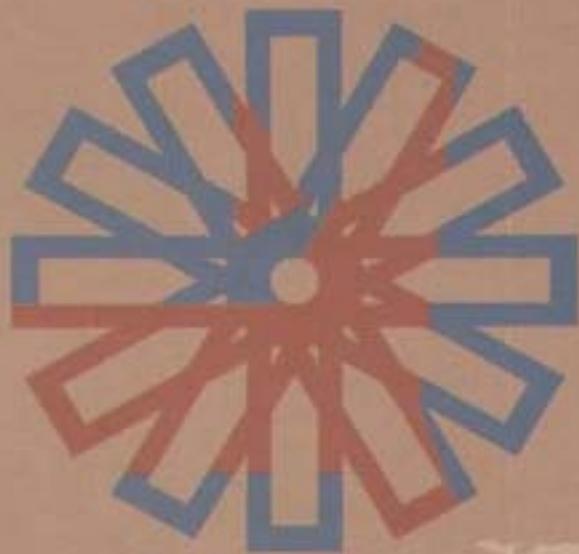


فلسفہ و آئندہ نگری



دکتر رضا داوری اردکانی



سرشناسه	: داوری، رضا: ۱۳۱۲ -
عنوان و نام‌پدیدآور	: فلسفه و آینده‌نگری / رضا داوری‌پوردکانی
مشخصات نشر	: تهران: سخن، ۱۳۹۲.
مشخصات ظاهری	: ۳۳۲ ص.
شابک	: 978 - 964 - 372 - 673 - 7
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیبا
موضوع	: فلسفه جدید -- قرن ۲۰م.
موضوع	: فلسفه جدید -- آینده‌نگری
موضوع	: آینده‌نگری
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۹۲ الف۲/د۲/ب۸۰۴
رده‌بندی دیویی	: ۱۹۰/۹۰۴۹۰۱
شماره کتابشناسی ملی	: ۳۳۵۲۲۸۴

فلسفه و آینده‌نگری

فلسفه و آئنده‌نگری

دکتر رضا داوری اردکانی



انتشارات سخن



انتشارات سخن
خیابان انقلاب، خیابان دانشگاه
خیابان وحیدنظری شماره ۴۸
فکس ۶۶۴۰۵۰۶۲
www.sokhanpub.com
Email: info@sokhanpub.com

فلسفه و آینده‌نگری

دکتر رضا داوری اردکانی

ویرایش و تهیه فهرستها

کمال اجتماعی جندقی

حروفچینی: گنجینه

لینوگرافی: کوثر

چاپ: دایره سفید

چاپ اول: ۱۳۹۲

تیراژ: ۱۶۵۰ نسخه

شابک ۷-۶۷۳-۳۷۲-۹۶۴-۹۷۸

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

فهرست

۹	درآمد
۱۵	طرح مقدماتی مسئله
۲۷	فصل اول. آینده‌نگری چیست و چگونه است؟
۳۹	فصل دوم. امکان و آینده
۵۱	فصل سوم. پیشرفت و آینده علم و توسعه
۶۳	فصل چهارم. جلوه آینده در آئینه فلسفه
۸۹	فصل پنجم. فلسفه و آینده
۱۰۷	فصل ششم. آینده فلسفه
۱۲۷	فصل هفتم. ملاحظاتی درباره الگوی ایرانی - اسلامی پیشرفت
۱۷۷	ذیل: درباره الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت
۱۸۷	فصل هشتم. پیشرفت و اخلاق
۲۲۵	فهرست اعلام

درآمد

آینده‌نگری مسبوق به قصد تغییر و اصلاح و تعیین بخشیدن به آینده است و عجیب نیست که در این اواخر آن را با استراتژی خلط کرده‌اند. شاید آینده‌نگری در هیچ جا و هیچ وقت به کلی فارغ و آزاد از استراتژی نبوده است، اما وقتی به صورت طرح‌های استراتژیست‌هائی مثل برنارد لویس و هانتینگتون و فریدمن در می‌آید به جای اینکه صرفاً پیش‌بینی مبتنی بر فهم تاریخ و درک نشانه‌ها باشد، بیشتر تعیین‌کننده سیاست‌هاست. سیاست‌ها و به خصوص سیاست‌هایی که از سوی قدرت‌های بزرگ اجرا می‌شود، در تاریخ بی‌اثر نیست؛ اما راهبردهای شبیه به آینده‌نگری همواره به همان نتایجی که سیاست‌گذاران در نظر داشتند، نمی‌رسد.

گذشتگان اگر از آینده چیزی می‌گفتند برنامه‌ای برای تحقق آینده نداشتند. شاید سابقه آینده‌نگری به طور کلی به زمانی برسد که یونانیان طرح تربیت را در نسبت با سیاست و پرورش سیاسی

درانداختند. درانداختن این طرح با پدید آمدن شک و تردید در اعتبار مطلق سنن و آداب قومی مقارن بود. این شک و تردید به قصد ردّ و ترک سنت نبود، زیرا بدون سنت، فکر و عمل مورد و معنی ندارد. تربیت گذشت از سنت در عین حفظ آن است. اینکه افلاطون و ارسطو چه طرحی در تاریخ درانداختند جای بحث اینجاست.

ولی مگر طرح آموزشی سوفسطاییان و افلاطون و ارسطو را نمی‌توان وجهی از آینده‌نگری دانست؟ پاسخ پرسش هرچه باشد، آینده‌نگری به معنای درست آن در رنسانس و با پدید آمدن اندیشه تکنیک به وجود آمد. ابتدا اوتوپی‌نویسان و ادیبان و شاعران در آثارشان آینده‌ای متفاوت از قرون وسطی و وضع موجود را وصف کردند. در قرن هیجدهم نظامی از زندگی در نظر آمد که در آن عقل‌کارپرداز و دگرگون‌ساز حکومت می‌کرد، اما در پایان قرن نوزدهم بحران در این نظم به وجود آمد و مخصوصاً با تفوق اقتصاد بر سیاست، تعارض‌های درونی تجدد آشکار شد و از همین زمان فکر برنامه‌ریزی و آینده‌نگری در کار آمد.

در قرن نوزدهم نویسندگان بزرگ به خصوص در روسیه نگران آینده بودند. مارکس انقلاب پرولتری را پیش‌بینی کرد و نیچه آینده اروپا را صحنه گسترش برهوت نیست‌انگاری دانست. اما وقتی آینده‌نگری به حوزه و قلمرو سیاست و اقتصاد اختصاص یافت صورت کم و بیش علمی به خود گرفت. برنامه‌ریزی در توسعه اقتصادی و تکنولوژیک را بلشویک‌ها آغاز کردند، در بیرون از حوزه

درآمد ۱۱

مارکسیسم هم اقتصاددانانی مثل میناردکینز و شومپتر و... که به آینده سرمایه‌داری چندان خوش‌بین نبودند کم و بیش به درمان فکر می‌کردند. تا اینکه بعد از جنگ همه کشورهای و حتی آمریکا که مدعی تأسیس نظام آزادی و برابری تام و تمام بود برنامه‌ریزی را کم و بیش در سیاست و اقتصاد وارد کرد. اکنون همه کشورهای برنامه‌های پنجاه ساله و بیست ساله و ده ساله و پنج ساله دارند و کشورهای در حال توسعه بدون برنامه نمی‌توانند به توسعه برسند. اینها به آینده‌نگری بیشتر نیاز دارند اما این کار برایشان آسان نیست و با اینکه مدل توسعه و تحول غربی را پیش رو دارند در قیاس با جهان توسعه یافته در کار آینده‌نگری و برنامه‌ریزی غالباً ناتوانند. این ناتوانی وقتی بیشتر مشکل‌ساز می‌شود که در خودآگاهی مردمان توانایی به حساب آید، یعنی کسانی که به کار برنامه‌ریزی می‌پردازند مشکل را باز شناسند و ندانند که چه کار دشواری را برعهده گرفته‌اند. تا زمانی که این ندانستن به خودآگاهی نرسد آینده‌نگری و برنامه‌ریزی حرف و لفاظی و عبارت‌پردازی است.

اکنون توانایی کشورها در آینده‌نگری به یک اندازه نیست. ما نمی‌دانیم چرا مردمان گاهی به آینده رو می‌کنند و تصویری هرچند اجمالی و مبهم از آن در نظرشان می‌آید و به سوی آن میل می‌کنند و می‌روند و گاهی نیز افق ناپیدا می‌شود تا جایی که آینده‌نگری اگر باشد تا حد بیان آرزوها تنزل پیدا می‌کند. پی بردن به این معنی نشانه گشایش افق است، چنانکه غفلت از آن و اصرار در اشتباه اوهم با

امکان‌های آینده شاید حاکی از ناتوانی و حتی انحطاط باشد. خوشبختانه در سال‌های اخیر ما هم به آینده‌نگری کم و بیش توجه کرده‌ایم، اما هنوز در ابتدای راهیم. در این مرحله که هستیم لازم است بدانیم که آینده گرچه باید صورت دگرگون شده‌ی اکنون باشد، از اکنون (وضع کنونی) و گذشته به کلی جدا و مستقل نیست، یعنی اگر با اکنون آشنا نباشیم از آینده هیچ در نمی‌یابیم.

اینکه گاهی مطالبی در باب روش آینده‌نگری گفته و نوشته می‌شود شاید برای کسانی که در کار آینده‌نگری و برنامه‌ریزی هستند مفید باشد، به شرط اینکه آینده‌نگری را با کاربرد روش تمام شده ندانند. مسلماً آینده‌نگری ضوابطی دارد اما هرکس نمی‌تواند با رعایت این ضوابط آینده‌نگری کند. در آینده‌نگری و برنامه‌ریزی باید دانشمندان علوم انسانی و اجتماعی و تاریخ و نیز اقتصاددانان و فیلسوفان (به خصوص که اصول و مسلمات تاریخ جدید و آینده‌آن در فلسفه باید مورد چون و چرا قرار گیرد) مشارکت داشته باشند و اینان نیز در صورتی در کار خود توفیق به دست می‌آورند که به مراتب و مراحل از هم‌زبانی و تفاهم رسیده باشند و بدانند که باید نگاهشان به راه آینده و قدم همت روندگان باشد و مخصوصاً نکته مهمی را که هابز و ویکو گفته بودند از یاد نبرند. بروفق نظر آنان ما آنچه را که خود می‌سازیم، می‌شناسیم، پس نکته مهمی که کمتر به آن توجه می‌شود این است که آینده‌نگری از سنخ غیب‌دانی و غیب‌گویی نیست و آینده‌بینان نمی‌توانند و در صدد هم نیستند اموری را که از قضای الهی

درآمد ۱۳

به مرتبه قدر می آید دریا بند و اعلام کنند. آینده‌ای که پیش‌بینی می‌شود حاصل کار انسان و ساخته دست اوست. گاهی می‌شنویم که می‌گویند بعضی کشورها آینده‌نگری بیست ساله و پنجاه ساله و... دارند ما هم باید بکوشیم که در این راه عقب نمانیم چنانکه اشاره شد آینده‌نگری کاری نیست که جمعی از اهل پیش‌بینی بنشینند و مستقل از وضعی که وجود دارد و کاری که صورت می‌گیرد طرحی برای آینده دراندازند. آینده‌بینی در حقیقت گزارش تغییری است که کشوری و مردمی در صدد صورت بخشیدن به آن هستند هر کشوری که قدرت بیشتر و عزم استوارتر و برنامه حساب شده‌تر دارد از عهده آینده‌نگری هم بهتر برمی‌آید و آنجا که قدرت و عزم و محاسبه نباشد آینده‌نگری و برنامه‌ریزی هم وجود ندارد یا اگر وجود دارد تقلید از برنامه‌ریزی دیگران یا مستی خیالبافی است. آینده‌نگری نه صرف یک علم بلکه بخشی از سعی و کوشش در راه ساختن جهان انسانی و صورت بخشیدن به آن است، پس هر جا باشد متناسب با امکان‌های موجود و توانایی فعلیت بخشیدن به آنهاست. در آینده‌نگری چیزی بیرون در توانایی صاحبان آن و مستقل از اندیشه و عمل آنان متحقق نمی‌شود به عبارت دیگر آینده اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی با فکر و علم و همت و توانایی و تدبیری که مردمان دارند ساخته می‌شود. آینده‌بینان گزارشگران فکر و همت و امکان‌ها و استعدادها و تلاش کشور و محاسبه‌کنندگان نتایج این همت و تلاشند. به این جهت آینده‌نگری و برنامه‌ریزی بدون آشنایی با روح و فکر رهروان راه

آینده و امکان‌هایی که در اختیار دارند و میزان توانایشان در تحقق بخشیدن به امکان‌ها میسر نیست. اگر این شرط فراهم نباشد عوامل و لوازم دیگر هم کارساز نخواهد بود.

این دفتر به این قصد نوشته شده است که مقدمه‌ای برای طرح شرایط امکان آینده‌نگری به طور کلی باشد. آینده‌نگری مبادی و اصولی دارد و این اصول در پاسخ به بعضی پرسش‌های فلسفی بیان می‌شود چنانکه فی‌المثل باید بدانیم که زمان و تاریخ چیست و چگونه است که آدمی می‌تواند آینده را ببیند و علمی دارد که با آن آینده را می‌سازد و نیز وقتی افق تاریک می‌شود شاید به مدد تفکر باز هم بتواند با درک شرایط امکان‌گشایش افق، از تاریکی بیرون آید.

آینده در هیچ جا امر معین و متعین نیست و هرکشوری باید خود راه آینده‌اش را بشناسد و موانع راه را از میان بردارد. شناختن موانع و امکان‌ها هم مسبوق و موقوف به درک زمان است. زمان به معنایی که در این جا آمده است زمان محاسبه‌پذیر نیست. این زمان، زمان اندیشه و عمل و نحوه تحقق وجود ماست. به عبارت دیگر آینده‌نگری چیزی جز یافت زمان آینده نیست. زمان وحدت‌بخش کارها و چیزهاست و نه مجموعه چیزهایی که محقق شده است و می‌شود؛ پس به فکر نظم و وحدت کارها باشیم. آینده‌نگری در هرکشوری درک امکان‌ها و توانایی مردم آن کشور است و نه حکایت آرزوهای آنان.

رضا داوری اردکانی

ششم آبان ماه ۹۲

طرح مقدماتی مسئله

۱. سخن گفتن از آینده نه فقط در شرایط کنونی بلکه در هیچ وضعی آسان نیست. نیچه در نیمه دوم قرن نوزدهم سخن از تاریخ دو بیست ساله نیست انگاری گفته بود ولی نمی دانیم آیا در نیمه دوم قرن بیست و یکم تاریخ نیست انگاری به سر می رسد و اگر می رسد این به سر رسیدن چگونه است و پس از آن چه تاریخی آغاز می شود. متفکران زمان شناس ما درباره آینده جز این نگفته اند که تاریخ غربی هم مثل همه تاریخ های دیگر دورانی دارد که به سر می آید و هم اکنون در پایان این تاریخ (و نه در پایان تاریخ) قرار داریم. پست مدرنها هم بی آنکه مخالفتی با تجدد داشته باشند، رؤیای قرن هیجدهم را پایان یافته می دانند. رؤیای قرن هیجدهم رؤیای جهانی بود که چیزهایی از آن در غرب توسعه یافته متحقق شده است. مردم دیگر مناطق جهان هم چیزی از این رؤیا شنیده اند و به آن امید بسته اند. درست بگویم امید آنها بیشتر امید به پیشرفت علمی - تکنیکی است که در غرب و

در جهان متجدد تحقق یافته است.

وقتی ما به آینده کشور خود می‌اندیشیم، می‌توانیم دریابیم که اولاً آینده ما از آینده جهان و تجدد قابل تفکیک نیست ثانیاً با اینکه مدرنیزاسیون وجهی از تکرار تاریخ توسعه است نمی‌توان تاریخ آینده را سیر در راه طی شده دانست ثالثاً آینده و تفکر به هم بسته‌اند و راه آینده ما نیز در آثار متفکرانمان گشوده و آشکار می‌شود و البته هیچ فیلسوف اروپایی هر که باشد درباره آینده ما نمی‌تواند چیزی به ما بگوید مگر اینکه ما آینده‌نگری او را در تأملی که برای آینده خود می‌کنیم لحاظ کنیم. آینده با تفکر صورت می‌گیرد. در مقام تفکر پیدا است که متفکران با هم هم‌زبان و هم‌سخن می‌شوند اما مردم در هیچ جای جهان نمی‌توانند و نباید به نسخه یک فیلسوف عمل کنند. هیدگر در نظر من متفکر بزرگی است و هر کس اهل فلسفه باشد به آنچه او آورده است توجه می‌کند. اما تفکر هیدگر نه پایان تفکر است و نه او نسخه‌ای دارد که با آن بتوان مسائل فرهنگی و اجتماعی اقوام و ملل را حل کرد و اوضاع تاریخشان را سر و سامان داد. ما اگر اهل نظریم سخن اهل نظر را گوش می‌کنیم و راه خود را خود می‌پیمائیم و اگر اهل نظر نیستیم از نظر یک صاحب نظر چه بهره‌ای می‌توانیم داشته باشیم.

کسی که مقلد هیدگر یا هر فیلسوف دیگری باشد با تفکر سروکاری ندارد و حتی اهل ایدئولوژی هم نیست زیرا اگر ایدئولوژی را اطلاق و کاربرد سخن فلسفه در سیاست بدانیم، پیدا است که باید فلسفه را با

طرح مقدماتی مسئله ۱۷

عمل سیاست پیوند بزنییم و پیوند سخن رسمی فلسفه با سیاست امر کم و بیش مسخره‌ای است. من اگر به هیدگر اهمیت می‌دهم، از آن جهت است که او ما را با عالمی که در آن به سر می‌بریم و به تحولی که در وجود آدمی در دوران جدید پدید آمده، کم و بیش آگاه کرده است. اما وقتی آثار او را می‌خوانیم نمی‌توانیم و نباید از او پرسیم که راه آینده ما چیست. ما نمی‌توانیم به دو آینده بیندیشیم؛ یکی آینده کل جهان کنونی که به قول رنه شار شاعر فرانسوی مردمش بر بام زراد خانه‌های اتمی و هیدروژنی خانه ساخته‌اند و می‌سازند و دیگر آینده کشور خودمان. در هر دو مورد ما نیاز داریم که از وضع جهان آگاه باشیم و بدانیم که این دو از هم جدا نمی‌شوند و یکی مستقل از دیگری نیست. اگر صاحب‌نظری درباره آینده جهان نظری دارد قهراً آینده کشور خویش را نیز در نسبت با آن می‌بیند و می‌یابد. توجه کنیم که در هر صورت آینده با تقلید ساخته نمی‌شود. تقلید در بهترین حالت دوام لحظات اکنون است و این تکرار اکنون عین انحطاط است زیرا اکنون در تکرار هربار تهی و تهی‌تر می‌شود.

جهان متجدد هنوز به مرحله انحطاط نرسیده است اما شاید بتوان وضع کنونی تاریخ تجدد را وضع تقلید از گذشته خود دانست. اکنون غرب از خود تقلید می‌کند و بقیه جهان در سودای راه طی شده غربند. به این تقلید که اکنون دیگر تقلید از مقلد است، باید اندیشید. پس معنی سخن من این نیست که جهان غربی موجود به زودی از هم می‌پاشد و مردم جهان خیلی آسان به راهنمایی بعضی فیلسوفان،

تاریخ دیگری را آغاز می‌کنند و خدا را شکر که چنین نیست که اگر بود، ما که نسبتمان با فلسفه بسیار آشفته است بیشتر سرگردان و پریشان می‌شدیم. فلسفه مهم است اما ساده لوحانه نباید پنداشت که با تعلیم و تکرار یک سخن فلسفی هرچند که بسیار عمیق باشد، جهان را می‌توان تغییر داد. ما بیهوده همهٔ تقصیرها را به گردن فلسفه می‌اندازیم. وقتی گناه ظلم امروز را به گردن متفکران دیروز می‌اندازیم و از قصورها و خطاهای خود و معاصران خود به آسانی چشم می‌پوشیم، در حقیقت فلسفه را بی‌قدر کرده‌ایم. ما اکنون با اینکه ظاهراً به فلسفه اهمیت می‌دهیم در حقیقت قدر آن را نمی‌دانیم. نشانه‌اش هم این است که به هر کس برچسب فلسفی منی‌زنیم و انتساب به این یا آن فلسفه را به عنوان عیب تلقی می‌کنیم.

من یک دانشجوی فلسفه‌ام. افلاطون و ارسطو خوانده‌ام و اندکی هم از فلسفهٔ دورهٔ اسلامی و فلسفهٔ جدید و معاصر اطلاع دارم. به همهٔ بزرگان تفکر چه غربی و چه شرقی احترام می‌گذارم. هیدگر هم یکی از بزرگان تفکر است. اما من عهد نکرده‌ام که هر چه می‌گویم سخن هیدگر باشد و معتقد نیستم که با هیدگر تفکر به پایان رسیده است. مرید هیدگر و هیچ فیلسوف دیگری هم نیستم. فلسفه حزب نیست. در فلسفه همدلی و همزیاتی است، اما تبعیت جایی ندارد. شاید کسانی باشند که سنگ یک فیلسوف را به سینه می‌زنند. اینها معمولاً دوستدار فیلسوفند و کمتر اهل فلسفه‌اند. این تقسیم‌فردیدی و هیدگری و... ناشی از اشتباه میان ایدئولوژی و فلسفه و قیاس فلسفه

طرح‌مقدماتی مسئله ۱۹

با ایدئولوژی است. من داخل در هیچ دسته بندی فلسفی و سیاسی نیستم اما وقتی به آینده می‌اندیشم، بی‌نظر نیستم. ناگزیر باید فلسفه‌هایی را مقدم بدارم.

۲. دربارهٔ آینده با احتیاط باید سخن گفت. معنی آنچه من دربارهٔ آینده خودمان گفته‌ام این است که اگر طالب پیشرفت و توسعهٔ اجتماعی - اقتصادی و تکنولوژیک هستیم، در حقیقت داریم در راه تجدد یا درست بگویم در راه تجدد مآبی سیر می‌کنیم و به این جهت آیندهٔ ما مرحله‌ای از تاریخ تجدد است که شاید در جای دیگر متحقق شده باشد. اما گمان نمی‌کنم که تاریخ تجدد، دائم و پایان‌ناپذیر باشد. اینکه بعد از تجدد چه تاریخی خواهد آمد و تکلیف تمدن فعلی چه می‌شود، پرسشی است که جز خدا هیچ‌کس پاسخ آن را نمی‌داند. این مسئله مورد نزاع فیلسوفان هم نیست. پس وقتی از آینده می‌گوییم، دو آینده می‌توانیم در نظر آوریم؛ یکی آیندهٔ توسعه که با برنامه ریزی معنی و تحقق پیدا می‌کند و دیگر آیندهٔ جهانی جدید و عصر و عهدی که شاید پس از آن بیاید. در مورد اول گرچه حرفهای تکراری و قالبی زیاد می‌زنند اما بهر حال می‌توان تأمل کرد و با شناخت زمان توسعه (شناخت زمان توسعه، شناخت شرایط و امکانات و تناسبها و مناسبتهاست) برنامهٔ آن را تدوین کرد. این برنامه در درون تاریخ تجدد صورت می‌گیرد اما در مورد آیندهٔ تجدد و اینکه چه بر سر عالم کنونی می‌آید یا این عالم به کجا می‌رود و اگر قرار است

پایان یابد چه عهد و زمانی جای آن را می‌گیرد چه حکمی می‌توان کرد؟ فیلسوفانی که من می‌شناسم در این باب چیزی نگفته‌اند و چه و چگونه بگویند. سخن گفتن از فردا و پس فردایی که مثلاً بنیاد آن بر متافیزیک نباشد، آسان است. مهم این است که بدانیم چه چیزها در پس فردا هست و دایره امکانهای آدمی در عالم پس فردا چه وسعتی دارد. فلسفه دیگر نمی‌تواند طراح آینده باشد اما شاید فلسفه و مخصوصاً شعر در این زمان بتوانند گروههایی از مردم را مهیای آینده کنند. وقتی فیلسوف معاصر نتواند راه آینده را به ما نشان دهد، از فارابی و ابن سینا چه توقعی می‌توان داشت. توقع ما از فیلسوفان باید این باشد که به ما رموز تفکر را بیاموزند تا خود بتوانیم به آینده بیندیشیم. راه آینده را در جایی که ایستاده‌ایم باید بگشائیم.

