گاهی طرفدارانش می‌پندارند مجموعه مسائلی برای تمرین فکر و سلسله احکام درست در باب موجودات و ماهیات نیست. فلسفه شناخت امکان‌های وجود بشر است و چون دایره این امکان‌ها مدام تغییر می‌کند فلسفه نیز دگرگون می‌شود. فلسفه ارسطو تصحیح فلسفه افلاطون نیست و فارابی و ابن‌سینا مصحح فلسفه ارسطو نیستند. کانت و هگل نیز در راهی که دکارت گشوده بود سیر کرده‌اند، نه اینکه هر یک سلف و استاد مقدم بر خود را اصلاح و تصحیح کرده باشند. مع‌ذلک مگر می‌توانیم در بحث فلسفه وارد شویم و به درست و نادرست کاری نداشته باشیم؟ هر کسی که در فلسفه وارد

می‌شود اگر مستعد درک مطالب فلسفی باشد برای خود نظری اختیار می‌کند یا لااقل در اختلاف‌های میان فلسفه‌ها و فیلسوفان رأی را بر رأی دیگر ترجیح می‌نهد. پذیرفتن یک رأی و ترجیح آن بر رأی دیگر به معنی درست دانستن آن و نادرست انگاشتن آرای مقابل و مخالف و معارض است، به خصوص که از همان آغاز پیدایش فلسفه منطق نیز به وجود آمده است تا میزان و ملاک درستی و نادرستی احکام باشد. چگونه می‌توان این مشکل را حل کرد؟

اگر دکارت و کانت درست نگفته‌اند بزرگی‌شان از کجاست و در چیست؟ مشکل بزرگ‌تر وقتی مطرح می‌شود که بدانیم موازین و ملاک‌های درستی و نادرستی اقوال فیلسوفان متعلق به دوره‌های مختلف تاریخ فلسفه مختلف و متفاوت است، یعنی اگر منطق را ملاک صحت و سقم بدانیم، منطق صوری به صورتی که ارسطو آن را تدوین کرده است در فلسفه جدید میزان نیست. بعد از هیوم و کانت این فکر غلبه پیدا کرده است که احکام فلاسفه هرگز با منطق قابل اثبات نبوده است و در زمان ما می‌گویند هیچ ملاک و میزانی برای اثبات قطعیت احکام علم وجود ندارد. در مورد علم چون کارکرد روشن و موجه دارد می‌توان با گفتن اینکه ملاک و میزان اعتبار احکام علمی کاربرد آنهاست قضیه را به نحوی از سر باز کرد، اما در مورد فلسفه چه باید کرد؟ فلسفه نه کاربرد دارد و نه قضایای آن را با هیچ منطقی می‌توان چنان اثبات کرد که در مورد آنها میان اهل نظر توافق پدید آید.

حقیقت است که فلسفه را مجموعه احکام درست نمی‌توان دانست. نه اینکه احکام فلسفه نادرست باشند؛ این احکام گواه ظهور و تحقق حقیقت است. احکام فلسفه به فطرت ثانی آدمی تعلق دارند و لازم نیست مثل احکام فطرت اول و فهم عادی به درست و نادرست تقسیم شوند. وقتی

گفته می‌شود که ملاک احکام فلسفی را درستی و نادرستی ندانیم، این احکام را خوار و پایین‌تر از احکام دیگر علوم ندانسته‌ایم، بلکه مراد این است که برخی مطالب اصلاً در صدق و کذب نمی‌گنجد. فلسفه چیزی بیش از صدق و کذب است و اثرگذاری آن از آن رو است که متحقق می‌شود. فلسفه با خود روابط و نظامات و معاملاتی می‌آورد، ولی ما اثر فلسفه را نمی‌بینیم. فلسفه پنهان است اما وجود دارد. گاهی می‌توان آن را دید و گاهی نه. در عالم غرب می‌توان آثار فلسفه غربی را کم‌وبیش دید. دست‌کم کسانی در فلسفه غرب پیدا شده‌اند که بگویند مثلاً این نظام غربی دکارتی یا کانتی است، اما صد سال پیش چنین نبود و کسی نمی‌گفت که تمدن غرب کانتی است. کانت استادی بود که در دانشگاه تدریس می‌کرد و همه چیز از جغرافیا و فیزیک گرفته تا انسان‌شناسی درس می‌داد. فلسفه شأنی از تاریخ است و مانند هنر و دین در تحقق اخلاق و رفتار و معاملات و نظام زندگی مردمان سهم اصلی و عمده دارد. به عبارت دیگر شأنی از حقیقت در خود دارد و گفتار حقیقت است.

وقتی در سخن فلسفه به‌عنوان سخن مطلق و حقیقت تام نظر کنیم آن را ناقص می‌یابیم، اما وقتی به اعتبار سخن زمان در آن بنگریم، آن را سخنی می‌یابیم که با عالم است، در عالم است و با گوش مردم مناسبت دارد. آنچه گوش و دل مردم آن را دریافت کند ماندگار می‌شود. اگر مردمی در درکات انحطاط باشند تاریخ ندارند. مردمی که فکر و ذکر نداشته باشند تاریخ ندارند و اگر در جایی می‌بینیم که نویسندگانی گفته است فلان قوم تاریخ ندارد به این معناست که گوش و زبان و فکر و ذکر ندارند، نه اینکه در فلان سال هجری یا میلادی به سر نمی‌برد، غذا نمی‌خورد و داعیه‌های بزرگ در زمینه علم و سیاست ندارد.

حاصل سخن این است که نباید گمان کنیم ملاک ثابت و معینی هست

که می‌توان با آن تکلیف حق و باطل را در فلسفه و بحث‌های نظری و در تاریخ معین کرد. فلسفه نظر صرف نیست، بلکه متحقق می‌شود و در زندگی و تاریخ نفوذ می‌کند. به این جهت درباره فلسفه بهتر است با حق و باطل حکم شود نه با درست و نادرست.

یک مورخ فلسفه می‌تواند با افلاطون یا کانت مخالف باشد، اما نمی‌تواند نفوذ و اهمیت این دو فیلسوف را منکر شود و نادیده بگیرد. افلاطون بنایی گذاشته است که زندگی اروپایی و فکر و جان اروپاییان با آن پرورده شده است. هرچند که هر صاحب‌نظری می‌تواند بگوید که من با این نظام و بنا مخالفم، ولی این تاریخی است که متحقق شده است و موافقت‌ها و مخالفت‌های معمولی اثر و اهمیت چندانی ندارند. نکته مهم درستی و نادرستی اقوال کانت نیست. این اقوال هر چه باشد در پدید آمدن و قوام عالم متجدد دخالت و نفوذ داشته است، به نحوی که شاید بتوان گفت اگر کانت نبود و فلسفه غربی آغاز و صورت دیگری می‌یافت و در جهت دیگری سیر می‌کرد، عالم تجدد صورت دیگری پیدا می‌کرد.

نتیجه بگیریم؛ وقتی به سیر فلسفه نگاه می‌کنیم فلسفه و احکام فلسفی به یک اعتبار درست و نادرست و به اعتبار دیگر حق و باطل است، اما ظاهراً تاریخ بیشتر با درست و نادرست سروکار دارد، زیرا تاریخ خبر دادن از گذشته است و خبر ممکن است راست یا دروغ باشد، اما یک معنی دیگر تاریخ پیش آمدن وقایع است و معنی این پیشامد است که در زبان مورخ معین می‌شود. مثلاً می‌گویند که در سال ۱۳۳۰ نفت ایران ملی شد. من از بین این همه حادثه که در عمرم اتفاق افتاده است خواستم به صرافت طبع حادثه‌ای را انتخاب کنم و ملی شدن صنعت نفت به یادم آمد. آیا این حادثه تاریخی است؟ من نمی‌توانم تاریخی بودن آن را اثبات کنم. (البته من این حادثه را تاریخی می‌دانم.) تاریخی بودن یا تاریخی

بودن یک حادثه تابع سلیقه مورخان و نویسندگان نیست. مورخان حادثه تاریخی را می‌شناسند، نه اینکه هر چه را بخواهند در تاریخ وارد یا از آن خارج کنند. اگر هزار مورخ بخواهند واقعه‌ای را که تاریخی نیست تاریخی کنند از عهده بر نمی‌آیند و اگر کسی بخواهد فی‌المثل هر وزیری از وزیران زمان قاجار را در ردیف امیر کبیر قرار دهد کسی از او نمی‌پذیرد. حوادث بزرگ و اصلی تاریخ حتی رفتار و ادراک ما را تعیین می‌کنند. پس تاریخ هم عرصه تحقق حق و باطل است و چون این معنی در مورد تاریخ نسبت به فلسفه ظاهرتر است باید تاریخ را نیز عرصه تحقق حق و باطل دانست. مورخ احکام و اخبار درست و نادرست را در این عرصه می‌یابد و اگر به آن راه نیابد نباید تاریخ بنویسد.

مسئله این نیست که تاریخ تابع اصل موجبیت است، بلکه همیشه در زندگی و تلقی و نگاه ما چیزی هست که با اتکای به آن زندگی می‌کنیم: خلاص حافظ از آن زلف تاهدار مباد

که بستگانِ کمندِ تورستگارانند
چیزی که ما بسته‌انیم امری تاریخی است و تاریخ و زندگی قوم و ملت حول آن قوام پیدا می‌کند. بنابراین به نظر من بهتر است وقتی می‌خواهیم درباره تاریخ فکر کنیم به حق و باطل تاریخ نیندیشیم و فلسفه‌ها را به درست و نادرست تقسیم نکنیم، بلکه به حقیقتی که با فلسفه در تاریخ متحقق می‌شود توجه کنیم.

فلسفه‌ها بازی و تفنن نبوده‌اند و با غرض و برنامه‌ریزی این و آن به وجود نیامده‌اند. در عصر کنونی ما چه بخواهیم و چه نخواهیم، هر که باشیم و شغلیمان هر چه باشد، ناگزیر بسته فلسفه هستیم. فلسفه ره‌آموز است، نه اینکه مشغولیت فکری گروهی متخصص باشد. کسانی که فلسفه مشغولیت فکری آنان است اگر با عالم خود یگانه باشند نمایندگان حقیقی

تفکر فلسفی هستند، ولی اگر مکررات را تکرار کنند احترامشان به این است که اطلاعات خوبی دارند و می‌توانند مطالب خوب را به دیگران بیاموزند. اما فیلسوف نظام روابط و نحوه ادراک مردمان را تغییر می‌دهد و فلسفه در تاریخ و با تاریخ متحقق می‌شود.

۴. تاریخ را آینه گذشته می‌دانند، ولی در تاریخ هم گذشته را می‌توان دید هم وضع کنونی را، به شرط آنکه حجاب زمان نظر تاریخی را نپوشانده باشد. تاریخ‌نویسی کار همه وقت و همه کس نیست، یعنی تاریخ‌نویسی با روح و نشاط زمان تناسب دارد. از آغاز تاریخ‌نویسی تاکنون کتاب‌های مهم تاریخ در زمان‌های شکوفایی و رونق نوشته شده است. بزرگ‌ترین مورخان نه در آغاز یک تاریخ یا یک تمدن، بلکه در زمان بسط و استقرار آن ظهور کرده‌اند. توسیدید و هرودوت و تاسیتوس و بیهقی در بهترین شرایط و اوضاع تاریخ یونان و روم و ایران به سر بردند و آثار تاریخی خود را پدید آوردند.

علم به طور کلی و تاریخ‌نویسی علی‌الخصوص نشانه سلامت و قوت یک دوران تاریخی است. مع‌هذا نبود و فقدان علم تاریخ همواره نشانه انحطاط نیست. در ادوار بحران و در زمان انقلاب تاریخ‌نویسی کاری بسیار دشوار است، زیرا انقلاب به یک اعتبار نفی گذشته است و در آن یا در ذهن معدودی از بستگان انقلاب گاهی سودای نسخ گذشته نیز پرورده می‌شود، چنان‌که در انقلاب فرانسه و تا اندازه‌ای در انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه چنین سودایی پدید آمد. ولی اگر گذشته باید نسخ شود دیگر اکنون و حال معنی ندارد و به آینده نیز نمی‌توان فکر کرد. اما این سودا پایدار نمی‌ماند و وقتی با انقلاب اساس تازه گذاشته شد، گذشته و آینده هر دو شأن خود را پیدا می‌کنند. منتهی در عالم توسعه نیافته نه گذشته

جایی دارد و نه نظر کردن به آینده آسان است. در عالم توسعه نیافته زمان پیوسته نیست، بلکه قطعاتی جدا از هم است. بنابراین مورخ چه می تواند بکند و چگونه می توان توقع داشت که در زمان گسسته تاریخ نویسی رونق داشته باشد؟

تاریخ نویسی به طور کلی دو دوره دارد و در هر یک از دو دوره صورت خاصی بر تاریخ نویسی غالب بوده است. تاریخ نویسی قدیم ضبط یادها و یادگارها و احیاناً تدوین تاریخ مفاخر بود. از قرن هیجدهم تاریخ، تاریخ کوشش های بشر در طریق رسیدن به تمدن علمی - تکنیکی کنونی است. در تاریخ نویسی جدید مورخان کاری به یاد و یادگار نیاکان خود ندارند، بلکه کارنامه گذشتگان را می نویسند و به این جهت مخصوصاً بر اموری که دیر می پاید و پایدار می ماند توجه می کنند. در دوره جدید تاریخ نویسی است که تاریخ علم و فلسفه و هنر و دین و فرهنگ و سیاست می نویسند. گذشتگان تا دوره جدید تاریخشان یاد گذشته بود. گذشته ای که مقدمه حال نبود، بلکه تکرار و امتداد آن به حال و اکنون می رسید. تاریخ نویسی دوران تجدد یادگار نویسی نیست، بلکه سعی در شناخت گذشته با ملاک ها و موازین و روش های جدید است. ارسطو که می گفت تاریخ علم نیست به تاریخ نویسی زمان خود نظر داشت و متجددان که تاریخ را علم می دانند به تاریخ واحد جهانی قائلند و در حوادث تاریخ نوعی پیوستگی و توجه به مصدر و غایت می بینند. این دو نوع تاریخ نویسی به دو زمان متفاوت و دو تاریخ تعلق دارند، یعنی زمان مورخ قدیم غیر از مورخ عصر متجدد است. ولی هیچ یک از این دو زمان در اصل گسیخته نیست، یعنی گسیختگی زمان ربطی به دوران تجدد یا قبل از تجدد ندارد، بلکه مربوط به خروج از یک زمان و وارد نشدن در زمان دیگر است. یعنی بی زمان و بی تاریخ شدن در عالم توسعه نیافته گسیختن از گذشته و بیگانگی با آینده

است. این درد گسیختگی، درد جان است و بر هیچ عضوی از اعضا عارض نمی‌شود، به این جهت کم‌تر آن را باز می‌شناسند. تنها چیزی که از این درد ظاهر می‌شود آشوب و آشفتگی و پراکندگی مدام دل و خاطر است.

به کشور خودمان و تاریخ صد سالهٔ اخیر آن نگاه کنیم. در این صد ساله اشخاص مستعد و درس‌خوانده بوده‌اند و هستند، اما مشکل این است که نویسندگان و دانشمندان و صاحب‌نظرانی که در یک زمان می‌زیسته‌اند از هم دور بوده‌اند و آنان که در پی یکدیگر آمده‌اند به کار یکدیگر کاری نداشته‌اند، چنان‌که ما اکنون به دشواری می‌توانیم آثار و نوشته‌های نویسندگان و دانشمندان صد سال پیش را پیدا کنیم. وقتی کتابی در تاریخ ادبیات صد سال اخیر به اسم «از صبا تا نیما» منتشر شد، بسیاری از اهل فضل از برخی مطالب آن بی‌اطلاع بودند. چندین کتاب مهم ادب اروپا در دوران مشروطه و سال‌های قبل از مشروطه به فارسی خوب ترجمه شده است که کم‌تر آنها را خوانده‌اند و مترجمان متأخر شاید بی‌خبر از آن ترجمه‌ها و بدون رجوع به آن کتاب‌ها آنها را دوباره ترجمه کرده‌اند. ما کتاب‌های تاریخ معاصر را که بیشتر به صورت خاطرات است کم‌تر خوانده‌ایم و اگر خوانده‌ایم شاید قصدمان رد و نفی یا مدح و تحسین بوده است.

تاریخ معاصر ما بیشتر به صورت رسالات مفرده یا خاطرات است و این آثار کم‌تر خوانده شده است و کسانی که خوانده‌اند در مضامین آنها بحث و نقد و چون‌وچرا نکرده‌اند. تاریخ و تاریخ‌نویسی جدید با نقد پدید آمده است، ولی ما نقد و نقادی نداریم، حتی آثار ادبی و فرهنگی و تاریخی ما را دیگران نقد کرده‌اند. لازمهٔ نقد و تاریخ‌نویسی این است که نقاد و مورخ در جایگاهی قرار گیرند و آن جایگاه را بشناسند. من در

بخش دیگری از همین یادداشت با استفاده از نظر ملاصدرا گفته‌ام که هر فکر و قول اصیل مسبوق به ادراک بسیط است. انتقاد و تاریخ‌نویسی هم با دست یافتن به یک صورت مثالی (پارادایم) و شاکله فکری و آزادی از زمان‌زدگی و سودهای نفسانی ممکن می‌شود. ملاک‌ها و موازین و روش‌های نقادی نیز تابع این شاکله فکری یا صورت مثالی است و اعمال آن با آزادی امکان دارد. در عصر حاضر در صورتی می‌توانیم تاریخ - البته تاریخ انتقادی - بنویسیم که مسائل زمان را بدانیم. مورخان هر چیز و همه چیز را نمی‌نویسند، بلکه مسائل را می‌نویسند. اما مسائل همواره روشن نیست، چنان‌که گاهی بسیار چیزها مایه قیل و قال است، اما مسئله حقیقی در آن قیل و قال‌ها گم می‌شود. فی‌المثل در نظر آوریم که در آینده مورخی بخواهد تاریخ این ایام را بنویسد؛ اگر فی‌المثل بنویسد اختلاف بزرگ این بوده است که آیا توسعه سیاسی مقدم است یا توسعه اقتصادی، یا اسلام با خشونت موافق است یا نه نادرست نوشته است، ولی اگر به تحلیل قضیه نپردازد و گزارش خود را پژوهش تاریخی و تاریخ بداند، تاریخ و خوانندگان به سخنش وقعی نخواهند نهاد. نزاع‌ها و اختلاف‌هایی از این قبیل هرچند که شاید معنی‌دار باشد، بعضی مسائل را می‌پوشاند و مانع درک آنها می‌شود. توسعه موزاییکی نیست که اجزای جدا داشته باشد و یک جزء را قبل از جزء یا اجزای دیگر بسازند و سپس اجزا را کنار هم بگذارند و به هم بچسبانند.

اینکه توسعه سیاسی مقدم است یا توسعه اقتصادی، یک نزاع سیاسی گروهی و حزبی است نه حادثه تاریخی و فکری. حادثه تاریخی مهم زمان ما در انداختن طرح توسعه و گشایش راه است. مسئله این است که چه می‌خواهیم و چه باید بکنیم، وگرنه با ملامت کردن و همه نارسایی‌ها و حتی نقص خود را به رقیب نسبت دادن راه به جایی نمی‌توان برد. مشکلی

که اگر مورخ به آن دچار شد رفعتش دشوارتر می شود این است که واقعیت و مسئله را از هم تمیز ندهیم. واقعیت این است که مردم گرفتاری های بزرگ در زندگی هر روزی دارند. معاششان تأمین نیست. در ادارات کسی به حرفشان گوش نمی دهد و به درخواستشان پاسخ نمی گوید. از قانون زیاد حرف نمی زنیم، اما از اینکه قانون را زیر پا بگذاریم یا از آن برای تعدی و ظلم بهره برداری کنیم پروا نداریم. در حالی که می گوئیم تعلیمات اجباری داریم پیدا کردن مدرسه و نام نویسی محصلان هزار دردسر دارد و...

اما اینها مسئله نیست در صورتی مسئله می شود که بپرسیم این مشکلات از کجا و چگونه پدید آمده است و راه یا راه های بیرون شدن از آنها کدام است. شاید مسئله عمده نشناختن و نداشتن مسئله باشد. به عبارت دیگر مسائل ما نیندیشیدن به طرحی برای آینده و اهمال در کارآمد کردن اداره و مدرسه و نظام اداری و آموزشی و غفلت از دشواری راه آینده و در نتیجه بی توجهی به امکان رفع تیرگی افق زمان و مجال دادن نادانسته به نومیدی و بی قیدی و لاپالی گری است. در یک کلمه، مسئله ما غفلت از گذشته و آینده و کاروبار خودمان است. راستی ما را چه رسیده است که در برابر انواع فساد و ناملایمات مثل سنگ بی اعتنائیم و اگر کسی به گله گوشه عادات ما تعریضی داشته باشد مثل چنگ خروش برمی آوریم که دین و اخلاق و انسانیت برباد رفت؟ اگر به راستی می خواهیم دین و اخلاق و معنویت حفظ شود، به فکر مسائل و طرح و حل درست مسائل باشیم. نظام اداری و بازار و معاملات و آموزش را اصلاح کنیم و به جای اظهار درد بینیم آیا می توانیم برای اصلاح امر معاش و اقتصاد و فرهنگ و سیاست طرح های کارساز دراندازیم. گفتن اینکه چه نداریم و چه نیازهای طبیعی فوری داریم آسان است، اما آیا می توانیم برای اصلاح امور اداری

و معاملات و مناسبات و بازار و اخلاق عمومی چاره‌ای بیندیشیم؟
 دین و معنویت با حرف این و آن و حتی با رد و نفی اشخاص کم‌تر
 آسیب می‌بیند تا از مهمل گذاشتن مسائل اصلی و پرداختن به نزاع‌های
 بیهوده یا نزاع‌هایی که به هر حال مردم آنها را نزاع برای حفظ و کسب
 قدرت می‌دانند. ما باید بیندیشیم که اگر گشایشی پیدا شود و ان‌شاء‌الله
 فردایی بهتر از امروز فرارسد و مورخانی پیدا شوند که مسائل امروز را
 کم‌وبیش بازشناسند، درباره‌ی ما چه حکم خواهند کرد؟ اگر گزارش دهند
 که اینها نخواستند یا نتوانستند مسائل زمان خود را بشناسند و وقت را با
 نزاع‌های خصوصی و گروهی گذرانند، تاریخ ما را سرزنش خواهد کرد.
 تاریخ این زمان دیر یا زود روزی نوشته می‌شود و زیبایی‌ها و زشتی‌ها و
 خوبی‌ها و بدی‌ها و عدل‌ها و ظلم‌ها و صداقت‌ها و ناراستی‌ها و
 خردمندی‌ها و حماقت‌ها کم‌وبیش ظاهر می‌شود. اگر به مسائل حقیقی
 پردازیم و به اوام مشغول شویم و بعضی حرف‌های خوب را سپر
 مقاصد سیاسی قرار دهیم، اثر آن حرف‌های خوب از میان می‌رود و
 مقصودها عیان و آشکار می‌شود.

