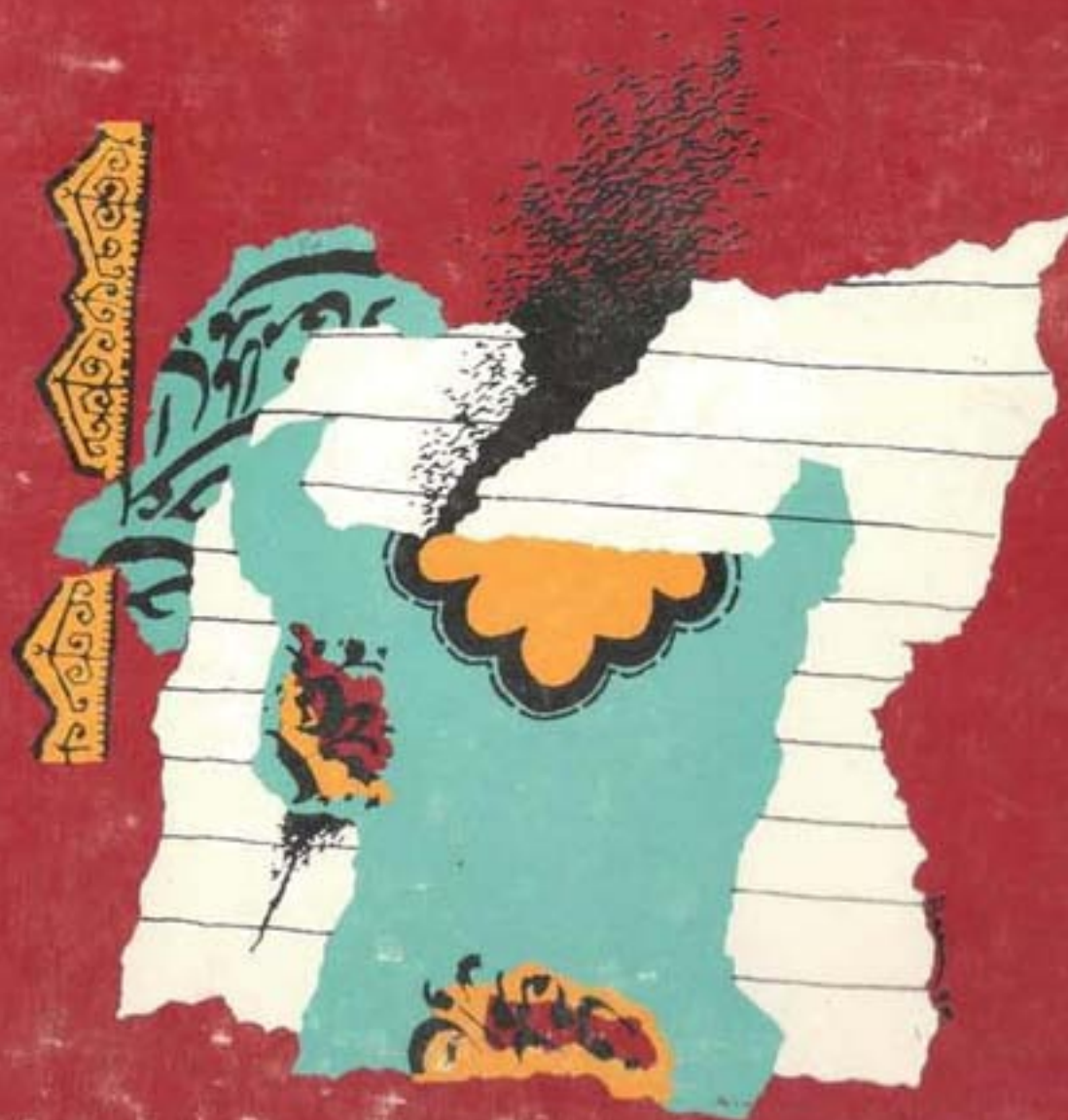


ما و مدر نیت

داریوش آشوری



ما و مدرنیٲت

داریوش آشوری



مؤسسه فرهنگی صراط

- نام کتاب: ما و مدرنیت
- مؤلف: داریوش آشوری
- نوبت چاپ دوم: مرداد ۱۳۷۷
- تعداد: ۵۰۰۰ نسخه
- لیتوگرافی: خدمات فرهنگی کیان
- چاپ: طلوع آزادی
- صحافی: سایه دهخدا
- قیمت: ۸۵۰ تومان
- حق چاپ محفوظ است
- صندوق پستی ۱۵۸۵۵/۴۱۵
- شماره شابک ۹۶۴-۹۱۰۹۰-۸-۰
- آدرس: خیابان ۱۶ آذر کوچه بهنام پلاک ۳۶ - تلفن ۶۴۱۹۸۰۸

فهرست

بنج	□ دیباچه
۱	۱. سنت و پیشرفت
۱۳	۲. هشیاری تاریخی
۴۳	۳. دگرگونی مفهوم دولت در جهان سوم
۵۵	۴. شرق و غرب
۶۹	۵. ایران شناسی چیست؟
۸۷	۶. در آمدی به معنای جهان سوم
۱۰۷	۷. دولت
۱۳۳	۸. نظریه‌ی غرب زدگی و بحران تفکر در ایران
۱۴۳	۹. ظاهر و باطن تجربه‌ی تاریخی ما در رویارویی با غرب
۱۵۷	۱۰. جان پریشان ایران
۱۷۵	۱۱. ایران: از امپراتوری به دولت - ملت
۱۹۵	۱۲. تاریخ، رؤیا، کابوس
۲۰۵	۱۳. ایدئولوژی، اخلاقیات و فرهنگ
۲۴۷	۱۴. مدینه‌ی انسانی
۲۴۵	۱۵. شرق و غرب
۲۶۳	۱۶. ما و مدرنیته

دیباچه

این مجموعه‌ی مقاله‌ها گزیده‌ای است از نوشته‌های من که دوره‌ای بیست و پنج ساله از کار نویسندگی مرا از ۱۳۴۵ تا نزدیک ۱۳۷۰ را در بر می‌گیرد. آنچه این مجموعه را گرد هم آورده کم - و - بیش یگانگی درونمایه‌ی آن است که پیرامون مسأله‌ی اساسی روزگار ما می‌گردد؛ اینکه ما کیستیم و در میدان تاریخ جهانی (و نیز جغرافیایی آن) کجا قرار داریم و در این دو قرن، که تاریخ ورود ما به میدان «تاریخ جهانی» است، بر ما چه گذشته است. درین میانه تنها یک مقاله‌ی بلند، «ایدئولوژی، اخلاقیات و فرهنگ» و دنباله‌ی آن «مدینه‌ی انسانی» از این مجموعه جداست. این دو مقاله بخشی است از یک طرح بلند برای تحلیل مفهوم ایدئولوژی و نسبت آن با «وضع بشری» و جامعه‌ی انسانی. این طرح حدود سال ۱۳۵۵ به ذهن من آمد، هنگامی که غوغای ایدئولوژی در میان ما بالا گرفته بود و از جمله دین در مقام

ایدئولوژی مطرح شده بود. من این مقاله‌ها را که در واقع قرار بود رساله‌ای شود در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۵۹ - ۱۳۵۵ نوشتم، اما سرانجام طرح به نظر نام بسیار بلندپروازانه آمد و آن را گزری دیدم نه در خوردند خود و جامعه و زمانه‌ی خود؛ و ره‌ایش کردم. اما از میان آنچه نوشته شده بود دو فصل را در ساله‌های ماندگاری در امریکا در یکی از نشریه‌های فارسی زبان آنجا در حوزه‌ی علوم اجتماعی، به نام کنکاش، چاپ کردم و به همین مناسبت در این مجموعه گنجاندم. در این مقاله اشاره‌هایی به فصل‌هایی دیگر هست که به صورت دستنویس نزد من مانده‌اند و به نشرشان رغبت نکرده‌ام. باری، یکی از دلایل کنار هم قرار گرفتن این مقاله‌ها این است که گذشته از آنکه به حوزه علوم اجتماعی و فلسفه تعلق دارند، در طول این سه دهه اینجا و آنجا به چاپ رسیده‌اند.

این مقاله‌ها را می‌توان به دو دسته‌ی پیش و پس از انقلاب ۱۳۵۷ بخش‌بندی کرد. «انقلاب اسلامی» یکی از رویدادهای بزرگ این قرن نه تنها در پهنه‌ی کشور ما که در پهنه‌ی جهانی است و بازتاب آن را در بخش بزرگی از جهان می‌توان دید. بنابراین، جای شگفتی نیست اگر که بر ذهن یکی از اهل قلم و اندیشندگان این سرزمین نیز اثری ژرف نهاده باشد. اندیشیدن به معنای این انقلاب و پیامدهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی آن ناگزیر درگیری ذهنی جامعه‌ی روشنفکری ما بوده است و خواهد بود، زیرا هنوز تا دهه‌ها و نسل‌های دیگر شاهد این پیامدها خواهیم بود. به همین دلیل چرخشی در زبان گفتار و دیدگاه این مقاله‌ها به چشم می‌خورد که برخاسته از پیامدهای این واژگونی عظیم در چشم‌انداز تاریخی ماست.

عنوان این مجموعه اگرچه به ابتکار ناشر آن ما و مدرّیّت گذاشته شده، ولی درنگی در این مجموعه و گفت - و - گوی آخر آن - که باز به همّت ناشر در آن گنجانده شده است - حرکت در سه حوزه از گفتمان‌های سیاسی و فرهنگی و فلسفی این سه دهه را نشان می‌دهد: نخست گفتمان «شرق و غرب» که در دهه‌ی چهل تا دهه‌ی پنجاه در میان حوزه‌هایی از فضای روشنفکری و «فلسفی» - یا بهتر است بگوییم فلسفی نمایی - ما جریان داشت؛ دیگر، گفتمان «جهان سوم» که به وضعیّت ما در رابطه با

جهان یکم و دوم - پیش از نابودی این دومین - مربوط می‌شده؛ و سه دیگر، گفتمان «مدرنیت» که از دیدگاهی تازه به مسأله‌ی رابطه و نسبت ما با «غرب» می‌پردازد.

گفتمان «شرق و غرب» در جوارِ جهادِ ضدِ امپریالیستیِ جهانِ سومِی در فضایی پرهیاهو و آکنده از تنشِ سیاسی در زیرِ سرکوبِ رژیمِ شاهِ شکل گرفت که اگر چه می‌خواست به خود رنگِ «فلسفی» بدهد و چهره‌های فیلسوفانه به خود بگیرد، ولی در حقیقت چیزی جز بازتابِ گیر - و - گرفتاریهایِ روشنفکریِ جهانِ سومِی نبود که بی‌تابانه می‌خواست خود را از وضعیتیِ پر حقارتِ خود در برابرِ مدلِ اصلیِ خود در «غرب» آزاد کند. ستیزه‌جوییِ آن با «غرب» چیزی جز آن رویِ سکه‌ی تسلیمِ بی‌قید - و - شرطِ «منورالفکری» پیش از آن نبود. این ستیزه‌جویی و جست - و - جویِ هویتِ اصالتِ «خود»، خواه در قالبِ «غرب‌زدگی» آل‌احمد و نوشته‌ها و سخنرانی‌هایِ دراز دامنِ علی شریعتی، خواه در قالبِ نرم - و - نازک و خوش‌رنگ - و - لعاب‌ترِ برخی از «فیلسوفان» شرق و غربِ بازمان در حقیقت چیزی جز بازتابِ در ماندگی‌ها و پرخاش‌جویی‌هایِ روشنفکریِ جهانِ سومِی نبود. و بر این‌ها می‌باید گفته‌هایِ نانوشته‌ی احمدِ فردید را هم افزود که در آن روزگار هم در ذهنِ آل‌احمد و دیگران و از جمله من اثری انگیزاننده نهاده بود. این گفتمانِ چیره‌ی زمانه مرا نیز سخت به خود مشغول داشته بود و اگر چه جست - و - جویِ «شرق» گم شده مرا نیز وسوسه می‌کرد، اما تردیدی در نهایتِ درباره‌ی امکانِ آن در دلام بود که در مقاله‌هایِ همین دوره نیز بازتاب یافته است. حاصلِ اندیشه‌ها و نگرانی‌هایِ این دوران را در مقاله‌هایِ «سنت و پیشرفت»، «هشیاریِ تاریخی»، «دگرگونیِ مفهومِ دولت در جهانِ سوم»، «شرق و غرب»، و «ایران‌شناسی چیست» می‌توان دید.

مقاله‌ی «درآمدی به معنایِ جهانِ سوم» و مقاله‌ی دنباله‌ی آن «دولت» که در حدودِ ۱۳۶۰ نوشته شده هم نشانی از غمِ غربتِ شرقی در خود دارد و هم در زیرِ ضربِ پیامِ «قاصدِ تجربه‌هایِ همه تلخ» می‌خواهد واقعیتِ ما را در ژرفنایِ وضعیتِ تاریخی ما ببیند. چند مقاله‌ی بعدی - که نخست در این دهه در مطبوعاتِ خارج از کشور چاپ شده‌اند - دنباله‌ی همین جست - و - جوست؛ کاوشی در ژرفنایِ وجودِ «ما» و

تلخکامی این زندگانیِ ناکام که به تهی دستی و شکستِ خود اقرار دارد.
به جای این دیباچه‌ی سربسته و فشرده می‌بایستی پیشگفتاری بلند بر این مجموعه
می‌نوشتم ولی با کدام صبوری در این گوشه‌ی غربت.

داریوش آشوری

توکیو - مارس ۱۹۹۷

سنت و پیشرفت *

ما از راه آشنایی با اندیشه‌ی غربی با مفهوم «پیشرفت» آشنا شده‌ایم. در تمدن گذشته‌ای که پدران ما داشتند مفهوم «پیشرفت» به این صورت شناخته نبود. در آن تمدن ارزش و اصالت به ثبات و پیروی از راه و رسم گذشتگان داده می‌شد و شکستن سنت و عادت تجاوزی سخت به حریم ارزش‌های پابرجای جامعه بود.

این تفاوت اساسی از آنجاست که میان تمدن‌های شرقی و تمدن غرب یک اختلاف اساسی بر سر اینکه اصالت با چه چیز است وجود دارد. برداشت تمدن‌های شرقی از عالم وجود، بر مبنای بینش دینی و عرفانی، این بود که یک اصل ثابت و بی‌تغییر و مطلق وجود دارد که جاودانه است و اصالت با اوست، و آنچه انسان به

* این مقاله متن گفتاری است که به دعوت «انجمن دانشجویان» وابسته به انجمن ایران و آمریکا در تهران در آذر ۱۳۴۷ ایراد شده و سپس متن آن در مجله‌ی فرهنگ و زندگی و مجموعه مقاله‌ی ایران‌شناسی چیست (انتشارات آگاه، ۱۳۵۱) به چاپ رسیده بود.

صورتِ امور گذرا و رویدادی در زمان و مکان مشاهده می‌کند مجازی‌ست، و به دلیل ناپایداری و گذرایی خالی از اصالت است و جز اوهام نیست.

منزلتِ انسان در این جهان از دیدگاه تمدن‌های شرقی این بود که انسان به لحاظ داشتن بهره‌ای از آن ذاتِ ثابتِ مطلق دارای ارزش و اعتبار است و حاملِ بارِ امانتِ اوست و پس از طیِ زندگیِ خود در این دنیای موهوم و «این سراچه‌ی بازیچه» باز به مبداءِ خود باز می‌گردد.

در شیوه‌ی نگرش شرقی به جهان، اصالت با ثبات و تغییر ناپذیری‌ست و انسان شرقی برای آنچه در زمان و مکان واقع می‌شود، یعنی برای امرِ محسوس و گذرا، ارزش قایل نبود، بلکه طالبِ آسایش و آرامش و بازگشت به مبداءِ بی‌زمان بود و در زندگی این جهان هم همیشه به آنچه دارای سنت و سابقه و مطابق راه و رسم پدران بود، ارزش می‌گذاشت. البته این به آن معنی نیست که در این سویِ عالم تغییر و تحوّل وجود نداشت، بلکه تغییر و تحول بسیار کند بود و در طولِ نسل‌ها و قرن‌ها صورت می‌گرفت و کم و بیش نامحسوس بود.

تاریخ شرقِ ناظرِ فراز و نشیب‌های بسیار بوده است، اما در همه‌ی این فراز و نشیب‌ها مبانیِ اندیشه‌ی شرقی نسبت به انسان و جهان تغییر اساسی نیافت. انسان شرقی همیشه با رجوع به گذشته و پیروی از الگوی گذشته می‌زیست و هنگامی که با مسائل اساسی وجود طرف می‌شد، با رجوع به مبداءِ پرسش‌های خود پاسخ می‌گفت. به تعبیر دیگر، بنیادِ توجه و تعقلِ شرقی بازگردنده بود و بدایت و نهایت در این طرزِ فکر یکی بود: انا لله و انا الیه راجعون.

اما آنچه تمدنِ غربی پیش‌گذارنده به عکس این بود. تمدنِ غربی اصالت را به آنچه گذراست داد: تمدنِ غربی با اصالت دادن به زمان، شروع به پژوهش در اشیاء و امورِ عالم کرد و به جای گذشته چشم خود را به آینده دوخت.

حاصلی این توجه پیداییِ علوم و فنون و تکنولوژیِ کنونی است و پیدا شدنِ مفاهیمِ ترقی و پیشرفت و اصالت یافتنِ زمان و نفی سکون و ثبات. تفسیرِ غربی از جهان بر مبنایِ علوم این شد که اصلِ اساسی جهان و همچنین وجودِ انسان تغییر و

تطور و تحول است و جهان از صورت توده‌ی سحابی بر اثر انفجاری عظیم از هم گسسته و سپس از حالت ماده‌ی بی‌جان به صورت ماده‌ی جاندار در آمده و ماده‌ی جاندار در نهایت خط تکاملی خود به انسان رسیده و انسان به جامعه در آمده و جامعه در تاریخ تکوین و تحول و تکامل یافته و به سوی کمال انسان یا تحقق مدینه‌ی فاضله متوجه است. البته این بیشتر بنیاد فکر غربی تا آخر قرن نوزدهم بود و در قرن بیستم در این اصول به دیده‌ی شک و تردید نگریستند. ولی، به هر حال، بنیاد تمدن غربی این است که هنوز اصالت را به تغییر و زمان می‌دهد.

با سروری مادی‌ای که تمدن غربی در نتیجه‌ی پیروزی‌هایش در زمینه‌ی علم و تکنیک، و بر اثر این طرز فکر، به دست آورده، مفاهیم و مقولات بنیادی این تمدن تمام زمین را فتح کرده و جانشین تمام مفاهیم و مقولات بنیادی تمدنهای کهن شده است. به همین مناسبت، جهان امروز یکسره جهانی است «غربزده» و بشریت امروز در حوزه‌ی تاریخی تمدن غرب زندگی می‌کند و به معیار آن می‌اندیشد و عمل می‌کند. مقولات فکر غربی برای ما صورت مطلق پیدا کرده‌اند و غرب امروزه مطلق است که همه‌ی جهان خود را نسبت به آن می‌سنجد. اگرچه امروز غرب مطلق بودن خود را برای غربی‌ها رفته-رفته از دست می‌دهد و غربی‌ها دارند از ازیکه‌ی غرور و سطوت خود پایین می‌آیند، ولی برای قسمت عمده‌ای از جهان امروز، بخصوص آنجا که به اصطلاح «جهان سوم» نامیده می‌شود، همچنان مطلق است. امروز طبقات و نیروهایی که در کار زیر-و-زبر کردن بنیاد جامعه‌های جهان سوم هستند خود را با معیار «پیشرفت» و «ترقی» توجیه می‌کنند که نسبت به شاخص مطلق غرب سنجیده می‌شود.

به هر صورت، جهان امروز این اصل را به عنوان اصل اساسی پذیرفته است که سکون و تکرار و رجوع به گذشته اصل نیست، بلکه حرکت و تغییر و پیشرفت اصل است. حقیقت بی‌زمان و مکان و مطلق موهوم است و اصل با واقعیت متغیر نسبی موجود در زمان و مکان است. بدین ترتیب است که دنیا‌ی امروز را غوغای ترقی و پیشرفت فرا گرفته است.

اما حالا که ما نیز این اصل را پذیرفته‌ایم نباید فراموش کنیم که ما به عنوان انسان دارای گذشته‌ای نیز هستیم. نسبت ما با این گذشته چیست و چه گونه آن را در می‌یابیم؟ آیا این گذشته به اعتبار این که «گذشته» است مرده و از میان رفته است و باید خود را از گرانی بار آن رها کنید؟ آیا رجوع به سنت و میراث‌های گذشته، به اصطلاح معروف، عملی ارتجاعی است؟ و یا چه نوع رجوعی را باید ارتجاعی شمرد؟ نتایج بریدگی رشته‌ی پیوند تاریخی و فرهنگی در میان ما مردم این سوی جهان چیزی بیش از صرف ناآگاهی است و آن سقوطی ساحت موجودیت انسانی ماست. ما از تاریخ و فرهنگ خود بریدیم یا بریده شدیم تا به تاریخ و فرهنگ غرب پیوند بخوریم ولی بی آنکه به این یک برسیم، از آنچه بودیم و داشتیم هم رانده و مانده شدیم. و علت این است که «پیشرفت» نمی‌تواند یکسره بریدگی و بی‌پیوندی باشد، بلکه دوام و تکراری است در سطحی بالاتر.

برای طرح مسأله لازم است به اساسی‌ترین وجه وجودی انسان - که بی آن انسان به عنوان «انسان» وجود نخواهد داشت - توجه کنیم. انسان موجودی است که به هستی خود آگاهی دارد و زمان برای او دارای سه بعد است: گذشته، حال، آینده. این سه بعد از هم جدایی‌ناپذیراند. انسان در زمان حال حامل تاریخ گذشته‌ی خود است، که حاصل آن همان موجودیت و وضعیت اوست در زمان حال، و بر مبنای آن نسبت به احتمالات آینده جهت‌گیری می‌کند. هر انسان از آنجا که به گذشته‌ی خود آگاه است دارای تاریخ است و شخصیت او پیوستگی آن تاریخ است و از آنجا که دارای تاریخ است انسان است. تاریخ فرد انسانی، در عین حال که تاریخ خاص فرد اوست، رابطه‌ی سراسری دارد با تاریخ جمعی که او در میان آن چشم باز کرده و تکوین یافته است و به سبب پیوند مشترکی که انسان‌ها با هم دارند با تاریخ مشترک جمع‌گروه خورده است و از آن جدا نیست. زیرا، در واقع، انسان با حضور در جمع و رابطه با دیگری است که انسان می‌شود، یعنی به هستی خود و انسان‌های دیگر و چیزهای جزئی و کلی آگاه می‌شود و با این آگاهی دارای گذشته و تاریخ می‌گردد. فرد انسانی با حضور یافتن در جمع و با رشد یافتن در جمع در عین آنکه دارای هویت فردی

می‌شود، یعنی دارای نام، منزلت اجتماعی، و روابط مشخصی با دیگران به عناوین گوناگون می‌شود، با گرفتن عناصر مشترکی که با نام عمومی «فرهنگ» خوانده می‌شوند، هویت جمعی نیز پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، با آنها دارای تاریخ مشترک می‌شود. من که با نام معین و سن معین و دیگر ویژگی‌ها برای کسانی که مرا می‌شناسند آدم معینی هستم که با دیگری مرا اشتباه نمی‌کنند، با دیگران از جهت مشارکت در زندگی در دوره‌ی معین و در فرهنگ خاص دارای وجوه اشتراک و تاریخ مشترکی هستم. من با هر کلمه‌ای که بر زبان می‌آورم نه تنها تاریخ شخص خود را، به عنوان کسی که در زمان حال زیست می‌کند و به زبان خاصی حرف می‌زند، یادآور می‌شوم، بلکه در عین حال، تمام تاریخ گذشته‌ی این زبان و واژه‌ها را نیز که تاریخ مشترک تمام مردمانی است که در این سرزمین زندگی کرده و به این زبان حرف زده‌اند، یادآور می‌شوم و لازمه‌ی وجود من به عنوان انسان وجود آن تاریخ مشترک است که در وجود من و تمام آدم‌های هم‌روزگار من، که از آن این تاریخ و فرهنگ هستند، دوام دارد.

گذشته‌ی انسان چیزی مرده و از دست رفته نیست، رکن اساسی وجود اوست. انسان بدون گذشته و تاریخ وجود ندارد. تاریخ انسان تاریخ نوشته‌ی کسانی نیست که در گذشته‌ای دور یا نزدیک در سرزمین معینی زندگی کرده‌اند؛ تاریخ جنگ‌ها و فتوحات و شکست‌ها نیست؛ بلکه آن رسوبی از گذشته است که از صافی زمان گذشته و در وجود انسان کنونی تبلور شده و شخصیت فردی یا جمعی انسان کنونی را ساخته است.

و اما، برداشت کنونی ما از گذشته چیست؟ طرح‌ریزی برای تحقق بخشیدن به امکانات آینده نفی گذشته است به عنوان صورتی که جای خود را به صورت دیگر می‌سپارد. نفی صورت‌های اجتماعی و تاریخی به دو صورت می‌تواند باشد که می‌توانیم آن دو را نفی مکانیکی و نفی دیالکتیکی بنامیم. نفی مکانیکی یعنی همان رابطه‌ی علت و معلولی نیروها و تغییر وضعیت یک چیز بر اثر تأثیر یک نیروی خارجی بر آن، که در سخت‌ترین حالت ویرانی و نابودی آن موجودیت را در سر

دارد؛ و نفی دیالکتیکی یعنی تأثیر دوسویه نیروهای درونی یک موجودیت ارگانیک بر هم که حاصل آن نه نابودی که وحدت یافتن این نیروهاست با هم در سطحی بالاتر و یا ساختن یک «ستتر» و یا رشد و تغییر و تحوّل. غربی‌ها برای آنکه از قرون وسطا بگذرند و مقولات فکری و صورت زندگی قرون وسطایی را نفی کنند، رنسانس را بر پا کردند که بازگشتی بود به میراث‌های کهن یونانی و رومی. جنبش‌های ادبی، هنری، علمی و فلسفی بعد از رنسانس هر یک در برابر مقولات قرون وسطایی، به اصطلاح، آنتی‌تری گذاشتند و به این ترتیب، تاریخ قرون وسطا جای خود را به تاریخ قرون جدید داد. انسان غربی در برابر تاریخ قرون وسطای خود آگاهانه وضع گرفت و کوشید تا آن را به ملاک‌های نو خود ارزیابی کند و در برابر سلاک‌ها و ارزش‌ها و راه و رسم آن وضع جدی بگیرد و از آن نقطه‌ی عزیمتی بسازد.

اما پای غربی‌ها که به جاهای دیگر دنیا باز شد، مسأله صورت دیگری پیدا کرد: تمدن غرب تمام تمدن‌های دیگر جز خود را نفی کرد، اما این نفی برابر نهادن آنتی‌تری در برابر تری آنها نبود، بلکه برافکندن مکانیکی آنها بود. غربی‌ها سرزمین‌های مردمان متعلق به تمدن‌های دیگر را به زور تصرف کردند و با زور و تحقیر و توهین خود روح و جسم آن مردمان را برده‌ی خود ساختند. غربی‌ها تمدن‌های دیگر را از ریشه‌کنند یا خشکاندند و مردم دارای تاریخ و تمدن و گذشته‌ی کهن را به مردم بی‌تاریخ بدل کردند و آن‌ها را به نوعی بدویت بازگرداندند. تمدن‌هایی که قرن‌ها در دامان خود هنر و ادبیات و فلسفه و ادب و آداب زندگی و علم و تکنیک آفریده بودند در برابر چیرگی تمدن غربی نازا شدند و رو به پسرفت نهادند. سازمان‌های اجتماعی و سیاسی‌شان از هم گسسته شد و فقر و گرسنگی و بیچارگی سرزمین‌هاشان را فراگرفت و انحطاط سرپای‌شان را در بر گرفت و این مردمان از جانب غربیان القاب «وحشی»، «بربر»، «نیمه‌متمدن» و مانند آن گرفتند. رفته-رفته ما مردمان غیر غربی هم این داوری را نسبت به خود پذیرفتیم. ما پس از آنکه غرب را به صورت مطلق پذیرفتیم که هر چیز را نسبت به آن باید

سنجید، شروع کردیم به نگاه کردن به خودمان و آنوقت، بر خلاف گذشته، گذشته‌ی خود را نه به عنوان سلسله‌ای که ما را با انسانیت ویژه‌مان پیوند می‌دهد، بلکه به عنوان تاریخ یک حقارت و عقب‌ماندگی، تاریخ یک سرشکستگی و بیچارگی نگاه کردیم. ما دیگر آن چیزهایی را که روزی هویت ما بود و ما بدانها در جهان مفرور و سربلند بودیم، ندیدیم. آن تاریخ در نظر ضمیر سرشکسته و حقارت‌کشیده‌ی ما چیزی نبود جز تاریخ یک «عقب‌ماندگی» که باید هرچه بشتابتر از آن جدا می‌شدیم.

ما برای آنکه هر چه زودتر به آنچه که به نظرمان اصیل و عالی و ممتاز می‌آمد برسیم و از شر نکبت خود رها شویم، با شتاب و بی‌محابا با آنچه داشتیم و بودیم را از بیخ و بن‌کنندیم و تسلط یک نیروی غول‌آسای جهانی و ضعف و از هم گسیختگی و عقده‌های حقارت ما هم به سرعت این ویرانی می‌افزود. ما تاریخ دیگری را از نو شروع کردیم و یا با از دست نهادن تاریخ و گذشته‌ی خود به کودکانی تبدیل شدیم که همه چیز را تازه یاد می‌گیرند. یکی از فرق‌های ما با غربی‌ها این است که غربی از گذشته‌ی خود سرافکنده نیست، اگر چه آن را نفی کند، ولی ما مثل بیمار روانی‌ای که از خاطرات واپس رانده‌ی خود رنج می‌برد، از این گذشته‌ی «واپس رانده» رنج می‌بریم. این گذشته در ژرفنای ضمیر پنهان ما در کمین نشسته و ما را رنج می‌دهد. ما تمام عناصر با ارزش زندگی و فرهنگ گذشته را از دست داده‌ایم ولی از تمام عناصر منفی آن، خود آگاه یا ناخود آگاه، آزار می‌بینیم. تاریخ گذشته‌ی ما تبدیل به وجدان ناخود آگاه جمعی ما شده است که حضور خود را در تضادهای صورت و معنی تمام جلوه‌های زندگی ما نشان می‌دهد. این گذشته چون یک نقص با ماست، نقصی که می‌کوشیم از چشم دیگران پنهان کنیم. این نقص به تازگی نام‌های دیگری یافته است - نام‌های کم‌رشدی و توسعه‌نیافتگی. و بنابراین، باید آن را از چشم دیگران پنهان کرد. برای پوشاندن این نقص انواع ماسک‌ها را به چهره می‌زنیم، اما کردار خام و عصبی ما بر ملاکننده‌ی نگرانی درونی و تزلزل ماست. در درون خود به خود اعتماد نداریم زیرا آینه‌ای که تمدن غربی در برابر ما گرفته ما را

کژ-و-کوژ و بی‌اندام نشان می‌دهد. ما امروز در شیوه‌های زندگی خود خام و بی‌مهارت و مقلدایم و در همه کار، انسانِ بالغ، یعنی انسانِ غربیِ الگویی ماست. زبان را مثال بزیم به عنوانِ اساسی‌ترین رکنِ موجودیتِ انسان. انسانِ بالغ با کلماتِ وسیع و آماده برای بیانِ مفاهیمِ بی‌شمار، سخن می‌گوید؛ اما زبانِ کودک خام است و محدود. زبانِ امروز ما زبانِ ناقص و کودکانه و ابتريست که با آن نمی‌توانیم بیانِ مفاهیمِ عمیق کنیم. این زبانی نیست که گذشتگانِ ما در کاربردِ آن در شعر و نثر برای بیانِ اندیشه‌ها و مفاهیمِ خود هنرنمایی‌ها کرده‌اند و نبوغ‌ها نشان داده‌اند. آنها در قالبِ تمدنی و فرهنگیِ دیگر، مفاهیم و اندیشه‌هایِ خاصِ خود را با زبانِ پخته و کامل بیان می‌کردند، اما زبانی که ما به کار می‌بریم زبانِ کودکانیست که می‌خواهند با مفاهیمِ آدم‌هایِ کامل و بالغیِ دیگر سخن گویند - با زبانِ تمدنِ غربی.

واکنشِ امروز ما در برابرِ گذشته از یکسو ریشه‌کن کردنِ آن و بریدنِ رابطه با آن است به نامِ «پیشرفت»، و از سویِ دیگر، انتقالِ جسدِ مومیایی شده‌ی آن به موزه‌ی افتخارات. حالا افتاده‌ایم به جانِ این پیکرِ مومیایی شده که از هر گوشه‌ی آن چیزی بیرون بکشیم باپِ دندانِ پژوهش‌هایِ دانشورانه. این شیوه‌ی توجه به گذشته را از غربی‌ها آموخته‌ایم. غربی‌روح پژوهندگی و جست‌وجویی دارد که از هیچ زمینه‌ای نمی‌گذرد. از نظریِ روحِ علمیِ غربی، هیچ چیزی نیست که شایسته‌ی پژوهش نباشد. غربی‌ها این روحِ پژوهش را در موردِ تمدن‌ها و فرهنگ‌هایِ دیگر هم به کار بردند و از این رهگذرِ علمیِ مانند مردم‌شناسی و باستان‌شناسی و شرق‌شناسی به وجود آمد. پایِ غربی‌ها به این سویِ دنیا که باز شد شروع کردند به کندنِ خاک‌ها و بیرون کشیدنِ آثارِ تمدن‌هایِ مرده و جمع کردنِ آثارِ تمدن‌هایِ روبه‌مرگ. هر چیز را از هرجا جمع کردند و در موزه‌ها گذاشتند. ما نیز خود به آنچه از گذشته مانده بود از نظرگاهِ شرق‌شناسی نگاه کردیم.

برداشتِ ما از ادبیات و آموزشِ آن، یکسره بر پایه‌ی شرق‌شناسی است. و با این روش و برداشت، طبیعیست که تاکنون یک نقدِ ادبیِ جدی از ادبیاتِ گذشته‌ی ایران به دست نداده باشیم.

با اینهمه، فرزندانِ مکتبِ شرق‌شناسی، شاگردانِ خوبی برای این مکتب هم نبوده‌اند. هنوز که هنوز است بهترین نسخه‌های تصحیح شده‌ی شاهنامه و مثنوی و ده‌ها کتاب شعر و نثر همان است که امثالِ براون، مینورسکی و نیکلسون تصحیح کرده‌اند و بعد از سالها، تاریخ ادبیات ایران اثر براون هنوز جامع‌ترین تاریخ ادبیات ایران است. شاگردهای مکتبِ شرق‌شناسی هرگز استاد نشدند و هرگز از حوزه‌ی بینش مستشرقانه به این آثار و به این گذشته بیرون نیامدند. ارزش این آثار در نظر آنان از حدِ امکان پژوهش زبانی و تاریخی بالاتر نرفت، زیرا مکتبِ شرق‌شناسی پوشیده و پنهان و گاه عربیان دربردارنده‌ی این اصل است که آنچه از آن ما بوده نسبت به آنچه که تمدنِ غرب به وجود آورده از عهدِ بربریت است و «قرون وسطا» و عهدِ خامی و بدویتِ انسان. این آثار در نظر مستشرقانه‌ی ما متعلق به «گذشته» اند و ربطی به زندگی پیشرفته‌ی ما در عصرِ تسخیرِ فضا ندارند (اگرچه هیچ معلوم نیست که تسخیرِ فضا چه ربطی به ما دارد).

سخن بر سرِ کشف دوباره‌ی این تاریخ و این گذشته و بازیافتنِ آن است. اما این بازیافتن به معنای جمع کردنِ مرده‌ریگ‌ها به روشِ شرق‌شناسی و باستان‌شناسی نیست، بلکه ارزیابی و بازاندیشی دوباره‌ی آن و به کارگرفتنِ مایه‌های زنده و بالنده‌ی آن در زبان و هنر و اندیشه و راه و رسم‌های زندگی است و برای این کار باید این میراث از دستِ شاگردانِ مکتبِ شرق‌شناسی به نویسندگان و هنرمندان و اهلِ اندیشه منتقل شود تا از آن تکیه‌گاه و پشتوانه‌ای فراهم گردد. به قولِ هانری کوربن: «دسته‌ای از سنت‌گرایان گمان می‌کنند که غرض از سنت همانا دنباله‌رویِ صفِ مشایعانِ جنازه است. بر آنان که می‌دانند سنت موقوف بر چیز دیگری است، فرض است که آن صف را درهم بریزند و پیرا کنند و سنتِ موردنظرِ خود را به مثابه ولادتی نو یا نوزایی معنوی خود به تجربه درک کنند و اگر اینان به طریقی که مذکور افتاد سنت را در خود زنده نکنند، هر آینه از زمره‌ی دنباله‌روان و مشایعانِ جنازه به شمار خواهند رفت و صفِ آنها را درازتر خواهند کرد.

سنت بالذاته باززایی است و هر باززایی تجدیدِ حیاتِ سنت است در زمانِ حال

و از همین رهگذر است که می‌بینیم فعلِ سَنَت (= انتقال) مستلزم انجام شدن در زمان حال است.^۱

میراث تاریخی مرده‌ریگی نیست به صورت شیء ای جدا از ما که با آنچه ما هستیم رابطه‌ای نداشته باشد؛ ظرف عتیقه‌ای نیست سر طاقچه یا نسخه‌ی خطی‌ای در کتابخانه؛ و گذشته تابوتی نیست که به طرف قبرستان می‌بریم. سَنَت آن چیزی است که به انسان توانایی و مهارت می‌دهد. همچنانکه فرد انسانی با مکرر کردن کاری آن را زود و آسان انجام می‌دهد، گروه‌های انسانی نیز با تکرار امری، با یادآوری امری، با بازگشت به سابقه‌ای چنین مهارتی و آسانی‌ای را برای خود ذخیره می‌کنند. ملت‌هایی که سَنَت و سابقه را زیر پا گذاشته‌اند و بنیانکن کرده‌اند و از آن برای پرش به مرحله‌ای بالاتر بهره نگرفته‌اند، مثل کودکانی هستند که هرچیز را باید از نو بیاموزند؛ به عبارت دیگر، تاریخ خود را باید از نو شروع کنند. ما امروز، کم‌وبیش، در چنین وضعی هستیم. تاریخ و گذشته‌ای که آگاهانه بدان رجوع می‌کنیم جز به صورت نمادین و تزیینی و یا به صورت موزه‌ی افتخارات وجود ندارد، به صورت کاشیکاری سر در یک عمارت و یا خواندن چند بیت از پیشینیان در یک سخنرانی یا گزارش رسمی. این تاریخی‌ست که از یکسو، هرچه بیشتر کش می‌آید و بر طول‌اش افزوده می‌شود و از سوی دیگر هرچه بیشتر محو می‌شود. آنچه امروز به صورت حفظ «مواریث و سنن ملی» می‌شود چیزی نیست جز جمع کردن مومیایی‌هایی از گذشته.

سَنَت باید مداومت یک جریان همه جانبه‌ی تاریخی و فرهنگی باشد که تداوم و پیوستگی خود را، در عین تحرک و پیشرفت، در مظاهر اساسی زبان، ادبیات، هنر، فلسفه، و رسم و راه‌های زندگی نشان دهد. ما برای رابطه‌ی جدی گرفتن با گذشته‌ی خود نیازمند آن‌ایم که بر عقده‌های حقارت خود غلبه کنیم و دریابیم که پیشرفت به معنای ریشه کن کردن گذشته نیست. گذشته نقطه‌ی عزیمت ماست. ما باید بار دیگر دارای فرهنگ و ادبیات و هنر و فلسفه بشویم. اما این بدان معنا نیست ک

۱. مجله‌ی معارف اسلامی، شماره‌ی پنجم، فروردین ۴۷.

مردم‌ریگ‌های گذشته را به روش شرق‌شناسی و باستان‌شناسی جمع و جور کنیم، بلکه این است که آن‌ها را از نو تفسیر کنیم و معنا بدهیم و آگاهانه عناصر زنده‌ی آنها را در زبان و تفکر و ادب و هنر بکار گیریم.

ما باید همه‌ی آنچه را که غرب به ما آموخته است از نو بیاموزیم و نقادی کنیم و هرگز از یاد نبریم که سروری مادی تمدن غرب به معنای سروری مطلق همه‌ی معیارها و شیوه‌های زندگی و فرهنگ آن نیست.

هشیاری تاریخی*

نگرشی در «غرب‌زدگی» و مبانی نظری آن

مملکت ما مملکت کویرهای لوت و دیوارهای بلند است، دیوار گلی در دهات و آجری در شهرها. و این تنها در عالم خارج نیست در عالم درون هر آدمی نیز چنین دیوارهای سر به فلک کشیده است، هر آدمی بست نشسته در حصار دیگری است از بدینی و کج‌اندیشی و بی‌اعتمادی و تک‌روی. جلال آل احمد، غرب‌زدگی

* این مقاله نخستین بار در نشریه‌ی بررسی کتاب در سال ۱۳۴۶ منتشر شد و در مجله‌ی خوشه به سردبیری احمد شاملو در همان زمان تجدید چاپ شد. متن کنونی با اصلاحاتی در آن مقاله در مجموعه مقاله‌ای با عنوان نگرشها در سال ۱۳۴۸ آماده‌ی نشر شده بود که مأموران ساواک کتاب چاپ شده را از چاپخانه بردند و خمیر کردند.

این مقاله بر اساس چاپ یکم غرب‌زدگی نوشته شده است و آل احمد بر اساس انتقادهایی که در آن به متن غرب‌زدگی شده بود در بازبینی کتاب در آن اصلاحاتی کرد و از لغزش‌ها و ناپختگی‌های علمی و اطلاعاتی آن کاست، ولی دیدگاه‌های نظری آن را دست نخورده بجا گذاشت بنابراین، بر خوردهای نظری این مقاله با نظرگاه‌های آن کتاب همچنان مطرح است. افزون بر آن، این مقاله به عنوان یک برخورد سنجشگرانه با دیدگاه‌های کتاب غرب‌زدگی هنوز می‌تواند برای کسانی که جدال‌های نظری را در تاریخ روشنفکری دهه‌های اخیر ما پی‌جویی می‌کنند نکته‌های آموزنده‌ای را در بر داشته باشد و همچنین یکی از سر حلقه‌های مقاله‌های من در زمسب‌ی پی‌جویی ←

مسئله‌ی رابطه‌ی تاریخی، سیاسی، و اقتصادی کشورهای استعمارگر و استعمارزده رفته-رفته در هر دو گروه این کشورها ادبیات وسیعی را به وجود آورده و مسأله از نظرگاه‌های مختلف تحت بررسی است. امروزه نام‌های فرانتر فانون و امه سزر، با نوشته‌ها و تحلیل‌های‌شان در باب این مسأله، برای ما صورتی آشنا یافته است. در ایران نیز چنین ادبیاتی در کار نضج و رواج است و معروفترین و جدی‌ترین آثار در این زمینه در سال‌های اخیر «غربزدگی» آل‌احمد بوده است. اگرچه نمی‌توان درباره‌ی این آثار قضاوت کلی کرد، ولی اینها همه در یک چیز مشترک‌اند، و آن کوششی است برای یافتن ریشه‌ی دردها و یا، اگر بخواهیم نامگذاری کنیم، ابداع نوعی «بیماری شناسی تاریخی» و تلاشی برای یافتن بعضی درمان‌ها.

عکس‌العمل روشنفکران و متفکران جوامع استعمارزده، از جمله ایران، در برابر این مسأله‌ی تاریخی دو مرحله داشت: نخست مرحله‌ای که گروه روشنفکران خود محصول اولین برخوردها و آشنایی‌های جوامع شرقی و غربی بودند و در این مرحله آنچه بود همه شیفتگی بود و از خویش‌گریزی در برابر تلؤلؤ و جاذبه‌ی تمدن و فرهنگ غرب و بیزاری از انحطاط و فساد که تمدن‌های کهن را فراگرفته بود و تسلیم محض در برابر انوار خیره‌کننده‌ی تمدن غربی و این خیال باطل که تسلیم و تقلید محض می‌تواند جوامع شرقی را به همانجایی برساند که جوامع غربی رسیده‌اند. و مرحله‌ی دوم، که پس از گذشت چند نسل پدید آمده است، مرحله‌ی به خود آمدن از آن رؤیاهای باطل و طغیان علیه مجموعه‌ی عوارض بیمارگونه در بنیادهای فرهنگ و تمدن سرزمین‌های استعمارزده است؛ عوارضی که در نتیجه‌ی رابطه با غرب پدید آمده است.

شکست نهضت‌های ملی استقلال‌طلب در تحقق بخشیدن به آرزوهای به‌روزی ملت‌های به استقلال رسیده و پیدایی اشکال نوین و مخفی استعمار، اندیشه‌مندان این

→ مسائل مربوط به هویت فرهنگی ما و بحث رویارویی «شرق» و «غرب» و مفهوم «غربزدگی» است و از این جهت در این سلسله بی‌جویی‌ها همچنان جایی دارد و از این نظر چاپ دوباره‌ی آن در این مجموعه بی‌جا به نظر نمی‌رسد.

سرزمین‌ها را برانگیخت که ریشه‌های درد را عمیق‌تر بکاوند و مسأله را نه تنها با ارزیابی وضع تاریخی خود، بلکه حتا با تحلیل و ارزیابی وضع تاریخی کشورهای مسلط، بررسی کنند و این کار را در غرب - تا جایی که ما خبر داریم - گروه متفکران پیوسته به سارتر، مانند فانون و سزر، به طرز بهتر و عمیق‌تری انجام داده‌اند. اهمیت بررسی آن‌ها در این است که به وجوه فرهنگی و اخلاقی استعمارزدگی توجه خاص کرده‌اند و در «غریزدگی» آل احمد نیز گردهای از این توجه هست، اما نه عمیق، و نویسندگان ایرانی دیگر غالباً از حدود رابطه اقتصادی مسأله قدم فراتر نگذاشته‌اند. - اگرچه این رابطه اساس مسأله است و توجیه و تحلیل جنبه‌های دیگر بدون دریافت آن ممکن نیست.

«غریزدگی» اساسی دارد یا زمینه‌ای یا محتوایی که قابل تأمل، قابل بررسی، و قابل دفاع است و آنچه به این مقاله بلند اهمیت بخشیده همین اساس یا زمینه است. اساس غریزدگی یک نگرش تاریخی است بر موضعی که ما در آن‌ایم. نگرشی است در اینکه ما، به عنوان یک ملت، در کدام نقطه‌ی تاریخی ایستاده‌ایم و حاصل امتزاج و تأثیر عوامل مختلف، که مهم‌ترین آن‌ها تأثیر یک تمدن بزرگ ماشینی است، در مجموعه‌ی احوال اجتماعی ما چیست. اهمیت این نگرش در آن است که آیا ما پس از آن همه سال‌ها که کورانه این طریق را رفتیم، اینک می‌توانیم بایستیم و راه رفته را ارزیابی کنیم؟ یا، به عبارت دیگر، این نقطه‌ی به خود آمدن و هشیاری است برای روشنفکر این سرزمین که در طول پنجاه سال گذشته تجربه‌های سیاسی و اجتماعی وسیعی را از پیش چشم گذرانده و فراز و نشیب‌ها دیده و به حزب‌ها و ایدئولوژی‌ها پیوسته و گسسته و افتاده و برخاسته و سرانجام، اگرچه شکسته و سرخورده، با توشه‌ای از تجربه‌ها و دانسته‌ها و آموخته‌ها می‌خواهد به واپس بنگرد. اینکه آل احمد جرأت چنین نگرشی را به خود داده اعتبار بزرگی برای اوست. و از میان آن دسه رفتگان راه تنها او بود که چنین جسارتی و همتی را در خود دید - هرچند که جسارت و همت شرط لازم‌اند، اما نه کافی.

غریزدگی تأملی است در اینکه چرا ما به عنوان یک ملت، یا شرق مسلمان در

مجموع، در طول یک سیر تاریخی چندقرنه به چنین زبونی و حقارت و پاشیدگی دچار آمدیم، در حالی که «غرب» یا اروپای مسیحی غربی در همان زمان به مدارجی عالی از قدرت و فرهنگ دست یافت و شرق زبردست و ذلیل شد و غرب فرادست و بلند مرتبه. در همه‌ی زمینه‌های کردار و سنت و فرهنگ و طریق معاش غرب اصل شد و شرق فرع. مجموعه‌ی کتاب تلاشی است برای دست یافتن به پاسخ‌های این مسأله.

البته، به یک معنی، می‌توان گفت که این حرف‌ها تازه نیستند و پیش از این نیز سخن‌های بسیار در این باب خوانده‌ایم و شنیده‌ایم؛ و از زمان مشروطیت تا کنون دست کم همواره مسأله‌ی «چه گونه می‌توان به غرب رسید» به اشکال مختلف مطرح بوده و صدها مقاله در این باب نوشته شده است، با چنین برداشتهایی که «ما باید جنبه‌های مثبت تمدن غرب را بگیریم» و یا اینکه «ما باید تمدن غرب را با توجه به سنت و دین و تمدن خودمان اخذ کنیم» که همه‌ی اینها کلی‌بافیهای خنکی بیش نبوده‌اند. و آل‌احمد بود که اول بار طرحی کلی و نسبتاً جامع از مسأله افکند و تلاشی نسبتاً جدی برای تعلیل آن به کار برد و درست است که او این حرف را، به قول خودش، از دهان احمد فردید «قایید» و به این صورت عرضه کرد، با اینهمه حیثیت آن برای او باقی می‌ماند.

و بالاخره، صرف‌نظر از اینکه توجیهات «غربزدگی» را از وضع تاریخی و اجتماعی خود بپذیریم یا نپذیریم، سؤال اصلی این رساله همواره به صورت یک سؤال مهم و اساسی برای اهل تفکر و قلم این سرزمین باقی می‌ماند. و آن اینکه سرانجام در برابر این موج تاریخی چه باید کرد؟ باید در مسیر آب شنا کرد، یا خلاف جهت را پیمود، یا به جزیره‌ای امن پناه برد، یا در آن غرقه باید باشد؟ و اگر در طلب راه‌های خلاص هستیم و اگر باید به عنوان ملتی صاحب فرهنگ و هویت انسانی مستقل روی پای خود بایستیم تا کجا باید میراث‌ها و مقیاس‌های غربی را بگیریم و از کجا خود باید آغاز کنیم؟ ارزش‌هایی که می‌توانیم به عنوان ارزش‌های خاص خود روی آنها پافشاری کنیم کدام‌اند؟ آیا اساساً راهی به سوی ایجاد یک فرهنگ خلاق

نو هست یا همه باید در یک «فرهنگ جهانی» که از غرب تحمیل می‌شود، حل شویم؟ اینها سؤال‌هایی‌ست که برای‌شان هنوز پاسخی نیست.

از مجموع ۱۱۶ صفحه‌ی متنِ غربزدگی تنها حدودِ چهل صفحه‌ی آن به طرحِ تاریخیِ مسأله، که اساس آن است، اختصاص دارد؛ و بقیه وصفی‌ست از وضعِ زمان به عنوانِ دنباله‌ی اجتناب‌ناپذیرِ آن سیرِ تاریخی. بنابراین، در این نقد و نظر تنها با همان چهل صفحه‌ی اول سر-و-کاز داریم که نوآوری‌های اوست و به قولِ خودِ او «طرحی تازه» است از تاریخ - و آن بقیه حرف‌هایی‌ست عیان (و البته، بر خلافِ مشهور، محتاج به بیان). بطور کلی، برداشتِ آل‌احمد در غربزدگی آنجا که با واقعیتِ ملموس سر-و-کار دارد درست و دقیق و شجاعانه است (صرفِ نظر از راهِ حل‌هایی که ارائه می‌کند) و آنجا که به کلیتِ امورِ تاریخی و اجتماعی می‌پردازد، خیال‌پردازانه و پر تناقض و احساساتی‌ست.

مشکلِ نوشتنِ نقد بر این کتاب این است که آدم نمی‌داند از کجا باید شروع کند، چون تقریباً همه‌ی مطالب همه‌جا آمده و با وجودِ اینکه کتاب فصل‌بندی شده نظمی را که باید در آن نمی‌توان یافت. از این جهت نقدی که تابعِ سیرِ کتاب باشد همانگونه پراکنده خواهد بود. مثلاً، درباره‌ی اینکه غربزدگی چیست و چرا غربزده‌ایم، در چندجا به چند توجیهِ مختلف برخورد می‌کنیم که یکجا مدون نیست، و آن به این خاطر است که مطلب در ذهنِ نویسنده یک سیرِ منطقیِ منسجم طی نکرده است. در این نقد و نظر اگرچه سعی بر این خواهد بود که نظمی به پراکندگی‌ها داده شود، با اینهمه نویسنده ناگزیر است که در جاهای مختلف به مسائل واحد باز گردد.

اولین مشکلِ آل‌احمد در کاراش تعاریفِ اوست. و نخستین مشکل در تعریفِ «غرب» پیش می‌آید که او این‌گونه تعریف می‌کند:

این غرب‌زدگی دو سر دارد. یکی غرب و دیگر ما که غرب‌زده‌ایم. ما یعنی گوشه‌ای از شرق. برای این دو سر - دو قطب بگذاریم یا دو نهایت. چون سخن از انتهای یک مدرج است. بجای غرب بگذاریم اروپا و تا

حدودِ امریکای شمالی. یا بگذاریم ممالکِ مترقی - یا ممالکِ رشد کرده، یا ممالکِ صنعتی یا همه‌ی ممالکِی که به کمکِ ماشین قادرند موادِ خام را به صورتِ پیچیده‌تری در آورند و همچون کالایی به بازار عرضه کنند.

آل احمد در یکی از آن «دو گفتارِ پرت» (به قولِ خودش) که در سمینارِ هاروارد

ایراد کرده نیز «غرب» را چنین تعریف می‌کند:

من می‌گویم غرب و غرض‌ام از غرب تنها اروپا یا آمریکا نیست. به تمام ممالکِی می‌گویم غرب که سازنده و - مهمتر از آن - صادرکننده‌ی ماشین‌اند. و به کجا؟ به تمام ممالکِی که محتاجِ ماشین و مصنوعاتِ ماشین‌اند. و مصرف‌کننده‌اند. این دسته‌ی دوم را می‌گویم شرق. که برای پرداختِ قیمتِ ماشین و مصنوعاتِ ماشینی جز موادِ خام چیزی ندارند. به این ترتیب، در مقوله‌ی غرب و غربی - برای من روسیه‌ی شوروی هم جا دارد... برای من که از ایران می‌آیم غرب و شرق دیگر تنها دو مفهومِ جغرافیایی نیست. بلکه دو مفهومِ اقتصادی است^۱.

اولین اشکالِ این تعریف این است که اگر مقصود از «غرب» تمام ممالکِی هستند که به صنعت دست یافته‌اند و این تعریف، مثلاً، شامل ژاپن و چکسلواکی هم می‌شود، آیا مجموعه‌ی این کشورها با راه و رسم‌ها و ایدئولوژی‌های مختلفِ خود بر روی کشورهایِ دسته‌ی دوم تأثیر یکسان دارند که آن را می‌توانیم «غربزدگی» بخوانیم؟ آیا اثرِ سیاسی، اقتصادی، تاریخی، و فرهنگی انگلستان و امریکا و فرانسه بر روی ما - مقصود از ما مجموعه‌ی اقوام و مللی است که به شکلی از اشکالِ مقهورِ آن قدرت‌ها شده‌اند - همان بوده است که ژاپن و چکسلواکی و سوئد داشته‌اند؟ یا رومانی امروز دارد؟ پاسخ روشن است. اگر بخواهیم روابطِ دو گروهِ کشورهایِ صنعتی و غیرصنعتی را بر مبنای اقتصاد توضیح دهیم (که باید بدهیم)، باید گفت که محتوی رابطه‌ی اقتصادی میان این دو گروه لزوماً رابطه‌ی غالب و مغلوب و مسلط و تحت سلطه نیست و بسا که رابطه‌ی کشورهایِ صنعتی قدرتمندی با یک کشورِ کم‌رشد

معین رابطه‌ی عادلانه‌ای باشد (که عوامل سیاسی مشروط‌کننده‌ی آن‌اند) و با کشور دیگری برعکس. نمونه‌ی آن رابطه‌ی شوروی است در گذشته با کشورهای اروپای شرقی و آن شرکت‌های مختلط و غیره، و رابطه‌ی امروز آن با کشورهایی مانند ایران، پاکستان، ترکیه، هند و غیره. و همینطور رابطه‌ی امریکا و انگلیس است با یوگوسلاوی و مصر و الجزایر، و در مقابل، رابطه‌ی آنها با ویتنام و فیلیپین و مالزی و غیره. از این گذشته، حساب کشورهای را که در جهش صنعتی اولیه به صورت امپراتوری‌های جهانگیر در آمدند از حساب هر کشور دیگری که به نحوی از انحاء به صنعت دست یافته است، باید جدا کرد، زیرا تفاوت کمی و کیفی این دو بی‌نهایت است. حساب کشورهای را که نظام سیاسی و اقتصادی و فرهنگی ملتهایی را گسیختند تا بر بازارهای داخلی و منابع خام و سیاست خارجی آنها مسلط شوند باید جدا کرد از حساب مبادله‌ی ساده‌ی اقتصادی میان، مثلاً، رومانی و ایران. بنابراین، من بجای آن تعریف این را می‌گذارم: «مقصود از غرب مجموعه‌ی کشورهای اروپای غربی و امریکای شمالی است که تحت رژیم لیبرالیسم بورژوازی با انقلاب صنعتی به قدرتهای جهانی تبدیل شدند و سرزمین‌ها و کشورهای سه قاره‌ی آسیا، آفریقا، و امریکای لاتین را به زایده‌های اقتصادی و سیاسی خود تبدیل کردند و دوره‌ی امپریالیسم جهانی را پدید آوردند.» در واقع، آنچه «غربزدگی» خوانده می‌شود عوارض فرهنگی و اخلاقی این تسلط اقتصادی و سیاسی است که ملت‌های این سه قاره را از بسیاری جهات به صورت زواید و توابعی از متغیر آن قدرت‌های جهانی در آورد و آلا هرگونه رابطه‌ی ملتی صنعتی با ملتهای غیرصنعتی را نمی‌توان رابطه‌ی استعماری دانست. گسترش امپراتوری روسیه را هم، جز در مورد اروپای شرقی (که آنهم بیست سالی بیشتر به طول نینجامید)، نمی‌توان در این شمار آورد. زیرا سرزمینهایی را که روسیه به زور از کشورهای مجاور گرفت، سرانجام در یک واحد سیاسی بزرگ حل شدند و از پیشرفت‌های آن برخوردار. و هر چند که ملتهای تابع ملت روس استقلال فرهنگی خود را از دست دادند، در عوض در پیشرفت‌های اقتصادی آن سهیم شدند.

مشکلی دیگر این تعریف این است که آل احمد رابطه‌ی اقتصادی مسلط «شرق» و «غرب» را تنها در قالب مبادله‌ی کالا می‌بیند و این ناشی از کم‌توجهی اوست که نظریه او را از مقدمات رشد امپریالیستی غرب فراتر نمی‌برد. درست است که گسترش امپریالیستی غرب و توجه آن به بازارهای خارج نخست از اضافه تولید کالا در داخل آغاز شد، ولی این فقط شروع قضایا بود. و مسأله‌ی واقعی از زمانی آغاز شد که غرب شروع به صدور سرمایه کرد برای بهره‌برداری از منابع سرزمین‌های تحت سلطه و بعداً چند امپراتوری جهانی سرمایه در اطراف منابع پر قیمت مواد خام به وجود آمد که سرچشمه‌ی همه‌ی کشمکشها و اختلاف‌ها و جنگ‌های بعدی بود. که با امپراتوری سرمایه‌ی نفتی‌اش ما طرف بوده‌ایم و هستیم. باید توجه داشت که امروزه مبادله و رابطه‌ی اقتصادی میان کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی از حیث حجم و ارزش بسیار بیش از مبادلات کشورهای کم‌رشد و کشورهای صنعتی است و آنچه کشورهای کم‌رشد را از حیث اقتصادی برای کشورهای صنعتی ذی‌قیمت می‌سازد منابع اولیه‌ی آنهاست. و مثلاً، آن همه خون‌ها که در کنگو ریخته شد نه به خاطر بازار آن (یا به قول آل احمد، برای «صدور ماشین») بلکه بیشتر بر سر معادن گران‌بهای آن بود.

چیزی که من در «غرب‌زدگی» و همچنین در آن کارنامه‌ی دو ماهه‌ی هاروارد آل احمد نمی‌فهمیم این موضوع «ساختن و صدور ماشین» است. من نمی‌دانم مقصود آل احمد از «ماشین» چیست و ظاهراً باید چیزهایی مثل اتومبیل باشد، و الا اگر مقصود دستگاه‌های مولد است که غرب تا کنون با صدور آنها به کشورهای تحت سلطه‌ی خود مخالف بوده، زیرا صنعتی شدن آنها را (بویژه در زمینه‌ی صنایع سنگین) برای خود خطرناک می‌دیده است. و در گذشته نیز همواره کوشیده است صنایع موجود در این کشورها را تا حد امکان به ورشکستگی بکشد و یا نطفه‌های جنبش‌های صنعتی را خفه کند. به عنوان مثال، می‌توان به اقدامات حاج امین‌الضرب در ایران اشاره کرد برای ایجاد صنایع، و از جمله ذوب آهن، که با چه توطئه‌ها مواجه شد و سرانجام با ناکامی روبرو شد. کوشش غربی‌ها فقط این بوده است که کالای مصرفی صادر کنند نه «ماشین»؛ و اینهمه تکیه‌ی آل احمد روی «ماشین» و «مقدمات

و مقارناتش» حرفِ نادرستی ست و نمونه‌ی آن را در همین قضیه‌ی ذوب آهن ایران دیدیم که چه گونه مهمترین مقاماتِ سیاسی و اقتصادی غرب از ارهارد گرفته تا راکفلر آن را برای ما لازم ندانستند و نتیجه‌ی بیست سال مطالعاتِ غربی‌ها در ایران برای این کار فقط هدر دادنِ میلیونها تومان پول بود. این حرفِ نادرستی ست که آل احمد می‌گوید «غرب در نظر من همه‌ی ممالکِ صادرکننده‌ی ماشین است...» و «شرق در نظر من همه‌ی ممالکِ مصرف‌کننده‌ی ماشین...» - اگر که مقصود از «ماشین» فقط اتومبیل نباشد؛ که تازه اگر آن هم باشد «شرق» آل احمد برای آن مصرف‌کننده‌ی بسیار کوچکی ست نسبت به خودِ غرب.

کاش آل احمد برای طرح جنبه‌های اقتصادی قضیه مطالعاتِ دقیق‌تری کرده بود و یا از سر جنبه‌های اقتصادی مسأله می‌گذشت و به جنبه‌های فرهنگی قضیه، که بیشتر به کار او مربوط می‌شود، می‌پرداخت و ناگزیر «غربزدگی» را در گزارش‌ش هاروارد چنین تعریف نمی‌کرد:

... غربزدگی یعنی نوعی رابطه‌ی خاص اقتصادی (و لاجرم سیاسی) میان این دو دسته ممالک. که رابطه‌ی دو طرف یک معامله نیست یا رابطه‌ی دو طرف یک معاهده، بلکه چیزی ست در حدود رابطه‌ی ارباب و بنده. یعنی همان استعمارِ کلاسیک.

در حالی که «غربزدگی» عوارض و نتایج این رابطه است در سلوک و کردار و مقیاس‌ها و ارزش‌های مردمِ طرفِ دوم. غربزدگی عوارض فرهنگی و اخلاقی آن رابطه‌ی اقتصادی ست و من غربزدگی را اینطور تعریف می‌کنم: «عوارض فرهنگی و اخلاقی ناشی از رابطه‌ی سیاسی و اقتصادی استعماری در مردمان تحت تسلط که تظاهر آن احساس درماندگی و حقارت ملی و تشبه جستن به مردم کشور یا کشورهای مسلط از حیث شیوه‌های زندگی و معیارها و ارزش‌هاست.» مشابه چنین تعریفی را در کتابِ غربزدگی می‌توان یافت. به این عبارت:

مجموعه‌ی عوارضی که در زندگی و فرهنگ و تمدن و روش اندیشه‌ی مردمانِ اینسوی عالم حادث شده است بی هیچ زمینه‌ی تاریخی و بی هیچ سنتی به عنوان تکیه گاهی و فقط به عنوان سوغاتِ ماشین. یا بهتر بگویم به

عنوانِ جانشینِ مقدماتی آن.

که این تعریف هم ناقص است و هم نادرست از این جهت که بیهوده پای «ماشین» را به میان می‌کشد.

آل احمد معمولاً مطالب‌اش را با یک شکسته‌نفسی آغاز می‌کند و به نوشته‌هایش عنوان‌هایی مانند «گفتارِ پرت» یا «این پرت و پلاها» می‌دهد و این از دو جهت است. یکی اینکه او، به رغم ظواهرِ امر، اعتمادِ کافی به حرف‌هایش ندارد، و دیگر اینکه این شکسته‌نفسی‌ها را سپری می‌سازد و عذرِ موجهی برای ادعاهای بزرگ، غریزدگی را نیز چنین آغاز می‌کند:

درست است که مشخصاتِ دقیقِ یک زلزله را باید از زلزله‌سنج دانشگاه پرسید، اما پیش از اینکه زلزله‌سنج چیزی را ضبط کند اسپ دهقان، اگرچه نانجیب هم باشد، گریخته است و سر به بیابانِ امن گذاشته. بله، صاحبِ این قلم دل‌اش می‌خواهد دستِ کم با شامه‌ای تیزتر از سگِ چوپان و دیدی دوربین‌تر از کلاغِ هرزه‌گرد، چیزی را ببیند که دیگران به غمضِ عین از آن در گذشته‌اند ...

برداشتِ تاریخی آل‌احمد در این کتاب بسیار شتابزده و در عین حال جسورانه است و او برای بسیاری از مدعاهای خود لزومی ندیده است که دلیلی ارائه کند، یعنی بواقع عنوانِ «دید» و «برداشت» را سپرِ کمبودِ دانشِ تاریخیِ خود ساخته است. جسارت و پریش‌ذهنی تنها وقتی ستودنی است که مایه‌ی کافی نیز در پشتِ سر داشته باشد و الا به صرفِ جسارتِ خیلی حرف‌ها می‌توان زد.

مهمترین مشکلِ تاریخی آل‌احمد این است که مفهومِ تاریخی و جغرافیاییِ «غرب» را با هم مخلوط کرده است. بدین معنی که آن پدیده‌ی تاریخی را که در اروپای غربی از رنسانس آغاز شد و «تمدنِ غربی» نام گرفت، با تمامِ سرزمینهایی که از لحاظ جغرافیایی در غربِ ایران قرار گرفته‌اند، مخلوط و مشتبه می‌سازد و بدین لحاظ در تمامِ طولِ تاریخ به جست‌و-جوی ریشه‌های «غریزدگی» می‌پردازد. حال آنکه آنچه مطابقِ تعاریفِ خود او «غریزدگی» خوانده می‌شود بُعدِ تاریخی‌اش حداکثر از صد سال تجاوز نمی‌کند. و این امر را که ما در طولِ تاریخ‌مان با

سرزمین‌های غربی بیشتر رابطه داشته‌ایم تا شرق (که تازه این حرف هم جای بحث زیاد دارد) «غربزدگی» خواندن، حرفی ست عجیب:

چنین از تاریخ بر می‌آید که همیشه به غرب نظر داشته‌ایم. این «ما»ی چند طرفه در این همه دوران‌ها بیش از آنکه به مشرق اقصی چشم بدوزد، به غرب نظر داشته است. به کناره‌های مدیترانه - به یونان، به دره‌ی نیل، به لیدیا، و به مغرب اقصی و به دریای عنبرخیز شمال.

می‌بینیم که آن غربی که ما «-زده» اش هستیم، دره‌ی نیل و مغرب اقصی و لیدیا را هم شامل می‌شود و -چنانکه بعداً خواهیم دید- حتّاً بیابان‌های جزیره‌العرب را. و علّت آن چیست؟ آل احمد برای پاسخ به این مطلب از روانشناسی شبه‌فرویدی کمک می‌گیرد: «شاید فرار از هند مادر بوده است - نخستین علّت توجه ما به غرب.» (و این گریز لابد عکس تعبیر فرویدی پناه بردن به زهدان مادر است؟) البته این هند مادر تنها مادری‌اش (به قول خود آل احمد) در تمام دو هزار و پانصد سال تاریخ مکتوب این سرزمین فقط این بوده است که «یک بار به الباقی زرتشتیان پناه داد که کله خری کردند و حتّاً به جزیه‌ی اسلامی تن در ندادند...» و «بار دیگر در دوره‌ی مغول و بار آخر از دم شمشیر به تعصب کشیده‌ی صفویان صوفی‌نما...»؛ و در جای دیگر از خرافات استمداد می‌کند:

اما در این داد و ستدها با هند ما هرگز قصد قربت نداشته‌ایم. هرگز صله‌ی رحم نکرده‌ایم. و من یک علّت اصلی آنچه را که غربزدگی می‌نامم به احتمال فراوان در همین گریز از مرکز می‌دانم. همچون عاق والدین^۲ بر ما که نسبت و سنت خون را بریده‌ایم.

تشبیه رابطه‌ی دو ملت و دو قوم به مادر و فرزند فقط به این خاطر که در فاصله‌ی بیش از بیست و پنج قرن تاریخ دو-سه بار جمعی از یکی به دیگری گریخته‌اند، البته مشکل را حل نمی‌کند و سپس این نتیجه‌گیری که «اما هیچ کودک در نازپروردگی آغوش مادر به جایی نرسیده است.» و معلوم نیست که اگر رها کردن آغوش مادر

۲. تأکید بر کلمات «غربزدگی» در این مقاله همه جا از نویسنده‌ی این مقاله است.

آدم را به جایی می‌رساند، چه غم از اینکه آغوش پرمهر «هندمادر» را رها کردیم؟ و اگر مقصود از رابطه‌ی حَسَب و نَسَب یا «نسبت و سنتِ خون» هم‌ریشگی نژادی ایرانی و هندی ست، که این هم‌ریشگی با اروپایی هم هست.

دلیلِ دیگرِ غریزدگیِ ما این است:

شاید هم توجه ما به غرب از این ناشی بوده است که در این پهن‌دشت خشک ما همیشه چشم به راه ابرهای مدیترانه‌ای داشته‌ایم. درست است که نور از مشرق برخاست، اما ابرها برای ما ساکنانِ فلاتِ ایران از غرب می‌آمده‌اند.

از اینجا اهمیتِ چهار جهتِ اصلی و متفرعاتِ شان در تاریخ معلوم می‌شود! لابد اگر ابرها به جای اینکه از غرب بیایند از جنوب شرقی می‌آمدند ما «جنوب شرقی زده» می‌شدیم و اگر از شمال می‌آمدند «شمال زده»! و آخر سر اینکه این غربی که ابرها از آن می‌آیند شاملِ بیابان‌های تفته‌ی عربستان هم می‌شود: «و در آخرین تحلیل آیا این توجه ما به اسلام نیز خود توجهی به غرب نیست؟»

و نیز از زبانِ تیورمنده دچار اشتباهی بزرگ می‌شود:

و به این دلیل تیورمنده حق دارد که گفته است تمدن‌های بزرگ به تکنولوژی بر پایه‌ی شهرنشینی دست یافته‌اند فقط در ناحیه‌ای از کره‌ی زمین که سرد است و میانِ دو مدارِ رأس‌الجدی و رأس‌السرطان واقع است، استقرار پذیراند.

در حالی که تیورمنده فقط گفته است که «پنج قدرتِ بالفعل یا بالقوه‌ی جهانی در نیمکره‌ی شمالی بین ۳۰ و ۶۰ درجه عرض شمالی قرار دارند»^۳ و میانِ دو مدارِ رأس‌الجدی و رأس‌السرطان منطقه‌ی حاره قرار دارد، یعنی بین $\frac{۱}{۴}$ ۲۳ درجه عرض شمالی و $\frac{۱}{۴}$ ۲۳ درجه عرض جنوبی. و نیز بین منطقه‌ی میانِ ۳۰ و ۶۰ درجه عرض شمالی، که منطقه‌ی معتدله‌ی شمالی ست، (و ایران نیز، برخلاف تصورِ نویسنده‌ی

۳. این عبارت در ترجمه‌ی فارسی «جغرافی بین نرس و امید» چنین آمده است: «این ۵ قدرتِ بالفعل یا بالقوه همه‌شان در نیم‌کره‌ی شمالی و تقریباً هر ۵ قدرت در حدود و در میانِ شصتین و سی‌امین دوایر موازی با خط استوا قرار دارند...»

غریبزدگی، جزء آن است) با «منطقه‌ی سرد»، که منطقه‌ی قطبی‌ست، فرق بسیار است! چه اصراری‌ست که قضایایی را که به سادگی توجیه می‌شوند پیچیده کنیم؟ مسأله‌ی رابطه‌ی ما با هند و دیگر سرزمین‌های شرقی و غربی، مثل رابطه‌ی هر ملت قدیم با ملل دیگر، فقط مسأله‌ی امکان ارتباط بوده است و بس. مهمترین مشکل رابطه‌ی ما با هند و نیز شرقی دور این بود که ما در طول تاریخ خود هرگز ملتی دریانورد نبوده‌ایم. چون مراکز اصلی تمدن ما از دریا دور بود و به همین دلیل راه‌های زمینی از زمان هخامنشیان تا کنون برای ما این همه اهمیت داشته‌اند و این همه همت بر سر ساختن و نگاهداری آن‌ها صرف می‌شد و از اقدامات عمرانی هر سلسله‌ی تازه معمور کردن راه‌ها بود. از طریق راه‌های زمینی ما به سهولت می‌توانستیم به طرف غرب برویم و از طرف شرق نمی‌توانستیم. زیرا از جانب چین، از شمال شرقی دیوار عظیم تبت و کوه‌های هندوکش قرار داشت و به هند هم می‌بایست از تنگه‌ی خیبر می‌گذشتیم و راه‌های دراز را می‌پیمودیم و چون هرچه به جانب غرب می‌رفتیم سهولت ارتباط بیشتر و سرزمین‌ها آبادان‌تر و آب و هوا خوش‌تر بود، ناگزیر غالب فتوحات ما در غرب بود و بیشتر ارتباط اقتصادی ما با آن. با این همه، ایران و هند، و حتی ایران و چین، در تمام طول تاریخ رابطه‌ی اقتصادی و فرهنگی داشته‌اند. بویژه در ایام رونق دریانوردی در خلیج فارس، بعد از اسلام، این رابطه وسیع بوده است. در زمان ساسانیان از هند کلبله و دمنه و شطرنج و بسیار چیزهای دیگر را وارد کردیم و در دوره‌ی اسلام قسمت عمده‌ی هند به شمشیر ایرانیان مسلمان شد در دوره‌ی گورکانیان زبان و ادبیات ایران هند را فتح کرد ... پس چگونه می‌توان گفت که ما به هند «پشت» کردیم و به «غرب» روی آوردیم؟ و این ادعا را نیز بنگریم که:

اذا عجیب اینجاست که این توجه ما به غرب تا حدود سیصد سال پیش همیشه یکرو داشته است، یک علت داشته است و یک جهت. روی کینه یا حقد و حسد.

می‌بینید که تنها علت توجه ما به این غربی که برای ما اسلام را آورد («با سلام صلحجویانه‌اش») و ابر و آب و آبادانی را، فقط «کینه یا حقد و حسد» بوده است. و

چرا کینه و حقد و حسد؟

تا پیش از این سه قرن ما همیشه به غرب حسد برده‌ایم یا کینه ورزیده‌ایم یا به رقابت برخاسته‌ایم. به علت سرزمین‌های آباد و بندرهای شلوغ و شهرهای آرام و باران‌های مداوم‌اش. در تمام آن دوره‌ها که گذشت ما نیز خود را بر حق می‌دانستیم به داشتن چنان نعماتی.

گویا ما حتا آن وقت که با مسیحیان غرب جنگ صلیبی می‌کردیم به خاطر «سرزمینهای آباد و بندرهای شلوغ و شهرهای آرام»‌اش بود؛ یعنی همان اروپای گرفتار ظلمت و جهل و فقر و فئودالیسم و تجزیه که به طمع ثروت‌های شرق از جای جهیده بود. نگاهی به سفرنامه‌ی مارکوپولو - آن ونیزی نگون‌بخت که به قول آل‌احمد از «سرزمینهای آباد و بندرهای شلوغ و شهرهای آرام» غرب آمده بود - نشان می‌دهد که آن ونیزی مسیحی در برابر آبادانی و ثروت و شهرهای بزرگ پر جنب - و - جوش شرق چه حال حسرت و حسادت و حیرتی داشت و وقتی که این روایت‌ها را به غرب برد او را لقب بزرگ‌ترین دروغگو دادند. آل‌احمد فراموش می‌کند که در طلب دست یافتن به شهرها و بندرهای پر ثروت و نعمت چین و هند بود که واسکودوگاما راه جنوب افریقا را کشف کرد و کریستف کولومب در راه یافتن راهی به هند به قاره‌ی جدید رسید و محرک جنبش بورژوازی غرب ثروت‌های شرق بود و آبادانی‌هایش. اگر ما هرگز با حقد و حسد و کینه یا با حسرت و اسف و حیرت به غرب نگریسته‌ایم امروز است و آن روزها غرب بود که با «حقد و حسد و کینه» به ثروت‌های شرق و شهرهای معموراش چشم دوخته بود. تا چند قرن پیش آسیا مهد ثروت و دانش و فرهنگ بود نه غرب و سودای به چنگ آوردن ثروت‌های شرق بود که غربی را به خطر کردن و سینه‌ی دریاها را شکافتن برانگیخت و از میان سوداگران دولتمندشده‌ی ژن و ونیز، و بعدها، لندن و ماری، بورژوازی صنعتگر غربی را پدید آورد.

مشکل آل‌احمد، همانطور که گفتیم، این است که میان آنچه به «تمدن غرب» معروف است، و سابقه‌ی تاریخی آن از پنج - شش قرن نمی‌گذرد، با اصطلاح

جغرافیایی «غرب» تفاوتی نمی‌گذارد و دچار این سوء تفاهم بزرگ می‌شود که حتاً اسلام هم از «غرب» آمده است! آنچه ما بدان گرفتاریم مسأله‌ای است که در یکصد سال اخیر طرح شده، یعنی مسأله‌ای رابطه‌ی دنیای صنعتی و غیر صنعتی یا رابطه‌ی استعمارکنندگان و استعمارزدگان. این رابطه محصول جهش صنعتی اروپای غربی و رشد امپریالیستی آن است و ربطی به مفهوم جغرافیایی «غرب» ندارد که، مثلاً، «مغرب الاقصی» را نیز شامل می‌شود.

آل احمد ادعا می‌کند که اگر «ما ماندیم و غرب تاخت» اصلی‌ترین دلیل اش این است که «ما کمتر فرصت شهرنشینی کردیم. و این است که هرگز به معنای دقیق به شهرنشینی و تمدن شهری (بورژوازی) نرسیدیم. و اگر امروز را می‌بینید تازه به ضرب دگنگ ماشین است که داریم به شهرنشینی خو می‌کنیم.» و سپس ادعا می‌کند که:

بنای تاریخی گذشته‌ی ما به دوش پی‌ها و ستون‌ها و دیوارها و خانه‌ها و بازارها نیست. بنایی‌ست تکیه کرده بر تیرک خیمه‌ها و بسته به پشت زین ستوران. من اگر ادعا کنم که یکی به این دلیل بود که ما ماندیم و غرب تاخت زیاد بیراهه نرفته‌ام. و به خاطر آن باشد که ما در سراسر تاریخ مان درین پهن دشت تابستان را همیشه بر بالای بام‌ها گذرانیده‌ایم و زیر طاق ستارگان.

اشتباه آل احمد این است که رابطه‌ی رشد بورژوازی و شهرنشینی را معکوس درک کرده است. یعنی اینکه، او گمان می‌کند بورژوازی (به معنای عام کلمه) محصول شهرنشینی است، در حالی که، بعکس، رشد شهرنشینی به علت رشد بورژوازی است. یعنی رشد مبادله‌ی اقتصادی و تولید صنعتی است که شهر را گسترش می‌دهد. نگاهی به تاریخ نشان می‌دهد که در آن زمان که در شرق و در ایران شهرهای بزرگ آبادان شکوهمند با بازارها و کارگاه‌های پر رونق وجود داشت، در تمام غرب یکی همانند خان‌بالغ یا دهلی یا کاشان و یزد و اصفهان و یا مانند بغداد و دمشق یافت نمی‌شد و بورژوازی‌ای که در شهرهای حقیر غرب رشد کرد، در آغاز رشد خود در قیاس با بورژوازی صنعتگر و تجارت‌پیشه‌ی ایران و هند و چین و شام چیزی به حساب

نمی آمد. همین طور شهرهایی که این بورژوازی در آنها ساکن بود. (اثبات این مدعا چندان احتیاجی به شاهد آوردن از کتاب‌ها ندارد - و در حدّ این مقاله نیز نیست. فقط نگاه کنید به سفرنامه‌های ابن بطوطه و مارکوپولو). دوّم اینکه، اگر در جایی رشد شهرنشینی کم باشد دلیل این نیست که مردم‌اش چادر نشین‌اند. پس روستا چیست؟ اکثریت مردم این سرزمین در طول تاریخ این ملک در روی زمین کشت و -کار کرده‌اند نه آنکه صحراگرد بوده‌اند و حاصل کار آنها بود که زندگی شهری را رونق می‌بخشید و، بر خلاف تصور آل احمد، بنای تاریخ ما را به دوش پی‌ها و ستون‌ها و خانه‌ها و بازارها می‌گذاشت. در واقع بهترین دوران‌های رونق فرهنگی ما، مثل همه جای دیگر، دوران‌های رونق شهرنشینی و گسترش شهرها بود که پایه‌اش آبادانی روستاها بود و رونق صنعتگری و تجارت. و در همین شهرها بود که آن همه ادبیات و علوم و حکمت و بحث‌های نظری پدید آمد. و همین بازارهای پر متاع و کارگاه‌های بزرگ بودند که می‌توانستند نطفه‌ی انقلابی نظیر انقلاب صنعتی غرب را در خود پرورند و اگر نپروردند مسأله‌ی دیگری ست و محتاج تحلیل تاریخی مفصل. ما اگر شهرنشینی نداشته‌ایم پس این همه ادبیات مکتوب و معماری از کجاست؟ این‌ها فقط در فراغت شهرنشینی ظهور می‌کنند. و اگر ایل‌ها، به عنوان قدرت متحرک در ایام گسستگی نظام قدرت سیاسی و ضعف حکومت‌های مرکزی چهره‌شان می‌داده‌اند به این معنی نیست که همیشه فعال‌مایه‌ها بوده‌اند، و این درست است که تقریباً تمام سلسله‌های سلطنت در ایران ریشه‌ی ایلی داشته‌اند، ولی وقتی که به عنوان قدرت مرکزی حاکم می‌شده‌اند، خود را با ضروریات زندگی شهری و نظام حکومت تطبیق می‌داده‌اند و از بدویت بیرون می‌آمدند.

سپس به این استدلال عجیب می‌رسیم که چون مردم این سرزمین تابستان‌ها روی بام می‌خوابند، پس ما مردمی بوده‌ایم چادر نشین و دور از رسوم و قواعد شهرنشینی! در برابر این استدلال جز ابراز حیرت کاری نمی‌توان کرد و یا باید توضیح واضح‌تر گفت که نویسنده‌ی «غرب زدگی» مگر نمی‌داند که بام‌ها بر ستون‌ها و پی‌ها تکیه دارند نه بر دیرک چادرها؟ و آن کس که سه ماه سال را روی بام

می‌خواهد نه ماه دیگرش را زیر سقف به سر می‌برد.

آل احمد در طرح تاریخی مسأله‌ی ما و غرب دچار یک اشتباه تاریخی مهم دیگر می‌شود و آن اینکه مسأله را در تمام طول تاریخ رابطه‌ی ما و غرب، مانند زمان جنگ‌های صلیبی، مسأله‌ی تنازع میان اسلام و مسیحیت می‌انگارد و گویا مسأله‌ی استعمار را چنین تلقی می‌کند که غایت آن این است که پاپ روم پشت پهلوان اسلام را به خاک برساند. او سررشته‌ی مسأله را از دوران صفویه می‌گیرد که در آن دوره تشیع مذهب رسمی شد و ما از «کلّیت اسلامی»، که عثمانی ادعای سرمداری و خلافت‌اش را داشت، بریدیم. و چندجا به این مطلب اشاره می‌کند.

ما که در درون کلّیت اسلامی خود ظاهراً شیء قابل مطالعه نبودیم دچار بلایای عمیق‌تر شدیم و به همین علت بود که غرب در برخورد با ما نه تنها با کلّیت اسلامی ما در افتاد [...] و کوشید تا آن وحدت تجزیه شده از درون را که در ظاهر کلّیتی داشت هر چه زودتر از هم بدرد و ما را نیز همچون افریقا نخست بدل به ماده‌ی خام بکند و پس از آن به آزمایشگاه‌مان ببرد.

آل احمد در این استنباط غرب را کلّیت یک پارچه‌ای می‌انگارد که با «کلّیت اسلامی» ما در افتاد و آن همه تضادها و جنگ‌ها و کشمکش‌ها را که در غرب، بویژه میان پاپ و زمامداران کشورها، وجود داشت، نادیده می‌گیرد. او فراموش می‌کند که غرب از آن زمان به جلو جهش کرد یا جهش‌اش تسریع شد که طبقه‌ی نوخاسته علیه «کلّیت مسیحی» به پا ساخت؛ یعنی از همان زمان که لوتر تکفیرنامه‌ی پاپ را بر در کلیسای ویتمبرگ پاره کرد و مسیحیت تجزیه شد و پروتستانسم ایدئولوژی طبقه‌ی نوخاسته شد و کار بدانجا کشید که در انقلاب فرانسه انجیل را به دم خر بستند و لامذهبی از شتون انقلابی شد و این جریان تا زمانی ادامه داشت که کلیسای رنگ عوض کرد و خود را با مقتضیات طبقه‌ی جدید منطبق کرد و مسیحیت فتودال به صورت مسیحیت بورژوا در آمد. و آن وقت نیز دیگر قدرت در دست پاپ روم نبود، بلکه پاپ خود آلت دست سیاستمداران و سوداگران شد. کشتارها و جنگ‌های خونین مذهبی اروپا بسیار سخت‌تر از جنگ شیعی و سنی بود. منتها فرقی آن دو این بود که

آن یکی بیشتر صورتِ جنگِ طبقه‌ای داشت و این دیگری صورتِ جنگِ ملی و قومی. و اگر توسعه‌ی امپریالیستی اروپا رنگی از مسیحیت نیز داشت این نباید ما را بفریبد، زیرا که هدفِ آن مسیحی‌کردنِ مردمِ غیرمسیحی نبود، بلکه همان بود که می‌دانیم و حاجت به گفتار نیست. تازه اگر این را بپذیرم که تنازعِ ما و غرب تنازعِ اسلام و مسیحیت بوده است، مسأله در موردِ چین و هند و برمه چه بود؟ آنها کدام کلیت را از دست دادند که به «ماده‌ی خام» بدل شدند؟ و امریکای لاتین مسیحی را چه می‌گویی که استعمارِ اروپا و امریکای شمالی بر سرِ آن همان بلایی را آورد و می‌آورد که بر سرِ ما آسیایی‌ها یا بر سرِ افریقایی‌ها؟

و به این بنگریم که در اثرِ سیاستها و آتش‌افروزیِ خونین که به کمکِ زیرجلی محافلِ روحانی و به‌جبه‌گوییِ سفرایِ فرنگِ مسیحی اختلافِ شیعه و سنی را دامن می‌زد چه بلاها بر سرِ شرق آمد یا به سرِ همه‌ی ما که غربی‌ها خاورمیانه می‌نامند و ما چه کم‌خونیِ مزمنی را از آن دوران به ارث برده‌ایم. و باز می‌پرسم که اگر مسأله‌ی ما «کم‌خونیِ مزمن» است، یعنی کم شدنِ جمعیت بر اثرِ جنگ، پس مسأله‌ی چین چه بود با جمعیتی بیش از تمامِ قاره‌ی اروپا در اوآن جهانگیریِ غریبان و چه گونه بود که بیست و چند میلیون انگلیسی بر سیصد میلیون هندی غلبه کردند؟

آل احمد تعمداً میدانِ بررسیِ تاریخی‌اش را تنگ گرفته تا به نتایجِ موضعیِ خاص برسد و همین موضوع سببِ گمراهیِ بزرگی او شده؛ یعنی اینکه مسأله‌ی استعمار را از صورتِ جهانی‌اش در آورده و به صورتِ یک رابطه‌ی محدودِ جغرافیایی مطرح کرده و به نتایجِ نادرستی رسیده است که به محک زدنِ آن در مقیاسِ جهانی اشتباهاتِ او را بر ملا می‌سازد. مسأله تنها این است که در یک سوی دنیا انقلابِ صنعتی واقع شد و کفه‌ی تعادلِ قدرت‌ها را بکل بر هم زد و در واقع مسأله نه مسأله‌ی اسلام و مسیحیت، بلکه مسأله‌ی دنیایِ دست‌یافته به تکنولوژی در برابرِ دنیایِ واپسمانده، دنیایِ مولدِ کالا و سرمایه‌ی اضافی در برابرِ دنیایِ مفتوحِ آن اضافات است. همچنانکه مسأله‌ی امریکای لاتین مسیحی با امریکای شمالی و اروپای

مسیحی مسأله‌ی رابطه‌ی ملت‌های صنعتی سرمایه‌داری و غیرصنعتی است و بس، همانگونه است مسأله‌ی رابطه‌ی ایران و هند و چین و برمه و ویتنام و مصر و عراق و شام و ... بله، اگر این انقلاب صنعتی، مثلاً، در چین یا در هند رخ داده بود آنوقت ما شرفزده یا چین‌زده یا هندزده می‌شدیم و یا ما نیز خود از پیشروان آن جهش می‌شدیم و جهان مفتوح زور و سرمایه‌ی ما می‌شد؛ و حالاً که در غرب ظهور کرده غریزده شده‌ایم، زیرا که از جمیع جهات تحت تسلط فرهنگ و تمدنی عظیم‌تر قرار گرفته‌ایم و در برابر آن محکوم به انحطاط شده‌ایم.

و بالاخره، آن عثمانی که بر مرکب «کلّیت اسلام» سوار بود چه کرد؟ و اگر تن به تسلط پاشاهای خونخوار عثمانی داده بودیم حالا چه بودیم؟ مگر سوریه و مصر و عراق که زیر سلطه‌ی عثمانی بودند حالا چه هستند؟ می‌خواهم بدانم که در برابر ما که «به پیله‌ی وحدت ملی خود بر مبنای تشیع پناه بردیم و ... بازای هر چه مدرسه و آزمایشگاه که در غرب بنا نهاده شد ما محافل سری ساختیم و به بطون هفتگانه‌ی رموز پناه بردیم»، عثمانی زیر لوای «کلّیت اسلامی» چه کرد؟ چه قدر مدرسه و آزمایشگاه ساخت؟ و کدام انقلاب علمی و فرهنگی را به وجود آورد؟ مگر نه این است که از همان زمان که ما شرقی‌ها به جهالت تعصب مذهبی فرو رفتیم، اروپایی پوسته‌ی خرافه‌های هزاران ساله را از تن درید و عقل و علم را جانشین خرافه و سنت ساخت؛ زمین و آسمان را به اندازه‌ها سنجید و عصر «روشنگری» را پدید آورد؟ عثمانی چیزی نبود جز یک امپراتوری وسیع خونخوار با فرهنگ ابتدایی که هیچ چیز نداشت مگر تعصب خفقان‌آور دینی که عاقبت هم زیر بار آن خفه شد، زیرا که تاب هیچ نوکردنی را نداشت. می‌بینیم که آل احمد ترجیح می‌دهد که ما ولایتی از ولایات خلافت عثمانی بودیم: «ولی مگر نه این است که اکنون ولایتی از ولایات دست‌نشانده‌ی غرب‌ایم؟» و لابد اگر چنین می‌شد، بعد از جنگ جهانی اول تحت‌الحمایه‌ی یکی از دولت‌های فاتح می‌شدیم که امپراتوری عثمانی را تجزیه کردند.

بد نیست که نمونه‌های دیگری از احتجاج‌های تاریخی آل احمد را بسنجیم.

آل احمد می گوید که پاپ روم جمیع وسایل را برانگیخت تا پهلوان اسلام را به زمین بزند و یکی از این وسایل، گذشته از حمله ی چنگیز و تیمور، تأسیس حکومت صفوی است در اردبیل:

متوجه باشید که درست ۵۰ سال پس از فتح قسطنطنیه به دست مسلمانان - حکومت صفوی در اردبیل تأسیس شد یعنی درست در پشت عثمانی. بهترین جا برای فرو کردن خنجر.

این البته روش کار آگاهی خصوصی است برای تحلیل تاریخ! و معلوم نیست که چرا «درست ۵۰ سال بعد» حکومت صفوی به تحریک پاپ برپا می شود. شاید پاپ هم از اعداد سرراست خوشش می آمده! دیگر اینکه، اگر حکومت صفوی، مثلاً، در ری یا نایین تأسیس می شد، خنجری نبود بر پشت عثمانی؟ و یا وقتی مرکز حکومت صفوی به قزوین و سپس به اصفهان منتقل شد، خنجر از پشت عثمانی برداشته شد؟ این نمونه ای از روش «برداشت» آل احمد است که اساس آن تداعی معانی است. او از نزدیکی شهر اردبیل به مرزهای عثمانی به یاد اصطلاح معروف «خنجر از پشت زدن» می افتد و با مقدماتی که چیده نتیجه می گیرد که پاپ از اردبیل به پشت عثمانی خنجر زد! اگرچه معلوم نیست پشت و روی عثمانی کدام طرف بود و مملکت ها هم مثل آدم ها پشت و رو دارند یا نه.

این را هم بگویم و بگذرم که می گوید: تیمور (به روایت ابن خلدون) رافضی بود و «برای افراد خاندان علی برتری قایل بود...» و آمد و «یک بار دیگر دنیای اسلام را چنان کوبید که نه از تاک نشان بود و نه از تاک نشان». و نتیجه می گیرد که این زمزمه ی رافضی گری «بسی پیش از صفویان آغاز شده است» و لابد چماقی بوده است در دست پاپ برای کوبیدن «کلیت اسلامی» و لابد شیعیگری از مقدمات غربزدگی بوده است؟ و فردوسی رافضی هم که «به مهر علی و نبی شد کهن»، یک جور دست اش در دست پاپ بوده است؟

آل احمد در جست و جوی «نخستین گنبدی ها» خوب شروع می کند، اما خیلی زود به انحراف «برداشت» دچار می شود. تناقض های فراوان کار او از این است

که می‌خواهد پیش از حد امکانات‌اش وسیع جلوه کند و از همه چیز کمک بگیرد. اما آنجا که به دید مشخصی، که از سابقه‌ی فعالیت‌های اجتماعی‌اش در او مانده، باز می‌گردد، می‌تواند نقطه‌های روشنی را بیابد و بازگوید. مانند آن قسمت مربوط به متروک شدن راه‌های تجارته‌ی شرق به سبب گشوده شدن راه‌های دریایی به دست غربیان و نتایج اقتصادی و تاریخی آن.

اشتباه او در یافتن ریشه‌ی «نخستین گنبدگی‌ها» در این است که «غرب» را در سیر تاریخی خود کلیت تمام و یک پارچه و آگاهی تلفی می‌کند که بر روی خط راستی، خالی از هر نوع تضاد و کشمکش، علیه «شرق» حرکت می‌کند و در برابر آن «شرق» را قرار می‌دهد که گرفتار ناآگاهی تاریخی و کوری‌ست. اینجا نیز همه‌ی قضایای تاریخی را در دو سه جمله حل می‌کند و کم و بیش همه‌ی حوادث تاریخی سیصد-چهارصد ساله‌ی اخیر را طوری طرح می‌کند که گویی سرخ همه‌ی قضایا دست «سیاست انگلیسی‌ها» بوده است. مثلاً، ادعا می‌کند که غربی‌ها می‌دانند که «چه گونه انحصار ابریشم را که در دست شاه وقت (صفوی) است در بازار رقابت‌های خود بشکنند و بعد که خیارشان کونه کرد چه گونه به دست غلجاییان افغان خیال خود را از آن پهلوان کچل صفوی راحت کنند.» که البته این ادعای مهم تاریخی هیچ دلیلی به دنبال ندارد. و یا اینکه: «بعد هم نادر است که می‌آید و چنان کله‌خرانه به هند می‌تازد و درست در روزگاری که کمپانی هند شرقی، یعنی استعمار غربی، دارد در جنوب هند خیمه و خرگاه می‌زند؛ و لازم است که سر دربار محمدشاه در شمال هند گرم باشد.» که ممکن است هسته‌ای از واقعیت در خود داشته باشد، اما به این صورت چه گونه می‌توان آن را تصدیق کرد؟ و بدین نکته نظر کنیم که:

روحانیت نیز که آخرین برج و باروی مقاومت در قبال فرنگی بود از همان زمان مشروطیت چنان در قبال هجوم مقدمات ماشین در لاک خود فرو رفت و چنان در دنیای خارج را به روی خود بست و چنان پيله‌ای به دور خود تنید که مگر روز حشر بدرد.

نوگویی که، مثلاً، روحانیت قبل از مشروطیت چهارچشمی و با آگاهی کامل مواظب

این بود که مبادا غربی از لای درزی یا از درِ دروازه‌های داخل شود. یعنی نگهبانانِ قبور و حافظانِ سنت‌هایِ پوسیده در یک جامعه‌ی گرفتارِ تحجر و ظلم و استبداد و فقر و فلاکتِ مادی و معنوی می‌بایست در برابرِ سیلی که از یک تمدن و فرهنگِ بسیار پرتحرک و خلاق برخاسته و سراسرِ کره‌ی زمین را گرفته بود، سدّی بسازند و دریغ و افسوس که نساختند! و لابد توقع داشتی که از زیرِ قبایِ تحجرِ قرونِ وسطایی تالی دکارت و اسپینوزا و هگل و نیوتون بیرون بیایند و اسلام را از «هجومِ مسیحیت» نجات دهند؟ نمی‌دانم چرا آل احمد آن ضرورتِ تاریخی را در آخرِ عهدِ ساسانی و آن گرفتارِ عفونتِ شدنِ مغانِ زرتشتی را می‌بیند اما این یکی را نمی‌بیند. و چه طور از چنان آدم‌هایِ سر در لاکِ خود فرو برده می‌خواهد که سیلاب‌هایِ عظیمِ تاریخ را بشناسند و در برابرِ آن سد شوند؟ آخر با چی؟ مگر نه این است که این گروه از همه دیرتر با تحولاتِ تاریخ آشنا می‌شوند و تطابق می‌کنند و در ادراکِ زمانه از همه کندترند؟ آدمی که می‌گوید: «و از طرفِ دیگر مذهب تا می‌تواند به خرافات تکیه می‌کند و به عهدِ ماضی و رسومِ پوسیده‌ی کهن پناه می‌برد و به درباریِ گورستان‌ها قناعت می‌کند و به ملاکهایِ قرونِ وسطایی می‌اندیشد»، چه گونه چشم دارد که همین سدّ سدیدِ ضدّ استعمار و ضدّ غرب باشد؟ آخر با چه سلاحی در برابرِ چه سلاحی؟

آل احمد به ملکم خان و سید جمال افغانی و طالب‌اف ایراد می‌گیرد که چرا گرفتنِ فرهنگ و تمدنِ غربی را بی‌کم و -کاست سفارش می‌کردند. نگاهی به جامعه‌ی بی که آنها دراش می‌زیستند و قیاسِ آن با جامعه‌ی غربی همزمان‌اش در تمامِ مظاهرِ زندگی تفاوت از زمین تا آسمان را نشان می‌دهد. می‌خواستی که آنها به مددِ کدام دانش و بینش در برابرِ دانش و تکنیکِ غربی بایستند؟ می‌خواستی که آن کس که در آن ظلمت بار می‌آمد و سپس از آن سر بیرون می‌کرد و یک سو همه درماندگی و بدبختی و ظلم و جهل می‌دید و سویِ دیگر رونق و آبادانی و آزادی و وفورِ نعمت، در برابرِ آن چه بکند و چه گونه چشمان‌اش در برابرِ آن انوار خیره نشود؟

برداشتِ آل احمد از مشروطیت بسیار سست است؛ یعنی خالی از نگرشی

درست به محتوای طبقه‌ای آن است و ناگزیر او هم مانند ملاهای صدر مشروطیت و حکام مهتبد، مشروطیت را جنگ «مشروع» و «بی‌دینی» می‌بیند، بی‌آنکه توجه کند که آن «مشروع» برجسبی بود برای یک نظام اجتماعی که محتوای آن عقب‌ماندگی و جهل و وحشیانه‌ترین بهره‌کشی‌ها از طبقات پایین و درماندگی و تحجر بود و آن مشروطه جهش طبقه‌ای بود که در داخل این جامعه پا می‌گرفت.^۴ او اعدام شیخ نوری را در جریان مشروطیت علامت استیلاي غربزدگی می‌داند:

و من نعرش آن بزرگوار [شیخ نوری] را بر سر دار همچون پرچمی می‌دانم که به علامت استیلاي غربزدگی پس از دو‌یست سال کشمکش بر بام سرای این مملکت افراشته شد.

