

فلسفه در دادگاه ایدئولوژی

دکتر رضا داوری اردکانی

فهرست:

۲	مقدمه
۷	فصل اول: خلط مسائل سیاست با فلسفه
۲۱	فصل دوم: از فلسفه توقع مصلحت اندیشی نباید داشت
۳۴	فصل سوم: فلسفه و آراء همگانی
۴۵	فصل چهارم: این یادداشت طنز نیست، گزارش است
۶۵	فصل پنجم: فلسفه در مواجهه با غرور و حماقت
۷۲	فصل ششم: خلط وجود و ماهیت: زمینه ساز اختلافات
۸۲	فصل هفتم: نقد وضع تفکر موجود
	نتیجه و خاتمه
۱۰۳	فلسفه در محکمه ایدئولوژی

مقدمه

من دلم سخت گرفته است

از این

میهمانخانه مهمان کش روزش تاریک

نیما یوشیج

این دفتر متضمن هفت مقاله یا یادداشت است. هریک از این یادداشت ها در مناسبت های خاص برای پاسخ دادن به بعضی اشکال ها و اعتراض ها و رفع سوء تفاهم ها و نشان دادن بی بنیادی نزاع های ظاهراً فلسفی نوشته شده است. در این نوشته ها گرچه دفاع از خود ظاهرتر است، اما در حقیقت از فلسفه دفاع شده است. اگر در آنها قصد دفاع از شخص خود و آراء خود را غالب می-دیدم به انتشارشان راضی نمی شدم. هرکس که به فلسفه وارد می شود در مباحث و مسائل، نظری دارد و طبیعی است که از نظر خود دفاع کند. در این دفتر من با دو گروه بحث کرده ام. گروهی که گرچه اهل قلم و بیاند فلسفه نخوانده و داعیه فلسفه دانی هم ندارند، اما شاید تعلق به یک ایدئولوژی داشته باشند. این گروه گاهی با هرچه که در دایره ایدئولوژی آنها نگنجد، مخالفت می-کنند و مهم اینکه چون ایدئولوژی به عمل تعلق دارد، اینان هم از همه توقع عمل سیاسی بر وفق ایدئولوژی خودشان دارند. بعضی از اینان که سری به فلسفه می زنند و معمولاً چیزهایی از فلسفه معاصر می خوانند و دعاوی ایدئولوژیک را با تعبیرها و اصطلاح های فلسفی می آرایند، آشوب فکری را شدت می بخشند .

گروه دوم کم و بیش درس فلسفه خوانده اند و قهراً با فلسفه هایی موافقند و با فلسفه هایی میانه ندارند. این گروه اگر به شدت تحت تأثیر ایدئولوژی ها نباشند وارد نزاع و جدال نمی شوند. چنانکه غالب استادان فلسفه ما خود را از نزاع ها و جدال های بیهوده برکنار نگه داشته اند و آنها که وارد شده اند ورودشان می توانسته است دو وجه داشته باشد. یکی اینکه خود ندانسته مسخر یک ایدئولوژی باشند و آن ایدئولوژی را فلسفه بدانند. وجه دیگر این است که قصد مقابله با این وضع را داشته باشند، یعنی وقتی کسی ایدئولوژی می گوید و نامش را فلسفه می نهد بخواهند به او تذکر دهند که این دو را با هم خلط و اشتباه نکند. در فلسفه معاصر همه

مواردی که ذکر کردم وجود داشته است. استادانی هستند که به کار فلسفه خود مشغولند و آثار تحقیقی و درسی خوب می نویسند. کسانی هم مثل من متأسفانه در جدال ها و نزاع ها وارد شده اند. من از اینکه در نزاع ها وارد شده ام خشنود نیستم، اما دعویم این است که در این راه پر تعب هرگز قصد سیاسی و ایدئولوژیک نداشته ام و به این جهت گاهی از خود پرسیده ام و می پرسم که چرا از رسم و شیوه دانشگاهی پیروی نکردم و به جای اینکه در باب زمان و تاریخ و جهان تجدد و وضع تاریخی کشور بیندیشم و بنویسم، چرا پس از نوشتن کتاب فارابی به ابن سینا و سهروردی و . . . و دکارت و کانت و هگل و هیدگر نپرداختم. همکارانی که این طریق را پیموده اند به فلسفه خدمت کرده اند، اما من از اول که مطالعه در آثار و آراء فارابی را آغاز کردم، قصدم صرف تتبع در آراء این فیلسوف نبود. فلسفه او را هم درست تر از فلسفه ابن سینا و کانت و ملاصدرا و دیگران نمی دانستم، بلکه می خواستم بدانم او چرا به فلسفه رو کرده و چه پرسش یا پرسش هایی داشته و مخصوصاً اعتنای تام به سیاست و مدینه که پس از او در نظر فیلسوفان کم و کمتر شده، از کجا بوده است. در یک کلمه بگویم پرسش اصلیم این بوده است که آیا اندیشه و فلسفه فارابی اصالت دارد و این سخن بعضی شرق شناسان که کار او را التفاط فلسفه یونانی و اصول اعتقادی اسلام می دانند بی وجه است. این پرسش بر پرسش های اساسی تر مبتنی است. از جمله اینکه فلسفه از کجا آمده است و چه نیازی به آن داریم و به چه کارمان می آید و چرا با این همه توصیه ای که به اعراض از فلسفه می شود، از آن رو نمی گردانیم. پس من نمی توانستم به کار تتبع در تاریخ فلسفه اکتفا کنم. وقتی با این پرسش مواجه باشیم که فلسفه چرا هست قهراً توجه می کنیم که تاریخ فراز و فرود دارد، یعنی فلسفه در زمانی در جایی اوج می گیرد و در زمان دیگر در همان جا پژمرده و ناتوان می شود. آیا راه بی فرجام پیموده ام؟ شاید پاسخ این پرسش را فردا خوانندگان بدهند.

در دانشکده ادبیات که درس می خواندم بخت آن را داشتم که از محضر استادان بزرگ فلسفه اسلامی حضرات شیخ محمدحسین فاضل تونی و سیدکاظم عصّار بهره مند شوم. یکسال هم که در قم بودم گهگاه به مجلس درس حضرت علامه سیدمحمدحسین طباطبایی می رفتم. بهره من از حضرات فاضل و طباطبایی (تا وقتی که شرح استاد علامه مطهری بر روش رئالیسم ایشان را نخوانده بودم) کمتر بود، اما چون پس از اتمام درس مرحوم عصّار غالباً ایشان را تا نزدیک منزل همراهی می کردم، می توانستم مطالبی که معمولاً در کلاس مطرح نمی شد را از ایشان بپرسم. توجه بفرمایید که سخن مربوط به اوایل دهه سی و زمانی است که در همه جهان پوزیتیویسم فی الجمله غلبه داشت. در کشور ما هم که هنوز چیز چندان مهمی از فلسفه غربی نیامده بود، گروه های مارکسیست خود را یکه تاز عرصه ادب و فلسفه جدید می دانستند و بیشتر آثار ادبی و فلسفی که

در آن زمان منتشر شده بود یا منتشر می شد، به نحوی با دخالت آنان صورت گرفته بود یا می گرفت. پیش از آن اندیشه های منورالفکری قرن هیجدهم اروپا کم و بیش نشر یافته بود و اندکی بعد که روش شرق شناسی مقبول افتاد، طبیعی بود که نوعی پوزیتیویسم خام در تلقی دانشگاهی ما غالب شود. در آن زمان طبیعی بود که یک جوان وقتی از وجود و ماهیت و جوهر و عرض و صورت و ماده و جزء لایتجزی و جوهر فرد و برهان های وسط و طرف و سلمی می شنود بپرسد برای چه باید اینها را یاد بگیرد. این تردید در من هم وجود داشت و یکبار با زبان ادب پرسش مذکور را با حضرت عصّار در میان نهادم. ایشان پاسخ دادند که فلسفه علم اعلی است و موضوعات همه علوم در فلسفه اثبات می شود و با درک فلسفی، امور دیگر را بهتر می توان شناخت و بی فلسفه به جایی نمی توان رسید. من قانع نشدم، زیرا پرسش این بود که اینها چه ربطی به زندگی و نیازهای ما دارد و ایشان فرمودند که ربط دارد و تا وقتی با فارابی و آثار او آشنا نشدم معنی سخن استاد و حقیقت این ربط را در نیافتم. یکبار دیگر جرأت کردم و پرسیدم چرا در این زمان در کشور ما امثال ابن سینا و ملاصدرا و بیکن و دکارت ظهور نمی کنند. ایشان اول به شوخی چیزی در باب اسم بیکن گفتند و سپس این بیت را خواندند:

فیض روح القدس از باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

و بعد وقتی روش رئالیسم را خواندم به موارد دیگری برخوردم که نشان می داد فلسفه اسلامی معاصر با مسائل زمان به کلی بیگانه نیست. من از همان ایام به فکر فلسفه و نسبت آن با سیاست و نحوه زندگی مردمان بودم. پیداست که در راه این طلب از تاریخ و ادبیات هم نمی-توانستم غافل باشم. ولی هرگز فکر نکردم که تفکر تابعی از مشهورات و مقبولات و بایدها و نبایدها و خوب ها و بدها و زشت ها و زیباهاست و به نظرم نرسید که برای سر و سامان دادن به امور باید قبلاً فکر و فلسفه ایجاد کرد. اکنون که اینجا و آنجا گاهی سخن از مصیبت جدایی علم و عمل از یکدیگر می شود، بسیاری کسان که در عزا و اندوه این مصیبت نشسته اند، تسلائی خود را در این می یابند که به یک نظام ایدئولوژیک پناه ببرند و علم و فلسفه و هنر و دین را بر وفق آن تفسیر کنند یا برعکس صورتی از فلسفه را حلال مسائل و ره آموز علم و عمل و زندگی بدانند. قضیه عمل و نظر پیچیده تر از اینهاست. پرسش و طلب من صرفاً این نبود که فارابی چه گفته است، بلکه می خواستم بدانم او چرا به فلسفه رو کرده و این مطالب خاص که به نام فلسفه گفته از کجا آورده و در پاسخ چه مسائلی چه گفته و چرا آنها را بر آرا و نظرهای دیگر ترجیح داده است. ما نه فقط از فارابی، بلکه از هر فیلسوفی که کتاب و نوشته اش را می خوانیم، می توانیم چنین پرسش هایی داشته باشیم. این پرسش ها، پرسش از زمان است و مقصود از آن بازخواست از کسی نیست که چرا چنین نگفته و چنان نکرده است، بلکه به پیروی از سقراط

مواظب جهل و غفلت خویش باشیم و به علم رسمی غره نشویم و اگر تفکر را دوست مردم می دانیم بپریم که خانه اش کجاست و به آنجا رو کنیم. در این صورت لااقل از اسارت عادات فکری آزاد می شویم. اگر من در چهل سال اخیر عمرم از فلسفه دفاع کرده ام، مرادم این نبوده است که هرچه در فلسفه گفته شده است، درست است. به فلسفه به عنوان اشرافیت فکری هم نظر نکرده ام، بلکه یک تناسب و توازن میان تفکر و نحوه زندگی در تاریخ دیده و اثبات کرده ام. یعنی بنا را بر این گذاشته ام که بینم آیا در غیاب تفکر، زندگی مردمان آشفته نیست و هر جا نظمی و سامانی هست، شعر و تفکر و علم و نشاط بیشتر ندارد. اگر بسته نام و عنوان فلسفه بودم، چنانکه اتفاق افتاده است، به خطابیات اشخاص نام فلسفه عمیق می دادم و خیال خود را راحت می کردم یا رسم و راهی را در کار سیاست و جامعه می آموختم و می پذیرفتم و صاحب آن رسم و راه را فیلسوف مطلق می خواندم و آسان تر این بود که با فلسفه تفنن کنم و احياناً درباره فیلسوفان و فلسفه هایی که مد می شوند چیزی بگویم و بنویسم. ولی من اینها را عارضه های فکری معاصر یافته ام و شاید گاهی به همین جهت مورد تعرض قرار گرفته ام. این نوشته ها نوعی دفاع در برابر آن تعرض هاست که در حقیقت تعرض به نوشته هایی است که در آنها گفته ام و می خواسته ام بگویم بیاید قدری بیشتر بیندیشیم. عیب و گناه من این بوده است که طرح و طریقه ای مدون در قبال طرح ها و طریقه ها نداشته ام و وقتی می پرسیده ام شما ما را به کجا می خوانید، می گفته اند اینکه خود راهی به جایی ندارد، همه راه ها را نفی می کند. من چیزی را نفی نمی کنم، بلکه وقتی مرا و مردمان را به راهی می خوانند، می پرسم آیا این راه را می توانیم بیابیم و اگر می توانیم مقصدش کجاست. می گویند این پرسش ها زائد و بازدارنده است، ولی تفکر بی پرسش چگونه ممکن است؟ می گویند هر پرسشی که پرسش نیست. راست می گویند. پس بیابیم پرسش های حقیقی را بیابیم و آنها را از پرسش های زائد و غیر لازم جدا کنیم. من پرسیده ام:

- ۱- آیا فلسفه می تواند تابع سیاست باشد؟
- ۲- فلسفه با مصلحت و مصلحت اندیشی چه نسبت دارد؟
- ۳- آیا درستی فلسفه ها را با ملاک آراء همگانی می توان سنجید؟
- ۴- آیا فلسفه ها، ایدئولوژی های احزابند؟
- ۵- چه شده است که در زمان ما گاهی به سخنان و گفتارهای احمقانه نام فلسفه داده اند و می دهند.
- ۶- آیا در بسیاری موارد احکام ماهیت با احکام وجود خلط نمی شود؟

به نظر می رسد که در فضای زبان و اندیشه ما طرح این قبیل پرسش ها با اقبال مواجه نشود.

من هم اگر این یادداشت ها را چاپ می کنم در حقیقت برای این است که عذر تقصیر بخواهم و بگویم دعوی و داعیه ای ندارم. معمولاً زمان ما را زمان غلبه عقل و عقلانیت می دانند. من هم منکر وجود نوعی عقلانیت (فی المثل عقلانیت بوروکراتیک و بری) نیستم، اما فکر می کنم در بحبوحه این عقلانیت مجال ظهور حماقت های بزرگ نیز فراهم می شود تا آنجا که شاید در جایی که این عقلانیت بنیاد استوار ندارد، گمان کنند که دیگر به تفکر نیازی نیست. مگر نه اینکه در عقلانیت کنونی این آمادگی وجود دارد که هر پندار بیهوده ای را بپذیرند و هر دروغی را راست بینگارند. مدعیان و راهنمایان دروغین هم بیشتر شده اند و همه کس می تواند علم داعیه ای برافرازد. کسی که می خواهد شاهد این زمانه باشد، باید قدری ته و توی داعیه ها را درآورد. هرچند که این وظیفه ای شاق و طاقت فرساست. من این راه را به قدر طاقت اندک خود پیموده ام و تاکنون به اندکی از پاداش درخور یعنی انتساب به فاشیسم و نازیسم و خشونت و قهر و استبداد و ... رسیده ام. سخن را پس از اشاره ای به محل اصلی نزاع کوتاه می کنم. من نگفته ام که مدعیان و مخاطبان من برخفا هستند و نادرست گفته اند. نظر من این است که آنها سخن مرا به محکمه ایدئولوژی برده اند و درباره آن حکم کرده اند و اگر خیال می کنند فلسفه می گویند گفتارشان هرچه باشد، فلسفه نیست و بنابراین در غالب موارد نزاع ها بی وجه و بیهوده بوده است. من کاری به عقاید و آراء اشخاص ندارم، اما وقتی چیزی می گویند که فلسفه نیست و نامش را فلسفه می گذارند آیا نباید و نمی توان به آنها گفت که در نام گذاری بی دقتی و اشتباه کرده اند.

در فراهم آمدن این دفتر و ویرایش و آرایش آن همکارم آقای مهندس سیدعلی پزشکی به من کمک های مؤثر کرده اند. خواندن خط من بسیار دشوار است و چون هر نوشته ای را چند بار (گاهی تا ده بار) تغییر می دهم، این دشواری ممکن است طاقت سوز شود، پس باید از خانم نسیم و کیلی تشکر کنم که با حوصله کار دشوار حروفچینی و آماده سازی یادداشت ها را برای چاپ شدن انجام داده اند.

فصل اول :

خلط مسائل سیاست با فلسفه

من نوحه سرای گل افسرده خویشم

گلبنگ ز شوق گل شاداب توان داشت

مهدی اخوان ثالث

۱- گمان نمی کنم که هیچ یک از دانشگاهیان ایران وضع مرا داشته باشند. من در نظر کسانی گناهکارترین روشنفکر کشورم و البته با این همه گناه استحقاق عنوان روشنفکر هم نباید داشته باشم. در نظر گروه معقول تر من مجرم و گناهکار نیستم، اما قصورهای بی جا کرده ام. فی-المثل با اینکه با بعضی اقدام ها و تصمیم ها موافق نیستم، فریاد اعتراض برنیاورده ام. عمده کوتاهی های من به همین سکوت و خودداری از اعتراض باز می گردد. درست می گویند من اعتراض نکرده ام، اما چه کسی گفته است که اعتراض میزان تفکر و اخلاق و ملاک حکم درباره همه مردمان است. بسیار خواننده ایم و شنیده ایم که گفته اند فلان فیلسوف به فلان جنایت اعتراض نکرده است، پس باید جنایتکار یا شریک جنایتکاران باشد. ظاهراً نمونه ها و صور مثالی عارف و قهرمان و مجاهد و فیلسوف و . . . را با هم خلط کرده اند. دانشمند و فیلسوف و سیاستمدار و مجاهد و روشنفکر هر یک وظیفه خاص دارند و اعتراض وظیفه روشنفکر است. اکنون به این نکته نیز توجه کنیم که مارکوزه به درستی تشخیص داده بود که تاریخ روشنفکری به پایان رسیده است و گر نه نمی گفت که پیش از این در جهان کنونی (مراد او جهان جدید غربی است) اعتراض وظیفه روشنفکران بوده و اکنون این وظیفه به عهده جوانان گذاشته شده است، اما اگر در جهان جدید غربی گروهی از مردم و به خصوص جوانان می توانند یا باید اعتراض کنند، آیا همه باید به خیل اعتراض بپیوندند و اگر کسی اعتراض نکند مجرم است و برای شناختن قدر مردم باید اعتراض هایشان را شمرد و بر حسب آن در مورد علم و فرهنگ و اخلاقشان حکم کرد؟ در این صورت من که اعتراض نکرده ام و حتی در مواردی که با چیزی به شدت مخالف بوده ام حرفی نزده ام محکوم هستم. من اعتراض نکرده ام، اما به آنچه روی داده است اندیشیده و کوشیده ام که آنها را تحلیل کنم. اگر در این کار توفیق پیدا کرده باشم مسلماً کاری بهتر و مؤثرتر از اعتراض و اعتراض پرستی کرده ام، زیرا اگر صرفاً نظرم را به سیاست محدود نکنیم روشن کردن وضع مظلومان و شاهدان ظلم صورتی از اعتراض بر ضد ستم و ستمگر و لازمه مقابله با آن است. در تاریخ همیشه اعتراض بوده است، اما در زمان ما همه جایی و

همیشگی شده است. اینجا وقتی از اعتراض می گویند و به ستایش از آن برمی خیزند، مراد اعتراض سیاسی است. اعتراض سیاسی امر بی اهمیتی نیست، اما اثر و عمر این اعتراض که متعلق به اکنون است و صدایش اینجا و آنجا می پیچد و کسانی را می آزارد و بعضی دیگر را به تحسین و می دارد، کم و کوتاه است. پیداست که اگر کسی شأن خود را صرفاً سیاسی بداند و در موقع و موضع سیاسی قرار داشته باشد، باید در جای خود اعتراض کند و اگر چنین نکند به خود ستم روا داشته است. سیاست میدان و مجال حق و باطل و درست و نادرست نیست. سیاست بازی قدرت است و اگر حقیقت مستقیماً بخوهد وارد میدان قدرت شود با قهر مواجه می شود. حقیقت و سیاست به دو وادی متفاوت تعلق دارند. شاید سیاست و قدرت بی نیاز از حقیقت نباشند، اما این دو در یک عرض نیستند و معمولاً رویارو نمی شوند و هم عنان هم نمی روند. گفتم پیرو راه سیاست باید هر جا که لازم باشد اعتراض کند و اگر نمی کند، سیاست را واگذارد. در عالم سیاست کسی با ملاحظه کاری و سست عنصری به جایی نمی رسد. سیاست میدان جنگ است، ولی من که سیاسی نبوده ام و موضع قدرتی نداشته ام که آن را حفظ کنم. هر کس اعتراض می کند، اعتراضش برای محدود کردن یک جبهه و وسعت بخشیدن به نفوذ و قدرت جبهه دیگر است. لا را بدون آلا نمی گویند. دوستان من می گویند تو چرا لا نمی گویی. من ابایی ندارم که لا بگویم، اما این لا باید مسبق به آلا باشد و من هم بدانم و بتوانم بگویم که این آلا چیست. اگر مدعی خود را همان مستثنای الا می داند من از آن جهت به او حق می دهم که بالاخره در مقام نفی چیزی و اثبات چیز دیگر است و مثلاً مدعی است که لیبرالیسم را اثبات می کند. همه مسئله اینجاست که در نظر یک لیبرال همه موظف و مکلفند که لیبرالیسم را تأیید کنند. وانگهی اگر کسی بگوید که نکند شما در توهم پیروی از لیبرالیسم گرفتار باشید و جان و دلتان همچنان در تسخیر استبداد و خشونت باشد، چه می گویند؟ شما که تقصیر ناتوانایی های خود و جسارت رقیب در توجیه اعمال و رفتار خود را به رأی و نظر کسانی باز می گردانید که هیچ کاره بوده اند و هستند، آیا گمان نمی کنید که درست مثل رقیب رفتار می کنید. من نمی توانم از شما پیروی کنم، زیرا علاوه بر آنچه گفتم من از موضع فلسفی به شرایط امکان عمل سیاسی و تحول تاریخی می اندیشم و اگر با آهنگ آینده هم آوا باشم، مهم نیست که درباره من چه می گویند. اثر این هم آوایی هر چند کوچک باشد، بالاخره ظاهر خواهد شد.

۲- مشکل عمده من بیشتر در سه مسئله بوده است. یکی مشکل بیان ماهیت غرب که هر چه کوشیده ام و نوشته ام به جایی نرسیده است. دوم مشکل ناشی از قرار گرفتن در مرز سیاست که شاید توضیحش دشوارتر از بیان ماهیت غرب باشد. مخصوصاً اگر این مقیم مرز سیاست مدام از سیاست تبری بجوید و بالاخره می رسم به مشکل تقدیر توسعه نیافتگی و نقد قوه نقد. اگر می توانستم این سه قضیه دشوار را روشن کنم شاید

آنهايي که مرا قاصر مي دانند از قصورم در مي گذشتند، اما براي کساني که مقصرم مي دانند، چاره اي نمي شناسم و در فکر يافتن علاج و چاره هم نيستم، زيرا اينها کاري به نيت و تفکر و ادراک ندارند، بلکه حرف آنها بايد تصديق شود. از ماهيت غرب آغاز کنم که همه چيز از آن آغاز شده است و به آن باز مي گردد. ما که معمولاً موجوديبييم، از وجود غافلیم و به آن کاري نداريم، زيرا موجود حجاب وجود است. وقتي از غرب و به خصوص از ماهيت آن مي گويي همه چشمشان متوجه یک موجود می شود و آن موجود بايد در جايي و منطقه اي قرار گرفته باشد و البته منطقه جغرافيايي غرب بهترين و متناسب ترين مصداق مفهوم غرب است، ولي غربي که من مي گويم با اينکه به نحوي متحقق شده است صرف همين موجود نيست و در ذات خود جا و مکان ندارد. توجه کنيم که ذات و ماهيت در اينجا به معنای مصطلح در فلسفه رسمي نيست. غرب هوايي است که در یک زمان با تفکر فلسفي پديد آمده و تفصيل و تعين پيدا کرده و جزئي از درک و فهم مردمان و شرط قبلي آن درک و فهم شده است. به عبارت ديگر عالمي به وجود آمده است که در آن بشر منشاء علم و قدرت و قانون است و در دوره اخير آن تکليف همه چيز با تکنیک معين می شود. کمال بشر کمال تکنیک است. خوب ها و بدها را هم با مقتضای قدرت تکنیک می شناسند و می سنجند. صورت خاص اين عالم از قرن هيچدهم (ابتدا به نام منورالفکري و بعد به نام مدرنيته) تحقق يافته است. اين عالم به یک اعتبار دو رو دارد. يکي روي آزادي و صلاح و قدرت بشر و روي ديگر که پنهان يا کمتر پيدااست و يا به هر حال ساکنان عالم غربي آن را به آساني نمی توانند ببينند، روي قهر و کين و خشونت است و اين هر دو رو به هم بسته اند. عادت شده است که آزادي و عقل را اصل و حقيقت دوره جديد بدانند و قهر و کين و خشونت را از جمله عوارض و اتفاقات و احياناً سوغات و آورده خارج بخوانند. اين سخن به خودی خود و به اندازه کافي موجب پريشاني و آشفتگي خاطر می شود، اما دشواری از اين بزرگتر است. غرب که می گويي، شرق را در برابر آن می گذارند. يعني جهان را به شرقي و غربي تقسيم می کنند و ممکن است نتيجه بگيرند که غرب اگر آزادي و صلاح و تکنولوژی دارد (که همه می توانند داشته باشند) مهر و معرفت و اخلاق دينی و قدسی ندارد و در درکات فساد غرق است، ولي من چنين سخنانی نگفته ام، بلکه از پديد آمدن و تحقق یک جهان گفته ام و اين جهان در قياس با جهان قديم چيزی يا چيزهايی دارد که آن جهان ها نداشته اند و البته چيزی يا چيزهايی هم ندارد. اکنون غرب در همه جا گسترده شده و عقل و علم و سياست آن به همه جا رسیده است، منتهی در اين انتشار هرچه از مرکز دورتر می - شويم قوت عقل کمتر و پوشيده تر و بی عقلي و کج رفتاری عريان تر و بی محابا تر می شود. در اين جهان ديگر عقل عالم يونانی و اسلامی و قرون وسطايی منشاء اثر يا عقل غالب نيست و حتی می توان گفت که مهجور شده است. خواننده ايم که «دکتر فاوستوس» در درام «کريستوفر مارلو» ذوق و همدمی با عالم قدس را با قدرت علم و تکنیک معاوضه کرده است. دکتر فاوستوس از علم و فضيلتی که داشت

چشم پوشید تا چیز دیگری را که وسوسه تملک آن را مفیستوفلس در دل او ایجاد کرد، به دست آورد. این سخن به هیچ وجه سیاسی نیست. طرح جهان جدید با قضیه و نیت سیاسی صورت نگرفته است، مع هذا نباید پنداشت که عالم غربی نسبت به انواع سیاست ها و صور گوناگون زندگی بی نظر و بی تفاوت بوده است. (این نکته را وقتی به بحث فیلسوف و سیاست می رسیم، توضیح می دهیم)، اما به هر حال نظر من یک گفته سیاسی تلقی شد. درست است که این سخن در صورت خالی شدن از باطن و جوهر ممکن است دستاویز بنیادگرایی قرار گیرد، ولی این حکم در مورد هر فلسفه ای درست است. من که همه زندگیم با فلسفه گذشته است، با بنیادگرایی چه نسبت دارم. من اصلاً در جهان کنونی موجودی که نام شرق بتوان به آن داد نمی بینم، زیرا غرب در همه جا شرق را پوشانده است. گزارش های خشک و رسمی از آداب و تعلیمات قدیمی شرق اولاً در شرق شناسی گردآوری شده و برخی از آنها در زمره سرمایه ها و اشیاء زینتی و تفننی جهان غربی قرار گرفته است، ثانیاً وارثان آن آداب و تعلیمات، گرچه به آنها دلبستگی و تعصب نشان می دهند، اما دلبستگی شان بیشتر به ظواهر است و جانشان با باطن آن آداب کمتر پیوند دارد. با غلبه غرب و انتشار و رواج شیوه زندگی غربی دیگر کسی با باطن کاری ندارد. ظاهر موارث و موارث ظاهری را احیاناً بسیار گرامی می دارند و کمال انسانیت را در نگاهداری آداب قدیم و جمع آنها با ظواهر تجدد (که در نظرشان مواد مصرفی تکنولوژیک است) می دانند. من هند و پاکستان و چین و تایلند و اندونزی و مالزی و افغانستان امروز را شرق و شرقی نمی دانم که مثلاً بگویم حکومت ملا عمر و ضیاءالحق و صدام حسین و سوهارتو و . . . بهتر از حکومت های همزمان آنها در کانادا و سوئد و فرانسه و بلژیک است. حکومت های آن کشورها صورت توسعه نیافته حکومت های جهان توسعه یافته است. بنیادگرایی عین میراث جهان قدیم نیست، هرچند که ماده آن از دین گرفته شده باشد، اما صورت آن که ایدئولوژیک محض است از وضع پایانی مدرنیته اخذ شده است. به عبارت دیگر بنیادگرایی محصول شکست در راه تجدد مآبی و نشانه حسرت و اماندگی از تجدد و مظهر نیست انگاری بیرون آمده از پوسته غربی و در آمده به لباس شریعت است و گر نه نهضتی که نمی داند چه باید بکند و همه چیز را ویران می کند، نهضت نیست، ویرانگری و نیست انگاری است. سی سال پیش در بحبوحه انقلاب که من با لحن و زبان احساساتی و سیاسی قلم می زدم، می دانستم که از غرب گفتن برایم گران تمام می شود و برای اینکه به مخالفت با همه شئون غرب و تأیید هر وضعی در شرق جغرافیایی متهم نشوم، مثلاً می گفتم که اگر مرا مخیرکنند که در افغانستان و پاکستان یا کانادا زندگی کنم، مسلماً زندگی در کانادا را ترجیح می دهم، ولی این توضیحات اثری نکرد. اکنون هم آنچه می نویسم - گرچه زمان متفاوت شده است - اثر چندان نخواهد داشت، ولی من باید نظر خود را توضیح دهم. غرب یک نحوه بینش است که در ضمن تاریخ دو هزار و پانصد سال و مخصوصاً در طی پانصد سال تاریخ جدید تحقق یافته است. این تاریخ، تاریخ علم و تکنولوژی و آزادی

و قدرت بشر است. علم و قدرت و تکنولوژی جدید هر سه یک چیزند و این سه مسبوق به آزادی بوده اند. با آزادی است که بشر به توانایی و چیرگی رسیده است. اما چیرگی همواره باید چیرگی بر چیزی باشد، زیرا قدرت اگر اعمال نشود، قدرت نیست. مارکسیست های اتحاد جماهیر شوروی ورد خوبی پیدا کرده بودند و می گفتند پس از انقلاب پرولتاریا استیلا و چیرگی صرفاً چیرگی بر طبیعت است. آنها هم غلبه و میل به غلبه را رد نکردند، بلکه قلمرو آن را محدود و منحصر به قلمرو طبیعت کردند، بی آنکه بگویند وجه و ضامن این محدودیت چیست. آزمایش تاریخ هم نشان داد که اگر اصل غلبه پذیرفته شود، غلبه حد و حصر نمی شناسد و بر همه جا سایه می اندازد. چنانکه استالینیسیم به هیچ جدی در غلبه بر مردمان و تسخیر روح و اندیشه و اخلاق آنها اکتفا نکرد. می دانم که قبول این معنی از هیچ حیث آسان نیست، چنانکه اولاً نمی پذیرند که بشر زمان جدید با زمانهای گذشته فرقی داشته باشد. غلبه را هم امر تازه نمی دانند. از جهتی هم راست می گویند زیرا بشر همیشه میل به غلبه داشته است. او حتی استعداد داشته است که داعیه خدایی داشته باشد و کوس انالحتقی بزند، مع هذا تا دوره جدید هرگز چرخ زمان بر مدار غلبه انسانی نمی گشته و به عبارت دیگر غلبه، اصل و اساس یک تمدن نبوده است. در آغاز تاریخ تجدد قدرت بشری و غلبه اصل تلقی شد، یعنی بشر دیگری پدید آمد که وجود او عین قدرت و غلبه است نه اینکه یکی از صفات او مثلاً میل به غلبه باشد. وقتی وجود آدمی عین قدرت باشد، به ضرورت این قدرت اثبات و متحقق می شود. قدرت و غلبه و آزادی از امور انتزاعی نیستند و معنی ندارد که کسی را تا زمانی که در معرض آزمایش اختیار قرار نگرفته است، آزاد بدانیم. همچنین نمی توان کسی را بی آنکه محل و موضع اعمال قدرت او معلوم باشد عاجز یا قادر دانست. بشر جدید با تفکر جدید پدید آمد و در این تفکر بود که همه موجودات به عنوان ماده تصرف و اعمال قدرت بشر تلقی شدند. بشر از این پس می دانست با صورت بخشیدن به چیزها و تصرف در آنها قدرت خود را اثبات می کند. این قدرت عین آزادی بود و البته جلوه ای از آن در سیاست هم آشکار شد. در ابتدای دوران جدید آزادی و قدرت کمتر جلوه سیاسی داشت و در قرن هیجدهم بود که این جلوه غلبه کرد و با اینکه کسانی مثل روسو متعارض بودن وضع جدید را تشخیص داده بودند با غلبه سودای سیاست مشکل پوشیده ماند. در فلسفه از ابتدا سیاست جزء عمده و اصلی فلسفه بوده است، اما در قرن هیجدهم فلسفه لااقل در فرانسه به سیاست تحویل شد و از آن پس در همه جای جهان سیاست ملاک حکم در باب عالم و آدم قرار گرفت و بعدها در جهان رو به توسعه و متجددمآب کار به جایی کشید که وقتی کسی از ماهیت غرب سخن می گفت و ارزش های آن را مطلق و جاویدان نمی دانست یا نظر وجودبین داشت به ارتجاع و فاشیسم منسوب می شد (و می شود). نظر من این است که نازیسم و فاشیسم و حتی استالینیسیم یکی از عوارض و آثار تعارض ذاتی در اجزا و عناصر مقوم جهان جدید یعنی تعارض میان اصل قدرت و غلبه و اصل آزادی است. اگر حقیقتاً معتقدید که همه آزادند

که هر وقت در هر جا رأی و نظر خود را بگویند، بگذارید من هم نظر تاریخی و فلسفی خود را بگویم. وقتی مدعی می شوید که فلان نظر آثار و نتایج دارد و کسانی از آن سوء استفاده می کنند، اصل آزادی را نفی کرده اید و مگر نه این است که آزادی همواره به بهانه حفظ مصلحت سلب می شود. آیا من هم شما را متهم کنم که دستاویز به دست مخالفان آزادی و مستبدان داده اید که هر رأی و نظری را که نپسندند، مضر و ممنوع قلمداد کنند. وانگهی فلسفه نسبت مستقیم با عمل ندارد که کسی از آن نتایج عملی بگیرد. اصلاً بحث در این نیست که دموکراسی با دیگر شیوه های حکومتی قیاس شود. من از مدت ها پیش سعی کرده ام مطلب فلسفه را با علم و سیاست در نیامیزم و هرگز به بحث در روشها و برنامه های سیاسی نپرداختم، بلکه اگر از دموکراسی گفته ام، مرادم این بوده است که بدانیم دموکراسی از کجا و چگونه آمده و به کجا می رود. به سوسیالیسم و دیگر شیوه های حکومت نیز از همین وجهه نظر نگاه کرده ام. این نگاه اگر به کشف بعضی ضعف ها و نارسایی ها در سوسیالیسم یا دموکراسی و سوسیال دموکراسی و . . . مودی شود، نقص و نارسایی در جای دیگر را نمی پوشاند و توجیه نمی کند. اگر در دموکراسی اروپای غربی و آمریکای شمالی ضعف ها و نارسایی هایی آشکار شده است، معنی این نیست که نظم حکومت در چین و پاکستان و اندونزی و تانزانیا همه حسن است. غرب در جغرافیای اروپا و آمریکا محدود نیست. غرب همه جای جهان را فرا گرفته است و در هر جا بسته به اینکه تا چه حد باطن و قوام و استحکام دارد، عمل می کند. غرب در زبان سیاست معمولاً به دموکراسی و لیبرال دموکراسی تحویل می شود، اما سوسیالیسم و نازیسم و فاشیسم نیز همه از آثار غریبند و در هوای تجدد غربی روییده و بسط یافته اند. درست است که بعضی از اینها در جنب دموکراسی و سوسیال دموکراسی عارضی می نمایند، اما اینها همه از یک منشاء اند. غرب جدید با اعلام آزادی و قدرت بشر آغاز شده است. پس طبیعی است که وجهه غالب سیاسی آن لیبرالیسم باشد. حتی با اینکه سرمایه داری و بازار آزاد هم دچار بحرانهای سهمناک شده است، سوسیالیسم و کمونیسم و فاشیسم و نازیسم در رقابت با لیبرال دموکراسی به جایی نرسیده اند و به این جهت شاید به نظر رسد که اصلاً رقیب نبوده اند، بلکه آنها باید صور بحران های دیرپای اقتصاد و سیاست جهان جدید خواند. در اینجا به یک تفکیک مهم باید توجه کرد و آزادی تفکر را با آزادی بیان و عقیده در نیامیخت. آزادی از لزوم تفکر آدمی است، اما آزادی عقیده و بیان در تاریخ عقل جدید و در دوره تجدد عنوان شده است. گاهی مبارزه با ظلم و دعوت به این مبارزه را با آزادی خواهی اجتماعی و سیاسی اشتباه کرده اند. پیداست که اگر بشر با آزادی بیگانه بود، ظلم و عدل را هم نمی شناخت، اما مجاهدان و مبارزان قدیم گفتار و کردار ضد ظلم را تفکیک و حق خودشان می دانستند و نمی گفتند همه کس همیشه در هر جا که باشد حق مخالفت با حکومت و مبارزه با آنها را دارد. اما اصل آزادی در اعلامیه های حقوق بشر اصل مطلق است و به هیچ غرض و غایتی مقید نشده است و مثلاً نگفته اند که آزادی ناظر به مقصد عدالت و صلح است. در همه

نهضت های سیاسی مبارزان خود را آزاد و بر حق دانسته اند، اما بیشتر آنها از حقوق بشر با خبر نبوده و بعضی که باخبر بوده اند، چندان به آن اعتقادی نداشته اند. اما مطلب اصلی بحث این نیست که آزادی از چه زمانی در حیات سیاسی جلوه کرده است و به نظر نمی رسد که کسی با مطلق آزادی مخالف باشد. حتی قدرت های مستبد و استیلاطلب هم در هنگام سلب یا محدود کردن آزادی ها مصالح و منافع عمومی و مقدسات دینی و ارزش های اخلاقی و امثال آنها را دستاویز عمل خود قرار می دهند. اینجا مسئله این است که آزادی چگونه محدود می شود و دوستداران آزادی و مدعیان آزادی خواهی در استقرار آن چه سهمی دارند و آیا صرفاً با ذم استبداد و خشونت و مدح آزادی و لیبرالیسم می توان به آزادی رسید و این ذم و مدح می توانند ملاک و میزان حکم درباره دانشمندان و فیلسوفان و نویسندگان و صاحب نظران باشند. آزادی بیان و عقیده با مدرنیته و در مدرنیته پدید آمده است و البته با سست شدن بنیادهای تجدد، آزادی-های مدنی هم متزلزل می شود. اما نمی دانیم اگر دوران مدرنیته به پایان برسد و بشر آینده ای پس از تجدد داشته باشد، آزادی چه وضع و مقامی پیدا می کند. آزادی می ماند، اما مسلماً جلوه و معنایی دیگر خواهد داشت. در این باب به نکته ای اشاره کنم و بگذرم: عدل و آزادی از شعارهای اصلی انقلاب برای انتقال به سیاست جدید بود. عدل با دوستی مناسبت دارد و آزادی مشروط به قدرت است. در تجدد که قدرت اصل است آزادی هم ضرورت دارد و عدل در سایه آزادی قرار می گیرد. وقتی درستی و نادرستی همه قول ها و فعل ها را با ملاک تلقی رایج از آزادی می-سنجیم، معمولاً به نتایج و لوازم رأی خود التفات نداریم. من یکبار از بستگی آزادی به حقیقت گفته بودم. پنداشته بودند که می گویم آزادی، آزادی بیان حقیقت است و حال آنکه مقصود من این بود که آزادی و حقیقت دو جلوه امر واحدند و وقوع و حدوششان با هم است. من آزادی را محدود به آزادی بیان حقیقت نکرده بودم، زیرا بیان حقیقت را به درستی در نمی یابم و مگر کسی می تواند آزادی مدنی و سیاسی را بسته و تابع حقیقت احکام و قضایا بداند. شاید کسی که از سخن من استنباط کرده بود که آزادی محدود به بیان قضایای حقیقی است، می خواست عکس آن را بگوید. یعنی نظرش این بود که آزادی سیاسی شرط و ملاک حقیقت است. آیا با بی باکی در اظهار نظر و سهل انگاری در قول و فعل می توان به آزادی رسید و از حریم آن دفاع کرد. آزادی در ابتدا یک امر ایدئولوژیک و حتی مدنی و سیاسی نبوده است. آزادی امری مقدم بر سیاست است و همواره با تفکر و اکتشاف حقیقت قرین بوده است. در تفکر جدید که بشر به عنوان اراده به قدرت ظاهر شده است، نه فقط این ظهور مسبوق به آزادی اصلی بوده، بلکه آزادی های سیاسی و مدنی هم بر آن مترتب شده است. اما اکنون می بینیم که آزادی را در همین آزادی های مدنی محصور و منحصر می دانند و اگر کسی بگوید این آزادی متعلق به جهان جدید است فریاد بر می-آورند که آزادی همیشه و همه جا بوده است یا می بایست بوده باشد. اینها نادرست نمی گویند، اما تفاوت میان دو وجه آزادی را نمی دانند و آزادی مقدم بر سیاست و بنیانگذار زندگی

مدنی را با آزادی رسمی در سیاست اشتباه می کنند. این آزادی صرفاً با اثبات قدرت بشر در افعال ارادی قوام نیافته است، بلکه فرع پدید آمدن تلقی تازه ای از بشر و موجود و طبیعت است. در این حادثه همه چیز به ماده تصرف بشر و اعمال قهر و قدرت او مبدل می شود. آزادی های مدنی نیز از این قهر و قدرت منفک نیست. در دوره جدید نگاه بشر به طبیعت نگاه به ماده مرده ای است که باید به نحوی از آن بهره برداری کرد و پیداست که این خشونت تکنیک دیگر مثل تخنه قدیم یونانی با نظم و تعادل (به قول یونانیان «دیکه» که معمولاً عدالت ترجمه می شود) تعدیل نمی شود. آزادی و خشونت در جهان متجدد توأمند، منتهی گاهی این غلبه دارد و گاهی آن. این گمان که آنها دو ماهیت و منشاء دارند و می توان یکی را محدود کرد و دیگری را بسط داد و مثلاً قهر مطلق و استبداد خشن یا آزادی تام و تمام را تحقق دائم بخشید، ظاهرینی و ساده انگاری است و اگر جز این بود این همه قهر و ظلمی که در جهان واقع می شود، نمی بود و آزادی در زمین در همه جا گسترده می شد و بشر در بهشت زمینی که در رویای قرن هیجدهم ظاهر شده بود، مقام و سکنی می گزید. بسیاری کسان که این سخنان را می شنوند می پندارند که گوینده اش از گذشته و از حکومت های جبار و مستبد و از شیوع گرسنگی و بیماری دفاع می کند و با توجیه ظلم و استبداد گویی آرزوی بازگشت به دوران قدیم را در سر می پرورد و این پندار چندان قوی است که انکارش سود ندارد. من هر وقت و هر جا فرصت یافته ام، گفته ام که تمنای بازگشت گذشته را سودای محال می دانم و اگر در جهان شبه متجدد احساس غربت می کنم وطن را در جایی از گذشته نمی جویم، ولی مدعی اصرار دارد عبارتی در نوشته های من بیابد تا ثابت کند که در سودای بازگشت به گذشته و دفاع از عهد پیش از تجددم. در چنین وضعی من چه می توانم بکنم و چه باید بگویم. اصلاً ما چرا به جای نقد آرا و افکار، یکدیگر را ملامت می کنیم. اگر کسی مردمان را به گذشته دعوت می کند، سخنش را بیاوریم و نقد کنیم و البته نقد سخن مستلزم آگاهی از وجوه و جوانب و شرایط آن است. می توان یک مقاله از یک نویسنده خواند و با آراء مندرج در آن مقاله مخالف یا موافق بود، اما خواندن یک مقاله برای نقد کل آراء نویسنده کافی نیست. اگر نویسنده ای دیروز چیزی می گفته و امروز سخن دیگری دارد باید نسبت میان سخن دیروز و امروز را یافت و اگر نویسنده از نظر عدول کرده است، وجه عدول او از سخن سابق را شناخت. این مطالب را اهل نقد می دانند و معمولاً تا اطلاع کافی درباره چیزی به دست نیاورند، اظهار نظر نمی کنند. اما مشکل ما مشکل بیگانگی با نقد و اشتباه آن با مذمت و ملامت و خصومت است. این اشتباه دو سویه است. ملامتگران و ناسزاگویان به ملامت و ناسزای خود نام نقد می دهند و نقد دیگران را ملامت و مذمت می خوانند. مثالی بیاورم. من رساله ای در باب پوپر نوشته ام. قسمت اعظم این رساله شرح آراء پوپراست. در مقدمه هم توضیح داده ام که چرا من با پوپر مخالفت کرده ام. گفته و نوشته اند که من این کتاب را به قصد افشاگری نوشته ام و افشاگریم این بوده است که پوپر در فلسفه مقام بزرگی ندارد (ببینید چگونه کلمات معنی