۳. معمولاً ما با عینک سیاست به فلسفه نگاه می‌کنیم و وقتی کتاب فلسفه می‌خوانیم، چه بسا که آن را وسیله‌ای برای سیاست می‌انگاریم و البته خیال می‌کنیم فیلسوفان هم هرچه گفته‌اند، قصد سیاسی داشته‌اند. فیلسوف می‌تواند سیاسی باشد یا از فلسفه‌اش نتایج سیاسی حاصل شود اما تفکر از قید و قصد سیاست آزاد است و اگر صاحب‌نظران و فیلسوفان با مقاصد سیاسی به فلسفه نظر می‌کردند، فیلسوف نمی‌شدند. حتی مارکس هم در تشخیص تضادها و تعارض‌های درون سرمایه داری نظر سیاسی نداشت و به همین جهت بود که با ایدئولوژی مخالفت کرد. اما کسی که به سرمایه داری

طرح مقدماتی مسئله ۲۱

می‌اندیشد، حاصل اندیشه‌اش هر چه باشد به یک نظریهٔ سیاسی مبدل می‌شود و دیدیم که مارکسیسم به یک ایدئولوژی آنهم ایدئولوژی تام و تمام مبدل شد. این تقسیم بندی‌هایی که در کشور ما شهرت دارد و اهل فلسفه پیرو این یا آن شخص خوانده می‌شوند، چه درست باشد و چه نباشد حاکی از فقر فلسفه است. اگر واقعاً کسانی وجود دارند که پیرو و مقلد این یا آن فیلسوفند در حقیقت با فلسفه نسبتی ندارند و اگر چنین گروه‌هایی وجود ندارد ما باید از وضع خود خبر نداشته باشیم که از گروه بندی‌های موهوم حرف می‌زنیم. شاید بفرمایند مگر در فلسفه حوزهٔ وین یا حوزهٔ فرانکفورت و ... وجود نداشته است و ندارد. اینها حوزه‌های حقیقی فلسفه‌اند و عنوانشان برچسب نیست. آثار فلسفیشان هم گواه فیلسوف بودنشان است. طریق آشنایی و انس با یک فیلسوف وقتی گشوده می‌شود که گوش‌ها فلسفه نیوش و زبانها زبان هم‌زبانی با فیلسوفان باشد. اما تحقق این وضع بسیار دشوار است. زمان ما دیگر علاقه‌ای به فلسفه ندارد و با بودن تکنولوژی و سیاست، نیازی به فلسفه احساس نمی‌شود و چه بسا که توجه به فیلسوفانی مثل هیدگر نیز فرع علایق ایدئولوژیک باشد.

هیدگر اکنون در همهٔ جهان مورد توجه است و بسیار خواننده می‌شود. جهان توسعه یافته از آن جهت به فلسفهٔ هیدگر توجه می‌کند که گویی می‌خواهد در این فلسفه موقع و مقام جهان خود و خطری که کل جهان کنونی را تهدید می‌کند، باز شناسد. می‌دانیم که هیدگر

سخن شاعر را پذیرفته بود که نجات از جایی می‌آید که خطر آنجاست. پس شاید او بتواند نشانی بعضی خطرگاه‌های راه آینده را به ما بدهد. اما جهان توسعه نیافته که در مسابقه توسعه و در مبارزه سیاسی با غرب پیروز نبوده است، به زحمت می‌تواند زیان تفکر غربی را بیاموزد و در فلسفه بطور کلی و بخصوص در فلسفه‌هایی که متضمن نقادی غرب است چیزی را می‌جوید که آن را جان‌نشین ایدئولوژی مبارزه با استعمار و استیلای غربی کند. البته تفسیر ایدئولوژیک هیدگر راهنمای خوبی برای مبارزه سیاسی نیست اما شاید گاهی مایه تسکین و رضایت خاطر شود.

۴. آینده‌نگری مسبوق به قصد تغییر و اصلاح و تعیین بخشیدن به آینده است و عجیب نیست که در این اواخر آن را با استراتژی خلط کرده‌اند. شاید آینده‌نگری در هیچ جا و هیچ وقت به کلی فارغ و آزاد از استراتژی نبوده است، اما وقتی به صورت طرح‌های استراتژیایی مثل برنارد لويس و هانتینگتون و فریدمن در می‌آید به جای اینکه صرفاً پیش‌بینی مبتنی بر فهم تاریخ و درک نشانه‌ها باشد، بیشتر تعیین‌کننده سیاست‌هاست. سیاستها و بخصوص سیاست‌هایی که از سوی قدرتهای بزرگ اجرا می‌شود در تاریخ بی اثر نیست؛ اما راهبردهای شبیه به آینده‌نگری همواره به همان نتایجی که سیاست‌گذاران در نظر داشتند، نمی‌رسد.

گذشتگان اگر از آینده چیزی می‌گفتند برنامه‌ای برای تحقق آینده

طرح مقدماتی مسئله ۲۳

نداشتند. شاید سابقه آینده نگری به طور کلی به زمانی برسد که یونانیان طرح تربیت را در نسبت با سیاست و پرورش سیاسی در انداختند. در انداختن این طرح با پدید آمدن شک و تردید در اعتبار مطلق سنن و آداب قومی مقارن بود. این شک و تردید و قصد رد و ترک سنت نبود. زیرا بدون سنت فکر و عمل مورد و معنی ندارد. تربیت گذشت از سنت در عین حفظ آن است. اینکه افلاطون و ارسطو چه طرحی در تاریخ انداختند جای بحث اینجاست.

اکنون مطلب این است که آیا طرح آموزشی سوفسطاییان و افلاطون و ارسطو را نمی توان وجهی از آینده نگری دانست. پاسخ پرسش هر چه باشد، آینده نگری به معنای درست آن در رنسانس و با پدید آمدن اندیشه تکنیک به وجود آمد. ابتدا اوتوپی نویسان و ادیبان و شاعران در آثارشان آینده ای متفاوت از قرون وسطی و وضع موجود را وصف کردند. در قرن هیجدهم نظامی از زندگی در نظر آمد که در آن عقل کار پرداز و دگرگون ساز حکومت می کرد. اما در پایان قرن نوزدهم بحران در این نظم به وجود آمد و مخصوصاً با تفوق اقتصاد بر سیاست، تعارض های درونی تجدد آشکار شد و از همین زمان فکر برنامه ریزی و آینده نگری در کار آمد.

در قرن نوزدهم نویسندگان بزرگ به خصوص در روسیه نگران آینده بودند. مارکس انقلاب پرولتری را پیش بینی می کرد و نیچه آینده اروپا را صحنه گسترش برهوت نیست انگاری دانست. اما وقتی آینده نگری به حوزه و قلمرو سیاست و اقتصاد اختصاص یافت صورت کم

و بیش علمی به خود گرفت. برنامه‌ریزی در توسعه اقتصادی و تکنولوژیک را بلشویکها آغاز کردند. در بیرون از حوزه مارکسیسم هم اقتصاددانانی مثل میناردکینز و شومپتر و ... که به آینده سرمایه داری چندان خوش بین نبودند کم و بیش به درمان فکر می‌کردند. تا اینکه بعد از جنگ همه کشورها و حتی آمریکا که مدعی تأسیس نظام آزادی و برابری تام و تمام بود برنامه ریزی را کم و بیش در سیاست و اقتصاد وارد کرد. اکنون همه کشورها برنامه‌های پنجاه ساله و بیست ساله و ده ساله و پنج ساله دارند و کشورهای در حال توسعه بدون برنامه نمی‌توانند به توسعه برسند. اینها به آینده نگری بیشتر نیاز دارند اما این کار برایشان آسان نیست و با اینکه مدل توسعه و تحول غربی را پیش رو دارند در قیاس با جهان توسعه یافته در کار آینده‌نگری و برنامه‌ریزی غالباً ناتوانند. این ناتوانی وقتی بیشتر مشکل ساز می‌شود که در خود آگاهی مردمان توانایی به حساب آید، یعنی کسانی که به کار برنامه‌ریزی می‌پردازند مشکل را باز نشناسند و ندانند که چه کار دشواری را بر عهده گرفته‌اند تا زمانی که این ندانستن به خود آگاهی نرسد آینده‌نگری و برنامه‌ریزی حرف و لفاظی و عبارت‌پردازی است.

اکنون توانایی کشورها در آینده‌نگری به یک اندازه نیست. ما نمی‌دانیم چرا مردمان گاهی به آینده رو می‌کنند و تصویری هر چند اجمالی و مبهم از آن در نظرشان می‌آید و به سوی آن میل می‌کنند و می‌روند و گاهی نیز افق ناپیدا می‌شود تا جایی که آینده‌نگری تا حد

طرح مقدماتی مسئله ۲۵

بیان آرزوها تنزل پیدا می‌کند. پی بردن به این معنی نشانه‌گشایش افق است، چنانکه غفلت از آن و اصرار در اشتباه اوهام با امکانهای آینده شاید حاکی از ناتوانی و حتی انحطاط باشد. خوشبختانه در سال‌های اخیر ما هم به آینده‌نگری کم و بیش توجه کرده‌ایم، اما هنوز در ابتدای راهیم. در این مرحله که هستیم لازم است بدانیم که آینده‌گرچه نباید صورت دگرگون شده‌ی اکنون باشد، از اکنون (وضع کنونی) و گذشته به کلی جدا و مستقل نیست، یعنی اگر با اکنون آشنا نباشیم از آینده هیچ در نمی‌یابیم.

اینکه گاهی مطالبی در باب روش آینده‌نگری گفته و نوشته می‌شود شاید برای کسانی که در کار آینده‌نگری و برنامه‌ریزی هستند مفید باشد، به شرط اینکه آینده‌نگری را با کاربرد روش تمام شده ندانند. مسلماً آینده‌نگری ضوابطی دارد اما هرکس نمی‌تواند با رعایت این ضوابط آینده‌نگری کند. در آینده‌نگری و برنامه‌ریزی باید دانشمندان علوم انسانی و اجتماعی و تاریخ و نیز اقتصاددانان و فیلسوفان (به خصوص در زمانی که اصول و مسلمات تاریخ جدید و آینده‌آن مورد چون و چرا قرار گرفته است) مشارکت داشته باشند و اینان در صورتی در کار خود توفیق به دست می‌آورند که به مراتب و مراحل از هم‌زمانی و تفاهم رسیده باشند.

این دفتر به این قصد نوشته شده است که مقدمه‌ای برای طرح مسائل آینده‌نگری به طور کلی باشد. آینده‌نگری مبادی و اصولی دارد و این اصول در پاسخ به بعضی پرسشهای فلسفی بیان می‌شود

چنانکه فی‌المثل باید بدانیم که زمان و تاریخ چیست و چگونه است که آدمی می‌تواند آینده را ببیند و به علمی دست یافته است که با آن آینده را می‌سازد و نیز وقتی افق تاریک می‌شود شاید به مدد تفکر باز هم بتواند با درک شرایط امکان‌گشایش افق، از تاریکی بیرون آید.

فصل اول

آینده‌نگری چیست و چگونه است؟

یکی از مسائل بسیار مهم که کمتر به آن توجه می‌کنیم این است که هر چه گفته شود، تعلق به زمان دارد و چون زمان حقیقی آینده است، حتی هر جمله خبری هم که به زبان بیاید، به نحو آشکار یا پنهان ناظر به آینده است. ما گاهی خیال می‌کنیم که مثل چیزی هستیم که در جعبهٔ زمان و مکان قرار گرفته‌ایم. از یک جهت درست است که ما موجود مکانی زمانی هستیم، اما نسبت ما با زمان و مکان غیر از نسبت اشیاء دیگر است. جماد و نبات هم در زمان و مکان قرار دارند اما ارتباط آنها با زمان و مکان ثابت و معین است. آنها محاط در زمان و مکان هستند. ما هم داعیه نداشته باشیم که محاط نیستیم. آدمی هم وقتی به شیء مبدل می‌شود، مثل جماد و نبات و حیوانات در حبس مکان و زمان مکانیکی قرار می‌گیرد. اما آدمی در ذات خود یک بده‌بستان و رفت و آمدی با زمان و مکان دارد که هیچ موجود

دیگری ندارد. ما هر چه می‌گوییم به زمان یعنی به گذشته و آینده راجع است. چنانکه اگر کسی به ال‌زایمر دچار شود و حافظه‌اش مختل شود، نه آینده دارد و نه می‌تواند تفکر کند. گذشته تابع آینده است و البته آینده نیز به گذشته پیوسته است به همین جهت عرض کردم که اگر حافظه نباشد، فکر آینده هم نیست. آدمی موجودی زمانی و تاریخی است و بشر چون همیشه با آینده بوده است، تاریخ داشته است. شاید گفته شود که در ادوار گذشته اثر و نشان از آینده‌نگری در آثار و کتب نویسندگان نمی‌یابیم. این درست است و آینده‌پژوهی به دوران جدید تعلق دارد، اما آینده‌پژوهی نیز فرع تاریخی بودن ماست و باید در سایه تاریخی بودن بشر درک شود. گفتیم که آینده‌پژوهی متعلق به دوره جدید و زمان اخیر است. مخصوصاً وقتی برنامه‌بازسازی اروپا و برنامه توسعه پیش آمد، آینده‌نگری هم در علوم انسانی جایی پیدا کرد. گرچه آینده‌پژوهی در نسبت با برنامه‌ریزی و اجرای برنامه‌ها و توسعه پدید آمده است، ریشه و آغاز آن را در تفکر فلسفی جهان جدید باید جست. حتی می‌توان گفت که آینده‌نگری دانشی میان رشته‌ای است و با فلسفه پیوند دارد و بدون فلسفه ناقص می‌ماند.

مطلب را به اعتبار دیگری در نظر آوریم. ما دو نوع آینده‌نگری داریم. یکی آینده‌نگری به صورت برنامه‌ریزی و دیگر طرح آینده به صورتی که در آغاز تاریخ جدید در آثار نویسندگان و شاعران و فیلسوفان ظاهر شده است. قبل از شرح این تقسیم، نکته دیگری

آینده‌نگری چیست و چگونه است؟ ۲۹

بگویم تا شاید قدری از ابهام مطلب کاسته شود. ما در جهان رو به توسعه یا در حال توسعه و حتی در جهان توسعه یافته، دو وجه آینده‌نگری داریم، گویی دو آینده وجود دارد؛ یکی آینده‌ای است که در جای دیگر متحقق شده است و همه کشورهای در حال توسعه و رو به رشد آن را می‌طلبند. این آینده، گذشته جهان توسعه یافته و متجدد است. به عبارت دیگر جهان رو به توسعه طالب وضعی است که هم اکنون در جهان توسعه یافته وجود دارد و راه خود را راه طی شده تاریخ غربی می‌داند. در این صورت تقلید یک امر طبیعی و موجه جلوه می‌کند. مگر نه این است که توسعه یعنی رسیدن به وضعی که جامعه مدرن امروز به آن رسیده است؟

توسعه اجتماعی اقتصادی در معنی شایع آن در مسیری است که غرب راه آن را پیموده است. البته یک وقت می‌گوییم این راهی است که غرب پیموده است، ولی اندیشه غالب این است که این راه، تنها راه تاریخ است و اختصاص به شرق و غرب و هیچ جای دیگر ندارد بلکه راه تاریخ است. راهی که همه کشورهای توسعه یافته هر جا که بودند، در شرق آسیا یا در شمال آمریکا، آن را پیموده‌اند و مقصد همین است که آنها به آن رسیده‌اند، پس برنامه ریزی توسعه هم باید چنان باشد که همه را به توسعه غربی رساند. این معنی را پنهان هم نمی‌کنیم منتهی گاهی می‌پنداریم که توسعه شرقی و غربی دارد.

من این روزها یک گرفتاری علمی شخصی دارم. در یک جایی نوشته‌ام که چاپ مقاله در مجلات ISI جای برنامه و سیاست علم را

نمی‌گیرد. این قول و حکم در نظر من یک امر بدیهی یا لااقل واضحی است، یعنی مقاله صادر کردن نمی‌تواند جای توسعه علم را بگیرد. نگفته‌ام مقاله نوشتن و مقاله چاپ کردن یا به خارج فرستادن مقاله بد است. هر کس هر کار علمی بکند خوب است و هیچ کس نمی‌تواند بگوید کار علمی نباید کرد، اما تدوین و اجرای برنامه علم چیز دیگری است. برنامه علم، تابع نشر علم نمی‌تواند باشد. علم وقتی به دست آمد، منتشر می‌شود اما اهل علم دنبال علم نمی‌روند که آن را در مجلات معینی انتشار دهند یعنی ابن سینا کتاب ننوشته است که فهرست نویس اسم او را در کتاب بیاورد یا بگوید که ابن سینا عیون‌الحکمه و شفا و قانون و اشارات نوشته است. دانشمند کار خودش را می‌کند. دانشمند به طرح مسئله می‌پردازد و مسئله حل می‌کند. هر کس می‌خواهد آثار او را فهرست بکند یا از او چیزی نقل کند، آزاد است. گاهی آزادی در علم با تقلید از رسوم و تشریفات اشتباه می‌شود. پیشرفت در علم مقصد همه جامعه‌ها و کشورهای جهان کنونی است. مسابقه و رقابت در پیشرفت هم بی‌وجه نیست، اما باید معلوم باشد که پیشرفت چگونه حاصل می‌شود و به کجا می‌انجامد. البته از تجربه جهان توسعه یافته نمی‌توان چشم پوشید ولی تجربه‌آموزی در صورتی میسر است که شرایط تجربه را بتوان درک کرد و گرنه تکرار و تقلید تجربه هیچ کس را به علم و تحقیق نمی‌رساند. آیا در برنامه ریزی علم فکر می‌کنیم که به کجا می‌خواهیم برویم؟ مگر نه این است که آینده‌ای که در نظر ماست، گذشته غرب

آینده‌نگری چیست و چگونه است؟ ۳۱

است؟ آینده همه جهان توسعه نیافته به نحوی گذشته غرب است و هنوز طرحی از آینده به جز طرح غربی در هیچ جای جهان وجود ندارد. باید چشم به راه بود که متفکران و هنرمندان و در صدر آنان شاعران چشم ما را به روی آینده بگشایند. در حقیقت آینده‌بینی اصلی، آینده‌بینی هنرمندان و فیلسوفان است.

اگر تعجب نمی‌کنید بگویم جامعه جدید که جامعه علمی - تکنیکی است و از چهار قرن پیش در حال و راه پیشرفت است، جامعه‌ای است که افلاطون آن را طراحی کرده است. جامعه جدید در طرح‌های سیاسی افلاطون و ارسطو بالقوه وجود داشته است. این دو فیلسوف نظم مدنی ای را پیش‌بینی و پیشنهاد کردند که می‌بایست ۲۰۰۰ سال بگذرد تا صورت مبدل آن متحقق شود. کوشش‌هایی که امثال فارابی و دیگران کردند، مناسب با جهان اسلام و تاریخ اسلامی بود. اما طرحی که افلاطون در انداخته بود تا دوره جدید هیچ جا و در هیچ صورتی متحقق نشده بود. در دوره جدید، افلاطون را به نحو سوپژکتیو تفسیر کردند و با این تفسیر طرح جامعه جدید را در انداختند. وقتی می‌گوئیم افلاطون را تفسیر کردند و طرح او را تغییر دادند، فکر نکنید هر کس هر طور که بخواهد جامعه جدید را سامان می‌دهد. شاعران و فیلسوفان هم هر چه بگویند، متحقق نمی‌شود اما نمی‌توانیم متعجب نشویم که کریستوفر مارلو در دکتر فاوستوس خود چگونه وضع عالم علم و تکنولوژی را پیش‌بینی کرده است. البته پیش‌بینی او قدری بدبینانه است، اما این بدبینی به روان‌شناسی

شاعر ربطی ندارد بلکه صورتی در نظر شاعر آمده است که وقتی بیان می‌شود، بعضی از ما آن را بدبینانه می‌یابیم و فکر می‌کنیم که شاعر بدبین بوده است. در طرح کریستوفر مارلو، آینده جامعه جدید، آینده وحشتناکی است. فاوست گوته به اندازه طرح دکتر فاستوس کریستوفر مارلو، وحشتناک نیست. فیلسوفان هم از زمان سقراط، طرحهایی در انداخته‌اند که در ساختن آینده مؤثر بوده است.

اصلاً جامعه علمی و متجدد، جامعه‌ای است که در اواخر قرن شانزدهم و اوائل قرن هفدهم در آثار فرانسیس بیکن و دکارت و ... طراحی شده است. در *Novum Atlantis* (آتلاتیس نو) شهری وصف شده است که مدیران آن عالمانند و با علم شهر را اداره می‌کنند. می‌دانید چرا نام کتاب *Novum Atlantis* است؟ وصف آتلاتیس را افلاطون در یکی از آثار خود آورده است. بیکن به نحو خودآگاه یا ناخودآگاه از پی افلاطون آمده است، گویی می‌خواسته است که آتلاتیس افلاطون را تجدید کند. از اثر افلاطون متأسفانه جز بخش کوچکی که در آن آتلاتیس در برابر آتن قرار گرفته است، باقی نمانده است و نمی‌دانیم چرا این اثر ناتمام مانده است. آیا این آخرین اثر افلاطون است؟ پژوهندگان معتقد نیستند که این آخرین اثر افلاطون باشد. به هر حال فرانسیس بیکن در طرح شهر علمی یا علم مدار خود یعنی شهر یا کشوری که در آن علم به معنی جدید دایرمدار امور است، مدینه افلاطون را در نظر داشته است. پس آینده‌ای داریم که گذشته تاریخ و تمدن دیگر است و آینده‌ای که طراح آن، اهل نظر و

آینده‌نگری چیست و چگونه است؟ ۳۳

بینش و تفکرند. آینده جهان رو به توسعه و در حال توسعه، وضع کنونی جهان توسعه یافته است و البته توسعه طلبان اگر بتوانند وضع خود را نسبت به تاریخ غربی و شرایطی که در آن به سر می‌برند درک کنند، در راه توسعه به سرگردانی دچار نمی‌شوند.

گفته شد که طراح آینده، صاحب‌نظران و متفکرانند. اما در طراحی آینده جهان توسعه نیافته، جامعه‌شناسان و اقتصاددانان، اهل فلسفه، صاحبان مطالعات فرهنگی، حقوق دانان و صاحبان صنایع و حرف و آشنایان به سیاست و مسائل بین‌المللی باید مشارکت داشت باشند. آنچه در جهان توسعه یافته غربی یا غرب توسعه یافته (که البته غرب جغرافیایی منظورم نیست) واقع می‌شود، با آنچه در جهان رو به توسعه می‌گذرد، تفاوت‌هایی دارد مع‌هذا راه توسعه کم و بیش همان راهی است که غرب آن را پیموده است. علوم انسانی باید تفاوت‌های جزئی راه خودشان را دریابند و البته درک و دریافت آسان نیست.

ما وقتی به آینده نگاه می‌کنیم و می‌خواهیم به مقصدی برسیم که دیگران رسیده‌اند، فکر و ذهن و درک و فهم ما در معرض یک خطر بزرگ است و آفتی آنها را تهدید می‌کند که بیانش برای من دشوار است. سیاستمداران در کار خود به نتیجه نظر می‌کنند اما اهل نظر اگر به نتیجه نظر داشته باشند به آن نمی‌رسند، مثلاً نویسنده‌ای اگر فکر کرد که بنویسم تا به شهرت برسم، نویسنده نمی‌شود. سیاستمداران، مدیران و مدیران کشور باید به فکر نتیجه باشند و بدانند که چگونه می‌توانند به نتیجه و ثمر برسند اما دانشمند، معلم،

متفکر و صاحب نظر در تفکر و تحقیق باید آزاد باشند. آزاد از همه جهت.

اینکه گاهی دانشمندانی را می‌بینیم که کار می‌کنند تا رتبه علمی کشور بالا رود یا تعداد مقالات افزایش یابد، کاربیدی نمی‌کنند ولی اگر آنها به علم پردازند و سودای تدبیر امور کشور را به سیاستمداران بسپارند، کار خود را بهتر انجام می‌دهند و در کاری که بصیرت ندارند، وارد نمی‌شوند. دانشمند در فکر نتیجه و بهره‌برداری نیست.

آب کم جو تشنگی آور به دست تا بجوشد آب از بالا و پست البته حساب آینده پژوهی و سیاست علم و توسعه و برنامه‌ریزی را جدا باید کرد. این یک تکنیک علمی و البته عین نتیجه بینی است. مع‌هذا دانشمندان نباید فکر بکنند که کارشان به سود و ثمر می‌رسد یا نه. من هم که دانشجوی فلسفه‌ام، کاری ندارم که فلسفه به درد می‌خورد یا نمی‌خورد. می‌گویند فلسفه را با علوم قیاس نباید کرد. زیرا فلسفه نفع مستقیم ندارد اما جامعه شناسان و اقتصاددانان چه باید بکنند؟ اینها مسائل جامعه خود را درک می‌کنند. ولی چه بسا که مسائل فرعی دروغین، ذهنشان را مشغول می‌کند و در این صورت جامعه شناس و اقتصاددان، به گفتن و نوشتن حرفهای کلی و تکراری اکتفا می‌کنند. کار دانشمند، یافت مسئله و درک و حل مسئله است و این یعنی روکردن به آینده و اینکه روی دانشمند به آینده است. اصلاً همه متفکران و صاحب‌نظران متوجه آینده‌اند. اما فکر نکنیم که در این صورت همه باید نتیجه اندیش باشند. اگر دانشمندان و صاحب‌نظران

آینده‌نگری چیست و چگونه است؟ ۳۵

نظرشان را از علم برداشتند و به نتیجه اندیشیدند و میوه و ثمر طلبیدند، بدانند که به میوه نمی‌رسند. شاید این سخن من موجب سوء تفاهم شود و بگویند چگونه از علم تکنولوژیک میوه و ثمر بخواهیم. دریتی از سعدی برایتان بخوانم:

تنگ چشمان نظر به میوه کنند ما تماشاکنان بستانیم
هرچه گفتیم جز حکایت دوست در همه عمر از آن پشیمانیم

در هنر و فلسفه غرض و غایت نیست. علم هم غایت ندارد اما ملاک درستی و اعتبار آن راهگشایی و کاربرد تکنولوژیک است. مقصود این نیست که مردم غایات را فراموش کنند. خذالغایات و اترک‌المبادی مطلب دیگری است. در نظام زندگی غایات را بگیریم و آنها را در نظر داشته باشیم، اما وقتی فکر می‌کنیم، در تفکر باید آزاد باشیم. همچنین وقتی پژوهش می‌کنیم، در پژوهش آزادیم. اما اگر مسئله را درست و مناسب اینجا و اکنون یافتیم و طرح کردیم، مطمئن باشیم که به نتیجه می‌رسیم.