اینجا دیگر حدیث شکافتن تاریخ نیست، عناد و لجاج است و خلاصه پناه بردن به ارتجاع و سنت پرستی فقط به خاطر مخالفت با آنچه که از آن سوی دنیا به این سو آمده است. او فراموش می‌کند که آن «مشروع» از لوازم‌اش استبداد پوسیده و پلید محمد علی میرزا، آن فقر و فلاکت، آن ستم فنودالیسم، آن فقر روحی و حشتناک، آن انحطاط ادبی، علمی، و فکری هم بود. و مشروطیت اعتراضی بود بر ضد همه‌ی اینها. بینیم از چه چیز در برابر چه چیز دفاع می‌کنیم؟ در آن زمان که نهضت مشروطیت در گرفت در نظام اجتماعی ما چه چیز قابل دفاع وجود داشت؟ هرچه بود پوسیدگی و زوال و تباهی بود. سنت و قدمت، اگر سدر راه زندگی و مایه‌ی ابتدال و تباهی باشند، به خودی خود چه ارزشی دارند؟ فراموش نکنیم آن زمان که هگل بنیاد عظیم فلسفی‌اش را می‌گذاشت، ملک‌الشعراي صبا آن «شهنشاه‌نامه»‌ی کذایی را می‌سرود و در آن زمان که فتحعلی‌شاه ادای محمود و سنجر را در می‌آورد، در اروپا ناپلئون ظاهر شده بود، در همان زمان که «مشروع» خواهان نشستن روی میز و صندلی را حرام می‌دانستند، غربی بطون رموز عالم را می‌شکافت و ما در حوضیض جهل و مذلت و آنها در راه جهشی عظیم در دست یافتن به اسرار عالم و به کار

۴. رجوع کنید به مقاله‌ی «آغاز و انجام یک نهضت»، مهد آزادی، تبریز، مرداد ماه ۱۳۴۵، از همین نویسنده.

گرفتن شان. نگاه‌های کنیم به سفرنامه‌های ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه تا ببینیم چه کسانی زمام مملکت را در دست داشتند و با چنان اوضاعی بود که آن شیفتگی هذیان‌گونه به غرب پیش آمد و آن روشنفکران «غربزده»، یا به قول آل احمد، «مونتسکیوهای وطنی» پیدا شدند. من برای این پیشروان هیچ سرزنشی ندارم. آنها جاده‌ای را هموار کردند که امروز یک سر آن به آل احمد می‌رسد که فریاد طغیان بردارد به علامت جنبشی نو برای اعلام استقلال یا طلب استقلال. و تازه به یاد آوریم که با اینهمه گذشت زمان و تجربه‌ها و آشنایی‌ها هنوز محصول کارمان چنین پر تناقض و سبک است.

اینجا نیز باز پای ماشین را به میان می‌کشند: «بله. چنین بود که مشروطه روحانیت را کوبید. به عنوان پیشقراول ماشین.» می‌پرسم کدام ماشین؟ آل احمد همه جا این اشتباه را تکرار می‌کند که عوارض نفوذ فرهنگ فرنگی و استعمار مستقیم و غیرمستقیم را به حساب «ماشین» می‌گذارد و حال آنکه اگر مسأله‌ی ما فقط ماشینی شدن یا نشدن بود، سال‌ها پیش قضیه یکطرفه شده بود. در حالی که، همانطور که اشاره کرده‌ام، ما به عوارض رشد ماشینیم در جای دیگر دنیا دچار شدیم و تمام کوشش دارندگان ماشین هم این بود که ما یگراست به ماشین دست نیابیم، بلکه به صورت زایدی دنیای صنعتی باقی بمانیم و هنوز که هنوز است این مسأله وجود دارد که غربی نمی‌خواهد ما به ماشین دست یابیم. بنابراین، این همه سرکوفت زدن به «ماشین» چه بیجاست، و اگر مقصود از این کلمه به کار بردن غلط آن بجای کالای مصرفی است، این بحث را در آغاز روشن کردیم و باز می‌گوید:

به هر صورت در صدر اول مشروطیت عیب اساسی کار زعمای قوم در این بود که مخالف و موافق گمان می‌کردند که اسلام و «مشروع» و مذهب هنوز آن کلیت جامع را دارد که حفاظی یا سدّی در مقابل نفوذ ماشین باشد. به این علت بود که یکی به دفاع از آن برخاست و دیگری کوبیدش.

وضع فکری آل احمد در برابر «ماشین» مبهم، پرتضاد، و نامفهوم است. او یکجا ورود ماشین را غلبت همه‌ی بدبختی‌های ما می‌داند و جای دیگر از این شکوه می‌کند

که ما هنوز ماشینی نشده‌ایم. جایِ دیگر مشروطیت را می‌گوید که می‌خواست «ماشین» را وارد کند و «مشروع» را می‌ستاید که مخالف «ماشین» بود. بهتر است بکراست نمونه‌های نوشته‌های او را به دست بدهیم.

بحث از نفی ماشین یا طرد آن نیست ... بحث در طرز برخورد ما است با ماشین و تکنولوژی.

آنکه ماشین را می‌سازد اکنون خود فریادش بلند است و خفقان را احساس می‌کند. ما حتا از اینکه در زی خادم ماشین در آمده‌ایم ناله نمی‌کنیم. پز هم می‌دهیم و این است غریزدگی! حرف اساسی این مختصر در این است که ما نتوانسته‌ایم شخصیت اصلی فرهنگی خودمان را در قبال ماشین و در قبال هجوم جبری‌اش حفظ کنیم.

این بدیهی که ما تا وقتی تنها مصرف‌کننده‌ایم و تا وقتی ماشین را نساخته‌ایم، غرب زده‌ایم. خوشمزه اینجا است که تازه وقتی ماشین را ساختیم ماشین زده خواهیم شد.

غرب زدگی مشخصه‌ی دورانی‌ست که ما هنوز به ماشین دست نیافته‌ایم و رمز سازمان آن و ساختمان آن را نمی‌دانیم. ماشین که به ده پا وا کرد تمام ضمایم اقتصاد شبانی و روستایی را مضمحل خواهد کرد. یعنی هر چه صنعت محلی و دستی‌ست، و چه بهتر، تا اینهمه چشم و سینه و دست جوانان روستا پای دار قالی خراب نشود که خانه‌ی اشرافیت (که خراب باد) مزین باشد. بزرگترین حسنی پا باز کردن ماشین به مزارع و به دهات به هم زدن رسم ارباب و رعیتی‌ست و به هم زدن رسم کوچ‌نشینی و خانه بر دوشی و ایلاتی و خان خانی.

باید ماشین را گرفت. اما در بنداش نباید ماند. گرفتاراش نباید شد. ماشین وسیله است. هدف نیست.

ما را نخست جهان‌بینی‌ای در خور ماشین بایست و آموزشی و کلاسی و

روشی.

[ماشینیسیم] این کشنده‌ی زیباییها و شعر و بشریت و آینده و آسمان ...
 آن بهشت گمشده‌ی قبل از ماشین را خود چنین رقم می‌زند:
 چیزی مانده به ۱۹-۲۰ میلیون آدمیزاد که ۷۵ درصدشان در روستاها
 می‌زیند یا زیر چادرها - با رسوم عهد بدایت خلقت - بی‌خبر از ارزشهای
 جدید، محکوم به رسوم ارباب و رعیتی - ماشین ندیده - با ابزار کار بدوی و
 خوراکی و سوختی و پوششی و خانه‌ای همه در خور بدویت.

... با ورود ماشین و «استانداردیزه» شدن دنیا فرهنگ‌های ملی مضمحل
 خواهد شد و دنیا به سمت یک دستی و «کنفورسیسم» خواهد رفت. اما خیالی
 من از این بابت راحت است بجای آنچه در قبال هجوم ماشین از بین خواهد
 رفت ما نیروی یک فرهنگ دنیایی را خواهیم داشت آمیخته از همه‌ی
 فرهنگ‌های ملی.

(از «کارنامه‌ی دو ماهه‌ی هاروارد»)

بدینگونه است که نمی‌توان دآوری کرد که او با خود ماشین و ماشینیسیم دشمنی دارد یا
 بد بکاربردن ماشین؟ خواهان یک فرهنگ جهانیست یا فرو رفتن در لاک مذهب و
 رسوم ملی؟ معلوم نیست که ما به این دلیل بیچاره شده‌ایم و غریزده که ماشین به اینجا
 پا واکرده یا به این دلیل که هنوز اقتصاد ماشینی نداریم؟ ظاهراً به نظر می‌رسد که آل
 احمد وجود ماشین را به عنوان یک پدیده‌ی جبری می‌پذیرد و الا دنیای قبل از
 ماشینیسیم را ترجیح می‌دهد و معلوم نیست که در این راه تا کجا به عقب بر می‌گردد،
 زیرا خود معتقد است که «ابزار زندگی بدوی، از خیش و کرسی و گیوه و چراغ
 موشی گرفته تا داسغاله و چرخ ریس و دار قالی طرز تفکر بدوی هم می‌آورد. اعتقاد
 به خرافات - طشت زدن برای خسوف و کسوف - دعا و طلسم و چشم‌بندی برای
 گریز از بیماری و آفت از این دست‌اند.» و لابد کسی که رابطه‌ی نحوه‌ی معیشت و
 تولید را با نحوه‌ی اندیشیدن قبول دارد، نمی‌خواهد به قعر بدویت و جاهلیت

برگردد، چون در آن قعر جایی دست کم برای خود او به عنوان نویسنده نخواهد بود؛ و لابد قبول دارد که چرخ چاه و چرخ نخریسی و گاو آهن هم ماشین‌اند و در پیشرفت اقتصادی و فرهنگی بشر تأثیر فراوان داشته‌اند؟

آل احمد در عین حال کوشش بیهوده‌ای می‌کند برای یافتن نشانه‌های ضدیت با ماشین در آثار ادبی غرب. از جمله در طاعون کامو و کرگدن یونسکو ترجمه‌ی خود او. «کرگدن»، از روی گفت و گوئی ژان و برانژه در پرده‌ی دوم درباره‌ی اخلاق می‌توان دریافت که نقطه‌ی نظر یونسکو فاشیسم و یا جریان‌های اجتماعی مشابه آن است نه ماشین.^۵ و آل احمد بیهوده دنبال مقصود خود در این نمایشنامه می‌گردد. و اساساً انکار ماشین و ضدیت با آن یعنی انکار بشر و خلاقیت او؛ یعنی انکار تواناییهای بشر در غلبه بر طبیعت و تسلط بر آن و تعالی یافتن از مرحله‌ی زندگی جانوری. بشر موجودی است که در هیچ‌جا نمی‌توان به او ایست داد و مسأله این است که ما چه گونه می‌توانیم پیشرفت‌های بشر را در راه خیر عمومی آن به کار اندازیم. راهی به عقب وجود ندارد. تنها آن کس که راهی را به جلو می‌گشاید، خدمتگزار بشر است و «متعهد» در برابر آن. آن کس که بشر را برای جهش به تعالی، به دور ریختن بقایای توحش و بربریت که در او هست، می‌انگیزد، عمل بشری و اخلاقی انجام می‌دهد، نه آن کس که جهش‌های او را انکار می‌کند. آنچه شوم است افتادن ماشین به دست‌های سودجوی با چشم‌های کور است و الا تعالی بشر در این است که جانوری است سخنگو و ابزار ساز. و کمال ابزار سازی او دست یافتن به ماشین است.

در غربزدگی در همان مباحث تاریخی گاه نکات دقیق و برداشت‌های خوب نیز می‌توان یافت که قابل تأمل‌اند. اما این نکات در میان ارزیابی‌های شتابزده گم شده‌اند و آنچه از مجموع این برداشت‌های تاریخی استنباط می‌شود این است که ذهنی

۵. یک مدرک تازه به دست آمده این نکته را تأیید می‌کند: یونسکو در یادداشت‌هایی که به تازگی از او منتشر شده می‌نویسد، «اخیراً در بررسی اوراقی خاطرات‌ام که آن وقت‌ها می‌نوشتم دریافتم که آنها (نازیها) را کرگدن خطاب می‌کردم. و این مطلب را بکلی فراموش کرده بودم.» آیسندگان، ۲۷ مرداد

متلاطم دست به کاری زده است که ابزارهای آن را، چنانکه باید، فراهم نداشته است. میدان تأثیر و انعکاس غربزدگی آل احمد اگر چه وسیع بود، ولی از اشاعه‌ی این اصطلاح در دهان‌ها و متوجه کردن ذهنها به بعضی جزئیات فراتر نرفت و خلاصه، آن بنیادِ تئوریکِی را که ذهن‌ها را همچون مبنای یک جهان‌بینی به کار آید، فراهم نکرد و شاید علت این است که او همواره از تفکرِ تئوریک و حشّتی خاص دارد و همواره به محسوس و ملموس عنایت می‌کند و هر جا که در نوشته‌هایش اشاراتِ تئوریک یافت می‌شود فقط تنها همان اشاره است و غالباً با کنایه‌ای طنزآمیز و حاکی از عدم اعتماد به گفتار. به هر حال، آنچه ما بدان نیازمندیم تفکرِ منظمِ تئوریک و فلسفی است که همچون سلاحی و متری و معیاری ما را به کار آید برای ارزیابی آنچه در دور و بر ما در قالب ملی یا در مقیاس جهانی می‌گذرد. و دریغ که در این زمینه هنوز بسیار خام و سست‌ایم. ما به این نیازمندیم که میراث فرهنگ و فلسفه و علم غربی را آنقدر وارد کنیم و آنقدر به آن آشنا شویم که به صورت بومی در آید و آنگاه آن را به معیارها و محک‌های تازه بسنجیم و دور ریختنی‌هایش را دور بریزیم. آنچه در این سی-چهل سال اخیر در این سرزمین به عنوان محصولات اندیشه‌ی روشنفکرانه عرضه شده است - و از جمله خود این «غرب‌زدگی» - جز حاصل آشنایی سطحی و اندک ما با موارث علمی و فلسفی و روش شناخت غربی نیست.

بسیاری از آن چیزها که آل احمد «غربی» می‌خواند در واقع فرآورده‌های جوامعی هستند که بر اساس اقتصاد صنعتی بورژوازی زیست می‌کنند و این اقتصاد در هر جای دیگر هم که ظاهر شود ناگزیر همان نحوه‌ی کردار و اندیشه و عمل را پدید خواهد آورد - چنانکه هم امروز در جامعه‌ی خود ناظرِ نضج و رواج آن هستیم. و آنچه یک نویسنده‌ی «مسئول» باید به صراحت تکلیف خود را در برابر آن روشن کند آن شکل از روابط اجتماعی است که به نظر او مطلوب‌ترین اشکال است. و الاً صرف «آنارشیست» بازی تنها مایه‌ی شهرت تواند بود نه ارزش و نه اثر.

و البته یکی از تناقض‌های غیر قابل فهم در کار آل احمد این است که او از طرفی اعلام «مسئولیت» می‌کند و از سوی دیگر از سیاست تبری می‌جوید و نه

می‌خواهد دنیا را تغییر دهد: «... نه می‌خام دنیا رو عوض کنم با از سیاست در آمدنها ...» گفت و گو با جلال آل احمد، اندیشه و هنر، شماره‌ی مخصوص آل احمد. زیرا اگر احساس مسئولیت کردن و با مسئولیت نوشتن به قصد «عوض کردن» نیست، پس به قصد چیست؟ و مگر نه این است که نویسنده با نوشتن خویش در جهان و تغییر دادن آن مداخله می‌کند؟ و آن کس که نمی‌خواهد «دنیا را عوض» کند و آن را آنچنان که هست می‌پذیرد، در برابر چه چیز «مسئول» است؟

سرانجام اینکه، اعتبار اخلاقی شخصی آل احمد را نباید با اعتبار فکری نوشته‌هایش مخلوط کرد و ارزش طرح «غربزدگی» او از یک محرک اندیشه بیشتر نیست و کاریست انجام نیافته، ولی قالبیست که ارزش بسیاری حرفها و تعمق‌ها را دارد.

بدون شک چیزی در جهان استعمارزده، بویژه در آسیا، در حال تکوین است. این تکوین را می‌توانیم مقدمات یک «رنسانس آسیایی» بخوانیم. آسیا، با وسعت خود، با جمعیت‌اش، و با میراث‌های بزرگ فرهنگی‌اش بیش از دو قاره‌ی افریقا و امریکای لاتین این امکان را دارد که باز مدار فرهنگ و تمدن را به خود بازگرداند - زیرا که افریقا گرفتار بدویت خویش است و امریکای لاتین خود زایده‌ایست ناساز از غرب. اروپا رفته-رفته خلاقیت خویش را از دست می‌دهد و هم‌اکنون می‌توان نشانه‌های بیماری تمدن را در آن دید. تمدن بورژوازی اروپا پس از پنج قرن جنبش و جهش به نقطه‌ی نزول و نومیدی نزدیک می‌شود. اما برای آن رنسانس نخست باید از قید آن امپریالیسم فرهنگی رهایی یافت که به قول برتراند راسل «دفع آن از دفع امپریالیسم زور دشوارتر است.» سلطه‌ی این امپریالیسم مخفی و ناپیداست و بسیاری زیر سلطه‌ی آن گمان می‌کنند که به یک فرهنگ جهانی تعلق دارند و نمی‌دانند که زایده‌ی اعوری بیش نیستند - و آل احمد این نکته را چه خوب و هوشمندانه دریافته است - و از آنها که در نیافته‌اند می‌توانم غالب جماعت سینماچی و نقاش را مثال بزنم که بزرگترین افتخارشان این است که نسخه بدل دست بیست و هشتم فلان فرنگی باشند یا در فلان فستیوال یا نمایشگاه جایزه‌ای به رسم «توسعه»ی روابط بین‌المللی

تقدیم‌شان کنند.

وظیفه‌ی تاریخیِ روشنفکرِ آسیایی اندیشیدن به فراهم کردنِ مقدماتِ این
رسانس است و غرب‌زدگیِ آلِ احمد برایِ روشنفکرِ ایرانیِ مدخلی‌ست برایِ آن.

بهمن ۱۳۴۵

دگرگونی مفهوم دولت در جهان سوم*

در این گفتار درباره‌ی دگرگونی مفهوم دولت در جهان سوم تکیه‌ی ما بر روی کشورهایی ست که دارای تاریخی کهن هستند و به اصطلاح امروز، صورت «سنتی» حکومت و جامعه در آنها در حال تحوّل به صورت «مدرن» است و با این تحوّل مفهومی چند هزار ساله جای خود را به مفهومی می‌سپارد که پیشینه‌ی آشنایی تاریخی با آن از چند دهه فراتر نمی‌رود.

تحوّل از مرحله‌ی «سنتی» حکومت، یعنی صورت‌های چند هزار ساله به شکل «مدرن» یعنی پدید آمدن مفهوم «دولت ملی»، یکی از تحولات شگرفی ست که در بعضی از کشورهای آسیایی و آفریقایی نقطه‌ی پایانی بر تاریخی چند هزار ساله

* این مقاله متن یک سخنرانی است که در مارس ۱۹۷۱ (۱۳۵۰) برای دانشجویان ایرانی دانشگاه مریلند، به دعوت انجمن دانشجویان ایرانی آن دانشگاه، ایراد شده است. انتشار این مقاله در سال ۱۳۵۰ در مجله‌ی جهان نو سبب شد که نویسنده از سوی سازمان امنیت (ساواک) «ممنوع القلم» اعلام شود و این ممنوعیت رسمی تا سال ۱۳۵۶، که ممنوعیت‌ها در زیر فشار جو. انقلابی برداشته شد، ادامه داشت.

می‌گذارد و تاریخ جدیدی را آغاز می‌کند که چند دهه پیش قدمت ندارد. نقطه‌ی عطف تاریخی این تحول انقلاب‌های «مشروطیت» در این کشورهاست. اصطلاح مشروطیت که مراد از آن مشروط و محدود شدن قدرت سیاسی یا اجرایی است، اصطلاحی پر معنی است، یعنی در عین حال مفهوم ضد خود، یعنی نامشروط و نامحدود بودن قدرت را به خاطر می‌آورد که اشاره‌ای است به وضع پیش از استقرار قوانین اساسی در این کشورها. انقلاب‌های مشروطیت، مانند انقلاب مشروطه در ایران، انقلاب سون یات سن در چین، و انقلاب‌های مانند آن در عثمانی و کشورهای دیگر، که از لحاظ زمان هم کم-و-بیش به هم نزدیک بودند، از آن جهت روی داد که همراه با ورود استعمار غربی به کشورهای آسیایی و نیز آشنا شدن شرقی‌ها، بخصوص قشر برگزیده‌ی «روشنفکران» آن، با تمدن جدید، یکباره اساس مفهوم قدرت در این جامعه است و بنیان چند هزار ساله‌ی مشروعیّت قدرت مورد شک و پرسش قرار گرفت.

مفهوم سنتی قدرت در این کشورها بر اساس مطلق بودن قدرت سیاسی قرار داشت و رابطه‌ی قدرت با اتباع رابطه‌ی خداوندگار و رعیت بود، یعنی فرمانروایی و فرمانبری مطلق. این رابطه یک توجیه عرفی و روحانی نیز پشت سر داشت که به این قدرت مطلق حقی سنتی یا الهی می‌داد. البته این مفهوم به صورتی که در اروپای بعد از رنسانس به دست‌زبان بودن فرموله شد، در آن سرزمین‌ها فرموله نبود؛ ولی حکمت شرقی، از جمله حکمت کنفوسیوسی در چین، که بیش از دو هزار سال اساس جهان‌بینی سیاسی و اخلاقی چین بود، در زمینه‌ی سیاست خالی از تأمل و تفکر نبود. این فلسفه‌ها و افکار، البته، هرگز در پی آن نبودند بنیادی تحلیلی و نظری برای قدرت سیاسی و دامنه‌ی آن بر مبنای یک جهان‌بینی عقلی ایجاد کنند. از آنجا که جهان‌بینی شرقی مبنای قدرت سیاسی را تفویضی ماوراء طبعی و الهی می‌دانست،^۱ همواره

۱. لقب‌هایی مانند «بغپور» یا «فغفور» در فارسی و «دوایوترا» در سانسکریت برای خاقانان چین بخوبی این تصور را نشان می‌دهد. شاهنشاهان ژاپن نیز سلاله‌ی خود را به آفتاب می‌رسانند. در ایران نیز شاهنشاهان هخامنشی قدرت خود را فضل‌هورامزدا می‌شمردند و مدارک تاریخی در روزگاران

می‌کوشید که آن را با معیار عدالت مطلق مطابقت دهد و بر این مبنا درباره‌ی آن داوری کند. ازینرو، جهان‌بینی شرقی برای قدرت سیاسی تنها حدود اخلاقی وضع می‌کرد و آن را در چارچوب سنتی عدالت موعظه‌گر بود. فلسفه‌ی کنفوسیوس قدرت سیاسی را تابع اراده‌ی «آسمان» می‌شمرد و اگر قدرت از مأموریتی که به او واگذار شده، یعنی سامان بخشیدن جامعه بر اساس مفهوم سنتی عدالت، تن می‌زد و به بیدادگری می‌گرایید، برای فرمانگزاران حق طغیان می‌شناخت. در جامعه‌ی سنتی ایران نیز، با آنکه حد و مرز اجتماعی برای قدرت سیاسی وجود نداشت، از قدرت انتظار می‌رفت که سامان عرفی جامعه و اصول اخلاق و رفتار و عدالت سنتی را رعایت کند. در کتاب‌های مربوط به رسم مملکتداری و سیرالملوک - چه کتاب‌هایی مانند سیاست‌نامه‌ی نظام‌الملک که یکسره در این باب نوشته شده، و چه کتاب‌هایی مانند کلیله و دمنه که به زبان تمثیل در این باره سخن می‌گویند - لزوم رعایت و مراعات احوال رعیت به عنوان اساس قوام و دوام سلطنت و رضایت خداوند، سفارش می‌شده است. شاعرانی که در مدح سلطان شعر می‌گفته‌اند نیز اغلب یکی از صفات او را عدل او وصف می‌کرده‌اند. در میان شاعران مدیحه‌سرای ایرانی، سعدی بیش از همه سلطان را به عدل و داد می‌خوانده است. ولی در سراسر تاریخ طولانی این کشورها همواره اصل عملی این بود که قدرت سیاسی مطلق و بی‌چون و چراست و جز موانع عملی و مصلحتی هیچ عاملی نمی‌تواند آن را محدود کند.

تاریخ کشورهای باستانی، مانند ایران و چین، در عین حال، شاهد انقلاب‌ها و کشاکش‌های بسیار بوده و در طغیان‌ها گاه غلبه با قدرت و گاه با مخالفان و یاغیان بوده است، اما در این زیر-و-بزم‌های تاریخی صورت کاربرد قدرت تغییری نکرد. خصلت اساسی این طغیان‌ها و جا به جا شدن سلسله‌ها این بود که در آنها هیچگاه اساس قدرت سیاسی یا بنیاد اخلاقی و روحانی آن مورد سؤال قرار نگرفت. یعنی در طول این هزاره‌ها هیچگاه این پرسش پیش نیامد که چگونه می‌توان قدرت سیاسی را

محدود کرد و یا اساس مشروعیت این قدرت آیا پذیرفتنی است یا نیست. بدین ترتیب، در طول تاریخ دراز کشورهای شرقی اساس مشروعیت قدرت سیاسی بی تغییر ماند و به دنبال آن، شکل آن.

اصطلاح «مشروعیت» قدرت را ماکس وبر، جامعه‌شناس بزرگ آلمانی، وارد جامعه‌شناسی سیاسی کرده است. از لحاظ او، هر قدرت سیاسی پابرجا تنها به نیروی زور پایدار نیست، بلکه نوعی توجیه اخلاقی نیز با آن همراه است که از لحاظ اتباع آن را مشروع جلوه می‌دهد. هرگاه این اساس اخلاقی مشروعیت مورد سؤال قرار گیرد، بنیاد قدرت سست می‌شود.

به طور کلی، در میان تمدن‌های قدیم، تمدن یونانی تنها تمدنی است که در آن تفکر در سیاست و جست‌وجو برای بهترین شکل جامعه‌ی مدنی بخشی اساسی از فلسفه و تفکر را تشکیل می‌دهد. و در آنجاست که برای اولین بار مفهوم قانونی بودن حکومت و حکومت مشروطه طرح می‌شود و در فلسفه‌ی یونانی، بخصوص در فلسفه‌ی افلاطون و ارسطو، که پر نفوذترین متفکران در تمام تاریخ فلسفه‌ی غرب هستند، تئوری سیاست و حکومت و بهترین شکل دولت جای خاصی دارد و همین اندیشه است که بعدها به صورت فلسفه‌ی سیاسی در تاریخ عصر جدید غرب دوباره شکوفا می‌شود و متفکرانی مانند روسو و منتسکیو در این زمینه پیدا می‌شوند که محور اصلی فکرشان مسئله‌ی جامعه‌ی سیاسی است و اندیشه‌ی آنان از طریق انقلاب فرانسه در دنیای جدید اثری محو ناشدنی می‌گذارد.

از جمله مشخصات مهم قدرت سیاسی در جوامع سنتی شرقی، از لحاظ ماکس وبر، اینهاست: (۱) قدرت سیاسی مطلق است؛ (۲) انحصار قدرت در دست یک نفر است که قدرت اغلب به ارث به او می‌رسد؛ (۳) تمام سلسله مراتب اداری مملکت به صورت دستگاه شخصی فرمانروا عمل می‌کند و همگی بندگان او به شمار می‌آیند و حدود مسئولیت‌ها و اختیارات آنها تعریف نشده است و از فرمانروا اطاعت محض دارند؛ (۴) فرمانبران حکومت «رعایا»ی فرمانروا به شمار می‌آیند و در برابر قدرت مطلق سیاسی دارای هیچگونه حقی نیستند و در ظلّ عنایت و مرحمت او زندگی

می‌کنند. و اما این اساس هنگامی مورد سؤال قرار گرفت که مفهوم جدید قدرت، که از انقلاب فرانسه و نیز از بالاگرفتن کار دموکراسی در انگلیس سربرآورده بود، از غرب به آسیا وارد شد.

مهمترین حادثه‌ی تاریخ سیاسی غرب انقلاب کبیر فرانسه است که در آن اساس مشروعیت قدرت سیاسی یکباره و یکسره دگرگون شد. این انقلاب که زیر نفوذ روسو و دیگر فیلسوفان هوادار حقوق طبیعی قرار داشت، این مفهوم را استوار کرد که قدرت سیاسی نه بر نیروهای ماوراء طبیعی و اراده‌ی خداوندی، بلکه بر همسازی مردم برای زیستن در جامعه‌ی سیاسی قرار دارد. و چون غیر از مردم چیز دیگری نیست که بنیاد قدرت باشد، پس این آنهاست که حق دارند درباره‌ی چگونگی آن تصمیم بگیرند و حکومت جز تظاهر اراده‌ی مردم نیست، و بهترین شکل حکومت آن است که در آن بیشترین شمار افراد جامعه حق نظارت و مشارکت مستقیم و غیر مستقیم در حکومت داشته باشند. و از اینجا مفهوم «دموکراسی» به معنای حکومت «دموس» یا عامه وارد سیاست عملی شد. با انقلاب فرانسه مفهوم حقوق فردی و مصونیت فرد در برابر دست‌اندازی قدرت سیاسی وارد سیاست عملی شد و مبنای دموکراسی پارلمانی قرار گرفت. در این شکل از حکومت برای جلوگیری از بیداد قدرت و تضمین محدودیت آن، قدرت به سه پاره تجزیه شد و اساس حکومت بر تفکیک قوا قرار گرفت. و قدرت سیاسی یا حکومت، در مقابل پارلمان یا قوه‌ی قانونگذار مسؤل واقع شد و قوه‌ی قضایی مأمور نظارت بر اجرای قانون و پاسدار آن گشت.

این نظریه امروز در سراسر جهان اصل اساسی حکومت شناخته می‌شود. به این معنی که در جهان این اصل پذیرفته شده است که حکومت باید قانونی باشد. بر این اساس، تمام حکومت‌ها امروزه دارای یک چارچوب قانونی به نام قانون اساسی هستند که در آن حدود اختیارات قوا تعریف شده است، و همچنین تصمیم‌های قوه‌ی اجرایی باید به تصویب مرجعی برسد که، بنا به فرض، نماینده‌ی اکثریت جامعه شناخته می‌شود.

اما باید یادآوری کرد که مارکسیسم-لنینیسم در این تئوری کلاسیک تغییراتی داده است که از لحاظ تشکلی نهادهای قانونی در قسمت عمده‌ای از جهان تأثیر اساسی داشته است. از لحاظ مارکسیست‌ها، دموکراسی‌ای که انقلاب فرانسه پدید آورد، در واقع، دیکتاتوری طبقه‌ی حاکم، یا بورژوازی است، زیرا دیگر طبقات اجتماعی در عمل از مشارکت در آن محروم اند. از لحاظ مارکسیسم، برابری شرایط سیاسی و حتی رأی به خودی خود نمی‌تواند دموکراسی حقیقی پدید آورد، بلکه برابری اقتصادی است که بنیاد دموکراسی حقیقی را تشکیل می‌دهد و بر این مبنای دموکراسی سیاسی بورژوازی شکل دیگری است از تسلط یک طبقه بر اکثریت جامعه.

پیروزی مارکسیسم-لنینیسم در روسیه و سپس گسترش آن در قسمت بزرگی از جهان شکل تازه‌ای از حکومت را پدید آورد که در آن فرض اساسی بر این است که همان فرضیه‌ی انقلاب فرانسه حکومت می‌کند، یعنی اینکه دستگاه حکومت نماینده‌ی اکثریت جامعه و نماینده‌ی خواست آنهاست، ولی تعریف «اکثریت» در اینجا متفاوت است، به این معنا که اکثریت جامعه در این تئوری، نه اکثریت کسانی است که خواست خود را با ریختن آراء در صندوق‌های انتخابات و در سایه‌ی آزادی بیان ابراز می‌کنند، بلکه عبارت است از آن بخش کثیر جامعه که در رژیم پیشین از لحاظ اقتصادی تحت استثمار اقلیت حاکم بود و اکنون اراده‌ی آن در حکومت یک حزب پدیدار می‌شود که ایدئولوژی آن بیان‌کننده‌ی خواست‌های این اکثریت است و حکومت عبارت است از دیکتاتوری اکثریت بر اقلیت یا «دیکتاتوری پرولتاریا».

یکی دیگر از بنیان‌های قدرت سیاسی در مفهوم جدید، این اصل است که هر حکومتی از لحاظ خارجی یک «دولت ملی» است. به این معنا که تمامی مردمی که در قلمرو یک قدرت سیاسی به سر می‌برند، جزء واحد فراگیرنده‌ای به شمار می‌آیند و در برابر حکومت دارای حقوق و وظایفی هستند؛ اما حکومت مظهر خواست حقیقی ملت و پاسدار نظم و قانونی است که «ملت» یا اکثریت جامعه خواستار آن‌اند.

در دنیای امروز کمابیش اساس تمام حکومت‌ها بر این مفهوم از «دولت ملی» قرار دارد و حتا کشورهای مارکسیست-لنینیست نیز، اگر چه از لحاظ نظری برای

مفهوم ملت اعتباری چندانی نمی‌شناسند و به وحدت منافع زحمتکشان و حکومت‌های آنان در سراسر جهان باور دارند، در عمل مفهوم دولت ملی و سلطه‌ی آن را بر قلمرو خاص حفظ کرده و مرزهای ملی را میان خود نگاهداشته‌اند و حتی گاهی بر سر مسئله‌ی قلمرو با یکدیگر یا با همسایگان غیر کمونیست خود به کشاکش پرداخته‌اند. چنین مفهومی از حکومت، هم به عنوان «حکومت مردم» از لحاظ داخلی، و هم به عنوان «دولت ملی» از لحاظ خارجی، در تمام جوامع «سنتی» نیز استقرار یافته است: یعنی اینکه دامنه‌ی کاربست قدرت سیاسی، در نظر، محدود به حدود قانونی و از لحاظ دامنه‌ی کاربست محدود به قلمرو ملی است، که کشور را تشکیل می‌دهد.

ولی در این جوامع شکل عملی حکومت به لحاظ دست‌اندازی‌های نیروهای مختلف اجتماعی و سیاسی دچار دگرگونی‌هایی شده است که نمودار یک بحران سیاسی در این جوامع است. بدین معنی که شکل حکومت در این جوامع نتوانست صورت اولیه‌ی خود را، که اقتباسی از شکل دموکراسی پارلمانی اروپا بود، حفظ کند و میان دو شکل حکومت، یکی دموکراسی پارلمانی غربی با سیستم چندگانگی احزاب و دیگری شکل حکومت در «دموکراسی‌های توده‌ای» یا کشورهای اروپای شرقی، یعنی دیکتاتوری حزب واحد، در نوسان است.

یک تمایل عمومی در اکثر این کشورها در اواخر قرن نوزدهم و نیمه‌ی اول قرن بیستم این بود که به دنبال جنبش‌های آزادی ملی و ضد استعمار، حکومت مستقل ملی بر مبنای دموکراسی پارلمانی برپا شود و اکثر این کشورها، مانند چین، اندونزی، هند، مصر، ایران برای دوره‌ی دراز یا کوتاهی دارای چنین رژیم‌هایی بوده‌اند، ولی امروز در تمامی جهان سوم، بجز چند کشور، جایی یافت نمی‌شود که در آن آزادی‌های سیاسی و انتخابات به معنای غربی کلمه وجود داشته باشد و هند تنها کشور بزرگی است که این سیستم توانسته است در آن بنیادی پا بر جا پیدا کند. ولی در بقیه‌ی کشورها دموکراسی پارلمانی و سیستم چند حزبی به دلایل مختلف شکست خورده است. از جمله‌ی این علت‌ها، مسئله‌ی عقب‌ماندگی اقتصادی و ناآمادگی نهادهای سنتی این جوامع برای پذیرش دموکراسی سیاسی است که مهمترین علت است. در این

جوامع مفهوم دموکراسی را روشنفکرانی معرفی کردند که با تمدن غربی و مفاهیم آن آشنا شده بودند، در حالی که اکثریت جامعه با این مفاهیم بیگانه بود. در این جوامع مفهوم فرد و فردیت، و آزادی‌ها و حقوق فرد هرگز به صورتی که در تمدن غربی طرح شده مطرح نبوده است و جامعه همواره با اصولی زندگی می‌کرده که بر حرمت سنت اقتدار فرمانروایان متکی بوده است. این ناآمادگی اکثریت جامعه برای ادراک اصول دموکراسی چه بسا به پیدایش اشکال فاسدی از سیستم چند حزبی و پراکندگی و آشوب انجامیده است که از طریق آن همان قدرت‌های قدیم در زیر نقاب‌های جدید حکومت کرده‌اند. بعلاوه، در این جوامع مفهوم «ملت» به عنوان یک کلیت واحد که دارای دوام تاریخی است، در میان نبوده است. در جوامع «سنتی» مردم همواره خود را امت دین یا مذهب معینی می‌شناخته‌اند و از آنجا که حکومت خود را نماینده‌ی خواست مردم نمی‌شناخت، مردم هم تصویری جز این از آن داشتند. میان اکثریت جامعه و حکومت تنها رابطه‌ای یکسویه برقرار بود که عبارت بود از اطاعت محض. قلمرو حکومت نیز «قلمرو ملی» شناخته نمی‌شد، بلکه وابسته به امکانات مالی و نظامی فرمانروا بود. و این امکانات قلمرو فرمانروایی او را تعیین می‌کرد و این قلمرو پیوسته در تغییر بود. هرگاه سلطانی قدرتمند و جنگاور حاکم می‌شد این قلمرو گسترش می‌یافت و پس از آن اندک-اندک تجزیه می‌شد تا اینکه مرد قدرتمند دیگری آن را گسترش دهد. اما مفهوم «دولت ملی» بر این اصل تکیه دارد که قلمرو از آن ملت است و حکومت به عنوان مظهر اراده‌ی ملی مأمور حفظ آن است و از هیچ جزئی از آن، حتا اگر تسلط عملی بر آن نداشته باشد و تنها مدعی آن باشد، نیز نمی‌تواند چشم ببوشد.

مردم سرزمین‌هایی که قرن‌ها تنها نسبت به خانواده یا حوزه‌های محدود سکونت و خویشاوندی و قبیله‌ای احساس همبستگی و وفاداری می‌کردند، در مقابل مفهوم دولت ملی قرار گرفتند و این مفهوم خود عامل تازه‌ای بود که بر مسائل و آشوب‌های این جوامع افزود. زیرا پس از دست یافتن به استقلال، مردم این کشورها ناگهان در برابر حکومتی قرار گرفتند که به عنوان «دولت ملی» از آنها فرمانبری می‌

طلیید. اما از آنجا که قلمرو اکثر این کشورها یا بر حسب اتفاق یا به علت پیشینه‌ی سلطه‌ی قدرت‌های امپریالیست شکل گرفته بود و ملت از مردمانی ترکیب می‌شد که دارای پیشینه‌ی فرهنگی - تاریخی گوناگونی بودند، مشکلات تازه‌ای در زمینه‌ی هموار کردن اختلاف‌ها و یکدست‌تر کردن «ملت» پدید آمد.

در گذشته، حکومت‌های بزرگ، در واقع، امپراتوری‌هایی بودند مرکب از قوم‌ها و ملت‌های گوناگون که اغلب در جوار یکدیگر می‌زیستند و تنهارشته‌ی پیوند آنها - که ثابت نیز نبود - این بود که به یک قدرت سیاسی باج و خراج می‌دهند، ولی با پیدایش مفهوم دولت ملی مسأله‌ی فرهنگ ملی نیز پیش آمد، و اینکه کدام فرهنگ در حوزه‌ی قلمرو ملی باید فرهنگ اصلی یا ملّی تلقی شود. امروز در بسیاری از کشورهای جهان سوم شاهد طغیان‌های اقلیت‌های فرهنگی هستیم و این سرکشی در بعضی کشورها به زور سرکوب شده و ناپیداست و در بعضی دیگر آشکار است. جنگ‌های قبیله‌ای در افریقا، کشاکش‌های اقلیت‌های زبانی و دینی در هند از جمله نشانه‌های این بحران است.

و اما مرحله‌ی بعدی تحول در اکثر این کشورها عبارت است از ایجاد قدرت‌های مطلق سیاسی به اشکال جدید آن. شکست دموکراسی پارلمانی در ایجاد بنیاد پابرجایی برای قدرت سیاسی و ناتوانی قدرت سیاسی برای برآوردن خواست‌های فزونی‌گیر مردم این کشورها و فساد بوروکراسی نوپا و نیز مداخله‌ی قدرت‌های خارجی، بخصوص قدرت‌هایی که از منابع زیرزمینی و دیگر منابع اقتصادی این کشورها بهره‌برداری می‌کنند، در اکثر این کشورها اشکال جدیدی از دیکتاتوری به وجود آورده است. و در اغلب این دیکتاتوری‌ها در زیر نقاب حفظ دموکراسی پارلمانی و حتا آزادی محدود حزبی، در عمل سلطه‌ای فردی یا جمعی در کار است. یک عامل جدید تحول در این کشورها ارتش است که به عنوان یک نیروی سیاسی در دو دهه‌ی اخیر وارد میدان شده است، امروزه در اکثر کشورهای جهان سوم، ارتش تنها نیروی منظم و مجهز سیاسی است که در موارد بحران و آشوب به عنوان داور نهایی وارد میدان می‌شود و حتا در بعضی کشورها زنجیره‌ای از کودتاها

پدید آورده است، یعنی که این عامل «نظم‌دهنده» خود در بعضی موارد به صورت عامل ایجاد بی نظمی و اغتشاش در آمده است. آنچه از لحاظ نظری ارتش‌ها را به عنوان یک عامل سیاسی وارد صحنه کرده است کشا کشی است که در کشورهای جهان سوم میان دو پایه نظری «دولت» جدید پدید آمده است، یعنی کشا کش میان اصل حکومت مردم، از سویی، و اصل حکومت ملی، از سوی دیگر، و بنا به فرض، هرگاه آزادی‌های سیاسی و پارلمانی اساس موجودیت ملی را، که بر اصل تقدس بقای «دولت ملی» و حفظ قلمرو آن متکی است، به خطر اندازد، تقدّم اصل بقای دولت ملی بر حکومت مردم — به معنای دموکراسی پارلمانی — ضرورت نقض دومی را پی می‌آورد. این اصل نظری امروز به عنوان وجه مشروعیت دیکتاتوری‌ها در تمام جهان سوم به کار می‌رود، ولی از آنجا که تصمیم‌های حکومت نمی‌تواند غیر قانونی باشد، در دیکتاتوری‌های متمایل به چپ، گرایش شدیدی به طرف اقتباس شکل حکومت یک حزبی کشورهای بلوک شرق وجود دارد، و در دیکتاتوری‌های متمایل به راست حفظ صورت ظاهری از دموکراسی پارلمانی. اما تمایل کلی بر این است که تا زمانی که کشور از راه توسعه اقتصادی قوام و دوامی نیافته، وجه توجیهی مطلق بودن قدرت همانا اصل تقدّم موجودیت دولت ملی بر دموکراسی است. و بنابراین، در عمل نوعی قیومت ملی پدید می‌آید که در آن فرض بر این است که تا زمانی که رشد ملی افراد ملت را بدانجا نرسانده است که عهده دار مسؤولیت مشارکت در اداره کشور از طریق ابراز مستقیم آراء خود شوند، دستگامی این وظیفه را به عهده می‌گیرد که تسلط بالفعل آن توجیه‌کننده نمایندگی آن از طرف اراده ملی است. به این ترتیب، از دو مبنای مفهوم جدید دولت، که انقلاب فرانسه به جهان ارزانی داشته، یک پایه در جهان سوم در عمل حذف شده است؛ یعنی، مفهوم «دولت ملی» به عنوان اصل اساسی حکومت پذیرفته شده و در روابط داخلی و بین‌المللی به کار بسته می‌شود، ولی حکومت مردم، به عنوان وجود حقوق و آزادی‌های سیاسی برای افراد و ابراز رأی مستقیم آنان در امر حکومت، به آینده‌ای دور واپس افکنده شده است.

نکته‌ای که در پایان می‌خواهم بیفزایم این پرسش است که این تعارض چگونه

قابل حل است؟ آیا ادامه‌ی این قیومت ملی برای مدت طولانی این خطر را در بر ندارد که برای همیشه امکان بازگشت آزادی‌های اجتماعی را به معنای اصیل کلمه از میان بردارد؟ تجربه‌های تاریخی نشان می‌دهد که برای آنکه مردمی به آزادمندی و استقلال رأی و داشتن شخصیت و آراء فردی خو بگیرند، تربیت و مداومت تاریخی درازمدتی لازم است، و این تربیت و آمادگی هرچه بیشتر به تأخیر افتد امکان آن در آینده کمتر می‌شود، زیرا ما در زمانه‌ای به سر می‌بریم که به علت ساخت اقتصادی و سیاسی جامعه‌ی تکنولوژیک جدید، هیاکل عظیم بوروکراتیک هر چه بیشتر بر تمام شئون و مظاهر زندگی مسلط می‌شوند و تمامی جنبه‌های زندگی فردی و اجتماعی را در بر می‌گیرند، و در چنین شرایطی ادامه‌ی قیومت دستگاه‌های گسترنده‌ی بوروکراتیک امکان به وجود آمدن جامعه‌ای را که در آن حریم آزادی‌های فردی به رسمیت شناخته شده باشد، دشوارتر می‌کند.

شرق و غرب *

بعضی مفاهیم با آنکه بسیار به کار برده می شوند و بظاهر بسیار آشنا می نمایند، به علت همین بسیار آشنا و پیش پا افتاده شدنشان در چنان لایه‌ای از غبار پوشانده می شوند که، در واقع، اصل معنای آنها گم می شود یا معنایی بسیار مبهم به خود می گیرند. و بویژه آنچه عامه - اعم از عامه‌ی «روشنفکران» - از آن اراده می کنند خالی از هر گونه درنگ و تفکر است و مانند بسیاری کلمات دیگر جز وسیله‌ای برای ابراز احساسات و گرد و غبار برانگیختن و معرکه گرفتن بر سر بازار زمانه نیست. از کلمات بسیار رایج امروز یکی هم «شرق» و «غرب» است که در این اواخر بسیار به گوش می خورد و رایج ترین معنای آن اشاره به بلوک بندی های قدرت های جهانی یا بلوک های «شرق» و «غرب» دارد.

ولی در این گفتار ما را با این معنای نیست، بلکه توجه ما به معنای دیگری از این کلمات است که در سالهای اخیر باب شده و بک اشاره‌ی جغرافیایی - فرهنگی در

* متن یک سخنرانی است که در خرداد ۱۳۵۳ در دانشگاه صنعتی آریامهر (شریف کنونی) ایراد شده است.

خود دارد. این کاربرد از واژه‌های شرق و غرب در برابر واژه‌های orient و occident در زبان‌های اروپایی قرار می‌گیرد و مقصود از orient، یا شرق، اغلب حوزه‌های کهن تمدنی و فرهنگی آسیاست در برابر تمدن نوین غربی که از رنسانس به این سو شکل گرفته است. دانش شرق‌شناسی نیز در همین حوزه مطالعه می‌کند. یعنی فرهنگ‌های شرقی را از نظر آثار ادبی و تاریخ و حکمت و فلسفه و دین می‌کاود. آنچه به این «شرق» در برابر آن «غرب» کلیت و یکپارچگی می‌بخشد. شکلی از جهان‌بینی، نظامی از ارزش‌ها، شیوه‌های رفتار و زندگی، نهادهای اجتماعی و سیاسی، و حکمت و ادبیات و هنر است که با همه‌ی تنوع و گوناگونی‌های صورت آنها در سرزمین‌های گوناگون شرقی، از شرق دور تا شرق میانه، گویا دارای جوهر مشترکی است که آنها را بر روی هم از مجموعه‌ی فرهنگی و اجتماعی و سیاسی پدید آمده در مغرب زمین جدا می‌کند. به عبارت دیگر، این مفهوم اشاره به حوزه‌های تمدنی‌ای دارد که دو گروه از تاریخ‌ها و فرهنگ‌ها را بر حسب اختلاف بنیادی آنها در برابر هم قرار می‌دهد.

برای آنکه اساساً بتوانیم چنین مفاهیمی را طرح کنیم، یعنی شرق و غرب را در برابر هم قرار دهیم و بسنجیم، نخست باید از یک تصوّر همه‌گیر و بسیار رایج فاصله بگیریم و آن بینشی است که تاریخ انسان را حاصل یک سیر تک‌خطی می‌انگارد. در این تصوّر، تاریخ بشر کمابیش تاریخ یگانه‌ای است که از مراحل معینی می‌گذرد تا به سر منزل کمال خود برسد و قوانین معینی بر این سیر حاکم است و روابط علت و معلولی معینی میان عناصر و عوامل زندگی اجتماعی هدایت‌کننده‌ی این سیر تاریخی پیش‌رونده است. با چنین تصویری از تاریخ، مفاهیم شرق و غرب را طرح نمی‌توان کرد، زیرا در این برداشت مفهوم «تمدن» بطور کلی طرح نمی‌شود، بلکه همه‌ی تمدن‌ها و اشکال گوناگون فرهنگ‌ها مراحل معینی از صورت‌های ناگزیر سیر تکاملی تاریخ بشر، یعنی تاریخی یگانه - که یگانگی نهایی خود را در پیوستن همه‌ی ملت‌ها به یک جامعه‌ی جهانی خواهد یافت - انگاشته می‌شود. در این تصور همه‌ی اختلاف‌ها و گوناگونی‌های فرهنگی و تمدنی صورت‌های گوناگونی از مراحل معین

تاریخی انگاشته می‌شود که اساس آنها یکی است.

* * *

کاربرد مفاهیم شرق و غرب در ادبیات فارسی به عنوان مفاهیم رمزی و کنایی نازگی ندارد و در بسیاری از آثار عرفانی می‌توان یافت. در این آثار شرق یا مشرق، به عنوان یک رمز کلی، کنایه از طلوع، روشنی، تابش انوار، جلوه‌گری آفتاب حقیقت، مقام قرب حقیقت، و مانند آن، و غرب یا مغرب به عنوان رمز ابهام، تاریکی، غروب آفتاب حقیقت، دور افتادن از حق و حقیقت، و فرورفتن در ظلمت آمده است. این رمز که به مجاز از گردش روزانه‌ی خورشید و برآمدن و فرورفتن آن گرفته شده، گاه در بعضی آثار معنای آشکار جغرافیایی نیز یافته است که اشاره به دو نوع بینش بشری دارد که سرچشمه‌ی یکی یونان است و فلسفه‌ی آن و سرچشمه‌ی دیگری سرزمین‌های آسیایی و حکمت آن. در این معنا «شرق» مظهر بینش عرفانی و دینی و توجه به باطن و دل و صفا و روشنی در پرتو تابش نور حقیقت عالم، و غرب مقام عقل و استدلال و اتکاء بشر به درایت خود و داشتن ذهن منطقی و شکاک و استدلالی است.

از جمله در داستان رمزی حُسن و دل، نوشته‌ی محمدبن یحیی سبکی نیشابوری، از نویسندگان قرن نهم، این مفاهیم به رمز آمده است؛ چنانکه در آغاز داستان می‌گوید: «در شهر یونان پادشاهی بود که عقل نام او و تمام دیار مغرب مُسَخَّر احکام او...» و نیز مولوی در مثنوی این کنایات را چنین بیان می‌کند:

ایسن بدن مانند آن شیرِ عَلم	فکسر می‌جنباند او را دم به دم
فکرکان از مشرق آید آن صباست	وانک از مغرب دُبور با وباست
مشرق این بادِ فکرت دیگر است	مغرب آن بادِ فکرت زان سر است
مه جماد است و بود شرقش جماد	جانِ جانِ جهان بود شرقِ فؤاد
شرق خورشیدی که شد باطن فروز	قشر و عکس آن بود خورشیدِ روز

و به همین ترتیب، در آثار دیگر، از جمله در رسائل سهروردی و بخصوص در

داستانِ قصه‌الغربت الغریبه، این مفهوم به رمز آمده است.

ولی آنچه در سال‌های اخیر در ایران به عنوان شرق و غرب مورد بحث است، چنانکه اشاره کردیم، معادلی ست برای دو مفهوم «اورینت» و «اوکسیدنت» در زبانهای اروپایی. اگر چه این دو مفهوم تعریف روشنی ندارند، ولی کمابیش اشاره‌ای به دو نوع متفاوت از روحيات و بنیان‌های تمدنی دارند. از آن‌جا که اروپاییان در عصر جدید پرچمدار تفکر و شکل‌دهنده‌ی جهان بوده‌اند و به پژوهش در تاریخ پرداخته‌اند و تاریخ و فلسفه‌ی تاریخ را اصالت داده‌اند و همانان بوده‌اند که کوشیده‌اند از دیدگاه‌ها و جهات گوناگون به شرق، که آن را در برابر خود نهاده و خود را با آن و آن را با خود سنجیده‌اند، معناهای گوناگون بدهند؛ شاید برای ما نیز که میراث‌خواران راستین یا دروغین آن میراث‌های شرقی هستیم، در این روزگار غربزدگی بهتر آن باشد که برای شناخت آنچه شرق نام گرفته است از شناخت غرب و روحيات تمدنی و فرهنگی آن بیاغازیم، زیرا جز با این شناخت ما نیز در همان چاله‌ای خواهیم افتاد که بخش بزرگی از شرق‌شناسی و انبوهی از شاگردان بومی آن در آن افتاده‌اند. رواج اصطلاح «غربزدگی» پس از انتشار کتابی به این نام از جلال آل احمد خود نشانه‌ی آن است که گرایش و تمنايی برای بازیافتن هویت انسانی و تاریخی خود در ما بیدار شده و این پرسش که ما کیستیم و در جهان کنونی در کجا قرار داریم، دست کم به صورت مبهم، برای ما طرح شده است.

و اما آنچه به عنوان صورت نوعی تمدن غرب یاد می‌کنیم برابرها و همترازهای دیگری نیز دارد، از جمله جهان‌نویین (مدرن) و نوخواهی (مدرنیسم) به طور کلی. اکنون می‌پرسیم که آنچه این تمدن را از تمدن‌های پیشین متمایز می‌کند چیست؟ مهمترین ویژگی تمدن غرب، که اساس و بنیان آن است – چنانکه بسیاری از متفکران تأکید کرده‌اند – تکیه‌ی آن بر انسان و یا اصالت بشر (اومانیزم) است. البته این ویژگی به معنای آن نیست که تمدن غرب از وجوه دیگر تفکر بکل خالی است، بل مقصود آن است که مانند همه‌ی صورت‌های فرهنگی و تمدنی دیگر، صورت‌های گوناگون تفکر در آن وجود دارد، ولی یکی از این صورت‌ها بر

صورت‌های دیگر چیره است و سیمای اصلی آن تمدن را می‌سازد. چنانکه، مثلاً، در تمدن اسلامی نیز به صورت‌های گوناگون فکری و مکتب‌ها و بینش‌ها بر می‌خوریم، ولی بر فراز همه‌ی اینها تمدن اسلامی را دارای شیوه‌ی فکری و بینش ویژه‌ای می‌یابیم که آن را از دیگر تمدن‌ها متمایز می‌کند. به همین نحو، صورت نوعی تمدن غربی را نیز، صرف نظر از تمام اختلاف‌های عقاید و آراء در آن، می‌توان زیر عنوان اومانیسیم یا اصالت بشر مشخص کرد، زیرا با کاوش دقیق‌تر بدانجا می‌رسیم که بسیاری از این اختلاف آراء و حتا ستیزه‌های آرمانی و ایدئولوژیک ظاهری‌ست و مایه‌ی اصلی آنها با یکدیگر تفاوتی ندارد. از اومانیسیم یا اصالت بشر تعبیرهای گوناگون وجود دارد، ولی بطور کلی می‌توان گفت که در تمدن جدید «انسان» اسم اعظمی است که کل ارزشهای این تمدن از آن سرچشمه می‌گیرد و مفهوم «انسانیت» به عنوان دربرگیرنده‌ی کل ارزش‌های «نیک» سنجه‌ی کردار و رفتار آدمیان در جهان امروز است. به عبارت دیگر، «انسان» نامی است جانشین نام خدا که در تمدن قرون وسطایی اروپا یا در تمدن اسلامی اسم اعظم تمدن و پرتو روشنگر جهان بود. «اومانیسیم» تصویری از یک صورت نوعی کلی از «انسان» را در بر دارد که مظهر نیکی و خاستگاه معنا و نور روشنی بخش جهان است و این «انسان» نوعی کلی، که کل صفات نوعی «انسانیت» در او مندرج است، دانای توانایی است دارای اراده‌ی مختار و همه چیز باید در برابر اراده‌ی او سر فرود آورد (از جمله کل طبیعت) و جهت همه‌ی کردارها و رفتارها باید خیر و صلاح او باشد. امروز این صورت نوعی «انسان» است که به نام مظهر کمال عالم هستی پرستش می‌شود و جهان پر از غوغا درباره‌ی اوست. نتایج اساسی این اندیشه عبارت است از اتکاء به بشر در مقام سنجه‌ی نهایی همه‌ی امور و حقایق — در برابر ایمان یا تفکر ملتمز به وحی و کتاب‌های آسمانی — همراه با باور داشتن به امکان کمال‌یابی و پیشرفت کمابیش بی حد و اندازه‌ی بشر؛ تصویری خطی و پیش‌رونده از زمان و اصالت دادن به هستی نسبی و شونده‌ی حاضر در زمان و مکان، در برابر هستی مطلق بیرون از حدود و جهات و زمان و مکان.

یکی از مهمترین وجوه تفکر مبتنی بر اصالت بشر عبارت است از رویاروی نهادن انسان با «طبیعت». تفکر غربی در عصر جدید در آغاز به سه جوهر وجودی قابل بوده است: خدا، ذهن (سوژه)، و ماده. ولی بر اثر روی گرداندن هر چه بیشتر از ایمان دینی و پی گرفتن شکاکیت عقلی و اعتقاد به پژوهش علمی، رفته-رفته خدا از صحنه خارج شد تا به جایی که نیچه، سرانجام در اواخر سده‌ی نوزدهم فریاد برداشت که «خدا مرده است» و مقصود او ناپدید شدن خدا، یعنی مبداء دانا و توانای هستی و جهت و معنادهنده به زندگی انسان و کل جهان، از ژرفنای جان و دل انسان است و او پیامدهای اساسی و هولناک آن را برای زندگی بشر زیر عنوان «هیچ‌انگاری» (نیهیلیسم) از نظر روان‌شناسی و تاریخ در کتاب خواست قدرت (Der Wille zur Macht) شرح و بسطی عمیق داده است.

به هر حال، رویاروی قرار گرفتن دو جوهر دیگر، یعنی ذهن و ماده، در غیاب خدا، به معنای قرار گرفتن هوش و اراده‌ی فعال در برابر چیزی ناهشیار و تهی از خواست و اراده است. و این توده‌ی پراکنده در فضا، یعنی ماده، با همه‌ی صورت‌های گوناگون خود - چه جماد چه نبات و چه حیوان - دستمایه‌ی کار و محل تجلی اراده‌ی آن موجود دارای هوش و اراده است و از درون همین رویارویی دو مفهوم «انسانی» و «طبیعی» است که بخش عمده‌ای از تصورات درباره‌ی انسان و زندگی اجتماعی و تاریخی او بوجود می‌آید. اینکه ما امروز زبان و نیز همه‌ی اخلاقیات و ارزش‌ها و نهادهای اجتماعی مانند خانواده و دولت را، نوعی «قرارداد اجتماعی» می‌انگاریم برای آن است که مفهوم «قراردادی» را در برابر مفهوم «طبیعی» قرار می‌دهیم. آنچه «طبیعی» است حاصل سیر و برخورد و ترکیب و تجزیه‌ی خود به خود عوامل و عناصر ناهشیاری است که بر حسب قوانین ناگزیر و جبری خود عمل می‌کند، و آنچه «قراردادی» است حاصل خواست شعوری خود آگاه است که بر حسب اختیار خود و از نظر نیازهای زیستی یا اجتماعی خود چنین یا چنان صورتی از روابط و چنین یا چنان مجموعه‌ای از عناصر و عوامل را فراهم می‌آورد. و هر «قراردادی» را - از آنجا که حاصل اراده‌ی جمعی ماست - می‌توان از میان برداشت و بر حسب نیازهای

تازه نوع دیگری از «قرارداد» را جانشین آن کرد. نتیجه‌ی عملی چنین باوری این است: حال که پدیده‌های زندگی اجتماعی چیزی جز حاصل عمل و نیاز و اراده‌ی بشری نیست، می‌توانیم با تغییر نحوه‌ی عمل و نیازهای خود، آنها را به اراده‌ی خود دگرگون کنیم. مثلاً، یک زبان جهانی بسازیم که جانشین همه‌ی زبان‌ها بشود، یا یک دولت جهانی که جانشین همه‌ی دولت‌ها، یا بجای خانواده‌های اجتماعی دیگری را که همان کارکردها را بر عهده بگیرند، و الخ؛ زیرا هیچیک از اینها، از نظر ما، دارای لزوم ذاتی برای بشر نیستند و حساب‌شان از امور «طبیعی» جداست.

در چنین تصویری از بشر و زندگی تاریخی او، هیچ بنیاد هستی‌شناختی (اونتولوژیک) برای زندگی انسان وجود ندارد و زندگی بشر و کل اجتماع و تاریخ آن ایستاده بر خویش (قائم به ذات)، یا به تعبیر دیگر «خودبنیاد» است. آنچه بنیاد همه‌ی اندیشه‌های انقلابی جهان امروز را تشکیل می‌دهد نیز جز همین تصور نیست که آنچه را که دست بشر بنا به نیازهای بشری و ضرورت تاریخی برپا کرده است می‌توان چنان از بنیاد دگرگون کرد که عالمی و آدمی از نو ساخته شود. ریشه‌های این تصور در اندیشه‌های روزگار معروف به «روشنگری» در سده‌های هفدهم و هجدهم اروپا نهفته است. کوندورسه، یکی از پیشروان باور به پیشرفت بی حد و نهایت، در قرن هجدهم در کتاب تابلوی تاریخی پیشرفت روح بشر می‌گوید: «بهبود جامعه‌ی انسانی همانقدر بی حد است که پروازهای خرد انسان». و او در این رساله، ضمن بحث درباره‌ی بی حد بودن توانایی آفرینندگی انسان، می‌نویسد: «استعداد انسان برای پیشرفت برآستی بی حد است. پیشرفت این استعداد از این پس از هر نیرویی که بخواهد جلو آن را بگیرد مستقل است.» و مادر جهان امروز شاهد نتایج عملی چنین تصویری از امکان پیشرفت و دگرگونی بی نهایت زندگی بشر هستیم و می‌بینیم که چگونه جامعه‌های بشری زیر-و-زبر می‌شوند.

یکی دیگر از نتایج اصالت بشر، که آثار مهمی در عمل دارد، آن است که اگر بشر ارزشی خود به خود و بی چون-و-چرا و مقامی خودساخته در جهان دارد، این ارزش که از آن نوع بشر است، ناگزیر یکایک افراد نوع را نیز شامل می‌شود و اگر

بشریت کلی مظهر توانایی، آگاهی، و آزادی ست، چگونه ممکن است که یکایک افراد بشر کمابیش بهره‌ای از این صفات نداشته باشند؟ به گفته‌ی دکارت در سر‌آغاز کتاب گفتار در روش راه بردن عقل، «میان مردم عقل از هر چیز بهتر تقسیم شده است. چه هر کس بهره‌ی خود را از آن چنان تمام می‌داند که مزدمانی که در هر چیز دیگر دیرپسند اند، از عقل بیش از آنچه دارند آرزو نمی‌کنند.» نتیجه‌ی این بهره‌مندی یکایک افراد بشر از صفت ممیز بشری، پیدایش مفهوم «برابری» ست، که با نظریات «حقوق طبیعی» و «قرارداد اجتماعی» پدید آمده و امروز والاترین ارزش در زندگی اجتماعی و سیاسی به شمار می‌رود. حاصل نظری مفهوم «برابری» تکیه‌ی آن بر شمار است، بدین معنا که هر جا و در هر موردی که شمار نسبی مردمان یا آراء آنان بیشتر باشد، حقانیت و اصالت بیشتری وجود دارد. اصالت دادن به «افکار عمومی» از همین ارزش سرچشمه می‌گیرد، و معنای آن این است که هر «فکری» که شمار هر چه بیشتری از مردم در آن مشارکت داشته باشند ناگزیر دارای ارزش و اصالت بیشتر است و بیشتر مطابق با حقیقت است و آنچه محدود به گروهی اندک شمار و یا حاصل عرقریزان روح خاصان و بدور از امکان درک عوام باشد، برج عاج نشینی ست و مردود. و اگر مادر روزگاری به سر می‌بریم که در آن مفاهیم توده‌ها، اکثریت، مردم، و مانند آن کلمات جادویی و مظاهر خیر و نیکی مطلق هستند و همه‌ی کارها و گاهی بدترین و شریرانه‌ترین کارها و تمامی بازی قدرت در جهان امروز، به این نام‌ها کرده می‌شود، معنای آن جز این نیست که هر چه شمار بیشتر، حقانیت بیشتر. پس چه جای شگفتی ست که ما در جهان امروز شاهد برآمدن رژیم‌های توتالیتار در بخش عمده‌ای از جهان هستیم؟ یعنی صورت‌های گوناگون قدرت‌های بی‌لگام که به نام نمایندگی از سوی ملت یا «اکثریت» قدرت مطلق در همه‌ی شئون زندگی اجتماعی و سیاسی و فرهنگی به کار می‌برند. یاد کردن این موارد برای آن است که روشن شود مفاهیم مجرد و در آغاز صرفاً نظری چگونه راه به زندگی عملی بشر می‌گشایند و اساس و بنیان ارزش‌ها و رفتارها را می‌نهند و پیامدهای خود را در متن و گوشه و کنارهای زندگی بشر آشکار می‌کنند.

یکی از وجوه اساسی و شاید اساسی‌ترین وجه جهان‌بینی تمدن غرب آن است که از نظر جهان‌شناسی (cosmology) ارزش و اعتبار پیشین انسان را از او گرفته، ولی، از سوی دیگر، از نظر هستی‌شناسی (ontology) اهمیت و اعتبار انسان را بی‌نهایت بالا برده است. بدین معنا که در جهان‌شناسی تمدن‌های گذشته، انسان زمین را در مرکز جهان می‌پنداشت و خود را در روی زمین گزیده‌ی آفریدگان و مقصودِ نهایِی آفرینش می‌دانست. ولی تمدن غربی با پیشبرد علوم طبیعی نظریه‌ی پیشین را از اعتبار انداخت و با یافته‌های کوپرنیک در علم کیهان‌شناسی و یافته‌های داروین در زمینه‌ی تاریخ طبیعی، انسان و زمین انسان در چشم او از اعتبار پیشین افتاد و انسان و زمین‌اش به صورت جزء ناچیزی از جهانی بس بزرگ درآمد؛ ولی این یافته‌های علمی از نظر شناخت جهان طبیعی، نتایج مهمی نیز از نظر تلقی مسائل مابعدالطبیعی، یا بنیادشناسی هستی پیش آورد، زیرا رفته-رفته عقل کلی و عقل فعال و اراده‌ی آگاه خداوندی به عنوان عامل مدبر هستی و غایت و جهت‌دهنده به آن از افق بینش بشری رخت بر بست و انسان به صورت تنها موجود صاحب اراده و خود آگاه و روشنی‌بخش و معنا و غایت‌دهنده به هستی درآمد و این تصور پیش آمد که اگر جهان از معنا و جهت و غایتی تهی است، اگر عقلی فعال و خود آگاه در کل هستی نظام‌بخش جهان نیست، اگر هستی به ذات خویش پوک و پوچ است، موجودی در آن هست که به خودی خود دارای ارزش است، موجودی هست که می‌توان به خاطر او و به نام او و برای خیر و نیکیبختی او معنایی به هستی بخشید، و آن موجود انسان است، یعنی تنها موجود آفریننده در جهان که در عین آنکه از اصل هستی‌بخش موجودات نیست، همه چیز را از نو باز می‌تواند آفرید، و در پرتو نور روشنگر ضمیر شناسای خویش موجودات را از تاریکی گمنامی و هستی نیست‌وار می‌تواند رهایی بخشد و به آنها جهت و معنا بدهد. تناقض بنیادی عصر جدید در همین است که انسان را از سویی هیچ و از سوی دیگر همه چیز کرده است: بازگرفتن همه گونه اختیار و آزادی از انسان و محکوم دانستن او در چنبره‌ی روابط و نظام اجتماعی یا مکانسیم درونی خود، یعنی دستگاه خودکار غریزی و ضمیر ناهشیار خویش - که تکیه گاه

اصلي جامعه‌شناسی و روان‌شناسی جدید است - تفسیری ست از نظرگاه علمی که انسان را با موجودات طبیعی در یک تراز قرار می‌دهد و برای او جایگاه خاص و متمایزی در جهان نمی‌شناسد. و از سوی دیگر، اگزستانسیالیسم ژان-پل سارتر، که از انسان و جایگاه او در جهان تفسیر هستی‌شناختی می‌کند، انسان را «محکوم آزادی» مطلق درونی خویش می‌شناسد، زیرا بی‌وجود او «وجود» در تاریکی بی‌معنایی و پوچی محض فرو خواهد رفت. آن برداشت علمی از انسان و این برداشت فلسفی دو قطب همان بینه‌هایی هستند که انسان را از نظر جهان‌شناسی هیچ و از نظر هستی‌شناسی همه چیز می‌کند و تا مرتبه‌ی خدایی بالا می‌برد. و تناقض بنیادی زندگی انسان در روزگار کنونی - که نیچه آن را عصر «هیچ‌انگاری» (نیهیلیسم) می‌نامد - در همین نکته است که انسان از سوی در چشم خود هر چه بیشتر بی‌ارج و بی‌معنا و بی‌اهمیت می‌شود و از سوی دیگر، همه‌ی ارزش‌ها و معناها و غایات متوجه صورت نوعی انسان است.

و اما آنچه بینش شرق می‌نامیم، اگر چه به انسان از نظر جهان‌شناسی و سیر تکوینی عالم اهمیتی خاص می‌داد، ولی این اهمیت را از آن جهت می‌داد که میان انسان و مبداء هستی ارتباطی خاص می‌شناخت. انسان شرقی همواره مخاطب خدا یا خدایان بوده است و اراده‌ی خود را همچون جزئی از هستی تابع اراده‌ی جنابانده‌ی عالم می‌دانسته و از نظر هستی‌شناسی تنها در ارتباط با مبداء و با «کل» برای خود و زندگی و تاریخ خود معنایی می‌شناخته، و ادعای جانشینی و خلافت خدا را بر روی زمین داشته است نه آنکه خود خدا باشد. به عبارت دیگر، انسان شرقی و غربی هر دو «انا‌الحق» زده اند اما یکی با اصل انگاشتن «حق» و دیگری با اصل انگاشتن «انا».

به همین ترتیب، با آغاز از عزیزتگاه‌های گوناگون و بر مبنای مفاهیم گوناگون، زندگی‌ها و تاریخ‌های بشری پدید آمده است. از جمله، بر خلاف تصور انسان غربی که پدیده‌های زندگی بشر را «قراردادی» می‌پندارد و برای آنها لزوم ذاتی یا اصالتی بالذات نمی‌شناسد، برای انسان شرقی این پدیده‌ها همانقدر «طبیعی» هستند و همانقدر لزوم ذاتی دارند که سختی برای سنگ و تابش برای خورشید. برای چنین

انسانی زبان نه یک وسیله ساختی بشر برای مقاصد عملی و ارتباط با یکدیگر به جهت عملی است، بلکه آینه‌ای است که عکس هر آنچه در شعاع بینش و دانش بشری است در آن بازتابیده است، از اشیاء محسوس گرفته تا مجردات عقلی، و فراتر از آن، حتا از آنچه «اندر وهم ناید» هم عکسی و طرحی به صورت زبان اشارات در این آینه هست. از اینرو، زبان برای او نه تنها چیزی مقدس، بلکه سرآغاز همه چیز است. در نظر او، عالم مثالی صور مجرّد و معقول اشیاء به صورت زبانی آسمانی، به صورت «لوگوس»، به صورت لوح محفوظ، کلّ امکانات عالم پدیدار را در بطن خود دارد. بنابراین، در نظر او، کلمات بی واسطه با ذات اشیاء یگانه و پیوسته اند و زبان یک دستگاه قرارداد آوایی نیست.

این سلسله جداگانگی‌های بینش «شرقی» و «غربی» را می‌توان به درازا کشاند، ولی اگر بخواهیم آنها را خلاصه و فشرده کنیم، می‌توان آنها را در دو مفهوم گنجانند: یعنی اینکه، از لحاظ جهان‌بینی غربی، به طور کلی، انسان «خودبنیاد» انگاشته می‌شود و از لحاظ بینش شرقی «هستی بنیاد». شاید این همه تأکید و توجه به علوم اجتماعی در جهان امروز و کنگره‌ها و سمینارهایی که هر روز برای بررسی مشکلات زندگی امروز با شرکت دانشمندان این علوم تشکیل می‌شود، معنایی جز آن ندارد که، بنابر آن تصور بنیادی، تاریخ و زندگی اجتماعی بشر ساختی است حاصل عمل جمعی بشر که بر او محیط شده و شرایط کنونی عمل را برای او تعیین کرده است و از اینرو، مسائل و مشکلات بشری را باید در چارچوب همین ساخت دید و شناخت. بحران کنونی فکری و تزلزلی که در بنیان‌های زندگی بشر راه یافته معلول علت‌های اجتماعی معینی تصور می‌شود که با از میان برداشتن علت معلول نیز خود به خود ناپدید می‌شود. علوم اجتماعی و انسانی امروز تصویری از موجودیت بشر در ارتباط با کلّ جهان و جایگاه او در آن ندارد و ازینرو مسأله‌ی بشر، از لحاظ آن، جز مسأله‌ی اجتماعی و مربوط به مناسبات و ارتباطات بشری نمی‌تواند باشد. مسأله، از این دیدگاه، تنها این است که بشر با عمل اجتماعی و تاریخی خود ساختی ناخودآگاه به دست خود پدید آورده و وظیفه‌ی علم این است که با شناخت این ساخت ناخودآگاه

آن را در حوزه‌ی شناخت علمی در آورد و امکان تغییر و تصرف در آن را چنانکه باید فراهم آورد.

ولی در حوزه‌ی تمدن‌های شرقی چنین توجه و تأکیدی بر روی جامعه و زندگی اجتماعی بشر نمی‌بینیم، و اگر این را به معیار دید امروزین حاصل خامی و نادانی آنان ندانیم، باید گفت که در این حوزه مدار تفکر، اساساً، وضع بشر در جهان و ریشه‌های هستی‌شناختی وجود او بوده است. به هر حال، انسان خود را همواره در ارتباط با ازل و ابد، در ارتباط با ریشه‌های وجود، می‌دیده و جست‌و-جو می‌کرده است. از جمله، ما در تمدن گذشته‌ی خود شاهد وجود صدها کتاب در این زمینه هستیم که در آنها بحث‌های بسیار دقیق و مفصل با زبان پیچیده‌ی فنی شده است، که شاید از این جهت از زبان علوم انسانی و اجتماعی امروز بسیار پیچیده‌تر باشد. بر اساس این اختلاف‌های بنیادی که در بینش‌ها و جهان‌بینی‌های تمدن‌های گوناگون می‌بینیم، می‌توان در برابر این پرسش اساسی ایستاد - بی آنکه بخواهیم شتابزده یا بر اساس پیشداوری‌ها به آن پاسخی ساده و آسان بدهیم - و آن پرسش این است: اختلاف نظرگاه‌های انسان نسبت به خود در ارتباط با جهان و هستی چه اثری در بنیاد زندگی بشر دارد؟

به عنوان آخرین پرسش در این گفتار، باید به این مسأله پرداخت که در جهان کنونی از آنچه «شرق» می‌نامیم چه بازمانده و هیاهویی که در سال‌های اخیر بر سر شرق و مواریت فرهنگی آن برپا شده است، چه معنا دارد؟ آشکارا باید گفت که عمده‌ی هیاهویی که به عنوان ضدیت با «غرب» و بزرگداشت شرق می‌شود، ریشه در غربزدگی دارد. بدین معنا که ما با ایستادن بر مفاهیم اومانیزم غربی و از دیدگاه آن - البته بدون آگاهی نسبت به مبادی آن، و در نتیجه، مبادی نظری خود - می‌خواهیم معنایی به «شرق» بدهیم که بکلاً با ذات آن بیگانه است. امروزه بسیار اند کسانی که به عنوان درمان دردهای زمانه و به عنوان خیراندیشی بشردوستانه روی آوردن به میراث‌های شرقی دین و عرفان را سفارش می‌کنند، و به اصطلاح می‌خواهند به این تمدن «مادی» معنویتی ببخشند. ولی معنای این معنویتی که به عنوان درمان دردهای

تمدنِ مادیِ امروز تجویز می‌شود، چیست؟ این است که در عینِ نگه داشتنِ تمامِ مظاهرِ این تمدن، چیزی را بر آن بیفزاییم یا ارزش‌ها و هنجارهایی برای زندگی و رفتار را در آن تزریق کنیم که نمی‌تواند با بنیادِ جهان‌بینیِ آن سازگار باشد. به هر حال، ارزش‌های اخلاقی و آنچه معنویاتِ زندگیِ «شرقی» می‌شناسیم بر پایه‌ی شناختی از هستی است که از دیدگاهِ کسانی که بدان ایمان داشته‌اند نه تنها شناختِ درست از آن است، بلکه تنها شناختِ درست از آن است، و اگر ما آن تفسیر و شناخت را نه به عنوانِ آنکه حقیقت دارد، بلکه تنها به عنوانِ صلاح‌اندیشی برای بشر، یعنی به عنوانِ ارزش‌های اخلاقیِ اومانیستی، به او بدهیم، چه معنا دارد؟ آیا با چنین برداشتی بینشِ شرقی را از معنایِ آن تهی نکرده ایم؟ و سرانجام، چگونه می‌توان دست و پای بشرِ امروز را در قیدِ ارزش‌های اخلاقی و ضوابطِ رفتاری گذاشت که با دید او از حقایقِ امور و اشیاء ناساز است؟

سرانجام، باید گفت که در جهانِ امروز، یعنی جهانی که به وسیله‌ی قدرتِ جهانگیرِ مادی و معنویِ غرب در نور دیده شده است، مفهومِ بنیادیِ تفسیرکننده‌ی زندگیِ بشر و جهت و معنادهنده به آن همان اصالتِ بشر (اومانیسم) است، با این تفاوت که در غرب، یعنی خاستگاهِ تمدنِ جدید، صورتِ اصیل و عمیقِ آن وجود دارد و در جهانِ غیرِ غربی، یا در حوزه‌ای که «شرق» نام گرفته است، صورتِ سطحی و تقلیدیِ آن، که نام اش «غربزدگی» است.

ایران‌شناسی چیست؟

امروزه رسم بر این است که هر امری از امور یا هر چیزی از چیزهای جهان را با قراردادن یک logy (= شناسی) در انتهای نام آن موضوع علم خاصی قرار دهند. و این کار را چنان ساده و بدیهی می‌کنیم که دیگر درباره‌ی معنای آن تأمل نمی‌کنیم، بلکه با آغاز کردن از پیش فرض‌های آشکار یا نهفته‌ی آن، به انباشتن مجموعه‌ای از دانسته‌ها و دستاوردهای «علمی» در هر باب می‌پردازیم. یکی از این رشته‌ها ایران‌شناسی است که حدود دو قرن است موضوعی به نام تاریخ و تمدن و فرهنگ ایرانی را مطالعه می‌کند. این رشته از دانش را نخست اروپایی‌ها بنا نهادند و اینک ما ایرانیان ادامه‌دهندگان راه آنان‌ایم و این اواخر نیز کنگره‌های ایران‌شناسی فراوان برپا کرده‌ایم. «ایران‌شناسی» نیز خود از مقوله‌ی همان امور بدیهی و ساده‌ای است که هرگز خود مورد پرسش قرار نگرفته، بلکه دانشوران و پژوهندگان به دستاوردهای این رشته روی آورده‌اند. ولی پس از گذشت حدود دو قرن از تاریخ ایران‌شناسی آیا زمان آن نرسیده است که بپرسیم «ایران‌شناسی» خود چیست و معنای چنین صورتی از رفتار و برخورد بایک فرهنگ و تمدن چه می‌تواند باشد؟

نخستین چیزی که در این زمینه به خاطر می‌آید این است که این اصطلاح «ایران‌شناسی» همانندهایی نیز دارد که عبارت باشد از هندشناسی، چین‌شناسی، عرب‌شناسی، و جز آن، که همگی آن‌ها زیر عنوان کلی «شرق‌شناسی» جمع می‌شوند؛ و این خود می‌رساند که مجموعه‌هایی انسانی وجود دارد که دارای تمامی هستند و هر یک را می‌توان زیر یک عنوان کلی مطالعه کرد و تمامی آن‌ها را زیر یک عنوان کلی تر موضوع دانشی قرار داد. و میان این مجموعه‌ها، که زیر این عنوان‌ها قرار می‌گیرند، همانندهایی هست که میان مجموعه‌های انسانی دیگر نیست. مثلاً، به این صورت رشته‌هایی از دانش نمی‌شناسیم که عنوان‌های آلمان‌شناسی، فرانسه‌شناسی، انگلیس‌شناسی، یا امریکاشناسی داشته و تمامی آنها زیر عنوان کلی غرب‌شناسی قرار گیرند. پس برای آنکه بدانیم «ایران‌شناسی» چیست باید از ماهیت آن تمامی که همه‌ی این عنوان‌های همانند را در بر می‌گیرد پرسش کنیم و پرسیم که «شرق‌شناسی» چیست؟

شرق‌شناسی چیست؟

شرق‌شناسی، چنان که از نام‌اش پیداست، موضوعی دارد که «شرق» نامیده می‌شود و «شرق» مفهوم رویاروی خود را، که «غرب» باشد، به خاطر می‌آورد. به این اعتبار، شرق‌شناسی از پیش جداگانگی شرق و غرب‌ها در خود نهفته دارد. این جداگانگی از کی پیدا شد؟ مردم آن حوزه‌ی جغرافیایی که «شرق» نام گرفته است در طول تاریخ دراز خود هرگز خود را زیر این عنوان نشناخته بودند تا آنکه اروپاییان آنها را در قرن نوزدهم (یا کمی پیشتر) زیر این عنوان جمع کردند و به عنوان موضوع مطالعه پیش روی نهادند. بدین ترتیب، شرق‌شناسی از آغاز عبارت بوده است از مطالعه‌ی «شرق» توسط غربیان به عنوان چیزی دیگر به عنوان مجموعه‌ی فرهنگ‌ها و تمدن‌هایی که نه تنها از نظر جغرافیایی در جای دیگری قرار دارند - که از نظر جهات چهارگانه شرق خوانده می‌شود - بلکه فرق ماهیتی با تمدن غرب دارند. اما شرق‌شناسی از آغاز مدعی آن بوده است که می‌خواهد در مهب پرورش علم با روش «عینیت» علمی.

موضوع خود را مطالعه کند و این مطالعه را خالی از پیشداوری‌ها، و هر نوع دستکاری «ذهنی» انجام دهد. در این مدعا این فرض نهفته است که تنها غربی است که می‌تواند شرقی را به عنوان موضوع مطالعه پیش روی خود نهد، زیرا مسلح به سلاح علم است و شرقی چنین کاری نمی‌تواند، زیرا از «علم» بی بهره است. از اینرو، «شرق‌شناسی» داریم، اما «غرب‌شناسی» نداریم.

شرق‌شناسی مدعی عینیت علمی است و در عین حال فراموش می‌کند که علم تشکیل نمی‌شود، مگر با آغاز کردن از مبادی‌ای که بدیهی فرض می‌شوند و با آغاز کردن از آنها به موضوع معنایی داده می‌شود. در این بحث کاری به این مسأله نداریم که چیزی به عنوان علوم انسانی تا چه حد می‌تواند معنادار باشد. تنها بحث در این است که شرق‌شناسی (به عنوان بنیاد بینشی که به این مجموعه‌ای که «شرق» نامیده می‌شود معنایی تام می‌دهد) بیش از هر شاخه‌ی دیگر از شاخه‌های مطالعات علمی جامعه‌های انسانی آلوده به پیشداوری‌ها و فضای تاریخی پدید آمدن خود بوده و کوشش آن این بوده است که از نظر پایه‌های فکر غربی در قرن نوزدهم به این واقعیت که «شرق» نامیده می‌شود معنایی بدهد.

از آنجا که فرهنگ بر پایه‌ی برداشتی خاص از جهان رشد می‌کند، و یا، به عبارت دیگر، هر فرهنگ خود یک جهان است، باید بینیم شرق در «جهان» تمدن غربی در کجا جای دارد.

پیشرفت علم و تکنولوژی و خوشبینی نسبت به آینده در اروپای قرن نوزدهم چنان پیش آوزد که، گذشته از برخی واکنش‌های کوچک رومانیک، «پیشرفت» همچون قانون مقدس جهان و تاریخ انسان ستایش و پرستش شود. اروپای قرن نوزدهم همه جا در پی کشف تکامل بود. هگل تاریخ تکامل جهان را به عنوان تاریخ تکامل «روح» شرح کرد؛ داروین کاشف تاریخ تکامل حیات بود؛ مارکس کاشف تکامل تاریخ انسان به عنوان تاریخ تکامل ابزارها و مناسبات تولید؛ و اسپنر و گوست کنت و دیگران هر یک به گونه‌ای قوانین تکامل اندیشه یا اجتماع آدمی را جست و -جو کردند.

انسانِ اروپایی با کشفِ قوانینِ «تکامل»، در واقع، کمالِ یافتگیِ خود را به کرسی می‌نشاند: انسانی که به علم رسیده و در روشنیِ علم از تاریکی‌ها جسته، پشتِ پا به او هام و خرافاتِ انسانِ پیشین زده و علم او را توانا کرده است که برتریِ عملیِ خود را نیز نشان دهد. چیرگی در عمل معیارِ نزدیکی و دست‌یافتگیِ انسان به «واقعیت» بود. در قرنِ نوزدهم انسانِ اروپایی، به زعمِ خود، بر قله‌ی تکاملِ نوعِ انسان نشست، زیرا بیش از هر انسانِ دیگر اهلِ واقع (realist) بود، و «حقیقت» برای او پندارِ موهومی بود برای ذهنِ انسانِ «ابتدایی» یا نیمه‌متمدن^۱. بر چنین زمینه‌ای جهانگیریِ اروپاییان و مطالعه‌ی علمیِ فرهنگ‌ها و تمدن‌هایِ دیگر به دستِ آنان آغاز شد. از اینجا بود که اروپا با معیارِ تکاملِ تکنیک به سیاه‌افریقای عنوانِ «وحشی» داد و به انسانِ آسیایی عنوانِ «بربر» یا نیمه‌متمدن، و عنوانِ «متمدن» را برای خود محفوظ داشت^۲. هوادارانِ امپریالیسم و نژادپرستی، چون رویارِ دکپلینگ و گوینو، به انسانِ اروپایی یادآور می‌شدند که باری (به قولِ کیپلینگ) بر دوش دارد و این بار رسالتِ «تمدن‌بخشی» به وحشی‌ها و بربرهاست. آنچه این تصور را در اروپاییان قوت می‌بخشید سیرِ انحطاطی‌ای بود که ملت‌هایِ آسیایی زیرِ فشارِ امپریالیسمِ جهانگیرِ غربی طی می‌کردند. زیرِ نفوذ و فشارِ اروپا و نیز به علتِ پوسیدگیِ بنیان‌هایِ تاریخیِ خود، این ملت‌ها به سرعت در حالِ تجزیه و فساد بودند. از نظرِ سیاسی از هم پاشیده، از نظرِ اقتصادی گرفتارِ فقر و درماندگی، و از نظرِ فرهنگی به جمود و انحطاط دچار آمده بودند. اروپاییان، این اربابانِ جهان، حق داشتند به آنها باطن و تحقیر نگاه کنند و آنها را همچون شیء به آزمایشگاه ببرند و با معیارِ خود بسنجند.

۱. «حقیقت و همی‌ست که نوعی از حیوان بی آن نمی‌تواند زیست.» نیچه.

۲. «انگلیسی‌ها تازه یک جنگِ آسیایی را به پایان رسانده‌اند که وارد جنگِ دیگری می‌شوند... در ایران سیستم سازمانِ نظامیِ اروپایی را به بربوریتِ آسیایی تأکید بر کنتمات از مترجم فارسی است، پیوند زده اند؛ در چین، نیمه-تمدنِ روبه زوالِ کهن‌ترین کشورِ جهان با منابعِ خود با اروپایی‌ها روبه‌رو می‌شود.»

Frederick Engels, "Persia and China", in K. Marx and F. Engels, on Colonialism, Foreign Languages Publishing House, Moscow (undated).

باید تأکید کرد که شرق‌شناسی، به ذات، یک دانش اروپایی‌ست که تمام پیشداوری‌ها و ارزشگذاری‌های قرن نوزدهم در آن نهفته است. شرق‌شناسی این پیشداوری نهفته را در بردارد که تاریخ انسان عبارت است از سیر تکاملی مرحله به مرحله‌ای که پیشرفت علم و تکنیک معیار سنجش مراحل آن است و به هر جامعه‌ای بر حسب این مراحل تکامل باید جایی داد و از آنجا که اروپا نقطه‌ی آخرین این خط تکامل است، دیگر تمدن‌ها و فرهنگ‌های بشری ناگزیر، بر حسب این مراحل تکامل، در مرحله‌ی پیش از اروپا قرار می‌گیرند و از اینجاست که شرق‌شناسی به خود حق می‌دهد که شرق را چون موضوع علمی پیش روی قرار دهد و مطالعه کند و به آن معنایی بدهد که همان معنای مدرن تاریخ و انسان است.

بدون شک، می‌توان از نمونه‌هایی یاد کرد که خلاف این را نشان می‌دهند. یعنی از اهمیت بعضی از آثار شرق در نظر غربی‌ها و از تأثیر آثار ادبی و فلسفی و دینی شرق بر غرب نام برد. ولی اگر از بازتاب بعضی از اندیشه‌ها و آثار شرق در افکار و آثار مشتی از متفکران و شاعران و نویسندگان غرب (و بیشتر این تأثیر در آلمان است که روح رازگرای فرهنگ آن با روح فرهنگ‌های شرقی نزدیکتر است) بگذریم، کسانی که در غرب شیفته‌ی زندگی شرقی شده‌اند چه بسا تصویری نادرست و ساده لوحانه از شرق داشته‌اند؛ و شرق را بیشتر از دریچه‌ی جهان افسانه‌ای هزار و یک شب نگریسته‌اند و هرگز نتوانسته‌اند تا ژرفنای جهان شرقی و معنای زندگی آن نفوذ کنند. تجلیل‌های احساساتی از شرق چه بسا چیزی نبوده است جز واکنش‌هایی سطحی و رمانتیک در برابر پیشرفت صنعت و وحشت از سیمای آشفته‌ی زندگی در شهرهایی که انقلاب صنعتی آنها را زیر و رو کرده بود. واکنش سطحی در برابر این وضع موجب می‌شد که از شرق، به عبارت دیگر از فقر و درماندگی آن، یک مدینه‌ی روحانیت و معنویت بسازند و در برابر «مادیّت» غربی قرار دهند. این گونه توجه هنوز هم در غرب رواج دارد و هر زمان رواج بیشتری می‌گیرد و نمونه‌ی آن توجه روز افزون جوان‌های هیپی غربی به موسیقی و عرفان شرق و سرازیر شدن کاروان‌های آنان به سوی هند و افغانستان و نپال است. در تمام این واکنش‌ها یک غم غربت نسبت

به آرامش و آسودگی جامعه‌های پیش‌صنعتی و تکنولوژی جدید نهفته است و با عمق جهان‌بینی تمدن‌های غیر غربی ربطی ندارد. و مضحکه‌ی تاریخ این است که در حالی که شرق دارد پوست می‌اندازد و چار نعل در راه غربی شدن می‌تازد، مشتی جوان غربی می‌خواهند جامعه‌ی فقر شرقی بر تن کنند.

روش رویارویی

چیزی که بیش از همه نمودار زمینه‌ی ایدئولوژیک شرق‌شناسی ست روش روبرو شدن آن است با موضوع خود (در اینجا بویژه بر ایران‌شناسی به عنوان شعبه‌ای از شرق‌شناسی تکیه می‌کنم). شرق‌شناسی هرگز نمی‌توانسته است بیرون از فضای تاریخی مسلط بر آن به فرهنگ‌های غیر غربی بنگرد و جز تحویل این فرهنگ‌ها به جایگاهی در مفهوم غربی از تاریخ چاره‌ای نداشته است. با چنین تصویری از تاریخ، تاریخ‌ها و تمدن‌های شرقی ناگزیر در جایگاهی ماقبل تمدن غربی جای می‌گرفته‌اند و به آنها نه همچون میراث‌های زنده‌ی بشری بلکه همچون چیزهای متعلق به گذشته نگریسته‌اند. به همین لحاظ، شرق‌شناسی از لحاظ روش ادامه‌ی کار باستان‌شناسی است. همانگونه که باستان‌شناسی با حفاری بازمانده‌ی تمدن‌های از میان رفته‌ی بشری را از زیر خاک بیرون می‌کشد و به موزه‌ها می‌سپارد، شرق‌شناسی نیز به نحوی دیگر با میراث‌های فرهنگ‌های نیمه جان همین کار را کرده است. باستان‌شناسی برای روشن کردن پیشینه‌ی یک تاریخ و تمدن دست به کند-و-کاو می‌زند؛ و همه‌ی اشیاء و آثار یافت‌شده از دید باستان‌شناسی با ارزش‌اند و باید نگاهداری شوند، زیرا مظاهری از جنبه‌هایی از این پیشینه‌اند. باستان‌شناسی از خواندن هیچ کتیبه‌ای و جمع کردن هیچ پاره‌سنگ و تپله‌ای نمی‌گذرد، زیرا می‌خواهد به یاری آنها پیشینه‌ی یک تمدن و فرهنگ را بازسازی کند. شرق‌شناسی نیز همین‌گونه با آثار فرهنگ‌های نیمه جان به عنوان یک «پیشینه» روبرو شد و شروع به جمع‌آوری و دسته‌بندی میراث آن‌ها کرد. همانگونه که باستان‌شناسی روش سرهم کردن شکسته‌ها و پاره‌ها و نگاهداری آنها را ابداع کرد، شرق‌شناسی نیز روش تعمیر آثار شرقی را ابداع کرد

که به «تصحیح و تنقیح» معروف است. شرق‌شناسان نخست هر چه را از هر جا جمع کردند و به موزه‌ها و کتابخانه‌های خود در اروپا بردند و بعد شروع به تعمیر آنها کردند. مقصود از این حرف ناچیز شمردن کار شرق‌شناسان در مورد ابداع روشی برای بازیافتن صورت‌های اصیل آثار شرقی نیست، بلکه این است که این آثار با نحوه‌ی رفتار شرق‌شناسانه دیگر نمی‌توانستند حامل معنایی باشند که در اصل داشتند. این آثار پیش از آنکه به دست مستشرقان بیفتند حاوی معنایی یک‌زندگی بودند؛ ادبیات، هنر، و فلسفه‌ی یک قوم یا ملت بودند که در آنها «جهان» خاص خود را باز می‌نمودند و تعبیر و تفسیر می‌کردند. آنها در این «جهان» زندگی می‌کردند. این آثار پیش از آنکه به عنوان «موضوع» (اوبژه) علمی در برابر شرق‌شناسان قرار گیرند، مظاهر یک جهان، یک انسانیت، یک تاریخ، یک فرهنگ و یک زندگی بودند. اما تقدیر چنان بود که این جهان‌ها و زندگی‌ها معنایی درونی خود را از دست بدهند و از بیرون معنایی تازه بیابند - معنایی که تمدن غربی به آنها می‌دهد؛ و نیز تقدیر چنان بود که از هم پاشد و هر پاره‌ی آنها همچون شیء قابل مطالعه به آزمایشگاه آن سوی جهان فرستاده شود. غرض شیون بر استخوان پوسیده‌ی این تاریخ نیست، بلکه این است که این جهان‌ها و زندگی‌ها پیش از آن که مورد هجوم قرار گیرند، در درون خود مطلق بودند، اما پس از هجوم تمدن به نسبیتهای بدل شدند که به معیار مطلق دیگری، یعنی جهان‌بینی غربی، سنجیده شدند و این معیار امروز هنوز چنان مطلق است و چنان حاضر و بدیهی که به آن نمی‌اندیشیم.

یکی از ویژگی‌های فرهنگ زنده این است که با دستاوردهای خود باگزینش روبه‌رو می‌شود. این امری بدیهی است که هر فرهنگ و هر جماعت انسانی دارای آثار و خلاقیت‌هایی در سطوح مختلف است، و طبیعی است که همه‌ی این آثار در یک سطح از ارزش نیستند، بلکه در مراتب گوناگونی از ارزش‌ها قرار دارند. ازینرو، در مسیر حرکت یک فرهنگ زنده گزینشی خود به خود در کار است. بدین معنی که بر اثر مرور زمان رفته‌رفته با ارزش‌ترین یا مورد نیازترین آثار باقی می‌مانند و به صورت میراث فرهنگ نسل به نسل منتقل می‌شوند و آنهایی که در مراتب پایین‌تری

از ارزش قرار دارند یا یکسره بی‌ارزش‌اند یا نیازی عمیق به وجود آنها نیست، رفته-رفته فراموش می‌شوند و از میان می‌روند. فرهنگ‌های شرقی، و از جمله فرهنگ ایرانی، نیز در طول زندگی حقیقی خود از این قانون کلی برکنار نبوده‌اند. اما هنگامی که این فرهنگ‌ها موضوع دانش خاصی به نام شرق‌شناسی (یا اجزاء آن، ایران‌شناسی، عرب‌شناسی، هندشناسی، و جز آن) شدند، روش باستان‌شناسی در کار آمد؛ یعنی همانگونه که باستان‌شناسی نیز تمام آثار بازمانده از یک فرهنگ و تمدن نابود شده را می‌کاود و نگه می‌دارد، شرق‌شناسی نیز شروع به جمع‌آوری و نگاهداری بازمانده‌های فرهنگ‌های رو به مرگ کرد. و از اینجا بود که نسخه‌های خطی و دفتر و دستک‌ها و ورق‌پاره‌های گردخورده‌ی سالیان از گوشه و کنار جمع شد و با «حواشی و تعلیقات» به چاپ رسید. این روش اگر چه این آثار را «حفظ» یا تکثیر می‌کند، ولی به هیچ وجه به معنای زندگی دوباره دادن به آنها نیست. و این روش هنگامی که به شاگردان «بومی» شرق‌شناسی منتقل می‌شود نتایج بدتری به بار می‌آورد. این نتیجه عبارت است از گم شدن گوهر یک فرهنگ و فرو ریختن بنای آن و بازیچه‌ای از هر خشت و آجر این بنای فروریخته ساختن. آزی که شاگردان مکتب شرق‌شناسی برای جمع و جور کردن خرت-و-پرت‌های این سرای ویرانه نشان می‌دهند معنایش جز این نیست که با همه‌ی کوششی که برای سر پا نگه داشتن آن می‌شود، این ویرانی همه جانبه رخ داده و شاگردان مکتب شرق‌شناسی هر چه بیشتر نسخه‌های خطی را «تصحیح و تنقیح و مقابله» می‌کنند، بیشتر با معنای فرهنگ فرورده بیگانه می‌شوند.

رفتاری که بیش از همه روشنگر ماهیت شرق‌شناسی از جهت موضع نظری آن است این است که شرق‌شناسی نسبت به موضوع خود دارای وضع انتقادی نیست. مقصود از وضع انتقادی، سبک - سنگین کردن و گرفتن وضع نظری روشن درباره‌ی خطوط اساسی اندیشه و جهان‌نگری فرهنگ مورد مطالعه است. شرق‌شناسی اساساً نسبت به موضوع خویش دارای وضع کلی و مبهمی است. این وضع کلی و مبهم عبارت است از همان وضع نظری‌ای که فرهنگ‌های شرقی را نسبت به فرهنگ

غربی پیشین تلقی می‌کند و تنها از نظر کنجکاوی علمی بدان‌ها می‌نگرد و پوشیده و پنهان بر آن است که دستاوردهای این فرهنگ‌ها از عهدِ خامی و نابالغی آدمی است - عصرِ ماقبلِ «علم». و با نسبت به آن‌ها حالتِ ستایشی کلی و رومانیک دارد که همان روی گرداندن از جامعه‌ی صنعتی و ستایش انسانِ ماقبلِ صنعت است که سر رشته‌ی آن به احساساتِ رومانیکِ روسو درباره‌ی جامعه‌ی ابتدایی و معصومیتِ اولیه می‌رسد. شرق در این طرزِ برداشت نیز از دریچه‌ی هزار و یک شب نگریسته می‌شود، یعنی دنیایِ جادوییِ مرموزی که در آن جن‌ها و غول‌ها و فرشته‌ها در میانِ آدمیان می‌لوند و آدمیان در دنیایِ اسرارآمیزِ قصرها و کوچه - پس کوچه‌های تنگ و در پس دیوارهای بلندِ خانه‌ها و حصارهای شهرهای افسانه‌ای اوراد و اذکار می‌خوانند و با عالمِ غیب تماس می‌گیرند.

منظور از وضع انتقادی داشتن این است که، مثلاً، آنچه را که مولوی یا حافظ یا شبستری یا غزالی یا هر متفکرِ دیگری در موردِ انسان و وضعِ او در جهان و مسأله‌ی حقیقتِ عالم وجود طرح کرده‌اند چه گونه تلقی می‌کنیم. آیا در موردِ آنها یک وضع کلی می‌گیریم که به اعتبارِ امروز عبارت است از وضعِ «علمی» گرفتن و آنها را به سببِ «غیر علمی» بودنشان جدی نمی‌گیریم و تنها از نظرِ «کنجکاوی علمی» نسبت به گذشته به «تنقیح و تصحیح» آثارشان می‌پردازیم (چنان که شرق‌شناسی تا کنون کرده است و شاگردانِ بومی‌اش دنبال می‌کنند) و یا اینچنین با آن‌ها روبه‌رو نمی‌شویم، یعنی خود و روزگارِ خود را از همه جهت قلّه‌ی کمالِ بشریت نمی‌انگاریم و با جدی گرفتنِ آنها می‌کوشیم به کنه اندیشه‌ی آنها راه بریم و در برابرِ آنها وضعِ جدی بگیریم. اگر چنین وضعی در برابرِ آنها بگیریم دیگر نمی‌توانیم همه‌ی آنها را در یک کاسه بریزیم و با تحقیق و تتبعِ شرق‌شناسانه و مطالعاتِ به اصطلاح «تطبیقی» از آنها معجون‌های مختلف درست کنیم و در شیشه‌های مختلف بریزیم. در این صورت آن‌ها با تمامِ موجودیت و جهان‌بینیِ ما سر-و-کار خواهند داشت و همان‌گونه که ما آن‌ها را موردِ پرسش قرار می‌دهیم، آنها ما و جهانِ ما و زمانِ ما را موردِ پرسش قرار خواهند داد. در این صورت آن‌ها ما را به مبارزه خواهند طلبید، به

نهانگاه جان‌های ما راه خواهند برد و با ما گفت‌و‌گویی خواهند داشت. در این صورت رابطه‌ی ما با آن‌ها یک جانبه نخواهد بود که در آن یکی فاعل و دیگری مفعول، یکی «سوزه» و دیگری «اوپژه» باشد. این رابطه دو سویه خواهد بود.