نقد و نقادی این نیست که عیب‌های یکدیگر را بزرگ کنیم و در برابر
 چشم مردمان قرار دهیم. نقد کردن کوشش برای درک جایگاه و شأن
 چیزها و کارها و قرار دادن هر چیزی در جای حقیقی آن است. به این
 معنی نقد و نقادی با فهم و درک و عدل قرابت پیدا می‌کند. تاریخ نیز گرچه
 مصون از خطا و اشتباه نیست حکمش غالباً و معمولاً بی‌ملاحظه و عادلانه
 است. مگویند مورخان خطاهای فاحش و غرض‌ورزی‌های زشت
 کرده‌اند و تاریخ را به ظلم آلوده‌اند. من نمی‌گویم همه مورخان عادلند و
 همواره با انصاف حکم می‌کنند، بلکه می‌گویم حقایق تاریخی حتی اگر
 مورخ قصد پوشاندن یا تحریف آنها را داشته باشد بالأخره به نحوی

آشکار می‌شود. وقتی می‌نوشتیم که حکم تاریخ بی‌ملاحظه و عادلانه است، نوشته‌های بعضی مورخان بزرگ در نظرم آمد که در عین اهمیت و عظمت پر از سهو و ملاحظه‌کاری و احکام ناروا و بیجاست. گیبون که مورخی بزرگ است و کتاب «عظمت و انحطاط امپراتوری روم» او شهرت و اعتبار بسیار دارد، به اقتضای روحیهٔ قرن هیجدهم برای تجلیل از دوران عظمت روم آن را در مقابل رسم استبداد صفوی که آن را استبداد بی‌رحم و بی‌پروا و خونریز و خونخوار می‌دانسته قرار داده است. شاید بعضی صفات که گیبون به صفویان نسبت می‌دهد کم‌وبیش در آنها بوده است، اما مهم این است که مورخ در جستجوی مثال یک حکومت بی‌پروا به اخلاق و نظم و قانون بوده و وقتی صفویه را با این صفات شناخته، ظاهراً در صدد پژوهش و تحقیق برنیامده و به شنیده‌ها و مشهورات زمان و محیط زندگی خود اکتفا کرده است. البته حکم قطعی تاریخ نیز حکم گیبون و امثال گیبون نیست، بلکه تاریخ دربارهٔ گیبون و کتاب‌های او هم حکم می‌کند، ولی حکم تاریخ بالاخره در کتاب‌های تاریخ و متون تاریخی اظهار می‌شود. یعنی اگر حکم تاریخ را عین حکم مورخ نمی‌دانیم اهمیت کتاب تاریخ و پژوهش‌های تاریخی را منکر نشویم.

این سخن جاهلانه و هرجایی که ما به ادبیات و فلسفه و تاریخ چه نیاز داریم، بلکه باید به طب و مهندسی روکنیم مثال دیگر اشتباه میان واقعیت و مسئله است. مسلماً ما به طب و مهندسی نیاز داریم و طبیبان و مهندسان باید عزیز و محترم باشند، اما به آن سوی قضیه توجه کنیم که می‌گوید از تاریخ و ادب و فلسفه اعراض کنیم. هرکس می‌خواهد طب و مهندسی بیاموزد و استعداد و آمادگی دارد، باید مقدم او در دانشگاه‌ها و مراکز علمی گرامی داشته شود، اما تحقیر ادب و فلسفه و تاریخ حاکی از شناختن شرایط و امکان‌هاست و اگر نگوئیم حتی موجب شکست

تحصیل طب و مهندسی می‌شود، بدانیم که قوام و استواری آنها را در نظام جامعه دشوار می‌سازد.

درست بگویم، در جامعه جدید هر جا به ادب و تاریخ و فلسفه اعتنا می‌شود علوم دیگر نیز قدر و موقع مستحکم دارد و هر جا و هر وقت که تاریخ و ادب و فلسفه رونق ندارد علوم دیگر هم کم‌خون و بی‌نشاط است. اگر قرار بود اعتنا به تاریخ و فلسفه و شعر موجب عقب‌ماندگی باشد و با بی‌اعتنایی به اینها راه پیشرفت هموار شود می‌بایست ژاپن و آمریکا و بریتانیا و اروپای غربی و شمالی و روسیه در مانده‌ترین کشورها و مناطق عالم باشند و هر چه علم و صلاح و پیشرفت است مثلاً در خاورمیانه جمع شود، زیرا در ژاپن و آلمان به فلسفه و تاریخ بسیار اعتنا دارند و در مناطق توسعه‌نیافته اگر به اینها اعتنا کنند غرض سیاسی یا قصد تفنن دارند.

مع هذا توجهی که در سال‌های اخیر در کشور ما به تاریخ و فلسفه شده است مجال بدبینی را تنگ می‌کند. درست است که ما هنوز به اهمیت تاریخ و تاریخ‌نگاری چنان‌که باید پی‌نبرده‌ایم، ولی نشانه‌های توجه به تاریخ در مراکز علمی و مطبوعات کم‌وبیش پیدا شده است. نکته بسیار مهم این است که به کتاب‌های درسی تاریخ که در سال‌های اخیر وضع پریشانی داشته است قدری توجه شده است. در این کتاب‌ها - تا یکی دو سال اخیر - غالباً احساسات سیاسی میزان انتخاب مطالب و حکم در باب وقایع و اشخاص بود. ظاهراً نویسندگان می‌پنداشتند که با جهت دادن به تاریخ می‌توانند در تربیت و قوام روح سیاسی دانش‌آموزان مؤثر باشند. این قبیل پندارها بیش‌تر نویسنده و کم‌تر خواننده را گمراه می‌کند و علم را به خطر می‌اندازد. تاریخ را باید از روی انصاف و با صدق و صفا نوشت و کارنامه عمل اشخاص تاریخی را بدون اعمال اغراض و حب و بغض‌های شخصی و گروهی و سیاسی پیش روی خواننده قرار داد. یعنی تاریخ را

نباید وسیله توجیه یک ایدئولوژی و ردّ ایدئولوژی دیگر کرد. تاریخ تبلیغاتی تاریخ نیست و در خوانندگان اثر بد و منفی می‌گذارد و موجب بی‌مقداری و خواری تاریخ می‌شود. درس تاریخ در مدارس از جمله مهم‌ترین دروس است و همتی که صرف تهیه کتاب درسی تاریخ می‌شود باید متناسب با این اهمیت باشد. تاریخ‌نویسی که با غرض بدنام کردن کسانی و پوشاندن زشتی‌های اعمال دیگرانی قلم به دست می‌گیرد مورخ نیست.

مورخان حقیقی می‌دانند که قدر و بی‌قدری اشخاص و کارها با درک دقیق مورخ از وقایع و وصف و شرح درست آنها معلوم می‌شود. اگر این اصل مراعات شود دیگر کسی یا گروهی نمی‌تواند توقع داشته باشد که تاریخ ذکر فضایل و محاسن بعضی و شرح قبایح و اعمال اشخاص و گروه‌های دیگر باشد. تاریخ به صفات نفسانی و خوبی و بدی مردمان کاری ندارد، بلکه به تصمیم‌هایی که اشخاص تاریخی در موقعیت‌های خاصی اتخاذ می‌کنند و کارهایی که انجام می‌دهند و آثاری که بر آن تصمیم‌ها و کارها مترتب می‌شود می‌پردازد.

تاریخ در نهج البلاغه

مقاله‌ای که پیش روی شماست متضمن سیر اجمالی در کلمات مولای متقیان و امیر مؤمنان، حضرت علی (ع)، درباره تاریخ است.^۱

۱. از دانشمند عزیز صاحب‌دلی که مرا به نوشتن این مقاله تشویق کرد بسیار متشکرم، زیرا این دعوت و تشویق نه فقط موجب شد که بعد از مدت‌ها دوباره زمانی - هرچند کوتاه - به مطالعه در نهج البلاغه پردازم و جان و دل را از عطر و نشاط آن معطر سازم، بلکه مرا برانگیخت که به بعضی شروح نهج البلاغه و کتاب‌هایی که درباره علی (ع) و کلمات و سخنان او نوشته‌اند رجوع کنم. درباره این بزرگ بسیار نوشته‌اند و البته صاحبان این نوشته‌ها همگی صاحب‌نظر و محقق نبوده‌اند. مردی که صاحب ولایت عظمی است، هرکس به او اندکی نزدیک شود از بزرگی اش دچار هیبت می‌شود و در دل نسبت به او احترام و محبت حس می‌کند. طبیعی است که ذکر جمیلش در افواه همه باشد و هرکس میل کند که چیزی راجع به او بگوید یا بنویسد. به این جهت در مورد حضرت علی (ع) بسیار سخن‌ها گفته شده و در مجموعه این گفته‌ها همه‌گونه سخن - از سنجیده‌ترین و سزاوارترین سخن‌ها تا حرف‌های معمولی و سطحی - می‌توان یافت و این از یک جهت شادی‌بخش و ستایش‌انگیز است و از سوی دیگر تأسف‌آور و مایه دروغ. اگر بعضی از این نویسندگان حسن نیت و قصد اظهار ارادت نداشتند، می‌توانستیم آنان و ناشران نوشته‌ها و گفته‌هایشان را ملامت کنیم که چرا لااقل دریافته‌اند و نگفته‌اند که قصد اظهار ارادت داشته و ران ملخ به حضرت سلیمان پیشکش می‌کنند، آیا نوشته من نیز یکی از آنهاست؟ امیدوارم که این وجیزه ناچیز در بارگاه فضل و کرم نامقبول نیفتد.

نکته‌ای که باید ذکر شود این است که مضمون این نوشته در آثار متقدمان ظهور تفصیلی نداشته و اگر مطرح شده برکنار از بعضی سوء تفاهم‌ها نبوده است و به این جهت

پژوهنده‌ای که با چنین قصدی در کلمات آن بزرگ نظر می‌کند به نکات بدیع بسیار برمی‌خورد که می‌توان آنها را گوهرهای تذکر تاریخی دانست. مرد خدا در هر چه نظر می‌کند و می‌بیند در آن جلوه خدا می‌بیند و از حوادث روزگار درس عبرت می‌آموزد. اما نه مرد خدا بودن یا مرد خدا شدن آسان است و نه بخت دیده عبرت بین یار همه کس می‌شود. ما چیزهایی را می‌بینیم و می‌پنداریم که چون چشم داریم می‌بینیم و داشتن چشم برای دیدن و دیدار کافی است. درست است که ما با چشم می‌بینیم و اگر چشم نداشتیم اشیاء دیدنی محسوس را نمی‌دیدیم، اما دیدن چشم صرف یک امر مکانیکی و فیزیولوژیک نیست و اگر چنین بود بیننده با آن چیزی دریافت نمی‌کرد یا همه بینندگان هرچه می‌دیدند یکسان درک می‌کردند. اصلاً دیدن و شنیدن را نحوه بستگی و تعلق ما و نظم سخن و عالمی که در آن به سر می‌بریم راه می‌برد. به سخن بلند مولای موحدان بیندیشیم که فرمود: «ما رأیتُ شیئاً إلاّ و رأیتُ اللهَ قبلَهُ»^۱ آن که پیش از دیدن با چشم تن، چشم دل باز نکرده است چیزی نمی‌بیند و اگر ببیند امور پراکنده و آشفته و آشوب می‌بیند. دیدن چشم را ادراکی مقدم بر آن

نتوانسته‌ام چنان‌که رسم است به تتبع و رعایت رسوم و شرایط آن پردازم و به این جهت توقع دارم که این یادداشت را با ملاک‌های روش تتبع نسنجند که بر شرمساری‌ام افزوده می‌شود. نوشته من در حقیقت نه تتبع است و نه گزارش، بلکه جستجویی است از روی دلبستگی و وسواس برای درک نگاه تاریخی نهج البلاغه و مخصوصاً متضمن درخواستی است از فرمانروای ملک سخن و راه‌گشای طریق هدایت که نویسنده این سطور را راهی به درک معنی دشوار تاریخ در نهج البلاغه بنماید و او را از زمره محرومان بیرون آورد. در مطالعه نهج البلاغه متن عربی را با چهار و گاهی پنج ترجمه از ترجمه‌های متأخر پیش‌رو داشته‌ام، اما در نقل مطالب بیش‌تر از ترجمه استاد دکتر سید جعفر شهیدی استفاده کردم.

۱. سید حسن قبانجی، مسندالامام علی (ع) سید طاهر اسلامی (ضبط و تخریج)، دارالاسوة للطباعة والنشر، تهران، اول، ۱۴۲۰ ه.ق.، ج ۱، ص ۱۵۰. -و.

راه می برد که ملاصدرا از آن به «ادراک بسیط» تعبیر کرده است. نظیر این ادراک در پدیدارشناسی معاصر هم مورد توجه قرار گرفته است و در حقیقت با وجود و عدم این درک بسیط است که گروهی از مردمان اهل ذکر می شوند و مردمی دیگر در غفلت می مانند یا غفلت و تذکر در اوقات و زمان های تاریخی یک قوم کم تر و بیش تر می شود. اشخاص هم وقتی به حوادث و پیشامدها می نگرند آنها را یکسان درک نمی کنند، یعنی اگر دل عبرت بین نباشد دیده نیز عبرت بین نمی شود.

هان ای دل عبرت بین از دیده عبرت کن هان

ایوان مدائن را آئینه عبرت دان^۱

۱. کیست که دل عبرت بین دارد؟

قبل از اینکه به این پرسش پردازیم، باید تصریح شود که قرار نیست از فلسفه تاریخ حضرت علی (ع) بحث شود و آن بزرگ در عداد فلاسفه تاریخ قرار گیرد، زیرا نکات نهج البلاغه و به طور کلی کلمات علوی - و یا هر روایتی که از ائمه دین نقل شده است - سخن هدایت است نه زبان عبارت ارباب علوم رسمی. نهج البلاغه سراسر درس تذکر و عبرت است. هر درس تذکری فلسفه تاریخ نیست. قصد صاحب بزرگ آن نیز تدوین فلسفه تاریخ و هیچ علم خاص دیگر نبوده است. البته مولا فرموده است که «خبر گذشته و آینده و احکام ناظر بر روابط کنونی جامعه تان در قرآن موجود است.»^۲ با وجود این نه قرآن و نه نهج البلاغه کتاب فلسفه نیستند. حضرت

۱. خاقانی

۲. نگ. ک. به: عبدالمجید معادینخواه، فرهنگ آفتاب، ۱۰ ج، ذره، تهران، اول، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۱۵۳، و نیز نهج البلاغه، ترجمه دکتر سیدجعفر شهیدی، علمی و فرهنگی، تهران، هفتم، ۱۳۷۴، ص ۴۱۸ - و.

علی (ع) هم نخواست است فلسفه تاریخ تدوین کند، بلکه او دل عبرت بین داشته و با مرگ که تقدیر همه آدمیان است انس یافته و با این انس گذشته و گذشتگان را می دیده و در موقع و مقام ولایت، مقتدای اهل نظر و بصیرت و اعتبار شده است.

آنان که می گویند علم با تجربه به دست می آید درست می گویند، اما اگر این گفته را بر فرض وجود بشری که حقیقت وجودش لوح پاک و عاری از هر نقش است استوار کنند راهشان به بن بست می رسد. آدمی لوح پاک و نانوشته نیست و حتی اگر لوحی باشد که بر آن چیزی حک نشده باشد، آن لوح آمادگی و استعداد خاص دارد و لااقل اثر تجربه می تواند در آن حک شود یا بهتر بگوییم، تجربه در این لوح معنا می شود، زیرا تجربه قبل از فهم نیست و اگر فهم نباشد تجربه صورت نمی بندد. حوادث تاریخ هم برای کسی تجربه می شود که از پیش فهمی از تاریخ داشته باشد. این فهم، فهم هیچ حادثه مشخص و معینی نیست، بلکه درک بسیط و غیرحصولی این معانی است: ۱. ما اهل عهد و پیمانیم و اگر عهد می شکنیم باز آن را تجدید می کنیم. ۲. زندگی دنیوی زندگی با مرگ است و ما با مرگ زندگی می کنیم. ۳. ما وقتی با یاد مرگ تنها می شویم بهتر می توانیم از حوادث تاریخ درس بیاموزیم. ما در روز الست پیمان بسته ایم که جز پروردگار حقیقی خود را نپرستیم، اما اینجا یعنی زمین، جایگاه آزمایش و دار بلا و ابتلاست. چنان که خداوند چون آدم را آفرید و به فرشتگان امر کرد که او را سجده کنند و شیطان با استکبار از اطاعت فرمان سر باز زد، آدم را در سرایی جای داد که ابزار زندگی اش را کامل و جایگاهش را ایمن ساخته بود و او را در خصوص ابلیس و دشمنی ریشه دارش هشدار داد، اما سرانجام ابلیس به دام فریبش آورد و یقین او را به شک و در نهایت نشاط وی را به دلهره و ترس بدل کرد و با فریبکاری ابلیس، آدم به دام پشیمانی

فرو افتاد. با این همه، خداوند سبحان در توبه را به روی آدم گشوده گذاشت تا از آن تنگنا و بن بست گریزگاهی بیابد و راه نجاتی بجوید و کلمه رحمتش را به او آموخت و بازگشتش را به بهشت وعده فرمود. سپس او را به سرای گرفتاری و آزمون و دنیای زادویش فرود آورد و از آن وقت در حق او این سخن بلند درست آمد:

چه کند کز پی دوران نرود چون پرگار

هر که در دایره گردش ایام افتاد^۱

در پیام نخستین روز خلافت فرمود:

آن که عبرتها - ی روزگار - او را آشکار شود - و از آن پند پذیرد - و از کیفرها که پیش چشم اوست عبرت گیرد، تقوی او را نگه دارد، و به سرنگون شدنش در شبهه‌ها نگذارد.^۲

و در وصف و صفت دهر مرگ را دخیل کرده است:

الدهر یخلق الأبدان، و یجدد الآمال، و یقرب المنیة، و یباعد
الأمنیة، من ظفر به نصب، و من فاته تعب.

روزگار پوساننده‌ی اندامها، محدود کننده‌ی آرمانها، نزدیک
آورنده‌ی مرگها و دورکننده‌ی آرزوها است. کامیابیهای مادیش
رنج آوراند و ناکامیهای خستگی‌زا.^۳

ابن جان مستعداً همزمان حضرت مصطفی (ص) و هم عهد نزول قرآن که از پیامبر درس آموخت، نه فقط آموزگار و مفسر قرآن، بلکه قرآن ناطق و متحقق شد. مولای موحدان از قرآن آموخت که علم و عبرت و خشیت و حکمت ملازم و به هم بسته‌اند. در این گفته دقیق دقت فرمایید:

۱. حافظ

۲. نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، خطبه ۱۶، ص ۱۷. - و.

۳. فرهنگ آفتاب، ج ۳، ص ۱۱۴۷. - و.

یقین را نیز چهار شعبه است: نگرشی به زیرکی، رسیدن به دقایق حکمت، پند گرفتن از گذشت روزگار و نگهداشتن روش اسلاف. آن کس که نگرشی زیرکانه‌اش بَوَد به دقایق حکمت دست یابد و آن‌که به دقایق حکمت دست یابد، سیرت [عبرت] روزگار بشناسد و آن‌که سیرت روزگار بشناسد چنان است که با اسلاف زیسته است.^۱

در نامه به امام حسن (ع) نیز این نکته را دوباره مورد تأکید قرار داده، فرمود:

هرچند که من به اندازه‌ی تمامی نسلهای گذشته عمر نکرده‌ام اما در کار و کردارشان نیک نگریسته‌ام، در اخبارشان اندیشیده‌ام، در میان آثار به جای مانده‌شان گردیده‌ام، آن چنان‌که خود یکی از آنان شده‌ام.^۲

و در خطبه ۱۶ فرمود:

آن‌که عبرتها - ی روزگار - او را آشکار شود - و از آن پند پذیرد - و از کيفرها که پیش چشم اوست عبرت گیرد، تقوی او را نگه دارد
[...]^۳

نیز در خطبه ۲۱۱ با استناد به آیه مبارکه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَن يَخْشَى»^۴ همه موجودات و حوادث را نشانه عبرت می‌بیند و البته بزرگ‌ترین عبرت‌ها در نظر او سرگذشت مردمی است که وابستگی به دنیا آنها را مست غرور کرده است، یعنی از وضع خود غافلند و نمی‌دانند که فریفته

۱. ابن‌هلال نقفی، الغارات، عبدالمحمد آیتی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران،

اول، ۱۳۷۱، ص ۵۳ - و. ۲. فرهنگ آفتاب، ج ۳، ص ۱۱۵۲ - و.

۳. نهج‌البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، خطبه ۱۶، ص ۱۷ - و.

۴. سوره نازعات، آیه ۲۶.

دنیا شده‌اند. حضرت مولا در شرح آیه «ما عَزَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ»^۱ وضع ما را در دنیا اینچنین وصف کرده است:

سخن به راست بگویم، دنیا تو را فریفته نساخته، که تو خود فریفته دنیایی و بدان پرداخته. آنچه را مایه عبرت است برایت آشکار داشت، و میان تو و دیگری فرقی نگذاشت. او با دردها که به جسم تو می‌گمارد، و با کاهشی که در نیرویت پدید می‌آرد، راستگوتر از آن است که با تو دروغ گوید و وفادارتر از آنکه با تو راه خیانت پوید، و بسا نصیحتگویی از سوی دنیا که وی را متهم داشتی و راستگویی که گفته او را دروغ پنداشتی. اگر در پی شناخت او باشی در خانه‌های ویران، و سرزمینهای خالی از مردمان، اندرزهایی چنان نیکو فریاد تو آرد، و نمونه‌هایی برای گرفتن پند پیش چشمت دارد.^۲

نکات ظریفی در این کلمات درج است که آدمی را به حیرت و اعجاب وامی‌دارد. دنیا و زندگی و مرگ و تاریخ و حوادث در نگاه علی (ع) همان نیست که به نظر مردم معمولی می‌آید، بلکه همه اینها در نظر آن بزرگ آینه حق است و اگر در آن حق را ببینند، آن شیء حکم آموزگار پیدا می‌کند. مفاهیمی مثل دنیا و زندگی، بسته به اینکه در چه نسبتی وارد شوند معنی متفاوت پیدا می‌کنند، چنان‌که به خود نظر کردن یا خودبینی خوب و پسندیده نیست، اما گاهی باید فارغ از غم دنیا و بودن نبود آن در آینه وجود خویش نظر کرد و در غم خویش بود. اگر از ما و به خصوص از کسانی که پروای اخلاق دارند بپرسند آیا غمخوار خویش باید بود یا غم دیگران باید خورد، دومی را سفارش می‌کنند و مسلماً در ساحت اخلاق

۱. سورة انفطار، آیه ۶.

۲. نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، خطبه ۲۲۳، ص ۲۵۸. - و.

درست این است که به فکر دیگران باشیم، اما ساحتی مقدم بر این ساحت اخلاقی وجود دارد که اخلاق از آنجا می‌روید. آنجا باید غمخوار خویش باشیم و با رجوع به آن ساحت است که حافظ گفته است:
پیوند عمر بسته به مویی است هوش‌دار

غمخوار خویش باش غم روزگار چیست
در اینجا شاعر نظر به احوالی داشته است که انعکاس آن در آغاز نامه امیرمؤمنان به فرزندش امام حسن (ع) پیدا است. آنجا که فرمود:

آنچه آشکار از پشت کردن دنیا بر خود دیدم و از سرکشی روزگار
و روی آوردن آخرت بر خویش سنجیدم، مرا از یاد جز خویش باز
می‌دارد، و به نگرستنم بدانچه پشت سر دارم نمی‌گذارد جز که
من هر چند مردمان را غمخوارم، بیشتر غم خود دارم. - این
غمخواری - رأی مرا بازگردانید و از پیروی خواهش نفسم بیچانید،
و حقیقت کار را برایم آشکار نمود.^۱

می‌بینیم که نسبتی میان غمخوار خویش بودن - به معنی تذکر به حقیقت وجود آدمی - و ادبار دنیا و اقبال آخرت وجود دارد. راستی، چگونه مردی که دنیا پیش چشم او از آب دهان بز بی‌مقدارتر بود دنیا را ستایش می‌کرد و سمت پندآموزی و راهنمایی به او نسبت می‌داد؟ توجه کنیم که دنیای بی‌مقدارتر از آب دهان بز و خوارتر از کفش کهنه، دنیای غرور فریفتگان است و به همین جهت می‌فرمود: «دنیای شما پیش من... اما دنیایی که آفریده خداست و گذرگاه و وطن آدمیان است سرای خوبی است.» دنیا به خودی خود بد نیست، بلکه در نسبت با ماست که بد یا خوب می‌شود. اگر در نسبتی که با آن داریم حد و قدر شناختیم، در آن صورت خانه ما و جایگاه آزمایش ماست، اما اگر اندیشه اخلاقی الارض وجود ما را

۱. نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، نامه ۳۱، صص ۲۹۵ و ۲۹۶. - و.