وقتی ما با سیر عالم و جامعه خود همراه بودیم و هماهنگ با ضربان جان جامعه حرکت کردیم، به نتیجه هم می‌رسیم اما اگر گرفتار درد نتیجه‌بینی و نتیجه‌طلبی شدیم، پیدا است که دیگر علم نمی‌خواهیم و قهراً از آن دور می‌شویم. وقتی تفکر و علم را که اشرف از وسیله است، وسیله انگاشتیم، یعنی اگر عالی را تابع دانی کردیم، به نتیجه مطلوب نمی‌رسیم. یکی از آفتهای آینده‌نگری و آینده‌پژوهشی، غفلت از این معنی و گرفتار شدن در چنگال اوهام و

دل بستن به نتایج وهمی است. وقتی قدم در راه می‌گذاریم، پیدا است که باید مقصد را مد نظر داشته باشیم اما راه را باید استوار پیمود تا به مقصد رسید. اگر سیر و پیچ و خم و فراز و نشیب راه را رعایت نکنیم، چگونه به مقصد برسیم؟ در هر راهی هزار خطر هست. آینده مقصد نیست. آینده راه است.

خلاصه سخن این است که ما فرزندان زمانیم یا بهتر بگوییم متفکران فرزند زمانند و تفکر از سنخ زمان است به همین جهت متفکران که البته پیشگو نیستند و پیشگویی نمی‌کنند، چون تعلق به آینده دارند، طرحی از آن در زبان پدید می‌آورند. همه آدمیان با زمان نسبت دارند اما شاعران و هنرمندان و فیلسوفان این نسبت را در می‌یابند پس طبیعی است که آینده‌نگری اصلی نیز با آنها باشد. آینده‌نگری‌های دیگر اگر بر آینده‌نگری متفکران مبتنی نباشد، آینده‌نگری نیست و شاید مردمان را فریب دهد. محاسبه و علم، امور مهم و گرانبایند اما به همه چیز با محاسبه و حتی با علم نمی‌توان رسید. علم وابسته به تفکر است و تفکر در زبان و زمان قوام پیدا می‌کند.

اگر زبان، علیل و کللیل باشد و اگر قومی شعر و هنر نداشته باشد، هیچ چیز ندارد. کسانی می‌گویند اینها اوهام و خیالات است و از اوهام و خیالات باید بیرون آمد تا به دانش و رفاه و آسایش رسید ولی هیچ وهمی موهم‌تر از این قبیل گفتارها نیست. شعر و تفکر پایه همه چیز و گشاینده همه راه‌ها و درهای بسته است. به تاریخ که نگاه

آینده‌نگری چیست و چگونه است؟ ۳۷

می‌کنید، می‌بینید هر وقت و هر جا شعر و هنر بوده، نظم و ثبات هم بوده است. این دو با هم هستند. وقتی زبان علیل و الکن می‌شود، لکنت زبان در همه چیز و در همه جا اثر می‌گذارد و ظاهر می‌شود، پس خیلی به آینده‌نگری و آینده‌بینی و آینده‌پژوهی با نظر مکانیکی نگاه نکنیم. نظر مکانیکی نظر به ادنی مرتبه وجود است. اما آدمی سیار میان زمین و آسمان است و اگر صرفاً به پشت پای خود نظر کند، از زمان و آینده غافل می‌شود. آینده‌نگری موقوف به این است که بدانیم در کجا ایستاده‌ایم و از چه موضعی نگاه می‌کنیم. آینده‌ما، آینده‌اکنون ماست. آینده یک امر انتزاعی نیست. آینده همه کس و هر قوم و مردمی آینده‌ای است که از پی و پس امروزشان می‌آید. اکنون و امروز را برای آینده و فردا – و اگر می‌توانیم برای پس فردا – دریابیم.

فصل دوم

امکان و آینده

زمان در حقیقت زمان آینده است. بشر اگر آینده نداشت، از گذشته هم بی خبر می ماند. درست بگوییم گذشته و آینده به هم بسته اند و با درک این بستگی و پیوستگی است که زمان را به گذشته و حال و آینده تقسیم می کنند. با تأمل در تاریخ هم می توان دریافت که وقتی مردمی به آینده رو کنند، نظری هم به گذشته خود می اندازند اما وقتی افق آینده بسته می شود، کسی به تاریخ گذشته هم توجه ندارد و اگر توجهی بشود، برای مفاخرت و ارضاء حس غرور است و مگر نه این است که بزرگترین مورخان بزرگ کشور ما در دورانی تاریخ نوشته اند که دانش و ادب و هنر و فلسفه در حال شکفتن و بسط بوده است. پیداست که سیر زمان هرگز در هیچ دورانی مثل دوران تجدد سرعت نداشته است. در گذشته آینده آرام آرام می آمده است اما اکنون در دوران مدرنیته آدمی هر روز خود را در وضع تازه می یابد.

برای گذشتگان آینده امری چندان ناآشنا نبود به این جهت آنها علم آینده‌شناسی و آینده‌نگری نداشتند و به چنین علمی نیازمند نبودند، ولی ما که هر روز از یک وضع به وضع دیگر پرتاب می‌شویم یا می‌بینیم جهان دستخوش تحولات علمی - تکنیکی و اخلاقی و فرهنگی است، می‌خواهیم و باید بیندیشیم و بدانیم که آینده ما چه می‌شود. پس عجیب نیست که آینده‌نگری و آینده‌نگاری ناظر به تحوّل در شیوه زندگی و وضع توسعه اقتصادی - تکنولوژیک باشد.

نکته دیگر این است که آینده‌نگری در تاریخ جدید پس از پیدایش و بسط علوم طبیعی و انسانی و در آخرین مرحله بسط علوم انسانی پدید آمده است. ظهور و پیدایش علوم انسانی مقارن با درک و احساس اولین بحرانهای جدی در تاریخ تجدد بود. در همان روز که اوون و پرودن و بلانکی و مارکس، خبر و گزارش از بحران اروپا دادند، کم و بیش به طرحهایی برای آینده نیز اندیشیدند. این آینده‌اندیشی و به خصوص آینده‌اندیشی مارکس را با اینکه با اوتوبی‌ها متفاوت بود، از سنخ آینده‌اندیشی فلسفی و شاعرانه باید دانست و آن را با آنچه اکنون آینده‌نگری خوانده می‌شود، اشتباه نباید کرد. در فلسفه و به خصوص در فلسفه جدید، طرحی کلی از آینده در نظر آمده است. ولی شاعرانی که با فیلسوفان همراهی کرده‌اند، آینده و نظام کلی آن را به نحوی کم و بیش روشن تصویر کرده‌اند.

فرانسیس بیکن در فلسفه خود آینده جهان را که آینده قدرت علم و بشر است، اعلام کرد و در اثری که بیشتر به طرح شاعرانه می‌ماند

یعنی در آتلانتیس جدید، جهان سازمان یافته با دانش و تدبیر برخاسته از علم را تصویر کرد. پیش از آن افلاطون طرح جهان تابع فلسفه و تدبیر فیلسوفان را در انداخته بود. اما این بار فیلسوف به علمی نظر داشت که علم افلاطونی نبود بلکه علم قدرت بود و با آن بشر می‌توانست مالک هستی و طبیعت و جهان شود. غیر از فرانسیس بیکن هم نویسندگان بزرگی مانند مور و کامپانلا جهانی را طراحی کردند که به کلی با جهان قرون وسطی و نظام روابط و مناسبات آن تفاوت داشت. کریستوفر مارلو و بسیاری از نویسندگان به قصه و افسانه دکتر فاوستوس التفات کردند. افسانه دکتر فاوستوس، افسانه دگرگونی وجود انسان و غلبه سودای قدرت تصرف در موجودات در قبال از دست دادن ایمان و اعراض از آسمان و معارف قدسی است. کاری که به معامله فاوستوس با شیطان که در نمایشنامه مارلو و داستان عظیم گوته و سایر روایتهای فاوستوس آمده است، نداشته باشیم.

آنچه محرز است اینکه اکنون بعد از پانصد سال، قسمت عمده طراحی نمایشنامه دکتر فاوستوس به تحقق رسیده است و اگر قرار باشد که همه آن تحقق یابد، در انتظار یک فاجعه باید بود: همانطور که قدرت و علم تصرف در موجودات، دکتر فاوستوس را راضی نکرد، بشر جدید را هم راضی نکرده است اما بشر ظاهراً نمی‌تواند از علم و قدرت اعراض کند. فعلاً به نمایشنامه دکتر فاوستوس کاری نداشته باشیم. همینقدر توجه داشته باشیم که جامعه جدید رافیلوسوفان و

نویسندگان بزرگ دورهٔ رنسانس طراحی و پیش‌بینی کرده‌اند، اما طراحی برنامه‌های توسعه و پیشرفت هر چند که بر طراحی‌های فیلسوفان و نویسندگان مبتنی است، کار خود را با محاسبه و پیشرفت حساب شده و از طریق جهت دادن به کوشش‌های دولت و گروه‌های مردم پیش می‌برد. به یک اعتبار بنیانگذار این طراحی را باید مارکس بدانیم و می‌دانیم که اولین برنامهٔ توسعه را شاگردان مارکس در روسیه طراحی کردند. مطالعهٔ شکستها و پیروزیهای این برنامه‌ریزی و اجرای برنامه‌ها به ما نه فقط این درس را می‌دهند که در تدوین برنامه‌ها بیشتر دقت کنیم، بلکه باید با دشواری کار و ناتوانی از تدوین برنامه کاملاً هماهنگ با زمان را از این راه درک کنیم. بلشویک‌ها در صنعتی کردن روسیه اندکی موفق بودند، اما در تحقق داعیه یا شعار: «از هر کس به اندازهٔ استعدادش و به هر کس به اندازهٔ نیازش» (و حتی در تحقق شعار: «از هر کس به اندازهٔ استعدادش و به هر کس به اندازهٔ کارش») شکست خوردند و این شکست چنان فاحش بود که نظام بلشویکی از هم پاشید. در اروپا و آمریکای سرمایه داری، برنامه‌ریزی قدری دیرتر آغاز شد چنانکه به دشواری می‌توانیم قبل از بحران اقتصادی آمریکا در آغاز دههٔ سی قرن بیستم، نشانی از آن در تاریخ سرمایه داری بیابیم (مگر اینکه کل تاریخ غربی از قرن هیجدهم تاکنون را تاریخ سرمایه داری به حساب آوریم).

برنامه‌ریزی وقتی پیش می‌آید که در کار پیشرفت (یا آرزوی پیشرفت) خللی به وجود آمده باشد. وقتی پیشرفت سیری طبیعی

امکان و آینده ۴۲

دارد، نیازی به برنامه‌ریزی نیست و اگر اندیشه پیشرفت در کار نباشد، برنامه‌ریزی نمی‌تواند وجهی داشته باشد. پس برنامه‌ریزی در جایی موضوعیت پیدا می‌کند که اصل پیشرفت حاکم بر نظر و عمل مردمان باشد و این پیشرفت نامنظم و کند صورت گیرد یا اصلاً صورت نگیرد. در این وضع باید برای به حرکت در آوردن و گرداندن چرخ پیشرفت کاری کرد یعنی راه گشود و مردمان را به ورود و سیر در آن راه برانگیخت، ولی پیدا است که آینده را مردمان هر طور که بخواهند و آرزو کنند، نمی‌توانند بسازند. اگر در جهان توسعه نیافته و رو به توسعه کنونی برنامه‌ها اجرا نمی‌شود وجه این ناکامی رانه صرفاً در قصور مجریان بلکه بیشتر در نقص برنامه‌ریزی باید دانست. هر کاری را همیشه و همه کس نمی‌توانند انجام دهند. هر مردمی در زمان خود امکان‌هایی دارند و از عهده کارهایی بر می‌آیند و بیش از آن نمی‌توانند انجام دهند به عبارت دیگر همه کارهایی که برای بشر ممکن است، یکباره در یک زمان برای همه مردم در هر وضعی که باشند، ممکن نمی‌شود. در هر زمان مردم امکانهای محدود و معینی دارند. کارهای که اکنون برای ما ممکن است، در زمره امکانهای نیاکان ما نبود و چه بسا کارهایی که از عهده آنها بر می‌آمد، در حدود امکانهای ما قرار نداشته باشد.

اروپائیان در قرن هیجدهم و به طور کلی در تمام دوران تجدد خود را در برابر افق امکانهای وسیعی دیدند و آن امکانها را در علم و تکنولوژی و حقوق و سیاست و اقتصاد تحقق بخشیدند. اکنون که آن

امکانها متحقق شده است، غرب دیگر آن همه امکان که در قرن هیجدهم فراروی خود می‌دید، نمی‌بیند ولی هنوز چنانکه باید از این معنی آگاه نیست و به خصوص چون به قدرت علمی تکنولوژیک و نظامی و سیاسی و مالی عظیمی دست یافته است، می‌پندارد که قدرت و امکانهایش بیش از گذشته است. البته قدرت علمی و نظامی و سیاسیش با وضع سابق قابل قیاس نیست اما این قدرت ثبات و دوامش از قدرت قرن هیجدهم کمتر است. در آن زمانها، مبانی استوارتر بود و راههای ناپیموده گشوده و روشن می‌شد. اکنون، آینده روشن نیست و در راهی که روشن نیست، عزم استوار چه جایی می‌تواند داشته باشد. وقتی جهان علم و تکنیک دشواری راه را درنیابد چه توقع داریم که دیرآمدگان و جویندگان وسائل تکنیک و تکنولوژی جدید، راهگشا و راه شناس باشد و توانائیهها و امکانهای خود را بشناسند و بدانند که چه کارها باید بکنند و کدام کار و راه بر دیگر کارها و راهها مقدم است و ... این مردم معمولاً هر کاری را که پیش از این صورت گرفته است، ممکن می‌دانند و البته حق دارند زیرا اگر ممکن نبود، متحقق نمی‌شد اما چیزی که برای یک قوم در یک زمان ممکن است، شاید برای همین مردم در زمان دیگر و برای دیگر مردمان در هیچ زمانی ممکن نباشد.

جهان توسعه‌نیافته معمولاً به دشواری راهی که در تاریخ تجدد پیموده شده است، توجه و تذکر ندارد و همواره گمان می‌کند که با اتخاذ تدابیر معمولی و اقتباس رسوم و آئین‌نامه‌های متعلق به دانش و

امکان و آینده ۴۵

پژوهش و تکنولوژی و مدیریت، راه طولانی تاریخ تجدید را در مدت کوتاه طی می‌کند و با اینکه این پندار در طی صد و پنجاه سال اخیر هرگز تحقق نیافته است، باز هم در اعتبار آن کمتر تردید می‌شود یعنی اکنون هم مثل یکصد و پنجاه سال پیش گمان می‌کنند که با پیروی از فلان رسم غربی، مشکل پیشرفت علم حل می‌شود.

در آینده نگری علم و توسعه دو امکان را باید در نظر داشت؛ یکی امکان کلی جهانی و دیگر امکان در یک مکان خاص و برای مردم خاص. هر یک از این دو امکان نیز به شرایط وابسته است. اروپای غربی در قرون هیجدهم و نوزدهم امکانهایی داشته است که اکنون ندارد. در آن زمان مردم مناطق دیگر هم آن امکانها را در برابر خود نمی‌یافته و نمی‌دیده‌اند. این مردم اکنون طالب امکانهای تحقق یافته جهان مدرن شده‌اند و البته می‌خواهند هر چه زودتر به مرحله‌ای که جهان پیشرفته و توسعه یافته رسیده است، دست یابند ولی برنامه‌ای ندارند یا اگر چیزی به نام برنامه دارند، بیشتر مجموعه و فهرستی از تمناها و آرزوهاست. خواست گرچه همیشه با وهم مناسبت دارد، اما شدت آن به تناسب با درجه آمیختگی با وهم پائین و بالا می‌رود. خواستی هست که با وهم قادر به تصرف در جهان جمع شده است و خواستنی هم صرف خواهش نفسانی و چه بسا

۱. اینجا مراد از امکان، امکان در برابر امتناع است نه امکانی که در برابر ضرورت قرار دارد. تذکر این نکته برای این است که وقتی از محدودیت امکانها و باز شناختن آنها می‌گوییم، مدعیان بی‌خبر می‌پندارند و می‌گویند که این حرفها، فرع اعتقاد به جبر و موجبیت است.

تمنای ناشی از درماندگی است، این خواهش با سست‌ترین وهم‌ها تناسب دارد و شاید در آن پرمدعایی و غرور و غفلت، غالب باشد. با این خواهش و غرور و غفلت برنامه ریزی و آینده‌نگری میسر نمی‌شود.

برای آینده‌نگری و طرح برنامه باید امکانات خود و جهان خود (یا بی‌جهانی خود) را باز شناخت. در عالم کنونی امکانهایی هست که همه یکسان و به یک اندازه به آن نمی‌رسند یعنی امکانهای عالم به تساوی میان اقوام تقسیم نشده است، ولی طبیعی است که همه، همه چیز ممکن را بخواهند و حتی غیر ممکن‌ها را ممکن بیندارند. در اروپای دوران جدید، به خصوص در قرن هیجدهم رؤیایی روی داد که بسیاری از مضامین آن ابتدا در جهان غربی و سپس در همه جهان تعبیر شد. اما تحقق جهان جدید عین تعبیر آن رؤیا نبود. در رؤیا، نفی‌ها و ضدها و خلافها و نقضها پنهان بود. اکنون قصه آن رؤیا در جامعه جدید بی‌رنگ یا کمرنگ شده است، اما در روح و ذهن اشخاص و افراد و به خصوص در وجود دانشمندان جهان توسعه نیافته آثار آن پیدا و پابرجاست، تا آنجا که یک پزشک یا مهندس الکترونیک یا یک عالم بیوفیزیک و یک فلسفه دان ممکن است بپندارد که تنها با علم ایشان و با اکتفا به آن علم، جهان را می‌توان نجات داد و گلستان کرد و به هیچ دانش دیگری نیاز نیست. البته هیچ دانشمندی این معنی را به صراحت اظهار نمی‌کند، ولی اینکه علم خود را بسیار مهم و علم‌های دیگر را ناچیز و بی‌اهمیت می‌شمارد و

امکان و آینده ۴۷

در عین حال معتقد است که با علم باید جهان را به صلاح و نیکی آورد، در واقع می‌خواهد بگوید و می‌گوید که بیایید با توسل به علم من همه مشکلات را از میان بردارید. با این توهم راه تیره و قدم همت سست و آینده تباه می‌شود. برای آینده نگری همه باید حد و قدر خود را بدانند. با شناخت حد است که می‌توان حدود را وسعت بخشید و کارهای بزرگتر کرد. مردمی که کارهای کوچک و مسائل عادی زندگی را به بهانه پرداختن به امور مهم رها می‌کنند، هرگز از عهده ادای کارهای مهم بر نمی‌آیند. اشاره شد که طرح و تدوین برنامه و نظر به آینده بدون خواست و تمنی معنی ندارد. از خواست و تمنی نباید روی گرداند، اما آن را با توانایی و ناتوانی متناسب و میزان باید کرد. در اینجا مشکل بزرگی پیش می‌آید زیرا درک توانایی و تشخیص اندازه آن آسان نیست و مردم دوست نمی‌دارند که به ضعفهای خود بیندیشند و نمی‌توانند با صبر و حوصله بنایی بسازند که فردا خود و دیگران در آن بیامایند، بلکه باید همین امروز بتوانند از فواید آن برخوردار شوند که البته نمی‌شوند و چیزی برای آینده نمی‌سازند و باقی نمی‌گذارند.

برای برنامه ریزی باید از زمان حال بیرون شد. لازمه محبوس شدن در زمان حال، بریدن از گذشته و چشم پوشیدن از آینده است. باید در آینده سکنی کرد تا بتوان آن را ساخت. این سکنی کردن در عین حال آسان و دشوار است. برای کسی که همواره به جایی که آنجا ایستاده است و مقصدی که باید به آن برسد، نظر کند و بیندیشد. اگر قصد

مقصودی نباشد، نگاه کردن به اینجا و اکنون معنی ندارد و اگر اینجا و اکنون منظور و معلوم نباشد، آنجا و مقصد کجاست؟ وقتی ندانیم که از کجا تا کجا باید برویم و مسافت و فاصله میان ما و مقصد چه اندازه است، اگر حرکت بکنیم، مسافر نیستیم و اگر به سمتی برویم، مسافر راه سرگردانی هستیم و اندک توانی که داریم، در این راه هدر می‌شود. برنامه ریزی و آینده‌نگری در جهان رو به توسعه مانع بزرگی دارد که معمولاً آن را درس و سر مشق می‌شمارند. جهان توسعه نیافته و در حال توسعه ظاهراً مشکلی در کار طرح مقصد و مقصود ندارد، زیرا این مقصد جایی است که غرب به آنجا رسیده است یا نزدیک آنجاست پس دیگر طراحی مقصد لازم نیست و زحمت آن را نباید کشید ولی این یک فریب بدون فریب‌دهنده است. البته مقصدی که دیگران به آن رسیده‌اند، رسیدنی است به شرط اینکه نپنداریم که راه آن مقصد باز و هموار است. راه تاریخ پشت سر مسافران بسته می‌شود و هر کاروانی باید دوباره وسائل مناسب برای گشودن راه را فراهم آورد و راه را بگشاید. اگر مقصد را هر قومی خود می‌جست و می‌یافت، می‌دانست که راهش را هم خود باید باز و هموار سازد. اکنون جهان توسعه نیافته، مقصد خود را مرحله کنونی جهان توسعه یافته می‌داند. اکنون از این تلقی اعراض نمی‌توان کرد اما باید اندیشید که آینده مقصد نیست بلکه راه است.

تاریخ مقصد معین ندارد. اگر کسانی دلخوشند که راه طی شده غرب را می‌پیمایند تا به مقصدی که غرب رسیده است، برسند،

دلخوشیشان دیر یا زود به سرخوردگی و یأس مبدل می شود، مگر اینکه به راه (برنامه و آینده) بیندیشند و دریابند که راه طی شده به روی آنان بسته شده است و اگر می توانند، خود باید آن را بازگشایی و هموار کنند. این راه را درست باید همانطور که یک مهندس عمران راه می سازد، ساخت. مهندس راه ساز چشمی پیش پای خود دارد و چشم دیگرش مقصد را می بیند یعنی همواره میان مبدأ و مقصد سیر می کند. برنامه ریزی همین رفتن و آمدن میان مبدأ و مقصد است. اگر این رفت و آمد برقرار باشد، نقشه راه درست ترسیم می شود. ولی وقتی برنامه، برنامه رسیدن به آرزوها و تمناهاست، راه از کجا آغاز شود و به کجا برسد؟ به برنامه ها و طرحهای کشورهای در حال توسعه نظر کنیم و ببینیم که اولاً آیا وضع موجود را تحلیل کرده اند و می دانند که سرمایه های مادی و انسانی ایشان چیست و چه اندازه است؟ مدرسه چه آموزشهایی می دهد و دانشگاه چه می کند؟ گردش کار بازار و سازمان ها و مؤسسات دولتی و خصوصی چگونه است؟ متوسط بازده کار در قیاس با کشورهای دیگر چقدر است و تا چه اندازه به درستی و استحکام کارها اعتنا می شود و مخصوصاً اینکه کار توسعه در چه زمانی آغاز شده و از آن زمان تا کنون (مثلاً در طی پنجاه یا صد سال) چه پیشرفتی حاصل شده است ثانیاً وقتی دولت چندین دوره موظف به اجرای برنامه بوده است، باید دید تا چه اندازه توفیق داشته و اگر اکنون دستور کار دولت برنامه است و مدتی از اجرای برنامه گذشته است، باید دید که آیا به نسبت گذشت زمان موفقیت

حاصل شده است؟ اگر برنامه‌های سابق اجرا نشده باشد و در برنامه جاری به نسبت مدت پیشرفت حاصل نشده باشد، عیبی در برنامه و در کار مجریان وجود دارد، البته کمتر اتفاق می‌افتد که یکی معیوب و دیگری بی‌عیب باشد، یعنی اگر برنامه درست باشد چون بانظم جامعه هماهنگ است، عقل جمعی می‌تواند آن را راه‌برد و به تحقق برساند. همچنین اگر اجراکنندگان، لایق اجرای برنامه درست باشند، خود می‌توانند که حداقل، برنامه نامناسب را تعدیل کنند. معمولاً برنامه‌هایی که اجرا نمی‌شوند، برنامه‌های رؤیا و احساساتی است که هیچ‌کس نمی‌داند چگونه باید آنها را اجرا کند.

در گزارش برنامه توسعه یکی از کشورهای قفقاز در بیان امیدواری به موفقیت در اجرای برنامه گفته شده بود که برنامه در موعد مقرر و شاید زودتر اجرا خواهد شد و در مقام اثبات صدق مدّعا، نشان داده بود که در چند سالی که از اجرا گذشته است، پیشرفت بیش از میزان مقرر و پیش بینی شده بوده است. آینده‌نگری دقیق باید با ملاحظه شرایط و امکانات موجود صورت گیرد و در طی زمان مواظبت شود که اجراکنندگان در کارشان چه مشکلاتی دارند و تا چه اندازه موفقند.