فرهنگ غربی در میان فرهنگ‌های کهن تنها نسبت به یک فرهنگ دارای چنین وضعی بوده است، و آن فرهنگ کلاسیک یونانی-رومی است. زیرا فرهنگ غربی خود را ادامه‌ی منطقی آن‌ها می‌شمرد و تنها نسبت به آنها سرشار از ستایش حقیقی، و تنها در برابر آن‌ها دارای وضع انتقادی جدی بوده است. بزرگان غرب در ادبیات، هنر، علم، فلسفه و حتا در سیاست رو به یونان و روم داشته‌اند. فلسفه‌ی جدید غرب، که با دکارت و بیکن آغاز می‌شود، تا در برابر منطق ارسطویی وضع انتقادی جدی نگرفت آغاز نشد و تا امروز نیز هیچ متفکر بزرگی در غرب پدید نیامده است که نسبت به افلاطون و ارسطو و یا دیگر متفکران بزرگ یونانی وضع جدی نگرفته باشد. همچنین تمام هنر اروپا، از تئاتر گرفته تا شعر و نقاشی و مجسمه‌سازی، از صدر سانس تا کنون در برابر میراث هنر یونانی و در برابر زیبایی‌شناسی آن، در تمام جهات، دارای وضع انتقادی بوده است. اندیشه‌ی اروپایی اصالت عقل یونانی را پذیرفت و اصالت تجربه را هم به آن افزود و با برپا داشتن روش انتقادی و تجربی، تعقل محض و استدلالی را به حوزه‌ی تعقل متکی به تجربه کشانید و از آنجا علوم جدید را پدید آورد. بدین ترتیب، تاریخ اروپای جدید، از حیث بنیاد اندیشه، از سوی دوام و از سوی دیگر نفی اندیشه‌ی یونانی است، با گرفتن وضع جدی در برابر آن، فکر اروپایی با میراث فرهنگ یونانی با مبادی باستان‌شناسی یا شرق‌شناسی رو به رو نشد و از این لحاظ تاریخ یونان زنده‌ترین تاریخ باستانی جهان است، زیرا نه همچون چیزی متعلق به گذشته تحویل موزه شده، بلکه تاریخی است که غربی برای به یاد آوردن اصل و نسب خود و برای یافتن سرچشمه‌های وجود تاریخی خود بدان باز می‌گردد و آن را در زندگی خود دوام می‌بخشد.

اما غرب به شرق هرگز به این صورت ننگریسته است. غربیان دیدن سیمای ما را در آینه‌ی حاجی بابای اصفهانی آغاز کردند. حاجی بابا را چه ایرانی‌ها نوشته باشند

چه فرنگی‌ها، این واقعیت را در خود دارد که هم ایرانی‌ها و هم فرنگی‌ها به آن به عنوان آینه‌ی تمام‌نمای یک ملت منحنی و رو به زوال نگریسته‌اند. شرق‌شناسی هنگامی کاوش میراث تاریخی فرهنگ‌های شرقی را آغاز کرد که این انحطاط و زوال برآستی در جریان بود. بدین ترتیب، شرق‌شناس تاریخ یک انحطاط را مطالعه می‌کرد که جبری بودن آن، بنا به فرض، در مقدمات تاریخی آن نهفته بود.

از زمانی که فکر «انحطاط غرب» و چشم‌انداز زوال تمدن غربی در پیش چشم متفکران غربی گشوده شد، و ایمان مطلق به آیین «پیشرفت» سست شد، این شیوه‌ی نگرستن به فرهنگ‌های شرقی در میان اهل اندیشه‌ی غرب کم‌وبیش از میان رفت و امروز دیگر آن‌ها تمدن غرب و پیشگزارده‌های نظری آن را مطلق نمی‌دانند که جهان را باید بدان سنجید، ولی در رفتار عامه‌ی غربی نسبت به شرقیان این زمینه همچنان خود را می‌نمایاند. آنها اگر آنقدر بیرحم نباشند که به اینان به چشم حقارت بنگرند، با این فرزندان شرق «افسانه‌ای» و دنیای هزار و یک شبی، و یا به اعتبار امروز، فرزندان دنیای توسعه نیافته، مهری پدران دارند و گاهگاه در لباس روزنامه‌نویس یا سیاستمدار و توریست با ستایش از «پیشرفت‌ها»ی کشورشان دست‌نوازشی به سر آنها می‌کشند.

شرق‌شناسی چون خودشناسی

و اما چگونه شد که ما برای بازشناختن خود شرق‌شناس (یا دقیق‌تر، ایران‌شناس) شدیم؟ از کی شرق‌شناسی را به عنوان «خودشناسی» آغاز کردیم؟ داستان از آن زمان آغاز شد که ما به تاریخ خود به عنوان یک تمامیت و از بیرون آغاز نگرستن کردیم. ملت‌های شرقی زمانی شروع به بازشناختن خود از راه غرب کردند که بار ننگ و نکبت تاریخ بر سرشان نهاده شده بود. آنها در هم شکسته و تحقیر شده، و ترس و احساس حقارت گریبان‌شان را گرفته، شروع به باز نگرستن و تفسیر دوباره‌ی گذشته‌ی خود کردند، به گذشته‌ی خود با کینه و دشمنی نگریستند و شروع به

جست-و-جوی ریشه‌های انحطاط و درماندگی خود در عمق تاریخ خود کردند. و از اینجا بود که تاریخ و علم تاریخ اصالت یافت. و این تاریخ بر حسب مفاهیم غربی، که سطحی و ساده به ذهن روشنفکران این سوی جهان راه یافته بود، تفسیر شد و گرایش‌های گوناگونی برای تفسیر این سیر انحطاط در کار آمد. آنان با در آویختن به عوامل گوناگون مانند دین، نژاد، ادبیات و عرفان، استبداد حکومت، و تأثیر ناخت-و-تازهای خارجی خواستند توجیه کنند که چرا ما مانند غرب «پیشرفت» نکردیم و به روزگار علم و تکنولوژی نرسیدیم.

یکی از این گرایش‌ها عبارت بود از طرد تاریخ زنده به سود تاریخ مرده. و این گرایش هنوز هم بسیار ریشه‌دار و قوی است. این گرایش عبارت است از یافتن سرآغازی برای این تاریخ پسرقت و بزرگداشت از دوران پیش از آن. این سرآغاز، بویژه در دوره‌ای که کار نفوذ نازیسم و نظریه‌های نژادباوری و ضد سامی در ایران نیز بالا گرفت، عبارت بود از حمله‌ی عرب (یعنی سرآغاز تاریخی‌ای که هنوز به اعتباری دوام دارد) و بزرگداشت تاریخ «ایران باستان». و حتا صادق هدایت هم بشدت زیر تأثیر این تمایل بود (نگاه کنید به نمایشنامه‌ی پروین، دختر ساسان و آثار دیگر او). این گرایش در جنبش‌های دست راستی بعد از شهریور بیست نیز پایگاهی اجتماعی یافت. این گرایش اگر چه امروز از جنبه‌ی نفوذ اجتماعی ضعیف شده، ولی از نظر فکری یکسره ناپدید نشده و حتا شاعری چون مهدی اخوان، برای یافتن دستاویزی در غرقاب زمانه، بدان چنگ می‌زند. البته اخوان بیشتر به یک نوع جوهر اخلاقی در اندیشه‌ی دینی پیش-اسلامی ایران می‌چسبد. گویا مصری‌ها هم، پیش از بالا گرفتن جنبش ناسیونالیسم عرب، به همین ترتیب، تاریخ عصر فرعون‌ها را بزرگ می‌داشتند و هندی‌ها هم به ترتیب دیگری.

این سلسله‌ی جست-و-جوی علت‌ها و سبب‌های انحطاط سخت دراز است. کسروی و یاران‌اش با تکیه به آن اصالت عقل ساده‌اندیش که از اصالت عقل قرن هجدهم اروپا آب می‌خورد، گریبان ادبیات و عرفان را گرفتند و «بدآموزی»های شاعران و عارفان را سرچشمه‌ی این انحطاط دانستند و کتاب سوزی‌ها کردند. و

دیگران به گونه‌های دیگر. حاصل این دردشناسی‌ها جز نفی همه‌جانبه‌ی یک تاریخ به عنوان سرگذشت یک بدبختی نبود و کار به آنجا کشید که شتابکارانه به «نوسازی» پرداختیم و به سرعت کفش و کلاه عوض کردیم و دروازه‌های شهرها را خراب کردیم و تیغ وسط آنها گذاشتیم و خیابان‌ها و میدان‌های جدید را از میان‌شان در آوردیم و از همه حیث به آنچه در نظرمان حد زیبایی و آراستگی می‌نمود همانندی جستیم.

این گونه تفسیر تاریخ گذشته تفسیر یکسره غربی از تاریخ نیست، اگر چه سراسر از آن اثر پذیرفته است؛ بلکه روان‌شناسی غربزدگی را نیز سخت دربردارد. روان‌غریزده گرفتار عقده‌ی حقارتی است که تمام وجود او را دربرگرفته و در تمام رفتارهایش بازتاب دارد و این عقده‌ی حقارت از برخورد تاریخی غرب با ملت‌های غیر غربی و شکست و رنگ‌باختگی تاریخ آن‌ها در برابر تاریخ غرب حاصل می‌شود. این عقده رنگ‌های گوناگونی به خود می‌گیرد. بازتاب توده‌ای آن در رفتار بورژوازی شهری دیده می‌شود که می‌کوشد در تمام نمودهای زندگی و رفتار خود را درست با مثال‌های اعلای پیشرفتگی و تعالی، یعنی الگوی زندگی غربی، همساز کند و همین قشر از جامعه، به عنوان پیشتاز، تمامی جامعه را به دنبال خود می‌کشد.

این عقده‌ی حقارت نمودهای گوناگونی دارد. گاهی به همان صورت که هست عرض وجود می‌کند و گاه در جهت عکس. عرض وجود سراسر آن به این صورت است که وقتی به خود و به گذشته‌ی خود باز می‌گردد جز نکبت و درماندگی چیزی نمی‌بیند و تمامی کوشش او نفی این «خود» و گریز از آن و آرزوی همانندی مطلق به آن مثال‌های اعلای ارزشمندی است. در این احساس حقارت یک وبال یا نگویند تاریخی بر دوش‌ها سنگینی می‌کند و پیروی از صورت‌ظاهر زندگی غربی معنای یگانگی با آن را پیدا می‌کند. نمونه‌ی این رفتار، رفتار کسانی است که با بد اخمی به همه چیز نگاه می‌کنند و همین فاصله گرفتن را پوست انداختن از «خود» و یگانه شدن با آن مظهر ارزشمند گمان می‌کنند. اینان به افسران و مأموران دوره‌ی استعمار مستقیم بی‌شبهت نیستند. برای آنان دیگر مردم همان «بومی»‌ها، کثیف،

ذلیل، بدبخت، و گرفتار لعنت تاریخی و چنان راه می‌روند که تن‌شان به آنها نساید و با همه چیز سعی می‌کنند فاصله‌ای را نگه دارند. و هیچ چیز این سو را از «خود» و خود را با هیچ چیز آن پیوند خورده ندانند. اینان در زندگی و حوادث این جامعه شرکت نمی‌کنند، زیرا تاریخ آن را از آن خود و خود را از آن نمی‌دانند.

نمود دیگر این روان‌شناسی، بزرگنمایی‌ای است که کارش گاه به جنون می‌کشد. این بزرگنمایی عبارت است از چسبیدن به این تاریخ به عنوان تاریخ افتخارات. این برداشت دربردارنده‌ی این فکر است که گویا نبوغی بی‌همانند یا عنایتی الاهی اسباب آن را فراهم کرده است که این ملت سرمنشأ همه‌ی چیزهای باارزش در جهان باشد. به نظر اینان، فلسفه و اندیشه‌ی یونانی چیزی جز آموزش‌های مغان زردشتی نیست، و مسیحیت و بوداییگری و دیگر جنبش‌های بزرگ دینی همه از این سرزمین سرچشمه گرفته‌اند. و خلاصه این نژاد برومند از کیسه‌ی نبوغ و فتوت خود چندان به جهان بخشیده که سرانجام خود به روز سیاه افتاده است!

نمودهای این جنون بزرگنمایی انواع بسیار دارد و می‌توان آن را «عقده‌ی دون کیشوت» نامید. زیرا دون کیشوت با حسن نیت تمام در پی تکرار چیزی است که تکرار آن امکان ندارد و تاریخی را می‌خواهد از سر بگیرد که بازگرداندن آن در توان تن نحیف و ذهن بیمار او نیست.

زنده کردن میراث‌ها

انسان همیشه به موجودیت چیزها وقتی که از میان رفتند بیشتر آگاه می‌شود و تا زمانی که بی‌واسطه در زندگی او حضور دارند و با آن‌ها زندگی می‌کند. انسان تا زمانی که دست و پای دارد، با آن‌ها زندگی می‌کند بی‌آنکه به دست و پا داشتن خود فکر کند. دست و پا تا وقتی که هست وسیله است و بس، و وسیله به خودی خود اهمیتی ندارد مگر برای برآوردن مقصود. تا وقتی که راه می‌رویم به این فکر نمی‌کنیم که پا داریم، زیرا پا در راه رفتن بی‌واسطه با ما و در اختیار ماست و مقصود از پا داشتن همان راه رفتن است. اما وقتی که این پا به سنگی خورد و از درد ایستاد یا زیر چرخ ماشین له

شد، آن وقت است که پا خود موضوع فکر می‌شود. آن وقت است که پا نداشتن خود غم ما می‌شود.

میراث‌های تاریخی نیز همچنین است. ما تا زمانی که ایوانی بودیم، یعنی تاریخ، هنر و ادبیات، دین، اخلاق و ارزش‌ها، و بطور کلی، «زندگی» خاص خود را داشتیم، هرگز نمی‌پرسیدیم که ایرانی بودن چیست. و درست از زمانی که دیگر نتوانستیم به آن معنا «ایرانی» باشیم این حکم صادر شد که باید ایرانی بود. از آن پس بود که «ایرانی بودن» به ذات خود ارزشی شد. مثل ارزش پا داشتن به خاطر پا یا چشم داشتن به خاطر چشم. آدم شل یا کورگمان می‌کند که صرف داشتن پا یا چشم خود غایتی است که باید خواهان آن بود. اما آدمی که پا یا چشم دارد صرف داشتن آن را غایتی برای خود نمی‌شمرد و حتا وجود آنها را حس نمی‌کند، بلکه آنها را وسیله‌ای برای رفتن و دیدن تلقی می‌کند و می‌پرسد که رفتن چه راهی یا دیدن چه چیزی است که به بینایی و پاداری ارزش می‌بخشد. و چه بسا آدم پادار که از رفتن هر راهی بیزار است، زیرا «رفتن» را بی‌معنی می‌داند و ای بسا آدم چشم‌دار که می‌گوید «دیده را فایده آن است که دلبر بیند / ورنه چه بود فایده بینایی را؟»

ما نیز وقتی آن پا و چشم تاریخی را از دست دادیم گمان کردیم که صرف داشتن آنها ارزشمند است، بی‌آنکه پرسیم آنان که این پا و چشم را داشتند، یعنی نیاکانمان، با آن پا چه راه‌هایی را می‌رفتند و با آن چشم چه چیزهایی را می‌دیدند، و آیا آن راه‌ها و دیدارها، به خودی خود ارزشی دارد که باز در طلب آن باشیم و یا دوباره رفتن و باز دیدن آنها هرگز امکان‌پذیر است یا نه؟ آیا می‌توانیم با همان چشم زیبایی‌ها و زشتی‌ها را همانگونه ببینیم که نیاکانمان می‌دیدند یا با همان پا پیاده به زیارت کعبه‌هایی برویم که آنها می‌رفتند یا به جاهایی نویم که آنان نمی‌رفتند؟

خلاصه، داشتن آنچه را که نیاکان ما به عنوان ابزارهای لازم برای یک زندگی ساخته بودند و به کار می‌بردند غایتِ آمال و خودِ آن زندگی گمان می‌کنیم و متوجه نیستیم که با دیگر شدن زندگی‌مان دیگر آن ابزارها را نداریم و اگر هم داشته باشیم نمی‌توانیم آنها را همانگونه به کار ببریم که آنان به کار می‌بردند. و از اینجاست که

تضادهای زندگی کنونی ما سرچشمه می‌گیرد که از یک سو، بنا به ارزش‌های امروز، می‌خواهد یکسره پیشرفت و تکامل و ترقی باشد، و از سوی دیگر، محافظه‌کاری و حتی ارتجاع. و در متن چنین تضادی «ابزار»‌های گذشته چه می‌توانند باشند؟ عتیقه‌هایی که در موزه‌ها یا در خانه‌های مردمان «متشخص» با نهایت دقت نگاهداری می‌شوند. هر روز گرد آنها را پاک می‌کنیم و سخت می‌پاییم که نشکنند و با آنها به در-و-همسایه‌پز می‌دهیم، اما با آنها زندگی نمی‌کنیم. آن کاسه‌ی فغفوری روی بخاری یا توی جعبه آینه همانی نیست که در آن آش می‌خوردم. روزگاری که من در آن آش می‌خوردم آنقدر به حضوراش آگاهی نداشتم که امروز دارم، زیرا کاسه‌ای رو به روی من، سر بخاری، نبود، بلکه در دست من بود. و اگر می‌شکست آنقدر از شکستن‌اش افسوس نمی‌خوردم که امروز می‌خورم، زیرا آن روز می‌توانستم کاسه‌ی دیگری را جانشین‌اش کنم، اما امروز اگر بشکند آه از نهاد من برخواید آمد که یک شیء قیمتی که در بازار عتیقه‌فروشان چندین و چند قیمت دارد از دست رفته است. و امروز همین «قیمت» مطرح است و نه ارزش کاسه همچون وسیله‌ای که با ریختن آب و خوراک در آن می‌توان تشنگی و گرسنگی را فرو نشانند. ما تشنگی و گرسنگی‌مان را با کاسه‌های دیگر فرو می‌نشانیم - ساخت فرنگ.

هر تاریخی تمامیتی است که همه‌ی عناصر آن (در عین تضادهای درونی) دارای هماهنگی کارکردی (فونکسیون) با هم‌اند و هیچ تاریخی تکرارپذیر نیست مگر به صورت ماده‌ای که صورت تازه‌ای به آن داده شود. صورت تازه‌ای که امروز به همه‌ی تاریخ‌های شرقی داده می‌شود همان صورت غربی است. و این صورت غربی است که راه و رسم‌ها و معناها و ارزش‌های رفتار را القا می‌کند. هگل می‌گوید، رویدادهای تاریخی همیشه دوبار روی می‌دهند، بار اول به صورت تراژیک و بار دوم به صورت کُمیک. هر کوششی برای تکرار آگاهانه‌ی صورت‌های تاریخی گذشته جز به صورت دوم نخواهد بود، زیرا معنای آن تاریخ تکرارپذیر نیست و از اینرو تکرار آن جز ملقمه‌ای ناساز از تناقض صورت و معنا نخواهد بود.

کوششی که امروز برای «ایرانی» کردن همه چیز صورت می‌گیرد هیچ معنایی

ندارد مگر تکرار تاریخی که تکرار آن امکان ندارد. به وجود آوردن نقاشی ایرانی، داستان‌نویسی ایرانی، تئاتر ایرانی، فلسفه‌ی ایرانی، معماری ایرانی، و دیگر چیزهای «ایرانی» هیچ معنا ندارد مگر تکثیر اشیاء عتیقه به شیوه‌ی عتیقه‌فروشان یهودی. اینها یا نقاشی‌اند یا تئاتراند یا فلسفه‌اند یا معماری و یا هیچ. یا به ذات همان چیزی هستند که می‌باید باشند، یعنی هنر و ادبیات‌اند و چیزهای دیگر و یا هیچ. و هیچ صفت و اضافه‌ای به آنها جهت وجودی نخواهد داد، مگر به عنوان کالایی برای بازار توریسم. هیچ معمار یا نقاش یا شاعر یا فیلسوف فرانسوی، آلمانی، یا ایتالیایی نمی‌خواهد نقاشی، معماری، یا شعر و فلسفه‌ی «فرانسوی»، «آلمانی»، یا «ایتالیایی» به وجود آورد، بلکه بی‌واسطه آفریننده‌ی نقاشی و معماری و فلسفه است. همانگونه که آن معمار یا کاشیکاری که بناها و نقش‌های شگفت و آن زیبایی‌های حیرت‌آور را در اصفهان به وجود آورد یا رضای عباسی یا ملاصدرا یا همه‌ی آن بزرگان دیگر در تاریخ این ملک هیچ یک اراده نکردند که هنر یا شعر یا فلسفه‌ی «ایرانی» به وجود بیاورند، بلکه آنها بی‌واسطه تاریخ خود را می‌زیستند و در متن آن زیبایی و اندیشه می‌آفریدند. و آفرینندگی حقیقی جز این نیست. و اگر چیزی در این آثار هست که از دید نگرنده‌ی خارجی به آنها ویژگی قومی یا ملی می‌دهد، همان چیزی است که از زیست مشترک در متن یک تاریخ بر می‌خیزد و نه از «تصمیمات مجذانه»ی شخصی یا برنامه‌ریزی‌های اداری. پشت به فرادش‌ها (ترادسیون‌ها)ی تاریخی داشتن چیزی جز تصمیم‌های حساب‌شده و برنامه‌ریزی‌ست. فرادش‌ها را نمی‌توان به زور به متن زندگی تاریخی افزود، بلکه می‌باید بی‌واسطه چون ابزارهای ناگزیر یک زندگی، از درون ضرورت تاریخی سربر آورند یا وجود داشته باشند و الا چیزی جز تکثیر مصنوعی عتیقه‌ها برای سودجویی‌های کاسبانه یا سیاستمدارانه نیست.

و ما همه اکنون شرق‌شناس و ایران‌شناس‌ایم و همان‌گونه با این تاریخ و میراث‌های آن سر-و-کار داریم که پیشینیان فکری یا خداوندگاران زندگی امروز ما - یعنی بنیادگذاران تمدن غربی و دنباله‌های آنها، دانشمندان «شرق‌شناس». و آنچه به عنوان رجوع به گذشته و زنده کردن میراث‌های آن (به معنای آنکه تاریخ کنونی

ادامه‌ی منطقی تاریخ گذشته است) انجام می‌دهیم همانا جز «توریسم فرهنگی» و برای جلب توجه «جهانیان» نیست.

درآمدی به معنای جهان سوم

اصطلاح «جهان سوم»، که چند سالی پس از جنگ جهانی دوم پدید آمد و در دهه‌ی بعدی در غرب همه گیر شد و اکنون جهانگیر شده است، بر این پایه نهاده شده است که مردمان و کشورهای روی زمین از وجه سیاسی و اقتصادی به سه گروه بخش‌بندی می‌شوند: (۱) بخش غربی یا کشورهای اروپای غربی و امریکای شمالی که ویژگی اقتصادی آن‌ها نظام پیشرفته‌ی اقتصاد صنعتی و شهرنشینی بر پایه‌ی آزادی سرمایه‌گذاری و بهره‌برداری از سرمایه (سرمایه‌داری) است و ویژگی سیاسی آن‌ها نظام دموکراسی و آزادی فردی است. این بخش‌بندی در عین حال کشورهای را که ادامه‌ی نژادی و سیاسی و اقتصادی غرب جغرافیایی در آسیا و آفریقا و اقیانوسیه هستند، یعنی استرالیا و آفریقای جنوبی، و نیز از جنبه‌های گوناگون ژاپون و اسرائیل را نیز می‌تواند شامل شود، زیرا که این کشورهای اخیر نیز از نظر سیاسی و اقتصادی با کشورهای که در غرب جغرافیایی قرار دارند، در برابر «جهان دوم» و «سوم»، در

یک بلوک‌بندی قرار می‌گیرند. «غرب» سیاسی نیز شامل بخش توسعه‌نیافته‌ی خویش است و آن کشورهایی هستند در آسیا و آفریقا و امریکای لاتین که از نظر اقتصادی واپس مانده‌اند و از نظر سیاسی متحد یا وابسته یا زیر نفوذ یا سلطه‌ی «غرب» اقتصادی‌اند. (۲) گروه اقتصادی و سیاسی «شرق» که مرکزشان اتحاد شوروی است و بخش اروپایی آن جزو بخش صنعتی و پیشرفته اما درجه‌ی دوم اقتصادی جهان به شمار می‌آید و بخش آسیایی آن (چین، ویتنام، کره‌ی شمالی، مغولستان) جزء کشورهای واپس مانده‌ی اقتصادی. این بخش که بر پایه‌ی ایدئولوژی مارکسیست - لنینیستی پایه‌گذاری شده، از نظر نظام سیاسی یکدستی بیشتری نسبت به غرب دارد، به این معنا که بر همه‌ی آنها نظام تک‌حزبی با ایدئولوژی واحد و نظام اقتصاد دولتی متمرکز حاکم است، و بطور کلی نظام توتالیتر. این بخش ادامه‌ی کوچکی در قاره‌ی امریکا دارد که کوبا است. (۳) آن بخش عمده‌ی قاره‌های آسیا و آفریقا و امریکای لاتین که از نظر اقتصادی واپس مانده به شمار می‌آید و گرفتار مسائل ویژه‌ی خویش است، یعنی وابستگی اساسی به اقتصاد کشاورزی و همه‌ی مسائلی که در دستگاه سنجش نمودارهای اقتصادی و اجتماعی سبب می‌شود که این بخش از جهان بخش «عقب مانده» به شمار آید. از نظر سیاسی بخش عمده‌ی این گروه از کشورها کوشیده‌اند دسته‌بندی خاصی به وجود آورند و به عنوان کشورهای غیرمتعهد در جبهه‌بندی بین‌المللی هویت خاصی برای خود دست و پا کنند، اگرچه بسیاری از آنها در عمل وابسته به غرب یا شرق‌اند. البته، تعیین حدود و مرزهای «جهان سوم» کار آسانی نیست، ولی از آنجا که این بخش‌بندی، اگرچه دارای جنبه‌ی سیاسی نیز هست، جنبه‌ی اقتصادی در آن غلبه دارد و نمودارهای پیشرفت اقتصادی بیش از همه آن را توجیه و معنادار می‌کند، می‌توان بر اساس همین نمودارها (نمودارهای تولید و مصرف سرانه، درآمد ملی، درآمد سرانه، و نمودارهای اجتماعی مانند میزان پراکندگی جمعیت شهری و روستایی، رشد جمعیت، بهره‌مندی از آموزش - و - پرورش و توزیع اجتماعی آموزش و مانند آن) حدود آن را کمابیش معین کرد. اما از زمان وضع این اصطلاح در حوزه‌ی جغرافیایی‌ای که این اصطلاح در

بر می‌گرفت دگرگونی‌های مهمی رخ داده است، از جمله مسأله‌ی پیدایش کشورهای ثروتمند نفت‌خیز در این حوزه که درآمد نفتی هنگفت آن‌ها از بسیاری جهات آنها را از حوزه‌ی فراگیرندگی این اصطلاح بیرون کشیده؛ جهش بزرگ صنعتی در برخی از این کشورها، مانند کره‌ی جنوبی و سنگاپور، و دستیابی بزرگترین کشورهای این حوزه، یعنی چین و هند، به قدرت ضربتی اتمی و پیشرفت‌های شایان صنعتی و تکنیکی، و دگرگونی‌های دیگر. ولی از آنجا که بخش عمده‌ی این کشورها هنوز در کلاف پیچیده‌ی مسائل خود فرومانده و حتا مسائل‌شان پیچیده‌تر شده است و درآمدهای هنگفت نفتی و قدرت ضربتی اتمی دردهای اساسی کشورهای نفتی و نیز چین و هند را حل نکرده است، این کشورها از بسیاری جهات از دایره‌ی فراگیری این عنوان پا بیرون نهاده‌اند. آنچنان که چشم‌انداز جهانی نشان می‌دهد، در قالب کنونی روابط اقتصادی که سراسر کره‌ی زمین را به هم پیوسته و همه‌ی منابع طبیعی آن را به ماشین تولید (که مرکز آن در امریکای شمالی و اروپای غربی و ژاپن و بخشی از آن در شوروی و کشورهای اروپای شرقی است) وابسته کرده است، بخش عمده‌ی جهان سومی‌ها پیوسته جهان سومی‌تر می‌شوند، یعنی فقیرتر، سرکوفته‌تر، و گرفتار مسائلی که رشد اقتصادی و اجتماعی نیم‌بند پدید می‌آورد، در حالی که جهان یکمی‌ها پیوسته چاق‌و-چله‌تر و گردن‌کلفت‌تر می‌شوند و تمرکز قدرت اقتصادی در دست‌شان بیشتر می‌شود و به دنبال آن‌ها شوروی و بلوک وابسته به آن در اروپا نیز از این روند سهمی می‌برند.

باری، مهمترین وجه در این مفهوم «جهان سوم» که ماهیت آن را نیز تعیین می‌کند، آن است که این مفهومی است مقایسه‌ای. بدین معنا که، بنابر آن، کلیتی به نام بشریت بر روی زمین وجود دارد که میان آن از نظر درجه‌ی «پیشرفت» مراتبی هست. بخش یکم از آن - به دلایلی که از دیدگاه‌های گوناگون به صورت‌های گوناگون توجیه می‌شود - این شایستگی را داشته است که در میدان پیشرفت علم و تکنولوژی و همچنین نظام اقتصادی و سیاسی و برخورداری از بهزیستی و همه‌ی آنچه به این مقوله تعلق دارد، خود را به مرتبه‌ی نخست برساند؛ و بخش دومی که از نظر نظام

اقتصادی و سیاسی رویاروی آن و ضد آن است و کمابیش برخوردار از پیشرفت علم و تکنولوژی، و در زمینه قدرت نظامی هم‌اورد بخش یکم است؛ و آنگاه بخش سومی که در مانده و «عقب مانده» است و از نظر اقتصادی و اجتماعی در مرحله‌ای است که در شأن انسان، بویژه بشریت امروز، به شمار نمی‌آید و باید بکوشد خود را به آن مرتبه برساند و یا در کار این کوشش است. این بخشبندی و نگرش در بر دارنده این معناست که درجه‌ی پیشرفت اقتصادی و میزان چیرگی بر طبیعت از راه علم و تکنولوژی و بهره‌کشی از آن تعیین‌کننده‌ی ماهیت فرهنگی و ارزش اخلاقی جامعه‌های انسانی است و یک وظیفه‌ی اخلاقی انسانی به آن دو بخش دیگر حکم می‌کند که برای «نجات» این بخش سوم از بشریت کمر بندند و تمامی جنگ قدرت بر روی زمین اکنون بر سر دار و -ندار این «جهان سوم» است.

به عبارت دیگر، مفهوم جهان سوم در بردارنده‌ی تصویری از وحدت بشریت و همچنین معنای غایی و غایت اخلاقی زندگی آن است. چنین مفهومی از وحدت بشریت و چنین تصویری از غایت اخلاقی هستی و زندگی آن بر روی زمین، کمابیش مفهومی ست تازه که چیرگی جهانگیر تکنولوژی و پیوند خوردن تمامی مردمان و منابع زمین با یک نظام جهانی تولید و توزیع اقتصادی به آن معنا بخشیده است. اما اگر به یاد آوریم که تا دوست سال پیش از این هنوز بر روی زمین انواع فرهنگ‌ها و تمدن‌های بشری وجود داشت، از جامعه‌های قبیله‌ای گرفته تا امپراتوری‌های بزرگ - که در درون خود بسیاری از صورت‌های زندگی و فرهنگ را جا می‌دادند - می‌بینیم هنوز این اندیشه جهانگیر نشده بود که انسان را بر مبنای ماهیت اقتصادی‌اش تعریف کنند. در واقع، تا آن زمان جامعه‌های بشری هویت خود را بر مبنای عناصر فرهنگی - بویژه دین و زبان - تعیین می‌کردند و هر جامعه‌ای با اصالت دادن به راه و -رسم زندگی و جهان‌بینی و دین و زبان خود و جدا کردن خود از دیگران بر پایه‌ی این عوامل، به خود هویت جداگانه می‌بخشید یا جدا و برتر از دیگران می‌شمرد، چنانکه تقسیم‌بندی بشریت از دیدگاه یونانیان به «یونانی» و «بربر» و یا تقسیم جهان از دیدگاه ایرانیان باستان به «ایران» و «انیران» و یا از دیدگاه چینیان با

اصطلاحاتی همانند به «چین» و «بیرون از چین» یا از دیدگاه مسیحیان به جهان «مسیحی» و «کافر» یا از دیدگاه مسلمانان به دنیای «اسلام» و «کفر» همه بر پایه‌ی عناصر فرهنگی ست. ولی با پدیدار شدن تمدن اروپایی از رنسانس به این سو ست که رفته-رفته ماهیت انسان معنایی سیاسی-اقتصادی به خود می‌گیرد و هویت اجتماعی فرد انسانی از جهت نوع رابطه‌ی او با دولت و نیز نوع فعالیت اقتصادی اش معین می‌شود. با این دگرگونی اساسی در معنای ماهیت انسان، یعنی پدیدار شدن homo economicus (انسان اقتصادی) و homo politicus (انسان سیاسی) به جای homo religiosus (انسان دینی) ست که کلیسا نقش مرکزی خود را در جامعه از دست می‌دهد و جای خود را به دولت می‌سپارد و تعلق فرهنگی و قومی جای خود را به تعلق سیاسی به دولت و نظام آن. و اکنون این مفهوم از ماهیت انسان است که خود را جهانگیر کرده و در سراسر کره‌ی زمین دولتهای «ملی» را (یعنی دولتهایی را که بر بنیاد مفهوم «ملت» برپا شده‌اند) فرمانروا کرده و هر فرد انسانی می‌باید هویت خود را از جهت شهروندی یک دولت معین روشن کند تا موجودیت او بر روی زمین به رسمیت شناخته شود. ماهیت سیاسی-اقتصادی جهان سوم و مقام اخلاقی درجه‌ی سه‌ی آن در جهان نیز از همین تحول در مفهوم انسانیت و معنای انسان برمی‌خیزد که اروپا پرچمدار آن است. به عبارت دیگر، جهان سوم شامل آن بخش بزرگی از بشریت می‌شود که از نظر برپا کردن «دولت ملی» و اقتصاد سیاسی متناسب با آن کامیاب نشده و مردمان آن هنوز به هویت خود در رابطه با دولت آگاهی نیافته و هنوز همان عناصر فرهنگی کهن هویت آنها را تعیین می‌کند. به همین دلیل، ساخت «دولت ملی» در این جامعه‌ها استواری و دوامی ندارد و یا به زور تحمیل شده و جا نیفتاده است و توانایی انجام کارکردهای ضروری ذات خود را ندارد. این ساخت از جامعه‌ی سیاسی و مفاهیم اقتصادی متناسب با آن حاصل جهانگیری و قدرت امپریالیستی تمدن غربی است که حد-و-مرز بر روی زمین برای خود نمی‌شناسد و یا مرحله‌ای ست بسیار مهم از تحول ماهیت انسان و تعریف ذات و خود آگاهی بشر نسبت به خود که شکافتن و بسط دادن آن نیازمند بحث گسترده‌ای در باب ماهیت

تمدن غربی است از دیدگاه متفکرانِ اخیر، که اینجا مجالِ آن نیست و تنها به تکیه بر این نکته بسنده می‌کنیم که جهانِ سوم زاده‌ی چیرگیِ جهانگیرِ انسانی سیاسی-اقتصادی ست و دستاوردِ عمل او بر روی زمین. از راهِ عملِ انسانِ سیاسی-اقتصادی ست که چنین طیفِ گسترده و رنگارنگی از فرهنگ‌ها و تمدن‌ها از تمدن‌های آرتک و اینکا و مایا گرفته تا تمدن‌های کهنِ قاره‌ی آسیا و شمالِ افریقا اینچنین در یک هاون ریخته و کوبیده شده و این کوبیده‌ی بسیاری فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را جهانِ سوم نامیده‌اند.

اگر پرده‌ی سیاهی را که مفهومِ جهانِ سوم پیشِ چشمانِ ما می‌کشد کنار بزنیم و گذشته‌ای نه چندان دور را بنگریم، می‌بینیم که آنچه در ذیلِ این نام به خود می‌پیچد و از ناتوانی و درماندگی و فقر و ناهماهنگی‌های درونیِ خود در عذاب است، روزگاری قلمرو گسترده‌ترین طیفِ فرهنگ‌ها و تمدن‌ها بوده و همه گونه و همه رنگ زندگی و عالم‌های بشری را در خود جای می‌داده که بنا به قانونِ اساسیِ زندگی جریانِ زایش و بالندگی و پیری و مرگ را می‌گذرانده‌اند و همچنان صورتهایی دیگر و تازه از میان‌شان می‌شکفته است. به عبارتِ دیگر، جهانِ سوم تنها هنگامی «جهانِ سوم» می‌شود که در روندِ غلبه‌ی تمدنِ مدرن و بنا به جبر و قهرِ آن، سرانجام، خود را «جهانِ سومی» می‌یابد و می‌بیند و می‌شناسد. زیرا، همچنان که گفتیم، جهانِ سوم مفهومی مقایسه‌ای ست و نسبی. هیچ فرهنگی، هیچ جامعه‌ای نسبت به خود «توسعه نیافته» نیست. همچنان که در عالمِ طبیعت هیچ جانوری نسبت به خود «تکامل یافته» یا «تکامل نیافته» نیست، هر جانوری خودِ اوست، چنانکه هست یا چنانکه باید باشد. هر سوسماری سوسمار است چنانکه هست یا چنانکه باید باشد، چنانکه هر کرگدن، هر زرافه، هر طوطی، هر ... هر سوسمار در سوسماریتِ خود کامل است. مثل سوسمار نفس می‌کشد، شکار می‌کند، می‌جنگد، دفاع می‌کند، در آب شنا می‌کند، در خشکی می‌خزد. اما «توسعه نیافتگی» هنگامی پیش می‌آید که هر سوسماری بخواهد یا ناگزیر باشد در قالبِ جانورِ دیگری پدیدار شود. سوسمار اگر بخواهد اسب باشد توسعه نیافته است، اگر بخواهد مثل اسب بدود، اگر بجای خرد

کردن ماهی‌ها در زیر آرواره‌های سنگین‌اش بخواند مانند اسب بچرد، خنده‌دار و ناتوان و در مانده خواهد بود. همه‌ی مهارت او در پریدن در آب، همه‌ی چالاکی او در شنا کردن، همه‌ی چُستی او در ربودن ماهی‌ها، همه‌ی قدرت دم سهمگین‌اش در کوبیدن دشمن، در میدان مسابقه‌ی اسبدوانی خنده‌دار خواهد بود. سوسمار برای اینکه اسب بشود (اگر که بشود؟) باید چه دگر دیسی درازی را بگذراند... چه راه دراز و ناممکنی در پیش دارد. باری، هر سوسمار تا زمانی که سوسمار است «توسعه نیافته» نیست.

اما در عالم تاریخ و فرهنگ بشری از قرن نوزدهم به این سو مفهوم تازه و مطلق‌ی از «پیشرفت» و «تکامل» پا گرفته است که بشریت را کمابیش در یک صورت از زندگی و بر مبنای مفاهیم و سنجه‌هایی از پیشرفت اقتصادی و تکامل تکنیکی شایسته‌ی مقام «انسانیت» می‌داند. در عالم طبیعت اگر «تکامل» به معنای پدید آمدن موجودات کامل‌تر و پیچیده‌تری باشد، معنی آن این نیست که همه‌ی موجودات زمین باید جای خود را به موجودات «برتر» و «بالا تر» بدهند؛ قرار بر این نیست که همه‌ی ماهی‌ها و درخت‌ها و سوسمارها و زنبورها و کرگدن‌ها، شیر و اسب و میمون شوند و سپس همه‌ی شیرها و اسب‌ها و میمون‌ها آدم شوند. طبیعت با منطق ظریف درونی خود هرگز بر سر آن نیست که زمین را از یک نوع پرکند: جهانی پر از آدم یا شیر یا میمون و دیگر هیچ! این جهانی ست احمقانه و ناممکن. چنین نوعی نمی‌تواند باقی بماند. همچنان که علم به تازگی دریافته است، هر موجودی نیازمند آن است که با موجودات دیگری در یک اکوسیستم همزیست باشد تا ماندگاری دیگری موجودات لازمه‌ی ماندگاری او و ماندگاری او لازمه‌ی ماندگاری دیگری موجودات باشد.

اما می‌دانم که این سخن در گوش‌های انسان امروزی که به «پیشرفت» ایمانی مطلق و خرافی دارد، طینی بس ناخوشایند دارد و حکایت از آن خواهد داشت که کسی با بدخواهی می‌خواهد بخشی از بشریت را از دستیابی به کمال بازدارد و تهیدستان و درماندگان زمین را همچنان تهیدست و درمانده و نفرین شده باقی بگذارد. اما مراد من به هیچ وجه چنین چیزی نیست و شک من درباره‌ی آکسیوم‌های

اندیشه و آگاهی امروز خود جز یک «شکِ دستوری» برای تحلیل و بهتر فهمیدن آن‌ها و داشتن جایگاهی عینی (نه احساساتی و اخلاقی) نسبت به آن‌ها نیست و نیت نهایی من نیز از شکافتن آن‌ها جز کوششی برای اندیشیدن به بن‌بستِ امری جهان و یافتنِ کوره‌راهی در عالمِ اندیشه به آینده نیست و هرگز خیال بازگشت به گذشته و روستایِ سرسبز و آرامِ قرونِ وسطا را در سر ندارم. ولی این نکته بر بسیاری روشن است که وجودِ جهانِ سوم و تهیدستی و درماندگیِ آن پیامدیِ ضروری و ناگزیر از وجودِ «جامعه‌ی صنعتی» و شهرهایِ آبادان و زندگانیِ پرآسایش و رفاهِ آن است و این گمان – و از جمله ادعاهایِ مارکسیسمِ انقلابی – که عینِ آن زندگی و آن «جهانِ اول» (یعنی عالمِ بورژوازی به وسیع‌ترین و ریشه‌ای‌ترین معنای کلمه) را برای همه‌ی بشریت در سراسر کره‌ی زمین فراهم کنیم خیالی ست باطل و ناممکن. و این نکته‌ای است که ارقام و آمار و گزارش‌های «کلوپِ رم» و مانند آن، آن را به روشنی تأیید می‌کنند و محدودیتِ منابعِ زمینِ دلیلی بسنده برای آن است.

باری، در عالمِ انسانی گویا قرار است که همه‌ی انواعِ جامعه‌هایِ بشری به یک نوع بدل شوند، زیرا جز یک تاریخ، یک خط تکامل، یک «انسانیت» بیش در میان نیست و هر جامعه‌ای که به قله‌ی آن نرسیده باشد باید بزور کشانده شود یا در زیر فشار خرد شود. همه باید به مقامِ بلندِ «انسانِ کامل» امروز یعنی «انسانِ ابزارساز» (homo faber) به تمام معنا برسند، زیرا که این حکم و جبرِ تاریخ است! و این تاریخِ سرورِ جهان است در غیابِ خدا که تازیانه به دست بندگانِ خود را به سوی سرنوشتِ از پیش رقم زده‌شان می‌راند! و همین جا بیفزایم که همه‌ی نبردِ مارکسیسمِ انقلابی برای ستیزه با «بورژوازی» و جهانِ آن از شیفتگیِ بی‌نهایتِ آن به بورژوازی و جهانِ آن برمی‌خیزد و هرگز با مبانیِ نگرشِ بورژوازی به جهانِ سرستیز ندارد، بلکه این ایدئولوژی چیزی جز قله‌ی کمالِ ایدئولوژیِ بورژوا و طلبِ جهانِ بورژوا برای همه نیست. مارکسیسم از بیخ و بن و رگ و ریشه به جهان‌بینیِ بورژوازی و انسان‌باوریِ (اومانیسیم) آن تعلق دارد و پرولتاریایِ افسانه‌ایِ آن نیز، که تاریخ را با زور و قهرِ خویش در جهتِ «کمال» می‌راند، غایتی جز صنعتی کردن و بورژوازی

کردن - یعنی «شهری» و شهرنشین کردن - تمامی مردم زمین ندارد و به همین دلیل با روستا و زندگی روستایی دشمنی مادرزاد و کینه و ستیزه‌ی ریشه‌ای دارد.

باری، پیش از آن‌که تمدن غرب یکه‌تاز جهان شود و تاریخ او - به معنای هگلی کلمه - تاریخ جهان و مظهر بسط و کمال عقل کل شود، و دید او دید جهان شود و انسان اروپایی و راه - و - رسم زندگی او مصداق مطلق انسانیت و قلّه‌ی کمال آن شود، فرهنگ‌ها و زندگی‌های رنگارنگ بشری، هر یک در حد ذات خود، در تناسب با زمین و آسمان خود می‌زیستند و هنوز این آگاهی شوم به سراغ‌شان نیامده بود که «انسان» جز یک مفهوم و مصداق یا جز یک شیوه‌ی زندگی بر روی زمین ندارد و آن زندگی بورژوازی غربی است، و آنانی که بدین پایه نرسند همچون شهروندان درجه‌ی دوم و سوم کره‌ی زمین، به عنوان «وحشی» و «بربر»، همچون نگونبختان ازلی و نفرین‌شدگان مادرزاد داغ‌لغن و نکبت‌ابدی خواهند خورد. جهان بشری از راه جهانگیری تمدن غربی وارد مرحله‌ای شد که تمامی قوم و قبیله‌های بشری می‌بایست خود را در آینه‌ای که تمدن بورژوازی غرب در برابرشان می‌گرفت تماشا کنند و از شکلک کژ - و - کوژشان به هراس افتند و از شکل ناساز خود نزد خود شرمند و سرافکنده شوند. «توسعه‌نیافتگی» در اصل چیزی نیست جز همین آگاهی شوم که همچون داغ‌ننگ و لعنت ازلی بر پیشانی انسان «توسعه‌نیافته» می‌خورد؛ آگاهی‌ای که روح را فلج می‌کند و تن را می‌افسراند. فقر و درماندگی عظیم جامعه‌های «ستی» و آشفستگی و بی‌سرو - سامانی بی‌مانند آنها همیشگی و هیچگاه به این اندازه و شدت نبوده است و به هر حال آن دسته‌ای از این جامعه‌ها که وارد جریان تاریخی شده بوده‌اند در دوران‌های دراز تاریخی خویش روزگاران بسامانی و نابسامانی و نشیب و فرازهای خود را داشته‌اند. اما فقر و درماندگی و نابسامانی بی‌نهایت و چاره‌ناپذیر آنها از زمانی آغاز می‌شود که قهر قدرت غرب همه‌ی دروازه‌ها و باروهای عالم‌های در خود فروبسته‌ی بشری را می‌شکند و همه را نسبت به یک سنجه‌ی مطلق نسبی و سنجیدنی می‌کند و در غرب از مارکس تا کیپلینگ برای امپریالیسم غرب کف می‌زنند که در شکستن دروازه‌های تمدن‌های

کهن آسیا یا «شرق» کامیاب شده است. وضع آشوبناک و نابسامانی بی‌مانند جامعه‌های کهن از همین گشودن دروازه‌ها به قهر یا به یاری اسب‌های تروایی غرب بر می‌آید. از آمیزش ژن‌های ناهمساز «شرق» و «غرب» و خون‌های ناجور آن دو جانوران شگفتی زاده می‌شوند، مانند جانوران افسانه‌ای، که سر و تنه‌شان از ترکیب سر و تنه‌ی چندگونه پدید آمده است، و همگی شوم و هولناک: چیزهایی مانند ابوالهول یا خیمایرا در ایلید، شتر-گاو-پلنگ‌هایی ترسناک و مردمخوار یا بی‌جان و بی‌رمق که جز به یاری «بشر دوستانه‌ی» دیگران توانایی ایستادن بر سرپای خود را ندارند. این جانوران غیرطبیعی و ترسناک، این هیولاهای شگفت و ناساز همان‌هایی هستند که امروزه برای رعایت ادب و انسانیت به آن‌ها «جامعه‌های رو به رشد» می‌گویند و یا بی‌پرده‌پوشی «جهان سوم»!

بخش عمده‌ای از آنچه امروز جهان سوم نامیده می‌شد همان است که تا چند دهه پیش «شرق» نامیده می‌شد و این «شرق» بیش از دو قرن رویاروی غرب همچون آنتی‌تز آن ایستاده بود و در واقع معیار سنجشی بود که وجدان غربی در برابر خویش فراافکننده بود و آن را همچون وجه منفی یا -به معنای هگلی کلمه- همچون «منفی» خویش می‌نگریست و از درون و نه تنها از راه قدرت نظامی و سیاسی خویش، بلکه از راه علم و «شرق‌شناسی» خویش، بدان می‌خزید تا آن را از درون بپاشد. و هنگامی که فرایند پاشیدن آن از درون به پایان رسید و جهان‌بینی «شرقی» و ارزش‌ها و سنجه‌های آن از درون فروپاشید و دیگر شرقی با وجدان «شرقی» خویش بر جا نماند، آنگاه بدل به پاره‌ای از جهان سوم شد و مسأله‌ی «شرق» و «غرب» جای خود را به مسأله‌ی رابطه‌ی «شمال» و «جنوب» داد، یعنی رابطه‌ی جهان «توسعه‌یافته» و «توسعه‌نیافته». مسأله‌ی رابطه و نسبت «شرق» و «غرب» مسأله‌ای وجدانی و اخلاقی بود، اما مسأله‌ی رابطه‌ی «شمال» و «جنوب» مسأله‌ای صرف اقتصادی ست و معنای باطنی آن تمامیت یافتن چیرگی «انسان اقتصادی» بر سراسر کره‌ی زمین است. به عبارت دیگر، اکنون مدتهاست که شرقی وجود ندارد زیرا آن وجدان و خود آگاهی‌ای که مظهر «شرق» و جهان معنوی آن به شمار می‌رفت جای خود را به

آن آگاهی شومی سپرده است که خود را همچون جهان «توسعه نیافته»، «عقب مانده»، همچون بشریت دست دوم و «نفرین شدگان زمین» می بیند و بازتابها و رفتارهایش آکنده از بی تعادلی و پریشانی است و هرگاه که می خواهد «اصالت» خود را نشان دهد و به نفی غرب برخیزد، رفتارهای ناهنجار او و غربزدگی ژرف و بیمارگونه اش هولناکتر نمایان می شود. غربزدگی آن حالت رفتاری و آگاهی شومی است که احساس حقارت در برابر غرب و انسان غربی و خیرگی در برابر آن در مردمان غیر غربی پدید می آورد. این حالت رفتارهای گوناگون و متضادی پدید می آورد، از حالت فلج و درماندگی گرفته تا فعالیت شدید و رفتارهای «انقلابی» که غایت آن نفی غرب است، اما در نهایت چیزی جز کشش شدید به سوی آن از باطن و نفی ظاهری آن نیست. نوشتارهای ضد غرب و غربزدگی نیز در نهایت چیزی جز همین نوع کوشش نیست. پس برای فهم ژرفتر مسأله باید به تحلیل «آگاهی شوم» جهان غربزده پرداخت.

آگاهی شوم

پهنه عظیم جغرافیایی ای که بر روی زمین «جهان سوم» را تشکیل می دهد، چنانکه گفتیم، روزگاری حوزه های فرهنگی-تاریخی بسیار گوناگونی را در بر داشت که هر یک سرگذشت ویژه خویش، رنگ-و-روی خویش، فراز-و-نشیب های خویش را داشت و نیز کهن ترین حوزه های تاریخی و فرهنگی و بخشی از زیباترین و پربارترین حوزه های تمدن و فرهنگ بشری را در بر می گرفت. اما اکنون چه چیز اینهمه گوناگونی و رنگارنگی را در هم فشرده و یک کاسه کرده و زیر یک نام، نامی خواری آمیز، یعنی «جهان سوم» قرار داده است؟ این عامل چیزی جز قدرت جهانگیر تمدن غربی نبوده است. در هم شکستگی در برابر این قدرت و قهر آن تمامی شرایط مادی (اقتصادی) و اجتماعی و روانی پدیده ای را که به نام جهان سوم شناخته می شود پدید آورده است. آیا ایران ساسانی و سلجوقی و صفوی و هند آشوکا و گورکانی و چین دوره سونگ و تانگ و همه سرزمین ها و قوم ها و

ملت‌های همانند آنها و روزگاران پیش از آنها نیز جهانِ سومی بودند؟ بدون شک پاسخ این پرسش منفی است. آنها از آن جهت جهانِ سومی نبودند که جامعه‌هایی بودند دارای تعادلِ درونی و عناصرِ مادی و معنویِ همساز، دارای اعتماد به نفس که هرگز خود را با هیچ معیار بیرونی نمی‌سنجیدند. ارزشگذاری‌های روشنفکرانه‌ی امروز هر چه می‌خواهد درباره‌ی آنها بگوید؛ خواه آن‌ها را جامعه‌هایی بر پایه‌ی ستم و زور بداند یا «ناآگاه» یا هر چیز دیگر، اینها همه ارزشگذاری‌هایی است بر پایه‌ی یک دستگاہ اخلاقیِ امروزی که برای آن مردمان و جامعه‌ها هرگز مطرح نبوده است و سنجیدنِ مردمانِ گذشته و شیوه‌هایِ زندگیِ گذشته با ارزش‌هایِ امروزیِ کاری جز گسترانِ ارزش‌هایِ امروزی به تمامی تاریخ و مطلق کردنِ آنها نیست. و اگر بپذیریم که آن‌ها نیز همچون ما روزگارِ خود را داشته‌اند، و در نتیجه عالمِ خود را و ارزش‌هایِ خود را، و زندگیِ امروزِ ما نیز شکلی تاریخی و گذرا از زندگی است نه تنها صورتِ ممکن و شایسته‌ی زندگیِ بشری، آنگاه خواهیم پذیرفت که آن جامعه‌ها نیز تا زمانی که از تعادلِ درونیِ عناصر برخوردار بوده و امکانِ زیست و ماندگاری داشته‌اند، در درونِ خود، مانند همه‌ی صورت‌هایِ گوناگونِ زیست بر روی زمین، صورت‌هایِ کاملی از زندگی بوده‌اند. آن‌ها اقتصادِ خود را داشته‌اند و نظامِ سیاسی و اجتماعیِ خود و اخلاق و هنر و فلسفه و دینِ خود و همه‌ی عواملِ لازم برای زیستِ بشری را، که زیستی است حیاتی-اخلاقی، در درونِ آنها به صورتِ متعادل با یکدیگر وجود داشته و، بنابراین، صورت‌هایِ کاملی از زندگی بوده‌اند. هیچ انسانِ هنرشناس و اهلِ اندیشه‌ای نمی‌تواند منکرِ ارزشِ ذاتی و همیشگی و جهانگیرِ شعرِ فارسی یا نقاشیِ چینی یا حکمت و اندیشه‌ی هندی شود که در روزگارانِ اوج این تمدن‌ها پرورش یافته است و مثلاً، به ضرورت، شعر و نقاشی و فلسفه‌ی اروپایی را یکسره و از همه جهت از آن‌ها برتر شمارد، حتّاً هنرِ افریقایی را که اینهمه بر هنرِ مدرنِ اروپایی اثر گذاشته است. اما هنگامی که همه‌ی این جوامع به مرتبه‌ی «جهانِ سومی» فرو افتادند — و البته، نخست به مرتبه‌ی کولونی و دست‌نشانده — همه‌ی فراورده‌هایِ ذهن و روان‌شان به مرتبه‌ی فراورده‌هایِ «بومی» فرو افتاد و بهترینِ آنها — که تک — و — توک و

استثنایی ست - چیزی جز محصولِ درجه‌ی دومی از نفوذِ فرهنگِ اروپایی در آن‌ها نیست.

نکته‌ی مهم این است که این جامعه‌ها هنگامی که در عالم خود بودند، در دوران سلامت و سازندگی خود هرگز گرفتار انفجار جمعیت و فقر و درماندگی به صورت امروز نبوده‌اند، زیرا همان سازو-کارها (مکانیسم‌ها)ی که روان‌شان را تعادل می‌بخشید و خوراک می‌داد و زمینه‌ی آفرینندگی را در آن فراهم می‌کرد، رابطه‌ی جمعیت و طبیعت را نیز تعادل می‌بخشید و وسایل تولیدشان و تکنیک‌شان را نیز چنان سامان می‌داد که از محل «ارزش افزوده‌ی» آن می‌توانستند بر آبادانی شهرها و رونق معماری بیفزایند و اسباب زندگی اهل علم و هنر و فرهنگ‌شان را فراهم کنند و حتا به تجمل برسند و دربارهای شکوهمند و پررونق برپا دارند که جلب اهل هنر و فرهنگ را از اسباب شکوه و رونق و آرایش خود بدانند. حتا ساده‌ترین شکل زندگی اجتماعی بشر، یعنی شکل قبیله‌ای نیز تا زمانی که از مکانیسم‌های سامان‌بخش روابط بشری و رابطه‌ی بشر با طبیعت برخوردار بود نیز مانند امروز گرفتار فقر و کمیابی و درماندگی و اضافه جمعیت و همه‌ی پیامدهای اقتصادی، اجتماعی، و روانی بر هم خوردن این مکانیسم‌ها نبوده است. این مکانیسم‌ها هنگامی یکسره برهم خورد و درهم پیچید که این فرهنگ‌ها و تمدن‌هایی که تا حدود زیادی هنوز «طبیعی» بودند و اساس تولیدشان تولید کشاورزی بود در برابر قدرت قاهر تمدنی قرار گرفتند که با نیروی صنعت باروهای آن‌ها را شکافت و نظام درونی‌شان را درهم ریخت. جهان سوم که داغ استعمار سیاسی و اقتصادی غرب را بر پیشانی دارد، فرآورده‌ی جهانگیری تمدن غربی و فروریختگی فرهنگ‌ها و تمدن‌های غیر غربی است (و یا اگر خوش دارید می‌توانیم بگوییم «پیش‌غربی»).

در باب ماهیت تمدن غربی سخن بسیار است و بسیار می‌توان گفت ولی بارزترین جنبه‌ی آن را - که تعلق به رویه و پوسته‌ی آن دارد نه باطن و ژرفنای آن - می‌توان «بورژوازی» و «صنعتی» نامید. اما این دو کلمه را نمی‌باید تنها به معنای مارکسیستی آن فهمید و این نکته‌ی باریکی ست که می‌باید بجای خود روشن کرد.

وجه اساسی و بسیار مهم این تمدن «بورژوازی» و «صنعتی» آن است که تمامی شکل رابطه‌ی انسان و طبیعت را به نحو انقلابی زیر و زبر کرده و انسان غربی را در جهت چیرگی تمام بر تمامی کره‌ی زمین به پیش رانده است. امپریالیسم غربی همین حرکت انسان غربی برای تصرف تمامی کره‌ی زمین و بهره‌کشی از آن به سود خویش است. در این جهان‌نگشایی بقیه‌ی بشریت نیز که بر روی زمین پراکنده بوده است، همچون بخشی از طبیعت در زیر سلطه و نفوذ او در می‌آید. بقیه‌ی بشریت می‌بایست زمان درازی را بگذرانند تا دوباره هویت اخلاقی بشری خود را باز یابند و به این نیروی چیره بر جهان بپذیرانند (و آیا بدرستی یافته و پذیراننده‌اند؟). یک نکته را باید همین جا روشن کرد و آن این که در این بحث از مسأله‌ی برخورد تمدن غرب و امپریالیسم آن با بقیه‌ی بشریت به هیچ وجه مقصود ما شکوه و شکایت‌های همه‌گیر درباره‌ی غرب و امپریالیسم نیست و طلب آن نیست که آن‌ها به نام اخلاق و انسانیت دست از سر بقیه بردارند، زیرا گذشته از آنکه این گونه «اخلاق» و «انسانیت» خود چیزی بذات مدرن است و تعلق به انسان مدرن و «بشردوستی» او دارد، باید پذیرفت که با عمل انسان غربی بر روی زمین اکنون این کره چهره‌ای دیگر به خود گرفته و تمنای از سرگرفتن تاریخ گذشته جز سودایی خام نیست؛ بلکه کوشش ما برای فهم مسأله از درون مقولاتی از اندیشه است که به شکل‌شناسی (مورفولوژی) تاریخی توجه دارد و نه تنها فرهنگ‌ها و تمدن‌های غیر غربی بلکه تمدن غربی را نیز شکلی از شکل‌های (فورماسیون) فرهنگی-تاریخی بشری می‌داند که ناگزیر گذراست و مثل هر کون دیگری بر روی زمین «فساد» خویش را نیز به همراه دارد. کسانی که با مفاهیمی مانند «عقب‌نگه داشته شده» می‌خواهند به سراغ فهم مسأله‌ی جهان غربزده و استعمارزده بروند، باید بدانند که ندانسته مفهوم ایمان به «پیشرفت» جبری را که خود از فرآورده‌های ذهنیت مدرن است مطلق کرده و به آن ایمان آورده‌اند، چنانکه گویی بر حسب یک انجام‌شناسی (تله‌ولوژی) تاریخی و قانون «جبری» تکامل، همه‌ی صورت‌های فرهنگ و زندگی انسانی بر روی زمین می‌بایست به یک صورت غایی در آیند. حال آن که «پیشرفت» و «تکامل» در طبیعت خود امری نسبی و وضعی

ست نه مطلق و همه گیر. باری، انگیزشی که تمدن غرب در سراسر کره‌ی زمین پدید آورد در هر جا پاسخی در خور وضع یافته است. بخش عمده‌ی بشریت که در حوزه‌ی تمدن‌های کهن می‌زیستند آن توش و -توان تاریخی و قدرت جنبشی را نداشتند که به چالش این قدرت پاسخ درست بدهند. تمدن‌هایی مانند هند و ایران و چین و مصر شاید کهن تر و پیرتر و پوسیده تر از آن بودند که بتوانند با این جوان نوخاسته کشتی بگیرند و ناگزیر مغلوب شدند. قبیله‌نشینان آفریقا و امریکا نیز چه بسا هنوز کودک تر از آن بودند که از پس این جوان تاور و یل برآیند. در این میان تنها دو استثنای مهم داریم که به چالش غرب پاسخی متناسب با آن دادند و هر یک به راه -و- رسم خویش. و این دو یکی روسیه بود و دیگری ژاپون. روسیه و ژاپون ملت‌های جوان و قدر تجویبی بودند که چالش غرب در آنها انگیزشی شدید و عظیم پدید آورد و توانستند پیش از آن که در زیر پنجه‌های قدرتمند آن خرد شوند بهنگام تبدیل به قدرتی شوند که می‌توانست با آن در آویزد و در تقسیم امپریالیستی جهان سهم خود را بطلبد. ژاپون از برکت مردان «سخت» و با اراده‌ی خویش دیدیم که چه گونه رفتار کرد و به کجا رسید.

باری، جهان سوم آفریده‌ی جهانگیری و فراافکنی قدرت و جهان بینی غرب است و آنچه آن طیف رنگارنگ فرهنگ‌های بشری را درهم کوفته و مردمان‌شان را بدل به توده‌های میلیاردری فقیر و ذلیل و پریشان و بی‌رگ -و- ریشه از نظر تاریخی و فرهنگی کرده و روان‌شان را گرفتار عقده‌های عمیق روحی و درمانده در برابر توده‌ی عظیم مسائل خویش، جز حاصل عمل انسان غربی نیست. این جامعه‌ها که اکنون در برابر جامعه‌های «صنعتی» و «پیشرفته» عنوان «سنتی» و «واپس مانده» به خود گرفته‌اند و همواره از راه این همسنجی خود را می‌نگرند و ارزیابی می‌کنند، بی‌بهره از آن مکانیسم‌های تعادل بخشی هستند که اورگانیزم هر جامعه‌ی سالم از آن برخوردار است و به سبب همین بی‌تعادلی‌ها و پاشیدگی ساخت خویش است که از حل مسائل خویش ناتوان اند، و گرنه هر جامعه‌ی سالم، مثل هر تن سالم، باید بتواند از عهده‌ی حل مسائل خویش در درون خویش برآید و تا کنون نیز همیشه چنین بوده

است و آنجا که جامعه‌ای از عهده‌ی حلّ مسائل خویش بر نمی‌آمده، یعنی روزگار مرگ و زوال‌اش فرا می‌رسیده، تن به مرگ می‌داده است. اما امروز «بشر دوستی» انسان غربی این همه جامعه‌ی بیمار و نیمه‌جان و زبون را، مانند بیماران رو به مرگ خویش، به ضرب آمپول و کپسول و تزریق زنده نگاه داشته است.

بحران ژرفِ درونی جهانِ سوم حاصلِ تحمیلِ قدرتِ مادی و معنویِ غرب بر سراسرِ کره‌ی زمین و ناسازگاریِ این عناصرِ مادی و معنوی - که حاصلِ رشدِ تاریخیِ آن‌ها در بطنِ غربی است - با ساختِ درونی، تجربه‌ی تاریخی، و نهاد و باطنِ تمدن‌ها و فرهنگ‌های غیر غربی است. ولی، به هر حال، بیش از صدسال است که یک پرسش فوری در برابرِ تمامیِ این جامعه‌ها وجود دارد که پاسخی فوری می‌طلبد و آن پرسش این است که: غرب چیست و رازِ قدرت و برتریِ آن کدام است و چه گونه می‌توان به این قدرت دست یافت؟ به عبارتِ دیگر: چه گونه می‌توان به غرب رسید.

شتابزدگیِ مردمانِ غیرِ غربی برایِ پاسخ دادن به مسأله‌ی فوریِ خود و ضرورتِ پاسخگوییِ شتابان به آن، سبب می‌شود که نتوانند به درونِ تمدنِ غرب و تجربه‌ی باطنیِ آن راه یابند و از معنایِ هستی و زندگیِ بشر در رابطه با آن پرسش کنند، بلکه خیرگی در برابرِ قدرت و نگاهِ هراسان و شتابزده به ظاهر آن، کار را به پاسخ‌هایِ شتابزده و سطحی می‌کشاند. این ظاهر خود را در یک نظمِ اجتماعی و یک ساختِ اقتصادی و یک سازمانِ سیاسی نشان می‌دهد. این نظمِ اجتماعی خود را نظمی اخلاقی و قانونی می‌نمایاند، و آن ساختِ اقتصادی عنوانِ نظمِ اقتصادِ صنعتی و سرمایه‌داری، و آن سازمانِ سیاسی در زیرِ عنوانِ نظامِ دموکراسی شناخته می‌شود. آنچه جهانِ غربزده در پیِ آن می‌کوشد دست یافتن به این نمودگارهایِ قدرتِ غرب است. جامعه‌هایی که در زیرِ استعمارِ سراسرِ غرب نبوده‌اند، مانند ایران و ترکیه، و نیز تمامِ جامعه‌هایی که دورانیِ زیرِ استعمار بوده‌اند و سپس به «استقلال» رسیده‌اند، همگی در جهتِ چاره‌جوییِ دردِ خویش در تقلید از غرب در زمینه‌هایِ اجتماعی و اقتصادی و سیاسی دست به کارهایی زده‌اند. برای تقلید از نظامِ اجتماعیِ آن در

درجه‌ی اول نظام آموزشی‌اش را تقلید کرده‌اند، زیرا «آموزش و پرورش» رمز آفرینش انسان مدرن شناخته می‌شود و داستان مدرسه‌ها و دانشگاه‌های جهان سومی خود حکایتی ست غم‌انگیز و دراز در جهت کوشش برای دستیابی به ساخت «انسان مدرن». در زمینه‌ی سیاسی نهادهای دموکراسی را تقلید کرده‌اند و داستان تجربه‌ی پارلمانداری و انواع «دموکراسی»‌ها در جهان سوم نیز خود داستانی ست دراز و غم‌انگیز (البته در این زمینه باید یک استثنای بزرگ، یعنی هند، را کنار گذاشت). در زمینه‌ی اقتصادی نیز چه کوشش‌ها برای وارد کردن تکنولوژی که نکرده‌اند، چه به صورت زائده‌ی امپریالیسم غرب چه به صورت‌های دیگر، اما حاصل همه‌ی این کوشش‌ها فاجعه‌آمیز بوده است و هرچه جهان امروز «پیش‌تر» می‌رود بیش‌تر شاهد شکاف ژرف میان دو بخش قدرتمند و درمانده‌ی بشریت بر روی کره‌ی زمین هستیم.

اما باز باید به یاد آوریم که همه‌ی این کوشش‌ها برای پاسخگویی به آن پرسش اساسی بوده است که: غرب چیست و راز قدرت آن کدام است؟ و برای آن است که اینهمه کوشش در جهت آموزش و پرورش یا وارد کردن نهادهای قانونی و سیاسی غرب کرده‌اند. اما آنچه این مردمان را به کوشش در این جهت واداشته نه ایمان به ارزش ذاتی دموکراسی و اصل حکومت مردم است آنچنان که غرب به آن ایمان یافته، زیرا رسیدن به این ایمان حاصل سیر دراز تمدن غرب در جهت بسط تفکر فلسفی و انسان‌باوری (اومانیزم) بوده است، حال آنکه این جامعه‌های غیر غربی در عالم دیگری بسیار دور از عالم اندیشه و زندگی غربی و چه بسا در قطب مقابل آن سیر می‌کرده‌اند و بنابراین هرگز به صورت بسط طبیعی و منطقی اندیشه‌شان نمی‌توانسته‌اند به ارزش ذاتی دموکراسی، چنانکه در غرب طرح شده است، برسند؛ بلکه دموکراسی را از آن جهت شناخته و پذیرفته‌اند که با قدرت غرب رویارو شده‌اند و دموکراسی را رمز این قدرت دانسته‌اند. همچنین است آموزش و پرورش مدرن و سوادآموزی و دیگر چیزها. اگر آموزش و پرورش از دیدهی فیلسوفان دوران روشنگری وسیله‌ی اساسی گذار از جهان «خرافی» قرون وسطا به جهان

روشنی یافته‌ی مدرن است، برای غربزده‌ها و استعمارزده‌ها آموزش و پرورش رمز دستیابی به علم و تکنولوژی و، سرانجام، قدرت غرب است. به عبارت دیگر، انگیزه‌ی همه‌ی حرکت‌ها و جنبش‌ها در جهان غربزده و استعمارزده احساس ناتوانی و زیونی در برابر قدرت غرب است نه کشف ارزش‌های بنیادی تمدن غرب و ایمان آوردن به آن و اگر هم در برابر آن ارزش‌ها تسلیم شده‌اند از آن جهت است که حاصل آن، یعنی قدرت غرب را، پذیرفته‌اند و آن ارزش‌ها را در رابطه با آن قدرت شناخته‌اند. بنیاد روانشناسی جهان غربزده و حرکات آن را باید در همین رابطه‌ی قدرت شناخت و تحلیل کرد. به همین دلیل است که جهان غربزده برای اینکه به قدرت غرب دست یابد آماده است که بسیاری از ارزش‌های بنیادی تمدن غرب، از جمله فردباوری (اندیویدوالیسم) و نهادهای دموکراسی را نفی و طرد و در پای تکنولوژی قربانی کند.

جهان غربزده (و در اینجا روسیه را نیز در این شمار می‌گذارم) در رویارویی با غرب مسأله‌ی خود را درگیری با قدرت آن می‌بیند و خود را در تهدید یا اسیر قدرت آن می‌یابد، یا شیفته‌ی آن می‌شود و برای دستیابی به این قدرت آماده‌ی آن است که همه چیز خود را فدا کند. این قدرت بیش از همه در تکنولوژی و دستگاه پیچیده‌ی ماشین غربی دیده می‌شود. از اینرو، تمامی غرب در چشم جهان غربزده با ماشینیسیم و تکنولوژی و نظام سرمایه‌داری یکی انگاشته می‌شود. یعنی در برخورد با آن و تمامی جهان شگفت‌انگیز فرهنگی آن و آن همه یافته‌ها و دانش‌ها که به این تمدن در میان همه‌ی تمدن‌های بشری چهره‌ای یگانه می‌بخشد، تنها به آن بخشی از این جهان شگفت فرهنگی توجه می‌شود که رمز و -راز این قدرت شناخته می‌شود، یعنی علم و تکنولوژی. جهان غربزده راهی به ماورای این نمودگارهای قدرت، یعنی باطن تمدن غرب، یعنی فلسفه و تفکر فلسفی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد، اما علم و تکنولوژی را پرستش می‌کند. دو نمونه‌ی بزرگ پیروزی در رقابت با غرب و سرانجام «رسیدن» به آن، یعنی روسیه و ژاپون، نیز همه‌ی همّت خود را بر سر تکنولوژی صرف کرده‌اند و هرگز در بسط و تکامل سیر معنوی و باطنی غرب، یعنی

تفکر فلسفی سهمی نداشته و در نهایت نسبت به ژرفنای آن بیگانه مانده‌اند. ژاپون اکنون در بسط تکنولوژی پیشتاز غرب شده و روسیه در بسط و جهانگیر کردن «ایدئولوژی»، که با فلسفه و تفکر فلسفی در آخرین مرحله‌ی آن در پایان آن، نسبت دارد، اما با سرآغاز و سیر آن بیگانه است.

نمونه‌ی این آمادگی برای قربانی کردن همه چیز برای دستیابی به قدرت جادویی تکنولوژی، بزرگداشتی است که در جهان غربزده از استالین می‌شود. در حالی که در غرب استالین و استالینسم را به خاطر بی‌رحمی‌ها و جنایت‌هایش می‌نکوهند و حتا کمونیست‌های غربی نیز در این نکوهش سهیم‌اند، در جهان سوم چه بسا او را به چشم قهرمان می‌نگرند و حتا در روسیه نیز که این همه تازیانه‌ی این تزار کمونیست را خورده‌اند و قربانی‌های چندین میلیون بر سر سوداهای او داده‌اند، به سبب آنکه راه‌شان را به سوی تکنولوژی و قدرت گشوده، بسیاری با احترام از او یاد می‌کنند و گاه حسرت روزگار «نظم و امنیت» او را می‌خورند. درست است که استالین صنعتی کردن روسیه را به قیمت چندین میلیون قربانی انسانی و فدا کردن یک نسل و حتا قربانی کردن فرهنگ بارور روسیه انجام داد، اما در چشم انسان خواری کشیده‌ی جهان سومی این قیمتی است پرداختی، زیرا بزرگترین عقده‌ی او، یعنی عقده‌ی حقارت در برابر قدرت غرب را چاره می‌کند. جاذبه‌ی عظیم قدرت روسیه در جهان سوم و از دست رفتن جاذبه‌ی چین درست به آن دلیل است که آن یک قدرتی دارد که با غرب هم‌اوردی می‌کند و این یک هنوز در گرداب‌های «عقب ماندگی» دست و پا می‌زند.

بدینسان، به گمان من، صورت مسأله‌ی جهان سوم بدین شکل است که: جهان سوم جهانی است خیره در برابر قدرت غرب و سرکوفته‌ی قدرت غرب و تمامی مسائل او از قهر اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی غرب نسبت به او پدید آمده و به هیچ وجه مسائلی ازلی و ابدی و بومی نیست و برای رویارویی با قدرت غرب می‌باید قدرتمند شود و از آنجا که مسأله‌ی قدرت مسأله‌ای است بذات سیاسی، پس راه حل مشکل خود را در سیاست و نظام قدرت می‌جوید. از اینرو، جهان سوم جهانی است

یکپارچه سیاسی، ماهیت سیاسی جهان سوم، در عین حال، ماهیت فرهنگی او را نیز معین می‌کند: یعنی فرهنگ و «جهان‌بینی» جهان سوم سرایا غربزده و سیاست‌زده است و به همین دلیل بی‌بهره از آن ابعادی است که همه‌ی فرهنگ‌های سالم و کامل تا کنون بر روی زمین داشته‌اند؛ یعنی بی‌بهره است از آن نیروهای آفرینندگی که هر فرهنگ زنده و برپای خود ایستاده دارد و همچنین محروم است از طرح مسائلی و حل مسائلی که به لایه‌های ژرفتر فرهنگ تعلق دارد، یعنی مسائل علمی، فلسفی، هستی‌شناسی، الهی.

مسئله‌ی سیاسی از آنجا که بنا به ماهیت خود می‌باید راه حل خود را در ساخت دولت و شکل قدرت بیابد، در نتیجه، جهان سوم که ژرف اسیر مسئله‌ی سیاسی خویش است، یعنی رویارویی با قهر غرب، همه‌ی توان خود را در حوزه‌ی مسئله‌ی دولت متمرکز می‌کند تا با بسیج همه‌ی قدرت خود، برآستی یا بدروغ، پاسخ مسئله‌ی ناتوانی خود را بدهد. و از آنجا که برای حل این مسئله نیازمند پیمودن کوتاه‌ترین راه‌هاست و نیاز به بیشترین سازماندهی قدرت دارد، به آسانی پذیرای شدیدترین شکل‌های تمرکز قدرت و زور، یعنی دولت توتالیتر، است. در جهان سوم هیچ‌کس دولتی را به خاطر بدرفتاریها و خشونت‌ها و ستمکاری‌هایش سرزنش نمی‌کند اگر که آن دولت توانسته باشد جامعه‌ی خود را در جهت قدرت تکنولوژیک و صنعتی کردن پیش برده باشد. این همه ستم و قهری که در جهان سوم از راه چیرگی قدرتهای فراگیر (توتالیتر) انجام می‌شود تنها توجیه خود را در کلمه‌ی مقدس «پیشرفت» می‌یابد؛ ولی مشکل اینجاست که این جامعه‌ها اغلب اسیر قدرت‌های فاسد و دست‌نشانده‌ای هستند که بدترین صورت‌های زور و ستم را به کار می‌برند بدون آنکه بتوانند مسئله‌ی تکنولوژی و صنعت را چاره‌کنند و چه بسا مسئله را بدتر و حادث‌تر نیز می‌کنند.

دولت

۱ - غرب و اندیشه‌ی سیاسی

یکی از ویژگی‌های اساسی فلسفه - یعنی شیوه‌ی تفکری که از یونان آغاز می‌شود و در تاریخ اروپا بسط می‌یابد - آن است که همواره بر محور مسأله‌ی اخلاق و سیاست گشته است. به عبارت دیگر، غایت اخلاقی و سیاسی در بنیاد و نهاد آن جای داشته است. با پدیدار شدن سقراط در صحنه و پایان روزگار فیلسوفان «پیش از سقراط» که اندیشه‌ی ایشان بر محور جهان‌شناسی می‌گشت، اندیشه‌ی فلسفی بر محور انسان و انسان‌شناسی آغاز به گردش کرد. می‌دانیم که سقراط فلسفه را «از آسمان به زمین کشید» و مسائلی اخلاقی و، در نتیجه، سیاسی را اساس تفکر و پژوهش فلسفی قرار داد، و افلاطون با بسط اندیشه‌ی او اساس متافیزیک و سنت تفکر دوهزاروپانصد ساله‌ای را نهاد که همواره غایت اخلاقی و سیاسی و رسیدن به «مدینه‌ی انسانیّت» به آرمانشهر فلسفی، آشکار و نهان در بنیاد آن قرار داشته است. بیهوده نیست که از حدود سی رساله‌ای که از افلاطون به ما رسیده بیست و چند رساله درباره‌ی مسائلی اخلاق و سیاست است و می‌توان ادعا کرد که متافیزیک افلاطون و نظریه‌ی «عالم

ایده‌ها»ی او نیز چه بسا جز در آمدمی بر فلسفه‌ی اخلاقی و سیاسی او نباشد. افلاطون نظریه‌ی «عالم ایده‌ها» و تمثیل معروف غار را در کتاب جمهوری و در ضمن بحث‌های دور-و-دراز در باب شکل مدینه‌ی کامل انسانی می‌آورد و می‌توان گفت که غایت اخلاقی و سیاسی فلسفه‌ی اوست که «عالم مثالی» را به عنوان جهان کامل و مطلق اخلاقی و تجلی‌گاه «خیر محض» برای او طرح می‌کند و او هدف زندگی انسانی را «دیدار» این عالم قرار می‌دهد. و این دیدار در مدینه‌ای دست می‌دهد که خود نمونه‌ی آن جهان اخلاقی مثالی باشد. در میان تمدن‌های کلاسیک هیچ تمدنی نیست که مسائل اخلاقی و سیاسی را مانند یونان به جد گرفته باشد و آثاری همچون جمهوری افلاطون و سیاست ارسطو پدید آورده باشد. حتا تفکر چینی نیز که در قالب حکمت کنفوسیوس به مسأله‌ی اخلاق و سیاست توجهی خاص می‌کند، هرگز درباره‌ی شکل دولت و نظام سیاسی بحث نمی‌کند، بلکه همان الگوی سنتی نظام سیاسی را می‌خواهد هر چه بیشتر از وجه اخلاقی بیخشد و بپیراید. زیرا اندیشه‌ی چینی نیز همچنان هستی‌مدارانه است نه انسان‌مدارانه. در تفکر یونانی و در اندیشه‌ی ارسطو، شاگرد افلاطون، است که تعریف ماهیت انسان یکباره معنای سیاسی به خود می‌گیرد. ارسطوست که انسان را «حیوان سیاسی» (یا «اجتماعی») *zoon politikon* تعریف می‌کند؛ یعنی رخداد ذات انسانی را در جهان حاصل حضور انسان، یعنی حضور در «مدینه» (*polis*) و زیستن در آن می‌داند، حال آن‌که از دیدگاه دیگر اندیشه‌گران در تمدن‌های کلاسیک، رخداد ذات انسان در جهان حاصل حضور در جهان و در پیشگاه خدایان یا خداست.

یکی از ویژگی‌های اساسی تمدن یونانی، و سپس رومی، آن است که تا زمان ظهور مسیحیت پیش دینی در این تمدن‌ها ابتدایی و عامیانه می‌ماند. و خدایان یونانی و رومی جز موجوداتی بازیگر و بازیچه‌هایی انسانی و انسان‌مانند نیستند. این دو تمدن هرگز کتب دینی خاص خویش نداشته‌اند و قدیمترین کتاب یونانی همانا آثار هومر است که حماسه‌های انسانی هستند. اودومونوس، اودیسه، یونانی خودگزار روح کهنه و بی‌قرار نسی برای سیر در زمین و کشف گوشه-و-کنارهای آن است.

روح یونانی و رومی هرگز سیر «عالم بالا» نداشته است و بینش اساطیری آن‌ها هنوز با بینش ژرف دینی فاصله‌ی زیاد دارد و سرانجام بینش دینی را از راه مسیحیت از یهودیت وام می‌ستانند، اما این روح نیز سرانجام در رنسانس مغلوب عقلانیت و انسانیت (اومانیسم) یونانی- رومی می‌شود و از آن تمدن مدرن و، به گفته‌ی یک نویسنده‌ی ایرانی، «انسان‌سالارانه»ی اروپایی به بار می‌آید که فیلسوفان بر آن در عالم معنوی فرمانروایی می‌کنند نه پیامبران و در آن مسیحیت چه بسا جز پوسته‌ای نازک بر روی روح یونانیت نیست.

اگر بخواهیم در برابر روح گیتیانه و «جهان‌بین» یونانی- رومی روح دیگری را بگذاریم تا از راه این همسنگی این نکته روشن تر شود می‌توانیم در میان اقوام آریایی، به معنای عام، از قوم هند- و ایرانی یاد کنیم که از همان آغاز تمدن خویش دارای روح و بینش دینی بوده است. اوستا و ودا، یعنی کهن‌ترین کتاب‌های دینی جهان، از درون این روح و بینش آمده‌اند و در کنار ایلیاد و اودیسه می‌توانند ناهمسانی‌های ژرف میان بینش هستی‌نگر هند- و ایرانی و «جهان‌بین» یونانی- و سپس رومی- را نشان دهند. نگرش دینی نیز البته بنیاد اخلاقی و سیاسی و اجتماعی دارد و نظام اخلاقی و سیاسی و اجتماعی را پایه‌گذاری می‌کند و به نظم سیاسی خاصی مشروعیت اخلاقی می‌بخشد، و بدین معنا نگرش دینی نیز بنیادی ایدئولوژیک دارد و با نظم اجتماعی و ارزش‌های آن سرراست سر- و- کار دارد. اما، در عین حال، راه را به سوی پیشی برتر، به سوی «آزاداندیشی» و نگرش فارغ از ارزش‌گذاری، به سوی «عینیت» می‌گشاید و آن بینش عرفانی است که از پالایش و تکامل نگرش دینی پدید می‌آید. همچنان که فلسفه نیز سرانجام در علم و عینیت آن است که خود را از درگیری‌های ایدئولوژیک با اخلاق و سیاست رها می‌کند و به «مشاهده» می‌رسد.

بینش دینی و شهود عرفانی نزد دو قوم هندی و ایرانی به نوعی جهان‌شناسی کامل و اندیشه‌های باریک رسیده است که اساسی‌ترین ویژگی آن آگاهی به زمان کیهانی (زُروان اکرانه) و سیر در آن است، حال آن‌که اندیشه‌ی یونانی با نگرش گیتیانه و زمینی خود به سیر در زمان تاریخی نسبی و انسانی می‌پردازد و به

تاریخ‌نویسی انسانی مشغول می‌شود. اینجاست که نیچه می‌گوید «ایرانیان نخستین کسانی بوده‌اند که تاریخ را با تمامیت و عظمت‌اش اندیشیده‌اند»^۱ و مقصود او همان اندیشه‌ی گشت و واگشت دایره‌وارِ زمانِ کیهانی و چرخش و واچرخش چرخ کیهانی است که ایرانیان اندیشیده‌اند و محور اندیشه‌ی ایشان از زرتشت تا خیام و حافظ بوده است. و این اندیشیدن به تاریخ کیهان «با تمام عظمت‌اش» از بینش دینی سرچشمه می‌گیرد که در قوم هندی و ایرانی بسیار قوی بوده و سرانجام در یکی به صورت روح حکیمانه و در دیگری به صورت روح شاعرانه پدیدار شده است. اما در جهان یونانی - رومی دین بخشی از نظام اجتماعی است و با دولت یگانه است. در روم کاهن بزرگ با کنسول با قیصر یکی است و دین وسیله‌ای است در دست فرمانروایان برای تقدس بخشیدن به قدرت «فرمانروایی رومی» (imperium Rumanum) و در دوران امپراتوری، امپراتوران به مرتبه‌ی خدایی می‌رسند و پس از مرگ به ایزدستان (پانتئون، پرستشگاه همه‌ی خدایان) راه می‌یابند و برای ایشان پرستشگاه‌های ویژه برپا می‌شود. در هیچ یک از آثار یونانی و رومی نیایشی دیندارانه و با شکوه مانند نیایشی که در آغاز هر سنگنبشته‌ی هخامنشی می‌یابیم، نمی‌بینیم. این سنگنبشته‌ها همیشه با نیایشی به درگاه اهورامزدا آغاز می‌شوند: «خدای بزرگ است اهورامزدا، که این جهان را آفرید...» و نیز هیچ اثری در یونان و روم نمی‌شناسیم که زیبایی و ژرفی روح نیایش گاتاها یا عمق بینش اوپانیشادها و گیتارا داشته باشد. دین یونانی و رومی همیشه در خدمت «جمهور» (res publicum) است.

باری، نزد افلاطون، یعنی پدر فیلسوفان، فلسفه و سیاست یک چیز است و کار فیلسوف آن است که پس از پیراستن نفس و آراسته شدن به فضائل اخلاقی وظیفه‌ی سیاستمدار را برعهده بگیرد و امور اجتماعی و سیاسی را سامان دهد و سرانجام می‌باید فیلسوفان شاه یا شاهان فیلسوف شوند.

در یونان اندیشه‌ی فلسفی جدا از دین^۲ عامه و بر اساس روش عقلانی و منطقی

1. F.Nietsche, Der Nachlass, Zweiterteil

۲. این نکته نیز درخور توجه است که زبان یونانی کلمه‌ای معادل «دین» ندارد و نزدیکترین مفهوم به

رشد می‌کند، یعنی اندیشه‌ای که در آن عقل بشری استقلالِ خویش را اعلام می‌دارد و خود را اساس و جهان هستی را تابعی از خویش قرار می‌دهد و آنچه را که عقل از درک و فهم آن ناتوان باشد نادیده یا نابوده می‌انگارد و از همین راه است که سرانجام یونانیت مسیحیت را در خود فرود می‌برد. اما اندیشه‌ی هند-و-ایرانی همواره رشته‌ی پیوند خود را با دین نگاه می‌دارد و از راه آن و از درون آن است که به به کمال شاعرانه و عارفانه یا حکیمانه‌ی خود می‌رسد. و حتا آن عناصری از یونانیت که بعدها از راه ترجمه‌های عربی پای به عالم اندیشه‌ی ایرانی می‌گذارد با ایستادگی سخت از جانب سرآمدان فرهنگی روبرو می‌شود و غزالی‌ها و مولوی‌ها و حافظ‌ها، و حتا خاقانی‌ها رویاروی آن می‌ایستند و حتا در اندیشه‌ی ابن‌سینا، برجسته‌ترین شاگرد ارسطو در عالم اسلام، گرایش به تحلیل رفتن در اندیشه‌ی عرفانی را از خود نشان می‌دهد (نگاه کنید به تنبیهات و اشارات ابن‌سینا)، و سرانجام آنچه به نام «فلسفه» امکان زندگی و دوام می‌یابد در عرفان نظری منحل می‌شود که می‌کوشد شهود عرفانی را با برهان آوری نظری آشتی دهد. باری، رابطه‌ی ایرانیت و یونانیت خود بحث باریک و درازی است که تاکنون به آن نپرداخته‌اند و بحث در آن نیازمند پژوهشی وسیع و ژرف است.

و اما مسأله‌ی «شهروندی»، یعنی مسأله‌ی هویت فرد انسانی از جهت نسبت با دولت خود پدیده‌ای است که در یونان و روم تکوین می‌یابد و در اروپای پس از رنسانس به کمال می‌رسد. شهروند (Polites) در دولت‌شهر یونانی کسی است که به «شهر» (Polis) و نظام سیاسی و اجتماعی آن تعلق دارد و دارای حقوق سیاسی است، در برابر بردگان و بیگانگان که از این مقوله بیرون‌اند. نظام سیاسی یونانی از شهرهای مستقل تشکیل شده و هر شهر دارای دستگاه سیاسی و حکومتی و قضایی (یا دولت) خاص خویش است. اندیشه‌ی فلسفی یونانی در آتن مرکز فلسفه و فرهنگ هلنی، از زمان

این کلمه در آن زبان eusebeia است به معنای پارسایی. (دانشنامه‌ی بریتانیکا، ۱۹۷۴). حال آن که واژه‌ی دین (که به زبان عربی و قرآن و به چینی و ژاپنی نیز راه یافته است) اصل اوستایی و سانسکریت دارد.

سقراط برگرد مسأله‌ی نظام سیاسی درست و شهروند خوب می‌گردد و از این زمان فلسفه دارای یک بعد قوی اخلاقی و سیاسی می‌شود و این خصلت را همیشه نگاه می‌دارد، بویژه بعد از رنسانس که در آن یونانیت مسیحیت را هرچه بیشتر مغلوب خویش می‌کند. در اندیشه‌ی یونانی هنوز فرقی میان «جامعه‌ی سیاسی» و «جامعه‌ی مدنی» (civil society) باز شناخته نشده است و نظام اجتماعی و سیاسی یک چیز دانسته می‌شود، و هنگامی که ارسطو انسان را موجودی سیاسی تعریف می‌کند، در این تعریف مفهوم «سیاسی» و «اجتماعی» هنوز درهم آمیخته است. ارسطو می‌گوید موجودی که بیرون از «شهر» زندگی می‌کند یا خداست یا حیوان. مقام انسانی زیستن در شهر و در زیر نظارت نظم اجتماعی-سیاسی است. از اینرو، وظیفه‌ی فیلسوف آن است که برای بهترین نظام سیاسی-اجتماعی طرح‌ریزی کند و افلاطون به همین مناسبت تنها فیلسوف را شایسته‌ی مقام فرمانروایی می‌داند، زیرا فیلسوف است که براستی بر شهوات و «طبیعت» خویش فرمانروایی یافته و به فضایل اخلاقی آراسته شده است. در سراسر تاریخ آتن، بویژه در عالیت‌ترین دوران زندگی فرهنگی و سیاسی آن، خدمت به پالاس آتنه، نگهبان آتن، یک آرمان سیاسی است که در عین حال حالت دینی به خود می‌گیرد. در تمدن رومی نیز شهر روم و آرمان فرمانروایی رومی نیز همین نقش را دارد و خدایان رومی خدمتگزاران آرمان سروری رُم‌اند. شهروندی روم و حق شرکت در نظام سیاسی و «دموکراسی» آن همچنان عالیت‌ترین مرتبه‌ی کمال انسانی شمرده می‌شود.

این روح سیاسی، بر تمامی تاریخ یونان و روم حکومت می‌کند. سقراط نیز تنها بدین سبب محاکمه و محکوم به مرگ می‌شود که او را «فاسدکننده‌ی جوانان» و آسیب‌رسان به نظام سیاسی آتن می‌دانند و گرنه بی‌حرمتی به خدایان یونانی و ناباوری به آنها جرم چندان بزرگی نیست، زیرا خدایان یونانی و رومی چنان موجودات قدسی و متعالی نیستند و یونان و روم خدانا باوری فیلسوفانه را هرگز کیفر نداده‌اند و تنها پس از ظهور مسیحیت است که یک خدای غیور و سختگیر یهودی تبار اروپا را برای هزار سال زیر سیطره‌ی مطلق خود در می‌آورد و کفر را

بسختی کیفر می دهد.

باری، با رنسانس و رشد «اومانیسیم» و چیرگی دوباره ی یونان بر فضای فرهنگی اروپاست که آرمان اخلاقی-سیاسی دوباره قوت می گیرد و مسأله ی دولت آرمانی و نظام آرمانی اجتماعی یکی از بُعدهای اساسی فکر اروپایی می شود. آرمانشهر تامس مور نخستین اثر کلاسیک در این زمینه است. و شگفت آن است که نویسنده ی آن یک مسیحی درست ایمن است که در پی آرمان افلاطونی می کوشد. قهرمان کتاب او و روایتگر دیدار از کشور آرمانی، یک پیرو یونان و شاگرد مکتب افلاطون است. در آرمانشهر مور مهم و تازه این است که در آنجا با آن که کلیسا و دینی وجود دارد، اما دین و کاهنان اش یکسره در خدمت دولت اند و آنچه محور زندگی اجتماعی ست همانا دولت است. در طرح آرمانشهر مور می توان طرح دولت توتالیتری را دید که بر همه ی جنبه ها و گوشه -و-کنارهای زندگی اجتماعی تسلط دارد و هیچ چیزی بیرون از نظارت و برنامه ریزی آن نیست. جای سپردن کلیسا به دولت که مهمترین حادثه ی اجتماعی اروپا بعد از رنسانس است، هم آن وقت در کتاب این مسیحی معتقد و کاتولیک جانبا ز روی می دهد. دو-سه سال پیش از نوشته شدن این کتاب، ما کیاولی در همان اوایل سده ی شانزدهم کتاب نامدار خویش، یعنی شهریار، را می نویسد که در آن بنیاد جهان بینی سیاسی تازه ای را می افکند که از اخلاق مسیحی و نظارت کلیسا آزاد است و از آن پس اندیشه ی سیاسی یکی از محورهای اصلی حرکت شگرفی می شود که تمدن و فرهنگ اروپایی با نیرو و شتابی عظیم دنبال می کند و از راه این اندیشه گری، که در پی سعادت زمینی و دولت آرمانی می پوید، اسطوره ی عقلی «قرارداد اجتماعی» پدید می آید که بنیاد نظری دولت مدرن را می نهد و از راه بسط این اندیشه است که تلاطم های عظیم سیاسی در اروپا روی می دهد که اوج آن انقلاب فرانسه است. بهر حال، میراث اندیشه ی یونانی در باب کماوش در ماهیت دولت و جستجوی بهترین صورت آن در اروپای پس از رنسانس بسط می یابد و بار می دهد و سرانجام در قالب ایدئولوژیهای سیاسی - که از قرن نوزدهم فرمولبندی نهایی آنها آغاز می شود - شکل نهایی خود را می یابد و از آنجا سراسر جهان را فرو می گیرد.

روح گیتیانه (دنیوی) در تمدن اروپایی و اندیشه‌ی فلسفی به این تمدن جهت تازه‌ای در طلب کمال و «رستگاری» بخشیده است؛ بدین معنا که آن انگیزه‌ی همگانی بشر، که کمابیش در میان همه‌ی تمدن‌ها و فرهنگ‌های بشری مشترک است، در این تمدن فرمولبندی نهایی و گیتیانه‌ی خود را می‌یابد که در قالب شکل دولت و نظام سیاسی مجسم می‌شود. اگر فرهنگ‌های غیر غربی این نمونه‌ی کمال و آن سرزمین رستگاری را در جایی دیگر و در واری این جهان جست‌و-جو کرده‌اند و توسن خیال را بدانسو تازانده‌اند و سیر عالم غیب کرده‌اند، تمدن غربی در این جهان به جست‌و-جوی آن برخاسته و در این جهت طرح افکنده و رؤیا پرداخته است. به همین دلیل، آن بینش معنوی که در مشرق‌زمین کمال و رستگاری را در سیر عالم درون و عالم معنا می‌دانست و آن را خاص خاصان می‌شمرد، یا آن بینش روحانی که کمال و رستگاری را در عاملی دیگر جستجو می‌کرد، جای خود را به اندیشه و رؤیایی می‌پردازد که در ذیل ایدئولوژیهای گوناگون سیاسی، کمال و رستگاری را در همین جهان مادی و در شکل نظام اجتماعی و سیاسی جستجو می‌کند، خواه به صورت محدود کردن دولت به سود فرد و فردیت باشد که در لیبرالیسم نمایان شده است؛ خواه صورت افراطی آن باشد در آنارشیسم، یعنی نفی مطلق دولت؛ خواه مطلق کردن دولت باشد در قالب فاشیسم و نازیسم؛ یا مطلق کردن عملی دولت باشد چنان که در بولشویسم و نفی نظری آن در همان ایدئولوژی.

اندیشه‌ی سیاسی در غرب که بر مبنای طرح متافیزیک دولت (یعنی اصل عقلی ازلی آن) در قالب «قرارداد اجتماعی» شکل می‌گیرد، نخست در قالب لیبرالیسم به نفی استبداد سلطنتی و کلیسایی می‌پردازد و با طرح ریزی «قانون اساسی» غایت نظام سیاسی (یا آرمانشهری آن را) فرمولبندی می‌کند و بر مبنای این طرح است که نظام اجتماعی و سیاسی بورژوازی به سوی بهشت رستگاری و کمال خود یا، به قول آدام اسمیت، به سوی «جمهوریت بازرگانی جهانی» می‌نازد و در انقلاب فرانسه آرمان‌های خود را، که بر مبنای انسان‌باوری (اومانیسم) است، فرمولبندی نهایی فکری و عملی می‌کند. ولی جهانگیر شدن اندیشه‌ی غربی از راه جنب‌و-جوش

شگرفِ انسانِ اروپایی که می‌خواهد سراسرِ کره‌ی زمین را درنوردد و تمامی آن را زیرِ چنگ آورد، چه از راه پویندگی‌های کاشفان و بازاریابی‌های بازرگانان چه از راه پژوهندگی‌های اهلِ علم، سرانجام نتایج شگفتی به بار می‌آورد که امروز شاهدِ آن‌ایم و یکی از پیامدهای ناگزیرِ آن پدید آمدنِ «جهانِ سوم» است.

نخستین بازتابِ عظیمِ اندیشه‌ی اروپایی و راهِ رستگاریِ آن را در روسیه می‌یابیم؛ یعنی در سرزمینی در نهایتِ شرقیِ اروپا که میانگیرِ آسیا و اروپاست، یا نیمه آسیایی و نیمه اروپایی است. نظامِ سیاسی در روسیه هنگامِ برخورد با اروپا و قدرت و اندیشه‌های آن ساختمانی بسیار نزدیک به نظام‌های آسیایی دارد؛ یعنی یک نظامِ پادشاهی استبدادی بسیار قوی که مشروعیتِ قدرتِ خود را از یک کلیسای بسیار قوی می‌گیرد و توده‌ی مردمِ آن نیز از نظرِ روحیه‌ی دینی و باورهای مذهبی بیشتر با مردمِ آسیا شباهت دارند تا با اروپا. نظامِ سیاسی و اجتماعی روسیه جایی برای رشدِ فردیت، از آن دست که در اروپای غربی رشد کرد، باز نمی‌گذارد. در واقع، بر اثرِ جهانگیریِ فرهنگ و اندیشه‌ی اروپایی دو قدرتِ غول‌آسا پدید آمده است، یکی در غربِ اروپا، یعنی در امریکا، و دیگری در شرقِ اروپا، یعنی روسیه، که یکی نمودگارِ کاملِ فردیتِ بورژوازی و لیبرالیسم است و دیگری نمودگارِ کاملِ جامعه‌ای که در آن پیکره‌ی جامعه یکسره و از همه جهت در دولت منحل شده است و آلکسی دوتوکویل در دهه‌ی ۱۸۳۰ رشدِ این دو قدرت را پیش‌بینی کرده بود. اگر در اروپای غربی، بویژه نخست در انگلستان و سپس در فرانسه و کشورهای پیرامون‌شان، این تلاطمهای درونی جامعه و رشدِ جهان‌بینی فلسفی و علمی مدرن و نظامِ اقتصادی بورژوازی است که نظامِ سیاسی را زیر و زبر می‌کند و دولتِ مدرنِ لیبرال را از درون آن پدید می‌آورد، در روسیه پیشگامیِ دولت است که سببِ دگرگونی‌های اساسی اقتصادی و سیاسی می‌شود. آنچه پطر کبیر را به غرب می‌کشاند جستجویِ عواملِ مادیِ قدرت در غرب است. روسیه به عنوانِ یک قدرتِ جوان و رو به گسترش و در حالِ شکل دادنِ امپراتوریِ خود است که به تلاش بر می‌خیزد تا به ابزارهایِ قدرتی که در دستِ حریف است دست یابد، نه آن که تشنه‌ی جهان‌بینی و فرهنگِ آن باشد.