مسخر کرد، دنیا مایه تباهی و زیانکاری ما خواهد بود. ما به دنیا آمده‌ایم که از آن بیرون شویم. ما با یاد مرگ با دنیا نسبت درست برقرار می‌کنیم. عبرت هم با شناخت این نسبت، یعنی شناخت دنیا و با یاد مرگ ممکن و میسر می‌شود، اما مرگ چیزی نیست که به آسانی وصف شود و دل‌های مردمان آن را دریابد و بپذیرد. در خطبه ۱۱۳ به مخاطبان خود - که مردم سراسر تاریخند و نه صرف جمعی که در مجلس او حاضر بوده‌اند - تذکر می‌دهد که یاد مرگ از دل‌های آنها رفته و جای آن را آرزوهای فریبنده گرفته است. به عبارت دیگر بستگی به این جهان، آن جهان را از یادها برده است.

در اینجا این پرسش پیش می‌آید که با مقدم داشتن آخرت بر دنیا تاریخ چه اهمیتی می‌تواند داشته باشد. اندیشه تاریخی که از قرن هیجدهم در اروپا پدید آمده و فلسفه‌های تاریخ در زمینه آن روییده است بیشتر جهان‌بین است و به آخرت ناظر نیست، اما این نظر تاریخی در اصل دینی است و شاید در عالم دنیاداری هم گویای سپنجی بودن جهان و نه حکایت دوام و پایداری آن باشد. در ادیان توحیدی که کتاب آسمانی و پیامبر دارند، این اصل جاری است که خداوند آدمیان را بدون راهنما نمی‌گذارد و در وقت مناسب پیامبران و سفیران خود را می‌فرستد تا مردم را بشارت دهند و انذار کنند. پیامبران، چنان‌که عارفان گفته‌اند، هر کدام مظهر یک یا چند اسم از اسمای الهی هستند و پیامبر خاتم مظهر جمع اسمای الهی است و در هر عهد یا دوره‌ای اسم یا اسمایی غالب و حاکم است، بنابراین قول هر عهدی صورت و حقیقت خاص دارد. علاوه بر این دین وعده نجات می‌دهد و معتقدان و مؤمنان امید نجات و آمدن منجی دارند.

در تفکر دینی ما بشر فقیر و نیازمند است و خداوند هرگز او را به خود

وانمی‌گذارد و این به خود وانگذاشتن مستلزم جاری بودن حکمت الهی در تاریخ است. اینکه تاریخ بشر بر طبق حکمتی جریان دارد و اهل خشیت و حکمت آن را درمی‌یابند و از عبرت‌ها درس می‌آموزند، ریشه در تفکر دینی دارد.

۲. چرا و چه وقت پیامبران مبعوث می‌شوند؟

گفتیم که تاریخ در تفکر دینی و در نظر ارباب معرفت، تاریخ پیامبران و رسولان الهی است و با حادثهٔ سکنی‌گزیدن حضرت آدم در زمین آغاز می‌شود و با آمدن منجی آخر زمان پایان می‌یابد. اینکه کسانی این تلقی را نوعی یا صورتی از تاریخ‌انگاری دانسته‌اند درست نیست. البته تاریخ‌انگاری برگرفته از نظر عهد عتیق و عهد جدید و قرآن مجید و کلمات اولیای دین دربارهٔ تاریخ است، اما آن نگاه و نظر تاریخی دینی، در فلسفهٔ تاریخ و تاریخ‌انگاری متأخر از جوهر دینی و الهی خالی می‌شود و وجههٔ بشرمداری (اومانیسم) پیدا می‌کند.

اگر توجه داشتن به آغاز و انجام کار بشر و اقوالی مانند اینکه صلاح و فساد صرفاً صفت اشخاص نیست، بلکه عارض زمانه و تاریخ نیز می‌شود یا هر کاری مرهون وقت خاصی است و امثال اینها در ذیل مذهب اصالت تاریخ قرار می‌گیرد، بیش‌تر دینداران باید مایل به مذهب اصالت تاریخ باشند، ولی اگر برای بیرون آمدن و رهایی از مذهب اصالت تاریخ نباید از آغاز و انجام سخن گفت و به هیچ نظم و پیوستگی و ربط در تاریخ قائل نبود، به‌نظر می‌رسد که اعتقاد به تاریخ‌انگاری بهتر از انکار آن باشد. ولی اینجا مقام رد و اثبات تاریخ‌انگاری نیست، بلکه می‌خواهیم نسبت میان انسان و تاریخ را در کلمات و اشارات حضرت علی (ع) درک کنیم. اینکه آیا بحث از آغاز و پایان تاریخ نوعی تاریخ‌انگاری است باید در جای خود

بحث شود، اکنون سخن این است که ما حقیقت خود را در آغاز تاریخ و هنگام آمدن آدم ابوالبشر به زمین می‌بینیم و مولای متقیان چه خوب این آغاز را تقریر فرموده و شرح داده است که چگونه شیطان آدم ابوالبشر را فریفته

[...] تا یقین را به گمان فروخت و آتش دودلی بر رویار عزم او را بسوخت. شادمانی بداد و بیم خرید، فریب خورد و پشیمانی کشید سپس خدای سبحان در توبه را به روی او گشاد، و کلمه رحمت بر زبان او نهاد، و بدو وعده بازگشت به جنت داد؛ و او را بدین سرای فرود آورد که خانه رنج و امتحان است.^۱

تاریخ با عهد پدید می‌آید و به یک معنی عهد همان تاریخ است. کسی که عهد می‌بندد ممکن است عهد را بشکند. آدمی در روز الست عهد کرده است که پروردگار خود را پیرستد اما بشر اهل غفلت و فراموشی است و چه بسا در گردش زمان عهد را از یاد می‌برد. به این جهت ارسال رسولان ضرورت پیدا می‌کند:

خدای سبحان از فرزندان او [آدم] پیامبرانی گزید [...] و این هنگامی بود که بیشتر آفریدگان از فطرت خویش بگردیدند و طومار عهد در نوردیدند، حق او را نشناختند برابر او خدایانی ساختند [...] پس هرچندگاه پیامبرانی فرستاد و به وسیله آنان به بندگان هشدار داد تا حق میثاقی آلت بگزارند، و نعمت فراموش کرده را به یاد آرند.^۲

تاریخ در حقیقت تاریخ غفلت و تذکر است، اما تذکر به عهد قدیم صرف تکرار تاریخ و اعمال و سخنان گذشتگان نیست. افلاکی از قول شمس تبریزی نکته‌ای آورده است که وضع غفلت را به خوبی روشن می‌کند:

۱ و ۲. نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، خطبه ۱، صص ۶۰۵ - ۶۰۶ - و.

تاکی به عصای دیگران بپاروید؟ [...] و این سخنان که می‌گوئید، از حدیث و تفسیر و حکمت و غیره سخنان مردم آن زمان است که هر یکی در عهد خود به مسندِ مردی نشسته بودند و از ورودِ حالاتِ خود معانی گفتند و چون مردانِ این عهد شمائید، اسرار و سخنانِ شما کو؟^۱

وقتی بنابه گفته مولای متقیان:

روزگاری خواهد آمد که اسلام را از حقیقتِ آن پردازند، همچون ظرفی که واژگونش کنند و آن را از آنچه درون دارد تهی سازند.^۲ کسانی باید پیدا شوند که عهد گذشته را به یاد آورند و تجدید کنند. حضرت مولی‌الموحدين در تفسیر آیه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ وَإِن كُنَّا لَمُبْتَلِينَ»^۳ دنیا را دارِ بلا و ابتلا و آزمایش خوانده است. ما همواره در معرض آزمایشیم و در موقعیت خاص قرار داریم و باید پاسخگوی عمل خود باشیم و این یکی از صورت‌های تاریخی بودن وجود آدمی است. ما فارغ از زمان و تاریخ نیستیم و اینکه فرمود «الذَّهْرُ يَوْمَانِ يَوْمٌ لَكَ وَ يَوْمٌ عَلَيْكَ»^۴ نیز بر همین معنا دلالت دارد. دهر نسبت به ما علی‌السواء نیست و ما بیرون از آن قرار نداریم. زمانه یا با ماست و یا بر ما. به عبارت دیگر گاهی زمانه به ما رو می‌کند و گاهی پشت، و پیداست که مردمان در ایامی که زمانه به آنان رو می‌کند خشنود می‌شوند و در زمانه ادبار ناراضی و خشم‌گینند. آنها با خشنودی و سخط خود به تاریخ بستگی پیدا می‌کنند، چنان‌که وقتی کسی کاری می‌کند و دیگران به آن رضا می‌دهند، آنها همه

۱. شمس‌الدین احمد الافلاکی العارفی، مناقب العارفين، ۲ ج، تحسین یازیجی (تصحیح و تعلیق)، انجمن تاریخ ترک، ترکیه، ۱۹۶۱-۱۹۵۹ م. ج ۲، فصل ۴، بند ۵۲، ص ۶۴۸-و.
 ۲. نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، خطبه ۱۰۳، ص ۹۵-و.
 ۳. سوره مؤنون، آیه ۳۰.
 ۴. نهج البلاغه، نامه ۷۲ و حکمت ۳۹۶.

مسئول آن کارند. علاوه بر این مردمان را خشنودی و ناخشنودی به هم می‌پیوندد، چنان‌که ناقهٔ ثمود را یک تن پی کرد، اما چون همه به آن رضا دادند خداوند همهٔ ایشان را عذاب کرد.

در قرآن کریم نیز فاعل فعل جمع است و پشیمانی نیز به جمع نسبت داده شده است. مردمان با موافقت و مخالفت قلبی خود نشانه و مظهر وحدت می‌شوند و اگر اختلاف و تفرقه در میان آنان راه یابد ضعف و فتور نیز در پی آن خواهد آمد. در پاسخ شخصی که گفت کاش برادرم در این جنگ با شما بود فرمود: «اگر برادرت در ایمان با ما بود در این صحنه نیز بی‌تردید با ماست.»^۱

یکی دیگر از لوازم تاریخی بودن بشر هم پیمانی و همبستگی است. در این همبستگی است که آدمی خود را مسئول می‌یابد و با آن سامان و نظم پدید می‌آید. این بستگی مایهٔ وحدت و الفت مردمان است و اگر سست شود، وحدت به تفرقه و دوری مبدل می‌شود و رشتهٔ کارها از هم می‌گسلد.

اندرز امام این است که در تفاوت احوال مردمان بیندیشیم و ببینیم چه چیز آنان را عزیز کرد و شرّ دشمنان را از سر آنان کوتاه گردانید و زمان بی‌گزندی آنان را طولانی کرد. به نظر آن بزرگ اینها فرع دوری کردن از پراکندگی و روی آوردن به سازواری (الفت) و یکدیگر را بدان برانگیختن و سفارش کردن و پرهیز از کین‌توزی و کاشتن تخم نفاق در سینه و دست از یاری یکدیگر کشیدن و کارهایی از این قبیل است که پشت نیرومندان را می‌شکند.^۲

پس بستگی ایمانی و گذشت از نفسانیت فردی و غرور مایهٔ بزرگی و

۱. نگ. ک. به: نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۲. - و.

۲. نگ. ک. به: نهج البلاغه، ترجمهٔ دکتر شهیدی، خطبهٔ ۱۹۲، ص ۲۱۹. - و.

عزت می‌شود، ولی این بدان معنی نیست که اهل ایمان در تاریخ ظاهری همواره بر مسند پیروزی نشسته باشند. ایمان و دل بستگی به حق تاوان سنگین دارد. ایمان با تحمل درد و با گذشت و شجاعت اثبات می‌شود. ایمان حرف و ادعا نیست، بلکه در آزمایش بزرگ متحقق می‌شود. مولا نیز که در سخنان خود به تجربه‌های تاریخ نظر داشته است از عذاب‌هایی یاد می‌کند که مؤمنان تحمل کرده‌اند.

... وقتی فرعون‌ها مؤمنان را به بردگی می‌گیرند اگر ایمان و صبر را نگاه دارند - که در حقیقت صبر و ایمان آنان را نگاه می‌دارد - خداوند گشایشی برایشان پدید می‌آورد و ارجمندشان می‌سازد. این عزت و ارجمندی تا زمانی می‌پاید که قول یکدل و یک جهت باشد و دیده‌ها به یک سو دوخته و اراده‌ها در پی یک چیز تاخته باشد، اما چون میانشان جدایی و تفرقه افتد و سخن‌ها و دل‌ها پراکنده شود، خداوند لباس کرامت از تنشان بیرون می‌آورد.^۱

مولای ما تذکر می‌دهد که داستان و تاریخ این مردم باقی می‌ماند و مایه عبرت آموزان می‌شود و باید چنین شود. نمونه‌ای که آن حضرت ذکر می‌کند سرگذشت فرزندان اسماعیل و اسحاق و اسرائیل علیهم السلام است که تا گرفتار پریشانی و تفرقه بودند قیصرها و کسرها بر آنان حکومت می‌کردند:

نه - به سوی حق - دعوتی، [به گوششان می‌رسید] تا بدان روی آرند

[...] و نه سایه الفتی [می‌یافتند] که رخت بدانجا افکنند.^۲

این نه فقط اشاره به وضعی است که اعراب قبل از بعثت پیامبر (ص) بدان دچار بودند، بلکه در آن بعثت همه پیامبران به وقت و تاریخ موکول شده

۱. نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، خطبه ۱۹۲، ص ۲۱۹؛ نقل به مضمون. - و.

۲. نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، خطبه ۱۹۲، ص ۲۲. - و.

است، یعنی زمانی که مردم دوران فترت را می‌گذرانند در عین حال دل‌ها مستعدّ وحدت و گوش‌ها آماده شنیدن پیام همبستگی و عزت شده باشد. اینان هم تا وقتی صاحب نعمتند که یاد خدا می‌کنند و شکر نعمت او به جا می‌آورند، چنان‌که می‌فرماید: هرگز هیچ قومی که نعمت و عیش راحت داشته، آن را از دست نداده است مگر اینکه به ورطه گناه درافتاده است، و خداوند شنوای دانا است.^۱

و اگر مردم هنگامی که بلا بر آنان فرود آید، و نعمت ایشان راه زوال پیماید، فریاد خواهند از پروردگار، با نیت درست و دل‌هایی از اندوه و بیم سرشار، هر رمیده را به آنان بازگرداند، و هر فاسد را اصلاح و بسازد، و من می‌ترسم، که شما در فترت نادانی باشید و غفلت همچون روزگار جاهلیت. کارهایی انجام گرفت و شما بدان گراییدید، که در آن نزد من ستوده نبودید. اگر آنچه از دست دادید به شما بازگردد نیکبختانید.^۲

آن حضرت در زمان قبول خلافت نیز با تذکر این اصل که روشن شدن عبرت‌های تاریخ و عبرت گرفتن از حوادث تقوا می‌آفریند - تقوایی که آدمی را از گرفتاری در شبهات مصون می‌دارد - هشدار داده بود که آزمون روز بعثت پیامبر (ص) تجدید شده است. بازگشت به روز بعثت نکته قابل تأملی است. در روز بعثت مردمان مشرک بودند و چون پیامبر (ص) دعوت خود را اظهار کرد بسیاری با او به مخالفت و دشمنی برخاستند، اما روزی که علی (ع) به خلافت رسید قلمرو حکومت اسلام از مدیترانه و آفریقا تا قلب آسیا وسعت داشت. این بار کسانی با نام اسلام و مسلمانی در برابر حکومت علی (ع) قرار گرفتند و این بدان جهت بود که مسلمانی

۱. سوره انفال، آیه ۵۳؛ نقل به مضمون. - و.

۲. نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، خطبه ۱۷۸، ص ۱۸۷. - و.

مسلمانان دیگر شده بود. امام این معنی را می‌دانست، اما همه از عهده فهم آن بر نمی‌آمدند. اما به مردمی که بلای تفرقه و خودرایی در جانشان افتاده بود تذکر می‌داد که بسیاری از مردمان بعد از هجرت به بدویت و تعصب عربیت روی آوردند و بعد از اینکه همبستگی اسلامی پیدا کردند، باز گروه‌گروه شدند و دیگر به اسلام و به نام آن تعلقی ندارند و از ایمان جز رسوم و تشریفات چیزی نمی‌شناسند.^۱

اسلامی که پیامبر آورد ترکیبی اتحادی از روح و جسم بود. این اسلام در طی زمان تبدیل پیدا کرد و روح آن دچار ضعف شد و جسم آن باقی ماند. با این تحول و تبدل پیداست که حکومت عدل دشوار می‌شود.

مولا (ع) می‌دانست که زمان و قدرت از هم منفک نیست و از اینکه فرمود: «إِذَا تَغَيَّرَ السُّلْطَانُ تَغَيَّرَ الزَّمَانُ»^۲ مراد این نبود که وقتی حاکمی برود و حاکمی دیگر به جای آن بیاید زمان هم دیگر می‌شود. در اینجا مراد از سلطان قدرت پراکنده و منتشر است که بر دل و جان مردم غالب می‌شود، چنان‌که اگر این سلطان دین توأم با روح باشد زمان، زمان دین و زبان، زبان عدالت است و اگر دین ظاهر و بی‌روح و تشریفات و لفظی سلطنت کند، زمان با فرصت‌طلبان مدارا می‌کند و حتی در به روی آنان می‌گشاید.

امام علی (ع) میان مردم و حکومتی که دارند مناسبت قائل است. مردم گاهی و در زمانی حکومت ظالم را بر حاکم عدل ترجیح می‌دهند و حکومت عدل را بر نمی‌تابند، ولی حکومت ظالم مردم را به باطل می‌کشاند و مردمی که از باطل پیروی کنند نعمت و آزادی را نیز از دست می‌دهند. مردم وقتی دست در حبل‌المتین الهی می‌زنند آرامش و قرار و

۱. نگ. ک. به: فرهنگ آفتاب، ج ۳، ص ۱۱۶۴ - و.

۲. نهج‌البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، نامه ۳۱، ص ۳۰۷ - و.

وحدت پیدا می‌کنند و به نظام و ثبات و اقتدار می‌رسند.
نکته مهم این است که درک و فهم نیز به یک معنا تاریخی است،
چنان‌که فرمود:

شما امور را تجربه کرده‌اید و طعم تجربه را چشیده‌اید و از گذشته
پند آموخته‌اید و از تاریخ گذشته، مثل‌ها برای شما گفته‌اند و شما
را به امر واضحی دعوت کرده‌اند که جز کران و کوران کسی
نمی‌تواند آن همه را ناشنیده و نادیده انگارد و آن که خداوند در
آزمایش و تجربه او را بهره‌مند نسازد از هیچ بهره‌مند نمی‌شود و
چندان دچار کاستی و نقصان می‌شود که خوب و بد (معروف و
منکر) را از هم باز نمی‌شناسد.^۱

او به پیروی از قرآن و پیامبر، نژاد و نسب را به چیزی نمی‌گرفت و عزت و
عظمت را فرع هم‌زبانی و وحدت کلمه می‌دانست و تعلیمش بر این اساس
استوار بود که هیچ قومی ذلیل بالذات یا عزیز ذاتی نیست و چه بسا
عظمت‌ها که به خواری مبدل می‌شود و چه بسیار رنج‌کشیدگان که به
عظمت و قدرت می‌رسند. درست است که عزت و ذلت به دست خداوند
- جلت عظمته - است، اما تا قومی مستعد عزت نشود، عزت نمی‌یابد و تا
وقتی تن به ذلت ندهد ذلیلش نمی‌کند، یعنی عزت و ذلت چیزی جدا از
فکر و ذکر و بینش و ادراک و تاریخ مردمان نیست. مردمی که تاب تحمل
سختی و آزمایش بزرگ ندارند و به تن‌پروری و سهل‌انگاری و
خوشگذرانی خو کرده‌اند و به فرمان خدای بزرگ گردن نمی‌گذارند، اسیر
قهر جابران و برده ستمکاران می‌شوند و این نکته‌ای است که در کلمات
مولا به کرات و به عبارات مختلف آمده است.

در خطبه قاصعه که بیش‌تر مطالب آن به تاریخ راجع است نکاتی

۱. نگ. ک. به: فرهنگ آفتاب، ج ۳، ص ۱۲۷۷. و.

هست که باید مورد تأمل قرار گیرد. در این خطبه به بنای خانه خدا و کعبه اشاره می‌شود و اینکه:

آن خانه را در سنگلاخی نهاد از همه سنگستانهای زمین دشوارتر،
و ریگزاری [که] رویش آن از همه کم‌تر [...] پس آدم و فرزندان او را
فرمود تا روی بدان خانه دارند - و با حرمتش شمارند - پس خانه برای
آنان جایگاهی گردید که سود سفرهای خود را در آن بردارند و
مقصودی که بارهای خویش در آن فرود آرند.^۱

در این خطبه اشاره شده است که «خداوند می‌توانست خانه را در
سرزمین آباد و در میان باغ‌های سبز و خرم قرار دهد، اما چنین نکرد تا
بندگان را به گونه‌گون سختی‌ها بیازماید... و به ناخوشامدها آزمایششان
کند تا خودپسندی را از دل‌هایشان بزداید و خواری و فروتنی را در
جان‌هایشان جایگزین فرماید و آن را درهایی سازد گشاده به بخشش او و
وسیله‌ای آماده برای آمرزش او.»^۲ و این می‌تواند پاسخی باشد به کسانی
که می‌گویند اگر گناه آدم نبود خیر و طاعت و ثواب هم نبود.

می‌بینیم که تاریخ بشر که از بنای خانه خدا در زمان آدم (ع) شروع
می‌شود چگونه به آخرت می‌پیوندد یا درست بگوییم چگونه این جهان
به آن جهان پیوسته است و هر چه این پیوستگی را سست کند انحراف
است و شاهد می‌آورد که امت‌های پیشین که به مال و نژاد تعصب
ورزیدند چه کیفرها دیدند و سفارش می‌کند که «نیک و بد احوالشان را به
یاد آرند و خود را از مانند شدن به آنان برحذر دارند.»^۳

۱. نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، خطبه ۱۹۲، ص ۲۱۶. - و.

۲. نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، خطبه ۱۹۲، صص ۲۱۶ و ۲۱۷؛ نقل به مضمون.

- و.

۳. نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، خطبه ۱۹۲، ص ۲۱۸؛ نقل به مضمون. - و.

من گاهی فکر می‌کنم که توجه مسلمین به تاریخ و ظهور مورخان و کتب تاریخی بزرگ، فرع توجهی است که مثال آن را در قرآن^۱ و در کلمات مولای متقیان می‌بینیم. اما این تاریخ، تاریخ مفاخر و تاریخ حسب و نسب و مفاخرت نیست، بلکه تاریخ تذکر و عبرت است. این صفت تاریخ حتی در عناوین کتب تاریخی دوره اسلامی منعکس شده است؛ در عناوینی چون «مروج الذهب و معادن الجواهر» و «التنبیه و الاشراف» مسعودی و «تجارب الامم» ابن مسکویه و «تجارب السلف» هندو شاه نخجوانی و کتاب «العبر» ابن خلدون و... اما نکته مهم این است که توجه به تاریخ در قرآن و نهج البلاغه می‌توانست به پدید آمدن نوعی تاریخ جهانی بینجامد. ابن قتیبه و مسعودی از بزرگان و پیشروان اندیشه تاریخ جهانی اند و البته این تاریخ جهانی با تاریخی که از قرن هیجدهم به وجود آمد، تفاوت دارد. تاریخ جدید هم تاریخ جهانی است، اما محور این تاریخ و صورت کلی آن در غرب با تجدد قوام یافته و ترسیم شده است. تاریخ جهانی به صورتی که در قرآن و نهج البلاغه و در آثار بعضی از مورخان عالم اسلامی عنوان شده است تاریخ قرب و بُعد انسان نسبت به مبدأ عالم و آدم است. انسان که در بهترین صورت و تقویم خلق شده و سپس به اسفل سافلین درافتاده است باید این دوره و مدار یا فاصله میان اسفل و اعلی را طی کند و طی این فاصله همان تاریخی بودن است. بشر بسته به اینکه به کدام سمت رو می‌کند و در کجا درنگ می‌نماید مظهر یک تاریخ می‌شود، به عبارت دیگر بشر در هر موقف و مقامی مظهر اسمی از اسمای الهی است. تاریخ جهانی به نحوی که در اسلام ظهور می‌کند تاریخ حکومت اسمای الهی است و این آدمی است که آن اسما را می‌شناسد و مظهر آن اسماست و به همین جهت موجود تاریخی است. موجودات دیگر اعم از

۱. نگ. ک. به: سوره مبارکه توبه، آیه ۷۱. - و.