حقیقی را از دست می دهند و از جایگاه خود خارج می شوند). اخیراً نیز یکی از نویسندگان با اشاره به مقالات من درباره پوپر گفته است که به آراء اصلی او نپرداخته ام. همچنین گفته اند که در برنامه تلویزیونی هویت شرکت کرده ام و در مجله بیان، حقوق بشر را حيله کثيف بورژواها عليه کارگران دانسته ام و گفته ام که پوپر مخالف کارگران و زحمتکشان است. من در برنامه تلویزیونی هویت و امثال آن شرکت نکرده ام و شرکت نمی کنم و آرا و اقوال دانشمندان و صاحب نظران را با روش های غیر اخلاقی زشت و نادرست جلوه نمی دهم و در هیچ جا هم حقوق بشر را حيله کثيف بورژواها ندانسته ام. صرف نظر از اینکه سخن را یاوه می دانم، این زبان، زبان من نیست و اگر چیزی از این قبیل به نام من چاپ شده است، جعلی است. آیا این یک درد بزرگ نیست که مدعیان آزادی-خواهی و اخلاق بی پروا دروغ می گویند و تهمت می زنند. در جهان توسعه نیافته لیبرالیسم و آزادی خواهی و عدالت طلبی غالباً حرف و تفنن است، چنانکه در موارد بسیار کسانی به صفت آزادی خواهی منصف می شوند، بی آنکه واجد شرایط آن باشند یا حاکمان جبار و ستمکار مدام از عدالت و مردم دوستی می گویند. در این وضع نقد کاری بسیار دشوار و کمیاب است زیرا وقتی خود آگاهی نباشد نقد هم نیست و جایی که نقد نیست مصلحت را هم به درستی نمی توان تشخیص داد، یعنی اهواء شخصی و گروهی با مصلحت کلی اشتباه می شود. این ضعف تشخیص اگر در زندگی شخصی که غالباً میل و هوس آن را راه می برد عیان نباشد، در سیاست کاملاً آشکار است. مردم در زندگی شخصی کمتر قمار می کنند، اما در سیاست از خطر کردن و قمار نمی توان پرهیز کرد. می دانیم که خطر کردن با بی باکی و تهور تفاوت دارد. هر قماربازی ممکن است دار و ندار خود را در یک قمار ببازد، اما کسی که قاعده بازی را نمی داند چه می تواند بکند؟ جهان توسعه نیافته ناگزیر است در بازی سیاست وارد شود و ناگزیر باید قواعد بازی سیاست را یاد بگیرد و این یاد گرفتن کاری بسیار دشوار است، زیرا بازیگر باید یاد بگیرد که در هر موقع و مقام بتواند تصمیم مناسب بگیرد. اهل سیاست همواره بر سر دو راهی ها و چند راهی ها قرار می گیرند و باید راه را انتخاب کنند و پیداست که گاهی هم خطر می کنند و دل به دریا می زنند، اما به هر حال باید توجهی به نتیجه تصمیم خود داشته باشند و آن نتایج را بپذیرند. سیاست با مصلحت-بینی جزئی و شخصی و گروهی می سازد و شاید این مصلحت بینی مدنی کارساز باشد، اما این کارسازی کوتاه مدت است، زیرا مصلحت بینی جزئی افق سیاست را می پوشاند و موجب تیرگی راه می شود. هم اکنون در همه جای جهان توسعه نیافته راه تیره تر و دشوارتر شده است و در شرایطی که تعداد دانشگاه ها و درس خواندگان بیشتر می شود و مردمان در همه امور و من جمله در سیاست اطلاعات و معلومات بیشتر به دست می آورند، این گمان قوت می گیرد که راهیابی در سیاست به تدریج آسان تر می شود، ولی تاریخ و شواهد تاریخی در همه جا این حکم را تأیید نمی-کند. یکصد سال پیش و در زمان مشروطیت ما در آغاز راه آشنایی با سیاست جدید بودیم و اکنون صد سال راه پیموده ایم. در این

صد سال قاعداً باید درسهای بسیار آموخته باشیم، اما این آموزش بیشتر و شاید یکسره کسب اطلاعات بوده است. ما درباره دموکراسی و سوسیالیسم و کمونیسم و نازیسم و فاشیسم و . . . چیزهایی می دانیم و اصول و قواعد سیاست ها و ایدئولوژی ها را در دانشگاه می آموزیم، اما این دانسته ها در عمل سیاسی و در اتخاذ تدابیر و تصمیم ها بسیار کم اثر است، زیرا علمی که آموخته ایم در وجود ما خانه نکرده است. این علم از وجود ما جداست و بیشتر در آرایش خود و خانه از آن استفاده می کنیم. علم هایی که به قول مولانا جلال الدین بر تن می زند، در عمل اگر باری نباشد، مددکار نیست. اما وقتی علم با جان بیامیزد خواهی نخواهی به اقتضای ذات خود در عمل و رفتار صاحبش ظاهر می شود (این مطلب ربط مستقیم به حرفهایی که درباره نسبت عمل و اخلاق فیلسوفان با فلسفه هایشان می زند، ندارد). چنانکه قبلاً اشاره کرده ام در وجود بشر همواره نحوی انشقاق وجود داشته است. در تاریخ غربی این انشقاق وضعی شبیه تضاد یا تعارض ذاتی پیدا کرده است و شاید ظهور دوآلیسم ها و دیالکتیک ها متناسب و متناظر با این وضع باشد. این انشقاق و شبه تضاد در جهان توسعه نیافته به تباین نزدیک می شود. یعنی در جان مردم و جامعه دو عنصر بیگانه و متباین در کنار هم قرار می گیرد که البته همواره یکی از این دو عنصر غلبه دارد و جامعه و شخص را راه می برد. تعبیر مرحوم محمد اقبال لاهوری تقابل عقل و دل است. به نظر او کسانی دل کافر و عقل مؤمن دارند و بعضی دیگر عقلشان کافر و دلشان مؤمن است. او خود را در زمره گروه دوم می دانست. در شرایط پزمردگی عقل و افسردگی دل، محدود کردن فیلسوفان معاصر به دو فیلسوف یعنی هیدگر و پوپر چندان بی وجه هم نبوده است. کسانی که به فلسفه کاری ندارند و اگر به آن رو کنند آن را کارساز سیاست می دانند، پیداست که پوپر می تواند برایشان مظهر فلسفه باشد و اگر نظری هم به هیدگر می اندازند برای این است که پوپر باید یک خصم و مخالف در برابر خود داشته باشد. با این تقسیم، فلسفه نه در سیاست نظری، بلکه در وجهی از سیاست تبلیغاتی یا تبلیغات سیاسی منحل و محو می شود. خدا کند که ما این بازی را از سر گذرانده باشیم. در این بازی همه عوامل کمک کرد تا فلسفه و تفکر به سطح حرف های عادی و هر روزی تنزل یابد. اکنون پس از گذراندن دوران هموردی و جنگ خاورمیانه ای هیدگر و پوپر با وجود ترجمه بعضی آثار مهم فلسفه و نشر آراء بعضی دیگر از فیلسوفان، تمیز و تشخیص فلسفه از غیر فلسفه پیشرفت چندان نکرده است. ما اولاً کتاب کم می خوانیم و طبیعی است که کتابهای فلسفه نیز کمتر خوانده شود. وقتی هم که می خوانیم اولاً در جستجوی سخن بدیع و راهگشا نیستیم، زیرا مشهورات را بر تفکر ترجیح می دهیم. پس طبیعی است که بهترین آثار فلسفه ما همان مشهورات و مکررات باشد. در بحث و فحص های فلسفی دهه های اخیر من هرگز ندیده ام که کتابی را به مناسبت اینکه مضامین تحقیقی دارد، ستایش کنند یا اصلاً توقع و انتظار مضمون فلسفی تازه داشته باشند. گویی کتاب خوب آن است که مطالبش از حد تفکر ما تجاوز نکند و همین که بعضی اطلاعات به ما بدهد کفایت می

کند، ولی اگر از حد فکر متعارف بالاتر باشد، مورد اعتنا قرار نمی گیرد. گاهی اینجا و آنجا این سخن بزرگ نقل می شود که به گفته بنگرید نه به گوینده، اما در عمل به گفته و گفتار کاری ندارند، بلکه تمام توجهشان به زندگی و عمل اشخاص است. مفاد آن کلمه بزرگ این است؛ اگر کسی صاحب نظر است درباره نظر او بحث و چون و چرا کنید و اگر صاحب نظر نیست به عمل او چه کار دارید. می گویند نظر و عمل از هم جدا نیست و در اعمال اشخاص می توان درستی و نادرستی نظرهايشان را تشخیص داد. کاش این سخن درست بود. در این صورت ما دیگر نیازی به خواندن آثار فیلسوفانی مثل افلاطون و ارسطو و ابن سینا و کانت و هگل نداشتیم، بلکه شرح مختصر زندگی شان را می خواندیم و آرا و افکارشان بر ما کشف می شد و حتی می توانستیم در زندگی شاعران و نویسندگان و هنرمندانی مثل بودلر و آلن پو و . . . نظر کنیم و آثارشان را بی-پروا به فساد نسبت دهیم. وقتی در آکادمی فرانسه پیشنهاد عضویت بودلر مطرح شد، یکی از اعضا گفته بود من ترجیح می دهم این سقف بر سر من فرود آید و به عضویت چنین شخصی رأی ندهم و با او قرین و همنشین نشوم، اما تاریخ طور دیگری حکم کرده است. اکنون آن عضو آکادمی مخالف بودلر را کمتر کسی می شناسد، اما نام بودلر همه جا هست. شاید اهل ادب و ادبیات بیش از اهل فلسفه جانب حرمت بزرگان خود را نگاه می دارند و به احترام هنر از عیب های شخصی در می گذرند، اما در فلسفه که از ابتدا سوفسطائیان در هوای آن وارد شده اند، همواره هر پر مدعایی می توانسته است به آنجا سرک بکشد و حتی ژست فیلسوفی بگیرد و هرچه می خواهد بگوید. در زمان ما که این دست اندازی شدت بسیار پیدا کرده است، اگر جانب فلسفه و فیلسوف رعایت نمی شود، متعجب نباید شد. زمانه هم در برابر این بی ادبی حساسیتی ندارد، یعنی هیچ-کس متعجب نمی شود و اعتراض نمی کند که چرا از میان جمع کثیر فیلسوفان و فلسفه دانان معاصر کسی مثل فاریاس باید ناگهان ظهور کند و ارتباط میان فلسفه و عمل سیاسی هیدگر را کشف و برملا سازد. این آقا که تا زمان نوشتن کتاب کذایی درباره هیدگر هیچ چیز در فلسفه ننوشته بود و پس از آن هم ننوشت، معلوم نیست که از کجا پیدا شد. من در این باب که فاریاس از فلسفه چه می داند و با فلسفه چه سر و کاری دارد، بحث نمی کنم. مطلب این است که او یک-شبه به شهرت رسید و نام و آوازه اش در سراسر جهان پیچید و کسی نپرسید که کی بود و از کجا آمد و چه گفت و بعد از او بود که بعضی از فلسفه دانان مخالف هیدگر با جرأت بیشتر در صدد برآمدند که ببینند آیا می توانند نشانی از ایدئولوژی نازیسم در فلسفه او پیدا کنند.

تردید نیست که تفکر در خلق و خو و رفتار صاحبش منعکس می شود، اما اعمال و تصمیمات و رفتارهای شخصی متفکر نتیجه منطقی تفکر او نیست. حتی مناسبتی میان تفکر و رفتار شخص نمی توان یافت. به مضمون یکی از آیات قرآن توجه کنید که: اگر کلام خدا بر کوه نازل می شد «لرایته خاشعاً متصدعاً»، اما

خداوند پیامبرانش را محافظت می فرماید وگرنه آدمی چگونه می توانست آن را تحمل کند. بار تفکر شاعران و فیلسوفان هم سنگین است و چه بسا که این بار سنگین آنها را پریشان می سازد، اگر می بینید که شاعران زندگی عادی ندارند از آن است که دریافت شعر، زندگی آنان را برهم می زند. فیلسوفان هم گرچه به اندازه پیامبران و حتی شاعران تحت فشار قرار نمی گیرند، اما به هر حال به سهم خود زیر بار تفکر آسیب می بینند. هیدگر در مورد سقراط گفته است: وقتی باد تفکر می وزد کسانی که در معرض این باد قرار می-گیرند در جایی پناه می گیرند، اما سقراط پیراهنش را در می آورد و در برابر این باد سینه اش را سپر می کند. معنی سخن هیدگر این است که سقراط توانایی تحمل بار عظیم تفکر آرامش خود را داشت. مع هذا از آنچه در مورد سقراط می دانیم معلوم است که او هم زندگی عادی نداشته است. وقتی که تفکر، حتی سقراط را با وصفی که از او دیدیم پریشان می کند، از هیچ متفکری نباید توقع داشته باشیم که یکسره بر وفق عرف و عادت رایج زندگی کند و سخنش را با آراء همگانی تطبیق دهد. اگر ملاک عمل را مشهورات اخلاقی بدانیم و فکر کنیم که هر تفکری با عمل و اخلاق معین مناسبت دارد، کدام تفکر است که از عرف و عادت پشتیبانی می کند و این تفکر را چگونه بیابیم. حقیقت این است که ما در فلسفه شیوه های سطحی و عوامانه را دوست می داریم. یک بار می گوئیم علم و عمل با هم مناسبت ندارند، زیرا «باید از است» نتیجه نمی شود. نمی گوئیم بحث در باب نسبت «است» و «باید» بی جا و عوامانه است، اما به صورتی که در زبان فارسی در دهه های اخیر پیش آمد، بی جا و نامناسب بود. به هر حال آنجا عمل از علم جدا بود. در مقابل اکنون می گوئید اخلاق و عمل مردمان تابع اندیشه آنان یا صورتی از آن است. این هم سخن بدی نیست، الا اینکه ما از آن معنایی مراد می کنیم که بیشتر به بی معنایی نزدیک است. یعنی اگر با عمل و رفتار اخلاقی و سیاسی شخص یا گروهی مخالف باشیم حکم می کنیم (و می پنداریم که نتیجه گرفته ایم) که آن فلسفه باطل است، زیرا صاحبش آن چنان که ما توقع داریم و بر وفق پسند ما عمل نکرده است. آنجا که می بایست در نسبت علم و عمل و «است» و «باید» تأمل و تحقیق کنیم قضیه را سهل انگاشتیم و در جایی که علم و عمل اشخاص را با هم می سنجمیم با ناپسند جلوه دادن عمل صاحب نظران، نظر آنان را نادرست می خوانیم و نمی دانیم که برای حکم در باب نظر و معرفت صاحب نظران باید صاحب نظر بود و این عین بی اخلاقی یا بد اخلاقی است که جاهل درباره علم عالمان و گفتار اهل معرفت حکم کند، ولی دیدیم که فاریاس حکم کرد که فلسفه هیدگر با نازیسم تناسب دارد و بعضی از فلسفه دانان و استادان فلسفه هم بر سخن او مهر تأیید زدند. پس چه عجب که در کشور ما هم کسانی فلسفه ای را مناسب با آزادی و فلسفه دیگر را منشاء خشونت بخوانند. روزی دوستی به من گفت که تو قاطعیت نداری و در مواجهه با مسائل با مسامحه عمل می کنی. گفتم سخن شما را رد نمی کنم، اما مگر این امر چه اهمیت دارد. اصلاً من به کارهایی که شما آن را مهم می دانید، اهمیت نمی-دهم که در مورد آنها قاطعیت به خرج دهم. البته فرصت و مجال

توضیح این نکته که چه چیز اهمیت دارد، نبود. نکته مهم دیگری که می خواستم و می بایست مطرح کنم مسئله شخصیت بود که مجال را برای طرح آن مناسب نیافتم. اکنون به اختصار می گویم که ما شخصیت را با تفکر اشتباه می کنیم. تمام این سوءتفاهم هایی که در مورد نسبت فلسفه با سیاست و اخلاق شیوع پیدا کرده است، از همین اشتباه ناشی می شود. ما معمولاً وقتی به شخصیت می اندیشیم، بیشتر مطالب ایدئولوژیک قرن نوزدهم در مورد اهمیت و شأن شخصیت در تاریخ به یادمان می آید. روشنفکران ما با خواندن کتاب «نقش شخصیت در تاریخ» پلخانف با مسئله آشنا شدند. در نظر پلخانف شخصیت پرورده تاریخ است، اما با تاریخ بده بستانی هم دارد و مثل گیاهی نیست که تابع محض شرایط محیط باشد. اگر می گویند بحث ما چیز دیگری است و آن را در حدود مباحث اجتماعی و سیاسی نباید گنجانند، عرض می شود که اتفاقاً ما و همه جهان کنونی شخصیت را همان می بینیم که پلخانف می شناخته است، منتهی به این شخصیت مقام و عنوان اخلاقی می-دهیم. شخصیت کیست؟ شخصیت کسی است که رفتارش در عرف مقبول و متبّع است و از آن به عنوان سرمشق یاد می شود. شخصیت در گفتار و کردار خود متین و آرام و موقر است. او کمتر دچار دو دلی و تردید می شود و صاحب ثبات قدم و اهل عزم و تصمیم است. اینها همه صفات پسندیده است و به همین جهت شخصیت معنای پسندیده دارد و در نظر مردمان محترم است، ولی آیا شخصیت نباید صاحب نظر و دانا باشد؟ پیداست که شخصیت داشتن و دانا بودن با هم منافات ندارند، اما ملازمه ای هم میانشان نیست و نباید صاحب شخصیت را با حکیم و مقام حکمت اشتباه کرد. البته حکیم دانا و خردمندی است که از سکون و وقار و ثبات قدم اصحاب شخصیت نیز برخوردار است. ظاهراً این معنی با مطلب قبلی دایر بر سنگینی بار تفکر و اثر پریشان سازی آن سازگاری ندارد، زیرا اگر حکیم صاحب شخصیت است، چگونه حساب شخصیت را از تفکر جدا کنیم؟ این تسویه حساب دشوار نیست، زیرا فلسفه و حکمت مقام راجع است و تفکر از سنخ احوال است. ارباب تفکر معمولاً پروای شخصیت ندارند. حکیم هم پیش از اینکه در مقام متمکن شود، صاحب احوال بوده است. به عبارت دیگر حکمت ثمره تفکر و تفکر متعین و متحقق است. چنانکه حکیم هم اهل معرفت است و هم مرد اخلاق و فضیلت و شخصیتی دارد که برای دیگران مثال و اسوه است. نباید گمان کرد که او ابتدا به علم و بصیرتی که اخلاق و شخصیت از آن می زاید رسیده است. همچنین نباید پنداشت که با کسب عادات اخلاقی می توان به سرچشمه معرفت راه یافت. آن کلمه گرامی که بر طبق آن اگر کسی چهل بامداد بنده مخلص خدا باشد به منابع معرفت راه می یابد، معنیش این نیست که به صرف ادای بعضی اعمال تقلیدی راه ادراک معانی گشوده می شود. اخلاص با خدا عین آزادی از همه قیدهاست. ما این آزادی را تا به جان نیازماییم، در نمی یابیم. اینجا علم و عمل دو چیز نیستند که یکی مقدم و علت و دیگری تالی و معلول باشد. پس سخن از علم و اخلاق هم نمی توان گفت. ما گاهی مقام و شخصیت حکیم را در نظر می آوریم که مثال آدمیت است و سپس

مجموعه عادات فکری و عملی خود را مصداق و عین افکار و اعمالی که حکیم باید داشته باشد، قرار می دهیم و قول و فعل دیگران را با آن می سنجیم و فکر می کنیم که میزان سنجش خرد و خردمندی را به دست آورده ایم. داعیه-های بی جای معرفت و خردمندی از همین جا سرچشمه می گیرد.

فصل دوم :

از فلسفه توقع مصلحت اندیشی نباید داشت

پیش صاحب‌نظران ملک سلیمان باد است

بلکه آنست سلیمان که ز ملک آزاد است

حافظ

از نویسندگان ارجمندی که بعضی نوشته های مرا خوانده و درباره مضامین آنها اظهار نظر کرده اند، سپاسگزارم. شاید برای اولین بار است که آثار من با بی غرضی مورد بحث قرار می گیرد. مع هذا بعضی استنباط ها و اشکال ها درست و وارد نیست. در بسیاری موارد هم نظرهایی به من نسبت داده اند که به من ربطی ندارد. عنوان ضمیمه: «حوالت تاریخی تفکر ما» است. اول اینکه من معنی این عنوان را نمی دانم و در نمی یابم. با این وصف عجیب نیست که یکی از گرامیان، داوری را چنان معرفی کرده است که وقتی نوشته را می خواندم احساس می کردم که من این شخصی را که اسمش داوری است، نمی شناسم و با او سر و کاری ندارم. مع هذا همین مقاله اهمیت قرائت متون و مقام و شأن خواننده را در نظر من تثبیت کرد. اگر خواننده می تواند متنی را چنان بفهمد که هیچ ربطی به قصد نویسنده ندارد، چگونه نوشته را بیان مقصود نویسنده بدانیم؟ در نظر کسانی که کمتر رسوخ در فلسفه دارند ممکن است تلقی و قرائت متن با نسبییت و نیست انگاری اشتباه شود و چه بسا که گمان کنند سوء تفاهم های معمولی و نفهمیدن مطالب، وجه و صورتی از هرمنوتیک است. این یک امر طبیعی است که آدمی وقتی چیزی را بر خلاف رأی و نظر خود می بیند بی تأمل آن را باطل و نادرست بداند، اما کسانی که اهل نظرند گرچه معمولاً هر قول مخالف با درک و دریافت خود را تا وقتی که حجتش آشکار نشده است، نمی-پذیرند، بطلان قول مخالف را مسلم نمی انگارند. من وقتی می خواستم مقاله ای در باب فلسفه تطبیقی بنویسم، به نوشته ای برخوردم که در آن میان اشاعره و عقلی مذهب های حوزه دکارتی و اسپینوزایی قرابت و مشابهت یافته بود. در ابتدا تصور کردم نویسنده بر اثر یک سهو عنوان و نام اشاعره را به جای معتزله آورده است، ولی هرچه پیش می رفتم می دیدم اشتباهی روی نداده و نویسنده به آثار اشعریان استناد کرده و اقوالی از آنان را نقل کرده است که با گفته های دکارت و دکارتیان شباهت دارد. مقاله را که خواندم به بعضی مراجع نویسنده مراجعه کردم و چیزی نگذشت که دریافتم من به حکم شهرت و از آنجا که دکارتیان مثل معتزله عقل را قوه اصلی ادراک دانسته اند و دکارت مثل معتزله قائل بوده که عقل به تساوی میان

آدمیان تقسیم شده است، فکر می‌کردم که اگر بخوام فیلسوفان راسیونالیست قرن هفدهم فرانسه و اروپا را با متکلمان خودمان قیاس کنم، دکارت را با معتزله باید نزدیک بدانم و مگر نه اینکه اشعری درباره حسن و قبح و نسبت علت و معلول نظرهایی داشته است که شبیه آنها در آثار و آراء هیوم ظاهر شده است و هیوم راسیونالیست نیست. ما که گاهی اشعری و اشعریت را مخالف عقل و مسئول همه بی‌عقلی‌ها و ندانم‌کاری‌ها و نفهمیدن‌ها و مخالفت‌های هزار ساله با عقل و فلسفه دانسته‌ایم، چگونه می‌توانیم دکارت و اسپینوزا را اشعری بدانیم، ولی من عادت ندارم که هرچه را در نمی‌یابم و نمی‌پسندم، بی‌درنگ نادرست بخوانم و اگر چیزی را خلاف رأی خود یا خلاف عرف و عادت بیابم، بی‌تأمل آن را رد نمی‌کنم. کمی که تحقیق کردم دانستم که نویسنده مقاله درست گفته است. در این تأمل و مطالعه نکات دیگری هم که قبلاً به آن پی برده بودم روشتر شد، از جمله اینکه عقلی‌مذهب‌ها و تجربی‌مذهب‌های جدید را با درک سطحی از منطق ظاهر و ظاهر منطق در تقابل کامل با هم قرار ندهیم و اختلاف‌هایشان را چندان اساسی ندانیم، هرچند که هر کدام از این دو مظهر شأن و وجهی از تجدد و جهان‌جدیدند. اگر ما به استادان علم نظر تاسی کنیم از آنها برای بهتر آموختن و بهتر دریافتن هم می‌توانیم چیزها بیاموزیم. ابن‌سینا در یک اظهار نظر ناقص در مورد افلاطون درس حکم کردن درباره فیلسوفان را به ما داده است. او گفته است اگر افلاطون این است که ما می‌شناسیم در علم بی‌مایه بوده است. مشکل ابن‌سینا با یک کلمه رفع می‌شود و آن کلمه این است که افلاطون آن نیست که او می‌شناخته است و در این صورت پیداست که دیگر نمی‌توان نتیجه گرفت که در علم نظر بی‌مایه بوده است.

من از لطف استادان و دوستانی که مرا نواخته‌اند و از آنانکه در نوشته‌ها و گفته‌های من چون و چرا کرده‌اند، هرچند که همه اشکال‌هایشان را نمی‌پذیرم، سپاسگزارم. اختلاف نظرها به طور کلی بر دو قسم است. برخی اشکالها ناشی از سوءتفاهم است و برخی دیگر به اختلاف در مبادی و اصول باز می‌گردد و اگر بتوانیم چنان بحث کنیم که به مبادی برسیم حتی اگر توافق حاصل نشود، یکدیگر را بهتر می‌توانیم دریابیم. یعنی لااقل به عمق اختلاف نظرها پی می‌بریم و وجه اختلاف‌ها را در می‌یابیم. ما معمولاً در اختلاف‌هایی که با یکدیگر داریم می‌پنداریم که کاملاً بر حقیق و حق با ماست و دیگران باطلند. اگر از نتایج به مبادی برویم شاید این داعیه قدری تعدیل شود. مشکل من در جدال‌ها و بحث‌های چهل سال اخیر این بوده است که مدعیانم کمتر فلسفه خوانده و فلسفه می‌دانسته‌اند. بعضی از آنان هم که درس فلسفه خوانده‌اند حد علم و فلسفه را درست دریافته و مثلاً حکم جامعه‌شناسی را با نظر فلسفه خلط کرده‌اند. مشکل بدتر این است که صاحبان ادعا و ارباب چون و چرا نوشته‌های مرا نخوانده‌اند یا یکی دو مقاله را خوانده و گذشته‌اند. یکی از دوستان و همکاران من که قرابت‌های فکری هم با او دارم، چنان دریافته است که من تکنولوژی را مصیبت می‌دانم و با

توسعه تکنولوژیک کشور مخالفم. اولاً آن دوست گرامی میان ذات تکنیک و وسایل تکنولوژی اشتباه کرده است و این اشتباهی است میان مسائل فلسفه و علم. من غفلت از ذات تکنیک را نه فقط خطرناک، بلکه عین نیست انگاری می دانم، اما در آثار ده سال اخیر خود کوشیده ام که شرایط توسعه علم و تکنولوژی را دریابم. ظاهراً دوست عزیز من فرصت مطالعه هیچ یک از آن کتاب ها و مقالات را نداشته است و می دانم که وقت کم است و گرفتاری بسیار. کتاب هم کم می خوانیم و اگر بخوانیم باید کتاب هایی بخوانیم که از مطالب آن در شغل و معاش خود استفاده کنیم. آنچه من می نویسم نه به درد کلاس درس می -خورد و نه پاسخی است به مسائل هر روزی زندگی. مع هذا برخی از عوام مشهور به دانشمندی، که از فرهنگ هیچ نمی دانند، مطالب مرا روزنامه ای خوانده اند. من با هرکس بحث و نزاع داشته باشم، هرگز با دانشمندان عامی (که در خارج از حوزه تخصص خود هیچ نمی دانند و در همه چیز اظهار نظر می کنند) بحث نمی کنم. این اشاره هم برای این بود که بدانید این طایفه هم درباره نوشته های من نظر داده اند. وقتی مسائل فلسفه مطرح نباشد تحسین ها و تقبیح ها و تأیید ها و نفی ها و اشکال ها متوجه شخص می شود. به شخص من اشکال کرده اند که ادعای دوری از سیاست دارم و مدام از سیاست می گویم و بدتر اینکه چیزهایی می گویم که عمل نمی کنم و در عین داشتن داعیه روشنفکری عضو شورای انقلاب فرهنگی و رئیس فرهنگستانم. اشکال ها در نظر من دقیق و سنجیده نیست. من اگر بتوانم این اشکال ها را تحلیل کنم شاید از این طریق به بسیاری اشکال های نظری هم پاسخ داده باشم. من در جایی گفته ام که در مرز سیاست و فلسفه سکنی دارم. این یک تعبیر شاعرانه است و اگر کسی در تفسیر این جمله مفاهیم عادی مرز و سیاست و فلسفه را در نظر داشته باشد، مراد مرا درک نمی کند. در این بیان من تشبّه به صاحب نظران کرده ام. در حقیقت می بایست بگویم که فیلسوفان معاصر در مرز سیاست و فلسفه به سر می برند و من هم همراه و همخانه آنها هستم. این سکنی گزیدن چگونه است؟ هیچ فیلسوفی نبوده است که به نحوی به سیاست نپردازد. افلاطون فلسفه را با سیاست طرح کرد و مدینه خود را مدینه فیلسوف و فلسفه دانست. بعد از او هیچ فیلسوفی نتوانست از اندیشیدن به سیاست فارغ باشد. اینکه بعضی از فیلسوفان هیچ دخالتی در کار عملی سیاست نکردند (مثل ارسطو و فارابی و دکارت و کانت و نیچه و . . .) و بعضی دیگر صاحب شغل سیاسی بودند (مانند مارکوس اورلیوس امپراتور روم، ابن سینا، نصیرالدین طوسی، لایب نیتس، کروچه و . . .) اهمیت ندارد. هرچند که شاید تأمل در کار و بار فیلسوفان قربانی سیاست (سقراط، سهروردی، عین القضاء - نام تامس مور را در این شمار نیاوردم که او اگر شهید باشد شهید مسیحیت و کلیساست نه شهید فلسفه -) در این مقام معنی دارتر باشد تا لااقل نزدیکی فیلسوفان به سیاست و وجودشان به مرزهای آن را نشان دهد. چگونه فیلسوف در مرز سیاست سکنی می گیرد. وقتی از سکنی گزیدن در شهر می -گوییم دو منطقه را در نظر می آوریم که در یک سطح و مرتبه قرار دارند و گمان می کنیم که فیلسوف سیاست را به همان

معنایی در می یابد که درک عادی مردمان به آن رسیده است. یعنی می پنداریم که فیلسوف از درون خانه خود سرکی به جهان سیاست می کشد یا از خانه بیرون می-آید و تفرجی در محله سیاست می کند و به خانه بر می گردد و دوباره به سیاست می اندیشد و قلم می زند، ولی مرزی که من می گویم شبیه مرزهای جغرافیایی میان کشورها نیست. این مرز گرچه دو منطقه را از هم جدا می کند، مرز یگانگی آنهاست. فیلسوف در جایی سکنی می گزیند که ساحت سیاست گشوده می شود و سیاست از همان جا آغاز می شود که فیلسوف سکنی گزیده است و این هر دو یکدیگر را به خود می خوانند و نفی می کنند. فلسفه و سیاست هم دوست یکدیگرند هم دشمن همنند.

به من اعتراض شده است که میان فلسفه و جامعه شناسی و سیاست جدایی انداخته ام و این همه که درباره سیاست و جهان جدید گفته و نوشته ام بر مخالفت با جهان جدید و میل به بازگشت به گذشته و سنت و «خرد جاویدان» حمل کرده اند. راست می گویند. من قضایای فلسفه و جامعه شناسی و سیاست را درهم نمی آمیزم و علم و فلسفه را با هم خلط نمی کنم و اگر چنین کنم از علم و فلسفه هر دو دور می شوم. احکام فلسفه بالذات با احکام علم (هر علمی که باشد از فیزیک تا مطالعات فرهنگی) تفاوت دارند. فیلسوف اگر به جامعه و زندگی مردمان و نه خلیقات و روان شناسی ایشان بپردازد، نظری غیر از جامعه شناس و روان شناس و سیاست دان دارد. اینها نظر علمی دارند و آنچه می گویند از سنخ معقول اول است، اما فیلسوف از معقول ثانی می گوید. اگر می بینید نیچه و فوکو و حتی بودریار از جامعه گفته اند، گفتارشان در قلمرو فلسفه قرار می گیرد و اگر به آنها مثلاً جامعه شناس گفته شود، بر سیبل مسامحه است. سقراط آتنی بود و در امور مدنی آتن و در جنگ های آن مدینه با حریفان و مدعیان و دشمنانش شرکت می کرد، اما از نظم و سیاستی پرسش می کرد که هنوز وجود نداشت و به نظر او می بایست به وجود آید. بهتر بگویم نظر سقراط به اجمال و ابهام از نظمی حکایت می کرد که در نظرش آشکار شده بود. گاهی این را که افلاطون در دیالوگ هایش به نتیجه نرسیده و بحث ها را ناتمام رها کرده است، نقص فلسفه افلاطون می انگارند. اگر افلاطون به جایی رسیده بود که کنه و باطن دوستی و دینداری و عدالت و عشق و فلسفه را می شناخت، کار فلسفه در همان آغاز به پایان می رسید و در وهله اول آتن و مدینه های یونانی وضعی دردناک تر از آنچه برایشان پیش آمد، پیدا می کردند. اگر از میان شارحان و مفسران فلسفه یونانی یکی سقراط را به حمایت از دموکراسی منسوب می کند و کسانی به استناد اینکه او در زمان دموکراسی آتن محکوم و اعدام شده است، در زمره ناراضیان سیاست دموکراتیک آتن قرار می دهند، بی وجه نیست. این هر دو فریق راست می گویند، اما چون مسئله را درست مطرح نکرده اند، نظرشان سطحی است. آنها از فیلسوف توقع دارند که زمانه خود را مطابق درک مشهور تأیید یا نفی کند. سقراط نیامده بود که

سیاست آتن را اصلاح کند یا در مقابل آن بایستد و از میان سیاست های موجود یکی را درست بداند و برای تحقق آن بکوشد. او در خانه ای سکنی گزیده بود که از پنجره آن سیاست دیگری دیده می شد و البته آن سیاست را سیاستمداران در نمی یافتند و به طریق اولی از عهده متحقق ساختن آن بر نمی آمدند. پس او را ملامت نکنیم که چرا با امثال الکیادس و سران حکومت تیرانی آتن دوست و همنشین و هم-صحبت بوده است و ساده لوحانه او را از بابت آزاداندیشی هایش تحسین نکنیم. سقراط چیزی بیش از آزاداندیشی سیاسی و دوستی با جباران آتن است و به همین جهت، تاریخ نام او را حفظ کرده است. دو مدعی و متهم کننده ای که بر ضد سقراط دعوی اقامه کردند، اگر صدسال دیگر در حکومت آتن می ماندند و بانی دادگاه سقراط نمی شدند، اسمشان را کسی نمی شنید و نمی دانست. سقراط به مناسبت دوستی یا دشمنی و مخالفت و موافقت با این یا آن سیاست بزرگ نشده است. او طرح سیاست دیگری را از دور دیده و از آن گزارشی مجمل و مبهم داده است. همه آنچه از خوب و بد در سیاست اروپا از زمان رومی ها تاکنون واقع شده است، تحقق چشم انداز سقراطی است. در زمان سقراط سوسیالیسم معنی نداشت. فیلسوف به دموکراسی آن زمان هم دل خوش نمی کرد، اما سوسیالیسم و دموکراسی کنونی هر دو ریشه در تفکر سقراطی دارند (ملاطم نکنید که چرا به جای اینکه لیبرالیسم را در مقابل سوسیالیسم قرار دهم از تقابل سوسیالیسم و دموکراسی گفته ام. من سوسیالیسم را یکی از صور لیبرالیسم می دانم. این اختلاف در علم سیاست رفع شدنی نیست. تقابل های اهل علم و سیاست همیشه با تقابل اهل فلسفه مطابقت ندارد). فلسفه و آزادی سیاسی و اجتماعی با هم به وجود می آیند و تا هستند باهمند و از هم جدا نمی شوند. فیلسوف به حکم هوا سخن نمی گوید و حکم نمی کند. این حرف بیهوده ای است که سقراط، الکیادس و کریتیاس را پرورش داده است و این دو به خصوص کریتیاس در برابر دموکراسی آتن بوده اند. الکیادس و کریتیاس هر دو شاگرد سقراط بودند، اما آنها اهل نظر نبودند و اندیشه سقراطی در سیاست را دریافتند. سقراط هم حاضر نشد در اقدامات سیاسی آنها شریک شود یا آنها را تأیید کند، زیرا فهم آنان از تعالیم خود را نادرست و حتی شاید بی وجه می دانست. سقراط فکر نمی کرد که اصلاح کار مردم آتن به دست آنوتوس (متهم کننده اصلی سقراط) دموکرات یا کریتیاس تیران است. شاید هگل در این قول حق داشت که گفت سقراط با درک همگانی در آتن مخالف بود. او اوج فرهنگ آتن و آغاز تنزل و انحطاط و تباهی آن را دیده بود. این بینش را چگونه و با چه زبانی می توانست به دادگاه آتن و حتی به دوستانی که روز مرگش در زندان گرد آمده بودند (و کریتیاس هم یکی از آنان بود) در میان بگذارد. او در دادگاه اعتراف کرد که خرمگس مردم آتن بوده است و طبیعی بود که آتنی ها خرمگس مزاحم را دوست نداشته باشند و به نابودیش برخیزند، اما وقتی او را کشتند خیلی زود، کم و بیش دریافتند که بزرگترین دوست خود و به قول افلاطون بهترین و خردمندترین و دادگرتترین مرد زمان را کشته اند. ولی آریستوفانس بیش از این سقراط

را طور دیگری نشان داده بود. سقراط آریستوفانس دوست مردم آتن نبود و به خدایان آتن اعتقاد نداشت و جوانان را گمراه می کرد (متهم کنندگان سقراط مطاوی ادعای خود را از آریستوفانس وام گرفته اند). قبلاً هم گفتم که سقراط عادات فکری و عملی شهر خود را دوست نمی داشت. او خود به آتن تعلق داشت. به تعبیر خود او بازگردیم که گفته بود من خرمگس مردم آتم. مردم از خرمگسی که آنها را نیش می زند بدشان می آید. اما سقراط می گفت مردم آتن در مسیر طوفان بلا به خواب غفلت فرو رفته اند. من به آنها نیش می زنم که بیدار شوند، اما پیداست که وقتی کسانی را بی هنگام از خواب بیدار کنند این بیدار کردن، مردم-آزاری تلقی می شود. آریستوفانس می گفت و درست می گفت که سقراط نظم و قانون را سست می کند و از زبان مردم (و البته قدری غلو که لازمه کار کمدی نویس است) او را معلم استبدادهای بیهوده ای که مایه آشفتگی روح و آشوب در عمل و اخلاق می شود، می دانست و او را به باد تحقیر و استهزاء می گرفت. طنز سقراطی پاسخی سخت و گران در کمدی آریستوفانس یافت:

بهرام که گور می گرفتی همه عمر دیدی که چگونه گور بهرام گرفت

سقراط با طنز خود مدعیان را دست می انداخت، اما طنز و بهتر است بگویم تمسخر آریستوفانس کار را به کشتن سقراط کشاند. سقراط دوست مردم آتن بود، اما درکی و رای درک و فهم آنان داشت و پیداست که پذیرفتن درک و رای عمومی معمولاً به افکار مردم و مخالفت ایشان تعبیر می شود و البته مشکل او این بود که طرح سیاست او در آتن آن زمان قابل تحقق نبود و می دانیم که افلاطون به کرات گفته است که کالی پولیس (مدینه فاضله افلاطونی) در هیچ جا یافت نمی شود و تحقق نمی یابد. آخر سقراط به قلمرو سیاست تعلق نداشت. او در مرز سیاست سکنی کرده بود. همه فیلسوفان در مرز سیاست سکنی داشته اند. دکارت یکی از معدود فیلسوفانی است که درباره سیاست چیزی ننوشته است، اما دربار سوئد که او را به خود خواند، دریافته بود که صاحب نظر وحدت علوم و بنیانگذار علم متصرف در جهان و مؤثر در اصلاح و بهبود معاش مردمان در سیاست نیز راهگشا خواهد بود و دیدیم که اخلاف او به خصوص اسپینوزا و لاک چگونه سیاست جدید را طراحی و توجیه کردند و مخصوصاً وجه نظری طرح ماکیاول را بسط دادند (و در طی این بسط بود که شخص و شخصیت آموزگار مؤسس، قربانی شد).

-اوقتی از مرز سیاست و فلسفه گفته می شود شاید این دو را دو کشوری در نظر آورند که با سیم خاردار از هم جدا شده اند و گاهی کسانی خطر می کنند و از یکسوی مرز به مرز دیگر می روند (دیگر مهم نیست که باز می گردند یا باز نمی گردند). فلسفه و سیاست دو کشور مجاور بیگانه با هم نیستند. فلسفه به سیاست نظر دارد

و سیاست هم بی نیاز از فلسفه نیست، ولی وقتی از نظر داشتن و نیازمندی می‌گوییم باز دو امر مستقل در نظرمان می‌آید. استقلال و جدایی را نپذیریم و چگونه بپذیریم؟ مگر می‌توان فلسفه و سیاست را یکی دانست. اتفاقاً به من اشکال کرده‌اند که چرا فلسفه را از جامعه‌شناسی و سیاست و روان‌شناسی جدا کرده‌ام. این جرم اگر جرم باشد، جرم اختصاصی من نیست. هیچ فیلسوفی میان فلسفه و علم خلط نمی‌کند و هر دانشمندی معمولاً حدود علم خود را می‌داند و اگر به علم و روش علمی وفادار باشد در قلمرویی که نمی‌شناسد، حکم نمی‌کند و مثلاً اگر وارد فلسفه شود و در فلسفه حکمی بکند، می‌داند که این حکم علمی نیست، بلکه نظر فلسفی است. قبلاً هم گفته‌ام علم و فلسفه از یک سنخ نیست، بلکه دو نحوه درک است که نباید با هم خلط شوند. در زمان ما بر خلاف تصویری که اوگوست کنت و دورکیم داشتند، دانشمندان علوم اجتماعی توجه تام و تمام به فلسفه دارند و فیلسوفان، آثار دانشمندان علوم اجتماعی را می‌خوانند، اما احکام علم و فلسفه که گاهی به هم شباهت بسیار پیدا می‌کنند، نباید با هم خلط شود. نگاه بودریار به جامعه و نظر هانا آرنست به سیاست نظر دو جامعه‌شناس و عالم علم سیاست به جامعه و سیاست نبود، زیرا این دو به ماهیت امور اجتماعی و سیاسی نظر داشتند. چنانکه قبلاً نیز اشاره شد از زمان سقراط فلسفه و سیاست به هم بسته شده‌اند، چنانکه هیچ فیلسوفی نمی‌تواند از سیاست چشم بردارد و هیچ سیاست‌اندیشی بی-مراجعه به فلسفه سیاست‌اندیشی نمی‌کند. رورتنی که اصرار به جدایی سیاست از فلسفه داشت مدام از فلسفه می‌گفت و با فلسفه از دموکراسی دفاع می‌کرد. به جای اینکه بگوییم فلسفه از آغاز به سیاست نظر داشته است، درست تر آن است که بگوییم فلسفه نمی‌توانسته است به سیاست بی‌اعتنا باشد. می‌گویند که حکومت و غلبه و قدرت ربطی به فلسفه ندارد. من از پیوستگی بحث سیاست با فلسفه گفتم. فیلسوف با ورود در بحث سیاست در مرز سیاست عملی و واقعی قرار می‌گیرد. وقتی افلاطون گفت که سیاستمدار باید فیلسوف باشد، سخنش را یک دستورالعمل تلقی کردند. این سخن دستورالعمل نیست و نمی‌تواند باشد، زیرا نه سیاستمدار می‌تواند فیلسوف باشد و نه فیلسوف از عهده کار سیاسی برمی‌آید. مع‌هذا سخن افلاطون در جای خود و به عنوان یک سخن فلسفی اهمیت دارد و باید در فهم آن کوشید. برای اینکه مپندارید که قصد شانه خالی کردن از زیر بار منطق و اصل امتناع جمع متناقضان دارم، اول بیتی از سعدی را می‌آورم که ذهن‌ها را مهیای توضیح مطلب کنم. شیخ اجل زبان فارسی فرموده است:

گرچه عمل کار خردمند نیست

جز به خردمند مفرما عمل

نمی‌خواهم بگویم گفته سعدی ربطی به نظر افلاطون دارد. حتی قصد دفاع از قول افلاطون ندارم. مطلب من این است که سیاست دو سطح دارد. فیلسوف نمی‌تواند از اصل سیاست و مرتبه اول آن چشم‌پوشد و نظر

بردارد، اما به مرتبه دوم می تواند بی اعتنا باشد و معمولاً هم بی اعتناست. شاید افلاطون که در برهه ای از عمر خود به سیاست عملی رو کرد، هنوز این معنی را نمی دانست، اما خیلی زود این معنی را دریافت و از سیاست اعراض کرد. سیاستی که افلاطون و ارسطو بنیاد کردند گرچه در ظاهر دستورالعمل سیاسی بود، اما دستورالعملی بود که نه در زمان آن فیلسوفان و نه در هیچ زمان دیگری قابل اجرا نبود در پیش آمد تجدد اروپاییان به یونان توجه و تعرض کردند و راه خویش را در تفکر یونانی یافتند. سیاست افلاطون و ارسطو هم به صورت تازه تفسیر شد و از این تفسیرها بود که دستور سیاست جدید به دست آمد. این سیاست اخیر ربطی به تجربه سیاستمداران نداشت. پیداست که ماکیاول در تدوین و نوشتن آثار خود از اطلاعات و تجربه های سیاسی خود بهره برد، اما این آثار را وقتی نوشت که از کار سیاست بیرون آمده و صاحب نظر سیاسی شده بود. اسپینوزا و جان لاک هم علاقه ای به عمل سیاسی نداشتند. اینها همگی طرح هایی در انداختند که در تاریخ تجدد متحقق شده است. توجه کنیم که طرح های سیاسی را اشخاص غیرسیاسی در انداختند و این بدان معناست که سیاست از جایی آغاز می شود که آنجا سیاست به معنی متداول لفظ وجود ندارد. به دو سیاست اشاره کردم از این دو یکی در درون شعر و فلسفه و دیگری در بیرون و در مرز و همسایگی آنها قرار دارد. ما دو سیاست را می بینیم که اولی به دشواری دیده می شود. ارسطو درست گفته است که آدمی موجود مدنی بالطبع است. آدمی موجودی غریب و غریبترین موجود است. درست بگویم هیچ موجودی جز انسان غریب نیست یا احساس غربت نمی کند، اما آدمی می خواهد و می کوشد که از غربت خارج شود. طرح مدینه و سیاست برای پناه یابی و بیرون آمدن از غربت است، اما آیا آدمی در مدینه و با سیاست از غربت بیرون می آید؟ آدمی وقتی خانه و پناهگاه می سازد و در جایی وطن می گزیند به خانه و وطن تعلق پیدا می کند و این تعلق به او قدری قرار و آرامش می دهد، ولی این قرار و آرامش نه تمام است و نه دائم. تمام نیست زیرا:

تو را زکنگره عرش می ززند صغیر ندانمت که در این دامگه چه افتاده است

ما موجودی نیستیم که در یک مقام و مرتبه ساکن و ثابت بمانیم. همه منازل و مراتب وجود قلمرو امکان ماست و به این جهت در هیچ منزلی قرار و آرام نمی یابیم. ما حتی چرخ نیلوفری را به مبارزه می طلبیم و وقتی از فلک زخم می خوریم تسلیم نمی شویم و شاعرانه فریاد برمی آوریم که:

خورده ام تیر فلک باده بده تا سرمست عقده در بند کمر ترکش جوزا فکنم

این جنگ، جنگ دائم است. آدمی قلمرویی را فتح می کند و مدتی در آن به سر می برد، اما چه بسا که چیزی

نمی گذرد و آن منزل برایش شهر غربت می شود.