فصل سوم

پیشرفت و آینده علم و توسعه

اگر پای علم در جایی می‌لنگد، آن را نتیجه قصور و تقصیر دانشمندان نباید دانست. علم ملک دانشمند و در اختیار هیچ مرجع و مقامی نیست که با آن هر چه می‌خواهند بکنند و مثلاً تصمیم بگیرند که آن را پیش ببرند یا با ایدئولوژی بیامیزند و از پیشرفت بازدارند. پس کافی نیست که دانشمندان را تشویق به پژوهش کنیم، یا مثلاً بودجه پژوهش را افزایش دهیم. امور یک جامعه همه به هم بسته‌اند و نقص و کمالشان وابسته به یک علت نیست. چنانکه اگر مثلاً در آموزش مدارس و گردش چرخ ادارات و سازمانها هم خللی وجود دارد، مسؤلیت صرفاً بر عهده معلمان و کارمندان نیست. هر وقت که از نارسایی و اختلال در کار ادارات گفته می‌شود، کارمندان را نصیحت می‌کنند که کار خود را درست انجام دهند. نقص آموزش و پرورش را هم غالباً بر گردن معلمان می‌اندازند. نه اینکه بگوییم همه

کارمندان و معلمان تمام شایستگی‌های لازم را دارند و هرگز در ادای وظیفه اهمال نمی‌کنند، اما توجه کنیم که کارمندان و معلمان کاری را انجام می‌دهند که از آنان خواسته شده است و در درون یک نظم بر طبق دستورالعمل‌های خاص عمل می‌کنند. اگر آنان کار خود را به درستی انجام نمی‌دهند، چرا متصدیان به آنها تذکر نمی‌دهند. اشخاص در عالم جدید هر جا و در هر کار که باشند یک برنامهٔ جمعی را اجرا می‌کنند و اگر کسانی در جایی که هستند با دیگران هماهنگ نباشند، از گردونهٔ کار خارج می‌شوند. مگر اینکه برنامه و نظمی نباشد در این صورت توقع نیل به نتیجه‌ای هم نباید داشت و کسی را هم ملامت نمی‌توان کرد. مع هذا توقع از دانشمندان همیشه زیاد است، گویی اگر آنها عزم خود را جزم کنند به هر مقام علمی که بخواهند می‌رسند. پیداست که دانشمندان برای اینکه دانش را پیش ببرند باید علاوه بر آموزش به پژوهش پردازند. پژوهش طرحی است که در آن شرایط امکان تصرف در امور و اشیاء و تغییر در رفتار و کردار مردمان و آموزش و تربیت و سیاست معین می‌شود. طرحها را دانشمندان بلهوسانه در نمی‌اندازند، بلکه این جامعهٔ علمی و تکنیکی است که مسائل و طرحهای قابل پژوهش را در نظر دانشمندان می‌آورد. پژوهشگران در همداستانی با این جامعه اولویتهای پژوهش را در می‌یابند.

وقتی سخن از جامعهٔ علم و جهان علم گفته می‌شود، ممکن است مؤسسات و مراکز و انجمن‌های علمی را مصداق مفهوم جامعهٔ علم و

جهان بدانند. جامعه علم یا جهان علم با نوعی خودآگاهی به وضع علم و نیاز به پژوهش و درک اجمالی امکانات آن قوام می‌یابد و این خود آگاهی است که روشن کننده راه آینده و ضامن هماهنگی و تناسب پژوهش‌ها می‌شود و دانشمندان را در یافتن مسائشان دستگیری می‌کند. پس علم در نسبت با جهان و نه به عنوان مجموعه‌ای از اطلاعات مستقل از تاریخ، در وجود شخص و فرد دانشمند متحقق می‌شود. مسائل علم جدید در طی تاریخ چهارصد ساله همواره ناظر به قوام عالم و آدم جدید بوده است. با این قیاس اگر وضع علم در جهان در حال توسعه مرحله‌ای از تاریخ علم در جهان جدید باشد، باید مسائل علم را عین مسائل توسعه بدانیم. ولی کشورهای در حال توسعه از جهات بسیار نمی‌توانند علم و پژوهش‌های علمی را با برنامه توسعه میزان کنند، زیرا اولاً برنامه‌های توسعه غالباً صورت انتزاعی دارد و در آنها شرایط و امکانات اجرای برنامه به دقت بررسی نمی‌شود. ثانیاً جهان توسعه یافته به مرحله‌ای رسیده است که در آن علم به اطلاعات تبدیل شده است و این اطلاعات که نتیجه کوشش در تولید علم است در بازار تکنولوژی خرید و فروش می‌شود و بالاخره ثالثاً وقتی مدل توسعه در جایی از زمین تحقق یافته است دیگر چه نیازی به پژوهش هست. ظاهراً بیشتر پژوهش‌های متعلق به توسعه در جهان توسعه نیافته و در حال توسعه تکراری است. در این وضع نمی‌دانیم دانشمندی که می‌توانند در مرزهای جهانی علم پژوهش کنند، چگونه به منازلی که در گذشته

علم و تکنولوژی قرار دارند بازگردند و در مسائلی که به تاریخ تعلق پیدا کرده است، پژوهش کنند. مع هذا پژوهشهای متعلق به توسعه در جهان در حال توسعه یک ضرورت است. پس این معضل را باید شناخت و برای مواجهه با آن کوشید، زیرا دانشمندان مناطق جهان نمی‌توانند با این عنوان که پژوهشهای کاربردی برای کشور خود نمی‌توانند انجام بدهند به مشغولیت‌های شبه علمی و مثلاً ساختن و پرداختن مقالات استاندارد پناه ببرند و در حقیقت از پژوهش استعفاء کنند.

آیا حقیقتاً مسائل کاربردی تکنیکی در جهان توسعه نیافته و در جهان در حال توسعه وجود ندارد؟ آیا دانشمندان این جهان لااقل نمی‌توانند به بهبود تکنولوژی تکراری و تقلیدی کمک کنند تا تقلیدها وفادار به اصل باشد و راه قهقرا نییماید و تولید سال به سال بدتر و باز هم بدتر نشود؟ حقیقت این است که پژوهشگران در همه رشته‌ها و زمینه‌ها در همه جا می‌توانند مسائلی را برای پژوهش بیابند و با یافتن پاسخ آن مسائل به توسعه اجتماعی و اقتصادی و تکنولوژیک مدد برسانند. اما در این قضیه دانشمندان گناهی ندارند زیرا وقتی علم در جامعه جایگاه خود را نیافته است، مؤسسات صنعتی و کشاورزی و مالی هم کمتر خود را به آن نیازمند می‌دانند. مشکل دانشمندان علوم انسانی و اجتماعی از دانشمندان رشته‌های دیگر از یک حیث کمتر و از حیث دیگر بیشتر است. آنها همواره مسائلی برای پژوهش دارند و حتی بالقوه قادرند که طرحهای نو در اندازند. اگر در جهان توسعه

نیافته، در قلمرو تکنولوژیک تقلیدی مسئله‌ای وجود نداشته باشد - که وجود دارد - جهان اجتماعی - فرهنگی توسعه نیافته پر از مسئله است. اصلاً نفس وجود این جهان مسئله بزرگی است که درباره آن تفکر و تحقیق نشده است. ما هنوز یک وصف جامع از جهان توسعه نیافته و رو به توسعه نداریم. غریبها هر چه گفته‌اند در باب جهان غربی گفته‌اند و بقیه جهان را زائده جهان غرب و وامانده در مسابقه پیشرفت به حساب آورده‌اند. پس لااقل این یک مسئله است که ببینیم آیا واقعا در جهان توسعه نیافته صرف حاشیه و حلبی آباد جهان توسعه یافته است. اگر دانشمندان بیوشیمی و نانو تکنولوژی بگویند که ناگزیر باید در مسائل جهانی پژوهش کنند بر آنان باسی نیست. اما دانشمندان علوم انسانی و اجتماعی اکنون بیش از همیشه و بیش از همه دانشمندان علوم دیگر مسئله دارند. منتهی مسائلمان در گسیختگیهای جهان توسعه نیافته گم شده و پوشیده است. اصلاً در این جهان مسائل همه علوم گم شده است. یعنی گردش کارها چنان است که به طرح مسائل مجال نمی‌دهد و به این جهت مسئله اصلی در این جهان، مسئله یابی است. وقتی چرخ صنایع و کشاورزی چنان می‌گردد که گویی مسئله‌ای وجود ندارد، لابد در سیاست و اقتصاد و آموزش و پژوهش هم مسئله‌ای نیست. از جمله لوازم دشواریاب بودن و پوشیدگی مسائل اجتماعی توهم قدرت است. به عبارت دیگر یکی از مشکلات علوم انسانی بی توجهی به امکانات و غفلت از شرایط امور و نشناختن مقام هر چیز در نظام تاریخی است و این

همه ممکن است به صورت داعیه‌توانایی در رفع همه مشکلات و حل همه مسائل جهان ظاهر شود. جهان توسعه نیافته در ابتدای آشنایی با تجدد، می‌پنداشته است که همه مشکلات را بطرفه‌العینی حل می‌کند و پس از گذشت مثلاً صد سال با اینکه به هیچ جا نرسیده است، بی آنکه بپرسد، چرا موفق نشده است باز می‌پندارد که فردا مشکل را حل خواهد کرد. اینها مسائل مهمی است که متأسفانه ما تا کنون به آنها نپرداخته‌ایم و مثلاً در آنچه به علم پژوهش راجع می‌شود خود را با نوشتن مقالات رسمی و صوری و نشر آنها در مجلات به اصطلاح معتبر خشنود کرده‌ایم و احیاناً به همینها می‌بالیم.

در زمان ما همه دانشمندان در هر علمی که دانشمند باشند، باید در عین حال اعضاء جامعه جهانی علم و عضو جامعه علم کشور خود باشند. مشکل این است که این دو امر به هم بسته‌اند یعنی تا دانشمندی در کشور خود عضو جامعه علم نباشد در جامعه جهانی علم پذیرفته نمی‌شود (مگر اینکه جهان وطن باشد) و جامعه علم معمولاً در کشورهای توسعه نیافته وجود ندارد یا بنیادش ضعیف است. در این عالم قوام و تأسیس جامعه علم به یک معجزه می‌ماند ولی این معجزه محال نیست و وقوع آن به یک شرط جزئی مشروط است. شرط قوام و تأسیس جامعه علم (خوب توجه بفرمائید که می‌گویم جامعه علم و نه جامعه علمی زیرا جامعه‌های علمی در همه جا فراوان است و تأسیس آنها هم چندان مشکل نیست) ورود علم در نظم زندگی یا پدید آمدن نظم علمی، تکنیکی است و تعلق به این

نظم است که در وجود دانشمندان به صورت دوست داشتن علم و دلبستگی به آن جلوه می‌کند. می‌دانم که ممکن است این سخن ساده را عجیب و بی معنی تلقی کنند و بگویند وقتی ما این همه به علم حرمت می‌گذاریم و از هزاران سال پیش سابقه علم دوستی داشته‌ایم چگونه می‌گویند جامعه علم نداریم و برای تأسیس چنین جامعه‌ای باید اندکی علم دوستی تحصیل کنیم. در اینکه دیروز علم دوستی داشته‌ایم، بحثی نیست. اینجا سخن از اکنون و آینده علمی است که با علم گذشته تفاوتها دارد. مع‌هذا اکنون هم علم در کشور ما احترام دارد، اما احترام و رغبتی که موجب قوام علم جدید می‌شود از سنخ تعارفات یا احترام اشخاص نیست. این احترام، احترام و رغبت جهان و نظام جمعی به علم است، زیرا علم کنونی علم متحقق در نظام زندگی است و گرنه مردمان همه از یک لحاظ به علم حرمت می‌گذارند.

علم و به خصوص علم جدید عین قدرت است و چرخ امور زندگی به گرد آن می‌گردد. در این وضع طبیعی است که همه به علم وقع بگذارند و اهمیت بدهند. این وقع گذاشتن و اهمیت دادن گرچه لازمه قوام جامعه علم و پیشرفت پژوهش است، ضرورتاً به آن کمک نمی‌کند. زیرا چه بسا پیش از آنکه علم خواهی باشد، مصلحت بینی است. درست است که علم سودمند است و با آن بسیاری از مصالح مردمان تأمین می‌شود اما وقتی از علم جز سود نمی‌طلبند پاپس می‌گذارند و سود نمی‌دهد و دریغا که در این وضع دانشمند هم

به علم بی سود راضی می‌شود و به تولید مقاله و شمارش آن دل‌خوش می‌کند. البته اگر این مقالات پاسخ به پرسشهای به‌جان‌آزموده دانشمند و پژوهشگر باشند، مسلماً در پیشرفت و توسعه علم اثر می‌گذارند. نگرانی راقم این‌سطور که پیش‌آمدها حاکی از موجه بودن آن است از اکتفا به نوشتن و چاپ کردن مقاله نیست. نگرانی این است که مبادا مقاله نوشتن غایت علم و پژوهش شود که اگر بشود تفاوت عالم و جاهل از میان می‌رود.

در جامعه علم همچنان که به دانسته‌ها نظر می‌شود به نادانسته‌ها هم توجه می‌کنند. در این عالم هیچ دانشمندی به آنچه می‌داند راضی نیست و علم خود را بزرگ نمی‌بیند، بلکه بر عکس به جهل خود می‌اندیشد. بی‌توجهی به جهل، جهل مرکب است و جهل مرکب، دشمن هر دانشی است. اما مطلب مشکل این است که علم باید سودمند باشد و در عین حال دانشمند نباید علم را برای سود بجوید. اگر علم سودمند است چرا به سود آن نیندیشیم. به سود علم هم بیندیشند اما بدانند برای اینکه علم سودمند باشد صرف آموختن کافی نیست بلکه برای رسیدن به سود آن شرایطی لازم است و این شرایط ایجاب می‌کند که علم را بنفسه (برای خودش) طلب کنند و در این صورت است که آثار و نتایج و لوازم علم و سود آن حاصل می‌شود. پس لااقل دو صورت علم دوستی هست؛ یکی علم دوستی کسانی که آن را به حکم سنت و ادب یا برای قدرت و آبرو و سود دوست دارند و دیگر علم دوستی عالمان حقیقی که کاری دیگر جز

علم ندارند و از آن مقصد دیگری نمی جویند، اینان به علم می رسند و علمشان منشأ فوائد بسیار می شود. اگر در جایی آثار و نشانه های این علم دوستی ظاهر شود، می توان به آینده علم امیدوار بود. نکته ای که باید به آن توجه شود این است که این نشانه ها اگر باشند در همه علوم یکسان ظاهر نمی شوند. علوم مهندسی و علمهایی که در اصطلاح علوم دقیقه خوانده می شوند، بیشتر جهانی اند. نظر دانشمندان این علوم غالباً به مسائلی است که در جهان مرکزی علم مطرح می شود. این جهان بسیار گسترده است و کسانی که از آن فاصله دارند چه بسا که مسائل را به درستی در نیابند و در طلب خود مسائل انتزاعی را با مسائل حقیقی علم اشتباه کنند. یکی دیگر از دشواریهای جهان علم جدید به تخصص باز می گردد. در این جهان تخصص امر ناگزیر است. دانشمندان باید متخصص باشند اما برای اینکه علم را پیش ببرند گاهی باید از حدود تخصص بیرون آیند و نظر وسیع پیدا کنند. دانشمندان ممتاز معمولاً علاوه بر تخصصی که دارند با ادب و فرهنگ هم کم و بیش مانوسند.

اگر وضعی پیش آید که در آن دانشمندان کتاب نخوانند و از هنر و فرهنگ بکلی دور بمانند چه بسا که در تحقیق هم موفق نشوند، حداقل این است که لازمه ورود در هر علمی و رسیدن به هر تخصصی خروج از جهل مرکب است. دانش طلبانی که از این ظلمت خارج نشوند هر چه بیاموزند، دانشمند و پژوهشگر حقیقی نمی شوند. در علوم انسانی هم وضع کم و بیش شبیه علوم مهندسی و

علوم دقیقه است (تعابیری مثل علوم پایه و علوم طبیعی دقیق و مناسب نیست) یعنی در این علوم هم با اینکه یافتن مسائل دشواری کمتری دارد اگر پژوهشی می‌شود بیشتر در همان مسائل انتزاعی است. در صد سال اخیر بهترین آثار در تاریخ سیاسی و تحولات فرهنگی و اجتماعی و حتی در ادب و فلسفه و عرفان ما را غیر ایرانیان یا ایرانیان مقیم خارج نوشته‌اند. شاید وجه آن این باشد که ما خود در متن حوادث بوده‌ایم و برای پرداختن به حوادث باید قدری از آنها فاصله می‌گرفتیم ولی اگر نظرمان را به تاریخ و تاریخ نویسی محدود کنیم. در پنجاه سال اول بعد از مشروطه آثاری پدید آمده است که می‌توانست مقدمه پژوهشهای بعدی باشد ولی آن پژوهشها چنانکه باید ادامه نیافت. حتی در پنجاه سال اخیر نظیر آنها را هم نداریم یا کم داریم.

در اقتصاد و جمعیت‌شناسی و سیاست و جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی و روانشناسی و تعلیم و تربیت و در ادبیات و مباحث فرهنگی و فلسفه، نمی‌دانم چه‌ها نوشته شده است که بتوان عنوان تحقیق بر آن اطلاق کرد. در سیاست بعضی نوشته‌ها و آثار داریم که آنها هم کم و بیش ایدئولوژیک است. از علم و علوم انسانی که بگذریم در علوم دیگر هم گرچه پژوهشهایی می‌شود اما اهتمام به علم در مراکز علمی و دانشگاه‌ها چشمگیر نیست. یعنی پژوهندگان چندان اهل طلب نیستند و بعضی از آنها که بیشتر کار می‌کنند چه بسا که مقصودشان تهیه مقاله و طبع و انتشار آن برای بهره

بررداری باشد. به هر حال این نشانه بدی است که پژوهندگان ما کمتر کتاب می خوانند و خود را نیازمند کتاب خواندن نمی دانند. غافل از آنکه جهان در حال توسعه بیشتر از جهان توسعه یافته به کتاب خواندن و جامعیت علمی نیاز دارد. زیرا باید جامعه علم را از روی مدل تاریخی آن که قوام و پیوستگی ارگانیک یا شبه ارگانیک داشته است، بسازد. پس باید آن نظم و پیوستگی ارگانیک را بشناسد و جای هر چیز را بداند. علم را می توان آموخت و مگر نه این است که ما دانشمندانی داریم که در هر جای جهان کنونی که باشند، ممتازند. اما دانشمند شدن یک چیز است و قرار گرفتن دانش در جای خود چیزی دیگر. باید دانش در جای خود قرار بگیرد تا استعدادها و تواناییهای دانشمند تحقق یابد و پژوهشها به ثمر برسد. اکنون مسلم شده است که توسعه علم و پژوهش تناسبی روشن با توسعه فرهنگی و اجتماعی - اقتصادی دارد و تحقق همه اینها وابسته به اراده به علم و توسعه است. اراده ای که یک صفت نفسانی و شخصی نیست بلکه به تاریخ تعلق دارد. این اراده در زمانی که دیگر زمان تئوریهای بزرگ علمی نیست در همه جای جهان رو به ضعف نهاده است. زمان ما زمان توسعه اطلاعات علمی و تولید علم به صورت تکنولوژی های مصرفی است. یعنی علم هم به بازار خرید و فروش و مصرف آمده است. در وضعی که راه جهان علم پوشیده و دشوار شده است شاید امکان خرید و فروش علم، امر چنان ناموجهی نباشد. با ظهور این امکان چیزی که می توان به مسامحه، آن را تمدن جدید (مراد تمدن

مجزا و منفک از فرهنگ و تفکر است) ناامید به سرعت بیشتر بسط می‌یابد و با افزایش این سرعت است که جهانی شدن با سابقه حداقل سیصد ساله‌اش تا دهه‌های اخیر به چشم نیامده بود. جهانی شدن و دگرگونی‌های سریعی که با آن می‌آید به جهان متجدد مآب مجال درنگ نمی‌دهد و وقتی با فرهنگ‌های ریشه دار مواجه می‌شود، چهره آنها را می‌خراشد و آزرده‌گیها و پریشانیها به وجود می‌آورد. در این گیرودار که لازمه‌اش افتقار خرد جمعی و فقدان جهان علم است، چه بسیار هوشها و استعدادها و کوششها که تباه می‌شود. باید فکر کرد که چگونه می‌توان از این گیر و دارها رهایی یافت.

فصل چهارم

جلوه آینده در آینه فلسفه

کار علم نوعی پیش بینی یا درست تر بگویم طراحی است. در صدر تاریخ «فرانسیس بیکن» می گفت کار علم پیش بینی است. «اگوست کنت» هم بر این قول بود. اما پیش بینی علمی را با پیش گویی اشتباه نکرد. پیش بینی علمی با تحول در تفکر فلسفی مناسبت دارد. برای روشن شدن این مطلب باید ببینیم که حدود این پیش بینی چگونه معلوم می شود و حد پیش بینی علمی کجا است؟ اصلاً چرا فرانسیس بیکن گفت کار علم پیش بینی است؟ پیش از این می گفتند کار علم ادراک موجودات است. علم را وقتی پیش بینی دانستند که در فلسفه و دید کلی آدمی تحول پدید آمد. وقتی راجع به جهان آینده بحث می کنیم می خواهیم بگوییم چه جهانی را در نظر داریم و می توانیم بسازیم. ولی بشر همواره و همیشه تاریخ را طراحی نمی کرده است. این بشر جدید و متجدد است که شأن خود را تغییر

جهان دانسته است و می‌داند. یعنی بشر نظر و بینش دیگری نسبت به خود و همه چیز پیدا کرده و موجودات را مورد و متعلق علم و تصرف خود تلقی کرده است. این تغییر، اساس فلسفه جدید است. وقتی می‌خواهیم درباره فلسفه در جهان آینده چیزی بگوییم باید ببینیم که آیا می‌توان بدون اطلاع از نسبت فلسفه با جهان کنونی و جهان گذشته درباره فلسفه جهان آینده بحث کنیم؟ بعد به نظرم رسید که شاید منظور این است که راجع به فلسفه در جهان آینده بحث کنیم یا ببینیم فلسفه با جهان آینده چه می‌کند. آیا فلسفه نسبتی با جهان آینده دارد؟ و در آن جهان فلسفه چه جایی خواهد داشت؟ آیا فلسفه دگرگون می‌شود و جهان آینده را دگرگون می‌کند و به صورت دیگری می‌سازد و قوام می‌دهد؟ یا اینکه می‌خواهیم با تحقیق در این که در یونان و قرون وسطی و در دوره جدید فلسفه چه بوده و چه وضعی داشته است حدس بزنیم که فلسفه در آینده چه صورتی خواهد داشت؟

نظر من هیچ وقت این نبوده است و همیشه سعی کرده‌ام - البته این سعی همیشه قرین توفیق نبوده است - که بگویم فلسفه مجموعه ظواهر و الفاظی که در کتابهای فلسفه وجود دارد، نیست. فلسفه گاهی در حرفهای ساده و حرکات، زندگی و گفت و شنود ما هم یافت می‌شود و شاید فلسفه در کاری که می‌کنیم و در راهی که می‌پیماییم حضور دارد. مع‌هذا برای همه ما و حتی برای اهل فلسفه مشکل است که ارتباطی بین زندگی و فلسفه تصور کنیم. آقای دکتر گودرزی فرمودند ما از فلسفه‌ای که به زندگی می‌پردازد دوری می‌کنیم انگار که

جلوه آینده در آینه فلسفه ۶۵

آن را فلسفه نمی دانیم. مثلاً بعضی از ما شاید پراگماتیسم را هم به معنی مذموم تلقی کنیم، البته من پراگماتیسم را خیلی مهم می دانم لااقل به آن معنایی که اشاره کردم.

دکارت در فلسفه خود مطالبی دارد که شاید همه اهل فلسفه نتوانند آن را بپذیرند و چه بسا که کسانی آنها را غلط آشکار بدانند و بقیه مطالب را هم چندان مهم تلقی نکنند. دکارت گفته است که من فکر می کنم پس هستم. من فکر می کنم پس هستم یعنی چه؟ وقتی بیشتر تأمل می کنیم و با فلسفه انس پیدا می کنیم برای ما مشکل است که بلافاصله در مقابل دکارت بایستیم و بگوییم که سخن بی ربط گفته است. وقتی به ساحت فکر دکارت وارد می شویم جرأت نمی کنیم که بگوییم من فکر می کنم پس هستم سخن بی اهمیتی است. من فکر می کنم پس هستم لوازم و نتایج فکری داشته است که من و امثال من و کسانی که با فلسفه اسلامی و فلسفه قرون وسطی آشنائی دارند و فلسفه یونان را می شناسند نمی توانند اهمیت آن را نادیده بگیرند. در طرح دو جوهر متباین و متمایز می توان تشکیک کرد و حقیقتاً چون و چرا هم دارد. این هم که می گوید نفس و بدن دو چیز متباین اند با مشکلات نظری بسیار مواجه می شود. بعضی از قدمای ما این مطالب را نمی پذیرفتند و برخی هم پذیرفته بودند که ماده چیزی است و روان چیز دیگری است. راستی این مطالب با زندگی چه ارتباطی دارد؟ دکارت و گالیله با تاریخ چه پیوند و ارتباطی داشته اند و برای مردمی که بعد از ایشان آمدند چه آوردند؟ شما بلافاصله از من

می‌پرسید که آیا نمی‌دانم فیزیک با عالم کنونی چه نسبتی دارد؟ اصلاً سؤال این نیست. تکلیف فیزیک معلوم است. علوم به اصطلاح پایه شامل ریاضیات، فیزیک، شیمی، بیولوژی و ... است. و مقصود از علوم پایه، علوم و اساس تکنولوژی است. اما در حقیقت اینها علوم پایه باشند. ما فکر می‌کنیم اول فیزیک و بعد تکنولوژی به وجود آمده است. فیزیک مقدم بر تکنولوژی نیست. آن فیزیکی هم که مقدم بر تکنیک بود با فیزیک گالیله تفاوت داشت. در واقع آن فیزیک به تاریخ فلسفه پیوست و جزئی از تاریخ فلسفه شد.