جماد و نبات و فرشتگان چون نام را نمی‌شناسند و غفلت و تذکر ندارند، تاریخ هم ندارند. آدمی نیز هنگامی که در غفلت عمیق فرو می‌رود بی‌تاریخ می‌شود.

تاریخی بودن یعنی تذکر به اینکه چه هستیم، از کجا آمده‌ایم و راهمان به کدام سمت است و به کجا منتهی می‌شود. ما چگونه می‌توانیم بدانیم که چه هستیم؟ ما خود را به صرف رجوع به باطن و درون‌نگری نمی‌شناسیم و از عهده همه کس بر نمی‌آید که حقیقت وجود خود را بشناسد. هر چه بستگی‌های مردم بیش‌تر باشد خودشناسی‌شان دشوارتر می‌شود. یعنی آنان که بندهای تعلقشان سست‌تر است و کم‌تر به کثرت‌ها تعلق دارند و آزادترند خود را بهتر می‌شناسند. ما در شناخت خود بستگی‌های خود را می‌شناسیم، یعنی درمی‌یابیم که آمدن ما به میل و اراده ما نبوده و چون به دنیا آمده‌ایم با دیگران بوده‌ایم و زبان داشته‌ایم و به عبارت دیگر هم‌زبان بوده‌ایم. حقیقت ما هم‌زبانی است. ما در هم‌زبانی، خود و دیگران را می‌شناسیم. ولی مردمان همیشه هم‌زبان نیستند و غالباً در غفلت به سر می‌بندند. امام (ع) ما را یادآور می‌شود که در کار فرزندان اسماعیل و اسحاق و اسرائیل بیندیشیم

و روزگاری که پراکنده بودند و از هم جدا، و کسرها و قیصرها بر آنان پادشا. آنان را [...] به زمینهایی که رستنی آن درمته بود، روانه نمودند [...] ایست‌ترین جایهایشان خانه، و خشک‌ترین بیابان‌شان جای قرار و کاشانه. نه - به سوی حق - دعوتی، تا بدان روی آرند، و خود را - از گمراهی - باز دارند، و نه سایه الفتی که رخت بدانجا افکنند و در عزت آن زندگی کنند. حالتها ناپایدار، دستها به خلاف هم در کار، جمعیت پراکنده، در بلای سخت و تیه نادانی دست و پا زننده، از؛ زنده به گور کردن دختران، و پرستیدن بتان و بریدن

پیوند خویشان.^۱

در چنین اوضاعی اگر مردم به خدا پناه ببرند و مستعداً لطف او باشند خداوند آنان را با بعثت پیامبری و دعوت به پرستش خداوند متحد می‌سازد و دل‌هایشان را به یک سو متوجه می‌کند، چنان‌که با مبعوث شدن پیامبر عظیم‌الشأن اسلام

[...] ملت اسلام، با برکتهای خود آنان را فراهم فرمود. پس در نعمت شریعت غرقه گردیدند، و لذت زندگی خرّم و فراخ آن را چشیدند. زندگی‌شان به سامان، در سایه دولتی قوی‌شان؛ و نیکویی حال آنان را به عزّتی رساند ارجمند، و کارهایشان استوار گردید و دولتشان نیرومند؛ چنان‌که حاکم شدند بر جهانیان، و پادشاهان زمین در این کرانه و آن کران. کار کسانی را به دست گرفتند که بر آنان حکومت می‌نمودند، و بر کسانی فرمان راندند که فرمانبر آنان بودند.^۲

نظیر همین معنا را در خطبه ۹۵ بیان فرمود:

او را برانگیخت، حالی که مردم سرگردان بودند، و بیراهه فتنه را می‌پیمودند.^۳

و در خطبه ۸۹ پس از اینکه به شرایط و اوضاعی که پیامبر (ص) در آن مبعوث شد اشاره می‌کند، مخاطبان را خاطر نشان می‌کند که وضع آنان نتیجه و لازمه کردارشان است:

او را هنگامی فرستاد که: پیامبران نبودند، و مردمان در خوابی دراز می‌غنودند، اسب فتنه در جولان، کارها پریشان، آتش جنگها

۱. نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، خطبه ۱۹۲، صص ۲۱۹ و ۲۲۰. - و.

۲. نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، خطبه ۱۹۲، ص ۲۲۰. - و.

۳. نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، خطبه ۹۵، ص ۸۸. - و.

فروزان، جهان تیره، فریبِ دنیا بر همه چیز چیره، باغِ آن افسرده، برگِ آن زرد و پژمرده، از میوه‌اش نومید، آبش در دل زمین ناپدید، نشانه‌های رستگاری ناپیدا، علامتهای گمراهی هویدا، دنیا با مردم خود ناخوشروی، و با خواهنده‌ خویشتن ابروی، بارش محنت و آزار[... درونش بیم، برونش تیغِ مرگبار.

پس بندگان خدا! عبرت بگیرید. و کرده‌های پدران و برادران خود را به یاد آرید، که چگونه در گرو آن کِردارند و حساب آن را عهده دارند.^۱

اما اسلام که آمد اینان را عزیز کرد و تا زمانی که یکدل و یک جهت بودند و دلها راست بود و با هم سازوار و دستها یکدیگر را مددکار، شمشیرها به یاری هم آخته، و دیده‌ها به یکسو دوخته، و اراده‌ها در پی یک چیز تاخته، آیا مهتران سراسر زمین نبودند، و بر جهانیان پادشاهی نمی نمودند؟ پس بنگرید که پایانِ کارشان به کجا کشید، چون میانشان جدایی افتاد، و الفت به پراکندگی انجامید و سخنها و دلهاشان گونه‌گون گردید؛ از هم جدا شدند، و به حزبا گراییدند، و خدا لباس کرامت خود را از تنشان برون آورد، و نعمتِ فراخ خویشتن را از دستشان به در کرد، و داستانِ آنان میان شما ماند، و آن را برای پندگیرنده عبرت گرداند.^۲

در همین جا امام این حکم کلی را بر وضع زمان خود اطلاق فرمود که:

شما پس از هجرت - وادب آموختن از شریعت - به - خوی - بادیه نشینی بازگشتید و پس از پیوند دوستی دسته‌دسته شدید. با اسلام جز به نام آن بستگی ندارید و از ایمان جز نشان آن را

۱. نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، خطبه ۸۹، ص ۷۲ - و.

۲. نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، خطبه ۱۹۲، ص ۲۱۹ - و.

نمی‌شناسید.^۱

همانا شما رشته فرمانبرداری را از گردن گشادید و به داوریهای دوران جاهلیت رضا دادید، در دژ خدایی که پیراموتان بود رخنه نهادید. همانا خدای سبحان بر جماعت این امت - مسلمان - منت نهاد و به الفت آنان را با یکدیگر پیوند داد؛ پیوندی که در سایه آن بچمند، و در پناه آن بیارمند. در نعمتی که هیچ‌یک از آفریدگان بهایی نداند برای آن.^۲

در تاریخ قوم برگزیده وجود ندارد. مردمی که در زیر عذاب تاریانه ذلت و مسکنت به جان آمده‌اند اگر یکدل و یک‌جهت شوند از وضع ناگوار خود رهایی می‌یابند و قومی که به عزت و سروری رسیده است اگر پیمان وحدت بشکند دچار مذلت می‌شود. آدمی در این دنیا

[...] آرزومند چیزی است که به دست نیاید. رونده راهی است که به جهان نیستی درآید [...] بیماریها را نشانه است و در گرو گذشت زمانه [...] سوداگر فریب است و فنا را وامدار، و بندی مردن و هم سوگند اندوه‌های - جان آزار - و غمها را همنشین است و آسیبها را نشان، و به خاک افکنده شهوتهاست، و جانشین مردگان.^۳

اینها همه مایه تذکر است، اما از آنها به صراحت نمی‌توان آموخت که چه باید کرد و از چه کارها روی باید گرداند. البته تاریخ می‌آموزد که گذشتگان چه‌ها کردند و از کرده خود چه سودها و زیان‌ها دیدند، اما مگر حوادث تاریخ تکرار می‌شود؟ در نامه به امام حسن (ع) می‌خوانیم:

هرچند من به اندازه همه آنان که پیش از من بوده‌اند نزیسته‌ام، اما

۱. نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، خطبه ۱۹۲، ص ۲۲۱. - و.

۲. نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، خطبه ۱۹۲، صص ۲۲۰ و ۲۲۱. - و.

۳. نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، نامه ۳۱، ص ۲۹۵. - و.

در کارهاشان نگریسته‌ام و در سرگذشتهاشان اندیشیده، و در آنچه از آنان مانده، تا چون یکی از ایشان گردیده‌ام، بلکه با آگاهی که از کارهاشان به دست آورده‌ام گویی چنان است که با نخستین تا پسینشان به سر برده‌ام. پس از آنچه - دیدم - روشن را از تار و سودمند را از زیانبار بازشناختم.^۱

روشن و سودمند در نظر حضرتش وحدت دل و کلمه مردمان و صلاح و عدل حاکمان است که هیچ یک از اینها نباید از «نگریستن در کار خویش و از اندیشیدن بازایستند.» و در این صورت است که آنچه را می‌شناسند به کار می‌بندند و از بند آنچه برعهده‌شان نیست می‌رهند.

پیامبران می‌آیند که این شرایط را برای مردم فراهم آورند تا ایشان دوباره بر سر پیمان آیند، اما در هیچ عهد و عالمی چنان نیست که مردم یکباره در غفلت فرو روند و حجت‌های خدا به کلی پوشیده شود. روزگار ممکن است چندان به ظلمت بگراید که چیزی در آن پنهان‌تر از حق و آشکارتر از باطل نباشد.

زمانی که دروغ بستن بر خدا و پیامبر بر همه چیز فزونی گیرد [...] [قرآن هرچند ظاهراً میان مردمان است، در حقیقت با آنها نباشد.] در آن روزگار، قرآن و قرآنیان، دو تبعیدی آواره و دو تنهای راهی یگانه‌اند که هیچ‌کسی پناهشان ندهد؛ در میان مردم‌اند، اما نه در وجودشان، در ظاهر همراهشان‌اند و در حقیقت، از آنان بریده‌اند؛ چرا که گمراهی و هدایت هرچند به ظاهر در کنار هم باشند، سازگارشان نیست. در نتیجه، مسلمانان آن دوران گویی [...] راهبر قرآن‌اند، نه قرآن راهبر آنان! پس در میانشان از قرآن جز نامی

۱. نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، نامه ۳۱، صص ۲۹۷ و ۲۹۸. - و.

نماند و از آن، جز از خط و نگاره، نشان و شناختی بنخواهد بود.^۱
و همچنین فرموده است:

مردم را روزگاری رسد که در آن از قرآن جز نشان نماند و از اسلام جز نام آن. در آن روزگار بنای مسجدهای آنان از بنیان آبادان است و از رستگاری [هدایت] ویران. ساکنان و سازندگان آن مسجدها بدترین مردم زمینند، فتنه از آنان خیزد و خطا به آنان درآویزد. آن که از فتنه به کنار ماند بدان بازش گردانند، و آن که از آن پس افتد به سویش برانند. خدای تعالی فرماید: به خود سوگند؛ بر آنان فتنه‌ای بگمارم که بردبار در آن سرگردان ماند و چنین کرده است، و ما از خدا می‌خواهیم از لغزش غفلت درگذرد.^۲

این بینش تاریخی، حیرت‌انگیز و بی‌نظیر و معجزه علم و ادراک تاریخی است. خواندن چنین کلمات و عبارتی - مخصوصاً بدان صورت که از دهان ولی‌الله اعظم صادر شده است - لرزه بر اندام آدمی می‌اندازد. همه ما که این عبارات را می‌خوانیم باید به آنچه در عالم اسلام و در کاروبار تاریخی ما گذشته است و می‌گذرد بیندیشیم و ببینیم آیا با قرآن و در راه قرآنیم و آبادانی مسجدهایمان از کجاست. به عبارت دیگر اگر مسلمانان می‌توانند بدترین مردم روی زمین باشند، همه باید به مسلمان و در مسلمانی خود بیندیشیم. تاریخ گفته حضرت علی (ع) را اثبات کرده است و مسلمانانی که کردار و افعالشان خلاف اسلام بوده است کم نبوده‌اند.

تاریخی بودن اسلام هم به این معنی است که اسلام در تاریخ ظهور یکسان ندارد، بلکه گاهی در راه هدایتند و گاه به خطا و گمراهی آویخته و هیچ وضعی از این اوضاع ثابت نیست. اما مردم همواره در گمراهی

۱. فرهنگ آفتاب، ج ۳، ص ۱۲۸۷ - و.

۲. نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، حکمت ۳۶۹، ص ۴۲۶ - و.

نمی‌مانند و به خود وا گذاشته نیستند و حتی وقتی جامعه فاسد می‌شود همه مردم فاسد نمی‌شوند و کسانی در میان آنان هستند که صلاح و امید آن را نگاه می‌دارند. اینان درد بزرگی را تحمل می‌کنند که ناچار باید در وضع غلبه فساد بر زمانه و روزگار به سر برند. این گفته امام را از یاد نبریم که فرمود:

چون نیکوکاری بر زمانه و مردم آن غالب آید و کسی به دیگری گمان بد برد، که از او فزیهتی آشکار نشده، ستم کرده است.
و اگر بدکارگی بر زمانه و مردم آن غالب شود و کسی به دیگری گمان نیک برد خود را فریفته است.^۱

پس صلاح و فساد چیزی بیش از صفات افراد است و تماماً در اختیار آنان نیست، زیرا وقتی زمانه فاسد می‌شود، مردمان از آن مصون نتوانند بود و چون صلاح حاکم شود، بدگمانی به دیگران ستمکاری است. اما اینکه همواره در میان امت اهل صلاح و حجت‌های الهی هستند مطلب دیگری است. امام به کمیل بن زیاد فرمود:

زمین تهی نماند از کسی که حجت بر پای [قائم] خداست، یا پدیدار و شناخته است، یا ترسان و پنهان از دیده‌هاست. تا حجت خدا باطل نشود و نشانه‌هایش از میان نرود؛ و [اگر پرسند] اینان چندند و کجا جای دارند؟ به خدا سوگند اندک به شمارند و نزد خدا بزرگمقدار. خدا حجت‌ها و نشانه‌های خود را به آنان نگاه می‌دارد [...]. اینان خدا را در زمین او جانشینانند و مردم را به دین او می‌خوانند. وه که چه آرزومند دیدار آنانم.^۲

اما در نهج البلاغه اشاره‌ای نیز به وعده تاریخی و ورود موعود شده است:

۱. نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، حکمت ۱۱۴، ص ۳۸۰. و.

۲. نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، حکمت ۱۴۷، ص ۳۸۸. و.

ای مردم وقت است که هر وعده نهاده درآید، و آنچه را نمی‌شناسید، نزدیک است - از پرده - برآید؛ هر که از ما - اهل بیت - بدان رسد، با چراغی روشن در آن راه رود، و بر جای پای صالحان گام نهد تا بند - از گردن‌ها - بگشاید، و از بندگی آزاد نماید. جمع - گمراهان - را پراکنده گرداند، و پریشانی - مؤمنان - را به جمعیت کشاند، و نهان از مردمان کار راند. پی‌شناس به نشان او راه نبرد، هر چند پیایی نگردد. پس در آن فتنه مردمی ذهن خود را چنان تیز کنند، که آهنگر تیغ را زداید؛ و دیده‌هاشان به تفسیر قرآن که شنوند روشن شود - چنان‌که باید - بام و شام جامهای حکمت نوشند - و در تکمیل نفس بکوشند.^۱

در سرتاسر مطالبی که نقل شد هیچ‌جا بحثی از سیر خطی تاریخ و اشاره‌ای به تاریخ نژادها و طبقات نبود. در آنچه نقل کردیم تاریخ، تاریخ وحدت و تفرقه و بازگشت به وحدت است، اما شرطی نیز در کار است که وحدت را ضمان می‌شود و آن شرط، روی کردن به افق حق و حقیقت است. اتحاد و وحدت آدمیان گرچه به یک معنا یا به یک اعتبار قراردادی و اعتباری است، بنیاد این قرارداد بر عهد قدیم و قراردادی است که در الست بسته‌ایم. ما این عهد را فراموش می‌کنیم و به یاد می‌آوریم.

شاید گفته شود که مردمان معمولاً از این عهد آگاهی و اطلاع ندارند و چیزی را که از آن بی‌خبرند چگونه فراموش کنند و به یاد آورند؟ علم ما به این عهد از سنخ علم حصولی و ادراک مرکب نیست. ما این عهد را به علم بسیط، یعنی علمی که مقدم بر همه علوم دیگر و شرط آن علم‌هاست می‌شناسیم. غفلت از این علم هم با غفلت‌های معمولی تفاوت دارد و تأثیرش در وجود ما و در نظام زندگی بسی بیشتر است. گویی این

۱. نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، خطبه ۱۵۰، ص ۱۴۶ - و.

فراموشی تغییری در فطرت آدمی است.

نکته دیگری که ذکر آن مخصوصاً اهمیت دارد این است که کلمات منقول از مولای متقیان را به مذهب اصالت فرد و یا مذهب اصالت جمع نمی‌توان و نباید بازگرداند. تاریخ نه ساخته افراد است و نه بنیان آن بر جامعه می‌باشد. بنابراین نزاع در اینکه فی‌المثل آن حضرت حقیقتاً به مذهب اصالت جمع قائل بوده، یا بر مذهب اصالت فرد می‌رفته است بی‌وجه می‌نماید. مذاهب اصالت جمع و اصالت فرد در حوزه تفکر تاریخی و علم اجتماعی جدید و متجدد مورد پیدا می‌کند و مطرح می‌شود، به این جهت متفکر و صاحب‌نظر دینی قاعداً باید فارغ از آنها باشد و اگر گاهی اختلافی در این باب مشاهده می‌شود از آن است که یک صاحب‌نظر تلقی و نظرش بیشتر تر به مذهب اصالت جمع شبیه بوده و دیگری مذهب اصالت فرد را مناسب‌تر می‌دیده است و پیدا است که صاحب‌نظران حق دارند اصطلاحات مناسب تفکر خود را اختیار کنند، اما اگر اصطلاح مشهور و متداولی را به معنای تازه می‌گیرند و در آثار خود می‌آورند باید اختلاف معنا را تذکر دهند تا مایه سوء تفاهم نشود.

در میان صاحب‌نظران دوره جدید - اعم از اینکه کلکتیویست یا اندیویدوالیست باشند - فرد یا جمع معانی مختلف و متفاوت دارد. فرد کیست؟ اگر پاسخ داده شود که آدمی در نسبت با دیگران یا در وقت خوش تعلق به دوست فرد می‌شود یا مثلاً اگر به زبان مرحوم ملاصدرا بگوییم که حقیقت ما در نسبت است و ما عین الربطیم، هیچ‌یک از دو فریق اندیویدوالست و کلکتیویست چنین اقوالی را نمی‌پذیرند و در این پذیرفتن به هم نزدیک می‌شوند.

توجه کنیم که قائلان به مذهب اصالت فرد یا مذهب اصالت جمع مدعی نیستند که مثلاً جامعه وجود حقیقی دارد و فرد وجود اعتباری،

بلکه در این اختلاف اگر نظر به وجود باشد وجود اعتباری است، زیرا اصلاً به وجود حقیقی و نفس‌الامری که علم با آن مطابق باشد قائل نیستند یا لا اقل در آن بحث نمی‌کنند. پس اگر مثلاً در اصالت فرد اصرار دارند مرادشان این است که منشأ اثر فرد است و کارها از افراد سر می‌زند و اگر افراد بخواهند می‌توانند خود و جامعه خود را اصلاح کنند و اشخاص فاسدند که جامعه و مردمان را به فساد می‌کشانند و آنان که قائل به مذهب اصالت جمعند افراد و اشخاص معمولاً با مشهورات و مسلمات و ارزش‌های جامعه خود بار می‌آیند و اگر روح همبستگی و پیوستگی سست باشد این سستی در فکر و جان مردمان منعکس می‌شود.

حضرت علی (ع) هرگز در این بحث و نزاع وارد نشده است که فرد در تاریخ چه مقامی دارد یا اینکه آیا جامعه مقدم بر فرد است یا برعکس. افراد وجود دارند و جامعه با اجتماع آنان - یا با قرارداد میان آنان - تشکیل می‌شود. این بحث‌ها نه فقط در زمان‌های قبل از دوره تجدد مطرح نبوده، بلکه لفظ جامعه هم به کار نمی‌رفته و اگر به زبان می‌آمده معنایی دیگر داشته است. وقتی چیزی نامی ندارد وجود ندارد و اگر وجود دارد در زندگی مردمان چندان بی‌اثر است که ذکری از آن نمی‌شود.

ما اکنون از جامعه جهانی و ملی و از جامعه‌های کوچک‌تر حرف می‌زنیم، اما گذشتگان از جامعه نامی نبرده‌اند. فیلسوفان و مورخان و سیاست‌دانان در آثار خود نام کشور و ملت - ملت به معنای قدیم آن - و امت و مدینه بسیار آورده‌اند، اما لفظ جامعه یا چیزی که معادل معنای امروزی آن باشد در سخنشان نیامده است. این نه بدان جهت است که آنها علمشان ناقص بوده و متأخران بر اثر پیشرفت علم به مفاهیمی مثل جامعه پی برده‌اند. جامعه و فرد هیچ‌کدام امور واقعی نفس‌الامری نیستند، بلکه فرض‌ها و اعتبارهایی هستند که به اقتضای پیش آمدن مسائل تاریخی و

مدنی جدید عنوان شده و مقبولیت یافته‌اند. منتها چون این فرض‌ها به مفاهیمی شبیهند که مابازای خارجی دارند کسانی یکی از این دو فرض را مفهوم حقیقی می‌گیرند. همه افراد آدمی نام خاص دارند و از پدر و مادری معین پدید آمده‌اند و در شهری ساکنند و شغلی دارند و با این اوصاف از دیگران بازشناخته می‌شوند و همه مسئول اعمال و کردار خویشند و مهم‌تر اینکه خود را در اعمال خویش آزاد - و نه تابع جامعه - می‌شمارند و در هر مقام و مورد چه‌بسا که نظر و سلیقه خاص داشته باشند. آیا اینان را فرد نباید دانست؟

از سوی دیگر این افراد در هر عصری که باشند رفتارشان در لباس پوشیدن و غذا خوردن و رفت و آمد و خانه ساختن و سکنی‌گزیدنشان یکسان است. در تشخیص خوب و بد از اصول معینی متابعت می‌کنند و حتی اگر اختلاف نظر و سلیقه داشته باشند این اختلاف حدود معین دارد، یعنی افراد رسوم و رفتار و زبان و روابط و مناسبات خود را تعیین یا انتخاب نمی‌کنند، بلکه اینها قبل از افراد وجود دارند و اگر نباشد فرد فردیت ظاهری نیز پیدا نمی‌کند. با این توجیحات، در نظر گروه‌های مختلف فرد و جمع دو مفهوم حقیقی تلقی می‌شود، اما در حقیقت فرد به معنایی که مراد می‌شود فرد منتشر در جامعه است و فردیت او با تصدیق جامعه ملازمت دارد و جامعه نیز با وضع متابعت اشخاص و افراد از اصول و قواعد و رسوم جاری معنا پیدا می‌کند. اما تا زمانی که طرح اجمالی تجدد و اندیشه آینده بشر و علم و تمدن و پیشرفت پیش نیامده بود مسئله فرد و جامعه هم در میان نبود. وقتی گفته می‌شود که مثلاً آینده، آینده صلح است و در آینده گرسنگی و فقر و جنگ و بیماری از میان می‌رود، طبیعی است که بپرسند چه تغییر و تحولی در وضع کنونی پدید می‌آید و آیا یک سیر قهری به وضعی که گفتیم مؤدی می‌شود یا اشخاص

و افراد با کوشش خود راه پیشرفت را می‌گشایند و می‌پیمایند؟ پس فرد و جمع با فلسفه جدید و با پیشامد تجدد معنای تازه پیدا کرده است^۱، وگرنه آدمی در حقیقت اگر در جمع و با دیگران نباشد هیچ نیست و حتی نامی نمی‌تواند و نباید داشته باشد. چنان‌که اگر افراد از یکدیگر ممتاز نبودند جامعه بی‌معنا بود و بشر تاریخ نداشت، زیرا تاریخ عبارت از وقت یابی است و وقت‌یابی در تنهایی و خلوت میسر نمی‌شود. یعنی در روزهای روزگار دم‌هایی هست که کسانی به آنها تعرض می‌کنند و در آن، دم‌ها و وقت‌ها و راه‌های زندگی مردمان گشوده می‌شود. مردمی که بیشتر در غفلت فرو رفته‌اند آن دم‌ها را در نمی‌یابند. تاریخ در حقیقت عبارت است از بسط و دوام دم‌ها و وقت‌هایی که در آن خطاب حق و تفکر شنیده شده است. با این خطاب‌ها راه زندگی آینده روشن می‌شده است. در این قول نه فرد اصیل است نه جامعه، بلکه با وقت‌یابی صاحبان وقت است که راه تاریخ کم‌وبیش روشن می‌شود. در حقیقت صاحب وقت نه فرد است و نه از جمع تبعیت می‌کند. فرد نیست زیرا در وقت تاریخی از خود به در شده و به مردمان و به آینده تعلق پیدا کرده است. تابع جمع نیست زیرا اقتضای متابعت از جمع محافظه‌کاری و پیروی از قواعد و رسوم مشهور است، بنابراین تا جمع مستعد درک وقت و آماده قدم گذاشتن در راهی که گشوده می‌شود - و قهراً راه طی نشده است - نباشد، برای اعضای جمعیت غیر مستعد، وقت‌یابی میسر نمی‌شود. اما اگر بیداری در جمع پدید آید، آنان که گوش شنوا و چشم بیناتر دارند ندا و خطاب و اشاره را درک می‌کنند و به نحوی به دیگران می‌رسانند. اینان فردند اما با دیگرانند و وجود و فرد بودنشان مستلزم وجود دیگران است،

۱. فلسفه جدید فلسفه خودآگاهی نیز به دو صورت خودآگاهی فردی و جمعی ظاهر می‌شود.