شهر یاران بود و جای مهربانان این دیار مهربانی کی سرآمد شهر یاران را چه شد

و در زمان ما این غربت به جایی رسیده است که شاعر با همه چیز و حتی با آه خود بیگانه می شود.

نفس کز گرمگاه سینه می آید برون

ابری شود تاریک

چو دیوار ایستد در پیش چشمانت

نفس کاینست پس دیگر چه داری چشم

ز چشم دوستان دور یا نزدیک

این سخنان از آن جهت که شدت غربت را می رسانند ممکن است سیاسی یا ضد سیاسی تلقی شوند، ولی به هر حال سخن ضد سیاسی هم سیاسی است. شاعر از خانه و وطن مألوف دور افتاده است، ولی وجود بشر در غربت دائم تباه می شود. او طالب وطن است و از آن جهت که اهل وطن است درد غربت را می آزمايد. شاعران و فیلسوفان پیشگامان این آزمایشند. شاعر به جستجوی راه وطن برمی خیزد، اما فیلسوف بنا و نظام آن را نیز طراحی می کند، ولی نه فیلسوف و نه شاعر مسئول سیاست و مدینه ای که آن را طراحی کرده اند نیستند. کارل پوپر که افلاطون را آموزگار فاشیسم و تونالیتاریسم می داند سیاست را در همین سطح ظاهر آن می بیند و می پندارد که گفتار سیاسی بیان پندار و هوای فیلسوفان است و از خود نمی پرسد که چرا و چگونه هوای شخصی که دو هزار و پانصد سال پیش می زیسته است، پس از قرن ها عطلت در این زمان دستورالعمل سیاست قرار گرفته است. اکنون پس از مارکس و نیچه و فروید اگر همچنان به اتمیسم (ذره انگاری) قائل باشیم و امور جهان را اتم های واحد با صفات ثابت و جدا از هم بدانیم، بهتر است که از فلسفه روگردانیم. فلسفه به اندازه کافی تهمت تحمل کرده است. با تهمت ها و ملامت های بیشتر بار جهل و حماقت را سنگینتر نکنیم. در تاریخ غربی صورتی از آزادی به وجود آمده است که هرگز در هیچ تاریخی وجود نداشته است، ولی این آزادی را اشخاص با خود نیاورده اند و اگر وجود داشته باشد، اشخاص نمی توانند آن را نابود کنند. این نکته را جامعه شناس هم می پذیرد، اما منظور من بحث در سطح جامعه شناسی نیست، بلکه می خواهم بگویم

آزادی مدنی پدید آمده در جهان متجدد یک ماهیت بسیط نیست که بتوان آن را از متن تاریخش جدا کرد و به هر جا برد. این آزادی گرچه ضد خشونت است و گاهی در برابر خشونت قرار می گیرد، از آن جدا نمی شود. یعنی آزادی و خشونت جهان جدید به هم بسته اند. نام مارکس و نیچه و فروید را آوردم تا بگویم صاحب نظران بزرگ غربی دیگر امور تاریخی و آثار و صفات تجدد را در قوطی-های جداگانه نمی گذارند که هر جا لازم شد آنها را مصرف کنند. من فعلاً به دیالکتیک مارکس کاری ندارم، اما می دانم که آزادی و ضرورت لذت و واقعیت زندگی و مرگ و شادی و غم امور به هم پیوسته اند و به قول سعدی «هر جا گل است خار است و با خمر خممار است و بر سر گنج مار است آنجا که در شاهوار است نهنگ مردم خوار است.»...

اتمیسم همواره فلسفه ای در نفی فلسفه بوده است، اما اکنون ضد تفکر هم شده است. اینکه اشیاء و امور از هم استقلال دارند و در تاریخ اموری هست که همواره ثابت و بدون تغییر می ماند یک نظر نیست، بلکه ضد نظر و شاید اغرا به جهل است. هرچه در تاریخ پدید آمده است، هر چند محکم و استوار به نظر آید، عمرش بالاخره به سر می آید و دود می شود و به هوا می رود.

۲- بسیاری از جامعه های کنونی برای فلسفه و فیلسوف حقی قائل نیستند و اگر نام فلسفه را به رسمیت بشناسند از صاحب آن توقع دارند که به کار روشنفکری اکتفا کند. اهل فلسفه صاحب نظرند، ولی روشنفکر به عمل نظر دارد و خوب و بد اعمال را می سنجد و کار حکومت ها را نقد می کند. روشنفکر معمولاً شغل سیاسی قبول نمی کند و در بیرون سیاست می-ایستد تا برای اظهار نظر و نقد آزاد باشد. فیلسوف هم به درد حکومت نمی خورد و معمولاً از عهده شغل سیاسی بر نمی آید، اما تکلیفش همان تکلیف روشنفکر نیست. گفتار روشنفکر نوعی دستورالعمل است. روشنفکر به اصول ایده آل نظام موجود (نظام تجدد) پای بند است و بر طبق آن اصول حکم می کند. صفت ایده آل را از آن جهت آوردم که گمان نکنید روشنفکر را تابع نظام حاکم می دانم. اتفاقاً روشنفکر همواره نگران آزادی و عدالت است. مارکس که به یک معنی فیلسوف بنیانگذار روشنفکری بود، سرکوبگری سرمایه داری و بیگانه گشتگی انسان در نظام سرمایه داری را افشا و اعلام کرد و فیلسوفان را به جای اینکه به قول او جهان را تفسیر کنند، به تغییر جهان فرا خواند. در مارکسیسم روشنفکر جای فیلسوف را گرفت و اتفاقاً از همان زمان فلسفه وضع تازه پیدا کرد. من از این وضع در اینجا چیزی نمی گویم. در جهان رو به توسعه و در وضع خاورمیانه ای ما یک شعار سیاسی به هزار کتاب فلسفه می ارزد و مهم نیست که اشخاص و نویسندگان چه می گویند و چه می نویسند. آنها باید موافقت و تأیید یا مخالفت و اعتراض کنند. اگر اعتراض نکنی، مؤاخذه می شوی که چرا هستی و اعتراض نمی کنی. دیگر فکر نمی کند که به چه چیز باید اعتراض کرد و چه نتیجه ای از اعتراض عاید می شود و اگر همه، همه کار را بگذارند و به

اعتراض بپردازند کی باید بیاید و چیزی را اثبات کند. دنیای پر از نفی به چه درد می خورد؟ می گویند اعتراض ها همه اعتراض به سلب آزادی و رعایت نکردن اصول حقوق بشر و ... است. من اعتراض نمی کنم، زیرا می خواهم بدانم آزادی چگونه و در چه شرایطی اثبات و متحقق می شود و برای رعایت حقوق بشر چه مقدماتی باید فراهم کرد. امیل زولا وقتی اعتراض می کرد اصول حقوق بشر در نظم سیاسی و قضایی و حقوقی و اجتماعی فرانسه جایی داشت و او می توانست فریاد «متهم می کنم» برآورد. نمی گویم که در فرانسه اوایل قرن بیستم حقوق بشر متحقق شده بود، بلکه می گویم هنوز جایگاهی در حقوق و سیاست داشت. اکنون آن جایگاه کجاست. من به چه چیز و چه کس اعتراض کنم و از کدام مرجع درخواست کنم که برایم آزادی و دموکراسی و قانون بیاورد؟ می دانم که رأی شما این نیست، اما برای اینکه کار به اینجا نکشد باید نگران بود که اگر کسی بخواهد فکر کند شاید به او اجازه ندهند و بگویند وقت، وقت فکر کردن نیست، بلکه باید اعتراض کرد. اینجاست که اعتراض به امری بیهوده و وجهی از نیست انگاری ضعیف و منفعل تحویل می شود.

من کوشیده ام مسائل و مشکلات خود را بیابم و موقع و مقام تاریخی کشور را بشناسم. مدعیان این را لازم ندانسته یا بیهوده دانسته اند. مثلاً گفته اند این حرف ها تازه نیست و پیش از این اروپاییان و آمریکاییان گفته اند. به فرض اینکه چنین باشد، آیا سخنی که یک بار در جایی گفته و نوشته می شود آن را در جای دیگر به زبان دیگر نباید گفت. چگونه است که حرفهای بازاری دو سه قرن پیش اروپا را به عنوان سخن تازه می پذیرند، اما طرح مسائل تاریخی کشور را با الصاق یک برچسب تبلیغاتی، تکراری می خوانند. ما در جهانی به سر می بریم که از فلسفه و علم جهانی نمی توانیم بی نیاز باشیم. گاهی این فلسفه و علم را لفظ به لفظ ترجمه می کنند و پیدا است که از این راه نصیب چندان عاید نمی شود. پس باید در زمین کشور خود ایستاد و به افق جهان نظر کرد و امکان ها را شناخت. مشکل این است که ما طاقت چشم دوختن به افق و اندیشیدن به آینده نداریم و فکر می کنیم که آسان تر و بهتر است که از اروپا و آمریکا پیروی کنیم و چیزهایی را بجوییم که آنها به آن رسیده اند. زمانی بود که یک مدل علم و دو مدل اجتماعی و سیاسی (لیبرال دموکراسی و سوسیالیسم) وجود داشت. اکنون مدل لیبرال دموکراسی رقیبی مثل نظام شوروی و جمهوری های دموکراتیک اروپای شرقی و چین و ... ندارد. در کشور ما نه فقط در مطلق بودن علم هرگز چون و چرایی نشده است و اکنون هم نمی شود، بلکه در روشنفکری غالب ما مدل نظام اجتماعی - سیاسی غربی مطلق شده است. گویی لیبرال دموکراسی غایت تاریخ است. حتی اگر این لیبرال دموکراسی حقوق بشر را زیر پا می گذارد یا به کشورهای دیگر تجاوز می کند و از کشتار و ویران کردن پروا ندارد، باید بر او بخشید و این همه را به ضرورت زمان و مقتضای حفظ دموکراسی راجع دانست. از این بحث بگذریم که اینجا مجال تفضیل آن نیست و اگر هم بود اهل علم و فلسفه

سیاست می بایست به آن پردازد. مطلب را خلاصه کنم و نتیجه بگیرم. من معتقد نیستم که سخن هیچ فیلسوفی را نتوان نقد کرد، اما کی و کجا رسم بوده است که یک جاهل به عالم بگوید که علم چیست و جهل کدام است. این خط-کشی ها و مرزبندی هایی که در جغرافیای فلسفه می شود، با فلسفه چه مناسبت دارد. فیلسوفان را می توان بر حسب اصول تفکرشان تقسیم و طبقه بندی کرد، اما قرار دادن اهل نظر در قوطی های کوچکی که با سلیقه شخصی و گروهی ساخته اند، دسته بندی نیست، بلکه آماده کردن زمینه برای ایراد اتهام و وهن است. در کشور ما همان طور که به اجناس دکان بقالی برچسب می زنند به اشخاص هم عنوان و نامی می دهند و این عنوان و نام معنی محدود و معینی پیدا می کند. چنانکه به گفتار و کردار صاحب آن جز آنچه در محدوده عنوان است توجه نمی شود. یعنی در رسم بحث و نقادی ما صفت و شأن اشخاص را با یک نگاه معین می کنند و بی آنکه به مجموعه کار و بار او بنگرند، حکم دائم در مورد او صادر می کنند. این رسم چند فایده دارد که از جمله بزرگترین آن فوائد، معاف شدن و معاف بودن از مطالعه و تحقیق است. چنانکه وقتی حکم درباره کسی معلوم باشد، خواندن آثار او دیگر لزومی ندارد. پس می توان در وقت صرفه جویی کرد و بدون خواندن آثار یک نویسنده تکلیف او را معین کرد و حتی به او تذکر داد که بعد از این چه بگوید و چه بنویسد و چه نگوید و ننویسد و حتی از بابت نگفته ها و نکرده ها نیز بر او خرده بگیرند. این امر را کوچک نگیرید و آن را به اختلاف نظرهای عادی برنگرانید. مثالی بیاورم. من در جایی گفته ام که علم جدید ریشه در فلسفه دارد. کسی گمان کرده است که مراد این است که اول فلسفه به وجود آمده و نتیجه وجود فلسفه به صورت علم و تکنولوژی ظاهر شده است. این یک اختلاف درک و تلقی است که می توان با توضیح آن را رفع کرد. اگر کسی چنین اشکالی به گفته من داشته باشد می گویم در فلسفه جدید تکنیک مقام خاص دارد نه اینکه تکنیک و علم جدید نتیجه فلسفه باشد و در اینجا اگر تقدمی به فلسفه داده می شود معنیش تقدم زمانی و رتبی و حتی شرفی نیست، بلکه تقدم ذاتی است. مراد از این تقدم این نیست که ابتدا فلسفه به وجود آمد و علت چیزهای دیگر شد، بلکه در وحدت فلسفه شرایط و مقدمات ظهور علم و تکنولوژی و سیاست و حقوق به طور جداگانه فراهم شد. این توضیح ممکن است مخالف را قانع نکند و اختلاف نظر باقی بماند، اما وجود اختلاف نظر یک امر طبیعی است. گاهی اختلاف صورت دیگری دارد و به جای اینکه در اقوال چون و چرا شود اشخاص و نظریاتشان را با انگ و برچسب مشخص می کنند. در این میان شاید وضع من دردناک و در عین حال مضحک تر باشد. گناه من این است که می گویم حرف های معمولی را با فلسفه و خر مهره را با گوهر اشتباه نباید کرد. می-گویند از فاشیسم دفاع می کنم. من قبل از اینکه از چیزی دفاع کنم به اشتباه میان تفکر و مشهورات می اندیشم و مگر وقتی یک شیء میچاله شده و به گل و لای آلوده را در زورق می-پیچند و در بهترین جای قفسه قرار می دهند و گاهی بر آن نوری هم می تابانند، دانی را به جای عالی نشانده اند. مگویند که برای هیچ

هیاهو نباید کرد. این هیاهو برای هیچ نیست، بلکه نشان دادن برهوت هیچ است که به سرعت گسترش می یابد و هرچه را در راه بیابد در نیست انگاری نحو و منحل می کند. من معمولاً از مخالفت و نقد و اعتراض آزرده نمی شوم. به خصوص که می-دانم فهم معاصر تا چه اندازه تسلیم سیاست شده است. اکنون مردمان بسته به اینکه به کجا و کدام مرتبه و عالم رسیده باشند، ادراکشان متفاوت می شود. از ضعف ادراک بعضی کسان هم شکایت نمی کنم، زیرا نه من و نه هیچ کس دیگر حق ندارد مردمان را به ضعف و قصور ادراک منسوب کند. درد و گرفتاری من این است که چیزی می گویم و دیگران طور دیگر می فهمند و هرچه بگویم مراد من آنکه شما می گوئید نیست، گوش نمی دهند. من می پرسم غرب چیست، می گویند غرب ستیزم. می گویم آراء فلان فیلسوف با معارف اسلامی مناسبت ندارد، می گویند فیلسوف را تکفیر کرده ام. فلسفه که مجال خدعه و فریب و بهتان نیست که هرکس در آن به گناهی متهم شود و با اصرار آن گناه را انکار کند. اگر فلسفه تفکر است، باید جایی بیرون از بازار سوداگری و مصلحت اندیشی های شخصی و سیاسی و اجتماعی داشته باشد.

فصل سوم :

فلسفه و آراء همگانی

یکی از نشانه های دوری ما از فلسفه و بیگانگی با آن طرح تقابل پوپر و هیدگر و پوپری ها و هیدگری ها بود که هنوز هم نفوذ آن در جان ها باقی است و شاید بسیاری اعتراض ها که به من می شود از آنجا باشد و تردید ندارم که اکثر سوءظن ها و مخالفت ها به آن باز می گردد. من هیچ وقت مرید هیچ فیلسوفی نبوده ام و با هیچ فلسفه ای دشمنی نکرده ام، زیرا فکر می کنم که در دایره فلسفه رابطه مریدی یا دشمنی جایی ندارد. ولی می گویند مگر دفاع بیست، سی ساله از هیدگر نشان ارادت نیست و چگونه این همه ردّ و ایراد به پوپر را دشمنی ندانیم. اگر بیرون از فلسفه ایستاده اید و دفاع از یک فلسفه و مخالفت با فلسفه دیگر را تفسیر می کنید، هرچه می-خواهید، بگویید. من با شما بحثی ندارم. اما اگر داخل دایره اید، چند پرسش از شما دارم. شما که اهل فلسفه اید و لابد از تاریخ فلسفه و فیلسوفان چیزهایی خوانده اید و در می یابید آیا همه فیلسوفان را در یک طراز قرار می دهید. آیا وقتی دو فیلسوف را در برابر هم قرار می دهیم، لازم نیست که آنها کم و بیش در یک مرتبه تفکر قرار داشته باشند. آیا هر ردّ و انکاری دشمنی است. اگر چنین باشد عادت فکری و فکر عادی با هیچ فلسفه ای نمی سازد و همه فلسفه ها در میزان آراء همگانی رنگ می بازد و محو می شود. پرسش دیگر این است که اگر گفته شود که فلان فیلسوف مقام بزرگی ندارد و یا آراء او نقد شود، با او دشمنی شده است؟ بیست و چند سال پیش بعضی آراء پوپر را در کتاب درسی معارف اسلامی دانشگاه ها وارد کردند. من گفتم و نوشتم که اینها ربطی به دین ندارد و آراء پوپر هرچه باشد، پشتوانه دین و اعتقاد دینی نیست. تا اینجا گمان نمی کنم سخن بی وجه و دشواری گفته باشم یا با فلسفه ای مخالفت کرده باشم. در سخن من هیچ فلسفه و فیلسوفی هم تحقیر نشده است البته در مورد پوپر و مقام او در فلسفه نظری دارم و برای اینکه این نظر کمتر با سوءتفاهم مواجه شود به صراحت می گویم که پوپر یک نویسنده فلسفی است که بعضی مطالب فلسفی را با استعداد روزنامه نویسی خود توضیح داده است و البته منکر نمی توان شد که در فلسفه سیاست و فلسفه علم اطلاعات کافی و بصیرت داشته است، اما اینکه او در عداد فیلسوفان بزرگ تاریخ باشد حکمی است که از زبان و قلم اهل تفنن در فلسفه تراویده و در گوش کسانی نشسته است که با فلسفه بیگانه اند و به آن رغبتی ندارند. یکی از موازین فلسفه دانی و اهلیت فلسفه شناخت حد چیزها و اشخاص است. حد کانت در تاریخ فلسفه معلوم است. مهم نیست که با او موافق یا مخالف باشیم. کانت در تاریخ فلسفه فیلسوف بزرگ و بنیانگذار است چنانکه ارسطو هم چنین مقامی دارد. من در حکمی که کرده ام، جایگاه پوپر را در نظر داشته ام. این جایگاه در

مراتب تفکر فلسفی اگر مسامحه بسیار روا داریم رتبه های سوم و دوم است. پس من چگونه می توانستم او را با فیلسوفان بزرگ مقایسه کنم. دوم آنکه من علاقه خاص به آراء و افکار پوپر نداشتم و اگر ناگهان پوپر مثال فیلسوف و صاحب حکم در فلسفه و سیاست و علم و تاریخ نمی شد، من به او کاری نداشتم. چنانکه به کارناپ و کواین و آیر و دامت و . . . که از پوپر مقام کمتری نداشتند، نپرداختم. من نگفتم پوپر را نباید خواند، بلکه وقتی گفتند او فیلسوف بزرگ معاصر است، گفتم این حکم درست نیست. حتی وقتی این گفته که حکم انگیزه را از انگیزه و نیت را از نتیجه جدا باید کرد دینی و اسلامی خواندند، من توضیح دادم که این قبیل مطالب اگر در متدولوژی علم جایی داشته باشد، ربطی به دین و اعتقاد و اخلاق ندارد و وارد کردن آنها در دین موجب آشوب ذهنی و فکری می شود. همه اینها را بر دشمنی با پوپر حمل کردند، چرا دشمنی؟ پوپر هم مثل همه استادان فلسفه مقالات و نوشته ها و آراء خواندنی و شنیدنی و پذیرفتنی دارد. من هم از آن آراء بهره برده ام و حتی به آنها استناد کرده ام، ولی همه آراء او را نمی توانم بپذیرم و حتی بعضی از آنها را مظهر وضع نامساعد عقل در عصر حاضر می دانم. یک روز در مجلسی راجع به وضع علوم انسانی در ایران چیزی می گفتم. یکی از حاضران (حاضران همه دانشگاهی و استاد رشته های مختلف علوم انسانی بودند) پرسش ظاهراً و شاید حقیقتاً تلخی کرد. او پرسید چرا فیلسوفان این همه منفورند؟ من به قصد انشاء پرسش کننده فکر نکردم، بلکه بنا را بر این گذاشتم که او به وجهه ای که فلاسفه در نظر مردم زمان خود داشته اند، نظر دارد و پاسخی که دادم مناسب با تلقی مزبور بود. اما بعد فکر کردم که پرسش مناسبتی با سخن من و بحث مجلس نداشت، پس چرا آن را به زبان آورد؟ آیا در نظر صاحب پرسش، سخن من چندان ناوارد و نا به جا بود که اهل فلسفه و سخن فلسفی را مستحق نفرت می کرد. از زمان سقراط تاکنون فیلسوفان همواره گروه هایی از مردمان را عصبانی کرده اند. وقتی فلسفه به عالم اسلام آمد، کسانی در آن خطری برای دین دیدند، اما در جامعه جدید وضع دیگری پیش آمد. با اینکه جامعه جدید با فلسفه بنیانگذاری شد (و این سخنی است که نسبت به آن حساسیت های شدید وجود دارد) و مدتی فلسفه و فیلسوف محبوبیت و اعتباری در زبان عام پیدا کرد. این دولت مستعجل بود، چنانکه وقتی فلسفه کارش را انجام داد و به پایان راه رسید، ورق هم برگشت. در دوره پایانی عهد فلسفه هم علوم انسانی و اجتماعی پدید آمدند که گاهی داعیه رقابت با فلسفه داشتند. تا این زمان علوم کمتر با فلسفه معارضه داشتند، اما از اواسط قرون نوزدهم بعضی از دانشمندان علوم انسانی که مأموریت مهندسی اجتماعی را بر عهده خود می دانستند، فلسفه را دوباره زائد و مزاحم تلقی کردند. اکنون بسیاری از کسانی که دم از فلسفه می زنند، اما در حقیقت از فلسفه بیزارند. از اوصاف دیگر عصر ما همه کاره شدن سیاست است. سیاست در اتحاد با علم و تکنولوژی هیچ جایی برای فلسفه و اخلاق باقی نمی گذارد. هرچند که اگر لازم باشد از این هر دو بهره برداری می کند. من با اینکه دوران روشنفکری را پایان یافته می-دانم و در

باب باقیمانده روشنفکری و به خصوص روشنفکری جهان توسعه نیافته و متجددمآب چون و چراها دارم، گاهی به این جمع غبطه می خورم که یکسره از سیاست می گویند و زیر بار پذیرفتن شغل سیاسی نمی روند. البته اکنون تعداد این روشنفکران در همه جا اندک و انگشت-شمار است و آنانکه مانده اند به مهندسان فرهنگ مبدل شده اند. ممکن است خواننده در یکی از نوشته های من خوانده باشد که طرح تزه های فوئر باخ و مارکس را آغاز روشنفکری دانسته ام و بگویند اگر مهندسی اجتماعی در برابر روشنفکری قرار گرفته یا به جای آن نشسته است، چگونه می توان آغاز هر دو را در آثار مارکس دید. در اینکه مارکس مؤسس مهندسی اجتماعی باشد، جای بحث ها و چون و چراها هست. پوپر در جایی که قصد رد انقلاب داشته، انقلاب و مهندسی اجتماعی را یکی گرفته و به جای آن مهندسی جزئی اجتماعی را اثبات کرده است. در اطلاق وصف و عنوان مهندسی کلی بر انقلاب مسامحه ای هست. شاید حکومت هایی که پیرو مارکس بودند یا خود را پیرو مارکس و مارکسیست می دانستند قدری به مهندسی کلی اجتماعی نزدیک شدند، اما اینها هم چون نتوانستند برنامه جامع و هماهنگ تحول اجتماعی را تدوین و اجرا کنند، کارشان بیشتر مهندسی جزئی و البته مهندسی بدون مطالعه و بی پروا بود. مارکس در سوسیالیسم و کمونیسم، خود به تغییر اساسی و کلی نظام اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی نظر داشت و می پنداشت که پس از انقلاب دولت از میان می رود. مارکس گمان می کرد که آدمی با انقلابی که در نظر او ظاهر شده بود از بیگانگی و بی خانمانی نجات می یابد و به خانه ذات خویش باز می گردد. این پندار با مهندسی اجتماعی مناسبت ندارد. پس شاید روشنفکری برآمده از اندیشه مارکس را هم نتوان به مهندسی اجتماعی مربوط کرد. البته سیاستمداران ناگزیرند که برنامه هایی برای توسعه داشته باشند و موانع راه را در حدی که می توانند بردارند و نقائص را اصلاح کنند. پوپر می گفت مهندسی کلی جز خشونت و خونریزی حاصلی ندارد. این سخن قابل تأمل است. اما اجرای مهندسی جزئی هم در همه جا به یک اندازه ممکن نیست و در جهان توسعه نیافته که لزوم و ضرورت آن بیشتر حس می شود، چندان دشوار است که اگر کسی مأیوسانه آن را ممتنع بداند چندان، قابل ملامت نیست. روشنفکران زمان ما بدون اینکه به شرایط امکان امور بیندیشند به مهندسی های جزئی اجتماعی توجه دارند و البته این توجه آنها را به شرکت در حکومت می کشاند. روشنفکر حتی اگر هنوز در پشت سپر عدل و آزادی و هنر و فرهنگ قرار داشته باشد ناگزیر باید همه چیز را بسته به پیشرفت علم و تکنولوژی بداند. بی وجه نبود که در روشنفکری اخیر ما به علم توجه بسیار شده است. در این توجه قدری درنگ کنیم.

از جمله مطالبی که در کشور ما ابتدا در درس فلسفه علم دانشگاه طرح شد و سپس در جامعه و در میان بسیاری از درس خواندگان و دانشجویان به صورت لقلقه زبان درآمد، افتادن الفاظی نظیر معرفت شناسی و

گفتمان و به خصوص ابطال پذیری در دهان ها بود و این ابطال پذیری احیاناً به صورت یک اصل مسلم و اعتقادی درآمد. این اصل که در کشور ما با سلام و صلوات وارد شد، صاحب آن یعنی پوپر هم در مدح و تحسین و در ارزیابی آثار و نتایجش بسیار داد سخن داده بود. او می پنداشت که با این اصل پوزیتیویسم را کشته و غائله را ختم کرده است. اصل ابطال پذیری پوپر ناظر به تمییز و تشخیص احکام علمی از احکام غیرعلمی است. وقتی این شبهه پیش آمد که احکام علمی را نمی توان اثبات کرد و علی رغم تلاش حوزه وین و صاحب نظرانی مثل کارناب این شبهه رفع نشد، پوپر به جای صفت قابلیت اثبات، صفت ابطال پذیری را برای احکام علمی پیشنهاد کرد و خود او و بسیاری دیگر این پیشنهاد را یک کشف بزرگ و راه حل مشکل علم تلقی کردند و در کشور ما که این اصل به تدریج به صورت یک امر مسلم درآمد، چون و چرا کردن در آن دشوار شد. در اینکه آیا احکام علمی قابل بررسی و ردّ و اثباتند، بحث نمی کنیم، ولی این یک کشف نیست. این جزئی از متدولوژی علم جدید است و هر دانشمند و پژوهشگری حتی اگر به آن خودآگاهی نداشته باشد، در کار علمی آن را رعایت و تصدیق می کند. احکام علمی همه قابل بررسی و رد و قبولند، ولی در زبان پوپر این حکم درست که می توان آن را یک اصل و قاعده متدولوژیک تلقی کرد، شأن و مقام یک کشف فلسفی پیدا کرده است، زیرا با آن میان احکام علمی با احکام فلسفی و دینی و اخلاقی و ... تمییز می دهند. اکنون دو پرسش پیش می آید. یکی اینکه اگر صفت اصلی حکم علمی ابطال پذیری آن است و اثبات و تأیید آن امکان ندارد، اصل مطابقت علم با واقع را چگونه باید پذیرفت و پرسش های مهمتر اینکه آیا هیچ یک از احکام غیر علمی قابل بررسی و رد و قبول نیستند و اگر احکام علمی را می توانیم رد کنیم، احکام دیگر همواره بین رد و اثبات می مانند. یعنی هرگز اثبات یا ابطال نمی شوند و بالاخره تاریخ علم گواه است که بسیاری از احکام علم بدون اینکه رد و ابطال شده باشد، جای خود را به احکام جانشین داده اند و مگر ریاضیات و هیئت و نجوم قدیم ابطال شده است. کدام دانشمند در صدد رد گالیله و نیوتون برآمده است. وقتی در تاریخ علم و به خصوص در تاریخ علم جدید نظر می-کنیم رد همواره پس از اثبات است. یعنی ابتدا چیزی اثبات می شود و سپس آنچه قبلاً مقبول بود، کنار می رود و از دایره علم رسمی خارج می شود. آدمیان همه چیز را با دلیل و برهان نمی-پذیرند و مگر از میان این همه کسان که ابطال پذیری لقلقه زبانشان شده است، چند نفر پرسیده-اند که کدام حکم علمی تاکنون ابطال شده است و چگونه یک حکم علمی ابطال می شود. آیا اثبات نشدن یک حکم علمی یا روگرداندن از آن به معنی ابطال است. اگر چنین باشد باید گفت فلسفه قرون وسطی هم ابطال شده است، چرا که متفکران رنسانس از آن رو برگردانده اند.

ابطال پذیری به عنوان یک قاعده متدولوژیک درست است، اما کشف مهمی در فلسفه علم نیست، زیرا وقتی

دانشمند و پژوهشگر فرضیه خود را می‌آزماید، امکان‌های رد و ابطال را آزمایش می‌کند تا اگر دلایل و شواهد نقض و ابطال آن را نیافت، آن را علمی نداند. ممکن است بگویند همین که بگوییم فرضیه در علم صفت ابطال‌پذیری دارد امر بی‌اهمیتی نیست. این امر اعم از اینکه مهم یا بی‌اهمیت باشد، جزئی از متدولوژی علم جدید است و البته متدولوژی علم امر مهمی است. مابعدالطبیعه فرضیه ندارد، اما علم به معنی پژوهش با فرضیه آغاز می‌شود و فرضیه شاید مردود شود و گاهی نیز نمی‌توان آن را رد کرد. تا این اواخر کسانی رد نشدن را از روی مسامحه، اثبات دانسته‌اند. هنر پوپر این بود که وقتی اهل نظر متوجه شدند که احکام علمی را نمی‌توان اثبات کرد، صفت اصلی فرضیه را به حکم علمی انتقال داد و این انتقال را یک کشف و نظر مهم در فلسفه علم خواند. برای روشن‌تر شدن این معنی رجوع به نظر بسیاری از صاحب‌نظران و مخصوصاً کانت ضرورت دارد، اما در اینجا مجال این رجوع وجود ندارد و اگر اشاره به این شد، برای این بود که بدانیم مردمان بسیاری چیزها را بدون تحقیق و تأمل می‌پذیرند و احياناً آن را مسلم و بی‌چون و چرا می‌انگارند. چنانکه بسیاری از ما فلسفه علم را به ابطال‌پذیری تحویل کردیم (به جای تحویل معمولاً تقلیل می‌گویند و اتفاقاً در اینجا تقلیل، لفظ و تعبیر مناسبی است) و دانای کل فلسفه علم شدیم. این یکی از رویکردهای ما به علم بود. رویکرد دیگر کمتر رنگ و بوی فلسفی دارد و بیشتر ناظر به ارتقاء علم است، اما چون نمی‌داند و هرگز به نظرش نرسیده و نپرسیده است که علم چیست و چگونه پدید می‌آید و راه پیشرفت آن کدامست، به جمع و تفریق مقالات و کتب و مؤسسات علمی - پژوهشی و تعداد دانشمندان و استادان و دانشجویان می‌پردازد و در این کار چندان سرگرم می‌شود که جز صورت‌ظاهر و قشر و کمیت چیزی نمی‌بیند و به چیزی غیر از آن اهمیت نمی‌دهد. این وجهه نظر اگر در تبلیغات سیاسی و حکومتی وجهی داشته باشد، در نظر عالمان و محققان یک امر صرفاً تشریفاتی و صوری است و اگر در جایی جز این باشد از دو حال خارج نیست. کسی که در مقام استادی و دانشمندی است به علم و مقاله و کتاب که نظر می‌کند، در اصل به مضمون آنها نظر دارد، اما اگر به مضمون اعتناء نکرد و ظاهر را اصل قرار داد، ارتباط مستقیمش با علم قطع می‌شود. چنانکه اشاره شد در وزارتخانه‌های علوم و بهداشت و در دانشگاهها و مراکز علمی و پژوهشی اطلاع از آمار استاد و دانشجو و پژوهشگر و کتاب و مقاله ضرورت دارد و این کارها چنانکه می‌دانیم صورت می‌گیرد و گاه و بی‌گاه از آنها بهره‌برداری می‌شود. این کار را باید سازمان‌های اداری به عهده گیرند. اما دانشمندان نباید بی‌اعتنا به مضمون مفتون صورت‌ظاهر و تعداد شوند که در این صورت ممکن است مقاله‌سازی را عین پیشرفت علم و پژوهش بدانند و مقاله‌سازان را دانشمند بخوانند. این وضع نشانه پیشرفت علم و علم دوستی نیست و شاید زمینه‌ساز گسترش و غلبه جهل مرکب شود.

یکبار از یک همکار دانشگاهی پرسیدم چرا مجله فلان گروه آموزشی در دانشکده علوم انسانی عنوان رسمی علمی - پژوهشی ندارد؟ گفت آن را برای مسئول یک آزمایشگاه بیوفیزیک و یا بیوشیمی فرستاده اند و او گفته است این مجله علمی - پژوهشی نیست. پرسیدم مگر آن شخص علوم انسانی می دانسته است؟ گفتند نه از علوم انسانی چیزی نمی دانسته است. قصه قدیمی خره خراطی می کرد سگه قصابی می کرد شتره نمدمالی می کرد . . . به یادم آمد. گفتم کسی که از علوم انسانی چیزی نمی داند چگونه درباره مجله علوم انسانی حکم کرده است؟ گفت درست است. مجله را داده اند به کسی که تفاوت علوم انسانی و دیگر علوم را نمی دانسته و او گفته است این مجله، علمی - پژوهشی نیست و دانشگاه هم پذیرفته است و وقتی گروه آموزشی اعتراض کرده است که این چه محکمه و حکمی است، گفته اند ما به صورت مجله نگاه می کنیم و به مضمون آن کاری نداریم و اصلاً مهم نیست که کارشناس تشخیص مجله علمی از غیر علمی از مضمون مقالات اطلاع داشته باشد یا نداشته باشد (درد این نیست که مجله علوم انسانی را به یک بی اطلاع از این علوم می دهند تا در مورد آن حکم کند. درد این است که شاید بسیاری دریابند که این وضع نشانه غلبه ظاهر بینی صرف و جهل نسبت به شرایط علم و پژوهش است. جهل و جهل مرکب همیشه بوده است و همیشه خواهد بود، اما جهل مرکب با این غلظت و با نام علم و تحقیق هرگز سابقه نداشته است و مگر در کجا و چه وقت صاحبان غلیظترین و ظلمانی ترین صورت جهل عنوان دانشمند و دانشمند برتر و ممتاز داشته اند. در این وضع به من اعتراض می - کنند که چرا در فلان مجلس حاضر شده ام و به فلان حرف آری یا نه نگفته ام). توجه کنیم اگر در مجله مزبور به جای فلسفه چیز دیگر و مثلاً جغرافیا می نوشتند، اما آن مطالب را در شکل رسمی مقاله قرار می دادند و فهرست ها و ارجاع های صوری ترتیب می دادند، مجله معتبر شناخته می شد. اینکه دانشگاه به یک شخص بی اطلاع از فلسفه مأموریت داده است که در باب مجله فلسفه حکم کند و او این مأموریت را پذیرفته است یک درد است و درد بزرگتر اینکه کسی این ندانم کاری ها و بلفضولی ها را عیب نمی داند و منع نمی کند و چه بسا که قانون و رسم و جزئی از سیاست علم کشور شده باشد. همه اینها بی ارتباط با رد و قبول های دیگر نیست. همان روز که کسانی قبول کردند دو فیلسوف در جهان وجود دارد، یکی هیدگر و دیگری پوپر و مردم و نظرها هم به دو گروه و دسته تقسیم شدند، درجه فهم ما از فلسفه معلوم شد. هیدگر و پوپر از هیچ حیث قابل قیاس نیستند. آنها راهشان چندان متفاوت است که اصلاً در برابر هم نمی توانند قرار بگیرند. پوپر درباره گذشته و آینده فلسفه و تفکر هیچ سخن مهمی نداشته است. او به پیروی از راسل فلسفه را ذخیره اطلاعات و معلومات غیر معتبری می داند که بعضی از آنها ممکن است به ساحت علم وارد شود. کسی که چنین نظری نسبت به فلسفه دارد، چگونه می تواند مقامی در تاریخ فلسفه داشته باشد. شهرت پوپر برآمده از دفاع او از لیبرال دموکراسی در شرایط پس از جنگ است. پس از انقراض اتحاد شوروی و وضع تازه ای که از سال های

۱۹۷۰ به بعد در همه جهان پدید آمد، دوباره زمینه تازه ای برای توجه به آراء پوپر فراهم شد. فلسفه علم او هم که ابتدا مورد توجه حوزه وین قرار نگرفت در انگلستان و آمریکا بعضی نظرها را جلب کرد، اما همان نسل اول که به این تلقی از فلسفه علم رو کرده بودند، از آن روبروتافتند و آن را کارساز ندانستند. آراء پوپر گرچه بیان روشنی از بعضی ملاحظات صاحب نظران در مورد علم و روش پژوهش علمی بود، اما قوام محکم نداشت. چنین نویسنده ای را چگونه می توان با فیلسوفی قیاس کرد که شاگردان و شارحان و مفسران در فلسفه معاصر نفوذی بیشتر و مقامی والاتر از پوپر در فلسفه دارند. هیدگر گرچه تاریخ فلسفه را پایان یافته دانسته است، در سایه فیلسوفان بزرگ اندیشیده و با آنان هم-سخنی داشته است. او در باب علم و فرهنگ و فلسفه و هنر آراء بنیادی و ره آموز دارد و هر متفکری در آراء و آثار هیدگر مطالبی می یابد که شاید روشنگر راه آینده باشد، اما پوپر به آینده کاری ندارد، بلکه از بعضی مشهورات عصر حاضر دفاع می کند. او نه فقط برای آینده سخنی ندارد، بلکه به نام نقادی، از جوهر منورالفکری دفاع می کند و از ناسازگاری های درونی آن غافل می ماند و آثار این ناسازگاری ها را عوارض و زوائد می داند و گریبان فیلسوفان و نویسندگان را به عنوان مقصر نارسایی ها و ناسازگاری ها می گیرد. دفاع از لیبرال دموکراسی و نقد استقراء برای بهره برداری احزاب سیاسی و تدریس در کلاس های درس خوب است، اما فلسفه نیست. وقتی مثلاً پوپر می-گوید «امکان خطا همیشه وجود دارد حتی در استوارترین شناخت ها این آگاهی از لغزش پذیری بدین معنی نیست که حقیقت دست نیافتنی است، بلکه بدین معنی است که برای رسیدن به آن آدمی همیشه باید آماده بررسی و اصلاح آراء خویش و تحمل عقاید کسانی باشد که حقایق احراز شده را مورد تردید قرار می دهند . . .»، گفته پوپر را می توان خواند و تصدیق کرد و حتی آن را دستورالعمل کار و بار خود قرار داد. پوپر در این عبارت که نقل شد سخنگوی تجدد است و دستورالعمل نقادی را که از اوصاف عالم جدید است، باز می گوید، اما گفته اش فلسفه نیست. وقتی از حقیقت و نیل به آن سخن می گوید، روشن نیست که از حقیقت چه مراد کرده است و شاید خود نیز هرگز به معنی حقیقت نیندیشیده است. حقیقت در نظر او همان رأی قدیمی مشهور یعنی حکم مطابق با واقع است. اکنون این حکم در دهان غیر فیلسوفان بیشتر می گردد و اهل فلسفه مخصوصاً از زمان کانت کمتر به این قول قائلند و پوپر که قول اثبات پذیری و تأییدپذیری حوزه وین را نمی پذیرفت و به جای آن ابطال پذیری را پیشنهاد کرد، چگونه می تواند به حکم مطابق با واقع قائل باشد. پاسخ پوپر به این اشکال عجیب تر است. او می گوید ما به تدریج به حقیقت نزدیک می شویم. این سخن وجهی از اصل پیشرفت است که تجدد بر آن بنا شده بود و همه کسانی که پرورده تجدد و متعلق به آنند از شنیدن سخن پوپر نه فقط تعجب نمی کنند، بلکه بی تأمل آن را می پذیرند و البته سخنی که بی تأمل پذیرفته شود، سخن مقبول و مشهور است و فلسفه نیست یا فلسفه ای است که تکراری شده است. چرا پوپر را در کنار یا در مقابل هیدگر قرار دادند؟ وقتی

فلسفه تحت الشعاع سیاست و در خدمت آن قرار می گیرد، دیگر فلسفه نیست. چنانکه در تقسیم فلسفه میان پوپر و هیدگر در واقع جهان را به دو جبهه آزادی خواهی و استبداد و فاشیسم تقسیم کردند. در این تقسیم، پوپری آزادی خواه و اهل مدارا و پیرو عقل است و هیدگری به فاشیسم و خشونت طلبی و گزافه گویی و دوری از علم و پژوهش منتسب می شود. با این تقسیم و تلقی، تفکر به بازی گرفته می شود و به بنای سیاست که محتاج تفکر است، آسیب می رسد. کسانی که پوپر و هیدگر را به عنوان دو رقیب در برابر هم قرار دادند اهل فلسفه نبودند و البته قصد آسیب رساندن به فلسفه هم نداشتند، اما چون بدون علم و اطلاع وارد وادی فلسفه شدند، قهراً به آن آسیب رساندند. هنوز هم به من می گویند چرا با اهل خشونت همراهی و همکاری می کنم. راست بگویم من می دانم کی اهل خشونت است، اما نمی دانم کی نیست. من هم مثل ملامت کنندگان ناگزیر موضع سیاسی دارم، اما این موضع رسمی نیست. من در زمان کنونی دموکراسی را موجه ترین نظام سیاسی می دانم، اما چندان ساده لوح نیستم که مثلاً سیاست جدید را به سیاست خوب (لیبرال دموکراسی) و سیاست بد (فاشیسم و سوسیالیسم و کمونیسم) تقسیم کنم و با اینکه می بینم قدرت لیبرال دموکراسی رو به ضعف و انحطاط دارد و انواع فساد در همه شئون آن ظاهر شده است، بدون قید و شرط از آن دفاع کنم و همه چیزش را خوب بدانم و بپندارم که نارسایی هایش عوارض زودگذر است و به زودی رفع می شود و آزادی تام و تمام تحقق می یابد (اگر کسی این گفته را مخالفت با دموکراسی می داند خوب است دموکراسی اوایل قرن بیستم در آمریکا را با دموکراسی سال های اخیر - اوایل قرن بیست و یکم - بسنجد و ببیند آیا این دموکراسی راه کمال پیموده است). تقسیم سیاست جدید به سیاست قهر و خشونت و سیاست آزادی و مدارا نادرست نیست، اما سطحی و نیندیشیده است. سیاست جدید از زمان انقلاب فرانسه خشونت و قهر (فاشیسم و نازیسم و استالینیسم و استبدادهای جهان توسعه یافته که با پشتیبانی قدرت های سیاسی جهان توسعه نیافته حفظ می شود) را در پستوی خود داشته است. این قهر و خشونت مخفی در درون سیاست دوران کار خود را می کند. هرچند که آنچه ظاهر شده است و مخصوصاً به زبان می آید قانون و عدل و رعایت حقوق مردمان است. گاهی که این نیروی قهر و خشونت از پنجره سرک می کشد یا به ایوان و حیاط خانه می آید ساکنان خانه فریاد دزد، دزد می زنند و چیزی را که از اندرون به بیرون آمده است، بیگانه و خارجی می خوانند و همه مشکلات و گرفتاری ها و خرابی ها و کمبودها را به آن نسبت می دهند. فاشیسم در نیمه اول قرن بیستم از بیرون تاریخ تجدد نیامده بود و احمقانه است که بگوییم اساس فاشیسم را افلاطون گذاشته است. گمان غالب و شایع این است که سوسیالیسم و لیبرال دموکراسی و فاشیسم، ایدئولوژی های مستقل و متفاوت و متضادند. مخالفت با رأیی که در زمره مسلمات درآمده است، آسان نیست. البته اگر آراء و عقاید و ایدئولوژی ها در برابر هم قرار گیرد پیدا است که یک لیبرال دموکرات، فاشیسم را زشت و شوم می شمارد و فاشیست نیز بر لیبرال دموکراسی