و هنگامی که جهان‌بینی و فرهنگِ غرب از رخنه‌ها و روزن‌هایی که به هر حال هیچ نظام سیاسی نمی‌تواند تمامی آن‌ها را کور کند، به روسیه نشست می‌کند، آن تلاطم و بحرانِ عظیمِ فکری و فرهنگی پدید می‌آید که در روسیه‌ی قرنِ نوزدهم شاهد آن هستیم و ژرفای این تلاطم را می‌توان در روحِ عظیم‌ترین و حساس‌ترین نبوغِ روسیه در قرنِ نوزدهم، یعنی داستایفسکی، و شخصیت‌های آفریده‌ی او یافت. و همین بحرانِ درونی و پر تب و تاب است که سرانجام نظامِ تزاری را در یک انفجارِ بزرگ از هم می‌پاشد که بازتاب آن امروز در سراسرِ کره‌ی زمین طنین دارد. روسیه که قدرتِ تکنیکی و نظامیِ غرب را خواهان بود اما جهان‌بینی و فرهنگِ مدرن آن را پس می‌زد و حتّاً در ذیلِ پان‌اسلاویسم می‌خواست هویتِ جداگانه‌ای از غرب و در برابر و بر ضدّ آن برای خود بسازد، سرانجام در برابرِ سیلابِ نفوذِ فرهنگ و جهان‌بینیِ غربی، در برابرِ اندیشه‌ی فلسفی و علمی و ایدئولوژیهای رنگارنگ، تابِ مقاومت نیاورد و از درونِ ترکیبِ روسیه این عناصر را با روحیه‌ی خاص خود جذب کرد و سرانجام در قالبِ بولشویسم درآورد که نسخه‌ی گیتیان‌ه‌ی ارتودکسیِ روسیه بود؛ یعنی ایمانِ جزمی و مذهبی با انرژی و تلاشِ عظیم برای «رستگاری»، اما رستگاریِ این جهانی و در این راه از دادنِ میلیون‌ها قربانی انسانی و حتّاً قربانی کردنِ فرهنگِ پر جوش و بارورِ خود باکی نداشت. بهر حال، بولشویسم نویدِ رستگاریِ عام و این جهانی برای بشریت است که در آن حزب جانشینِ کلیسا می‌شود و «طبقه‌ی کارگر» جایِ مسیحایِ نجات‌بخش را می‌گیرد. گویی در روسیه است که رؤیایِ تامس مور گزارده می‌شود، یعنی رستگاری در دولت و از راه دولت.

۲. دولت در جهان سوم

باری، مفهومِ نوینِ دولت که در غرب پدید آمده و ساخت و سازمان پیچیده‌ای یافته است از سه عنصر اصلی تشکیل می‌شود: دولت - ملت - کشور (خاک). دولتِ مدرن را دولت-ملت (nation-state) نیز نامیده‌اند، زیرا که بنابر نظریه‌ی «قرارداد اجتماعی»، که اساس نظری و متافیزیکی یا فلسفی دولتِ مدرن است، دولت آن

ساخت-و-سازی از قدرت است که یک «ملت» آن را بنیانگذاری می‌کند و این ساخت-و-ساز قانونگذار و اجراکننده‌ی قانون است، و همان گونه که ملت در کلیت خود و با «خواست همگانی» خود آن را پدید می‌آورد، هر یک از افراد ملت، از راه نسبت شهروندی، در برابر آن دارای حقوق و در عین حال تکالیف است و ناگزیر باید به قانونگذاری و اتوریته‌ی دولت برای اجرای قانون گردن گذارد. عنصر دیگر خاک (میهن) است که از آن ملت است و قدرت دولت پاسبان آن است. از درون این روند و بینش است که ناسیونالیسم همچون دیانتی گیتیانه پدیدار می‌شود و با تقدس بخشیدن به «خاک» و «مردم» و «ملت» شورهای تازه‌ای بر می‌انگیزد.

جهانگیر شدن تمدن غربی این مفهوم از دولت و نظام سیاسی را نیز جهانگیر می‌کند و هر جا که استعمار کلاسیک پاپس کشیده است یک «دولت-ملت» از خود برجای گذاشته است و سازمان ملل متحد امروز انجمنی از این دولت-ملت‌هاست. در پایان بخش نخست از این جستار گفتیم که جهان سوم - که آفریده‌ی جهانگشایی تمدن غرب و نتیجه‌ی پایمال شدن همه‌ی صورتهای دیگر زندگی و فرهنگ و تمدن در زیر پنجه‌های قدرتمند آن است - همواره با قدرت غرب رویاروست و از آنجا که راهی به درون و باطن آن قدرت ندارد و تنها خیره-خیره و هراسیده به آن می‌نگرد، برای رویارویی با قدرت آن همه‌ی نیروی خود را در جهت حلّ مسأله‌ی قدرت به کار می‌برد و حلّ مسأله‌ی قدرت ناگزیر همه‌ی نیروها و کوشش‌ها را در جهت مسائل سیاسی می‌راند و از آنجا مسأله‌ی دولت و شکل و ساخت قدرت آن محور همه‌ی مسائل قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، جهان سوم راه نجات خویش از سیطره‌ی غرب و امپریالیسم آن را در دستیابی به قدرت «ملی» می‌جوید و در عین حال راه «رستگاری» از راه دولت و در دولت را از غرب می‌آموزد. یعنی از درون تسلیم بینش گیتیانه‌ی غرب می‌شود بی آن که اسباب و مقدمات نظری و فلسفی و فکری آن را فراهم داشته باشد. به همین دلیل، جهان سوم عرصه‌ی تاخت-و-تاز ایدئولوژی‌هاست که هر یک به شکلی و با فرمولی این راه رستگاری را نشان می‌دهند و هر یک نظام دلخواه سیاسی خویش را به عنوان راه حلّ

نهایی همه‌ی مسائل و به عنوان بُرونشدي از همه‌ی بیچارگی‌ها و درماندگی‌های جهانِ سومی عرضه می‌کند. این ایدئولوژیها گاه همان صورتِ نابِ غربیِ خود را دارند، یعنی در قالبِ ناسیونالیسم، لیبرالیسم، سوسیالیسم، مارکسیسم، و دیگر ایسم‌ها عرضه می‌شوند و هر یک دورانی کوتاه یا بلند بر ذهن‌ها چیره می‌شوند یا راهِ حلِ خود را به آزمایش می‌گذارند، یا صورت‌هایی در آمیخته (التقاطی) از آنها پدید می‌آیند که عناصری از نگرش و فرهنگِ بومی را با عناصرِ ایدئولوژی‌هایِ مدرن ترکیب می‌کنند و بدین سان به خود «اصالت» بومی می‌بخشند تا بظاهر عناصرِ «بیگانه» و «استعماری» یا ناشی از «فرهنگِ منحطِ غرب» را طرد کرده باشند. اما واقعیتِ غایی و ژرف این است که جهانِ سوم تا زمانی که مسأله‌ی خود را تنها و تنها مسأله‌ی سیاسی می‌بیند و تمامِ نیروی خود را در این جهت بسیج می‌کند جهانی ست سراپا غریزده و در آن از «اصالت» خبری نیست، خواه اصالت را در رنگِ بومی زدن به عناصرِ ایدئولوژیکِ غربی بداند یا آراستنِ ظاهرِ خود به پدیده‌هایِ ظاهریِ تمدنِ غرب. غریزده‌گی یک حالتِ دوسو دایی (ambivalence) یا درگیریِ احساس‌هایِ همستیز در درونِ روانِ جهانِ سومی ست که ترکیبی ست از شیفتگی و بندگی در برابرِ قدرتِ غرب و در عین حال هراس و گریز از آن و این حالتِ بیمارگونه‌ی عصبی راهی برای اندیشه‌ی سالم و ترازمند که بتواند خود و مسائلِ خود را ببیند باقی نمی‌گذارد.

قرنِ نوزدهم را - که در عینِ حال قرنِ انقلابِ صنعتی و گسترشِ بی‌امانِ امپریالیسمِ اروپایی است - «عصرِ ایدئولوژی» نیز نامیده‌اند، زیرا عصری ست که در آن نه تنها واژه‌ی «ایدئولوژی» پدیدار و به شتاب فراگیر می‌شود، بلکه قالب‌بندی‌هایِ فکریِ ایدئولوژیکِ نیز در آن به کمال خود می‌رسند و اندیشه‌ی ناب و هرگونه پژوهشِ بنیادیِ فکری رفته-رفته جایِ خود را به اندیشه‌هایی می‌سپارد که با جست-وجویِ «حقیقت» را پایان یافته می‌دانند و تمامیِ مسائلِ اساسی را روشن شده، یا آنکه آن را کوششی بیهوده و باطل می‌شمارند که «سودی» از آن بر نمی‌آید. ایدئولوژی‌ها و ایدئولوگ‌ها به هزار زبان اعلام می‌کنند که دورانِ اندیشه‌ی ناب به سر آمده و همه‌ی پرسشهایی که دین و فلسفه و عرفان و اندیشه‌ی شاعرانه در هزاره‌های

پسین زندگی بشر در برابر او نهاده، جای به روشنگری و پژوهش علمی سپرده و علم نیز زمینه را برای عمل آماده می‌کند. مارکس در تزهایی درباره‌ی فویرباخ دوران «تفسیر جهان» را، چنانکه فیلسوفان می‌کردند، پایان یافته می‌داند و بر آن است که اکنون روزگار «تغییر جهان» فرا رسیده است. پوزیتیویسم اگوست کنت و علم‌باوری (سیانتیسم) و تجربه‌باوری (آمپیریسیم) انگلیسی نیز به زبان‌هایی دیگر همین را می‌گویند و لیبرالیسم و سوسیالیسم و آنارشیزم و مارکسیسم و ایسم‌های دیگری که در جهان ما غوغا افکنده‌اند همه در همین قرن فرمول‌بندی می‌شوند و هر یک می‌خواهند زندگی و عالم بشری را با فرمول‌های خود از نو قالب‌گیری کنند و همه‌ی آنها رو به سوی یک هدف اخلاقی، یعنی جامعه‌ی کامل و دادگرانه، دارند و تمامی تاریخ گذشته و زندگی بشر تا روزگار خود را تنیده در بافتی از بیداد می‌شمارند. ایدئولوژی‌ها با جهت‌گیری اخلاقی خود و با گریزی که از هر گونه پژوهش نظری ناب دارند - اگر چه بظاهر و به صورت سطحی نیز به آن پردازند - تمامی مسأله‌ی بشر و غایت آن را در یک مسأله‌ی سیاسی یعنی مسأله‌ی دولت و شکل نظام سیاسی خلاصه می‌کنند و نوعی رستگاری این جهانی از راه زیر-و-زیر کردن نظام سیاسی و اجتماعی را جانشین صورت‌های کهن رستگاری می‌کنند، یعنی رستگاری آن جهانی، که دین‌ها تاکنون عرضه می‌کرده‌اند. به عبارت دیگر، قالب‌بندی‌های ایدئولوژیک نوعی صورت دنیوی دین را جانشین صورت اخروی آن می‌کنند.

ولی با همه‌ی غوغایی که ایدئولوژی‌ها در فضای زندگی اروپایی می‌افکنند فردیت و آزادی فرد، که لیبرالیسم علمدار و پاسبان آن است، و نیز جوشش عظیم میراث فکر فلسفی و کاوش‌های نظری، که فرهنگ اروپایی بهره‌ی عظیمی از آن می‌برد، این امکان را فراهم می‌کنند که در میان سرآمدان جامعه، از شاعران و هنرمندان گرفته تا فیلسوفان و اهل علم، همچنان چراغ پژوهش نظری و کاوش اندیشگی ناب زنده بماند و یاغیان بزرگی بر ضد همه‌ی سیر زندگی و اندیشه‌ی مدرن، همچون کی‌یر که گور و نیچه، پدید آیند و نبوغ‌های آزاداندیش همچون گوته و صدها چهره‌ی دیگر در آن بشکفند و پژوهش فکری و عقلی ناب در قالب

ایده آلیسم آلمانی و بالاتر از همه در فلسفه‌ی هگل همچنان پُر جوش و زنده بماند و خلاصه فرهنگ اروپایی بُعد ماوراء ایدئولوژیک خود را - که عالیتین نمودها و بهره‌های فرهنگ بشری از آن میان می‌شکفتد - همچنان زنده نگاه دارد و حتّاً پیدایش فاشیسم و نازیسم، با همه‌ی شدت و خشونت ایدئولوژیک‌شان نتواند این درخت تناور را بخشکاند. اما در جهان بیرون از غرب، آنجا که فرهنگ اروپایی در قالب ایدئولوژی‌ها نشت می‌کند و همچون انفجار اتمی پرتوافشانی‌های آن بر ذهن‌ها اثری شگرف و انگیزاننده یا فلج‌کننده و ویرانگر می‌گذارد، وضع طور دیگری است. روسیه، چنانکه گفتیم، نخستین سرزمین بزرگی است که از این پرتوافشانی‌ها اثر می‌پذیرد و دچار بحران و تلاطم درونی عظیم می‌شود. انتلیگنسیای روسیه از میراث «روشنگری» اروپایی برخوردار می‌شود و اندیشه‌های روسو و ولتر و هگل ذهن‌های پرشور و شتاب روسیه را زیر نفوذ خود قرار می‌دهند، اما آنچه را که روسیه در عمق و با شور و شتاب بیشتری جذب می‌کند قالب‌بندی‌های ایدئولوژیک است که می‌توانند برای این روانی که از شک آوری عقلی و فلسفی و علمی بسیار دور است و ژرفنای دینی آن تشنه‌ی راه‌های «رستگاری» است، خوراک روانی آماده و خوبی فراهم کنند و سرانجام از درون روسیه است که ساخته و پرداخته‌ترین قالب‌بندی ایدئولوژیک - که هیچ مسأله‌ای از مسائل هستی را پاسخ ناگفته باقی نمی‌گذارد - پدید می‌آید، یعنی مارکسیسم-لنینیسم. روسیه شخصیت‌های پرشوری را پرورش می‌دهد که همچون شعله‌های آتش بی‌قاراند، چهره‌هایی همچون باکونین و لنین را، که دشمنان سرسخت خدا و دین‌اند اما در ژرفنای وجودشان شوری بی‌امان برای فرمول‌بندی‌های نهایی و نشان دادن «راه رستگاری» زبانه می‌کشد. به همین دلیل، همه‌ی فراورده‌های ذهن شک‌آور و تحلیل‌گر غربی، همه‌ی دستاوردهای علم و فلسفه، در ذهن آنان به آسانی بدل به عناصر یک دین گیتیانه و آیین رستگاری می‌شود. دستاوردهای علم و علم‌باوری اروپای قرن نوزدهم در روسیه به آسانی بدل به علم‌پرستی می‌شود و علم جهت‌نمای راه رستگاری شمرده می‌شود و مارکسیسم-لنینیسم خود را همچون واگویی «علمی» و غایی جهان عرضه می‌کند که

هیچ رخنه‌ای برای شک و پرسش باز نمی‌گذارد (و سرانجام پلیس مخفی با خشونت و درندگی بی‌مانندی پاسبان این پرستشگاه تازه و نگهبان خدایان آن می‌شود تا تخم‌های شک و اندیشه و پرسش‌های مزاحم را بکشد)؛ همچنان که تکنولوژی نیز بُت‌واره‌ای می‌شود که در این پرستشگاه جای خاص خود و مقام بسیار والایی دارد. مارکسیسم-لنینیسم عالی‌ترین و پرداخته‌ترین دستگاه ایدئولوژیکی ست که بشر بدان دست یافته و توانسته است تمامی میراث دین و فلسفه و علم را درون خود تحلیل برد و یگانه کند. در این ایدئولوژی ست که مسأله‌ی بشر و هستی سراسر همچون مسأله‌ای سیاسی طرح می‌شود که گره آن نیز در عمل سیاسی و نظام سیاسی آرمانی گشوده می‌شود. در مدینه‌ی آرمانی مارکسیسم-لنینیسم است که بشر سرانجام خواهد توانست در سایه‌ی امن و آسایش جاویدان و در قلمرو «حقیقت» زندگی کند و «حقیقت» - که «عدالت» نیز هست - نقاب از چهره‌ی خود بردارد و «غبار طبیعت» را از چهره بزداید، زیرا در این مدینه است که انسان به چیرگی غایی بر طبیعت می‌رسد و این چیرگی هم چیرگی بر عالم مادی است، که علم و تکنولوژی اسباب آن را فراهم می‌کنند؛ و هم چیرگی بر «طبیعت» بشری، یعنی، به زبان اخلاقی، «نفسانیت» و فردیت و خودخواهی او، که نظام سوسیالیستی و «علم» اجتماع تاریخ مارکسیستی (و بالاتر از همه نظارت پلیس مخفی، یعنی «وجدان بیدار» جامعه) آن را فراهم می‌کند.

روسیه از این نظر، یعنی پیشتازی در ایدئولوژی و فرورفتگی یکپارچه در آن، پیشرو جهان سوم است. روسیه اگر چه خود یک قدرت جهانی بوده و هست و رقیب سرسخت غرب (اروپا و امریکا) در کار جهانگیری ست، ولی چه بسا از نظر معنوی همچنان به جهان سوم تعلق داشته باشد، زیرا همان حالات روانی جهان سومی، یعنی دوگانگی احساس نسبت به غرب، در آنجا نیز همچنان هویدا است. روسیه هم شیفته‌ی غرب است و در باطن خیره به دستاوردهای اندیشه و عمل آن و هم هراسان و بسیزار از آن، و سرانجام همه‌ی آرزوی باطنی‌اش آن است که روزی از غرب بگذرد و از آن پیش بیفتد و البته این پیشی و برتری را در سطحی‌ترین نمود آن یعنی

بالا رفتن در آمد سرانه‌ی جامعه‌ی شوروی نسبت به امریکا می‌جوید تا از این راه برتری نظام سیاسی و اجتماعی و نیز دستگاه فکری خود را نسبت به آن اثبات کرده باشد. اما، در حقیقت، تمام نظام فکری روسیه چیزی جز نشخوارِ آخرین پساب اندیشه‌های فلسفی و متافیزیک غرب نیست و روسیه‌ی شوروی با خفه کردن تمامی قابلیت‌ها و استعدادهای درونی و ذاتی ملت روس، که نمودهای عالی آن را در ادبیات و موسیقی می‌یابیم، یک نیمچه فیلسوف هم نتوانسته است پدید آورد تا چه رسد به آنکه بتواند خود را نمودگارِ کمالِ اندیشه‌ی غرب و برگزیده از آن بداند.

بزرگترین ویژگی ایدئولوژیک مارکسیسم-لنینیسم آن است که دولت «سوسیالیستی» را آن اهرم تاریخی‌ای می‌شناساند که می‌تواند به نیروی قهر و نیز برنامه‌ریزی بوروکراتیک خویش جامعه‌ای «ایستا» و «عقب‌مانده» را از جا بکند و با شتاب به سر منزل رستگاری نهایی بشر، یعنی جامعه‌ی سوسیالیستی، برساند. آنچه دست و پای روسیه را از نظر دستیابی به پیشرفته‌ترین صورت‌های تکنولوژی و تولید صنعتی بسته (البته اگر از برخی جنبه‌های نمایشی و پر خرج مثل مسابقه‌ی تسخیر فضا و صنعت نظامی آن بگذریم) همین پایبندی به جزئیات ایدئولوژیک است که پیشاپیش، بنا بر پیش‌انگاره‌هایی ساده‌اندیشانه، ماهیت تاریخ و جامعه و انسان و غایت آن را چنان تعریف و پیش‌بینی می‌کند که به نام آن یک نظام هیولوار و دست‌پاگیر بنا می‌شود که با کشتن فردیت و قرار دادن همه‌ی جنبه‌های زندگی انسانی و فرهنگ و جامعه در زیر بازمینی بوروکراتیک، با آنکه سخت تشنه‌ی جهش و از جا کندن جامعه است، دامنه‌ی عمل و نوآوری‌های انسانی را بسیار محدود می‌کند و با آنکه در عالم نظر مدعی پیشرفت بیکران و شتابان است، در عمل رفتاری سخت محافظه‌کارانه و کند دارد و نظامی را پدید می‌آورد که گرفتار بیماری‌ها و ناهمترایی‌های چاره‌ناپذیر است.

اما همین الگوی «دولت پیشرو» که جامعه را با نیروی قهر خویش «به پیش» می‌راند، آن الگویی از دولت است که سرانجام می‌خواهد در همه‌ی جهان سوم خود را گسترش دهد. جامعه‌ی غربی جهش بزرگ خویش و کامیابی‌های شگفت خویش

در زمینه‌ی زندگی مادی را و مدارِ پویاییِ درونیِ خویش است. بدین معنا که در آنجا پیدایشِ روحِ تاریخیِ تازه و یک طبقه‌ی پر جوش و -خروش که شور و شوق و کنجکاو و تشنگی بی‌امانی برای پیشرفت و دگرگونی دارد، طبقه‌ای که، به قولِ ماکس وبر، از «روح سرمایه‌داری» برخوردار است تا سرانجام، همه‌ی باورهای جامعه‌ی سنتیِ قرونِ وسطایی را در هم می‌شکند و نظامِ سیاسیِ همساز با روح و خواسته‌هایِ خویش پدید می‌آورد. این طبقه از راهِ مذهبِ لوتر و کالون به یک آرمانِ دینی-دنیوی آراسته می‌شود و انضباطِ سخت و روحیه‌ی عقلی و تحلیل‌گر و خطرگرِ آن وی را به کوششی بی‌مانند بر می‌انگیزد که حاصلِ آن پیدایشِ علم و تکنولوژیِ مدرن و جامعه‌ی پویایِ سرمایه‌داری است؛ جامعه‌ای که عطشِ سیری‌ناپذیری برای چیرگی بر طبیعت و فتحِ تمامیِ کره‌ی زمین و بسیجِ همه‌ی منابع و امکاناتِ آن برایِ خویش دارد. این طبقه پویاییِ خویش را به همه‌ی پیکره‌ی جامعه‌هایِ غربی انتقال می‌دهد و از کار و کوششِ بی‌امانِ آن در طولِ سه-چهار قرن، اروپاییِ زاده می‌شود که امروز شاهدِ آن‌ایم و نیز امریکایی که نمودگارِ ناب روح سرمایه‌داری و پویایی و جهانگیریِ آن است. اما جامعه‌ای مانند روسیه که از چنین نیرویِ پویایِ درونی در قالبِ «روح سرمایه‌داری» بی‌بهره بود و توده‌ی عظیمِ دهقانِ آن همچنان در قرونِ وسطا می‌زیست، و در عینِ حال بهره‌مند از یک قشرِ اجتماعی پرشور بود که ایده‌هایِ روشنگریِ اروپا در مغزاش غوغایی به پا کرده بود، یعنی انتلیگنسیا؛ قشری که تصویرِ شور و شوق و جنونِ آن را باید در آینه‌ی جن‌زدگانِ داستایفسکی دید. این قشرِ پیشتاز و بی‌باک که، به گمانِ خویش، ولایتِ توده‌ی «نا آگاه» را به عهده دارد، سرانجام، با بولشویسم بهترین طرحِ عملی و راه حلِ جامعه‌ی روسیه را می‌یابد و با ایجادِ دولتی که خود را نماینده‌ی جامعه‌ی آینده می‌داند، روسیه را «به پیش» می‌تازاند. در اندیشه‌ی اروپایی، با آن که در فلسفه‌ی هگل دولت به مقامِ خدایِ روی زمین می‌رسد و مظهرِ حقیقتِ کلیِ تاریخی و روحِ آن به شمار می‌رود، هنوز این چنین طرحی از آن به عنوانِ چیزی «پیشتر» از جامعه و وجود ندارد، بلکه دولت در آن همچون سری‌ست بر بدن و پاره‌ای از پیکره‌ی آن و مظهرِ خواستِ آن؛

اما دولتی که با بولشویسم پدید می‌آید پیشتاز جامعه است و از جانب تاریخ و «پیشرفت» آن این حق را یافته است که ولایت تام و تمام خویش را بر تمامی پیکره‌ی جامعه برقرار کند و هر گونه مقاومتی را در برابر رسالت خویش در هم شکند و خشونت را به مقیاسی بی‌مانند در جامعه به کار برد تا واقعیت یافتن آرمان یا فعلیت دادن به آینده را از درون جامعه‌ی کنونی ممکن گرداند. این نظام با همین روش عمل بدون شک کامیابی‌های مهمی نیز داشته است، و از جمله صنعتی کردن شوروی به مقیاس وسیع (اگرچه نا همتراز و پراز دشواری‌ها) و تبدیل آن به دومین و یا شاید نخستین قدرت نظامی در جهان و نیز ایجاد دگرگونی‌های مهمی در ساخت و شیوه‌ی زندگی مردم و تا حدودی بالا بردن سطح زندگی. اما آنچه به رژیم بلشویکی امکان این کامیابی‌ها را می‌دهد برخورداری آن از زمینه‌ی اجتماعی جوان و سرزنده و پویای جامعه‌ی روس و وجود یک قشر آموزش دیده و کارشناس در زمینه‌های گوناگون است که رژیم تزاری برای بولشویک‌ها به ارث می‌گذارد و استخوان‌بندی بوروکراسی و تکنوکراسی آینده‌ی شوروی را تشکیل می‌دهند. و این واقعیت که روسیه خود یک قدرت جهانی و جهانگیر بود نه یک سرزمین استعمارزده و دست‌نشانده.

اما در جهان سوم، تا زمان رویکرد به روسیه و تجربه‌ی آن، در کشورهای گوناگون تجربه‌های گوناگون می‌شود. از جمله‌ی این تجربه‌ها که در ایران با جنبش مشروطیت و در چین با جنبش سونیات‌سن روی داد، روی آوردن به شکل حکومت قانونی و برقرار کردن نظام دموکراسی به عنوان اساس نظام نوین حکومت فراهم آورنده‌ی اسباب پیشرفت به سوی جامعه‌ی مدرن بود. اما این نگاه سطحی به ظاهر جامعه‌ی غربی که نظام حکومت قانونی و دموکراسی را بنیاد و نهاد آن می‌انگاشت، محکوم به شکست بود. زیرا حکومت قانون و دموکراسی خود برخاسته از میراث‌ها و زیرساخت‌های فکری و عملی ژرفتری است که ذهن ساده‌نگر را به آن راه نیست. طبیعی بود که پیکره‌ی جامعه‌ی شرقی این پیوند ناجور را پس بزند و نپذیرد، زیرا که حکومت قانون و دموکراسی با زرفساخت اجتماعی و جهان‌بینی آن

نمی‌توانست پیوندی اندامی (اورگانیک) برقرار کند. چنین تجربه‌ای کمابیش در همه‌ی کشورهای جهان سوم تکرار شده است و تنها نمونه‌ای که کامیابی نسبی داشته است شاید نمونه‌ی هند باشد و آن‌هم شاید به این دلیل که گاندی با زنده کردن یکی از ارزشهای بنیادی آیین هندو یعنی رواداری (تولرانس) و روحیه‌ی صلحجویانه، که از ویژگی‌های تاریخی جهان‌بینی هندوست، و تبدیل آن به یک ارزش سیاسی مدرن توانست پایه‌های نوعی لیبرالیسم سیاسی را در هند بگذارد که بهر حال تا کنون دوام آورده و از سلامت نسبی برخوردار است. و در این پدیده در هند چه بسا عامل نفوذ ژرف جهان‌بینی و رفتار انگلیسی را نیز که از نظر فلسفی از لیبرالیسم مایه می‌گیرد باید به حساب آورد. با این همه، هنوز کسی نمی‌داند که دموکراسی هندی و کُنندگاری آن آیا خواهد توانست سرانجام همه‌ی مسائل بسیار پیچیده‌ی اجتماعی و اقتصادی آن کشور را پشت سر بگذارد و دوام آورد یا نه. ژاپن نیز، که هرگز دچار استعمارزدگی نشد، کار خود را از زیر و-زبر کردن نظام سیاسی خود آغاز نکرد، بلکه نظام سنتی پادشاهی را بیش از پیش استوار کرد و با بسیج همه‌ی نیروی اجتماعی و اقتصادی خود به سوی جذب تکنولوژی، یعنی مهمترین عامل رویارویی با غرب، روی آورد و در طول چند دهه خود را به یک قدرت نظامی بزرگ بدل کرد که پشتوانه‌ی آن ناسیونالیسم قوی و چسبیدن به دستگاه فکری اسطوره‌ای سنتی ژاپن، یعنی آیین شینتو، بود و این دستگاه همچنان تا جنگ جهانی دوم روح جنگجو و قدرت طلب ژاپن را از غرور و انگیزه‌های ملی سیراب می‌کرد. در ژاپن نیز دولت پیشتاز دگرگونی جامعه بود و یک قشر سرآمد سیاسی و اقتصادی جامعه را رهبری می‌کرد، اما در عین حال، بدنه‌ی جامعه نیز از خود توانایی بسیج و نیروزایی بسیار نشان می‌داد که پاسخگوی خواست‌های سرآمدان سیاسی و اقتصادی بود و همین توان بود که پس از جنگ جهانی دوم از آن غول جنگی و نظامی این غول اقتصادی و تکنولوژیک را ساخت.

یک مسأله‌ی عمده‌ی جهان سوم، یعنی جهان استعمارزده، آن است که در بخش عمده‌ی آن جامعه و فرهنگ از خود قدرت روحی و اخلاقی لازم برای بسیج

به سوی قدرت و شکل‌گیری دوباره نشان نمی‌دهد و با آنکه چارچوب‌های سیاسی جامعه و نظام سیاسی در تمامی این بخش از جهان در قالب صورت جدید دولت-ملت بظاهر خود را نسبت به ارزش‌های پیشرفت و مدرنیّت پای‌بند کرده است، در عمل از حرکت به سوی این هدف ناتوان است و یکی از نشانه‌های آن این است که جامعه به دلیل ضعف و زبونی درونی خویش از پروردن یک قشر سرآمد نیرومند و با اراده که بتواند جامعه را به سوی آرمان‌های مدرن بکشانند ناتوان است؛ یعنی چیزی از آن دست که روسیه و ژاپن پروراندند. امروزه در تمامی جهان سوم، حتّاً در سنتی‌ترین و عقب‌مانده‌ترین نظام‌های آن، مانند نظام سیاسی عربستان سعودی، اصل تغییر و پیشرفت به سوی آرمان‌های جامعه‌ی مدرن و آرمانشهر آن کمابیش از لحاظ نظری پذیرفته شده است، ولی این جامعه‌ها از آن پویایی درونی که لازمه‌ی این حرکت است بی‌بهره‌اند. اگرچه رسم بر این است که گناه را همواره به گردن امپریالیسم و دخالت‌های آن بگذارند و این نیز درست است که «قدرت» هرجا که ضعف بیابد آن را در زیر چنگ خود می‌آورد و در جهت خواست‌های خود در آن دستکاری می‌کند، ولی ضعف و درماندگی درونی این جوامع را نباید از یاد برد. اکنون چین در کار یک تجربه‌ی بزرگ در جهت چیرگی بر این ضعف و بسیج همه‌ی نیروی خود در جهت قدرت است و کامیابی‌های نیز نشان داده است و آینده‌شناسان اقتصادی و سیاسی نیز آن را قدرت بزرگ قرن بیست و یکم می‌شناسند، اما بسیاری از جامعه‌های نزدیک و همانند آن که در همسایگی آن قرار دارند و زیر سیطره‌ی همان ایدئولوژی هستند چنین آینده‌ای در سیمایشان دیده نمی‌شود. نمونه‌ی آن ویتنام است. کسانی که مسأله‌ی جهان سوم را به عنوان «کشورهای عقب‌نگه داشته شده» طرح می‌کنند، در واقع، اصل را بر این گذاشته‌اند که همه‌ی جامعه‌های بشری بالقوه توان رسیدن به آرمان جامعه‌ی مدرن را دارند و یا ناگزیر و بنا به جبر تاریخی در آن جهت در حرکت‌اند و این عامل خارجی مانند دخالت امپریالیسم است که آن‌ها را از این هدف باز می‌دارد. ولی این حرف‌ها از یک ایمان خام و جزمی به آیین «پیشرفت» و «تکامل» که گویا یک خطی و فراگیر است، بر می‌آید. این نوع فرمول‌بندی‌های

ساده‌اندیشانه در عین حال پاسخی ست به یک مشکل درونی و درماندگی در برابر خود و مسائل خود و غافل از آن است که گره کور اصلی در درون خود ماست و این همه حواله کردن مشکل به عالم بیرونی کوششی ست ناخودآگاه برای فراموش کردن «خود» و گره کور آن.

باری، همچنان که در فصل اول اشاره کردیم، جهان سوم مسأله‌ی اصلی خود را - که در ژرفنا یک مسأله‌ی فرهنگی ست - یک مسأله‌ی سیاسی می‌بیند و در تب و تاب راه حل مسأله‌ی سیاسی خود - یعنی رویارویی با قدرت جهانگیر غرب - پیوسته از یک آزمون سیاسی به آزمون سیاسی دیگر روی می‌کند، و در عین حال صورتی از دولت که جهان غرب به جهان امروزی عرضه کرده است و همه‌ی جامعه‌های روی زمین را از نو در قالب ساخت دولت ملی (ناسیونال) مرزبندی و تعریف کرده است، با بنیاد اجتماعی و فرهنگی و لایه‌های ژرفتر جهان بینی تاریخی آن‌ها ناسازگار است و شکست‌هایی پی در پی در حل مسأله‌ی «پیشرفت» است که پیوسته گرایش به صورت‌های خشن‌تر و خونریزتری از نظام سیاسی را می‌افزاید و گرایش عمومی به طرف پذیرش صورت‌های نظام توتالیتراست که در آن دولت جامعه را یکپارچه در درون خود فرو می‌برد و همه چیز را تابعی از خود و خواست خود می‌کند. همین گرایش است که پیوسته بر جاذبه‌ی ایدئولوژی‌های هوادار توتالیتریسم در این جوامع می‌افزاید و قدرت را از دست سیاستمداران بیرون می‌آورد و به سرهنگان می‌سپارد. یکی از ویژگی‌های نظام سیاسی در بخش عمده‌ی جهان سوم آن است که ساختار سیاسی در عین آنکه بر اساس ایده‌هایی شکل گرفته که از بنیاد جهان بینی و فرهنگ بومی برنخاسته‌اند، دستگاه‌های سیاسی حاکم بر جامعه را به سازمان‌ها و ابزارهایی مجهز کرده است که باز فرآورده‌ی جامعه‌ی بومی و قدرت اقتصادی و تکنولوژیک آن نیستند و الگوهای سازمانی‌شان از جای دیگری آمده است و همچنین ابزارهای تکنولوژیک قدرت‌شان. دولت با این ابزارها جامعه را در اختیار می‌گیرد ولی از آنجا که پیوند ارگانیک با آن ندارد راه‌های خشونت و سرکوب را بر می‌گزیند تا بحرانی درونی را خاموش کند و خود نیز در درون خود از

آن انضباط و سلامت اخلاقی و آرمان‌خواهی برخوردار نیست که بتواند پیکره‌ی جامعه را نظم و سامان بخشد.

ملت‌باوری (ناسیونالیسم) یکی از پدیده‌های مهم جهان در چند قرن اخیر است که ریشه در دگرگونی‌های اساسی‌ای دارد که جامعه‌های اروپایی در گذار از قرون وسطا به عصر جدید گذرانده‌اند. ملت‌باوری مفهومی است که در ذیل آن وجدان تازه‌ی بشریت خود را تعریف می‌کند. این وجدان تازه یک وجدان سیاسی است که هویت انسانی را در رابطه با ملت و دولت ملی تعریف و فرمول‌بندی می‌کند. چنانکه پیش از این نیز اشاره کردیم، وجدان سیاسی مدرن پدیده‌ی تازه‌ای است که با رویارویی با وجدان گذشته‌ی بشری با جهاد و مبارزه‌ای دور و دراز با قرون وسطا شکل گرفته است و در بنیاد از بینش گیتیانه‌ی جهان مدرن سرچشمه می‌گیرد. انسان قرون وسطایی و پیش از آن، اگرچه دولت را می‌شناخت و به هر حال از نظام سیاسی بهره‌مند بود (زیرا که نظام سیاسی بُعدی ضروری و اساسی از نظام اجتماعی بشر است)، اما دولت را محور جامعه قرار نمی‌داد و هویت انسانی و اجتماعی خود را در نسبت با آن تعریف نمی‌کرد و نمی‌شناخت، بلکه این هویت از دو مایه‌ی فرهنگی سرچشمه می‌گرفت، یعنی دین و زبان، و تعلق بشری قومی بود نه ملی. یعنی افراد انسانی خود را از جهت نسبت با دین و زبان معینی از این یا آن قوم می‌دانستند و به همین دلیل زیستن در زیر حاکمیت این یا آن دولت چنان مسأله‌ی حادّی نبود که امروز می‌شناسیم، چنانکه شاخه‌های گوناگون قوم ایرانی قرن‌ها در زیر سایه‌ی قدرت‌ها و حکومت‌های بیگانه از اصل یونانی و عرب و ترک و مغول، زیستند بی‌آنکه «ایرانیّت» خود را از دست داده باشند، زیرا که ایرانیّت در اساس تعریفی سیاسی نداشت و یک هویت فرهنگی بود، و برای مثال، بزرگترین چهره‌ی مظهر ایرانیّت و مجاهد بزرگ حفظ زبان و خاطره‌ی قومی و تاریخی ایران، یعنی فردوسی، می‌توانست شاهنامه‌ی خود را به یک پادشاه ترک، یعنی محمود غزنوی، هدیه کند بی‌آنکه در این کار در اساس خود را دچار رفتاری ناهمساز ببیند. در آن روزگاران مرزهای حکومت‌ها و پادشاهی‌ها مرزهای ملی نبود، بلکه مرزهایی بود که

قدرت این یا آن پادشاه یا امیر توانسته بود خود را بسط دهد و پس و پیش رفتن این مرزها اغلب آثار مهمی در زندگی فرهنگی مردمان نداشت و اگر اثری می داشت در طول زمان دراز بود.

برای درک بهتر این مسأله باید به این نکته توجه کرد که تکوین مفهوم «ملت» به معنای جامعه‌ی سیاسی یا قومیتی که با بنا کردن دولت خویش بنیاد ملیت خویش را می گذارد، در همه‌ی زبان‌ها مفهومی ست تازه و اگر بازگردیم و سیر تکوینی این مفهوم را پیگیری کنیم می بینیم که تاریخ این مفهوم از دو قرن پیش تر نمی رود و چه بسا کمتر از آن است. در زبانهای اروپایی کلمه‌ی nation از ریشه‌ی لاتینی natio به معنای زاده شدن آمده و در اصل معنای نژاد و مردم و قوم داشته است. در زبان انگلیسی، به گواهی واژه‌نامه‌ی تاریخی آکسفورد، تاریخ مفهوم سیاسی و جدید این کلمه از ۱۸۱۸ فراتر نمی رود. در زبان فارسی نیز واژه‌ی ملت در اصل به معنای دین یا پیروان دین به کار می رفته، و تنها از مشروطیت به این سو در ترجمه‌ی واژه‌ی Nation معادل معنای سیاسی و تازه‌ی این کلمه قرار گرفته است تا به جایی که در برابر واژه‌ی «امت» به کار می رود، حال آن که در گذشته این دو کلمه کمابیش هم معنا بوده‌اند.

تفکر سیاسی اروپایی با آوردن مفهوم «قرارداد اجتماعی» به عنوان اساس نظری و توجیه فلسفی بنیان دولت و قانون و عدالت، میان «دولت» و «ملت» (یا مردمی که خواست آنان دولت را پایه گذاری می کند) پیوندی جدایی ناپذیر برقرار کرد و اهمیت انقلاب فرانسه در این است که با برافکندن حکومت سنتی پادشاهی و برقرار کردن حکومت قانونی، این نظریه را به عمل در آورد. انقلاب فرانسه - که از جنبه‌ی نظری و امدار اندیشه ورزان «عصر روشنگری» و بویژه روسو و کتاب قرارداد اجتماعی اوست - آن قیامی ست که در آن «مردم»، بنا بر نظریه‌ی قرارداد اجتماعی، دولت خود را پایه گذاری می کنند و آن سهمی از قدرت و حقی را که در زمانی فرضی و «ازلی» با پایه گذاری دولت به ایشان تعلق گرفته و سپس در جریان تاریخ پایمال شده، باز می یابند. از اینجا و با شور و غوغای انقلاب فرانسه و تقدس یافتن مفهوم «مردم» و «ملت» است که ناسیونالیسم جدید شکل نهایی خود را می یابد و از آنجا به سراسر

جهان راه می‌یابد. برای رفع بدفهمی‌ها باید گفت که این مفهوم تازه از ایمان به «ملت» و «میهن‌پرستی» (پاتریوتیسم) با شور و عشق کهنی که مردمان به سرزمین و قومیت خود داشته‌اند یک فرق اساسی دارد و آن اینکه آن شور و عشق کهن خود را با یک پیکره‌ی سیاسی یعنی دولت ملی همیشه یکی نمی‌کرده و حقیقت خود را در قدرت دولت و وفاداری به آن جست‌و-جو نمی‌کرده است. اما در این روزگار است که قومیت یکسره در ملت منحل می‌شود و پیکره‌ی قومی یک پیکره‌ی سیاسی شناخته می‌شود که می‌باید دولت و قدرت و استقلال سیاسی خود را داشته باشد. بدین ترتیب است که «جنبش‌های ملی» در صحنه‌ی تاریخ پدید می‌آیند و شور و غوغای ناسیونالیسم از فرانسه نخست راهی آلمان و ایتالیا و سپس اروپای شرقی و روسیه و سپس آسیا و افریقا و قاره‌ی امریکا می‌شود. ملت و ملت‌باوری مفهوم‌ها و اندیشه‌ها و شور‌هایی هستند که با گسترش تمدن اروپایی در سراسر کره‌ی زمین به همه جا راه می‌یابند، و به همین دلیل نمایندگان پرشور ملت‌باوری در آسیا نخست کسانی بوده‌اند که در رابطه با فرهنگ اروپایی آموزش دیده‌اند و با این مفاهیم آشنا شده‌اند و نمایندگان و پیشروان جنبش‌های ملی ضد استعماری نیز در این قاره چنین کسانی بوده‌اند.

و اما نکته‌ی مهم آن است که این وجدان سیاسی جدید که مفهوم تازه‌ای از ماهیت انسان و تاریخ و فرهنگ و معنای زندگی و جهت آن را به همراه می‌آورد و با دگرگونی‌های ژرف در جهان‌بینی و فرهنگ و زندگی اروپایی پیوند بی‌واسطه دارد، هنگامی که پا به آسیا می‌گذارد با «وجدان شرقی» که بنیان آن بینش دینی است، رویارو می‌ایستد. روشنفکران آسیایی که شاگردان و ریزه‌خواران سفره‌ی «روشنگری» اروپا هستند، پرومته‌هایی هستند که فروغ تازه‌ای را به ارمغان آورده‌اند تا به یاری آن بر تاریکی‌ها و «تاریک اندیشی»‌های مردم خود پرتوی افکنند و آن‌ها را از «جهل» برهانند. اینجا همین قدر می‌گوییم که وجدان سیاسی و تاریخی تازه‌ای که این قشر حامل آن است و می‌خواهد آن را به همه‌ی جامعه برساند، با وجدان و بینش سنتی جامعه‌ی آن‌ها دچار تضاد ریشه‌ای است. البته، این روشنفکران نسبت به

ریشه‌های بینشی که حامل آن‌اند نیز بیگانه‌اند و چه بسا بالمس سطحی و اثرپذیری فوری نقشی از ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن را در ذهن پذیرفته و می‌خواهند آن را با شتاب در جامعه به عمل بگذارند. جهان‌غریزه و استعمارزده از آنجا که دچار یک مسأله‌ی حادِ سیاسی یعنی رویارویی با قدرتِ غرب و چاره‌گریِ آن است با شتاب و شیفتگی نسبت به نمودهای خیره‌کننده‌ی تمدنِ اروپایی به این رویه‌های ایدئولوژیک می‌چسبد و آن‌ها را کلیدِ مشکلاتِ خود می‌یابد. ناسیونالیسم و برپا کردنِ «دولتِ ملی» نخستین راهِ حلی است که جهانِ استعمارزده برای مسأله‌ی خود می‌یابد و ناگزیر باید بیابد؛ اما از آنجا که این مفاهیم تازه از «دولت» و «ملت» و رابطه‌ی عمقی آنها با یکدیگر، که وجدانِ اروپایی پرورده است، در این جامعه‌ها ریشه‌ای ندارد و با بینشِ سنتیِ آنها ناسازگار است، در مرحله‌های بعدی از حلِ مسائل در می‌ماند و و بحران‌های بزرگی پدید می‌آورد. وجدانِ اروپایی از آنجا که مسأله‌ی رابطه‌ی «دولت» و «ملت» را همچون یک مسأله‌ی بنیادی طرح کرده و در طولِ چند قرن با پروراندن و ریشه‌دار کردنِ آن، همراه با دیگر دگرگونی‌های اجتماعی و اقتصادی و اندیشگی، به آن ایمان آورده است، در یگانه کردنِ پیکره‌ی دولت و ملت و پدید آوردنِ «دولتِ ملی» کامیاب می‌شود و این وجدان تازه، یعنی تعلق به دولت-ملت و همه‌ی لوازمِ اخلاقیِ آن، یعنی وفاداری به این پیکره و احساسِ وابستگی به آن و پیروی از قانونگذاریِ آن و سرانجام فداکاری و نبرد در راهِ آن و هر آنچه را که برای پایدار کردن و ریشه‌دار کردنِ آن ضروری است، به فردِ انسانی می‌آموزاند. دو جنگِ بزرگِ جهانی در اروپا جنگ‌هایی هستند که این پیکره‌های ملی برپا می‌دارند و بر سرِ مبارزه‌ی قدرتِ میانِ دولتهای ملی دهها میلیون قربانی انسانی به بار می‌آورند. اما کامیابیِ ناسیونالیسم در جهانِ غیرِ اروپایی تا آنجاست که احساساتِ ضدِ بیگانه ضدِ سروریِ بیگانه را می‌تواند برانگیزد و بیگانه را از خاکِ خود براند، و در واقع، می‌توان گفت آنچه توده‌های جهانِ سوم را در مبارزه با بیگانه در پشتِ سرِ رهبرانِ ضدِ استعمار قرار می‌دهد، «بیگانه‌هراسی» توده‌ها و نفرتِ شان از حضورِ عنصرِ بیگانه در میانِ شان است نه «ملت‌باوری» آنها به معنایی که گفتیم. به همین

دلیل، هنگامی که بیگانه رانده شد و «دولت ملی» برپا داشته شد و هنگام انجام وظایف و کارهایی رسید که به استواری این بنیان و آرمان «پیشرفت» تعلق دارد، این پیکره در کار خود در می ماند، زیرا که آن وجدان سیاسی و تاریخی ای که ملت باوری از میان اش سر بر می کشد، ریشه و عمقی ندارد و این پیکره بر ریشه هایی سست و نازک تکیه می زند، یا، به زبان روشنفکرانه، نا آگاهی مردم یا توده ها سدی در راه استواری بنیان دولت ملی می شود. البته، درست است که قدرت های استعماری از هر راهی می کوشند تا قدرت و نفوذ خود را در سرزمین های استعمارزده همچنان نگاه دارند و با دستکاری دستگاه سیاسی به هدفهای اقتصادی و سیاسی خود برسند، اما امکان این دستکاری را همان سستی بنیان دولت ملی فراهم می کند و عامل خارجی در اینجا از یک امکان داخلی بهره برداری می کند. نه آنکه خود آفریننده ای این امکان باشد. زیرا نمونه های کامیابی نیز از نظر جنبه ی خارجی دولت ملی در جهان سوم وجود دارد، یعنی پدید آمدن دولتهایی که بهر حال قدرت های بزرگ و استعمارگر نمی توانند هرگونه که بخواهند در امورشان دخالت کنند و علت آن قدرت نسبی کشور — مانند چین و هند — و نیز روشن بینی و استواری رهبران شان بوده است، اما جنبه ی اساسی مسأله، چنانکه گفتیم، گذر از مرحله ی بیگانه هراسی و مبارزه با قدرت امپریالیستی و در جهت ریشه دار کردن دولت ملی است که صورت آن پدید آمده اما ماده ای در خور خویش، و در نتیجه زندگی حقیقی، ندارد.

نظریه‌ی غربزدگی و بحرانِ تفکر در ایران*

با عنوان «غربزدگی» و کتاب نامداری که آل احمد در این باب نوشته بسیاری از ایرانیان آشنا هستند. البته وضع‌کننده‌ی عنوانِ غربزدگی آل احمد نیست و کس دیگری این واژه را ساخته است و از دیدگاه دیگری، و آل احمد تعبیر خود را از آن ارائه داده است. صرف نظر از آنچه آل احمد در این باره گفته، «غربزدگی» را می‌توان عنوانی برای یک برخوردِ روشنفکرانه در دوران خاصی از تاریخ معاصر برای طرح مسائل اساسی جامعه‌ی ایرانی در روزگار کنونی بدانیم؛ برخوردی که دیدگاه‌ها و جنبه‌های گوناگون دارد و در پی آن است که راه حل بحران کنونی ما را نشان دهد. به عبارتِ امروزی، «غربزدگی» و گفت-و-گوی‌های پیرامون آن، گفتمان (discourse) دوران خاصی از تاریخِ روشنفکریِ مدرن ماست. این زبان حال از سویی هم بیان آن ستیزی است که مارکسیسم-لنینیسم با «غرب» به عنوان دنیای

* این مقاله متنی سخنرانی‌ای است که در کنفرانس سالیانه‌ی مرکز پژوهش و تحلیل ایران CIRA در دانشگاه کلمبیا، نیویورک، در ماه آوریل ۱۹۸۹ ایراد شده و با اصلاحاتی به چاپ می‌رسد.

امپریالیسم و سرمایه‌داری دارد و هم آن ناسیونالیسمی که در جستجوی هویت و «اصالت فرهنگی» است و مخالف با هرگونه «نفوذ خارجی» و هم آن گرایش دینی‌ای که با غرب و «فساد فرهنگی» آن و، در نتیجه، نفوذش مخالف است و خواستار بازگشت به اصالت‌های خودی است؛ و هم انواع ترکیب‌های اینها، یعنی ترکیب دید مارکسیست-لنینیستی با دیدهای ناسیونالیستی و مذهبی (مانند دیدگاه آل احمد و شریعتی) در مقابله با غرب و جهان آن.

نظریه‌ی غربزدگی بر این اساس قرار دارد که چیزی هست به نام «غرب» در آن سوی جهان که صاحب تکنولوژی و زور است و، در نتیجه، امپریالیست و استعمارگر است و «جهانخوار»، و این از ماهیت نظام آن که سرمایه‌داری است برمی‌خیزد؛ و یا، به تعبیر آل احمد، سازنده‌ی ماشین است و صادرکننده‌ی آن، و در این سو چیزی هست به نام «ما» که اسیر روابط خود با آن «غرب» است و، در نتیجه، خودباخته و دورافتاده از همه‌ی اصالت‌های خود و از نظر سیاسی و اقتصادی و فرهنگی گرفتار رابطه‌ی خود با «غرب» و یا روابطی که «غرب» با زور بر او تحمیل کرده است. می‌توان دید که بنیاد این تعبیر از «غربزدگی» بر تئوری کلاسیک لنینی درباره‌ی «امپریالیسم» آخرین مرحله‌ی سرمایه‌داری است، اما آنجا که به جست‌وجوی «خود» و اصالت‌های خودی بر می‌خیزد از آن فاصله می‌گیرد، زیرا برداشت مارکسیست-لنینیستی از تاریخ بر پایه‌ی پیشرفت خطی و سراسر قرار دارد و، بنابراین، به گذشته و «خود» متعلق به آن گذشته، یعنی مجموعه‌ی فرهنگ و نهادها و هنجارهای اجتماعی آن، همچون چیزی واپس مانده و از آن روزگار بربریت و «فئودالیت» می‌نگرد که باید با جهش به جامعه‌ی سوسیالیستی از آن گذشت و از «ماقبل تاریخ» به تاریخ حقیقی پای گذاشت. اما نظریه‌ی غربزدگی آل احمد و شریعتی و گروهی از این دست، که گاهی عنوان «روشنفکران مذهبی» می‌گیرند، بر پایه‌ی چنین تصویری از تاریخ نیست، بلکه اینان در طلب بازگشت به چیز از دست رفته‌ای هستند که گوهر آن، از نظر ایشان، بر اثر هجوم «غرب» پوشیده مانده و دچار تباهی شده است. به همین دلیل، «غربزدگی»، از این دیدگاه، یک مفهوم منفی است و از یک

حالتِ بیمارگونه در زندگانی و فرهنگِ ما حکایت می‌کند و پسوندِ «-زدگی» در آن حکایت از همین بیمارگونگی پدیده دارد. به عبارتِ دیگر، آن چیزِ اصیل و قائم به ذات که در این سو بوده، یعنی فرهنگِ گذشته‌ی ما بر اثر این رابطه بیمار شده است. بنابراین، نظریه‌ی غربزدگی، در طیفِ گسترده‌ی آن، که حرف‌های آل‌احمد بخشی از آن است، کمر به آن بسته است که از چند-و-چون این رابطه پرده بردارد و راه عمل و بازگشت به اصالتِ «خود» را نشان دهد و از این جهت سرچشمه‌های آن را می‌توان نزد شاعر و متفکری مانند محمد اقبال هم یافت.

اما پرسش این است که این طرحِ فکریِ «روشنگرانه» و روشنفکرانه تا کجا به دلِ مسأله راه می‌برد و پرتوی بر آن می‌افکند و تا کجا خود علامتی از آن بیماری است که طرح می‌کند و از آن می‌نالند. به عبارتِ دیگر، باید دید و پرسید که این طرح که بسیار زود و شتابزده می‌خواهد از طرحِ نظریِ مسأله به صحنه‌ی عملِ سیاسی بجهد، تا کجا می‌تواند پرتوی بر معنا و ماهیتِ دو سویِ درگیر در این رابطه، یعنی «غرب» از سویی و «خود» اصیلِ «شرقی» یا «ایرانی»، از سویِ دیگر، بیفکند و یا ناتوانی آن از طرحِ درستِ نظریِ مسأله و روشنگریِ آن را تا کجا در شمارِ طرح‌های نظری-سیاسی شتابزده‌ی روشنفکرانه‌ی جهانِ سومی قرار می‌دهد؛ طرح‌هایی که خود نشانه‌ای از درماندگیِ این بخش از جهان از طرح و، در نتیجه، حلِ مسائلِ خویش است.

در این گفتار، تا آنجا که فرصت اجازه می‌دهد، به کوتاهی به یک جریانِ تاریخیِ همانند نگاهی می‌افکنیم و قیاسی میان این دو می‌کنیم تا شاید به طرحِ صورتِ مسأله کمکی شده باشد.

در تاریخِ دورانِ اسلامی یک بار پیش از این جنبشِ عظیمِ فکری‌ای پدید آمد که از یک بحرانِ ژرفِ درونی در آن تمدن سرچشمه می‌گرفت. آن بحران در سطحِ اندیشه (بدون جنبه‌های سیاسی و اقتصادی کنونی آن) چیزی مانند همین بحرانِ «غربزدگی» بوده است، یعنی، بحرانِ برآمده از حضورِ یک عنصرِ «بیگانه» در متنِ جهانی بر بنیادِ ایمانِ دینی و دشواری‌هایِ تحلیل و جذبِ آن، یعنی حضورِ فکرِ عقلی

یونانی در قالب فلسفه و منطق در جوار قرآن و وحی. تضاد و ناهمخوانی ژرف میان این دو، که در قرن‌های نخستین شانه به شانه‌ی هم پیش می‌رفتند، زاینده‌ی بحرانی بود که در قرن پنجم به اوج رسید و سرانجام می‌بایست به نحوی حل شود. زیرا شکاکیت عقلی فکر فلسفی و تحلیلی با تسلیم به وحی ناسازگار بود و هر چند که در اندیشه‌ی فارابی و ابن سینا کوشش می‌شود که این تضاد پوشیده بماند، اما، مثلاً، در پوزیتیویسم و فلسفه‌گرایی ذهنی درخشان علمی‌ای همچون محمد زکریای رازی این تضاد از خود پرده بر می‌دارد. این بحران و تضاد، که پژوهش در آن خود مبحثی دلکش از تاریخ تفکر در دنیای اسلامی است، سرانجام به دست ابو حامد محمد غزالی یکسویه به سود وحی حل می‌شود. همانطور که می‌دانیم، از قرن دوم هجری جنبش ترجمه در دنیای اسلامی آغاز می‌شود و کتاب‌های یونانی و سریانی و هندی و ایرانی به عربی ترجمه می‌شود و فلسفه‌ی یونانی، بویژه شاخه‌ی ارسطویی‌اش آمیخته با فلسفه‌ی نو افلاطونی یا افلوپینی رفته-رفته جا باز می‌کند و از قرن سوم و چهارم به یک جریان فکری بسیار قوی تبدیل می‌شود و در زمینه‌ی مابعدالطبیعه و ریاضیات و منطق و شاخه‌های گوناگون فلسفه آثار فراوانی نوشته می‌شود و در قرن چهارم فارابی به عنوان پایه گذار فلسفه‌ی اسلامی پایه‌های آن را می‌ریزد و در اواخر قرن چهارم و نیمه‌ی اول قرن پنجم ابن سینا در مقام شارح بزرگ فلسفه در دنیای اسلامی اساسی را می‌ریزد که در قرن‌های بعد پایه‌ی بسط تمامی فلسفه و حکمت‌الاهی می‌شود. به این ترتیب است که بحران بزرگ تضاد میان عقل (به معنای یونانی) و وحی رخ می‌نماید. غزالی در کتاب معروف نهافت الفلاسفه، که به قصد شکستن کمر فلسفه در دنیای اسلام نوشته شده است، این مسأله را طرح می‌کند که باید فساد را که از راه نفوذ فلسفه دامن دین را گرفته و آن را در خطر افکنده چاره کرد و در واقع از دیدگاه کلام اشعری و سپس دیدگاه صوفیانه به مبارزه با فلسفه بر می‌خیزد و احتجاجات فلسفی و مبانی مابعدالطبیعه‌ی فلسفی را مورد پرسش قرار می‌دهد و می‌کوشد که به استناد شریعت و ایمان این اصول و پایه‌ها را بشکند و، مثلاً، با طرح مسأله‌ی مانند ناتوانی فلاسفه در اثبات صانع و یا بار رد مفهوم ازلیت عالم در نزد فلاسفه و اثبات آفریدگی جهان از

دیدگاه شریعت و دین، فلسفه را بشکند و این ضربت را در واقع می‌زند. یعنی از غزالی به این سو کمتر بحث عقلی و نظری صرف جدا از ایمان و روح ایمانی طرح می‌شود و فلسفه و میراث فکر فلسفی به نحو دیگری در دنیای اسلامی ادامه‌ی حیات می‌دهد این بحث را از این جهت طرح می‌کنیم که، از سوی دیگر، بنیاد اندیشگی دنیای مدرن نیز زنده شدن یونانیت و فلسفه در فضای رنسانس اروپاست و ما بار دیگر با اندیشه‌ی یونانی در بنیاد روبه‌رو هستیم که بسط آن تمدن مدرن را با تمام توانایی‌های استثنایی‌اش به وجود آورده است و برخورد امروزین ما با برخورد دیروزین در متن رشد و بسط تمدن اسلامی قیاسی روشنگر تواند بود.

برخورد غزالی یک برخورد با اصطلاح رادیکال و اساسی است با فلسفه و تفکر فلسفی و مابعدالطبیعه‌ی فلسفی. البته او منطق را می‌پذیرد و به عنوان ابزار فکر حتا در حوزه‌ی فقه و کلام وارد می‌کند و ارتباطی ناگسستی میان فلسفه و منطق نمی‌شناسد، اما بر مابعدالطبیعه‌ی فلسفی سخت می‌تازد و آن را رد می‌کند. اهمیت فکر غزالی در این است که او در واقع درست ریشه و اساس را می‌چسبد و این ریشه و اساس بدرستی در فضای فرهنگ اسلامی با حدود سه قرن پرورش فکر فلسفی پرورانده و شناخته شده بود و غزالی خود پیش از نوشتن تهافت الفلاسفه، به تحقیق در فلسفه برخاسته و برای روشن کردن اساس آن کتاب مقاصد الفلاسفه را نوشته بود که شرحی روشن از مبانی فلسفه است. به عبارت دیگر، برخورد نظری با اساس فکر فلسفی بر پایه‌های استواری قرار گرفته بود و در طول دو-سه قرن زبان جا افتاده‌ای برای فلسفه و بیان نظری فراهم شده بود. بنابراین، برخورد غزالی با اساس یونانیت است از دیدگاه ایمانی. آنچه غزالی می‌کند در واقع آن است که می‌خواهد بحران میان وحی و عقل را حل کند و این کاری بود در فضای تمدن اسلامی می‌باید انجام می‌شد، یعنی این دو همچنان در جوار یکدیگر و در مقابل یکدیگر و رقیب یکدیگر به صورت یک تضاد حل نشده نمی‌توانست باقی بماند. بنابراین، یکی می‌بایست به سو دیگری از میدان به در رود و یا به نحوی در دیگری حل شود و به نظر نمی‌رسد که امکان آن وجود می‌داشت که عقل یونانی بتواند بر وحی و قرآن غلبه کند. مجموع شرایط تاریخی و

فضای فکری و روحی تمدن اسلامی چنین امکانی نمی‌داد، یعنی، امکان رخ دادن همان چیزی که در فضای رنسانس اروپا پیش آمد، که چیرگی یونانیت بر وحی مسیحی بود. اما این رویارویی با فکر یونانی در ساحت تفکر صورت می‌گیرد. غزالی نویسنده‌ای است توانا و متفکر اهل علم کلام و متصوّف و در گسترش فرهنگ دینی اسلامی از جهات گوناگون نقشی بزرگ دارد و کاری که او می‌کند در ساحت تفکر است و آنچه از این پس روی می‌دهد آن است که عقل یونانی برای کشاکش با وحی تابع آن می‌شود و دیگر معیار سنجش وحی قرار نمی‌گیرد و، در واقع، به نحوی در آن منحل می‌شود و عامل و ابزار بسط وحی در عالم نظری می‌شود، یعنی آنچه به نام فلسفه و حکمت از این پس در جهان اسلامی رشد می‌کند از مقوله‌ی عرفان نظری و حکمت الاهی است که عقل قیاسی و تحلیلی را در خدمت وحی در می‌آورد. نمونه‌ی عالی آن محی‌الدین ابن عربی است که به اساطیر دینی ساخت سیستمانه می‌بخشد و یک هستی‌شناسی نظری بر بنیاد وحی پدید می‌آورد که در آن عالم مفاهیم (بحث اسماء) با اساطیر و تخیل و زبان شاعرانه ترکیب می‌شود و، به این ترتیب، تفکر اسلامی در بینش عرفانی و شاعرانه و دستگاه نظری حکمت الاهی به کمال می‌رسد. به عبارت دیگر، عقل ارسطویی با عقب‌نشینی از جایگاه خود جا برای شهود و وحی و الهام باز می‌کند و ارتباط باطنی و شهودی نیز از راه بیان مفهومی امکان آن را می‌یابد که خود را در دستگاه اندیشه‌ی نظری عرضه کند. به قول مولوی «عقل دیگر»ی در کار می‌آید («عقل دیگر بخشش یزدان بود / چشمه‌هایش در درون جان بود») که عقل فلسفی را تابع خود قرار می‌دهد. اگر بخواهیم به زبان هگل سخن بگوییم، در اینجا یک نوع حرکت دیالکتیکی دیده می‌شود که نخست به صورت دو عنصر متضاد، یعنی وحی محمدی و قرآن از سویی و عقل نظری و منطقی از سوی دیگر، پدیدار می‌شود و سپس این تضاد به صورت هم نهاد (سنتری) حل می‌شود که از ترکیب عقل نظری و وحی پدید می‌آید و حاصل آن فضای روحانی تمدن اسلامی است که به تفکر و هنر و ادبیات در قالب خاص خود مجال ظهور و کمال می‌دهد. به این ترتیب، می‌توان گفت که با ضربه‌ی شکننده‌ی غزالی فلسفه نابود نشد بلکه تابع شد و این همان

چیزی است که پژوهندگان غربی با عنوان انحطاط تفکر فلسفی در دنیای اسلامی از آن یاد می‌کنند.

در شعر فارسی از سنایی و خاقانی تا عطار و مولوی و حافظ به فلسفه و فکر عقلی محض بسیار تاخته‌اند، اما در حقیقت در بنیاد جهان‌بینی آنان نیز یک اساس فکری وجود دارد که حاصل همین انحلال فلسفه در وحی است که به اندیشه و زبان شاعرانه بُرد و بُعد تازه‌ای می‌دهد.

به هر حال، آنچه از این سنتز پدید می‌آید ظهور روح (یا به تعبیر آلمانی Geist) تازه‌ای است که در درون خود امکان سیر روحانی و معنوی تازه‌ای را می‌دهد که در قالب شعر و هنر و تفکر ظاهر می‌شود، و این روح زندگی خاص خود و تاریخ ویژه‌ی خود را دارد. به این ترتیب است که می‌توانیم بگوییم آن کاری را که با غزالی آغاز می‌شود، به اصطلاح مارتین هیدگر، یک «پی‌افکنی» (Begründung) است در عالم تفکر که مبداء تمدن قرار گیرند.

و اما نظریه‌ی «غربزدگی» که به طرد و نفی «غرب» برخاسته در بنیاد چه گونه برخوردی است و آیا می‌تواند نوعی «پی‌افکنی» تازه به شمار آید؟ همانطور که اشاره کردیم، «غربزدگی» بر مبنای این تصور است که چیزی به نام «غرب» در آن سو هست و چیزی به نام «ما» در این سو که میان‌شان رابطه‌ی غالب و مغلوب وجود دارد که ناشی از تسلط یکی بر دیگری است و مغلوب و منکوب شدن آن دیگری، که ما باشیم، نوعی، با اصطلاح، از خود بیگانگی است که باید با بازگشت به اصالت خود چاره شود. اما مشکل اساسی این نظریه این است که از آنجا که شناخت درستی از هیچ‌یک از دو سوی این تضاد ندارد و بر بنیادی نااستوار قرار گرفته است، در درون خود دوران می‌کند و راه به بیرون نمی‌تواند بگشاید. از نظر تنگی وقت، من تنها به دو نماینده‌ی مشهور این طرز تفکر، یعنی شریعتی و آل‌احمد، بسنده می‌کنم و از دیگران اکنون چشم می‌پوشم. این دو نفر به نظر می‌رسد که به اسلام روی آورده‌اند و از آن راه به طرد غرب برخاسته‌اند، اما آیا روی آوری آنها به اسلام و نفی و طرد «غرب» از همان نوع غزالی است؟ فرق عمده‌ی این دو با غزالی آن است که دین

برای غزالی هدف بود، اما برای اینان وسیله است برای جهاد سیاسی. البته انکار نمی‌توان کرد که در آل‌احمد و شریعتی یک احساس غربت (نوستالژی) نسبت به دین هست و نوعی تمنای بازگشت به اصل خود که ناشی از تریب دینی خانوادگی است، اما این تمنا نمی‌تواند در آندو واقعیت پیدا کند به دلیل آنکه این دو به عنوان «روشنفکر» تعلق به بنیاد فکری دنیای امروز پیدا کرده‌اند، یعنی در بن تعلق به همان چیزی پیدا کرده‌اند که در ظاهر به نام «غرب» نفی می‌کنند و می‌خواهند از آن بگریزند. یعنی قیام آندو بر ضد وضع موجود به نام همان ارزشهایی است که دستاورد تمدن مدرن است و خواهان آن چیزی هستند که در واقع همان آرمانشهر روشنفکرانه‌ی جهان کنونی است و از درون ایدئولوژی‌های مدرن در می‌آید، یعنی از درون لیبرالیسم، سوسیالیسم، کمونیسم. این پای‌بندی به ارزشهای انسانی که تعلق به تمدن مدرن دارد درست در مقابل ارزشهایی قرار می‌گیرد که غزالی را به میدان جدال و مبارزه می‌کشید. برای غزالی دین وسیله‌ی قرب به خداست و بازگرداندن انسان به اصل روحانی خود، برای پاک کردن او از گناه و حیوانیت و تمنای غریزی، برای صاف و روحانی کردن او، ولی برای شریعتی و آل‌احمد دین وسیله‌ی انگیزش سیاسی است در جهت آرمانشهر اینجهانی و در این منظر سرمنزله روحانی ماورایی وجود ندارد (البته این حکم کمابیش در مورد تمام تفسیرها و برداشت‌های ایدئولوژیک جدید از دیانت درست است). به عبارت دیگر، «غربزدگی» نمونه‌ی اندیشه‌ی روشنفکرانه‌ی است که ادامه‌ی پروژه‌ی روشنفکری در غرب است و ناشی از نشت و نفوذ ایدئولوژی‌های مدرن به جهان غیر غربی، اما از جهت فکری نمی‌تواند به بنیاد فلسفی و نظری غرب برود. یعنی بر خلاف غزالی که به ریشه می‌رود و با بنیادی‌ترین مفاهیم و اساس جهان‌بینی فلسفی روبرو می‌شود، در این جا ریشه‌ها همه در مه و تاریکی قرار دارند. برای مثال، اینان نمی‌توانند به سراغ دکارت بروند و درکی از آن بنیاد اندیشگی ندارند که «سوژه» (sujet) را بنیاد قرار می‌دهد و در واقع با اساس مدرنیّت (modernité) بیگانه‌اند و از آن پرسش نمی‌توانند کرد، و خود در عمق ناآگاهانه از آن تأثیر پذیرفته‌اند، بلکه در مقام «روشنفکر متعهد»

سراسر تأثیر ایدئولوژی‌های مدرن را باز می‌تابانند. به این ترتیب، این نحوه‌ی تفکری ست سترون و گرفتارِ دورِ باطل، زیرا در باطن چیزی را می‌خواهد که در ظاهر نفی می‌کند و بعکس. در نتیجه، به علت این ابهام و تاریکی اساسی در فکر راهی به پیش ندارد و روشنگر چیزی نیست، اگرچه در میدان شعار و جنگ سیاسی سلاحی مؤثر باشد. به عبارت دیگر، اندیشه‌ای ست بی‌بنیاد و از دورن دچار تضاد که بر تضادِ درونی خود چیره نمی‌تواند شد و به سطح روشن آگاهی نمی‌تواند آمد.

این نکته را هم در پایان بیفزایم که اگر قرار باشد ما از این دنیای تیرگی و ابهام فکر که ناشی از برخورد سطحی با غرب در ساحت رابطه‌ی قدرت و سیاست است بگذریم و از مرحله‌ی فکر ایدئولوژیک به طرح عمیق مسائل برسیم می‌باید به پرسش بنیادی از ماهیت مدرنیت و نسبت ما با آن پردازیم.

ظاهر و باطن تجربه‌ی تاریخی ما در رویارویی با غرب

شک نیست که آنچه مایه‌ی همه‌ی تب و تاب جامعه‌ی ماست و تجربه‌ای که از جهت زیر و زبر شدن همه‌ی مفاهیم و معانی در عالم اندیشه می‌کنیم و همچنین تلاطم‌های اجتماعی و سیاسی که به صورت دگرگونی اساسی همه‌ی صورت‌های روابط انسانی، بنیان‌های اقتصادی، نهادهای اجتماعی و نیز طغیان‌ها و انقلاب‌های سیاسی مشاهده می‌کنیم، حاصل برخورد دنیای گذشته‌ی ما با تمدن جهانگیر غربی است. می‌گوییم «جهانگیر» از آن جهت که این تمدن، برخلاف همه‌ی تمدن‌های گذشته‌ی بشری در یک حوزه‌ی جغرافیایی محدود نمانده و سراسر کره‌ی زمین را درنوردیده و بنیان همه‌ی تمدن‌ها و فرهنگ‌ها را با تسخیر و تصرف یا نفوذ آشکار و پنهان خود زیر و زبر کرده و اکنون از کره‌ی زمین به سوی آسمان‌ها روان است. بنابراین، ما هرگز نتوانسته ایم از آنچه همه‌ی بشریت تجربه می‌کند دور و برکنار بمانیم. برای روشنتر شدن اهمیت این برخورد و تجربه — که از همه جهت در تاریخ بی‌مانند است — بد نیست که نخست نگاهی کوتاه به سه تاخت و — تاز بزرگی که در گذشته از بیرون به

ما شده است، بیفکنیم.

تاخت-و-تازهای خارجی بر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها اثرهای گوناگون دارند. گاه مایه‌ی داد-و-ستد فرهنگ‌اند، گاه مایه‌ی دگرگونی بنیادی در فرهنگ و تمدن، و گاه مایه‌ی ریشه کن شدن آن؛ و گاه با حل شدن قوم تازنده در قوم شکست خورده و روان شدن خونی تازه در رگ‌های فرهنگ و تمدن، جانی تازه به آن می‌دهند. و آن را به مرحله‌ای تازه فرا می‌برند. تاخت و تازهایی که با بن و ریشه‌ی حیات فرهنگی کاری ندارند، اگر قوم را دچار کم خونی شدید نکنند، چه بسا انگیزه‌ی جهشی تازه در آن می‌شوند. اما خطرناک‌ترین تاخت-و-تازها آنهایی است که با ریشه‌ی تمدن و فرهنگ و با تمامی موجودیّت آن کار دارد، یعنی تاخت-و-تاز تنها جهت سیاسی و نظامی یا اقتصادی ندارد، بلکه تمامی موجودیّت قوم را به مبارزه می‌طلبد، به عبارت دیگر، چالشی ست فراگیر؛ یعنی تنها نمی‌خواهد که از او فرمان برند و خراج پردازند، بلکه با ساخت و سازمان تمامی فرهنگ و نهادها و ارزش‌های آن و، در نتیجه، با ساخت روان یکایک مردم سر-و-کار دارد و آن را پریشان یا زیر-و-زبر و دگرگون می‌کند. اینگونه تاخت-و-تازها هم می‌توانند مایه‌ی نابودی کلی باشند هم با آمیختن عنصر معنوی تازه با فرهنگ بومی جهشی تازه در سطحی عالی تر به آن بدهند؛ و هم موجب جهش‌ها (موتاسیون‌ها)ی شگفت در اثر ترکیب «ژن»های فرهنگی بکلی بیگانه با یکدیگر شوند؛ چنانکه امروز از ترکیب عناصر فرهنگی غرب با فرهنگ‌های بسیاری از اقوام و ملت‌ها مشاهده می‌کنیم.

اگر سه هجوم بزرگی را که در طول تاریخ ایران به این سرزمین شده است، بنگریم، هر یک را از جهاتی که بر شمردیم دارای ویژگی‌های جداگانه می‌یابیم. نخستین آن‌ها حمله‌ی اسکندر بود، یعنی تاخت-و-تاز یونان به ایران. اما این حمله چیرگی سیاسی و نظامی می‌خواست و مایه‌ی داد-و-ستد فرهنگی میان ایران و یونان شد، اما در پی آن نبود که یونانیّت را یکسره جانشین ایرانیّت کند، زیرا یونانیّت داعیه‌ی رسالتی بشری نداشت و فرهنگ خود را فرهنگی والا و در خور یونانیان می‌دانست نه سزاوار «بربران»؛ همچنانکه ایرانیان نیز فرهنگ خود را از فرهنگ

«ایران» جدا می‌کردند و برتر می‌شمردند. به همین دلیل با حمله‌ی اسکندر سلسله‌ی تاریخ و فرهنگ ایران از هم ننگست و یونانی‌مآبی از حدود دربار سلوکی و اشکانی و پرداختن به برخی نماهای آن فراتر نرفت و سرانجام عصیبت قومی ساسانی آن مایه‌ها را هم زدود و میدان رشدی به آن نداد. اما حمله‌ی عرب چیزی دیگر بود. برقی از عالمی دیگر به روانی پرشور در جزیره‌العرب زده بود که می‌خواست نور آن را نه تنها به تمامی عرب بلکه به تمامی بشریت برساند. رسالتی تازه دعوتی تازه داشت که عرب و عجم و ترک و رومی نمی‌شناخت و خطاب آن به انسان بود و نظمی تازه برای جهان می‌خواست. از اینرو، تاخت-و-تاز عرب به معنای زیر-و-زیر شدن و از نو شکل گرفتن تمامی هستی تاریخی و فرهنگی ما بود. حتا فردوسی نیز با همه‌ی نازش خود به فرهنگ ایرانی و فرکیانی و ایرانی، به خود می‌بالید که «به مهر علی و نبی» کهن شده است. دریغ است که از آن «دو قرن سکوت» سندهای گویایی نداریم تا بدانیم که روح ایرانی در کشاکش با این دعوت تازه چه می‌کرده است. به هر حال، چه بسا «دو قرن سکوت» لازم بوده است تا دستگاه گوارش روح ایرانی بتواند این عنصر تازه را در خود جذب کند و آن را مایه‌ی جهش فرهنگی تازه‌ای کند.

حمله‌ی عرب تنها حادثه‌ای بز روی زمین نبود، بلکه همراه آن حادثه‌ای شگرف در آسمان نیز می‌گذشت، یعنی خدایی تازه خدایی کهن را از صحنه می‌راند. با برآمدن این خدای تازه، که دعوت جدید حامل نام و کلام او بود، خدای کهن می‌بایست فرو شود. این نبرد معنوی در قلمرو روح بسیار عظیم تر و سرنوشت سازتر از آن جنگی بود که در قادسیه و نهاوند و جلولا در گرفت؛ چنانکه امروز چیزی از گرد سواران و چکاچاک نیزه‌ها و شمشیرها و غوغای مردان و اسبان آن جنگ‌ها، برجا نمانده است، اما آثار جنگی که در آسمان گذشت هنوز بر روی زمین باقی ست و نام و کلام این خدا روح مردم را به جنبش می‌آورد و یا آگاهی تازه‌ی «روح ایرانی» به خود گهگاه در گوشه-و-کنار آن کشاکش دیرینه را تازه می‌کند.

برآمدن و فرو شدن خدایان حادثه‌ای شگرف است، زیرا با برآمدن شان معنا و جهت تازه‌ای در زندگی مردمان پدیدار می‌شود؛ شوری تازه پدید می‌آید و روح از

گرمای تازه‌ای برخوردار می‌شود و به جنبش در می‌آید و همه چیز در نور تازه‌ای دیده می‌شود. همین‌گونه فرو شدن‌شان به معنای نابودی جهت و معنای یک زندگی، یک تاریخ، و تیره-و-تار شدن چشم‌انداز جهان در برابر چشمان گرویدگان است. نشستنِ الله به جای اهورامزدا حادثه‌ای شگرف در قلمرو روح و فرهنگ ایرانی بوده است.

آنچه در حمله‌ی مغول از سر گذرانندیم این بود که خدای ما دارد ما را به سبب گناهان بسیاری که بر روی زمین کرده‌ایم و به علت فساد که رانده‌ایم، گوشمال می‌دهد. صوفیان می‌گفتند، «باد استغنائی حق است که می‌ورزد»، اما خدای ما غروب نمی‌کرد، بلکه مانند خدای بنی اسرائیل، در عین آنکه قوم خود را گوشمال می‌داد و به سبب گناهان‌اش بر او خشم می‌گرفت، نگهدار او نیز بود و او را از نشیب و فرازهای تاریخی می‌گذراند. اما مردمی که از برابر لشکر عرب می‌گریختند، شاهد آن بودند که خدای‌شان ایشان را وانهاد و روی پنهان کرده است و پرستشگاه‌هایش یکایک به پرستشگاه خدای تازه‌ای بدل می‌شود که آنان نه نام‌اش را می‌شناختند نه از کلام‌اش در آن زمان چیزی می‌فهمیدند. خدای آنان خود روی در گریز نهاده بود و این واماندگی و بی‌پناهی دردناک می‌باید دردی بی‌مانند در روح‌شان پدید آورده باشد و همین درماندگی و بی‌پناهی در پهنه‌ی زمین و بسته بودن درهای آسمان‌شان بود که آنان را در برابر قومی که خدا را به نامی تازه می‌خواند و به نام او تیغ می‌زد، از پای در آورد. پس، اگر ما آنهمه آثار فرهنگ و زبان را از جنگ مغول بدر بردیم و در برابر حمله‌ی عرب کمتر چیزی تاب آورد و ماند همان بود که جنگ ما با مغول بر روی زمین بود، اما جنگ اصلی با عرب در آسمان بود. در حمله‌ی عرب ما ناگزیر می‌بایست دو‌یست سال خاموش باشیم تا آن جنگ آسمانی در روح ما به نتیجه برسد و با خدای تازه و نام و زبان و کلام او اخت شویم و کلام او دوباره روح ما را به جوشش در آورد. اما در حمله‌ی مغول از چنگیز تا نوادگان‌اش فاصله‌ای چندان نبود (حدود ۵۰ سال) تا از پس آنهمه خونریزی و ویرانگری دوره‌ی تازه‌ای از شکوفایی همان فرهنگ آغاز شود و فرمانروایان مغول خود به مسلمانانی مؤمن و به پشتیبانان فرهنگ و ادب و معماری و

شعر بدل شوند و دوران تازه‌ای از شکوفایی معماری و علم و تاریخ‌نویسی و نقاشی و جز آن آغاز شود. مغول با همه‌ی ویرانگری‌هایش نتوانست بنیاد ما را براندازد و از میراث چند قرنه‌ی فرهنگی چیز زیادی را نابود کند، زیرا او بر روی زمین با ما می‌جنگید و خود در آسمان تسلیم ما شد. مغول هیچ چیز را از بنیاد دگرگون نکرد، بلکه خونریزی او چه بسا همچون حجامتی بود برای تن فساد گرفته‌ی روزگار عباسی و خوارزمشاهی.

چالش غرب: تجربه‌ای شگفت

آخرین تاخت بزرگ از بیرون به ما تاختی ست که از غرب شده است. این تاخت ماهیتی بکل جدا از تاخت -و- تازهای دیگر دارد و به همین دلیل اثرها و برایندهای آن در تاریخ ما بکل چیز دیگری ست. این تفاوت از کجاست؟ از آنجاست که تمدن غرب ماهیتی جدا از همه‌ی تمدن‌های دیگر بر روی زمین دارد؛ تمدنی ست که تمامی ذهنیت بشر و تمامی آنچه را که بر روی زمین است و تمامی آنچه را که «آسمانی» ست از نو ارزیابی و قالبگیری کرده است.

یکی از شگفتی‌های هجوم غرب به ما آن است که با سپاه و لشکر بر ما نتاختند، بلکه ذره-ذره و از زیر پوست در ما نفوذ کردند. ما قدرت نظامی غرب را دورادور می‌شناختیم، اما آنها در این هجوم از سلاحی بهره گرفتند که ما کمابیش هیچ از آن نمی‌دانستیم؛ و این سلاح دیپلماسی بود که یکی از دستاوردهای آن تمدن است.

ایران در قرن نوزدهم در میان دوزبانه‌ی یک گیره گیر کرده بود که یک زبانه‌اش از شمال فشار می‌آورد و یک زبانه‌اش از جنوب. آن که از شمال زور می‌آورد روسیه بود و آن دیگری از نظر نظامی و سیاسی از جنوب و در معنا از غرب. روسیه برای ما «غرب» نبود. دست بالا دروازه‌ای بود به سوی غرب، به سوی اتریش و آلمان و فرانسه و انگلیس. روسیه بیشتر راه ارتباط زمینی ما با غرب بود؛ یعنی در آن اسطوره‌ای از غرب که اندک-اندک در ذهن ما شکل می‌گرفت روسیه جایی نداشت. ما از روسیه و قدرت‌اش می‌ترسیدیم و نفوذاش را در داخل می‌پذیرفتیم. اما این

پذیرش تنها از سر ترس بود. ما در روسیه تمدن و فرهنگی برتر نمی‌شناختیم و روس‌ها تا چند قرن پیش از آن برای ما در حکم مردمان بربر بودند. روسیه برای ما جاذبه‌ای نداشت و کمابیش می‌دانستیم که خود عرصه‌ی برخورد و کشاکش با موج‌هایی است که از غرب به جانب آن می‌آمد.

هنوز چندان از آن زمان نمی‌گذشت که پطر دروازه‌های روسیه‌ی قرون وسطایی و فرو بسته را به سوی غرب گشوده بود. بعدها، با پدید آمدن روسیه‌ی بلشویکی بود که روسیه کعبه‌ی ایدئولوژیک «روشنفکران» آسیایی و از جمله ایرانی شد و افسونی پرکشش پیدا کرد. قدرت روسیه پیش از آن برای ما کمابیش چیزی بیش از حضور سالدات و قزاق نبود.

اما اسطوره‌ای که در ذهن ما از غرب شکل گرفت از تماس دورادور ما با کشورهای اروپای غربی و خبر یافتن از شگفتی‌های کارشان و قدرت‌شان و شیوه‌ی تازه‌ی زندگی‌شان پدید آمد و سپس این قدرت را در قالب قدرت انگلیس تجربه کردیم که همچون قدرتی مرموز و جادویی از رخنه‌های پنهان به درون می‌خزید. تجربه‌ی ما از قدرت انگلیس براساس افسانه‌ای بود. در تمام طول تاریخ خود هرگز چنین تجربه‌ای نکرده بودیم.

آورده‌اند هنگامی که سفیدپوستان اروپایی به سرزمین امریکا پا نهادند، بومیان آن سرزمین گفتند: «اینان خدایان‌اند که از دریا آمده‌اند؛ اما سفیدپوستان آن مردمان را «وحشی» نامیدند، یعنی مردمانی که به حیوان نزدیکتراند تا به انسان و به همین دلیل هر رفتاری با آنان رواست. این رویداد چند قرن پس از آن باز هم روی داد، یعنی هنگامی که اروپایی‌ها آسیا را در چنگ گرفتند، این مردمان در چشم ما رفته-رفته شکوهی خدایی یافتند و قدرتی خدایی در آن‌ها سراغ کردیم و ما در چشم آنان پیوسته خوارتر و پست‌تر شدیم و به حیوان نزدیکتر تا جایی که اروپایی می‌توانست بر آستانه‌ی خانگاه و باشگاه‌اش بنویسد: «ورود سبک و چینی (یا ایرانی) ممنوع!» و آئینه‌ی «حاجی بابای اصفهانی» را پیش چشم‌مان گرفتند تا شکل زشت و ناهنجار و خنده دار خود را در آن ببینیم.

ما برای نخستین بار قدرتی را می‌دیدیم که از درهای مخفی دیپلماسی به درون می‌خزید. قدرت انگلیس همچون شبح همه جا را فرا می‌گرفت بی آنکه چندان نیازی به سر باز و توپ و تفنگ داشته باشد. تنها یکی - دو ضربه در میدان جنگ کافی بود تا به ما بفهماند که ما از پس آن قدرت بر نخواهیم آمد. تجربه تاریخی ما از هجوم خارجی در طول هزاره‌ها همواره به این صورت بود که اقوامی از سرزمین‌های دور و نزدیک، اما از راه زمین، ناسپاه خود بر این سرزمین می‌تاختند و شهرها و روستاها را غارت می‌کردند و می‌سوزاندند، و به هر حال، حضوری بساویدنی داشتند. اما این تجاوزگر تازه از سرزمین بسیار دور و ناشناخته می‌آمد و قدرت اصلی آن هم در دریا بود - قدرتی که ما در طول تاریخ مان کمتر چیزی از آن می‌دانستیم. پرتوهای شگفت‌انگیز جاذبه‌ی این قدرت از پس دیوارهای چند باغ در تهران و چند شهرستان - باغ سفارت و کنسولگری - می‌تافت. این باغ‌ها رفته-رفته برای ما حالت جادویی عجیبی یافت؛ چیزی مانند کوشک‌های افسانه‌ای جن‌ها و پریان. هر کس از درهای آن می‌گذشت و به درون آن راه می‌یافت گویی به جایگاه خدایان اولمپ راه یافته است. کشش جادویی همین باغ بود که مشروطه‌خواهان را نیز به آنجا کشاند (زیرا آنان همان چیزی را می‌خواستند که خداوندان باغ مظهر آن بودند، یعنی «دموکراسی»). پرتوهای این قدرت جادویی که از هر سو می‌تافت به همه جا رخنه می‌کرد و ما را جادوزده و حیران برجا می‌گذاشت. با حضور این قدرت تازه، که اکنون مظهر آن «سفیر» و «شارژدافر» بود نه سرهنگ و سردار، تمام معادله‌های تاریخی برهم خورده بود. ما با قدرتی روبه‌رو بودیم که کمابیش هیچ از ماهیت آن نمی‌دانستیم و راه رویارویی با آن را نمی‌شناختیم. شگردهای کهن ما در کنار آمدن با خان‌های ترک و مغول و نفوذ از درون در آنها و دگرگون کردن شان و اهلی و بومی کردن شان دیگر به کار نمی‌آمد، بلکه اکنون این قدرت بود که از درون در ما نفوذ کرده و ما را رام و دستاموز کرده بود و همه‌ی ترفندها و شگردهای ما را شناخته و باطل کرده بود. این قدرت حضوری اثری داشت که تمامی فضا را پر می‌کرد و ما رفته-رفته عادت کردیم که همه جا «دست انگلیس» را در کار ببینیم. گویی این قدرت شبکلاه حضرت سلیمان و قالیچه‌ی او را

داشت که هر جا می‌خواست می‌توانست حاضر شود بی آنکه دیده شود.^۱ ما پیش از آن دوره‌های ناتوانی و تبه‌گنی داشته بودیم و شکست‌ها خورده بودیم. اما هیچ یک مانند این یک نبود. و این تنها ما نبودیم که چنین تجربه‌ای می‌کردیم. دو غول همجوار ما، چین و هند، با همه عظمت افسانه‌ای‌شان و تمامی آسیا (جز ژاپون که در راه دیگری بود) چنین ماجرابی را می‌گذرانند. ما مردمان مغرور به فرهنگ و تاریخ و دین خود، مردمانی که زبان و شعرمان زبان بین‌المللی و ادب نیمه‌ای از آسیا بود؛ مردمانی که بر سر مذهب‌مان آن همه جنگ‌های خونین کرده بودیم، که سپاهیان‌مان تا چندی پیش در سایه‌ی تبرزین نادر یا تیغ آقا محمد خان قاجار از آن سو پهنه‌ی هند را در نور دیده و از این سو ضرب شستی جانانه به روس‌ها نشان داده بودند؛ مردمانی بودیم که پهنه‌ی امپراتوری‌مان یا حوزه‌ی نفوذ قدرت‌مان از جیحون تا فرات و از سند تا آن سوی قفقاز را می‌پوشاند، اکنون خوار و زبون بازیچه‌ی قدرتی شده بودیم که از چند سو چون آن هیچ نمی‌دانستیم. فساد و ضعف و حقارت سراب‌مان را فرا گرفته بود. مردمانی خسته و از پا نشسته بودیم که جهان و کار جهان را به چیزی نمی‌گرفتیم. دیگر کارهای بزرگ و ماندگار از ما بر نمی‌آمد. نوعی «دم غنیمت است» بر همه‌ی روان‌مان حکومت می‌کرد. کچلی و تراخم و سفلیس و کوفت و هزار

۱ در آغاز قرن گذشته فرنگ در ذهن مردم شرق تصویری ست خیال‌انگیز و افسانه‌ای. در حقیقت، سرزمین هزار و یک شب همانجاست. فرنگی ست که چراغ علاء‌الدین را در دست گرفته و ثروت‌های بیکران شرق را می‌جوید و می‌یابد و می‌برد. چوب جادو نیز که به هر چه خورد خوانی گسترده می‌گردد، در چنگ اوست. مگر نه اینکه «تجارت او را ثروتمندتر می‌کند، کار او را سیرابتر، و فکر او را دورتر می‌برد؟» سندباد بحری ست و با دنیای کوتوله‌ها در جنگ. سرمشقی ست اجتناب‌ناپذیر. نام او ورد زبان است و گفتار و کردارش مرجع تقلید. قضاوت و داوری اوست که تعیین‌کننده و معیار همه‌ی ارزشهاست. پیرامون او راه‌هایی از احترام فرا گرفته و آوازه‌ی شهرت و معلومات‌اش همه جا پیچیده است... تا مدتها هر اروپایی که به ایران می‌آمد چون نقیض جادویی داشت و چاره‌ی هر دردی را می‌دانست، به عنوان طیب تلقی می‌شد. فریزر می‌نویسد: «در ایوان کی در دهی منزل کرده بود. همه‌ی مردم ده آمده بودند و از او درمان دردهای خود را می‌خواستند و به نظر آنان فرنگی کسی بود که می‌توانست کور را بینا کند، لاغر را چاقی بخشد و جذامی را مداوا نماید.»

هما ناطق، «فرنگ و فرنگی مآبی»، کتاب الفبا، جلد ششم، ۱۳۵۶.

درد و بیماری این نژاد فرسوده را ضعیف تر و ضعیف تر می کرد. خانه هاماں تاب یک برف زمستانی را به زحمت می آوردند. نقاشی های فلاندن و دیولا فوارا در سفرنامه هاشان ببینید که چه گونه در و باغ قصرها و بازارها و مسجدها و پل ها و دروازه ها همه و همه رو به ویرانی دارد. سفرنامه ی دکتر پولاک اتریشی تک نگاری (مونوگرافی) یک جامعه و دولت سراپا گنبدیده و بیمار است. از خودی ها، مثلاً، باید یادداشت های اعتمادالسلطنه را خواند و چیزهای دیگری از اینگونه را که همه حکایت از داستان غم انگیز یک زندگانی پوسیده و پاشیده دارند.

اما دنیای بیرونی، قدرت های جوان نوخاسته، نمی گذاشتند به آسانی پای مان را رو به قبله دراز کنیم و از خستگی روزگاران دراز و حمله ها و تاخت و تازها و خونریزی های بی حساب به خواب رویم. احساس خطر از هجوم تازه ای از بیرون بازتابی غریزی در ما داشت. مکانیسم طبیعی دفاع از خود، ما را برانگیخت تا پرسیم چه خبر تازه ای شده است؟ در آن سر دنیا چه می گذرد که فشار امواج قدرت اش در این سو اینگونه حس می شود؟ نخستین دانشجویان ما روانه ی فرنگ شدند تا با این راز آشنا شوند. اما میان آنچه پطر، شاه جوان و برنیرو و بااراده ی روسیه در غرب دید و آنچه ناصرالدین شاه دید فرقی بزرگ بود. بر اثر این رفت و آمدها از ظاهر ماجرا چیزهایی دیدیم. توپ و تفنگ و نظام ارتشی، و راه آهن و کارخانه، و نظم اجتماعی و حقوقی و قانونی، و شهرهای آبادان و بندرهای پررونق و اعتماد به نفس و کوشش و غرور و پیشرفت علم و غوغای دنیای صنعتی را. قدرت همیشه خیره و افسون می کند و ما خیره و افسون زده بر جای ماندیم. یکبار مردی پیدا شد با غیرت و اراده، که از همه ی ذلت ما دل اش به درد آمده بود و می خواست چاره اندیشی کند و راه را هم درست شناخته بود: اصلاح دربار و ایجاد ارتش قوی و آوردن علم و تکنیک غربی. اما فساد در ما آنچنان ریشه دار و قوی بود که اینهمه سختی و اراده را بر نمی تافتیم. به یاد آوریم که چه ساده و آسان این مرد را از سر باز کردیم که می خواست بر ما سخت بگیرد. ناصرالدین شاه به دکتر پولاک اتریشی گفته بود که «امیر کبیر] سخت بود، خیلی سخت!» یعنی ما می خواستیم پاهای پیر و خسته مان را در آفتاب دراز کنیم. اما او

مزاحم بود و باید از سرباز می‌شد. همه‌ی طرح‌ها و کارها با شکست روبه‌رو می‌شد. شاه قاجار که آشکار و نهان به این شکست رضا داده و احساس درماندگی می‌کرد، در حرمسراها و شکارگاه‌هایش با زنان و مردان و دلچک‌ها و وزیران و مشاوران گند گرفته‌اش فرورفتن آرام-آرام این کشتی را تماشا می‌کرد. اگر چه ما عادت کرده‌ایم که همیشه گناه را از گردن خود باز کنیم و به گردن دیگران بیندازیم، و همه چیز را به پای دخالت انگلیس و روس بنویسیم، ولی واقعیت این است که ما خود فاسدتر و خسته‌تر و وامانده‌تر از آن بودیم که کاری برای خویش بتوانیم کرد. اما در میان اهل کشتی از ترس غرق و لوله درگرفته بود. همه کمابیش خطر را حس می‌کردند اما کمتر راه چاره‌ای می‌شناختند. از آن میان دو سه صدا برخاست که نداهایی تازه در می‌دادند. ملکم پیشرو آوردن تمدن فرنگی شد و تسلیم کامل در برابر تمدن فرنگی و پوست انداختن در برابر آن را سفارش می‌کرد و بعد شاگرداش سید حسن تقی‌زاده همین راه را در پیش گرفت و پس از او بسیاری دیگر. صدای رسای دیگری هم برخاست که خطر را خوب حس می‌کرد و آن صدای سید جمال الدین اسدآبادی بود که از دهلی تا لندن و پاریس و پترزبورگ و قاهره و اسلامبول و تهران همه را زیر پا می‌گذاشت و پرچم اتحاد اسلامی را در دست گرفته بود. هر کس از سر سودای خویش سخنی می‌گفت، اما سخن‌ها همه شتابزده و تند-و-تیز و ستیزه‌آمیز بود، زیرا فرصت پژوهش از سر آرامش فراهم نبود - و صد سالی است که این داستان ادامه دارد. ملکم روزنامه‌ی قانون را منتشر کرد، یعنی که رمز تمدن غربی در قانون است و راه نجات ما در نظام قانونی. طالبوف کتاب احمد و مسالک المحسنین را نوشت تا به زبان ساده ما را از علم باخبر کند و از جهل برهاند. میرزا آقاخان زیر نفوذ اندیشه‌های پیشروان انقلاب فرانسه از حکومت مردم و اراده‌ی عمومی سخن می‌گفت، تا نسلی بعد که کسروی پیدا شد و شعر و صوفیگری و چیزهایی از این دست را علت تباهی ما دانست و دست در دامن نوعی مذهب عقلی زد؛ و سپس دیگران و دیگران که طرح مسائلی غرب و غربزدگی کردند و همه چاره‌جوی اما اغلب بسیار سطحی و همه‌ی چاره‌ها به راه‌های بن بست برمی‌خورد.

روزگار حیرانی

ما مردمان شرقی، برخلاف غربیان، نسبت به راه سو-رسم زندگی مردمان دیگر در طول تاریخ درازمان کمتر کنجکاوی داشته‌ایم و کمابیش همیشه در لاک خودمان بوده‌ایم، و اگر سیر سو-سفری می‌کردیم این سیر سو-سفر اغلب عمودی بوده است، از زمین به آسمان، از خاک به افلاک، از ساحت حیوان و بشر به بارگاه فرشتگان و خدا، از سرای فانی به سرای باقی، و اگر بر روی زمین هم سیر سو-گشتی می‌داشتیم، سیر سو-گشتی درویشانه برای تزکیه نفس می‌بوده است. در برابر بیشمار سفرنامه‌هایی که اروپاییان از سفرهای خود به قاره‌های دیگر برجای گذاشته‌اند و هزاران نکته در باب زندگی دیگر مردمان در آن‌ها هست و دقت‌های فراوان در شیوه‌ی زندگی فردی و اجتماعی و سیاسی مردمان دیگر در آن‌ها می‌توان یافت، در میان ما شاید دست نداشتن به دریا و نیز وحشت از غربت و نداشتن کنجکاوی نسبت به شیوه‌ی زندگی مردمان دیگر، جز چند اثر انگشت‌شمار مانند سفرنامه‌ی ابن بطوطه و تحقیق ماللهند ابوریحان، کمتر کسی را می‌یابیم که اثری از خود در پژوهش زندگی در آفاق دیگر برجا گذاشته باشد و از آن‌ها که باقی گذاشته‌اند کمتر آثار کنجکاوی و پژوهندگی هوشمندانه به چشم می‌خورد و شیوه‌ی نثرنویسی قالبی و قلبی و پرتکلف و بی‌روح ما هم شاید مانع دیگری بوده که چشمی دید قالبی خود را کنار بگذارد و به چشم کنجکاوی به چیزی بیگانه و غریب بنگرد. اما در غرب آن روح اودیسه‌ای بی‌باک و خطرگر که بی‌باکانه به هر گوشه‌ی زمین می‌تاخت و با ذهنیتی فاوستی در همه چیز می‌نگریست، حتا پیش از آنکه دوران استعمارگری اروپا در آسیا آغاز شود، پژوهشگران و پویندگان‌شان دربارهِ هر گوشه‌ی این قاره‌ی بزرگ بسیاری چیزها گردآورده و ضبط کرده بودند و بعدها دستگاه‌های جاسوسی و رخنه‌گری آنان این دانسته‌ها را کامل کردند.