یعنی بدون دیگران هیچ نیستند.

جامعه هم نه مجموعهٔ افراد است نه میانگین قوا و استعدادهای آنان. آدمیان در افقی که پیش روی خود دارند به یکدیگر بستگی پیدا می‌کنند و یک جهت و هماهنگی می‌شوند، یعنی در اصل هم‌عهد و هم‌پیمانند و زبان یکدیگر را درمی‌یابند و اگر هم‌زبانی را از یاد ببرند، استعداد به یاد آوردن آن را دارند. ما به خود واگذاشته نیستیم که در فردیت یا جمعیت منحل باشیم. فرد و جمع اگر در غفلت کلی فرو روند هر که و هر چه باشند هیچند.

امام علی (ع) به یک معنی فرد بود. او نه فقط در زمان خود فرد بود، بلکه فرید همهٔ زمان‌هاست. اما این فرید دهر غیر از فرد به معنی روان‌شناسی و جامعه‌شناسی لفظ است. مراد نفی فردیت و شخصیت که همهٔ آدمیان در زندگی هر روزی از آن بهره دارند نیست و کسی این فردیت و شخصیت را انکار نکرد. او اولاً با مرگ هم‌خانه و انیس بود، یعنی با آینده به سر می‌برد و در آینهٔ عدم، فارغ از تعلقات، گذشته را با چشم عبرت‌بین می‌دید. ثانیاً پروده و سخنگوی اسلام و قرآن و پیامبر (ص) بود و هر چه می‌گفت و انجام می‌داد قول و فعل مأخوذ و استنطاق شده از اسلام و قرآن بود. ثالثاً قرآن در نظر او حبل‌المتین وحدت مسلمانان بود و باور داشت و تعلیم می‌داد که آنان با این وحدت به قدرت و سروری رسیده‌اند و آیندهٔ مسلمانان، بسته به دوری و نزدیکی‌شان به حقایق - و نه صرف ظواهر و رسوم - دین مبین است. رابعاً این عدل است که بالأخره غالب می‌شود. مردی که به قول مولانا جلال‌الدین بلخی «ترازوی احدخوبیل زیانۀ هر ترازو» بوده است به ظهور مظهر عدل اشاره می‌کند.

این نکات و اشارات هیچ ربطی به مذاهب اصالت جمع و اصالت فرد

و اصالت تاریخ ندارد. فلسفه تاریخ به معنی متداول لفظ هم نیست، بلکه حاصل احوالی است که در آن وجوهی از گذشته و آینده عیان شده است. اعتنای حضرت علی (ع) به تاریخ در جای جای نهج البلاغه پیداست. این اعتنا را با علاقه به تاریخ‌نگاری و ذکر حوادث و وقایع اشتباه نباید کرد. تاریخی که آن حضرت در نظر دارد تاریخ تذکر است و با این ملاحظه بود که گفته شد بشر در نهج البلاغه یک شأن تاریخی دارد، یعنی شکست و پیروزی و غم و شادی و ضعف و قدرت او بسته به پاسخی است که در آزمایش عهد می‌دهد و پیداست که آزمایش امر انتزاعی نیست و در وقت صورت می‌گیرد. به یک معنی تاریخ همین آزمایش یا جدی شدن این آزمایش است که مواردی از آن را در نهج البلاغه می‌توان یافت.

نهج البلاغه پر است از اشاره به چیزهایی که نشانه همبستگی و مؤدی به پیروزی است و اوضاعی که بر ناتوانی و غرور و آشفتگی دلالت دارد. اینها درس زندگی، درس سیاست و مهم‌تر از همه درس معرفت است. نظر تاریخی مولای ما به معرفت باز می‌گردد. آدمی نیز با این معرفت آدمی شده است. تاریخ بشر نیز از همان دم که بشر اهل معرفت شد آغاز گردید. موجودات دیگر اهل معرفت نیستند و تاریخ هم ندارند.

ملاحظات در باب طرح مدینه اسلامی

چند سال پیش شخصی که در فلسفه صاحب نظر بود و از ذوق بهره کافی داشت نکته قابل تأملی گفت که شاید طرح آن در اینجا بی‌مناسبت نباشد. او گفت که شبی در خانه یک متمول متشرع مهمان بوده و چون می‌خواست است نماز بخواند، او را به اتاقی که مخصوص نماز و عبادت بوده برده‌اند و به طوری که صاحب‌خانه گفته کسی جز به قصد عبادت به آن اتاق نمی‌رفته است. این رسم خوبی است که بعضی از اشخاص متدین که مال مُزکی و خانه بزرگ دارند، جایی را در خانه پاک و مطهر نگاه دارند و اعمال عبادی خود را در آنجا به جا آورند. اما مهمانی که او را به اتاق مخصوص عبادت برده بودند چیز دیگری می‌گفت. او به جای آنکه در آن اتاق حضور قلب پیدا کند، خاطرش پریشان شده بود، زیرا آن اتاق و اشیائی که در آن بوده، در نظر او هیچ تناسبی با مسجد و عبادتگاه نداشته است.

ولی معمولاً همه متوجه این نکات نمی‌شوند و به این مسائل فکر نمی‌کنند. ما معمولاً فکر نمی‌کنیم که میان اعتقادات و نظام شهری و شهرسازی و معماری مناسبت و تناسبی وجود داشته باشد، زیرا می‌بینیم که در هر شهر و هر خانه‌ای می‌توان مسلمان بود و به آیین مسلمانی

زندگی کرد، یعنی دین و دینداری ظاهراً با معماری و شهرسازی ملازمت ندارد و شهر با بنا و ساختمان‌هایش دینی و غیردینی نمی‌شود. شهرسازان و فیلسوفان قدیم - و حتی افلاطون - هم در این باب چیزی نگفته‌اند و می‌دانیم که فارابی بیش‌تر به بیان آرای اهل مدینه فاضله پرداخته و شاید ذکر بنای شهر و خانه در نظر او ضرورت و حتی وجهی نداشته است.

تا وقتی که در کار ساخت و سکنی‌گزیدن بحرانی احساس نشود، مسئله‌ای هم وجود ندارد که به آن پردازند. یعنی تا عصر جدید وضع بشر هر چه بوده و با همه محدودیت‌هایی که داشته، پیوند با خاک و با آسمان - که در این پیوند خانه ساخته می‌شود - مایه پریشانی نبوده است. ما اکنون در حقیقت برای خود خانه نمی‌سازیم، خانه‌سازی هم در حیطه حساب و محاسبه تکنیک قرار گرفته است. ولی چه مانعی دارد که مردم خانه خود را متناسب با مقتضیات زمان و نیازهای خود بسازند و در آن بتوانند راحت زندگی کنند. و مگر زندگی در خانه‌های امروز آسان‌تر نشده است؟ آیا خانه کنونی و حتی کوچک‌ترین خانه‌ای که در زمان ما ساخته می‌شود برای گذران زندگی و برآوردن نیازهای هر روزی از قصرهای مُشید پادشاهان مناسب‌تر نیست؟ در خانه‌های جدید وسایلی هست که در خانه‌های گذشتگان وجود نداشته است. اما با وجود فراهم آمدن این وسایل و امکان‌ها باز در معماری مشکل داریم و معماران سخنان و درد دل‌ها و چون‌وچراهای بسیار دارند. برای ما نیز این پرسش پیش آمده است که شهر و خانه متناسب با دین و دینداری کدام است و چگونه بنا می‌شود؟

چنان که اشاره شد ظاهراً در دین معماری اهمیت ندارد و در هر خانه‌ای می‌توان دیندار بود. شهر دینی هم شهری است که در آن مردم دیندار باشند و عبادتگاه‌هایی باشد که مردم در آنجا عبادت کنند و شعائر

مذهبی را پایدار سازند. ولی اگر کسی بگوید که شهر و خانه به صرف داشتن مسجد و نمازخانه دینی و اسلامی نمی شود با گفته او چه کنیم؟ با آن که می گوید ساختمان و خشت و گل و آجر ربطی به دین ندارد بحث نمی توان کرد. زیرا ادعایی ندارد که از او بخواهیم آن را اثبات کند، ولی کسی که مدعی است شهر کنونی دینی نیست و در طلب چنین شهری است، باید با طرح شهر دینی آشنایی داشته باشد و بداند چرا شهرهای کنونی دینی نیست. این آشنایی به صرف آموختن حاصل نمی شود، مع ذلک کسی که طالب آن است باید اطلاع اجمالی از تاریخ شهرسازی و طرح شهرهای ادوار مختلف تاریخ داشته باشد و بتواند شهرها را طبقه بندی کند و وجوه اختلاف و اشتراک آنها را بشناسد.

شاید چندان بی وجه نباشد که بگوییم شهرهای آمریکا همه غیردینی اند، زیرا در دوران تجدد ساخته شده اند، هرچند که طراحان این شهرها به کلی از عالم دین قطع رابطه نکرده بودند. شهرهای اروپا و حتی شهرهای قرون وسطایی آن هم روح و حقیقت دیگر پیدا کرده اند. شهرهای آسیا و آمریکای لاتین دستخوش آشوب و پریشانی و مظهر آشفتگی فکر است. متقدمان می گفتند میان عالم و آدم تناسبی هست، چنانکه آدم را عالم صغیر و عالم را انسان کبیر خوانده اند. این سخن در نظر متجددان که طبیعت را شیئی بیگانه با وجود آدمی و احیاناً به ستوه آورنده او می انگارند درست فهم نمی شود. من بسیاری از اهل فضل را دیده ام که در فهم فلسفه هایی مثل فلسفه علم توماس کوهن و میشل فوکو، صرفاً از آن جهت که این بیگانگی و دوری را تذکر می دهند، درمانده و تفسیرهای بی وجه و نادرست کرده و تفسیر نادرست خود را بر حق دانسته اند. من اکنون نمی خواهم در باب عالم صغیر و انسان کبیر بحث کنم و کاری به آرای فیلسوفان معاصر ندارم، بلکه منظورم این است

که بگویم بشر همواره خانه‌اش را به تناسب ساختمان خانه وجود خویش می‌سازد و چون ساختمان این خانه تغییر کند، شهر و خانه هم طور دیگری ساخته می‌شود.

برخلاف آنچه معمولاً تصور می‌شود، نسبت ما با شهر و خانه و عالمی که در آن به سر می‌بریم نسبت تباین نیست. ما در هر خانه‌ای نمی‌توانیم زندگی کنیم. نسل‌های گذشته هم اگر زنده می‌شدند، در خانه کنونی - با آنکه در ساختن آن آسایش زندگی منظور بوده است - احساس غربت می‌کردند. در حدود سی سال پیش که بوئین‌زهرا را زلزله ویران کرد^۱ و در بازسازی برای روستاییان خانه‌های آجری و آهنی به سبک خانه‌های شهر تهران ساختند، آوارگان زلزله آن خانه‌ها را نپسندیدند و در آنها سکنی نکردند. جامعه‌شناسان گفتند آنها به خانه‌ای نیاز داشتند که برای مرغ و گاو و گوسفندشان هم جایی داشته باشد. تفسیر جامعه‌شناسان نادرست نیست، اما اینها فقط یک روی قضیه را دیده‌اند؛ درست است که آنان به خانه‌ای نیاز داشته‌اند که جایی برای مرغ و گوسفند داشته باشد، اما اگر به فرض در کنار هر خانه یک مرغدانی و آغل هم می‌ساختند باز هم در آن خانه‌ها مقیم نمی‌شدند. آنها حساب نکرده بودند که چه چیزها می‌خواهند و خانه‌شان چه لوازم و وسایلی باید داشته باشد، بلکه آهنگ وجود و زندگی‌شان در آن خانه‌ها گنگ و خاموش می‌شد.

باز نمی‌خواهم بگویم شهر و خانه جدید با وجود بشر جدید ناهماهنگ است. شهر جدید شهر بشر جدید است، اما این شهر در عین حال شهر ملال است. بودلر که معنی تحول پاریس جدید و اشیاء آن را دریافته بود «ملال پاریس» را خوب احساس می‌کرد. به یک اعتبار می‌توان گفت که در عصر جدید بشر خانه ندارد. شهر و خانه جدید پراز ابزار و

وسایل زندگی و کالاهای مصرفی است و حتی ساکن آن هم به کالا مبدل شده است. از این حیث شهر جدید با شهر اروپایی قدیم که متجدد شده است تفاوت اساسی ندارد، جز آنکه شهر آسیایی معمولاً شاعری مثل بودلر نداشته است که به مکان‌ها و اشیاء آزاد شده از فضای عالم قدیم معنی تازه ببخشد، اما عدد مقلدان هوسمان که بافت شهرها را از هم گسیخته و خیابان‌های بزرگ و پاساژها و مراکز حمل و نقل و ورزش و.. ساخته‌اند کم نیست. به کار اینان نمی‌توان و نباید اعتراض کرد، زیرا راه دیگری نمی‌شناخته‌اند و شهر با قصد و نیت آنان از هوا و فضای سابق خارج نشده است. با ساختن پاساژ و فرودگاه و ورزشگاه و دانشگاه شهر غیردینی نمی‌شود. شهر قدیم هم بازار و مدرسه و زورخانه و... داشته است. پس چه چیز شهر جدید را شهر غیردینی کرده است؟

در نیویورک و لس‌آنجلس هم کلیسا هست و هنوز نوتردام (معبد) در کنار سوربن (مدرسه) قرار دارد و سیتۀ پاریس هم سر جای خودش است. اما نوتردام دیگر نوتردام قدیم نیست. نوتردام کنونی بیش‌تر تماشاگاه جهانگردان است. در کراچی مسجد مدرنی ساخته‌اند که سقف آن، مثل آسمانی که در یک دشت بزرگ به زمین می‌پیوندد، به دایره کف مسجد چسبیده است. شاید معمار مسجد می‌خواست است دین و تجدد را با هم بیامیزد و مسجدی شبیه عالم طبیعت بسازد که در آن آسمان و زمین به هم پیوسته است و هرکس بدانجا قدم گذارد جلوه‌ای از جلوه‌های عظمت خلقت را آشکار ببیند. مع‌هذا آن مسجد به عالم دینی چندان تعلق ندارد و کسی که برای ادای نماز به آن مسجد رفته بود می‌گفت که چون برای هر نمازگزار جایی در تخته سنگی تعیین شده است، او همواره خود و جای خود را می‌دیده و به جای اینکه خود را در جمع نمازگزاران و در محلّ عبادت و پرستش فراموش کند، خاطرش دچار تفرقه شده است.

معروف است که لوکوربوزیه در آخرین ساعات عمر خود آرزو کرده بود که یک کلیسا بسازد. اگر او قدری از حیث زمان به بودلر نزدیک‌تر بود و در آن هنگام نیز آرزوی ساختن کلیسا داشت و این کلیسا را در پاریس - و نه در نیویورک و لس‌آنجلس یا در کراچی و بغداد - می‌ساخت، در قوام بخشیدن به شهر مدرن با شاعر همراهی و همکاری کرده بود. اما ظاهراً برای لوکوربوزیه دیگر دیر بود که کلیسا بسازد و به همین جهت سودای ساختن کلیسا به صورت آرزو باقی ماند و با صاحب آرزو به گور رفت.

شهر و خانه و مکان قدسی صرفاً با قصد و اراده ما صفت و شأن قدسی پیدا نمی‌کند، بلکه ما در اتصال با عالم قدس با امر قدسی آشنا می‌شویم و نشان آن را در هر جا که باشد می‌شناسیم. وقتی این رشته سست می‌شود، چشم و گوش ما در هیچ چیز امر قدسی نمی‌بیند و در هیچ جا سخن قدسی نمی‌شنود؛ یعنی اشیاء با ما بیگانه می‌شوند و سخن نیز باید معنایش را از ما بگیرد. طراحی که طرح میدان نقش جهان اصفهان را در انداخت نمی‌خواست نسبت مسجد و قصر و بازار را نمایش دهد. او شاید هرگز به فکر چنین نسبتی نیفتاده بود، اما این میدان با عالمی که طراح به آن تعلق داشت مناسبت دارد. در دو ضلع جنوب و شمال میدان، مسجد و بازار به فاصله نسبتاً دوری در مقابل هم قرار دارند. این مقابله چنان است که هر کس به مسجد وارد می‌شود پشت به بازار دارد و چون از مسجد بیرون آید سردر بازار قیصریه را از دور می‌بیند. در دو طرف دیگر میدان، کاخ شاه را در مقابل مسجدی که ظاهراً اختصاصی بوده است می‌بینیم. آسمان و زمین و باقی و فانی همه با هم جمع آمده است. اینکه امروز عالی‌قاپو و مسجد شیخ لطف‌الله و حتی بازار قیصریه با قلم‌کارهایش چشم به راه جهانگردان است بحث دیگری است، اما اصفهان را برای جهانگردان نساخته‌اند. گرچه جهانگرد که آواره دنیای

غربت و بی‌وطنی است حق دارد کاخ‌ها و مسجدها و میدان‌های چوگان و بازارها را ببیند تا قدری تسلی پیدا کند.

شهر کنونی ما دیار غربت است. هیچ‌کس دیگر اهل هیچ شهری نیست. همه همه جایی، یعنی هیچ جایی اند، به این سبب شهر و خانه‌ای که ما می‌سازیم بیش‌تر به ایوانچه‌های کاروانسرا شبیه است، با این تفاوت که کاروانیان کنونی میان خود پرده کشیده‌اند. آیا می‌توان این وضع را تغییر داد و شهر و خانه را طور دیگری ساخت؟ ظاهراً می‌توان سلیقه به خرج داد، اما طرح کلی شهر و خانه به آسانی دگرگون نمی‌شود و مخصوصاً اگر بخواهیم این دگرگونی در جهت دینی شدن باشد کار دشوارتر است. ولی این دشواری تا زمانی است که عالم دینی رخ نگشوده باشد. اگر عالم دینی روی نماید، بنای شهر و خانه نیز دینی می‌شود. پس شهر دینی شهری نیست که با دستورالعمل‌های خاصی ساخته شود. ما قواعدی داریم که با آن بتوان شهر دینی ساخت. شهر و خانه با نحوهٔ سکنی‌گزیدن ما دینی یا غیردینی می‌شود و سبک و طرز بنا با آن نحوهٔ سکنی‌گزیدن پدید می‌آید یا تغییر می‌کند. شهر دینی بدون عالم دینی و بدون مردمی که به آن عالم تعلق داشته باشند معنی و مورد ندارد. میدان نقش جهان در طرح کلی همان میدان چهارصد سال پیش است، اما نسبت کسانی که به آنجا می‌روند و از آنجا می‌گذرند نسبت دیگری شده است. در بغداد و دمشق و قاهره هم چیزهایی از قرون اولیهٔ اسلامی باقی مانده و بسیاری از مردم این شهرها هم مسلمانند، اما این شهرها شهرهای دینی نیستند.

ما شهر غیردینی را می‌شناسیم یا می‌توانیم بشناسیم و ملاک‌هایی برای این شناسایی داریم. مثلاً در شهری که بورس زمین دارد و مردم در آن شهر به خانه مثل کالا نگاه می‌کنند، از مکان قدسی و معماری دینی چه می‌توان گفت؟ چند سال پیش می‌خواستند در یک زمین گران‌قیمت

دانشگاه بسازند. کسانی با این کار مخالف بودند و البته دانشگاه در آنجا ساخته نشد. استدلال مخالفان این بود که اگر در این زمین ساختمان تجاری ساخته شود با حق سرقفلی آن می توان ده ها دانشگاه ساخت و البته راست می گفتند. ولی راستی این سخن موقوف و مشروط به این است که زمین و خانه و بنا کالا باشد، و اگر نبود کی جلو ساختن دانشگاه را می گرفت و ساختمان تجاری می ساخت؟ در اینجا غرض این نیست که بگوییم کدام درست می گفتند و کدام نادرست؛ منظور این است که در بحبوحه روابط عالم کنونی مکان به مکان قدسی و غیر قدسی تقسیم نمی شود، بلکه هر جایی بهایی دارد و چیزی که گرانبهاتر است مرغوب تر است.

شهر غیردینی را چنان که گفتیم همه می توانند بشناسند و مثال های آن را در همه جای روی زمین ببینند، اما شهر دینی کدام است و چه اوصافی دارد؟ شهر دینی را آسان نمی توان وصف کرد و به فرض اینکه کسی از عهده این کار برآید از آن اوصاف در ساختن شهر دینی نمی توان سود برد، زیرا شهر دینی را شهرسازان و معمارانی می توانند بسازند که به عالم دینی تعلق داشته باشند و با فضای آنجا آشنا باشند. شهر دینی با گشایش عالم دینی ساخته می شود و به عبارت دیگر در هوا و فضای عالم دینی است که طرح شهر دینی درانداخته می شود.

ما شهر و خانه خود را شاعرانه می سازیم و شهر و شعر با هم نوعی مناسبت دارند، چنان که آشوب شهرهای کنونی در شعر معاصر پیدا است. از اینکه سلیقه یا بدسلیقگی ما در طرح ساختمان خانه و در شهرسازی در ظاهر اثر دارد می پنداریم که خانه و شهر با سلیقه ما ساخته می شود و اگر بخواهیم می توانیم طرح آن را تغییر دهیم. بی بنیادی این پندار وقتی آشکار می شود که فی المثل کسی بخواهد به سبک صدسال پیش خانه

بسازد یا شهری مثل سمرقند قدیم بنا کند. یک مهندس پیر نامدار که کارهای بزرگ کرده است، با اشاره به بناهای بلند یک خیابان گفته بود که اینها را مهندسان ساخته‌اند. کسی با تجاهل به او گفته بود اما اینها را کارگران ساخته‌اند. مهندس پیر اعتراض کرده بود که اگر طراحی مهندسان نبود، کارگران چه می‌توانستند بکنند. جواب داده بودند که راست می‌گویید، اما طراحی مهندسان هم باید در یک طرح کلی تر قرار گرفته باشد که آن را بانیان مدینه یافته و رسم کرده‌اند. شهر را هنرمندان به کمک سیاستمداران بزرگ بنیاد می‌کنند، اما در و دروازه آن را شاعران می‌گشایند. شهر در عالم کنونی و به خصوص در جاهایی که مردم از تاریخ خود رانده و از غرب مانده‌اند، وطن هیچ‌کس نیست. مردم این شهرها مثل شاعرشان غریبند و اگر چیزی به نام خانه دارند بهتر است آن را خوابگاه و مخزن اشیائی دانست که هرچند حقیقتاً مورد نیاز نیستند زندگی به آنها وابسته است.