عیب‌ها می‌گیرد و سوسیالیست این هر دو را رد می‌کند، ولی این ایدئولوژی‌ها همه جلوه‌های انتزاعی سیاست جدیدند. شاید کسانی بگویند که اینها هر یک در جایی یا در جاهایی متحقق شده‌اند. دموکراسی بیش از دو قرن است که در اروپای غربی و آمریکا رسم حکومت و زندگی است. فاشیسم و نازیسم هم مدتی در ایتالیا و آلمان مسلط بوده است. سوسیالیسم هم از نود سال پیش در بعضی مناطق قدرت حکومت را به دست گرفته و با اینکه در دهه‌های اخیر متحمل شکست‌ها شده است، هنوز اینجا و آنجا بعضی جلوه‌های آن را می‌توان یافت و حتی حکومت‌هایی هستند که خود را سوسیالیست و مارکسیست می‌دانند، بی‌آنکه از رسوم و قواعد مارکسیست پیروی کنند. درست است که نظام‌های لیبرال دموکراسی و سوسیالیست و فاشیست و حکومت‌های ترکیبی عقیم جهان توسعه نیافته ظاهراً و به یک اعتبار متحقق شده‌اند، اما اگر خوب توجه کنیم، پی‌می‌بریم که چه بسا تحقق را با ظهور اشتباه کرده‌ایم. من وقتی این نکته را روشن‌تر دریافتم که شنیدم کسی گفته است اوباما رئیس‌جمهور جدید آمریکا، گورباچف این کشور است. مقصود گوینده باید این باشد که اوباما مانند گورباچف که آخرین رئیس حکومت شوروی بود، لیبرال دموکراسی آمریکا را به نظامی که نمی‌دانیم چیست، تحویل می‌دهد. من معتقد نیستم که لیبرال دموکراسی آمریکا همواره باقی خواهد ماند، زیرا آثار ضعف و انحطاط در سراسر سیاست کنونی جهان آشکار شده است، اما لیبرالیسم مثل فاشیسم و سوسیالیسم سقوط نمی‌کند. لیبرال دموکراسی جوهر یا لاقل وجهه غالب سیاست غربی است و سیاست‌های دیگر در حکم جاده‌ای برای بحران‌های آن یا از عوارض و بیماری‌های آن بوده است. اما اکنون وضع قدری تغییر کرده است و هر نظم سیاسی که به بحران دچار می‌شود علاج و چاره بحران را از دموکراسی و سوسیال دموکراسی می‌طلبند و مگر نه اینکه فاشیسم ایتالیا و نازیسم آلمان از هم پاشید و دموکراسی جای آنها را گرفت. نظام شوروی هم سقوط کرد تا صورتی از نظم دموکراتیک به جای آن حاکم شود. آیا نظم لیبرال دموکراتیک اروپای غربی و آمریکای شمالی سقوط نمی‌کند؟ یکبار هم که دموکراسی آلمان به بحران دچار شد و از میان رفت، به جای آن نازیسم روی کار آمد. پیش از آن در ایتالیا هم حزب فاشیست موسولینی قدرت را به دست گرفته بود. نازیسم و فاشیسم و سوسیالیسم و لیبرال دموکراسی یک وجه ایدئولوژیک دارند و این وجه ایدئولوژیک نیز مستقل به نظر می‌رسند، اما اینها همه در تاریخ غربی در نسبت با یکدیگر متحقق می‌شوند و عنصری از هر یک از آنها در دیگران وجود دارد، اما در هر تحقیقی یکی از صورت‌ها غالب است. در لیبرال دموکراسی سوسیالیسم و فاشیسم پنهانند. در فاشیسم و سوسیالیسم هم گرچه لیبرال-دموکراسی با لحن خصمانه طرد می‌شود، به صورت یک حسرت وجود دارد. در انقلاب فرانسه اصول سیاست جدید در مفاهیم آزادی، برابری و برادری خلاصه شد. برادری کم‌کم صحنه را ترک کرد، اما آزادی و عدالت باقی ماندند. تلقی عادی و عوامانه این است که این هر دو معنی نعمت و غنیمت است و البته این تلقی بی‌جا و نادرست نیست و مگر می‌توان

میان آزادی و اجبار با اکراه این آخری را برگزید. بحث در این نیست که استبداد را با آزادی قیاس کنیم، بلکه غرض درک ماهیت آزادی است. اگر آزادی از حیث مفهوم در برابر بردگی و اجبار و اکراه و اسارت در قید استبداد قرار دارد در تاریخ به صورت قدرت متحقق می شود. توضیح مطلب این است که سوسیالیسم و فاشیسم و لیبرال دموکراسی وجودی در فکر و ذهن طرفداران و حتی فیلسوفان بنیانگذار دارند که البته این صور ذهنی نسبتی با خارج دارند، اما همه اوصاف و صفات وجود خارجی را واجد نیستند. چنانکه گفتیم می بایست آزادی و عدالت متحقق شود. در عالم انتزاع نه فقط تحقق آزادی و عدالت ممکن و سهل است، بلکه با وجود آنها آدمی به مرتبه کمال و سعادت می رسد، ولی وقتی به تاریخ نظر می کنیم، می بینیم که عدالت به جای اینکه جلوه مادی و اخلاقی آزادی باشد، احیاناً در برابر آن قرار گرفته است. در آخر قرن نوزدهم صاحب نظرانی مثل مارکس گزارش دادند که آزادی به اصطلاح بورژوایی نه فقط فقر و اختلاف طبقاتی را بیشتر و عمیق تر کرده، بلکه انسان را از ذات و خانه وجود خود دور ساخته و این ظلمی مضاعف به آدمی است. مع هذا وقتی بر اساس این تغییر، عدالت بر آزادی تقدم پیدا کرد و بعضی جامعه های سوسیالیست تأسیس شد، نتیجه ای جز این حاصل نشد که آزادی های به اصطلاح بورژوایی محدود یا متنفی شد. یعنی سوسیالیسم چیزی برای اثبات نداشت و با نفی آزادی نتوانست عدالت را متحقق سازد و البته با نفی آزادی، عدالت به وجود نمی آید. موج بعدی لیبرال دموکراسی (لیبرال دموکراسی امثال هایک) عدالت را در جامعه آزاد بی وجه و غیر لازم دانست و اکنون باز در لیبرال دموکراسی آمریکایی آزادی از عدالت استمداد می کند. می بینیم که اگر مفهوم آزادی آسان یاب به نظر می آید تحقق آن بدون اشکال نیست. پس آزادی تاریخی باید غیر از مفهوم آزادی باشد. دوستداران و طرفداران معمولاً به مفهوم نظر می کنند و پیداست که در بحث و نظر مفهومی جز مدح و تحسین آزادی کاری نمی توان کرد. اما آزادی تاریخی غیر از یک مفهوم انتزاعی است، زیرا از سازمان ها و قوانین و کارکردها و آراء و عقاید و افعال و مصالح و منافع مردمان جدا نیست و مخصوصاً از ضرورت قدرت منفک نمی شود و شاید در برابر مقتضیات بسط قدرت خود را کنار بکشد یا با ظاهر زیبای خود در خدمت اعمال قهر و قدرت درآید. این آزادی را اشخاص و افراد جدا از یکدیگر (اتم های اجتماع) پدید نیاورده اند و حفظ نمی کنند، بلکه افراد و اشخاص به اقتضای وضعی که آزادی در تاریخ دارد نظری نسبت به آن پیدا می کنند و در نسبتی با آن وارد می شوند. این نظر و نسبت ممکن است به صورت یک ایدئولوژی درآید و کسانی بکوشند که حکومت و سیاست را تابع آن ایدئولوژی قرار دهند. اینها مخصوصاً در قرن بیستم این امکان را یافته اند که جامعه و نظم اجتماعی را دستکاری کنند. این دستکاری در ابتدا به نام عدالت صورت می گرفته است و اکنون آزادی را دستاویز دستکاری و مداخله کرده اند. این دستکاری ها موقت است و اگر هفتاد و چند سال هم دوام داشته باشد، بالاخره ناتوانی و بیهودگی آشکار می شود. تکرار و تأیید می کنم که

من در نظر انتقادی خود به آراء امثال کارل پوپر و در بحث از سیاست های دموکراتیک و سوسیال دموکراتیک به اثبات هیچ فلسفه دیگر نظر نداشته ام و اندیشه توجیه استبداد و خشونت سیاسی به ذهنم خطور نکرده است. هرکس که صاحب عقل سلیم باشد، دموکراسی را بر نازیسم و فاشیسم و استالینیسم و بر همه انواع استبداد ترجیح می دهد. من در بیان باطن لیبرال دموکراسی موضع سیاسی ندارم و دموکراسی را با استبداد نمی سنجم. می گویند اینجا قصد و نیت مهم نیست، بلکه انتقاد از دموکراسی دستاویز مستبدان و خشونتگران می شود. این سخن بی وجه و نادرست نیست، اما سوءاستفاده ای که احیاناً اهل خشونت از فلسفه می کنند در قیاس با اثر مثبتی که بر تفکر و فلسفه مترتب می شود، هیچ است. تفکر را تابع مصلحت بینی های جزئی نباید کرد، زیرا مصلحت حقیقت بر همه مصلحت های دیگر مقدم است.

فصل چهارم :

این یادداشت طنز نیست، گزارش است

۱- خبردار شدم که در اواخر سال گذشته دو دوست و همکار من در مجلسی در باب غرب و تکنیک در نظر آقای دکتر فردید بحث کرده اند. کسانی که این قبیل مجالس را ترتیب می دهند، اطراف بحث را طوری انتخاب می کنند که یکی موافق باشد و دیگری مخالف و مدعی. در این مجلس هم مخالف و موافق با هم بحث کرده اند. دوستی که موافق بوده، می دانسته است که با چه کسی و چه چیزی موافق است، اما مخالف از همان اوایل بحث گفته است «چون مرحوم فردید خیلی در باب مباحث مربوط به علم و تکنیک به تفصیل بحث نکرده و . . . چون داوری (یعنی حقیر فقیر بلا تقصیر) اندیشه ایشان را شرح و بسط داده و با توجه به اینکه باید مستند سخن بگوییم، با اشاره به بحث هایی که ایشان دارند و شرح هایی که در مورد اندیشه فردید دارد، نوع نگاه مرحوم فردید را بیان می کنم». اگر همکار گرامی بنا نداشتند که مستند سخن بگویند من هیچ نمی گفتم. چنانکه در موارد مشابه و حتی بدتر از این چیزی نگفته ام. من شاگرد مرحوم آقای فردید بوده ام، اما گمان نمی کنم شارح آراء شان باشم و به فرض اینکه چنین باشد، استناد به شرح آثار و آراء یک صاحب نظر با استناد به متن یکی نیست و نباید یکی دانسته شود. مگر اینکه شرح و متن و بحث و نظر را وسیله و بهانه کرده باشند تا پندارهایی از این قبیل را القا کنند که مثلاً بحث در باب تکنیک یک بحث حزبی و سیاسی است و گروهی هستند که همه یک چیز می گویند. توجه بفرمایید برای اینکه درباره دکتر فردید مستند سخن بگویند از نوشته های من شاهد می آورند. وقتی این دقت و امانتداری و درستکاری را دیدم، اول قدری متعجب و ناراحت شدم که چگونه به قصد امانتداری با استناد به رأی و نظر کسی درباره نظر شخص دیگری حکم می کنند. بعد خدا را شکر کردم که قضیه به خیر گذشته است، زیرا اگر با نیت و قصد مستند سخن گفتن مرا که مترجم یک کتاب کوچک از آلبر کامو هستم، نماینده این نویسندگان دانستند و از روی نوشته های من درباره او حکم می کردند، خیلی بد می شد و من بیشتر شرمسار می شدم که به هیچ وجه شرط نمایندگی و وکالت را بجا نیاورده ام و لطف دوستانی که مرا وکیل بزرگان دانسته اند، دریافته و به چیزی نگرفته ام. به هر حال اگر جایی قصور از من بوده است امیدوارم بر من ببخشند و توجه فرمایند که این قبیل قصورها و سهوها در کارنامه من چندان زیاد است که چنین گناہانی بار مرا چندان سنگین تر نمی کند .

۲- تا آنجا که من می دانم در تاریخ پژوهش و تتبع اولین بار است که چون آراء و آثار کسی را نمی شناسند و

نمی خواهند سخن غیر مستند بگویند، به سخن شخص دیگری استناد می کنند تا قواعد روش پژوهش را رعایت کرده باشند. در تاریخ فلسفه که نظر می کنیم می بینیم که سقراط چیزی نوشته و افلاطون بیشتر آراء خود را به نام سقراط اظهار کرده است، ولی مورخان آن گفته ها را عین گفته سقراط تلقی نکرده اند. فروریوس شاگرد و شارح افلوپین بود، اما کسی از بابت الحاق قاطیقوریاس (کلیات خمس) به منطق و مابعد الطبیعه، افلوپین را تحسین یا ملامت نکرد. بهمنیار شاگرد بزرگ ابن سینا بود، اما مطالب کتاب التحصیل او با همه قرابت هایی که با آراء ابن سینا داشت به این فیلسوف منسوب نشد. از شاگردان صاحب نظر فیلسوفان که بگذریم به شارحان فلسفه و اعضاء حوزه های فلسفی می رسیم. در تاریخ تفکر و فلسفه اسلامی آثاری هست که ده ها شرح بر آنها نوشته شده است. فصوص محی الدین بن عربی و تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین را در نظر آورید. مهمترین شرح بر کتاب نصیرالدین را شاگرد بزرگ او علامه حلی نوشته است. آیا هیچ مورخ فلسفه اسلامی شرح علامه حلی را به حساب خواجه نصیرالدین گذاشته است. آیا در فلسفه جدید گفته های پاسکال و مالبرانش را به حساب دکارت می گذارند و آراء مارکس را به کانت و هگل منسوب می کنند. در زمان ما هیدگر شاگردان بزرگ و نامداری داشته است و دارد. در هیچ جا دیده اید که یک مورخ فلسفه معاصر مثلاً بگوید گادامر در کتاب حقیقت و روش فلان سخن دارد و چون شاگرد هیدگر بوده است باید آن را از استاد شنیده باشد. ظاهراً این روش مؤاخذه استاد به جرم گفته های شاگرد و حکم درباره شاگرد بر حسب اقوال استاد اخیراً در کشور ما ابداع شده است و اگر جهانیان آن را فرا گیرند بسیاری مشکلات تاریخ فلسفه حل می شود و دیگر دریغ نمی خوریم که چرا همه سخنان هراکلیتس باقی نمانده است، زیرا گفته های هگل و مارکس در دسترس ماست و اینها همان سخنان هراکلیتس را نقل کرده اند یا هرچه گفته اند شرح سخن هراکلیتس است. شاید هم جهان به تقلید از ما نیاز نداشته باشد و مگر نه اینکه افلاطون و هگل را مسئول اعمال هیتلر و استالین دانسته اند. وقتی اهل بحث و مدعیان علم و نظر به جای بحث، یکدیگر را محاکمه می کنند و چون معمولاً متهم در هر دادگاهی وکیل دارد و گاهی وکیل تسخیری برای متهمان انتخاب می شود، چرا در اختلاف- های فکری و نظری برای اشخاص وکیل تعیین نکنند و چه مانعی دارد که وکیل و موکل هر دو را محکوم کنند.

۳- در سال های اخیر من این مطلب را به صورت های مختلف گفته و نوشته ام که فلسفه نمی تواند تابع سیاست باشد و به فلسفه نمی توان از موضع سیاست نگاه کرد. این سخن ساده موجب سوء تفاهم شده و پنداشته اند که من می گویم اهل فلسفه نباید به سیاست کاری داشته باشد و فیلسوف نظر سیاسی ندارد. من هرگز چنین سخنانی نگفته ام و اگر کسی بگوید، خلاف بدیهیات تاریخ گفته است. افلاطون شأن سیاسی فلسفه را به درستی شناخته بود و از زمان او تاکنون کمتر فیلسوفی را می شناسیم که به امر سیاست بی اعتنا مانده باشد

و اگر مثلاً فیلسوفی مثل دکارت مستقیماً به سیاست نپرداخته است، اسپینوزا خیلی زود این نقص را تدارک کرده و تناسب میان آراء ماکیاوول و فلسفه حوزه دکارت را درک و اثبات کرده است. فیلسوفان پس از اسپینوزا هم همه به سیاست فکر می کرده اند. فیلسوف نمی تواند از سیاست غافل باشد، اما نگاه سیاسی به فلسفه با تفکر در سیاست تفاوت دارد. کسی که از موضع سیاست به فلسفه نگاه می - کند از فلسفه ایدئولوژی می سازد و با اینکه ممکن است به سیاست جلوه ای فلسفی بدهد، در مآل امر به فلسفه و حتی به سیاست آسیب می رساند. درست بگویم چنین نگاهی به فلسفه نشانه آسیب دیدگی فلسفه است. باز توضیح بدهم نمی گویم چرا ایدئولوژی وجود دارد. ایدئولوژی در جهان جدید جایگاه خاص دارد، اما حکم کردن در باب فلسفه با موازین و ملاک های سیاسی امر دیگری است. این امر به من و به هیچ کس دیگر ربطی ندارد که چرا این و آن فلسفه را با فلان عینک و از همان موضع می بینند. هرکس هرچه می خواهد ببیند، ببیند. مشکل این است که این قوم سیاست بین می پندارد که هرکس هرچه می گوید قصد و غرض سیاسی دارد و شاگردان یک استاد، اعضاء حزب او هستند. به این جهت گاهی که در کوچه تنهایی مثلاً ابیاتی از ملک الشعرا بهار به یاد می آید و زمزمه می کنم، نگران می شوم که مبدا کسی بشنود و بگوید تو با سیاست اجتماعیون - عامیون و با حزب دموکرات قوام السلطنه چه سر و کار داشته ای و تا بیایم ثابت کنم که در زمان حزب اجتماعیون - عامیون من به دنیا نیامده بودم و در دوران عمر بسیار کوتاه حزب دموکرات قوام السلطنه من کودک بوده ام، کسی به سخنم وقع نهد و از این اتهام، اتهام های دیگر نتیجه بگیرد. به این جهت حتی اگر شعر بخوانم شعر شاعر غیرسیاسی (و البته اخلاقی) می خوانم. ظاهراً وقتی نوشته های مرا مستند حکم در باب مرحوم آقای دکتر فردید قرار داده اند، آن مرحوم را رهبر یک حزب دانسته و مرا نیز عضو آن حزب به حساب آورده اند و اگر غیر از این باشد، چه معنی دارد که کسی چیزی بگوید و گفته اش را به حساب دیگران بگذارند. من یکبار که مجله فرهنگ و زندگی پرسشی در باب شرق و غرب کرده بود، به درخواست آقای دکتر فردید تقریر ایشان را نوشتم و پس از آنکه در آن اصلاحاتی به عمل آمد آن را به مجله فرستادند و چاپ شد. دکتر فردید از آن نوشته چندان راضی نبود و می گفت تو در نظر و گفته من تصرف کرده ای و نظر و رأی خود را نوشته ای و من بعد از آن جز در موارد ضرورت هیچ چیز از ایشان نقل نکردم و گرچه بعضی اشاراتشان همواره برای من درس بوده است، نمی دانم و نمی توانم بگویم کدام گفته و نوشته من با تفکر ایشان مطابقت دارد و مگر در فلسفه می توان که بر وفق و طبق نظر دیگری فکر کرد و گفت و نوشت. به نظر می رسد که فهم این قضیه بسیار آسان است که هرکس چیزی می گوید و می نویسد، مسئول نوشته خویش است و حتی اگر گفته و نوشته را به شخص دیگری منسوب کند باید بگوید و ثابت کند که در نقل قول، صادق و امین بوده است. پس وقتی من در هیچ جا به دکتر فردید استناد نکرده ام، چرا باید ایشان مسئول تقصیرها و نارسایی های نوشته من باشند. کدام اخلاق و امانتداری و رعایت

روش این حداقل سهل انگاری را توجیه می کند. بهتر است فلسفه را با نظر فلسفی ببینیم و از نام فلسفه بهره برداری سیاسی نکنیم. در فلسفه همه گفته ها قابل بحث است و در هر نظر و رأی چون و چرا می توان کرد و طبیعی است که یک همکار حق دارد در باب رأی و نظر همکار خود حکم کند و وجوه درستی و نادرستی آن را نشان دهد. پس بحث در شأن و مقام سیاست و قول به تبعیت فلسفه از سیاست نیست، بلکه گرفتاری این است که در جهان کنونی سیاست در ظاهر جایگاه مسلط پیدا کرده و مخصوصاً در جامعه های توسعه نیافته بر اثر سرایت و رواج وهم تقدم سیاست بر همه چیز به چیزی که سیاسی نباشد و نتوان از آن بهره سیاسی برد، اهمیت نمی دهند. فلسفه هم مستثنی نیست. آن هم باید به درد سیاست بخورد و اگر نخورد به هیچ درد نمی خورد. گمان نکنیم که سیاست می آید و خود را معرفی می کند و می گوید آمده ام تا ملاک درستی و نادرستی فلسفه ها باشم یا کسانی که فلسفه را با میزان سیاست می سنجند، همیشه از سیاست بینی خود آگاه هستند. سیاست رو نهان می-کند و ظاهر فلسفه و عقل و ادب به خود می بندد و در این کار چندان مهارت دارد که کمتر شناخته می شود. سیاست فقط ملاک حکم در باره فلسفه ها نیست، بلکه سایه آن بر ادبیات و اخلاق و هنر افتاده است، چنانکه فردوسی و حافظ هم باید مؤید آراء و مقبولات سیاسی باشند و گاهی اهمیتشان هم به همین تأیید و تصویب بسته است.

۴- اگر در بحث ما نحن فیه می گفتند ما به این رأی اظهار شده در باب غرب و تکنیک اعتراض داریم، هرچه می گفتند و حتی همین ها را که گفته اند روی چشم می گذاشتم، اما اگر «همین ها را که گفته اند» با قید «حتی» جدا کرده ام و جهش این است که در این بحث آنچه در باب تکنیک و غرب گفته شده است نظر شخص خاص و البته قول من نیست، بلکه حرف عامه و مشهور است. می گویند چرا به جای استدلال گفته ام که اینها مشهورات و سخن عوام است. من نظری در باب تکنیک و دوران تجدد دارم. ممکن است بسیار کسان این نظر را نپسندند و نپذیرند. مثلاً من می گویم تکنیک وسیله نیست یا تجدد یک صورت و دوران تاریخی است. هرکس می-تواند بپرسد که وقتی ما از وسائل و اشیاء تکنیک استفاده می کنیم تکنیک چگونه وسیله نیست و وحدت نظام جهان متجدد چه معنی دارد، اما وقتی می گویند تکنیک وسیله است و چیزی به نام تجدد و غرب جدید وجود ندارد و علم و تکنیک و سیاست و اخلاق و مدیریت و تعلیم و تربیت و ظلم و فساد و قهر و تغلب و . . . امور و اشیاء و کالاهایی است که در حیطه قدرت و اختیار ما قرار دارد، آیا نظر فلسفی اظهار کرده اند. آیا این حرف ها تحقیقی است و اصلاً باید فلسفه بدانیم و حتی سواد داشته باشیم تا بتوانیم چنین حرف هایی بزنیم. بروید توی کوچه و به هرکس رسیدید از او بپرسید آیا شما اتومبیل و تلویزیون و موبایل و خودپرداز بانک و . . . را وسایل قابل استفاده نمی دانید. او بدون تردید پاسخ می دهد که اینها وسیله

است. بعضی هم گله می کنند که این وسایل خوب کار نمی کند و باید بهتر از اینها باشد. آیا وقتی مدعی حرف کوچه را می گوید چگونه با او به زبان فلسفه می توان سخن گفت. آیا من نمی دانم که از راه آهن و اتومبیل و تلفن و ساعت و . . . استفاده می کنیم و همه اشیاء تکنیک را به کار می بریم. کسی که با نظر من در باب تجدد مخالف است می تواند نظر مخالف خود را اظهار کند، اما اگر حرف کوچه را تکرار کند و سخن مشهور را به زبان تصنعی ادا کند لاقلاً در این بحث صاحب نظر نیست و نباید توقع داشته باشد که سخنش را جدی بگیرند. من گفته ام این سخن که تکنیک وسیله است و در غرب هم مثل هر جای دیگر چیزهای متفاوت جدا از هم وجود دارند، از سخن مشهورات است. آیا باید این سخن را اثبات کنم. بروید از عامه پرسید تا صدق سخن من آشکار شود، اما اگر می گویند عامه مردم همیشه اشتباه نمی کنند، من که نگفته ام آنها همیشه اشتباه می کنند، بلکه گفته ام سخن عامه فلسفه نیست و شما که مثل آنان حرف می زنید دیگر در مقام فلسفه گویی نیستید، بلکه حرف همگان را تکرار می کنید. همه ما در بسیاری از اوقات زندگی مثل همگان فکر و عمل می کنیم و چرا چنین نباشد، اما فلسفه سخن مشهور و عامیانه نیست و سخن عامیانه را نمی توان در مقابل هیچ فلسفه ای (حتی اگر فلسفه بدی باشد) قرار داد، زیرا فلسفه زبان خاص دارد و این زبان را نباید با زبان هر روزی گذران زندگی درآمیخت. به عبارت دیگر نظر عامه در برابر نظر فیلسوف قرار نمی گیرد و از تضاد این دو زبان و نظر نمی توان سخن گفت، زیرا اینها در یک مرتبه قرار ندارند. در تجدد تقابل علم و فلسفه هم همین حکم جاری است، چنانکه هیچ اصل و قاعده فلسفی با احکام و قضایای علمی منافات ندارد و علم، بطلان و صحت هیچ فلسفه ای را اثبات نمی کند. درآمیختن علم و فلسفه و اشتباه مطالب خطابی و جدلی با برهان یکی از صورتهای بد مغالطه و سفسطه است.

۵- گفته اند و ظاهراً درست گفته اند که تعبیری مثل صورت و ماده، صورت و ماده ارسطویی را به خاطر می آورد و صورت و ماده، صورت و ماده اشیاء است و اگر کسی از صورت تاریخ بگوید باید معنای جدید صورت را بگوید. اگر کسی خود برای اولین بار اصطلاحی را به معنی دیگر به کار می برد باید بگوید که مرادش چیست، اما تعبیر صورت تاریخ را من جعل نکرده ام و کسانی که با فلسفه جدید آشنایی دارند و اجمالی از فلسفه کانت و هگل و حتی پوزیتیویسم اوگوست کنت را خوانده باشند، می دانند که معنی صورت تاریخی چیست. من چون به همکاران و دانشجویان فلسفه آن قدر بی اعتماد نیستم که فکر کنم از فلسفه جدید و معاصر هیچ نمی دانند، لازم ندیده ام که اصطلاحات متداول را توضیح دهم. مع هذا می گویم وحدتی که من گفته ام هیچ یک از وحدت هایی که ذکر کرده اند نیست و البته نپرسیده اند که وحدت جهان متجدد کدامیک از آنهاست. این وحدت، وحدت تاریخی است. جهان متجدد مثل هر جهان دیگر نظم و همبستگی خاص دارد و

هرچیز در جهان متجدد وجود دارد، همان جا باید بماند و هیچ چیز از مجموعه جدا نمی شود. بیشتر کسانی که در قول وحدت تجدد چون و چرا کرده اند، ظاهراً چنین پنداشته اند که من غرب را یک کل اعتباری می دانم که اجزایش در کنار یکدیگر قرار گرفته است و می گویم این اجزاء را نمی توان از هم جدا کرد و اگر یکی را بگیری همه به دنبالش می آید، ولی من چنین حرفی نمی زنم. وقتی کسی از قول دیگران نتایجی که خود می خواهد می -گیرد و آن نتایج را رد می کند در آن نتایج محق است، اما اگر خوب بیندیشد در حقیقت فهم خود را رد کرده است. من کی گفته ام که غرب یک کل اعتباری است و در کجا نوشته ام که هیچ چیز غرب و جهان متجدد را از هیچ چیز دیگر آن جدا نمی توان کرد، بلکه گفته ام تاریخ و تمدن بازار مکاره نیست که هرکس برود و هرچه خواست بردارد و به هر جا خواست برود و به هر مصرفی برساند. من هم معلم و می دانم علم را می توان در همه جا آموخت. تکنولوژی را هم می -توان فرا گرفت و خریداری کرد و مگر در همه جا آخرین فرآورده های تکنیک را مصرف نمی کنند، پس من چگونه بگویم که علم و تکنولوژی را نمی توان اخذ کرد. چیزی که من گفته ام این است که همه چیز بی قید و شرط در اختیار و تحت قدرت همه کس نیست و برای اخذ علم و تکنولوژی و رسوم و قواعد مدیریت و . . . باید شرایط فراهم باشد. علم را می توان آموخت، اما توسعه آن حداقل موکول و مشروط به داشتن یک برنامه جامع علم و پژوهش و توسعه تکنولوژی است. اینکه یا باید تمام خوب و بد غرب را به یکباره بگیرند یا هیچ چیز نمی توانند از آن اخذ کنند، استنباط غریبی است که بیست و چند سال پیش عنوان شد و کسانی که آن را عنوان کرده بودند به تدریج که با مقتضیات جهان متجدد آشنا شدند، به نظر می رسد که از آن استنباط عدول و اعراض کرده باشند. عجب آنکه دوباره بعضی فلسفه خوانده ها چنین استنباطی را پیش آورده اند که اجزاء کل حقیقی را نمی توان از هم جدا کرد و از آن بهره برد، زیرا اگر اجزاء کل حقیقی را جدا کنند آثار و صفاتی که در کل داشت نمی تواند داشته باشد. این سخن در جای خود قابل تأمل است، اما نه من گفته ام که جهان متجدد یک کل حقیقی یا اعتباری به معنای مشهور است و نه مدعی اصرار دارد که این قول را به من نسبت دهد. چنانکه گفته اند من در جایی جهان غربی و متجدد را یک کل دانسته ام. نمی دانم چه گفته ام که چنین استنباطی شده است. تجدد مثل هر دوران تاریخی یک کل است، اما کل به معنی یک مجموعه نیست، بلکه یک نظام وحدت یافته و وحدت یابنده است که در آن اشیاء و موجودات به نحوی با هم سازگار و هماهنگ می شوند و اگر چیزی از بیرون هم در آنان وارد شود باید در نظم و نظام تاریخی جایی و شأنی پیدا کند. علم و تکنولوژی و سیاست و حقوق و اخلاق اموری نیستند که بی ارتباط با هم در جامعه جدید رشد کرده باشند، بی آنکه مسیرشان هماهنگ و در یک جهت باشد، اینها با هم اختلاف دارند و اشتباه نمی شوند. یکی از اینها علت دیگری هم نیست. هیچکدام را هم نمی توان از جای خود کند و به جای دیگر برد. کاری که می توان کرد این است که قلمه درخت علم با تکنولوژی و سیاست را

برداشت و به جای دیگر برد و آن را در زمین مناسب قرار داد تا ریشه بدواند و رشد کند یا اگر تمثیل نمی خواهند می گویم تجدد در ذات خود میل به بسط و انتشار دارد. چنانکه در همه جای جهان به درجات گسترش یافته است. اگر گمان می کنند که این انتشار و گسترش یک امر عارضی است و به هر جا برود کاری به نظم آنجا ندارد و هیچ چیز را تغییر نمی دهد و بر آنچه بوده است افزوده می شود، باید بروند و قدری تاریخ و جامعه شناسی و فلسفه بخوانند و البته بکشند که تاریخ را درک کنند وگرنه انباشتن اطلاعات تاریخی و اجتماعی و فلسفی هیچ دردی را دوا نمی کند. وقتی می پذیریم که توسعه علمی و تکنولوژیک موقوف به برنامه ریزی و فراهم آوردن شرایط است و توسعه اجتماعی و اقتصادی و سیاسی هم از توسعه علمی - تکنولوژیک منفک نمی شود، همبستگی این امور و اقتضای نظم خاص را اثبات کرده ایم. کسانی که بیست سال پیش جدل اخذ همه یا هیچ را پیش آوردند، وقتی دیدند که مثلاً کانت هم منورالفکری (افکلرونک) را که مقدمه و شرط تجدد بود، خروج از یک وضع فکری و ورود به مرحله عقل انتقادی می دانست، دیگر از کل و جزء و جمع و تفریق چیزی نگفتند و تصدیق کردند که فلسفه بحث در شرایط امکان اشیاء و امور است. اصلاً برداشت از ذات تجدد ناقص بود، چنانکه گاهی گمان می کردند (البته این گمان را تمثیل های امثال اسپنکگلر تقویت می کرد) که تاریخ مثل یک ترکیب شیمیایی است. فرض کنیم که کسی وحدت یک تاریخ را مثل وحدت ترکیبی CO₂ بداند. آیا در این صورت تجزیه ممکن نیست و مثلاً C کربن را نمی توان جدا کرد. پیداست که این امر ممکن است، اما پرسش این است که با کربن جدا شده از CO₂ یا CO چه می خواهید بکنید و با آن چه می خواهید بسازید. آیا می خواهید کربن خالص (الماس) به دست آورید و آن را وسیله زینت و مایه تظاهر و توهم توانگری کنید. این وضع خوبی نیست (لااقل در عالم فلسفه و در کار فیلسوفان) که هرچه را می شنویم با تصورات و تصدیقات عادی خود قیاس کنیم و اگر با آن قیاس درک و دریافت نشد فریاد برآوریم که سخن نادرست و بی معنی است. شما چیزی به نحو شکسته بسته از معانی وحدت شنیده اید و هرکس از وحدت بگوید مدعیش می شوید که این وحدت کدام وحدت است. وحدتی که من به تاریخ غربی نسبت داده ام هیچ یک از آن وحدت های مشهور نیست، بلکه وحدت تاریخی است. این وحدت شبیه وحدت یک باغ گل و گیاه و میوه است. هرچیز را از این باغ می توان جدا کرد و به هر جا می توان برد. همه می توانند گل و میوه اش را بخرند و مصرف کنند. حتی قلمه گیاهان و درختان را می توان در زمین دیگر کاشت و البته اگر آن زمین مناسب و مستعد باشد و آب کافی به آن برسد رشد می کند و شاید پر و بار بدهد. یک شاخه گل و حتی یک درخت را گاهی می شود در یک گلدان قرار داد و مدتی از سر تغذیه آن را در اطاق یا خانه خود نگاه داشت، اما یک شاخه گل و یک قلمه درخت، باغ گل و گیاه و میوه نمی شود. معذرت می خواهم که زبان تمثیل گشوده ام. این زبان، زبان فلسفه نیست، اما فلسفه هم دیگر دارد زبان خاص خود را از دست می دهد. بعضی اوقات که

مشتغلان به فلسفه سخنانی می-گویند که نشانه بیگانگی با فلسفه است، آدم فکر می کند که کاش صاحبان اندیشه مکانیکی هرگز وقت خود را در کار فلسفه تلف نمی کردند و به شغل دیگری مشغول می شدند، اما در این زمان که فلسفه به کوچه و بازار آمده است و آن را دست به دست به همه جا می برند، دیگر سفارش های فارابی و ابن سینا و سهروردی و ملاصدرا که می گفتند فلسفه را از دسترس ناهلان دور نگهدارند، چه وجهی دارد؟ اگر در آتن سوفسطائیان سقراط را ملامت می کردند که در پیروی هم فلسفه را رها نکرده است در جهان کنونی این سرزنش یک امر عادی و هرجایی شده است. چنانکه ممکن است هرکس در هر مرتبه ای از جهل و بی خردی و دانش و معرفت که باشد خود را میزان تفکر بداند و به اهل نظر درس بدهد و معین کند که چه بگویند و چه نگویند. شاید بتوان توجیه آنان را به صورت کلی درآورد و به این عبارت بیان کرد که هر چه ما می فهمیم درست است و هرچه نمی فهمیم و درست نمی دانیم، نباید مطرح شود. اهل فلسفه می گویند فلسفه سخن خلاف آمد عادت است. مخالفان اگر به پیروی از آراء مشهور و همگانی با فلسفه مخالفت می کردند، مخالفتشان قابل درک بود. مشکل این است که در هیئت فیلسوف درمی آیند و سخن فلسفی را با مقبولات فهم همگانی می سنجدند. مخالفت و موافقت با فلسفه و رد و انکار آن یک امر عادی است، ولی کاش صاحبان فهم عادی به مخالفت و موافقت اکتفا می کردند و در بحث و جدل وارد نمی-شدند و آراء و اقوال اهل فلسفه را تفسیر نمی کردند. هرچند که شاید همین تفسیرها هم در جهانی که همگان به فلسفه می پردازند، لااقل برای فیلسوف بی فایده نباشد و به درک وضع فلسفه و موقع و مقام آن کمک کند.

۶- در جهان کنونی و به خصوص در بخش توسعه نیافته آن مخالفت با تفکر و دعوت به پیروی از مشهورات امری نیست که صرفاً در بحث های انتزاعی محدود باشد، بلکه نشانه بی توجهی به آینده و میل به ماندن در منزل رکود است. در این منزل نمی توان پرسید که در کدام راه و چگونه و با چه توشه و زاد راهی باید رفت. گویی راه معلوم و هموار است و هیچ مشکل و مانعی وجود ندارد. اکنون اگر بپرسند که برای ورود در عالم پژوهش و مشارکت جدی در علم جهانی چه شرایطی باید فراهم شود، فریاد بر می آید که اینها ذات گرا و کل گرا هستند و می گویند علم را جدا از سایر شئون غرب نمی توان فرا گرفت. استدلالشان هم برای فهم متعارف و عادی استدلالی دندان شکن است، زیرا می گویند دلیل امکان فرا گرفتن بی قید و شرط علم این است که ما علم آموخته ایم و دانشمند شده ایم و وجود ما حجت موجه بطلان رأی کسانی است که غرب یا جهان متجدد را یک کل تجزیه نشدنی می دانند. اگر از پیش آمدن سوءتفاهم و توهم توهین به دانشمندان نمی ترسیم مرتبه بعضی مدعیان عقل و دانش را نشان می دادم و روشن می کردم که هر چند آموختن علوم رسمی ممکن است و کسانی که دانش آموختگی خود را نشانه آموختنی بودن بی قید و شرط همه علوم و تمام علم می دانند به کلی

نادرست نمی گویند، ولی اکتفا به علمی که اشخاص آموخته اند در حکم پذیرفتن رکود است. بحث در باب شرایط توسعه علم و پژوهش به این معنی نیست که بگویند نمی توان مدرسه داشت و درس خواند و درجه دکتری گرفت. اینها را کسی منکر نمی شود. قضیه را به علم هم محدود نباید دانست. جهان کنونی کم و بیش تمام رسوم مدیریت و سیاست و معاش و خور و خواب جهان متجدد را پذیرفته است و با آن عمل می کند. صاحبان این رسوم کاری به این ندارند که رسمشان از کجا آمده و آمدنش موقوف به چه شرایطی بوده و چگونه آمده است. با این اشاره نمی خواهم بگویم که در همه جا علم و آداب و رسوم جهان متجدد با هم اخذ شده است و بنابراین اینها یک کل واحدند، زیرا قصد جدل و رد و انکار سخن مدعیان ندارم، بلکه می خواهم گفته خود را اگر بتوانم قدری روشن کنم. سخن اول من این است که تجدد به نحوی در سراسر روی زمین گسترده شده است، پس این اشکال که تجدد خاص غرب است، متنفی می شود. دوم اینکه یک بسته بندی تجدد و تمدن جدید وجود ندارد که دیگران بروند و آن بسته بندی را خریداری کنند. پیوستگی و تناسب شئون یک دوران تاریخی به این معنی نیست که این شئون یک مجموعه بسته بندی شده است. سومین نکته این است که توجه و تعرض به یک امر همواره مسبوق به یک سابقه فکری و روحی است. هرکس هرچه را که طلب می کند مطلوب را با فراهم آوردن شرایط طلب می یابد و کسی که نمی داند در طلب چیست به چیزی و به جایی نمی رسد. آنکه علم را می جوید اگر طالب نتایج و آثار است به علم و به آثار و نتایج آن نمی رسد و اگر می خواهد به علم برسد نه فقط به آثار و نتایج، بلکه به همه لوازم آن باید بیندیشد. این عین غفلت و قصور است که به نتایج و ثمرات علم بیندیشیم، اما توجه به لوازم و شرایط آن را بیهوده انگاریم. نکته چهارم که از نکته سوم منفک نمی شود این است که جامعه بشری و تمدن هرچه باشد یک مجموعه اشیاء و امور متباین و بی-ارتباط با یکدیگر نیست که آنها را در یک انبان ریخته باشند، بلکه هر چیزی که در کنار چیز دیگر قرار می گیرد یا در پی آن می آید سنخیت و مناسبتی با آن دارد. پس اینکه می گویند تجدد یک کل نیست اگر مقصودشان این است که مجموعه اشیاء کنار هم گذاشته نیست درست می-گویند، اما این فرض خودشان است و کسی نگفته است که تمدن با تاریخ و مثلاً تجدد مجموعه فلان صورت علم و ادب و رفتار و سیاست است که درستی و نادرستی آن را اثبات کنند و بالاخره مطلب پنجم این است که هر تحول تاریخی با تحول در وجود آدمیان مناسبت دارد. یعنی آدم ها موجودات معین و معلومی نیستند که مثل میوه در جعبه های مختلف و متفاوت قرار گیرند، بلکه آدمی در هر تاریخی شأن و مقامی دارد. در همه تاریخ ها انسان همواره در کار و کوشش بوده و چرخ زندگی به دست او می گشته است، اما در عالم جدید بشر چیزی بیش از این است. او قانونگذار و دائرمدار جهان جدید است. در گذشته همیشه آدمیان گوششان به ساز و قانون جهان بوده است. فیلسوفان هم می گفتند که ما گزارشگر وجودیم و از آنچه هست می-گوییم. در دوره جدید جهان باید تابع

سازی باشد که آدمی آن را می نوازد، زیرا آدمی نه فقط قانونگذار، بلکه قانون جهان است. پس جهان جدید جایگاه بشر دیگری است که با همین جهان موجود آمده است نه اینکه بشر ثابت مانده باشد و جهان دگرگون شده باشد. جهان و انسان یکباره با هم دگرگون شده اند. این علم و تکنولوژی و سیاست و قانون و مدرسه و اداره ای که در جهان جدید می بینیم به آدم جدید تعلق دارد و این انسان جدید می تواند صاحب و مدیر و مدبر آنها باشد. البته آدم های جهان به اصطلاح توسعه نیافته هم می توانند دموکراسی و سوسیالیسم و برنامه ریزی و مدرسه و دانشگاه و علم و پژوهش داشته باشند و مثلاً بدون هیچ زحمتی از موبایل استفاده کنند و خیابان های شهرستان پر از بوتیک و پیتزافروشی و کافی شاپ باشد، اما آنها کمتر از مرتبه فراگیری و تقلید در می گذرند. البته علم و ادب و فلسفه را فرا می گیرند. حتی در پژوهش هم شرکت می کنند. اما چون از حلقه به هم پیوسته پژوهش دورند، به زحمت جایی در جهان علم پیدا می کنند. شاید الفاظ و عبارات فلسفه را تکرار کنند، اما به تفکر فلسفی کمتر نزدیک می شوند. درست است که علم، غربی و شرقی و مسیحی و اسلامی و بورژوازی و چینی و یونانی و فرانسوی و آمریکایی نیست و مسلمان و مسیحی و ایرانی و هندی و چینی و اروپایی و آمریکایی همه می توانند دانش را فرا گیرند، اما تا زمانی که شرط تاریخی و روحی ورود به جهان علم را احراز نکرده اند، در مرحله دانش آموزی و دانشجویی و تمرین پژوهش باقی می مانند. بنابر آنچه گفته شد علم و تکنولوژی و سیاست جدید نه فقط اختصاص به کشورهای غربی ندارد، بلکه صفت خاص آن بسط و انتشار در سراسر روی زمین است. اما آن را همه مردمان و اقوام نمی-توانند به یک اندازه و یکسان اخذ کنند و برای اینکه در این راه دنباله رو نباشند آموختن کافی نیست، بلکه باید وجود دانش طلبان با آهنگ گردش جهان علم هماهنگ شود. اینکه این امر چگونه واقع می شود و فراهم آوردن شرایط وجود و امکان آن در اختیار چه کسانی است، در مجال دیگر باید به آن پرداخته شود. فعلاً غرض این است که به بعضی از اهل آرزو و طمع که مزایای همه عوالم گذشته، موجود، و آینده تاریخ را با هم می خواهند، بگویم همه گل های عالم را می-توانند اگر توانایی مالی داشته باشند بخرند و در باغچه خود بکارند. اگر زمین و هوای باغچه خانه مناسب باشد آن گل ها می شکفند و رشد می کنند، اما اگر شرایط فراهم نباشد، گل چند صباحی بیشتر نمی ماند و پژمرده می شود. یکبار دیگر عذر می خواهم که به زبان تمثیل سخن می گویم. در بحث و گفتگو رعایت حال مدعی لازم است. گرچه مطلب آنقدرها هم دشوار نیست. اگر جهان جدید و نظم تاریخ تجدد را در حد اجمال بشناسیم، درمی یابیم که مثلاً فیزیک و زیست شناسی بر حسب اتفاق به وجود نیامده اند و از شرایطی که در آن به وجود آمده اند، به کلی منفک نمی-شوند. درست است که وقتی علمی به وجود آمد آن را می توان آموخت و فرا گرفت، اما رسیدن به مرتبه تحقیق در آن علم موقوف به فراهم آمدن شرایط است. اشتباه میان علم تقلیدی و علم تحقیقی موجب شده است که تناسب در عوالم تاریخی درک نشود. دوری که در اینجا به نظر می-رسد

دور باطل نیست. وقتی گفته می شود که مثلاً علم با عالم خاص تناسب دارد و با علم تقلیدی جهان علم قوام پیدا نمی کند دور لازم نمی آید، زیرا دور وقتی پیش می آید که روابط علت و معلولی در نظر باشد. در مورد علم و جهان علمی و به طور کلی در اندیشه تاریخی کمتر روابط علت و معلولی در نظر می آید. در کار تاریخ امور و شئون گوناگون به هم بسته اند و هر یک نشانه دیگری هستند نه علت آن. فلسفه و شعر یونانی نشانه شکفتگی مدینه های یونانی است و نه علت آن. چنانکه فردوسی و ابن سینا و محمدبن زکریای رازی هم نشانه های نشاط عالم اسلامی در ایرانند. این دانشمندان جهان عظیم اسلام و ایران را به وجود نیاورده اند، بلکه به آن تعلق دارند و از مظاهر آنند. در مقابل وقتی گفته می شود که اینها خردمندان و بزرگان دانش و تفکر عالم اسلامند، اگر مقصودشان همان تعلق است درست گفته اند، اما شاید مراد این باشد که دانشمندان و متفکران محصول و معلول زمان و شرایط فرهنگی و محیط اجتماعی خویشند. این حکم از حکم اول ضعیف تر و سطحی تر است. علم و تفکر محصول شرایط فرهنگی و اجتماعی نیستند. اصلاً شرایط علم و تفکر از علم و تفکر جدا نیست و این شرایط به نحو مستقل صرفاً در عالم انتزاع وجود دارد. شرایط تاریخی هرچه باشد با آثار و لوازم و نتایج تاریخیش متحقق می شود. به این جهت مثلاً با اعمال قدرت سیاسی نمی توان شرایطی بیرون از علم و فرهنگ برای رشد آنها فراهم آورد. رشد علم با پرداختن به علم و پژوهش حاصل می شود و پرداختن به علم و پژوهش موقوف به درک افق گشوده در برابر اهل علم و نظر است. اگر این افق را شرط بنای جهان جدید علم و لازمه نشاط پژوهش بدانند نباید مخالفت کرد، اما این افق بر حسب اتفاق پدید نمی آید و ما به اراده قبلی آن را نمی سازیم، بلکه آن افق با نحوی تعرض صاحب نظران و پژوهندگان پدید می آید. به عبارت دیگر ما خود افق جهان تفکر و علم نیستیم. آن افق را هم ما به وجود نمی-آوریم، اما جدا از آن هم نیستیم. جهان شعر و اندیشه و علم اسلامی بی وجود فردوسی و رازی و ابن سینا و دیگر بزرگان این عالم قوام و تحقق نمی یافت. نه اینکه ابتدا این جهان به وجود آمده باشد و سپس فرزندان بزرگش به دنیا آمده باشند. همچنین باید توجه داشت که اینان پایه گذار تاریخ و فرهنگ اسلامی نیستند، بلکه پایه های وجود این عالمند. مدعی عامی که اندیشه مکانیکی خرد و فهم او را تباه کرده است، به گمان اینکه کشف بزرگی کرده و تناقصی را در این گفتار یافته است، فریاد اعتراض برمی آورد که پس اگر ابن سینا و رازی نبودند، فرهنگ اسلام قوام نمی-یافت یا در هم می ریخت. ابن سینا و رازی مقام و مرتبه بزرگ دارند، اما اشخاص استثنایی که بر حسب اتفاق به وجود آمده باشند، نیستند. چنانکه هریک از اینها در زمان خود شاگردان بزرگ یا امثال و نظایری دارند که در نور وجود این بزرگان جلوه نکرده اند و گرنه هیچ تاریخی قائم به اشخاص نیست. اگر می توانستیم در تاریخ از تقابل این با آن رها شویم، شاید قضایای تاریخی را بهتر درک می کردیم.