گالیله فیزیکدان و مؤسس فیزیک است. جهان ما نیز جهان فیزیک و بنا شده در نسبت با علم فیزیک است. فهم این نسبت آسان نیست. یک جمله از گالیله وجود دارد که فیزیک بدون آن جمله نمی‌توانست باشد و آن جمله این است که «خدا جهان را با قلم ریاضی آفریده است» معنی جمله این است که این عالم، عالم ریاضی است. عالمی است که طرح ریاضی دارد و پذیرای طرح ریاضی است و با افکندن طرح ریاضی بر این عالم می‌توان آن را تحت نظارت و تصرف در آورد. گالیله فیلسوف و بنیانگذار مدرنیته است و دکارت در این بنیانگذاری شاید سهمی بیشتر از گالیله داشته باشد. من نمی‌خواهم در مورد دکارت و گالیله و بیکن بحث کنم. فقط اشاره کردم که اگر می‌گویید ارتباط فلسفه با زندگی ما و با عالمی که در آن زندگی می‌کنیم چیست بگوییم این طرحی که شما نام آن را تجدد و تاریخ سیصد ساله یا چهارصد ساله (با ملاکهای مختلف می‌توانید مدت این

جلوه آینده در آینه فلسفه ۶۷

تاریخ را کم و زیاد کنید) می‌گذارید یک طرح فلسفی است و با فلسفه پدید آمده است.

اگر فلسفه جدید نبود عالم جدید با علم و تکنولوژی و سیاست متجدد به صورتی که هست نبود. این قضیه از کجا معلوم شده و می‌شود؟ این امر در همه جا ظاهر است حتی آن را در فلسفه پست مدرن می‌توان دید اندیشه پست مدرن فلسفه مدرن را نقد می‌کند. این نقد چگونه است و در اندیشه پست مدرن چه چیزی نقد می‌شود؟ فعلاً کاری به منتقدان رمانتیک مدرنیته نداریم که معتقدند با آمدن تکنولوژی محیط‌زیست آلوده شده و روابط مهر و محبت بر هم خورده است و... اما نقد پست مدرن نقد دیگری است. در اندیشه پست مدرن آثار دنیای مدرن نقد نمی‌شود بلکه از مبانی مدرنیته پرسش می‌شود. این مبانی در مدرنیته مبانی فیلسوفان و فلسفه‌ها است. این مبانی را صنعتگران و سوداگران نیاورده‌اند.

سن سیمون معتقد بود که باید ادیبان، شاعران و فیلسوفان را در کشتی گذاشت و در دریا غرق کرد زیرا به وجودشان نیازی نیست. کوچکترین عیب سخن سن سیمون این بود که خود او یکی از کسانی بود که می‌بایست در کشتی می‌نشست اما اگر چنین واقعه‌ای متحقق می‌شد اصلاً آن چیزی که سن سیمون در طلب آن بود به وجود نمی‌آمد و متحقق نمی‌شد. (سن سیمون مجله‌ای به اسم گلوب بنیاد کرد. او استاد اوگوست کنت و بنیانگذار پوزیتیویسم بود و با این که متفکر طراز اول نبود در طرح جهانی شدن علم و تمدن غربی سهم

داشت) نقد مدرنیته نقد مبادی و مبانی فلسفه مدرن است. گویی مدرنیته با عقل و نظم بوروکراسی و سیاست و اقتصاد و تکنولوژی و تعلیم و تربیت ریشه‌ای دارد و این ریشه فلسفه‌ای است که به نظر آنان اکنون دیگر زائد و بی حاصل شده و حتی خود فیلسوفان هم آن را مورد تشکیک قرار داده‌اند. اکنون که نزاع میان نقادان و مدافعان آن گرم است چه پست مدرن باشید و مدرنیته را نقد کنید و چه از مدرنیته دفاع کنید به فلسفه پرداخته‌اید. یعنی شما فیلسوفی کرده و مثلاً دانسته و ندانسته از اصول مدرنیته در مقابل تعرضاتی که به آن می‌شود دفاع کرده‌اید. در زمان ما، با آن چه نیچه و اخلاف او در فلسفه آوردند محرز شده است که فلسفه صرف مجموعه‌ای از مطالب انتزاعی نیست که بخوانیم و لقلقه‌زبان ما باشد و بعد در جایی آنها را تکرار کنیم. فلسفه به یک معنی مقدم بر نظام معیشت کنونی است. عقل معاش عالم جدید، مبتنی بر عقلی است که در فلسفه دکارت ظاهر شد. البته شخص دکارت کاری به عقل معاش نداشت. گالیله هم به معاش نمی‌اندیشید. اما اینها حاملان عقلی بودند که عقل معاش را تقویت می‌کرد. افلاطون به دو عقل و شاید بتوانیم بگوییم به سه عقل قایل بوده است. فارابی هم به چهار فضیلت قائل بود. اینها به هم پیوسته است و هر یک، از آن که مقدم است مدد می‌گیرد تا به اصل برسد.

ما امروز در اینکه فلسفه با تاریخ و تمدن و روابط و مناسبات مردمان چه نسبتی دارد، بحث دشواری نداریم. جامعه متجدد

جامعه‌ای است که اصول فکری معینی دارد و در آن هر چند که تا اندازه‌ای آزادی وجود دارد هر قول و سخنی در گوشها نمی‌نشیند و پذیرفته نمی‌شود و چیزهایی هم پذیرفته می‌شود. جامعه جدید امکانهایی در قول و فعل دارد و البته بعضی امکان‌های محدود دنیای قدیم را ندارد. اگر فی‌المثل جامعه امروزی و کنونی خود را با زندگی زمان قرون وسطی و به طور کلی با زمان گذشته بسنجیم در می‌یابیم که بشر هزار سال پیش بنا بر درکی که از جهان و از مبدأ جهان و عالم و آدم داشت زندگی می‌کرد. رفتار بشر امروزی نیز بر مبنای درکی است که مدرنیته از عالم و آدم دارد. این درک را بنیانگذاران مدرنیته پیشنهاد کرده‌اند و به تدریج پذیرفته شده است. «من فکر می‌کنم پس هستم» سخنی است که در کتاب و کلاس فلسفه حرف مشکل و قابل بحث و چون و چرایی است. اما همه عالم چه بدانند و چه ندانند غالباً بدون اینکه بدانند آن را پذیرفته‌اند که من فکر می‌کنم پس هستم، یعنی این که فکر من دایر مدار امور جهان است.

امروزه این حرف برای ما بسیار عادی و معمولی شده است که ما جهان را می‌سازیم و تدبیر آینده به عهده ماست، این حرفها کم و بیش بی‌چون و چرا شده است. اگر کسی بگوید که اینها را از کجا می‌گویند؟ می‌گویید که اینها از بدیهیات است، ما تاریخ را می‌سازیم. شما می‌دانید تا پانصد سال پیش هیچ‌کس چنین ادعایی نداشت. یعنی به فکر هیچ‌کس هم نرسیده بود حتی به فکر استادان بزرگی چون افلاطون و ارسطو هم نرسیده بود که این بدیهی امروز را به زبان

بیاورند. نگاه ما به عالم وجود چنان است که بعضی چیزها به نظرمان عادی و طبیعی می‌آید و بعضی چیزها عجیب است نگاهی که ارسطو و افلوطین و ابن‌سینا به جهان داشتند با نگاه ما متفاوت بود. ابن‌سینا اگر الان زنده می‌شد با همه نبوغی که داشت به دشواری سخنان ما را می‌فهمید. ولی ما کم و بیش می‌توانیم زبان او را بفهمیم. برای اینکه ما در پی او آمده‌ایم و با تحولاتی که از زمان او روی داده است کم و بیش آشنایی داریم – مع‌هذا اگر بخواهیم حقیقتاً ابن‌سینا را درک کنیم باید سیری در زمان او داشته باشیم. اما بدون فهم او چگونه در زمان او سیر کنیم. من نمی‌دانم این دور را چگونه باید حل کرد.

کسانی که اهل هرمنوتیک هستند می‌دانند که فیلسوفان حوزه هرمنوتیک چگونه این دور را طرح و حل می‌کنند. من اگر بخواهم وارد بحث شوم بحث طولانی می‌شود مرادمان از این مقدمه نسبتاً طولانی این بود که بگوییم ما وقتی از فلسفه و جهان آینده سخن می‌گوییم حداقل باید قبول کنیم که فلسفه نسبتی با جهان دارد و تحقیق کنیم که این نسبت چیست؟ در این بحث مرادمان این است که بدانیم فلسفه در جهان آینده چه مقامی دارد یا فلسفه با جهان آینده چه می‌کند و جهان آینده با فلسفه چه سر و کاری خواهد داشت؟

چند روز پیش یک آمریکایی نامدار (ریچارد رورتی) که استاد فلسفه و فیلسوف است به تهران آمده بود و در یک مرکز فرهنگی سخنرانی کرد. متأسفانه من در مجلس سخنرانی او حضور نداشتم؛ ولی وقتی گزارش سخنان ایشان را خواندم، دیدم که مطلب تازه‌ای

جلوه آینده در آئینه فلسفه ۷۱

طرح نکرده‌اند بلکه مطالبی را که قبلاً نوشته بودند صورت خطابی داده و به طور ساده بیان کرده‌اند. من با نظر آقای رورتی موافق نیستم. اگر قرار باشد با استناد به حرف‌های خودشان با ایشان جدل کنیم، آقای رورتی نمی‌تواند بگوید که دموکراسی مقدم بر فلسفه و مستقل از آن است. اگر در قرن هیجدهم چنین ارتباطی وجود داشته است رورتی باید بگوید که چگونه این ارتباط قطع شده است. حالا من به اشاره می‌گویم که چگونه این ارتباط قطع شده است؟ سخن رورتی را هم به کلی نفی نمی‌کنم یعنی تا حدی هم به رورتی حق می‌دهم اما سخن او را تعدیل می‌کنم. در این ده، پانزده سال اخیر، در همه جهان — در آمریکا و اروپا و حتی در کشور ما — این تمایل به وجود آمده است که سیاست را مستقل از فلسفه در نظر آورند. اصلاً وقتی بحث علم مطرح شد، تا آنجایی که من به یاد می‌آورم و می‌دانم، گمان نمی‌کنم کسی توجه جدی به رابطه علم و فلسفه کرده باشد و بگوید که بنای علم بر فلسفه نهاده شده است. در تاریخ تجدد ما هر چه از فرنگ آمد پراکنده و بی ارتباط بود و اندیشه‌ای که آن همه را جمع کند وجود نداشت و به این جهت در این تاریخ مداومت هم نیست.

در تاریخ تجددمآبی ایران تقریباً همه منورالفکرهایی که کم و بیش شهرت هم دارند، یعنی اسمشان را می‌دانیم، مهجورند و آثارشان در دسترس نیست. به عبارت دیگر شما به کتب محمدبن زکریای رازی و ناصر خسرو قبادیانی دسترسی دارید اما آثار منورالفکرهای قرن چهاردهم هجری و صد و پنجاه سال اخیر را نمی‌توانید پیدا کنید. در

مورد این موضوع تأمل کنید که چه شده است که پیوند میان نسل‌ها در دوران اخیر گسیخته شده است؟ چرا ما کتاب غزالی را به آسانی می‌توانیم پیدا کنیم، اما نوشته‌های میرزا آقاخان کرمانی را حتی در کتابخانه‌ها هم نمی‌یابیم؟ توجه کنید این امر حکایت از یک معضل تاریخی می‌کند. اگر به نظر تان می‌رسد که غزالی صاحب‌نظر مهمی است، بعضی از گذشتگان هم که اهمیت غزالی را نداشتند آثارشان در دسترس است و با این که عده‌ای می‌گویند دوران‌شان گذشته است و کتابهایشان به تاریخ گذشته تعلق دارد از آنها صرف نظر نشده است آنها چه چیزی دارند که مایه ماندگاریشان شده است.

راستی چرا کسانی که فکر می‌کنیم فکرشان به دوره تجدد تعلق داشته و پیشروان منورالفکری بوده‌اند در میان ما غایب‌اند و آثارشان در دسترس نیست. تقریباً همه آنها گفته‌اند تا زمانی که فلسفه نباشد تجدد نمی‌آید. لفظ تجدد را اصلاً به کار نمی‌بردند و از آثار آن مثل تعلیم و تربیت یا علم می‌گفتند. البته آنها خود فلسفه نخوانده بودند یا کم خوانده بودند. دیگران هم به تذکر آنها گوش نکردند. سید جمال‌الدین اسدآبادی نوشت که عثمانی چهل سال است که تعلیم و تربیت جدید را اخذ کرده است. اما چون مبانی آن را درنیافته و ریشه تجدد را نگرفته است، موفق نشده است و موفق هم نمی‌شود. افضل‌الملک کرمانی که برای دومین بار، کتاب «دیسکور» دکارت را به فارسی ترجمه کرده در مقدمه خوبی که برای آن نوشته است. به نامه‌ای از دکارت استناد کرده است. در آن نامه آمده است که ریشه

جلوه آینده در آینه فلسفه ۷۳۰

درخت علم، مابعدالطبیعه است و تنه آن درخت، فیزیک است و شاخه‌های آن، علوم دیگر و بر و میوه درخت نیز اخلاق است. این تمثیل خوبی است. افضل الملک تمثیل را برای القای این معنی ذکر کرده بود که اگر می‌خواهید علم تأسیس کنید باید بنیاد آن را استوار کنید. از این بیان استنباط نشود که اگر کسی بخواهد فیزیک و زمین‌شناسی بخواند یا شیمیست بشود باید اول فلسفه بخواند. بلکه نظر این بود که تا درخت علم ریشه نداشته باشد، بر نمی‌دهد. یعنی باید پیوندی میان کارها و طرح‌ها با اصل و ریشه علم وجود داشته باشد. تمدن را به صورت موزاییک نمی‌توان ساخت یعنی تمدن موزاییکی نیست که اجزای آن را بگیریم و کنار هم بگذاریم و کارها سامان یابد.

یکی از فکری‌هایی که من هیچ وقت آن را نمی‌پسندیدم و در سال‌های اخیر نیز متأسفانه ترویج شد و رواج یافت (مهم نیست که فکری مقبول بیفتد، به فکر اشخاص نباید کاری داشت و با اشخاص نمی‌توان نزاع کرد.) و کمتر درباره آن تأمل شد این بود که اموری مثل فلسفه و اخلاق و علم به هم ربطی ندارند. گویی می‌خواهیم موزاییک درست کنیم؛ گفتند ما بهترین‌های جهان را می‌گیریم و کنار هم می‌گذاریم! این سودای خوشی است حیف که وهم و خیالی بیش نیست. اگر این کار برای ما میسر بود و در قلمرو امکان‌های ما قرار داشت و اگر این را در طرح آینده و در امکان‌های فراروی خودمان دیده بودیم، بسیار خوب بود. یعنی اگر ما قادر به این معجزه بودیم که

از هر آنچه در جهان وجود دارد بهترین و شریفترین و عزیزترین را بگیریم و خبائث را رها کنیم خیلی زودتر از طراحان مدرنیته که می‌خواستند بهشت زمینی را تأسیس کنند، آن را تأسیس می‌کردیم. بحث این است که این کار شدنی نیست. این کار در اختیار ما نیست. ما اختیار مطلق نداریم. مختار بودن بشر به این معنی نیست که او قادر به هر کاری است. وقتی جبر و اختیار را مطرح می‌کنیم و مثلاً می‌گوییم من مختارم که بین حضور در این جلسه و رفتن به جای دیگر و مشغول شدن به کار دیگر، یکی را اختیار کنم البته که مختارم زیرا هر دو فعل در حوزه توانائی و قلمرو امکان من است. من بین چیزهایی که در امکان من و فراروی من است می‌توانم اختیار کنم. ما را در کل دایره وجود قدرت نداده‌اند و به ما نگفته‌اند که هر چه خواستیم انتخاب کنیم و نگفتند سفارش بدهید تا برای شما بفرستیم. بشر امکانهایی دارد که در حدود آن امکانها آزاد است اختیار کند.

آقای رورتی می‌گوید فلسفه با سیاست و دموکراسی ارتباط ندارد یا دموکراسی و سیاست اصلاً با فلسفه ارتباط ندارند. در صورتی که این حکم را به صورت قانون درنیاورند و فلسفه را در چنگال سیاست نگذارند این جدایی را می‌توان پذیرفت ولی چه کنم که فلسفه اصلاً به تصرف سیاست در نمی‌آید. مخصوصاً در دوره تجدد، فلسفه عین قدرت یا پشتوانه قدرت شده است. البته جنگ قدرت‌ها ممکن است واقع شود، یعنی فلسفه ممکن است در تاریخ مقابل چیزی قرار گرفته باشد. اما در مقابل چیزی قرار گرفته که هم عرض او نیست. دو چیز که

جلوه آینده در آینه فلسفه ۷۵

در عرض هم نیستند نمی توانند با هم نزاع کنند یا درست بگوییم دو چیز که در طول هم هستند با هم در نمی افتند. اگر فلسفه منکر سیاست شود، نه فلسفه است و نه سیاست است. پدری که فرزندش را می کشد، خودش هم داغدار و ابر است. سیاست از عهده فلسفه بر نمی آید و به این جهت من به عنوان دانشجوی فلسفه خوشم نمی آید که بگویند سیاست و فلسفه با هم قهر هستند. به شرط اینکه کسی نخواهد از موضع سیاست، فلسفه ببافد و با موضع سیاسی تفلسف کند. نظر من این است که ما در این صد و پنجاه سال، به مقتضای سیاست، فلسفه گفتیم و فلسفه ای که به مقتضای سیاست گفته شود، هر چه باشد فلسفه نیست. حتی اگر به مقتضای ترویج و توجیه بهترین سیاست ها گفته شود. بنابراین من حرف آقای رورتی را می پذیرم به شرط اینکه به مقتضای دموکراسی فلسفه نگوید تا شخص دیگری استالینیسیم یا نازیسم را با فلسفه توجیه کند.

فلسفه صرفاً به مقتضای اثبات دموکراسی تدوین نمی شود. وقتی از موضع سیاست که - ممکن است موضع خوب باشد یا موضع بد - فلسفه بگوییم این فلسفه عمق نخواهد داشت. و شاید سخنانی بی وجه یا بی جهت باشد. این معنی هم موجه است که معمولاً فیلسوفان در علم سیاست وارد شده اند. «فرانسیس بیکن» جزو معدود فیلسوفان سیاستمدار است اما رنه دکارت شاید نمی توانست اهل سیاست باشد و لایپنیتز که از دوره سیاست روگرد به سرنوشت فرانسیس بیکن دچار شد. کانت که معلم مدرنیته و استاد مدرنیته

است اصلاً در عمل سیاسی و سیاست عملی هیچ مداخله‌ای نکرد و ماکس وبر هم که به سیاست علاقه داشت و همواره در سودای احراز مقامات سیاسی بود، نتوانست به مقصد برسد. یعنی جان متفکر ماکس وبر این امکان را به او نداده است که وارد سیاست شود، اما آیا او در عالم سیاست کمتر از سیاستمداران آلمانی زمان خودش اثر گذاشته است؟ او بیشتر از بسیاری سیاستمداران در سیاست آلمان و در سیاست اروپا اثر گذاشته است.

اگر می‌گویند فلسفه و سیاست باید در عالم نظر از هم جدا باشند حرفی نیست، اما این به اختیار ما نیست که پیوند حقیقی سیاست و فلسفه را قطع کنیم. اگر در تاریخ فلسفه جدید سیر کنیم، می‌بینیم که در طی پنجاه شصت سال «علم سیاسی» پدید آمد و جای فلسفه سیاسی را گرفت. اما دوباره فلسفه سیاسی بازگشت و علم سیاست به فلسفه سیاست وابسته شد. این امر بی‌وجه نبود. این فلسفه‌ها و سیاست‌های جدید و ایدئولوژی‌ها که به وجود آمد نیز پشتوانه جهان بینی داشت و جهان بینی‌ها هم پشتوانه فلسفه داشتند. جهان بینی مرتبه‌ای از فلسفه است که فلسفه را تا سطحی تنزل می‌دهد که بتواند پشتوانه و پشتیبان ایدئولوژی باشد. اگر به تاریخ نگاه کنید سیاست «جان لاک» متناسب با فلسفه «جان لاک» و مبتنی و مؤسس بر فلسفه جان لاک است سیاست اسپینوزا هم مبتنی بر متافیزیک او است. بنیانگذار سیاست جدید ماکیاوول است. او هم بر مبنای فلسفه سیاست خود را بنا کرده است. ما سیاستی نداریم که فلسفه در آن

جلوه آینده در آینه فلسفه ۷۷

نباشد. دموکراسی بر اساس اعلامیه حقوق بشر (اعلامیه اول یا اعلامیه فرانسه) به وجود آمده است. اعلامیه حقوق بشر یکسره فلسفه است. اگر حقوق طبیعی را کنار بگذارید (به آن معنی که در اعلامیه حقوق بشر آمده است) حقوق بشر در هم می‌ریزد. طرح حقوق بشر طبیعی، امر حقوقی و سیاسی نیست. تعریف و تلقی بشر طبیعی، حادثه‌ای است که در فلسفه پیش آمده است یعنی متفکران قرن هیجدهم بشری را تصور کردند که آن بشر، بشر طبیعی تعریف و تلقی شد و حقوقی برای بشر تصور کردند که تا آن زمان، مطرح نشده بود. پیش از آن اصلاً حق و تکلیف را جدا نمی‌کردند و گاهی حق و تکلیف را به یک معنا به کار می‌بردند: در این ابیات تأمل فرمائید:

واجب آمد بر آدمی شش حق اولش حق واجب مطلق
 بعد از آن حق مادر است و پدر و آن استاد و شاه و پیغمبر
 یعنی تکلیفی که در برابر خدا داریم حق خدا خوانده شده است.
 حق عین تکلیف است و تکلیف همان حق است. بشر جدید با فلسفه
 و در فلسفه تعریف شده است. به این بشر، بشر فاوستی می‌گویند. این
 بشر در دکتر فاوستوس کریستوفر مارلو و فاوست گوته تعریف و
 تصویر شده است. چنانکه بنای مدرنیته و تجدد را در فلسفه و هنر
 گذاشته‌اند. حالا شما با نقد مدرنیته مواجه هستید و باید یکی از دو
 راه را برگزینید؛ یا به نقادان مدرنیته می‌پیوندید یا در مقابل نقادان
 مدرنیته می‌ایستید. در ادبیاتی که با آن سر و کار داریم و در آن زندگی
 می‌کنیم و به سر می‌بریم، همه جا مقاصد و آراء سیاسی دخالت دارد

و به این جهت سوء تفاهم پیش می‌آید. یکی می‌گوید که ما هنوز به مدرنیته نرسیده‌ایم، پس با پست مدرن چه کار داریم؟ ولی کدام جامعه به مرحله پست مدرن رسیده است؟ پست مدرن کجاست؟ پست مدرن چیست؟ اگر در جایی وجود دارد آن را نشان دهیم. آیا وضع پست مدرن را می‌توانیم نشان دهیم؟ یک فیلم نشان می‌دهند و می‌گویند پست مدرن است. اما درست متوجه نمی‌شویم و باید پرسیم که این فیلم چگونه پست مدرن است؟ و به چه معنا می‌گوید پست مدرن است؟ آیا ما نظم پست مدرن داریم؟ یعنی در عالم، یک نظام مدنی، اجتماعی سیاسی وجود دارد که بتوانیم آن را پست مدرن بگذاریم؟ من که چنین نظمی را نمی‌شناسم! امریکا، اروپای غربی و همه جهان، مدرن است. منتها بین این مدرنها تفاوت وجود دارد. به عبارت دیگر شاید فکر کنید مراتبی در مدرنیته هست که یکی مدرن است و دیگری مدرن‌تر است. اگر کسی از شما چنین تصویری دارد من در این تصور شریک نیستم. درست این است که بگوئیم یک مدرنیته مفلوک وجود دارد و یکی هم مدرنیته‌ای است که کم و بیش سر و سامان یافته است و البته این سامان اکنون در حال در هم ریختن است.

کسی که امروز به تفکر پست مدرن روی می‌آورد مخالف مدرنیته نیست بلکه آن را قابل نقد می‌داند. پست مدرن در تناسب با سختی‌هایی که در راه مدرنیته پدید آمده و بر اثر تاریک شدن افق جهان متجدد در روح و فکر و جان فیلسوف و هنرمند و صاحب نظر

جلوه آینده در آینه فلسفه ۷۹

پدید آمده است. جهان ما جهانی یکسره مدرن است. اکنون سراسر جهان، مدرن است و همه مردم به نحوی به جهان مدرن پیوستگی پیدا کرده‌اند. ما با پست مدرن چه کار داریم؟ ما کاری به پست مدرن نداریم ولی پست مدرن دست از سر جهان کنونی بر نمی‌دارد. یعنی درست همان طوری که دست از سر اروپایی‌ها بر نمی‌دارد، از سر ما هم دست بر نمی‌دارد. ما خیال می‌کنیم که اگر اندیشه پست مدرن را قبول نکنیم. پست مدرن نمی‌آید، در حالی که وقتی اندیشه پست مدرن می‌آید پیدا است که با تدابیر رسمی جلو انتشار آن را نمی‌توان گرفت. یعنی چنین نیست که مصلحت اندیشی کنیم و یک فلسفه‌ای را فلسفه رسمی کنیم و همه آن را بپذیرند. چنین چیزی اصلاً امکان‌پذیر نیست.