به اشاه گفتیم که صاحب عقل مشترک مناسبتی میان دینداری و نحوه شهرنشینی و شهرسازی نمی‌بیند و قهراً آنچه تاکنون گفته شد در نظر او عجیب می‌نماید. فعلاً به آثار و نتایج این پندار کاری نداشته باشیم، مهم این است که متقدمان هم گرچه نمی‌توانستند از شهر دینی به معنایی که ما مراد می‌کنیم سخنی بگویند، متذکر بوده‌اند که اخلاق مردم شهر با اخلاق عشایر و قبایل و روستاییان متفاوت است و در سخن و مقالات مورخ بزرگی مثل عبدالرحمن ابن خلدون احیاناً بدینی نسبت به شهر و شهرنشینی آشکار است. در اینجا عنوان بعضی از فصول باب چهارم «مقدمه» را می‌آوریم تا صحت مدعای مذکور ثابت شود. خوانندگان توجه کنند که صاحب «مقدمه»، یعنی مردی که نسب اروپایی و پرورش اسلامی داشته، در زمانی که با آغاز عهد جدید غربی مقارن است چه

نظری در باب شهر و شهرنشینی و نسبت آن با اخلاق و آداب و دین و سیاست داشته است:

باب چهارم - از کتاب نخستین درباره دهکده‌ها و شهرهای بزرگ و کوچک و همه اجتماعات شهرنشینی و کیفیات و احوالی که در آنها روی می‌دهد. و این باب دارای مقدمات و لواحق است:

فصل نخستین - در اینکه دولتها پیش از به وجود آمدن شهرهای بزرگ و کوچک تشکیل می‌یابند و تأسیس شهرهای کوچک و بزرگ پس از پدید آمدن پادشاهی است.

فصل دوم - در اینکه هرگاه قبایلی به تشکیل دادن دولتی نائل آیند این امر سبب می‌شود که به شهرهای بزرگ روی آورند.

فصل سوم - در اینکه شهرهای بزرگ و بناهای بلند و باشکوه را پادشاهان بزرگ بنیان می‌نهند.

فصل چهارم - در اینکه یادگارها و بناهای بلند بسیار بزرگ در دوران یک دولت به تنهایی بنیان نهاده نمی‌شود.

فصل پنجم - درباره اموری که مراعات کردن آنها در بنیان نهادن شهرها لازم است و نتایج سوئی که روی می‌دهد در صورتی که آن امور را در نظر نگیرند.

فصل ششم - در مساجد و بیوت بزرگ جهان.

فصل هفتم - در اینکه شهرهای کوچک و بزرگ در افریقه و مغرب اندک است.

فصل هشتم - در اینکه بناها و ساختمانها در میان ملت اسلام نسبت به توانائی آنها و نسبت به دولتهائی که پیش از آن می‌زیسته‌اند اندک است.

فصل نهم - در اینکه به بناهایی که عرب بنیان نهاده است، به جز در

موارد قلیلی ویرانی به سرعت راه می یابد.

فصل دهم - در مبادی ویرانی شهرها.

فصل یازدهم - در اینکه برتری که شهرهای کوچک و بزرگ در رفاه مردم و رواج بازارها بر یکدیگر دارند وابسته به کمی یا بسیاری عمران و اجتماع شهرهاست.

فصل دوازدهم - درباره ارزشهای (ارزاق و کالاهای) شهرها.

فصل سیزدهم - در اینکه مردم بادیه نشین نمی توانند، در شهرهای پرجمعیت سکونت گزینند.

فصل چهاردهم - در اینکه اختلاف سرزمین ها نیز از لحاظ رفاه زندگی و فقر مانند شهرهاست.

فصل پانزدهم - در به دست آوردن و تکثیر املاک و اراضی مزروعی و چگونگی سود بردن و بهره برداری از آنها.

فصل شانزدهم - در نیازمندی توانگران شهرنشین به صاحبان جاه و مدافعان توانا.

فصل هفدهم - در اینکه اصول شهرنشینی و حضارت در سایه پدید آمدن دولتهاست و این اصول به سبب پیوستگی و پایداری دولتها رسوخ می یابد.

فصل هیجدهم - در اینکه شهرنشینی و حضارت نهایت عمران و پایان دوران آن است و همین حضارت فساد و تباهی آنرا اعلام می دارد.

فصل نوزدهم - در اینکه شهرهایی که پایتخت ممالک می باشند به سبب فساد و انقراض دولتها ویران می شوند.

فصل بیستم - در اینکه برخی از شهرها به صنایع خاصی اختصاص می یابند.

فصل بیست و یکم - در اینکه در شهرها هم عصبيت وجود دارد و برخی از آنها بر ديگرى غلبه مى يابند.

فصل بیست و دوم - در لغات شهرنشینان.^۱

از همین عناوین می توان دریافت که ابن خلدون اولاً از شهر اسلامی سخن نگفته و مورد نداشته است که چیزی بگوید، زیرا تا وقتی که شهر غیردینی وجود نداشته باشد چگونه می توان از شهردینی سخن گفت؟ ثانیاً ابن خلدون آثاری را بر زندگی شهری و شهرنشینی مرتب می داند که در جهت تحکیم اساس دین نیست و چه بسا که به نظر او بعضی از آن آثار به دین زیان برساند:

فسادی که در نهاد یکایک از اهالی شهر به خصوص راه می یابد عبارت است از رنج بردن و تحمل سختیها برای نیازمندیهای ناشی از عادات و به اقسام بدیها گرائیدن برای به دست آوردن آنها و زیانهای که پس از تحصیل آنها به روان آدمی می رسد و خوی انسان را به رنگهای گوناگون بدی در می آورد. و به همین سبب فسق و شرارت و پستی و حيله ورزی در راه به دست آوردن معاش خواه از راه صحیح و خواه از بیراهه فزونی می یابد و نفس انسان به اندیشیدن در این امور فرو می رود و در اینگونه کارها غوطه ور می شود و انواع حيله ها در آن به کار می برد.^۲

این فصل از کتاب ابن خلدون متضمن نکات بدیعی در روان شناسی اجتماعی و شهری است که کاش مجال بود و تمام آن نقل می شد، ولی همین اشارات هم برای نشان دادن نسبت میان زندگی شهری و اخلاق و

۱. عبدالرحمن ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ج ۲، محمد پروین گنابادی، علمی و فرهنگی، تهران، دوم، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۵ و ۶ فهرست. - و.
 ۲. مقدمه ابن خلدون، ج ۲، ص ۷۳۷. - و.

آداب کافی است و از آن این نتیجه نیز حاصل می‌شود که ابن‌خلدون دین مردم شهر را در معرض خطر تباهی می‌دید و بالأخره به نظر او: حضارت، سن وقوف و مرحله عدم رشد برای جهان در عمران و اجتماع و دولتهاست.^۱

اگر کسی نوشته ابن‌خلدون و به خصوص مطالب فصل هیجدهم را بخواند و نداند که نویسنده آن کیست، شاید گمان کند که چیزی از یک نویسنده رمانتیک می‌خواند. البته ابن‌خلدون با رمانتیسیم میانه‌ای نداشت، اما چون شهرنشینی در نظر او ضروری نبود و جامعه ضروری، یعنی جامعه بدوی، جامعه‌ای سالم‌تر و امن‌تر از جامعه شهری است، شاید این احساس در خواننده پدید آید که باید از رفاه و تجمل شهر به سادگی زندگی بدوی پناه برد و حتی ممکن است نتیجه بگیرد که دین در زندگی شهری و حضری تضعیف می‌شود. ابن‌خلدون به این معنی نیز توجه کرده است که کم‌کم دین صفت و:

[...] جنبه دانش و صنعتی به خود گرفت که باید آنرا از راه تعلیم فراگیر و مردم به تمدن و شهرنشینی و خوی فرمانبری از فرمانها و دستورهای حکام گراییدند، از این رو شدت دلاوری آنان نقصان پذیرفت.^۲

این برداشت و تلقی مورخ را با نظر فلسفی افلاطون در مورد شهر آتلانتید قیاس کنیم. آتلانتید بر طبق روایت افلاطون در «کریتیاس» مدینه الهی است، اما به تدریج عنصر الهی وجود فرمانروایان بر اثر اختلاط با عناصر فانی و زمینی کم و کم‌تر شده و صفات بشری بر آنها غلبه کرده و دیگر نتوانسته‌اند اندازه نگه دارند، و زئوس که دید مردمی بزرگ تن به ذلت

۱. مقدمه ابن‌خلدون، ج ۲، ص ۷۴۰ - و.

۲. مقدمه ابن‌خلدون، ج ۱، ص ۲۲۸ - و.

داده‌اند در صدد برآمد که آنان را کیفر دهد... ما نمی‌دانیم مدینه آتلانتید چه نظامی داشته است. همین قدر می‌دانیم که این شهر، شهر ثروت و اسراف و تبذیر و تجمل بوده و پس از آنکه مدت‌ها با آتن کشمکش داشته است، بالأخره اهالی ثروتمندش در دریا فرورفته‌اند. وصفی که افلاطون از بناها و سبک معماری آتلانتید کرده است با آنچه هرودوت در مورد اکباتان گفته است شباهت دارد. هرودوت نوشته است که اکباتان هفت دیوار متحد‌المركز و معابد بزرگ داشته است. با توجه به این نکته آتلانتید را مثال ولایت دینی در مقابل ولایت فلسفی آن دانسته‌اند.

ولی در حقیقت آتلانتید به معنایی که اکنون مراد می‌کنیم شهر دینی نیست، یا به عبارت مناسب‌تر، طالبان مدینه دینی معتقد نیستند که شهری وجود داشته یا می‌تواند وجود داشته باشد که مردم آن عنصری الهی در وجود خود داشته باشند، بدین جهت بعد از افلاطون سیاست‌نویسانی که با طرح مدینه افلاطون و سیاست ارسطویی میانه‌ای نداشتند، هیچ‌کدام به سراغ مدینه آتلانتید نرفتند. نظر ابن‌خلدون هم با طرح افلاطون مناسبت ندارد. اگر هر دو به انحطاط شهر و سست شدن تدریجی بستگی و تعلق دینی توجه کرده‌اند، اولاً این یک وجه مشترک بسیار کلی است، ثانیاً افلاطون بیش‌تر به انحطاط در تفکر نظر دارد و تمام انحای انحطاط را به انحطاط در تفکر بازمی‌گرداند و حال آنکه ابن‌خلدون نظام و اخلاق شهری و رسوم شهرنشینی را مایه سستی اعتقاد دینی یا لااقل ملازم با آن می‌داند و ثالثاً ابن‌خلدون به شهر و تاریخ پیدایش و ویرانی آن پرداخته است و حال آنکه افلاطون طراح مدینه مثالی است.

فیلسوف و مورخ گرچه هر یک کاری خاص کرده‌اند و معمولاً کسی آنان را در طراحی و شهرسازی معاصر مؤثر نمی‌داند، اثبات این نکته دشوار نیست که شهرهای کنونی همه صورت مبتذل شهر افلاطون است

و آنچه ابن خلدون به طور کلی درباره شهرها گفته است کم و بیش در مورد تمام شهرهای کنونی صدق می‌کند. گرچه آتلانتید که مدینه خدایی است به تدریج از اصل خود دور شده و در دریا فرو رفته است، اما فرانسیس بیکن در آغاز عصر جدید به سراغ آن رفته و صورت تازه آن را باز یافته است. آتلانتید در صورت جدید دیگر مدینه خدایی نیست و در وجود حاکمان آن، علم جای عنصر الهی را گرفته است. مع هذا رشته پیوندی میان آتلانتید افلاطون و «آتلانتیس نو» فرانسیس بیکن وجود دارد و البته می‌توان رشته اتصالی میان آتلانتیس نو و شهرهای مثالی و خیالی دوره جدید با برنامه‌ریزی‌های توسعه شهری پیدا کرد. مدینه آتن افلاطونی هم فراموش نشده است. «مدینه الهی» سنت اوگوستین و «مدینه فاضله» فارابی و - به نظر بعضی - «جامعه بی طبقه» مارکس صورت‌هایی از مدینه افلاطونند.

کدام یک از این مدینه‌ها دینی یا به طرح مدینه دینی نزدیک‌تر است؟ در تلقی ابن خلدون - که آن را آغاز تلقی علمی دانسته‌اند - شهر مستقل از دین و آیین مردم آن مورد توجه قرار می‌گیرد. اما اثر اعتقادات دینی در ساختن شهر و تأثیر نظم و سازمان و ساختمان شهر در اعتقادات دینی از مسائل مهم است. مدینه آتلانتید آشکارا مدینه غیردینی است، آتن افلاطون هم مدینه دینی نبوده و اگر درست باشد که جامعه بی طبقه مارکس صورتی از آن است به نظر می‌رسد که این مدینه به دین پشت کرده است. اما در مورد صورت سنت اوگوستینی آن چه بگوییم؟ آیا مدینه فاضله فارابی مدینه دینی نیست؟ بعضی از محققان گفته‌اند که مدینه فارابی مدینه امامت است. اگر قبول این قول به نظر دشوار می‌آید، می‌توان آن را تعدیل کرد و گفت که فیلسوف تفسیری فلسفی از ولایت و امامت شیعه تدوین کرده است. رئیس مدینه فارابی «نبی واضع النوامیس» است

که علم خودش را از وحی خدای تعالی می‌گیرد. بنا بر رأی فارابی شهرو خانه زمینی باید سایه ملکوت باشد. درست است که این سخن افلاطون است، اما مگر نمی‌گوییم که کعبه را محاذی بیت‌المعمور ساخته‌اند؟ ولی بیت‌المعمور و خانه آسمان را کی می‌شناسد؟

پاسخ افلاطون و فارابی این است که نظم عالم بالا را فیلسوف می‌شناسد، پس مؤسس مدینه نیز باید فیلسوف باشد. فارابی آرای اهل مدینه فاضله را نیز تدوین کرده است و چون روابط و مناسبات مردمان با آرا و اعتقادات بستگی دارد، مدینه بروفق آرا سامان می‌یابد. در آثار فارابی به کرات این جمله آمده است که نسبت رئیس مدینه به مدینه و قوانین و مردم آن نظیر نسبت خدای تعالی با عالم است، یعنی نظام مدینه با نظام عالم تناسب دارد و کتاب تدوینی مدینه بروفق نظام تکوینی پدید آمده است. این هماهنگی از کجاست و چگونه برقرار شده است؟ آیا نظم مدینه یک نظم طبیعی است و این هماهنگی خودبه‌خود موجود است؟ فارابی گفته است که فیلسوف واضع‌النوامیس قوانین مدینه را به واسطه ملک وحی (روح‌الامین) می‌گیرد و در حقیقت او واسطه ابلاغ احکام وحی و علم مأخوذ از عقل فعال است. در مدینه فاضله فارابی ذکری از وضع طبیعی و جمعیت و بناها و مساکن شهر نشده است، منتهی می‌دانیم که طرح مدینه با نظام عالم تناسب دارد. فارابی این تناسب را در ترتیب طبقات اهل مدینه رعایت کرده است، اما خانه و کوچه و شهر را چگونه می‌توان بروفق نظام عالم ساخت؟ و چگونه کردار و رفتار و مناسبات و معاملات و سکنای مردمان با نظام عالم متناسب و متباین می‌شود؟

گفتیم که این تناسب وضع طبیعی نیست و اگر بود همه مدینه‌ها فاضله می‌شد و مدینه غیرفاضله در هیچ‌جا نبود. مدینه فاضله را نبی واضع‌النوامیس و فیلسوف باید تأسیس کند، زیرا اوست که نظام عالم را

می‌شناسد. مدینه‌های غیرفاضله مظهر یا نتیجه غلبه قوای دانه بر عقل است. یعنی وقتی ساحت عقل پوشیده می‌شود تغییری در وجود مردمان و در قوای درک و فهم و امکان‌های عمل ایشان پدید می‌آید و با این تغییر از نظام عدل دور می‌شوند. فارابی در طبقه‌بندی مدینه‌ها مخصوصاً به این نکته توجه کرده است که آرای صحیح اگر در وجود رئیس و اهل مدینه راسخ نشده باشد و مردمان به آنچه می‌گویند عمل نکنند، به مدینه فاضله تعلق ندارند. این مردم گرچه آداب و اعتقادات صحیح را می‌شناسند، اما به آن عمل نمی‌کنند. آنها اهل مدینه فاسقه‌اند.

فارابی نه فقط به بعضی از مدینه‌ها نام اسلامی داده، بلکه در وصف آنها به مصادیقی که خود دیده و شناخته نظر داشته است. همچنین او از ارسطو آموخته است که علاوه بر فضایل نظری که خاص فیلسوفان است، سه قسم دیگر از فضایل، یعنی فضایل عقلی و فضایل اخلاقی و فضایل عملی در مدینه وجود دارد. در میان این فضایل، فضایل عقلی اهمیت خاصی دارد، زیرا با فضایل عقلی است که سیاستمداران تصمیم‌های درست می‌گیرند و مردان عمل کارهای به موقع انجام می‌دهند و سرداران وقت حمله و دفاع می‌شناسند و پزشکان دارو را به اندازه تجویز می‌کنند و معلمان در تدریس خود فهم متعلم را در نظر می‌گیرند و معماران می‌دانند در هر جا چه خانه و بنایی باید بسازند. اما فارابی توضیح نداده است که صاحب فضیلت عقلی چگونه و از چه راه این فضیلت را به کار می‌بندد و اگر این فضیلت نیز مانند فضیلت اخلاقی با دستور و قواعدی مشخص می‌شود، این قواعد و به‌طور کلی تمام قواعد فضیلت عقلی و فضیلت اخلاقی چگونه به دست می‌آید.

اتفاقاً در میان متأخران، مرحوم علامه طباطبایی با نظر به طبیعت و ماهیتی که برای آدمی قائل است و با قبول این قول که آدم و عالم با هم

هماهنگی دارند سعی کرده است بگوید که قواعد عمل از کجا و چگونه به دست می‌آید و البته در فلسفه همواره بحث از علم و عمل و سیاست و اخلاق و دین بوده است. اما اینکه اخلاق و سیاست و علم از کجا می‌آیند در آثار متقدمان تفصیل پیدا نکرده و فیلسوفان گذشته در آن باب از حدّ اشاره و اجمال نگذاشته‌اند. البته فارابی به تفصیل در باب حقیقت دین و صفت احکام دینی بحث کرده و دین حقیقی را با فلسفه یکی دانسته، اما نگفته است که چگونه احکام حقیقی فلسفه به تمثلات دینی تبدیل می‌شود. علامه طباطبایی گرچه تصریح می‌کند که میان ادراک‌های حقیقی و ادراک‌های اعتباری نسبت تولیدی وجود ندارد، نحوی هماهنگی میان علم و عمل قائل است:

طبیعت و فطرت برای نیل به هدف خود، انسان را به سوی واقعیت خارج می‌کشاند و قوای فعاله و مدرکه را با واقعیت خارج ارتباط می‌دهد و ادراکی که خارج به طور اطلاق می‌تواند در ظرف وی بگنجد همان علم است و بس.^۱

ما با علم در واقعیت تصرف می‌کنیم، اما آقای طباطبایی مثل متجددان نگفته است که ما به عالم صورت بشری می‌دهیم. علم ما به عالم خارج، با تعلقی که به آن داریم هماهنگ است. ما برحسب اینکه چگونه به عالم نگاه می‌کنیم و متناسب با آن نگاه می‌فهمیم، عمل می‌کنیم، و در باب خوب و بد و شایست و نشایست حکم می‌کنیم و خانه می‌سازیم و...

در هر عالمی علم یا علومی معتبر است و مردم به شیوه‌ای خاص زندگی می‌کنند. خانه مردمان هم با عالمی که در آن به سر می‌برند تناسب دارد. می‌گویند خانه چه ربطی به تفکر و فلسفه و دین و اعتقادات دارد؟

۱. علامه سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۵ ج، صدر، تهران، چاپ هفتم، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۰۴ - و.

خانه برای استراحت و خوابیدن و غذا خوردن و محفوظ بودن از آسیب سرما و گرما و مصون ماندن از گزند جانوران موذی و دزدان و متجاوزان است. به فرض بشر خانه را صرفاً به حکم مصلحت‌بینی و با مقصود خاصی بسازد، تاراحت و رنج و گرما و سرما و خطر و امان را نشناسد و از مناسبات میان آدمیان خبر نداشته باشد و پای‌بند خانواده و خاندان نباشد، چگونه خانه بسازد؟ خانه حریم خانواده است و بسته به اینکه خانواده چه وسعت و منزلت و حرمتی داشته باشد، حدود و فضای خانه و سبک خانه‌سازی تفاوت می‌کند. اینکه گاهی می‌گویند که در معماری جدید خانه را بروفق مراد ساکنان آن خانه می‌سازند نادرست نیست، اما کی بشر خانه خود را با غفلت از نیازها و بی‌توجه به نحوه گذران زندگی می‌ساخته است؟ اتفاقاً اگر بخواهیم در تاریخ دوره‌ای را بیابیم که در آن خانه‌سازی کم‌تر ناظر به نیازهای ضروری بوده است، شاید آن دوره دوران حاضر باشد. خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب «اخلاق ناصری» نوشته است که در تدبیر منزل:

به اذخار اسباب معاش و حفظ آن از دیگر ابنای جنس که در حاجت مشارکند احتیاج افتاد، و محافظت بی‌مکانی که غذا و قوت در آن مکان تباه نشود و در وقت خواب و بیداری، و به روز و شب، دست ظالمان و غاصبان از آن کوتاه دارد صورت نیندد.^۱

به نظر بعضی جامعه‌شناسان در خانه قدیم اشخاص به اشیاء بسته بودند و حال آنکه در خانواده کنونی اشخاص به یکدیگر یا به یکی وابسته‌اند. در این قول چون و چرا می‌توان کرد، اما اگر آن را بی‌چون و چرا بپذیریم باز نمی‌توانیم بگوییم که در طرح خانه قدیم به نیازها توجه نمی‌شده است، بلکه معنی آن این است که خانه کنونی صرفاً جایگاه خور و خواب و

۱. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، جاویدان، اول، ۱۳۲۶، ص ۱۷۶. - و.

نشست و برخاست است. اما به نظر می‌رسد که در خانه کنونی بستگی اعضای خانواده به یکدیگر به اندازه بستگی اعضای خانواده قدیم محکم و استوار نیست و افراد خانواده کنونی نه فقط کم‌تر از قدیمی‌ها به اشیاء خانه بستگی ندارند، بلکه در خانه کنونی اشیاء تکلیف خانه را معین می‌کنند. اعضای خانواده امروزی به هرچه و به هر جا تعلق داشته باشند، مرکز تعلق خانه نیست. زن و مرد می‌توانند هرکدام شغلی بیرون از خانه داشته باشند که به آن شغل بسته‌اند. فرزندان هم شغل درس خواندن دارند. خانه‌هایی است که در آن سفره‌ای گسترده نمی‌شود و اعضای آن در کوچه و رستوران و محل کار و مدرسه غذا می‌خورند. اما در همین خانه‌ها چیزهایی هست و باید باشد که همه کم‌وبیش به آن تعلق دارند، از جمله مهم‌ترین آنها تلویزیون است.