۷- اختلافی که در تاریخ فلسفه اروپایی میان آمپیری سیسم و راسیونالیسم پیش آمد این نبود که آیا علم حاصل تجربه است یا از عقل برمی آید. علم بی تجربه چه معنی دارد. هرکس هر علمی دارد آن را به تجربه کسب کرده است. پس اختلاف در چیست؟ اختلاف در این است که آیا قضایا هرچه باشند به عالمی مربوطند یا هر قضیه ای شخصیت مستقل دارد و درستی و نادرستی آن را می توان اثبات کرد. بی نتیجه ماندن کوشش پوزیتیویست های منطقی در اثبات اثبات پذیری احکام تجربی علمی نشان داد که احکام تجربی مستقل از احکام دیگر نمی توانند اثبات شوند. کواچین خوب گفته است که «گزاره های ما راجع به جهان خارج یک به یک در دادگاه تجربه حاضر نمی شوند، بلکه همگی با هم حضور می یابند»، اما فیلسوف راسیونالیست احکام تجربی را کنار نمی گذارد و بی اعتبار نمی داند، بلکه وقوع تجربه را مشروط به شرایطی می داند و به قوه ای مقدم بر تجربه قائل است. مقصود این نیست که راسیونالیسم را بر آمپیری سیسم ترجیح دهیم، بلکه نظر به تأکید بر شرایط علم و تفکر است. این شرایط اگر فراهم نباشد تجزیه و پژوهش جز به صورت تقلیدی نمی تواند صورت گیرد. ما توجه کنیم که بیش از صد و پنجاه سال است که مدرسه عالی داشته ایم و کسانی در دارالفنون و در مدارس عالی و دیگر دانشگاه های داخل و خارج از کشور درس خوانده اند و دانشمند شده اند، اما هنوز برنامه پژوهش نداریم و به تازگی در بازی جهانی علم یا درست بگویم در مسابقه مقاله نویسی و مقاله شماری وارد شده ایم و کسانی به همین زودی چندان در این مشغولیت غرق شده اند که شرکت در این مسابقه را غایت علم و عین کمال آن می دانند و اگر از ایشان بپرسند که علم و دانشگاه و پژوهش برای چیست شاید بگویند برای نوشتن مقاله و درج در مجلات ISI و ثبت در فهرست آن. گویی سعادت و رستگاری و رفاه مردم و آبادانی روی زمین و همه خوبی های دیگر در برابر نعمت داشتن مقاله در فهرست ISI رنگ می بازد. این درد بزرگی است که کسانی در میان ما خود را صاحب فکر و عمل مستقل می دانند، اما هر رسمی را که در جهان غربی پدید می آید بی چون و چرا می پذیرند و آن را عین ترقی و قابل پیروی تلقی می کنند. این غفلت و اشتباه تقلید با اجتهاد اگر گسترش یابد روابط و نظام جامعه را سست می کند و در هم می ریزد. درک این معنی که بسط علم و فرهنگ موقوف و موقوف به فراهم آمدن شرایط است اگر برای همه آسان نباشد برای اهل علم نباید دشوار باشد، ولی مگر اهل علم بودن آسان است. این بحثی است که من سالهاست از آن خلاصی ندارم و چون صرفاً با اهل فلسفه بحث نمی کنم ناگزیر باز هم باید توضیح بدهم. سوء تفاهم از آنجا ناشی شده است که پنداشته اند وحدت جهان متجدد به معنی یکدست بوده و یکپارچگی جامعه و اشتراک در آراء و شیوه های زندگی است. پیداست که جهان متجدد از جهت سیاسی پر از گوناگونی و اختلاف است و ظاهراً در هیچ جامعه ای این همه امکان وقوع تفاوت و اختلاف نبوده است، ولی وجود این تنوع ها و اختلاف ها و امکان ها نباید موجب شود که همه امکان های جهان متجدد را در همه جا و همیشه به نحو یکسان قابل تحقق

بدانیم. در جهان متجدد اختلاف ها بسیار است، اما اختلاف تجدد با عوالم دیگر بسیار اساسی تر از این اختلاف هاست. همه تاریخ ها و عوالم اصول راهبری دارند که اختلاف های درونشان به آنها باز می گردد و تجدد در اصل و از حیث اساس با تاریخ های دیگر تفاوت دارد، ولی چشم ظاهری این تفاوت را با تفاوت میان دکارت و لاک یکی می گیرد. اگر بخواهیم وحدت تاریخی جهان جدید را اثبات کنیم مقدمه اولش این است که جهان جدید از حیث تفکر و بینش و نظم و سازمان و شیوه زندگی با جامعه های قدیم تفاوت دارد. شاید چیزهایی از جهان قدیم به ما ارث رسیده باشد، اما این ارث همان نیست که گذشتگان صاحبش بوده اند. در جهان ما علم و فرهنگ و حکومت و آزادی اعتقاد و حتی استبداد معانی و صفات و آثار تازه دارند. حتی استبداد جهان متجدد هم خاص این جهان است. در قدیم نه فقط فاشیسم و نازیسم نبوده است، بلکه مستبدانی مثل استالین و حتی پل پوت را نمی توان در کنار حکام مستبد گذشته قرار داد، زیرا سیاست در دوران جدید شأن و مقامی پیدا کرده است که با شأن و مقام سیاست در عالم قدیم تفاوت دارد. در کتاب ها و کلمات و سخنان نویسندگان و خطیبان و سیاستمداران و فیلسوفان قدیم گاهی به لفظ آزادی برمی خوریم، اما تا دوره جدید هیچ صاحب نظری در باب آزادی بحث نکرده است. مسئله آزادی برای اولین بار در قرن هیجدهم مطرح شده است. اکنون اگر گفته شود سیاست دوران جدید با سیاست عوالم گذشته از حیث ماهیت تفاوت دارد و گذشتگان با مفهومی که ما از آزادی داریم، آشنا نبوده اند و این معانی و مفاهیم به عالم متجدد تعلق دارند، کسانی که درک فلسفی و نه صرفاً سواد معمولی و آشنایی لفظی با بعضی الفاظ و عبارات فیلسوفان دارند شاید گمان کنند که من امکان و وجود را با هم خلط کرده ام و امکان های تحقق یافته یک دوران تاریخی را تمام امکان های آن دانسته ام و البته این سخن درست است، اما آن را اعتراض نمی توان دانست، زیرا وقتی یک دوران تاریخی پایان می یابد، هرچه داشته به فضیلت رسیده است و اگر می گویند آن دوران شاید هنوز امکان های تحقق نیافته ای داشته است باید بروند و در باب آن امکان ها تحقیق کنند، ولی اگر امکان های زمان و جهان خود را نمی شناسیم از امکان های تحقق نیافته جهان یونانی و آغاز عهد اسلامی چه می-توانیم بدانیم. جهان جدید چیزی جز امکان های آن نیست. این امکان ها گرچه دامنه وسیع دارد، اما محدود است. هر عالمی از حیث امکان ها با عوالم دیگر متفاوت می شود. غرب متجدد هم امکان های خاص خود را دارد و با این امکان هاست که از قرون وسطی و دیگر ادوار تاریخ ممتاز می شود. اعتراض در ظاهر موجه این است که اگر مثلاً ظهور تکنولوژی جدید را از جمله امکان-های جهان جدید بدانیم چگونه انتشار تکنولوژی در سراسر روی زمین را توجیه می کنیم. اگر تکنولوژی در زمره امکان های جهان جدید بود چگونه می توانست به زندگی مردمی که فرهنگ و تمدن و سنن دیگر دارند، راه یابد. اگر می توانستیم به این معنی فکر کنیم و آن را دریابیم مشکل ما تا حدی حل می شد. راستی کی و کجا تکنولوژی جدید به جهان غیر غربی راه یافته است؟ می گویند مگر ژاپن

و اندونزی و مالزی و اوگاندا و ویتنام و سودان تکنولوژی ندارند و بعضی از آنها در تکنولوژی پیشرفت های بزرگ نکرده اند؟ درست می گویند. مردم همه روی زمین لااقل مصرف کننده تکنولوژی جدیدند، اما به نظر نمی رسد که تکنولوژی یا مصرف آن بر نظم قدیم زندگی و مناسبات ثابت سنتی و ارزش های تاریخی دست نخورده اقوام قدیم افزوده شده باشد. وقتی یک رادیو و حتی یک لامپ برق وارد خانه روستایی می شود، زندگی در روستا و دید و رفتار روستاییان تغییر می کند. ممکن است این بیان را تصدیق کنند، اما بگویند پس این تجدد خاص یک قوم نیست و در همه جای روی زمین می تواند بسط یابد و البته سخن درستی می گویند، اما این سخن هیچ منافاتی با رأی و نظر من ندارد. یعنی هیچ صاحب نظری را نمی شناسم که بگوید مثلاً تکنولوژی اختصاص به اروپاییان و آمریکاییان دارد. حتی راسیست ها هم که معتقد بودند هر نژادی استعداد مخصوص و محدود و معین دارد و بعضی نژادها کم استعداد یا بی استعدادند نمی-گفتند که غیر آریاییان به کلی از علم و تکنولوژی بی بهره می مانند، بلکه کمال را از آن نژاد خود می دانستند. گوستاولوبون مردم آمریکای لاتین را مستحق داشتن حکومت های مستبد و سرکوبگر می دانست و می گفت طبع آنها با آزادی و دموکراسی بیگانه است. از این حرفها که بگذریم در این دوران پنجاه ساله جهانی شدن علم و تکنولوژی هیچ فیلسوف و جامعه شناس یا اقتصاددان بزرگی را نمی شناسیم که گفته باشد تجدد خاص این یا آن قوم است. تجدد دایره وسیع امکان هایی است که ابتدا در اروپای غربی و امریکای شمالی و سپس در ژاپن و بعضی دیگر از مناطق جهان تحقق یافت و اکنون در همه جای دیگر جهان و در میان تمام اقوام جهان قابل تحقق است و البته تحقق این امکان ها اتفاقی و پراکنده نیست. اگر بشر اروپایی دگرگون نشده بود قادر به مشارکت در تحقق بخشیدن به امکان های جهان جدید نبود. تحول در وجود آدمی نیز یک امکان بود و اگر این امکان تحقق نیافته بود دیگر امکان های جهان جدید هم به دشواری تحقق می یافت، ولی چنانکه می دانیم این امکان در تاریخ تجدد به تدریج متحقق شده است. جهان توسعه نیافته نیز می تواند آنچه را که در غرب روی داده و تحقق یافته است، فرا گیرد و برای خریداری اشیاء و تکنیک و مصرف آنها به مانع بزرگی بر نمی خورد. نکته ای که فهم آن دشواری دارد این است که در فهرست اقسام امکان که متقدمان در آثارشان آورده اند ذکری از امکان تاریخی نشده و شاید نمی توانسته است بشود، زیرا اندیشه تاریخی هنوز پدید نیامده بود. کسانی هم که از طرح تجدد یا جهان غربی متعجب می شوند، وجهش این است که هنوز با اندیشه تاریخی بیگانه مانده اند و چه بسا که از پیش آمدن آن هم خبر ندارند. اینها اگر فلسفه بدانند وقتی از امکان چیزی می شنوند، امکان های مشهور یعنی امکان هایی را در نظر می آورند که نسبتشان با همه آدمیان در همه زمان-ها و مکان ها یکسان است. بهتر بگویم در بسیاری از بحث های رایج که آنها را به درستی یا به خطا بحث فلسفی می خوانیم، وقتی سخنی می شنویم معمولاً آن را در نظام درک و فهم و در زمینه مقبولات خود قرار می دهیم و از آن چیزی می فهمیم که

شاید اصلاً در حوزه فهم گوینده نباشد. اوج این سوء تفاهم وقتی است که صاحب سخن بگوید، من این را که شما می گویند نگفته ام و نمی گویم و مدعی از او نپذیرد و معنی گفته او را همان که خود فهمیده است بداند. وقتی بحث بی نتیجه ماهیت غرب مطرح شد و من وجود غرب را تصدیق کردم، کسانی پنداشتند که این غرب باید چیزی باشد که در جایی و ظرفی قرار دارد. آنها وقتی به غرب جغرافیایی نگاه می کردند مردم کشورهای غربی و نظام زندگی آنان را می دیدند و نشانی از چیزی به نام غرب نمی یافتند. آنها حق داشتند غرب یک موجودی میان موجودات نیست که چشم موجودین آن را ببیند. در نظر موجودین غرب معنایی ندارد من هم اگر از ذات و ماهیت غرب گفته ام مرادم این نبوده است که آن را ماهیت و موجودی در میان ماهیت ها و موجودات بدانم. به این جهت باید سوء تفاهم پدید آمده را تا حدی موجه دانست، زیرا وقتی اصطلاحات فلسفه به معنایی تازه به زبان می آید، طبیعی است که حتی فلسفه خوانده ها آن را به معنای متداول درک کنند و چه بسا که از آن هیچ نفهمند و در غوغای این سوء تفاهم، فلسفه و غیر فلسفه و برهان و جدل و سفسطه در هم می آمیزد و سخن فیلسوفان در ردیف حرفهای معمولی هر روزی قرار می گیرد. وقتی گفته شد که غرب وجود دارد جمله به نظر کسانی عجیب آمد، زیرا اولاً پنداشته اند که غرب وضع ثابت علم و فرهنگ و آداب مردم مناطق غرب جغرافیایی است. ولی مراد از غرب، غرب جغرافیایی نیست، زیرا وجود غرب جغرافیایی در حکم بدیهیات با توضیح واضح است. جمعی هم از غرب قدرت سیاسی جهان سرمایه داری در برابر شرق سوسیالیست و کمونیست را در نظر می آورند، چنانکه در اوایل انقلاب در مجلسی که بعضی از بزرگان اهل سیاست آن زمان در آن حاضر بودند، اشاره ای به غرب شد و اشاره را در نیافتند. گفتند اینها حرف های حزب توده است، اما در این اواخر بحث بیشتر با الفاظ و تعبیرها و عبارات های فلسفی و شبه فلسفی دنبال شده است. توجه کنیم که طرح مسئله غرب فارغ از علایق سیاسی و ایدئولوژیک کار دشواری است و همه کسانی که در این بحث وارد شده اند، دانسته و ندانسته بحث را به سمتی برده اند که علایق و مقاصد سیاسیشان اقتضا می کرده است. یعنی در حقیقت بحث های سابق و کنونی با هم تفاوتی ندارند، هرچند که به بحث ظاهر فلسفی داده باشند. مثلاً وقتی اشکال می کنند که غرب یک کل نیست که اجزاء آن را بتوان اخذ کرد، در مورد کل و معانی و صورت های آن فکر نکرده اند و اگر مثلاً از کل حقیقی و کل اعتباری گفته اند، به نظر می رسد که از حد تکرار اصطلاحات درنگذشته باشند. این تقسیم حقیقی و اعتباری همان است که معمولاً در ترجمه آثار سیاسی و اجتماعی جدید به طبیعی و قراردادی تعبیر می شود، اما یک کل دیگر هم داریم و آن کل تاریخی است. تاریخ نه قرارداد است و نه یک امر طبیعی. اصلاً تاریخ موجود نیست، بلکه موجود می شود. وقتی فی المثل در تاریخ غربی سخنی به میان می آید، مجموعه متحقق شده ای را می بینند که اجزاء آن هر یک به صورت مستقل در اینجا و آنجا مورد توجه قرار گرفته و مردم سرزمین های دور به فرا گرفتن و پیروی از آن

پرداخته اند. این مجموعه چنانکه می بینیم مثال و اسوه تمدن در سراسر روی زمین شده است و همه می کوشند اجزاء آن را جدا از هم بدانند و آنها را در کنار هم در نظر آورند و یک موزاییک تجددمآبی بسازند. دانش را دانشمند و سیاست را سیاستمدار و هنر را اهل هنر و بازار و کار و بار آن را اهل بازار فرا می گیرند و از این فراگرفتن ها مجموعه ای که هر جزء آن شبیه چیزهایی در جهان غربی است، پدید می آید. اندیشه همگان و فطرت اول آدمی هیچ مشکلی در این قضیه نمی بیند و البته از این حیث بر آن هیچ باسی نیست. مشکل وقتی پیش می آید که برخی از مدعیان فلسفه هرچه را که در جهان متجدد به وجود آمده است، شناختنی می دانند. هرچند که این شناخت درجات و مراتب دارد و معمولاً چنانکه باید صورت نمی گیرد. اما به هر حال علم جدید را می توان آموخت. رسوم اداری را می توان فرا گرفت و پیروی کرد. خرید و مصرف کالاهای تکنیک هم خیلی آسان است. اگر هم احیاناً یک رسم سیاسی و اخلاقی یا کالای صنعتی را نخواستیم، به آن را رو نمی کنیم. در این وضع معلوم نیست غرب یا حتی نظم تجدد چه جایی دارد؟ فرا گرفتن و اخذ و اقتباس آنچه موجود است معمولاً از عهده همه بر می آید، اما چرا این قضیه آسان را درک نمی کنیم که هر کس نان بخرد و بخورد نمی داند نان چگونه تولید می شود. مصرف کنندگان علم و تکنولوژی شرکای جهان علم و تکنیک نیستند، زیرا آنها با چیزی از علم که به گذشته تعلق پیدا کرده است، آشنا نمی شوند و با آینده آن پیوندی ندارند. پس باز هم باید صبر کنند تا علم و تکنولوژی در جایی موجود شود تا بتوانند آن را اخذ کنند. می بینیم که آموزش ها و اقتباس ها آموزش و اقتباس اشیاء پراکنده و متفرق است و راست می گویند که وحدت ندارد و نام کل بر آن نمی توان نهاد. من هم هرگز به این مجموعه اقتباس های پراکنده و موقعی عنوان کل واحد نداده ام. اینها به هم بسته نیستند و وحدت ندارند و به همین جهت در تاریخ وارد نمی شوند. به عبارت دیگر تاریخ مجال اشیاء پراکنده و بی نظم و نامربوط نیست. در جهان تجددمآبی که جوهری از سیاست و فرهنگ و آداب جهان متجدد را پذیرفته اند، تراکم این آموخته ها و رسوم وارداتی نفوذ فرهنگ قدیمی را کاهش داده و موجب نوعی گسستگی تاریخی و فرهنگی شده است. رسوم تمدنی وارداتی هم که از یکدیگر مستقل فرض شده و جداگانه اقتباس شده اند، به هم ربطی نمی توانند داشته باشند و چون با هم ارتباطی ندارند، ناهماهنگند. این ناهماهنگی را در جهان توسعه نیافته می توان دید، ولی اگر شئون جهان توسعه نیافته چنانکه باید به هم مرتبط نیست، نباید نتیجه گرفت که ارتباط وجود ندارد. اگر اعضای یک ارگانسم را از هم جدا کنند و کنار هم بگذارند پیداست که اعضای جدا شده اعضا یک پیکر نیستند و به هم ارتباط ندارند و آیا معقول است که از این وضع نتیجه بگیریم که هرگز ارتباطی میان اعضا نبوده است و نباید بوده باشد. این راست است که در جهان متجددمآب و حتی گاهی در جهان متجددی که به پایان راه خود رسیده است، درجات و صورت هایی از آشفتنگی و پریشانی و گسیختگی و ناهماهنگی را می توان دید و نشان داد. هیچ تاریخی نظم

و آهنگ یک مکانیسم ندارد. نظم مکانیکی اگر در اختیار و قدرت ما قرار می گیرد از آن جهت است که در علم ما قرار می گیرد و می توانیم در باب آثار و نتایج آن حکم کنیم (مکانیسم تاریخ و آینده ندارد و به این جهت نگفتم می توانیم درباره آینده آن چیزی بگوییم). (این حکم از آن جهت ممکن می شود که اجزاء مکانیسم اشیاء مرده اند و به این جهت می توان آنها را بازسازی یا جا به جا کرد. مکانیسم و نظم مکانیکی را ما طراحی می کنیم. از آغاز زمان استقلال ظاهری و سیاسی کشورهای مستعمره یا درست بگوییم از آغاز عصر برنامه ریزی برای توسعه، سودای بازسازی و شبیه سازی جامعه جدید پیدا شده است. از چندین سال پیش زیست شناسان هم به شبیه سازی حیوانات پرداخته اند و از شبیه سازی انسان هم سخن هایی به میان آمده است. سودای شبیه سازی تاریخ را در قیاس با سودای شبیه سازی حیوانات و انسان می توان دریافت. سخن نه کاملاً نادرست اما غیر تحقیقی مشهوری وجود دارد که بر طبق آن علوم اجتماعی و انسانی در پی علوم دقیقه به وجود آمده و از روی گرده آنها ساخته شده یا باید ساخته شوند. چنانکه می بینیم این بار شبیه سازی ابتدا در تاریخ پیش آمده و سپس زیست شناسان دست به کار آن شده اند. مراد این نیست که قاعده ای در تاریخ نقض یا معکوس شده است. وجه این امر معلوم است. در روش علمی دانشمند با احتیاط پیش می رود و مواظب است که شکست نخورد و به نتیجه برسد. وقتی پس از جنگ دوم برنامه بازسازی اروپای ویران شده در جنگ اجرا شد و طرح توسعه تجدید (البته به نام توسعه اقتصادی و اجتماعی) در کشورهای جهان سوم در زبان ها افتاد و به گفتار مسلط در سیاست عصر مبدل شد، بیولوژی سر برافراشته بود و تند می تافت. در آن ایام گفته می شد که بیولوژی علم آینده است، اما این علم هنوز در راه شبیه سازی وارد نشده بود. شاید کسی فکر کند که از این حیث از سیاست و تاریخ عقب افتاده بود، ولی اگر به معنی و حقیقت شبیه سازی در این دو قلمرو توجه کنیم از قیاسی که آوردیم صرف نظر می کنیم. من از آن جهت این قیاس را پیش آوردم که معمولاً حکم تاریخ را با احکام متدولوژی علم در هم می آمیزند یا بجا و نابجا تاریخ را با مکانیک و البته کمتر با زیست شناسی می سنجند. در تاریخ بشر شبیه سازی اولین بار در آغاز قرن نوزدهم با اقتباس فی-الجملة علوم و فنون و رسوم اروپایی در کشورهای آسیایی و آفریقایی حادث شده و البته این یک امر بی سابقه ای بود. همواره فرهنگ ها بر یکدیگر تأثیر گذاشته اند. ایران و یونان و مصر و چین و هند از یکدیگر یا یکی از دیگری بسیار چیزها آموخته اند. ما فلسفه و طب و ریاضی و نجوم یونانی و چینی و هندی را به زبان خودمان برگردانده ایم و در مطاوی آن تحقیق کرده ایم. حتی با آیین ها و اعتقادات به خوبی آشنا شده ایم، اما هرگز در تاریخ هیچ قومی در همه شئون از قوم دیگر پیروی نکرده بود. می گویند اولاً اکنون هم هیچ قومی یکسره از جهان متجدد غربی پیروی نمی-کند. ثانیاً در قدیم هم اروپا مسیحیت را پذیرفت و زندگی خود را بر وفق احکام و تعالیم عهد قدیم و عهد جدید سر و سامان داد. تمدن هزار ساله قرون وسطی تمدن مسیحی است و مسیحیت از شرق به

اروپا رفته است. هرچند که ممکن است بگویند مسیحیت و کلیسا در غرب قوام پیدا کرده است. بر همین قیاس تجدد هم در بسط و انتشار به مقتضای اوضاع و احوال مردمان و سرزمین ها دستخوش تغییر شده است. در این هر دو اشکال باید تأمل کرد. اینکه می-گویند هیچ قومی یکسره از غرب پیروی نمی کند درست است، اما مهم این است که همه اقوام غیر غربی چه بدانند و به زبان بیاورند و چه ندانند و حتی شعار دشمنی با غرب بدهند، راهی را می پویند که به سوی صورت ایده آل یا وهمی غرب متجدد که در آن علوم و کمالات همه جمع شده و مفسد و مظالم در آن از میان رفته است، می رود. این وضع با گرویدن یک قوم به یک دین متفاوت است. مردم اروپا مسیحی شدند و به تدریج نظام مسیحیت و کلیسای مسیحی قوام یافت، اما اگر تجدد را هم چیزی نظیر دیانت بدانند، توجه کنند که مردم غیر متجدد در هنگام رو کردن به تجدد به آن ایمان نیاوردند (هنوز هم فلسفه خوانده های ما با استفهام انکاری می گویند غرب و تجدد چیست و کجاست و چه معنی دارد). مردم چنانکه مدعیان به درستی می گویند به غرب و تجدد کاری نداشتند، بلکه خود را به اشیاء تکنیک غربی محتاج دیدند. مثلاً کشور ما که از زمان صفویه بر اثر بعضی ضرورت ها با انگلستان و اسپانیا و فرانسه و ایتالیا و بعضی کشورهای دیگر اروپایی رابطه و داد و ستد اقتصادی و فرهنگی برقرار کرده بود، چاپخانه و ساعت و توپ و تفنگ و دارو و . . . می خواست و البته به علم جدید هم کم و بیش احساس نیاز کرده بود و چنین بود که همه رشته های دارالفنون تکنیکی و کاربردی بود. دارالفنون رشته ریاضی نداشت، اما در رشته توپخانه به اندازه کافی و شاید بیش از حد نیاز، ریاضیات تدریس می شد. پزشکی و توپ ریزی اولین چیزهایی بود که ما از غرب آموختیم و البته اینها به یکدیگر و به هیچ چیز دیگر مربوط نبودند. چنانکه ممکن بود پزشکی را بیاموزند و به توپ سازی و توپ ریزی اعتنا نکنند. اما توجه کنیم که کار با فرا گرفتن پزشکی و توپ ریزی تمام نمی شد، بلکه هر روز سوغات تازه ای می رسید و احتیاج های تازه پدید می آورد. کسی که اهل فلسفه نیست حتی اگر پنجاه سال فلسفه خوانده باشد نمی فهمد و نمی تواند دریابد که پدید آمدن نیازهای تازه با آدم چه می کند. شاید شایع ترین و مقبول ترین تلقی از انسان این باشد که او یک چیز ثابت است و هر وقت و هر جا باشد و هرچه بکند همان است که بوده است، اما کم نیستند متفکرانی که می گویند انسان چیزی جز قول و فعل خود نیست و ملاصدرا می گفت که آدمی را در جایگاهش در قوس صعود باید دید و شناخت. یعنی انسان ماهیت ندارد، بلکه او در قوسی که از وجود عنصری آغاز می شود و به مرتبه قاب قوسین او ادنی می رسد، سیر می کند و هر جا که برسد وجودی در خور آنجا دارد یا بگوییم وجودش عین وجود آنجاست (با تعبیر وجود آنجا در فلسفه هیدگر اشتباه نشود). حتی اگر فهم نظر اخیر چندان دشوار نباشد، آسان تر این است که چیزها را جدا از یکدیگر بیاوریم، زیرا پیوندها و رابطه ها ذهن و هوش را به تعب می اندازد و آدم کوچی این تعب را بر نمی تابد. برای او که نادانسته به ساز جهان کنونی می رقصد، همه چیز و همه کار برای بشر ممکن است. بشر در هر

جا و هر زمانی که باشد می تواند زاهد و عارف و خدا دان و خدا خوان باشد و در مسابقه توسعه اقتصادی - اجتماعی و مصرف اشیاء و ابزار تکنیک، گوی سبقت از دیگران برآید. در نظر او هیچ چیز با هیچ چیز ملازمه یا منافات ندارد. توسعه هم مستثنی نیست و بنابراین لوازمی ندارد که بتوان از آنها گریخت. پس خوبی های توسعه را می گیریم و با زهد و تقوی جمع می کنیم و بدی هایش را وا می گذاریم. این فکر هم راحت و آسایش می آورد و هم غرور و اعجاب نسبت به خود. اما چون این دو با هم نمی سازند، خیلی زود آسایش بر هم می خورد و غرور به احساس حقارت مبدل می شود. آیا کسی که در قدم های عادی زندگیش گرفتار ضرورت است و اگر اختیار و انتخابی دارد همواره باید میان بدها یکی را انتخاب کند و اگر بخت و عقل داشته باشد از میان دو بد، بدتر را انتخاب نمی کند، زشت نیست که بپندارد هرچه بخواهد در جهان می کند و بهشت برین را نزد خود می آورد. می گویند مگر بشر آزاد نیست. اولاً چه می دانی آزادی چیست و حد آن کجاست و بعد مگر همه به یک اندازه و به یک درجه آزادند. آزادان و آزادگان بسیار بوده اند و هستند، اما چرا دست و پا بستگان بیرون افتاده از تاریخ، قید و بندها و نادانی ها و ناتوانی های خود را نمی بینند. بشر آزاد است و به نظر نمی رسد که در آزادی تفکر اصلاً خلاف و اختلافی باشد. آدمی در فعل هم آزاد است، اما به شرط اینکه موقع و مقام را بشناسد و بداند که چه می کند. اما آنکه با تفکر بیگانه است و در فلسفه چند لفظ و جمله قالبی می داند و با تصنع آنها را به زبان می آورد، اگر بر اهل نظر خورده بگیرد و آنان را نصیحت کند که مثل او فکر کنند، خردمندان را به قلمرو جهل دعوت کرده و در حقیقت خود را مضحکه اهل نظر قرار داده است. در این زمان کسانی مدعی شده اند که ایران هرگز تفکر نداشته و از یونانیان هم ظرف و قالب فکر را گرفته و با آن بازی کرده است. چنانکه اکنون هم حرفهای غربیان را می گیرد و طوطی وار به زبان ناقص و الکن خود بیان می کند. (ژان پل سارتر هم در مورد اقوام غیر غربی چنین نظری داشت. باز هم می گویند غرب چیست و کجاست. یک جلوه غرب رجوع به همین سخنی است که سارتر گفته است و بسیاری دیگر از صاحب نظران و نویسندگان و سیاستمداران غرب نیز در آن شریکند) من اگر هیچ نباشم و هیچ کاری نتوانم بکنم نمی خواهم مصداق و مثالی برای اثبات سخن آنان باشم. دیگران هم بهتر است از این موضع کناره بگیرند. خواندن یک یا چند کتاب فلسفه و تکرار کج و معوج مطالب آن کتاب ها هیچ هنری نیست، بلکه این سخن گفتن های کج و معوج نشانه انحطاط و بی فرهنگی است. اگر به کسی می خواهند مثلاً یاد بدهند که لفظ مار را چگونه می - نویسند او به آسانی می تواند یاد بگیرد، اما اگر هم نتوانست یاد بگیرد قضیه چندان اهمیت ندارد. در تاریخ بی سوادى امر عجیب و نادری نیست. یکی هم اگر نخواهد با سواد شود قانون تعلیمات اجباری هم شاید با او مماشات بکند. اما وضع دیگری هم ممکن است پیش آید و آن اینکه شاگرد چندان بدخیم باشد که به معلمش بگوید شما اشتباه می کنید. اینکه شما می نویسید مار نیست. مار را من دیده ام. شکلش شبیه تازیانه است و

پوست رنگارنگ دارد، اما نوشته شما چیز دیگری است. باز هم حرف این شخص قابل تحمل است، گرچه از سر حماقت حرف می زند. مصیبت وقتی بزرگ می شود که این موجود بدخیم علم داعیه بردارد و خود را دانا و استاد و آموزگار بخواند. بعضی نویسندگان و ناظران غربی اینها را مایه تمسخر قرار می دهند. به خصوص که آدم دنیای توسعه نیافته را بی فهم و جاهل و ناتوان می انگارند. وقتی آنها ما را ناتوان در درک و عمل می خوانند و می گویند حتی در علم مقلدیم و الفاظ و عبارات و فرمول ها را تکرار می کنیم چه اصراری داریم که شاهد صدق سخن آنان شویم. می دانم و به سخن سخن سرای بزرگ اعتقاد دارم که:

گر از بسیط زمین عقل منعدم گردد
به خود گمان نبرد هیچ کس که نادانم

به نادان نمی توان گفت که نادان است و از او نمی توان خواست که از ظلمت نادانی بیرون آید. به خصوص وقتی که جهل یا عادت فکری خود را علم و تمام علم می داند. اگر سقراط روش طنز و دیالکتیک اختیار کرد، شاید وجهش این بود که با تعلیم مستقیم نمی توانست طرح نظری خود را بفهماند. در هر صورت آدمیان زندانی دائم و ابدی جهل و غفلت نیستند و اوقاتی هست که در آن راهی پیش پای خود می بینند و قدر و قدرت خود را می آزمایند. وقتی در راه گام می-نهند راه نیز به تدریج گشوده می شود و این راه تازه چه بسا اقتضا کند که قواعد تازه ای برای راه رفتن بجویند و بیابند. اگر اروپایی ها در قرون پانزدهم و شانزدهم درنگ کردند و راه قرون وسطی را ادامه ندادند، راهی دیگر یافته بودند و در آن راه به قواعد و رسوم و رفتار و علم و معیشت دیگر رسیدند. این راه- و نه مجموعه قواعد و رسوم و سیاست و علم و معیشت - راه تجدد است که در مسیر و دنباله راهی که از یونان آغاز شد، گشوده شده است. شاید اکنون راه به پایان رسیده باشد و بتوان انتظار گشایش راه دیگر داشت، اما کار گشایش راه و آغاز یک تاریخ را سهل نباید انگاشت. کسانی که گمان می کنند این راه را می شناسند معمولاً عادات فکری خود را چندان عظیم می انگارند که آنها را عین راه تاریخ می دانند. راه تاریخ نه با خودبینی و خودرایی، بلکه با آزمایش درد و تفکر گشوده می شود و از نشانه های دردمندی و تفکر، تواضع و آزادی از پرمدعایی و غوغا و شهرت است.

فصل پنجم :

فلسفه در مواجهه با غرور و حماقت

فلسفه در نظر دوستدارانش عین تعقل است و هرگز به حماقت مبتلی نمی شود و در نظر مخالفانش یاوه و بیهوده و حرف مفت است و البته یاوه و بیهوده و حرف مفت عین حماقت نیست. اگر بیهوده گویی حماقت باشد، باید گفت که جهان را حماقت تسخیر کرده است. ولی بیهوده گویی همیشه حماقت نیست. بیهوده گویان گاهی نیز از سر شیادی و غلط کاری بیهوده می-گویند. معمولاً اینها را هرچه بدانیم احمق نمی خوانیم. حماقت به یک اعتبار بزرگتر و خطرناکتر از بیهوده گویی است و به اعتبار دیگر بی گناه تر از آن است. احمق همیشه قصد فریب و غلط کاری ندارد و وقتی می خواهد دیگران را فریب دهد، مشت خود را باز می کند. او تفاوت میان درست و نادرست و سودمند و مضر را نمی داند. ممکن است از مصلحت بینی و صلاح و سود و حقیقت بگویند، اما از عهده تشخیص مصلحت و درک درست و نادرست و بجا و نابجا بر نمی آید. گمان نشود که احمق ضرورتاً درس نخوانده و بی اطلاع و کم هوش است. احمق هم در میان مدرسه نرفته ها یافت می شود و هم در زمره دانشمندان و سیاستمداران. اما در میدان سیاست احمق ها بیشتر توی چشم می آیند. در عالم سیاست ممکن است آدم های بی باک و پشت هم اندازی باشند که وقتی در جاهایی بی عقلی غلبه می کند از دیگران پیش افتند. اینها به اعتباری احمق های جهان سیاستند. پس اگر گفته می شود احمق ساده لوح است، مپندارید که هر ابلهی مثل ابله داستایوسکی دوست داشتنی است. ابله داستایوسکی صرافت طبع و آزادی و شجاعت دارد. احمق اهل هیچ یک از اینها نیست. حتی چنانکه گفته شد چه بسا که شیادی و غلط اندازی هم می کند، اما چون شعور ندارد، غلط کاریش گاهی به خودش برمی گردد. همیشه و همواره در جهان احمق ها بوده اند. چنانکه در نقطه مقابل آنان خردمندان هم وجود داشته اند. زمانه خوب، زمانه ای است که در آن احمق کم باشد و خرد و خردمندی آثار حمق و حماقت را تدارک کند. زمانه بد، برعکس، زمانه غلبه حماقت و قحط خرد و خردمندی است. من اکنون کاری به این ندارم که چگونه و در چه وقت یک جامعه به خرد و خردمندی رو می کند یا دچار حماقت و بی خردی می شود، بلکه می خواهم از یک ابتکار کم نظیر علمی خبر دهم که یکی از جلوه های ابتلای علم و فلسفه به حماقت است. چند سال پیش شخصی به نام سوکال که استاد فیزیک در یکی از دانشگاه های آمریکا بود، مقاله ای متضمن اقوال و آراء فیلسوفان مشهور و معروف به پست مدرن فراهم آورد و آن را برای مجله **social Text** فرستاد. مجله بعد از یکی دو سال مقاله را منتشر کرد. ظاهراً در هیئت تحریریه مجله تمایل به تفکر پست مدرن غالب بوده است یا این تمایل کم و بیش در آنجا وجود داشته

است. آقای سوکال چون آراء گردآوری شده را یاوه می دانسته است، چاپ شدن مقاله را دلیل تام و تمام بر ضعف ادراک و جهل صاحبان مجله و همه وابستگان به اندیشه پست مدرن دانسته و این نظر خود را در مجله *Lingua Franca* نوشته و به زعم خود و همکارانش شیادی پست مدرن را افشا کرده است. در مقاله آقای سوکال چنانکه خود او گفته است مطالب فیلسوفان پست مدرن در باب علم مونتاژ شده است بدون اینکه هیچ پیوندی میان آنها باشد. قصد سوکال این بوده است که به قول خودش به شیوه پست مدرن ها شعبده بازی کند و ایشان را در دام فریب گرفتار سازد. وقتی مقاله سرهم بندی شده سوکال چاپ شد او خوشحال و سرمست از موفقیت با همکاری یکی دیگر از استادان فیزیک دفتری فراهم کرد به نام «شیادی در ضیافت عقلی» (این دفتر به نام چرندیات پست مدرن به فارسی ترجمه شده است). وقتی یک فلسفه خواننده آشنا با اندیشه پست مدرن کتاب را می خواند درمی یابد که نویسندگان قصد نقد و نقادی ندارند و فلسفه نمی دانند که از عهده نقد فلسفه ها برآیند، بلکه غرضشان زشت جلوه دادن فلسفه بوده است نه نقد و بحث. می دانیم که اهل فلسفه با هم اختلاف ها دارند و هر فیلسوفی فلسفه خود را فلسفه درست می داند و فلسفه های دیگر را نمی پسندد و شاید یاوه هم بدانند، اما اگر زبان بگشاید یا قلم به دست گیرد که عیب و ضعف فلسفه های دیگر را آشکار کند، باید طوری بگوید و بنویسد که صاحبان فهم و خرد و اهل فلسفه آن را لاف قابل تأمل بدانند و گرنه ناسزاگویی به فیلسوف از عهده همه کس برمی آید و البته ناسزاگویان و هتاکان بی باک، بهتر از عهده انجام این کار برمی آیند. به قضیه آقای سوکال بازگردیم. ایشان که اعتراف می کند فلسفه نمی داند و یک فیزیکدان «میانمانه» است، مروری در آثار دریدا و ژیل دلوز و لاکان و . . . کرده و هرچه را که آنان از علوم فیزیک و ریاضی در آثار خود آورده و بر سبیل تمثیل و تنظیر مسائل تاریخی فرهنگی با طرح های علمی در خیال آورده اند، گرد آورده و مقاله ای فراهم کرده است تا بگوید که فیلسوفان بی آنکه مسائل علوم را دریابند آنها را نقل کرده اند تا مطالب خود را با آنها بیاریند و درست جلوه دهند. سوکال این همه را بیهوده و نادرست و حتی مسبوق به غرض و قصد شیادی دانسته است. او با اینکه فیلسوف نیست می تواند آراء پست مدرن را درست نداند و نپسندد و حتی در رد آنها هر چه می خواهد بنویسد، اما صرفنظر از اینکه مایه و دانش کافی برای نقادی داشته یا نداشته در این مورد قصدش نه نقادی، بلکه باز کردن مشت نویسندگانی بوده است که او آنها را شیاد می-داند. نفهمیدن یک نظر فلسفی و مخالف بودن با آن در عالم فلسفه یک امر عادی است. حتی اهل فلسفه یک نظر را گاهی به صورت های مختلف و حتی متضاد تفسیر می کنند، اما شیادخواندن یک پزشک و روانشناس بزرگ و جمعی دیگر از اهل نظر که همه زندگیشان در تحقیق و مطالعه گذشته است، آن هم از سوی یک فیزیکدان میانمایه چه وجهی دارد؟ اول ببینیم کسی که معروفترین صاحب نظران معاصر را شیاد می خواند کیست و چگونه شیادیشان را اثبات می کند. او مقاله ای از مجموعه اقوالی که آنها را یکسره یاوه می داند، فراهم آورده و برای

مجله ای فرستاده است تا اگر آن را چاپ کرد دلیلی یافته باشد برای اثبات اینکه اولاً فیلسوفان پست مدرن کم فهمند و ثانیاً صاحبان مجله ای که مقاله بی ربط را چاپ کرده است، هم نادانند و هم شاید. چرا که چیزی را چاپ کرده اند که به نظر سوکال یاوه است و این یاوه ها را برای ترویج آراء مختار خود چاپ کرده اند.