می‌توان برای جامعه قانون و نظمی مقرر کرد و از مردم خواست که آن را رعایت کنند که البته گاهی آن قانون را مراعات می‌کنند و گاهی هم مراعات نمی‌کنند. اما نمی‌توان به مردم تکلیف کرد که فلان فلسفه را بپذیرند. ملاصدرا برای ما بسیار عزیز و بزرگ است. اما آیا می‌توان به دانشجویان فلسفه تکلیف کرد که همه فلسفه ملاصدرا را بپذیرند و فلسفه دیگر را قبول نکنند؟ من معلم هستم، در بعضی موارد نظر هم دارم اما وظیفه‌ام این است که دانشجو هر چه از من پرسید در حد فهم خود، به او جواب دهم. اگر برای دانشجویان تکلیف معین کنم که خلاف این یا آن نظر را نباید بپذیرند، دیگر معلم فلسفه نیستم. بحث درباره فلسفه و آینده بود و هنوز در مقدمه هستیم.

بگذریم... با رورتنی بحث می‌کردیم. رورتنی پراگماتیست است. پراگماتیستی است که وسعت نظر دارد و فلسفه اروپایی را نیز خوانده است و دوستی‌ها و همدلی‌ها با فیلسوفان اروپا دارد. اصلاً در پنجاه سال اخیر فلسفه در آمریکا چیز دیگری شده و بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. حتی شاید در هیچ جای جهان فلسفه، رونق فلسفه آمریکا را نداشته باشد. البته رورتنی از تعبیری مثل پست مدرن خوشش نمی‌آید. ولی گمان می‌کنم او نمی‌داند در یک عالمی زندگی می‌کند که دموکراسی دیگر پشتوانه خود را از دست داده است. او راست می‌گوید که دموکراسی آمریکا دیگر مبتنی بر فلسفه نیست اما این وصف یک جامعه پست مدرن است. دموکراسی وقتی تحقق پیدا کرد می‌تواند مبتنی بر فلسفه نباشد اما به هر حال نظر او و بعضی از صاحب‌نظران دیگر تقریباً این است که می‌خواهند عدالت را به صورتی تعریف کنند که دیگر گرفتار بحث‌های افلاطون و ارسطو و حتی بحث‌های رایج مربوط به عدالت نشویم. آنها عدالت را با انصاف تعریف می‌کنند.

عدالت را هر طور که تعریف کنند ثابت نمی‌شود که دموکراسی و سیاست با فلسفه ارتباط ندارد. اگر کسی بگوید که یک مرد پنجاه ساله یا یک زن چهل ساله دیگر به پدرش وابسته نیست و به مادرش هم وابستگی ندارد، آیا نتیجه می‌شود که آنها پدر و مادر ندارند؟ فرض کنیم ثابت شد که دموکراسی کنونی فرانسه و انگلیس نیازی به فلسفه دکارت و لاک ندارد و دموکراسی آمریکا هم از پیرس و ویلیام جیمز و

جلوة آینده در آینه فلسفه ۸۱

... بی نیاز است یا از اول هم بی نیاز بوده است، چون این دموکراسی از اروپا آمده است. درست است که دموکراسی در امریکا صفت خاص دارد و آمریکایی شده است، اما به هر حال از اروپا مهاجرت کرده و همراه با حقوق بشر به آنجا رفته است. فرانسه و آمریکا دو کشوری هستند که اعلامیه حقوق بشر را تدوین کردند (با جزئی تغییرات که جفرسون در آن اعمال کرده است) بحث این است که آیا دموکراسی می‌توانسته است بدون فلسفه به وجود آید؟ به عبارت دیگر، آیا اگر کوژیتو دکارت و اندیشه بشرمداری به وجود نمی‌آمد و وجود آدمی دگرگون نمی‌شد، سیاست جدید پدید می‌آمد و عالم جدید و روابط جدید و نظام سرمایه‌داری قوام می‌یافت؟ آیا آدام اسمیت که بنیانگذار علم اقتصاد بود توانست از فلسفه برکنار بماند. او در عین حال یک اقتصاددان و یک فیلسوف است. همه بنیانگذاران علوم فیلسوف بوده‌اند.

به جلد اول کتاب «کاپیتال» مارکس نظری بیندازیم تا ببینیم که سراسر فلسفه است. مارکس فیلسوف بوده است و بطور کلی سخن این است که سیاست نظری و علم سیاست و سیستم‌های جدید سیاسی و ایدئولوژی‌ها با فلسفه به وجود می‌آید. فلسفه جهان را تغییر داده است. فلسفه طرحی در افکنده است که جهان با آن تغییر کرده است. بیهوده نبود که مارکس گفت فلاسفه باید جهان را تغییر دهند. البته او می‌خواست بگوید که علم و تکنولوژی باید جای فلسفه را بگیرد. ولی علم و تکنولوژی جدید در فلسفه ریشه دارد. نظر

کارل مارکس این است که فلسفه کار خود را انجام داده و تمام شده است. این که فلسفه پایان یافته است مطلبی است که فکر نمی‌کنم هیچیک از فلاسفه معاصر به آن نپرداخته باشند. فلسفه پایان یافته است. یعنی هرچه در قوه داشته از قوه به فعلیت رسیده و به پایان راه خود رسیده است. اکنون در مورد فلسفه و آینده بپرسیم که آینده چیست و کدام آینده منظور است؟ آیا مراد آینده جهان غربی و متجدد است و این تمدن دیگر فلسفه نمی‌خواهد. رورتی چنانکه گفتیم معتقد است که دموکراسی فلسفه نمی‌خواهد. تنها رورتی نیست که معتقد به تقدم دموکراسی بر فلسفه است. تمام فیلسوفان جدید، حتی آنهایی که بسیار علاقه به فلسفه دارند، از پایان فلسفه صحبت می‌کنند. تمدنی که فلسفه ندارد آینده ندارد.

پایان فلسفه تقریباً در تمام فلسفه‌های بزرگ معاصر مطرح شده است چنانکه مارتین هیدگر از پایان فلسفه سخن گفته است. فیلسوف پوزیتیویست منطقی هم صرفاً فلسفه را رد نکرده و منکر فلسفه نشده است تا علم را اثبات کرده باشد. او هم پایان فلسفه را اعلام کرده است. امروز هیچ حوزه فلسفه‌ای وجود ندارد که به معنایی پایان فلسفه را اعلام نکرده باشد. آقای فوکویاما پایان تاریخ را اعلام کرده و گفته است که لیبرال دموکراسی دایمی خواهد بود. حالا سؤال این است که آیا درختی که به ریشه احتیاج ندارد به کلی قطع احتیاج از ریشه کرده یا ریشه دیگری می‌دواند؟

راستی اگر از ما بپرسند که آیا جهان آینده مبتنی بر فلسفه‌ای است

که تا قرن نوزدهم در اروپا بسط پیدا کرده است چه پاسخی می توانیم بدهیم. ظواهر می گویند که آینده جهان مبتنی بر فلسفه گذشته نیست. بعضی فیلسوفان و صاحب نظران و پیش بینان گفته اند که وضع جهان فعلی یعنی وضع تکنیک و سیاست، بدون فلسفه می تواند ادامه یابد. اما من در خوش بینی آنان شریک نیستم. یعنی دموکراسی فعلی را کمال دموکراسی نمی دانم. دموکراسی فعلی در ذات خود نقص دارد. نه این که هنوز به کمال نرسیده باشد، شاید دموکراسی فعلی از دموکراسی قبل از جنگ جهانی ناقص تر باشد. این دموکراسی بیشتر دچار بحران است. گوئی دارد ریشه خود را می جود و اصول خود را نقض می کند. درست است که در حرف و گفت از اصول حقوق بشر دفاع می شود، اما در عین دفاع از حقوق بشر می بینیم که آشکارا آن حقوق را نقض می کنند. در این شرایط باید فکر کنیم که بر سر دموکراسی و به طور کلی بر سر سیاست جهانی چه آمده است و چه خواهد آمد؟

این که آینده چه خواهد شد؟ متفکران آینده بین، باید به آن پاسخ بدهند. برحسب این که آینده چگونه در تفکر متفکران (نه در فهم، و خیال و تصورات و امیال و اهواء اشخاص) آشکار شود، تکلیف عالم و زندگی مردمان معین می شود و چه بسا که با تفکر، عالم آینده ساخته شود. اگر این حرف را بپذیرید که عالم مدرن با تفکر و بینش گاليله و دکارت قوام و نضج گرفته است، این را هم می پذیرید که جهان آینده در تفکر صورت می بندد و به وجود می آید. تفکر در

دوران پست مدرن به نقد اصول و مبانی تجدد می‌پردازد. تجدد هم با نقد بسط یافته است. اما نقدی که تاریخ تجدد با آن ساخته می‌شود متضمن ایجاب و اثبات است، اما در تفکر پست مدرن جلوه آینده پیدا نیست. در عالم فعلی هم که نظر می‌کنیم چیزهایی می‌بینیم که ما را بیشتر مأیوس و بدبین می‌کند. رنه شار شاعر فرانسوی به ما تذکر داده است که روی نیروگاه اتمی خانه ساخته‌ایم. خطرهای بزرگتری هم وجود دارد. خشونت و کین‌توزی روزبروز در جهان افزایش می‌یابد حتی می‌توان گفت که در بهترین دموکراسی غربی یعنی در امریکا مردم به تدریج آماده می‌شوند که هر تحمیلی را از حکومت بپذیرند. اگر سیاست بر بی‌خردی مبتنی شود چه بسا که زندگی نوع بشر به خطر می‌افتد. پس بدبینی چندان بی‌وجه نیست. اما نباید بدبین بود. به هر حال کار بشر به پایان نرسیده است. هرچند که با تدبیرهای جزئی نمی‌توان جهان آینده را ساخت.

جهان آینده با تفکر که آرام آرام راهی باریک در تیرگیها می‌گشاید بنا می‌شود. اسم این تفکر را می‌توان فلسفه به معنی حقیقی و اصلی لفظ و عین همدلی، دوستی، هماهنگی، هم‌نوایی با وجود و خردمندی گذاشت. ما در هر نوایی با موسیقی وجود و با رهایی و آزادی از تکلفات شبه تفکر که خود را به آن دچار کرده‌ایم، می‌توانیم به آینده بیندیشیم. ما نمی‌توانیم بگوییم آینده جهان چه خواهد بود. اما اکنون که بسیار سخن از مرگ مؤلف و از استقلال متن و نوشته می‌گویند، می‌توان تا حدی با خیال راحت گفت که متن متضمن تفکر

است. پس تفکر ملک فیلسوف نبوده است. شعر هم ملک شاعر نیست. شعر همین است که شما آن را می خوانید. در تفکری که پدید می آید عالم آینده هم تعین و تشخیص خود را پیدا خواهد کرد. این عالم از عالم ما ممتاز خواهد بود. هر چند که ارتباط آن با عالم ما قطع نخواهد شد.

غربی ها تاریخ را به سه دوره تقسیم کرده اند: قدیم، قرون وسطی و جدید. آنها تاریخ را تقسیم کردند و ما هم قبول کردیم. یعنی تقسیم را مطلق گرفتیم و شاید در نیافتیم که با قبول این تقسیم در حقیقت پذیرفته ایم تاریخ جهانی، تاریخ اروپاست. در همین تاریخ هم بین دوره یونانی و رنسانس یک گسیختگی وجود دارد. خدا در فلسفه قرون وسطی شأنی پیدا می کند که در فلسفه یونان نداشته است و بشر شأنی را از دست می دهد که در فلسفه یونانی آن را به کمال داشته است. مع هذا پیوند میان فلسفه قرون وسطی با فلسفه یونانی و با آینده که دوران جدید است قابل انکار نیست. اگر در مباحث فلسفه قرون سیزدهم و چهاردهم میلادی (قرون وسطی) تأمل کنید می بینید که چه پیوستگی بین رنسانس و آن دو قرن وجود دارد. اگر نمی خواهید فلسفه بخوانید لا اقل رمان «گل سرخ» اومبرتو اکورا بخوانید و ببینید که در قرن سیزدهم و چهاردهم چه خبرها بوده است. درست است که او در ظاهراً زشتی هایی که در دیرها بوده نشان داده اما از یک نهضت و جنبش علمی نیز خبر داده است. با آن جنبش علمی است که قرون وسطی به پایان رسید و به دوره جدید

پیوسته شد.

سخن را کوتاه کنم:

ما امروز چه ملاکی داریم که با آن در باب آینده سخن بگوییم. ملاک روشن شدن افق و پدید آمدن امید و تعلق به چیزی است که در انتظار آنند. در هنگامه گشت‌های تاریخی در همه شئون بحران ظاهر می‌شود. متفکری که بحران و درد را در وجود خود حس نکند متفکر نیست. ما در عالمی هستیم که بحرانهای آن به تدریج ظاهر و ظاهرتر می‌شود. از ابتدای تاریخ فلسفه فیلسوفان گفته‌اند که فلسفه با درد و حیرت شروع می‌شود. آیا ما درد و حیرت ناشی از فرار رسیدن و زایش آینده را احساس می‌کنیم؟ آیا ما زمان خود را می‌شناسیم و در آن نشانه‌های بحران می‌بینیم؟ آیا طلب و درد داریم و روی ما به سوی آینده است؟ آینده، تکرار امروز نیست. تکرار امروز، زمان نیست. وقت و حالی که تفکر در آن نیست وقت و حال و زمان حقیقی نیستند. چنین اوقات، اوقات بیرونی است. اصلاً وقت حقیقی نیست. وقت تاریخ قرن هفدهم، وقت گالیله و شکسپیر و دکارت و عصر آنها است. آدمی مثل سیبی که داخل جعبه گذاشته می‌شود در زمان گذاشته نشده است و او در هر زمانی که قرار گیرد، با آن زمان است. انسان آینده‌نگر، آینده را با خود دارد و اگر آینده را در خود دارد و تجربه می‌کند آن تجربه را می‌تواند بازگو کند. اکنون نمی‌توان گفت مردم در آینده چگونه خواهند بود و شعر و فرهنگ و صنعت و قانون و آموزش و معاملات چه صورتی پیدا خواهد کرد. چیزی که معلوم

جلوه آینده در آئینه فلسفه ۸۷

است این است که آینده با حرفهای معمولی و با سیاست بینی کنونی ساخته نمی شود. آینده با تفکر ظهور می کند. تفکر را با حرفها و بحث های رایج و جاری اشتباه نکنیم. تفکر و رای این حرفها و در حجاب اینهاست. اگر چشم به راه آینده ایم به تفکر و وضع تفکرمان بیندیشیم.

فصل پنجم

فلسفه و آینده

آینده روشن‌ترین و در عین حال مبهم‌ترین مفهوم است. اما اکنون به مفهوم آینده کاری نداشته باشیم، زیرا زمان مفهوم نیست بلکه جلوه وجود است و بیشتر به یک راز می‌ماند چنانکه هر وقت و هر جا که به عنوان مسئله مطرح شده است، متفکران دچار مشکل شده و راه به جایی نبرده‌اند. اما آنچه معلوم است اینکه آینده با تفکر در نظر می‌آید و به آینده بدون فلسفه و یا به تعبیر دقیق‌تر، بی تفکر نمی‌توان رسید.

ارسطو نکته‌ای دارد که فارابی آن را تفصیل داده است، اما شاید در ترجمه‌هایی که ما از ارسطو داریم این تطبیق به آسانی میسر نباشد؛ فارابی به پیروی از ارسطو فضایل را به چهار دسته تقسیم کرده است که عبارتند از: فضائل نظری، فضائل فکری، فضائل اخلاقی و فضائل عملی. این چهار فضیلت با هم متناسبند. اولین آنها فضیلت نظری

است و بعد از فضائل نظری به فضائل فکری می‌رسیم. فضائل فکری یا عقلی متکی به فضائل نظری است و با آن فضائل است که می‌توانیم بدانیم که هر کاری راکی، کجا و چگونه می‌توانیم انجام بدهیم. بعد به فضائل اخلاقی می‌رسیم که به قول ارسطو غایت فضائل است. من نمی‌خواهم در مسائل فلسفه وارد شوم و منظورم بیان دیدگاههای ارسطو و فارابی نیست بلکه می‌خواهم بگویم اینکه می‌گویند تا تفکر و علم «نظر» نباشد، عمل و برنامه ریزی و طراحی به درستی صورت نمی‌گیرد و کارها دستخوش آشوب می‌شود، به یک اعتبار سخن درستی است. ما هم اکنون قوانین و مقررات و برنامه‌ریزی داریم. همه اینها به پشتوانه فکری نیاز دارد. کاش می‌توانستیم اینها را بررسی کنیم و ببینیم با چه زبانی و با چه دقتی نوشته شده است و چه ضبط و ربطی با هم دارند؟ اگر اینجا به اعتباری نسبت فلسفه با آینده در برنامه‌ریزی ظاهر می‌شود در بعضی حوزه‌های فلسفی نیز عمل و اگزستانس بر نظر تقدم دارد و آینده با آزادی ساخته می‌شود.

سی سال پیش در انتخابات فرانسه هنوز ژان پل سارتر قدری از شهرت بعد از جنگش را حفظ کرده بود. سارتر فیلسوفی بود که خیلی زود به اوج شهرت رسید و بعد در اواخر عمر قدری از شهرتش کاسته شد. در آن انتخابات که رقابت بین فرانسوا میتران و ژسکار دستن بود همه منتظر بودند که ژان پل سارتر حرفی بزند و موضعی بگیرد. سارتر در آن زمان همچنان مایل به سیاست چپ بود و احزاب جناح چپ فرانسه متحد شده بودند که به فرانسوا میتران رأی بدهند. روز قبل از

انتخابات یک روزنامه فرانسوی (فیگارو) با حروف درشت از قول سارتر نوشت که: «من به بی قانونی رأی می دهم!» این سخن در نظر بسیار کسان عجیب می آمد. مگر می توان بدون قانون زندگی کرد، ولی اقتضای اگزستانسیالیسم همین بود. یعنی ژان پل سارتر از موضع خود درست گفته بود. چگونه می توان به بی قانونی رأی داد؟ در فلسفه سارتر هر کس باید راه زندگی و آینده خود را خود اختیار کند. در این فلسفه اگزستانس جای فضائل عقلی و فکری ارسطو و فارابی را گرفته است. فضائل فکری و اگزستانس هر دو به آینده نظر دارد. تفاوتشان این است که اولی به آینده نظم می دهد و دومی همواره باید در حال و کار انتخاب باشد. بی آنکه چیزی یا کسی بتواند او را در این انتخاب یاری کند. می بینیم که در آغاز تاریخ فلسفه فیلسوف قوام آینده را متوقف بر فلسفه دانسته و در زمان ما فیلسوفی که ما بعدالطبیعه را در اگزستانسیالیسم منحل کرده است، آینده در نظرش تاریک و غیر قابل پیش بینی است.

اینکه جامعه کنونی جهان با قانون و با اگزستانسیالیسم چه نسبت دارد، مسئله مهمی است که نمی توان در این مجال به آن پرداخت. من هم اکنون به اگزستانسیالیسم ژان پل سارتر هم کاری ندارم و نمی خواهم درباره آن چیزی بگویم، اما گاهی به یاد گفته فیلسوف اگزستانسیالیست می افتم و این فکر در نظرم می آید که چه می شد اگر یک روز صبح از خواب بیدار می شدیم و می دیدیم که همه قوانین و مقررات و بخشنامه ها ملغی شده است؟ اگر این قوانین و مقررات

مناسب و بجا بودند و سازمانها از عقل و درایت بهره داشتند نیاز به آنها بلافاصله آشکار می‌شد، اما اگر بد بودند و به کار نمی‌آمدند، شاید حتی نبود آنها احساس نمی‌شد ولی آیا جامعه‌ای که قانون نداشته باشد و به قانون نیازمند نباشد ممکن است؟ جامعه به قانون و عقل و تدبیر نیاز دارد اما پژمرده شدن و از میان رفتن نظام عقل و تدبیر بعید یا لااقل محال نیست. آیا فلسفه سارتر نشانه وضعی است که در آن دیگر عقل و تدبیری که آینده را کفایت کند وجود ندارد یا آینده چندان سریع و با شتاب می‌آید که آدمی ثبات و سکونت نمی‌تواند داشته باشد. سخن با اشاره به رأی و نظر دو فیلسوف دورانهای آغاز و پایان فلسفه آغاز شد، هیچیک از این دو فیلسوف به صراحت از آینده نگفته‌اند. ارسطو به تاریخ و آینده نمی‌اندیشید و سارتر زمان را زمان حال می‌دانست. ارسطو گرچه به زمان تاریخی توجه نداشت، اما این او بود که فلسفه را در مدینه و تاریخ وارد کرد. توجه به فضیلت عقلی (فرزانگی) و اینکه در وقت و موقع باید برای آینده تصمیم گرفت در حقیقت مقدمه برای طرح اندیشه تاریخی است. اما سارتر به زمان و عهدی تعلق داشت که فلسفه هرچه برای زمان داشت به عین و عیان آورده بود و شاید فیلسوف احساس می‌کرد که فلسفه دیگر چیزی برای آینده ندارد و به همین جهت او از آینده هراس داشت.

فیلسوفان بعد از دوره یونانی تا عصر جدید به زمان و تاریخ چندان اعتنا نداشتند. با پیش آمد رنسانس و عهد منورالفکری قرن هیجدهم بشر دیگری با عقل و فهم و وظیفه و مأموریت دیگر به دنیا آمد که

می‌بایست آینده را بسازد، گویی زمان و تاریخ با وجود این بشر در هم آمیخته بود. تا این زمان ساحات زمان در تفکر فلسفی طرح نشده بود. در حقیقت فکر آینده با فکر تاریخی به وجود آمده است. یعنی آینده‌بینی و آینده‌نگری با تجدد مناسبت دارد نه اینکه تقسیم زمان به گذشته، حال و آینده با تجدد به وجود آمده باشد. در فکر متفکران همه دوره‌ها، آینده به نحو مبهم و اجمالی و غالباً نادانسته وجود داشته است و نمی‌توانسته است که نباشد زیرا تفکر بالذات به آینده و زمان تعلق دارد. تفکر در وقت صورت می‌گیرد و وقت حداقل به چهار معنا در زبان آمده است؛ یکی وقتی است که پیامبر (ص) فرمود: من وقتی با خدا دارم. این وقت، وقت زاینده و بنیانگذار و زمانی است که آینده با ابتدای آن ظهور و بسط پیدا می‌کند. دیگری بسط و تفصیل و دوام چیزی است که در این وقت یافت می‌شود. این وقت، وقت نشاط و درک و عمل مناسب است. که آن را وقت تمدنها نیز می‌توان خواند.

وقت به معنی اول، وقت پیامبران و فیلسوفان و شاعران است. با این وقت آینده پدید می‌آید. به عبارت دیگر آینده ابتدا در احوال، یعنی در وقت متفکران قوام می‌یابد و سپس در علم نظری و حکمت عملی ظاهر می‌شود و به بهره‌دهی می‌رسد و این وقت دوّم است. رونقی که غرب در آخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم داشت با وضع قرن هفدهم و هیجدهم قابل قیاس نیست. علم و تکنولوژی اخیر غرب را هم نمی‌توان با تکنولوژی قرن هفدهم و هیجدهم قیاس کرد.

صورت سوم وقت، وقت تکرار است یعنی زمانه‌ای که روزها از پی هم تکرار می‌شوند و ما فقط شاهد گردش شب و روزیم. وقت دیگر، وقت انحطاط است که در آن مردمان وقت را به پرمدعایی و لفاظی و پرحرفی و بیهوده‌گویی و ژاژخانی می‌گذرانند. در این زمان علم و جهل و عدل و ظلم و قهر و کین و راستی و دروغ در هم می‌آمیزند. این زمان، زمان بدی است. زمان دوزخ است و خدا نکند که هیچ قومی در این زمان گرفتار شود. فعلاً باید از این پرسش که ما در کدام یک از این زمانها به سر می‌بریم صرف‌نظر کنیم. اما به هر حال ناگزیریم که به فکر آینده باشیم و البته به آینده فکر کردن کاری آسان نیست. دربارهٔ آینده به آسانی می‌توان حرف زد اما زمان و آینده بارگران و طاقت فرسایی است که همه کس تاب تحمل آن را ندارد و حتی گاهی بنیاد هستی کسانی که می‌کوشند آن را به نحوی تاب آورند زیر و زیر می‌کند.

به ساده‌ترین صورت مسئله بیندیشیم: این جهان در روزهایی که ما در آن به سر می‌بریم چه آینده‌ای می‌تواند داشته باشد؟ یکی با نظر ظاهربین به حوادث می‌نگرد و اظهار یأس می‌کند. یکی دیگر خوش‌بینانه و ساده لوحانه به علم و تکنولوژی دلخوش می‌شود و می‌پندارد که همهٔ مسائل را با پیشرفت علم و تکنولوژی می‌توان حل کرد. غافل از اینکه زمان علم و تکنولوژی زمان حالی است که به گذشته می‌پیوندد. این زمان با زمان تفکر که می‌ماند و به گذشته تعلق پیدا نمی‌کند، تفاوت دارد. زمان تفکر چون در تاریخ‌نویسی با زمان علم رسمی و معاش تعارضی پیدا می‌کند با این زمان اشتباه می‌شود و

ذات و گوهرش پوشیده می ماند. با این تفکیک چگونه می توان از علم رسمی طراحی آینده و راهبرد آن را طلب کرد؟ من جرأت این قبیل موضع گیری های خوش بینانه و بدبینانه ندارم و مخصوصاً نمی توانم با جرأت خوش بینان در باب آینده جهان اظهار نظر کنم.