باری، هنگامی که برخورد ما و غرب از حالت پیشامدی و گهگاهی به در آمد و پیوسته و پایدار شد، سیر تاریخ غرب حاصل خود را به صورت یک نظم سیاسی-اجتماعی تازه به بار آورده و در راه علم و تکنولوژی بسیار پیش تاخته بود. ما

از راه برخورد با این جنبه‌های آشکار تمدن غربی و دیدن آن‌ها و سنجیدن وضع خود با آن‌ها، چاره‌ی ضعف و حقارت خود و راه نجات خود را در این عوامل می‌جستیم. ما رمز برتری تمدن غرب را در نظم سیاسی و اجتماعی آن - که بر پایه‌ی مفهوم حکومت قانون و دموکراسی بود - دانستیم^۱، و همچنین در رویکرد آنان به علم تجربی و سرانجام در دستاوردهای تکنیک. این بود که آستین‌ها را بالا زدیم و نمونه‌هایی از آن‌ها را وارد کردیم: چند تاکارخانه، یک مدرسه‌ی بزرگ (دارالفنون) برای تدریس علوم جدید، و سرانجام، با مشروطیت بذری حکومت قانون و دموکراسی را. اما این بذرها در خاک ناسازگار ما رشد نمی‌کرد و بر نمی‌داد و جوانه‌های آن پس از مدتی می‌خشکید. با همه‌ی شور و شیونی که برخی می‌کنند که استعمار چنین و چنان کرد و نگذاشت ما به مدارج ترقی برسیم، ولی، همچنانکه اشاره شد، مانع اصلی در راه، از سویی، فساد و پوسیدگی تاریخی ما بود، و گرنه ژاپن کمابیش همان راه امیر کبیر را گرفت و رفت و رسید. در عالم نظر، پیوستگی ذاتی و بنیانی این عوامل را، که جدا جدا در تمدن غربی می‌دیدیم، در نمی‌یافتیم. ما نمی‌توانستیم بفهمیم - و هنوز هم نمی‌توانیم - که چه پیوندی ست میان روی آوردن به علم تا حد علم‌پرستی و نظم اجتماعی و سیاسی بر پایه‌ی قانون و این هر دو از کجا سرچشمه می‌گیرند. ما این نکته را در نمی‌یافتیم - و هنوز هم در نمی‌یابیم - که اگر برای آنها این اصل به کرسی نشسته و به خاطر آن خون‌ها ریخته‌اند و انقلاب‌ها کرده‌اند که نظم سیاسی و اجتماعی باید بر پایه‌ی قانون باشد، از آن جهت است که از چند قرن پیش از آن برای آنان یقین حاصل شده بود و ارسطو از دو هزار سال پیش به آنان آموخته بود که جهان بر پایه‌ی قانون می‌گردد. به عبارت دیگر، ایمان به علیّت و علیّت‌باوری (دترمینیسم) طبیعی بود

۱. حنا ناصرالدین شاه قاجار هم این نکته را فهمیده بود: «در این سفر آنچه ملاحظه کردیم، نظم و ترقی اروپا به جهت این است که قانون دارند. ما هم عزم خود را جزم نموده ایم که در ایران قانونی ایجاد نموده ...»

«خاطرات عباس میرزا ملک‌آرا» در ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، فریدون آدمیت، چاپ اول، ص

که راه را به قانون‌باوری (لگالیسم) در زندگی سیاسی و اجتماعی گشود. باری، ایمان به قانونمندی طبیعت و ساخت مکانیکی هندسی آن و بری بودن آن از دخالت هر قدرت ناپایدار، ایمان به قانونمندی نظم اجتماعی و سیاسی را، در مقام بخشی از هستی، لازم می‌آورد. همچنانکه تمامی نظم قضایی و قانونی غرب در اصل بر مفهوم «قانون طبیعت» بنا شده است. همانگونه که طبیعت پیرو نظمی عقلی است که در آن نهفته و در حال عمل است و علم می‌باید به آن راه برد، جامعه‌ی انسانی نیز می‌باید پیرو نظمی عقلی باشد، نظمی که از اجماع عقل‌ها در بنیانگذاری نظم سیاسی (دولت) پدید می‌آید، یعنی شرکت همگانی در بنیانگذاری دولت. پس قانون طبیعی و قانون موضوعه از یک ریشه‌اند و ریشه‌ی هر دو در عقل است و شناسنده‌ی آنها نیز عقل است. عقل و کارکرد عقل در ذهن بشر است که نظم قانونی در جامعه و علم را همچون وسیله‌ی شناخت جهان و تکنولوژی را همچون ابزار دستیازی بشر در طبیعت و بهره‌وری از آن ممکن می‌کند. این ارتباط ذاتی میان این سه عنصر بظاهر جدا از هم از کجا فراهم شده است؟ از فلسفه. فلسفه‌ی جدید با ایمان به عقل (راسیونالیسم) و ایمان به تجربه (آمپیریسم) زمینه‌ی این حرکت انقلابی را فراهم کرد.

اما، ما با فلسفه چه نسبتی داشتیم؟ چیزی به این نام هم در گوشه-و-کنار برخی از مدرسه‌های ما در جوار فقه و حدیث و کلام و اصول درس داده می‌شد، اما بیشتر در حد ورزشی بود برای گروهی مردم هوشمند، مثل یک بازی فکری که حدود «طاق بشری» را نیک می‌شناخت و پا از آن فراتر نمی‌گذاشت و اجازه‌ی بیرون گذاشتن پای از این گلیم را به خود نمی‌داد. یک موضوع دعوا هم برای این بازی فکری پرداخته بودند: اصالت وجود و اصالت ماهیت. اما همه‌ی این بازی فکری در حصار ایمان بود و بیرون از متن زندگی و بی‌تأثیر در آن. اگر اصحاب فلسفه از شر تکفیر قشریان می‌رستند، به آنها اجازه داده می‌شد که در باشگاه ورزش فکری خود با یکدیگر مسابقه بدهند و به مجادلات خود دلخوش باشند. به هر حال، اگر چیزی هم به نام «فلسفه» وجود داشت، آن اودیسه‌ی پرجسارت انسان غربی نبود که به هر قلمرو خدایی نیز می‌توانست دستیازی کند و فلسفه‌ای نبود که پس از رنسانس اندک-اندک

خود را در مقام تنها راه شناسایی جهان و رمز و راز آن جانشین ایمان کرده بود.^۱ پس، برآستی، ما در تاریکی دست به این فیل می‌سودیم و دست هر یک از ما به هر جای آن می‌خورد گمان می‌کردیم که فیل همان است: یکی رمز چیرگی و برتری اروپاییان را در آزادی‌های سیاسی و اجتماعی‌شان می‌دید و در حکومت قانون، یکی در علم، یکی در صنعت، و هیچ‌کس نمی‌توانست آن را در تمامیت‌اش ببیند. دیدن او در تمامیت‌اش برای ما ممکن نبود. نهنگی به کشتی ما پهلوزده بود که هر یک از ما در تاریک-روشنای غروب مدنیّت‌مان سرش را می‌دید یا دم‌اش را یا بال‌اش را، و در این هنگامه‌ی ترس و آشوب که همه به فکر «نجات» هستند و دست به آسمان برداشته‌اند، چه کسی را فرصت آن است که به آرامی پرسد: نهنگ چیست؟^۲

۱. برخی از پیشروان هوشمند مشروطیت به اجمال متوجه این نکته بودند. چنانکه میرزا آقاخان می‌گوید: «چون هنوز در مردم ایران فیلسوفی قوت ندارد و همه مستضعفین و محتاج فناپذیر هستند... برای اصلاح حال آنها پاره‌ای وسایل به نظر می‌آید و آن این است که اگر از طایفه‌ی نیم‌زنده‌ی ملایان تا یک درجه‌ای معاونت بطلبیم، احتمال دارد زودتر مقصود انجام بگیرد.» فریدون آدمیت، همان.

۲. «این سیل عظیم بنای تمدن بشری که از بلاد غرب به سمت ممالک اسلامیّه سرازیر است، اگر ماها رؤسای اسلام جلوگیری نکنیم و تمدن اسلام را کاملاً به موقع اجرا نگذاریم، اساس مسلمانی تدریجاً از آثار آن سیل عظیم محو و نابود خواهد شد.» میرزا محمد حسین نائینی، تنبیه الامه و تزیه المله.

جان پریشانِ ایران

بر این جانِ پریشانِ رحمت آرید
که روزیِ کاردانِ کاملی بود

جهانِ ایرانی چیست؟ چه گونه جهانی است؟ این جهانی که سرچشمه‌ی دردها و لذت‌ها و آرزوها و امیدها و بیم‌های ماست. این جهانی که خود ماست. آیا به این پرسش، که بنیادی‌ترین پرسش‌ها برای ماست، تاکنون پاسخی گفته‌ایم؟ آیا این پرسش، جدا از امیدها و بیم‌ها و هوس‌ها و خودخواهی‌های ما، به روشنی رویاروی ما قرار گرفته است؟ بی‌گمان این دشوارترین پرسش‌ها برای ماست، زیرا با تمامیِ نهانگاه و تاریکخانه‌ی وجود ما سر-و-کار دارد؛ با آنجا که ریشه‌هایش در دوردستان تاریکِ تاریخ، و نیز در پنهان‌ترین پستوها و تاریکناهی‌های روانِ ما گم است. در این کلافِ پیچیده که ماییم، هر کس به گمانی سررشته‌ای را می‌شناسد. اما آیا برآستی می‌شناسد؟ اما این پرسش چرا امروز سرسختانه خود را رویاروی ما می‌نهد؟

آنچه این پرسش را سرسختانه پیش روی ما می‌نهد جهانی است که «جهان

امروزه یا «جهان مدرن» نامیده می‌شود. این جهان با پرسشگری بی‌امان‌اش، با جویندگی بی‌پایان‌اش، با ابزارها و تکنیک‌هایش، که هر چیزی را از هم می‌شکافتد تا درون و بیرون‌اش را نیک بنگرد، تا بداند که چیست و کجایی است و چرا هست و به چه کار می‌آید؛ این جهانی که هیچ چیزی را رها نمی‌کند و حتّاً پیرترین‌ها و خسته‌ترین‌ها و شکسته‌ترین‌ها را نیز وا نمی‌نهد تا در گوشه‌ی تنهایی و گمنامی خود بمیرند و بپوسند و خوابِ پیرترین‌ها و خسته‌ترین‌ها و شکسته‌ترین‌ها را نیز برمی‌آشوبد و آن‌ها را از هر گوشه و کنار از دلِ خاک بیرون می‌کشد و تکه-تکه به هم می‌چسباند و در زیر نورافشان‌های موزه‌های خود به نمایش می‌گذارد تا، با همه شکسته-بستگی‌شان، نشان دهد که چیستند و کجایی‌اند و به چه کار می‌آمده‌اند. زیرا این جهانی است خواستارِ دانستن. و اما خواستِ دانایی او همان خواستِ توانایی اوست. می‌خواهد بداند تا بتواند. این جهانی است که بیرون از خواستِ دانایی و خواستِ توانایی خود چیزی نمی‌شناسد. هیچ عالمِ غیب، هیچ عالمِ دست‌نیافتنی و ناشناختنی که از قلمرو خواستِ او بیرون باشد، برای او وجود نمی‌تواند داشت. در برابر چنین جهانی که در آن جسارتِ عقلِ انسانی هیچ حد و سرریزی نمی‌شناسد، هر چیزی می‌باید وجودِ خود را در پیشگاه او اثبات کند. در چنین جهانی هیچ چیزی را یارای ایستادگی در برابر این جسارتِ بی‌پایان یا گریز از برابر آن نیست، بلکه هر چیزی می‌باید در پیشگاه این خواستِ دانایی و خواستِ توانایی سر فرود آورد و اُبژه‌ی مطالعه‌ی آن شود و سرانجام ماده‌ی خامی شود که در زیر فشارِ این خواست از نو صورت و معنا می‌پذیرد. از جمله تمامی جهان‌های کهن و فروبسته‌ی انسانی، تمامی آن جهان‌های خودبسنده و مغروری که گمان می‌کردند حقیقتِ جاودانه را می‌دانند و بازیستن در ساحتِ این «حقیقت» خود را از دیگران برتر می‌پنداشتند؛ تمامی آنها، با تمامی فرهنگ و تاریخ و زبان و ادبیات و اساطیر و فولکور و جغرافیا و طبیعتِ پیرامون‌شان، می‌باید در زیر ذره‌بین این کنجکاوِ بی‌پایانِ عقلِ مدرن از نو پدیدار شوند و ارزش و معنا و جایگاه و کارکردِ خود را روشن کنند. آن‌ها ناگزیر از آن‌اند که خود را از نو بشناسند. آن‌ها می‌باید در پرتو زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی

و علم تاریخ و نقد ادبی مدرن هر آنچه را که از این مقوله است و نیاکان‌شان سده‌ها و هزاره‌ها را با آن‌ها به سر آورده‌اند و در عالم‌شان آفریده‌اند، از نو بشناسند و ارزیابی کنند؛ همچنانکه می‌باید در پرتو علم جغرافیا و زیست‌شناسی و زیست‌بوم‌شناسی و گیاه‌شناسی و جانورشناسی مدرن، همه‌ی طبیعت پیرامون خویش را بشناسند. اما چه وظیفه‌ی دشواری است این شناخت و بازشناسی؛ چه کار ناممکنی! و ما شاگردان تنبلی کلاس علم مدرن چه نمره‌های بد که در کارنامه‌ها مان نداریم و چه درجاها که نزده‌ایم! یک قرن و نیم پیش از این ما را که در لاک خود خفته بودیم با دمیدن در شیپور بیدارباش از خواب پراندند. گویی صور اسرافیل بود که ما را به صحرای محشر می‌خواند (اینجا در معنای نمادین مهم‌ترین روزنامه‌ی صدر مشروطیت، یعنی صور اسرافیل، دقت باید کرد). ولوله و غوغایی در جهان در گرفته بود که ما را نیز از جای پراند. اما این رستاخیز تازه همین جا بر روی زمین پیش آمده بود - در پیشگاه خدای تازه‌ای که ما با آن آشنایی نداشتیم: تاریخ! در پیشگاه خدای تاریخ بود که اکنون همه‌ی قوم‌ها و ملت‌ها، کردارنامه بر کف، می‌بایست بایستند و پاسخگویی گذشته‌ی خود باشند. در پیشگاه او بود که مردمان روی زمین بر اساس کرده‌ها و یافته‌هاشان به دوزخیان و بهشتیان بخش‌بندی می‌شدند. اکنون که در این رستاخیز تاریخ مقام خدایی یافته بود، وجدان آخرت‌اندیش ما نیز می‌بایست به وجدان دیگری بدل شود: آگاهی تاریخی! و رسولان و پیام‌آوران تازه‌ای می‌بایست از جانب او پیام آورند و نور آگاهی: روشنفکران! چه دشوار است خدای آشنای دیرینه‌ای را رها کردن و به خدای نا آشنای تازه‌ای ایمان آوردن که از سرزمین‌های ناشناس می‌آید! چه تاریخ دردناکی است تاریخ ایمان آوردن به خدای تاریخ!



به تازگی کتابی در فرانسه دوباره چاپ شده است که ترجمه‌ی فارسی نام‌اش «جان ایران»^۱ است. این کتاب نخستین بار در ۱۹۵۱ در پاریس به چاپ رسیده و سه

1. *L'ame de L'Iran*, Sous la direction de René Grousset, Louis Massignon, Henry Massé. Préface de Daryush Shayegan, Edition Albin Michel, Paris 1990.

ایران‌شناس فرانسوی نامور - رنه گروسه، لویی ماسینیون، هانری ماسه - در نشر آن همت گمارده بودند و نامدارانی چون دوشن-گیمن، گودار، و ریپکا، و از ایران پرویز خانلری و رشید یاسمی، در آن مقاله دارند. کتاب بر روی هم ستایشنامه‌ای ست از ایران و فرهنگ آن و نقش فرهنگی آن در جهان. به ویژه دو مقاله رنه گروسه و ماسینیون در این باب است. این کتاب به همین مناسبت این بار به همت داریوش شایگان، نویسنده ایرانی، و با دیباچه‌ای از او بر این چاپ تازه، همراه با مقاله‌ای چاپ‌نشده‌ای از هانری کربن، پس از حدود چهل سال دوباره در پشت ویتترین کتابفروشی‌ها نمایان شده است.

شایگان در دیباچه‌ای که بر کتاب نوشته است شرح می‌دهد که چه گونه در نوجوانی، هنگامی که در انگلستان به دبیرستان می‌رفته، به این کتاب برخورد و بویژه «مقدمه‌ی عالی» رنه گروسه بر این کتاب ذهن او را در مورد ایران و جایگاه آن در تمدن بشری روشن کرده است. گروسه می‌گوید که ایران، به عنوان یکی از کهن‌ترین تمدن‌های جهان، توانسته است همه‌ی تاخت و تازها را از سر بگذراند و همه‌ی عناصر بیگانه را در خود بگوارد و با اینهمه همچنان ایرانی بماند. در عین حال، ایران گره‌گاه برخورد شرق و غرب و آمیزشگاه این دو است و به همین دلیل جایی مرکزی دارد: «ایران جوش خوردگی هماهنگی شرق و غرب و یگانگی تجزیه‌ناپذیر آن دوست.»

انگیزشی که این مقاله بویژه به ذهن این جوان ایرانی، یعنی شایگان، می‌دهد، او را به آنجا می‌کشاند که سپس در مقام شاگرد هانری کربن به دنبال کردن سیر اندیشه و هنر ایرانی پردازد و پس از آن همه عمر خاطر به اندیشه در کار ایران بسپارد و چند کتاب در این باب به فارسی و فرانسه بنویسد.

باری، دیدن این کتاب و خواندن دو-سه مقاله در آن انگیزه‌ای شد برای من نیز که حرف‌های پراکنده‌ای را که در ذهن داشتم جمع و جور کنم و بر کاغذ بیاورم. این کتاب هنوز می‌تواند به احساس‌های ناسیونالیستی ما خوراک دهد و شور و غروری برانگیزد. اما از یاد نبریم که کتابی ست از چهل سال پیش، از روزگاری که ما

سالمندان امروز هنوز کودک یا نوجوان بودیم، از روزگاری که هنوز شرق شناسان بزرگ زنده بودند، زیرا هنوز «شرق» نیم نقیسی می زد و در کوچه-پس کوچه های تنگ اش و در پس دیوارهای بلند خانه ها و در آهنگ لخت زندگی اش و در دوری اش از بسیاری از نمودهای زندگی مدرن، و در هزاردالان ذهن های مردمان شرمگین و توداراش جلوه هایی از یک جهان محوشونده را می شد یافت، روزگاری که «شرق» در آستانه ی آن بود که یکسره به «جهان سوم» بدل شود، جهان آشوب زده و پرتلاطم و پردرد و رنجی که از گذشته ی خود در تاب است و راهی به آینده نمی شناسد و از اکنون خود در عذاب. در سالهای پایانی عمر «شرق» - که ما نیز پاره ای از آن بودیم - هنوز باد پترودلار به پرچم ما نخورده بود و بسیاری چیزها در ژرفنای ما در خواب زمستانی قرون وسطایی بودند. در آن سال ها اگر چه چندین دهه از «بیداری شرق» می گذشت - و «بیداری شرق» یعنی آغاز پایان «شرق» و برآمدن «جهان سوم» - و تلاطم های انقلاب مشروطیت و دنباله های جنگ جهانی یکم و دوم بسیاری چیزها را زیر و رو نکرده بود. اما ما که هر روز از کوچه های پر خاک یا پر گل و از کنار دیوارهای کاه گلی به مدرسه می رفتیم و سقف بام های کاه گلی مان در باران چکه می کرد، تنگ دست بودیم و ساده، و هنوز با نجابت و سر به زیری شرقی هر جور را از زمین یا آسمان بر می تافتیم و چندان لب به شکایت از تقدیر خود باز نمی کردیم و به رضای خدا رضا می دادیم - زیرا ما شرقیان اهل ایمان بودیم و جفاهای این جهان را به امید لب حوض کوثر و لطف حور و غلمان در آن جهان تاب می آوردیم و «ایماژ بهشت» را در خود و هنر خود می پروردیم! در چنین فرصتی بود که شرقی هنوز بود، و در نتیجه، شرق شناسان نیز بودند و می توانستند ما را در متن تاریخ یکپارچه ای ببینند که از هزاره های پیش از تاریخ تا آن روزگاران را در بر می گرفت و هنجار و رفتار و آثار ما حکایت از پیوستگی در متن این تاریخ می کرد، تاریخی که ما خود کمتر چیزی از آن می دانستیم و این شرق شناسی و باستان شناسی اروپایی بود که آن را برای ما باز یافته و نوشته بود.

و اما، «شرق»، شرقی که شرق‌شناسی می‌شناسد، آنجا رو به پایان می‌نهد که تاریخ «بیداری» ما آغاز می‌شود. و این بیداری یعنی آگاهی تازه‌ای که از ایده‌ها و ارزش‌های مدرن مایه می‌گیرد و، در نتیجه، به نام ارزش‌های «روشنگری»، تمامی گذشته، و از جمله آن گذشته‌ی «شرقی»، را همچون تاریخ جهل و بی‌خبری انسان و گرفتاری او در چنگال خرافات می‌بیند و می‌خواهد برای دگرگون کردن وضع و سرنوشت او قیام کند. پایان شرق زمانی است که شرقی بر زندگانی و جهان خود می‌شورد و چیزی دیگر و زندگانی‌ای دیگر می‌خواهد. و بدینسان است که خیزاب‌های شورش و انقلاب و جنگ بر می‌خیزد و جهان نیمه‌جان و از نفس افتاده‌ی شرقی در قرن نوزدهم به جهان پر آشوب انقلاب زده و شوریده‌ی پس از جنگ دوم جهانی بدل می‌شود. پایان «شرق» آغاز «جهان سوم» است؛ یعنی پایان جهان خودبسنده و در خود فروبسته‌ی فرهنگ‌ها و تمدن‌هایی که در زیر ضرب نیروی شکننده و جهانگیر مدرنیته (modernité) از هم می‌گسلد و دروازه‌ها و باروهایش فرو می‌ریزد و به روی چشم‌اندازی نو و جهانی تازه از معنای زندگی و فرهنگ و انسانیت گشوده می‌شود. امواج و آوارهای این فروریختگی و گشودگی است که جهانی اینچنین پر آشوب و پردلهره برای ما فرا آورده است. این فروریختگی‌ها و گشودگی‌ها نه تنها در جهان بیرونی — در ساخت اقتصاد و دولت و شهرنشینی و معماری و جز اینها — که مهم‌تر از آن، در جهان درونی ما روی داده است. تمامی دیوارها و باروهای جهان فروبسته و خودبسنده‌ی شرقی در درون ما فرو ریخت و ما را در دلهره‌ی گشودگی در برابر جهانی قرار داد که از چند و چون آن چیزی نمی‌دانستیم: اینجاست که انسان اهل رضای تن به سرنوشت سپرده‌ی شرقی به انسان ناخرسند جهان سومی بدل می‌شود و حکیم آرام و افتاده‌ی شرقی یارند دست از دو جهان شسته به روشنفکر ناخرسند انقلابی جهان سومی. انسان جهان سومی انسانی است ناخرسند که جهان او با سنجه‌های جهانی دیگر — «جهان پیشرفته» — سنجیده می‌شود و نمودارهای مصرف و سواد و سطح زندگی ناکامی‌های او را در زندگی به زبان آمار بیان می‌کنند. تا زمانی که او به جهان شرقی خود متعلق بود چنین سنجه‌هایی برای سنجش در کار نبود؛ بلکه جهان «شرقی»

او به سادگی و به عنوانِ شکلی طبیعی از زندگی و تنها شکلِ ممکنِ آن، دانسته می‌شد و نه او می‌خواست از وضعِ خود رهایی یابد و نه دیگران؛ زیرا «اعلامیه‌ی حقوق بشر و شهروند» هنوز یک اعلامیه‌ی اروپایی برای انسانِ مدرنِ اروپایی بود و انساندوستیِ اروپایی هنوز چنان دامنِ نگسترده بود که «وحشیان» و «بربران» را هم با انسانِ «متمدن» در یک کفه نهد و «اعلامیه‌ی حقوق بشر» را به «اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر» تبدیل کند. باری، در این رویاروییِ «شرق» و «غرب» در قرنِ نوزدهم بود که شرق شناسیِ عالی‌ترین دورانِ رشدِ خود را گذراند.

و اما، در این چهل سالی که میانِ ما و کتابِ جانِ ایران فاصله افتاده است، نه تنها ما کودکان و نوجوانانِ آن زمان به روزگارِ پیری رسیده ایم که در تجربه‌ی روزگارِ خود و در جریانِ خود آگاهی به سرنوشتِ جهانِ سومیِ خود، چنان ماجراهایِ شگفت و هولناکی در بیرون و درونِ ما گذشته که کمتر نسلی از نسل‌هایِ جهان مانند آنها را تجربه کرده است. نسلِ ما روشنفکرانِ ایرانی، حتا در میانِ جهانِ سومی‌ها هم چندان چیزها دیده و چشیده است که دیگران کمتر دیده و چشیده‌اند. از اینرو، اگر امروز بنا بود کتابی در بابِ ما نوشته شود، پیشنهاد می‌کردم نامِ آن را بگذارند: «جانِ پریشانِ ایران».

این «جانِ پریشانِ ایران» همان چیزی است که شایگان در کتابِ دیگرِ خود به زبانِ فرانسه^۱، و با دیدِ خود، به آن پرداخته است. یعنی برایِ او هم، که شیفته‌ی ایران از چشمِ رنه گروسه و ماسینیون و هانری کربن بود، با تجربه‌ی انقلاب و پس از آن، آن تصویرِ دل‌آرا شکسته شده و حقیقتِ «جهانِ سومی» ما کشف شده است. اما او، که همچنان دلبسته‌ی آن تصویر است و حسرتِ شکستنِ آن را در دل دارد، باز هم‌تی در کارِ این کتاب کرده است تا دستِ کم به دیگران بگوید که ایران همه‌ی آن چیزی نیست که امروز می‌بینید، بلکه دیروزی هم داشته و دیروز درخشانی هم.

اما این «دیروز» چه بوده است و با ما در چه فاصله‌ای است و ربطِ ما با آن چیست؟ اینهاست پرسش‌هایی که در جهانی از تیرگی و ابهام برایِ ما پاسخ‌های

گونگون با خود می آورند؛ پاسخ‌هایی که بجایِ روشنگری چه بسا بر ابهام و تاریکی ذهن ما می‌افزایند. ولی باز هم باید پرسیم تا شاید رخنه‌ای از میان این تاریکی‌ها باز شود و راهی به روشنی ببریم. و اما کانون این روشنی کجاست؟ آیا این چراغ، یا خورشید، در دل تاریخ خود ما نهفته است؟ در ایران پیش از اسلام؟ در آیین زرتشت و مانی؟ در پرستش مهر و ناهید؟ یا در عرفان و تصوّف اسلامی؟ یا در دیوان حافظ و سعدی؟ یا در فلسفه ملاصدرا و بوعلی سینا؟ و یا آنکه نه، در جای دیگری است. آنجا که اندیشه‌ی دکارتی، برای برطرف کردن ابرهای ابهام و تاریکی و خرافه، بنیادافکنی تازه‌ای می‌کند؟ آنجا که فلسفه و علوم انسانی، در پرتو چراغ عقل بشری و روش‌سنجیده‌ی علمی و دستگاه مفهومی خویش، پرتوی بر تاریکناهی تمامی گذشته‌ی انسان می‌افکند؟

بی‌گمان طبع بشری و خودخواهی انسانی ما در پی یافتن «خود» و چسبیدن به آن و یافتن «اصالت» آن است. و بسیاری از مادرزیرزمین تاریخ و نمناک تاریخ‌مان، به یاری شمعی که مفاهیم مدرن تاریخ و فرهنگ و جامعه به دست ما داده، در میان خرت و پرت‌های درهم و برهم آن به دنبال این «خود» و اسباب‌های اصالت آن گشته ایم و چه بسا هر تخته پاره‌ای را همین «خود» یا یکی از اسباب اصالت‌های آن انگاشته ایم؛ و بسا چیزها را نیز، بر حسب گرایش خود، نادیده گرفته ایم، یا غیر بومی و تحمیلی دانسته ایم. ولی، سرانجام با این گره ناگشودنی خود وامانده ایم؛ زیرا ابزارهای شناخت ما بسیار ابتدایی و ناکارآمد بوده است. آشنایی ناچیز و سطحی ما با مفاهیم مدرن علوم انسانی زاینده‌ی بسیاری کژفهمی‌ها بوده است و این کژفهمی‌ها را در تمامی آثارِ که در این یک قرن در باب مسأله‌ی خود نوشته ایم می‌توان دید.

فهم تاریخ در مقام تاریخ رویدادی ست نو در جهان بشری و یکی از بنیان‌های اساسی مدرنیّت است. این تاریخ - چه تاریخ کیهان باشد که فیزیک طرح می‌کند، چه تاریخ انسان، چه تاریخ زبان، چه تاریخ زندگی بر روی زمین (پارین‌شناسی)، چه تاریخ فلسفه و علم و هر چیز دیگر - از آن پی‌جویی بی‌امانی برمی‌آید که انسان مدرن برای شناخت و فهم همه چیز و برای نشان دادن هر چیز در جایگاه زمان-مکانی

خود کرده است. و بنابراین، کشف و فهم تاریخ ما (ایران) نیز کاری بوده است بر عهده‌ی شرق‌شناسی و باستان‌شناسی که ما بیش از شصت-هفتاد سال نیست که با آن آشنایی کمابیش جدی پیدا کرده‌ایم. پس، اگر قرار است که تاریخ خود را بفهمیم و از این راه به خود آگاهی برسیم، می‌باید به دستگامی از اندیشه مجهز شویم که انسان مدرن پدید آورده است.



معنای ستایشی که کسانی چون کربن یا ماسینیون یا گروسه از ما و تاریخ ما می‌کنند چیست؟ آنان اینجا چه چیزی را می‌یابند و لذت می‌برند؟ بی‌گمان، ابزارهای شناخت آنان از تاریخ و فرهنگ ما چیزی نیست که از درون خود تاریخ و فرهنگ ما گرفته باشند. بی‌گمان تاریخ و فرهنگ ما با مفاهیم مدرن از تاریخ و فرهنگ بیگانه بوده است، همچنانکه اروپای قرون وسطا بود. آنان ابزارهای شناخت خود را از اروپا می‌آوردند و مایه‌ی شناخت را در میان ما می‌جستند. شناخت آنان از تاریخ ایران یا اسلام گوشه‌ای از موزاییکی را پر می‌کرد که جهان شرقی یا آسیایی در پیشگاه ذهنی شناسنده‌ی اروپایی بود. در میان شرق‌شناسان یا ایران‌شناسان بودند کسانی سخت بیزار از شرقی‌ها بر روی هم یا از چینی‌ها و هندی‌ها و ایرانی‌ها بویژه؛ ولی کسانی نیز بودند که با نوعی ذوق زیبایی‌شناسیک، شیفته‌ی شرق و زیبایی‌های آن یا حوزه‌ی خاصی از آن می‌شدند. من آشنایی کاملی با تمامی جهان شرق‌شناسی و شاخه‌های آن در کشورهای گوناگون اروپایی ندارم که بتوانم حکم کلی کنم، اما به نظرم می‌رسد که این ذوق زیبایی‌شناسیک بویژه چیزی ست فرانسوی و از سرشت هنرمندانه و زیبایی‌پرستانه‌ی آن ملت می‌تراود که شرق‌شناسان‌اش نیز اینچنین از آن بهره‌منداند. فرانسویان، بدون شک، در پروراندن بینش تاریخ‌شناسانه‌ی مدرن سهمی بزرگ داشته‌اند. این نگرش به تمامیت یک تاریخ، به ساخت آن و عناصر بنیادی‌اش، و تماشای این تمامیت از بیرون و لذت بردن از تناسب‌ها و ظرافت‌ها و مایه‌های هنر و اندیشه‌ی نهفته در آن، چیزی ست که آمیزه‌ای از دانش علمی و فلسفی مدرن و ذوق زیبایی‌شناسیک آن را می‌طلبد. آنچه یک ماسینیون یا کربن یا گروسه در تاریخ و

فرهنگ، در تناسب‌های درونی و یگانگی گوهر آن، در هنر آفرینی‌ها و ذوق و ظرافت و ادب و آداب ما، در جنبه‌های زیبایی‌شناسی و ساختمانی عرفان و تصوف و حکمت‌الاهی ما می‌بیند، نگاهی ست از بیرون. این نگاه نه تنها می‌تواند با ذوق زیبایی‌شناسی خود در هر کوشک و کاخ و سرا و باغ آباد بالذت به در-و-دیوار بنگرد و در تناسب و زیبایی خط‌ها و رنگ‌ها و شکل‌ها غوطه زند، که هر کوشک و سرای ویرانه یا نیمه‌ویرانه‌ای را هم می‌تواند با اسباب‌ها و روش‌های خود بازسازی کند و عناصر زیبایی‌شناسیک آن را باز نماید. اما این نگاه زیبایی‌پرستانه از بیرون کی می‌تواند از آن کسی باشد که در آن سرای نیمه‌ویران، در عذاب از دست‌مار و مور و عقرب آن، در هراس ویرانی‌های بیشتر، زندگی می‌کند؟ این نگاه زیبایی‌پرست، که با دقت و ظرافت و باریک‌بینی شگفت‌انگیز خود این کوشک نیمه‌ویران را بازسازی می‌کند و زیبایی‌های آن را در نقشه‌ای بر روی کاغذ پیش چشم ما می‌آورد، می‌تواند خاطره‌ی گم‌شده‌ای را در ما زنده کند، اما چاره‌ی دردهای هولناک ما را نمی‌تواند کرد. این بینش شکل‌شناسانه (morphologique) می‌تواند تاریخ مصر و چین و ایران و هر جای دیگر را در هر زمان، و هنر و اندیشه و راه-و-رسم زندگی آن‌ها را در پیش چشم ما به نمایش گذارد، اما این دم مسیحایی را ندارد که آن‌ها را دوباره زنده کند. زیرا از دیدگاه تاریخی، این بینش با تمامی لوازم و اسباب آن جانشین آن تاریخ‌های از دست رفته شده است و آن تاریخ‌ها تنها از راه اوست که جایگاه تاریخی و معنای تاریخی خود را می‌یابند و از راه اوست که تاریخ به این معنا دانسته می‌شوند.



از نیمه‌های سده‌ی نوزدهم است که ما، از راه آشنایی با «فرنگ» و با آموختن چیزکی از آنچه آنان از تاریخ و گذشته‌ی ما کشف کرده بودند، رفته-رفته اما بسیار کند و دیر، با مفهومی تازه از تاریخ آشنا شدیم که چیزی جز آن بود که در روضة‌الصفاء می‌خواندیم یا در دژه‌ی نادره. و همین معنای تازه‌ی تاریخ و زندگی و انسان در جهان بود که نخستین ذهن‌های جوینده و کاونده و دردمند مانند آخوندزاده یا میرزا آقاخان کرمانی را به راه بازنگری و بازسنجی تمامی میراث گذشته در پرتو مایه‌هایی از

اندیشه‌ی مدرن انداخت. در پرتو این نگرش، این تاریخ، از جنبه‌ای یا دیدگاهی، تاریخ واپس ماندگی و نکبت زدگی بود و از جنبه‌ای یا دیدگاهی دیگر «تاریخ پر افتخار». و هنوز هم کمابیش همین گونه است.

اما، از دوران رضاشاه و با آغاز بازسازی و نوسازی ایران بود که ما هر چه بیشتر به «تاریخ پرافتخار» نیازمند شدیم؛ تاریخی که پس از «گردگیری» و «گندزدایی» از آثاری که حمله‌ی عرب و مغول بجا گذاشته بود، با پیوند خوردن با نمودهای زندگی مدرن، با کارخانه و دانشگاه و آموزشگاه، با شهرسازی و معماری مدرن، با نهادهای اداری و اقتصادی و نظامی مدرن، می‌بایست تاریخ پرافتخار تازه‌ای را به تاریخ پر افتخار گذشته‌ای پیوند زند. و این گمان در دوران محمدرضا شاه هم ادامه داشت و همین پندار بود که می‌خواست «تاریخ پر افتخار گذشته» را با معجزه‌ی پترودلار به تاریخ «پنجمین قدرت جهان» در این زمان پیوند زند. این سودای عظمت به هر حال بخشی از تاریخ ما و چه بسا خصلتی پابرجا در روان‌شناسی اجتماعی ما ایرانیان است. باری، با چنین سودایی بود که با شتاب تمام، آنچه را که از اسباب این عظمت، بویژه از صنعت و تکنیک، می‌شد خرید خریدیم (و حتا کورش را که برای خود آسوده خوابیده بود، فرمودیم که همچنان آسوده بخوابد «زیرا که ما بیدار ایم.» اما، چنانکه راویان اخبار عالم غیب خبر می‌دهند، کورش پس از آن هیاهویی که بر سر گوراش برپا شده بود و خواب او را پریشان کرده بود، رفته بود که دوباره چرتی بزند که غرشی عظیم دوباره او را از خواب پراند؛ و آورده‌اند که همچنان در گور «نگران است که ملک‌اش با دگران است»!

باری، در این دوران که می‌خواستند گذشته‌ای پرافتخار را به آینده‌ای پرافتخار پیوند بزنند و ما را از اکنون پرنکبت جدا کنند، ما بیش از همیشه به شرق‌شناسانی نیاز داشتیم که گذشته‌ی پرافتخارمان را به یادمان بیاورند؛ و در میان شرق‌شناسان نیز بودند کسانی که چنین کنند، بویژه در دورانی که فوران پول نفت اجازه می‌داد که شرق‌شناسان ریز و درشت حافظه‌ی بهتری داشته باشند و گذشته‌ی پرافتخار ما را بهتر به یاد آورند.

اما، آنچه کربن و ماسینیون و گروسه با شوق و شیفتگی نسبت به ایران می‌گویند هم مربوط به همین «گذشته‌ی پرافتخار» است، مربوط به جوش و خروش‌ها و آفرینندگی‌ها و ذوق ورزی‌های روح ایرانی در پهنه‌ی تاریخ دور و دراز آن است که دست کم برخی عناصر آن تا روزگار نوشتن آن مقاله‌ها هنوز بر جای بود و نمای دوام تمدن و فرهنگ دیرینه‌ای را به آنان می‌داد که گویا می‌کوشید با نوسازی خود و جذب عناصر فرهنگ و تمدن مدرن، دوباره جانی تازه کند و «رنسانس» دیگری داشته باشد. یعنی آن «جوش خوردگی جدایی‌ناپذیر شرق و غرب»، به گفته‌ی رنه گروسه، باز یکبار دیگر روی دهد و ایران، همچنانکه در گذشته پهنه‌ی چنین رویدادی بوده است، در آینده نیز باشد. اما این شرق‌شناسان درخشان — که شاید برجسته‌ترین کسان در میان گروه خود بودند و دیگر مانند‌شان کمتر یافت می‌شود — از آن روزگاری بودند که، چنانکه اشاره شد، «شرق» هنوز آخرین کورسوهایی خود را داشت و جلوه‌هایی از آن هنوز زنده بود و ذوق زیبایی پرست را به خود می‌خواند و اگر چه رنگ و لعابی از زندگی مدرن به صورت پوشیدن جامه‌ی اروپایی و ایجاد خیابان‌های پهن در شهرها و چند کارخانه و مدرسه و دانشگاه بر آن افزوده شده بود، شرق نیمه‌جان و سر به زیر و حقارت‌کشیده را همچنان در پس این نماها می‌شد جست و یافت. هنوز می‌شد علامه‌هایی را در گوشه و کنار سراغ کرد که دانش‌نیاکان‌شان را با همان روش دیرینه آموخته بودند و هنوز «بینش شرقی» به جهان را می‌شد در آن‌ها زنده و رونده دید. هنوز در کار معماران و دیگر حرفه‌مندان جامعه‌ی سنتی می‌شد آن «ذوق شرقی» پرپیچ و تاب و ظریف، اما گنگ و بی‌زبان، را یافت و درباره‌اش به زبان هنرشناسی و فن‌شناسی اروپایی داد سخن داد. حتّاً در رفتار و کردار فکلی‌ها و فرنگ‌رفته‌هاشان و درس خوانده‌های سُرْبُن و آکسفوردشان نیز می‌شد بسیاری چیزهای «شرقی» را دید، از جمله تنبلی و کم‌کاری شرقی را. تا آن روزگار شرق افتاده و زبون افتان-خیزان دست و پای می‌زد و سران و دولتمردان زبده‌اش در راه «اروپایی کردن» آن می‌کوشیدند و هنوز آن آمیزه‌ی شگفت‌انفجاری چندان شکل نگرفته بود. اما، آغاز پایان شرق، در حقیقت، سرآغاز جهانگیری غرب بود؛ اگر چه

پوسیدگی شرق از یکی - دو قرن پیش از آن آغاز شده بود. در اوایل قرن نوزدهم، در هنگامه شکست ایران از روسیه، همان زمان که جیمز موریه تصویر شرق پیر و پوسیده و پردروغ و فساد را در سرگذشت حاجی بابای اصفهانی رسم کرد، کار ما پایان یافته بود. قرن نوزدهم برای ما تاریخ پوسیدگی نهایی و پاشیدگی این فرهنگ و تمدن کهن از درون است که تنها دلیل سر پا ماندن ظاهری آن این بود که می‌بایست میانگیر دو حریف قدرتمند باشد، وگرنه هیچ دلیلی نداشت که این پیکر پوسیده زیر تسلط یکی از آن دو قدرت درنیاید. کجاست آن تاریخ‌نویس هوشمندی که به جای آه و ناله از «مطامع و مظالم استعمار» تاریخ این دوران پوسیدگی نهایی و زوال یک فرهنگ آسیایی را با نگاه تیزبین یک روان‌شناس اجتماعی و با باریک‌بینی هنرمندانه‌ی یک رمان‌نویس ببیند و بنویسد؛ تاریخ‌نویسی که تاریخ را همچون واقعیت تاریخی ببیند و بشناسد و نه آنکه شرقی‌وار تاریخ را هنوز پهنه‌ی عمل اخلاقی ببیند و به نام اخلاق یکی را بستاید و یکی را بنکوهد. اگر پهنه‌ی تاریخ جهان پهنه‌ی نطفه بستن و برآمدن و زیستن و رشد کردن و فرومردن قدرت‌هاست، پس «چه جای شکر و شکایت ز نقش نیک و بد است؟» ما چه گونه می‌توانستیم اسیر «مطامع استعمار» نشویم؟ با کدام قدرت اخلاقی و مادی؟ در حالی که خود از درون پوسیده و پاشیده بودیم و هنوز نیز کمابیش همان ایم که بودیم (کمی به خود و پیرامون خود باریکتر بنگریم!)

ایران بظاهر دچار استعمار نشد و نیز روسیه - به دلیل حضور بریتانیا در هند و نیاز آن به یک منطقه‌ی میانگیر با قدرت پیش‌خزنده‌ی روسیه - نتوانست ایران را تمام ببلعد (اگر چه تکه‌هایی از آن را بلعید). اما این لولو - سرخرمن بر سر پا ایستاده، از درون ذره - ذره تجزیه می‌شد و بند از بند تمامی نظام قدرت‌اش می‌گسست و جامعه‌اش در فساد هر چه بیشتر غوطه می‌زد. اما نظام اجتماعی کهنه و فرهنگ سخت‌جان‌اش از سوی دیگر در خود فرو می‌پیچید و در برابر هر تغییری ایستادگی می‌کرد. باروهای قرون وسطایی ذهن و روان‌اش ایستادگی می‌کردند، اما توپخانه‌ی ایده‌های مدرن هیچ بارویی را بر روی زمین سر پا نمی‌گذاشت. و باروهای ما را نیز شکافت. تمدن مدرن اگر چه از اروپای غربی برخاسته است، اما بنا به سرست خود،

تمدنی ست جهانگیر و هیچ مرزی نمی‌شناسد. ایده‌های آن ایده‌هایی ست جهانگیر که از درون «عقل جهانگیر» (universal reason) بر می‌آید و بنابراین مرزی نمی‌شناسد و هر چیزی را که بخواهد در برابر نیروی شناسنده و تسخیرکننده‌ی او ایستادگی کند به سخره می‌گیرد.

و از آمیزش ایده‌های مدرن و روان «شرقی» ست که انسان ناخرسند از درون انسان شرقی سر بر می‌آورد و بر جهان و زندگی خود می‌شورد. از این آمیزه‌ی شگفت است که قرن بیستم از انقلاب‌ها و جنگ‌ها پر می‌شود.

باری، قرن نوزدهم تاریخ فروپاشیدگی و فروردن آرام-آرام جهان «شرقی» ماست و فرورفتن آن در دل شرق‌شناسی به عنوان شاخه‌ای از علم مدرن غربی؛ و در نیمه‌ی دوم این قرن است که نخستین آگاهی‌آوران و شورشیان بر ضد سرنوشت و جهان شرقی ما پدیدار می‌شوند و در دو دهه‌ی پایان آن قرن است که آرام-آرام چیزهایی شکل می‌گیرد که زبان بیان نهایی خود را در جنبش مشروطه می‌یابد. جنبش مشروطه قیام انسان شرقی است بر ضد بنیاد سیاسی جهان خود و بر ضد شیوه‌ی قدرتمداری شرقی. این جنبش الهام‌یافته از ایده‌هایی ست از اروپا آمده، که مهمترین آن «آزادی» است. قیام انسانی ست که می‌خواهد با معنای تازه‌ای از انسانیت زندگی کند، که «شرقی» نیست، زیرا می‌خواهد مفهوم فرمانبری مطلق را از میان بردارد تا به انسان آزاد بدل شود.



رابطه‌ی ما با «گذشته‌ی پرافتخار» یا سرزنش‌بار خود در مهبی تیره پوشیده است. ما این گذشته را نه درست می‌شناسیم نه بدرستی ارزیابی می‌توانیم کرد. شک نیست که در این شصت - هفتاد سالی که از آشنایی جدی ما با غرب و دانش‌های مدرن آن گذشته است، شرق‌شناسی در میان ما شاگردان جدی و کوشنده‌ای نیز یافته است که راه آن را در ویرایش متن‌های کهن و پژوهش تاریخی و ادبی با روش سنجشگرانه‌ی مدرن گرفته‌اند و دستاوردهای ارزشمندی نیز داشته‌اند. اما در این پژوهندگان و جویندگان کمتر بینش روشن تاریخی سراغ می‌توان کرد. اینان اغلب در برابر «گذشته‌ی پرافتخار»

شیفته و خیره‌اند. خواه شکوه ستون‌های تخت جمشید باشد یا عظمت شاهنشاهی ساسانی یا یال و کوپال فردوسی و سعدی و حافظ، و دو دستی به «گذشته‌ی پرافتخار» چسبیده‌اند و با آن فاصله نمی‌توانند گرفت. نفی پاره‌ای از گذشته یا تمامی آن به عنوان تاریخ جهل و جنون و واپس ماندگی نیز در میان ما روی دیگر سکه‌ی چسبیدن به «گذشته‌ی پرافتخار» است. و اینها همه از یک آشوب درونی و سرگیجه در ما برمی‌خیزد که از نشسته‌ی سطحی ایده‌های مدرن در میان ما، و بازنگریستن به خود و گذشته‌ی تاریخی خود از افق آن ایده‌ها برمی‌آید و در پس آن عقده‌ی حقارت تاریخی ما نهفته است که در برابر این پدیده‌ی شگرف، یعنی تمدن مدرن و قدرت آن، خود را بسیار کوچک و درمانده حس می‌کند. این عقده گاه بی‌پرده خود را نشان می‌دهد و گاه وارونه، در قالب احساس غروری نه چندان راستین از «گذشته‌ی پرافتخار» که گویا می‌تواند پاسخگو و تاوان‌گزار حقارت امروزین باشد!

در دوران رضاشاه با شکل‌گیری «دولت ملیت» (nation-state) مدرن در ایران و با نیاز به ناسیونالیسمی که نیروی انگیزنده‌ی سیاسی و فرهنگی در جهت نوسازی ایران باشد، گفتمان (discours) سیاسی و فرهنگی تازه‌ای شکل گرفت که هدف‌اش بخشیدن «هویت ملی» به ایرانیان بود. این گفتمان سیاسی و فرهنگی، که پایه‌ی ایدئولوژیکی برای دولت بود، می‌کوشید از سویی ما را به «گذشته‌ی پرافتخار» بپیوندد و، از سوی دیگر، از گذشته‌ی نکبت‌بار جدا کند. گذشته‌ی پرافتخار یکدست در آن سوی تاریخ، در دوران پیش از اسلام، قرار داشت و در دوران اسلامی نیز آنچه «ایرانی ناب» دانسته می‌شد، از علم و فرهنگ و هنر و ادبیات و نمایندگان‌شان، مایه‌ی سرفرازی بود و از آن گذشته‌ی پرافتخار بود و هر چه ناخوشایند و بد شمرده می‌شد کمابیش از آثار وجود پتیاره‌ی عرب بود. و تمامی فقر و نکبت و واپس ماندگی و نمودهای بد فرهنگی و اجتماعی یکسره برخاسته از چیرگی عرب و اسلام شمرده می‌شد. این کوشش برای جدا کردن گوهر ایرانی ناب از آنچه «انیرانی» است، یعنی زدودن آن گوهر از هر چه موجب ناپاکی و تیرگی آن شده است، در عین حال، کوششی بود برای آنکه نشان دهند این گوهر ایرانی ناب، با اصل «آریایی» اش و با

خویشاوندیِ دورِ زبانی و نژادی‌اش با اقوامِ اروپایی، با آنان در بنیاد هم‌گوهر است و شایسته‌ی برخوردارى از تمامِ دست‌اوردهایِ آنان در همه‌ی زمینه‌ها. (این جست‌و-جویِ گوهرِ ایرانیِ ناب، یا پاسداری از آن، هم اکنون نیز در ایالتِ کالیفرنیايِ امریکا در میانِ دودِ کبابِ کوییده و هلله و رقص و پایکوبیِ میهنی همچنان ادامه دارد و از نمودهایِ آن «پارسی‌نویسی»هایِ سره‌ی هم‌میهنان در آن ناحیه است).

رضاشاه این بخت را داشت که دورانِ پادشاهیِ او دورانِ چیرگیِ ناسیونالیسمِ تندرو در اروپا بود و گروهی از برجسته‌ترین روشنفکران و اهلِ علم و ادبِ آن روزگار در ایران دنباله‌روِ این مکتب بودند و ناسیونالیسمِ ایرانی نمایندگانِ برجسته‌ی فکری داشت که در راهِ آن می‌کوشیدند و برخی از آنان در دولت نیز بودند؛ و رضا شاه نیز با کارها و اصلاحات‌اش تجسمِ این ایرانیّت و پیش برنده‌ی آن دانسته می‌شد. اما پسرش محمدرضا شاه، در دورانیِ عَلمِ ناسیونالیسم را برداشت که جهان زیرِ چنگِ ایدئولوژی‌هایِ چپ و بخشِ عمده‌ای از آن زیرِ چنگِ مارکسیسم-لنینیسم بود و، در عینِ حال، داغِ ننگِ دشمنی با مصدق و نهضتِ ملی بر او خورده و بی‌آبروییِ کودتایِ ۲۸ مرداد نیز در پشتِ سرش بود. اما، به هر حال، او نیز کمابیش زیرِ نفوذِ چنان اندیشه‌ای از ناسیونالیسم و مظهریتِ خود (در مقامِ شاهنشاه) برایِ آن بود. ولی گذشته از اینکه او خود زبانِ بیانِ آن را نداشت، روشنفکرانِ پیرامون‌اش نیز بیشتر از آبخورِ مارکسیسم-لنینیسم خورده بودند و در آن مکتب نخست پرورشِ فکری دیده بودند. در این دوران، به هر حال، شرق‌شناسانی که درباره‌ی گذشته‌ی پرافتخارِ ما دادِ سخن می‌دادند، قدر می‌دیدند و بر صدر می‌نشستند. اما نسبتِ امروزین ما با گذشته‌ی پرافتخارِ همچنان در ابهام بود. و این گذشته نیز چیزی نبود جز اسبابِ زینتی از دانشی که بخشِ عمده‌اش نزدِ شرق‌شناسان بود و پاره‌ای از آن نزدِ استادانِ دانشکده‌ی ادبیات. اما ما آن گذشته را، آنچنان که در اندرونِ ما و در ژرفنایِ وجودِ ما نهفته بود، یعنی آن «ناخودآگاهیِ تاریخی» خود را که خود آگاهیِ دروغینِ مدعیِ شناختِ آن بود، نمی‌شناختیم.

با تکوینِ مدرنیّت در اروپا، یعنی رشدِ اندیشه‌ی عقلیِ ناب و دست یازیدنِ آن به علم به عنوانِ تنها راهِ ممکنِ شناخت، و با تکوینِ بینشِ تاریخیِ مدرن، غرب به صاف کردنِ حساب با گذشته‌ی خود پرداخت و در دورانِ روشنگری در سده‌ی هجدهم، قرونِ وسطا و روحِ دینیِ آن را زیرِ تازیانه‌ی سنجشگری (critique) گرفت و، با درهم شکستنِ بازمانده‌هایِ آن در عالمِ اندیشه و در نهادهایِ اجتماعی و سیاسی، راه را برایِ ظهورِ جامعه‌یِ مدرنِ هموار کرد. جامعه‌یِ مدرن با تمامیِ نهادهایِ اقتصادی و اجتماعی و سیاسی‌اش زاده‌ی روحی‌ست که در سده‌هایِ هفدهم و هجدهم در اروپا شکل گرفت و در سده‌ی نوزدهم برایِ جهانگیریِ پیش تاخت. این تصفیه حساب با گذشته و قرونِ وسطا را روزگارِ تاریکی و جهل شمردن، و مشعلی تازه فرا راهِ انسان گرفتن برایِ آنکه به سرمنزلِ کمال برسد، کارِ سترگی بود که در قرنِ هجدهم به انجام رسید و بخشی ضروری از پروژه‌یِ روشنگری بود، هر چند که امروز آن را گزافه و ناروا می‌دانند. ولی، به هر حال، بخش عمده‌ی دست‌اوردهایِ مدرن حاصلِ این تصفیه حساب با قرونِ وسطا و روحِ دینیِ آن است. و از این راه آن انرژیِ درهم فشرده‌ی عظیمی پدید آمد که تمامیِ دست‌اوردهایِ علم و تکنولوژیِ مدرن را عرضه کرد.

اما ایده‌هایِ مدرنِ هنگامی که لنگ-لنگان و با کندیِ بسیار به عالم از هم وارفته‌ی خسته‌ی پوسیده‌ی ما پا گذاشتند، چه روی داد؟ این ایده‌ها اینجا و آنجا سطحی و گریزنا اثری کردند و حتّاً چند ذهن (مانندِ آخوندزاده و میرزا آقاخان) را به سنجشگریِ ریشه‌ای از تاریخ و جامعه و ادبیات و حکومت در جهانِ ما کشاندند، اما این نخستینِ روشنگری‌ها با زبانِ خام و گام‌هایِ نااستوار بدل به یک پروژه‌یِ فراگیر نشد، زیرا زورِ «گذشته‌ی پرافتخار» بیش از آن بود که کوششِ مشت‌مردمی که بادی از فرنگ به ایشان خورده بود از پسِ آن برآید و بنیادی تازه دراندازد. آنچه شد در سطح بود، از تقلیدِ نهادهایِ سیاسی و اداریِ مدرن گرفته تا صنعت و علم. اما قرونِ وسطایِ ما در اندرونِ ما می‌زیست و می‌بایست بارِ دیگر به نامِ «گذشته‌ی پرافتخار» زنده شود و یا به نامِ «شرق» و «معنویّت شرقی» بر کرسیِ افتخار بنشیند و

«شرق‌شناسی» بومی نیز در آثار سهروردی و ملاصدرا آن اکسیر اعظمی را کشف کند که داروی بیماری جانکاه «هیچ‌انگاری» (nihilisme) غربی ست! و در واقع، در میان روشنفکران (و یا به نام قدیمی‌شان، منورالفکران) ما کدام کس چنان یال-و-کوپالی داشت و چنان مایه‌ای از بینش عقلی علمی و فلسفی و چنان زبانی در خور آن که از پس این غول‌های روزگاران رفته برآید و پشت این پهلوانان تاریخی را، که ذهن ما اسیر افسون‌شان بود، به خاک برساند؟ و هنوز معنای اینهمه گشتن و واگشتن ما به دور دیوان حافظ و زیر-و-بالا کردن هر کلمه و مصراع آن چیست؟ مگر نه آن است که ما هنوز در دایره‌ی افسونگری افسونگرترین شاعر قرون وسطایی مان می‌چرخیم و جادوزده پا از دایره بیرون نمی‌توانیم گذاشت؟ و اگر مرد دلیری مانند کسروی یک‌تنه به ستیز با این غول‌ها و جادوگران برخاست، حاصل کاراش از نظر پایه و مایه - که چیزی از سرمایه‌ی عقلانیّت مدرن را در خود داشت - چندان نبود که آزمون روزگار را حتّاً در طول چند دهه تاب آورد تا چه رسد به آنکه از پس آن‌ها چنانکه باید برآید و طلسم هزاران ساله‌ی جادوزدگی ما را بگشاید. آنچه شرق‌شناسانی همچون رنه گروسه یا هانری کربن را در این گمان انداخت که ایران با جذب عناصر تکنیکی و نهادهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی غرب می‌تواند باز گر هگاه «شرق» و «غرب» باشد از این خطا برمی‌خاست که از سویی چنین ترکیبی را ممکن می‌دانستند، و دیگر آنکه، آن «معنویّت شرقی» (که می‌توانست داروی درد هیچ‌انگاری غرب نیز باشد!) می‌تواند همچنان دست‌نخورده، و با اصالت ازلی‌اش، این عناصر را در خود جذب کند و خود پاک و ناب برجا بماند. حال آنکه در همان روزگار و بسی پیش از آن در کیمیاگرخانه‌ی تاریخ از ترکیب شیمیایی ایده‌های مدرن و «معنویّت» شرقی ترکانه‌ی تازه‌ای ساخته می‌شد که عمر ایشان وفا نکرد تا خاصیت انفجاری آن را ببینند.

ایران: از امپراتوری به دولت-ملت*

ملیت و قومیت

مرزبندی دو مفهوم «قوم» و «ملت» و جدا کردن آن دو از یکدیگر کاری ست دشوار اما ضروری برای چنین جستاری. از اینرو، می‌باید در این جهت کوششی کرد. در اساس می‌توان گفت که ملت‌ها (nations) پدیده‌های دوران مدرن تاریخ بشریت‌اند و واژه‌ی nation در زبان‌های اروپایی بیش از دو سده و اندی نیست که به معنایی که امروز می‌شناسیم، به کار می‌رود، همچنانکه واژه‌ی «ملت» در زبان ما نیز بیش از یک سده و اندی نیست که به این معنای تازه برابر با مفهوم مدرن nation به کار می‌رود. nation (از ریشه‌ی لاتینی natio به معنای زاده شدن) در فرانسه‌ی کهن به صورت nacion به معنای نژاد به کار می‌رفته و هنوز نیز معنای «نژاد» (race) و «قوم» (peuple) در بسیاری از کاربردهای آن هست.^۱ در کتاب مقدس نیز به

* این مقاله بازنویس متن یک سخنرانی ست در سمینار «دموکراسی در ایران» که در نوامبر ۱۹۹۳ در Haus der Kultur در شهر برلین برگزار شد.

۱. نگاه کنید به: Petit Robert 1991.

معنای مردمان غیر یهودی و بت پرست آمده است (همان و Webster's New World Dictionary, 1960). و کاربرد امروزی آن که بیشتر به معنای «یک جماعت پایداری انسانی در سرزمین معین در رابطه با دولت» است^۱ کاربرد چندانی دیرینه‌ای نیست و از حدود دو سده فراتر نمی‌رود.

همین‌گونه، واژه‌ی «ملت» نیز در زبان ما در اصل واژه‌ای است قرآنی به معنای دین و شریعت یا پیروان آن^۲ و از نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم است که نخست در ترکی عثمانی و سپس، زیر نفوذ آن، در فارسی به این معنای تازه به کار می‌رود، که پیدایش این معنای تازه، در واقع، سرآغاز شکل‌گیری ملت‌های نوین ترک و ایرانی نیز هست. پیش از آن، در حقیقت، قومیت ترک و ایرانی وجود داشت نه ملیت آنها، بنا به تعریفی که از این دو مفهوم می‌دهیم. زیرا اگر چه برخی عناصر ملیت و هویت ملی — که اغلب در تعریف آن گنجانده می‌شود — یعنی زبان و فرهنگ و نیاکان و تاریخ

۱. تعریف nation به این معنا در *Petit Robert* (همان) چنین آمده است:

"Groupe humain constituant une communauté politique, établie sur un territoire défini ou un ensemble de territoires définis, et personnifiée par une autorité souveraine."

که در این معنا برابر با مفاهیم دولت (état) و کشور (pays) نیز هست. فرهنگ *The American Heritage Dictionary (1985)* تعریف nation را در این معنا چنین می‌دهد:

"A relatively large group of people organized under a single usually independent government."

۲. در فرهنگ معین نخستین معنای واژه‌ی «ملت» را «دین، آیین، شریعت» داده است با این شاهد از جوامع الحکایات عوفی: «از برای تشیید قواعد دین و ملت و تشدید عواقب فرض و سنت انبیا و زُشل را به خلائق فرستاد.» و معنای دوم آن را «پیروان یک دین» آورده است با این شاهد از کلیله و دمنه: «و محاسن این کتاب را نهایت نیست و کدام فضیلت از این فراتر که از امت به امت و از ملت به ملت رسید و مردود نگشت.» اما معنای سوم آن «مجموعه‌ی افراد یک کشور، با شهادی از ظفرنامه‌ی یزدی (قرن نهم) از معنای امروزی آن دور نیست: «چون عادت دوار صاحبقران کامکار همواره چنان بود که در کفایت مصالح و مهمات ملک و ملت به نفس مبارک خویش التفات فرماید.» و در واقع، «ملت» در اینجا به معنای «مردم» است. ولی از معنای بسیار مهم امروزی این واژه در این فرهنگ خبری نیست.

مشترک، پیش از آن در مفهوم قومیت وجود دارد، اما ملیت و قومیت و وجدان قومی و وجدان ملی یکسره با هم یکی نیستند. وجدان قومی هویت خود را در همخوانی و هم‌نژادی و هم‌زبانی و همدینی و زیستن و بار آمدن در بستر فرهنگ قومی می‌جوید، حال آنکه وجدان ملی اگر چه آن عناصر را گاه بدرستی و ای بسا به صورت جعلی و زورکی در تعریف خود به کار می‌گیرد، اما عنصر ویژه‌ی آن تعلق داشتن به «دولت ملی» یا قدرت برخاسته از ملت است. به عبارت دیگر، اگر در تعریف قوم عناصر نژادی یا فرهنگی مشترک بر شمرده می‌شود، در تعریف ملت، به معنای امروزی کلمه، بیشتر عنصر سیاسی را باید در نظر گرفت که به پایه‌گذاری دولت ملی مربوط است، یعنی نوع نظام قدرتی که بنیاد مشروعیت آن، در عالم نظر، بر هم‌رایی (consensus) مردم یا شهروندان به زیستن در سایه‌ی یک قدرت سیاسی خودی است.

در روزگاران گذشته قوم‌ها چه بسا دولت‌هایی از رنگ و نژاد خود داشته‌اند، چنانکه بر ایرانیان در دوران پیش از اسلام سلسله‌های ایرانی نژاد فرمان می‌راندند و بر مصری‌ها و چینی‌ها نیز در بخش عمده‌ی تاریخ دیرینه‌شان شاهان مصری تبار و چینی تبار فرمان رانده‌اند. اما در هیچیک از آنها رابطه‌ی مردم و پادشاهی از نوع رابطه‌ی دولت-ملت مدرن نبوده است. زیرا آنگونه فرمانفرمایی (sovereignty/souveraineté) بنیاد مشروعیت قدرت‌اش نه بر خواست مردم یا «اراده‌ی ملی» بلکه بر «خواست آسمان» بود که «حق‌الاهی» سلطنت نیز نامیده شده است. به همین دلیل، در تمامی نوشته‌های فارسی - چه باستانی چه نو - تا حدود یک سده و اندی پیش از این واژه‌ای یافت نمی‌شود که برابر با مفهوم کنونی ملت باشد.

صورت دولت-ملت (nation-state / état-nation)؛ در مقام صورت نظام سیاسی جهانگیر در روزگار ما حاصل ایده‌های مدرن درباره‌ی ماهیت دولت و نظام سیاسی است که همراه با پیدایش جامعه‌ی صنعتی این صورت از دولت را نخست در امریکای شمالی و اروپای غربی و سپس در دیگر سرزمین‌ها و قاره‌ها جایگیر کرده است. مدل کامل اروپایی آن نخست در فرانسه با پیروزی انقلاب فرانسه و با نظام

ناپلثونی برقرار می‌شود و در آلمان با سیاست بیسمارکی. این مدل با روانه شدن به سوی شرق اروپا و آسیا و نیز از راه کولونیالیسم اروپایی رفته-رفته جهانگیر می‌شود. در این مدل، ملت کمابیش کلیت یکپارچه‌ای انگاشته می‌شود با تاریخ و فرهنگ و زبان و دولت یگانه که در میدان تاریخ جهانی (universal history / histoire universelle) در ضدیت یا رقابت یا همزیستی با دیگر ملت‌ها زندگی می‌کند. تا جنگ جهانی دوم «تاریخ جهانی» میدان رقابت و جنگ و ستیز ملت‌ها بر سر سودوری یا سروری انگاشته می‌شد و دو جنگ بزرگ جهانی در این قرن نشان‌دهنده‌ی چنین مفهومی از قدرت ملی است. مفهوم «دولت-ملت» به معنای دولتی که نماینده‌ی ملت و تن‌آوردگی (تجسم) قدرت آن است و ملتی که با دولت خود یگانه است و در پیکره‌ی آن تمامیت می‌یابد. بخوبی همانستی (identity / identité) این دو مفهوم را در ذهنیت سیاسی مدرن نشان می‌دهد.



قومها پدیده‌های طبیعی‌اند. باهمستان‌ها (community / communauté) انسانی‌اند که همچون هر پدیده‌ی طبیعی دیگر نه فرآورده‌ی خواست (اراده‌ی) جمعی‌اند نه فردی. کسی یا کسانی برای پدید آوردن‌شان طرح‌ریزی نکرده است. اگر چه در اسطوره‌ها قوم‌ها پدید آمدن‌شان را به خدا یا نیمه خدایی نسبت می‌دهند، چنانکه در اساطیر ایرانی. اما ملت‌ها فرآورده‌های ایده‌های مدرن و خواست سیاسی مدرن‌اند. ملت‌ها در فضای اقتصاد صنعتی مدرن و در سایه‌ی قدرت دولت مدرن پدید می‌آیند و شکل می‌گیرند و می‌زیند؛ دولتی که می‌باید با سیاست‌ها و برنامه‌هایش ملت را در جهت افزودن بر قدرت ملی سازمان دهد. انسان مدرن با مفهوم شهروندی در قالب ملت شکل می‌گیرد. ازینرو، انسان مدرن موجودی است بر ساخته (artificial / artificiele) که وضع و خواسته‌های ویژه‌ی انسانی دارد و در طلب آن است که به مدل آرمانی خاصی از انسانیت برسد و اکنون خود را همچون یک وضع طبیعی نمی‌پذیرد و آن را ناروا می‌داند. به همین دلیل، از دیدگاه انسان

مدرن، بویژه روشنفکران پیشتازِ مدرنیّت، انسانِ پیش مدرن (pre-modern / premoderne) یا انسانِ «طبیعی»، کم‌وبیش ماده‌ی خامی دانسته می‌شود که می‌باید به ضربِ قدرتِ دولت و از راهِ نظامِ آموزش و اقتصادِ صنعتیِ مدرن از نو به قالب ریخته شود تا انسانِ «راستین» از او ساخته شود. به عبارتِ دیگر، ملت‌ها فراورده‌هایِ «مهندسیِ سیاسی» اند براساسِ ایده‌هایِ مدرن. ملت‌ها فراورده‌هایِ دورانی هستند که انسان همه چیز را، یعنی تمامیِ طبیعت و از جمله خود را، از نو تعریف می‌کند و می‌خواهد بنا به خواستِ خود از نو شکل و سامان دهد. ملت‌ها فراورده‌هایِ دورانی هستند که انسان هویتِ جمعیِ خود را از جهتِ نسبت داشتن با دولت و بنیادگذاریِ دولت به اراده‌یِ خود، می‌شناسد و تعریف می‌کند، چنانکه در نظریه‌یِ «قراردادِ اجتماعی» می‌بینیم. در چنین دورانیِ ملت‌ها برآستی هنگامی ملت‌اند که قدرتِ خود، یعنی دولتِ خود، را بر پا کنند. ازینرو، جنگ و ستیز بر سرِ «استقلال» و «حاکمیت» ملیِ بخشِ بزرگی از کشاکش‌هایِ جهانِ کنونی ست، حال آنکه در گذشته قوم‌ها سده‌ها و هزاره‌ها در زیر سایه‌یِ قدرتِ امپراتوری‌ها می‌زیستند بی‌آنکه داعیه‌یِ داشتنِ قدرتیِ «ملّی» از آن خود را داشته باشند. و آن دوران‌ها، از دیدگاهِ روشنفکرانه‌یِ مدرن، البته دوره‌هایِ ناآگاهیِ بشریت شمرده می‌شود.

ملت‌ها پدیده‌هایِ جهانِ مدرن‌اند که با قومیت‌هایِ گذشته نسبتی واقعی یا ساختگی دارند. اما، به هر حال، عینِ آنها نیستند، بلکه عملکردِ دولت و اقتصادِ مدرن با جوش دادنِ قومیت‌هایِ گوناگون در سایه‌یِ دولتِ مدرن از آنها تمامیتی یکپارچه یا یکپارچه‌نما می‌سازد. مهندسیِ سیاسیِ مدرن است که می‌خواهد با یگانه و یکپارچه کردنِ قومیت‌هایِ زیر فرمانرواییِ خود از آنها، در یک واحدِ جغرافیاییِ بزرگ و متناسب با بهره‌وریِ اقتصادِ تکنولوژیکِ مدرن، از آنها ملتِ یکپارچه بسازد، یعنی چیزی با هویتِ تاریخی و فرهنگیِ یگانه یا یگانه‌نما. فرانسه‌یِ مدرن فراورده‌هایِ ایده‌هایِ سیاسیِ مدرن و مهندسیِ سیاسیِ ناپلئون و جانشینان‌اش در سده‌یِ نوزدهم است و آلمانِ مدرن فراورده‌یِ ایده‌یِ مدرنِ ملت و مهندسیِ سیاسیِ بیسمارک.

همچنانکه مهندسیِ سیاسیِ استالینی می‌خواست با به قالب ریختنِ مردمانِ

اتحاد شوروی به ضرب تکنولوژی مدرن از ماده‌ی خام آنها انسان «راستین» یا «انسان طراز نوین» بسازد و مهندسی سیاسی رضا شاهی و محمدرضا شاهی نیز می‌خواست با زدن قالب دولت-ملت مدرن اروپایی بر اقوام ایرانی از آنها ملت یگانه و یکپارچه‌ی ایران را بسازد.

قوم‌های پیشین حافظه‌ی اساطیری قومی داشتند، اما ملت‌های مدرن دارای حافظه‌ی تاریخی‌اند که دستاوردهای علم تاریخ و باستان‌شناسی مایه‌های آن را فراهم می‌آورند و با در زیر فشار قدرت سیاسی می‌باید بیاورند. تاریخ‌نگاری ملی که می‌خواهد تاریخ ملت را بنویسد و از سده‌ی نوزدهم در اروپا رواج یافته و سپس همراه با مفهوم ملت و دولت ملی به سراسر جهان راه یافته کاراش ساختن و پرداختن تاریخ ملی یا چه بسا جعل آن است یعنی نادیده گرفتن کثرت درونی واحدهای ملی و چه بسا قربانی کردن آن در پای یک وحدت مکانیکی و یکپارچگی زوری. ازینرو، یکی از کارهای هر رژیم نوآمده‌ای بازنویسی تاریخ است! تصور یک فرانسه یا آلمان یا ایتالیا یا روسیه یا ایران ناب که بنیاد آن بر یک نژاد، یک زبان، یک فرهنگ، یک دین، و سرانجام، در مقام برآیند اینها همه، یک دولت باشد، بی هیچ در آمیختگی با عنصر «بیگانه» یک جعل تاریخی است که سبب کوشش‌هایی نادرست و گاه مصیبت‌بار برای پالودن آن از هر عنصر «بیگانه» می‌شود. نمونه‌ی برین آن نازیسم است در آلمان و دیگر ناسیونالیسم‌های تنگ‌بینانه در سراسر جهان. از نمونه‌های آشکار این جعل تاریخ کوشش برای ساختن «تاریخ ملی» برای کشورهای همچون عراق است که تاریخ سیاسی «ملی» آن‌ها در مقام یک کشور به یک قرن هم نمی‌رسد و گوناگونی قومی و فرهنگی و زبانی نیز در آن‌ها آشکارتر از آن است که به ضرب هیچ «تاریخ ملی» بتوان پوشاند.

تا پیش از پدید آمدن دولت-ملت‌ها از قرن نوزدهم، که تکیه‌ی آنها بر مفهوم «دولت ملی» براساس ایدئولوژی ناسیونالیسم است، قوم‌ها با تکیه بر اقتصادی که در اساس اقتصاد کشاورزی بود یا در واحدهای قبیله‌ای می‌زیستند یا در قالب پادشاهی‌ها و جمهوریت‌های کوچک که از نظر فرهنگی و اقتصادی و سیاسی واحدهای

کم-و-بیش یکپارچه‌ای بودند، یا در زیر قدرت پادشاهی‌های بزرگ یا امپراتوری‌ها. تا پیش از پدید آمدن امپراتوری‌ها که امکان می‌داد قوم‌های گوناگون در زیر سایه‌ی یک قدرت سیاسی و نظامی بزرگ با هم زیست کنند، در جنگ‌های قومی قوم پیروز چه بسا غارتی می‌کرد و غرامتی می‌گرفت و می‌رفت یا کمر به نابودی کلی قوم شکست خورده می‌بست. اما با پدید آمدن صورت امپراتوری، در عین آنکه بنیادگذاری آن بر اساس پیروزی نظامی بود، اما سلطه‌ای پایدار در سرزمینی بسیار پهناور و شامل قوم‌های گوناگون پدید می‌آورد که می‌توانست سده‌ها برپا باشد تا آنکه امپراتوری دیگری جانشین آن شود.^۱

در امپراتوری‌ها شاه یا شاهنشاه یا امپراتور نقش برقرارکننده‌ی نظم را داشت و وظایف و کارکردهای دولت محدود و ساده بود. از جمله، ضرورتی نداشت که زبان دیوانی یک زبان «ملی» باشد. چنانکه در امپراتوری هخامنشی زبان دیوانی آرامی بود، زیرا منشیان آرامی بودند. و به هر حال، گروهی منشی حرفه‌ای عهده‌دار کار دیوان و دبیری بودند و زبان یکدیگر را می‌فهمیدند و می‌توانستند مطالب را هم به امپراتور بفهمانند و دیگر مردمان هم با زبان‌ها و گویش‌های خود در سایه‌ی قدرت امپراتوری زندگی می‌کردند، بی‌آنکه از زبان آن دبیران و دیوانیان همیشه سردر آورند. البته، در درون امپراتوری‌ها زبان قوم چیره می‌توانست رفته-رفته زبان‌های دیگر را از میدان به در کند و جانشین آن‌ها شود، چنانکه در امپراتوری‌های عباسی و عثمانی دیده‌ایم، اما، بر روی هم، تا پیش از پدید آمدن صورت دولت ملی شاهد آن‌ایم که در درون ساخت سیاسی بسیاری از امپراتوری‌های آسیایی و اروپایی،

۱. اصطلاح Pax Romana به معنای «صلح رومی» بخوبی نشان‌دهنده‌ی نوع همزیستی قوم‌ها و قبیله‌های گوناگون در زیر فرمانروایی یک قوم چیره است که نوعی حقوق بین‌اقوام (jus gentium) را جانشین جنگ میان آنها می‌کند. چنانکه Pax Britanica نیز در مورد امپراتوری بریتانیا به کار می‌رفت و اصطلاح Pax Russica را نیز به قیاس آن در مورد فرمانروایی روس در قلمرو امپراتوری خود در اروپای شرقی به کار برده‌اند. امپراتوری هخامنشی نخستین نمونه‌ی برقراری Pax میان اقوام بسیار در زیر فرمانروایی پارسی هاست. اصول این «صلح پارسی» در لوح‌های گرد به نام کورش ثبت شده است که نخستین بیان تاریخی از اصل فرمانروایی بر امپراتوری است.

مانند امپراتوری‌های چین و هند و ایران و روسیه و اتریش، قوم‌های گوناگون با زبان‌ها و فرهنگ‌ها یا گویش‌ها و خرده-فرهنگ‌های گوناگون در کنار یکدیگر و در زیر سایه‌ی یک قدرت امپراتوری سده‌ها با هم زیسته‌اند بی آنکه کشاکش سختی بر سر زبان میان‌شان پدید آید، زیرا چندان رابطه و داد-و-ستدی با یکدیگر نداشته‌اند و نیز قدرت امپراتور نگهبان صلح میان آنها بود. اما با پیدایش اقتصاد صنعتی مدرن است که بازار اقتصادی ملی همه‌ی حوزه‌های تولیدی کوچک و پراکنده را در خود یگانه می‌کند و وسایل ارتباطی جدید قلمرو این بازار را به هم می‌پیوندد و با پیدایش دولت-ملت وظایف و کارکردهای اداری و نظامی و آموزشی پیچیده‌ای بر دوش دولت گذاشته می‌شود که هدف آن پیشبرد ملت‌ها در جهت «پیشرفت» تاریخ است و چنین صورتی از دولت است که به مناسبت همان وظایف و کارکردها، از جمله، به یک زبان ملی نیز نیاز دارد.

فرایند شکل‌گیری دولت-ملت‌ها در کشورهای اروپای غربی کامیاب‌تر از همه جا پیش رفته است، زیرا که اروپای غربی خاستگاه جامعه‌ی مدرن صنعتی و نیز دولت مدرن است و فرایند شکل‌گیری این دو کم-و-بیش همگام پیش رفته است و گسترش اقتصاد مدرن و دستگاه دولت مدرن همزمان بوده است و مهمتر از همه اینکه این انقلاب در آنجانه از درون دولت بلکه از درون جامعه به پیشگامی بورژوازی صورت می‌گیرد و این طبقه است که اقتصاد و دولت خود را با هم پدید می‌آورد. اما هنگامی که این مفهوم و ساخت از دولت به کشورها و جامعه‌هایی راه می‌یابد که از بنیاد با آن بیگانه‌اند و، در واقع، دولتهایی در آن‌ها پدید می‌آیند که وظیفه‌ی پدید آوردن اقتصاد و فرهنگ و نظام سیاسی مدرن را در جامعه به عهده می‌گیرند و می‌خواهند جامعه‌ی باصطلاح عقب‌مانده را با اهرم قدرت دولت به جامعه‌ی پیشرفته تبدیل کنند، از این شکاف میان جامعه و دولت بحران بزرگی پدید می‌آید.

در امپراتوری عظیم روسیه تا زمانی که نظام تزاری با اقتصاد پیش-مدرن آن برقرار بود، میان قوم چیره‌ی روس و قوم‌های زیر سلطه کشاکش چندانسی نبود زیرا رابطه و داد-و-ستد بسیار با یکدیگر نداشتند، اما هنگامی که قرار شد در زیر تسلط

نظام اداری و فنی دولت اتحاد شوروی این ترکیب بسیارگونه از قوم‌ها و سرزمین‌ها به یک واحد اقتصادی به هم پیوسته در زیر فرمان بوروکراسی مرکزی درآید، خودبه‌خود زبان روسی در مقام زبان یگانه‌ی این امپراتوری آغاز به پس راندن زبان‌های دیگر کرد. آشوبی که اکنون در سرزمین‌های این امپراتوری از هم گسیخته پدید آمده از آنجاست که هر یک از قوم‌های زیر فرمانروایی آن اکنون می‌خواهند به یک دولت-ملت تبدیل شود. مشکلات و آشوب‌های بزرگ هند از آنجاست که آنهمه پراکندگی زبانی و فرهنگی و دینی با سازو-کار یگانه‌ساز و همسانگر تکنولوژی مدرن و بازار اقتصاد یگانه‌ی ملی نمی‌خواند و گرنه این مردمان پیش ازین قرن‌ها و هزاره‌ها با هم زیسته‌اند.

ایران مدرن و مشکل آن

ایران نامی ست بسیار کهن. شاخه‌ای از قوم‌های آریایی که در هزاره‌ی سوم پیش از میلاد به این سرزمین کوچید، سرزمین خود را چنین نامید که معنای آن «سرزمین آریایی» است و این نام به صورت ایران و ایرانشهر، دست‌کم از دوران ساسانی، نام رسمی سرزمینی بوده است که مردمان ایرانی‌نژاد در آن ساکن بوده‌اند و قلمرو فرمانروایی شاهنشاهی ساسانی به شمار می‌آمده است و یکی از حماسه‌های بزرگ جهان نیز برای زنده‌داشت و بزرگداشت اساطیر و تاریخ آن سروده شده است، یعنی شاهنامه‌ی فردوسی. اما، این سرزمین به رغم نگاهداشت نام نخستین خود و رشته‌های پیوندی که هنوز با آن گذشته‌ی دوردست تاریخی دارد، رویدادهای بزرگ تاریخی دیگری را نیز از سرگذرانده است که مفهوم «ایرانیت» را از سادگی و روشنی ظاهری یا واقعی نخستین آن به درآورده و پیچیده کرده است و این نکته‌ای است که باید در آن درنگید.

از نظر سیاسی تاریخ ایران در بخش عمده‌اش تاریخ یک امپراتوری ست. به گفته‌ی هگل در کتاب فلسفه‌ی تاریخ، ایرانیان نخستین قوم تاریخی هستند که به تاریخ جهانی تعلق دارند، زیرا نخستین امپراتوری جهانی را برپا کرده‌اند که اقوام بسیار از

ایرانی و جز-ایرانی را در سرزمینی بسیار پهناور در بر می‌گرفت. در این امپراتوری، که به دست کورش پایه‌گذاری شد، اصل بنیادین تشکیل امپراتوری، یعنی همزیستی قوم‌های گوناگون با آیین‌ها و زبان‌های گوناگون پذیرفته شد و آنچه امپراتوری را یگانه می‌کرد اصل فرمانفرمایی «شاه بزرگ» بود که این سرزمین بسیار پهناور را با مردمان گوناگون‌اش در زیر فرمانروایی قوم چیره‌ی پارسی قرار می‌داد. در آن امپراتوری گویا دین و زبان رسمی وجود نداشته است، اما با رشد دین زرتشتی و زبان پهلوی در دوره‌ی اشکانی زمینه برای امپراتوری یکدست تر ساسانی فراهم شد که در آن دولت نماینده و هوادار دین رسمی (آیین زرتشتی) و زبان رسمی (پهلوی) بود و سرکوب دین‌های دیگر در آن رواج داشت و طبقه‌ی موبدان در قدرت سیاسی شرکت رسمی داشتند.

اما، با شکستن امپراتوری ساسانی به دست عربان و پای گشودن اسلام به ایران دوران دیگری آغاز شد که هم در ترکیب امپراتوری ایران دگرگونی اساسی پدید آورد و هم در ترکیب فرهنگی و نژادی ایرانیت، ویژگی‌های عمده‌ی این دوران عبارت است از چیرگی یک دین غیر ایرانی بجای دین یا دین‌های ایرانی نخستین؛ رشد و گسترش زبان فارسی در مقام زبان اصلی فرهنگی در قلمرو امپراتوری ایران و در پهنه‌ی بزرگی از آسیا تا اروپا؛ و دیگر، فرمانروایی ترکان و درگیری پیوسته با قوم‌های ترک در بخش عمده‌ی تاریخ این دوران.

از نظر سیاسی، آنچه میان دوران پیش از اسلام و بخش عمده‌ی تاریخ پس از اسلام مشترک است همانا ساخت امپراتوری است که کم و بیش از روزگار هخامنشیان تا پایانه‌های دوره‌ی قاجار ادامه دارد. بدین معنا که در بخش بزرگی از این تاریخ در سرزمینی پهناور از آسیای میانه تا هند و آناتولی قوم‌ها و مردمانی با نژادها و زبان‌ها و فرهنگ‌ها یا خرده-فرهنگ‌های گوناگون در زیر سایه‌ی یک قدرت شاهانه می‌زیستند و به آن باج و خراج می‌دادند، با این فرق که این سلسله‌ها در دوران پس از اسلام - بجز دوران سلوکی - ایرانی‌نژاد بودند، ولی در بخش عمده‌ی دوران پیش از اسلام اصل ترک و در روانی اصل مغول داشتند. و در کنار این امپراتوری سیاسی

امپراتوری فرهنگی زبان فارسی نیز از جهت دیگری این قلمرو را یگانه می‌کرد و همچنین ایمان اسلامی از جهت دیگر.

می‌توان گفت که امپراتوری ایران پیش از اسلام، بویژه در دوره ساسانی، با فرادستی قومیت ایرانی، زبان ایرانی، دین ایرانی، و دولت ایرانی در آن، تمامیت یکپارچه‌ای بود و خود آگاه به ایرانیّت خود و ستاینده‌ی آن در برابر هر آنچه «انیرانی» به شمار می‌آمد. به همین دلیل، فروافتادن چنین امپراتوری بزرگ و نیرومند و کم‌و-بیش یکپارچه ضربه‌ای بود بسیار سنگین بر وجدان ایرانی که اثرهای آن را تا چند قرن پس از تاخت و-تاز عرب در کشاکش آشکار و پنهان ایرانیّت و عربیت در ادبیات فارسی و چه در جنبش‌ها و قیام‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی (همچون جنبش شعوبی) می‌توان دید. برای نشان دادن اثرهای این ضربه و ایستادگی در برابر آن همین بس که چهار قرن پس از تاخت و-تاز عرب، با آنکه اسلام در ایران جایگیر شده بود. شاهد پدید آمدن حماسه‌ی ملی ایرانی یعنی شاهنامه هستیم که نماینده‌ی غرور زخم خورده‌ی قوم ایرانی است^۱ و کوششی بزرگ برای نگاهداشت زبان فارسی و مایه‌ور کردن آن. یاد فرّ و شکوه دولت ساسانی و اندوه خوردن بر نابودی آن و اندرز گرفتن از آن درباره‌ی کار جهان و یاد کردن از اساطیر ایرانی تا سده‌ی هشتم هجری در شعر آخرین شاعر بزرگ کلاسیک فارسی زبان، یعنی حافظ، دیده می‌شود.

اما، از آنجا که اسلام، همچون مسیحیت، دینی ست جهانی که خطاب آن به بشریت است، نه همچون زرتشتیت و یهودیت دین یک قوم خاص، هر چه جایگیرتر می‌شود و بازمانده‌های دین و باورهای ایرانی کهن را از میدان می‌رانند، و همچنین به علت مهاجرت عربان و ترکان و آمیختگی‌های نژادی و همچنین فرمانروایی سلسله‌های نایرانی در سرزمین‌های ایرانی، حس هویت ناب ایرانی که تا چند قرن پس از اسلام زنده بود، رفته-رفته کم‌توان و کم‌توان‌تر می‌شود و اسلامیت هر چه

۱. به یاد آوریم که فردوسی شاهنامه را با فروریختن امپراتوری ساسانی و چیرگی عربان و با زبان تراژیک به پایان می‌برد. یعنی این ایرانی بزرگ نقطه‌ی پایانی بر آن ایرانیّت ناب می‌گذارد و می‌داند که آن تاریخ پایان یافته و تاریخ دیگری آغاز شده است.

بیشتر محور هویت قرار می‌گیرد. با رخنه‌ی ناسیونالیسم مدرن به ایران از نیمه‌های قرن نوزدهم آنچه حس ایرانیّت را دوباره بشدت در میان نخستین روشنفکران برمی‌افروزد تنها وجود زبان فارسی است که ایران پس از اسلام را یکراست با ایران پیش از اسلام پیوند می‌زند، وگرنه عناصر فرهنگی دیگر، بویژه دین، و نیز فرمانفرمایی سیاسی بیگانه‌نژاد در بخش عمده‌ی این دوران میان ایران پیش و پس از اسلام فرق اساسی می‌نهد.

می‌توان گفت که در برابر یکپارچگی ایرانی دین و دولت و زبان در امپراتوری ساسانی، در ایران دوران اسلامی دین و دولت دیگر به آن معنا ایرانی یا دارای اصل ایرانی نبود و از نظر زبانی نیز سه قلمرو زبانی در درون و در کنار یکدیگر وجود داشت. یکی، قلمرو زبان عربی که ایرانیان را به جهان عربی و قرآن و میراث دانش‌های اسلامی می‌پیوست^۳ و تا به امروز در میان سرامدان دینی زنده است؛ دو دیگر، زبان ترکی که با تسلط اقوام ترک زبان بر ایران در بخش عمده‌ی این دوران زبان درباری بوده است و همچنین به نام آن یک امپراتوری بزرگ و نیرومند در غرب ایران، در آناتولی، برپا شد و همچنین سبب تسلط زبان ترکی بر بخش بزرگی از شمال غربی ایران شد؛ و سوم، زبان فارسی که با رشد شتابان ادبیات و بویژه شعر آن در طول چهار قرن، از قرن چهارم تا هشتم هجری به یک زبان والای ادبی با شاعران و نویسندگان بزرگ بدل شد و میدان بسیار بزرگ نفوذ خود را گشود که از ترکستان تا بالکان و سراسر شبه قاره‌ی هند دامنه داشت و این امپراتوری را چندین قرن، تا سده‌ی سیزدهم هجری، نگاه داشت و هم‌اکنون نیز زبان رسمی سه کشور منطقه است. میدان نفوذ فرهنگی زبان فارسی به عنوان زبان شعر و ادب تمامی زبان‌های ایرانی و نایرانی را در قلمرو پهناور خود فرا می‌گرفت.



آنچه سرزمین کنونی ایران یا کشور ایران است، بازمانده‌ای است از امپراتوری ایران که

۳. و نیز به یاد آوریم که ایرانیان در رشد دادن به زبان عربی در مقام زبان فرهنگی امپراتوری اسلام در همه‌ی زمینه‌های حکمت و علم و ادبیات نقش بسیار بزرگی داشته‌اند.

دامنه‌ی فرمانروایی آن تا آغازهای سده‌ی نوزدهم در زیر تیغ آخرین کشورگشای ایرانی، یعنی آقا محمد خان قاجار، پهنه‌ی بسیار بزرگتری از سرزمین‌ها و شمار بیشتری از قوم‌ها را در بر می‌گرفت و کم-و-بیش تمامی قفقاز و بخش عمده‌ی خراسان بزرگ، شامل خانات آسیای میانه و افغانستان، را در بر می‌گرفت. اما این امپراتوری آسیایی ناتوان در زیر فشار دو امپراتوری اروپایی روس و بریتانیا بخش بزرگی از خاک خود را از دست داد و آنچه ماند و نام کشور ایران و دولت ایران به خود گرفت، بیشتر از آن جهت ماند که آن دو امپراتوری فرادست نمی‌خواستند آن را تصرف کنند و نیاز به یک منطقه‌ی میانگیر در میان خود داشتند.

باری، آنچه از آن امپراتوری ماند، در زیر فشار شرایط مادی و ذهنی‌ای که دنیای مدرن اروپایی پدید آورده و رفته-رفته به سراسر جهان می‌گسترده، از نیمه‌های قرن نوزدهم می‌رفت تا صورت دولت-ملت به خود بگیرد. یعنی از نظر داخلی رابطه‌ی شاه-رعیت به رابطه‌ی دولت-شهروند تبدیل شود (که انقلاب مشروطیت برای آن بود) و از نظر خارجی کشوری با سرزمین و مرزهای شناخته وجود داشته باشد که دولت آن نظراً نماینده‌ی ملت و پاسبان تمامیت ارضی این سرزمین باشد.

از هنگامی که ما با مفهوم مدرن ملت از سویی در رابطه با قومیت و از سویی دیگر با دولت، آشنا شدیم و کوشیدیم دولت ایران را بر پایه‌ی ملیت ایرانی بنا کنیم، آگاهی قومی در ما بدل به آگاهی ملی شد که آگاهی به تعلق به ملت و تاریخ آن است. در آگاهی ملی ست که فرهنگ ملی همچون اساس هویت ملی پدیدار می‌شود. کوشش برای برشمردن عناصر اصلی هویت ملی بر اساس تاریخ فرهنگی و سوسه‌ی فکری و انگیزه‌ی جست-و-جوگری‌های نخستین نسل‌های «منورالفکران» ما بوده است.

مفاهیم ملت و فرهنگ ملی همچون هویتی تاریخی، از درون ایده‌ها و جهان‌بینی دوران روشنگری فرانسه در سده‌ی هجدهم برمی‌آید و روشنفکران مدرن حاملان این ایده‌ها به درون جامعه‌ها هستند برای دگرگون کردن نظام‌های سیاسی و اجتماعی براساس ایده‌های انسان‌باوری (اومانیزم). هنگامی که پرتوهای این روشنگری با انقلاب فرانسه جهانگیر می‌شود و از نیمه‌های سده‌ی نوزدهم به آسیا

رخنه می‌کند، نخستین نسل‌هایِ روشنفکران در آنجا پدید می‌آیند که پرومته‌هایِ آورنده‌ی مشعلِ روشنگری به درونِ جامعه‌ی خود هستند برایِ دگرگون کردنِ آن. همین‌انند که با آوردنِ ایده‌هایِ مدرن به جامعه‌هایِ کهن، ملت‌هایِ مدرنِ آسیایی را از درونِ قوم‌هایِ کهن پدید می‌آورند.

از صدرِ مشروطیت تا کم‌و-بیش پایانِ دورانِ رضا شاه پشازانِ جنبشِ روشنگریِ ملی در ایران، یعنی کسانی همچون آخوندزاده، میرزا آقاخانِ کرمانی، دهخدا، عشقی، بهار، کسروی، و ذبیح‌بهر روز - که در کنارشان می‌توان ده‌ها نامِ ریز-و-درشتِ دیگر را افزود - در جهتِ یاری دادن به هویتِ ملی بر اساسِ فرهنگِ ملی کوشیده‌اند و فرهنگِ ملی را بر اساسِ تاریخِ ملی بازبینی و تفسیر کرده‌اند.

کوشش‌هایی که پیشروانِ روشنفکری در ایران می‌کنند تا هویتِ ملی را بر اساسِ فرهنگِ ملی در متنِ تاریخِ جهانی تعریف کنند، در پیِ این هدف بود که مردمِ ایران به وضعِ خود همچون یک ملت در متنِ تاریخِ جهانی آگاهی یابند. همین بینش است که سرانجام در دورانِ رضا شاه پایه‌ی ایدئولوژیکِ قدرتِ دولت می‌شود و بازوهایِ اداری و سیاسی و نظامی و فرهنگی و اقتصادیِ آن پدید می‌آید که جهتِ کارکردِ آن تبدیلِ قوم‌هایِ ساکنِ سرزمینِ ایران به ملتِ واحدِ مدرن است با هویتِ «ایرانی».

ناسیونالیسمِ مدرنِ ایرانی که در پیِ پایه‌گذاریِ دولتِ مدرن و قدرتمندِ ایرانی بوده است پایه‌ی خود را بر آگاهیِ دیرینه‌ی ایرانیان به هویتِ قومیِ خود می‌گذارد که هویتِ دیرینه‌ی فرهنگی است و در اوجِ خود تکیه‌ی خود را بر تاریخِ ایرانِ پیش از اسلام می‌گذارد. این تاریخ که بخشِ عمده‌ی آن در دورانِ اسلامی ناشناخته بود یا در اساطیر گم بود، در قرنِ نوزدهم با کوشش‌هایِ باستان‌شناسان و فیلولوگ‌هایِ اروپایی کشف شد. این ناسیونالیسم در طلبِ یکِ ایرانیتِ ناب از نوعِ ساسانیِ آن بود و از سویِ دیگر به ماندگاریِ قومِ ایرانی و فرهنگِ آن در دورانِ اسلامی تکیه می‌کرد که زبانِ فارسی و میراثِ ادبیِ آن البته جاییِ بزرگ در این میانه داشت، و در واقع، همواره خاطرهِ امپراتوریِ سیاسیِ ایرانیِ نابِ پیش از اسلام را با خاطرهِ امپراتوریِ زبانِ

فارسی پس از اسلام ترکیب می‌کرد. این ناسیونالیسم، در صورت گرافگرایانه‌ی خود برگمانی از ایرانیّت ناب تکیه داشت که ناگزیر با اسلام به عنوان دینی بیگانه با ایرانیّت ناب سرستیز داشت و یا می‌خواست آن را نادیده انگارد یا اگر بشود یک دین ایرانی بیافریند یا دین گذشته‌ی ایرانی را دوباره زنده کند و، از سوی دیگر، گوناگونی زبانی درون بازمانده‌ی امپراتوری ایران را با فرمانروا کردن زبان فارسی در سراسر کشور، به یگانگی بدل کند. این تصوّر از ایرانیّت ناب با تصویری از یک نژاد ناب ایرانی آریایی نیز بیگانه نبود و، در واقع، می‌خواست آن سه گانگی بیگانه را که در رفتار و اندیشه‌ی فردوسی، بزرگترین حماسه‌سرای قوم ایرانی، بود، نادیده بگیرد. یعنی این را که او همچنانکه حماسه‌ی بزرگ قوم ایرانی را می‌پرداخت، مسلمان بود و اثر خود را نیز به شاهنشاه ترک نژاد، محمود غزنوی، هدیه کرد.

هنگامی که در آغازهای قرن بیستم به دنبال انقلاب مشروطیت و با برقراری دیکتاتوری رضا شاه بنا شد که از بازمانده‌ی درهم ریخته و پاشیده‌ی امپراتوری ایران دولت-ملت ایران برپا شود، کم-و-بیش ناسیونالیسمی با چنان تصویری از ایرانیّت ناب در مقام ایدئولوژی دولتی در پس پشت آن بود. این ایدئولوژی از نفوذ نژادپرستی اروپایی هم خالی نبود و از نازیسم آلمان هم خوراک می‌گرفت.

فرایند تشکیل دولت-ملت در ایران بسیار دشوار بوده و تا کنون به سرانجام نرسیده است. اگر چه ما عادت داریم که همیشه گناه را به گردن «سیاست انگلیسی‌ها» بیندازیم، ولی حقیقت این است که این کولونیالیسم اروپایی بود که جامعه‌های سنتی آسیایی را به سوی شکل‌بندی دولت-ملت، کشاند، اما با نبود فرهنگ و اقتصاد مدرن و وارداتی بودن ایده‌ها و عناصر سیاسی مدرن و ریشه نداشتن در تاریخ و فرهنگ جامعه، فرایند شکل‌گیری، ناتمام آن بسیار طولانی و دردناک بوده است. در کل، این مدل از دولت و جامعه‌ی سیاسی - چه در قالب دموکراسی چه دیکتاتوری - در غیاب جامعه‌ی مدنی همساز با خود به پدید آمدن وضعی می‌انجامد که در آن دولت در مقام سرپرست جامعه‌ی مدنی «عقب‌مانده» می‌خواهد با اهرم قدرت سیاسی و بسیج سرمایه‌ها و نیروها جامعه را، با اصطلاح، از حالت عقب‌ماندگی به در آورد. اما

این سرپرستی در بسیاری از اینگونه تجربه‌ها، به علت ناتوانی دستگاه دولت، که از جنس همان جامعه است، یا ناتوانی جامعه در پاسخگویی به انگیزش‌های دولت، ناکام مانده است. در ایران نیز این سرپرستی و پیشگامی دولتی، به دلایل گوناگون، تا کنون نتوانسته است از بازمانده‌ی امپراتوری ایران یک دولت-ملت مدرن بسازد. بی‌گمان، دلیل اساسی آن ناآمادگی سیاسی، فرهنگی، و اقتصادی یک امپراتوری درهم شکسته‌ی آسیایی برای پذیرش صورت اروپایی دولت-ملت است. شکست رؤیای رضاشاهی و محمد رضا شاهی در جهت‌قابگیری دوباره‌ی ایران در قالب یک شاهنشاهی مدرن، که هم تکیه بر فرّ دیرینه‌ی شاهنشاهی داشته باشد و هم بر ماشین دولت مدرن، از جمله به این دلیل بود که آنان با تکیه بر رابطه‌ی شاه-رعیت استبداد سنتی آسیایی می‌خواستند با وارد کردن تکنولوژی و نهادهای اجتماعی و اقتصادی و اداری مدرن ایران را نوسازی کنند. پروژه‌ی محمد رضا شاهی بویژه از این جهت شکست خورد که می‌خواست با پیوند زدن استبداد آسیایی به درآمد نفت (نه قدرت تولیدی واقعی اقتصاد ملی) یک جامعه‌ی تکنولوژیک مدرن در سایه‌ی استبداد آسیایی به وجود آورد. چنین خیالی می‌خواست عناصر متضادی را با هم ترکیب کند که ترکیب شدنی نبودند.

از ضروریات دولت-ملت مدرن و کارکرد هماهنگ دولت و جامعه وجود رابطه‌ی انداموار (ارگانیک) میان آن دو و احساس تعلق دو سویه است. یعنی اینکه مردم دولت را از خود بدانند و دولت خود را از مردم بدانند. اما این رابطه هرگز نتوانسته است در ایران پدید آید و دو مفهوم «دولت» و «ملت» در زبان ماکم-ویش ضد یکدیگر اند. دیگر از لوازم آن احساس تعلق به ملت در افراد و در نتیجه احساس وفاداری به دولت ملی است، اما در جامعه‌های سنتی تعلق‌های قبیله‌ای و قومی بر احساس تعلق به ملت پیشی دارد و دوران گذار از نخستین به دومی چه بسا با بحران‌ها و خونریزی‌ها و جنگ‌های دراز همراه است.

با «انقلاب اسلامی» حادثه‌ی شگفتی رخ داده است که از دیدگاه تکوین دولت-ملت بسیار اهمیت دارد. با این انقلاب روحانیت شیعه ماشین دولت را به

دست گرفته و با بنیاد نهادن اصلِ حاکمیتِ الهی روحانیت، حاکمیتِ رانه از آن ملت که از آن «امتِ اسلامی» می‌داند و به این ترتیب تناقضی بنیادی میان صورتِ نیم‌بند دولت-ملت که اکنون در ایران وجود دارد و مفهومِ حاکمیتِ «امتِ اسلامی» پدید آمده است که نتیجه‌ی آن گسستِ بیشتر میان «ملت» و دولت است.