آقای سوکال هر که و هر چه باشد پیداست که فلسفه نمی داند. مع هذا او دو کار مهم کرده است. یکی اینکه زحمت کشیده و بعضی آراء پست مدرن ها را که به نظر او سخیف است (از اوصاف آقای سوکال این است که به خود ظن اشتباه نمی برد و حتی در فلسفه خود را ملاک و میزان تشخیص حق و باطل و درست و نادرست و سطحی و عمیق می داند) در مقاله ای گردآورده و برای انتشار به مجله **social Text** فرستاده است و کار دوم که با مقاله افشاگر بعدی تکمیل می-شود، رسوا کردن پست مدرن هاست. کار اول چندان عادی نیست، یعنی معمولاً دانشمندان و نویسندگان به گردآوری ساده مطالبی که نمی پسندند و درست نمی دانند، نمی پردازند. مگر اینکه بخواهند سستی و نادرستی مطالب را به صاحبان آنها نشان دهند. اما آقای سوکال به جای تذکر راه افشاگری پیش گرفته است. بر آقای سوکال در اینجا بآسی نیست، زیرا او سستی و نادرستی مطالب و شیادی نویسندگان آنها را آشکار و بدیهی و مسلّم می دانسته و نیازی به اثبات آن نمی-دیده است. مهم این است که بدانیم این بداهت و آشکارگی را از کجا دریافته است. ظاهراً این معنی را پس از تأمل در نیت و قصد افشاگری او بهتر می توانیم دریابیم. پس بنا را بر این بگذاریم که آقای سوکال قصد بدی نداشته و اصلاً شیادی نکرده و اگر کرده است عذر داشته است، زیرا می خواسته است با تقلب خود متقلب بودن دیگران را اثبات کند. ظاهراً به نتیجه بدی رسیدیم و آن اینکه سوکال عجالتاً شیاد و متقلب است، اما باید ببینیم آیا اولاً می توان با دروغ و تقلب با این دو مقابله کرد و ثانیاً آیا با تقلب او تقلب دیگران اثبات شده است. اگر شده است آیا شیادی او را یک شوخی کم سابقه و بی مزه تلقی کنیم که برای جلوگیری از زشتکاری های بزرگتر صورت گرفته است. وقتی به نتیجه نظر می کنیم، می بینیم که هیچ اتفاق غیر عادی روی نداده است. مجموعه ای از قطعات کتب و مقالات پست مدرن ها چه سست و ضعیف و چه متقن و موجه در مجله ای که مقالات پست مدرن منتشر می کند، چاپ شده است. کجای این واقعه غیر طبیعی و غیر عادی است. فرض کنیم که اقوال فیلسوفان نامبرده در مقاله سوکال درست نباشد، مگر این اولین بار در تاریخ است که مطالب علمی به درستی درک نشده است. بپذیریم که نویسندگان مورد نظر سوکال در نقل آراء علمی اشتباه کرده اند. آنها قصدشان اثبات رأی و نظری با استناد به مطالب و پژوهش های فیزیک نبوده است که استدلالشان را مخدوش بدانیم و بگویم بر اساس مقدمات ناصحیح نتیجه گیری کرده اند، بلکه آنها در مقام تنظیر از فیزیک و نجوم مطالبی آورده اند. من از همه آنچه در آثار پست مدرن ها آمده است، دفاع نمی کنم و هیچ کس نمی تواند آراء

نویسندگانی را که با هم اختلاف‌ها دارند تأیید کند. از این گذشته اصلاً کاری به پست مدرن و مدرن ندارم، بلکه غرضم این است که بگویم با یافتن یک یا چند اشتباه در آثار یک صاحب‌نظر اهمیت نظر او را نمی‌توان انکار کرد، چنانکه اگر در نوشته‌ای چند جمله درست یافت شود نویسنده‌اش را صاحب‌نظر نباید شناخت. اگر آقای سوکال می‌خواست آراء پست مدرن را رد کند می‌بایست به اصول آراء و امهات نظرهای آنان می‌پرداخت و ضعف و نارسایی آنها را عیان می‌کرد نه اینکه در آثار آنان بگردد تا سهوی پیدا کند و آن سهو را دستاویز غوغا قرار دهد و اخلاقی‌تر این بود که مقاله‌ای می‌نوشت و به نویسندگانی که به نظر او درک و دریافت نادرست از مطالب فیزیکدانان داشته‌اند تذکر می‌داد و منقولات آنها را اصلاح می‌کرد، ولی او روش دیگری اختیار کرده است. اگر این روش درست باشد یک فلسفه دان هم می‌تواند موارد قصور فهم او از آراء پست مدرن‌ها را آشکار کند، اما اگر چنین کرد، حق ندارد که بگوید سوکال فیزیک نمی‌داند. سوکال که مطالب فیلسوفان را با فهم خود می‌سنجد در حق خود ظن اشتباه نمی‌برد چنانکه با خواندن کتاب موسوم به چرنیاتی پست مدرن (به فارسی) می‌توان حدس زد که به نظر نویسنده همه فلسفه‌ها باید چرند باشد و پیش کشیدن سهو فیلسوفان پست مدرن بهانه بوده است. وقتی کسی خود را ملاک حق و حقیقت و همه فلسفه‌ها را باطل بداند و بسیاری از فیلسوفان را شاید بخواند، شاید در این پندار باشد که با اعلام رأی و نظر خود ریشه فلسفه را می‌کند و . . . اما ظاهراً فیلسوفان اروپایی و آمریکایی و پست مدرن‌ها وقتی به شیرین کاری آقای سوکال ننهادند و ظاهراً به حکم حکمت جواب جاهلان را خاموشی دانسته‌اند. آقای سوکال به گمان خود آراء سخیف فیلسوفان پست مدرن را به نحوی گردآورده است که صاحبان مجله **social Text** این سخیف بودن را درک نکرده‌اند. نویسنده عظیم الشان مقاله، مطالب را با لحن موافق کنار هم قرار داده و از اظهارات تا زمان انتشار مقاله قصور ورزیده است، زیرا می‌خواست است نشان بدهد که بی‌راهنمایی ایشان دیگران متوجه نادرستی و درستی مطالب نمی‌شوند. بعد از اینکه ایشان نظر خود را اظهار کردند چنانکه می‌گویند غوغایی برخاسته است (البته من اطلاع دقیقی از این غوغا ندارم). آنچه می‌دانم این است که فیلسوفان اظهار نظر نکردند. وقتی جاهلی از روی جهل حرفی می‌زند با او نباید بحث کرد. البته جمعی که فرق میان فلسفه و حرف کوچه و مشهورات را نمی‌دانند، شاید حق را به آقای سوکال بدهند و بگویند لا‌کان و دریدا چه حق دارند درباره علم چیزی بگویند یا به علم متمسک شوند. اهل فلسفه بر این قولند که علم و فلسفه را نباید به کوچه و بازار برد و از اهل آنجا درباره درستی و نادرستی مطالب نظرخواهی کرد. آنها بسیاری از مطالب را در نمی‌یابند و طبیعی است که وقتی کسی چیزی را که گوینده‌اش را هم صاحب مرجعیت نمی‌داند درنیابد چه بسا که آن را سخیف و نادرست بخواند، ولی در اینجا وضع تفاوت دارد. یک استاد میانمایه فیزیک که فلسفه نمی‌داند به قول یکی از نویسندگان خودمان با «اهل راز دروغین» (مقصود صاحب‌نظران پست مدرن

است) شعبده کرده است و البته شما حق ندارید و نمی‌توانید بیت حافظ را برایش بخوانید:

بازی چرخ بشکندش بیضه در کلاه
زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد

عرض شعبده با اهل راز بد است و بازی چرخ بیضه را در کلاه شعبده‌گر می‌شکند و رسوایش می‌کند، اما شعبده با غیر اهل راز نه ممنوع است و نه لوازم و توابعی دارد که حافظ به آن نظر داشته است. بیضه در کلاه آقای سوکال نشکسته و شعبده ایشان در میان غیر اهل فلسفه مؤثر افتاده است. خطاب ایشان هم به همین گروه از خوانندگان مقاله بوده است. ایشان اگر می‌خواستند با اهل فلسفه بحث کنند وقتی ایشان عبارت و مطلب سخیفی نقل می‌کردند، می‌بایست سخافت آن را نشان دهند و نظر درست را بنویسند. اگر ایشان روش بحث و استدلال را مهمل گذاشته و تشخیص را به عهده فهم و درک همگانی گذاشته‌اند از آن است که فکر کرده‌اند مخاطبان ایشان به استدلال نیازی ندارند و همین که یک عبارت معقد و دشوارفهم را می‌خوانند فوراً بر بطلان و یاوه بودن آن حکم می‌دهند و نیازی به دلیل ندارند. یعنی صدور حکم در باب فلسفه و فلسفه علم را به آراء همگانی واگذاشتند. مشکل ایشان همین است و مشکل کوچکی نیست. از شوخی که بگذریم به نظر من سوکال به کاری زشت و جاهلانه دست زده است. کار او از آن جهت زشت است که اولاً دانشمندان و صاحبان نظران و معاریف زمان خود را تحقیر و تمسخر کرده و ثانیاً با دروغ و تقلب خود را به آنچه معتقد نبوده، معتقد نشان داده و برای اینکه آرایبی را که نمی‌پسندیده زشت جلوه دهد، قلم را با مسخرگی آلوده است. زشتی این کار وقتی بیشتر آشکار می‌شود که می‌بینیم کسانی را که حداکثر مطلبی را دریافته و در نقل دقت نکرده‌اند، شیاد و فریبکار خوانده است. اینکه مجله، مقاله آقای سوکال را پس از دو سال چاپ کرده است، یک امر عادی است و عجیب است که صاحبان مجله را نیز مخصوصاً از بابت چاپ مقاله خود شیاد خوانده است. اگر سوکال به این اکتفا می‌کرد که بگوید فیلسوفان با علم چندان آشنا نیستند و کسانی که چیزی را نمی‌دانند نباید نقل کنند، سخنش کاملاً موجه بود، اما شیادخواندن کسانی که آقای سوکال از طریق در افتادن با آنها شهرتی پیدا کرده است، با دانشمندی و حقیقت دوستی جمع نمی‌شود. در این قضیه اگر بتوان صرفنظر از سهوها و اشتباه‌ها کسی را شیاد دانست، آن شیاد آقای سوکال است یا لاقلاً باید گفت که او کاری غیر اخلاقی کرده است. مع هذا اگر بتوانیم به چند نکته توجه کنیم شاید نه از روی جهل به تحسین عمل سوکال بپردازیم و نه او را پر مدعای احمق بخوانیم، بلکه کار او را تفنن لوس و بی‌مزه یک شخص فاضل پرمدعا بدانیم.

۱- نویسندگانی که سوکال آنها را شیاد خوانده است قصد بیان نظر علمی نداشته‌اند و نمی‌خواستند با تمسک به احکام و قضایای علمی، اعتباری برای نظر خود کسب کنند. اگر آقای سوکال این معنی را می‌فهمید

که فلسفه و علم از یک سنخ نیستند و فیلسوفان برای اثبات و تأیید نظر خود نمی‌توانند به احکام علم استناد کنند و البته چنین کاری نمی‌کنند به این تفنن دست نمی‌زد. کاش آقای سوکال می‌توانست دریابد که اگر همه مطالب فیزیک نقل شده در آثار فیلسوفان پست مدرن از کتاب هایشان حذف شود، هیچ خدشه و لطمه‌ای به آن آثار نمی‌خورد، زیرا آن مطالب در نظام فکر نویسندگان جایی ندارد. فیلسوف باید از وضع علم زمان آگاه باشد، اما بنای فلسفه خود را بر احکام و قضایای علمی نمی‌گذارد.

۲- فیلسوف یا جامعه‌شناس ممکن است درباره مقام و جایگاه تاریخی تئوری‌های علم و تناسب آنها با نظام تمدنی چیزی بگوید یا در مقام تمثیل به آنها اشاره کند. این اشاره و تمثیل را با استناد اشتباه نباید کرد.

۳- اگر دلوز و گتاری و ایری‌گاری و . . . مطالب فیزیک را درست گزارش نکرده‌اند، بی‌دقتیشان را توجیه نباید کرد، اما شیادشان نباید خواند و البته نباید گفت که آنها چون فیزیک نمی‌دانند، فلسفه‌شان هم مردود است.

۴- برای ورود به فلسفه علم باید با کلیات مطالب علوم آشنا بود، اما لازم نیست که تفصیل آن مطالب را بیاموزند و در همه علوم استاد باشند، زیرا فیلسوفان علم نمی‌خواهند درباره درستی و نادرستی قضایا و احکام علمی حکم کنند، بلکه به ماهیت علم و وضع آن در تاریخ نظر دارند.

۵- دانشمند نباید چندان مغرور باشد که اگر کسی در علم او مایه‌ای نداشت مستحق هرگونه توهین و تحقیرش بداند. اگر این غرور وجهی داشته باشد فیلسوفان هم می‌توانند آقای سوکال را از بابت نداشتن ذوق تفکر و بی‌اطلاعی از فلسفه و دخالتش در ظریفترین مباحث فلسفی، بلفضول و شیاد و . . . بخوانند.

۶- آنچه آقای سوکال و همکارانش به آن توجه نکرده‌اند این است که فیلسوف پست مدرن برای اثبات رأی خود نمی‌تواند و نباید به قضایا و تئوری‌های علم استناد کند، زیرا او علم را امر اعتباری و تاریخی می‌داند. ظاهراً آقای سوکال علم خود را ملاک می‌داند و می‌پندارد هرکس در عالم علم و تحقیق بخواهد حرفی بزند باید از آنچه او می‌داند بگوید و چون فیلسوفان درس فیزیک نخوانده‌اند، مطالب فیزیک را ناشیانه در نوشته‌های خود می‌گنجانند تا دیگران فریب بخورند و آراء آنان را علمی بدانند. شاید این سخن هم برای سوکال و همفکران او بسیار ثقیل بیاید که خوانندگان آثار فلاسفه معمولاً برای علوم ارزشی بیش از فلسفه قائل نیستند که بخوانند آنها را پشتوانه فلسفه قرار دهند.

۷- فیزیک و فلسفه در یک سطح نیستند و فیزیکدان و فیلسوف هر یک برای اثبات نظر خود به نظر دیگری رجوع نمی کنند و نمی توانند رجوع کنند و می دانیم که این دو طایفه کمتر در کار یکدیگر دخالت می کنند. البته بعضی فیزیکدان ها اهل فلسفه و صاحب نظرند و بعضی دیگر هم در نوشته های خود با آراء فلسفی تفنن می کنند و چنانکه در نوشته های آقای سوکال می-بینیم بعضی از فیلسوفان و روان شناسان هم مطالب فیزیک را در نوشته های خود می آورند. هیچ-یک از این دو گروه در کار خود کاملاً موفق نیستند. اگر فیلسوفان و نویسندگان مورد نظر آقای سوکال فیزیک نمی دانسته اند مسلماً عدد دانشمندانی که در عین بیگانگی با فلسفه در فلسفه وارد شده و مطالب بسیار سطحی و سخیف نوشته اند، خیلی بیشتر است و اگر قرار باشد یاهو های فلسفی در آثار دانشمندان نقل شود مثنوی هفتاد من کاغذ می شود.

۸- با همه اینها از زمان طالس ملطی تاکنون فیلسوفان دانشمند و دانشمندان فیلسوف بسیار بوده اند. دکارت و لایب نیتس و کانت در دانش مقام بزرگ داشته اند: وایتهد و هوسرل هم ریاضیدان بوده اند. در زمره فیزیکدانان معاصر هم کم نبوده اند کسانی که ذوق و درک فلسفه داشته و صاحب نظر بوده اند. شاید هایزنبرگ یکی از نامدارترین آنها باشد، ولی همانطور که برای دانشمند بودن فلسفه دانی لازم نیست، فیلسوف بودن هم مشروط و موقوف به دانشمند بودن نمی شود.

فصل ششم:

خلط وجود و ماهیت: زمینه ساز اختلافات

یکی از موارد ابهام و سوء تفاهم در نوشته های من نسبت میان دین و تجدد است. وقتی مثلاً گفته می شود که حقوق بشر به جهان متجدد تعلق دارد یا قانون اساسی جهان جدید است، استنباط می شود که حقوق بشر در جهان پیش از مدرن یعنی در دین و فلسفه و فرهنگ گذشته جایی و وجهی نداشته است. اثبات این قضیه که حقوق بشر به جهان مدرن تعلق دارد در نظر من دشوار نیست و اگر آن را تفصیل نداده ام، ضرورتی نمی دیده ام. به عبارت دیگر چون در نظرم واضح و قابل فهم بوده است نیازی به تفصیل نداشته ام. از سوی دیگر دانشمندانی هستند که فی-المثل اسلام را دین کرامت انسان و مبشر حقوق او می دانند و با استناد به آیات قرآن و روایات قدسی نشان می دهند که بعضی از اصول حقوق بشر قبل از دوران تجدد مطرح بوده و حتی صفت دینی داشته است. مثلاً وقتی در قرآن کریم می خوانیم که کشتن یک انسان کشتن تمام آدمیان است باید بپذیریم که حق حیات به بهترین وجه اثبات شده است (توجه کنیم که این حق هم حق دینی و قدسی است) و علاوه بر این، همه آدمیان به تساوی تابع و مشمول یک حکم قرار گرفته اند. قضیه وقتی در ظاهر پیچیده تر می شود که گاهی دوستان همدل و همدم در دو سوی این اختلاف هستند و معمولاً مایل نیستند که از اختلاف بگویند. به این جهت اختلافشان پوشیده می ماند. در این اختلاف و دوستی باید تأمل کرد. اگر دوستان موافق در نتایج با یکدیگر موافقتند، چگونه در مبادی با هم اختلاف داشته باشند. من به این قضیه فکر کرده ام و به این نتیجه رسیده ام که تعارض در حقیقت کمتر به مبادی باز می گردد و به این جهت می توان آن را رفع کرد.

منطقیان در تناقض هشت وحدت را شرط می دانستند و ملاصدرا وحدت نهم یعنی وحدت حمل را بر هشت وحدت افزوده است. شاید بتوان وحدت وجود و ماهیت را نیز بر آنها افزود. مثلاً گاهی ما به ماهیت دین نظر داریم و حکمی می کنیم و گاهی از وجودش می گوئیم و به حکم دیگر می رسیم. دین در حقیقت خود حرمت و کرامت آدمیان را اثبات می کند. شاید بتوان گفت که دین با اجرای احکام شریعت وجود و تحقق می یابد، اما ماهیتش را باید از باب معرفت پرسید. در تذکره الاولیاء عطار آمده است که: بر سر در خانقاه ابوالحسن خرقانی نوشته بود: « هر که بدین سرا درآید نانش دهید و از ایمانش مپرسید چه آنکه بر سفره حق تعالی به جان ارزد، بر سفره ابوالحسن به نان ارزد». می بینیم که در زبان عطار و خرقانی آدمیت آدمی منوط به اعتقاد او نیست. مگر نه اینکه هر چه هست ازوست، پس رد و طرد آفریده ها در نظر ارباب معرفت چه وجهی می تواند داشته باشد.

سراسر بخشش جانان طریق لطف و احسان بود اگر تسبیح می فرمود اگر زَنار می آورد

دین در ذات خود که عین حب است از خامی و تعصب دور است، ولی وقتی حکومت و سیاست دینی تحقق می یابد و باید قواعد شریعت را اجرا کند، ضرورتاً به اجرای مواد اعلامیه حقوق بشر ملتزم نیست. اگر در یک حکومت دینی حکم شریعت با احکام غیر دینی مساوی باشد، چه لزومی دارد که نام دینی به آن حکومت داده شود. این حکومت مثل دیگر حکومت-هاست و اگر با آنها اختلافی دارد از حیث دینی بودن یا دینی نبودن نیست. نظام های حکومتی قدیم حتی آنها که نام خلافت داشتند، دینی نبودند. مثلاً در کشور ما قبل از مشروطه رسم استبداد حاکم بود، اما در میان مردم و در معاملات ایشان قانون شرع کم و بیش اجرا می شد. پس از مشروطه حکومت می بایست مقید به قانون باشد. اینکه بود یا نبود مطلب دیگری است. حکومت و دولت در زمان ما حتی اگر مستبد باشد، خود سری ها و خودرأیی هایش را وجهه و جلوه قانونی می دهد. اگر دولت و حکومت صفت اسلامی داشته باشد، باید قوانین شرع را رعایت کند. این قوانین هم در آثار فقهای بزرگ تدوین شده است و اگر لازم باشد اجتهادی صورت گیرد، رعایت مصلحت حکومت در این اجتهاد تعیین کننده است. البته می توان در نظر آورد و متوقع بود که یک حکومت دینی جدایی سیاست از اخلاق را نیز تدارک کند و سیاستی موافق و مناسب با اخلاق پیش گیرد و این یک خواست بزرگ است که برآورده شدنش موکول و موقوف به وقوع دگرگونی اساسی در تفکر و فرهنگ و فراهم آمدن شرایط بنیانگذاری نظم دیگری در جهان است. اکنون حکومت اسلامی بیشتر به رعایت قواعد و احکام شرع نظر دارد و چون در علم و تکنولوژی و اقتصاد و سیاست و آموزش و مدیریت از رسوم غالب عدول نمی توان کرد، ناگزیر بر قواعد و احکام متعلق به وظایف فردی و رفتار ظاهری بیشتر تأکید می شود. حکومت اسلامی از ابتدا وظیفه خود را اجرای احکام اسلامی و حفظ حکومت به هر قیمت می دانسته است. پس اگر گفته شده است که دموکراسی و رعایت حقوق بشر دستورالعمل سیاست دولت و حکومت اسلامی نمی تواند باشد، نظر به شرایط وجود این حکومت بوده است. از این مطلب نتیجه نباید گرفت که متدینان و متشرعان همه با آزادی مخالفند و حقوق مردمان را به رسمیت نمی شناسند و زیر پا گذاشتن حقوق بشر را تأیید می کنند و مگر نه این است که مبارزان مسلمان در سراسر جهان غالباً در خواست های خود را مستند به اعلامیه جهانی حقوق بشر می کنند. در این مورد گاهی سوءتفاهم پیش می آید. چنانکه ممکن است در ظاهر میان قول و فعل مسلمانان تعارض دیده شود، اما در حقیقت تعارضی وجود ندارد، زیرا چنانکه گفتیم حقوق بشر به اعتقادات مردمان آسیب نمی رساند و شاید در نظر یک مسلمان لاقبل متضمن قواعد اخلاقی سیاست باشد.

اختلاف و مشکل بزرگتر وقتی پیش می آید که یکی حقوق بشر را متعلق به جهان متجدد و قانون اساسی آن

بداند و دیگری برای حقوق بشر منشاء دینی قائل باشد. این اختلاف در ظاهر از اختلافی که به آن پرداختیم، شدیدتر است. اینجا هم اختلاف به خلط وجود و ماهیت (قوام) باز می‌گردد. من که حقوق بشر را متعلق به عصر جدید و متجدد می‌دانم، هرگز منکر نیستم که حقوق بشر و کل تاریخ تجدد منشاء دینی داشته است. وقتی تجدد با عناصر دینی قوام یافته است و نظمی شبه دینی دارد، چگونه منکر ریشه داشتن حقوق بشر در اندیشه دینی باشیم. موارد حقوق بشر در آثار و اقوال اولیاء دین و حکمای همه زبان‌ها و اقوام به صورت متفرق آمده است، اما تدوین مجموعه‌ای کم و بیش منظم و مرتبط به نام اعلامیه حقوق بشر و طبیعی دانستن آن حقوق و رسمیت بخشیدن به آن و لازم‌الاتباع دانستنش همه از حوادث جهان جدید و متجدد است. چنانکه گفته شد بعضی از مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر نه فقط با ظرافت بیشتر در کلمات اولیاء و عرفا و حکما، بلکه در فرمان‌های پادشاهان و سیاستمداران و از جمله در منشور کورش کبیر آمده است. اکنون هم مسلمانان می‌توانند اصول حقوق بشر را تأیید کنند و نه فقط رعایت آن را مغتنم بشمارند، بلکه زیر پا گذاشتنش را روا ندانند. هرچند که حکومت دینی نتواند مساوات تام و تمام پیروان همه ادیان را بپذیرد و رعایت کند. توجه کنیم که حتی قبل از انقلاب اسلامی هم این مساوات رعایت نمی‌شد. می‌بینیم که وجود اجزاء و مواد حقوق بشر به پیش از تجدد باز می‌گردد، اما قوام آن به عنوان قانون راهنمای سیاست و حکومت از قرن هیجدهم آغاز شده است. پس آنکه می‌گوید تصدیق حقوق بشر در گذشته سابقه دارد به اعتباری راست می‌گوید. مدعی جدید بودن آن هم از جهت دیگر حق دارد و به نظر نمی‌رسد که میان قائلان به جدید بودن حقوق بشر و معتقدان به دیرینگی آن هم‌زمانی و توافق ممکن نباشد. با این همه گمان نمی‌کنم که قضیه به همین سادگی و آسانی فیصله یابد. به خصوص که این اختلاف در موارد دیگر هم ظهور و تجلی کرده است. مثلاً در مورد یونانی بودن فلسفه و آغاز آن در آثار افلاطون و ارسطو سوءتفاهم به تدریج بیشتر شده است. اختلاف و سوءتفاهم در پاسخ به این پرسش پیش آمده است که فلسفه از چه زمانی به وجود آمده و در کجا آغاز شده است. یک پاسخ این است که فلسفه یک لفظ یونانی است و سقراط و افلاطون و ارسطو این یونانیان بزرگ، بنیانگذار آن بوده‌اند. پاسخ دیگر در ظاهر ضد پاسخ اول است، زیرا بر وفق آن از آغاز فلسفه نمی‌توان سخن گفت. دلیل آن هم اینکه اولاً فلسفه بحث عقلی است و بشر در ذات خود عاقل است. ثانیاً یونانیان فلسفه خود را تحت نفوذ آراء مصری و ایرانی پرداخته‌اند و در چین و هند و جاهای دیگر نیز حکمت و تفکر وجود داشته است. این دو پاسخ ظاهراً متضاد در حقیقت با هم تضاد ندارد و جمعشان ممکن است. چنانکه هیچ مانعی ندارد که کسی بگوید گالیله و نیوتون بنیانگذاران فیزیک جدیدند و آنها از علوم پیشینیان خود و از جمله از علم دانشمندان عالم اسلام بهره‌ها برده‌اند. یا رمان نویسی را متعلق به زمان تجدد بدانیم و اثر ادبیات قبل از تجدد را نیز در کار رمان نویسی تصدیق کنیم. تردید نیست که آدمیان همیشه هر جا بوده‌اند نظری به مبداء و معاد داشته‌اند و

از خدا و خرد و روح و جان و سعادت و نجات و منجی و نقص و کمال و صلاح و فساد و معرفت و غفلت و خوبی و زیبایی و . . . سخن های بدیع و حکیمانه گفته اند. شعر و هنر نیز همیشه و همواره با بشر بوده است. مهمتر از همه اینکه قبل از سقراط و افلاطون و ارسطو یونان شاعران و حکیمان و پزشکان و منجمان و ریاضیدانان و پیکر تراشان و معماران بزرگ نامدار داشته است. مسلماً کسی که افلاطون را بنیانگذار فلسفه می داند از وجود همروتوسیدید و فیثاغورث و اناگساگوراس و هراکلیتس و پارمنیدس و از آثار و آراء آنان بی خبر نیست. پس وقتی آراء آنان را فلسفه نمی داند باید از او توضیح خواست، زیرا اگر هراکلیتس و پارمنیدس فیلسوف نباشند دیگر لازم نیست که در کتب دینی و در حکمت ایرانیان و هندیان و چینیان در جستجوی فلسفه باشیم. اما چنانکه مشهور است به روایتی هراکلیتس و به روایت دیگر فیثاغورث از اولین کسانی هستند که خود را فیلسوف خوانده اند و حق هم داشته اند که چنین عنوانی به خود بدهند، زیرا فیلسوف در اصل به معنای دوست دانایی و دانای زمان و دمساز با سخن آن است، اما بعدها فیلسوف معنای دیگری پیدا کرد و بر کسی اطلاق شد که در مباحث ما بعدالطبیعه یعنی در اعراض وجود و در وجود و چیستی موجودات تأمل و بحث عقلی می کند. هرچند که با مسامحه همه صورت های تفکر را می توان فلسفه خواند. در این صورت شاید نتوان به معنایی که هراکلیتس و آمپدوکلس فیلسوفند زرتشت و لائوتسه و بودا و حکمای خسروانی و بوذرجمهر و . . . را نیز فیلسوف خواند، اما اینها هیچ یک اهل بحث و چون و چرا نبوده و از ماهیت موجودات پرسش نمی کرده اند. آنها با زبان منطق و قیاس های منطقی هم آشنا نبوده اند و زبانشان زبان حکمت و شعر بوده است. زبان شعر و حکمت زبان نفی و اثبات و رد و قبول نیست و در آن، میان خبر و انشاء هم تفکیک نمی شود. البته گفته های حکیمان می تواند ره آموز فیلسوفان و مورد نظر و بحث آنان قرار گیرد و در فلسفه وارد شود. اشتباه میان حکمت و فلسفه هم از آن رو پدید آمده است که در گفتار حکیمان و در زبان فیلسوفان مطالب مشترک وجود دارد و در هر دو درس هایی درباره اسرار وجود و زندگی آدمیان می توان یافت. این اشتراک و مشابهت بی اهمیت نیست و باتوجه به این اشتراک است که قرابت میان حکمت و فلسفه اثبات می شود، اما از اختلاف هم نباید غافل بود. این اختلاف در زبان ظاهر می شود. یعنی زبان حکیم با زبان فیلسوف تفاوت دارد و در نتیجه مخاطب سخن آنان هم متفاوت می شود. مقصود این نیست که آنها یک مطلب را به دو زبان می گویند و مراد یکسان و مشترک دارند. وقتی شاعران به زبان شعر از دوستی می گویند این دوستی غیر از دوستی بیان شده در زبان فلسفه است. خدا و عشق و دین و وفا و معرفت در زبان شعر همان نیستند که در کتاب های فلسفه از آنها گفته شده است. زبان حکمت کوتاه است و به شعر شباهت دارد. حکیم با کسی بحث نمی کند و به چون و چرا در آراء و اقوال نمی پردازد. او به صرافت طبع سخن می گوید و در بند اینکه کسی آن را می پذیرد یا نمی پذیرد نیست. زبان حکمت سابقه بسیار قدیم دارد و شاید این سابقه

به آغاز زندگی بشر برسد، اما زبان فلسفه با درس های ارسطو آغاز می شود. قبل از ارسطو افلاطون زمینه را مهیا کرده بود. اینها طرحی تازه و تفصیلی از وجود عالم در افکندند و علم وجود را که از حیث ماهیت با دین و حکمت و عرفان و شعر تفاوت دارد، تأسیس و تدوین کردند. اگر از ما بپرسند که آیا دیالوگ نویسی افلاطون چه وجهی داشته است و چرا سقراط فلسفه را با طنز و طرح پرسش های طنزآمیز آغاز کرده است، چه پاسخی می توانیم بدهیم؟ قبل از پرداختن به این پرسش ناگزیر باید به یک اعتراض احتمالی پاسخ داد. ممکن است اعتراض شود که مگر مردم قبل از سقراط با هم گفتگو و جدال و نزاع نمی کرده اند؟ چرا. گفتگو و نزاع در زندگی بشر همیشه بوده است. در زمان سقراط هم نمایشنامه نویسان بزرگ بوده اند که در دیالوگ نویسی استاد بوده اند، اما این دیالوگ ها با دیالوگ سقراطی تفاوت دارد. شاعر از چپستی و از کلی نمی پرسد. در خسرو و شیرین نظامی، خسرو از فرهاد پرسش ها می کند و پاسخ های دردمندانه و تراژیک می شنود:

بگفت از دار ملک آشنایی

نخستین بار گفتش از کجایی

شاید پاسخ های فرهاد در زمره بدیع ترین و زیباترین پاسخ هایی باشد که به پرسش های آمیخته به تحقیر خسرو می توان داد، اما این قبیل پاسخ ها سقراط را راضی نمی کرد. سقراط از چیزی می پرسید که در زبان مردم زمانش ناآشنا و ناشناخته بود و به این جهت گاهی آنها را پریشان و برآشفته می کرد. او از ماهیت می پرسید. درست بگوییم فلسفه با تمییز وجود از ماهیت آغاز شده است. این تمییز هم تمییز سقراطی است و به این جهت تأسیس فلسفه را به او نسبت باید داد. هیچ یک از حکیمان جهان قبل از سقراط به تفکیک وجود از ماهیت نپرداخته بودند. سقراط که از ماهیت چیزها می پرسید، مخاطبانش نمی دانستند و در نمی یافتند که از چه می پرسد و چه مقصودی دارد. پرسش از ماهیت پرسش تازه ای بود. ممکن است اهل دانش و دقت اعتراض کنند که سقراط و اخلافش به فرض اینکه فلسفه به معنی پرسش از ماهیت و علم بحثی در ماهیات را بنیاد کرده باشند، به صراحت وجود را از ماهیت تفکیک نکرده اند و این معنی در فلسفه اسلامی صراحت پیدا کرده است. این اعتراض موجه است. مع هذا توجه کنیم که فلسفه با طرح ماهیت (که باید غیر از وجود باشد) آغاز شده است. سقراط زبان پرسش و دیالوگ را برای گشودن راه پرسش از ماهیات اختیار کرد و افلاطون در تدوین دیالوگ هایش قواعدی را یافت و رعایت و مقرر کرد و ارسطو با درک و شناخت این قواعد به تدوین آنها در کتاب ارگانون پرداخت و با زبان علم بحثی به تعلیم فلسفه را آغاز کرد. این زبان به نظر نمی رسد که قبل از افلاطون و ارسطو در هیچ عالمی وجود داشته است. البته محققان و پژوهندگان می توانند در این باب تحقیق کنند. پس وقتی گفته می شود که فلسفه در یونان به وجود آمده است، اولاً مراد از فلسفه صورت و نوع خاصی از تفکر است که در آن به بحث از ماهیات می پردازند و راهنمای بحث نیز قواعد منطقی است. ثانیاً وجود

سوابق حکمی غیر یونانی (ایرانی، هندی، مصری) و به خصوص اثر تفکر یونانیان پیش از سقراط (حکمایی نظیر سولون، طالس، فیثاغورث، پارمیندس، هراکلیتس، امپدوکلس، آناکساگوراس) و نفوذ تعالیم سوفسطاییان در فلسفه و قوام آن انکار نمی شود. همه اینها علاوه بر اینکه شأن خاص خود دارند، زمینه سازان قوام فلسفه به معنای مابعدالطبیعه و علم بحثی در ماهیات بوده اند و سخنانشان کم و بیش به ماده فلسفه مبدل شده است.

نکته ای که در نظر من بسیار مهم است اینکه هر قوم و طایفه و مردمی برای داشته های خود نامی دارند و داشته هایی که نامی ندارند هرچه باشند (که نمی دانیم چیست)، داشته نیست. شاید بگویند علمی که یونانیان به آن نام فلسفه دادند در جای دیگر با نامی دیگر وجود داشته است، چنانکه غالباً نام حکمت یا معرفت را مترادف با فلسفه می دانند، اما اکنون دیگر حساب فلسفه از حکمت جدا شده است و حتی اگر حکمت و فلسفه را به هم نزدیک بدانیم آن دو را باهم اشتباه نمی کنیم. وجود کلمات حکمت در فلسفه و تعبیرهای شبه فلسفی در گفتار حکیمان نباید ما را از تفاوت ماهوی حکمت و فلسفه باز دارد.

یکی دیگر از موارد سوء تفاهم، نفوذ و تأثیر دین در قوام تجدد است. همه محققان تاریخ جدید کم و بیش تصدیق می کنند که در پیش آمد رنسانس و قوام جهان جدید که با رجوع به فرهنگ و هنر و فلسفه یونانی صورت گرفت، اندیشه یهودی مسیحی (و علم و فرهنگ اسلامی) دخیل بوده است تا آنجا که می توان گفت نه فقط نظام و شیوه زندگی غربی رنگ و بوی دینی دارد، بلکه فلسفه های جدید هم نه از روی گرده آثار یونانی و قرون وسطایی، بلکه بر حسب نظام بحث های کلامی تدوین یافته است. شاید برای ما بسیار مشکل باشد که بپذیریم بنیانگذار راسیونالیسم جدید یعنی دکارت، اندیشه اشعری مآب دارد، هرچند که آن اندیشه ها را دینی نتوان خواند. این نکته نیز شایان تأمل بسیار است که وقتی بدیع الملک میرزا چیزی درباره دکارت و لایب نیتس و کانت از دو استاد خود ملاعلی زنوزی و میرزا علی اکبر اردکانی پرسیده بود، هر دو پاسخ داده بودند که سخن اینها تازه نیست، بلکه چیزهایی می گویند که پیش از آن متکلمان ما گفته بودند. اگر بوی مطالب کلامی از آراء این فیلسوفان استشمام نمی شد، زنوزی و اردکانی از کجا می توانستند به اتفاق به چنین حکمی برسند.

پیداست که از این مقدمات قرابت و سازگاری تام و تمام مدرنیته با دین نتیجه نمی شود. تجدد هم دین نیست، اما به دین شباهت دارد. گویی از روی گرده نظام دینی ساخته شده است. مخصوصاً تصدیق دخالت دین در قوام تجدد را منافی با غیر دینی بودن آن نباید دانست. مدرنیته اعتقادات دینی را نفی نمی کند، اما دین را صرف اعتقاد شخصی و متعلق به قلمرو خصوصی می-داند، زیرا در نظام تجدد، آدمی خود منشاء قدرت و قانون و اخلاق و حکم است. قانون اساسی این جهان اعلامیه های حقوق بشر است. اینها صرف قواعدی نیست که به

جای سنت های قدیم نشسته باشد و مثل آنها رعایت شود، بلکه با آن و در آن بشر جدید پدید آمده و وصف و تعریف شده است. وقتی حقوق بشر را حقوق طبیعی می خوانند، نمی خواهند بگویند که این حقوق از ابتدا با بشر بوده و جزء ذات اوست، زیرا اولاً حقوق بشر با اندیشه تاریخی بودن بشر به نحوی ملازمه دارد. ثانیاً حق امر واقعی و طبیعی نیست، بلکه اعتباری است. حتی آن را جزء اعتبارات ثابت نمی توان دانست. پس طبیعی بودن حقوق بشر چه معنی دارد؟ در اینجا باید از حق طبیعی به معنایی که متقدمان می گفتند قدری دور شویم، زیرا در آن آراء، مبدأ و منشاء حق هرچه بود به جهان و به خدا باز می گشت. اکنون معنی طبیعی بودن حقوق بشر این است که خداوند به آدمی صرفنظر از تعلقات فرهنگی و دینی و قومی و نژادی، حقوقی اعطا کرده است، اما نکته هایی که از نظر دور می ماند و از یاد می رود این است که بشر هنوز آنچه باید باشد نیست و با برخورداری از این حقوق است که بشر به مقام لایق ذات خود می رسد (عیب همه نظرهای راجع به قرارداد اجتماعی از سوفسطاییان تا راولز این است که در همه آنها بشر قبل از قرارداد بشر نیست، بلکه بعد از قرارداد است که بشر می شود). حقوق بشر سازنده بشر است. با این تلقی بود که بنیانگذاران حقوق بشر و گردانندگان سیاست غرب در عین بستگی به اصول حقوق بشر در معامله با اقوام غیر غربی رعایت حقوق بشر را لازم نمی دانستند و نمی دانند، زیرا می اندیشند که آنها هنوز به مرحله عقل و عقلانیتی که بشر جدید و جهان متجدد با آن تحقق یافته است، نرسیده اند. پیش از آغاز تجدد در هیچ جامعه دیگری هم اصول حقوق بشر تدوین نشده و ره آموز سیاست و اخلاق حکومت نبوده است. پس مراد از تعلق حقوق بشر به جهان متجدد این نیست که پیش از قرن هیجدهم کرامت بشر و حیات و فکر و نظر او در نزد متقدمان به هیچ وجه مورد اعتنا نبوده است یا امروز یک شخص مسلمان نمی تواند اصول و مواد حقوق بشر را بپذیرد و تصدیق کند. دین اگر نخواهد حکومت کند ضرورتاً نسبت به حقوق بشر موضع خاص اتخاذ نمی کند، اما وقتی در حکومت تحقق یابد، باید قواعد و قوانین شریعت را اجرا کند که در مواردی با اصول و مواد اعلامیه های حقوق بشر قابل جمع نیست. فی المثل حکومت های اسلامی که قوانین شرع را اجرا می کنند اصل آزادی دین را منکر نمی شوند، اما برابری ادیان را نمی پذیرند و با اینکه حقوق مردمان را تصدیق می کنند، محکومات احکام دین را حدّ حقوق و اختیارات آنان می دانند. اما اشخاص و افراد مسلمان نه فقط به اجراء حدود کاری ندارند، بلکه اگر در جایی به سر برند که اعتقاد آنها دستاویز و مستمسک تبعیض شود چه بسا که برای احقاق حق خود به اعلامیه حقوق بشر متوسل شوند و به آن استناد کنند. حتی در میان مسلمانان درس خوانده و دانشمند کسانی هستند که در دین هیچ چیزی که مخالف حقوق بشر باشد نمی بینند و حتی حقوق بشر را برگرفته از آیات کتاب الهی و کلمات اولیاء دین می دانند.

مطلب را خلاصه کنیم: اولاً تردید نمی توان کرد که دین و اعتقادات دینی در قوام جهان متجدد دخیل و مؤثر بوده است. ثانیاً منابع بعضی از اصول حقوق بشر و مواد اعلامیه آن را در متون دینی و کتب آسمانی می توان یافت. با استناد به دو نکته مذکور می توان اثبات کرد که حقوق بشر ناگهان و بی سابقه به وجود نیامده و اجزای آن در ادیان و فرهنگ های قدیم و در کلمات اولیاء و حکما به نحو پراکنده وجود داشته است، اما اینها منافاتی با تعلق حقوق بشر به جهان مدرن ندارد، زیرا در جهان مدرن است که مجموعه اصول حقوق بشر تدوین می شود و جای سنن و قواعد حاکم بر مباحث میان حکومت و مردم در جهان قدیم را می گیرد و قانون اساسی سیاست جهانی و جهان سیاست و ره آموز معاملات و مناسبات میان مردم و سیاست دولت ها می شود. تعلق حقوق بشر به جهان جدید و مدرنیته به این معنی نیست که این حقوق در گذشته سابقه نداشته و از متن مدرنیته برآمده است، بلکه حقوق بشر جزء مقوم جهان متجدد است و در این جهان شأن و مقام و ماهیتی پیدا می کند که هرگز نداشته است. پیوستگی میان حقوق بشر و جهان متجدد تا حدی است که می توان گفت این اصول صرفاً و منحصرأ در عصر تجدد می توانسته است تدوین شود و مبنا و میزانی برای سیاست و قضا و روابط مردمان با دولت و حکومت باشد. وقتی از گردآوری و تدوین حقوق بشر می گویم ممکن است تازگی و جدید بودن حقوق بشر پوشیده شود و حقوق بشر را صرف گردآوری مواد و دستورالعمل های موجود در گذشته بدانند. با این تلقی نه فقط تعلق حقوق بشر به جهان متجدد رنگ می بازد، بلکه به وحدت آن خدشه وارد می شود. تمام اعلامیه حقوق بشر در عین تفاوت مواد آن در حقیقت یک اصل است و آن اینکه طبیعت بشر مستقل از فرهنگ گذشته است و بشر جدید باید با حقوق و امکان هایی که مقرر می شود، تحقق یابد. اینکه تاکنون این امر متحقق نشده است، مسئله دیگری است. حقوق بشر قضایای خبری نیست که درست بودن یا نادرست بودن آنها را بتوان اثبات کرد. به این جهت در مقام رد و قبول، آن را با دستورالعمل های دیگر مقایسه می کنند و گاهی آنها را با قواعد کلی شریعت می سنجند. در این قیاس ممکن است که بعضی از دینداران و علمای دین ناسازگاری میان بعضی مواد حقوق بشر با احکام شریعت بیابند. آنچه محرز است اینکه حکومت دینی بر تمامی اصول و مواد حقوق بشر صحنه نمی گذارد و بعضی از آنها را ناسازگار با احکام و قواعد دین می خواند. پیداست وقتی گفته می شود که اصول حقوق بشر قانون اساسی جهان متجدد است، همه نظام های سیاسی و اجتماعی موجود باید با آن نسبتی داشته باشند و احیاناً بعضی از اصول آن را بپذیرند. حکومت های اسلامی هم از این حیث مستثنی نیستند، ولی مگر هرچه در جهان مدرن و حتی در اصل و اساس آن قرار دارد، ضد دین و اصول اعتقادی دین است و مگر تجدد در جهانگیر شدنش دین را نفی کرده است. همه مردم عالم کم و بیش به درجات در تجدد وارد شده اند. حتی حکومت های دینی در اقتصاد و مدیریت و صنعت و تکنولوژی و آموزش و پرورش و نظم و شیوه زندگی از رسوم و قواعد و غایات تجدد پیروی می

کنند. اکنون همه مردمان در سراسر روی زمین در فضای تجدد به سر می‌برند و به غایات تجدد تعلق دارند. مع هذا ممکن است علم و تکنولوژی و سیاست جدید را غیر تاریخی و مستقل از تجدد بدانند و بگویند اینها بشری است و ربطی به غرب و تجدد ندارد. پیشرو بودن غرب متجدد در این امور هم یک امر صرفاً اتفاقی است. اگر علم و تکنولوژی و سیاست و شیوه زندگی جدید ربطی به مدرنیته ندارد، از مدرنیته چه می‌ماند و به چه چیز نام مدرنیته می‌توان اطلاق کرد. پاسخ می‌دهند که ما چیزی به نام مدرنیته نمی‌شناسیم و آن را بیش از یک اعتبار نمی‌دانیم. اینجا مجال بحث در باب وجود و ماهیت مدرنیته نیست. نکته مهم و مسلم این است که اولین اعلامیه حقوق بشر در اواخر قرن هیجدهم تدوین شده و به عنوان حقوق طبیعی دستورالعمل و قانون نظام های مدنی در سراسر جهان تلقی شده است. درست است که وجود بعضی از مواد حقوق بشر را در معارف و مآثر قدیم می‌توان یافت، اما قوام و ماهیت آن به عنوان اساس عمل و سیاست به عالم جدید و متجدد مربوط است. پس حکم ماهیت حقوق بشر را با حکم اجزاء و مواد آن خلط نکنیم. بعضی از مواد حقوق بشر به صورت های گوناگون پیش از تجدد وجود داشته است. این مواد در هر جا بوده اند، ماهیت خاص داشته اند. آنچه در دوره جدید به نام حقوق بشر قوام یافت چیزی دیگر است. حقوق بشر از حیث ماهیت به مدرنیته تعلق دارد، اما با وجود اجزایش همه جا و همیشه ممکن بوده است. با این تفکیک وقتی به ماهیت حقوق بشر نظر می‌کنیم آن را امری کاملاً غیر دینی و سکولار می‌بینیم و چون اجزاء و مخصوصاً لحن اخلاقیش را در نظر می‌آوریم، ممکن است آن را برگرفته از دین و دینی بیابیم. شاید بهتر آن باشد که از فکر این تقابل یا مطابقت بگذریم و بگوییم حقوق بشر را در مقابل دین نباید گذاشت، بلکه آن را در عین مشابهت هایی که با دین دارد و با اینکه بعضی از مواد آن را در تعالیم دینی نیز می‌توان یافت، غیر از دین باید دانست. حقوق بشر ماهیتی غیر دینی دارد، اما دینداران نه فقط هر چه را که غیر دین است مردود نمی‌دانند، بلکه شاید آن را به جهاتی مهم و حتی ضروری هم بدانند. گاهی گفته می‌شود که اگر مجموعه ای بهتر از حقوق بشر داشته باشیم دیگر به حقوق بشر نیازی نداریم. این گفته گرچه بی‌چون و چرا می‌نماید، اشکالش این است که یک مجموعه هرچه باشد در جهان کنونی به آسانی نمی‌تواند جانشین حقوق بشر شود. هر مردمی دستورالعمل و قانونی را می‌توانند اجرا کنند. یعنی میان وجود آدمی و رفتار و عمل او تناسبی وجود دارد. اکنون هنوز حقوق بشر جهانی تر و عام تر از هر قانونی است. هر چند که شاید هرگز شرایط اجرا و تحقق تام و تمام آن در هیچ جا فراهم نشود، اما اگر باید منشور و قانون دیگر جای آن را بگیرد، باید مردم جهان مہیای پذیرفتن آن شوند.

فصل هفتم :

نقد وضع تفکر موجود

اگر آینه ای داشتیم که انعکاس آراء و اقوال خود را می توانستیم در آن ببینیم، شاید قدری از قیل و قال ها در می گذشتیم و به مرز نقد و نقادی نزدیک می شدیم. اما اکنون که آثار فکری منظم و پیوسته کم داریم و مجال مطالعه اندک است و مدام کمتر می شود، بحث ها و نزاع-ها غالباً از آنجا برمی خیزد. از میان سطور و کلمات، جمله و لفظی را جدا می کنیم و از روی آن یک کاریکاتور زیبا یا زشت می سازیم و آن را معرف تمام افکار و آراء یک شخص قلمداد می کنیم. چنانکه اشاره شد در گفته ها و نوشته ها هم نقص ها و نارسایی ها هست . چنانکه گاهی سیاست به زبان فلسفه بیان می شود یا سخن فلسفه فحوا و مضمون سیاسی دارد. برای اینکه این قضیه مایه رنجش و کدورت دیگران نشود، وصفی را که خود در مدتی بیش از چهل سال آزموده ام، در نظر می آورم و از کار و بار خود می گویم .