اما تلویزیون همه جا هست و اختصاص به خانه ندارد و قوام خانه به آن نیست. پس شاید آن جامعه‌شناسی که می‌گفت خانواده قدیم به اشیاء بستگی داشت و خانواده جدید با وابستگی اشخاص به یکدیگر قوام می‌یابد به اعتباری حق داشت، به این معنی که چیزی بیرون از وجود افراد و اشخاص نظام خانه قدیم را محافظت می‌کرد و خانه امروز با قراردادی که هر وقت بخواهند می‌توانند آن را فسخ کنند قائم می‌شود. این تحول در خانواده در ساختمان خانه نیز ظاهر است. خانه قدیم دالان پیچ‌وخم‌دار و هشتی و دیوارهای استوار و بلند و بیرونی و اندرونی داشت. این خانه‌ها را سازندگان به میل و سلیقه خود نمی‌ساختند، چنان‌که اکنون هم نظم خانه‌سازی را بساز و بفروش‌ها برهم نزده و تغییر نداده‌اند. خانه نه فقط با نظام روابط خانوادگی در هر عصر تناسب دارد بلکه در فضایی که مردم می‌شناسند و در جهت افقی که به آن مایلند ساخته می‌شود.

نمی‌خواهم بگویم که معماری تابعی از اخلاق و ملاحظات اخلاقی و

دینی است و سازندگان خانه‌ها آگاهانه و دانسته به حکم رعایت سنت‌ها و رسوم دالان خانه‌ها را پیچ‌درپیچ و دیوار خانه‌ها را بلند می‌سازند تا خانه محفوظ باشد و هنگامی که در باز است اندرون خانه پیدا نباشد - و این نکته مهم است که در خانه‌های قدیم معمولاً باز بود و پردگیان و همسایگان و آشنایان، وقت و بی‌وقت به یکدیگر سر می‌زدند، اما خانه کنونی دالان ندارد و درش بسته است. - بلکه خانه را نه امروز و نه هیچ‌وقت دیگر با مصلحت‌اندیشی نمی‌سازند و نمی‌ساخته‌اند، مگر اینکه بگویند در زمان ما سازندگان و فروشندگان خانه‌ها وضع بازار را در نظر می‌گیرند. ولی این ملاحظه‌کاری به خانه‌سازی ربطی ندارد، بلکه به تجارت و خرید و فروش خانه راجع است. آخر مردم دیگر خانه نمی‌سازند، بلکه خانه کالایی شده است که آن را در بازار می‌خرند و می‌فروشند. خانه ای که در بازار خرید و فروش می‌شود به هیچ‌عالمی اعم از دینی و غیردینی تعلق ندارد، بلکه خانه مردمی است که سرگردان دیار غربتند. خانه امروز اگر خانه نقار و کدورت نباشد، خانه غربت و تنهایی است، خانه‌ای است که همسایه ندارد و پنجره آن - اگر پنجره‌ای داشته باشد - به برهوت باز می‌شود.

این درد غربت را با هر تغییری در نقشه شهر و خانه درمان نمی‌توان کرد و چگونه می‌توان نقشه شهر و خانه را تغییر داد و ملاک و میزان این تغییر چیست؟ تحولاتی که در یکی دو قرن اخیر در شهرسازی و خانه‌سازی روی داده است و همه را به اشخاص نسبت می‌دهد، در حقیقت با تحول در وجود بشر و عالم بشری متناظر بوده است. پیدا است که همواره و همیشه خانه‌ها و شهرها با طراحی شهرسازان و معماران ساخته می‌شود، اما همه آنها به عالمی تعلق دارند و با آن تعلق شهر و خانه خود را می‌سازند و اگر آن تعلق سست باشد، کاری در متابعت از رسم و

عادت صورت نمی‌گیرد. خانه‌هایی که ما اکنون شب‌های خود را در آنجا به صبح می‌آوریم نه بر زمین امن و آرامش بنا شده است و نه پیوندی با آسمان دارد؛ خانه ما - اگر خانه‌ای داشته باشیم - وابسته به تکنیک و پیوسته با مراکز تکنولوژی است و این وابستگی و پیوستگی جایی برای پیوستگی با زمین و آسمان باقی نمی‌گذارد. کسی نتیجه نگیرد که بنا بر آنچه گفته شد در شهر دینی وسایل تکنیک جایی ندارد و برای اینکه شهر دینی شود از آن وسایل باید صرف‌نظر کرد. خانه و شهر کنونی از آن جهت غیردینی نیست که با برق روشن می‌شود و در آن یخچال و رادیو و تلویزیون و... وجود دارد. روشنایی برق از آن جهت که روشنایی است با نور چراغ‌های غیربرقی فرقی ندارد. اسباب و وسایل خانه هم گرچه مظهر نحوه زندگی ما و حاکی از نسبتی هستند که با دیگران و با موجودات داریم، در بیرون از این نسبت ربطی به دینداری و بی‌دینی ندارد. اینکه می‌گویند اشیاء تکنیک را همه مردم با عقاید متفاوت در هر جا و هر وقت می‌توانند به کار برند نادرست نیست. اما اگر این اشیاء با تعلق ما به یک عالم به وجود آمده باشند و حافظ و ضامن حفظ آن تعلق باشند دیگر صرف وسیله نیستند، بلکه با عقاید و افکار و اعمال و حتی با اخلاق شخصی ما مناسبتی دارند. علاقه ما به این اشیاء جای علقه و پیوند با طبیعت را گرفته است.

بشر جدید به طبیعت با نگاه متصرف و مالک می‌نگرد و شهرسازی و خانه‌سازی هم نوعی تصرف و تملک زمین است. پس زمینی که مدفن زباله‌های اتمی و مخزن سلاح‌های هسته‌ای است چگونه به تملک درمی‌آید و چگونه می‌توان روی آن خانه ساخت و در آن خانه سکنی کرد؟ خانه‌ای که روز و شبش با نور مصنوعی روشن می‌شود و وقت خور و خواب و نشست و برخاست ساکنانش تابع نظام اداری و برنامه‌های

تلویزیونی و ترتیب کار وسایل حمل و نقل شهری است، می تواند پرده حائلی میان انسان و طبیعت باشد و آدمی را از طبیعت دور کند، و وقتی بشر از طبیعت دور شود به سرگردانی می افتد.

من نمی گویم زمین جای آسایش است و بشر می تواند در آن همواره با امن و آسایش به سر برد. رؤیای امن و آسایش زمینی در قرن هیجدهم پدید آمد و اکنون دیگر باید معلوم شده باشد که سودای محال بوده است. اگر در زمین آسایش فی الجمله باشد، در انس و سازگاری با طبیعت است. با دور شدن از طبیعت نه فقط بهشت زمینی تحقق نمی یابد، بلکه زمین به جهنم تبدیل می شود. با اتخاذ تصمیم و صدور بخشنامه و وضع قانون و مقررات نمی توان در وضع کنونی تحول به وجود آورد. راه بیرون شدن از جنگ و خصومتی که بشر از قرن ها پیش با طبیعت دارد با تذکر و تفکر و اخلاص آغاز می شود. هر تغییری که در شهر و خانه ما پدید می آید قبلاً در وجود ما پدید آمده است. گفته اند که جاده ها و راه ها و بزرگراه ها در یک کشور نشانه عقل آن کشور است. این جمله را باید به صورتی کلی تر بیان کرد؛ ما راه و شهر و خانه خود را چنان می سازیم که با وجود ما هماهنگ باشد. با بازگشت به عالم دینی شهر و خانه هم دینی می شود.

فهرست نام کسان

۴۴۱، ۴۴۵، ۴۴۸-۴۵۱	آدمیت ۲۱۲، ۲۱۴
ابن سینا ۶۶، ۳۸۰، ۳۸۹	آدمیت، دکتر فریدون ۲۰۲ ح، ۲۱۰،
ابن قتیبه ۴۲۱	۲۱۲، ۲۱۳
ابن مسکویه ۴۲۱	آشیل ۳۲۸
ابن ندیم ۳۳۸	آقا احمد کرمانشاهی ۲۰۷
ابن هلال ثقفی ۴۰۸ ح	آقاخان نوری، میرزا ۲۰۸، ۲۰۹
ابوالحسن خرقانی ۲۷۱، ۲۷۲	آکویینی، توماس ۶۹، ۱۶۵
ابوطالب اصفهانی ۲۰۷	آلب ارسلان سلجوقی ۱۲۶
اپیکوریان ۱۶۴	آلبرت کبیر ۱۳۴
ارسطو ۶۹، ۷۸، ۸۵، ۸۹، ۹۳، ۹۸	آیتی، عبدالمحمد ۴۰۸ ح
۹۹، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۳،	آینه‌وند، صادق ۳۵۲ ح
۳۲۸، ۳۳۱، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۷، ۳۸۰،	ابراهیم (ع) ۳۷۶
۳۸۱، ۳۸۶-۳۹۰، ۳۹۵، ۴۵۳	ابن ابی اصیبه ۳۳۸
اسپینوزا ۷۴، ۷۸، ۸۲، ۱۶۴، ۱۶۷،	ابن جلجل ۳۳۸
۲۹۱	ابن حوقل ۳۱۲
استالین ۷۹، ۱۵۹، ۱۶۰، ۲۳۶	ابن خلدون، عبدالرحمن ۳۳۷-۳۳۹،
استرایون ۳۱۲	۳۴۲، ۳۴۳، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۷۰-۳۷۷،

اوگوست کنت ۱۲۷، ۱۵۳	اسحاق (ع) ۴۱۶، ۴۲۲
اوگوستین، سنت ۱۳۴	اسرائیل (ع) ۴۱۶، ۴۲۲
باخ، فوئر ۸۵	اسلامی، سیدطاهر ۴۰۴ح
بایزید ۳۲	اسماعیل (ع) ۴۱۶، ۴۲۲
بتھوون ۶۶	اسماعیل سامانی (امیر) ۱۲۶
برژنف ۱۵۹	اشتراوس، لئو ۷۳، ۸۰-۸۲
بگریو، سرچارلز ۳۱۶، ۳۱۸	اشکوروی ۳۳۹
برلین، ایزایا ۲۳۶	اعتصام‌الدین ۲۰۷
برودل ۳۶۲	افلاطون ۶۹، ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۸۵
بن لادن ۲۸، ۴۵، ۶۰، ۲۶۴	۸۷-۸۹، ۹۳، ۹۴، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۰۸
بنی‌امیه ۳۲۰	۱۰۹ح، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۵
بوخارین ۱۵۹	۱۸۳، ۱۸۴، ۲۷۷، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۸۰
بودلر ۱۰۴، ۴۴۰-۴۴۲	۳۸۱، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۲، ۴۳۸
بوذرجمهر ۱۵۵	۴۴۹-۴۵۲
بورکهارت، یاکوب ۳۶۲	افلاکی العارفی، شمس‌الدین احمد
بوزیه، لوکور ۴۴۲	۴۱۳، ۴۱۴ح
بوش ۴۴، ۵۴	اگوستین ← سنت اگوستین
بیکن، فرانسیس ۶۶، ۱۶۲، ۱۶۴،	الیوت، تی.اس. ۱۵۲
۴۵۱، ۱۶۹	امام حسن (ع) ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۲۵
بیهقی، ابوالحسن علی بن زید ۶۶،	امامی، دکتر ابوالقاسم ۳۶۶ح
۳۳۱، ۳۴۲، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۹۴	امیرکبیر، میرزاتقی خان ۱۵۵
پروتاگوراس ۹۹، ۱۰۵	امین‌الدوله، فرخ‌خان ۲۰۹
پروین گنابادی، محمد ۳۷۴ح،	امین‌السلطان ۲۱۳، ۲۱۴
۴۴۸ح	انوشیروان ساسانی ۱۲۶

خشیارشا ۳۲۸	پریکلِس ۱۵۵
خمینی، امام (ره) ۱۸۶، ۱۹۳، ۳۰۹-۳۰۳	پوپر، کارل ۸۷-۹۴
داریوش هخامنشی ۱۲۶	پولدرانکه، لئو ۳۵۳
داستایوفسکی ۱۴۷	پین، مایکل ۸۱ ح
دکارت ۷۱، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۲۷، ۱۶۳، ۲۳۹، ۲۸۴، ۳۷۷، ۳۸۰، ۳۸۲، ۳۸۷، ۳۸۹، ۳۹۰	تاسیتوس ۳۹۴
دورکین ۱۶۳	تحسین یازجی ۴۱۴ ح
دیک چنی ۵۴	تروتسکی ۷۰، ۷۳، ۸۰، ۱۵۹
رابعه ۳۲	تکمیل همایون، دکتر ناصر ۳۱۶ ح
راسل ۲۳	توسیدید ۳۳۲، ۳۳۶، ۳۵۲، ۳۹۴
رامسفلد ۵۴	توماس قدیس ۱۶۴، ۱۶۹
راولز، جان ۴۱، ۴۲، ۸۱، ۹۷	توین بی ۲۶۰، ۳۳۱، ۳۵۹، ۳۶۳، ۳۷۰، ۳۶۴
رشیدالدین فضل الله ۱۵۵، ۱۸۵	جفرسون ۸۳
رضاخان میرپنج ۲۰۳	جلال الدین رومی، مولانا ۳۲
رضاشاه ۲۰۳، ۲۱۴	جمال امامی ۲۰۴
رنان، ارنست ۲۳	حائری، دکتر عبدالهادی ۲۰۶
رواقیان ۱۶۴، ۳۷۳	حافظ ۲۵، ۶۶-۶۸، ۱۸۷-۱۹۰، ۱۹۲، ۲۳۴، ۳۶۴، ۳۸۴، ۳۸۵
رورتی، ریچارد ۴۱، ۸۱	حلاج ۳۲
روسو، ژان ژاک ۴۱، ۷۵، ۷۸، ۹۷، ۹۸، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۶۴، ۱۶۷، ۲۸۳	حمورابی ۹۸
ریکله ۶۶	خاتمی، سید محمد ۲۸۷ ح
ژوس ۲۷۷، ۴۴۹	خاقانی ۳۲۹، ۴۰۵
	خارقانی، سید اسدالله (مجتهد) ۲۱۱
	خروشچف ۱۵۹، ۱۶۰

- زروان، زروانی ۳۶۹
 زیرک‌زاده، غلامحسین ۱۰۲ح
 زین‌العابدین شیرازی ۲۰۷
 سارتر ۹۳، ۱۰۶، ۲۷۸
 سرابی، حسین بن عبدالله ۲۰۸-۲۰۹
 سربداران ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۵
 سعدی ۳۲، ۶۶-۶۸، ۱۸۷، ۲۳۳، ۳۵۴، ۳۸۳
 سقراط ۱۲۶، ۱۶۶ح، ۳۵۴
 سلطان‌الواعظین ۲۰۶، ۲۰۷
 سلیمان(ع) ۱۸۹
 سنایی ۳۲
 سنت‌اگوستین ۱۳۴، ۳۳۲، ۴۵۱
 سوفوکل ۳۵۴
 سولون ۹۸، ۱۰۳، ۱۵۵
 سهروردی ۱۸۷، ۳۸۰
 سیبویه ۳۱۹ح
 سیزیف (قهرمان افسانه‌ای) ۲۹۵
 سیف‌الملک ۲۰۹
 شعرانی، ابوالقاسم ۳۰۵
 شفیع‌کدکنی، دکتر محمدرضا
 ۱۸۵ح، ۱۹۱ح
 شلینگ ۲۷۸
 شمس تبریزی ۴۱۳
 شوشتری، عبداللطیف ۲۰۷
 شهرزوری ۳۳۸
 شهید ثانی ۱۸۶
 شهیدی، دکتر سیدجعفر ۴۰۴
 ۴۰۵ح، ۴۰۷ح، ۴۰۸ح، ۴۰۹ح،
 ۴۱۰ح، ۴۱۳ح، ۴۱۴ح، ۴۱۵ح،
 ۴۱۶ح، ۴۱۷ح، ۴۱۸ح، ۴۲۰ح،
 ۴۲۳ح، ۴۲۹ح
 شیخ طوسی ۱۳۰، ۱۳۴
 صاعد اندلسی ۳۳۸
 صدام حسین ۲۸، ۴۵-۴۷، ۵۱، ۵۲،
 ۵۴، ۵۶، ۵۹، ۶۰
 صفویه، صفویان ۱۸۶، ۳۵۰، ۴۰۰
 صفی‌الدین اردبیلی (شیخ) ۱۸۵
 صفی‌الدین ارموی ۶۶
 طالبان ۲۸، ۴۶، ۶۰، ۲۶۴
 طباطبائی، سیدمحمدحسین (علامه)
 ۴۵۳، ۴۵۴
 طبری ۳۳۱، ۳۶۷
 عبدالناصر، جمال ۳۱۵، ۳۲۰
 عطار ۳۲، ۲۷۱
 علی‌علیه‌السلام، مولای متقیان ۲۶۹،
 ۳۴۷ح، ۳۴۸ح، ۳۶۴، ۴۰۳-۴۳۵
 عمواوغلی، حیدر ۲۱۴

فهرست نام کسان ۴۶۵

۱۳۸، ۱۵۰، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۷، ۲۳۰،	عیسیٰ مسیح (ع) ۳۷۸
۲۳۷، ۲۴۷، ۲۵۴، ۲۸۰-۲۸۲، ۲۸۴،	غازان خان ۱۸۵
۲۹۲، ۳۰۱، ۳۷۳، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۷،	غزالی، ابو حامد ۱۳۰، ۱۳۴
۳۸۹-۳۹۲	غنی نژاد، موسیٰ ۹۹ ح
کرزای ۲۸	فارابی ۶۶، ۸۲، ۹۹، ۱۰۸، ۱۶۵،
کسروی ۳۰۶	۱۸۴، ۳۸۹، ۴۳۸، ۴۵۱-۴۵۴
کمیل بن زیاد ۴۲۸	فاوست ۱۵۱
کوروش ۱۲۶	فتحعلی شاه ۳۱۶
کوهن، توماس ۴۳۹	فردوسی ۶۶-۶۸، ۱۳۴، ۳۲۲
کی یر کگارد ۲۷۸، ۳۷۶-۳۷۸	فرگوسن ۸۳
گزنوفون ۳۲۸	فروغی، محمدعلی ۳۷۹
گوبلز ۸۸	فلوبر، گوستاو ۶۶
گوته ۱۲۷	فضل الله نوری، شیخ ۲۱۲، ۲۱۳
گوریاچف ۱۵۹، ۱۶۰	فوکو، میشل ۱۷۹، ۴۳۹
گیبون ۴۰۰	فولادوند، عزت الله ۸۸ ح
لائرسیوس، دیوژن ۳۳۸	فیخته ۲۷۶
لائوتسه ۱۰۳	قاجاریان ۳۵۰
لاک، جان ۴۰، ۴۱، ۷۴، ۷۸، ۹۷،	قبانجی، سید حسن ۴۰۴ ح
۱۲۷، ۱۶۴، ۱۶۷، ۲۸۳	قفطی ۳۳۸
لنین ۱۴۷، ۱۵۹	قوام السلطنه، احمد ۲۰۵، ۲۹۳
لیکورگ ۹۸	کاردان، دکتر محمدعلی ۸۱ ح
مارکس ۷۵، ۷۹، ۸۹، ۱۲۷، ۱۴۸،	کالوین ۱۶۱
۱۵۰، ۱۵۳، ۳۴۱، ۳۷۰، ۳۸۱، ۳۸۲،	کانت ۴۰، ۶۹، ۷۱، ۷۵، ۷۸، ۸۲
۴۵۱	۹۱، ۹۳، ۹۴، ۹۹، ۱۰۱-۱۰۳، ۱۱۷،

ماکیاول ۶۳، ۷۴-۷۶، ۸۲، ۱۶۱،	مگی، برایان ۸۸
۱۶۴، ۱۶۷، ۲۹۱	ملاصدرا ۳۶۰، ۳۸۰، ۳۹۷، ۴۰۵،
مالک اشتر نخعی ۳۴۷ح، ۳۴۸	۴۳۰
محمد رضا شاه ۲۱۴، ۳۲۸	ملاعمر ۲۸
محمود غزنوی ۱۲۶	ملکشاه سلجوقی ۱۲۶، ۳۴۹
محمی الدین بن عربی ۳۲، ۱۳۴، ۱۸۴،	ملکم خان، میرزا ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۲،
۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۷، ۳۰۵، ۳۴۰، ۳۷۶	۲۱۴
مسعودی ۳۳۷، ۳۴۲، ۳۷۱، ۳۷۵،	مور، توماس ۱۴۴، ۱۶۲
۴۲۱	مولوی، مولانا جلال الدین بلخی ۹۷،
مسکویه رازی، ابوعلی ۳۳۶، ۳۵۲،	۳۵۴، ۳۸۵، ۴۳۴
۳۶۴، ۳۶۶ح، ۳۶۷، ۳۷۱	مونتسکیو ۷۸، ۱۳۰، ۱۶۷
مسیح (ع) ۱۴۷، ۱۴۸	نائینی، شیخ محمد حسین (آیه الله)
مشائیان ۳۸۰	۲۱۱، ۲۱۲
مشیرالدوله، میرزا جعفر خان ۲۰۹	ناطق، هما ۲۱۰ح
مصدق، دکتر محمد ۲۰۳-۲۰۵،	نجم الدین رازی ۳۲
۲۱۴، ۲۱۵	نصر سامانی (امیر) ۱۲۶
مصطفی، پیامبر خاتم (ص) ۳۷۶،	نصیرالدین طوسی (خواجه) ۱۶۵،
۴۰۷	۴۵۵
مظفریان ۱۸۵	نظام الملک (خواجه) ۱۵۵، ۳۴۹
مفیستو ۱۵۱	نظامی گنجوی ۲۶۶
معادیخواه، عبدالمجید ۴۰۵ح	نگری، آنتونیو ۸۳
معتزله ۲۳۹	نوربخش، سید محمد ۱۸۵
معیری، مهشید ۹۹ح	نوری، شیخ فضل الله - فضل الله
مغول ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶	نوری

فهرست نام کسان ۴۶۷

هراکلیتوس ۳۷۳، ۳۵۴	نوری، میرزا آقاخان ← آقاخان نوری
هرودوت ۳۱۲، ۳۲۸، ۳۳۱، ۳۵۳	نیتس، لایب ۲۳
۳۹۴، ۴۵۰	نیچه ۸۱، ۱۱۰، ۳۴۱
هگل ۷۰، ۷۱، ۷۵، ۸۷، ۹۱-۹۳	نیوتون ۱۲۷
۱۳۵، ۱۵۰، ۲۵۴، ۲۷۶، ۳۳۲، ۳۷۰	ولتر ۲۳، ۲۰۳، ۲۷۴
۳۷۳، ۳۷۴، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۷، ۳۸۹	ویرژیل ۶۸
هندوشاه نخجوانی ۴۲۱	ویکو ۳۶۶، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۷
هوسمان ۴۴۱	هابز ۷۵، ۷۸، ۸۲، ۹۸، ۱۶۴، ۱۶۷
هومر ۶۸، ۳۵۴	۲۹۱
هیتلر ۳۸، ۸۸	هارت ۸۳
هیدگر (هایدگر) ۳۸۱	هانتینگتون ۳۴، ۶۱، ۷۴، ۱۷۳
هیوم ۷۴، ۷۸، ۹۹، ۳۹۰	۲۶۰، ۲۶۲
یزدانجو، پیام ۸۱ ح	هایدن، کنراد ۹۱
	هایک، فریدریش فون ۹۹ ح

فهرست نام جای‌ها

۱۵۶	آتلاتید (شهر) ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱
اروندروود (= دجله) ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴	آتن ۱۲۶، ۴۵۰
اسرائیل ۴۴-۴۶، ۵۳، ۵۶	آذربایجان ۳۲۰
اصفهان ۴۴۲	آرژانتین ۲۷
افغانستان ۲۸، ۵۰، ۲۶۳، ۲۶۴	آلمان ۳۸
اکباتان ۴۵۰	آلمان هیتلری ۴۹
امارات متحده عربی ۳۱۲	آمریکا ۲۵، ۲۶، ۵۲، ۵۴-۵۸، ۶۰
اندونزی ۲۷، ۵۴	۷۷، ۷۹-۸۳، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۷
انگلستان، انگلیس ۳۶، ۵۳، ۷۸	۱۲۸، ۱۳۶، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۳۰، ۲۳۱
۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷، ۳۱۶	۲۴۹، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۳-۲۶۵
ایوان مدائن ۳۲۹	۴۰۱
بازار قیصریه ۴۴۲	آمریکای شمالی ۱۵، ۱۲۲، ۱۵۶
برزیل ۲۷، ۱۹۶	آمریکای لاتین ۲۷، ۳۰، ۵۰، ۴۳۹
بریتانیا ۴۸	اتحاد جماهیر شوروی ۶۰، ۶۴، ۱۴۶
بصره ۵۲	اتریش ۴۹
بغداد ۵۱، ۵۲، ۴۴۲، ۴۴۳	اروپای شرقی ۴۸، ۵۳
بمبئی ۲۰۷	اروپای غربی ۱۵، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۳۴