مسأله‌ی زبان

وجود یک زبانِ ملیِ مشترک در درونِ مرزهایِ یک کشور برای انجامِ کارکردهای اقتصادی، اداری، سیاسی، نظامی، و آموزشی دولتِ مدرن، بویژه در کشورهایی که دولت وظایفِ بسیار پیچیده‌ای بر عهده دارد و عهده‌دارِ رشد و «پیشرفت» جامعه است از جمله ضرورت‌هایِ ناگزیر است، اگر چه هستند کشورهای چندزبانه همچون سوئیس که گوناگونیِ زبان‌ها مانعِ وحدتِ شان به عنوانِ یک کشور نیست. البته، این صورت از کشور در میانِ ملت‌هایی که در آنها جامعه‌ی مدنی در زیرِ سرپرستیِ دولت نیست آسان‌تر می‌تواند دوام آورد تا آنجا که ناگزیر دولت وظیفه‌ی رشد و توسعه دادنِ جامعه را بر عهده دارد. در ایران هنگامی که در نیمه‌ی دوم قرنِ نوزدهم نخستین گام‌ها برای پذیرش صورتِ دولتِ مدرن برداشته شد. عنوانِ «ممالکِ محروسه‌ی ایران» برای آن برگزیده شد و این عنوان خودگویایِ آن است که تنوعِ قومی و زبانی در آن پذیرفته شده بود، اما این عنوان برای یک امپراتوریِ آسیایی بود که با بر پا داشتنِ برخی دستگاه‌هایِ اداری، از جمله «وزارتِ امورِ خارجه» نخستین گام‌ها را به سوی تبدیل شدن به یک کشور به معنایِ مدرن برمی‌داشت. اما نظامِ قدرت در آن هنوز نظامِ استبدادِ آسیایی بود و دولت با هیچ یک از کارکردهایِ دولتِ مدرن در زمینه‌ی فراهم کردنِ وسایلِ «پیشرفت» آشنا نبود و هنوز مفهومِ «پیشرفت» مفهومی ناآشنا بود. در چنین نظامیِ نخستین گامِ جدی برای بازسازیِ کشور با دیدِ مدرن، یعنی اصلاحاتِ امیر کبیر، خیلی زود در نطفه خفه شد. اما با شکل‌گیریِ مفهومِ «دولت» و «کشور» ایران مفهومِ «ملت» ایران نیز رفته-رفته پیدا شد و شورِ ناسیونالیستی در نخستین «منورالفکران»، که خواهانِ دگرگونی‌هایِ بنیادی در نظامِ سیاسی و نیز

فرهنگ بودند، شعله کشید. این شور ناسیونالیستی که در پی یافتن عناصر هویت ملی ایرانی بود ناگزیر و بدرستی به زبان فارسی به عنوان مهمترین فصل مشترک ملت ایران و ملیت ایرانی می‌چسبید و بر این عامل یگانگی بیش از همه تکیه می‌کرد که نه تنها میراث ادبی درخشانی پشت سر داشت که ایران کنونی را نیز به تاریخ باستانی اش می‌پیوست.

پروژه‌ی رضاشاهی بر پا کردن دستگاہ دولت مدرن برای پدید آوردن ملت مدرن ایران از درون ترکیب پُرتنوع قومی و زبانی در سرزمین‌های بازمانده از امپراتوری گذشته، بر تصویری از یکپارچگی قومی و فرهنگی و زبانی ملت تکیه داشت که از مدل دولت-ملت اروپایی گرفته شده و از نظر تاریخی نیز چسبی به ایران ساسانی داشت. این تصور می‌بایست با مهندسی سیاسی از راه پدید آوردن دستگاہ اداری، نظامی، و آموزشی مدرن و آوردن اقتصاد صنعتی زیر نظارت دولت، به واقعیت پیوندد. در واقع، فرایند تکوینی «ملت» ایران از راه عمل پیشگامانه‌ی «دولت» ایران صورت پذیرد. در این تصور ملت یعنی مجموعه‌ی انسانی دارای تاریخ، فرهنگ، زبان، و دولت یگانه. ولی نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که این تصور از یکپارچگی ملت در قالب دولت-ملت اروپایی با فرانسه‌ی ناپلئونی و آلمان بیسمارکی صورت نهایی یافته بود (البته، بریتانیا هرگز از این مدل یکپارچه پیروی نکرد). ولی در آنجا که سرزمین مادری این مفهوم از ملت بود، چنانکه گفتیم، عناصر و لوازم اقتصادی و فرهنگی چنین پدیده‌ای را پیشاپیش جامعه‌ی مدنی فراهم کرده بود و اقدام نهایی سیاسی آخرین گام برای به تمامیت رساندن آن بود. از جمله، اینکه زبان فرانسه که نخست گویش ایل-دو-فرانس بود و بس و سپس توانست به زبان ملی فرانسه تبدیل شود و زبان‌های محلی همچون زبان بُرتانی، آلزاسی، و پرووانسی را به حاشیه براند یا محو و کمرنگ کند، به زور دولت ناپلئونی نبود که چنین مقامی یافت، بلکه پیش از آن در مقام زبان ادبیات و فرهنگ مدرن، در مقام زبان دکارت، مونتینی، منتسکیو، و ولتر و دیگران جایگاه فرادست خود را از نظر فرهنگی نسبت به زبان‌ها و گویش‌های محلی و قومی تثبیت کرده بود،

همچنانکه آلمانی پیش از آنکه سیاست «خون و آهن» بيسمارک آلمان واحد را پدید آورد زبان کانت و ولف و لسینگ و هگل و شیلر و گوته بود که پیشروان اندیشه و ادبیات مدرن آلمان اند.

حال آنکه، زبان فارسی در آغاز این قرن یک زبان درهم شکسته‌ی آسیایی بود که در برابر زبان‌های جهان مدرن - که زبان‌های علم و ادبیات و فلسفه و تکنولوژی و اقتصاد و سیاست مدرن هستند - نه تنها رنگ و رونق نداشت که، به رغم گذشته‌ی شکوهمند خود، زبانی درمانده و گنگ و بیمار بود و هنگامی که می‌خواست از قالب زبان امپراتوری فرهنگی گذشته به صورت زبان ملی مدرن درآید، نه تنها هیچ نویسنده‌ی بزرگی به آن چیز نمی‌نوشت که فرآورده‌های آن جز فرآورده‌های خام و تقلیدی دنیای واپس مانده نبود. امروزه نیز با همه‌ی کوشش‌هایی که در طول شصت - هفتاد سال گذشته بر سر بازسازی و پیشبرد آن شده است هنوز یک زبان کم توسعه‌ی جهان سومی است نسبت به نیازهای علم و تکنیک و اندیشه‌ی مدرن. فرادستی فرهنگی زبان‌ها دستاورد خداوندان و آفرینندگان فرهنگ است نه زور دولت‌ها. بوده‌اند کسانی در نسل‌های گذشته و هستند کسانی امروز که می‌خواهند با تکیه به زبان فارسی و میراث ادبی آن محوری برای یگانگی ملی بسازند. اما، حقیقت این است که همچنانکه دیگر نمی‌توان به تیغ اردشیر یا محمود غزنوی یا نادر امپراتوری سیاسی ایران را زنده کرد، امپراتوری فرهنگی زبان فارسی را نیز نمی‌توان تنها به قدرت سخن فردوسی یا مولوی یا حافظ نگاه داشت. و اگر زبان فارسی نتواند در مقام یک زبان فرهنگی مدرن که پاسخگوی نیازهای امروزین زبانی باشد، دوباره بر جایگاهی والا نشیند، هرگز در مقام یک زبان دولتی نخواهد توانست به جایگاه والای گذشته دست یابد. بی‌گمان، همچنانکه در گذشته بوده است، وجود یک زبان توانای علمی و فرهنگی به رشد اندیشه و فرهنگ در میان همه‌ی اقوام ایرانی یاری خواهد کرد و از جمله به رشد زبان‌های بومی و محلی.

بی‌گمان، در روزگاری که جهش‌های عظیم تکنیک‌های ارتباطی در عمل مرزهای ملی را بسیار سست کرده و امکانات ارتباطی شگرفی در سراسر جهان پدید

آورده و دیوار آهنین و دیوار چسبن را نیز زیر فشار خود فرو ریخته است ناسیونالیسم‌های تنگ‌اندیشانه با تصوّر یکپارچگی ملی از نظر زبانی و فرهنگی در سراسر جهان رنگ می‌بازد و چه بسا فرهنگ‌های قومی و محلی دوباره فرصت یافته‌اند که از زیر فشار یکپارچه‌گری مکانیکی با زور دولت‌ها بیرون آیند و نفسی بکشند. دوران مهندسی‌های سیاسی چه به سبک بیسمارک چه استالین چه رضا شاه چه آتاتورک گذشته است و روشنفکران و سرامدان سیاسی و فرهنگی به جای آنکه بخواهند همه چیز را در قالب‌های ساده‌اندیشانه‌ی ذهنی خود بریزند و با روش‌های مکانیکی یکدست و یکپارچه کنند باید، همانگونه که رفته-رفته احترام به طبیعت و رعایت حریم آن را می‌آموزیم (و امید است که این کار بسیار دیر نشده باشد)، گوناگونی قومیت‌ها را در قالب واحدهای ملی نیز بپذیریم و به آن احترام بگذاریم. به عبارت دیگر، باید درباره‌ی ارزش و اعتبار همه‌ی آرمان‌ها و ایده‌هایی که در قالب ایدئولوژی‌های مدرن در دو قرن اخیر جهان را زیر-و-زیر کرده‌اند، از نو اندیشید.

با توجه به آنچه گذشت، پرسش امروزین در برابر ما چنین چیزی تواند بود که از این صورت نیم بند دولت-ملت کنونی در کشور ما که دستاورد کارکرد عوامل سیاسی و ایدئولوژیک در یک قرن اخیر است چه گونه می‌توان دولت-ملتی بنا کرد که در عین حال که از تصوّر یکپارچگی مفهوم ملت آزاد باشد بتواند گوناگونی فرهنگی و زبانی را در زیر سایه‌ی یک دولت با روابط شهروندی در جامعه سازگار گرداند.

تاریخ، رؤیا، کابوس*

نگاهی به «ناصرالدین شاه، آکتور سینما»

فیلمی از محسن مخملباف

محسن مخملباف در «ناصرالدین شاه، آکتور سینما» که گویا آخرین ساخته‌ی سینمایی اوست، به زبان سوررئالیسم روی آورده است تا یک «رنالیته»^۵ تاریخی را به نمایش گذارد. فیلم او حکایت نمادین و تمثیلی دوران تاریخ مدرن ماست یا تاریخ برخورد ما به مدرنیته (modernité) که همچنین تاریخ آشنایی ما با مفهوم مدرن تاریخ و زیستن در متن آن نیز هست. این فیلم، چه بسا هوشمندانه‌ترین نگاهی باشد که تاکنون یک هنرمند ایرانی به تاریخ روزگار نو ما افکنده است. وی با زبان سوررئالیستی «واقعیت» یک تاریخ را بیان می‌کند که در آن بر اثر درآمیختگی تصویر و خیال با «واقعیت»، جهانی پدید می‌آید که بیشتر به رؤیا همانند است تا واقعیت. رؤیایی که سرانجام به یک کابوس بدل می‌شود، کابوسی که در دل خود یک کانوس

۵. این مقاله نخستین بار در اکتبر ۱۹۹۲ / مهر ۱۳۷۱ در اروپا نوشته شده و در مجله‌ای به چاپ رسیده است. در ایران نیز مجله‌ی **کلک** آن را نشر کرده است.

(chaos) نهفته دارد، یعنی پریشانی، بی‌سامانی، بی‌بنیادی، و ترسناکی. «ناصرالدین شاه، آکتور سینما» با زبان طنز آغاز می‌شود. یعنی نمایش مسخرگی فضایی نخستین بر خوردهای ما با «شهر فرنگ» و رؤیای «شهر فرنگ»، با شاه شل-و-ول قاجار که در خیابان‌های پاریس می‌گردد و «سینماتوغراف» ای که با خود می‌آورد. این ابزار برای او اسباب بازی و سرگرمی ست، اما همین اسباب بازی و کارگزار آن (میرزا ابراهیم خان عکاسباشی) سرانجام به وسایل و عوامل خطرناکی بدل می‌شوند که بنای یک جهان بر سرپا ایستاده را با «قبله عالم» و خدم و حشم و رعایایش و همه‌ی نظام امور و ارزش‌ها و هنجارهایش از جا می‌کنند، زیرا با آن ابزار رؤیای جهان دیگری به درون آن جهان دیرینه رخنه می‌کند، رؤیای «شهر فرنگ». مخملباف برای اینکه از واقعیت تاریخی ورود ابزار سینما به ایران که روزگار مظفرالدین شاه است، به جایگاه تاریخی استوارتری بجهت که سرآغاز برخورد جدی ما با اروپا و تمدن آن است، از مظفرالدین شاه به ناصرالدین شاه، پدرش، می‌پرد و سینما و «سینماتوغرافی» را به روزگار او می‌برد، زیرا می‌خواهد سینما و ابزار آن را همچون نماد ورود مدرنیّت و تصویر و خواب و خیال آن به سرزمین ما به کار گیرد، که سرآغاز تاریخی آن از روزگار ناصرالدین شاه است. با ورود «شهر فرنگ» خیال آفرین و خیال شهر فرنگ است که روزگار ناصرالدین شاه زیر-و-زیر می‌شود. قبله‌ی عالم، که عاشق زنی بر روی پرده‌ی سینماست، با این دیدار رؤیایی، با تمامی حرمسرا و با سوگلی خود بیگانه می‌شود و دیوانه‌وار از پی او می‌دود. این رؤیا، رؤیای آفریده‌ی «شهر فرنگ» در قالب تصویرهای سینمایی تمامی گستره‌ی تاریخ روزگار نو ما را می‌پیماید و شکاف میان واقعیتی که تاب‌ناوردنی ست و رؤیا و تصویری که دست‌نیافتنی، در حقیقت، تمامی تراژدی این تاریخ را می‌سازد. سرانجام ماجراهای پریشان و تراژیک و نیز خنده‌آور فیلم در کابوسی پایان می‌پذیرد که از تکه‌ای از «مغولها» اثر کیمیاوی وام گرفته شده است. این باران درهم تصویرها در آن صحنه‌ی شگفت، معنای غایبی خود را باز می‌نمایاند که بی‌معنایی غایبی آن نیز هست. در این صحنه پس از شر-و-شورهایی که ابزار فرنگی تصویرساز به پا می‌کند، کویری را می‌بینیم که شزار یک‌دست‌اش تا نهایت

افق رفته و در میان این بیابان بی‌فریاد یک در بزرگ آهنین هست و پشت در چند مغول که سردسته‌شان زنگی برقی را بر روی در می‌فشارد و زنگ به صدا در می‌آید. برهوت این کویر و محالی (آبسوردیته‌ی) این صحنه، می‌توان گفت، تمامی معنای فیلم را در خود دارد. این «مغولها» را پیش از آن در سراسر فیلم در بسیاری صحنه‌ها دیده‌ایم که حضور دارند، اما کمتر در متن، بلکه بیشتر در حاشیه قرار دارند و حضورشان در زمینه‌ی قاجاری فیلم نابگاه (آنا کرونیستیک) به نظر می‌رسد، اما همه‌جا در کار زدن و بستن‌اند.

و اما، آن کسی که گردن‌اش همیشه زیر تیغ است همان کسی است که گرداننده‌ی دستگاه تصویر آفرین است که در عین آنکه دستگاه قدرت به وجودش نیاز دارد و از تصویرگری‌هایش مایه‌ی خیال می‌گیرد، همواره به او به چشم موجودی خطرناک می‌نگرد. و در واقع اینچنین نیز هست، زیرا همین جهان تصویر است که جهان رؤیاهای ما را می‌سازد و ما را از واقعیت خود جدا و با آن بیگانه می‌کند و بر ضد آن می‌شوراند. و کسانی که پیوسته تصویر «شهر فرنگ» را با تکرار آن در ذهن‌های ما تقویت می‌کرده‌اند، طبیعی است که موجوداتی خطرناک باشند، زیرا که بنیادهای قدرت را تهدید می‌کنند. و به همین دلیل، در جهان‌های فروبسته‌ی استبدادی نویسنده و هنرمند چنین موجودات خطرناکی هستند، زیرا پیوسته رؤیای «شهر فرنگ» را نیرو می‌دهند. روسیه‌ی تزاری برای آنکه جلوی آمدن رؤیای «شهر فرنگ» را به درون خاک‌اش بگیرد، پهنای ریل‌های راه آهن‌اش را بیشتر گرفت تا قطارهای اروپایی نتوانند به داخل خاک آن بیایند. اما همان چرخ‌ها و ریل‌های پهن نیز چنانکه باید رؤیای «شهر فرنگ» را با خود می‌آوردند، زیرا در اصل از «شهر فرنگ» آمده بودند و سرانجام همان رؤیا روسیه‌ی تزاری را در انفجاری سخت ترکاند که صدایش تا چندی پیش در جهان پیچیده بود و همین رؤیا جهان ما را نیز چند بار ترکانده است که بازتاب آخرین انفجار آن هنوز در فضا پیچیده است.

سینما و نقش تصویر سینمایی در فیلم مخملباف را می‌باید نماد (سمبل) حضور مدرنیته با تمامی جنبه‌های آن در جهان «سنتی» ما دانست و گرداننده‌ی آن دستگاه

نیز نمادِ روشنفکری ست. جهانِ مدرن، «تمدنِ فرنگی» (که «منورالفکران» مان ما را به «تسخیر» آن می خواندند) یک رؤیا، یک تصویر بود که سینما بهتر و بیشتر از هر رسانه‌ی دیگری آن را یکر است. با چشم‌های شیفته و شگفت‌زده‌ی ما آشنا می‌کرد. رؤیای دیدارِ «شهرِ فرنگ» بود که سبب می‌شد شاهانِ قاجار با هر بدبختی که شده، با گرو گذاشتنِ کشورشان پیش بانک‌های روس و انگلیس، روانه‌ی فرنگ شوند. و با همین رؤیا بود که دستگامی به نام «شهرِ فرنگ» ساختند که از دهانه‌های گردِ شیشه‌داراش می‌شد تصویرهای رؤیاییِ فرنگ را دید. در روزگارِ کودکی ما هم دوره گردانی بودند که این دستگاه‌ها را در کوچه‌ها می‌گرداندند و با دهشاهی ما را به این سفرِ رؤیایی می‌بردند. رؤیایِ «فرنگ» با همه ثروت‌ها و نعمت‌ها، با همه شگفتی‌های تکنیک، با خیابان‌های پهن، پارک‌های زیبا، مردانِ آراسته و زنانِ خوبروی بی‌حجاب، با همه داد و امن و امان و آزادی و تمدن و انسانیت‌اش (برای «منورالفکران») همان چیزی بود که انسانِ جهانِ دیرینه‌ی سنتی را — که سپس انسانِ «جهانِ سومی» شد — بی‌تاب می‌کرد. پرواز به سوی این رؤیا، که همه‌ی «واقعیت» ما را بوج و بی‌بها می‌کرد، تشنگی برایِ واقعیت یافتنِ این رؤیا بود که جهانِ پر آشوبی را پدید آورد که سپس «غربزده» نام گرفت زیرا در پیِ رؤیایِ غرب بود. و اما آن کسی که خود عَلمِ ضدّ غربزدگی را برداشت تا چه حد تشنه‌ی «شهرِ فرنگ» و زندگانی و دستاوردهایش بود و چه قدر دل‌اش می‌خواست که به نویسندگانِ آن شبیه باشد و در این سویِ دنیا تحویل‌اش بگیرند! و مگر نه این است که بزرگترین آرزو و رؤیایِ هر هنرمند و نویسنده‌ی جهانِ سومی آن است که او را در «شهرِ فرنگ» به چیزی بگیرند؟ و مگر نه آن است که ما همه باور داریم که اینجا کسی ما را نمی‌فهمد؟

«ناصرالدین شاه» هم اسیرِ جادویِ رؤیایی می‌شود که دستگاهِ «شهرِ فرنگ» می‌آفریند و از جهانِ خود کنده می‌شود و بی‌قرار به دنبالِ این رؤیا، این تصویر، می‌دود که بخشِ درازی از فیلم را گرفته است (وکاش کوتاه‌تر می‌شد). این واقعیتِ درونیِ انسانی است که با رؤیایِ «شهرِ فرنگ» زندگی می‌کند، انسان از خود گریز و با خود بیگانه‌ای که دیوانه‌وار خود را به سویِ این رؤیا پرتاب می‌کند. اما فرو رفتنِ بسیار

در رؤیا و خیال پروری سبب می شود که رفته رفته مرز رؤیا و واقعیت از میان برداشته شود. رؤیای «شهر فرنگ» آنچنان به درون واقعیت زندگی «ناصرالدین شاه» و سپس تمامی رعایای او می خزد که از آن پس جهان واقعیت او را از درون بی اعتبار و بی بنیاد می کند و این آمیزش و درهم تنیدگی رؤیا و واقعیت آنچنان او را در خود فرو می پیچد که از آن پس به دشواری می توان گفت رؤیا کدام است و واقعیت کدام. زیرا آن رؤیا، رؤیای شهر فرنگ با همه چیزهای ریز و درشت آن است که همواره معیاری برای سنجش ارزش «واقعیت» خود پیش ما می گذارد. این است که انسان «جهان سومی» انسان رویارزده ای است که رؤیاهای دل انگیزش اینجا و آنجا گاه به کابوس های وحشت انگیز نیز تبدیل می شوند، زیرا سخت بی تاب و پرشتاب و بی پروا به سوی آن می جهد و با سر به زمین سخت واقعیت خود در می غلتد، زیرا واقعیت اش چه بسا سدی است در برابر واقعیت یافتن این رؤیا.

فیلم مخملباف چنانکه باید پرداخته و پیراسته نیست و اگر به تیغ یک مونتازگر سختگیر سپرده می شد چه بسا یک چهارم آن را می زد. با اینهمه در حرکت موازی و در آمیخته ی تاریخ سیاسی و اجتماعی و تاریخ تصویر آفرینی (سینما) با یکدیگر، گوشه های بسیار ظریف و تیزهوشانه دارد. یکی شدن «قبصر» قهرمان فیلم نامدار مسعود کیمیایی، که کسی را، برای دفاع از ناموس، با تیغ سلمانی در حمام می کشد با قاتل امیر کبیر - که او را با تیغ در حمام رگ می زند - و یکی شدن «ناصرالدین شاه» با «گاو مشد حسن» (در فیلم نامدار داریوش مهرجویی) یک طنز تلخ تاریخی در خود نهفته دارد. «قبله ی عالم» که در تب و تاب رؤیای تصویری است که دیده، برای آنکه به درون دنیای تصویر راه یابد، می خواهد هنرپیشه بشود. و در این کار نقش مشدی حسن به او واگذار می شود که گاو خود را از دست داده و خود را در رؤیا گاو می انگارد. در آن صحنه ای که «قبله ی عالم» بر تخت سلطنت، در میان خدم و حشم خود، می گوید «من قبله ی عالم نیستم، من گاو مشد حسن ام»، با این طنز تلخ این دگر دیسی (متامورفوز) تاریخی به نمایش گذاشته می شود که این سر سران جهان استبداد شرقی، این «قبله ی عالم»، در برخورد با رؤیای «شهر فرنگ» و در

تب و -تاب آن تبدیل به «گاو» شده است که نماد حماقت است، زیرا منطق و عقلانیّت جهان خود را از دست می‌دهد و به منطق جهانی دیگر می‌پیوندد که با آن از بنیاد بیگانه است. در همین صحنه است که می‌بینیم «قبله‌ی عالم» را در طویله‌ای به آخور بسته‌اند تا مشق هنرپیشگی کند و کف آخور را تلّ رشته‌های فیلم انباشته است. پیش از آن شاهد آن‌ایم که از درون دستگاہ «شهر فرنگ»، نخست بارانی از تصویرها می‌بارد که سپس به رگباری از رشته‌های فیلم بدل می‌شود. این تلّ انباشته‌ی رشته‌های فیلم یعنی ته‌نشستی یا مردابی که باران بی‌امان ایماژها پس از فرونشستن پدید آورده؟ ایماژهای مرده، رؤیاهای لگدکوب یک گاو؟ آنچه «قبله‌ی عالم» را به «گاو مشد حسن» بدل می‌کند و زیر پایه‌های تخت او را (که «مغولها» گرفته‌اند) خالی می‌کند (و سرانجام در صحنه‌ی دیگری می‌بینیم که همان «مغولها» بر او می‌تازند و او را می‌رانند)، آنچه زمین تمامی جهان‌های شرقی را از درون می‌ترکاند و از درون شکاف‌های آن آتشفشان‌ها سر بر می‌کشند، مگر چیزی جز همین رؤیای «شهر فرنگ» است؟ و مخملباف که ماجرای آمیزش ما را با رؤیای «شهر فرنگ» چنین تزیینانه دیده و به زبان سوررئالیستی به بازگویی «رنالیته»‌ی ما پرداخته است، در حقیقت جز به زبان رئالیسم سخن نگفته است، زیرا «رنالیته»‌ی ما، که معلق میان جهان «رؤیا» و «واقعیت» است، در بنیاد، رؤیاوار، سوررئالیستی است.

او با این فیلم یک‌بار دیگر ثابت می‌کند که هنرمندی ست دارای شَمّ شهودی بسیار قوی، مردی بسیار هوشمند و در عین حال دردمند که به دنبال فهم مسئله‌ی خویش است. ایده‌ها و ایماژهای او ظریف و زیرکانه و پرمعنایند. بی‌گمان مخملباف اگر با همین انرژی و شور به کار ادامه دهد می‌توان امید بست که او را در اوج‌های بالاتری ببینیم. و اما اگر کار آنچنان که می‌باید پرداخته و پیراسته نیست گناه آن را یکسره به گردن مخملباف نمی‌باید انداخت. مخملباف ثابت کرده است که سینماگر خودساخته‌ی خود آموخته‌ی توانایی ست که زبان رسانه‌ی تصویر را بسیار خوب می‌فهمد و به کار می‌گیرد. اما در کارهایی که می‌باید با ابزارها و تکنیک‌ها و سازمانده‌ی و منطق و انضباط «شهر فرنگ» انجام داد، مانا گزیر خامدست‌ایم و به ویژه

آنجا که کار جمعی ست بسیار دشوار تن به انضباط و سازمانیابی می‌دهیم و بسیار کم همدلی می‌کنیم و مسؤولیت نشان می‌دهیم؛ و آنگاه نباید فراموش کرد که این کارها در چه شرایطی از نایمنی و آسیمگی صورت می‌گیرد. بازی بسیاری از بازیگران بیشتر به «رفع تکلیف» می‌ماند تا همدلی با معنای نهایی کار و یا شاید این کوتاهی مخملباف است که نمی‌تواند بازیگران و دستیاران‌اش را با معنای نهایی اثر همدل و همدستان کند؟ و یا دلایل دیگری در کار است که مربوط به شرایط تولید اثر و شتابکاری در آن است؟

درودی به مخملباف

خانم جمیله ندایی در هفته‌نامه‌ی کیهان چاپ لندن (شماره‌ی ۱۱۵ اکتبر ۱۹۹۲، ص ۵) مقاله‌ای درباره‌ی مخملباف و همین فیلم نوشته‌اند سراسر پرخاش و دشنام و خشم و خروش، که نه شایسته‌ی ایشان است و نه سزاوارِ مخملباف. ایشان در این مقاله با بازرسی زندگانی و پیشینه‌فکری و ایدئولوژیکِ مخملباف می‌خواهند برای او جرم‌هایی را برشمارند که گویا یکسره مهرِ باطل بر تمامی زندگانی هنرمندانه‌ی او می‌زند و بر این فیلم نیز. به گمان من، این مقاله نشانه‌ای روشن از آن است که ما با آنکه اکنون در «شهرِ فرنگ» زندگی می‌کنیم و چیزهایی از راه و رسمِ زندگیِ «شهرِ فرنگیان» را آموخته‌ایم و در فضا و امکاناتی به سر می‌بریم که آنها به سر می‌برند و کارهایی می‌کنیم که تقلیدی ست از کارهایِ آنها، از جمله روزنامه و مجله درآوردن و نقد نوشتن و مانند آنها، اما هنوز منطقِ اندیشه و رفتارِ این فرنگیان را که همان «منطقِ یونانیان» است درست در نیافته‌ایم و هنوز با «منطقِ ایمانیان» خودمان داوری می‌کنیم. («چند و چند از منطقِ یونانیان / منطقِ ایمانیان را هم بخوان» - مثنوی). این «منطقِ ایمانیان» می‌گوید هر که چون ما نیست و از زمینه‌ی خانوادگی یا اجتماعی‌ای مانند ما بر نیامده و مانند ما مؤمن (یا، فرق نمی‌کند، کافر) نبوده، اگر جز آنی بنماید که «هست» و داغِ ازلی‌اش بر پیشانی‌اش خورده، دروغگو و حقه‌باز است و سرانجام «اعدام باید گردد».

نخستین اصلِ منطقی در ارزیابیِ سنجشگرانه‌ی یک اثر هنری آن است که آن را باید از نظرِ ساختِ درونی و روابطِ اجزایش با یکدیگر و منطقیِ درونی‌اش و معنایِ غایی‌اش نگریم و اینکه پدیدآورنده‌ آن در کودکی و جوانی چه می‌کرده و چه اصل و نسبی دارد نمی‌تواند در ارزشِ درونی و ذاتیِ اثر - که می‌باید جدا از پدیدآورنده نگریسته شود - هیچ دخالتی داشته باشد. اثباتِ اینکه مخملباف «حُسنِ نیت» دارد یا «سوءِ نیت» هم کاری ست بسیار دشوار و اگر کمی با علمِ روان‌شناسی آشنا باشیم، می‌دانیم که ساز و -کارِ روانیِ آدمی چه پیچ-در-پیچ و تو-در-تو-ست و ارزیابیِ اخلاقیِ آن، بویژه در این زمانه، چه دشوار است. و از این گذشته، انسان‌ها ماهیتِ ثابت و همیشگی ندارند که بر حسبِ جامعه یا طبقه یا خانواده یا دین و ایمان‌شان بتوان یکبار برای همیشه آنها را تعریف کرد. یعنی به «مرتدِ فطری» نباید باور داشت. و بویژه در این روزگارِ انقلاب و زیر و -زیر شدن‌هایِ بزرگ که هیچ‌کس بر بسترِ هموار و ثابتی از زندگی حرکت نمی‌کند، پذیرفتنی نیست که تعریفی همیشگی از شخصیتِ کسی بتوان داد. زمانه‌هایِ آشوب و درهم ریختگی فرصت‌هایِ شگفتی نیز پیش می‌آورد تا آدم‌ها «جوهر» وجودِ خود را پدیدار کنند. چنین زمانه‌هایی فرصت می‌دهند که برخی سرکوفتگان و شکنجه‌شدگان و زندان‌کشیده‌ها خود به زندانبانان و شکنجه‌گران تبدیل شوند. فرصت می‌دهند کسانی که چه بسا در شرایطی دیگر می‌توانستند قدیسانِ شهید باشند به اهریمنانِ خون‌ریز تبدیل شوند. و نیز چه بسا فرصت می‌دهند که شکنجه‌گران و زندانبانانِ قدیمی نیز در چهره‌ی قدیس و فرشته دوباره پدیدار شوند! و به کسانی نیز فرصت‌هایِ دیگری می‌دهند، از جمله به یک جوانِ درس‌نخوانده‌ی مبارزِ پرشور در گرماگرمِ جوش و -خروشِ یک انقلاب فرصت می‌دهند که گوهرِ هنرمندانه‌ی حساس و تیزبینِ خود را کشف کند. و مخملباف از این دسته‌ی آخر است. خانمِ ندایی بر او خرده می‌گیرد - و این را از زبانِ دیگران هم شنیده‌ایم - که او در شرایطی چنین و چنان فرصت یافته است که هر چه دل‌اش می‌خواهد فیلم ببیند (و در نتیجه، لابد به همین دلیل فیلم‌ساز شده است!). درود بر او که از این فرصت به بهترین شکل بهره برده است تا خود را بیابد و خود را

بسازد. درست است که کسانی به گنجینه فیلم‌ها کمتر دسترس داشته‌اند، اما این فرصت بی‌گمان تنها و تنها در اختیار او نبوده است و اگر تنها و تنها او بوده که در میان خیل عظیم جوانان اینچنین از آن بهره‌برداری کرده، این دیگر چه بسا آن موهبت، به قول حافظ، «میراثِ فطرت» اوست. نمونه‌ی دیگری از اینچنین انسان پویانده‌ی جوینده‌ای را نیز من می‌شناسم و او رفیق قدیمی‌ام بهرام بیضایی است که در سال‌های نوجوانی با چه پشتکاری و جویندگی بی‌مانندی با امکانات ناچیزی از این سینما به آن سینما می‌رفت و بسیاری از آثار کلاسیک سینمایی را بارها و بارها می‌دید و پلان به پلان در ذهن نگاه می‌داشت تا روزی فیلمساز شود. من از برکت دوستی با او با همان بک تومان‌هایی که روی هم می‌گذاشتیم چه بسیار فیلم‌های عالی دیدم و از تیزبینی‌ها و نکته‌دانی‌های او در هنر چه بسیار نکته‌ها آموختم و شاهد بودم که او در به در چه گونه هر جا که سراغی از فیلم ارزنده‌ای داشت به دنبال آن می‌رفت و مرا و دوستان دیگرش را در لذت این دیدارها شریک می‌کرد و به همین دلیل جویندگی و پویندگی پُردانش‌ترین سینماگر ماست. آنهایی که چنین ایرادهایی به مخملباف می‌گیرند که گویا از شرایطی بکل استثنایی برای آموزش خود بهره برده است، در باطن مدعی آن‌اند که چنان شرایطی از ایشان دریغ شده است و گرنه ...! ولی ما که همدیگر را خوب می‌شناسیم، ما که در این «شهر فرنگ» با امکانات بی‌حساب کتابخانه‌ها و موزه‌ها و نمایشگاه‌ها و تئاترها و سینماهایش به سر می‌بریم که بهره‌گیری از آن‌ها نه تنها خرجی چندان ندارد که چه بسا رایگان است، در میان میلیون‌ها تن مهاجر «دانش آموخته» و «روشنفکر» مان چند نفر را می‌شناسیم که برآستی از این امکانات بهره‌گیرند؟ چند نفر را می‌شناسیم که برآستی پژوهشگر باشند و گوش هوش برای دانش و هنر تیز کرده باشند؟ و اگر کسی در میان ما این همت و شور را داشته باشد که از یک فرصت «استثنایی» بهترین و بیشترین بهره را بگیرد و از یک جوان کم‌دانش پر تعصب هنرمندی تیزبین و آفریننده بسازد، درود بر او باد که مردی ست مردستان!

یک ایراد بزرگ که خانم ندایی بر مخملباف گرفته‌اند آن است که او «هنوز منزله طلب است و مسلمان راستین». برآستی، از دیدگاه یک «آزادیخواه»، مسلمان

بودن چه جرمی ست که مخملباف از بابت آن باید اینهمه دشنام بشنود؟ من نمی‌دانم که مخملباف اکنون در مسائل دینی چه گونه می‌اندیشد، اما با کارهای سینمایی و ادبی‌اش نشان داده که با مسلمانی پُر دروغ و ریا و مردم‌فریب میانه‌ای ندارد و اگر کسی از ساحتِ ایمانِ خود در برابر کسانی که آن را دستمایه‌ی دروغ و فریب و مردم‌آزاری و غارتگری می‌کنند دفاع کند، درود بر او. مسلمانی به خودیِ خود چه گونه جرمی ست که خانم ندایی از بابت آن مخملباف را اینچنین سرزنش می‌کنند و دشنام می‌دهند و این «نامسلمانی» هم که دیگری را تنها بدین سبب که باورهای دیگری دارد تاب نمی‌آورد، با آن مسلمانی خشک‌اندیش که هر کسی را که از رنگِ او نباشد محکوم به اعدام می‌داند چه فرقی دارد؟ و اگر ما خواهان جامعه‌ی آزادایم و در جامعه‌ی آزاد رواداری (تولرانس) اصل است، چه گونه می‌توان کسی را به جرمِ مسلمانی محکوم کرد؟

ایدئولوژی، اخلاقیات و فرهنگ

سخنی درباره‌ی روش و دیدگاه

به چیزهایی از مقوله‌ی علم، فلسفه، اخلاق، ایدئولوژی، منطق که شناخت‌های بشری ما از هستی در قالب آنها خود را عرضه می‌کند، یعنی معنا و ارزش چیزها در قالب آنها به ما نمایان می‌شود، به عنوان موضوع بحث و شناسایی به دو صورت می‌توان نگریست: یکی از درون‌شان، دو دیگر از بیرون. هنگامی که، مثلاً، از درون علم یا فلسفه، همچون وسیله و سنجه‌ی شناخت بدان‌ها بنگریم، یا از درون اخلاق یا منطق، این «وسیله»ها از دورن خود مطلق می‌نمایند، یعنی خود را با چنان بنیان استوار و تردیدناپذیری به ذهن عرضه می‌کنند که گویی هستی بی‌چون و سچرا بر بنیاد آنها قرار گرفته است و، در نتیجه، هر چیزی که خود را به نحوی در درون‌شان جایگیر نکرده و با سنجه‌ی آنها هستی خویش و چه گونگی آن را به اثبات نرسانده باشد، همچون چیزی وهمی و بی‌بنیاد از دایره‌ی شناخت‌شان رانده می‌شود. شرط لازم برای آنکه هرگونه شناخت شناختی تام دانسته شود آن است که آن دیدگاهی که شناخت از آن، صورت می‌گیرد، مطلق انگاشته شود، یعنی نسبت به خود آن دارای

هشیاری نباشیم بلکه از آن، بی هیچ فاصله و واسطه‌ای، به همه چیز بنگریم؛ درست همچنان که با چشمان خود می‌بینیم، اما هرگز چشمان خود را نمی‌بینیم. از اینرو، همیشه در کار دیدن‌ایم و این دیدن برای ما تام و تمام و مطلق است و بکلی از یاد می‌بریم که این «دیدن» از دیده‌ای است، و در نتیجه، از دیدگاهی. اما، هنگامی این دیدن و دیده و دیدگاه مطلقیت خود را از دست می‌دهد که نسبت بی‌فاصله‌ی ما با آن جای خود را به نسبت با فاصله دهد، یعنی بتوانیم آن را از دیدی دیگر اُبژه قرار دهیم و همچون عین خارجی بدان بنگریم و از چستی آن پرسش کنیم. همین گونه است نسبت ما با همه‌ی آن چیزهایی که ما از راه‌شان به جهان دست می‌یابیم و به وسیله‌ی آنها دارای آگاهی و شناخت می‌شویم؛ یعنی آن «چیز»ها نیز از آنجا که چیزاند، خود می‌توانند اُبژه‌ی امکان شناختی دیگر قرار گیرند و آن شناخت دیگر که از جا یا مرتبه‌ی دیگر به این یک می‌نگرد، آگاهی بی‌واسطه‌ای است که نسبت به خویش ناهشیار است، زیرا با خود فاصله‌ای ندارد و بی‌واسطه به چیزهای دیگر، از جمله به همه‌ی رهیافت‌های دیگر به جهان و وسایل شناخت آن می‌نگرد. بنابراین، در شناخت مهم آن است که ما کدام دیدگاه و مرتبه را به عنوان پایگاه شناختی خویش «اختیار» کرده‌ایم؛ پس از آن پایگاه برای ما پایگاه برین شناخت و شناخت از آن برای ما مطلق و بی‌واسطه خواهد بود. یعنی ما همواره از پایگاهی مطلق به جهان می‌نگریم و نسبت‌ها و نسبت چیزها را در می‌یابیم. اما در عالم شناخت بشری هر پایگاه شناخت نیز، اگر چه در خود مطلق است، از دیدگاهی دیگر موضوع و نسبی می‌شود. به عبارت دیگر، مطلق هرگز از آن حیث که مطلق است موضوع (اُبژه) قرار نمی‌تواند گرفت و موضوع شناخت نمی‌تواند بود، اما در متن هر شناختی ایستاده است. مطلق، آن زمینه‌ی زمینه‌هاست که همه چیز بر روی آن می‌ایستد و خود از هر نکیه‌گامی آزاد است. اما مطلق هنگامی که از آن ما می‌شود، یعنی رنگِ تعلق بشری می‌پذیرد و در متن شناخت بشری از هستی قرار می‌گیرد، نسبت می‌پذیرد. به عبارت دیگر، مطلق آنگاه مطلق است که از «رنگِ تعلق» آزاد باشد. برای آنکه در حوزه‌ی بحث‌های صوفیانه و عارفانه در این باب وارد نشده باشیم، به این تمثیل بسنده می‌کنیم که «مطلق»

برای ما همچون نسبت تاریکخانه‌ی دوربین عکاسی به عدسی آن است. عدسی همچون چشم ماست و «می‌بیند». از «دیدگاه» عدسی است که تصویر به تاریکخانه برده می‌شود، اما در متن آن تاریکی و سیاهی است که عکس شکل می‌گیرد و ثابت می‌شود. مراد آن است که آن تاریکی زمینه شرط لازم کارکرد هر دوربین و هر «دستگاه شناسنده» ای است و علم و فلسفه و ایدئولوژی و منطق و اخلاق دستگاه‌های شناسنده‌اند و هر یک بر حسب ساختمان و کارکرد خود می‌توانند تصویری از جهان به ما بدهند و ما تا هنگامی که نکوشیده‌ایم آن تاریکی زمینه را در آن‌ها روشن کنیم، آن‌ها دستگاه‌هایی کارآمداند و کار خویش را انجام می‌دهند، اما همین که بکوشیم بر تاریکی این زمینه نوری بیفکنیم و آن را روشن کنیم، دیگر دستگاه‌هایی کارآمد نیستند و با از دست دادن تاریکی مطلق زمینه‌ی خویش به چیزی نسبی بدل شده‌اند که از دیدگاهی دیگر به آن نگریسته و از آن دیدگاه معنادار می‌شوند. تا زمانی که این دوربین‌ها را از پشت نگشوده‌ایم و نور به درون‌شان نیفکنده‌ایم، این‌ها دستگاه‌هایی هستند تصویرساز و معنابخش. یعنی با نسبت‌های ثابتی که از دیدگاه خویش میان چیزها برقرار می‌کنند، به آن‌ها معناهایی می‌بخشند که از آن دیدگاه و از چشم آن نگرنده اعتبار مطلق دارند، اما از دیدی دیگر اعتباری می‌شوند. پس تا زمانی که از درون هر دوربینی به جهان می‌نگریم و تصویرهای همه چیز را از راه آن دریافت می‌کنیم، اعتبار آن برای ما مطلق است و هنگامی این اعتبار نسبی می‌شود که از ورای آن نوری به درون آن بیفکنیم. هر پرسشی از درون هر «دستگاه شناخت» درباره‌ی خود آن پاسخی همانگویانه (tautologic) دارد. یعنی اعتبار مطلق آن را از درون خویش هرگز سست نخواهد کرد و آن را نسبی نخواهد کرد، یعنی پرسش از درون علم نسبت به علم و از درون فلسفه نسبت به فلسفه و از درون منطق نسبت به منطق و از درون اخلاق نسبت به اخلاق آن است که علم علم است و فلسفه فلسفه است و منطق منطق است و اخلاق اخلاق. یعنی هر یک از آنها از درون خویش دارای بدهات ذاتی است و هر قدر هم که تعریف‌ها گوناگون باشد، سرانجام، از همان بدهات ذاتی درونی مایه می‌گیرند و تعریف‌ها از درون چندان ارزش و اعتباری ندارند و در تسلسل

نقشی ندارند، بلکه هر یک از این دستگاه‌ها کار خود را بر حسب ذات خود انجام می‌دهند و در واقع ذات از درون تعریف‌ناپذیر است و بدهت صرف آن، آن را در واقع از هر تعریفی بی‌نیاز می‌کند. و هنگامی می‌توان از این دایره‌ی همانگویی و بدهت صرف پای بیرون نهاد که از پایگاهی دیگر به آن نگریسته شود و پرسش از ذات آن چیز از بیرون صورت گیرد، یعنی چنین پرسشی از ذات علم یا فلسفه یا منطق یا اخلاق ناگزیر غیر علمی و غیر فلسفی و غیر منطقی و غیر اخلاقی خواهد بود و در زیر کارِ تحلیل خود بند از بند آن خواهد گسست و خود در مقام شناختی برتر و فراتر خواهد نشست، هر چند که آن نیز خود می‌تواند در ذیل هر یک از این دستگاه‌های شناخت قرار گیرد و در زیر کارِ تحلیل‌شان تکه-تکه شود. به عبارت دیگر، هیچ دستگاه شناختی دستگاه غایبی نتواند بود که زمانی و در جایی از دیدگاهی دیگر زیر ذره‌بین قرار نگیرد و بنیان‌اش را به تیشه‌ای دیگر نشکافند. به عبارت دیگر، اختیار افراد و جماعت‌ها و زمانه‌ها و تاریخ‌ها از دستگاه شناختی خویش و اعتبار مطلق بخشیدن به آن اختیاری است هم خودسرانه و هم بی‌اختیارانه که در عین حال حوزه‌ی آزادی و عمل و دریندی و محدودیت آنهاست. به عبارت دیگر، هر شکلی از آگاهی به دستگاه شناختی متناسب با خویش نیاز دارد و آن دستگاه متناسب با ذات و کارکرد یک فرد، یک جماعت، یک زمانه و یک تاریخ است. به عبارت دیگر، هر شکلی از آگاهی بذات و ناگزیر یک ایدئولوژی است. و اما ایدئولوژی چیست؟

این مقاله پرسش از معنا و شأن تاریخ ایدئولوژی را هدف خود قرار داده است، اما پیش از پرداختن به بحث اصلی، بر مبنای مقدماتی که گذشت، باید بگوییم که هدف ما از این پرسش، پرسش از درون ایدئولوژی نیست، و همچون هر فاصله گرفتن و اُبزه کردن (objectification) نسبت به موضوع خویش وضعی ماورایی دارد و به همین دلیل، از آغاز از موضوع خویش بر می‌گذرد تا از ماوراء بدان بنگرد. و اما آن دیدگاه ماورایی کدام است؟ سنّ غربی از قرن نوزدهم همواره ایدئولوژی را در برابر علم نهاده و تمامی کوشش آن این بوده است که علم را از چنگال ایدئولوژی برهاند. یعنی از آنجا که، سرانجام، شناخت و چه بسا تنها شناخت ممکن برای بشر را شناخت

علمی دانسته است، از اینرو، هرگونه شناختِ دیگر، از جمله شناختِ فلسفی، دینی، عرفانی، و اخلاقی را در ذیلِ «ایدئولوژی» در برابرِ علم قرار داده است. اما از دیدگاهی که ما در این بحث اختیار کرده‌ایم، دیدگاهی است به کلیترین معنا فلسفی، دیدگاهی که سرِ آن دارد که علم را نیز اگر نه همچون صورتی از ایدئولوژی، دستِ کم ایستاده بر زمینه‌ای ایدئولوژیک ببیند و بشناسد، و بنابراین، علم را نیز می‌خواهد ببیند و بفهمد و از اینرو دیدگاهِ خود را در کلیترین معنا «فلسفی» می‌نامد. پس چنین رهیافتی به «ایدئولوژی» و معنایِ آن خود نمی‌تواند، یا دستِ کم آگاهانه نمی‌تواند، ایدئولوژیک باشد، اگرچه در تحلیلِ نهایی خود بدانجا برسد که هرگونه «شناخت» بشری ناگزیر دارای ماهیتی ایدئولوژیک و یا دستِ کم، در پایانِ کار، آنجا که در زندگی به زبانِ عمل بازگردانده می‌شود، دارایِ خاصیتِ جبری ایدئولوژیک است. چه بسا این خود بر گذشتن از ایدئولوژی برای باز رسیدن به ایدئولوژی به معنایی روشن و آگاهانه‌تر باشد. چه بسا که هر رفتنی در اندرونِ خویش بازگشتنی باشد؟ ولی، به هر حال، در این رفتن و فاصله گرفتن با ایدئولوژی، تفکری که در این رفتار ایدئولوژی را در ذیلِ خویش، همچون موضوعِ شناختِ خویش، قرار می‌دهد، دستِ کم هدفِ «آگاهانه» اش نمی‌تواند بر آوردنِ مقاصدِ ایدئولوژیک باشد، یعنی، از این جهت، از آغاز نسبت به ایدئولوژی «نامتعهد» است، و در نتیجه، می‌تواند در زیر ضربه‌ی خورده‌گیری‌هایِ آن قرار گیرد. چنین تفکری از آنجا که با موضوعِ خود فاصله دارد، نمی‌خواهد با موضوعِ خود از درون آمیخته باشد، در برابرِ چیزی دیگر متعهد است؛ یعنی اگرچه نسبت به اخلاقی ایدئولوژیک بی‌اعتناست و حتا حریمِ آن را می‌شکند، اخلاقِ دیگری دارد و نسبت به آن متعهد است، و از اینرو اگر نتایجِ پژوهش‌اش در حوزه‌ی موضوعِ اش و نسبت به اخلاقِ آن پسندیده و ارجمند به چشم نیاید، بی‌می‌به خود راه نمی‌دهد، یعنی از خیر و صلاحِ اخلاقی ایدئولوژیک پیروی نمی‌کند، بلکه، بعکس، از آنجا که خویشتر را نسبت به شناختِ «حقیقت» متعهد کرده است و می‌خواهد نسبت به موضوعِ خویش وضعی اُبژکتیو (objective) داشته باشد، از اینرو، نسبت به آن «غیر اخلاقی» است، زیرا هر وضعِ اُبژکتیو، در نهایت

«غیر اخلاقی» یا ماوراء اخلاقی ست.

چرا ایدئولوژی؟

چرا ایدئولوژی را برای پژوهش برگزیده‌ایم؟ این پرسش چه بسا به نظر شگفت بنماید. زیرا در روزگارِ چیرگیِ علم، در روزگاری که کنجکاوی بی‌امانِ بشری نمی‌خواهد هیچ چیز را از دایره‌ی «فهم» و «دانایی» خویش بیرون بگذارد و همه چیز می‌باید در این دایره سنجیده و «فهمیده» و رده‌بندی و یکبار برای همیشه «روشن» شود، ایدئولوژی نیز مانند هر چیز دیگری باید شناخته و روشن شود. در حوزه‌ی فهمِ علمی ارزشِ شناختی همه چیز یکسان است. از تپاله‌ی حیوان تا ستاره‌ی آسمان همه چیز باید شناخته و فهمیده شود تا آن چیرگیِ نهایی بشر بر هستی، که غایتِ علم است، تا آن مدینه‌ی «انسانی»، که غایتِ اخلاقِ آن است، پدید آید. اما برای آن کس که «اهلِ علم» نیست و نمی‌خواهد باشد (بی‌آنکه به علم و نتایج پژوهش‌های آن بی‌اعتنا باشد)، و در نتیجه، هر چیزی را پژوهیدنی و هر سخنی را گفتنی نمی‌داند، و دست‌کم در دایره‌ی مسائل و وظیفه‌ی خود بسیاری چیزها را راه نمی‌دهد یا می‌راند، برای کسی که تنها «مهم‌ترین» چیزها را در خورِ اندیشه و پژوهش می‌داند، ناگزیر گزینش هر موضوع با یک ارزشگذاریِ اساسی همراه است. و اما «مهم‌ترین» چیزها از نظرِ ما کدام‌اند؟ مهم‌ترین چیزها آنهاست که با سرگذشت و سرنوشتِ بشری سرو-کار دارند.

باری، چنین گزینشِ ارزشگذارانه‌ای از موضوع بیرون از دایره‌ی آن «عینیت» علمی ست که همه چیز برای آن یکسان است و وظیفه‌ی هر کس در حوزه‌ی آن آن است که در گوشه‌ای به کارِ ویژه‌ای پردازد و در «معقولات» کارِ خود دخالت نکند، بلکه هنگامی که موضوعی از آن دست برگزیده می‌شود که مدعی ست سرو-کاراش با سرگذشت و سرنوشتِ بشری ست، در واقع، سرو-کاراش با همه چیز، از جمله با بنیادی‌ترین «معقولات» است. گزینشِ مفهومِ ایدئولوژی برای این پژوهش نظری («فلسفی») نزد ما از جهتِ رابطه‌ی تنگاتنگِ آن با سرگذشت و سرنوشتِ بشری ست

و مفهومی ست بنیادی که با فهم آن می‌توان راه به فهم معنای «وضع بشری» و نیز وضع کنونی تاریخی آن برد. اینکه قرن نوزدهم اروپا عنوان «عصر ایدئولوژی» به خود می‌گیرد، و اینکه ناگهان نزد ما، در این سوی جهان، واژه ایدئولوژی کلیدی رمزگشای معنای انسان و دین می‌شود، می‌باید تأمل‌انگیز باشد. می‌باید پرسید که چرا این واژه ناگهان از کمینگاه بیرون می‌جهد و در پیشاپیش صحنه علمدار معنای یک زندگی و تاریخ می‌شود. در بداهت و روشنی و بی‌چون و -چرایی برخی واژه‌هاست که جهانی خود را پدیدار می‌کند و از راه طرح آن همچون مسأله، همچون چیزی پرسیدنی و پرسش‌انگیز است که می‌توان به معنای نهفته در آن و به معنای جهانی که آن مفهوم را هبر به آن است دست یافت. برای شناخت هر «جهان» و معنای هر صورتی از زندگی انسان می‌باید مفهوم‌های اساسی و «ساده» و «بدیهی» آن را همچون مسأله و پرسش طرح کرد و از روشنی خیره‌کننده‌ی ظاهری آن که از شدت روشنی و بداهت معنای باطنی آن را - باطن آن را - می‌پوشاند، از راه دهلیزهای تو-در-تو-پس آن به سرچشمه‌ی آن «جهان» و معنای درونی آن رسید. در جهان تاریخی - فرهنگی، که «جهان بشری» ست، میان مفهوم‌ها روابط انداموار وجود دارد و با درآویختن به یک مفهوم بنیادی می‌توان راه به معنای کلی یک هستی تاریخی - فرهنگی برد. زیرا معناها تنها در جهانی می‌توانند حضور داشته باشند که اجزای آن دارای روابط انداموار با یکدیگر باشند و تنها در چنین شبکه‌ای از روابط است که یک جهان می‌تواند پدید آید. زیست‌شناسی به ما نشان داده است که اندام‌ها (اورگان‌ها) دارای چنان ساختی هستند که هر جزء آن‌ها دارای رابطه‌ی منطقی و ضروری کارکردی با همه‌ی اجزای دیگر است و بر همین مبناست که با در دست داشتن جزئی از یک حیوان (مثلاً، جمجمه‌ی او) می‌تواند ساختمان بدن و شکل زندگی و خورد و -خوراک او را معین کنند، همین‌گونه نیز، اما با نگرشی شهودی، می‌توان هر مفهوم اساسی را متعلق به یک ساخت کلی معنایی دانست که در جهان معنایی خاصی رخ می‌دهد و در بافت آن است که دارای معنا و همچنین تقدیر تاریخی معین می‌شود. زیرا ساخت‌های تاریخی - فرهنگی بشر نیز شکل‌هایی از زندگی هستند که اصول

ساختی زندگی همچون کون و فساد در موردشان صادق است. ولی مراد ما از آن برداشت اندام‌نگارانه (organistic) از زندگی بشری، چنانکه در جامعه‌شناسی دیده می‌شود، نیست. یعنی جهان تاریخی - فرهنگی یکسره به مفهوم‌های زیستی (بیولوژیک) فروکاستنی نیست بلکه مرتبه و هستی خاص خویش را دارد که در عین آنکه بر پایه‌ی زندگی قرار دارد، از آن بر می‌گذرد و «زندگی» را در ذیل خود قرار می‌دهد. زیرا جهان تاریخی - فرهنگی همانا جهان ارزشی - معنایی است و نقش ارزش و معنا در آن چنان است که «زندگی» همواره از راه آن و در درون آن به «خود آگاهی» می‌رسد و این «خود آگاهی» و چند - و - چون آن در تعیین سرنوشت آن صورت از زندگی نقشی بنیادی دارد. رابطه‌ی جهان تاریخی - فرهنگی با جهان زیستی مانند رابطه‌ی جهان زیستی با جهان فیزیکی - شیمیایی است. یعنی، همان‌گونه که جهان زیستی به جهان فیزیکی - شیمیایی همچون پایه‌ی خویش نیاز دارد و بی آن نمی‌تواند بود، و در عین حال، از آن بر می‌گذرد و صورت ویژه‌ی هستی برتر و عالی تر خویش را دارد، همین‌گونه جهان تاریخی - فرهنگی نیز بر جهان زیستی تکیه دارد، اما از آن بر می‌گذرد و دارای مرتبه‌ی هستی خاص خویش است. جهان تاریخی - فرهنگی بر بنیاد جهان زیستی رشد می‌کند و در اساس از آن موجودی است که زندگی شرط پیشین و ضروری اوست، اما در رده‌ی خویش دارای ماهیت ویژه‌ی خویش و قانون‌ها و پدیده‌های ویژه‌ی خویش است. رابطه‌ی آن با رده‌ی زیرین خویش رابطه‌ی نفی است، به معنای دیالکتیکی آن، یعنی منحل کردن آن در خویش و فرابردن آن به رده‌ی خاص خویش. در جهان تاریخی - فرهنگی، «زندگی» در ساحت ارزشی - معنایی و «خود آگاهی» می‌زید؛ همان‌گونه که زندگی هستی فیزیکی - شیمیایی را در خود منحل می‌کند و به مرتبه‌ی خویش فرا می‌برد و قوانین فیزیکی - شیمیایی در شرایط حیاتی فعالیت می‌کنند.

با توجه به این نکته‌هاست که می‌خواهیم از مفهوم «ایدئولوژی»، همچون مفهومی اساسی و دارای رابطه‌ی انداموار با یک متن تاریخی - فرهنگی، راه‌به ساخت کلی ارزشی - معنایی آن متن ببریم. ایدئولوژی را از دو جهت می‌توان بررسی

کرد، یکی از جهت ربط آن با جهان تاریخی - فرهنگی و دیگری، بویژه، از جهت ربط آن با متن جهان تاریخی مدرن و تقدیر جهان امروز. در این پژوهش خواهیم کوشید که به این هر دو وجه برسیم.

ایدئولوژی چیست؟

ایدئولوژی دستگامی از «ایده» هاست که جهت و معنادهنده به عمل بشری است یا در حالت آرمانی، می‌خواهد مبنای جهت و معنای عمل قرار گیرد. فهم معنای «ایده» در این واژه اهمیت بنیادی دارد. «ایده» را اینجا باید به همان معنای اصلی کلمه نزد افلاطون فهمید؛ یعنی آن صورت کلی و ثابت و ازلی چیزها که نظام مراتبی میان‌شان برقرار است و در رأس‌شان هستی مطلق قرار دارد که همان «خیر محض» است، یعنی نظام میان ایده‌ها نظامی اخلاقی است که خود ثابت و ازلی و مطلق است و به نظر افلاطون کار فیلسوف کشف این جهان ایده‌ها و آن نظام اخلاقی است برای آنکه آن را مبنای نظام اخلاقی - سیاسی بشر قرار دهد، یعنی بشر را با این کشف و رهنمود، به آرمانشهر رهنمون شود. بر مبنای چنین نظامی میان صورت‌های ازلی و ثابت چیزها نظامی ارزشی در هستی برقرار است که بشر می‌باید آن را بشناسد و مبنای زندگی خویش قرار دهد. ازینرو، ایدئولوژی دستگامی از ارزش هاست که می‌خواهد خود را در عمل واقعیت بخشد؛ یعنی جهان را چنان جهانی می‌بیند و می‌خواهد که در آن ارزش‌ها - ارزش‌های ازلی و جاودانی و مطلق - مبنای وجود همه چیز باشد. این نظام ازلی و ارزش هستی که در «ماوراء»، در فراسوی عالم محسوس قرار دارد، همواره از راه مبدائی به الهام یافته‌ای در میان بشر - خواه «فیلسوف» خواه «پیامبر» - می‌رسد و به بشر «آگاهی» می‌بخشد و این آگاهی است که می‌باید مبنای زندگی مدنی او قرار گیرد. از اینرو، ایدئولوژی با دو پدیده‌ی بنیادی زندگی بشر پیوند ریشه‌ای دارد و در واقع، حلقه‌ی رابطی است که این دو را به هم می‌پیوندد و یکی را برای دیگری ضروری و ناگزیر می‌کند. آن دو پدیده یکی اخلاق و دیگری سیاست است. اخلاق یعنی دستگامی از ارزش‌ها که مراتب «نیک» و «بد» میان چیزها را تعیین می‌کند و

غایت‌اش ایجاد «بهترین» روابط میان انسان و انسان است. اخلاق می‌خواهد بر مبنای احکام جاودانه‌ی خویش هر چیزی را چنان در جایگاه خود بنشانند که هستی را ساز و سامانی غایی دهد و آن را از «تباهی» و «فساد» برهاند یعنی این هستی محسوس و پیوسته در جنبش و پیوسته سرکش را که دایم میل به «فساد» دارد یکبار برای همیشه نجات بخشد و آنچه را که جاودانه و خدایی ست در آنچه گذرا و طبیعی ست چنان بنشانند که همچون مهار و بندی این جنبنده‌ی مدام و آرام‌ناپذیر را یکباره رام و دستاموز و با «خیر محض» یگانه کند. به همین دلیل، برای داشتن این مهار و بند است که اخلاق نیازمند سیاست است، یعنی به ساختن از قدرت که مهار کند و سیاست کند. اخلاق به آن گرایش دارد که «طبیعت» را (که گاهی نام‌اش «نفس اماره» می‌شود) از درون به بند کشد و به راه خیر بکشانند، اما سرکشی او سبب می‌شود که از بیرون نیز پیوسته تازیانه‌ای را به او نشان دهد که همانا دولت و قدرت نظم‌بخش اوست. ازینرو، هر نظام اخلاقی به دستگاه قدرتی پشتگرم است که خود را مظهر آن نظام می‌داند و هر نظام قدرت از اخلاقی توجیه می‌پذیرد و با تکیه به یک نظام اخلاقی خاص خود را با غایتی جاودانه یگانه می‌انگارد و «مشروع» می‌کند و هرگاه این رابطه گسیخته شود، یعنی نظام قدرت بندهای اخلاقی مشروعیت بخش خویش را پاره کند و سرکشی آغاز کند، تنها تا جایی می‌تواند باقی بماند که ترس همچون عنصر روانی بازدارنده مانع شورش فرمانبران شود.

پس هر ایدئولوژی، اگر که ایدئولوژی حاکم باشد، عبارت است از قدرت چیره‌ای که خود را نماینده‌ی دستگاه اخلاقی معین و نظم مربوط به آن می‌داند و این نظم را با وسایل قهر خویش نگاه می‌دارد؛ و اگر حاکم نباشد، دستگاه اخلاقی معینی ست در طلب قدرت که می‌خواهد نظم «جاودانه‌ی» خود را بر عالم فرمانروا کند.

چه بسا این بیان رابطه‌ی نهانی اخلاق و سیاست شگفتی برانگیزد، زیرا اهل اخلاق و آموزگاران اخلاق همیشه از «بد اخلاقی» سیاستمداران و از آلودگی سیاست به «شر» شکوه داشته‌اند. اما این نیز، مانند همه‌ی دیده‌های پایبند به ارزش‌های اخلاقی، جز یک دید سطحی نیست و کسی که تا ژرفنای معنای سیاست و اخلاق را

اندیشیده باشد و اخلاق را از نمایی پر زرق و برق مطلق‌نمای‌اش بیرون کشیده باشد، می‌داند که نه یک اخلاق در جهان در کار است نه یک سیاست، بلکه اخلاق‌ها و سیاست‌های بی‌شمار بوده‌اند و هستند هر یک بنا به طبیعتی و بیان‌کننده طبیعتی و دارای طبیعتی، اما هر اخلاقی و سیاست مربوط به آن کم-و-بیش خود را اخلاق و سیاست مطلق می‌داند، زیرا طبیعتی که موتورگر داننده آن است خود را طبیعت مطلق می‌داند و کل هستی را از خویش و برای خویش می‌خواهد. اما اینکه هر اخلاق و سیاستی طبیعتی دارد و هر طبیعتی سیاست و اخلاقی، این مربوط به آن راز شگفت و راه نبردنی و بیان نکردنی است که «زندگی» می‌نامیم. این راز مربوط به آن هستی در-خود-پیچیده و خویشتن‌پا و خودفزاینده‌ای است که در هر موجود زنده وجود دارد و همان «خود» یا ذات اوست. این نکته را در عالم حیوانی نیز بروشنی می‌توان دید. هر موجود زنده «اخلاق» و «سیاستی» دارد. اما اینجا باید «اخلاق» را به گسترده‌ترین معنای آن در نظر گرفت که معنای «خلق-و-خو» و «طبیعت» هر چیز را نیز در بر می‌گیرد. و آنگاه این «اخلاق» هنگامی که متوجه عالم بیرونی می‌شود برای خود، برای رسیدن به هدف‌های خود سیاستی به کار می‌بندد و هر جانوری «سیاست» ویژه‌ی خویش را دارد که با نهایت درجه «دیپلوماسی» آمیخته است. اما در عالم انسانی، در این موجود جهاندار و جهانگیر و جهانخواه و جهانخوار است که اخلاق و سیاست طنینی کیهانی پیدا می‌کند، یعنی اخلاق و سیاستی می‌شود عالمگیر یعنی از محدوده‌ی محیط طبیعی سر به سوی آسمان می‌کشد و طنین صدای خود را در زیر گنبد گردون می‌شنود و با خدایان از در گفت-و-شنود در می‌آید و احکام اخلاقی از «آسمان» بر او می‌بارند و او در زیر این بارش آسمانی است که خود را از «آلایش» طبیعت می‌شوید و به موجودی «نورانی» بدل می‌شود، یعنی یکپارچه اخلاقی! اما اینکه هر اخلاقی خود را مطلق اخلاق می‌داند و می‌خواهد عالمگیر باشد و در پی برانگیختن وسایل برای عالمگیر کردن خویش است، از همان رمزی در موجود زنده برمی‌خیزد که نام‌اش خودخواهی است، یعنی همچنان که هر موجود زنده، اگر فلک امان‌اش دهد، می‌خواهد یک‌تاز عرصه‌ی هستی باشد و نوع خود را تا بی‌نهایت

افزایش دهد و پهنه‌ی هستی را آرام و آرام در اختیار خویش می‌خواهد، یعنی پهنه‌ی جولان «اخلاق» و «سیاست» خویش، همان‌گونه هر اخلاقِ انسانی - اخلاقِ فردی، طبقه‌ای، قومی، ملی، نژادی - می‌خواهد تنها اخلاقِ مسلط بر عالم و، در نتیجه، تنها فرمانروا و سیاستمدارِ عالم، باشد.

و اما اینکه هر اخلاقی سیاستی دارد و هر سیاستی اخلاقی و این هر دو وابسته به طبیعتی هستند، به معنای یگانگیِ نهاییِ چیزهایی است که به ظاهر ضدّ یکدیگر می‌نمایند. ما کیا وللی نیز که می‌خواست رشته‌ی پیوندِ اخلاق و سیاست را از هم ببرد، در واقع، کاری جز آن نمی‌خواست بکند که آن را از یک اخلاق ببرد و به اخلاقی دیگر پیوند بزند. زیرا او هنوز اخلاقی جز اخلاقِ قرونِ وسطایی نمی‌شناخت و اخلاقِ تازه‌ی در راهِ رشد، اخلاقِ مربوط به «طبیعت» دیگر و در حالِ تکوین، یعنی اخلاقِ بورژوازی، را نمی‌شناخت و ناگزیر آن را نسبت به اخلاقِ قرونِ وسطایی بد اخلاقی می‌شمرد (زیرا هر اخلاقی اخلاق‌هایِ دیگر را «بد اخلاقی» می‌شناسد) و هنگامی که می‌خواست سیاستِ این اخلاقِ تازه را بیان کند، ناگزیر آن را از اخلاقِ قرونِ وسطا، یعنی اخلاقِ جامعه‌ی دین‌سالار، جدا می‌کرد. اگر این نکته را باور ندارید در این نکته تأمل کنید که بورژوازی چه گونه پایه‌ی سیاستِ خود را اخلاقِ «اومانیزم» می‌داند و همواره مدعی آن بوده است که سیاستِ او همیشه در جهتِ پدید آوردنِ انسانی‌ترین و اخلاقی‌ترین جهان در حرکت است و غایتِ او رساندنِ بشریت به سر منزلِ «انسانیت»، یعنی اخلاقی‌ترین جهان، یعنی آرمانشهر، است.

گوهرِ ارزیابی‌کننده در اخلاق و گوهرِ سامان‌بخشی در سیاست به یکدیگر نیاز دارند و از اینرو هر جامعه‌ی انسانی، هر تمدنِ بشری، از ساده‌ترین تا پیچیده‌ترین اش، بر این دو گوهر تکیه دارد، یعنی از سویی به دستگامی از ارزش‌ها که مثالِ برین «بهترین» روابط میان انسان و انسان را بر مبنایِ الگویی «ازلی» از نظمِ عالم باز می‌نمایند و، از سویی دیگر، دستگامی از قدرت که خود را نماینده‌ی عالیِ نظمِ عالم بر روی زمین و قدرت‌بخشیده از سویی قدرت‌بخشِ ازلی (خدا یا تاریخ) می‌داند و خود را مأمورِ پاسداری از آن ارزش‌ها و واقعیتِ بخشیدن به آن‌ها بر روی زمین

می‌داند، و هر چه جامعه‌ی بشری از حالتِ طبیعی بیشتر به سوی جامعه‌ی پیچیده‌ی غیرطبیعی یا «ماوراءِ طبیعی» میل کرده و در این جهت کوشیده است، بیشتر اخلاقی-سیاسی شده است، بیشتر ایدئولوژیک، بیشتر گرفتارِ قهرِ قدرتی که می‌خواهد «طبیعت» (یعنی «شر») را در او سرکوب کند و او را با الگوی مثالِ برینِ اخلاقی بیشتر همساز کند و مطابقِ آن پیروراند، تا به امروز که نظام‌های سیاسیِ توتالیتر خود را مظاهرِ کمالِ اعلاّیِ اخلاقی و جامعه‌ی زیرِ سلطه‌ی خود را نمونه‌ی کمالِ رابطه‌ی اخلاقی و «انسانی» می‌شناسانند و با تسلطِ فراگیرِ خود مراقبِ آن‌اند که نکند عصرِ «شر» و «فساد» از گوشه‌ای در این آرمانشهرِ رخنه کند. دولت‌هایِ توتالیترِ مدرن همگی بر مبنایِ ایدئولوژی‌های ساخته و پرداخته پدید می‌آیند و ایده‌هایِ از پیش ساخته و الگوی از پیش پرداخته‌ی خود را بر جامعه‌هایِ بشری تحمیل می‌کنند و به همین دلیل ایدئولوژی رکنِ اساسیِ آنها و جلوگیری از «انحراف» ایدئولوژیک نخستین وظیفه‌ی آنهاست. رابطه‌ی نهانیِ اخلاق و سیاست و درهم تنیدگیِ آن‌ها در مفهومِ ایدئولوژی از راهِ نگرستن در ذاتِ ایدئولوژی و عملکردِ آن می‌توان دریافت. ایدئولوژی از سویی یک تفسیرِ ارزشگذارانه از هستی است که هستی را دارایِ جهتی اخلاقی و غایی می‌بیند که می‌باید جامعه در جهتِ آن حرکت کند و طریقِ بود-یافت (تحقق) آن را عملِ سیاسی، یعنی به دست گرفتنِ قدرت و بازسازیِ جامعه بر اساسِ الگوی خویش می‌داند. دستگاهِ اخلاقیِ ایدئولوژی چشم‌اندازی ثابت از ارزش‌هایِ ازلی را فراچشم دارد که از «جهانِ ایده‌ها» فرود می‌آید و بر مبنایِ همین «نیک» و «بد» ازلی و ابدی است که می‌خواهد نظامِ زندگیِ بشری را یکبار برای همیشه شکل و سازمان دهد؛ چنان سازمانی که در راهِ رویِ رخنه‌ی هر عاملِ «فساد» بیند.

و اما میانِ ارزش‌ها و دارندگان و خواهندگانِ ارزش‌ها پیوندی جدایی‌ناپذیر هست و همین پیوند است که خود را به صورتِ دلبستگی (interest) ما به چنین یا چنان جهانی نشان می‌دهد و تا به جایی که ما جهان را از دیدگاهِ این دلبستگی و کرشمه‌هایِ نهانیِ ارزش‌هایِ خویش جلوه می‌دهیم و تفسیر می‌کنیم و می‌خواهیم،

در مقامِ نگرشِ ایدئولوژیک به هستی هستیم. تعلقِ ما به جهانِ خویش و نگرشِ ما به این جهان از دیدگاهِ تعلقِ خویشِ مبنایِ شکلِ گرفتنِ خود آگاهیِ ایدئولوژیکِ ماست. و بشر، از آنجا که بشر است و تا آنجا که بشر است، همواره دارایِ نگرشیِ ایدئولوژیک به هستی است، یعنی جهان را بر مبنایِ ارزش‌هایِ خویش، که بیانگرِ دل‌بستگی‌هایِ نهانیِ او هستند، تفسیر می‌کند و می‌خواهد و حتا هنگامی که جهان را پوچ و بی‌ارزش یا آلوده به شر می‌داند و دیدگاهیِ هیچ‌انگارانه نسبت به آن در پیش می‌گیرد و بدبینانه به آن می‌نگرد، باز همچنان آن رویِ دیگرِ نگرشِ ایدئولوژیکِ خویش را پدیدار می‌کند، یعنی نگرشِ ارزشی به هستی، اما از دیدگاهیِ منفی. هیچ‌انگاری (نیپیلیسم) نیز آن رویِ سکه‌یِ بینشی است که جهان را جهتدار و معنادار و سیرکننده در جهتِ خیر و غایتمند، بویژه دارایِ غایتیِ بشری، می‌بیند. یعنی این نکته را باید دریافت که جهت و بی‌جهتی و معنا و بی‌معنایی و ارزش و بی‌ارزشی مربوط‌اند به ما، یعنی به موجودی که در محورِ زمان-مکان دارایِ جایگاهی است که چیزها نسبت به او وضع و سیری دارند و او نسبت به آنها جایگاهی دارد و از آن جایگاه چیزها را پس و پیش و بالا و پایین و چپ و راست می‌بیند. اما پایبندیِ ما به عنوانِ موجود، به معنا و جهت و غایت و ارزش نمی‌باید ما را دچار این پندار کند که هستی نیز پایبند این نگرشِ بشریِ ماست. ولی ایدئولوژی و نگرشِ ایدئولوژیک جز همین جست-وجوی جهت و معنا و غایت در چیزها نسبت به وضعِ بشریِ ما چیز دیگری نیست.

ایدئولوژی، جهان بینی، فرهنگ

ایدئولوژی از آن جهت که با نظامِ ایده‌هایِ خود مراتبی میانِ همه چیز برقرار می‌کند و این «همه چیز» را، سرانجام، به مبدائی می‌پیوندد که همانا «خیرِ محض» است، و جهان را چنان جهانی می‌خواهد که این «خیرِ محض» - به هر نامی که نامیده شود - بر آن حکومت کند، و به این ترتیب، میانِ نظامِ مدنی و سیاسیِ بشر و نظامِ هستی رابطه‌ای سرراست برقرار می‌کند، آن نگرشِ فراگیری است که بشر را با «همه چیز» می‌پیوندد، و با این پیوند همه چیز را در دایره‌یِ ارزشی - معناییِ خود قرار می‌دهد. و اما این

دایره‌ی هستی همان دایره‌ای است که بشر در مرکز آن قرار دارد و محیط این دایره آن افقی از هستی است که در آن آغاز و پایان، زمین و آسمان، زمان و مکان، ماده و خدا، بر او پدیدار می‌شود. پس، به این معنا ایدئولوژی همان جهان‌بینی است؛ همان ظهور بی‌کران در کرانمند، یعنی ظهور وجود در جهان؛ و از آنجا که این دایره انسان‌مدارانه است، یعنی بشر در مرکز آن قرار دارد، یعنی هر کس، هر تمدن، هر فرهنگ، هر طبقه، هر جماعت انسانی با قرار داشتن در مرکز این دایره، در مرکز جهان خویش قرار دارد، همواره آنچه ذات بشری و بس بسیار بشری دارد، تعیین‌کننده‌ی کیفیت آن است. رابطه‌ی بشر با «همه چیز» رابطه‌ای چونی است و «جهان» او نیز جهانی چونی است که اشیاء مادی نیز بر حسب چه گونگی این رابطه‌ی چونی دارای ارزش و معنا می‌شوند — و ارزش و معنا با هم رابطه‌ی ناگسستگی دارند — این رابطه‌ی چونی دارای ماهیتی تاریخی است و بنیادبخش آن آن صورتی از زندگی است که در دوره‌ی تاریخی معین به جماعت بشری حواله می‌شود. هر صورتی از زندگی تاریخی جماعت بشری دارای آگاهی ویژه‌ی خویش است که در پرتو آن جهان خویش را می‌شناسد، و در نور این شناسایی زندگی می‌کند. تکیه بر فعل «کردن» در اینجا از آن روست که زندگی در ذات خویش فعل است، عمل است، و این عمل از آن آگاهی و آن آگاهی از این عمل جدایی‌ناپذیر است. آن آگاهی همچون زمینه و متن در بنیاد هر عمل ایستاده است و ارزش عمل را تعیین می‌کند و ارزش عمل یعنی سودمندی یا ناسودمندی آن برای آن صورت معین از زندگی. در بنیاد این آگاهی جدولی از ارزش‌ها، یعنی جدولی از سودمندی‌ها و ناسودمندی‌ها، به سوی عمل می‌راند یا از عمل باز می‌دارد. بدینسان است که اینهمه صورت‌های گوناگون زندگی در جهان پدید می‌آیند و هر یک دست اندرکار عمل خاص خویش‌اند و در عمل زندگی می‌کنند.

آگاهی‌ای که همان جهان‌بینی است، نسبت به همه چیز وضعی ارزشگذارانه دارد و با این ارزشگذاری است که مراتبی میان همه چیز برقرار می‌کند، و بنابراین، وضع آن نسبت به «همه چیز» وضعی خنثا نیست، نگرش او نگرشی بیطرفانه نیست، بلکه آنجا که «بیطرف» می‌ایستد نیز در عمق وضعی ارزشگذارانه دارد. آن

«آگاهی‌ای» که ژرف‌ترین لایه‌ی بینش ما از جهان است و چیزی جدا از ما نیست، بلکه عین وجود ماست، همان چیزی است که در وضع عادی «ناآگاهی» نامیده می‌شود. و آن هنگامی است که ما در جهان در حال عمل دیده‌ی خود را به چیز معینی دوخته‌ایم و در پی رسیدن به هدف موضعی معینی هستیم و آن را «آگاهی» خود می‌دانیم و آگاهی ژرف‌تر ما، آن آگاهی نهایی به «همه‌چیز»، آن داور هست و نیست، در متن، در زمینه، می‌ایستد و همچون «ناخودآگاهی»، همچون انگیختار نهانی و نهفته‌ی عمل، در کار است. هر عمل آگاهانه عملی است تا کتیکی در جهت استراتژی کلی آن آگاهی ژرف و نهادی، آن بظاهر ناآگاهی در ژرفنا نشسته، در جهت برآوردن خواست‌های نهایی او. اما آنچه در زمینه و در متن ایستاده است و خود را در پس هزار نقاب پنهان می‌کند، در عین حال، همان است که پدیدار می‌شود و به زبان می‌آید و خود را بیان می‌کند، اما زبان و ظاهر و بیان او نقاب‌های آراسته و فریبنده‌ای هستند که هم او را بر دیگران می‌پوشانند و هم بر خود. در جهان بشری همه‌ی آنچه نهادی و ژرفنایی است می‌باید زیبا و فریبا و اخلاقی پدیدار شود تا پذیرفتنی باشد، و یا شاید این یک قانون نهادی هستی است که آنچه درشت و زمخت و سهمناک در ژرفنا جای دارد، آنگاه که بالا می‌آید و پدیدار می‌شود، می‌باید سبکبار و زیبا و اخلاقی و خدایی شود. ولی میان آنچه پدیدار می‌شود و آنچه در ژرفنا جای دارد، رابطه‌ای همیشگی و دوسویه و ناگسستگی هست. هرگونه جدا کردن این دو از یکدیگر، هرگونه مطلق کردن یکی از آن دو، عملی است حاصل اندیشه‌ی متافیزیکی. متافیزیک مطلق‌خواه و مطلق‌انگار است. اما این پدیداری و نهفتگی نیز مطلق نیست، بلکه میان آن‌ها نسبت‌های گوناگون هست و همان‌گونه که آنچه نهفته است پدیدار می‌شود، آنچه پدیدار است نیز نهان می‌کند و پوشیده می‌دارد و به گفته‌ی نیچه، «هر پوستی بیش از آنچه پدیدار می‌کند، می‌پوشاند.» و هر پوستی ظاهر و پدیدار است و همچون هر پوسته‌ای سطحی است و برای شناختن آنچه در زیر پوشانده است می‌باید آن را شکافت.

ایدئولوژی تا آنجا که در ژرفنا ریشه دارد و در زیرکار و متن ایستاده است و به اعتباری نام‌اش ناخودآگاهی می‌شود، همان طبع و «طبیعت» است؛ همان داده‌ی ازلی

و نخستینی است که تعیین می‌کند که این موجود معین چیست. و هر آنچه در عالم طبیعت هست، بهره‌ی ویژه‌ی خویش از طبیعت را دارد، یعنی طبع خویش را. و این طبع تنها از آن موجود زنده نیست، بلکه موجودات ابراندامی (superorganic) نیز از «طبع» بهره دارند، یعنی جماعت‌های انسانی، جامعه‌ها، فرهنگ‌ها، و طبقات نیز. و هنگامی که آن طبع به زبان می‌آید، ایدئولوژی به معنای آگاهی و جهان‌بینی پا به میدان می‌گذارد. و در این آگاهی است که عقل خود را نمایان می‌کند و منطقی خود را. و عقل و منطقی هر طبیعی، یعنی آگاهی او برای او مطلق است، زیرا به یاری آنهاست که بر جهان خویش روشنی می‌افکند و در این جهان روشن پی خواست‌های خویش می‌گردد.

بحث‌های مدرسی در عالم عقل مجرد و منطقی مجرد با آن ژرفنا بیگانه است. یعنی، باید دید که آنجا کدام عقل و منطقی است که خود را مجرد انگاشته و مطلق کرده و اکنون زبان به سخن گشوده است. به عبارت دیگر، باید دید که آنجا کدام طبیعی زبان به سخن گشوده و می‌خواهد با قانع کردن همه، خود را جهانگیر کند. این رابطه‌ی عقل‌ها و طبع‌ها چیزی است که بشر همیشه می‌شناخته و در باب آن سخنان دیرینه داریم و مردم عادی در زندگی عادی بخوبی این رابطه را می‌شناسند، همچنان که اهل مدرسه نیز در زندگی روزمره آن را ملاک عمل و داورى نسبت به دیگران قرار می‌دهند، اما با علم مدرسی آن را نمی‌فهمند و خودخواهی طبع‌شان را در منطقی‌صوری‌شان نمی‌بینند. این نکته را از اینجا نیز می‌توان دریافت که طبع‌های همزاد و همگون را منطقی مشترکی است و عالم مشترکی که در آن منطقی خاص ایشان جریان دارد و عمل می‌کند و دیده می‌شود و قانع می‌کند. اینکه هر ایدئولوژی جهان را چنان جهانی می‌خواهد که بنا به ارزش‌های او سامان یافته باشد و خواهان آن است که همه را نسبت به «منطقی» خویش قانع کند، از آن روست که موتور انگیزنده‌ی ایده‌های او، یعنی طبع او، خواهان جهانگیر کردن خویش است، یعنی هستی را همچون آینه و بازتاب خویش، همچون چیزی فرادست و زیر فرمان خویش می‌خواهد. و این همان چیزی است که در اصطلاح عام به آن «خودخواهی» می‌گوییم. اینکه هر موجودی

خودخواه است، اگرچه بظاهر یک اصل بدیهی و طبیعی است، اما فهم آن برای ذهن بشری ما دشوار و گوارش آن در ذهن و تاب آوردن آن دشوار است، زیرا آموزش اخلاقی به ما می‌گوید که خودخواهی بد است. پس ما می‌باید این «بد» را از وجود خود بزداییم و از آنجا که نمی‌توانیم زدود، یعنی ذات خود را نفی نمی‌توانیم کرد، پس باید به فراموشی بسپاریم‌اش و آن را در جامعه‌های زیبا و آراسته‌ی «منطق» و «اخلاق» بپوشانیم و آنگاه بکوشیم منطق و اخلاق خویش را همچون امری مطلق و جهانگیر و خدایی به همه‌ی عالم بخورانیم. بدینسان است که بشر با همه‌ی موجودات زنده‌ی دیگر بر روی زمین فرق می‌کند. همه‌ی موجودات با ذات خویش یگانه‌اند و آن را نه پنهان می‌کنند و نه از آن شرم دارند. این تنها بشر است که موجودی ست دوپاره — در نتیجه بیمار — که از آنچه هست شرم دارد و خود را همواره در جامعه‌ی آنچه باید باشد، می‌پوشاند، یعنی در جامعه‌ی اخلاق. زیرا بشر جانوری ست اخلاقی. و می‌باید برای رفتارهای خود از «عالم ایده»ها مدد بطلبد تا رفتاراش خودخواهانه به نظر نیاید، بلکه با قالبی کلی و «ازلی» همساز باشد.

ایدئولوژی در عام‌ترین معنای خود تعلق به جهان زندگی دارد، یعنی هر موجود زنده از آنجا که موجودی ست پُرشونده و تهی‌شونده و همیشه نیازمند، موجودی ست با ریشه‌ها و دست‌ها و پاها و چشم‌ها و بال‌های خویش رو به عالم بیرون و جست‌و‌جوگر آنچه نیازهای او را بر می‌آورد و هستی او را پایدار می‌دارد و او را از خطر ایمن می‌کند؛ اینچنین موجودی همواره پیرامون خویش را از دیدگاه خویش می‌نگرد و معنا می‌کند و «داده‌های حس»، داده‌های چشم و گوش و دست و زبان، در دستگامی درونی تحلیل و ترکیب و معنادار می‌شود؛ دستگامی که به او می‌گوید: «این خوراک است؛ این خطر است؛ این سودمند است؛ این زیانمند است؛ این نه سودمند است نه زیانمند». یعنی، از راه این ارزشگذاری ست که چیزها معنادار می‌شوند. محیط پیرامون هر جانور برای او محیط «تعریف‌شده‌ای» ست که او در آن اوزش و معنای همه‌ی چیزهای آشنا و تجربه‌شده و سنجیده را می‌داند، و بنابراین، در آن دستگام خودکار ضمیر جانوری نیز «عالم ایده»هایی جای دارد که در آن هر چیزی بر حسب

یک صورت کلی تعریف و طبقه‌بندی شده است و آن «عالم ایده‌ها» آن ایدئولوژی، همچون زمینه و متن او را هنگام حرکت و عمل هدایت می‌کند. به این اعتبار که هر موجود زنده‌ای جهان بیرونی را از دیدگاه خویش می‌بیند و تعریف و طبقه‌بندی می‌کند، دارای یک «ایدئولوژی» است و تمامی آن «پاسخ‌های شرطی» که از درون موجود زنده نسبت به هر انگیزش بیرونی صادر می‌شود، حاصل آن تجربه‌های مکرری است که در طول نسل‌ها یا در تجربه‌ی سرراست یک نسل بر اثر تکرار، «ایده»‌ی ثابتی را از چیزهای پیرامونی در او نشانده و آنها را طبقه‌بندی و ارزشگذاری و معنا کرده و بر حسب این ارزش و معناست که پاسخ‌های شرطی داده می‌شوند. پس، به این اعتبار، «ایده»‌ها، یعنی «دیدار» اشیاء آن صورت کلی و اجمالی از ارزش و معنای چیزها هستند که بر حسب تجربه‌های پیاپی و بی‌شمار بر لوح ضمیر موجود زنده نقش می‌بندند و رابطه‌ای دوسویه میان موجود زنده و چیزها برقرار می‌کنند که از سویی ساخت زیستی و نیازهای زیستی موجود زنده و از سویی دیگر چند-و-چون هر چیز تعیین‌کننده‌ی چه‌گونگی این «ایده» است و از آنجا که ساخت‌های زیستی و نیازهای زیستی گوناگون و بی‌شماراند، «ایده»‌ها نیز به همان نسبت گوناگون و بی‌شماراند و آنچه بشر در زیر یک نام قرار می‌دهد و ایده‌ای ثابت و ازلی را از آن مراد می‌کند، جز ایده‌ای بشری از آن چیز نیست و آن همانی (identity) منطقی که منطقیان در پی آن‌اند جز همانی هر چیز برای بشر نیست و در «عالم خارجی» یک و همانی در کار نیست، بلکه هر چیز بر حسب وضع خویش نسبت به نگرنده‌ی خویش چیزی است (یعنی دارای ارزش و معنا، و در نتیجه، «ایده»‌ی ویژه‌ای است) و در وضع دیگر با نگرنده‌ی دیگر چیزی دیگر و ایده‌ای دیگر.

و اما، در بشر، در موجود زنده‌ای که در عین تعلق به طبیعت و جهان زنده، از آن برآمده و نسبت به آن اشرافی کلی دارد، یعنی موجودی است که در عین آنکه در زمان و مکان جای دارد، نسبت به زمان و مکان اشراف دارد، این وضع صورت دیگر دارد. یعنی اینجا با موجودی سر-و-کار داریم که تمامی نیازها و شرایط موجود رنده را دارد، اما موجودیت او نه در محیط، بلکه در جهان جریان دارد. در اینجا اشارات ما

به تعریفِ مارتین هایدگر از انسان به عنوانِ «آنجا-بودن» (Da-sein) یا «در-جهان-بودن» (in-der-Welt-sein) است، یعنی چنان موجودی که از خویش و پیرامونِ خویش برآمده و زمین و محیط‌اش «آسمانی» یافته و دایره‌ی زمان و مکان را درنوردیده و زندگی خود برای او در این دایره ارزش و معنا یافته و تجربه‌ی او از هر چیز و ارزش و معنا و جایگاهِ هر چیز برای او در دایره‌ی «همه چیز» یا جهان قرار می‌گیرد.

اینچنین موجودی همچنان موجودیست نیازمند و درگیر، اما نه درگیر با «محیط» خویش، بلکه درگیر با «جهان» خویش، و نیازهای او دیگر نه نیازهای موجودِ زنده‌ایست که در محیطِ خویش می‌زید بلکه نیازهای موجودِ زنده‌ایست که در جهانِ خویش می‌زید، یعنی نیازهاییست بسیار پیچیده‌تر، گوناگون‌تر، که به همان نسبت راه‌های بسیار پیچیده‌تر و گوناگون‌تری را برای کامیابیِ خویش می‌جوید و می‌پیماید. برای چنین موجودی، «محیط» در دایره‌ی جهان قرار می‌گیرد و جهان آن دایره‌ی فراگیریست از زمان-مکان که در تمامیتِ خود، خود را بر او پدیدار می‌کند. پس نه تنها «ایده»ی هر چیز که ارزش و معنای هر چیز، برای او پدید می‌آید و در او به زبان می‌آید، و ایده‌ایست جهانی که انگاره‌ی او از جهان و آغاز و انجام و معنای آن رابطه‌ی سراسر است دارد. هر چیزی برای او جایگاهی در جهان دارد و ارزش و معنای خود را در جهان می‌یابد. از اینرو، هر ایده‌ای برای او ایده‌ایست جهانگیر (universal)، و او خود موجودیست جهانگیر. اگر موجودِ زنده می‌خواهد محیطِ خویش را محیطی امن و دلخواه و بکام بیابد، انسان جهانِ خویش را چنین جهانی می‌خواهد و اگر هر موجودِ زنده قلمرویی برای خویش دارد و در امن و دلخواه کردنِ آن می‌کوشد، هر انسان جهانی برای خویش دارد و در دفاع از این جهان و امن و دلخواه کردنِ آن می‌کوشد. اما این جهانِ انسانی، در عینِ آنکه تعلقی فردی و ویژه می‌یابد و هر فردِ انسانی دارای جهانِ ویژه‌ی خویش می‌شود که در آن عالم ایده‌ها و ارزش و معنای همه چیز جای دارد، شرطِ ضروری و پیشینِ وجودِ این پدیده، «باهمی» (Mit-sein) است، یعنی در آن شبکه‌ی پیچیده‌ی رابطه‌ی انسان با انسان، و

از درونِ زبان است که افقِ «همه چیز» و جهان پدیدار می‌شود و آنچه فرهنگ می‌نامیم جز همان فشرده‌ی تجربه‌های بشری در طولِ زمان (تاریخ) نیست که از راه تجربه و آموزش سرراست یا ناسرراست جهانی را به فرد بشری باز می‌رساند و او را در جهان ویژه‌ی خویش قرار می‌دهد که او در آن هویتِ بشریِ خویش را می‌یابد. آنچه «فرهنگ» می‌نامیم پس از جایگیری در درونِ ما — و «درون» ما با همین جایگیری است که پدید می‌آید — جهانی از ارزش و معنا در ما جای می‌دهد که سپس همچون یک دستگاهِ «پاسخ‌های شرطی» در ما عمل می‌کند. دستگاهِ پاسخ‌های شرطی در انسان از تلقین و تکرارِ آموزشِ ارزش و معنایِ چیزها در یک جهان فرهنگی ویژه پدید می‌آید و هنگامی که بخوبی شکل گرفت و «خودکار» شد، فرد هویتِ گروهی و اجتماعیِ خویش و از آنجا هویتِ فردیِ خویش را نیز یافته است. از آن پس جهانِ فرهنگی همچون جهانِ ویژه‌ی ما، جهانِ آشنایِ ما، جهانی که در آن با مکانیسمِ عادت‌هایِ خویش بخوبی و آسانی زندگی می‌توانیم کرد، در می‌آید. «حقیقت» و جهانِ ایده‌هایی که این جهانِ فرهنگی به ما عرضه می‌دارد، حقیقتِ ما، و حقیقتِ برایِ ما، و از آنجا حقیقتِ مطلقِی که ما با زیستن در فضایِ آن زندگانیِ «حقیقی» می‌کنیم و می‌باید در آن از حقیقتِ خویش و جهانِ خویش و ایده‌هایِ خویش و ارزش‌ها و معناهایِ خویش، و خلاصه، از ایدئولوژیِ خویش، و سرانجام، از خویشتنِ خویش، دفاع کنیم. پس، به این معنا، ایدئولوژی با فرهنگ نیز یکی می‌شود.

مدینه‌ی انسانی

مدینه‌ی انسانی جایی است که در آن انسان از عرصه‌ی طبیعت پای به پهنه‌ی مدنیت می‌گذارد، یعنی به چنان شکلی از زندگی که زندگانی «طبیعی» نیست و «اجتماعی» می‌شود، یعنی زندگی در قلمرو «باهمی». باهمی انسان ساحت تازه‌ای از زیست را پدید می‌آورد که به فرد انسانی این امکان را می‌دهد که در عین تعلق ریشه‌ای به طبیعت، بر فراز آن قرار گیرد و نسبت به آن اشراف و چیرگی داشته باشد. در عرصه‌ی «باهمی» است که موجودات تک‌افتاده و «در-خویش» مانده به شبکه‌ای از رابطه پای می‌گذرانند و به ساحتی از هستی که در آن می‌توانند از راه آن کلیت و جمعیت و از راه نگرشی که از افق «جمع» ممکن می‌شود، نسبت به «در-خویش» اشراف و آگاهی یابند و «برای-خویش» شوند. این ساحت، که ساحت «روح» یا «روان» نیز هست، چیزی را بر نوعی از موجود زنده می‌افزاید که از آن پس دیگر آن موجود را بی آن «افزوده» تصور نمی‌توان کرد و آن «افزوده» وارد میانکنشی (interaction) با طبیعت می‌شود که ذات این موجود تازه عبارت از همین است، یعنی تعلق داشتن به طبیعت و در عین حال از فراز، از افق ارزش‌ها و «جهان‌بینی» و ایدئولوژی نگرستن به آن است.

و بدینسان با آغاز کِشاکش میانِ «زمین» و «آسمان» در انسان، چرخِ تاریخ به حرکت در می‌آید

مدینه «باهمستان» انسانی ست و جایی ست که «روح» نطفه می‌بندد و فرهنگ شکل می‌گیرد و پدیده‌هایِ مَدَنیت پدیدار می‌شود. مدینه‌ی انسانی آنجا پدید می‌آید که فرهنگ از حالتِ خودجوش و طبیعی و حیوانی خویش، از حالتِ «ناخودآگاهی» خویش به درآمده و به خود می‌نگرد و در این شکافت از درون و پدید آمدنِ بیرونی برای این درون است که تاریخ و فرهنگ به معنایِ بشریِ آن پدید می‌آید. به عبارتِ دیگر، مدینه خاصِ موجودی ست که واردِ عرصه‌ی زندگانیِ تاریخی شده است و تاریخ همانا سرگذشتِ برآمد و فروشدِ مدینه‌هاست. در فضایِ مدینه‌ی انسانی و در عرصه‌ی کارکردِ «روح» است که طبیعت در اختیارِ انسان و زیرِ نگاهِ او قرار می‌گیرد و «طبیعت» انسان برایِ انسان نیز موضوعِ شناخت و تجربه‌هایِ «روح» قرار می‌گیرد و از راهِ آن تربیت و فرهنگ می‌پذیرد، یعنی شکل و قالبی از «انسانیت» که هر فرهنگِ خاص فرامی‌آورد و در این شکل و قالب گرفتن است که «فرد» و «جمع» در میانکنشی با هم و رویارویِ هم قرار می‌گیرند و میان‌شان تعلقی جدایی‌ناپذیر پدید می‌آید؛ و در چنین فضایی ست که میانکنش‌هایِ انسان و طبیعت و انسان و انسان و «زمین» و «آسمان» ساحتِ دیگر و برتری از وجود را پدیدار می‌کند و در آن است که نظامِ ارزش‌ها و آداب و اخلاق و هنر و فرهنگ و دین و تکنیک پدید می‌آید. چیرگیِ انسان بر طبیعت برخاسته از نسبتِ او با عالمِ ایده‌ها، با «آسمان»، است. نگرش از افقِ کلیتِ ایده‌ها به او این امکان را می‌دهد که بر جزئیتِ پدیده‌هایِ طبیعی چیره شود و رابطه‌ی او با «محیط»، که رابطه‌ای محدود به شرایطِ بی‌واسطه‌ی زمینی ست، به رابطه‌ای با «جهان» بدل شود، یعنی با تمامیتِ «همه چیز» و به این معنا موجودی می‌شود «ایدئولوژیک».

و اما، مدینه‌ی انسانی چه گونه پدید می‌آید؟ هر مدینه‌ی انسانی، حتا ابتدایی‌ترین صورت‌هایِ آن، دارایِ نوعی هشیاریِ تاریخی به خویش است. بدین معنا که با نسبت دادنِ خویش به خاستگاهی و با گرفتنِ نظامِ ارزش‌ها و معنایِ زندگی

خویش از آن خاستگاه، خود را می‌شناسد و در جهتی سیر می‌کند که بازگشت‌اش به همان خاستگاه است. صرف نظر از هر خاستگاه «واقعی» که برای بنیانگذاری مدینه‌ها بشناسیم، آنچه معنا و حقیقت زندگی مدینه را بدان می‌بخشد همانا رابطه و نسبتی است که میان مردم مدینه و خاستگاه آن برقرار است و این رابطه تعیین‌کننده‌ی معنا و ارزش و همچنین جهت زندگی در آن مدینه است. هر مدینه‌ی تازه با اسطوره‌ای به «سرآغاز»، به ازل، می‌پیوندد، که در آن سرآغاز عهدی تازه میان انسان و «مبدأ» بسته می‌شود. این سرآغاز، که بیرون از زمان تاریخی است، سرآغاز زمان تاریخی قرار می‌گیرد و سرآغاز تاریخ.

عهدی که در سرآغاز مدینه بسته می‌شود دربردارنده‌ی عدلی است، و این عدل همان روابطی از ارزش‌هاست که جایگاه هر کس و هر چیز را معین می‌کند و «جهان» را نظام می‌بخشد و مبنای رفتار آدمیان در مدینه قرار می‌گیرد و مایه‌ی توجیه قدرت آن می‌شود. قدرت در هر مدینه خود را از جهت نسبتی که با «مبدأ» دارد و به نام آن پاسبان نظام مدینه است توجیه می‌کند. مدینه تا زمانی پابرجاست که آن عهد با اعتبار است و قدرت بر آن تکیه دارد و به خاطر آن عدل و آن مبدأ مردم آماده‌اند خود را به خطر افکنند و فداکاری کنند. با عهدی که در سرآغاز مدینه بسته می‌شود حقیقی تازه پدیدار می‌شود و در برابر آن ناحقی تازه، خردی و جنونی، شایست و ناشایستی، و سرانجام تمامی جهان ارزش‌ها که کلیت آن را فرهنگ می‌نامیم، و نیز قدرتی یا دولتی که پاسبان نظم مدینه است.

و اما، معنای درونی زندگی هر مدینه چیزی جز آن است که از بیرون، با معیار زندگانی و تمدن و «جهان بینی» دیگر به آن داده می‌شود. رابطه‌ی مدینه با «مبدأ» آن پیوندی است که مدینه را از راه یک رشته‌ی ارتباط باگرمی استوار به وجود پیوند می‌دهد. عهد میان مدینه و «مبدأ» عهدی است ورا-تاریخی و ورا-زمانی، عهدی «ازلی» و «الستی»، که تاریخ و زمان و حق و عدل از آن سرچشمه می‌گیرد و با این عهد است که روح اخلاقی و تاریخی-فرهنگی شکل می‌گیرد و سیر می‌کند. به عبارت دیگر، این عهد پایگاه ایدئولوژی مدینه است و هر مدینه‌ای بر ایدئولوژی‌ای

تکیه دارد.

انواع مدینه‌ها

مدینه‌های بشری را از حیث نسبی که با «مبدأ» دارند می‌توان رده‌بندی کرد. بطور کلی، از زمانی که تاریخ بشر آغاز شده تا کنون، دو دسته از مدینه‌ها را می‌توانیم از حیث معنایی که از مبدأ خویش دارند، از یکدیگر بازشناسیم، یکی مدینه‌های پیش-مدرن و دیگر مدینه‌های مدرن.