تاکنون چندین نویسنده و منتقد نوشته های مرا بررسی کرده و غالباً آنها را ناقص و مردود دانسته اند. اینکه کسی رأی دیگری را مردود بداند، امری عادی است. هرکس نوشته ای را می-خواند، بر حسب فهمی که از آن پیدا می کند، آن را می پسندد یا بی اهمیت و نادرست می داند. ولی من کاری به مخالفت و موافقت ندارم و می توانم نظر منتقدان را نپذیرم و بگویم کسانی که گفته و نوشته مرا رد کرده اند، در حقیقت ردشان به من ربطی ندارد و به نظر من باز نمی گردد. ولی وقتی عین عبارت و جمله مرا نقل می کنند و آن را برخلاف مراد و نظر من تفسیر می کنند، چه باید بگویم. مثلاً از مقاله سی سال پیش من نقل می کنند که ما به علوم انسانی نیاز نداریم یا این سخن متشابه را می آورند که غرب، غروب حق و حقیقت است. اینها را من گفته ام و هرکس آن را شنیده و خوانده، بر ضدیت با غرب و مخالفت با تجدد و علم و پیشرفت حمل کرده است. شاید به نوشته های متأخر من هم که در آنها از علم و توسعه دفاع کرده ام و به شرایط تحقق آنها پرداخته ام، مراجعه کنند و آنها را ضد گفته های سابق بیابند. اگر این تناقص گویی را به یادم نیاورده اند، از آن است که قبلاً با خواندن و دیدن یکی دو مقاله مرا شناخته اند و دیگر وقت خود را با خواندن نوشته های دیگر تلف نمی کنند و به این جهت از تضادگویی ها هم چیزی نگفته اند. غیر از غرب و شرق و تجدد مسائل مهم دیگری هم هست که محل سوءتفاهم بوده است. مسئله علوم انسانی برای ما اهمیت خاصی دارد و حساسیتی که نسبت به آن داریم، امر معنی داری است که نباید آن را کوچک شمرد. من یکبار گفته ام: علوم انسانی برای غرب و عالم تجدد به منزله علم کلام برای قرون وسطی و عالم اسلامی است و اگر قرار است نظم دیگری غیر از نظم غربی برقرار شود، به علوم انسانی به صورتی که هست، نیازی نیست. اکنون کم و بیش درمی یابیم که این استدلال من تا چه

اندازه در گوش ها ثقیل می آمده است. اصلاً جهان و نظم دیگر چه معنی دارد. مگر می توان جهانی را تصور کرد که مدار آن بر علم و تکنولوژی نباشد. برای هرکس این تصور ممکن نباشد، اهل فلسفه نمی توانند جهانی دیگر را غیر ممکن بدانند، ولی من چندان ساده لوح هم نیستم که فکر کنم با تصمیم ها و دستورالعمل ها و اقدام های سیاسی می توان نظام متجدد را از میان برد یا به آسانی از آن عبور کرد. نظم موجود بر اساس اصول و قواعد تفکر، جدید شده و بسط یافته است (اصلاً کاری ندارم که حتی بعضی از دوستان و همکاران من از این جمله چنین می فهمند که من فلسفه را علت تجدد می دانم و یا سیاست جهان متجدد را از نتایج برآمده از فلسفه به حساب می آورم. بعضی از کسانی که می پندارند من فلسفه را علت تجدد می دانم، می-دانند که در باب علیت حرف ها دارم و گاهی آن حرف ها بر انکار اصل علیت حل شده است. کسی که در اصل علیت چون و چرا دارد، چگونه فلسفه را علت تجدد بداند؟). سیاست و حقوق و علم و اقتصاد و معاش و شیوه زندگی تا اندازه ای با هم تناسب دارند و هر وقت که ناسازگاری و ناهماهنگی پدید آمده، جامعه متجدد و کل جهان دچار بحران شده است. در این نظام نمی توان یک یا چند شأن را نگاه داشت و شئونی را برداشت و به جای آن چیزی هایی از خارج قرار داد. جهان جدید فلسفه و حقوق و علم و تکنولوژی و اقتصاد و سیاستی دارد. هریک از اینها صورت-هایی بسیار متفاوت می توانند داشته باشند، چنانکه داشته اند و هم اکنون نیز در تغییرند. اما اگر گمان کنیم که می توان مثلاً علم و تکنولوژی را نگاه داشت و حقوق و قانون و اقتصاد جهان متجدد را کنار گذاشت و به جای آن حقوق و قانون و فلسفه و اقتصاد دیگری قرار داد، خوب است که لااقل برای رعایت احتیاط گمان خود را به عنوان یک فرضیه بیازماییم که اگر دیدیم همه چیز را می توان در جامعه بجا کرد و آنها را در هر جا که خواستیم قرار داد، بی تأمل دست به کار-شویم و همه چیز را مطابق میل خود سامان دهیم. من فکر می کردم که اگر جهانی را نفی می-کنیم که بر اساس مذهب اصالت بشر و جدایی علم و سیاست و حقوق از دین بنا شده است و قصد داریم جهان دیگری بسازیم، لابد نظم این جهان با نظم جهان متجدد تفاوت دارد و چون فکر می کردم (هنوز هم فکر می کنم) که علوم انسانی به مقتضای حفظ نظم و قدرت جهان متجدد تأسیس شده است (چنانکه علم کلام برای دفاع از قدرت دین پدید آمده است)، می گفتم ما که می خواهیم یک عالم دینی تأسیس کنیم باید به لوازم این عالم بیندیشیم. البته می بایست فکر کنیم که چگونه می توان از عهد تاریخی تجدد که بر همه زندگی روی زمین سایه افکنده است، گذشت و عهد دینی را تجدید کرد. وقتی انقلاب شد این پرسش کمرنگ شد و حتی مدتی هرچند کوتاه از یاد رفت. انقلاب در نظر من نشانه گذشت تلقی شد. با این گذشت توسعه و علوم انسانی چه جایی می توانست داشته باشد. اما کسی که اهل فلسفه نباشد چگونه می تواند در مورد سیر آینده به حکم یا احکام جزمی برسد. برای من قضیه به این صورت بود که تجدید عهد دینی غیر ممکن نیست و اگر چنین تجدید عهدی صورت گیرد، لوازم و قواعد

گردش کار زندگی مردم دگرگون خواهد شد. این رأی من اولاً یک رأی سیاسی تلقی شد (و این تلقی بی وجه نبود، زیرا سخن در استقبال از انقلاب دینی بود)، در صورتی که من به امکان پایان یافتن جهان متجدد و ظهور عالم دیگری که قواعد سیاست و اداره آن و نحوه زندگی مردمش باید به تدریج معین شود، فکر می کردم. ثانیاً نظر فلسفی مرا که رأی سیاسی تلقی کرده بودند، بر غرب ستیزی و علم ستیزی و میل به بازگشت به گذشته حمل کردند و کسانی در آن نوعی نازیسم و فاشیسم و خشونت-طلبی دیدند. این عکس العمل بیشتر کسانی بود که با جهان غربی آشنا بودند و آن را بهترین صورت تاریخ و زندگی و آخرین مرحله تکامل تاریخی می شناختند، اما گردانندگان انقلاب هم رأی و نظر خود داشتند و به سخن من که به هر حال برآمده از نظری به تاریخ تفکر و فرهنگ و تمدن غربی بود، کاری نداشتند. رساله ای که من درباره انقلاب اسلامی نوشتم در یک تیراژ محدود منتشر شد و در هیچ جا و هیچ فهرستی ذکر و اسمی از آن نیامد و حتی کسانی که درباره انقلاب کتاب نوشتند، آن را ندیدند و نشناختند. آن نوشته، یادداشتی بود که نه در عالم تجددمآبی جایی داشت و نه انقلاب به آن نیازمند بود. مردمی که انقلاب کرده بودند به مسائلی که من در نظر داشتم کاری نداشتند، ولی پنداشتند که علم و تکنولوژی و بعضی رسوم مفید یا بی ضرر رسیده از غرب را نگاه می دارند و کشور را با رعایت قواعد و احکام دین و بر طبق قواعد فقه اداره می کنند. این تحول در بادی امر بسیار آسان می نمود و هنوز هم آسان می نماید. من که می گفتم علم و تکنولوژی جدید لوازمی دارد و به صورت نظام معین و خاص استقرار می یابد و ریشه می کند و سایه و ثمر می دهد، کسانی می گفتند که صاحب این اقوال «کل گرا» است و اعتقاد دارد که علم و سیاست و آداب و رسوم و هنر و شیوه زندگی و عیش و نوش موجود در غرب همه به هم بسته است یا همه را باید گرفت یا هیچ چیز را نمی توان اخذ کرد (این هم یکی از اوصاف و صفات جهان توسعه نیافته است که در آن هر رأی و نظری را به یک حکم قشری جزمی خشک بی معنی باز می گردانند). بحث کل و جزء مهم است، ولی من به آن بحث کاری نداشتم، بلکه می گفتم بسط علم و تکنولوژی و حتی مستقر کردن احکام دین در جهان کم و بیش سکولاریزه مقدمات و شرایطی می خواهد و با تصمیم سیاسی نمی توان فرهنگ و نظم فکری و عملی یک جامعه را تغییر داد. یکی می گفت این با تکنیک مخالف است و می گوید اگر تکنیک را می گیرند، کاباره را هم باید بگیرند و دیگری می پنداشت که بحث از لوازم و شرایط امور صرف فلسفه بافی است و ما که علم و دانشگاه و مدرسه و بازار و معاملات اسلامی می خواهیم، همه را با اتخاذ تصمیم های سیاسی و وضع مقررات و آیین نامه ها می سازیم. با این همه فکر می کردم به تدریج در آزمایش معلوم خواهد شد که کارها به این سادگی و آسانی نیست و با اتخاذ تصمیم سیاسی و تدوین مقررات، نظم تازه نمی توان تأسیس کرد. ولی چون اعتقاد یقینی داشتند به تجربه اعتناء نکردند و به جای اینکه در روال گردش کار جهان چون و چرا کنند، صرفاً به سیاست نظر کردند و آن را ظالمانه و خلاف حق و عدل دانستند و

قضیه به این صورت درآمد که علم و تمدن و رسوم و فرهنگ جهان جدید، علم و تکنولوژی و فرهنگ جهانی است و ربطی به غرب و جهان متجدد ندارد. چیزی که علم و فرهنگ را به راه بد و نامناسب برده است، سیاست است و باید گوهرهای علم و تکنولوژی و فرهنگ را از دست سیاستمداران بدکار و ظالم گرفت و در راه عدل و خیر به کار برد و البته این سخن، سخن دلنشینی است. در این وضع چگونه می توانستیم توسعه و علوم انسانی را زائد بدانیم. ما که همه چیز جهان غربی را جز سیاستش پذیرفته ایم، پس توسعه هم می خواهیم و برای توسعه به علوم انسانی نیاز داریم. ملاحظه می فرمایید که اعلام بی نیازی از علوم انسانی ناظر به یک فرض بوده است. جهان یونانی و جهان اسلامی و حتی عالم قرون وسطی علوم انسانی نداشت و به علوم انسانی نیازمند نبود. اگر باز هم یک جامعه دینی به وجود آید به همه علوم کنونی نیاز ندارد و شاید به علمی جز آنچه اکنون وجود دارد، نیازمند باشد (مراد از علوم انسانی در اینجا علوم انسانی مصطلح در طبقه بندی های جهانی است، نه همه آنچه را که ما از روی مسامحه علوم انسانی می دانیم). علوم انسانی به صورتی که در طی تاریخ تجدد و با نظر به بحران های این جهان پدید آمده است قاعدتاً نباید جایی داشته باشد، اما اگر مردم کشوری علم و تکنولوژی و توسعه اجتماعی - اقتصادی می خواهند، بدانند که این همه بی مدد علوم انسانی حاصل نمی شود. البته ما از برکت ثروت خداداد و با داشتن منابع زیرزمینی غنی و گرانها می توانیم حتی با صرف نظر از استعدادهای درخشان و بدون بهره برداری از زمین های حاصلخیز و امکان های توسعه و پیشرفت، آخرین فرآورده های تکنولوژی را بخریم و با اسراف، مصرف کنیم، ولی اگر می خواهیم در علم و تکنولوژی جهان شریک شویم، ناگزیر به علوم انسانی هم نیاز داریم. آیا من در بیان این مطلب تناقض گویی کرده ام؟ می گویند ما به تناقض گویی ها و حتی با بحث علوم انسانی کاری نداریم، بلکه می خواهیم بدانیم این گفته که غرب، غروب حق و حقیقت است، چه معنی دارد. آیا غیر از این است که با سخنانی از این قبیل آزادی و رفاه و بهداشت و امنیت نسبی به دست آمده، انکار می شود و فقر و جهل و تعصب جهان قدیم مورد ستایش قرار می گیرد. این اعتراض در صورتی می توانست کاملاً درست باشد (اکنون هم در ظاهر به کلی بی وجه نیست) که فقط دو نظم در تاریخ بشر امکان وجود داشت. یکی نظم جهان متجدد و دیگری نظم هایی مثل قرون وسطی و . . . به عبارت دیگر اعتراض و اشکال مبتنی بر این اصل است که جهان متجدد بهترین جهان های ممکن است. اگر چنین باشد جمله ای که نقل کرده اند با این اصل نمی سازد و با آن منافات دارد. در جمله غرب، غروب حق و حقیقت است، بی تردید به وجهه منفی غرب نظر شده است، اما اگر من در جایی آن را ذکر کرده باشم، مراد این نبوده است که غرب وضعی بدتر از وضع شرق جغرافیایی و حتی قرون وسطایی اروپایی . . . دارد. در بررسی جمله مزبور قدری درنگ کنیم. اولین اشکال این است که حقیقت نه فقط در غرب، غروب نکرده است، بلکه هرگز در تاریخ، بشر به حقایقی که در غرب به آن رسیده است، نرسیده بود.

جهان غرب به خصوص غرب جدید، جهان علم و پژوهش است و اهمت‌امی که در این جهان به کشف و درک و آموختن حقایق می‌شود، در هیچ جهانی نمی‌شده است. این اشکال البته درست است، ولی مراد از حق و حقیقت در جمله مورد نظر حقایق علمی نیست. باز می‌گویند که اعلامیه حقوق بشر در جهان جدید متجدد غربی تدوین شده و هرچند که اصول آن کاملاً رعایت نمی‌شود، اما به هر حال بودنش بهتر از نبودن است و نمی‌توان منکر رعایت بعضی آزادی‌ها و حقوق مردمان در جهان متجدد شد. این اعتراض هم درست است و گوینده جمله کذایی، ضرورتاً منکر رعایت حقوق بشر در جهان جدید و غیاب آن در جهان‌های پیش از آن نیست. پس باید توضیح داده شود که این حق و حقیقت چه بوده است که غروب کرده و با غروب آن روشنی جهان به چه چیز است. من در جایی گفته‌ام که با غروب حق و حقیقت ماه غرب طلوع کرده است. «ماه علم غربی» تعبیر یک متفکر اروپایی است که از غروب خورشید وجود و طلوع ماه علم گفته است. با این تعبیر و بیان، زمان جدید زمان زندگی بشر در شب مهتابی علم است. یعنی جهانی که اکنون وجود دارد و در همه جا گسترده می‌شود، شبی است که با نور ماه روشن شده است. اگر بخواهیم جمله را محکم و منطقی و مفهومی تلقی کنیم، باید بپذیریم که لازمه آن وجود روز روشن پیش از غروب خورشید و طلوع ماه بوده است. اما اگر به گوینده سخن می‌گفتند که آیا قرون وسطی را دورانی می‌دانند که خورشید حقیقت همه جا را پرنور و روشن کرده بود، با تلخکامی پاسخ می‌داد که آن جهان پشت به حق و حقیقت داشت و چندان چشم بر روی آن بست (و البته چشمش تاب و طاقت روشنی هم نداشت) تا غروب کرد. مقصود او شاید این بود که روز روشن حقیقت هرگز در تاریخ متحقق نشده است. اصلاً سخن در بودن و به سر بردن در نزدیکی خورشید نیست، بلکه مسئله نسبتی است که در میان انسان و حق برقرار می‌شود. آیا این نسبت در دوره‌های پیش از تجدد برقرار بوده و در دوران جدید قطع شده است؟ این مشکل‌ترین و دردناک‌ترین پرسشی است که در این مقام می‌توان مطرح کرد. پرسش از این جهت مشکل است که داشته‌ها و دانش‌های بشر هرگز به اندازه‌اکنون وسیع و پر دامنه و مؤثر در زندگی نبوده است و دردناک است زیرا که در حقیقت پرسش نیست، بلکه نشانه دل‌بستگی به گذشته است. طرحی که اروپای غربی در قرن هیجدهم به نام منورالفکری درافکند، سودای سلطنت بر جهان و رسیدن بشر به آخرین مرحله قدرت بود. آن سودا بعضی آثار و نتایج مطلوب داشت و هنوز هم دارد، اما سودا بودنش تا دهه‌های اخیر جز در نزد بعضی صاحبان جهان تفکر آشکار نبود. در عصر جدید و در جهان متجدد بشر دیگری ظهور کرد که خود را صاحب و ملاک حقیقت دانست. پیش از این دوران علم و حقیقت متعلق به آدمی نبود، بلکه انسان آئینه و مظهر و نگهبان دانایی و تفکر بود. در دوره جدید نگهبان علم خود را مالک و صاحب دانست. به تعبیر دیگر دوره جدید با طرح خودبنیادی بشر آغاز شد. خودبنیادی ترجمه لفظ سوئزکی‌تویته است (و چون نفس به معنی خود است من یکبار به اشتباه و از سر بی‌باکی آن را نفسانیت

تعبیر کردم و چه زمینه ای برای سوء تفاهم و بهانه گیری فراهم شد) که معمولاً کاربرد آن را با قصد عیبجویی از غرب و نفی آن ملازم می دانند. خودبنیادی معنی ساده ای دارد که در سراسر تفکر فلسفی و در ادبیات جدید به خصوص در رمان آشکار است. خود بنیادی عیب نیست، بلکه یک مبناست و این مبنای این صورت پدیدار و مستقر شد که آدمی در فلسفه و هنر دیگر حقیقت را در جایی بیرون از خود و فضای حیاتی خود جستجو نکرد. پیش از آن علم از عالم بالا افاده و افاضه می شد و آدمیان از عقل و علم مستفید و مستفیض می شدند. یعنی عقل و علم بخشش بود، اما در دوره جدید اصل این شد که عقل به تساوی میان آدمیان تقسیم شده است و علم نه فقط به خود انسان تعلق دارد، بلکه آدمی سازنده علم است و در قوام آن دخالت دارد و بالاخره وجود همین عقل بشری است که در پایان تاریخ به مرحله تحقق تام و تمام می رسد. غروب حق و حقیقت با غلبه این خودبنیادی مناسبت دارد و شاید بهتر باشد بگوییم که این دو یکی هستند. اگر پیش از این بشر در تفکر به فقر و ناچیزی خود کم و بیش توجه داشت، اکنون او دارا و دانا و تواناست و خود عین نور و روشنایی است. خورشید حقیقت به این معنی غروب کرده و از آغاز دوران تجدد روشنی جهان از نور وجود بشر است. در این دوران ساحت بشریت و خودبنیادی در وجود بشر اهمیت یافته و ساحات دیگر پوشیده مانده است. مراد از خودبنیادی و غروب حق و حقیقت وضعی است که در آن آدمی یک ساحتی و مغرب حقیقت می شود. گویی وجود او برای تحقق علم و تکنولوژی بوده است و مگر در زمان ما علم تکنولوژیک دایره همه چیز و وجود انسان نیست؟ همین جا هم شاید بگویند که ببینید چگونه با تکنولوژی و علم مخالفت می شود. نه! این مخالفت با علم و تکنولوژی نیست، بلکه خروج از زندان مشهورات است. اتفاقاً کسانی با علم و تکنولوژی مخالفند که چون فوائد آن را به چشم ظاهر می بینند همه چیز و از جمله حقیقت را در آن محدود می کنند و نمی اندیشند که وقتی وجود بشر در تکنیک محاط و سپس منحل شود، چه پیش می آید. اندیشیدن و تفکر را منع نباید کرد و یک ساحتی شدن بشر را کمال نباید انگاشت و وقتی کسی می گوید که این کمال نیست او را مخالف ساحت علم یقین نباید شناخت. این ساحت کارسازی و کارپردازی یکی از ساحات وجود بشر است که اگر نباشد، نه فقط بی تعادلی و سستی پدید می آید، بلکه بشر دیگر بشر نیست. مع هذا این ساحت تمام وجود بشر نیست. درست بگوییم تصدیق این معنی را که تکنیک بر وجود بشر غالب شده است، به معنی رد و نفی وجود تکنیک تلقی نباید کرد، ولی وقتی ملاک حکم سیاست باشد، طبیعی است که بحث در ذات تکنیک و تکنولوژی را مخالفت با توسعه بدانند. گویی تفکر وظیفه ای جز این ندارد که از وضع عالم موجود و به خصوص از تکنولوژی ستایش کند.

مطلب دیگری که محل سوء تفاهم بوده است، نسبت اسلام با دموکراسی است. اول بگوییم که من در مدت

شصت سالی که با فلسفه به سر برده ام، هرگز به سیاست مستقل از تفکر اعتقاد نداشته ام و به این جهت هیچ سیاستی را سیاست همه جایی و همیشگی ندانسته ام. پس در حقیقت پیرو هیچ سیاستی نبوده ام، بلکه در باب سیاست می اندیشیده ام و هنوز هم می اندیشم و چگونه می توان به سیاست که داعیه حل همه مسائل دارد، نیندیشید. مسئله این بود که کسانی در کشور ما و در جهان اسلام سخن از دموکراسی دینی و اسلامی گفتند. این سخن، سخن ایدئولوژیک است و به زبان سیاست و ایدئولوژی ادا شده است، اما من که می خواستم در حوزه فلسفه باقی بمانم می بایست نظر به ماهیت دموکراسی و شرایط تحقق آن داشته باشم. این تأمل را حمل بر مخالفت با آزادی کردند و پنداشتند که من می گویم جمهوری اسلامی نباید حقوق مردم و آزادی آنها را مراعات کند. من همیشه معتقد بوده ام که هر حکومتی چه دینی و چه غیر دینی باید حکومت مردم و برای مردم باشد. حکومت اگر در اداره امور و در سر و کاری که با مردم دارد عدل و انصاف را رعایت نکند و از رسوم تغلب و استیلا پیروی کند، حتی اگر برگزیده مردم باشد، حکومت بدی است و در تاریخ به بدنامی از آن یاد خواهد شد. پس اگر گفتیم کار دموکراسی دینی مشکل است، مراد این مشکل فلسفی بود که دموکراسی لیبرال بر مبنای جدایی سیاست از دین بنا شده است. در این صورت چگونه حکومت دینی و اسلامی با لیبرال دموکراسی جمع شود؟ اما اگر مراد از دموکراسی ملاحظه نظر و رأی مردم و رعایت حقوق آنان است، این دموکراسی از حکومت دینی نباید منفک باشد و اگر منفک شود از دین عدول شده است. اینجا سخن چندان به سیاست نزدیک می شود که دیگر رنگ و بوی فلسفی ندارد و هرکس بشنود آن را سخن سیاسی می داند. مع هذا من در این گفتار به سیاست کاری نداشته ام، بلکه به حقیقت دین و نسبت آن با سیاست می اندیشده ام. بر این نکته از آن رو تأکید می شود که همیشه و به خصوص در سال های اخیر سیاست بینی را آفت فلسفه و تفکر دانسته ام. سی سال پیش هم من لفظ سیاست زدگی را برای اولین بار در یک سخنرانی تحت عنوان سیاست زدگی صد ساله به کار بردم. سیاست زدگی و سیاست بینی نشانه دوری از تفکر و مایه ضعف و ناستواری سیاست می شود. این اختلاف ها و سوء تفاهم ها از کجا ناشی شده است؟ برای اینکه از دیگران نام نبرم باز به آنچه خود آزموده ام می پردازم. قبلاً اشاره کردم در کمتر گزارشی از اقوال و آرای من سوء تفاهم غالب نیست. آیا همه قصور و تقصیر از منتقدان بوده است؟ نه من خود نیز قاصر و مقصر بوده ام. اگر در جایی که از خود بنیادی می گفتم، اهمیت پیش آمد تفکر خود بنیاد را می گفتم و به معایب و نقص های قرون وسطی اشاره می کردم، سوء تفاهم پیش نمی آمد یا کمتر پیش می آمد، اما روحیه من مهبای بحث جامع نبود. زیرا فکر می کردم که این جهان یک ساحتی شده کنونی باید برود و جهانی بیاید که در آن انسان نه به عنوان مالک حقیقت، بلکه به عنوان پاسدار آن در نظم تازه ای که بنا می شود، به تعادل در ساحت های وجود خود برسد. اکنون فکر می کنم که این رویایی است که کم و بیش به دوردست ها تعلق دارد و به چشم انداز منورالفکری

قرن هیجدهم شبیه است و شاید همان چشم انداز باشد که معکوس شده است. با این بیان قضیه غروب حق و حقیقت هم روشن می شود. می بایست می گفتم که این حق و حقیقت قرون وسطی نیست که در رنسانس یا در قرن هیجدهم غروب می کند، بلکه مراد غروب و افول حق و حقیقت در وجود انسان است. با این غروب حقیقت افول کرد و آدمی ملاک و میزان حقیقت شد و به عظمت و قدرت رسید. در مورد دموکراسی و حکومت اسلامی هم عبارات و تعبیرهایی داشته ام که می توانسته است مایه سوء تفاهم باشد. اما مدعیان و منتقدان و مخالفان هم چنانکه باید در فهم گفتار دقت نکرده اند و هنوز هم دقت نمی کنند. گویی مقصودشان فهمیدن نبوده است، بلکه در جستجوی چیزی بوده اند که آن را رد و نفی کنند. به عبارت دیگر این منتقدان به فلسفه کاری نداشته اند، بلکه به بعضی اقوال و ایدئولوژی های سیاسی تعلق خاطر پیدا کرده و هر چه را که با آن تعلقات سازگاری نداشته ردّ و طرد می کرده اند. من در سال های اخیر نوشته ها و گفته های سی چهل سال پیش خود را شرح کرده ام و در رفع بعضی سوء تفاهم ها کوشیده ام، اما نظر منتقدان همان است که بود. آنها به توضیح و تفسیر کاری ندارند و بعضی از آنها با اینکه شغل فلسفه دارند، دردشان درد سیاست است و فلسفه را پوشش سیاست قرار می دهند. فلسفه را با خواندن یک یا چند مقاله نمی توان آموخت. فلسفه مثل علم هم نیست که آخرین مراحل آن را بیاموزند. فلسفه تاریخ فلسفه است. نویسنده ای که فلسفه خوانی و فلسفه دانی را از مطالعه در آراء پست مدرن آغاز کرده است، چگونه می تواند در مورد افلاطون و ابن سینا و دکارت حکم کند یا حتی به نقد پست مدرن های ایران بپردازد و آنان را ملامت کند که چرا از حق و حقیقت دم می زنند و مگر نمی داند که پست مدرن ها به حق و حقیقت قائل نیستند و . . . اولاً من نمی دانم پست مدرن های ایران چه کسانی و کجا هستند و کی خود را پست مدرن خوانده و چه آثاری در این حوزه فکری نوشته اند. ثانیاً به فرض اینکه کسانی خود را پست مدرن بنامند، آیا ملزمند که هرچه در آثار تفکر پست مدرن اروپا و آمریکا آمده است، تکرار کنند و به آنها ملتزم باشند. به نظر می رسد که اگر قرار باشد یک صاحب نظر پست مدرن خود را ملزم به قبول و اثبات تمام اقوال پست مدرن دیگر بدانند، او دیگر پست مدرن نخواهد بود، زیرا در این صورت حوزه تفکر پست مدرن به یک حزب تبدیل شده است. در اینجا از هنر پست مدرن چیزی نمی گویم. ممکن است نظر یک فیلسوف پست مدرن این باشد که آغاز مدرنیته از قرن هیجدهم دورتر می رود و حتی از رنسانس هم درمی گذرد و به آغاز فلسفه . کسانی که مدرنیته را نقد می کنند ناگزیر در فلسفه وارد می شوند و سخن فلسفی می گویند و البته بدون رجوع به آراء فیلسوفان گذشته این بحث و نقد امکان ندارد. یعنی به زمان سقراط و افلاطون می رسد. در این صورت نقد مدرنیته در حقیقت نقد فلسفه است. شاید بعضی کسانی که با فلسفه تفنن می کنند، به خصوص اگر به جهان توسعه نیافته تعلق داشته باشند، این نقد را با مخالفت اشتباه کنند و از آنجا که با ملاک های سیاسی در باب فلسفه حکم می کنند، بپندارند که نقاد فلسفه باید همه آراء فیلسوفان

را باطل بدانند و تعبیرها و اصطلاحاتی مثل ذات و ماهیت و طبیعت و جوهر و عرض و حقیقت و علم و استدلال و . . . را بی معنی و بی وجه قلمداد کند. او اگر به وادی تحقق فلسفه وارد شود، درمی یابد که این تعابیر و اصطلاحات در زبان فلسفه معنی یا معنی‌هایی (بسته به شرایط و دوران‌های تاریخی فلسفه) دارد که با معنی یا معانی آنها در زبان دین و شعر و حکمت و تصوف متفاوت است. وقتی علی علیه السلام در پاسخ کمیل بن زیاد که پرسیده بود حقیقت چیست گفت: «الحقیقه هنک الستر لغلبة السر» به معنایی نظر داشت که با معنای حقیقت در حکم و منطق به کلی متفاوت بود. اگر فیلسوف پست مدرن کسی است که تا لفظ حقیقت را می شنود، باید با ناسزا آن را از در براند و با دیگر اصطلاحات هم معامله ای جز این نکند، فیلسوف پست مدرن تا سطح یک عامی پر مدعای بد زبان تنزل پیدا می کند. به نیچه استناد می کنند که مثلاً گفته است: اگر هنر نبود حقیقت ما را نابود می کرد یا حقیقت را از سنخ و جنس زن دانسته است. اولاً این تعابیر شاعرانه است، ثانیاً فیلسوف به سیر معنایی که حقیقت در فلسفه و به خصوص در فلسفه جدید داشته است، بی توجه نبوده است و بالاخره کسی که در تفکر نیچه تأمل می کند، اگر اهلیت در فلسفه داشته باشد، باید پرسد این حقیقت چیست که از نیچه دست بر نمی دارد و نیچه هم از آن روگردان نمی شود. اگر هم کسانی گمان می کنند که حقیقت دیگر هیچ معنایی ندارد و تفکر غرب از آن صرفنظر کرده است، چرا از شنیدن اینکه غرب، مغرب حقیقت است، پریشان می شوند. اگر حقیقت در غرب غروب نکرده است و در آسمان آنجا وجود دارد، پس چرا منکر آن می شوند. آیا این انکار دلیل بر احساس غربت در عالمی که حقیقت در آن پنهان شده است، نیست؟ یک نویسنده دیگر در مقاله ای مطالبی را که من در باب علم نوشته ام خلاصه کرده و آن را مأخوذ از یک نویسنده اروپایی که من نام او را نشنیده بودم و هیچ نوشته ای از او نخوانده بودم، دانسته است. ظاهراً ما حق نداریم مطلب سنجیده ای بگوییم و اگر بگوییم لابد از دیگران گرفته ایم. بسیار اتفاق افتاده است که مطالب دیگران را در سخن آورده-ایم، بی آنکه به جایگاه و آنچه آموخته ایم و تناسب آنها با مطالب خودمان اندیشیده باشیم. چنانکه بسیاری از تتبعات اهل ادبیات تحت تأثیر آثار شرق شناسان صورت گرفته است و صاحبان تتبع متوجه اختلاف نظرها و قول‌ها نشده اند و عجباً که خوانندگان هم کمتر به آن موارد توجه کرده-اند. اما آنجا که با حس و شم خود و نه با عقل، اصالتی دیده اند، بی آنکه کل متن و همخوانی مطالب را در نظر آوریم، آن را خارجی و اقتباسی دانسته اند. اگر تحلیل نفسانیات نویسندگان و دانشمندان را غیر اخلاقی نمی دانستم، بیشتر در این باب توضیح می دادم و مثال‌ها و نمونه‌های بسیار از گفتن ناروا و سکوت بیجا می آوردم. من در مورد دین و علم کلام کمتر نوشته ام و بیشتر هم خود را صرف فلسفه کرده ام، اما به هر حال کسی که شغلش فلسفه است، چگونه ممکن است دهها سال قلم بزند و هرگز متعرض نسبت میان عقل و وحی یا عقل و دین نشود. اگر من هم نمی خواستم به علم کلام پردازم کسانی از من می خواستند (چنانکه خواسته اند) چیزی بگویم. مع

هذا اگر به صرافت طبع و از روی میل در این بحث وارد نشده ام، نه از آن است که اهمیت آن را نمی دانسته ام و مسئله را کوچک می انگاشته ام. البته به مسائل کلامی علاقه چندانی نداشته ام، اما اگر در این باب کمتر وارد شده ام نگران سوءتفاهم بوده ام و می دانسته ام که هر چه بگویم بیش از گفته های دیگرم معروض سوءتفاهم خواهد شد. اگر بگویم اعتقاد امری و رای عقل است و بسیاری از اعتقادات و اصول دین را عقل در نمی یابد و سخن زیبای ناصر خسرو تکرار کنم که:

اگر رسد خس به قعر دریا

به کنه ذاتش خرد برد پی

استنباط می کنند که دین و عقل را مقابل یکدیگر می دانم و می گویم دین، عقلی و معقول نیست و عقل با دین بیگانه است و شاید کسانی سخن را به نام هایی مثل راز و رزی و تاریک-اندیشی بنامند و آن را صورتی از خردستیزی بخوانند. اگر می گفتم دین و عقل یکی است و عقل هرچه را که در دین آمده است در می یابد و اثبات می کند، می ترسیدم بگویند پاسخ کانت را چه می دهی، زیرا در فلسفه نمی توان کسی را ملزم به قبول رأی و پیروی از فلسفه ای کرد، اما اگر می گفتند بیا خلق از عدم و معاد و وحی را با دلایلی که مردمان دریابند و مدعیان بپذیرند، اثبات کن، چگونه از عهده برمی آمدم. من نمی گویم کانت هرچه گفته است درست است، اما او که گفته است استدلال های اصلی متکلمان جدلی الطرفین است، با عقل مخالفت نکرده است. وقتی به پرسشی نه جواب سلبی بتوان داد و نه جواب ایجابی، بهتر است در طرح پرسش تأمل کنیم، زیرا شاید پرسش درست و بجا طرح نشده باشد و دقیق نباشد. این پرسش که آیا دین با عقل مطابقت دارد یا ندارد، پرسش مبهمی است. فارابی که می گفت دین عین فلسفه است و دین را مجموعه ای از احکام عقلی می دانست، تلقی خاص و معینی از دین و فلسفه داشت. او دین را طوری تعریف و تفسیر می کرد که با فلسفه و عقلی که مقوم فلسفه اوست، موافقت و حتی مطابقت داشت، اما اکنون که از نسبت عقل و دین می پرسیم از عقل و از دین چه مراد می کنیم. ما غالباً عقل می-گوییم و فهم خود را که فهم مشترک زمان توسعه نیافتگی است، عین عقل می دانیم. اگر عقل در فقه و اخلاق و کلام و ریاضی و تاریخ و معیشت همه به یک معنی بود و فیلسوفان از ابتدا تاکنون معنی واحدی از عقل مراد کرده بودند، می توانستیم به طور کلی از نسبت میان دین و عقل بگوییم. ولی عقل فارابی با عقل دکارت و برگسون یکی نیست و اگر فارابی در زمان دکارت زنده می شد، نمی پذیرفت که فلسفه فیلسوف فرانسوی عین دین باشد. پرسش مورد نظر نه فقط بر این فرض مبتنی است که عقل نزد همه کس و در همه جا یک معنی دارد، بلکه زبان دین و فلسفه و کلام و علم و هنر را نیز یکی می داند. پس صرفاً مطلب این نیست که عقل معانی و وجوه گوناگون دارد، بلکه زبان ها متفاوت است. یعنی عقل در زبان معنی پیدا می کند. اگر این قول را بپذیریم، معنی عقل در زبان دین با معنی آن در زبان شعر و فلسفه تفاوت دارد.

عقلی که در زبان دین آمده است با دین موافقت دارد و دین هم با آن موافق است. این عقل را نمی توان به منطق صوری چنانکه در کتاب آنالوطیقای اول ارسطو آمده است، تحویل کرد. در قرآن مبین فهم و عقل بسیار سفارش شده است، اما قرآن کتاب استدلال نیست، بلکه کتاب معرفت و تذکر است و البته این معرفت و تذکر بدون عقل مورد ندارد، بلکه عین عقل است. منتهی یکی این عقل را ماعبد به الرحمن می داند و دیگری آن را عین عقل مستفاد چنانکه فارابی و ابن سینا منظور کرده اند، تلقی می کند و کسانی نیز عقل را فهم و درک عادی می گیرند. آیا دین با همه اینها مطابقت دارد؟ چون به این پرسش با اهمال و به آسانی پاسخ مثبت نمی توان داد، اگر کسی پاسخ مثبت ندهد، لاجرم از بحث های رایج و مشهور فرا می رود و به وادی فلسفه می رسد. در این وادی حرف ها و بحث هایی از آن قبیل که در همه جا می گویند و می نویسند و با آن سر و کار داریم کنار می روند یا در پراتر قرار می گیرند. لازمه و مقدمه گذشت از بحث های کم و بیش ایدئولوژیک جاری، توجه به اختلاف زبان دین و فلسفه است. ما از آن جهت این اختلاف را به آسانی درک نمی کنیم که در طی چندین قرن از زمان فارابی تا ملاصدرا در تقریب این دو زبان (زبان دین و زبان فلسفه) کوشش شده است. در دو سه قرن اخیر هم کوشش برای این نزدیکی بیشتر شده و به صورت خود به خودی صورت گرفته است. اکنون هم که با فلسفه های جدید غربی کم و بیش آشنا شده-ایم، هنوز به زبان فلسفه که در آن اقامت کنیم نرسیده ایم. این وضع مانع تمییز میان زبان فلسفه از دیگر زبان ها و پریشانی ذهن و پراکندگی خاطر می شود. پس بدانیم که اگر خود را در راه فلسفه می دانیم به زبان آن باید بیندیشیم. زبان مجموعه الفاظ نیست، بلکه الفاظ در زبان معنی پیدا می کند و حتی الفاظی که در یک زبان معنی کم و بیش ثابت پیدا کرده اند، در زبان دیگر معنی متفاوت دارند. اگر کسی در فلسفه از نفس فرشتگان بگوید مایه تعجب می شود، اما چه کسی به خود اجازه می دهد به حافظ اعتراض کند که چرا گفته است:

من که ملول گشتمی از نفس فرشتگان قال و مقال عالمی می-کشم از برای تو

و فیلسوف نمی رنجد که شاعر درگاه مقام عشق را برتر از عقل دانسته و حتی گفته است:

عقل اگر داند که دل در بند زلفش چون خوش است عاقلان دیوانه گردند از پی زنجیر ما

شعر و فلسفه و دین با هم نسبت دارند. شاعران با حقایق فلسفه بیگانه نیستند و فیلسوفان نمی-توانند با شعر آشنا نباشند، بخصوص که در عصر ما فیلسوفان از زبان شعر مدد می گیرند، اما این نکته بسیار معنی دار است که افلاطون جوان شاعر، چون به سقراط رسید و به فلسفه پیوست دفتر شعر خود را کنار گذاشت و زبان فلسفه گشود یا بنای زبان فلسفه را در آثار خود آغاز کرد. از همان زمان این معنی که هر چه هست معقول است، به

صورت های مختلف تکرار شده است. پوزیتیویسم منطقی را با افلاطون و هگل نمی توان قیاس کرد. اما گفته اصحاب حوزه وین که احکام غیر علمی و بیرون از علم معنی ندارد، جلوه محدود همان نظر افلاطونی است. در نظر فیلسوف، عالم وجود نظم معقول دارد و فلسفه گزارش این نظم معقول است. پس هرچه در دار وجود هست، تابع این نظم است. پس با ورود در شناخت فلسفه و اقامت در آن، شناخت هنر و دین و علم هم باید در فلسفه تعریف شود. اوتوفرون در گفتگو با سقراط که از او پرسید دین چیست، با تعجب از اینکه چنین پرسشی از او شده است، پاسخ داد دین همین سخنان و اعمال دینی است که من می آموزم و به جا می آورم. سقراط پرسید این سخنان و اعمال چیست و پیداست که به قول مولوی: دور می شد این سؤال و این جواب؛ تا بالاخره معلوم شد که اوتوفرون که مرد دین و برگزارکننده مراسم و مناسک دینی بود، نمی داند و نمی تواند بگوید که دین چیست. وقتی فیلسوف باید به پرسش دین چیست، پاسخ بدهد و ماهیت آن را بداند، لابد از احکام دین هم می پرسد و برای همه وجه عقلی می جوید. با این تلقی و روش همه احکام دین باید موافق با موازین منطقی باشد. در اینکه بعضی دینداران فیلسوف و بعضی فیلسوفان دیندار بوده اند، تردید نمی کنیم. وقتی فارابی دین را عین فلسفه می دانست، مرادش این نبود که همه مسائل دینی در عقل همگان می گنجد. او مقام عقل فلسفه را چندان رفیع می دانست که گویی می توانست شانه به شانه عقل نبوی بزند و از آنچه در زمره اسرار دین است آگاه شود و . . . نه اینکه مدعی باشد برای هرچه از اصول و فروع دین می گویند، بتوان دلایلی آورد که همگان دریابند و قانع شوند. اگر چنین بود چنانکه همه مردم جهان مسائل ریاضی و فیزیک را یکسان می فهمیدند، همه یک دین، آن هم دینی را که استدلالی تر بود، می پذیرفتند. یک روز در مجلسی سخن می گفتم و در ضمن سخن اشاره ای به طور و راء طور عقل کردم و با اشاره به نظر کانت گفتم که عقل دین را می فهمد و مثلاً توحید و نبوت و معاد را تصدیق می کند، اما به کنه معانی آنها نمی تواند پی برد. کسی که اتفاقاً فلسفه اسلامی آموخته بود پس از سخنرانی گفت: آنچه گفتید در مورد مسیحیت درست است، اما اسلام دینی یکسره عقلی و عقلانی است. گفتم: البته که چنین است. آن دین های دیگر هم ضد عقل نیستند. گفت: در مسیحیت گفته اند کور شو تا ایمان بیاوری. گفتم: این نظر شخص ترتولیان است و تازه او هم اگر تعقل نمی کرد و عقل نداشت، شنیدن را بر دیدن ترجیح نمی داد و به ایمان وقع نمی نهاد. گفت: به هر حال هر چه در دین ما آمده است، با عقل موافقت دارد. گفتم: نظر من هم همین است، اما ساحت عقل بسیار وسیع و بلند است و عقل همه کس به همه معانی و اسرار دین نمی رسد. گفت: احکام اسلام همه عقلی است. استدعا کردم که حرف خود و الفاظ تکرار نکنند و اگر می توانند توضیح دهند و از ایشان پرسیدم، گمان نمی کنید که اگر همه مسائل در عقل عادی می گنجد کسی مثل بوعلی می-بایست از عهده استدلالی کردن همه اصول و قواعد دین برآید و چون چیزی نگفت پرسیدم چرا بوعلی گفت که معاد جسمانی را می پذیرم، اما از عهده اثبات آن بر نمی

آیم. آیا این بدان معنی نیست که مسئله معاد جسمانی را با قیاسات منطقی نمی توان اثبات کرد. گفت: اگر ابن سینا از عهده برنیامده است، دلیل نمی شود که استدلالی نباشد. گفتم: شما که گفتید مسیحیت عقلی نیست. آیا می توانید با دلایلی عقلی مضمون این آیه شریفه را ثابت کنید که فرمود: «ما قتلوه و ما صلبوه و لکن شبه لهم . . .». با شوخی و ظرافت از پرسش من گذشت و بحث را به سمت دیگر برد. اگر همه احکام و قواعد دین در صورت استدلال های منطقی و ریاضی می گنجید، اختلاف ها همه از میان برمی خاست. ممکن است بگویند در فلسفه که بحث عقلی است چرا اختلاف ها از میان نرفته است. پاسخ دادن به این پرسش آسان نیست یا لااقل پاسخ های مختلف و متفاوت به این پرسش می توان داد. آنچه اکنون به نظر می رسد این است که اولاً همه سخنان اهل فلسفه استدلالی نیست. ثانیاً فلسفه ها مبادی و اصول متفاوت دارند و این اصول با درک و عقل بسیط و نحو بی واسطه دریافت شده اند. اگر عقل را تا مرتبه عقل بسیط و طور وراء عقل گسترش دهیم، می توانیم بگوییم که همه چیز معقول است. اما آیا این قول هم نمی تواند مورد قبول همه باشد. اگر بپذیریم که شعر و دین و فلسفه و علم هر یک زبان خاصی دارند، مشکل قدری تخفیف می یابد و البته زبان گرچه زبان منطقی نیست و در شکل اول قیاس منحل نمی شود و کمال آن در تحویل به شکل اول قیاس نیست، نظم و آهنگ و تناسب و تعادلی دارد. من وقتی به عقل و عقلی بودن امور و اشیاء و اقوال و عقاید می اندیشم، در نظرم می آید که زمان عقل است و عقل زمان است و زمان وجود است. در این صورت چیزی بیرون یا دور از عقل نمی ماند. پس آنچه من در نسبت میان دین و عقل گفته ام، انکار عقل نیست. بلکه نوعی دقت در الفاظ و پرهیز از در هم آمیختن مطالب و معانی است. مشکل دیگر من این است که به مسائل زمان نظر وجودی و فلسفی دارم و وقتی نظر خود را بیان می کنم درست فهمیده نمی شود. در فهم و ادراک همگانی و البته در منطق صوری اضداد با هم جمع نمی شود (منطق به صورت مظاهر و زبان صوری فلسفه تعلق دارد). چون به ذات برویم وجود اضداد با هم صلح می کنند و به وحدت و هویت ذات خلع وارد نمی کنند. وقتی تقابل شرق و غرب مطرح می شود و مثلاً از غرب می گویم و آن را نقد می کنیم نه فقط گمان می کنند که این نقد به قصد طرفداری و تأیید شرق سیاسی و جغرافیایی است، بلکه می پندارند که به مشرق جغرافیای موجود نظر دارم و مثلاً می گویم چه بد است که مثل نروژ و کانادا باشیم و بهتر آن است که همه کشورها به افغانستان و پاکستان و کنگو تشبه کنند. اصلاً این تقابل شرق و غرب که در زمان ما متداول شده است، تقابل ساختگی یا کاملاً اعتباری است و مگر اکنون شرق در جایی وجود دارد. اکنون هرچه هست غرب است: غرب پیر و متزلزل، اما هنوز ریشه دار در جهان توسعه یافته و غرب ساختگی و کم و بیش بی بنیاد در سراسر روی زمین. به این سخن توجه نمی شود، زیرا من لیبرال دموکراسی را نقد کرده ام یا لااقل آن را با خرسندی و رضایت خاطر، نظم سیاسی تام و تمام و مطلوب ندانسته ام. در عالم سیاست نقد را مخالفت و نفی تلقی می کنند و