شیلی ۲۷، ۵۴	بوئین زهرا ۴۴۰
عالی قاپو ۴۴۲	پاریس ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲
عثمانی ۱۵۹	جبل عامل ۱۸۶
عراق ۲۸، ۴۴-۵۷، ۶۳، ۲۶۳، ۳۱۲، ۳۱۴	چین ۳۴
عربستان ۳۱۳	خاور دور ۴۸
فرانسه ۳۶، ۴۸، ۷۷، ۱۰۳	خاورمیانه ۵۳
فورموز ۳۴	خلیج عربی (= دریای احمر) ۳۱۳
فیلیپین ۲۷	خلیج فارس ۳۱۱-۳۲۶
قاهره ۴۴۳	دجله (= اروند) ۳۲۲
قطر ۳۱۴	دریای عربی (= دریای احمر) ۳۱۳
قفقاز ۵۳	دمشق ۴۴۳
کانادا ۱۹۶	دوبی ۳۱۴
کراچی ۴۴۱، ۴۴۲	روسیه ۴۸، ۵۳، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۰
کره ۴۹	۱۵۸-۱۶۰، ۱۹۶، ۳۹۴، ۴۰۱
کره جنوبی ۱۲۱	روم ۴۰۰
کعبه (خانه خدا) ۴۲۰	ژاپن ۱۵، ۲۷، ۱۲۲، ۱۴۶، ۱۵۰
کنگو ۲۷	۱۵۹، ۱۹۶، ۲۹۶، ۴۰۱
کویت ۴۹، ۲۶۳، ۳۱۴	سازمان ملل متحد ۲۷۹، ۲۸۰
لحسا ۳۱۴	سمرقند ۴۴۵
لس آنجلس ۴۴۱، ۴۴۲	سودان ۲۷
مالزی ۱۹۶	سورین (مدرسه) ۴۴۱
مسجد شیخ لطف الله ۴۴۲	شط العرب ۳۲۳، ۳۲۴
مصر ۲۷، ۳۱۶، ۳۴۸	شوروی ۳۹، ۴۳، ۴۸، ۷۴، ۱۵۹
	۱۶۰، ۲۰۴، ۲۴۹، ۳۰۷

۴۷۰ سیاست، تفکر، تاریخ

هلند ۳۶	میدان نقش جهان اصفهان ۴۴۲
هند، هندوستان ۱۴۳، ۱۹۶، ۲۰۶،	ناکازاکی ۲۷
۲۰۷	نوتردام (معبد) ۴۴۱
هیروشیما ۲۷	نیویورک ۴۴۱، ۴۴۲
یونان ۱۰۷، ۲۰۱، ۳۳۲، ۳۵۴، ۳۹۴	ویتنام ۲۷، ۳۴، ۴۹

فهرست نام کتاب‌ها

بستان‌السیاحه ۲۰۷	آتلان‌تیس جدید (آتلان‌تیس نو) ۱۶۲،
بیانیهٔ روشنفکران ۴۳	۴۵۱
تأملات در تاریخ جهان ۳۶۲	آزادی‌های سیاسی و اجتماعی از
تاریخ بیهق ۳۵۳	دیدگاه اندیشه‌گران ۲۰۶، ح ۲۰۹، ح
تاریخ الحکما ۳۳۹	اتوپیا (اتوپیا) ۱۴۴، ۱۶۲
تاریخ مدیترانه ۳۶۲	اخبار الحکما ۳۳۹
تجارب الامم و تعاقب الهمم ۳۳۶،	اخلاق ناصری ۴۵۵
۴۲۱، ۳۶۷، ح ۳۶۶، ۳۶۴، ۳۵۲	از صبا تا نیما ۳۹۶
تجارب السلف ۳۳۶، ۳۶۷، ۴۲۱	اسرار هزار ساله ۳۰۶، ۳۰۷
تحفة العالم ۲۰۷	اسلام چهل سال اول یا دموکراسی
تذکرة الاولیا ۲۷۱	عالم ۲۱۱
توس و لرز (رساله) ۳۷۶	اصول فلسفه و روش رئالیسم ۴۵۴ ح
تقدم دموکراسی بر فلسفه ۸۱ ح	افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی
تنبيه الأمة و تنزیه الملة ۱۶۶، ۲۱۱	در آثار منتشر نشده دوران قاجار
التنبيه والاشراف ۴۲۱	۲۱۰ ح
تورات ۳۷۶	اقتصاد (اقتصاد سیسموندی) ۲۰۸
جامعهٔ باز و دشمنان آن ۸۸ ح، ۸۹ ح،	ایرانیان (نمایشنامه) ۳۲۸

عظمت و انحطاط امپراطوری روم	۹۱
۴۰۰	جامعه بی طبقه ۴۵۱
علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی	جمهوری ۱۶۲، ۳۸۱
۳۵۲	جنگ تمدن‌ها ۷۴
علم جدید ۳۷۲	جهانگشا ۳۳۷
الفارات ۴۰۸ ح	چالش تمدن‌ها ۶۱
غزلیات شمس تبریزی ۱۸۵ ح، ۱۹۱ ح	خسرو و شیرین ۲۶۵
فتوحات مکیه ۱۸۶	خطابه ۱۷۸
فرنگستان (مجله) ۲۰۳	خلیج فارس، از ایران چه می‌دانم؟
فرهنگ آفتاب ۴۰۵ ح، ۴۰۷ ح، ۴۰۸ ح،	۳۱۶ ح
۴۱۸ ح، ۴۱۹ ح، ۴۲۷ ح	رساله غیبی ۲۰۹
فرهنگ اندیشه انتقادی از روشنگری تا	روح‌التمدن و هویت‌الاسلام ۲۱۱
پسامدرنیته ۸۱	روح‌القوانین ۱۳۰
فصوص‌الحکم ۳۴۰، ۳۷۸	سفرنامه و سیاحت‌نامه
فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت	سلطان‌الواعظین ۲۰۶
۲۰۲ ح، ۲۰۳، ۲۱۳ ح، ۲۱۴ ح	سوفسطایی ۶۹
فهرست ابن ندیم ۳۳۹	سیاستمدار ۶۹
فی‌السیاسه ۸۲	شکرنامه ولایت ۲۰۷
فیلسوف ۶۹	صوان‌الحکمه ۳۳۹
قانون اساسی سوسیالیسم ۷۹	طبقات‌الاطبا ۳۳۹
قانون، قانون‌گذاری و آزادی ۹۹ ح	العبر و دیوان‌المبتدئ و الخبر فی ایام
قرآن مجید ۳۷۶، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۱۲،	العرب و العجم و البربر و من عاصرهم
۴۱۵، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۹،	ذوی‌السلطان‌الاکبر ۳۳۷، ۳۶۶،
۴۳۴	۴۲۱، ۳۶۷

فهرست نام کتاب‌ها ۴۷۳

- قرارداد اجتماعی ۱۰۲ ح
کریتیاس ۴۴۹
کشف الاسرار ۳۰۶، ۳۰۷
محبوب القلوب ۳۲۹
مدینه آتن ۴۵۱
مدینه الهی ۴۵۱
مدینه خورشید ۱۶۲
مدینه فاضله ۴۵۱
مرآت الاحوال جهان‌نما ۲۰۷
مرد سیاسی ۶۹
مروج الذهب و معادن الجوهر ۳۳۷، ۴۲۱
مسند الامام علی (ع) ۴۰۴
مسیر طالبی ۲۰۷ ح
- مصباح الهدایه ۱۹۳، ۱۹۴
مقدمه ابن خلدون ۳۳۷، ۳۷۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۸ ح، ۴۴۹ ح
ملال پاریس ۴۴۰
مناقب العارفين ۴۱۴ ح
«منور فکری چیست؟» (مقاله) ۱۶۴، ۲۸۱
نشنال جئوگرافیک (مجله) ۳۱۹، ۳۲۱
نقد عقل عملی ۲۹۲
نوامیس ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹ ح، ۱۶۲
نهج البلاغه ۳۴۷ ح، ۴۰۳-۴۲۵
ولایت فقیه ۳۰۶
یونان را چگونه جاه طلبی نابود کرد ۳۳۶، ۳۵۲

فهرست ترکیبات و اصطلاحات خاص

ارتدوکسی ۱۵۸	انقلاب اکتبر (۱۹۱۷) ۱۴۶، ۱۵۸،
استالینیسیم ۳۸، ۱۵۹، ۱۶۰	۳۹۴
استبداد صفوی ۴۰۰	انقلاب بلشویکی روسیه ۷۸
اعلامیه استقلال آمریکا ۱۶۷	انقلاب فراسه ۷۷، ۱۳۹، ۳۹۴
اعلامیه حقوق بشر ۱۲۶، ۱۶۷،	انقلاب مشروطیت ۱۴۶، ۲۰۲، ۲۰۳،
۲۲۸، ۲۶۷، ۲۷۱، ۲۷۴، ۲۷۹-۲۸۱،	انگلساکسون ۳۶۹
۲۹۲-۲۹۰	اومانیسیم ۲۹۲، ۴۱۲
افسون‌زدایی ۱۵۰	بلشویسم، بلشویک ۱۴۷، ۱۵۹،
اگزستانسیالیسم، اگزستانس ۱۰۶،	۱۶۰
۲۷۸	بنیادگرایی ۶۳، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۶،
اگزستانس تاریخی ۴۰	۲۵۷
القاعده ۲۸، ۵۹	بورژوازی ۱۵۳، ۳۴۱
امپریالیسم ۱۳۸	پارادایم ۲۳۱
اندیویدوالیست، اندیویدوالیسم ۷۲،	پراگماتیک تاریخ ۹۸
۲۳۰، ۲۳۳، ۴۳۰	پروسترویکا ۱۶۰
انقلاب آمریکا ۷۷	پرولتاریا ۳۴۱
انقلاب اسلامی ۱۸۶	پُست مدرن ۱۲۷، ۱۷۵، ۲۳۶، ۲۵۵،

دیالکتیک تاریخ ۱۳۵	۳۸۵
دیسکورس ۱۲۳، ۲۶۲	پوزیتیویست، پوزیتیویسم ۳۸۸
راسیونالیسم، راسیونالیست ۷۴، ۱۵۷، ۱۶۲، ۱۶۳، ۳۸۰	پیمان آتلانتیک شمالی ۴۸
«راه درخشان» ۸۵	ثوری توطئه ۱۶۹
روح مناظم سیاسی جدید ۲۱۰	تراسیماخوس سوفسطایی افلاطون ۸۲، ۸۱
سکولاریسم ۶۶ح، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۹۰	تروتسکیست ۷۳
سوژکتیویته ۱۱۰	تروریسم، تروریست ۲۹-۴۰، ۴۶، ۵۰، ۵۱، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۴، ۶۵، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۰، ۲۶۱
سوسیالیسم ۷۲، ۹۴، ۱۴۲، ۱۵۹	۲۶۳
سوفسطاییان ۹۹	تکنیکوسیانتیفیک ۲۶۳
سیاست عقلی ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲	تمدن تکنولوژیک ۳۷
طالبان ۱۳۳	توتالیتاریسم ۱۴۲
عقلانیت ۱۸۱	توهم توطئه ۱۶۹، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۰
عقل سیاسی ۱۵۵	جنگ ایدئولوژی ۳۴
فاشیسم، فاشیست ۳۸، ۷۲، ۹۵، ۱۴۲	جنگ تمدن‌ها ۳۴، ۱۷۳، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۳-۲۶۵
فلسفه تاریخ ۳۶۶-۳۷۹	حقوق بشر ۵۵، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷، ۲۶۷-۲۸۶
فوندامانتالیسم ۳۹	حکمران مستبد مرفی ۲۰۳
قانون اساسی جمهوری اسلامی ۲۶۷	حکومت فیلسوفان ۶۹
قدم‌زدایی ۱۴۹، ۱۵۰	خطبه قاصعه ۴۱۹
قرارداد اجتماعی ۹۷، ۹۸	دوران امپراتوری ۱۳۸
کلکتیویست ۷۱، ۴۳۰	
کمونیسم، کمونیست ۶۴، ۷۲، ۷۹، ۹۵، ۱۵۸-۱۶۰، ۳۰۷	

مدرنیزاسیون ۱۳۷، ۱۴۶،	کودتای ۲۸ مرداد ۲۰۵، ۲۱۵
۱۵۸-۱۶۰، ۱۷۵، ۱۹۵، ۱۹۶، ۳۰۲	گفتگوی تمدن‌ها ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۹۳
مدینه اسلامی ۴۳۷-۴۵۹	لیبرال دموکراسی ۷۹
مدینه افلاطونی ۱۶۲	لیبرالیسم ۳۸، ۴۳، ۶۳، ۷۲، ۷۳، ۷۵
مدینه فاضله ۸۸، ۴۳۸، ۴۵۲، ۴۵۳	۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۶، ۹۴، ۹۵، ۱۲۵
مردم‌سالاری دینی ۶۶ح	۱۲۷، ۱۲۹، ۲۳۶
مستبد منورالفکری ۲۰۳	لیبرالیسم آمریکایی ۳۸، ۳۹، ۱۵۱
نازیسم ۳۸، ۸۸، ۹۴	مابعدالطبیعه ۱۰۲
ناسیونالیسم ۸۶، ۹۴، ۳۶۳، ۳۶۴	مابعدالطبیعه ارسطو ۱۸۳
ناسیونالیسم عربی ۳۱۳، ۳۱۶، ۳۱۹	ماتریالیسم ۳۰۷
۳۲۰	ماتریالیسم تاریخی ۸۶
نبی واضع النوامیس ۴۵۱، ۴۵۲	مارکسیسم، مارکسیست ۷۲، ۷۹
نظارت استصوابی ۶۶ح	۱۵۸، ۳۰۷
نظام بلشویکی ۱۴۶	ماکیاولیسم ۶۳، ۷۵
نظم نوین جهانی ۳۹	مجلس مصلحت‌خانه ۲۱۰
نوموس (ناموس) ۹۷	مدرنیسم ۱۵۲
نیست‌انگاران، نیست‌انگاری ۳۸	مدرنیته ۳۰، ۴۲، ۵۸، ۶۳، ۷۲، ۱۰۴
۱۴۷	۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۲-۱۳۵، ۱۴۶، ۱۴۷
نیهیلیسم ۱۹۷	۱۵۱، ۱۵۲، ۱۹۶، ۲۳۶، ۲۵۵، ۲۷۴
هرمنوتیک ۳۶۰	۲۸۱، ۳۰۲، ۳۸۹

فهرست مآخذ مقالات

- سیاست کنونی را چه بنامیم؛ فصلنامه «نامه فرهنگ»، معاونت فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، بهار ۱۳۸۲، شماره ۴۷، صص ۳۴-۴.
- سیاست و تفکر؛ فصلنامه «نامه فرهنگ»، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، زمستان ۱۳۷۴، شماره ۲۰، صص ۶۱-۵۷.
- ملاحظات درباره قانون، قانونگذاری و فرهنگ؛ فصلنامه «نامه فرهنگ»، معاونت فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تابستان ۱۳۸۲، شماره ۴۸، صص ۳۳-۴.
- خرد و سیاست؛ فصلنامه «نامه فرهنگ»، معاونت فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸، شماره ۳۲ و ۳۳، صص ۱۷-۴.
- عرفان و سیاست؛ فصلنامه «پژوهشنامه متین»، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تابستان ۱۳۷۹، شماره ۷، صص ۲۷۸-۲۶۱.
- نظر اجمالی به اندیشه دموکراسی در صد سال اخیر تاریخ ایران؛ فصلنامه «نامه فرهنگ»، معاونت فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸، شماره ۳۲ و ۳۳، صص ۲۴۵-۲۳۸.
- دین، آزادی و اخلاق؛ فصلنامه «نامه فرهنگ»، معاونت فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تابستان ۱۳۸۱، شماره ۴۴، صص ۱۸۱-۱۷۲.
- خشونت و لیبرالیسم؛ فصلنامه «نامه فرهنگ»، معاونت فرهنگی وزارت فرهنگ

و ارشاد اسلامی، بهار ۱۳۸۱، شماره ۴۳، صص ۱۶۵-۱۶۰.
استراتژی به جای ایدئولوژی؛ فصلنامه «نامه فرهنگ»، معاونت فرهنگی
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تابستان ۱۳۸۰، شماره ۴۰، صص
۱۸۴-۱۸۷.

ملاحظات درباره حقوق بشر و نسبت آن با دین و تاریخ؛ فصلنامه «نامه
فرهنگ»، معاونت فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تابستان
۱۳۸۲، شماره ۴۸، صص ۹۲-۸۴.

آیا می‌توان سیاست را با اخلاق آشتی داد؛ فصلنامه «نامه فرهنگ»، معاونت
فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، بهار ۱۳۸۰، شماره ۳۹، صص
۱۷۹-۱۷۰ (عنوان اصلی: نامه‌ای به رئیس جمهوری محبوب).

امام خمینی و طرح تجدید سیاست دینی؛ «نامه پژوهش»، شماره ۸، صص ۵-۱.
خلیج فارس، خلیج فارس است؛ فصلنامه «نامه فرهنگ»، معاونت فرهنگی
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، بهار ۱۳۸۴، شماره ۵۵، صص ۱۱-۴.
ملاحظات درباره تاریخ و تاریخ‌نویسی؛ ملاحظات درباره تاریخ و
تاریخ‌نویسی به همراه سهم تاریخ در شناسایی فرهنگ و تمدن‌ها، رضا
داوری اردکانی - صغری اسماعیلی، انجمن زنان پژوهشگر تاریخ - برگ
زیتون، ۱۳۸۰، صص ۱۳-۷.

درباره تاریخ؛ فصلنامه «فرهنگ»، شماره ۱۹، صص ۱۲-۵.
تاریخ و عبرت؛ فصلنامه «نامه فرهنگ»، معاونت فرهنگی وزارت فرهنگ و
ارشاد اسلامی، بهار ۱۳۷۹، شماره ۳۵، صص ۲۹-۴.

تاریخ در نهج البلاغه؛ دانشنامه امام علی علیه السلام، جلد اول: حکمت و
معرفت، زیر نظر علی اکبر رشاد، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اول،
۱۳۸۰، صص ۳۱۲-۲۸۵. (عنوان اصلی: تاریخ و معرفت تاریخی)

ملاحظات در باب طرح مدینه اسلامی؛ «آبادی»، فصلنامه مطالعات و تحقیقات
شهرسازی و معماری، پاییز ۱۳۷۵، شماره ۲۲، صص ۱۱-۴.

کتابنامه

- آزادی‌های سیاسی و اجتماعی از دیدگاه اندیشه‌گران، دکتر عبدالهادی حائری،
جهاد دانشگاهی مشهد، اول، ۱۳۷۴
- اخلاق ناصری، خواجه نصیرالدین طوسی، جاویدان، اول، ۱۳۴۶
- اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه سیدمحمدحسین طباطبایی، ۵ ج، صدرا،
تهران، هفتم، ۱۳۷۲
- افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار،
فریدون آدمیت و هما ناطق، آگاه، تهران، ۱۳۵۶
- الغارات، ابن‌هلال ثقفی، عبدالمحمد آیتی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،
تهران، اول، ۱۳۷۱
- تجارب الأمم، ابوعلی مسکویه رازی، ۲ ج، دکتر ابوالقاسم امامی، سروش، اول،
۱۳۶۹
- تنبيه‌الامة و تنزیه الملة، شیخ محمدحسین نائینی، شرکت سهامی انتشار، تهران،
نهم، ۱۳۷۸
- جامعه باز و دشمنان آن، کارل پوپر، عزت‌الله فولادوند، خوارزمی، تهران، سوم،
۱۳۸۰
- خلیج فارس. از ایران چه می‌دانم؟ / ۱۰، دکتر ناصر تکمیل همایون، دفتر

- پژوهش‌های فرهنگی، تهران، اول، ۱۳۸۰
- علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، صادق آئینه‌وند، مجلد اول، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- فرهنگ آفتاب، عبدالمجید معادیخواه، ۱۰ ج، ذره، تهران، اول، ۱۳۷۲
- فرهنگ اندیشه‌ی انتقادی از روشنگری تا پسامدرنیته، مایکل پین و دیگران، پیام یزدانجو، مرکز، تهران، اول، ۱۳۸۲
- فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، دکتر فریدون آدمیت، سخن، ۱۳۴۰
- قانون، قانونگذاری و آزادی، فریدریش فون‌هایک، مهشید معیری و موسی غنی‌نژاد، طرح نو، اول، ۱۳۸۰
- قرارداد اجتماعی، ژان ژاک روسو، دکتر غلامحسین زیرک‌زاده، شرکت سهامی چهره، تهران، ششم، ۱۳۵۸
- مسندالامام علی(ع)، سیدحسن قبانجی، سیدطاهر اسلامی (ضبط و تخریج)، دارالاسوة للطباعة و النشر، تهران، اول، ۱۴۲۰ هـ.ق.
- مقدمه ابن‌خلدون، عبدالرحمن بن خلدون، ۲ ج، محمد پروین گنابادی، علمی و فرهنگی، تهران، دوم، ۱۳۷۵
- مناقب‌العارفین، شمس‌الدین احمد الافلاکی‌العارفی، ۲ ج، تحسین یازیجی (تصحیح و تعلیق)، انجمن تاریخ ترک، ترکیه، ۱۹۶۱-۱۹۵۹ م.
- نهج‌البلاغه، ترجمه دکتر سیدجعفر شهیدی، علمی و فرهنگی، تهران، هفتم، ۱۳۷۴

مقالاتی که در این دفتر گرد آمده است در حکم تمهید مقدمه‌ای برای پاسخ دادن به این پرسشند که در سیر تاریخ، ما از کجا آمده‌ایم و به کجا رسیده‌ایم و چه امکان‌هایی داریم و به کجا می‌خواهیم برویم؟

دانش عصر ما کار دانشمندان متفردی نیست که بی‌خبر از دیگران به سلیقه خود پژوهش کنند، بلکه علم یک سیستم به هم پیوسته است. علم با پراکتدگی پیش نمی‌رود. به این جهت اگر هنوز جایگاه علوم و توقعی که از علم داریم معین نیست باید برای آن فکری کرد.

پژوهشگران و دانشمندان متخصص به کارهای تحقیقی خود می‌پردازند و در کار دانش‌های دیگر دخالت نمی‌کنند و معمولاً داعیه طراحی برنامه توسعه علم و تکنولوژی هم ندارند. این برنامه‌ریزی کار اهل سیاست و مدیران اقتصاد و بازرگانی و اقتصاددانان و جامعه‌شناسان و حقوقدانان و دانایان و آشنایان به امکانات علمی و فنی کشور و با خیران از شرایط روحی و اخلاقی مردم است. همین جاست که سیاست و تاریخ به هم می‌رسند.

تقدیر جهان توسعه نیافته قرار داشتن و بودن در میان دو تاریخ است. باشندگان این وادی، سرگردانی قدیم و جدید و سنت تجدد را در کنار هم دارند بی‌آنکه میان آنها پیوند و نسبتی وجود داشته باشد و یکی با دیگری وفاق یا تعارض پیدا کند. شاید وجه این تباین بدون تزاخم بی‌نیرو شدن هر یک از عناصر قدیم و جدید باشد.

در زمان ما سیاست پیشرفت بدون درک تاریخی سیاست نیست و به این جهت سخن جدّ در مورد سیاست ناگزیر مبتنی بر ادراک تاریخی است. راه تاریخ راه مجاهده و کشتش و کوشش است و این راه را با قدم همت و با پشتوانه اندیشه و نظر باید پیمود.