مدینه‌های پیش-مدرن، مدینه‌های باستانی و میانه، مدینه‌هایی هستند که همواره نسبت آن‌ها با مبدأ نسبت با خدایان یا با خداست و تعلق به روزگاری دارد که انسان با آگاهی به حضور در «جهان» خود را می‌شناخته و معنا می‌کرده است و این «جهان» آن کلیت و تمامیتی از هستی است که همواره در نسبت با مبدائی ظهور و هستی و معنا می‌یافته است. نظام سیاسی-اجتماعی انسان نیز همچون پاره‌ای «طبیعی» از این ظهور و هستی پذیرفتن دانسته می‌شده است. چنین انسانی که در مدینه می‌زیسته، همواره معنای روابط و قاعده‌ها و قوانین و ارزش‌های مدینه را در نسبت با «بُندش» (Begrundung) یا قانونگذاری خداوندی می‌شناخته است. چنین مدینه‌هایی همواره در پی سوی ماوراء، به آسمان، به پهنه‌ی فرمانروایی خدایان، به آنچه «جاودانه» است، داشته‌اند.

در چنین مدینه‌ها دین عنصر اصلی و پایه گذار است، زیرا از راه دین است که رابطه میان بشر و مبدأ پیدا می‌شود و از آن راه است که بشر «احکام ازلی» را دریافت می‌کند. ازینرو، پیدایش هر دین تازه سرآغاز بنیانگذاری مدینه‌ی تازه و مدنیّت تازه‌ای بوده است. هر دین تازه دعوت‌کننده به ارض تازه و مدینه‌ی تازه‌ای است. یعنی از سرگرفته شدن تاریخ. دین تا آنجا که پایه گذار و نگهبان مدینه است ایدئولوژی است. عنصر بنیادی دیگر در چنان مدینه‌ها زبان است. دین و زبان دو داده‌ی نخستین و مقدس و ازلی‌اند که فرهنگ و مدنیّت بر پایه‌ی آن‌ها قوام می‌گیرد و انسانیت انسان و «فطرت» او در این دیگ است که پخته و پرورده می‌شود. اقوام در گذشته بر مبنای این

دو عنصر، یعنی دین و زبان، شکل می‌گرفتند و پدید می‌آمدند و هر قومی بر مبنای این دو عنصر هویت خود را به افراد خویش می‌بخشید و دین‌ها و زبان‌های قومی همواره دین و زبان دولت قومی نیز می‌شد و حتا زمانی که قومی امپراتوری نیز بر پا می‌کرد، این مرکزیت همچنان نگاه داشته می‌شد. هویت انسان گذشته همواره هویتی قومی بود، یعنی شهر و دیار او شهر و دیار هم‌زبانان و همکیشان او بود، و هنوز دولت نهاد هسته‌ای و مرکزی زندگی اجتماعی به شمار نمی‌رفت.

اما با انسان مدرن است که معنای تازه‌ای از «مبدأ» پدید می‌آید. مدینه‌ی انسان مدرن بر پایه‌ی «انسانیت» بنا می‌شود نه الوهیت. انسان مدرن در رابطه با جمعیت انسانی خویش است که معنای هستی خویش، حقیقت زندگی خویش را می‌یابد و بدینسان نسبت او با همه چیز بازگونه‌ی نسبتی است که انسان پیش‌مدرن با همه چیز داشت. جهان مدرن با بازگون کردن جهان پیش‌مدرن و بر روی ویرانه‌های آن بنا می‌شود. انسان‌باوری (اومانیزم) مدرن اسطوره‌ی تازه‌ای را جانشین اسطوره‌های مدینه‌های کهن می‌کند و به نام این اسطوره است که مدینه‌ی انسانی نوین بنا می‌شود. اسطوره‌ی انسان مدرن، که بنا بر آن عهد انسانی برای بنیانگذاری مدینه‌ی انسانی بسته می‌شود، همان است که نظریه‌ی «قرارداد اجتماعی» نامیده می‌شود. بنابراین نظریه، در «ازل»، در سر آغاز تاریخ، عهدی میان انسان‌ها بسته شده است که، بنا بر آن، آدمیان از حالت فردیت و حشی به قلمرو جمعیت و مدنیت گام نهاده‌اند. اگر «عهد اَلْسِت» انسان با خدا پایه گذار مدینه‌ی دینی بود و جهان اخلاقی در پیوند با دین با این «عهد» آغاز می‌شد، اکنون «قرارداد اجتماعی»، قراردادی که پایه‌ی مدینه‌ی انسانی را می‌گذارد، مدینه‌ای سیاسی را بنیانگذاری می‌کند که دولت محور زندگی و هستی آن است، زیرا «خواست همگانی» (*volonté générale*) به بنیانگذاری دولت تعلق می‌گیرد. در این اسطوره‌ی جدید، که آفریده‌ی ذهن مدرن است، داده‌ی نخستین «دولت» است. آدمی با حضور در این مدینه‌ی انسانی، یعنی در سایه‌ی دولت است که به حقیقت انسانیت خویش و صلح و سازش میان انسان و انسان دست می‌یابد. دولت و قانونگذاری او همانا جای اراده‌ی خدا را بر روی زمین می‌گیرد. بسط این نظریه نزد

هابز و روسو و کمال آن در فلسفه‌ی سیاسی هگل - که سرانجام دولت را اراده‌ی خدا بر روی زمین می‌داند - اوج کمال این سیر است. بدینسان است که انسان مدرن هویت جمعی خود را در نسبت با دولت می‌یابد و در مقام شهروند دولت با انسان‌های دیگر نسبت می‌یابد و دیار او همان قلمروی می‌شود که دولت بر آن حاکم است و او با آن پیوند ملیت و شهروندی دارد. در چنین دگرگونی است که مفهوم «ملت» زاده می‌شود و ملیت جای قومیت را می‌گیرد. مبداء اکنون «تنواری سیاسی ملی» (national body politic) است که با «اراده»ی مطلق خویش دولت خویش را بنیاد می‌گذارد و عهدی که در زیر عنوان قرارداد اجتماعی میان فرد و «تنواری سیاسی ملی» بسته می‌شود، مایه‌ی تعیین معنا و ارزش و جهت زندگی در سایه‌ی چنان مبدائی است. بدینسان است که با این «عهد» تازه، تقدس مفهوم «ملت»، «اکثریت»، «توده»، «مردم» و مانند آن‌ها جای تقدس خدایان را می‌گیرد و همچنین «جاودانگی» آن‌ها جای جاودانگی خدایان را. پرستش این مفاهیم تازه از آن جهت است که این مفاهیم، بنا بر همان اسطوره‌ی مدرن، سرآغاز و مبداء و «ازلی»، و در نتیجه، «ابدی» تصور می‌شود. ناسیونالیسم، سوسیالیسم، آنارشیسم، کمونیسم، فاشیسم، نازیسم، و همه‌ی ایسم‌های سیاسی دیگر همگی از این خاستگاه‌اند و این معنا از «مبداء» و این اسطوره‌ی مدرن جنباننده‌ی روح آن‌هاست. امروزه در سراسر جهان شاهد تب و تاب‌ها و تنش‌ها و جنگ‌ها و انقلاب‌های فراوانی هستیم که همگی خواست‌شان داشتن قدرت برای خویش یا برپا کردن دولت خویش است؛ و این پدیده‌ی روزگاری است که انسان یکسره ماهیت خویش را «سیاسی» تعریف می‌کند و می‌شناسد که در آن معنای مدینه‌ی انسانی جز مدینه‌ی سیاسی نیست. خلاصه، آنچه امروز بر روی زمین غوغا درافکنده «انسان سیاسی» است.

تاریخ و جغرافیای مدینه

هر مدینه‌ی انسانی تاریخ و جغرافیای دارد؛ یعنی عرصه‌ای در زمان و مکان، و یا به زبان نظریه‌ی نسبت، «جای-گاه». معنا و کیفیت این «جای-گاه» در هر تمدن و

فرهنگی کیفیت و ماهیت «مبداء» را روشن می‌کند.

هستی مبداء «حق» است به معنای عدالت و نظم‌ی که بر روی زمین پایه‌ی هر مدینه‌ی انسانی را می‌گذارد؛ و حق، به معنای وجود مطلق، مبداء هستی است به معنای عالم و نظام کیهانی آن. و از آنجا که مدینه هستی تاریخی دارد، پیوند آن با هستی و چه گونگی این پیوند و معنای آن و شکل نسبت با «حق» نیز صورتی تاریخی دارد؛ بدین معنا که «حق» در تجلی تاریخی خویش بر بشر هرگاه و هر جا به صورتی پدیدار می‌شود و از آنجا که هر پدیداری صورتی دارد، «حق» نیز در تجلی خویش دارای صورت تاریخی می‌شود و این تجلی، تجلی بر بشر و نسبت یافتن با بشر است و از اینرو، ناگزیر صورتی برای بشر، درخور بشر، و بشرمدارانه دارد و از اینرو، کنه ذات او، که ناپدیدار است، به قول عارفان کهن، ناشناختنی و ناگفتنی و تعریف‌ناپذیر است. کنه ذات بیکران او همان است که با کلمه‌ی درنیافتنی و پرابهام «مطلق» بیان می‌شود. با پایه‌گذاری هر مدینه ذهن‌ها با نسبت تازه‌ای به سوی «مبداء» متوجه می‌شود و از آن مایه‌ی روشنی و نظم و مقیاس عدل می‌گیرد و از آنجا که این نسبت دارای جهت معین و صورت معین است و «حق» را در صورت پدیدار می‌کند، دارای خصیصه ایدئولوژیک است، یعنی نگرستن از جهت معین و پدیدار گشتن نسبت همه چیز با هم از جمله «حق» و «باطل»، از آن جهت؛ و نامی که «حق» از این جهت می‌گیرد، جای-گاهی را برای او معین می‌کند، یعنی تاریخ و جغرافیایی را. با نگرستن در تاریخ و جغرافیای هرگونه نسبتی با «حق»، که پایه‌گذار مدینه‌ای است، در عین حال، می‌توان به ماهیت آن مدینه و «آگاهی» ایدئولوژیک آن به خود و جهان خود پی برد. هر مدینه در جای-گاه یا تاریخ و جغرافیای خویش نطفه می‌بندد و می‌گسترده و می‌بالد و نابود می‌شود و در اوج کمال خویش تمامی پهنه‌ی تاریخ و جغرافیای خویش را زیر چنگ می‌آورد.

مدینه‌های کهن و مدرن از جهت قلمرو تاریخی و جغرافیایی نیز با یکدیگر فرق دارند و این فرق برآمده از نسبت آنها با «مبداء» است. مدینه‌های کهن بیرون از زمان گیتیانه و جغرافیای زمین، زمان مینوی و زمین مینوی و، در نتیجه، تاریخ و جغرافیای

مینوی داشتند که در جایی «دیگر» و وقتی «دیگر» قرار داشت و از آنجا که سرمنزل غایبی خویش را در آن «جا» و آن «وقت» می دیده‌اند، آگاهی به این تاریخ و پویش این جغرافیا پایه‌ی اصلی «علم» ایشان بوده است و این همان چیزی است که امروز «عالم اساطیر» نامیده می شود. علم ایشان، که از دیدگاه علم امروز خرافه نامیده می شود، یعنی آگاهی دروغین به چیزی که نیست، در جهتی خلاف علم امروزین بود. هر علمی یا هر دستگامی از «علم» که غایت آن شناسایی جزء-جزء و کل هستی است، دارای یک غایت نهفته‌ی بشری و انگیزته از یک خواست نهادی بشری است و آن چیرگی بر «جهان» خویش و امن و ایمن کردن آن و در نهایت، زیستن در قلمرو این سرزمین ایمنی است که بشر در آن از هیچ سو در تهدید چیزی ناشناخته و غافلگیرکننده نباشد. علم به هر موضوعی ما را به نحوی بر فراز آن و چیره بر آن قرار می دهد. علم ما به جهان خویش ما را از این حالت که جزئی از آن باشیم به در می آورد و بر کل آن چیرگی می بخشد و جهان را از آن ما می کند. این نکته دست کم در مورد غایت علم جدید روشن است که می خواهد با کند-و-کاو و پژوهش و پویش در پهنه‌ی تاریخ و جغرافیای هستی (از دیدگاه خود)، این پهنه را هر چه بیش زیر فرمان بشر درآورد و غایتی آرمانشهری (اوتوپیک) دارد. «علم» مدینه‌های بشری پیش-مدرن نیز، که امروز برای ما خرافه و جهل است، در طلب چنین چیزی بود، یعنی «حقیقت» و مشاهده‌ی بی‌واسطه‌ی آن و کشاندن بشر به آن سرمنزل غایبی، که سرمنزل امن و راحت و ایمنی است. به همین دلیل، هر مدینه‌ای اودیسه‌ای دارد که پشتاز کشف آن سرمنزل است و با خطر کردن خویش و دل به دریا زدن و پنجه درافکندن با دیوان و غولان شرارت‌پیشه و «ناآگاه» راه سفر را برای دیگران هموار می کند و دیگران بر حسب درجه‌ی نسبت و نزدیکی به او در این سفر به قلمروهای ناشناخته‌ی هستی همراه می شوند.

تاریخ و جغرافیای مدینه‌های کهن تاریخ و جغرافیای «اسطوره» ای یا مینوی است در گستره‌ی ازل و ابد و عالم شهود و غیب که تاریخ و جغرافیای گیتیانه بخشی از طیف پهناور آن است و به همین دلیل آن سرمنزل برای ایشان در «ماوراء» قرار دارد و

سیر در تاریخ و جغرافیای گیتیانه برای ایشان جزئی کوچک از سیر در تاریخ و جغرافیای «هستی» برای ایشان است؛ و شاید به همین دلیل است که سیر در تاریخ و جغرافیای «عالم غیب» برای ایشان بسیار مهمتر از سیر در تاریخ و جغرافیای گیتیانه بوده است و آنهمه پرش‌های خیال بر «واقع‌نگری» امروز در ایشان غلبه داشته است. مقصود ما از تاریخ و جغرافیا در این معنا بسیار گسترده‌تر از معنای عادی این دو کلمه است. در این معنا مراد ما گستره‌ی هستی در زمان و مکان است تا مرز «عدم». کیفیت و ماهیت این تاریخ و جغرافیا را نسبت انسان با «مبدأ» تعیین می‌کند.

ایدئولوژی و آرمانشهر

هر مدینه تصویری از کمال مطلق خویش، از مدینه‌ی کامل، بر فراز خویش دارد. تمامی احکام نیک و بد با رویکرد به آن الگوی عالی اخلاق و رفتار صادر می‌شود که می‌باید در آن مدینه‌ی کامل جاری باشد. تصویر مدینه‌ی کامل همان «ناکجا آباد»ی است که هر فرهنگی غایت زندگی انسانی را رسیدن به آن می‌داند. «ناکجا آباد» شهری است که آدمی با ورود به آن تمامی تضادها را پشت سر می‌گذارد و در یگانگی کامل با خود و جهان در آن زندگی می‌کند. تصویر شهر کامل انسانی، که در آن بهترین روابط ممکن بر اساس قوانین «ازلی» برقرار است، در ایدئولوژی مدینه (یا حاکم بر مدینه) باز می‌تابد. از آن آسمان «ایده‌ها» است که این تصویر بر انسان فرود می‌آید. از این جهت ایدئولوژی و آرمانشهر تعلق ذاتی به یکدیگر دارند؛ یعنی که هر ایدئولوژی راهبر به آرمانشهری است و هر آرمانشهر بر اساس یک ایدئولوژی بنا نهاده می‌شود. هر ایدئولوژی غایتی عملی دارد؛ یعنی ارزشیابی جهان است بر اساس دستگاهی از ارزش‌ها که غایت آن بود-یافت ارزش‌ها در عمل است. بدین معنا هر ایدئولوژی یک دستگاہ اخلاقی و یک برداشت اخلاقی از هستی است که ناگزیر مانند همه‌ی دستگاہ‌های اخلاقی تاکنون، جهان را آلوده به عنصری از «شر» و «فساد» می‌داند که می‌باید از راه حکومت آن ارزش‌ها این عنصر شر و فساد از میان برداشته شود و جهانی پدید آید که در آن هماهنگی کامل برقرار باشد. به این ترتیب، هر ایدئولوژی متوجه

به «جهان کامل» خویش است و هر ایدئولوژی کوشا در پی بود-یافت «جهان» خویش است. به عبارت دیگر، هر ایدئولوژی دعوت کننده به ارض موعودی ست؛ سرزمینی که در آن جهانی بسامان با نظامی بی کم و کاست وجود دارد؛ سرزمینی که در آن نظم سیاسی و اخلاقی به کمال است و انسان در آن از کشا کشی که در این جهان «غیر اخلاقی» و گرفتار «اضداد» دچار است، آسوده می شود. آرمانشهر جهان کامل اخلاقی-سیاسی ست که در آن هیچ کس و هیچ چیز از قانون های نهاده بر آن سر باز نمی زند و هیچ چیز در آن بیرون از قرار و مدار نهاده حرکت نمی کند. بدینسان، این جهان نوید داده شده ای ست که باید فرارسد، و یا جهان گم شده ای که باز باید در آینده برقرار شود و همه ی عالم در سایه ی «صلح کل» آن بیارمند. همچنان که گفتیم، هر ایدئولوژی می خواهد نظام خویش را در جهان برپا کند و یا نظام خویش را - که بر مبنای الگوی «ازلی» نظم عالم بنا شده است - نگاه دارد. نظم و عدالتی که هر نظام سیاسی خود را نماینده ی آن و نگاه دارنده ی آن می داند بر اساس همین الگوی «ازلی» بنا شده است و به نام آن است که گناهکاران و بزهکاران را کیفر می دهد. در مقابل این «ایدئولوژی حاکم» ایدئولوژی یا ایدئولوژی های محکومان نیز دعوتی دیگر دارند، دعوت به «ارض موعود» ایشان و جنگ و جهاد بر سر آن. اما این الگوی نظم آسمانی هیچ جا شاهد بودیافت کامل خویش بر روی زمین نیست و از آنجا که مبنای آن تفسیر اخلاقی از هستی است، برداشت او در این مورد نیز برداشتی اخلاقی ست، یعنی حضور همیشگی «شر» و «فساد» در عالم را پایبند نبودن دیگران به نظم اخلاقی می داند و رهانیدن «دیگران» از شر و فساد ی که در سرشت شان خانه کرده است و پیراستن عالم از این شر را وظیفه ی اخلاقی خویش می داند.

آرمانشهر و بهشت

بشر تاکنون از دوسو از این جهان «آلوده به شر و فساد» گریخته است، یکی به سوی گذشته، به سوی بهشت خرم گم شده؛ و دیگری به سوی «آینده ی تابناک»، به سوی جهان کامل اخلاقی آینده. این گریز به سوی جهان بی زمان و «فساد ناپذیر»، به سوی

جهانی آسوده از کشاکش شاید بن همه‌ی داستان بشر بر روی زمین و همه‌ی مهابو و همه‌ی عظمت و همه‌ی حماقت او باشد. گویی که در غوغا و کشاکشی که در اندرون و در عالم این موجود پُر شر و شور برپاست، پیوسته بنیاد این وجود میل به تجزیه دارد و دو عنصر ناهمساز (روح و ماده)، طبیعت و «ماوراء طبیعت»، جهان طبیعی و «جهان اخلاقی»، زمین و «آسمان» در ستیز با یکدیگر از هم می‌گسلند. در بندبازی شگفت بشری در میان «دو عالم» نیروی جاذبه‌ای او را فرو می‌کشد و همواره مفاکمی در زیر پای اش دهان گشوده است تا او را ببلعد، اما او نیز خود عاشق این مفاک است که او را از این بندبازی پررنج آسوده می‌کند. گریز بشر از دو سو گریز از رنج «وضع بشری» در این جهان است، از رنج رقصیدن در میان تیغ‌های شمشیر و گشودن راه پرخطر زندگی به جهانی که از او هرگونه مسئولیت انتخاب و اختیار بازگرفته شده باشد و همه چیز از «ماوراء» سامان یافته و فراهم شده باشد.

این گریز از دو سو، از آن جهت که گریز از این جهان و از وضع بشری است، در بنیاد یکی است، اگر چه در دو جهت مخالف است که در جهت با یکدیگر مخالف‌اند، اما در غایت یکی هستند و آن غایت برداشتن بار «انسانیت» از دوش بشر و بازگرداندن او به حیوانیت یا فرشتگی است.

آرمانشهر و بهشت یک ویژگی مشترک دارند و آن این است که هر دو خارج از دایره‌ی زمان و گشت و واگشت آن قرار دارند؛ یعنی هر دو حالت پیوسته‌ی دگرگونی‌ناپذیری از نظمی خوشاینداند که نوعی پیوستگی خطی در آن است که هیچگاه بریده نمی‌شود و هیچ گسستی در پیوستگی آن پدید نمی‌آید. هر دو کونی هستند که «فساد» در آن‌ها راه ندارد، زیرا دگرگونی در آن‌ها راه ندارد. «فساد» یعنی آن دگرگونی احوال و برهم خوردن سامان دلخواه جهان که در زمان روی می‌دهد و زمان باگشت و واگشت خویش، از دیدگاه اخلاقی، علت رویداد همه‌ی «فساد»‌هاست. در واقع، زمان که همان گشت و دگرگونی در وجود است، آن عامل برهم زننده‌ای است که بی‌های هر نظمی را ست می‌کند و مدار هر فراری را برهم می‌زند؛ یعنی همواره صورت‌های تازه‌ای از هستی را در کار می‌آورد که اگر چه از دیدگاه هستی‌مندان تازه،

نظم تازه‌ای ست، اما از دیدگاه آنانی که رشته‌ی هستی‌شان از هم می‌گسلد، رخنه‌ی «فساد» است در نظام. این واژه‌ی «فساد» در زبان فلسفی (در مقابل «کون»)، در عین حال، مایه‌ی بسیار قوی اخلاقی دارد. در واقع، مشاهده‌ی دگرگونی در نظام هستی، از یک دیدگاه محدود و بسته، یعنی مشاهده‌ی برهم ریختن اساس نظم موجود، همیشه تصور «فساد» را پدید می‌آورد و در واقع، از دیدگاه اخلاقی حاکم، هر برهم خوردنی و برهم زدنی فساد است؛ و به همین دلیل، هر دستگاه اخلاقی فرمانروا یک ماشین ضد «فساد» دارد که مأموریت‌اش جلوگیری از برهم خوردن نظم موجود است و این همان ماشین قدرتی ست که هر نظام اجتماعی را پاسداری می‌کند.

باری، گفتیم که آرمانشهر و بهشت در یک چیز مشترک‌اند: «فسادناپذیری»؛ و در آن‌ها چنان حالتی از دوام و ابدیت هست که گذر زمان در آن‌ها ظاهری ست، و در واقع جهان‌های ثابتی هستند که آنچه در آن‌ها وجود دارد در حکم ثابتات ازل است. اما یکی (بهشت) در آغاز زمان جای دارد (ازل) و دیگری (آرمانشهر) در پایان زمان (ابد). بهشت متعلق به «زمانی» ست که زمان هنوز آغاز نشده و چرخ «کون و فساد» به گردش نیفتاده و آدم در یک حالت نشئه و بیخودی، در فضایی که در آن از دگرگونی و کار و رنج خبری نیست، حضور دارد، اما حضوری پر نشئه و غوطه‌ور در حالتی از خوشی ناگستنی که زنجیره‌ی بی‌پایان آن را هیچ ضربه یا تکانی، هیچ چیزی از «بیرون»، نمی‌گسلد. به عبارت دیگر، انسان هنوز در نشئه‌ی «در-خویش» بودن است و هنوز پا از خویشتن بیرون ننهاده و جهان بیرون را دریافته و به رنج درون دچار نشده است. بهشت، در عین حال، صورتی حسی دارد و در آن، بنا به روایات سنتی، حواس آدمی از خوردن-و-خوراک بی‌پایان بهره‌مند است و آدم در نشئه‌ی لذت بی‌پایان غرق است. تصویر بهشت تصویر باغ رویایی زوال‌ناپذیری ست که در آن جوی‌های شیر و درختان پر بار و حور و غلمان همه‌ی خواهش‌های حسی انسانی را از لذتی پایان‌ناپذیر سیراب می‌کنند. بهشت تعلق به عالم خیال انسانی دارد که هنوز حسی و شاعرانه می‌اندیشد و کامیابی حسی را برترین غایت می‌شمارد. بهشت، به تعبیر فروید، آن حالت آسودگی و ایمنی آغازین در بطن مادر است، حالتی ست که در آن

هنوز موجود بشری رنج‌های زایمان را نکشیده و درگیر -و- دارِ جهان‌گذرا و عالم اخلاقی نیفتاده، به عبارتِ دیگر، هنوز انسان نشده است. به زبانِ فیلسوفانِ اگزیستانس، موجودی ست که هنوز اگزیستانس پیدا نکرده، یعنی از خویش برنیامده و در جهان حضور نیافته است. و یا به تعبیرِ دیگر، موجودی ست که هنوز به صورتِ طبیعی در اتحاد با طبیعت می‌زید و درگیر -و- دارِ عالمِ اخلاقی («انسانی») نیفتاده است و هنوز رویارویِ «دیگری» و «جهان» و «خدا» نایستاده و خود را همچون موجودی خاص، که حاصلِ این رویارویی ست، در نیافته است.

و اما آرمانشهر، در برابرِ بهشت، یعنی جهانِ حسیِ کامل، جهانِ عقلیِ کامل است. بهشت اگر جهانِ بی‌هشی و خود به خودیِ طبیعی ست، آرمانشهر جهانِ قانون‌روایی و حکومتِ مطلقِ عقل و اخلاق است. آرمانشهر جهانِ کاملِ نظم و هماهنگی میانِ انسان و انسان است، همچنان که بهشت جهانِ کاملِ نظم و هماهنگی میانِ انسان و طبیعت است. در بهشت انسان در میانِ داد و دهشِ بیکرانِ مادرِ طبیعت غوطه می‌زند و هنوز در عالمِ بی‌خبری ست و پای به جهانِ اخلاقی نگذاشته و از «نیک» و «بد» بی‌خبر است. اما آرمانشهر جهانِ کاملِ اخلاقی ست و عالمِ سلطه‌ی هوش و هشیاری؛ جایی که آدمی گامی از قانون کژ نمی‌گذارد و در آن وجودِ دولتی چیره و قانونی زورمند و آموزش -و- پرورشی سختگیر ضامنِ پیشگیری از سرکشی نفسِ بشری ست. اگر بهشت هنوز هیچ رخنه‌ای به سوی «فساد» ندارد، هیچ گشت و دگرگونی را در آن راه نیست و هنوز پا در دایره‌ی زمان نهاده است، آرمانشهر که در پایانِ مرحله‌ی سیر در طبیعت و زمان پدید می‌آید، چنان نظامی ست که همه‌ی رخنه‌ها را به رویِ «فساد» می‌بندد، یعنی، در واقع، به رویِ دگرگونی، به رویِ زمان. همچنان که در بهشت فردیتِ آدمی در نوعی کلیتِ طبیعی غرقه است و اتحادِ انسان و طبیعت چنان یکپارچه و بی‌رنجه است که جایی برای هیچ گونه خودآگاهی باقی نمی‌گذارد (زیرا «خودآگاهی» هنگامی پدید می‌آید که «خود» از جهانِ یکپارچه به در آید و جهان را رویارویِ خود بیابد و «من» شود. «خود» هنگامی «خودآگاه» می‌شود که در یکپارچگی جهان شکاف افتد). همین‌گونه در آرمانشهر فرد چنان در جامعه فرورفته

است و جامعه چنان یکپارچه که فرد در آن جز مهره‌ای در ماشین جامعه و دولت نیست. در چنین جهان کامل اخلاقی پیروی از نفس فردی کیفرهای سنگین در پی دارد. در بهشت اگر اتحاد مطلق با طبیعت در جوار خدا حاصل است، در آرمانشهر اتحاد مطلق با دولت حاصل است، یعنی با نظام قدرتی که مظهر مطلق نظم اخلاقی است، یعنی نماینده‌ی خدا و تازیانه‌ی خدا بر روی زمین. همچنان که در بهشت زمان و فساد جاری نیست، در آرمانشهر هم همچنین. در تصویری که تامس مور، آفریننده‌ی نامدار «آرمانشهر» («یوتوپیا»)، از سرزمین آرمانی خویش می‌دهد، بی‌زمانی در آرمانشهر چنان است که گویی همه چیز و همه کس نماینده‌ی صورت مثالی و ازلی و ثابت خویش است. تصویر این جهان کامل و ثابت اخلاقی را که بنای آن بر سیاست است، خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاقی ناصری چنین بیان می‌کند:

اما مدینه‌ی فاضله اجتماع قومی بود که همت‌های ایشان بر اقتنای خیرات و ازاله شرور مقدر بود، و هر آینه میان ایشان اشتراک بود در دو چیز، یکی آرا و دوم افعال. اما اتفاق آرای ایشان چنان بود که معتقد ایشان در مبداء و معاد خلق و افعال که میان مبداء و معاد افتد، مطابق حق بود و موافق یکدیگر. و اما اتفاق ایشان در افعال چنان بود که اکتساب کمال همه بر یک وجه شناسند و افعالی که از ایشان صادر شود مفروع بود در قالب حکمت و مقوم به تهذیب و تسدید عقلی و مقدر به قوانین عدالت و شرایط سیاست تا با اختلاف اشخاص و تباین احوال غایت افعال همه‌ی جماعت یکی بود و طرق و سیر موافق یکدیگر.

یعنی وحدت ایدئولوژیک و نوعی توتالیتریزم شرط لازم وجود مدینه‌ی فاضله است.

تحلیلی از یوتوپای تامس مور

بهشت، یعنی آن سرزمین خرمی و آسایش که بشر به پاداش زندگی این جهانی و رنج‌هایی که در آن برده است، بدان می‌رسد، حاصل اندیشه‌ی دینی است. تصویر بهشت، چنان که گذشت، در ساده‌ترین و نخستین صورت خود، تصویر فضایی طبیعی

ست که در آن همه‌ی وسایل لذت و آسایش به کمال و فراوانی حاصل است. بدینسان، تصویر نخستین بهشت آرزوی نهانی بشر را برای بازگشت به طبیعت و آسودن در آن باز می‌تاباند، اگرچه در تفسیرهای بعدی در زیر نفوذ فلسفه و عرفان بهشت را نیز بیش از اندازه «روحانی» کرده‌اند. ولی مدینه‌ی فاضله یا یوتوپیا حاصل اندیشه‌ی فلسفی است. و آن جایی است که در آن «عقل» یکسره بر طبیعت چیره شده و این جهان حسی سرکش را زیر کند و -زنجر قانون کشیده است، خواه قانون علمی خواه قانون اخلاقی. به همین دلیل، طبیعت و عالم حس در آرمانشهر جلوه‌ای ندارند. بهشت دارای نظام مدنی و سیاسی نیست و انسان در آن در جوار رحمت طبیعت یا خدا آرمیده است، اما «مدینه‌ی فاضله» یک نظام سیاسی و مدنی کامل است که گردن به قید احکام عقل نهاده است. این مسئله اتفاقی نیست که نخستین فیلسوف به معنای دقیق کلمه، یعنی افلاطون، نخستین طرح‌ریز آرمانشهر نیز هست. ما به مسئله‌ی رابطه‌ی فلسفه و ایدئولوژی در فصل مربوط به آن گسترده‌تر خواهیم پرداخت، و در اینجا تنها به این اشاره می‌کنیم که رابطه میان ایدئولوژی و آرمانشهر (یوتوپیا) و رابطه‌ی میان فلسفه و آرمانشهر رابطه‌ای ضروری میان فلسفه و ایدئولوژی پدید می‌آورد. غایت فلسفه از آغاز بود - یافت جهان اخلاقی - منطقی کامل بوده است و به همین دلیل فلسفه از آغاز «طبیعی» و طبیعت را - که به قول افلاطون درگیر دگرگونی است - به نام عالم ثابت عقلی (عالم مثالی) خوار شمرده است.

مسئله‌ی جامعه‌ی سیاسی و دولت و جهان اخلاقی - منطقی که می‌باید بر محور آن پدید آید و مسئله‌ی نظم آرمانی مهمترین مسئله‌ای است که فکیر افلاطون را به حرکت در می‌آورد و پس از او همواره نه تنها بخش پایداری از فلسفه و تاریخ فلسفه را تشکیل می‌دهد، بلکه همچون غایت اندیشه‌ی فلسفی، نهفته و آشکار، در زیرکار آن قرار گرفته است. غایت آرمانشهری فلسفه را می‌توان در جهت نگرش تمدن مدرن یافت که تمدنی است رو به سوی آرمانشهر. تمدن مدرن که در زیر چیرگی فلسفه شکل گرفته و بالیده است، تمدنی است که از راه چیرگی بر طبیعت - با کشف نظام عقلانی آن از راه علم - و نهادن پایه‌ی نظام سیاسی و مدنی بر احکام عقل (یا هم‌رایی

عقل‌ها) می‌خواهد به جهانی برسد که سلطنتِ عقل بر آن مطلق باشد؛ یعنی در جهت آرمانشهر حرکت می‌کند و هم‌اکنون گونه‌ای از نظمِ سیاسی در جهان هست (یعنی کمونیسم) که خود را همان جهانِ عقلیِ کامل می‌داند و بری از هر آنچه که نشانی از هوایِ نفسِ فردی یا گروهی یا طبقه‌ای داشته باشد.

برای روشن کردنِ رابطه‌ی آرمانشهر و فلسفه به تحلیلی از آرمانشهر (یوتوپیا) تامس مور می‌پردازیم. روایتگرِ آرمانشهر در آن کتاب شخصی ست مریدِ یونان و شاگردِ افلاطون و آنچه را که از یک نظمِ کاملِ سیاسی و مدنی دیده است باز می‌گوید. مهمترین خصلتِ یوتوپیا آن است که جامعه‌ای ست سیاسی و در آن از طریقِ قانونگذار و دولت همه چیز، همه‌ی رفتارهایِ افراد، زیرِ نظارتِ دقیق قرار دارد، چنان‌که هیچ چیزِ فردی و شخصی در آن اجازه‌ی نمود ندارد. آرمانشهرِ مور در صدرِ تاریخِ رنسانسِ اروپا تصویرِ غاییِ دولتِ توتالیترِ مدرن را فرا می‌افکند. توتالیتریسْمِ عقل خود را در توتالیتریسْمِ دولت باز می‌تاباند. بر خلافِ تمدن‌هایِ باستان و سده‌هایِ میانه که اغلب بنیادی دینی دارند و در نتیجه، بنیانِ اساطیریِ آنها را با خدا و خدایان پیوند می‌دهد، بنیانگذارِ آرمانشهرِ مور شخصیتیِ سیاسی ست (شاه یوتوپوس) و دین و کلیسا در این نظامِ بخشی از نظامِ دولت و دست‌نشانده‌ی آن است. آرمانشهرِ جامعه‌ی بسته‌ای ست که هیچ رخنه‌ای برای نفوذِ فساد از «خارج» باز نگذاشته است و برای آنکه رابطه با خارج زیرِ نظارتِ کامل باشد آن را باکندنِ کانال‌ها به صورتِ جزیره در آورده‌اند (چیزی همانند «پرده‌ی آهنین»). در چنین جامعه‌ی بسته‌ای مردمی گرد آمده‌اند که، به قولِ خواجه نصیر، «همت‌هایِ ایشان بر اقتنایِ خیرات و ازالتِ شرورِ مقدر بود» و از راهِ نظامِ تربیتی و سیاسیِ یکسانی همه در یک قالب ریخته می‌شوند. در این جامعه مالکیتِ فردی وجود ندارد، زیرا مالکیت را سرِ همه‌ی فسادها می‌شمرند. مالکیت بر گردِ «من» و «منیت» می‌گردد، حال آنکه در چنین جامعه‌ای فرد بکل تابعِ جامعه است. در نظام‌هایِ کمونیستی جدید نیز دولتِ توتالیترِ مظهرِ کاملِ «نظمِ اخلاقی» دانسته می‌شود که حق دارد هر عنصرِ «مخلِّ نظم» را از جامعه حذف کند؛ و نخست و بالاتر از همه مالکیتِ خصوصی را که بنیادِ آن بر

فردیت است. در دولتِ توتالیتَر تسلطِ ایدئولوژی مطلق است و هر چیزی که بیرون از نظارتِ دولت باشد حذف می‌شود، از جمله دین نیز تا جایی حقّ حضور دارد که برآورنده‌ی خواسته‌های دولت باشد. در چنین بینشی از مسئله‌ی بشر و اخلاق، «شرور» راناشی از نظمِ اجتماعی می‌شمرند و در نظمِ اجتماعیِ خوب همه‌ی شرور را از میان رفتنی می‌دانند.

شرق و غرب*

شرق و انسان

شرق (Orient) در برابر غرب (Occident) در اصل یک مفهوم جغرافیایی است که سپس از راه شرق‌شناسی (orientalism) دارای مفهوم تاریخی و فرهنگی نیز می‌شود. البته، سررشته این رویارویی دو مفهوم را چه بسا بتوان تا مفهوم «آسیا» و «بربریت» آسیایی در برابر «اروپا» نزد یونانیان باستان واپس برد یا به رویارویی روم و ایران یا مسیحیت و اسلام در قرون وسطا. به هر حال، در وجدان اروپایی، چه به صورت رویارویی مدنیت یونانی در برابر «بربریت» آسیایی، چه به صورت حضور پیوسته دشمنی در برابر جهان‌سالاری رومی (Imperium Romanum) و چه به صورت تهدیدی برای مسیحیت و کلیسا از سوی غرب (آندُلُس) یا از سوی شرق (امپراتوری عثمانی) همواره چیزی وجود داشته است تهدیدگر که وجدان اروپایی با آن درگیر یا در جنگ بوده است. در «روزگاران نو» (les temps moderns) است که باز اروپا خود را با مدنیت مدرن خویش در مقام «غرب» در برابر «شرق» و

* این مقاله پاره‌ای از یک رساله است به نام «از شرق به جهان سوم» که هنوز منتشر نشده است.

«بربریت یا نیمه بربریت آن سامان می‌دهد و به خود آگاهی می‌رسد. با رشد شرق‌شناسی در مقام شاخه‌ای از علم مدرن، تمامی جامعه‌های کهن آسیایی با ویژگی‌های کمابیش همانند و پایداری که به ساخت‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی آنها نسبت داده می‌شود، در ذیل نام «شرق» در درون ذهنیت غربی همچون برابر نهاد (آنتی تزی) «غرب» شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، با پدید آمدن خود آگاهی تاریخی و فرهنگی مدرن «غربی» ست که وجه رویاروی آن یا «دیگری» آن، به تعبیر میشل فوکویی، پدیدار می‌شود؛ و هرچه غرب غربیت خود را - که تمامی جهان‌بینی و شکل زندگی و نهادها و رفتارها و ابزارها و دانش‌های آن است که به آن مقامی دیگر در میان همه تمدن‌ها و فرهنگ‌ها می‌بخشد - پدیدارتر می‌کند و در آن به کمال می‌رسد، شرقیت شرق، همچون وجه رویارو یا ضد آن، پدیدارتر می‌شود. حرکت شرق‌شناسی که از سده‌های شانزدهم و هفدهم با مطالعات زبان‌شناسی آغاز می‌شود، در قرن نوزدهم با جهانگیری امپریالیسم اروپایی به اوج می‌رسد و از آن سو آسیا نیز می‌آموزد که در برابر سیل بی‌امان نیرویی که از اروپا به سوی او در حرکت است خود را به عنوان «شرق» ببیند و بشناسد. بدینسان است که در قرن نوزدهم تمدن‌های چین و هند و ایران و عثمانی دیگر همسایه‌های یکدیگر یا در داد-و-ستد یا کشاکش با یکدیگر نیستند، بلکه خود را با نیروهایی در همسایگی یا در زیر نفوذ و چیرگی‌شان می‌یابند که از نظر خاستگاه جغرافیایی از آن سوی جهان‌اند و به ایشان آگاهی تاریخی-جغرافیایی تازه‌ای می‌دهند که آگاهی تاریخی-جغرافیایی سنتی ایشان را یکسره زیر و-زیر می‌کند و به ایشان می‌آموزاند که خود را در پرتو این آگاهی تازه به عنوان «شرق» یا آسیا بشناسند با تمامی بازتاب‌هایی که این آگاهی تازه در وجدان ایشان دارد.

البته در میان ما شرقیان و آسیاییان رسم بر این است که شرق‌شناسی را بخشی از یک توطئه‌ی امپریالیستی بر ضد خودمان بدانیم که کمابیش آگاهانه طرح‌ریزی شده و چه بسا تمام شرق‌شناسان یا بیشترین‌شان را جز مأموران دستگاه‌های جاسوسی ندانیم و نام شرق‌شناسی در گوش‌های ما طنین ترس‌انگیزی داشته باشد و در برابر آن

همان وحشت یا حیرتی را داشته باشیم که در برابر همه ساخته‌های فن یا یافته‌های علم غربی داریم. اما، اگر بناست که شرق‌شناسی را بدرستی بفهمیم می‌باید آن را پاره‌ای از آن پروژه‌های بدانیم که «علم مدرن» نام دارد، یعنی آن حرکت بی‌امان و ایستایی‌ناپذیر عقل در مقام «سوژه»، در مقام شناسنده، برای فروگرفتن و شکافتن و شناختن هر آن چیزی که در برابر آن همچون چیز یا عین (ابژه) قرار گیرد. فرقی ندارد که در سرِ راه خود با چه چیزی یا چه چیزهایی برخورد می‌کند یا چه چیزی را همچون چیز در پهنه‌ی هستی می‌یابد. هر چیز موجود یا ممکن برای او یک عین (ابژه) است که در مقام موضوع شناخت می‌باید در ذیل علمی از علم‌ها قرار گیرد، خواه ستاره باشد یا سنگ، جاندار باشد یا بی‌جان، پرنده باشد یا کرم، گیاهی ممکن در ستاره‌ای دوردست یا موجود در ژرفنای اقیانوس‌ها، انسان باشد یا حیوان یا زبان یا روان. هر چیزی که خود را در برابر عقل شناسنده پدیدار کند می‌باید از راهی و با روشی به یاری ابزارها و تکنیک‌هایی شناخته شود. علم مدرن از راه شاخه‌های بی‌شمارش در قلمرو علوم طبیعی و علوم انسانی و از راه لشکری بی‌شمار از ذهن‌ها، از کم‌مایه و میان‌مایه و پُر‌مایه گرفته تا پُرنبوغ، که بسیج کرده است، و با پروژه‌ی شناختی که در فروتانه‌ترین ساحات خود خردترین چیز در میان چیزها را موضوع شناخت خود می‌داند و بس در بلند پروازانه‌ترین ساحات چیزی کمتر از گشودن راز زندگی و هستی را دنبال نمی‌کند، با تاخت و -تاز بی‌امانی که به همه سو می‌آورد هر چیزی را که در سرِ راه خود بیابد به ماده‌ی شناختی خود بدل می‌کند (چنانکه خود را نیز در فلسفه‌ی علم و روش‌شناسی موضوع شناخت قرار می‌دهد) و آن را در دستگاه شناختی ویژه‌ای (یکی از علوم) قرار می‌دهد تا چند و -چون آن و نسبت آن را با چیزهای دیگر آشکار کند. در چنین پروژه‌ی فراگیر و مرزناپذیری که توانایی دریافت و شناخت بشری را نه تنها محدود به «طاق بشری» نمی‌داند که «طاق بشری» را برای شناخت بی‌کران می‌داند، «شرق» و «آسیا» (با تمام بزرگی خود!) چه گونه می‌توانست بیرون از این پروژه قرار گیرد و به علمی یا شاخه‌هایی از علم تعلق نیابد؟

شرق‌شناسی را ابزاری برای استعمارگری و امپریالیسم دانستن یکسره بی‌وجه

نیست؛ یعنی اینکه شرق‌شناسی به گسترش امپریالیسم و استعمار یاری رسانده است و همچون ابزار شناختی آن به کار رفته است. اما نه آن است که تنها شرق‌شناسی است در میان تمامی علوم که به عنوان ابزار قدرت به کار رفته است و دیگر علوم جز کنجکاوی‌های معصومانه برای «شناخت به قصد شناخت» نبوده اند. تمام علوم ابزارهای قدرت و «خواست قدرت» (Will to Power) اند و شرق‌شناسی نیز. به این بحث در جای دیگر خواهیم پرداخت. ماجرای گرفته شدن شرق یا آسیا به دست اروپاییان و در هم شکسته شدن ذهنیت «شرقی» از راه دریانوردی‌های ماجراجویانه‌ی اروپاییان آغاز شد که بر اساس نیازهای خود به تدوین علم جغرافیا و نقشه‌کشی جغرافیایی پرداختند و چشم‌انداز زمین و خشکی‌ها و دریاها را آن‌را دگرگون کردند و به جای جغرافیاهای اسطوره‌ای که، به دلیل ناآگاهی و خودمداری، هر جهان فرهنگی-انسانی را در مرکز زمین و جهان آفرینش قرار می‌داد، جغرافیایی را نشانند که جایگاه نسبی هر حوزه‌ی طبیعی، انسانی، فرهنگی را نسبت به دیگر حوزه‌ها نشان می‌داد و فرهنگ‌های غیر اروپایی را که بر اساس خودمداری (selfcentrism) خود را جهان‌مدار (cosmocentric) می‌انگاشتند، از مدار سنتی خود خارج کردند و، در حقیقت، جهانی اروپامدار (Eurocentric) آفریدند که در آن جایگاه نسبی سرزمین‌ها نسبت به اروپا معین می‌شد. چنانکه ما می‌بایست بیاموزیم که در «خاور میانه» قرار داریم و چینی‌ها در «خاور دور» که این دو نام خود جایگاه نسبی ما را در «شرق» و درجه نزدیکی ما را به غرب یا اروپای غربی نشان می‌داد.

همچنین، با مطالعات لغت‌شناسی و زبان‌شناسی و متن‌شناسی بود که کند-و-کاو در تمدن‌های شرقی و کنجکاوی نسبت به آنها آغاز شد و با بیداری ذهن تاریخی در غرب بود که پروژه‌ی پژوهش در «تاریخ جهانی» (universal history) در پیش گرفته شد، پروژه‌ای که از راه بررسی روشمند و منطقی و سنجشگرانه‌ی متن‌ها و سپس از راه زبان‌شناسی تاریخی (فیلولوژی) و باستان‌شناسی سررشته‌ی گم‌شده در اسطوره و افسانه‌ی همه تاریخ‌ها را پی‌گیری می‌کرد و با نشانیدن داده‌ها در محور زمان-مکان واقعی از آنها اسطوره‌زدایی و افسانه‌زدایی می‌کرد و جایگاه نسبی هر یک را در طرح

«تاریخ جهانی» باز می‌نمود. ذهنیتِ مدرن با در هم شکستنِ ذهنیتِ اسطوره‌ای و نهادنِ زمان-مکانِ «واقعی» و اندازه‌گیری‌پذیر به جای آن و تعیینِ جایگاهِ زمان-مکانی هر چیز است که جهانی نو و بسامان را پدیدار می‌کند که از راه علم شناختنی است و به زبان ریاضی یا منطقی شرح‌پذیر. تعیینِ جایگاهِ تاریخی-جغرافیایی (زمان-مکانی) انسانِ شرقی از راه مطالعاتِ جغرافیایی، تاریخی، زبان‌شناسی، باستان‌شناسی، قوم‌شناسی، فرهنگ‌شناسی و مانند آنها، آن فرایندی بود که «شرقی» را همچون یک عین (اُبژه) در برابر ذهن (سوژه‌ی) غربی می‌نهاد و همین رابطه‌ی «سوژه-اُبژه» ای است که انسانِ غربی را نه تنها به یاری تکنیک‌ها و قدرتِ مادی از بیرون که از درون و از درونی‌ترین لایه‌های ذهن و روانِ انسانِ «شرقی» بروی چیره می‌کند و او را از درون در هم می‌شکند و دچار تب-و-تاب و بحران می‌کند. رابطه‌ی «سوژه-اُبژه» نه تنها یک رابطه‌ی شناختی که همواره یک رابطه‌ی قدرت است؛ رابطه‌ی قدرتی که از درون شناخت می‌زاید و شناختی که از راه رابطه‌ی قدرت ممکن می‌شود. زیرا در هر رابطه‌ی شناختی سوژه کمابیش شرایط خود را بر اُبژه تحمیل می‌کند و او را در چهارچوبی از آن خود فرو می‌گیرد.

در هم شکستگی انسانِ شرقی از آنجا آغاز می‌شود که وی نه تنها با ابرازهای مادی غرب که، بیشتر و بالاتر از آن، با دانشِ غربی درباره‌ی خود، با «شرق‌شناسی»، رویارو می‌شود و از راه آن می‌آموزد که رفته-رفته به تاریخ و جغرافیا و فرهنگ و زبانِ خود به گونه‌ی دیگری بنگرد و به آن خود آگاهی تازه‌ای بیابد که از جایگاه او در علم مدرنِ غربی سرچشمه می‌گیرد.

در چنین زیر-و-زبر شدنِ جهان است که انسانِ شرقی خود را «اُبژه» ای یا شیئی ناچیز و بی دست و پا و نادان و ناتوان می‌یابد آن هم در برابر «سوژه» ای همه‌دان و همه‌توان که تا نهفته‌ترین لایه‌های درون و باطن او، به درونِ تمامی تاریخ و سنت و دانش و هنجار و رفتار او، در تمامِ نظامِ سیاسی و اقتصادی او رخنه می‌کند و با شناختی که از آن دارد در آن هر گونه که بخواهد تصرف می‌کند. در چنین رابطه‌ای است که وجدانِ شرقی خود را «شرقی» می‌یابد و خود را محکومِ سرنوشتی شوم می‌بیند:

انسانی ناخرسند، «اُبژه» ای با احساس در ماندگی مطلق در برابر «سوژه» ای با احساس برتری مطلق.

انسانِ غربی و علم

در «روزگارانِ نو» انسانِ تازه‌ای در اروپا پای به پهنه‌ی هستی نهاده است که با تمامی بشریت پیش از آن فرقی نمایان دارد. این انسانِ نو یا انسانِ مُدرن پروژه‌ی شناختی را از هستی طرح افکنده که در آن تمامی هستی در مقامِ موجود یا پدیده، همچون چیز یا اُبژه، در پیشگاهِ ذهنِ او یا سوژه قرار می‌گیرد و سوژه با روش‌ها و ابزارهای خود آن را وامی‌دارد تا خود را تسلیمِ خواستِ شناختِ او کند. این انسان نه تنها پهنه‌ی طبیعت را با تمامی پدیده‌های آن در ذیل شاخه‌های گوناگونِ علم قرار می‌دهد که خودِ زندگانی و جهانِ خود و تمامی بشریت پیش از خود و همزمان با خود و حتّاً بشریت و جهانِ آینده را نیز همچون اُبژه‌های علم موضوعِ بررسی و تحلیل قرار داده است و در کنار علومِ طبیعی، علومِ انسانی را پدید آورده که جنبه‌های گوناگونِ زندگانیِ فردی و اجتماعی و تاریخی انسان را موضوعِ شناخت و علم قرار می‌دهد. با پدیدار شدنِ این انسان و شکلِ آگاهیِ او، خودآگاهیِ تازه‌ای برای انسان پای به هستی نهاده است که تمامی صورت‌های دیگر و پیشینِ آگاهی را در ذیل خود قرار می‌دهد و به عنوانِ صورت‌های آگاهیِ زندگانی‌های تاریخی و فرهنگی آنها را از پوستهٔ مطلقیتِ خود از درون به در می‌آورد و جایگاهِ نسبیِ تاریخی-فرهنگی می‌بخشد. این انسان با برگزیدنِ عقل به عنوانِ مرجع (authority) و زبانِ مفهومیِ ریاضی-منطقی، به جای زبانِ تصویریِ اساطیری-شاعرانه، برای بازگشودن و بازنمودنِ همه‌ی پدیده‌ها -از جمله جهان‌های اسطوره‌ای-شاعرانه یا دینی-عرفانی و نیز معنایِ زبان‌های آن‌ها- چنانکه گفتیم، جهانی تازه و زبانی تازه و انسانی تازه پدید آورده است با تمدنی تازه با جهان‌بینی و ابزارها و تکنیک‌ها و روابط و سنجه‌های تازه‌ی سیاسی و اجتماعی و اقتصادی. پروژه‌ی فراگیرِ شناختِ علمی که هیچ جزئی از هستی را بیرون از دایره‌ی شناخت و پژوهش خود نمی‌داند، آن بلندپروازیِ عظیمِ انسانی است که این تمدن را

در میان همه‌ی تمدن‌های دیگر چهره‌ای دیگر می‌بخشد. ذهنیتِ مُدرن این جنبش را با شکاف انداختن، به صورتی قطعی و روشن، میان «سوژه» (ذهنِ شناسنده) و «اُبژه» (عینِ شناخت‌پذیر) آغاز می‌کند و با اصل قرار دادنِ سوژه و آغازیدن از آن در مقامِ آغازگاهِ شناخت، انسان را در مقامِ شناسنده در برابر جهان و خدا قرار می‌دهد و به وی توانایی تازه و بی‌کرانی می‌بخشد. انسانی که تا کنون در چنگالِ نیروهای طبیعت یا در چنگِ اراده‌ی خداوند بود، اکنون در مقامِ اراده‌ی آزاد و شناسا و دانا می‌خواهد بر جهان و خدا چیره شود تا از راهِ علمِ آزادیِ نهایی - و چه بسا «رستگاری» - را فراچنگ آورد.

در جهانِ پیش-مُدرن، جهانی که در آن هنوز شکافِ سوژه-اُبژه بروشنی پدید نیامده است (زیرا که عقل هنوز از بندهای سنت و دین نرهیده و خود را بنیادِ هستی نمایانده است)، مفاهیم علمی اندک و پراکنده است و شناخت به صورتِ سیستمانه علمی در آنها پدید نمی‌تواند آمد، بلکه جسته-گریخته، اینجا و آنجا، چیزهایی از مقوله‌ی شناخت می‌توان یافت که به شناختِ علمیِ مُدرن شباهتی دارند و به زبانی نزدیک به زبانِ علمیِ مُدرن بیان می‌شوند، ولی این شناخت‌های پراکنده در درونِ ساختِ ذهنیتیِ اسطوره‌ای-شاعرانه یا دینی-عرفانی جای می‌گیرند و هرگز خود بنیادِ نگرش به جهان نیستند.

برای پیدایش مفاهیم علمی و فلسفی (به معنایِ مُدرن) صورت و ماده یا مفهوم و مصداق چیزها باید از هم جدا شوند و واژه‌ها چنان کلیتی یابند که مصداق‌های بسیار یا تمامی مصداق‌های ممکنِ خود را در برگیرند. برای این کار عقل می‌باید بر عواطف و چسبیدگی‌شان به وضع و شرایطِ معینِ چیره شود و در مقامِ عقلِ نظری (speculative reason) یا عقلِ جهانگیر (universal reason) به پدیده‌ها بنگرد. در تمدن‌های پیش-مُدرن چنین شکافی جز به صورتِ برخی مفاهیم در حوزه‌ی علوم طبیعی و نیز مابعدالطبیعه پدید نیامده است و بویژه قلمرو علوم انسانی رشدی بسیار ناچیز دارد و یا می‌توان گفت که جهانِ پیش-مُدرن، در تمدن‌های کهن آسیایی، معنایِ دیگری از انسان دارند و در نتیجه «علم» دیگری. برای مثال، در فضای اندیشه

مفهوم سازِ مدرن است که واژه‌های دین و فرهنگ چنان کلیتی می‌یابند که مصداق‌های بسیار یا تمامی مصداق‌های ممکنِ موضوعِ خود را در بر می‌گیرند. از دیدگاهِ یک مسیحیِ قرونِ وسطا یا مسلمان، دینِ مصداقی جز مسیحیت یا اسلام ندارد و هر چه جز آنهاست یا «کفر» است یا دین‌نماهای دروغین یا تحریف‌شده که، به هر حال، با وجود مسیحیت یا اسلام می‌باید از میان بروند. برای مسیحیت «دین» یونانی و رومی وجود ندارد، بلکه آنچه پیش از آن بوده است کافرکشی (paganism) است؛ همچنان‌که برای اسلام، پیش از اسلام دورانِ «جاهلیت» است و یهودیت و مسیحیت هم دین‌های تحریف‌شده‌ای که با ظهورِ اسلام نسخ شده‌اند و برای آن در اساس چیزی به نام دینِ چینی یا ژاپنی یا هندی هم وجود ندارد. اما، از دیدگاهِ فلسفهٔ دین، جامعه‌شناسیِ دین، و تاریخِ دین است که توتم‌باوری (totemism) نیز صورتی از دین به‌شمار می‌رود و نه تنها اسلام و مسیحیت و یهودیت دین‌اند که دین‌های هندو و بودایی و دائویی و شینتو و جز آنها نیز وجود دارند. زیرا تنها در این دستگاه از اندیشه، که دستگاهِ اندیشه‌ی عقلی ناب است، صورت و ماده‌ی دین از هم جدا می‌شود و صورتِ آن بدل به مفهومِ کلی دین می‌شود که مصداق‌های بسیار دارد و هر یک به تنهایی یا همه با هم می‌توانند موضوعِ مطالعه‌ی تاریخی یا جامعه‌شناسیک قرار گیرند و اصل بر این است که ذهنی که در پی شناسایی آنها از نظر تاریخی یا جامعه‌شناسی یا مردم‌شناسی است نسبت به آنها وضعی خنثا دارد و شناسایی علمی یا فلسفی او پای‌بند به هیچ ایمانی نیست.

مفهومِ ادب و فرهنگ برای یک چینی یا ایرانی یا اروپاییِ قرونِ وسطا جز ادب و فرهنگِ چینی یا ایرانی یا اسلامی یا مسیحی نیست و آنچه جز آن است نه «ادب» و «فرهنگ» که «بی ادبی» است و شیوه‌ی زندگی «بربران» یا «کافران». به همین دلیل، در نوشته‌های چینی یا هندی یا اسلامی و مسیحی کمتر نشانی از کنجکاوی نسبت به شیوه‌ی زندگی و رفتار و ادب و فرهنگِ اقوام یا ملت‌های دیگر می‌توان یافت. و این ذهنیتِ مدرن است که به «فرهنگ» چنان کلیتی می‌بخشد که شیوه‌ی زندگی و آداب بومیان آمازن و افریقا تا چینیان و هندیان و مصریان و خلاصه تمامی مردمِ روی زمین

را شامل می‌شود و شاخه‌هایی از علم پدید می‌آیند که کارشان مطالعه‌ی «فرهنگ‌ها» است. در اینجا نیز صورت و ماده یا معنا و مصداق «فرهنگ» که برای چینی یا ایرانی یا هندی جز یک چیز نبود، که همان فرهنگ خود اوست، از هم جدا می‌شود و مفهوم کلی «فرهنگ» مصداق‌های بسیار پیدا می‌کند. «فرهنگ» از جمله مفهوم‌های اساسی‌ای است که ذهنیت علمی مدرن برای فهم رفتارهای جمعی انسان‌ها پدید آورده و با این مفهوم خنثا و فراگیر تمامی حوزه‌ها و قلمروهای رفتار جمعی انسانی را موضوع شناخت علمی می‌کند.

این جدا کردن صورت و ماده از یکدیگر و از راه صورت‌ها یا مفهوم‌ها یا ایده‌ها به چیزها نگرستن، همان کاری است که علم و فلسفه می‌کند و ذهنیت مدرن، در مقام ذهنیتی علمی و فلسفی، در مقام «سوژه» نسبت به هر موضوع شناخت («اُبژه») در پیش می‌گیرد، و، به این ترتیب، در مقام شناسنده رویاروی هر چیز قرار می‌گیرد و از چپستی آن‌ها پرسش می‌کند، از جمله در برابر انسان‌ها، فرهنگ‌ها، تمدن‌ها، دین‌ها و به آن‌ها از راه دستگاه‌های مفهومی خود همچون موضوع‌های شناخت می‌نگرد. بدینسان است که، برای مثال، رابطه‌ی انسان اروپایی با انسان آفریقایی یا آسیایی به صورت رابطه‌ی سوژه-اُبژه در می‌آید که در آن یکی شناسنده است و دیگری شناخت‌پذیر و در نتیجه، یکی چیره و دیگری چیرگی‌پذیر، یکی کُنا و دیگری کنش‌پذیر. یعنی همان نسبتی که انسان مدرن از راه دانش‌ها و ابزارهایش با طبیعت دارد با دیگر انسان‌ها در دیگر جامعه‌ها نیز دارد. شکاف زبانی میان «سوژه» ها و «اُبژه» ها در قلمرو انسانی از آنجاست که سوژه‌ی مدرن برای کرد و-کار شناختی خود دستگاه‌هایی گسترده و پیچیده از مفاهیم تعریف‌پذیر پدید آورده که پدیده‌ها (سنگ‌ها، درخت‌ها، ستاره‌ها، کرم‌ها، فیل‌ها، قبیله‌ها، جامعه‌ها، فرهنگ‌ها، و...) را مطالعه می‌کند و به زبان خود چند و-چون آن‌ها را شرح می‌دهد «اُبژه» های انسانی دیگر چنان امکانی برای شناخت ندارند، زیرا در ذهنیت آن‌ها و، در نتیجه، در زبان‌شان، هنوز شکاف سوژه-اُبژه و صورت و ماده یا مفهوم و مصداق چنانکه باید پدید نیامده و آنان در مقام سوژه یا عقل ناب (pure reason) رویاروی پدیده‌ها

نمی‌توانند ایستاد و از چپستی آن‌ها پرسش نمی‌توانند کرد. (همچنان‌که در شخصیت‌شان نیز هنوز شکافِ لازم میانِ «احساس» و «عقل» پدید نیامده که برای شناختِ مدرن ضروری است). به عبارتِ دیگر، ذهنیتِ پیش-مدرن که هنوز با جهانِ جادویی-اساطیری-دینی خود می‌زید و با آن یگانه است، نمی‌تواند در مقامِ سوژه یا ذهنِ فلسفی-علمی با خود و جهانِ خود یکسره فاصله بگیرد و به عناصرِ سازنده‌ی جهانِ خود از بیرون، همچون اُبژه، بنگرد.

این تنها انسانِ مدرن و جامعه‌ی مدرن است که علم را بدین معنا و همچون ابزارِ شناساییِ خود می‌تواند گسترش دهد. ذهنیتِ مدرن با قرار دادنِ روش و سنجشگری (کریستیک) به جای مرجعیتِ سنت و دین، و با قرار دادنِ سنت و دین در ذیلِ شناختِ علمی، علم را همچون پاره‌ای ساختاری و مطلقاً ضروری از خود برگزیده است.

بی‌گمان، هر جامعه‌ی انسانی، که یک جامعه‌ی زبانی است، نیاز به هستی‌شناسی دارد. زیرا انسان از طبیعت به درآمده و در نسبت با «افقِ هستی» زندگی می‌کند و دانش او درباره‌ی چند و چونِ هستی و ساختِ کیهان و نسبت‌ها و روابط در درون آن با رفتارها و ارزش‌ها و شیوه‌ی زندگی او نسبت دارد و خود آگاه و ناخود آگاه تعیین‌کننده‌ی آن است. در جامعه‌ی سنتی این دانش را سنت می‌دهد و افق‌ها و حدّ آن را تعیین می‌کند. این دانش که بنیادی اسطوره‌ای دارد کمابیش یک بار برای همیشه داده می‌شود و هرگز بازسنجی نمی‌شود و هرگونه کوشش برای بازسنجی آن چه بسا سخت‌گیرانه می‌شود.

دانشِ سنتی جهان را به بخش‌های «مقدّس» و «نامقدّس»، «پاک» و «نجس»، «یزدانی» و «اهریمنی» بخش‌بندی می‌کند. «دانش» او درباره‌ی جهان از این دیدگاه و در قالبِ افسانه‌ها و اسطوره‌ها درباره‌ی آغاز یا انجامِ جهان یا چپستی و چگونگیِ چیزها، بر پایه‌ی روایت و سنت است و نهادهای اجتماعیِ خاص و کسانِ خاصی پاسداران و «مراجع» این «دانش» اند. دامنه‌ی این «دانش» نیز تمامی پهنه‌ی زمان را، از اوّل تا آخرالزمان و فراسوی آن، در بر می‌گیرد و «تاریخ» هستی را در تمامی گستره‌اش از آغاز تا انجام گزارش می‌کند. این «تاریخ» اسطوره‌ای و افسانه‌ای نه تنها آنچه را که تا

کنون گذشته است گزارش می‌کند، بلکه تمامی آنچه می‌باید رخ دهد را نیز باز می‌گوید. بدین معنا، انسان سنتی نیز همچنان موجودی است تاریخی و در تاریخ هستی می‌زید، همچنان‌که انسان مدرن نیز موجودی است تاریخی و با آگاهی تاریخی می‌زید، اما این دو گونه تاریخ و دو گونه انسان با یکدیگر فرق‌های اساسی دارند.

در کنار دانش انسان سنتی درباره‌ی بخش‌های «مقدس» و «نامقدس»، «یزدانی» و «اهریمنی» چیزهایی نیز از دانش تجربی یا نظری یافت می‌شود که به علم تجربی و نظری مدرن ناهمانند نیست. اما این پاره‌های دانش هرگز در کلیتی معنا دار و روشمند به شیوه‌ی مدرن به هم نمی‌پیوندند تا هستی را از درون خود برای انسان از دیدگاه خود معنا کنند، زیرا که این خُرده-دانش‌ها هرگز به یک نظام هستی‌شناسی عقلی کلی مربوط نمی‌شوند که خود را از قید اساطیر رهانده باشد، بلکه در کنار نظام هستی‌شناسی اسطوره‌ای زندگانی ناچیزی دارند. چنانکه آن چیزهایی از اخترشناسی و گیاه‌شناسی و بیماری‌شناسی و ریاضی و مابعدالطبیعه‌ی عقلی که، برای مثال، در تمدن اسلامی یا هندی حضور داشته، هرگز بر روی هم و با هم یک دستگاه بسامان مفهومی نظری برای توضیح هستی از دیدگاه خود پدید نمی‌آورده‌اند، بلکه سرانجام در یک نظام اسطوره‌ای رنگ می‌باخته‌اند و محو می‌شده‌اند و در بالا دست ساختمان‌هایی برای بنا کردن سیستم‌های نظری-اسطوره‌ای می‌شده‌اند و معمارانی از این دست را به کار می‌آمده‌اند. آنچه دستکار معماري چون محی‌الدین عربی است جز این نیست که عناصر عقلی متافیزیکی یونانی را برای بنا کردن نظامی نظری-اسطوره‌ای به کار گیرد.

بنابراین، پاسخ چنین پرسشی که چرا غربی علم شرق‌شناسی دارد و ما غرب‌شناسی نداریم و یا، به گفته‌ی آل احمد، چرا غربی می‌تواند مرا به آزمایشگاه ببرد و زیر میکروسکوپ علم خود بگذارد و شناسایی کند و من نمی‌توانم، این است که علم مدرن، با تمام ویژگی‌های آن، بنیاد هستی‌شناسی غربی است و غرب این بنیاد را برای خود پرورانده و بالانده است و این کار را درست با در هم شکستن چارچوب‌های جهان سنتی آن کرده است، همچنان‌که تا زمانی که این کار را نکرده

بود علمِ مُدرن و از جمله شرق‌شناسی را نیز نداشت. در واقع، غرب‌شناسی بدین معنا نیز باز پاره‌ای از علمِ مُدرنِ غربی ست و اوست که از راهِ جامعه‌شناسی و اقتصاد و علمِ سیاست و فلسفه در خود همچون یک جامعه‌ی انسانی می‌نگردد و خود را «بُزّه»ی علمِ قرار می‌دهد و هرگونه دانشی از این گونه نسبت به غرب ناگزیر «غربی» است و هرگز «شرقی» نمی‌تواند بود و جامعه‌های شرقی از راهِ «غربی شدن» است که می‌توانند به آن نزدیک شوند یا چیزی از آن بیاموزند. و اگر آل احمد یا کسانی چون او فرصت یافته اند که چنین پرسشی طرح کنند، از آنجاست که با آموختنِ چیزی یا چیزی‌کی از علمِ مُدرن، از راهِ آشنایی با علومِ انسانی و تاریخی، تواناییِ طرحِ چنین پرسشی را یافته‌اند که طرحِ آن در درونِ دستگاهِ دانشِ سنتی ناممکن و بیهوده است، زیرا دانشِ سنتی هرگز با چنین مقولات شناخت آشنا نیست. و بد نیست به یاد آوریم که مفاهیمی همچون جامعه، فرهنگ، تاریخ، اقتصاد، سیاست و تمامی دستگاه‌های مفهومی مربوط به آن‌ها کمی بیش از یک قرن نیست که به عنوانِ برابری برای مفاهیمِ معادلِ خود در زمان‌های اروپایی (بوژه فرانسه) بار معناییِ خود را از آنها وام گرفته‌اند و در زمانِ ما بدین معناها به کار می‌روند. در فضایِ جهانِ سنتی و دانشِ سنتی ما جایی برای این مفاهیم — که دستاوردِ علومِ اجتماعیِ مُدرن‌اند — وجود نداشته است.^۱

بدینسان است که «شرق‌شناسی» از سوی آنها وجود دارد، اما «غرب‌شناسی» از این سو وجود نمی‌تواند داشت. شرق‌شناسی یک دیدگاهِ غربی ست به «شرق» که بر عقل و علمِ مُدرن تکیه دارد و ابزارهای شناختیِ آن را به کار می‌برد و از دستاوردهای آن در زمینه‌ی زبان‌شناسی، علمِ تاریخ، روش‌شناسی و جز آنها مایه می‌گیرد و آنها را برای شناختِ دنیایِ شرقی و نمودهایِ تاریخی و فرهنگیِ آن به کار می‌بندد. اما یک

۱. چه بسا باز کسانی، همچنان‌که بسیار دیده‌ایم، نامِ ابنِ خلدون را در این زمینه بیاورند که حرف‌هایش درباره‌ی زندگیِ اجتماعی به حرف‌هایِ پیشروانِ علومِ اجتماعی در غرب بی‌شابهت نیست؛ همچنان‌که در زمینه‌ی علومِ طبیعی یا ریاضی نیز مثال‌هایی دیگر از وجودِ ذمیتِ علمی و دستاوردهایِ علمی در آن سویِ جهان می‌آورند، ولی این‌ها همه وجودِ چیزی از علمِ رادر آن سو نشان می‌دهد نه وجودِ بنیادِ پیشِ علمی را که بر عقل پایه دارد و بس و این صورت از پیش و ویژه‌ی تمدنِ مُدرنِ غربی ست و بس.

دیدگاه «شرقی» ناب، دست کم از دیدگاه دنیای اسلامی نسبت به غرب یا هر حوزه‌ی تمدنی و فرهنگی دیگری جز خود آن، چه می‌تواند بود؟ دیدگاه «دارالاسلام» نسبت به «دارالکفر». در چنین رابطه‌ای «دارالکفر» هرگز موضوع شناخت نمی‌تواند بود، بلکه پیشاپیش با همین عنوان ماهیت آن تعیین و طرد شده است. همچنان‌که برای چینی‌ها جهان «بربرانه»ی بیرون چندان کنجکاوی را بر نمی‌انگیخته. از دیدگاه ایمان اسلامی، «دارالاسلام» با «دارالکفر» در جنگ بی پایان است و اگر بتواند باید آن را از میان بردارد یا اگر زورش نرسد می‌باید به آن پشت کند و آن را کمابیش نادیده بگیرد. در اینجا هرگز آن شور بی‌امان برای دانش که انگیخته‌ی رنسانس است، وجود نمی‌تواند داشت. از این سو هرگز با کنجکاوی بدان سو ننگریسته اند. جهان سنتی و فرهنگ‌های سنتی هرگز چشمی و گوشی برای دیدن و شنیدن از آن گونه که فرهنگِ مُدرن به انسان می‌تواند بخشید، نمی‌تواند داد، زیرا ابزارهای لازم برای چنان نگرشی را در اختیار ندارد. از دیدگاه «دارالاسلام» نسبت به «دارالکفر» هرگز علوم انسانی بدرستی پدید نتواند آمد. چنین بخش‌بندی جهان تنها در پرتو دانش سنتی و جهان‌بینی دینی-اسطوره‌ای آن وجود تواند داشت و اگر دانش سنتی جای به علم مُدرن بسپارد، یکباره چشم‌انداز جهان دگرگون می‌شود. علم مُدرن «دارالاسلام» و «دارالکفر» را از بارهای ارزشی خود تهی می‌کند و همچون اُبزه‌ای تاریخی در ذیل مقولات شناسایی خود قرار می‌دهد و به درون علوم تاریخی خود می‌برد.

جامعه‌ی سنتی در اساس به دانش عقلی بدبین است، زیرا ذهن فرد انسانی را از اسارت سنت آزاد می‌کند و به او توانایی داوری شخصی می‌دهد و او را از گله‌ی انسانی بیرون می‌برد. به همین دلیل، دانش عقلی در اسطوره‌ی آفرینش یهودی از همان آغاز محکوم شده، زیرا سبب «هبوط» انسان شده است. بنا به ایمان مسیحی نیز انسان هرچه کمتر بداند به معصومیت و ملکوت آسمان نزدیک‌تر است. چنانکه در انجیل آمده است: «خوشا به حال مسکینان در روح، زیرا ملکوت آسمان از آن ایشان است.» دانش عقلی در سنت دین‌های ابراهیمی شیطانی است و شیطان است که با بخشیدن آن به انسان او را از ملکوت و بهشت همجواری با خدا دور می‌کند و به زمین

فرو می‌اندازد (اسطوره‌ی هبوط). جهادِ عظیم بر ضدِ اندیشه‌ی عقلیِ یونانی در تمدنِ اسلامی، که غزالی بزرگ‌ترین نماینده‌ی آن است، و شکستنِ کمرِ فلسفه و بازماندنِ علم از پیشرفت (ریاضیات، منطق، طب، گیاه‌شناسی،...) ضروری بود تا روحِ سنتی بتواند صورتِ تمام یابد و از شرّ عنصرِ مُزاحمِ رهایی یابد و آن را در درونِ خود بگدازد و محو کند. برای این کار لازم بود که دستاوردهای علم و فلسفه نیز آنگونه که با سنت سازگار باشد در آن جذب شود و فلسفه‌ی عقلیِ نابِ ارسطویی به عرفانِ نظری و حکمتِ الاهی بدل شود.

علمِ مُدرن یا علمِ ناب، علمِ عقلی است که داده‌های تجربه یا ذهن را با محکِ منطق و تحلیل و روش سامان می‌دهد و معنا می‌کند و همان پروژه‌ای از شناخت است که ارسطو پیش نهاد (با یک فرق و جهش عمده از روشِ قیاسی به استقرایی)؛ پروژه‌ی شناختِ عقلی و علمی جهان در تمامیت و جزء-جزء آن. پروژه‌ی ارسطویی شناخت، که logos را یکسره جانشینِ mythos می‌کرد، هیچ روزن و رخنه‌ای برای ورودِ mythos به درونِ خود باز نمی‌گذاشت، بلکه شناختِ mythos و کشفِ رمزِ آن نیز بخشی از کرد-و-کارِ logos بود. علمِ مُدرن تمامیتِ یافتنِ چنین پروژه‌ای است؛ پروژه‌ی شناختی که هر چیزی را که همچون موجود یا پدیده رخ بنماید در زیرِ ذره‌بینِ روشِ تحلیلی و شناختِ عقلی قرار می‌دهد. بنابراین، دین و اساطیر نیز از راه تاریخ و جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی و روان‌شناسی جایی در دستگاهِ فراگیرِ شناختِ او می‌یابند و آن‌ها از بیرون نمی‌توانند بر آن زور آورند و در خود فروگیرند و محدود کنند. اما در جهانِ شرقی که علم و شناختِ عقلی در درونِ جهانِ دینی-اساطیری جای دارد، هرگز نمی‌تواند به یک نظامِ فراگیرِ شناختی بدل شود و هرگز نمی‌تواند منطقی خود را چنانکه باید پیوراند و آن را تا نهایتِ ممکن نتایج‌اش پیش برد. به همین دلیل است که جهانِ «شرقی» نمی‌تواند فهمی فراگیر و بنیادی از علمِ «غربی» داشته باشد، و تنها گوشه و کناره‌هایی از آن را می‌تواند شناخت، و گرچه می‌تواند علومِ کاربردی را بیاموزد و به کار بندد اما در بنیاد با «جهان‌بینیِ علمی» بیگانه است، زیرا در بنیاد بینشِ او دینی-اساطیری است و چنین بنیادی هرگونه کوشش برای فهمِ عقلیِ ناب را در

خود خفه می‌کند.

اینکه شرق‌شناسی چه نسبتی با امپریالیسم غربی دارد، پرسشی است و سوسه‌انگیز برای ذهن شرقی. ذهن شرقی در عین آنکه می‌کوشد غرب و امپریالیسم غربی و شرق‌شناسی او را از راه مفاهیمی که از همان سرچشمه آموخته است بفهمد و برای خود حل کند، درست به دلیل آنکه نمی‌تواند به ماهیت علم مدرن و جهانگیری (universality) آن راه برد نمی‌تواند به‌کنه این ماجرا برسد و از سطح شعار و شور و غلیان به قلمرو فهم نزدیک شود، زیرا که ذهنیت شرقی در ماجرای شگرف شکل‌گیری عقل جهانگیر (universal reason) شرکت نداشته و تنها نیروی شگرف و شکننده‌ی آن را تجربه کرده است و ذهنیت او جهان درهم ریخته و پُر آشوبی است از ترکیب عناصر و مفاهیمی از این عقل با ذهنیت اسطوره‌ای شرقی. تمامی ماجرای گذار از «شرق» به «جهان سوم» را می‌باید در ماجرای شگفت و دردناک در آمیختگی این دو ذهنیت جست-وجو کرد؛ یعنی در آمیختگی ذهنیت اسطوره‌ای و ذهنیت جویای عقل ناب یا ذهنیتی که خود را در مقام عقل ناب فرا می‌نهد.

گذار از شرق به جهان سوم

چنانکه می‌دانیم، انسان «شرقی» یعنی انسانی که در مدار جهان فرو بسته‌ی اسطوره‌ای خود می‌زید، مرزهای جهان فرهنگی خود را مرزهای تنها جهان ممکن معنادار و «راستین» می‌شناسد و «حقیقت» را از آن خود و خود را مالک حقیقت مطلق می‌داند که در قالب دین یا سنت خاصی به او به ارث رسیده است. چنین انسانی هیچ سنجه‌ای برای شناخت جهان بیرون از جهان خود ندارد، مگر طرد و نفی آن به عنوان دنیای کفر یا بربریت یا چیزی که، به هر حال، می‌باید نادیده گرفته شود یا از میان برداشته شود. به عبارت دیگر، انسان جهان سنتی هر آنچه را که از راه سنت به او داده یا شناسانده نشده باشد بسادگی نابوده یا سزاوار نابودی می‌انگارد. دایره‌ی شناختی او همان چیزی است که سنت به او می‌آموزاند. سنت یعنی آن شیوه‌ی آموخته‌ی اندیشه و رفتار که

هیچ‌گونه درنگ و اندیشه و بازپرسیدن و تحلیل را روا نمی‌داند. سنت یعنی تکرار نیندیشیده‌ی هنجارهای داده‌شده‌ی ذهنی و شیوه‌های زندگی، یعنی در مدار کرده‌ها و گفته‌های پدران و نیاکان زیستن و باز زیستن. شکستن هر دایره‌ای و حصاری از سنت، خواه در زمینه‌ی زبان باشد یا شعر و ادبیات یا عادات و رفتارهای اجتماعی یا ارزش‌ها و هنجارها و بدتر و بالاتر از همه باورهای ایمانی، همیشه بازتاب‌های سخت پدید می‌آورد. جامعه‌ی سنتی تودگی و یکپارچگی خود را به هیچ بهایی نمی‌خواهد از دست بدهد. هرگونه شک و پرسش در آن کاری ست شیطانی و نشانه‌ی میل فرد به بیرون آمدن از گله، و از همین روست که «فضول» باکیف‌های سخت سر جای خود نشانده می‌شود. انسان جامعه‌ی سنتی هرگز چشمی جز آنچه پیرامون او به او می‌دهد ندارد.

تا پیش از سده‌ی هجدهم و نوزدهم، یعنی تا زمانی که وجدان اروپایی در قالب خود آگاهی تاریخی به خود شکل نداده و به این معنا به خود خود آگاه نشده بود، «شرق» به این معنا هنوز وجود نداشت. به عبارت دیگر، تمامی جهان تا آن زمان کمابیش «شرقی» بود، یعنی اسطوره و دین بر آن فرمانروا بود. و اما، خود آگاهی شرق به عنوان شرق نیز جز از راه برابر نهادن خود با غرب و خود آگاهی غربی امکان نمود نداشت. «شرق» آفریده وجدان و خود آگاهی تاریخی-جغرافیایی انسان غربی ست که با چنگ زدن در شناخت عقلی و زدودن جهان‌بینی اسطوره‌ای واقعیت قطب مخالف خود، یعنی انسان شرقی را پدید آورده است.

و اما، انسان غربی با تثبیت انسان شرقی بدین عنوان و هویتی ثابت و مخالف با خود به او بخشیدن، زمینه را برای تحوّل «شرق» به «جهان سوم» فراهم می‌کند؛ یعنی تبدیل انسان جهان سنتی، انسان رضا به جهان و سرنوشت خویش، انسانی که جز جهان پدران و نیاکان و تکرار رفتار و ذهنیت آنان جهانی دیگر نمی‌شناسد، به انسان شورشی، به انسانی که جهان دیگر (آخرت) را رها می‌کند و جهانی دیگر بر روی زمین می‌خواهد.

آنچه «شرق» را بدین عنوان می‌آفریند و رویاروی غرب قرار می‌دهد، پویایی

بی امانِ انسانِ مُدرن برای شناخت و دگرگون کردن است. تا پیش از ظهورِ ذهنیتِ مُدرن و عقلانیت و علمیتِ آن، انسانِ غربی نیز جهانِ خود را به عنوانِ جهانِ ایمانِ مسیحی می شناخت که بیرون از آن جهانِ کفر بود و آن را به نام ایمانِ خود نفی می کرد. به عبارتِ دیگر، تا زمانی که بینشِ ایمانی او به بینشِ علمی بدل نشد، جهانِ او نیز همچنان یک جهانِ سنتی بود. بطور کلی، جهانِ سنتی تا زمانی سنتی است و سنتی می ماند که جز خود و جهانِ خود و الگوهایِ «ازلی» داده شده ی رفتار و اندیشه و شیوه ی زندگیِ خود چیزی را نشناسد، اما همین که چشم اش به چیزی دیگر گشوده شد و آغاز به سنجش و ارزیابی کرد، جهانِ او دگرگون شده است.

گفتیم که «شرق» بدین عنوان، به عنوانِ جهانِ سنتی آسیایی، با تمامِ ویژگی هایِ خود، در زیرِ نگاهِ غربی ست که شکل می گیرد و ویژگی هایِ خود را در نسبت و سنجش با جهانِ مُدرن پدیدار می کند و همچون برابرنهادِ (آنتی تز) آن رویارویِ آن می ایستد. به عبارتِ دیگر، شرق شناسی و علومِ فرهنگیِ مُدرن - همگام با استعمار و امپریالیسم - هر چه بیشتر به قصدِ شناخت به درونِ شرق رخنه می کنند، شرقیتِ شرق را پدیدار تر می کنند؛ و شرقیتِ شرق کمابیش از همه ی جهاتِ رویارویِ غربیتِ غرب می ایستد که جهانِ رفتار، اندیشه، و طرح افکنی هایِ مُدرن است.

شرق در آغاز کُشش پذیر (انفعالی) است و خود را به شناخت و ا می گذارد. شرق ابزارهایِ شناختیِ غرب را ندارد، یعنی علم و روشمندی و عینیت جوییِ آن را. این غرب است که مقولاتِ شناختِ علمی را در اختیار دارد و می تواند در مقامِ «سوژه» یا ذهنِ شناسنده به هر «اُبژه» یا موضوعِ شناخت رو کند. در حقیقت، برتریِ سیاسی و نظامیِ غرب نمودی از آن رابطه ی پنهانِ درونی ست که غرب را «سوژه» و شرق را «اُبژه» می کند و حصارهایِ پیرامونِ شرق را در هم می شکند و زبان و تاریخ و پیش از تاریخ و زندگیِ اجتماعی و محیطِ طبیعی اش را موضوعِ شناخت قرار می دهد. در چنین رابطه ای ست که جهان هایِ شرقی از جایگاهِ خود کنده می شوند و بندِ نافی که آنها را به تاریخ و جغرافیایِ اساطیری شان می پیوست پاره می شود و نیرویِ پرزوری از بیرون آنها را و ا می دارد که پای به سرایِ تاریخی - جغرافیاییِ تازه ای بگذارند که

دستاوردِ ذهنیّتِ مُدرنِ غربی ست. و اما، به همان نسبتی که شرق در دانشِ غرب جذب می‌شود و تن به آن می‌سپارد، به همان نسبتی که «شرقیّت» او نمودار می‌شود، و به همان نسبتی که از بسترِ آشنایِ خود دور می‌شود، بحرانِ درونیِ او آغاز می‌شود که همان بحرانِ انسانِ جهانِ سومی ست.

ما و مدرنیّت*

احمد رضا احمدی: با تشکر از آقای داریوش آشوری، از طرفِ خودم و سردبیرِ مجله‌ی کلک از آقای ناصر نیر محمدی خواهش می‌کنم شروع به صحبت کنند.

ناصر نیر محمدی: زمینه‌هایی هست که آقای آشوری در این مدّت سه دهه بر روی آنها کار کرده‌اند، و من هم دستِ کم علاقه‌مندی‌هایی در آن زمینه‌ها داشته‌ام. ایشان نام‌شان برای اهلِ قلم و اهلِ کتابِ این مملکت، در این سی سالِ اخیر نام آشنا و معتبر و با ارجی است و در واقع از آن افرادِ صاحبِ نظر و صاحبِ اندیشه‌ای بودند که در رشته‌های مختلفی که با مفهومِ امروزیِ فرهنگِ مربوط است، تأمل و تحقیق و کار کرده‌اند و، همچنان که دوستان بهتر از من می‌دانند، در همه‌ی این مطالب هم دید و بینش تند و باز و گسترده‌ی ایشان مشخصه‌ی کار بوده است. همه‌ی مطالب و مقالاتِ ایشان با دید و بینشِ معینِ عرضه می‌شود. مطالبِ ایشان و سبک و سیاقِ پرداختِ شان به صورتی است که اگر اسمِ شان هم بالای مطالب نباشد همه می‌شناسند. سبک و سیاق

* گزیده‌ی گفتگو با ماهنامه‌ی کلک در اسفندماه ۱۳۷۱، مندرج در کلک شماره‌ی ۳۷، فروردین

و نشر پخته‌شان برای اغلب اهل قلم و کتاب آشنا است. این چنین شخصیت فرهنگی‌ای با چنین خصوصیات و دلمشغولی‌هایی به فرهنگ ایران، به مجموعه‌ی مسائل فرهنگی ایران دل‌بستگی داشته، اکنون، به هر دلیلی که اینجا مورد بحث‌مان نیست، برایش فرصت‌هایی پیش آمده که با فرهنگ غرب هم در این سال‌ها در تماس مستقیم قرار بگیرد. به نظر بنده، این فرصت بسیار مغتنمی است برای دوستان ایشان و کسانی که با شیوه‌های دید و بینش و تحلیل ایشان آشنا هستند، که با دیده‌ها و برداشت‌های ایشان در متن فرهنگی غرب در این سال‌ها آشنا شوند، بخصوص که هیچ تردیدی نیست در همان محیط فرهنگی هم، ایشان با تکیه بر زیر بنای فرهنگی خودشان به آن مجموعه نگاه کرده‌اند و، در واقع، ناگزیر یک نوع همسنجی هم پیش می‌آید. با این توضیحات، می‌خواستم عرض کنم که چنانکه خود ایشان و دوستان موافق باشند، از ایشان خواهش کنیم برای فتح باب در مجموع از دیده‌ها و شنیده‌های تازه، از تحولات و حرکت‌های فرهنگی تازه که در مسیر آن قرار گرفته‌اند برای ما بگویند تا پس از آن دوستان هر یک با توجه به شاخه‌های تخصصی خودشان چیزهایی را مطرح کنند که گفت-و-گو را به جلو ببرد.

داریوش آشوری: سپاسگزارم از مجله‌ی کلک و آقای دهباشی، سردبیر محترم مجله، که این فرصت را فراهم کردند که هم چند تن از دوستان ارجمند قدیمی‌ام را باز ببینم و در محضر دوستان استاد و صاحب نظر خودم هم باشم و داد-و-ستد آرای بی‌کنیم و هم گفت-و-گویی پیرامون بعضی مسایل فرهنگی خودمان. راجع به نکته‌ای که آقای نیرمحمدی به عنوان گشایش این گفت-و-گو فرمودند، در این سال‌ها که از محیط ایران دور بودم و در اروپا و امریکا زندگی کردم فرصتی بود که مشاهداتی بکنم و کند-و-کاو بیشتر روی بعضی مسایل و بعضی زمینه‌هایی که همیشه جزء و سواس‌های فکری من بوده است. همان‌طور که اشاره کردید، در واقع، حوزه‌ی فعالیت قلمی و فکری من فرهنگ است. و به خاطر همین هم به زمینه‌های گوناگونی از فعالیت فکری و قلمی کشیده شده‌ام که به نظر بعضی‌ها غریب است. حتا به عنوان ایراد گفته‌اند که این شخص چرا این همه پراکنده کار می‌کند یا در زمینه‌های گوناگون تفرن می‌کند. سابقه‌ی

کار من چه بسا که گاه از تفتن در زمینه‌هایی خالی نبوده، ولی در عین حال من همیشه پیرامون یک مسأله‌ی اصلی گشته‌ام، که همانا فرهنگ است. اندیشه‌ی من در باب فرهنگ به علم و ادبیات و هنر و فلسفه ارتباط پیدا می‌کند. زمینه‌ی اصلی اندیشه‌ی من در باب فرهنگ هم همین مسأله‌ی برخورد ما با دنیای غرب و یا، به تعبیر امروزی، با مدرنیته است و این که جهان و زندگانی فرهنگی گذشته‌ی ما چه گونه بوده و از این برخورد چه‌ها حاصل آمده، و گیرها و گرفتاری‌ها کجاست و بیماری‌ها کدام. در این زمینه هم چندین مقاله نوشته‌ام.

برای من در دوران جوانی این فرصت پیش نیامد یا خودم از فرصت‌ها استفاده نکردم که بروم به فرنگستان و در آنجا تحصیلات دانشگاهی بکنم و در نتیجه تحصیلات دانشگاهی‌ام را در ایران گذراندم، ولی از دور همواره با فرهنگ جهانی در ارتباط بوده‌ام. از جمله کوشش برای آموختن زبان انگلیسی، بخش عمده‌اش پیش خود، در همین جهت بود که بتوانم با منابع علمی و فلسفی دنیای غربی ارتباط پیدا کنم و بعد هم کوشش‌هایی برای زبان آلمانی و اخیراً هم زبان فرانسه، همه در همین جهت که بتوانم نسبت به آن مسأله‌ی اصلی که محور اصلی اندیشه و وسوسه‌ی فکری من بوده است، آگاه‌تر شوم و به منابع بیشتری برای اندیشیدن در آن باره دست پیدا کنم. در این سال‌های اخیر که فرصتی پیش آمد تا من بتوانم از نزدیک با فضای اروپا و آمریکا در تماس باشم و مشاهدات بیشتری بکنم که برای من آموزنده بود و فرصتی بود برای اینکه مقداری از آن چیزهایی که به صورت نظری درباره‌ی آنها کند-و-کاو کرده بودم، به صورت ملموس‌تر و تجربی‌تر بینم. در باب مطلبی که آقای نیرمحمدی به عنوان آغاز مجلس پیش کشیدند، می‌خواهم بر این نکته تکیه کنم که آنچه ذهن مرا در دهه‌ی اخیر بسیار به خود مشغول داشته این است که این شکاف بین ما و غرب، یا، به عبارت دیگر، شکاف بین ما و «مدرنیته» چیست؟ می‌شود گفت که ما کم-و-بیش از نیمه‌ی قرن نوزدهم به این طرف درگیر این مسأله بوده‌ایم و آنچه عنوان «منورالفکری» و «روشنفکری» در جامعه‌ی ما گرفته با آن سر-و-کار داشته و خواسته است پل باشد برای این رابطه و دستاوردهای آن سوی دنیا و همه‌ی آنچه را که

ضروریاتِ زندگیِ دیگریست - که ناگزیر زندگیِ بهتری هم شناخته می‌شود - به جهانِ ما منتقل کند. در این دوران من با «کمونته‌های ایرانی در خارج (نمی‌دانم در فارسی به جای این کلمه‌ی فرنگی چه بگذاریم. اینجا هم دچار فقر لغت هستیم) در جاهای مختلف دیدار کرده‌ام. در امریکا، آلمان، انگلیس، فرانسه، سوئد، و باید گفت که ایرانیان مهاجر در آنجاها کم - و بیش از گروه‌های سرآمدِ جامعه‌ی ایرانی هستند و اغلب تحصیل کرده، و به هر حال به اشکالی آشنا با فرهنگِ غربی و دارایِ عناوینِ فرهنگی و علمی، ولی چیزی که در این دیدارها برایم تأمل‌انگیز بوده، این است که به رغم این برخوردها و تماس‌هایی که ما با فرهنگِ غربی پیدا کرده‌ایم و به رغم آنکه بخشی از فرهنگ و دانشِ غربی را با عناوینِ آن جذب کرده‌ایم، هنوز از بسیاری جهات با آن دنیا ارتباطِ عمیق پیدا نکرده‌ایم. نتیجه‌ای که در این سیر و سلوک‌ها به آن رسیدم این است که به رغم آن که دستاوردهایِ علم و فلسفه و فرهنگِ مدرن در دسترس ماست، اما باز یک جایی فاصله‌ی بزرگی با این داستان داریم. این فاصله‌ی بزرگ بر می‌گردد به آن زمینه و بسترِ فرهنگی‌ای که ما از آن برخاسته‌ایم و بسترِ فرهنگیِ دنیایِ مدرن. یک پرسشِ اساسی که ذهنِ مرا بسیار به خود مشغول داشته این است که این پروژه‌ی عظیمی که به نامِ علمِ مدرن می‌شناسیم - و ما اکنون با بسیاری از شاخه‌هایِ آن آشنایی پیدا کرده‌ایم - با این رهیافتِ فراگیری که نسبت به همه چیز ما، نسبت به همه‌ی نمودهایِ ممکن در عالم دارد، و بی‌امان در کارِ شناخت و دریافت و طبقه‌بندیِ آنهاست، معنایش چیست؟ معنایِ فراگیریِ آن چیست؟ این علم با آنچه ما در سنتِ خود علم می‌نامیدیم، چه نسبتی دارد؟ آیا آن علم هم از جنسِ همین علم است؟ و چرا آن علمی که ما داشتیم به این معنا فراگیر نبود و همه‌ی نمودهایِ موجود و ممکنِ عالم را نمی‌رفت مطالعه کند؟ اگر چه در فرهنگِ تاریخیِ ما اینجا و آنجا دستاوردهایِ علمی هم بود و نام‌هایِ بزرگ و درخشانی هم در عالم خودمان داریم، مثل محمد زکریا و ابوریحان، اما اینکه این علم ناگزیر در یک حوزه و محدوده‌ی معینی باقی می‌ماند و هرگز به یک حرکتِ فراگیر برایِ شناختِ کلیِ جهان تبدیل نشد، دلیلش چیست؟

باری، اینکه ما از حوزه‌ی فرهنگی دیگری و بستر فرهنگی دیگری برخاسته‌ایم که به گمانم با روح علمِ مُدرن ناسازگار است. اگر از استثناها بگذریم و روحیه‌ی کلی همگانی را در نظر بگیریم باید بگوییم فضاها‌ی ذهنی ما تهی است از آن انگیزه‌هایی که در انسان غربی کم‌وسیش به صورت یک نظامِ غریزی رفتاری درآمده است و آدم‌ها را به کوشش پیگیر و روشمند برای درک و دریافت و فهم می‌کشد. فرق نمی‌کند در حوزه‌ی آواشناسی باشد یا گیاه‌شناسی یا معدن‌شناسی یا ستاره‌شناسی یا جامعه‌شناسی. بلکه در دستگاهِ روانی ما چه بسا انگیزه‌هایی ضد آن در کار است. در آنجا انرژی‌های عظیم و متراکمی، دستِ کم چهار قرن است که پیوسته در جهت شناخت هر چه بیشتر پدیده‌های هستی حرکت کرده و دست‌آوردِ عظیمِ علمِ مُدرن را پدید آورده که پشتِ سر آن هم فلسفه‌ی مُدرن ایستاده است. هنگامی که ما با این علم در تماس قرار می‌گیریم چه روی می‌دهد؟ یعنی مردمانِ جهانِ غیرِ غربی - مردمانی که زمانی عنوانِ شان «شرقی» بود و سپس «جهانِ سومی» شدند - تا چه حد می‌توانند آن را جذب کنند؟ و چرا نمی‌توانند تمامی آن را جذب کنند؟ کدام موانع در این میانه در کار است؟

البته حرف‌هایی از این دست در دنیای ما زده می‌شود که «آنها» نمی‌خواهند که ما یاد بگیریم؛ «آنها» مزاحم‌اند؛ «آنها» می‌خواهند ما «عقب نگاه داشته شده» باشیم. حرف‌هایی که کم‌وسیش کلیشه‌های رایج روزگار ماست. من این بحث را بسیار با هموطنانِ خودمان در گوشه و کنار دنیا داشته‌ام که آقا اینها همه اینجا توی بشقاب جلوی ماست، ولی ما چه بسا دستگاهِ گوارشی‌ای را نداریم که برای گوارش آنها لازم است. اگر دستگاهِ گوارشی‌اش را پیدا کنیم هیچ کس جلوی دستِ ما را نگرفته است که ما مثلاً زبانِ فرانسه بیاموزیم یا زبان‌شناسی یا فیزیک یا فلسفه. اگر آن انگیزه‌های واقعی درونی، آن انگیزه‌هایی که بعد به صورت نیاز در می‌آید و آدم‌ها را تشنه و گرسنه به دنبال چیزی می‌دواند، مثلاً به دنبال علم، در ما نیست باید ببینیم چه تفاوتِ اساسی فرهنگی‌ای ما را از آنها جدا می‌کند. به نظر من این مسأله‌ی مهمی است که می‌توانیم به آن پردازیم و از دوستانِ عزیز هم خواهش می‌کنم در این بحث شرکت

بفرمایند که سرآغازی باشد برای این مجلس.

محمد رضا باطنی: حالا شما نظر خودتان را بگویید. شما مسأله را طرح کردید و حتماً درباره‌ی علت آن هم فکر کرده‌اید.

آشوری: من به اختصار آنچه را که حاصل این اندیشه‌گری و سیر و سلوک است، عرض می‌کنم. من مقاله‌ی بلندی نوشته‌ام که هنوز منتشر نشده و عنوانش خواهد بود: «از شرق به جهان سوم». در آنجا این پرسش را مطرح کرده‌ام که سیر ما از «شرق» به «جهان سوم» چه گونه بوده است؟ در واقع، چه گونه شد که ما نخست به عنوان «شرقی» (Oriental) جایگاهی یافتیم و در برابر غرب (Occident) قرار گرفتیم و از آنجا با آگاهی به «شرقیّت» خود در برابر غرب به سوی «جهان سوم» نزول کردیم؟ تکوین «غربیت» غرب در برابر «شرقیّت» شرق از قرن هفدهم در اروپا آغاز می‌شود و در آنجا حرکتی آغاز می‌شود که دستاوردهای شگرفی داشته و بر اثر آنها وضع بخشی از بشریت بر روی کره‌ی زمین از لحاظ مادی و معنوی به کل دگرگون شده است و نیز از لحاظ نگاه به جهان و جایگاه انسان در آن. و همچنین از نظر هدف‌ها و غایت‌هایی که انسان باید دنبال کند تحولی پدید آمد و انسانی پدید آمد که در طلب آرمانشهر انسانیت است و بر آن است که به یاری عقل و تکنیک و با تصرف طبیعت می‌توان به آن رسید. تمدنی که بنیادش بر «عقل متافیزیکی» است برای تصرف تام و تمام طبیعت از قرن هفدهم به حرکت در می‌آید و ابزارهای عقل و تکنیک را برای این منظور پیوسته تیزتر می‌کند. «جهانگیری» (با universalisme) این تمدن و ذهنیت آن، آن را به سوی فتح کره‌ی زمین می‌کشد و، در نتیجه، به سراغ همه‌ی انسانیت جز خود از جمله به سراغ ما هم می‌آیند و آغاز به شناسایی ما هم می‌کنند. به این ترتیب رابطه‌ای میان آن‌ها و ما برقرار می‌شود که همان رابطه‌ی سوژه-اُبژه (sujet-objet/subject-object) است در علم. در جوار رشته‌های دیگر علم، علم شرق‌شناسی هم پدید آمد که کارش مطالعه‌ی تاریخ و فرهنگ جوامع شرقی است.