به سخن رنه شار، شاعر فرانسوی اشاره کردم که در حدود پنجاه سال پیش گفته بود که ما بر سر نیروگاههای اتمی خانه ساخته ایم. معنی سخن شاعر این است که اگر به این وضع نیندیشیم، آینده جهان به خطر می افتد ولی چه کنیم که صفت و اقتضای وضع تاریخی ما فکر نکردن است نه اینکه ما خود با قصد و اراده از فکر کردن اعراض کرده باشیم، ما هنوز همچنان که ارسطو می گفت طالب دانایی و دانشیم اما وقتی افق پیش روی ما تاریک باشد تفکر و زمان و آینده هم نیست. مع هذا حتی اگر مردمی از حیث عقل از زمان بیرون افتاده باشند از زمان فانی که در قیاس با گذشته فهم می شود، نمی توانند استعفا کنند زیرا از نظر سیاسی و اجتماعی برنامه ریزی یک امر ناگزیر شده است. برنامه ریزی برای رسیدن به کجا؟ برای رسیدن به آینده؟ آینده چیست و کجاست؟ برای جهان توسعه نیافته و در حال توسعه قضیه از یک نظر ساده و از حیث دیگر دردناک است. آینده جهان توسعه نیافته در جای دیگری در گذشته متحقق شده است؟ و مگر آینده ای که ما به آن مایلیم مراحل گذشته تاریخ غربی نیست؟ درست است که مدرنیته غربی تکرار نمی شود. اما مدرنیزاسیون نوعی تحقق مراتب تحقق یافته تجدد در جای دیگر است. ما که نمی توانیم راه

مدرنیزاسیون را رها کنیم؛ راه مدرنیزاسیون راهی است که خواهی نخواهی به مدرنیته باز می‌گردد. آیا آینده رشد تمدنی ما مرحله‌ای از گذشته غرب است؟ اگر چنین باشد به نظر می‌رسد که آشوبی در تاریخ به وجود آمده است و نوعی ناهمزمانی در تاریخ معاصر وجود دارد؟

البته در تاریخ همیشه نحوی ناهمزمانی وجود داشته است ولی ناهمزمانی کنونی، ناهمزمانی دیگری است. این ناهمزمانی در ارگانیکسم یک تاریخ و حتی در زمان نجومی و در تقویم روی داده است. عوالم گذشته زمانهای متفاوت داشته‌اند و اعضای یک ارگانیکسم نبوده‌اند. سعدی هم که فرمود: «بنی آدم اعضای یکدیگرند»، حکمت گفت اما جهان کنونی جهانی یگانه و البته مشکک است و این ناهمزمانی تاریخی، آشوبی در عالم کنونی به وجود آورده است. این آشوب را چگونه باید دریافت و درمان کرد؟ در غرب، در آغاز رنسانس طراحی‌هایی شده بود اما اینها برنامه ریزی نبود بلکه تصویر صورت خیالی جهان متجدد بود یعنی طراحی‌های خیالی و رؤیایی (ناکجاآباد سهروردی را به کار نمی‌برم زیرا ناکجاآباد با اوتوپی قدری متفاوت است؛ ناکجاآباد، مدینه فضیلت و مدینه ارتقای انسانی بود نه مدینه سکون و آسایش که در دوره جدید طراحی شد) بود. این طراحیها در تفکر قرن هیجدهم با اندیشه پیشرفت و آزادی کم و بیش متحقق شد و تاریخ تجدد ادامه پیدا کرد تا به زمان برنامه‌ریزی (زمان برنامه‌ریزی زمان بحران دوره تجدد و

روکردن جهان توسعه نیافته به تجددمآبی است) رسید. غرب با برنامه ریزی ساخته نشده است. درست است که نگاه رنسانس متوجه به آینده بود اما این نگاه فکر و عمل اروپایی را از درون هماهنگ می کرد و راه می برد. وقتی یک عالم قوام می یابد در درون آن معمولاً نیرویی هست که چشمها و دستها را هماهنگ و یک جهت می کند. این نیرو با تدبیر و محاسبه به دست نمی آید.

جامعه ای که وقت به معنای اول، یعنی وقت تفکر دارد از این نیروی درونی نیز بهره مند است و دستهایش با هم و با اندیشه و دل جانش هماهنگی دارد. این نیروی هماهنگ کننده و جهت دهنده نسبتی با تفکر و فلسفه دارد. پس فلسفه الفاظ و عباراتی نیست که آنرا یاد بگیرند و تکرار کنند. فلسفه ای که به لفظ صرف تبدیل می شود تفکر نیست بلکه حرفهایی است که جز ملال، چیزی از آن بر نمی آید. پس مقصود از فلسفه صرف صورت لفظی سخنانی نیست که در کتابهای فلاسفه آمده است. آن الفاظ و کلمات معنی و جانی دارند که جانهای مردمان را هرچند به نحو مبهم یا نادانسته متوجه آینده می کند و بر اثر این توجه یا بی توجهی است که امور زندگی آدمیان هماهنگ می شود یا از هم می پاشد. هم اکنون در اینجا و آنجا جامعه هایی هست که اجزایشان از هم گسیخته است و هرچند در ظاهر صاحب فکر و درکند و در مسائل اظهار نظر می کنند، دستها و فکرها و نیت های بد و خوبشان با هم هماهنگ نیست.

مپندارید که چون شغل من فلسفه است می خواهم تعلیم و

تدریس فلسفه را مشکل‌گشای همه چیز و حلال مسائل بدانم و بگویم اگر فلسفه بخوانیم راه آینده باز می‌شود. من این را نمی‌گویم و مخصوصاً باید توجه کرد که فلسفه‌ای داریم که تکرار الفاظ است که اگر این تکرار الفاظ به قصد آموختن و آماده‌سازی برای تفکر باشد غنیمت است اما اگر به آن اکتفا شود، فایده‌ای ندارد و گاهی به جای اینکه فایده داشته باشد مایه زیان می‌شود.

مسئله را به صورت دیگری مطرح کنیم: آینده داشتن یعنی مسئله داشتن. یعنی اینکه ببینیم کجا بودیم؟ اکنون در کجا هستیم؟ و به کجا می‌رویم؟ و به کجا می‌توانیم برویم؟ در تمام طول تاریخ فلسفه به صراحت و یا به اشاره و در دوران اخیر به صراحت فلسفه را به شرایط امکان حصول علم و ادای عمل تعریف کرده‌اند. تفکری که امروز مورد نظر ما است دامنه‌ای بسیار وسیع دارد و مسئله و بحث عمده‌اش تعیین شرایط امکان وجود و علم و عمل است.

مردمان معمولاً شایسته زندگی در جهانی هستند که در آن به سر می‌برند. قبلاً اشاره شد که به یک اعتبار آینده جهان توسعه نیافته گذشته غرب است، اما اگر فکر می‌کنیم که می‌توان راه طی شده غرب را پیمود بدانیم که گذشته تکرار نمی‌شود. گذشته غرب را هیچ قومی نمی‌تواند تکرار کند و اگر هم می‌شد تکرار آن هنری نبود. نباید تاریخ مدرنیته را با تاریخ مدرنیزاسیون اشتباه کرد؛ مدرنیته یک تاریخ است و مدرنیزاسیون تاریخ یا شبه تاریخ دیگری است. در قیاس این دو شباهتها و مخصوصاً اختلافها را باید دید. حتی اگر همه اقوام و ملل

جهان ناچار باشند که راه توسعه و بسط طرح غربی جهان را طی کنند بدانند که این راه دیگر باز و هموار نیست. راه تاریخ، راه بسته است. این راه را رهرو باید باز کند. آینده یعنی گشایش راه. ممکن است کسی بگوید راه و افق آینده بسته و پوشیده است و درست هم بگوید اما بسته بودن و پوشیده بودن راه و افق به معنی امتناع تفکر نیست و نمی توان نباید گفت که چون زمستان است و سقف آسمان کوتاه، پس به آنچه هست تن در باید داد. چه مانعی دارد که بگوییم سقف آسمان کوتاه است و با وجود این نگاهمان را از آنجا بر نداریم و امیدمان را برنگیریم تا شاید نور هدایتی پیدا شود. آنوقت می توان این راه را گشود ولی به هر حال راه را باید رهرو بگشاید. بدون تفکر و تأمل و بدون مشارکت با دیگران این راه را نمی توان پیمود و اگر کسی یا کسانی خیال می کنند که بدون فراهم شدن مقدمات در راهند در واقع به گرد خویش می چرخند.

ما باید بیندیشیم که چه آینده ای می خواهیم. اگر نظم علمی - تکنیکی می خواهیم، ناگزیر باید شرایط توسعه علم و تکنیک را - البته از سرفکر و با تفکر - فراهم کنیم. اگر فکر و طراحی مبتنی بر تفکر و نه طراحی تقلیدی (چون اکنون در عصر کامپیوتر طراحی از هر کاری آسانتر است) باشد می توان امید داشت که راهی گشوده و پیموده شود. به عبارت دیگر اگر برنامه ریزها پشتوانه فکری داشته باشد با امیدواری نسبت به آینده می توانیم گام برداریم. پشتوانه مآثر تاریخی و تفکر اسلامی نیز می تواند به ما اعتماد بنفس لازم (و نه غرور و

خودبینی) بدهد که راه را مطمئن‌تر بینمائیم.

فلسفه به طور کلی در سه صورت ظاهر می‌شود یا درست بگویم ما با فلسفه سه نسبت داریم. فلسفه تفکر زمان از طریق هم‌سخنی با فیلسوفان و متفکران گذشته است، اماگاهی نیز به صورت تکرار الفاظ فیلسوفان در می‌آید. این الفاظ به گذشته تعلق دارد و تکرارکنندگان آن با زمان نسبتی ندارند. گروهی هم هستند که تکرار الفاظ را نمی‌پسندند و تکرارکنندگان را به جهل و کهنه پرستی منسوب می‌کنند و چه بسا که فلسفه را وسیله‌ای برای نیل به قدرت و اغراض ایدئولوژیک قرار دهند. این تلقی هم گرچه به وضع زمان حال نظر دارد، در خدمت گذشته است. این هر دو گرچه رنگ و بوی فلسفه و از فلسفه نشانه‌ها دارند زیانشان با زمان ما بیگانه است و اگر می‌بینید زبان ایدئولوژی رایج‌تر و موجه‌تر و مقبول‌تر است مپندارید که این زبان، زبان ماست. این گفتار غالب، به زمان حال تعلق دارد و زمان حال همواره آخرین لحظه گذشته و تکرار آن است. همچنین زمان حال – که به مسامحه نام زمان دارد – پناه غفلت نیز می‌تواند باشد. زبانی که به صورت گفتار غالب ظاهر می‌شود غالباً و معمولاً زبان پرورده فکر و ادب گذشته و خوشایند گوشهای زمان حال است، یعنی این زبان با گوشها آشناست و به همان آسانی که به زبان می‌آید در گوش می‌نشیند.

زبان دیگری هم هست که از آینده می‌گوید. این زبان، زبان تفکر است. فیلسوفان و به طور کلی متفکران سخنگویان و نمایندگان

فلسفه و آینده ۱۰۱

آینده‌اند، از آنها متوقع نباشیم که برنامه‌ریزی کار و معاش و سیاست و آینده را عهده دار شوند. آنها عهد دیگری را بنیاد می‌کنند یا استحکام می‌بخشند. به این معنی که ممکن است عهد قدیم را که سست شده است، بشکنند و عهد دیگری ببندند (یا گاهی بنای عهد سست شده‌ای را استوار کنند). ادوار تاریخی - که گاهی هم عهد خوانده می‌شوند - با عهد بستن پیامبران و متفکران پدید آمده است. قوانین و رسوم و قواعد حقوق و اخلاق و معاملات هم بر اساس عهد قوام می‌یابد و مدوّن و متداول می‌شود.

همه کسانی که در زمانهای قدیم و جدید قوام بشری را بر اساس قرارداد و پیمان میان مردمان درک کرده‌اند به نحوی جلوه عهد را هم از ورای مذهب اصالت بشر دیده‌اند. فرانسیس بیکن در صدر تاریخ جدید می‌گفت کار علم پیش‌بینی است. اگوست کنت هم بر این نظر بود البته پیش‌بینی علمی را با پیشگویی اشتباه نباید کرد. پیش‌بینی علم با پشتوانه تفکر فلسفی ممکن می‌شود. برای روشن شدن این مطلب باید ببینیم که حدود این پیش‌بینی چگونه معلوم می‌شود و حد پیش‌بینی علمی کجاست. اصلاً چرا فرانسیس بیکن گفت کار علم پیش‌بینی است؟ پیش از این می‌گفتند کار علم ادراک ماهیت موجودات است. علم را از زمانی پیش‌بینی می‌دانستند که در فلسفه و دید کلی آدمی تحولی پدید آمد. یعنی بشر به عهده‌گرفت که جهان را دگرگون کند. اکنون وقتی راجع به جهان آینده بحث می‌کنیم در واقع می‌خواهیم بگوییم چه جهانی را می‌توانیم بسازیم. ولی بشر همواره و

همیشه تاریخ را طراحی نمی‌کرده است. این بشر جدید و متجدد است که شأن خود را تغییر جهان می‌داند. یعنی بشر نظر و تلقی دیگری نسبت به خود و به همه چیز پیدا کرده و موجودات را متعلق علم و تصرف خود تلقی کرده است. این تغییر، اساس فلسفه جدید است. اگر این فلسفه، یعنی این تغییر نبود جهان جدید و علم تکنولوژیک به وجود نمی‌آمد. اگر بپذیریم که فلسفه در قوام جهان متجدد دخیل بوده است می‌توانیم بپرسیم که آیا همچنان این وضع دوام دارد و دوام می‌یابد و به طور خلاصه فلسفه با جهان آینده چه نسبت دارد و در آن جهان فلسفه چه جایی خواهد داشت؟ آیا فلسفه دگرگون می‌شود و جهان آینده را دگرگون می‌کند و به صورت دیگر می‌سازد و قوام می‌دهد؟ می‌توان با تحقیق در اینکه فلسفه یونان و قرون وسطی و در دوره جدید چه بوده و چه وضعی داشته است، حدس زد که فلسفه در آینده چه صورتی خواهد داشت. فلسفه مجموعه عبارات و الفاظی که در کتابهای فلسفه وجود دارد، نیست. فلسفه گاهی در حرفهای ساده و در حرکات زندگی و گفت‌وشنود ما یافت می‌شود و شاید در کاری که می‌کنیم و راهی که می‌پیماییم نیز حضور داشته باشد. برای همه ما مشکل است که ارتباطی بین زندگی و فلسفه بیابیم و حتی گاهی ما از فلسفه‌ای که به عالم زندگی و مسائل زمان نظر دارد، دوری می‌کنیم. گویی فلسفه باید تکرار مجموعه‌ای از الفاظ و عبارات دشوار و نامأنوس باشد. ما غالباً پراگماتیسم را به معنی مذموم به کار می‌بریم و به طور کلی فلسفه‌های معاصر را به

چیزی نمی‌گیریم.

من فلسفه‌های معاصر و از جمله پراگماتیسم را لااقل به معنایی که اشاره کردم خیلی مهم می‌دانم. کاری ندارم که در پراگماتیسم نو که نماینده‌اش ریچارد رورتی است نسبت میان فلسفه و آینده انکار می‌شود. اما به نظر من همین انکار هم نتایج خوب یا بد می‌تواند برای سیاست آمریکا و آینده آن کشور داشته باشد. دکارت در فلسفه خود مطالبی دارد که شاید آنها را اصلاً نتوانیم بپذیریم یا آنها را غلط آشکار بیابیم و بقیه مطالبش را هم چندان مهم تلقی نکنیم. ولی تفکر او ره‌آموز علم و عمل جهان جدید بوده است. دکارت گفته است که «من فکر می‌کنم پس هستم». من فکر می‌کنم، پس هستم یعنی چه؟ وقتی به ساحت تفکر دکارت وارد می‌شویم جرأت نمی‌کنیم که بگوییم «من فکر می‌کنم، پس هستم» سخن بی‌اهمیتی است. در طرح دو جوهر متباین و متمایز می‌توان چون و چرا کرد و حقیقتاً هم طرح دو جوهر متباین و متمایز جای چون و چرا دارد. چنانکه اعتقاد به اینکه نفس و بدن دو چیز متباین هستند با مشکلات نظری بسیار مواجه می‌شود. بعضی از قدمای ما این مطلب را نمی‌پذیرفتند. البته برخی پذیرفته بودند که «ماده» چیزی است و «روان» چیز دیگری است. راستی این مطالب با زندگی و زمان جدید چه ارتباطی دارد؟ دکارت و گالیله با تاریخ چه پیوندی داشته‌اند و برای مردمی که بعد از ایشان آمدند چه آوردند؟ شاید بلافاصله جواب بدهند که چگونه نمی‌دانی فیزیک با عالم کنونی چه نسبتی دارد. اصلاً سؤال این نیست. تکلیف فیزیک

معلوم است.

علوم به اصطلاح پایه شامل ریاضیات، فیزیک، شیمی و بیولوژی است و مقصود از علوم پایه، پایه و اساس تکنولوژی است. حقیقت این است که اینها علوم تکنولوژی‌کنند نه علوم پایه تکنولوژی. یعنی این علوم عین تکنولوژی‌اند. جوهر آنها تکنیک و تکنولوژی است نه اینکه اینها علوم پایه باشند. ما فکر می‌کنیم اول فیزیک و بعد تکنولوژی به وجود آمده است، اما هم از حیث تاریخی و هم از حیث ذات، تکنولوژی مقدم بر فیزیک است. نه اینکه فیزیک مقدم بر تکنولوژی باشد. فیزیکی که مقدم بر تکنیک بود با فیزیک گالیله تفاوت داشت. در واقع آن فیزیک به تاریخ فلسفه پیوست و جزئی از تاریخ فلسفه شد.

این تفاوت صرفاً به فیزیک تعلق ندارد بلکه دید مردمان در همه چیز و منجمله در فیزیک دگرگون شده است. نگاهی که ارسطو و فارابی و ابن‌سینا به جهان داشتند با نگاه ما متفاوت است. اگر امروز سخنان ابن‌سینا را کم‌وبیش می‌توانیم در یابیم از آن است که اولاً سخن تفکر با اینکه در زمان به زبان می‌آید به زمان خاص تعلق ندارد یا درست بگویم اعتبارش متعلق به دوره‌ای از تاریخ نیست. ثانیاً پیوند بشر با تفکر قدیم به طور کلی قطع نمی‌شود و کار او بی‌مدد تفکری که بوده است از پیش نمی‌رود. ابن‌سینا اگر اکنون زنده می‌شد با همه درک و نبوغی که داشت به دشواری سخنان ما را می‌فهمید، اما ما که در پی او آمده‌ایم هم سخن گذشتگان و هم اوضاع کنونی را کم‌وبیش

فلسفه و آینده ۱۰۵

درک می‌کنیم. مراد از این مقدمه نسبتاً طولانی این بود که ما وقتی از فلسفه و جهان آینده سخن می‌گوییم، حداقل باید قبول کنیم که فلسفه در گذشته نسبتی با جهان زندگی داشته است. اکنون باید تحقیق کنیم که این نسبت در آینده چگونه است و به چه صورت در می‌آید. به عبارت دیگر باید بیندیشیم فلسفه در جهان آینده چه مقامی دارد یا فلسفه با جهان آینده چه می‌کند و جهان آینده با فلسفه چه سروکاری خواهد داشت. راستی اگر فلسفه به بشر در طراحی آینده جهان مددی نرساند چه سود دارد؟

همه کسانی که با فلسفه مخالفند و آن را مستی الفاظ و عبارات انتزاعی بی‌ارتباط با مسائل حقیقی بشر می‌دانند قهراً نمی‌پذیرند که فلسفه راه آینده بشر را معین می‌کند ولی فلسفه از آغاز تاکنون همواره ره‌آموز طراحی جهان در زندگی بشر بوده و مقام آدمی و جهت و خط سیر زندگی او را در عالم معین کرده است. سقراط و افلاطون و ارسطو و بعد از آن‌ها شکاکان و رواقیان و اپیکوریان تاریخ مدینه‌های یونانی را به پایان خود رساندند. در دوره جدید نیز فیلسوفان طراحان جهان علم و تکنولوژی بودند. ایدئولوژی‌ها نیز بر مبنای فلسفه جدید پدید آمد یعنی اگر فلسفه جدید به وجود نمی‌آمد جهان متجدد و سیاست‌های متعلق به آن هم پیدانمی‌شد و قوام نمی‌یافت. دکارت و کانت ره‌آموز تاریخ جدید بودند و به بشر غربی علامت دادند و به آن‌ها آموختند که در تقاطع‌های راه‌ها کدام راه را پیش گیرند. اما اکنون فلسفه وضع دیگری دارد، در جهان پست مدرن فلسفه و جهان

متجدد نقد می‌شود، اما در آن اشاره‌ای به هیچ افقی در هیچ سویی نیست. نگاه اندیشه پست مدرن نیز متوجه افق جهان متجدد است که آن را فرو بسته و تاریک می‌بیند شاید بگویند افلاطون و ارسطو هم بسته شدن افق جهان یونانی را گزارش کردند و جهان دیگری را بنیاد نهادند. اگر با فلسفه این فیلسوفان و بلافاصله پس از آنان جهان تازه‌ای در یونان بنیاد گذاشته نشد، امکان پدید آمدن عالمی که در آن عقل دایره مدار باشد در تفکر آنان ظاهر و نمایان بود. اما اندیشه پست مدرن تا کنون ره‌آموز آینده نبوده است و اگر خوش‌بین باشیم می‌توانیم بگوییم که این فلسفه مظهر خودآگاهی بشر جدید به پایان یافتن عهد مدرنیته است و شاید این تذکر مقدمه‌گشایش و درک آینده باشد.

اینکه بعضی از مشاهیر فلسفه معاصر گفته‌اند که فلسفه دیگر به آینده تعلق ندارد معنیش این است که پیش از این و تاکنون فلسفه ره‌آموز آینده بوده است. هنوز هم برای درک وضع تاریخی جهان توسعه یافته و شناخت مشکلات و گرفتاری‌های مناطق در حال توسعه که از گذشته بریده و به آینده نپیوسته‌اند باید به فلسفه رجوع کرد. یعنی راه توسعه و تجددمآبی هم بدون فلسفه هموار نمی‌شود، به این جهت آینده این جهان همچنان به فلسفه بسته است یعنی فلسفه باید راهی را نشان دهد که به جای پیوستن به مقاطعی از گذشته جهان توسعه یافته به آینده برسد. آیا از فلسفه چنین توقعی نمی‌توان داشت؟

فصل ششم

آینده فلسفه

شاید یکی از مسائل مهم برای کسانی که به فلسفه می‌پردازند اندیشیدن به «آینده فلسفه» و یا نسبت میان «فلسفه و آینده» است. به هر حال «آینده فلسفه» و «فلسفه آینده» یکی از مسائل فلسفه است، یعنی یکی از مسائلی است که فلسفه امروز باید به آن بیندیشد.

اگر از فلاسفه اوائل می‌پرسیدید که فلسفه «با آینده چه ارتباطی دارد؟» و «آینده فلسفه چیست؟» شاید آنها سؤال را بی‌وجه می‌دانستند، نه اینکه جواب خاصی بدهند و معین کنند که آینده فلسفه چیست و یا بگویند که ما نمی‌دانیم آینده فلسفه چیست. این سؤال برای افلاطون سؤال بی‌وجهی بود. اما ببینیم آیا فلسفه افلاطون با زمان ارتباط داشته است یا نه؟

ما امروز چون می‌توانیم زمانی و تاریخی بیندیشیم و فلسفه را به تاریخ و زمان نسبت می‌دهیم و فلسفه را در تاریخ فلسفه می‌بینیم،

لااقل تصور و تلقی آینده فلسفه برای ما چندان دشوار نیست. برای متقدمان این معنا نه فقط دشوار بلکه شاید بی مورد بوده است. خصوصاً کسانی که فلسفه را نزدیک به حکمت می دانسته‌اند به زمان کاری نداشته‌اند و در قید آن نبوده‌اند زیرا حکمت زمان ندارد و کمال پیدا نمی‌کند. حکمت تاریخ ندارد. اما فلسفه تاریخ دارد؛ یعنی از زمانی شروع شده است. فلسفه صورت و سخنی از تفکر است که در زمانی به وجود آمده و بسط خاص خودش را داشته است.

در تاریخ فلسفه که از پارمنیدس و سقراط شروع می‌شود و به زمان معاصر می‌رسد، ادواری را می‌توان تشخیص داد و بسط معین و خاصی را دید که البته این بسط کمابیش بسته به تفسیرهای ما متفاوت می‌شود یا متفاوت جلوه می‌کند. امروز که ما به تاریخ فلسفه می‌نگریم حتی آراء افلاطون و ارسطو را چنان می‌بینیم و در می‌یابیم که گویی تاریخ دو هزار و پانصد ساله اروپا (و شاید جاهای دیگر) با تفکر آنها رقم خورده است.