شاید نتیجه بگیرند که حکومت های مستبد و فاسد و سرکوبگر را بر دموکراسی های موجود در آمریکای شمالی و اروپای غربی ترجیح می دهیم. این تلقی که چیزی را به طور مطلق باید پذیرفت یا نفی کرد، هرچه باشد فلسفی نیست و شاید عین دوری از فلسفه باشد و اگر با زبان فلسفه درآمیزد، مایه سبکی فلسفه می شود و به هر حال نشانه و شاهد بی-اعتباری فلسفه و دوری از آن است. اما مشکل بسیار بزرگ این است که درباره اهل نظر و فلسفه با چه کلامی باید حکم کرد. معمولاً به زندگی و رفتار آنان می نگرند و آن را با ملاک های متداول (که در زمان ما بیشتر سیاسی است) می سنجند و هر حکمی بدهند تفکر و نظر صاحبش را نیز مشمول آن حکم قرار می دهند. آیا صاحب نظران همه بر وفق نظر و تفکر خود زندگی می کنند. به عبارت دیگر آیا نحوه رفتار و زندگیشان ظهور و تحقق اندیشه آنان است؟ از اهل سیاست و ایدئولوژی توقع نداشته باشیم که ملاحظات سیاسی را در حکمی که راجع به اشخاص و آراء و اقوال آنان می کنند، دخالت ندهند. نویسندگان و منتقدان هم در نقد رمان و شعر و فلسفه چه بسیار که به دنبال اثر اعتقادات یهودی یا دستورالعمل های خشن هیتلری و استالینی بوده اند و مگر هر یک از ما به احکامی از این قبیل که فلانی یهودی است یا در جوانی در سازمان اس اس نام نویسی کرده است و آن دیگری مداح موسولینی بوده و بدتر از همه اینکه اشمیت فیلسوف رسمی حزب نازی بوده است، برنخورده ایم. نیم قرن آثار اشمیت را نخواندند که فیلسوف رسمی حزب هیتلر بوده است. اکنون در آثار او به مطالب مهمی برمی خورند که ربطی به ناسیونال سوسیالیسم هیتلری ندارد و با آن در یک سطح و مرتبه نیست. نمی خواهیم بگویم که زندگی و تفکر با هم هیچ مناسبتی ندارد. اعمال و رفتار اهل تفکر را هم هرچه باشد، توجیه نمی کنم. در اینجا یک مسئله کلی و اصلی و دو مسئله فرعی وجود دارد که باید به آنها اشاره شود. مسئله اول قرار گرفتن نظر و عمل در برابر یکدیگر یا جدا شدن این دو از یکدیگر است. ملاحظه کنید که طرح مسئله چندان آسان نیست. عمل و نظر کجا بودند که در برابر هم قرار گرفتند و اگر از هم جدا شدند، قبل از جدا شدن از اجزاء کدام شیء مرکب بوده اند. یعنی عمل و نظر بر اثر تجزیه چه چیز به وجود آمدند. آنچه می توانم بگویم این است که پیش از طرح علم نظری در تفکر یونانی همه اقوام در همه جا از حکمت و فرزاندگی بهره داشتند. حکمت علم نظری و بحثی نیست. اهل معرفت هم اهل بحث نبودند، بلکه چیزی می گفتند که علم متحقق بود و دیگران هم که آن را می شنیدند، اگر نمی توانستند به آن تحقق بخشند، هیچ بهره ای از آن نمی بردند و صرفاً کسانی آن را می آموختند که می توانستند با آن یگانه شوند. یاد گرفتن حکمت عین تحقق آن بود یا این ملاحظه ممکن است یک تلقی اجمالی از وحدت نظر و عمل حاصل شود. مع هذا اگر بگوییم که حکمت مجمع یا جامع نظر و عمل بوده است، سخن دقیقی نگفته ایم. زیرا تجزیه حکمت به نظر و عمل تجزیه و تقسیم معمولی و مشهور نبوده است، بلکه در این تجزیه و با این تجزیه است که اجزاء به وجود می آیند. این تجزیه مثل تجزیه آب به اکسیژن و هیدروژن نیست که بتوان

دوباره اجزاء را با هم ترکیب کرد و آب به دست آورد. وقتی علم نظری (فلسفه نظری) در یونان پدید آمد، حکمت متقدمان اعم از حکمت یونانی پیش از سقراط و حکمت ایرانیان و مصریان و . . . در ذیل عقل نظری قرار گرفت و ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماک، حکمت (فرونزیس) را در مرتبه بعد از عقل نظری و قبل از عقل عملی قرار داد. البته اینکه ارسطو میان عقل نظری و عقل عملی واسطه ای یا مرتبه ای قائل شده است، اهمیت دارد و باید مورد تأمل قرار گیرد. سابقه تقسیم علم به عملی و نظری یا درست بگویم سابقه طرح روشن و صریح این تقسیم به زمان سقراط باز می-گردد. این سقراط بود که می گفت دوستان صمیمی (لاخس و . . . (معنی دوستی را نمی دانند و عالم دینی (اوتو فرون) نمی داند دین چیست و سردار لشکر گرچه شجاع است، از شجاعت چیزی نمی داند و مهمتر اینکه سوفسطاییان مدعی بودند که نه فقط فضائل را می شناسند، بلکه می توانند آنها را تعلیم کنند. سقراط و افلاطون که طرح عقلانی کردن عمل و تقدم فلسفه (فلسفه نظری) بر عمل و رفتار را پیش آوردند، با داعیه سوفسطاییان مخالف بودند و مقابله کردند. افلاطون در پروتاگوراس نشان می دهد که سوفسطاییان بیهوده داعیه آموزش فضائل دارند، زیرا علم آنان علم حقیقی به فضائل نیست. ورود در این بحث که علم حقیقی به فضائل کدام است و چگونه آن علم را می توان آموخت، مجال دیگر می خواهد. مسئله ای که اکنون مطرح است در حقیقت در جهت مخالف بحث افلاطون و ارسطو است. آنها می خواستند عمل تابع نظر باشد، اما در این زمان و در شرایطی که ما در آن به سر می بریم نظر و فلسفه و حتی شعر را با عمل و ایدئولوژی می سنجدند. فلان فلسفه اگر گمراه نیست، چرا صاحب آن در مسائل حساس موضع سیاسی اختیار نکرده و در دوران قدرت فلان حزب فلان سمت دانشگاهی داشته و در یک سخنرانی چنین و چنان گفته است. راستی آیا فیلسوف باید موضع سیاسی داشته باشد و اگر موضع داشته باشد، اما موضعش مورد پسند نباشد، فلسفه اش را باید مردود دانست؟ در فرانسه وقتی مرلوپونتی از کمونیسم استالینی اعراض کرد بعضی دوستانش و از جمله سارتر از او بریدند. آلبرکامو که نهضت استقلال-طلب الجزایر را تأیید نکرد مورد طعن و لعن قرار گرفت و این طعن و لعن به آثارش هم سرایت کرد. می توان با مبنای مخالفت کامو با نهضت ضد استعماری الجزایر مخالف بود، اما حساب آثار او را جدا باید دانست. مگر اینکه گفته شود مبنای مخالفت با نهضت ضد استعماری مبنای آراء و افکار فلسفی و ادراک های شاعرانه او هم بوده است. این مطلب را به دو صورت می توان بیان کرد. یکی اینکه فلسفه و روش سیاسی فیلسوف از یک مبدأ برمی آید. بیان دیگر این است که رفتار سیاسی و اجتماعی تابع فلسفه و مناسب و موافق با آن است. افلاطون می گفت آنان که بدی می-کنند خوبی را نمی شناسند و صاحبان عمل خیر به معرفت حقیقی رسیده اند، ولی فلسفه ای که او می گفت علم نظام خیر بود و با سیر به سوی خیر و قرب به آن حاصل می شد. فلسفه در زمان ما گرچه مثل فلسفه قدیم، علم وجود است، اما علم نظری صرف است و مگر نمی بینید که در فلسفه جدید اخلاق جایی ندارد و

اگر فیلسوفی به اخلاق پردازد آن اخلاق برآمده از علم و حتی متناسب با آن نیست. در تمام دوره چهارصد ساله فلسفه جدید ما یک کتاب اخلاق داریم که در آن هم تکلیف بانگ درون و آوای عقل عملی دانسته شده است. شاید بگویند در فلسفه کانت عقل دو جلوه دارد. یک جلوه اش در فهم ظاهر می شود که به علم می رسد و جلوه دیگرش احساس تکلیف و عمل اخلاقی است. به فرض اینکه این تفسیر را بپذیریم، نمی توانیم بگوییم که کانت فهم و درک نظری را ملاک اخلاق می دانسته است، زیرا در نظر او اخلاق همان احساس تکلیف است و تکلیف تابع هیچ محاسبه و امر بیرونی و مصلحت بینی نمی شود. چرا فلسفه جدید اخلاق را رها کرده است؟ آیا فلسفه های دکارت و اسپینوزا و کانت و هگل نمی تواند مبنای اخلاق باشد یا تدوین اخلاق مناسب با این فلسفه ها امکان ندارد. پاسخ این پرسش ها را در فلسفه های اگزیستانس باید جست، زیرا این فیلسوفان اگزیستانسند که به وضع بشر در جامعه جدید اندیشیده اند. کی یرکگارد و گابریل مارسل از مهر و وفا و امید به خدا گفته اند. هیدگر در پاسخ کسی که از او پرسیده بود چرا یک کتاب در اخلاق نمی نویسد، گفته بود بر چه مبنایی می توانم کتاب اخلاق بنویسم. ژان پل سارتر، راه های زندگی را راهی می دانست که در آن هیچ نشانه و راهنمایی نیست و مسافر زندگی (اگزیستانس) همواره بر سر دو راهی ها و چند راهی ها باید خود راه را انتخاب کند. می بینیم که فلسفه اگزیستانس اخلاق ندارد، بلکه در آن حذف مبحث فلسفه از اخلاق توجیه شده است. اگر بگوییم عنصر نیست انگاری در فلسفه مجال اخلاق را تنگ می کرده است، می ترسم بگویند پس چرا ارسطو کتاب اخلاق کبیر و اخلاق نیکوماک نوشت. در این بحث وارد نمی شوم و فقط می گویم که نطفه نیست انگاری در عهد یونانی چندان قوت نداشت که بحث اخلاق را منتفی کند و چه بسا که همین نطفه در طرح اخلاق و پیش آمد دوگانگی نظر و عمل مؤثر بوده است. پس اگر فلسفه جدید و به طریق اولی فلسفه معاصر مبنای اخلاق نمی تواند باشد و اخلاق ریشه در علم و نظر ندارد، نه عمل را با ملاک نظر می توان سنجید و نه درباره نظر از روی عمل می توان حکم کرد. این بیان را شاید بر نسبی انگاری اخلاق حمل کنند و بگویند اگر چنین باشد و پیوند اخلاق با علم و نظر قطع شود، هر کاری مباح می شود. داستایوسکی گفته است اگر خدا نباشد هرکاری مباح است، ولی در فلسفه و تفکر جدید خدا انکار نشده است. مع-هذا مشکل است که بر مبنای فلسفه های جدید قواعد اخلاق استنباط کرد. البته در نظام جامعه جدید می توان محدودیت ها را کم و بیش شناخت. آنچه من می توانم بگویم این است که از قرن هجدهم بازگشتی به وحدت افلاطونی اخلاق و سیاست روی داده است. یعنی جهان جدید یک علم عملی (سیاست) بیشتر ندارد. جهان متجدد، افلاطونی است، منتهی افلاطونی زمینی و بشری شده. قانون اساسی علم عملی جهان افلاطونی جدید و متجدد اعلامیه حقوق بشر فرانسه و آمریکا است (اعلامیه حقوق بشر سازمان ملل چندان سیاسی است که نشان اخلاق در آن ناپیدا است). در اعلامیه فرانسه و آمریکای حقوق بشر هم از تکلیف و وظیفه سخنی گفته

نشده است و هر چه هست حقوق است و حقوق به حوزه سیاست تعلق دارد نه به ساحت اخلاق. مع-هذا رعایت بعضی حدود و ملاحظات در حقوق بشر منظور شده است. اگر از من بپذیرند که اعلامیه حقوق بشر در عین حال منشور اخلاق جهان جدید و قانون اساسی سیاست این جهان است، مثل این است که پذیرفته باشند سیاست بر اخلاق سایه انداخته و حتی جای آن را گرفته است. پس بی وجه نیست که اشخاص را از بابت دخالت یا عدم دخالتشان در سیاست ستایش و ملامت می کنند و حتی نظر و فلسفه و هنرشان را با ملاک سیاست می سنجند و چنانکه دیده ایم به جای اینکه در باب موضع گیری سیاسی فیلسوفانی مثل کانت و هگل و هیدگر و در سیاست زمانشان تأمل کنند، حکم اخلاقی صادر می کنند و به ستایش یا سرزنش می پردازند. مثال مناسب تری بزنم. در دهه های اخیر مقالات و رسالات و فیلم نامه هایی غالباً ستایش آمیز درباره امیرکبیر نوشته اند. این ستایش و بزرگداشت بجا و موجه است. امیرکبیر مرد بزرگ و استثنایی زمان خود بود، اما هیچ کس تا آنجا که من می دانم درباره استحکام و درستی تدبیر سیاسی او بحث نکرده است. همه گفته اند و درست گفته اند که پاک و با حسن نیت بود و شخصیت قوی و شجاعت کم نظیر داشت و ملاحظات و مصلحت بینی های جزئی را در کارها دخالت نمی داد و با مفسدان و درباریان و وابستگانشان مماشات نمی کرد. اینها کافی است که هرکس را به تحسین وادارد و مگر من که یک معلم، می توانم بانی اولین مؤسسه آموزش عالی را در ایران ستایش نکنم. درود خدا و خلق خدا بر او باد که مردی لایق و با کفایت و امین و هوشمند و بلندنظر و باهمت و شجاع و توانا و خیرخواه ایران و مردم ایران بود و با نظام فاسد درباری و دیوانی زمان خود در افتاد. این تحسین ها تحسین اخلاقی در موضع سیاسی است. صدر اعظم نوری را هم که سرزنش می کنیم، باز هم منشاء سرزنشمان سیاسی است. هرچند که در گفتارمان سیاست در زبان اخلاق پوشیده شده است. ما کمتر به خلط این دو زبان فکر می کنیم. صفات و اعمال خوب امیرکبیر را گفتیم. آیا او هرچه در مدت کوتاه صدارت و وزارت کرد، بجا کرد و همه تدبیرهایش مناسب و درست بود؟ اگر گفته شود که میرزا تقی خان امیرکبیر پیش از اینکه یک شخصیت سیاسی باشد، قهرمان تراژدی و وجود تراژیک بود، چه می گوئید؟ مراد من از وجود تراژیک و قهرمان تراژدی کسی است که به حکم وظیفه جان بر سر کار محال می گذارد. وجود تراژیک کاری بزرگتر از کار سیاستمدار می کند و شاید اثر وجودیش از هر تدبیر و سیاستی بیشتر باشد، اما کار او را با میزان سیاست و عقل سیاسی نمی توان سنجید. به هر حال نظری که در دهه های اخیر در مورد امیرکبیر اظهار شده، به وجود تراژیک او کمتر مربوط است. بلکه آنچه درباره او می-گویند نظر سیاسی و ایدئولوژیک است که معمولاً آن را به زبان غیر سیاسی بیان می کنند. در حقیقت همه آنچه اکنون در ذکر فضائل و در ستایش از مردی مثل امیرکبیر گفته و نوشته می-شود، گفتار سیاسی است. اصلاً در عصر ما زبان اخلاق زبان گویا نیست. یعنی گفتار اخلاقی به الفاظ و عبارات تکراری مبدل شده و زبان سیاست جای

زبان همه انحاء عمل اعم از اخلاقی و دینی و سیاسی را گرفته است. حکم سیاسی در مورد سیاستمداران هرچه باشد، بی وجه نیست، اما در مورد فیلسوفان و شاعران چه باید گفت. در مورد لغزش های سیاسی شاعران چندان سختگیری نمی شود و حتی می کوشند که وقتی مثلاً از ازاراپوند و . . . می گویند از رفتار و سلیقه سیاسی شان حرفی نزنند، زیرا اولاً شعر را کمتر به سیاست تحویل می توان کرد و ثانیاً اهل شعر بر اثر سرزنش شاعر از شعر او روگردان نمی شوند. مع هذا گاهی می شنویم که می گویند مثلاً فلان نویسنده و حتی یک مقام کلیسایی بلند پایه در نوجوانی عضو سازمان اس اس بوده است. البته بعضی حساسیت های سیاسی چندان شدید است که مانع تبعیض میان شاعر و نویسنده و کلیسایی و فیلسوف می شود، مع هذا فیلسوفان در قیاس با دیگر گروه های اهل تفکر بیشتر از بابت اقدام های سیاسی یا خودداری از آنها بازخواست شده اند و می شوند. این اقدام های سیاسی قابل ملامت به طور کلی دو صورت دارد. یک صورت آن همراهی و همکاری با قدرت بدنام است (دلیل این بدنامی هرچه باشد اهمیت ندارد). صورت دیگر اظهار آرای است که کسانی (شاید با نظر به ظاهر) آن را تأیید و توجیه ایدئولوژی های نامطلوب تلقی می کنند. مثال صورت اول وضع جنتیله در ایتالیای دوران فاشیسم و هیدگر در زمان روی کار آمدن نازیسم در آلمان است (نکته قابل تأمل این است که هرگز به مخالفت و موافقت با حکومت های دیگر وقع چندان نهاده نشده است). صورت دوم ره آموزی ایدئولوژی های خشن و زمینه سازی برای استقرار حکومت های سرکوبگراست. در تاریخ فلسفه افلاطون متهم است که دروغ و فریب را در سیاست مباح شمرده و رسم و راه قهر و سرکوبگری و حتی نازیسم را بنیاد کرده و تعلیم داده است. از ماکیاول چیزی نمی گویم که روشن کردن وضع او مجال وسیع می خواهد. هم رأی بزرگ او در سیاست یعنی اسپینوزا را که با کنیسه کنار نیامد و از آن اخراج شد، بسیار ستایش کرده اند، اما هگل از بابت ستایش از حکومت پروس ملامت شده است و او را به ضدیت با دموکراسی و زمینه سازی حکومت های توتالیتار ملامت کرده اند. نیچه را خواهرش مبشر نازیسم خواند. من معتقد نیستم که افلاطون و هگل و نیچه اساس توتالیتاریسم را گذاشته باشند و اگر آنها را واقعاً بنیانگذار توتالیتاریسم می دانیم نام هابز و اسپینوزا و بسیاری دیگر را هم در کنار آنان بیاوریم. گمان من این است که اشتباه میان فلسفه و دستورالعمل سیاسی موجب سوء فهم شده است. چنانکه گفتار افلاطون و هگل و نیچه را از سنخ عمل سیاسی انگاشته و آنان را سرزنش کرده اند. نقد دموکراسی در فلسفه مخالفت و دشمنی با دموکراسی و استقبال از استبداد و خشونت نیست، اما در میدان عمل سیاسی نقد وجهی ندارد، بلکه هر عملی صورت گیرد اگر موافق نباشد مخالف است (در سیاست هرکس با ما نیست مخالف ماست). وقتی نظر و نقد فلسفی سیاست را عمل تلقی کنند به خود حق می دهند که صاحب عمل را تأیید یا انکار کنند و گرنه در فلسفه رسم نیست که فیلسوف از بابت اظهارنظر سرزنش شود. نظر فیلسوف را مورد چون و چرا و رد و ایراد و اثبات و نفی قرار می دهند، اما

بر چه مبنایی می توان فیلسوف را ملامت کرد که چرا با فلان عمل یا رأی مخالفت یا موافقت نکرده است. ولی می بینیم که مدعیان عامی فیلسوف را ملامت می کنند. از ملامت کنندگان نباید توقع داشت که وجه سرزنش کردن را بدانند. آنها چندان خود را محق می دانند که پرسش به نظرشان وجهی ندارد، زیرا پرسش از امر بدیهی است. وقتی معانی و مفاهیم علم، پیشرفت، توسعه و دموکراسی جای معانی اخلاقی را می گیرند، دیگر معانی و مفاهیم باز نیستند و هرکدام به صورت یک بت در می آیند تا آنجا که در آنها دیگر غور و تأمل نمی توان کرد و به شرایط امکان و وجودشان نمی توان اندیشید تا چه رسد به نقدشان که ذنب عظیم به شمار می آید. با این پیش آمد علم و پیشرفت و توسعه و دموکراسی بیش از همه آسیب می بینند. اینها دیگر عین کمال و اصل و میزان همه چیز هستند و پیداست که به اصل و میزان دست نباید زد و چون و چرا در آنها نباید کرد. در این وضع، فلسفه هم تا حد تکرار الفاظ و عبارات خطابی و بیان سخنان مشهور تنزل می یابد و اگر جز این باشد و مثلاً در آن از ماهیت علم و شرایط پژوهش پرسش شود، چه بسا که صاحب پرسش را علم ستیز بخوانند و اگر در باب توسعه و پیشرفت و دموکراسی اگر و امایی بکند، انتساب به فاشیسم و نازیسم هم احتمال بسیار خواهد داشت. علم و پیشرفت و توسعه و دموکراسی چیزهایی نیستند که در وضع کنونی بتوان از آنها چشم پوشید، اما اینها نه بت و بت واره اند و نه موازین اخلاق و نظر. اینها راهند و باید پیموده شوند و آنها را نباید امور محقق و مقدس دانست. چیزی که باقی می ماند این است که بعضی حکومت ها در جهان و بیشتر حکومت های جهان توسعه نیافته به درجات فاسد و بی خرد و خشن و مستبدند. مردم و در صف مقدم آنان روشنفکران به خصوص اگر به وضع عزت خود، خودآگاهی پیدا کنند و گرفتار عصیبت و نزاع سنت و تجدّد نباشند، حق دارند بپرسند که تکلیفشان در همراهی و همکاری با حکومت ها چیست. آنها تا دهه های اخیر معمولاً از شرکت در کارهای حکومتی پرهیز داشته اند. اکنون در پایان عصر روشنفکری این پرهیز برداشته شده است و روشنفکران در حکومت ها شریک شده اند. مع هذا داعیه روشنفکری یعنی جهاد برای آزادی و عدالت حتی در جهان عاری از اخلاق کنونی هنوز یک فضیلت است. به شرط اینکه عدالت و آزادی الفاظ توخالی نباشد و صورتی از آنها در نظرمان و در افق پیش رویمان پیدا و آشکار باشد. ولی وقتی از چیزها فقط نامی مانده است، مجاهدات و جنگ ها چه نتیجه ای می تواند داشته باشد. در عالمی که برای اوهام می جنگند، پیروزی ها و شکست ها هر دو نصیب کسانی است که نجاتگیده اند و نمی جنگند و من در زمره آنانم که نجاتگیده شکست خورده اند. پس دیگر نه دستور و فرمانی دارم که به دیگران بدهم و نه به سرزنش کسان می اندیشم. کسی را هم سرزنش نمی کنم، اما راست بگویم که می خواهم بدانم در کجای تاریخ قرار داریم و در کدام راهیم و به کجا می رویم و از خطرهای راه و مقصد چه خبر داریم. روشنفکران معمولاً به این قبیل پرسش ها نمی پردازند و از دیگران توقع دارند که به جای این حرف ها در خدمت عدالت و آزادی باشند. کسی که از آزادی و عدالت

دفاع می کند، قابل ستایش است، اما این حق را از کجا آورده است که همه کس را دعوت کند که کار و بار خود را رها کنند و در خیابان و روزنامه فریاد بزنند. او مگر جانب حق و آزادی را می شناسد. ظلم و قهر در جهان کنونی همه جایی است. کافی نیست که بر علیه ظلم به طور کلی یا در یک موضع خاص فریاد بزنیم، بلکه پیش از آن باید شرایطی را که در آن ظلم و آزادی صورت می گیرد و تحقق می یابد، بشناسیم. سکوت در برابر ظلم و خفقان را توجیه نمی کنم، اما در شرایط کنونی جهان، کسانی باید باشند که از غوغای مشهورات به خلوت تفکر بروند و بیندیشند که بر سر این جهان چه آمده و از کجا آمده است و آیا اصلاً می توان گره کار فروبسته این جهان و به خصوص جهان توسعه نیافته را گشود و اگر این کار ممکن است چه کسانی از عهده آن برمی آیند. اهل فلسفه سه راه پیش پای خود دارند. آسان ترین راه این است که به درس و تکرار مطالب فلسفه مشغول باشند و در هیچ امر دیگر دخالت نکنند. راه دوم به پیشه و روشنفکری می رسد. فیلسوف وقتی در منزل روشنفکری توقف می کند، دیگر کمتر می تواند به فلسفه بازگردد، زیرا روشنفکری نوعی فعالیت سیاسی است. ولی فیلسوف باید اهل نظر باشد و:

اهل نظر دو عالم در یک نظر ببازند عشق است و داو اول بر نقد جان توان زد

راه سوم راه فلسفه و نظریات است. فیلسوفان و شاعران می توانند در میدان مبارزه وارد شوند، اما کار اصلی آنها این نیست. افلاطون و کانت و هگل و ابن سینا و ملاصدرا و . . . جز در مواردی که می بایست از حق آزادی اندیشیدن دفاع کنند، در نزاع سیاسی وارد نشده اند. کسانی می گویند اهل فلسفه به جای فلسفه بافی بهتر است در برابر ظلم ظالمان بایستند و از آزادی دفاع کنند. اینها اگر تأمل و تحقیق می کردند، درمی یافتند که عدل و آزادی را باید تأسیس کرد و اینها نه با حرف و شعار و حتی با عمل سیاسی، بلکه در تفکر و با تفکر تأسیس می شود. روشنفکر هم این را کم و بیش می داند که در سودای تحکیم آزادی و عدالت به فلسفه رو می کند و از آن مدد می گیرد. صاحبان این سخنان ظاهراً در نیافته اند که مردم این زمان در جهان پی آینده به سر می برند. در این جهان اتخاذ مواضع صریح آسان نیست، زیرا نه فقط مرز میان جبهه حق و باطل، بلکه راه آینده محو و تاریک شده است و قوای دو جبهه با هم در آمیخته اند. جنگی که در جهان کنونی وجود دارد در اصل جنگ میان استبداد و دموکراسی نیست. اینها تابع وضع و شرایط تاریخی و فقر و غنای مادی و فکری است. فقر و غنایی که غالباً در یک سو با حسرت و در سوی دیگر با بی-دردی توأم است. عقل و جهل هم عقل و جهل امور انتزاعی بیرون از تاریخ نیستند، عقلی هست که پیر و فرتوت شده است. این عقل پیر و فرتوت در آسیا و آفریقا و به طور کلی در بیرون از جهان متجدد چندان علیل است که راهیابی و کارگشایی از آن توقع نباید داشت. عقلی که از غرب جدید به همه جا رفت، پوسته عقل تجدد بود و این پوسته با مظاهر سیاسی و

تکنولوژیکش هر فرهنگی را که در برابر خود دید احاطه کرد و پوشاند. کسانی این پوسته و ظاهر را عین عقل و عقل محض و کامل تلقی کردند و به پیروی از آن حکم دادند و با اینکه از پیروی خود نتیجه نگرفتند، به عقیم بودنش پی نبردند و اذعان نکردند. اما کسانی هم در این برخورد یا درست بگویم در این حادثه ویرانی خانه خرد با آثار و نتایج عقل جدید را از این عقل جدا کردند و به عقل خود وابسته دانستند. این گروه عقل جدید را بی اثر یا کم اثر و صرف ابزار تلقی کردند و خواستند که همه آثار مطلوب عقل جدید رشته پیوند اصل خود ببرد و به عقل عالم قدیم متصل شود. عقل عالم قدیم با همه توانایی هایی که داشت عقل تکنیک و عقل سیاست مدرن نبود. عقل مدرن هم وقتی از خانه اصلی خود بیرون شد، تمام منشائیت اثر سابق خود را نداشت. این عقل، عقل بیمار و عقیم بود. آیا می توانیم در این معانی تأمل کنیم یا هیچ چیز را شرط هیچ چیز نمی دانیم و رسیدن به هر مقصدی را همیشه برای همه کس با هر دانش و خرد و توانایی که داشته باشند، ممکن می دانیم. ظاهراً به این پرسش ها کمتر اعتناء می شود. من این بی اعتنائی را در تاریخ تجددمآبی کشورم دیده ام و آن را در مدتی بیش از چهل سال به جان آزموده ام. در چنین شرایطی حتی مدیران و متصدیان امور بیشتر به اقتضای طبع خود و کمتر با تأمل و تدبیر و به حکم ضرورت های هر روزی تصمیم می گیرند. معلوم است که ضرورت های عصر و زمان را نمی توان نادیده گرفت، ولی واگذار کردن همه کارها به حکم طبع و به اقتضای ضرورت ها نشانه تعطیل خرد و روگرداندن از آینده است. در این وضع مشکل است که بگویم در سیاست چه باید کرد. جهان توسعه نیافته کنونی از خوبی های جهان قدیم بی بهره شده و به بسیاری از مزایای جهان جدید نرسیده است. اکنون همه جهان گرفتار ضرورت هاست، اما جهان توسعه نیافته گرفتاریش بیشتر است و باید در عین ضعف با ضرورت های فرا رسیده از بیرون و درونی شده و بر ضرورت های کهن دست و پنجه نرم کند. کاش اهل فلسفه و روشنفکران ما علاوه بر ستایش آزادی و عدالت و دعوت به آنها، به ضرورت های عصر آزادی در همه جهان و خصوصاً در جهان توسعه نیافته و به راه های رهایی و خروج از ضرورت ها و تحقق امکان ها می اندیشیدند.

نتیجه و خاتمه

فلسفه در محکمه ایدئولوژی

جدال‌ها و نزاع‌های زمان ما معمولاً به نتیجه نمی‌رسد و اگر مجموعه چندین جدال در یک دفتر گردآوری شده باشد، توقع رسیدن به نتیجه، وجهی ندارد. اما اختلافی که من با اهل فضل و قلم و بیان دارم به اختلاف در اصول و مبادی باز می‌گردد و مهمترین آنها اختلاف در دو اصل است. یکی اینکه قضایای فلسفه را با قضایای علم و سیاست قیاس نباید کرد، زیرا قضایای فلسفی و علمی و سیاسی از یک سنخ نیستند و در یک سطح و مرتبه قرار ندارند که بتوان آنها را با هم سنجید و در مقابل هم قرار داد. اصل دوم استقلال فلسفه از سودای سود و زیان و مصلحت-اندیشی و غایت‌بینی است، اما با غلبه ایدئولوژی بر اذهان اهل بحث و قلم و از جمله بعضی از فلسفه خواننده‌ها و مشتغلان به فلسفه وضعی پیش آمده است که از فلسفه توقع اثر و عمل سیاسی دارند و اگر کسی بگوید من اهل فلسفه‌ام و با عمل کاری ندارم، سخن را نشانه از ناتوانی و سست‌عنصری و شانه خالی کردن از زیر بار مسئولیت می‌دانند.

۱- ابتدا به اصل دوم پردازیم. من بارها برای توضیح این مطلب و در مقام استحسان از حافظ استشهد کرده‌ام که:

گر موج خیز حادثه سر بر فلک زند
عارف به آب تر نکند رخت و پخت خویش

بعضی خوانندگان ناراضی شده و چهره و جبین در هم کشیده‌اند و شاید مثلاً به نظرشان رسیده باشد که مگر می‌شود که مغول بیاید و هرچه را که سر راه خود می‌بیند نابود کند و هیچ موجود زنده‌ای را در قلمرو تصرف خود زنده نگذارد و عارف از صحنه بگریزد و گلیم خویش را از آب به در برد. این پرسش بجاست، اما پرسش‌کننده ظاهراً وضع را درست دریافته و مسائل را در هم آمیخته است. فیلسوف و عارف هم مثل همه مردم وظایف اخلاقی دارند، اما فلسفه و شعر و عرفان را نمی‌توانند و نباید تابع مقاصد سیاسی و اجتماعی کنند. اینکه گاهی از حافظ ستایش می‌شود که ریاکاری‌های زمان خود را بر ملا می‌کرده است، بیجا نیست. اما عظمت حافظ ربطی به افشای ریا و سالوس ندارد. یک واعظ بهتر از حافظ از عهده این کار برمی‌آید. حافظ نه در اخلاق و سیره عملی (که البته مهم است)، بلکه در شعر اوست و در شعر است که اشارات اجتماعی و فرهنگی جلوه درخشان پیدا می‌کند. نجم‌الدین رازی کار خوبی نکرده است که از پیش مغول گریخته است. او می‌بایست در شهر خود بماند و مثل شیوخ خود نجم‌الدین کبری و مجدالدین بغدادی با

مردم بماند. البته در این صورت کشته می شد و در ادبیات عرفانی - فارسی جای کتاب مرصادالعباد خالی می ماند. ضعف نجم الدین دایه را توجیه نمی کنم، اما تصدیق این ضعف ما را مجاز نمی کند که عظمت و اهمیت کتاب مرصادالعباد را انکار کنیم و بگوییم کتابی که نویسنده اش به نجم الدین کبری تأسی نکرده و با مغول نجنگیده است، قابل اعتنا نیست. توجه کنیم که این تنها نجم الدین رازی نیست که از شهر و دیار خود گریخته است، بلکه بر اثر حمله و هجوم مغول کانون فرهنگ و معارف ایران جابه جا شده و به سمت غرب رفته است. اینجا دو خلط پیش آمده است. یکی خلط احساسات اخلاقی با درک و حکم تاریخی و دیگر درآمیختن حکم تفکر با نحوه زندگی خصوصی متفکر. مبنای نتیجه این خلط بی اعتنایی تفکر و خوار دانستن نظر و اصالت دادن به پیروی از رسوم و مشهورات است. البته در خوبی پیروی از خوب های مشهور چون و چرا نباید کرد، اما اگر متفکران و شاعران و فیلسوفان و ارباب معرفت کار تفکر را واگذارند و به تصدیق و ترویج خوب های مشهور بپردازند، بنیاد این خوبی ها را رها کرده و آن را به خطر انداخته اند. شاعر و فیلسوف و دانشمند اگر تابع آراء همگانی و مشهورات شهر و زمان خود باشند و شعر و فلسفه و دانش خود را با ساز مشهورات هماهنگ کنند، به آدم های عادی مبدل می شوند و به خیر و خوبی خدمتی نمی کنند. در نظر آورید که ژان ژاک روسو و کانت شیوه انقلابی روبسپیر را پیش می گرفتند. اگر چنین می شد چه پیش می آمد؟ شاید بگویند در این صورت سه روبسپیر می داشتیم، اما آثار روسو و کانت پدید نمی آمد و وجود نمی داشت. این پاسخ، پاسخ دقیق و تمام نیست و بخش اول آن نادرست است. اگر روسو و کانت نبودند روبسپیر هم نبود. اما فرض کنیم که فرانسه و اروپا سه روبسپیر داشت. این سه به چه کار می آمدند و اثرشان در قیاس با اثر قرارداد اجتماعی و امیل و . . . ژان ژاک روسو و نقدهای کانت چه بود. انقلاب فرانسه انقلاب متفکران و صاحب نظران و دانشمندانی است که بعضی از آنها در انقلاب دخالت مسقیم نداشتند یا حتی به دست انقلابی ها کشته شده اند. در انقلاب به جز اهل سیاست و مردم انقلابی کسان دیگری هم که زمینه را فراهم آورده اند، سهیم و شریکند.

مع هذا این قضیه که عمل به تفکر بستگی دارد و در عالم فاقد تفکر افعال و اعمال نظم و سامان ندارد، به درستی و به آسانی فهمیده نمی شود. مارکس که خود با ایدئولوژی مخالف بود، سخنی گفت که بنای همه ایدئولوژی ها بر آن استوار شد. او می گفت فیلسوفان تاکنون جهان را تفسیر کرده اند، اکنون باید جهان را تغییر داد. در معنی و مقصود مارکس بحث نکنیم. این بحث آغاز فهم تازه ای بود و آن اینکه سخن و نظر بس است، بیاید عمل کنیم. پیداست که زندگی بی عمل نمی شود و باید عمل کرد، اما امر خطرناک و عجیب این است که باید به جای فکر کردن، بدون تفکر عمل کرد. مارکس می پنداشت که با طرح پراکسیس بر جدایی نظر و عمل فائق آمده است. بسیاری از سیاست بینان و ایدئولوژی اندیشان وقتی این سخن را می شنوند آن را تفسیر

درست سخن خود نمی دانند و می گویند ما منکر تفکر و نظر نیستیم، بلکه می گوئیم نظر باید ثمر داشته باشد و در بهبود زندگی و پیشرفت امور اثر بگذارد. مشکل در همین نگرانی و انتظار ثمر و نتیجه از تفکر و نظر است. این نگرانی اولاً بی وجه است، زیرا هر جا نظر باشد عقل و فضیلت عقلی و عملی هم هست. ثانیاً بر این اصل مبتنی است که همه چیز و از جمله تفکر باید ثمر و نتیجه مطلوب و مورد انتظار داشته باشد. یعنی تکلیف تفکر با نظر به مقصود مدعیان معین می شود. پس آنجا که گفتند ما منکر تفکر و نظر نیستیم، راست می گفتند. اکنون توضیح دادند که: « تفکر و نظر باید وسیله ای برای رسیدن به نتایج و مقاصد باشد. » گویی نمی دانند فکر و نظری که ملاک و میزان درستیش موافقت و هماهنگی با مقاصد عملی و سیاسی باشد، در حقیقت فکر و نظر نیست. زیرا فکر و نظری که با مشهورات و آراء همگانی میزان شده است، در بهترین صورت یک ایدئولوژی شبیه فکر و نظر است. پس این دعوی یا عذرخواهی مدعی که می گوید با فکر و نظر مخالف نیستیم، ناشی از اشتباه میان تفکر و نظر با فهم و سلیقه خود است. او این فهم و سلیقه را با نظر و تفکر یکی می انگارد. شاید نمی داند که یکی از اوصاف تفکر آزادی از قید نتیجه و غرض است، هر چند که هیچ نظر و تفکری بی نتیجه نیست. به سخن مارکس و تلقی از آن اشاره کردیم. تمایل به بدفهمی پراگماتیسم نیز بسیار معنی دار است. پراگماتیسم نه فقط در زبان روزنامه، بلکه در نظر و گفتار بعضی از اهل فلسفه هم به معنی اصالت دادن به عمل و عمل کردن بر وفق مقتضیات یا رعایت مصلحت است. این تلقی با نظر هیچ یک از بنیانگذاران و فیلسوفان پراگماتیست از پیرس و ویلیام جیمز و جان دیویی گرفته تا نسل جدید پراگماتیست ها مطابق و موافق نیست. آنها نه منکر نظرند و نه نظر را با ملاک سود و نتیجه عملی می سنجند. اصلاً مسئله آنها این نیست. پراگماتیسم در وضعی که ملاک های علمی بودن قضایا مورد تردید و تسکیک قرار گرفته و ناکافی دانسته شده است، می گوید اگر هیچ ملاکی برای حقیقت و اثبات درستی احکام علم نباشد، در اینکه چرخ زندگی کنونی با علم می گردد، تردید نمی توان کرد. این تلقی با اولویت و تقدم عمل بر نظر نباید اشتباه شود، زیرا تصدیق اهمیت و تأثیر علم در نظام کلی زندگی مردم چیزی است و موقوف کردن درستی احکام و قضایا به سودمندی و نتیجه بخشی چیز دیگر. پس نظر فیلسوف پراگماتیست در مورد علم و زندگی در جامعه جدید و متجدد را نمی توان با مصلحت بینی و سود طلبی یکی دانست. البته در دهه های اخیر پراگماتیسم به ایدئولوژی نزدیک شده است، اما آراء پیرس و ویلیام جیمز و حتی جان دیویی را نمی توان ایدئولوژی دانست. فلسفه ها همه در تاریخ جایی دارند و حتی آنها که برهم زن تاریخند (فلسفه های سقراط و افلاطون و ارسطو و نیچه)، با تاریخ قبل و بعد از خود نسبتی دارند. فلسفه گفت وجود به زبان زمان است، اما این گفت چندان هم منظم و تابع دقت های منطقی و ریاضی نیست. چنانکه زمان مدرن یا مدرنیته در آغاز ظاهراً خواسته است که فلسفه گفت «من» یا «من شبه متعالی» «دکارت و کانت» باشد. جهان مایل به مدرنیزاسیون و توسعه هم

چندان با فلسفه و زمان میانه ای ندارد و گفتش گفت من بی اعتنا به زمان و تاریخ یا بیرون افتاده از آنهاست. در این جهان فلسفه ها همه باید با این گفت میزان شود. آنجا کسی نمی تواند به علم و عقل بسیط و وحدت و کل و کلی قائل باشد و اگر قائل باشد چه بسا که به فاشیسم منسوب شود. علم و عمل را هم به شرایط و امکان ها مشروط نباید کرد که این مشروط کردن را در حکم انکار اختیار و آزادی و قدرت بشر می انگارند. گویی ما همواره بر همه کار قادریم و هر چیزی و از جمله دانش و فلسفه و هنر را به هر صورت که لازم یا مناسب بدانیم، درمی آوریم. البته بشر مختار و آزاد است، اما اختیار و آزادی را با تفکر باید محافظت کرد. تمدن جدید با سودای سودطلبی بسط یافته است، اما سودطلبی بنیاد آن نیست. بنیانگذاران تاریخ غربی هیچ یک در سودای سود نبوده اند. آنها بدون اینکه قصد انتقاع داشته باشند، اصولی را یافته اند که ره آموز مدرنیته با اوصاف و صفاتی که می شناسیم شده است. اکنون مردمان در هر جای جهان که باشند اگر حقیقتاً آزادی و توانایی و علم و نظم و سامان و آسایش می خواهند، باید به نظر و تفکر رو کنند و با آن راه خود را بجویند.

۲- در ضمن بیان و توضیح اصل دوم به اصل اول نیز اشاراتی شده است. اصل اول این بود که قضایای علم از حیث ماهیت و مضمون با قضایای فلسفه تفاوت دارد. بیان فنی آن این است که علم به معقول اول و فلسفه به معقول ثانی تعلق می گیرد. اینکه معقول اول و معقول ثانی چه تفاوتی دارند، شرحش در کتاب های مقدمات فلسفه اسلامی آمده است. نکته ای که در این تفاوت اهمیت دارد و کمتر به آن توجه می شود، این است که اگر فیلسوف و دانشمند به دو امر متفاوت نظر دارند، موضعشان هم متفاوت است. یعنی فیلسوف از جایی به موجود می نگرد و دانشمند از جایی دیگر و عقلی که با آن دانش پدید می آید، با عقل فلسفه تفاوت دارد. فیلسوف و دانشمند در زندگی هر روزی و عادی از رسوم و آداب متداول پیروی می کنند، اما وقتی به کار دانش و فلسفه می پردازند، راهنمای دانشمند قواعد روش علم است و فیلسوف را عقلِ عقل راه می برد. عقلِ عقل گرچه شاید بی کوشش به دست نیاید، اما به صرف کوشش هم به آن نمی توان رسید. عقلِ عقل را با عقلی که امور هر روزی و روابط و مناسبات ظاهری و حساب کردنی را درک می کند، اشتباه نباید کرد. این عقل کمتر شخصی و فردی و بیشتر تاریخی است و اصلاً عقل به معنایی که معمولاً در نظر ما می آید نیست. این عقل، عقل متحقق است. با این عقل امور و اشیاء صرفاً تعریف نمی شوند، بلکه معنی و حتی قوام پیدا می کنند. مثالی بزنم. شنیده ام که می گویند غرب، بشر را یک ساحتی می بیند و در نتیجه علوم انسانیش یک ساحتی و مادی است و ما که بشر را دو ساحتی می دانیم، علوم اجتماعی و انسانیمان باید ناظر به انسان دو ساحتی باشد. مهم نیست که ما انسان را یک ساحتی یا چند ساحتی بدانیم، بلکه باید ببینیم انسان موجود چند ساحتی است. اگر علوم انسانی و اجتماعی موجود یک ساحتی است (در زبان ما حتی یک مقاله کوتاه وجود

ندارد که در آن به اثبات این مطلب پرداخته باشند)، وجه آن را در قصد و نیت و اوصاف نفسانی دانشمندان نباید جست. علوم انسانی اگر حقیقتاً یک ساحتی است، از آن است که بشر یک ساحتی شده است و برای اینکه علم دگرگون شود، وجود بشر باید دگرگون شود. هر عالمی نه فقط با عقلی تناسب دارد، بلکه با آن تحقق یافته است یا بهتر بگویم عالم بشری تحقق عقل خاص است. این قبیل معانی در هیچ علمی مطرح نمی شود، بلکه به فلسفه و مثلاً به فلسفه علم با تاریخ تعلق دارد. اگر کسی بگوید این حرف ها علمی نیست زیرا با روش علمی به دست نیامده است و قابل رسیدگی علمی نیست، درست می گوید. اما از این بیان درست استنباط نمی شود که همه احکام باید قابل بررسی علمی باشد و اگر نباشد نادرست و باطل است. احکام فلسفه با احکام علم تفاوت ذاتی دارد و این دو نوع حکم را با هم قیاس نباید کرد. در نزاع های کنونی گاهی بدون اینکه قصد خلط میان این دو نوع حکم باشد یا خلط کننده بدانند که چه می کند، با ملاک روش علم در مورد فلسفه نظر می دهند. این خلط ناآگاهانه را معمولاً کسانی مرتکب می شوند که اندکی فلسفه خوانده اند و اطلاعات فلسفی دارند، اما چندان تعلقی به فلسفه ندارند و معقول ثانی را جز الفاظ و تعبیرهایی که در کتاب ها خوانده و یاد گرفته اند، نمی دانند. در این وضع خلط میان مطالب علمی و فلسفی و سوء تفاهم ها یک امر عادی است. مشکل بزرگی که خلط و اشتباه را شدت می بخشد، دور شدن همه جهان کنونی از هنر و فلسفه و کم اثر شدن فرهنگ و وسعت یافتن دامنه دخالت سیاست در همه امور است. گفته اند قرن نوزدهم قرن و عصر تکنولوژی است، اما در قرن نوزدهم هنوز ایدئولوژی ملاک حکم درباره همه چیز نبود. اکنون در همه جا و به خصوص در جهان در حال توسعه همه چیز با میزان و ملاک ایدئولوژی و سیاست سنجیده می شود یا درست بگویم فلسفه و هنر و حتی دین را در دادگاه ایدئولوژی محاکمه می کنند.