این مسأله‌ی مهمی است از لحاظ روان‌شناسی ما که برای ما زمانی رسید که ما خود را در جهانی یافتیم که دیگران حدود و مرزبندی‌های آن را کشف کرده بودند

یعنی جهان برای ما دیگر همان جهانِ آشنایِ خودمان نبود؛ بلکه جهانی بود که ما خود را نسبت به آن - از جمله نسبت به خود همچون پاره‌ای از جهان - نادان یافتیم. «آن‌ها» بودند که در مقام «سوز» یا ذهنِ شناساننده به ما در مقام «اُبژه» یا شیءِ موضوعِ شناسایی، جایگاهی در جهان دادند. مثلاً، از نظرِ جغرافیایی، رفتند دورِ زمین گشتند و گفتند اینجایی که شما هستید نام‌اش خاورِ میانه است که آن طرف‌اش خاورِ دور است و آن طرف‌اش خاورِ نزدیک و کران تا کران‌اش چنین است و چنان. بعد آمدند تاریخ ما را مطالعه کردند؛ تاریخی که یک تاریخِ بسته‌ی قومی بود و مثلِ همه‌ی تاریخ‌های پیش-مدرن سرش در اساطیر گم می‌شد و دامنه‌ی زمان-مکانی آن هم از یک منطقه‌ی معینِ تاریخ و جغرافیایی آن‌ورتر نمی‌رفت، چنانکه چینی‌ها هم همین‌طور بودند و هندی‌ها هم. این ذهنیّتِ مُدرنِ غربی بود که چیزی به نام «تاریخ جهانی» را کشف کرد و بعد به همه‌ی اقوام و ملّت‌ها و همه‌ی تاریخ‌ها در آن جایگاهی داد. در این طرحِ کلیِ تاریخِ جهانی، تاریخِ سیرِ پیش‌رونده‌ای است از پیش-تاریخ به تاریخ و به طرفِ جلو در زمان و پیشرفتِ قانونِ ذاتیِ آن است. در قالبِ همین «تاریخ جهانی» است که مفهومِ انسانیت یا بشریّت یا «اومانیته» (humanité) هم به معنایِ مُدرنِ آن کشف می‌شود. پیش از آن «انسانیت» برای هر تمدن و فرهنگی محدود به خودش بود. ما وقتی می‌گفتیم انسان، مقصودمان خودمان بودیم، چینی وقتی می‌گفت انسان مقصودش انسانِ چینی بود و یونانی هم وقتی می‌گفت انسان مقصودش انسانِ یونانی بود. ولی با این تمدنِ مُدرن و اندیشه‌ی قرنِ هیجدهمی است که مفهومِ مُدرنِ انسانیت به وجود می‌آید؛ انسانیتی که صاحبِ حقوقِ ذاتی است و «حقوقِ بشر» را هم به وجود می‌آورد. از اینجا است که ما در جایگاهِ تاریخی-جغرافیاییِ تازه‌ای قرار می‌گیریم که فرق دارد با تاریخ و جغرافیایی که، مثلاً، لسان‌الملکِ سپهر در آن قرار دارد. آن تاریخ و این تاریخ دو جهانِ جدا از هم و رویاروی هم است.

این رابطه‌ی تعیینِ جایگاه‌ها به نظر من بسیار مهم است. اینکه آنها در مقامِ «سوز» رویاروی ما در مقامِ «اُبژه» قرار گرفتند. و از آن پس ما برای غلبه بر وضعِ اُبژگی یا شیئیّتِ خود کوشیدیم علمِ غربی را بگیریم و تبدیل به «سوز» شویم. و هر چه در

این جهت پیشتر رفتیم ناگزیر کوشیدیم بیشتر به آنها همانند شویم. و با این کوشش است که تاریخ باصطلاح «غربزدگی» ما آغاز می‌شود. ما به آن بستر تاریخی-فرهنگی که ذهنیتِ مدرن از آن برمی‌خاست تعلق نداشتیم و در نتیجه موانع اساسی روانی-فرهنگی مانع از آن بود که ما بر آن چیزهایی که پسِ پشتِ نمودهایِ مدرنیته قرار داشت، دست پیدا کنیم. ثابت شده که تکنیک را می‌شود گرفت، کامپیوتر را هم می‌شود ساخت، ولی آن چیزهایی که پسِ پشتِ قضیه است به آسانی دست‌یافتنی نیست. در نتیجه، ما هنوز که هنوز است خودمان را در برابرِ آن‌ها به صورتِ «اُبژه» (یا شیء) می‌بینیم. همین نگره (یا attitude که ما فکر می‌کنیم هر بلایی که بر سرمان می‌آید توطئه‌ی آنهاست، و اینکه آنها هر لحظه که بخواهند و اراده کنند، مثلاً، می‌توانند یک رژیمِ سیاسی را ببرند و یک رژیمِ دیگر بیاورند از همین ذهنیت سرچشمه می‌گیرد. این تصورِ حالتِ شیئیت برایِ خودمان، یعنی سلبِ اراده و عقل از خودمان، از درونِ همان رابطه بیرون می‌آید و تا زمانی که نتوانیم به پسِ پشتِ این رابطه برویم و بفهمیم که کم-و-بیش آنجا چه اتفاقی افتاده، یعنی عقلانیتِ آنها ذات‌اش چیست و از کجا می‌آید و آنها را هم در جایگاهِ تاریخی-جغرافیاییِ نسبی‌شان ببینیم، این رابطه تغییرناپذیر است. ولی برایِ دست یافتن به این فهم می‌باید به علوم انسانی و فلسفه‌ی مدرن دست یافت. زیرا از درونِ آنهاست که دانش تاریخی نسبت به وضع انسان به دست می‌آید. یعنی ناگزیر تا به این معنا غربی نشده‌ایم، غرب‌زده و وحشت‌زده در برابرِ آن‌ها باقی خواهیم ماند و از دستِ «آنها» توی سرِ خودمان خواهیم زد. ولی موانعِ روانی-فرهنگیِ خود را در این جهت فراموش نباید بکنیم.

حمید عضدانلو: پس به نظر شما، گذر از جهانِ فرهنگ‌هایِ سنتی به فرهنگِ مدرن ناممکن است؟

آشوری: همان‌طور که بی‌شک می‌دانید، تجربه‌هایِ تاریخی‌ای که در گذشته در شرایطِ خاصی و بر اثرِ ترکیبِ مجموعه‌ی عواملی شده، تکرارش غیرممکن است. یعنی اینکه ما بیایم از قرنِ هفدهم شروع کنیم با راسیونالیسم (rationalisme) قرن

هفدهم و از آنجا جلو بیایم و تمام مقدمات «مدرنیته» را طی کنیم تا به پیامدهایش برسیم، چنین چیزی امکان پذیر نیست و شرایط و امکاناتش هم در جوامع غیر غربی وجود ندارد، چنانکه، مثلاً، در روسیه هم وجود نداشت. ولی یک مسیر بازگونه به صورتی در شرایطی ممکن است، یعنی جوامع غیر غربی از راه گرفتن تکنیک و ورود به دنیای صنعت به معنایی این سیر را طی می کنند. انضباط لازمی کاربرد تکنیک، و عقلانیت علمی لازمی آن و نیز آموزش علم «کاربردی» یعنی علمی که با تکنیک رابطه مستقیم دارد، زمینه هایی را فراهم می کند برای اینکه شاید گام هایی به واپس برداشته شود و آشنایی عمیق تری با بنیان های علم کاربردی و تکنیک فراهم شود و پرسش هایی در این باب طرح شود. به هر حال، انسان جهان سومی شیفته تکنیک و دستاوردهای تکنیک است و به طرف آن انگیزش جدی دارد، اما برای علم نظری و فلسفه انگیزش جدی ندارد، زیرا با بستر فرهنگی آن بیگانه است. ولی، همان طور که اشاره کردم، فهم این مسایل هم بسترش علم و تفکر فلسفی ای است که باز از غرب می آید و بدون آن ممکن نیست. یعنی ما هیچ دستگاه نظری و فکری در عالم غیر غربی نداریم - البته اگر نخواهیم جنجال و تعزیه گردانی کنیم - چه چینی، چه هندی، چه ایرانی که بتواند در قلمرو جامعه شناسی و فلسفه تاریخ و مفاهیم مربوط به اینها باشد و توضیح بدهد که براستی در جهان چه رخ داده است. زیرا توضیح علمی مسایل، از جمله مسایل تاریخی، تنها در بستر ذهنیت مدرن ممکن است.

احمد رضا خادمی: درباره نقش زبان در این زمینه توضیح بیشتری بدهید.

آشوری: در پرتو تفسیر هایدگر از زبان، می دانیم که گشودگی به روی جهان از راه زبان است و هر زبانی جهانی فرایش می آورد. و جهان تنها مجموعه ای اشیاء نیست، بلکه همه ی نسبت ها و ارزش ها و معانی اشیاء نیز هست. به همین دلیل، هر زبانی حامل یک فرهنگ و یک جهان فرهنگی است. و در درون خودش هم بر حسب ساخت زبانی و هم تاریخ فرهنگی اش امکاناتی دارد و همچنین موانعی که به آن امکان رابطه یافتن با جهان های دیگر فرهنگی - زبانی را هم می دهد و هم نمی دهد. باید به یاد داشته باشیم که زبان فارسی زبانی است اساساً ادبی. زبانی است که، به قول فرانسوی ها «ژنی» اش در

شعر ظاهر شده، اما استعداد خیلی درخشانی برای فلسفه و علم نشان نداده و اگر قرار است که تبدیل به زبان علم و فلسفه بشود باید هنوز کوشش‌های گسترده‌ای در آن بشود. در جهان تاریخی-فرهنگی فارسی شاعران محور اصلی فرهنگ و زبان قوم هستند، اما از ویژگی‌های مدرنیّت آن است که شاعران را به حاشیه‌ی جامعه می‌راند.

احمدی: چه بد!

آشوری: ولی در دنیای ما هنوز شاعران در مرکز جهان فرهنگی قرار دارند و اهل علم و فلسفه یا اهمیتی ندارند یا هنوز آن پایه را پیدا نکرده‌اند که برآستی جدی گرفته شوند و گوش‌های شنوایی به سخن ایشان باشد.

احمدرضا خادمی: در مورد علل به وجود آمدن شکافی که امروز جهان ما را به دو پاره‌ی مدرن و نامدرن، غربی و غیر غربی تقسیم کرده است نظرات گوناگونی وجود دارد: گروهی علت این دوگانگی را رخدادها و گسست‌های تاریخی، یعنی امور حادث‌شونده، امور خارجی می‌دانند. آقای آشوری، پرسش من این است که آیا، عوامل تاریخی موجب چنین گسل زرف و به‌ظاهر پُرناشدنی هستند؟ یا اینکه دوپارگی جهان ما ناشی از نگاه عمیقاً متفاوت انسان غربی و غیر غربی نسبت به کل هستی، یعنی تفاوت دو دریافت و برداشت کلی از تمامیت وجود است. مثلاً اینکه ما پس از ملاصدرا متفکر بزرگی نداشته‌ایم، و به عبارتی، نقطه‌ی پایان فکر فلسفی در ایران مقارن با آغاز چیرگی عقل و برآمدن عصر خرد در تاریخ غرب است، پس آمدن عوامل تاریخی است یا چه گونه‌ی بینشی هستی‌شناختی؟

آشوری: عرض کنم، این که این حادثه‌ی تاریخی بزرگ چه گونه اتفاق افتاده و علل و عوامل اش چیست، در کتاب‌های تاریخ و نیز در بحث‌هایی که در این چند دهه درباره‌ی ماهیت مدرنیّت شده، غربی‌ها بسیار گفت‌وگو کرده‌اند. من به بحث تاریخی آن کاری ندارم و مربوط به دانشوران تاریخ است، ولی چیزی که من نسبت به آن قانع هستم و مربوط به حوزه‌ی فکر فلسفی می‌شود این است که بدون متافیزیک یونانی دنیای مدرن و ذهنیت مدرن ناممکن می‌بود. البته می‌توان پرسید که پس چرا این ذهنیت یونانی در خود جهان یونان به انقلاب صنعتی نینجامیده و دنیای مدرن از

آنجا پدید نیامده؟ این خودش بحثی است که راجع به آن بسیار چانه زده‌اند. اینکه، مثلاً چرا عناصر یونانیّت وقتی به دنیای اسلامی وارد شد جنبه‌هایی از آن رشد کرد، ولی در جایی متوقف شد و اینکه، مثلاً چرا از دل دنیای اسلامی دنیای مدرن بیرون نیامد، مسایلی است که باید درباره‌اش بحث و تحقیق کنیم. من برای خودم در این باره توضیحاتی دارم، ولی چون خیلی دقت تحقیقی ندارد، فعلاً از آن می‌گذرم. اما در این نکته نمی‌توان تردید کرد که این نوع نگاه علمی به جهان و این نوع امکان‌چیرگی انسان بر طبیعت و این نوع نگاه به طبیعت، این نوع معنای طبیعت، چیز کاملاً تازه‌ای است که نه در دنیای چینی بوده، نه در دنیای هندی، نه در دنیای سرخ‌پوستان امریکایی، نه در دنیای ما، و از یک زمانی در دنیای مدرن غربی پیدا شده است. و رنسانس بروشنی عبارت است از چیرگی روح یونانیّت بر مسیحیت قرون وسطا. دست کم می‌توانیم بپذیریم که آن متافیزیک فلسفی — که متفکران غربی، بویژه هایدگر، بسیار به آن پرداخته‌اند — زمینه‌ساز این جهش بوده. البته این یک الگوی توضیح‌دهنده است که می‌گوید به دلیل حضور عوامل خاصی چنین پدیده‌ای رخ داده و اما اینکه آیا ضرورتاً می‌بایست این جور بشود و درست در همین زمان و به همین صورت، این جبریت تاریخی در این توضیح نیست، یعنی رویدادهای تاریخی را بر ایند مکانیکی عوامل پیشین نمی‌داند. اما این قدر می‌توانیم گفت که، مثلاً، چینی‌ها اگر چه در علم و تکنیک مردم خیلی پیشرفته‌ای بودند، اما آن متافیزیکی که نگاه علمی فراگیر از جهان به انسان بدهد در میان‌شان نبود و در نتیجه از تکنیک آن‌ها، جهان تکنولوژیک مدرن بیرون نیامد. معروف است که هم بیکن و هم دکارت تأکید کرده‌اند که انسان باید بر طبیعت چیره شود. چنین حکمی از دهان بنیان‌گذاران فلسفه‌ای بیرون می‌آید که تکیه گاه نظری و سرآغاز حرکت علم مدرن است، فلسفه‌ای که به عقل و نسبت آن با طبیعت می‌پردازد و به جایگاه عقل و شناخت عقلی و جایگاه عقل در کیهان و جایگاه عقل در انسان و عقل به عنوان تنها امکان شناخت و اینکه عقل باید مجهز به روش شود، برای این که بتواند شناسایی را پیش ببرد. این حادثه‌ای است که در آنجا روی داده و در هیچ جای دیگر دنیا روی نداده و رابطه‌اش هم با سنت و

تاریخِ تفکرِ گذشته‌ی غرب، بویژه متافیزیکِ یونانی، روشن است. و اما اینکه فرمودید چرا در دنیایِ ما، بعد از ملاصدرا متفکرِ دیگری پیدا نشده، شاید یکی از دلایلش این است که به هر حال این سنتی که آغاز شد و در درونِ خودش توسعه و پرورش پیدا کرد، یک جایی به اوجِ خود رسید و دیگر از آن فراتر نمی‌توانست برود و راه تازه‌ای نیز در پیش روی آن نبود.

خادمی: با توجه به نوعِ نگاهی که نسبت به هستی و جهان داریم آیا این توانایی را می‌داشتیم که همپایِ غرب پیش برویم یا اینکه اساساً بینش ما به ما این اجازه را نمی‌داد که چیرگیِ عقل را بپذیریم؟

آشوری: بله. البته عقلِ یونانی آمد اینجا، اما با آن جنگ و جهادِ عظیمی که بر ضدِ آن به راه افتاد البته جایِ رشدِ چندانی نداشت. شعرائی ما همگی مجاهدانِ ضدِ عقلِ یونانی بودند: «عقل می‌خواست کز این شعله چراغ افروزد» ...

صادقی: فلسفه در سخن نیامیزید / وانگهی نامِ آن جدل منهد؛ قفلِ اسطوره‌ی ارسطو را / بر درِ احسن‌الملل منهد.

آشوری: عطار و خاقانی و سنایی و مولوی و حافظ، همگی مجاهدانِ ضدِ یونانیت و ضدِ منطقیِ یونانی و ضدِ اندیشه‌ی عقلانی بر پایه‌ی متافیزیکِ فلسفی هستند.

خادمی: از ناتوانیِ ما در برقراریِ رابطه‌ی عمیق با غرب سخن گفتید، چه گونه می‌توانیم رابطه برقرار کنیم؟ در اینجا به موقعیتِ غرب، در واقع، به تمایل یا هر انگیزه‌ی غرب – که ناگزیر در جایِ دیگر باید به آن پرداخت – که لازمه‌ی گفت-و-گو و رابطه‌ای واقعی است نظر ندارم، مقصود من موقعیتِ ماست. بی‌گمان عناصر و عواملِ بازدارنده‌ی بسیاری سدِ راهِ این ارتباط است. نمونه‌وار بگویم، میراثِ بینشِ اسطوره‌ای-شاعرانه و مجاهدتِ ضدِ عقل که به آن اشاره کردید تا چه اندازه بازدارنده است؟

آشوری: ما به هر حال تاریخی داشتیم و میراثِ سنتیِ علم و فرهنگی و یک جهان‌بینی‌ای که می‌شود گفت – اگر نگوئیم از همه‌ی جهات – از جهاتِ عمده‌ای با این نگرشِ مدرن سازگاری نداشت. یکی از وجوهِ اساسیِ نگرشِ مدرن این است که

دنیا و کارِ جهان را جدّی می‌گیرد و انسان در کارِ این جهان مجاهده می‌کند. به یک نوع «غایت‌شناسی» (téléologie) تاریخی هم باور دارد یا داشته است و باور داشته است که با این کوشش‌ها در راه شناخت به سرمنزلی می‌رسیم. این کوشش‌های عظیم علم در هر زمینه‌ای، این مطالعه‌ی هر سنگ و تیله‌ای، هر جزئی از طبیعت، اینکه زیر میکروسکوپ هر ذره‌ای را مطالعه می‌کند یا با دوربین تمام آسمان‌ها را می‌کاود یا میکروفون در دست تمام زبان‌ها را ضبط می‌کند و چه و چه‌ها، همه از درون یک نگاه و یک امید انسانی بر می‌آید. یعنی امید اینکه از اینجا راهی به دهنی هست. اما ما درست متعلق به فرهنگی هستیم که جهان و کارِ جهان را به هیچ می‌گیرد. این هیچ‌انگاری در ما خودبه‌خود عامل فرهنگی بسیار مهمی است که جهانی از ارزش‌ها و رفتارها از درون آن بیرون می‌آید. وقتی ما با آن جدیت و کوشش بی‌امان روبه‌رو می‌شویم، بطبع حکمت «ول کن بابا» و «این نیز بگذرد» نمی‌گذارد با آن همپا شویم و نیز همین ذهنیت و روحیه نمی‌گذارد از ماجرای گرفتاری‌های خود سر در بیاوریم.

جلالی: ما به عنوان یک انسان جهان‌سومی، هرگونه کوششی بکنیم برای شناختن هویت خودمان و یا برای ساختن تاریخ خودمان و یا در هر زمینه، چون تاریخ دنیای کنونی به هر حال تاریخ غرب است و ما در بستر این تاریخ هستیم، ناچار به همان جهت خواهد بود و به این ترتیب می‌شود گفت که ما محکوم به غرب‌زدگی هستیم. حتا مفهوم غرب‌زدگی را خود غربی‌ها اول مطرح کردند و خود غرب بود که خودش را در ابتدا مورد انتقاد قرار داد. تا آن جایی که من می‌دانم اول نیچه بود که زیر ارزش‌های غرب زد و اسپینگلا بود که کتاب غروب غرب را نوشت و سپس هایدگر بود که انتقاد رادیکال از مدرنیته کرد. به این ترتیب، می‌خواستم سؤال کنم اگر واقعاً این سرنوشت محتوم ماست که برای پیدا کردن هویت خودمان و داشتن تاریخ خودمان و راه خودمان باید از راه غرب بگذریم و به اصطلاح غرب‌زده باشیم یا آنکه راه چاره‌ی دیگری هم هست؟

آشوری: من در کندو-کاوهایی که پیرامون مسأله‌ی خودمان کردم برای اینکه بتوانم به یک دیدگاه تا حد ممکن اَبژکتیو (objective) برسیم کوشیده‌ام از پیش‌دوری‌های

ایدئولوژیک و نیز تا حدّ ممکن از روان‌شناسی سرکوفته‌ی جهانِ سومی بگذرم. این روان‌سرکوفته به شکل‌های گوناگون خودش را نشان می‌دهد خواه به صورت پرخاشگری نسبت به غرب و یا شیفتگی بیش از اندازه و کورکورانه نسبت به غرب، یا مبالغه در بابِ خودمان و گذشته‌ی خودمان و یا کسبِ حیثیات از راه چسبیدن به میراث‌ها و دوره‌های گوناگونِ تاریخِ ما با نام‌های مختلف. البته طبیعی‌ست که من، آدمی از این طرف دنیا هستم و در اینجا بزرگ شده‌ام و سرنوشتِ من و ذهنیاتِ من جدا از تاریخِ روشنفکریِ این مملکت نیست و دوران‌های مختلفِ تجربی را در این میدان گذرانده‌ام و ناگزیر میدانِ برخوردِ من هم همین میدان‌های جنگِ ایدئولوژیک بوده که از طریقِ حزبِ توده و مارکسیسم آغاز شده و همچنان ادامه داشته تا اینکه من توانستم از جایی با فلسفه برخورد بکنم. البته من آموزشِ رسمیِ دانشگاهی در فلسفه ندارم، ولی به عنوانِ یک دانشجویِ فلسفه خودآموزی کرده‌ام و با اهلِ فلسفه بسیار نشست و برخاست داشته‌ام و هنوز دارم. چه در حوزه‌ی علومِ اجتماعی و چه فلسفه مطالعاتی کرده‌ام که راهگشایِ ذهن به سویِ فهمِ مسأله‌ی تاریخیِ امروزمان بوده است. من گمان می‌کنم مسأله‌ی ما این است که ما از یک بسترِ تاریخیِ بسته، از یک جهانِ بسته، به یک جهانِ باز آمده‌ایم. آن بسترِ تاریخی که پیش از این به آن تعلق داشتیم جهانِ بسته‌ای بود با حدودِ تاریخی و جغرافیاییِ مشخص و همان چیزی‌ست که جهانِ فرهنگیِ سنتیِ ما را تشکیل می‌دهد و در کتاب‌هایِ تاریخِ ما هم منعکس است. مثلاً، آخرین مورخِ بزرگِ سنتِ ما که تمام این سنت را جمع و یک‌کاسه کرده، یعنی لسان‌الملک سپهر، نماینده‌ی این تاریخِ بسته است. تاریخی که مبدأش از جهانِ اساطیری شروع می‌شود. و جالب است که در تاریخِ اسلامیِ ما، اساطیرِ ایرانی و اساطیرِ سامی باهم یک جایی به همدیگر گره خوردند. این دیدِ سنتی به تاریخ تا روزگارِ ما می‌رسد تا آنکه از جایی گسستی پیدا می‌شود و از بسترِ تاریخِ قومیِ بسته‌ی خود ما واردِ عرصه‌ی «تاریخِ جهانی» می‌شویم. کاشفِ این تاریخِ جهانیِ ذهنیّتِ مدرنِ غربی‌ست و این ذهنیّت در قرنِ هجدهم آن را فرموله کرده. این تاریخِ جهانی همه‌ی تاریخ‌هایِ بومی و قومیِ پیش از خود را در بر می‌گیرد و ناگزیر یک مرکز دارد

که آن مرکز غرب است و یک وسیله‌ی شناسایی دارد که علمِ مُدرن است و این علمِ مُدرن هم در حوزه‌ی طبیعت کار می‌کند، هم در حوزه‌ی شناسایی انسان و رفتارهای انسانی. و این مرکزیتِ غرب ناگزیر ما و همه‌ی اقوام و ملت‌های غیر غربی را در حاشیه‌ی این تاریخ قرار می‌دهد. به عبارتِ دیگر، تمام تاریخ‌های پیشِ مُدرن می‌شوند پیش-تاریخِ غرب. نخست اینکه تمام جوامع انسانی یک‌کاسه می‌شوند و مفهومِ *humanité* یا بشریتِ مُدرن یا مفهومِ مُدرنِ بشریت به وجود می‌آید که از انسان ابتدایی و وحشی تا انسانِ متمدن را در بر می‌گیرد و تمامی تاریخ‌ها و فرهنگ‌ها شناخته می‌شوند و بر حسبِ درجه‌ی «پیشرفت» و «تکامل» خود به عنوانِ درجات و مراحلِ پیش از تاریخِ مُدرن در طرحِ تاریخِ جهانیِ بشریت جای می‌گیرند. تاریخِ مصرِ باستان یا تاریخِ رومِ باستان یا یونان یا ایران یا هند یا چین یا زندگانیِ قبایلِ افریقا و آمازون به عنوانِ زندگی‌های فرهنگیِ انسانی هر کدام جایگاهی در این طرحِ تاریخِ جهانی و مراتبِ آن پیدا می‌کنند که مرکز و قلبه‌ی آن غرب است و علم به این تاریخ هم در آنجا قرار دارد. این قرار گرفتن در حاشیه (*péripherie*) خودبه‌خود یک دیدگاه و یک روان‌شناسی به ما می‌دهد که از اینجا شاید بشود معنی عمده‌ی حرکاتِ ما را فهمید و نکته‌ی اساسی هم این است که وضعیت را در طرحِ تاریخِ جهانی جز با معیارها و روش‌ها و داده‌هایی که این تاریخ‌شناسی و انسان‌شناسیِ مُدرن می‌دهد نمی‌شود فهمید. یعنی آنچه به نامِ تاریخِ نزد ما وجود داشت، بخش عمده‌اش گزارش‌ها یا روایتِ سنتی‌ای بود که از بسترِ یک فرهنگ و تمدنِ خاصی بیرون می‌آمد و، مثلاً چیزی به نامِ تاریخِ جهانی و تاریخِ بشریت نمی‌شناخت. ما تا پیش از اوایلِ قرنِ نوزدهم، یعنی دورانِ جنگ‌های ایران و روس - که در واقع اولین برخوردِ ما با یک قدرتِ اروپایی است - نسبت به «دارالکفر» حالتِ کاملاً خنثا و بی‌تفاوت داشتیم و کنجکاوی نسبت به آن نشان نمی‌دادیم و اطلاعاتِ درباره‌ی آن بسیار ناچیز بود. ولی از آن زمان ما ناگزیر به برخورد با آن‌ها می‌شویم، زیرا آن‌ها به سراغ ما آمدند و این ما نبودیم که به سراغ آن‌ها رفته باشیم تا ببینیم در غرب چه می‌گذرد و آن‌ها به کجاها رسیده‌اند و چه دستاوردهایی داشته‌اند. وقتی ما به زورِ آن‌ها وارد این «تاریخ

جهانی» می‌شویم، در واقع، جغرافیای ما هم عوض می‌شود. جغرافیای ما پیش از آن عبارت بود از یک جغرافیای اساطیری که عالم را به ربع مسکون تقسیم می‌کرد و این تقسیم به ما جایگاه مرکزی در عالم می‌بخشید. باید گفت که همه‌ی تاریخ‌ها و جغرافیایاها برای خودشان در عالم مرکزیت قایل‌اند. چینی‌ها هم این‌طوری بودند، ایرانی‌ها هم این‌طوری بودند، مصری‌ها و اقوام دیگر هم. یعنی در واقع جغرافیای آن‌ها و سرزمین‌شان در مرکز عالم قرار داشت و تاریخ آن‌ها در واقع تاریخ واقعی انسانیت بود و تاریخ دیگری هم جز تاریخ ایشان برای‌شان وجود نداشت. یک نکته‌ی مهم این است که انسان پیش-مُدرن و تمام فرهنگ‌ها و تمدن‌های پیش-مُدرن در واقع انسانیّتی جز خودشان قایل نیستند. مثلاً برای چینی‌ها، تمام دنیای غیر چینی دنیای توخّش و بربریتی است که به هیچ وجه قابل اعتنا نیست، چنانکه برای ما هم دارالکفر اصلاً دنیای قابل اعتنا بوده و، در واقع، انسانیت برای ما یعنی همین که ما بودیم و مجموعه‌ی اعتقادات و راه و رسم زندگی‌ای که داشتیم و ناگزیر هر قوم و قبیله‌ای که چنین مجموعه‌ی اعتقادی و راه و رسم زندگی را نمی‌داشت، به یک معنا مشمول مفهوم «انسانیت» نمی‌شد و، مثلاً، به دنیا و تاریخ جاهلیّت تعلق می‌یافت. البته مفهوم مدرن اومانیته هم نوع دیگری از درجات برای انسانیت قایل است و، در واقع، کمال انسانیت را به یک معنا در مدرنیّت می‌داند، یعنی در رسیدن به مدینه‌ای که در آن علم و تکنیکِ مُدرن حاکم است و به ذهنیّتی که شناسایی علمی از همه چیز دارد. از این دیدگاه همه‌ی فرهنگ‌ها و تمدن‌های پیش-مُدرن، مراحل پیشین و زمینه‌ساز مدرنیّت شناخته می‌شوند و کمال انسانیت در مدرنیّت است.

اینجاست که بحرانِ درونی ما زاییده می‌شود و نخستین روشنفکران ما پدید می‌آیند. شاید بشود آخوندزاده را در تاریخ ما نخستین روشنفکر به معنای دقیق کلمه شمرد. حساسیت‌هایی که در ذهنیّت او دیده می‌شود و مشغولیت‌های فکری‌اش مربوط می‌شوند به این ذاتِ روشنفکریِ مُدرن. ویژگی بزرگِ ذهنیّت او این است که ذهنیّت‌اش بشدّت تاریخی است و اصلاً وسواس به تاریخ دارد و تمام تلاش‌اش این است که جایگاه ما را در «تاریخ جهانی» و نسبت به جهان پیشرفته تعریف کند.

و سواي مسأله‌ي سهم ما در تاريخِ جهاني و ياوري‌هاي ما به تاريخِ جهاني و پيشرفتِ بشريت، و جايگاهِ کلي ما در آن از همان زمان پيدا مي‌شود و هنوز هم ادامه دارد. پيش از آن، چنين وسواسي نداشتيم که به بشريت چه‌ها داده‌ايم و بشريت کجاها بايد قدر ما را بداند. حساسيتِ نسبت به تاريخ و اينکه ما در عرصه‌ي تاريخ عقب مانده‌ايم نسبت به پيشرفتِ تاريخ، و اينکه ما بايد به آن سطحي که نماينده‌ي واقعيتِ انسانيت است، برسيم، يا به اصطلاح «آدم» به معنای واقعي کلمه بشویم، بنيادِ آن ذهنيست که روشنفکريِ مُدرن ما را پديد مي‌آورد و اين روشنفکريِ مُدرن پيشگامِ جنبش‌هاي تاريخي ماست در اين يك‌صد و پنجاه سالِ اخير، و حاملِ ايده‌هايي است که کم و بيش با فضايِ زندگانيِ تاريخيِ ما بيگانه‌اند. اگر ديدِ تاريخيِ لسان‌الملک سپهر را کنارِ آخوندزاده بگذاريم دو جهانِ کاملاً گوناگون و متضاد مي‌بينيم. آن يك در جهانِ در خود فروسته و خودبسنده‌اي زندگي مي‌کند که نه به خودش شک و ترديد دارد و نه از خودش ناراضي است و اگر هم نمونه‌ي کمايي مي‌بيند و جست‌وجو مي‌کند بيرون از جهان است، در عالمِ ديگريست و بايد به آن عالم رفت تا به آن نمونه از کمال رسيد. نمونه‌ي کمال اينجا نيست و نمي‌تواند باشد. ولي همين که نمونه‌ي کمال در اينجا بر روي زمين پيدا مي‌شود و مدلاش را به ما هم عرضه مي‌کند و ما از جا کنده مي‌شویم تا به آن سو برویم و مثلِ آن بشویم، يکباره تمامی بحرانِ دروني ما زاييده مي‌شود که بحرانِ بي‌خان و -مانيست در بسترِ تاريخِ جهاني. و اين بحرانِ دروني از آنجايي آغاز مي‌شود که غربي‌ها نخست به عنوانِ «شرق» به ما تعريف و جايگاهي مي‌دهند که رويارويِ «غرب» و ماهيت و جايگاهِ آن قرار دارد. اين «شرق» به معنای وسيع کلمه همان آسياست و در کنارِ ده‌ها رشته‌ي علمي ديگر علمي هم به وجود مي‌آورد که ما را مطالعه کند و در واقع مي‌شویم يکي از اُبزه‌هايِ اين ميدانِ فراگيرِ علم که يک بخشِ آن طبيعت را مطالعه مي‌کند، يک بخشِ آن هم انسان و جهانِ انساني را. نخستين روشنفکرانِ ما ناگزير شاگردانِ مکتبِ علمِ شرق‌شناسي هستند و از آنجا دانش‌هايي را درباره‌ي تاريخ و زبان و فرهنگ و ادبيات ما به ما منتقل مي‌کنند و اين بخشي اساسي از وظيفه‌ي روشنگريِ آنهاست. زيرا

می‌خواهند واسطی باشد بین این دو عالم و، در واقع، از این راه ما را برای رسیدن به عالم عقل و علم و آنچه لوازم زندگی و دنیای مدرن است یاری کنند. و از اینجاست که به یک معنا تاریخ «غرب‌زدگی» ما هم آغاز می‌شود که بخشی‌ست ناگزیر از زندگی و هستی ما. این توهم که برخی در میان ما گمان کرده‌اند با پرخاش به غرب از غرب‌زدگی بیرون می‌آیند خیال نادرستی‌ست، بلکه چه بسا همین پرخاشگران مظهر تام غرب‌زدگی ما هستند. روشنفکری ما در برابر غرب دو وجه دارد، یکی وجه شیفته و پیرو و یکی وجه پرخاشگر. تقی‌زاده که می‌گوید از کفش تا کلاه، فرنگی بشویم و مدل آن‌ها را یکسره بگیریم، نمونه‌ی روشنفکری شیفته و پیرو است و بیشتر روشنفکری صدر مشروطه از همین دست بودند و یک بخش هم روشنفکری پرخاشگری‌ست که در دوره‌های بعدی شروع می‌کند به ستیهندگی با غرب و انتقاد از غرب. ولی این روشنفکری، در عین حال، تکلیف‌اش نسبت به خیلی چیزها روشن نیست، یعنی به صورت سطحی و از راه آشنایی با ایدئولوژی‌ها آغاز می‌کند به به کار بردن مفاهیم جامعه‌شناسی و اقتصاد و فلسفه و همچنین به کارگرفتن نقد تاریخی غرب از خود، بدون آنکه آنها را بدرستی بشناسد یا زبان بیان‌اش را داشته باشد. من گمان می‌کنم که غرب‌زدگی و نیز گذر به سوی غربی شدن یک جور سرنوشت عام بشری است. امروزه همه‌ی بشریت به دنبال تکنیک است و همه عاشق تکنیک‌اند و همه دست و پا می‌زنند برای به دست آوردن تکنیک و پیش بردن تکنیک، و «انتقال تکنیک» مسأله‌ی اساسی جهانی‌ست و تمام کوشش کارشناسان سازمان ملل هم در این جهت است و تکنیک مدرن دستاورد غرب است. فهم نسبت و رابطه‌ی ما با غرب هم جز از طریق علمی که خود غرب پدید آورده و از جمله فهم خود غرب هم جز از طریق علوم انسانی و فلسفه‌ای که خود غرب پدید آورده ممکن نیست و تا موقعی که ما سعی نکنیم آنها را بدرستی بفهمیم و کوشش نکنیم که از مرحله‌ی ذهنیت ایدئولوژیک بیرون بیاییم و دید علمی پیدا کنیم و به آن عینی‌نگری یا ابژکتیویسمی که در علم یا در فلسفه‌ی او هست برسیم به فهم مسأله‌ی خودمان هم نمی‌رسیم، یعنی همچنان جهان سومی غرب‌زده می‌مانیم.

گذار از شرق به جهان سوم هم به گمانم نکته‌ای مهم است. این ذهنیّت غربی است که ما را به نام «شرقی» رویاروی خود می‌نهد. در واقع، غربی که در قرن نوزدهم خود را به عنوان اوج کمال بشریّت می‌شناسد و در جهت پیشبرد علم و تکنیک می‌کوشد، ما را آن روی سکه‌ی خودش می‌بیند، و یا وجه منفی آنچه غرب هست، یعنی دنیای تنبل‌ها و بیکاره‌ها، دنیای ذهنیّت عقب‌مانده و دنیای ذهنیّت غیر منطقی و چه و چه‌ها. و درست از راه همین رابطه است که «شرقی» تبدیل به «جهان سوم» می‌شود. یعنی خود آگاهی شرق به «شرقیّت» خودش، یعنی به وضعیّت خود در تاریخ جهانی زاینده‌ی آگاهی شوم جهان سوم است. در واقع شاید آخوندزاده نخستین آدمی است در جهان ما، که آگاهی «جهان سوم» پیدا کرده یا درباره‌ی آن زبان به سخن گشوده است.

رامین جهانگللو: با صحبت‌های آقای آشوری در چند زمینه موافقم. مسأله‌ی غرب زدگی به صورتی که امروزه برای ما مطرح است و باعث شده امروز دور هم جمع شویم و درباره‌ی موضوع «تجدّد» صحبت کنیم، فکر می‌کنم بیشتر مربوط به وضعیّت پیرامونی و حاشیه‌ای ماست. یعنی چون وضعیّت حاشیه‌ای داریم غرب زده‌ایم. این وضعیّت حاشیه‌ای به دلیل بسته بودن فرهنگ ما رو به جهان و رو به مسائلی است که امروزه در جهان مطرح هستند. ما امروزه با مسأله‌ی جهانی شدن اقتصاد، جهانی شدن سیاست و جهانی شدن فرهنگ روبه‌رو هستیم که همه‌ی معیارها، ایده‌ها و مفاهیم‌اش در غرب پدید آمده و استوار شده است. به عبارت دیگر، ما نتوانستیم در صد-دویست سال گذشته، یعنی از دکارت به این طرف، از زمانی که غرب شروع کرد درباره‌ی خودش به صورت سوژه فکر کردن، پابه‌پا و برابر آن پیش برویم. به نظر من مسأله این است که الگوها، هنجارها، معیارها و مفاهیمی که در زندگی روزانه دنیا را نگاه می‌کنیم و به آن می‌اندیشیم، برای دنیای امروز کهنه است. طبیعی است که ما امروزه نمی‌توانیم فقط در محدوده‌ی اندیشه‌ی سنتی خودمان درباره‌ی دنیای آخر قرن بیستم فکر کنیم. بنابراین مجبوریم فضا را نسبت به اندیشه‌ها و مفاهیم و الگوهایی که از آن سو به طرف ما می‌آید باز بگذاریم و سعی کنیم آن‌ها را بهتر بشناسیم، برای

اینکه بتوانیم هویتِ جدیدی به خودمان بدهیم. من فکر می‌کنم ما در حال حاضر در یک وضعیتِ برزخی به سر می‌بریم، چون آن فرهنگِ سنتی که داشتیم و با زندگی روزانه‌ی ما و بینش ما از زندگی توازن داشت از بین رفته. ما امروز در واقع در زمان و مکانِ دنیایِ مُدرن زندگی می‌کنیم، از زمانِ ساعتی گرفته تا زمانی که در تکنولوژی‌هایِ گوناگون استفاده می‌کنیم. ولی در واقع بینشِ ذهنی‌مان همان بینشِ سنتی باقی مانده است. بنابراین در اینجا به گونه‌ای ناهمسازی بر می‌خوریم که باید تا جایی که می‌شود آن را اصلاح کرد. شما انگشت گذاشتید بر روی این که باید فرهنگِ غرب را بهتر شناخت و من هم فکر می‌کنم مسأله‌ای که امروزه برای ما مطرح است، این است که این تجدیدی که ما درباره‌اش صحبت می‌کنیم از کی و کجا و چه گونه آغاز شده فرایند تحول‌اش در خودِ فرهنگِ غرب به چه صورت بوده، چه گونه به ما داده شده و چه صورت‌هایی در فرهنگِ ما به خود گرفته است؟ فکر می‌کنم زمانی که غرب شروع کرده در موردِ خودش صحبت کردن، «تجدد» را به صورتِ «امروزی بودن» مطرح کرده. یورگن هابرماس حرفِ خیلی جالبی می‌زند، می‌گوید که: «هگل اولین فیلسوفی است که مفهومِ مدرنیته یا تجدد برایش مطرح می‌شود و به صورتِ فلسفی آن را مطرح می‌کند، زیرا هگل اولین فیلسوفی است که مسأله‌ی امروزی بودن فلسفه و این که فلسفه‌ی حقیقتِ زمانِ خودش است را مطرح می‌کند.» فکر می‌کنم امروز هم برای ما مسأله‌ای که مطرح است، همین «امروزی بودن» است. چون ما وقتی داریم درباره‌ی مسأله‌ی تجدد فکر می‌کنیم، باید بینیم این مفاهیمی که امروز با آن زندگی می‌کنیم چه قدر امروزی‌اند، به مفهومِ صحیحِ بینشِ هگلی کلمه. همچنین اگر غرب توانسته از طریقِ فرهنگ و ایده‌هایش بر ما تسلط پیدا کند، به این دلیل است که همیشه ایده‌ها و افکارش امروزی بوده‌اند و میانِ جاه‌طلبی‌هایِ فلسفی و هدف‌هایِ جهانی‌اش یک نوع همترازی وجود داشته است. حتی موقعی که غربی‌ها به شرق نگاه می‌کردند، کاری که شرقی‌ها کمتر کردند، اینکه چه استفاده‌ای می‌توانستند این‌ها از فلسفه‌ی شرق بکنند، خودش خیلی جالب است. مثلاً در قرنِ نوزدهم افرادی مثل نیچه و شوپنهاور فیلسوفانی هستند که به فرهنگِ شرق توجه دارند. اما استفاده‌ای که

آن‌ها از فرهنگِ شرق می‌کنند در واقع در راستایِ فلسفه‌ی خودشان قرار می‌گیرد، یعنی نمی‌آیند خودشان را در بُعدِ هستی‌شناختیِ فرهنگِ شرق بگذارند، بلکه می‌آیند از ایده‌هایِ شرقی استفاده می‌کنند (مثل ایده‌هایی که شوپنهاور از بودیسم گرفت)، و آنها را در فرهنگِ فکری و فلسفیِ خودشان قرار می‌دهند، یعنی درست همان کاری که در قرونِ وسطا با متونِ عربی کردند و ما نتیجه‌اش را در نظامِ فلسفیِ جدیدی مثل اندیشه‌ی دکارت می‌بینیم. پس همیشه چنین رابطه‌ای بین شرق و غرب بوده. غرب همیشه توانسته به دلیلِ جهان‌بینیِ کلی‌تر و جامع‌تر خود از فرهنگِ شرق استفاده کند، برایِ اینکه بتواند فکرِ اصلیِ خودش را پیش ببرد و آن فکرِ اصلیِ مسأله‌ی «خودمختاریِ انسان» است. از رنسانس به این طرف غرب به مسأله‌ی مقام و مرتبه‌ی خودمختارِ انسان در جهان اهمیت داده که در مکتبِ اومانیسم هم مطرح می‌شود.

بابک احمدی: صحبت من کمی از بحثی که تا اینجا مطرح شده دور می‌شود. به گمان من فقط موقعیتِ ما شرقی‌ها بحرانی نیست، بلکه بحرانِ موقعیتی جهانی است. اندیشه به این بحرانِ خصلتِ جهانی یافته است. نکته‌ی خاصِ رابطه‌ی شرق با مدرنیته‌ی غرب که ذهنِ نسلِ پیشِ روشنفکرانِ ایرانی را چنان مشغول کرده بود جای خود را به تفکرِ درباره‌ی آن مسائلی داده است که اکنون ذهنِ سرآمدانِ روشنفکرِ غرب را انباشته است. اکنون بحرانِ مدرنیته خود موضوعِ خردورزیِ فلسفی و فکرِ انتقادی شده است. برداشتِ پسامدرن در حکمِ انتقاد از مدرنیته است و باید روزگارِ طولانیِ مدرنیته را به یاریِ این انتقاد شناخت. در واقع پسامدرنیسم در حکمِ خودآگاهیِ مدرنیته است. نشان می‌دهد دوره‌ای که آن‌الگوی هم‌درخشان و هم‌فریبنده‌ی تجدّد در غرب ساخته می‌شد، گذشته است، یعنی دوره‌ای که در آن جامعه‌ی مدنی آرام-آرام بر دولت استیلا می‌یافت، در مناسباتِ اجتماعی حکومتِ قانون پیدا می‌شد فردگرایی اهمیت می‌یافت. دوره‌ای که ایده‌های لیبرال و اومانیستی به اشکالِ مختلف پیدا می‌شد و جنبش‌هایِ عظیمِ اجتماعی به راه می‌افتاد و مهم‌تر از همه فردگرایی شکل می‌گرفت و باور به اندیشه‌ی علمی و پیشرفت، عقل را شاه جهان

می‌کرد. آن روزگار گذشته، و حالا ما در دل بحران زندگی می‌کنیم. در عرصه‌ی فکر، ابژکتیویسم دیگر پذیرفته نیست. با هوسرل عینیت علم زیر سؤال رفت، هیدگر ناتوانی موقعیت خرد علمی را در برابر مسأله‌ی تکنولوژی نشان داد، در همان زمان آدورنو و هورکهایمر از خردبازاری نقد کردند و آرمان‌های دوران روشنگری را جز خواب و خیال ندیدند. امروز دیگر به جایی رسیده‌ایم که قطعیت از میان رفته و هیچ یقینی در کار نیست. پس آن اصول اولیه‌ی جهانی که در چند قرن ساخته شده بود به هم ریخته است. البته این یک جانب بحث است. از سوی دیگر گونه‌ای خوشبینی هم وجود دارد، بی آنکه منکر بحران شود. مثلاً هابرماس استدلال می‌کند که آنچه در روزگار روشنگری پیش آمد فردگرایی به معنای دقیق آن نبود و امروز در گذر از خرد پراتیک به سوی خرد ارتباطی به نوع عالی چیزی می‌رسیم که باید روشنگری پیش می‌آورد و نیاورد. او روزنه‌ی امیدی باز می‌کند و می‌گوید که صورت‌بندی سرمایه‌داری تنها فورم‌اسیون اجتماعی است که صلاحیت و مشروعیت خود را از گونه‌ای طرح خردگرایی به دست می‌آورد، در نتیجه می‌شود با آن از زاویه‌ی همین خردگرایی بحث کرد.

حالا ما به عنوان آدم‌هایی که این سر دنیا نشسته‌ایم مباحث دهه‌ی گذشته درباره‌ی بحران مدرنیته برایمان اهمیت می‌یابد، پس از آن دنیای بسته‌ای که برایمان ساخته‌اند بیرون می‌آییم، یا باید بیرون بیاییم. بحث برای روشنفکر جهان سومی همان است که برای متفکر غربی در جهان پس از مدرنیسم. می‌پرسیم: آیا الگوی مدرنیته الگوی درستی بود؟ آیا جهانی که ساخت که در آن گولاگ و آشویتس هم جای گرفت، و در آن کنترل علم از دست‌مان خارج شد و نیروهایی به حرکت درآمد که نتوانستیم همه را پیش‌بینی کنیم و بعد نتوانستیم همه را کنترل کنیم اصلاً جهان خوبی بود؟ اینجاست که بحث از خرد و فلسفه‌ی سیاسی فراتر می‌رود. در این زمینه‌ی خاص آزادی، حکومت قانون، برابری شهروندی، دولت استوار به نمایندگی دولت مسؤل در برابر همگان، البته مهم است و به یقین خواست سیاسی ماست. اما نکته اینجاست که بحث فراتر از این همه می‌رود. سویه‌ی منفی مدرنیته را باید دید. چون بحران آن قدر

عمیق است، آن قدر جهانیست که دیگر ما و آنهایی نمی‌شناسد، عقب‌افتادگی و پیشرفته یکسان با آن روبه‌رو می‌شوند، ناگزیراند با هم مکالمه، بحث و چاره‌جویی کنند.

آشوری: من با بخشی از نظر آقای بابک احمدی موافق‌ام و با بخشی موافق نیستم. موافق‌ام که الآن بحران جهانی در جریان است و همه در بستر یک بحران جهانی حضور داریم، ولی در فهم محلی، منطقه‌ای، مکانی مسایل ما یکی و یکسان نیستیم. آنچه این بحران جهانی را پدید آورده که ما هم اکنون در بسترش هستیم از جهانگیر شدن آن چیزی سرچشمه می‌گیرد که در قرن هفدهم در اروپا آغاز شده و در قرن نوزدهم با کولونیالیسم اروپایی سراسر کره‌ی زمین را پیموده و تمامی آنچه را که سپس نام‌اش «بشریت» شده در خود شریک کرده، به همه چیزهایی داده و همه را از بستر تاریخی-فرهنگی‌شان، از زمین خودشان جدا کرده است. تمامی مسایل جهانی امروز، مانند انفجار جمعیت، رشد سراسر آور شهرهای غول‌آسا و بشریتی که در سراسر کره‌ی زمین تشنه‌ی دستاوردهای مادی و تکنیکی مدرنیّت است همه ریشه‌اش آنجاست؛ ریشه‌اش آنجاییست که اومانیزم مُدرن زاییده شده. مدرنیّت غولی را از شیشه آزاد کرده که نام‌اش انسانیت است، غولی که دامنه‌ی اراده و فهم‌اش محدود به اراده و عقل الهی بود، اما پس از آن نامحدود انگاشته می‌شود. این غول نخست در اروپا پدیدار شد، اما میدانِ اندیشه و عمل‌اش مرز نمی‌شناسد، یعنی عالم‌گیر است، و آنچه را که به نام علم و شناسایی دنبال می‌کند مرز ندارد. همه چیز را در همه جا می‌خواهد بشناسد و بنابراین همه‌ی چیزهای عالم «اُبژه»ی آن «سوژه» هستند از جمله همه‌ی جهان بیرون از جهان خودش و همه‌ی جهان خودش هم اُبژه‌ی علم است و این علم و تکنیک زاده‌ی آن را به همه‌ی جهان صادر کرده و همه جا را زیر و رو کرده است.

اما فرقیست بین آنجا که مدرنیّت در بستر طبیعی تاریخی خود به صورت ارگانیک شکفته و مراحل رشد خود را به صورت منطقی طی کرده دستاوردها و آثار آن لایه به لایه روی هم انباشته شده است. ولی هنگامی که عناصر آن بی‌زمینه‌ی

مناسب تاریخی و بدون ترتیب زمانی و منطقی به جاهای دیگر صادر شده بنیان‌های جهان‌هایی را به هم ریخته و در و دیوارِ ذهنیت‌های پیش‌مُدرن را درهم شکسته و پریشانی و آشوب ایجاد کرده. ما فراورده‌های این پریشانی و آشوب هستیم چه در سطح اجتماعی، چه در ذهنیتِ تکِ تکِ مان.

بنابراین، من گمان نمی‌کنم با بحثِ پُست-مُدرنیته ما بتوانیم مسأله‌ی خودمان را بفهمیم. البته شاید گذار از مُدرنیته، یک ضرورتِ جهانی باشد ولی نه با پُرسرفت به دنیای پیش-مُدرن، بلکه گذارِ جهانی به پَس-مُدرنیّت ناگزیر از خلالِ مُدرنیّتِ جهانگیر می‌گذرد. به هر حال آنچه امروز در جهان می‌گذرد حاصلِ عملکردِ انسانِ مُدرن و صدورِ عناصرِ مادی و معنویِ مُدرنیّت به سراسرِ جهان است. روزگاری در اواخرِ قرونِ وسطا هنگامی که از روستاها و محیط‌های فئودالی به شهرها روی می‌آوردند شعارِ معروفِ شان این بود *Stadtluft macht frei*: «هوای شهر آزاد می‌کند»، ولی امروز هوای شهر خفه می‌کند بر اثرِ تراکمِ جمعیت، تراکمِ ماشین و این همه کثافت. ولی باز همچنان هجوم به طرفِ شهر هست چون همه آن چیزهایی را می‌خواهند که انسانِ مُدرن در شهر به وجود آورده و انسانِ مُدرن انسانِ شهرنشین است. همه آن ابزارها و وسایلی را می‌خواهند و همه‌ی آن آسایش‌ها و نعمت‌هایی را می‌خواهند که دستاوردِ مُدرنیّت و تکنولوژیِ مُدرن است و عمده‌ی آن در محیطِ شهرها پیدا می‌شود. برای مثال، در دورانِ انقلابِ فرانسه «اعلامیه‌ی حقوقِ بشر و شهروند» صادر شد. آن موقع در آن اعلامیه انسانِ اروپایی درباره‌ی خودش صحبت می‌کرد، آن بشری که آن جا به آن اشاره می‌شود، در واقع انسانِ اروپایی است، ولی آن اعلامیه سپس به «اعلامیه‌ی جهانیِ حقوقِ بشر» تبدیل شد و امروزه همه‌ی مردمانِ روی زمین، از آنهایی که در اعماقِ جنگل‌های آمازون و افریقا زندگی می‌کنند تا هر جای دیگر، همه، خودشان را مصداقِ آن مفهوم از بشریت که در آن اعلامیه آمده است می‌دانند و ما هم خودمان را از مصداق‌های آن می‌دانیم ولی زمینه‌ی ذهنی ما نسبت به حقوق و قانون از جای دیگری می‌آید که زمینه‌ی ذهنیِ مُدرن نسبت به حقوق و قانون نیست. بنابراین، ما برای اینکه مسأله‌ی خودمان را بفهمیم ناگزیریم به

تاریخِ خودمان برگردیم، به گذشته‌مان برگردیم، ببینیم این ماجرا در میان ما از کجا و چه گونه آغاز شد. ما کجا بودیم و آنچه آمد چه بود و چه گونه آمد و چه گونه در ذهنیت و روان ما نشست و چه گونه بستر کنونی ذهنی و تاریخی ما را ساخت. برای روشن شدنِ مطلبِ مثالِ دیگری بزنم. از دکارت تا، مثلاً فوکو و دریدا، فاصله‌ی زمانی زیادی است که در این فاصله ذهنیت و زبانِ مُدرن با کوششِ پیگیرِ شگرفی به مسائل خود پرداخته و زبانِ گفتمانی (discursive) خود را در حوزه‌ی فلسفه و علوم ساخته و پرداخته و هر چه کامل تر و پیچیده تر کرده است. اما امروزه همه‌ی این دستاورد چند قرن با تمامیِ مسائلِ فکری و زبانی اش رویاروی ما ایستاده و ما امروزه می‌خواهیم آنها را به زبانِ خود برگردانیم. ولی اهل فن می‌دانند که این کار چه کار ناممکن یا دستِ کم دشواری است و زبانِ ما که می‌خواهد دکارت و کانت و هگل و نیچه و هایدگر و فوکو و دریدا را با هم جذب کند، دچار چه بحرانِ درونی است و کار ما بیشتر به لال‌بازی می‌ماند تا ترجمه، و تصورِ هم‌زبانی میان ما و آنها تا حدِ زیادی ساده‌انگارانه است. درست است که امروز با بشریت بحران‌زده‌ای روبه‌رو هستیم و با بحرانی که جهانی شدنِ تکنیکِ مُدرن پدید آورده، اما در همین جهت، مسایلِ موضعیِ خودمان را هم داریم و فهمِ موضعیِ مسأله‌ی ما، به عنوانِ بخشی از بشریت ناگزیر به طرفِ تحقیق و تفکر راجع به مسأله‌ی خودمان می‌کشد و این مسأله دز بنیاد این است که ما به هر حال مُدرنیّت را می‌طلبیم یا دستِ کم دستاوردهایِ مادی و تکنیکی اش را، اما برای جذب و گوارشِ همین هاست که هزار گرفتاریِ اجتماعی و ذهنی داریم. بنابراین، این بحث که کیستیم و کجاییم و نسبتِ ما با مُدرنیته چیست، هنوز بحثِ اساسی ماست. برخلافِ نظرِ شما که معتقدید در واقع ما خیلی سال است از بحثِ غرب‌زدگی گذشته‌ایم، من بر آنم که هنوز نگذشته‌ایم، ما هنوز از فهمِ ایدئولوژیکِ مسأله‌ی خودمان نگذشته‌ایم و به فهمِ علمیِ آن نرسیده‌ایم.

عضدانلو: در این صحبت‌هایی که شد مطرح شد که ما در بسترِ تاریخِ غرب هستیم که جناب جلالی مطرح کردند. آقای آشوری هم مقداری این مسأله را به طورِ ضمنی اصلاح کردند که ما در بسترِ تاریخِ مُدرنِ غرب هستیم نه در بسترِ تاریخِ غرب به طورِ

کلی.

آشوری: این همبستری البته آثارِ ناخوشایندی هم داشته و بچه‌های بدی در دامانِ ما گذاشته!

عضدانلو: شما از جهانِ باز و جهانِ بسته صحبت کردید، جنابِ آشوری، که بسیار مسأله‌ی جالبی است که غرب هم روزگاری در جهانِ بسته‌ای بود و سپس واردِ جهانِ باز شد، منتها چه‌طور شد که ما نتوانستیم همزمان با آن‌ها از جهانِ بسته واردِ جهانِ باز بشویم؟

جلالی: ما سه تا لغت داریم: یکی مُدرن است، یکی مُدرنیته، یکی مُدرنیسم. من چندی پیش یک بحثِ کوچکی خواندم که اینها فرق‌هایی دارند. من می‌خواهم از فرصت بهره بگیرم و از آقایان بپرسم فرقِ مُدرن، مُدرنیته و مُدرنیسم چیست این واژه‌ها از چه تاریخی به کار برده شده و در چه مفهومی؟ و آیا بین آنگلسا کسن‌ها و بین فرانسوی‌ها یک جور به کار برده شده یا نه؟ من می‌دانم که در حوزه‌ی هنر کاربردشان در میانِ آنگلسا کسن‌ها و فرانسوی‌ها فرق دارد. و می‌بینیم که «مُدرنیّت» هم به کار می‌برید که نصفش فرنگی و نصفش عربی است. شأنِ نزولِ این ترکیب چیست؟ موضوع دوم که به ذهنم می‌رسد این است که اگر جامعه در کلّ دچار این بن‌بستِ غرب‌زدگی هست، آیا برای افرادی امکانِ رستگاری هست که از این غرب‌زدگی دربیایند و به یک اصالت (authenticité) برسند که واقعاً خودشان باشند و ضمناً خودِ شرقی‌شان باشند که از غرب هم مایه گرفته باشد. دلم می‌خواهد شما امیدی در این زمینه به من بدهید. چون من به هر حال می‌دانم که از راهِ غرب به شرق آمده‌ام ولی در عینِ حال خودم را شرقی می‌بینم.

آشوری: آنچه در ذهن من درباره‌ی کلمه‌ی مُدرن هست این است که این کلمه در زبانِ لاتینِ قدیم هم هست و در نوشته‌های سیسرون هم آمده است، ولی گویا از قرنِ هفدهم است که اصطلاحِ les temps moderne باب شد. از آن زمان فرقی میانِ تاریخِ مُدرن و قرونِ وسطا گذاشتند. قرنِ هفدهم آغازِ هشیاری به این است که دورانِ دیگری در تاریخ آغاز شده و نوع انسانیّت دیگری بر روی صحنه آمده و اما میان

«مدرنیته» و «مدرنیسم» تفاوتِ ظاهراً خیلی دقیقی نباید باشد.

درباره‌ی مدرنیته عرض شود که این پسوند «یت» که در فارسی هست، و گویا اصلش عربی‌ست، بعضی‌ها معتقدند اصلِ هند و اروپایی یا هند و آریایی دارد، از آن پسوندهایی‌ست که باید توسعه‌اش بدهیم و از آن به عنوان یک پسوند «اسم‌ساز» استفاده کنیم که خیلی جاها به کار می‌آید، بخصوص آنجاهایی که «یی» نسبت فارسی نمی‌چسبد به «یی» مصدری. مثلاً فرض کنید اگر بخواهیم از «همگانی» اسم بسازیم باید بگوییم «همگانی بودن»، ولی می‌شود گفت: همگانیت، همان‌طور که می‌گوییم ایرانیت و حتا خریته و امثال اینها. این از آن پسوندهایِ فعالی‌ست که زیاد به کار می‌رود و به آن خیلی هم نیاز داریم. (یکی از نیازهایِ جهانِ مدرن هم این است که متناسب با جنب و جوش علمی و فنی و اجتماعی و جز آنها، زبان هم باید جنب و جوش داشته باشد و نیازهایِ زبانی را می‌باید، البته بر اساس اصولی، چکش‌کاری کرد و با مهندسی زبانی ساخت.) مدرن، به نظر من معادلی ندارد و ما نمی‌توانیم با «نو» و «جدید» معنایِ مدرن را برسانیم، خود کلمه را باید بگیریم. و وقتی خود کلمه را گرفتیم به عنوان کلمه‌ای که به آن نیاز داریم و در سیستم زبان آمده، می‌توانیم مثل یک کلمه‌ی فارسی با آن رفتار کنیم و، مثلاً، مدرنیته از آن بسازیم. من «هستیته» در معارفِ بهاء ولد دیده‌ام. می‌توانیم به جای «مدرنیته» بگوییم مدرنیته.

و اما مدرنیسم شاید بیشتر به معنای گرایش ذهنی و فکری و عملی‌ست نسبت به مدرنیته. ولی مدرنیته حالت یا وضعیتِ مدرن بودن است.

در موردِ مسأله‌ی دوم شما باید بگوییم که فرد البته می‌تواند سطح آگاهی‌ای بالاتر از جامعه داشته باشد. یعنی ذهنیتِ جمعی مقدار زیادی غریزی و خام و ابتدایی‌ست نسبت به ذهن فردی که می‌تواند باریک‌اندیشی بکند. بنابراین در یک جامعه‌ی غرب‌زده یا هر چیزی زده کسانی می‌توانند از آن گیر و گرفتاری رد بشوند. اگر کسی جوینده و اهل دانش باشد و پی‌گیری بکند می‌تواند خودش را از وضعیتِ ناهنجارِ همگانی در بیاورد. دست و پا زدن من هم در این جهت بوده که بتوانم خودم را از این وضعیتِ ناهنجارِ ذهنی که همه چیز در آن گنگ و مبهم و پادرهاست، در

بیاورم و بتوانم به دیدگاه‌های روشنی نسبت به وضع کلی‌مان برسم. فهم هر شرایطی زمینه‌ای است برای گذر از آن مرحله. بله، این برای افراد ممکن است و به همین دلیل افراد پیشرو جامعه‌اند.

آنچه *authenticité* گفتید، که می‌توانیم «اصالت» ترجمه‌اش کنیم، رسیدن به اصالتی که دنبال‌اش هستیم به عنوان، مثلاً، ایرانی یعنی داشتن نگاه خاص به جهان ممکن است. چنانکه هدایت یک نمونه‌ی خیلی درخشان همین ماجراست. در بوف کود عناصر ادبی مدرن و نوع نگاه مدرن به زبان و ادبیات می‌آید و ترکیب می‌شود با ایماژهای جهان ما یا نیما یا سپهری یا اخوان و دیگران در کار شعر، یک نوع اصالت دنیای ما را منعکس می‌کنند. من گمان می‌کنم اگر از مراحل بیمارگونه‌ی این آمیختگی بگذریم و به ذهنیت روشنی برسیم، احتمالاً آنچه از نظر فرهنگی و تاریخی در ما اصالت دارد، نقش اساسی بازی خواهد کرد، چنانکه در هنر می‌بینیم، مثلاً، در نقاشی و معماری در ترکیب با مدرنیته نوعی اصالت و شخصیت ایرانی دارد خودنمایی می‌کند. اکنون ما همه پریشان و درگیر - داریم و جامعه تب‌زده و بحران‌زده است. ولی اگر بتوانیم از این بحران به سلامت بگذریم و افق‌های روشنی پدیدار شود، که ریشه در تاریخ و فرهنگ ما دارد، چیزهای دیگری بیرون خواهد داد که به صورت درست و اصیل رنگ جهان ما را داشته باشد.

بابک احمدی: بگذارید به مسأله‌ای که به گمانم مسأله‌ی اصلی‌ست برگردیم یعنی به بحران مدرنیته. درک موقعیت بحرانی امروز، کلید شناخت تاریخ مدرنیته است. بازگشت از این بحث به درک نسبت ما با غرب (و آنچه به غرب زدگی معروف شده) فراموش کردن بنیان زندگی امروز است. فوکو در مقاله‌ای با عنوان «روشنگری چیست؟» درباره‌ی رساله‌ی مشهور کانت با همین عنوان نکته‌ی بسیار مهمی را مطرح می‌کند. او به تأکید می‌گوید که پرسش اصلی برای کانت این است: زمان حاضر چیست؟ یعنی الآن اینجا چه اتفاق می‌افتد؟ این دانش به حقیقت امروزی هسته‌ی اصلی فلسفه‌ی مدرن است. در قرن ما، در ایران روشنفکرانی بودند که اندیشه‌ای «روزآمد» داشتند، یعنی به زبان روزگارشان با دنیای معاصرشان گفت‌وگو

می کردند. هدایتی داشتیم که کافکا می خواند و ترجمه می کرد، وقتی کافکا هنوز چندان شناخته نبود. نیمایی داشتیم که به هر حال با شعر و اندیشه دوران اش آشنا بود. از حدّ افراد که به حدّ اجتماعی برسیم می بینیم که به راستی آگاهی ناموزون است. هرگز تکامل آگاهی اجتماعی شکل ارگانیک و موزون ندارد. در رویارویی با هر اندیشه و هر فرهنگی پاره‌هایی را می گیریم، بخش‌هایی رها می شوند و جا می مانند. آموزش فرهنگی، تاریخی نیست. در مسیر ترجمه‌های متون فلسفی به زبان ما پیش از آنکه کانت بیاید، سارتر آمد. ما نمی توانیم این دیوار را آجر به آجر دوباره بسازیم. تا حدودی بر اساس سلیقه‌ی خود، و تا حدودی هم بر اساس نیازهای روز می سازیم و می آموزیم. از همان فوکو آموخته‌ایم که تکامل فکر در غرب نیز ارگانیک، لحظه به لحظه و پیوسته نبوده است. اهمیت فوکو و ساختارگرایان در این است که منطقی ناپوستگی را کشف کرده‌اند و «گسست شناخت‌شناسانه» را.

بنا به همین منطقی ناپوستگی باید روزگار پسا‌مدرن را شناخت. تنها بر اساس آگاهی پسا‌مدرن می توانیم دریابیم که چه چیزها از سنت باقی مانده و چه چیزها از میان رفته است.

جلالی: پس به نظر شما این مسأله‌ای اصیل است، یعنی برای ما اصیل است و «مسأله‌ای دروغین» نیست.

بابک احمدی: بله من فکر می‌کنم که اندیشه به روزگار پسا‌مدرن برای ما همان قدر اصیل است که برای روشن‌فکر اروپایی یا امریکایی.

رامین جهاننگلو: من دنباله‌ی بحث را از آنجایی که آقای بابک احمدی صحبت کردند ادامه می‌دهم، با اشاره به سؤال آقای بیژن جلالی درباره‌ی کلمه‌ی مدرنیته. فکر می‌کنم با روشن کردن این کلمه بحث ما نیز روشن تر می‌شود. کلمه‌ی مدرن از کلمه‌ی لاتینی mode می‌آید که به معنای «تازه و جدید» است. من در قسمت اول بحثم به این مطلب اشاره کردم که مسأله‌ی اصلی مدرنیته مسأله‌ی «امروزی بودن» است. حتماً آن جمله معروف رمبو (Rimbaud) را به خاطر دارید که می‌گوید:

«حتماً مدرن باید بود»: «Il faut être absolument moderne». منظور

رمبو از این جمله درست همین «امروزی بودن است». یعنی من رمبو به عنوان شاعری که دارم در دوران خودم شعر می‌گویم، می‌خواهم بینم امروزه چه گونه می‌توان شعر گفت و معیارهای شعری من امروز چیست؟ پس مسأله‌ی اصلی ما امروز بودن است. این مسأله‌ی کانت نیز بوده است. اگر کانت مقاله‌ای می‌نویسد تحت عنوان «روشنگری چیست؟» بیشتر به این دلیل است که مسائل فلسفی زمان خودش را مطرح کند یا اینکه بهتر بگوییم مسائل زمان خودش را به صورت فلسفی عنوان کند. اینجا من از صحبتی که آقای بابک احمدی کرد فاصله می‌گیرم چون فکر می‌کنم آن بحرانی که ما دچارش هستیم که تمام تمدن بشری نیز دچارش است در واقع بر می‌گردد به محتوای پرومته‌ای و مفیستوفلیک مدرنیته. یعنی مثلاً مسأله‌ی تکنیک از دید هایدگر که به صورت تقدیری سیاره‌ای مطرح می‌شود یا مثلاً واقعیت سیاسی تاریخی مثل آشویتس و گولاگ، اینها مسائلی‌ست که شامل حال همه‌ی افراد بشر می‌شوند. ما طبیعتاً در این بخش از مسائل مدرنیته سهیم هستیم. ولی بخش دیگر مدرنیته بحران است که فلسفه‌ی غرب خودش با خودش درگیر است که من فکر می‌کنم مادر آنجا از آنها جدا هستیم، برای اینکه آن بحرانی که روشنفکر غربی عصر حاضر در رابطه با مفهوم «پایان تاریخ» صحبت می‌کند (اشاره‌ی من در اینجا به نظر فوکویاما است) برای ما از معنای دیگری برخوردار است. ما در واقع از نظر فلسفی در مبداء تاریخی که آن‌ها از پایان‌اش صحبت می‌کنند قرار گرفته‌ایم. «پایان تاریخی» که فوکویاما به دنبال هگل، الکساندر کوژو از آن صحبت می‌کند یک بُعد سیاسی مهم دارد که اتفاقاً برای ما مهم‌ترین قضیه است. من فکر می‌کنم مهم‌ترین بُعد مدرنیته برای ما بُعد سیاسی آن است. ما در حال حاضر در ایران در یک جامعه‌ی فردگرا نیستیم، بلکه در جامعه‌ای مونیس (moniste) یکتاگرا و حتا به قول لویی دومون (Louis Dumont) جامعه‌ای تمام‌گرا (holiste) هستیم. پس مسائلی که در فلسفه‌ی سیاسی غرب مطرح شده، برای ما هنوز مطرح نشده است، چون ما هنوز به شکل فلسفی از آن مفاهیم عبور نکردیم. مسأله‌ی امروز برای ما رابطه‌ی بین جامعه‌ی مدنی و دولت است، در حالی که برای غربی‌ها، از انقلاب فرانسه به این طرف، روشن بوده است، حتا فیلسوفی چون

هگل به آن محتوای فلسفی هم داده است. پس به این نتیجه می‌رسیم که لحظه‌های تاریخی مدرنیته را نمی‌توان پشت سر گذاشت و فقط از دیدگاه پست‌مدرن نمی‌شود مدرنیته را مطرح کرد. من موافقم که باید با روشنفکران و اندیشمندان غربی وارد بحث و گفت‌وگو شد. ولی برای اینکه بتوانیم با آنها از در گفت‌وگو در آییم باید در سطح فکری و فلسفی آنها قرار بگیریم و باید این توهم و خیال را از خودمان دور کنیم که در سطح فکری و فلسفی آنها هستیم، چون ما در واقع مصرف‌کننده‌ی اندیشه‌ی قرن بیستم هستیم، نه تولیدکننده‌ی آن. پس عجیب نیست که الگوها و معیارهای ما برای دنیای امروز کهنه شده باشند، چون ما الآن بیش از سیصد-چهارصد سال است که مفهوم فلسفی مدرنی به جهانیان عرضه نکرده‌ایم. به همین دلیل مجبوریم از روش و داده‌های غرب برای فهم و شناخت دنیای امروز استفاده کنیم، بویژه که بدون شناخت فرهنگ امروز جهان قادر به شناخت خودمان نیز نخواهیم بود. واقعیت این است که غرب بر ما تسلط دارد. غرب از نظر فرهنگی و اقتصادی بر ما تسلط دارد و اگر بگوییم ندارد، سرمان را زیر برف کرده‌ایم تا ما جارا نینیم. ولی بیایم ببینیم ما در پنجاه سال اخیر چه چیزی از غرب گرفته‌ایم. می‌توانیم بگوییم که ما از غرب اسلحه‌ی مدرن‌اش را گرفتیم، ویدئویش را گرفتیم، کامپیوترش را گرفتیم، تکنولوژی‌اش را گرفتیم، ولی آن ذهنیتی که اینها را به وجود آورده نگرفتیم، آن «اپیستمه» (epistemé)ی ذهنیت و معرفتی که پشت‌اش بوده نگرفتیم. پورنوگرافی غرب را می‌گیریم، ولی آیا ذهنیت ادبی و هنری که پشت این پورنوگرافی هست را هم می‌گیریم؟ نه. ما فقط از غرب ویدئوی پورنوگرافیک را می‌گیریم، ولی به نویسندگانی مثل مارکی دوساد (Marquis de Sade) یا گومبروویچ (Gombrowitz) توجه نمی‌کنیم. پس ما در رابطه‌ای ناموزون با غرب به سر می‌بریم و فکر می‌کنم بر خلاف عقیده‌ی آقای بابک احمدی امروزه در ایران در یک منطق فرهنگی قرار نداریم، بلکه با نوعی نیهیلیسم دست و پنجه نرم می‌کنیم. بعضی از جوان‌های ما دیگر هیچ ارزشی برای‌شان مطرح نیست، نه ارزش فرهنگی برای‌شان مطرح است، نه ارزش اخلاقی و نه ارزش سیاسی و این درست به این خاطر است که این‌ها سعی نکردند

غرب را بشناسند و با آن وارد گفت‌وگو بشوند، بلکه ناامیدیِ خود را با یک وضعیتِ مصرفیِ تام توأم کرده‌اند. ولی مسأله‌ی ما فقط مصرف نیست، بلکه بیش از پیش شناخت و سنجش ایده‌ها و مفاهیم تمدنِ غرب است.

احمد رضا خادمی: آنچه من می‌خواهم بگویم بحث را از حالتی که دارد اندکی دور می‌کند. پرسش من پیرامونِ روشنگریِ مفاهیم است، دقیق‌تر بگویم، به یکی از مفاهیم بنیادیِ بحث نظر دارم. اینجا بسیار گفته شد که ما در مقابلِ جهانِ مدرن چه باید بکنیم؟ تکلیفِ ما در مقابلِ مدرنیّت چیست؟ ما چه گونه می‌توانیم مدرن بشویم؟ پیش از هر چیز این «ما» به اعتبارِ انسانِ مدرن سنجیده می‌شود. یعنی مدرنیّت را همچون تقدیری تاریخی، تقدیری سیاره‌ای پذیرفتن که خود در بحثیِ روشمند محلّ پرسش و گفت‌وگو است. سنجشِ این «ما» به اعتبارِ انسانِ مدرن ما را ناگزیر از تحلیلِ عناصرِ بنیادیِ تفکرِ غربی و بینشِ شرقی، یعنی دو برداشت و دریافتِ کلی از جهان هستی می‌کند. که من آشکارا چنین توانی در خود نمی‌بینم، آنچه می‌گویم تنها اشاره‌ای به بنیادهاست. از یک سو انسانِ مدرن را داریم، انسانی که تفکر و زیست‌اش در بستری طبیعی بوده است با رویکردی به خرد، تاریخ، حرکت، فعلیّتِ پرسش، مفاهیم مکانیکی، اراده و شورِ شناخت یعنی ذاتِ معنویّتِ انسانِ مدرن، موجودی که عیان در منظرِ تماشاقت و این حاصلِ نگریستن و بازنگریستن‌اش در خود به عنوان اُبژه‌ی شناخت است. و در سویِ دیگر «ما» را داریم که به دلیلِ پرتاب شدن از بسترِ طبیعیِ بینش و زیست‌اش نمی‌توان بی‌اما و اگر از آن سخن گفت. این نه‌همانیِ این «ما» پیچیده‌اش می‌کند و تعریف‌اش را سخت لازم تا بدانیم از که سخن می‌گوییم؛ این ما اگر نگوئیم چند پاره، دست‌کم دو تکه است: «ما»یی که بوده‌ایم و «ما»یی که شده‌ایم با عناصرِ بینشِ سنتی همچون اسطوره، معاد، استغراق، مشیّت، بداهت، صورِ جوهری، تسلیم و حیرت. اما این عناصرِ نزد مایی که اکنون هستیم در کنار، یا بهتر است بگوئیم، در تعارض با عناصرِ عاریتیِ زیستیِ دیگرگونه دارند. لوی استروس می‌گوید: «این مهم نیست که آدمیان چه گونه به اسطوره می‌اندیشند، مهم این است که اسطوره چه گونه در آدمیان می‌اندیشد، بی‌آنکه بدانند.» اندیشیدنِ مُدام، پنهان و آشکار

این‌گونه عناصر «در» ما حکایتی است. ما «به» همه‌ی عناصرِ تفکرِ مُدرن می‌اندیشیم و در عینِ حال همه‌ی عناصرِ بینشِ سنتی «در» ما می‌اندیشند، بی آنکه بدانیم، یا اگر بدانیم فکرِ چاره‌ای بکنیم. نمودهایِ خارجی و صورت‌هایِ ظاهریِ تمدنِ مُدرن را پذیرفته‌ایم، اما به‌گوهرِ مدرنیّت ره نبرده‌ایم. از برخوردِ این سطوحِ متناقض و متضاد «ما»یی به وجود می‌آید که به گفته‌ی همایونِ فولادپورِ عزیزِ من - که طرحِ روش‌شناختیِ مطالعه‌ی پیرامونِ این موضوع و در واقع طرحِ پرسشِ من از اوست و جایش هم در اینجا سخت خالی است - «ما»یی که شده‌ایم چندان آشفته و شکسته و تکه‌پاره است که دیگر نمی‌توان یکباره از آن آغازید. پرسشِ من کیستی «ما» است. از کدام «ما» سخن می‌گوییم که در مقابلِ مدرنیّت باید چنین بکنیم و چنان نکنیم. آقای آشوری، این «ما» کیست و چیست؟

آشوری: به نظرِ من این مسأله‌ای که آقایِ خادمی طرح کردند بسیار مهمّ است و ما را به مسأله‌ای که در آغاز طرح کردم، برمی‌گرداند و همچنین به مسأله‌ای که سواشِ فکریِ من است و آقایِ بابکِ احمدی چندان اعتقادی ندارند که به آن پرداخته شود یا اساساً موضوعیّتی در این زمانه برایش نمی‌بیند. ولی من گمان می‌کنم هنوز خیلی جا دارد که ما به این مسأله بپردازیم برای فهمِ وضعیتِ خودمان. ولی همان‌طور که مطرح کردند این پرسشِ اساسی است که این «ما» کیست که می‌خواهد چنین و چنان بشود و چنین و چنان بکند. این کلیّتی که از آن صحبت می‌کنیم و «ما» می‌نامیم اش نسبت به آنچه در گذشته بوده کلیّت یکپارچه‌ای نیست. می‌توانیم بگوییم که از یک «ما»یی تمدن و فرهنگِ گذشته‌مان صحبت کنیم در آن تمدن رابطه‌ی ساختاری ارگانیکی است بین مجموعه‌ی آنچه در خود آگاهیِ متفکرانِ اندیشیده می‌شود و در آفرینشِ هنرمندان آفریده می‌شود و در زندگیِ عامه زیسته می‌شود. بین معماریِ بازار و مسجد و خانه و نیز هنجارهایِ اجتماعی و ارزش‌ها و شعرِ حافظ و مولوی یا اندیشه‌ی ملاصدرا و جز آن‌ها تناسب‌هایی هست که می‌شود دید. ولی این «ما»یی که امروز از آن صحبت می‌کنیم مایِ کم - و بیش پاشیده و شکسته و سرهم‌بندی شده‌ای است. مایی که اکنون به نامِ انتلکتوئل با هم سخن می‌گوییم حاملِ ارزش‌ها و مفاهیمی هستیم و با دستگاہ

زبانی‌ای صحبت می‌کنیم که جداست از جامعه‌ی بیرونی. و جامعه‌ای که چهار اسبه دارد به دنبال تکنولوژی و جهان مصرفی مدرن می‌تازد و در هوای آن به شهرها هجوم می‌آورد، از لحاظ درونی و روانی جامعه‌ی شکسته‌ی گسیخته‌ای است و با همان چیزی است که اصطلاحاً به آن می‌گوییم «جهان سوم». یعنی حافظ و مولوی «شرقی» بودند و جهان‌شان جهان شرقی بود، ولی جهان ما «جهان سومی» است. مقصود من از جهان سوم تمام آن لایه‌های معنایی ناخوشایندی است که این مفهوم تداعی می‌کند، یعنی جهان از هم گسیخته، انسان از خود بیگانه، انسان از خود بیزار، انسانی که همواره خودش را با مدلی بیرون از خودش می‌سنجد و دست‌وپایی می‌زند تا مثل او شود، ولی نمی‌شود. از راه‌های کژ و کوزی شیفته‌وار با آن عشق‌ورزی می‌کند یا با آن می‌ستیزد. فهم این وضعیت به عنوان یک وضعیت بحرانی، به عنوان وضعیت درهم شکستگی مهم است. از جمله من که با زبان و مسائل آن سروکار دارم بازتاب مشخص آن را در فضای زبانی مان می‌بینم. این فضای زبانی در گذشته فضای همسازی بود. حتا آنجا که با یاهو گوترین متن‌ها طرف‌ایم. مثلاً فرض کنید تاریخ و صاف که با دشوارترین و پیچیده‌ترین و پرگوترین زبان، کم‌مایه‌ترین مطالب را می‌گوید، باز در جهان خودش جای دارد و زبان‌اش زبانی است که به هر حال برای آدمی که گداهای آن جهان را بشناسد و در آن زندگی بکند و معارف‌اش را به دست بیاورد فهمیدنی است. سرانجام می‌توان زبان‌اش را از تمام این پیچ و تاب‌ها عاری کرد و فهمید که چه می‌گوید. ولی ما اصلاً در دورانی زندگی می‌کنیم که مقدار زیادی اثر آفریده می‌شود که یاهوی مطلق‌اند یعنی در واقع ساخت معنایی ندارند. ساختار زبان و روابط معنایی آن‌ها به هم ریخته است. به دلیل اینکه آن روابط جهان عینی خارجی که باید و از راه واسطه‌ی زبانی به جهان ذهنی درونی بتابد، پریشان و آشفته است. آنجا کابوسی هست آشفته‌گی‌ای هست که خودش را در زبان منعکس می‌کند. همین‌طور که آن جهان بیرونی مثلاً یکباره می‌خواهد از سر‌بینه و دلاک برود به طرف آبگرمکن و جراح و دندان‌پزشک و تمامی آنچه لوازم چنین جهانی است در این گذار دوران آشوبی را طی می‌کند، زبان‌اش هم دوران آشوبی را طی می‌کند و

بسیار چیزها به وجود می‌آید که واقعاً معنا ندارند. اگر آدم دقت کند می‌بیند که خوانندگان ما چه بسا چیزهایی می‌خوانند و وانمود می‌کنند که آنها را می‌فهمند در حالی که واقعاً نمی‌فهمند و این‌ها معنایی ندارد. بسیاری چیزها در عالم فرهنگی تولید می‌شود و میان ما مبادله می‌شود، در حالی که در حقیقت در بسیاری موارد چیزی جز یاوه و باد هوا تولید و مبادله نشده، چون آن عالم معنایی حضور ندارند. ما جماعت روشن فکر این سویی چیزهایی تولید می‌کنیم و سخنانی می‌گوییم که واژگان‌اش به اعتبار فرانس به یک فضای زبانی و یک دستگاه واژگانی دیگر برای ما معنا پیدا می‌کند. چنین مجموعه‌ای و جو ذهنیتی که از مشخصات اساسی‌اش پریشانی و آشفتگی است، همان جو «جهان سومی» است. به نظر من، مخملباف در «ناصرالدین شاه، آکتور سینما» این جو و فضا را خوب دیده، یعنی آن ایماژ شهر فرنگ که ما همه خودمان را به طرف آن پرتاب می‌کنیم از ناصرالدین شاه تا امروز، یک رؤیاست، رؤیایی که با واقعیت‌اش چندان نسبتی ندارد، در واقع ما خوابی درباره‌ی جای دیگری می‌بینیم، ولی با واقعیت آن نسبت درست منطقی نداریم. برای مثال، وقت شناسی کارایی، نظم و قانون‌شناسی از ضروریات دنیای تکنیک است. ما هم تکنیک را می‌خواهیم و آن را به دنیای خودمان می‌آوریم، ولی ترکیب تکنیک با ذهنیت پیش‌مدرن از رؤیای زیبایی آن برای ما کابوسی می‌آفریند که زندگی در کلان‌شهرهای جهان سومی بازتاب روشنی از آن است. بنابراین، این «ما» در واقع یک «ما»ی در حال شدن است، پریشان و بی‌خان و مان. شاید در آینده بتواند شکلی بگیرد ولی در مرحله‌ی گذار چهره‌ی روشنی ندارد و هدایت، به گمان من، رؤیای همین «ما» را در بوف کور دیده و جهان شبح وار بوف کور همین جهان است که در آن قهرمان داستان هم یک شبح است.

عضدانلو: سؤال خیلی جالبی را آقای خادمی مطرح کردند. و به نظر من آقای آشوری خیلی خوب جواب دادند. یعنی آن «ما»یی که مطرح کردند خیلی عالی بود.

آشوری: که مولای درزش نمی‌رود.

عضدانلو: یعنی به دل من خیلی نشست این «ما»ی گیج و گنگ. بعد هم اینجا یک

سؤال‌هایی که البته سؤال نیست و شما پاسخ‌اش را گفتید که ما می‌خواهیم و دست و پای می‌زنیم تا با یک مدل یکی بشویم ولی نمی‌توانیم. سؤال‌هایی که برای من مطرح بود اینکه چرا نمی‌توانیم بشویم، چه چیزی سدّ راه‌مان است که شما در صحبت‌تان به این مسأله پاسخ گفتید که همان گذشته‌های ماست که الآن درهم شده با جریانات جدید و ملغمه‌ای از ما ساخته که امروز درگیرش هستیم.

من در مورد اینکه مدرنیته را باید شناخت هم با آقای جهانگل و هم با آقای آشوری بیشتر موافق‌ام تا با آقای احمدی. ولی نکته‌ای را آقای احمدی اشاره کرد که نباید نادیده بگیریم و آن این است که الآن در غرب یک بحث بین مدرنیته و پست مدرنیته وجود دارد، ما باید از این بحث غافل نباشیم. چیزی که من از بحث جناب احمدی برداشت کردم این بود که ما از طریق این بحث پست مدرنیته می‌توانیم به مدرنیته هم پی ببریم ...

بابک احمدی: یادآوری کنم که بحث من مخالفت با شناخت نیست. اما فکر می‌کنم که این شناخت الآن برای روشنفکر ایرانی در گرو درک مباحثی است که میان روشنفکران غربی جریان دارد. آن مباحث چون بنا به سرشت خود آدم را به گفت-و-گو می‌کشد، ما هم باید کار ذهنی بیشتری بکنیم، بیشتر بخوانیم، بیشتر بیندیشیم و با دنیای امروز درگیر شویم. هر چه هم کشوری از نظر اقتصادی عقب‌مانده باشد، سرآمدان روشنفکری خواهد داشت که به روزگارشان بیاندیشند و تلاش در ادراک آن داشته باشند. به نظر من وضع فرهنگی ما از وضع سیاست و اقتصادمان پیشرفته‌تر است و در گستره‌ی فرهنگی و روشنفکری صرفاً مصرف‌کننده نیستیم.

وقتی هم می‌گویم تکامل آگاهی اجتماعی ناموزون است به همین واقعیت اشاره دارم. ببینید آقای آشوری. خود شما فراسوی نیک و بد نیچه را ترجمه کرده‌اید. کتابی که به گفته‌ی نیچه نقادی است به مدرنیته. کتابی از ژرف‌اندیش‌ترین فیلسوف در آستانه‌ی نقادی به مدرنیته. شما هم از یونان باستان آغاز نکرده‌اید، بلکه به دلایلی که می‌توان آن‌ها را شناخت و درباره‌شان بحث کرد، از فلسفه‌ی معاصر (به دقت و به یقین معاصر) نوشته‌اید. به عبارت بهتر روشنفکر ایرانی در این قرن همواره تلاش کرده که

امروزی باشد، معاصرِ دنیایش باشد. به گمانم این روشنفکر نه آن چهره‌ی آرمانی را دارد که در ذهنِ برخی هست و نه آن چهره‌ی عقب‌افتاده را که در ذهنِ کسانِ دیگری هست. من فکر می‌کنم که چیزی آفریده و همواره مصرف‌کننده نبوده است. کارِ فکری می‌کند و محصولِ کارش از صنعت و تولید مادی جامعه‌اش بارها با ارزش‌تر بوده است. تسلیمِ ناامیدی نشویم. دهه‌ی گذشته بیشترِ فیلسوفان و متفکرانِ غرب درباره‌ی مدرنیته و روزگارِ پس از آن بحث کرده‌اند. ما هم می‌توانیم و باید درگیر این بحث شویم.

رامین جهاننگلو: حرفِ بابکِ احمدی کاملاً درست است که ما امروزه با مسأله‌ی پست مدرنیته روبه‌رو هستیم، ولی این را نباید فراموش کرد که پست مدرنیته را نمی‌توانیم مطرح کنیم مگر اینکه مدرنیته را بشناسیم. ما مدرنیته را هنوز نمی‌شناسیم و نمی‌توانیم هر دو را همزمان بشناسیم، یعنی هم بخواهیم دستاوردهایِ مدرنیته را بشناسیم و به اجرا بگذاریم و هم همزمان آنها را نقد کنیم. برای من اولویتی اینجا وجود دارد، بویژه در بُعد فلسفه‌ی سیاسیِ مدرنیته که بسیار مهم است. بُعد فلسفه‌ی سیاسیِ مدرن برای ما امری حیاتی است. مسأله‌ی دولتِ مدرن برای ما حیاتی است. مسأله‌ی دموکراسی برای ما حیاتی است. پست مدرن‌ها جامعه‌ی دموکراتیکِ غرب را انتقاد می‌کنند، ولی ما هنوز به اینجا نرسیده‌ایم و نمی‌توان بدون دستیابی به دستاوردهایِ مدرنیته از روی آن جهش کرد. من با شناختِ انتقادیِ موافقام، ولی با جهشِ عجولانه و فکرنشده مخالف‌ام. نهرِ باریکی نیست که بتوانیم از روی آن بپریم، پهن‌اور است، حتماً فرو می‌افتیم. این تازه بخشی از مسأله است. بخشِ دیگر مسأله‌ی آموزش است. درست است که خواندنِ آثارِ متفکرانی چون دریدا، لیوتار، فوکو و دیگران به ما کمک می‌کند که بتوانیم بهتر و با ذهنی روشن‌تر بحثِ مدرنیته را مطرح کنیم، ولی ما نمی‌توانیم با آن‌ها گفت‌وگویی داشته باشیم، چون از افرادی صحبت نمی‌کنند که ما هنوز می‌شناسیم و یا با فیلسوفانی در جدل هستند که هنوز آثارشان به فارسی ترجمه نشده است. یعنی باز در یک محدوده‌ی بسته از اهلِ راز می‌مانیم و فقط کسانی که مثلاً هایدگر، هگل، کانت و نیچه را به زبانهایِ دیگر خوانده‌اند، می‌توانند بحث

اندیشمندانی چون دریدا، لیوتار و دیگران را بفهمند و ما این بحث را هیچ‌گاه نمی‌توانیم اجتماعی کنیم. پس مسأله‌ی مهمی که ما با آن روبه‌رو هستیم این است که اول به تاریخ فلسفه‌ی غرب پردازیم، بعد به پست مدرنیسم به معنی واقعی کلمه. بیایم آثار فیلسوفانِ مدرن را به فارسی ترجمه کنیم و درباره‌ی آنها بنویسیم. این کمبودی است که در کارِ روشنفکریِ مان در پنجاه سالِ اخیر می‌بینیم. کارِ روشنفکریِ ما راجع به غرب بیشتر کارِ ترجمه بوده تا تألیف. شاید شهادت این را نداشته‌ایم یا شاید پتانسیلِ فکریِ این را نداشته‌ایم که مستقلاً درباره‌ی فلسفه‌ی غرب بیندیشیم. مثلاً خودمان یک کتاب درباره‌ی نیچه یا دکارت بنویسیم. دائم مجبوریم که آثارِ شارحینِ فلسفه‌ی غربی را ترجمه کنیم. این باز دستِ دوم و دستِ سوم می‌شود. این باعث می‌شود که در سطحِ گفت-و-گو کننده با غرب قرار نگیریم. فراموش نکنیم که روشنفکر در غرب به صورتِ مدرن‌اش همیشه به تنهایی فکر کرده و حتا مخالفِ جهان بوده، ولی در ایران روشنفکر اکثراً به خاطرِ وضعیتِ سیاسیِ جامعه همیشه به دنبال توده‌ها دویده و همیشه از این ترس داشته که مبادا مردم به او بگویند اشتباه می‌کنید، در حالی که توده‌ها هم می‌توانند اشتباه کنند و اغلب هم در تصمیم‌گیری‌های سیاسی در اشتباه‌اند. جالب اینجاست که در پنجاه سالِ اخیر در ایران مردم به روشنفکرانی علاقه پیدا کردند که موضع‌گیری‌های سیاسی داشتند. مثلاً می‌گویند فلانی چون توده‌ای است، پس حتماً رمان‌نویس یا مترجمِ خوبی هم هست. هیچ‌کس نمی‌آید بگوید که سطحِ کار مهم است، نه ممنوع‌القلم بودن و یا فلان موضع سیاسی را گرفتن که در جایِ خودش قابلِ فهم و احترام‌برانگیز است. این بی‌شک گرفتاریِ ذهنی است که غرب در شروعِ طرحِ اندیشه‌ی مدرنیته آن را یک بار برای همیشه برای خودش حل کرده. من خوشحال‌ام که در بحثِ امروز ما ایده‌ها و محتوایِ فکری و فلسفیِ آنها بر موضع‌گیری‌های ایدئولوژیکیِ گوناگون اولویت داشتند. این به نظر من خود قدمی پیش به سویِ فهم و شناختِ درستِ مسأله‌ی مدرنیته است، چون یکی از ویژگی‌هایِ بارزِ مدرنیته در عصرِ حاضر، خصلتِ تبادلِ نظر، گفت-و-گوییِ فرهنگی و مراوداتِ بین‌المللی بین فرهنگ‌هاست که موجبِ توسعه، گسترش و تغییر و تحوّل

تجربه‌های انسانی و مفاهیم فکری و فلسفی می‌شوند. به نظر من طرح بحث تجدد یا مدرنیت در میان روشنفکران ایرانی ما را بیشتر به تحقیق و پرسش و به زیر سؤال بردن بسیاری از باورها، رفتارها، اعتقادات، رسوم و هنجارهای مان وامی‌دارد تا پذیرفتن بدون قید و شرط آن‌ها به عنوان آخرین پاسخ.

جلالی: من می‌خواهم تلفیقی بین دو ایده بکنم. یعنی من می‌خواهم بین دو طرز فکری که قدری با هم متفاوت است جمع‌بندی بکنم. البته من طرز فکر بیشتر می‌خورد به طرز فکر آقای آشوری و طرز فکر ایشان را درک می‌کنم. ولی آقای احمدی که گفتند ما الآن باید گفت -و- گویی را در زمینه پست مدرن شروع کنیم، این دو تا را می‌شود با هم تلفیق کرد. بر اساس صحبت آقای آشوری که می‌گویند ما ناگزیر از غرب‌زدگی هستیم، پس اگر الآن بحث پست مدرن در غرب مطرح است ما ناگزیر هستیم و باید به بحث پست مدرنیسم پردازیم، البته فکر آقای احمدی این است که می‌خواهند اصولاً این بن بست غم‌انگیز را بشکنند. من خدمت شما عرض کردم که آیا فرد هم این محکومیت را باید تا آخر عمر احساس کند، که شما گفتید، فرد می‌تواند واقعاً موفقیتی در ایجاد یک شخصیت نسبتاً مستقل داشته باشد و از جامعه‌ی خود پیش بیفتد. یکی هم اصل ناموزونی رشد فرهنگ را گفتند که فی الواقع باید قبول کنیم که این ناموزونی هست، این دو اصل را اگر تلفیق کنیم می‌توانیم با دستاورد خیلی خوبی این جلسه را پایان بدهیم. به نظر من جلسه‌ی خیلی خوبی بود و واقعاً خوشحال‌ام که در این جلسه کسانی صحبت کردند که من شش دانگ حواسم به ایشان بود و این در ایران کم اتفاق می‌افتد.

آشوری: من فقط چند کلمه‌ای می‌خواستم عرض کنم در دنباله‌ی صحبت‌های بابک احمدی و رامین جهانگللو. من در اساس با اصل ناموزونی که گفتید موافق‌ام. به هر حال ما نمی‌توانیم پله به پله و آجر به آجر تمامی ساختمان تاریخی تفکر غرب را تکرار کنیم. ولی نکته‌ای که باید توجه کنیم این است که فلسفه در ذات خودش عبارت است از همسخنی میان فیلسوفان و فرق می‌کند با علم. علم را مستقل از تاریخ علم می‌شود آموخت، ولی فلسفه به یک معنا مستقل از تاریخ فلسفه نیست. هر فلسفه‌ای در واقع در

متن تاریخ فلسفه‌ی خودش معنا دارد. برحسب هر فرهنگ و تاریخی فضاها و روحیات فلسفی گوناگون هست. فلسفه‌ی آنگلسا کسن و فلسفه‌ی آلمانی با هم متفاوت‌اند و آدم‌های دلبسته به آنها هم متفاوت‌اند. در حالی که سرِ قوانین الکتریسته بین انگلیسی و آلمانی و فرانسوی هیچ دعوایی نیست. اما سرِ مباحث فلسفه دعواهای اساسی دارند. یعنی به رغم اینکه زبان فلسفه تجریدیست، اما فلسفه خودش خیلی *concrète* است و از متن تاریخ بیرون می‌آید و دارای تاریخ است و در ارتباط با تاریخش فهم می‌شود و اگر کاملاً گسیخته از متن به جایی وارد شود، صورت ظاهری بیش نخواهد بود و به قلمرو فهم وارد نمی‌شود. مثلاً همان ترجمه‌ی نیچه که اشاره کردید، من خودم وقتی شروع به این کار کردم، هنوز خیلی برای آن جوان بودم و خودم هم درست نمی‌دانستم در چه میدانی قدم گذاشته‌ام. فقط یک حس غریزی، یک کشش شگفت‌درونی به من می‌گفت که گویا اینجا چیزی برای من هست که باید آن را بفهمم. البته لذت کشتی گرفتن با زبان هم بود و از این نظر برای من تجربه‌ی بسیار بزرگی بود. به هر حال، کورمال-کورمال این راه را رفتم و راه خودش مرا هدایت کرد. اما وقتی بازتابش را در جامعه‌ی ایرانی می‌سنجم، می‌بینم این اندیشه هنوز با فضای ذهنی ما خیلی فاصله دارد و کسانی که ترجمه‌ی فارسی او را می‌خوانند به گمانم بیشتر برای لذت زبانی می‌خوانند. چون در واقع نیچه سرفصل‌گذار از اومانیسیم مدرن و اولین تازش بزرگ به آن است. گذار از مدرنیسم به پست مدرنیسم است، کسی که هنوز مدرنیسم را درنیافته و تجربه نکرده و در واقع نزیسته است، نمی‌تواند بفهمد که او چه دارد می‌گوید، چون نیچه بر اساس تجربه‌ی حسی، شاعرانه، فیلسوفانه‌ی ژرف خود از مدرنیته و اومانیسیم حرف می‌زند. کسی که اصلاً مدرنیته را به معنای واقعی نزیسته، به هیچ وجه نمی‌تواند بفهمد که او چه می‌گوید. در خود غرب هم فهم نیچه خیلی آسان نبود، یعنی می‌بایست دست کم چند دهه از مرگ او بگذرد تا آرام-آرام شروع فرایند جذب و فهم اندیشه‌اش آغاز شود. اگر فلسفه را به یک اعتبار همسخنی فیلسوفان در متن تاریخ فلسفه بدانیم، کسی که گوشه‌ای از این گفت-و-گو را خارج از متن می‌شنود، نمی‌تواند بدرستی بداند که در این میدان چه گذشته. فلسفه

را در متن تاریخ فلسفه هنگامی می‌شود فهمید که همه‌ی عناصر سر جای خودشان و سر جای درست و مکانی و زمانی و در ارتباط منطقی خودشان قرار بگیرند. و بخصوص انتقال این گفت-و-گو به فضای زبانی فرهنگی بیگانه که کمتر ربطی به فضای تجربه و اندیشه و زندگی اصلی دارد کار بسیار دشواری است و جذب زبانی آن خود یک کار طولانی و درازمدتی است. برخلاف علم، بخصوص علم کاربردی، که آموختن آن کار چندان دشواری نیست، آموختن و فهم فلسفه کاری است دشوار و در حوزه‌ی فلسفه، بویژه، به نظر من باید خیلی فروتنانه‌تر برخورد کنیم. همه‌ی کسانی که در مُلکِ ماکباده‌ی فلسفه می‌کشند و خود را تالی فیلسوفان غربی می‌دانند از این نکته غافل‌اند. به همین دلیل خیلی آسان می‌شود سستی کارشان را دید و نشان داد، چون بنیاد استواری ندارد. مقصودم این است که اگر بتوانیم گزارشگران و مترجمان خوبی باشیم در این زمینه باید کلاه‌مان را بیندازیم آسمان و گرنه خطر آن است که برای تفکر فلسفی کارمان به شعبده بازی و شارلاتان‌بازی شبه فلسفی بکشد.

این مجموعه‌ی مقاله‌ها، کزیدهای ست از نوشته‌های من که پورهای بیست و پنج ساله از کار نویسندگی مرا از ۱۳۴۵ تا نزدیک ۱۳۷۰ را در بر می‌گیرد. آنچه این مجموعه را کرده هم آورده کم - و - بیش یکاکی پرونمایه‌ی آن است که پیرامون مساله‌ی اساسی روزگار ما می‌گردد: اینکه ما کیستیم و در میدان تاریخ جهانی (و نیز جغرافیایی آن) کجا قرار داریم و در این دو قرن که تاریخ ورود ما به میدان «تاریخ جهانی» است، بر ما چه گذشته است.

این مجموعه حرکت در سه حوزه از کفتمان‌های سیاسی و فرهنگی و فلسفی این سه دهه را نشان می‌دهد: نخست کفتمان «شرق و غرب» که در دهه‌ی چهل تا دهه‌ی پنجاه در میان حوزه‌هایی از فضای روشنفکری و فلسفی - یا بهتر بگوییم فلسفی نمای - ما جریان داشت: دیگر کفتمان «جهان سوم» که با وضعیت ما در رابطه با جهان یکم و دوم - پیش از نابودی این دومین - مربوط می‌شد؛ و سسه دیگر کفتمان «مدرنیّت» که از دیدگاهی تازه به مساله‌ی رابطه و نسبت ما با «غرب» می‌پردازد.



شابک: ۸ - ۹۱۰۹ - ۹۶۴
ISBN: 964 - 9109 - 8۴۰

مؤسسه فرهنگی صراط