به این عبارتِ هگل که شاید درست فهم نشود و عجیب به نظر آید بیندیشیم. هگل گفته است که «افلاطون و ارسطو مدینه یونانی را نابود کردند» به عبارت دقیق‌تر «افلاطون و ارسطو در فلسفه خودشان پایان تاریخ یونانی را اعلام کردند». برای همه ما فهم این جمله و تصدیق آن بسیار دشوار است زیرا آنها بزرگان آتن و در واقع معلمان مردم و حافظان قانون اساسی آتن بودند. ارسطو کتاب مهم قانون اساسی ۱۵۸ مدینه یونانی را نوشته است که تنها قانون اساسی آتن آن

برای ما باقی مانده است.

ما قانون اساسی آتن را با یادگار گرانمایه ارسطو می‌شناسیم اما هگل که شاگرد ارسطوست – به این معنا که تمام فیلسوفان پس از ارسطو شاگرد او هستند – اعلام می‌کند که افلاطون و ارسطو به تاریخ یونانی پایان دادند. «اگر بگویند مگر نه این بود که در زمان ارسطو، شاگردش اسکندر مقدونی آتن را گرفت و به حکومت سبک آتنی پایان داد؛» شاید پاسخ داده شود که «این یک اتفاق بوده است و می‌توانست اتفاق نیفتد؛ یعنی اگر اسکندر نمی‌آمد، سبک و سیاق حکومت آتنی و مدینه آتنی دوام پیدا می‌کرد.»

این پاسخ موجه نیست زیرا اگر نظم آتن می‌توانست دوام پیدا کند پس از اسکندر دوباره کار آتن به روال سابق باز می‌گشت. وقتی قرار نیست دوره‌ای تمام شود، هجوم‌ها و حمله‌های اتفاقی نمی‌تواند آن دوره‌ها را به پایان برساند.

فلسفه این صفت را دارد که جهانی است و از ابتدا جهانی بوده است؛ یعنی فی‌المثل این یک امر اتفاقی نبوده است که روایان نوعی جهان وطنی را عنوان کرده‌اند. فلسفه از همان ابتدا جهانی بوده است و گرچه بانیان آن یونانی را تافته جدا بافته و برتر از دیگران می‌دانسته‌اند به ذات بشر نظر کرده و در آن تحقیق در وجود بشر بطور کلی آغاز شده است. چنانکه اشاره شد یونانی‌ها به تمایز میان هلن و بربر قائل بودند و البته در مدینه یونانی انسان وجود نداشت بلکه هلنی یا یونانی زندگی می‌کرد. بر طبق اندیشه رسمی یونانی مردم –

صرف‌نظر از گروه‌های اجتماعی داخل مدینه - از حیث تاریخی و جهانی دوگروه بودند؛ یا هلن بودند یا بربر. اما فلسفه این تقسیم را نپذیرفت، هرچند که در نزاع صریح با آن وارد نشد و لزومی هم نداشت که وارد شود.

اگر از سوفسطاییان چیزی بگوییم که از مدینه‌ای به مدینه دیگر می‌رفتند و ظاهراً اصرار در تعلق به مدینه خاصی نداشتند در مورد سقراط و افلاطون و ارسطو چه بگوییم که از علم و فضیلت و تربیت بحث می‌کردند و چون به مدینه می‌رسیدند به مدینه ایده‌آل (فاضله) نظر داشتند. البته آنها نمی‌توانستند مدینه آتن را از یاد ببرند و از قلم بیندازند اما توجهشان به مدینه فاضله یعنی مدینه بشری و جهانی بود که متعلق به قوم خاصی نیست. سقراط و افلاطون با همه تعلق خاطری که به آتن داشتند (و البته این تعلق خاطر طبیعی است زیرا فیلسوفان یک سره فکر نیستند و تعلقاتی هم دارند چرا که زندگی می‌کنند، افلاطون و ارسطو یونانی و آتنی و هلنی بودند) اندیشیدن به مسائل بشر به طور کلی را آغاز کردند و علم جهانی را بنیاد نهادند.

آنها به یونانی سخن می‌گفتند و با دین و آیین و روش زندگی یونانی بزرگ شده و بار آمده بودند و در شرایط روحی و اخلاقی و مدنی آن زندگی می‌کردند. اما آنچه که به عنوان تفکر از آنها مانده است یک امر جهانی است و امروزه همه مردم جهان افلاطون را می‌خوانند و می‌آموزند و تفسیر می‌کنند. افلاطون به یک اعتبار متعلق به یونان است و به اعتبار دیگر جهانی و آموزگار جهانیان شده است.

حتی او آینده جهان را هم رقم زده است. افلاطون حکومت فیلسوفان را می خواست. اگر توقع داشته باشیم که طرح او مطابق النعل بالنعل - یعنی همانطور که از ظاهر لفظ بر می آید - متحقق شده باشد، توقعمان معقول نیست زیرا هیچ طرحی در تاریخ بطور کامل قابل تحقق نیست حتی فیلسوف هم خود می دانسته است که تحقق طرحش بعید و دشوار است.

حکومت فیلسوفان به معنایی که از ظاهر لفظ بر می آید یعنی این که جامعه ای تشکیل شود که یک عده فیلسوف در رأس آن قرار گیرند و فلسفه بگویند شاید هرگز در هیچ جا محقق نشود؛ چرا که فیلسوفان معمولاً اهل عمل نیستند و توانایی صرف همه وقت خود در امور هر روزی ندارند.

فیلسوف یعنی کسی که همواره پرسش می کند و همواره باید آگاه باشد که چه می گوید و چرا می گوید و چه می کند، نمی تواند حاکم باشد. حکومت و اهل حکومت بودن مخصوص گروههایی از مردم است و همه مردم نمی توانند چنین باشند و البته حاکمانی هستند که بیشتر از خرد عملی بهره دارند و خردشان در عمل ظاهر می شود. آنها اهل عمل هستند ولی فیلسوفان و شاعران که اهل عمل نیستند.

فیلسوف و شاعر اهل تماشا و نظرند از اینان نباید توقع داشت که به کار سیاست پردازند. طرح های امثال افلاطون و فارابی در مورد حکومت فیلسوفان هم دستور علم سیاست نیست بلکه زمینه ساز درک و فهم تازه و راهنمای تأسیس تازه است.

فارابی فیلسوف و پیامبر را یکی می‌دانست و می‌گفت که اورئیس اول مدینه است. ریاست پیامبر قابل تحقق است البته این تحقق به صورتی بوده است که در تاریخ دیده‌ایم. فیلسوفان هم به همین نهج حکومت کرده‌اند. نهج حکومت فیلسوفان چیست؟

یکی از مسائل که باید به آن بیندیشیم این است که فلسفه‌ای که از یونان و یونانیان به ما رسیده است در تاریخ ما چه اثری داشته است؟ آیا تفنن بوده است؟ در حاشیه تاریخ قرار گرفته است؟ آیا کسانی که به آن پرداخته‌اند در حاشیه قرار گرفته‌اند و خلاصه این که ما چه سر و کاری با فلسفه داشته‌ایم؟

اگر بگوییم فلسفه چیزی است که از یونان آمده و اثری نگذاشته است سخن سنجیده نگفته‌ایم و از آن نمی‌توانیم دفاع کنیم زیرا مگر می‌شود که بزرگان دانش و اندیشه با همت فوق‌العاده یک زبان مهجور را بیاموزند و علمی را که در آن زبان پدید آمده است فراگیرند و آثار علمی را به زبان خودشان برگردانند و در آن تأمل کنند و صاحب‌نظر شوند و اینهمه، تفنن و مشغولیت بیهوده باشد؟ آیا با تفنن، امثال فارابی و ابن‌سینا و سهروردی پرورش می‌یابند؟ این چه تفنی است که کسانی با یادگیری زبان یونانی به ترجمه آثار یونانی بپردازند و کاری انجام دهند که اثر بزرگی در تاریخ بگذارد. چنان که می‌دانیم اصل بسیاری از آثار یونانی از میان رفته است اما ترجمه عربی این آثار موجود است و اروپایی‌ها از طریق ترجمه عربی به مضامین این آثار دست یافته‌اند.

بنیانگذاری علم با تفنن صورت نمی‌گیرد، بلکه یک حادثه مهم تاریخی است. بلافاصله پس از این ترجمه‌ها کسانی پیدا شدند که صاحب‌نظر بودند، یعنی با فلسفه تفنن نمی‌کردند. فارابی و ابن‌سینا و سهروردی هر کدام صاحب‌نظر بودند. آنچه باید تحقیق شود این است که فلسفه در عالم ما چه اثری داشته است و با تاریخ ما چه پیوستگی و پیوندی پیدا کرده است؟

پاسخ دادن به این سؤال بسیار مشکل است. من خود از سالها پیش به این پرسش می‌اندیشیده‌ام که آیا فلسفه در متن تاریخ دوره اسلامی بوده است یا در حاشیه آن؟ ظاهراً در عالم اسلام فلسفه در متن تاریخ نبوده است زیرا فلسفه در بسیاری از مناطق عالم اسلام وجود نداشته است و فقط در ایران و مدتی هم در مغرب اسلامی درس و بحث و تحقیق در فلسفه دائر بوده و در مناطق دیگر به آن توجهی نشده است و در هر جا هم که فلسفه بوده از ایران به آنجا منتقل شده است. حتی از مغرب هم چیزی به ایران نیامده است و این از عجایب تاریخ است؛ یعنی قدمای ما اطلاع و خبری از آثار و آراء ابن‌باجه، ابن‌طفیل، ابن‌رشد و حتی ابن‌خلدون نداشته‌اند اما مغربها از همه آنچه در فکر و علم و فرهنگ و معارف ایران می‌گذشت مطلع بودند.

در قرون وسطی این مسأله روشن‌تر است. در این تاریخ فلسفه آمد و با مسیحیت در آمیخت و مسیحیت اروپایی به وجود آمد. اگر در آثار و مقالاتی که ژیلسون درباره قرون وسطی نوشته است می‌بینید که

او فلسفه قرون وسطی را فلسفه مسیحی می‌داند اما وجود فلسفه اسلامی را منکر می‌شود نباید تعجب کرد، زیرا در اروپا فلسفه مسیحی شد و یا به عبارت بهتر مسیحیت فلسفی شد. در عالم اسلام تا دو سه قرن اخیر هرگز فیلسوفان به پیشوایی دین نرسیدند در این اواخر هم اگر علم دینی و فلسفه در وجود علمای دین جمع شده است فلسفه دیگر نشاط اثری که در گذشته داشت نداشته است از این وجهه نظر قول ژیلسون را می‌توان پذیرفت اما فلسفه در عالم اسلام به تدریج با جهان اسلامی هماهنگ و حتی دمساز شده است.

ضرورت ندارد که به توجیه بپردازیم و مثلاً بگوییم فلسفه قرون وسطی، کلام است. البته که این فلسفه به کلام نزدیک است. اما توماس و آنسلم متکلم نیستند، اینها فیلسوفند و مسیحی هم هستند. جمع مسیحیت و فلسفه در قرون وسطی جمع دشواری بود که متحقق شد. فلسفه و مسیحیت در قرون وسطی صرفاً کنار هم قرار نگرفته‌اند بلکه جمع خاصی میان فلسفه و مسیحیت صورت گرفته است. به هر حال این جمع یا التقاط، هر چه بوده باعث شده است که فلسفه در اروپا تأثیرگذار باشد. پس از قرون وسطی در رنسانس نیز فلسفه راه اروپا را معین کرده و اروپا با آن به تجدد رسیده است.

در کشور ما فلسفه اسلامی تا کنون در مدارس تدریس می‌شده است اما تا سالهای اخیر به تحولی که در چند قرن اخیر در فلسفه اروپا روی داده بود کمتر توجه کرده‌ایم. این تحول مخصوصاً از آن جهت اهمیت دارد که با تحول در دنیای کنونی ملازمت داشته است و هنوز

هم دارد فلسفه در نسبت با تمدن و فرهنگ جدید حکم باطن دارد ظاهر علم و تکنولوژی و سیاست است و باطن فلسفه و هنری که در آن و با آن نشر سازنده و جهانساز و جهانگیر شده است. در زمان ما وقتی جهان را مثلاً به دو بخش توسعه یافته و توسعه نیافته تقسیم می‌کنند این تقسیم بر اساس مبادی و غایاتی صورت می‌گیرد که با هم تناسب دارد. در این تقسیم اصل آغازین، تصدیق توانایی آدمی در تغییر جهان و تقدیر آن برای نیل به سطح و مرتبه‌ای از پیشرفت مادی و اقتصادی و تکنیکی است. سیر در راه توسعه از عهده بشری بر می‌آید که جسم و روحش آماده تسخیر و تصرف باشد؛ این بشر چگونه به وجود می‌آید و آیا پدید آمدن آن یک امر اتفاقی است؟ با اینکه بشر در ذات خود چنین استعدادی دارد و می‌توان این استعداد را با تذکر و آموزش به فعلیت رساند. بی تردید بشر چنین استعدادی داشته است اما در مواردی نیز این میل به تسخیر ممکن است تقلیدی و لفظی باشد تا زبان تقلیدی است سیر در راه توسعه هم تقلیدی خواهد بود. در این وضع فلسفه اعم از فلسفه اسلامی یا فلسفه دوره نو و جدید حداکثر یک علم شریف آموختنی است.

افلاطون وقتی می‌گفت (در نامه هفتم) که فلسفه را نمی‌توان آموخت مرادش این نبود که کسی نمی‌تواند مطالب و مسائل فلسفه را یاد بگیرد بلکه می‌گفت به صرف یادگرفتن الفاظ فیلسوفان کسی فیلسوف نمی‌شود چنانکه با آموختن ادبیات و آشنا شدن با شعر، شاعر نمی‌توان شد. مع‌هذا آموزش فلسفی و آشنایی با سخن فلسفی

نه فقط زمینه را برای تفکر مساعد می‌سازد بلکه بدون این آموزش آشنایی با زبان دشوار می‌شود و به این جهت لااقل در زمان ما فیلسوف شدن مسبوق به آشنایی با آراء و اقوال فیلسوفان است. اکنون دیگر از فلسفه توقع ره‌آموزی برای آینده نمی‌توان داشت. مع‌هذا برای آشنایی با زمان به آن نیاز داریم این آشنایی وقتی حاصل می‌شود که فلسفه با نظر تاریخی دریافته شود، به این جهت ما اگر بخواهیم با فلسفه در وضع تاریخی آن آشنا شویم نمی‌توانیم از فلسفه دوره اسلامی چشم‌پوشیم زیرا رجوع به فلسفه دوره اسلامی شرط رسیدن به زبانی است که با آن بتوان معنی فلسفه را دریافت و بیان کرد در غیر این صورت فلسفه به مجموعه‌ای از الفاظ غریب و مهجور و خشک مبدل می‌شود. هنگامی که فلسفه به الفاظ خشک و لقلقه‌لسان و مطالبی انتزاعی تبدیل می‌شود دیگر با جان و زندگی و تاریخ هیچ ارتباطی ندارد و به ما نمی‌گوید که در کجا هستیم و به کجا می‌رویم و چه کاری می‌توانیم انجام دهیم. چنین فلسفه‌ای حتی اگر درز و گهر باشد فقط برای تفنن و فضل‌فروشی خوب است.

البته تشخیص اینکه کدام فلسفه راهگشا و کدامیک تکراری است آسان نیست زیرا فلسفه بطور کلی به کار نمی‌آید، یعنی صاحبان فلسفه نمی‌توانند آن را مصرف کنند. آنها که علم و مهارت و فنی‌آمورخته‌اند می‌توانند آموزخته‌های خود را به کار برند اما فلسفه کاربرد ندارد. اما از این گفته نباید استنباط شود که فلسفه بی‌اثر است چه اینکه فلسفه نه در اوضاع جزئی بلکه در تاریخ اثر می‌گذارد و اثرش

ممکن است از هر علم دیگری، بیشتر باشد.

ردّ و نفی فلسفه به این عنوان که در زندگی هر روزی به کار نمی آید شیوه اهل دانش و بینش نیست زیرا بسا چیزها که در نظر ظاهر سود ندارد اما چون نیک نظر کنیم در می یابیم که قوام و دوام امور به آن بسته است. پیداست که شعر سعدی به درد امور عادی زندگی نمی خورد یعنی با شعر سعدی نان و آب فراهم نمی شود و خود شاعر هم اگر در زمان ما بود شاید معطل آب و نان می ماند، اما سعدی در تاریخ ایران و زبان فارسی شأن و مقامی دارد که شاید در آن مقام شریک و نظیرش بسیار کم باشد. اگر سعدی نبود زبان فارسی چیزی کم داشت سعدی اثر و جایگاهی در تاریخ دارد که نمی توان آن را با جمع و تفریق، محاسبه کرد و سودآور یا زیان آور بودنش را مشخص کرد. فلسفه هم از این حیث نظیر و شبیه شعر است. یعنی فایده هر روزی ندارد. اصلاً فلسفه احکام درستی که بر اساس آنها بتوان امور معاش را سامان داد نیست به این جهت سرگرم شدن به اینکه کدام حکم در فلسفه درست و کدام نادرست است صرفاً در مرحله و مرتبه آموزش اهمیت دارد. فلسفه در اصل گشایش راه و قدم گذاشتن در آن است. دکارت با طرح کوژیتو قدم در راه تاریخ جدید گذاشته و به وجود آمدن یک عالم نو را اعلام کرده است. کوژیتو (Cogito) یعنی این که انسان دیگر انسان قرون وسطی نیست. کوژیتو یعنی طرح سوژه شدن انسان و موضوعیت پیدا کردن او، یعنی ایستادن انسان بر روی زمین و به مقابله طلبیدن همه چیز و این یعنی اعلام آغاز شدن و

فرارسیدن دوران تجدد.

دوران تجدد، دوران علم و تکنولوژی است و البته دشوار است که نسبت میان فلسفه دکارت و عصر علم تکنیک را دریابیم. وقتی گفته می‌شود اگر فرانسیس بیکن و دکارت نبودند این علم و تکنولوژی هم نبود، می‌پندارند مراد این است که علوم از فلسفه منتج شده‌اند یا فلسفه علت علوم و حقوق است. فلسفه جلوه‌ی زمان است و چشم‌انداز آینده را نشان می‌دهد، فلسفه صرف حرف یا بحث نیست بلکه نحوی تغییر در وجود آدمی است. تغییری که در زبان ظاهر می‌شود و از طریق زبان در وجود مردمان و زندگی‌شان انتشار می‌یابد. با فلسفه وجود آدمی چیز دیگری می‌شود و امکانهای زندگی تغییر می‌کند چنانکه فی‌المثل در دوره‌ی جدید مردمان مستعد نحو خاصی از علم و صنعت و جعل و وضع قانون و عمل به آن می‌شوند. اگر فلسفه جدید نبود آن چه که امروزه در دنیای کنونی از علم و سیاست و تکنیک و حقوق و معاملات و مناسبات وجود دارد به صورت کنونی نبود و اگر بود تناسب آن درک نمی‌شد.

دکارت و کانت فقط حرف‌های درست و نادرست نرده‌اند و اگر دکارت نتوانست رابطه‌ی تن و بدن را معین کند، نباید این نقص فلسفه‌ی او را بزرگ شمرد. اصلاً عظمت دکارت در این است که دو جوهر مادی و روحانی را از هم تفکیک کرد زیرا برای این که انسان جدید به وجود بیاید. می‌بایست جوهر وجود او جوهر دیگری باشد و نظم قانون یونانی در هم ریزد و نظم جدیدی به وجود آید که دائرمدار آن سوژه

انسانی است که می تواند و باید به ماده و طبیعت که از این پس مرده تلقی می شود صورت معین بدهد.

با ظهور جهان جدید امور مردمان دگرگون شد. اگر در قدیم علم را گزارش واقعیت و امر موجود می دانستند در فلسفه جدید آدمی دیگر یک آینه گزارشگر گردش جهان نیست بلکه سامان دهنده جهان است یعنی این من کوژیتو و من شبه متعالی (Transcendental) کانت است که جهان را صورت می بخشد. جهان خود صورتی ندارد بلکه پدیدار بی صورت است. از نظر کانت ما وجود فی نفسه را نمی شناسیم. این وجود مجهول مطلق است. گویی هیچ صورتی ندارد و ماده محض است. این آدمی است که به آن صورت می دهد و جهان با صورت بخشی آدمی جهان می شود. بر این اساس است که کسانی امروز مدعی هستند که کانت استاد و آموزگار مدرنیته است.

البته فکر عادی و رایج نمی پذیرد که فی المثل اینترنت ربطی به فلسفه کانت داشته باشد. این تلقی نظر کاربردی به امور است. البته درست می گویند که کانت حتی تصور اینترنت را هم نمی کرد اما او راهگشای راهی بود که به اینترنت رسید. گرچه باید در فلسفه او بحث و چون و چرا کرد و آن را مورد نقد قرار داد، مقام تاریخی کانت جای انکار ندارد کانت آموزگار مدرنیته و یکی از مظاهر بزرگ عقل جدید و کارساز است.

اکنون ببینیم که فلسفه چه می تواند بکند. دکارت و کانت و هگل عمر خود را گذرانده و رفته اند. کسانی هم که در پی آنان آمده اند،

معتقدند که کار فلسفه به پایان رسیده است. هیدگر در سطور پایانی رساله معروف به «نامه درباره اوماتیسم» نوشته است که فلسفه دیگر نمی‌تواند ما را نجات دهد.

من به فیلسوفانی که با فلسفه مخالفت می‌کنند کاری ندارم زیرا آنها در جهان خودشان زندگی نمی‌کنند یا درست بگویم در دنیای خودشان غریب هستند. آنها اهل دنیای خودشان نیستند زیرا اهل هر دنیایی اجزا و مقومات عالم خودش را کمابیش درک و تصدیق می‌کند. من کسانی را که این دنیا را حس نمی‌کنند، مخاطب قرار نمی‌دهم و با آنها بحث نمی‌کنم. امروزه فیلسوفانی هستند که راجع به فلسفه و آینده فلسفه نظر دارند و آن را در قالب شعر و خطابه بیان می‌کنند. در فلسفه امروز خطابه اهمیت زیادی یافته است. خطابه در زبان رسمی فلسفه به معنی شعار بی‌بن و بنیاد و بی‌مضمون است. اما اکنون که در برهان و جدل یعنی دیالکتیک تزلزلی پدید آمده است برای نزدیک شدن به آنچه وجود دارد و می‌گذرد به زبان خطابه و زبانی که با صرافت طبع مناسبتی دارد بیشتر توجه می‌شود. پس عجیب نیست که زبان فلسفه امروز با زبان فلسفه قرن هیجدهم و نوزدهم متفاوت باشد. این زبان به خطابه و شعر نزدیک شده است. در این وضع طبیعی است که دفاع از فلسفه نیز دشوارتر شده باشد. غالب فلاسفه امروزه رسالات و مقالاتی در باب این که «فلسفه چیست؟» می‌نویسند. بعد از ۲۵۰۰ سال که از عمر فلسفه می‌گذرد می‌پرسند که فلسفه چیست؟ چرا ابن‌سینا و دکارت این پرسش را به

صورت کنونیش پیش نیاوردند و در قرن بیستم فیلسوفان بزرگ زمان کتاب «فلسفه چیست؟» نوشته‌اند. این پرسش به این معناست که نمی‌دانیم فلسفه با ما چه کرده و چه می‌کند و آیا ما با دستیاری فلسفه راه به جایی خواهیم برد یا نه.

ما داریم کورمال کورمال با فلسفه پیش می‌رویم و آن را آزمایش می‌کنیم. اما این فلسفه نه تنها دیگر زبان و صورت فلسفه ارسطویی و افلاطونی ندارد بلکه از زبان و صورت فلسفه کانت و دکارت هم دور شده است. این فلسفه، فلسفه دیگری است. بر این اساس است که امروزه مثلاً یک فیلسوف عنوان مقاله‌اش را «کارت پستال» می‌گذارد. فلسفه امروزه بیش از هرچیز به زبان پرداخته است و زبان برای ما و جهان آینده تعیین کننده است.

در این شرایط شاید هیچ کس نتواند راجع به آینده فلسفه سخن صریح بگوید. از آینده علم و تکنیک و وضع هوا و آب و منابع انرژی در جهان و خیلی چیزهای دیگر می‌توان سخن گفت اما از فلسفه چه بگوییم؟ از آینده هر چیزی که کمابیش احاطه علمی یا عملی بر آن داریم می‌توانیم سخن بگوئیم. هر چه احاطه ما کمتر باشد پیش‌بینی ما هم دشوارتر خواهد شد. درست است که علم پیش‌بینی است؛ اما چون قدرت است از عهده پیش‌بینی برمی‌آید. اما فلسفه در اختیار ما نیست. فلسفه می‌آید و ما را راه می‌برد. فلسفه معلم ماست و کارش صرفاً تأدیب از طریق درس آموزی نیست بلکه ادب نفس را هم عهده‌دار است. در این جهان فلسفه اگر هیچ هنری نداشته باشد

می‌تواند پناه محافظت ما از پندارهای بیهوده و اوهام غالب زمانه باشد. زیرا فلسفه پیروی از اهواء و عادات و تلقی آنها به عنوان حقایق را بر نمی‌تابد و جهانی را که در آن به سر می‌بریم کم و بیش می‌شناسد و مخافت‌گاههای آن را نشان می‌دهد. جهان اکنون بیش از هر زمانی از وهم پر شده است. و عجب اینکه تصور می‌شود که بشر بر اوهام غلبه کرده است و با علم به سوی کمال می‌رود. فلسفه در جهان پر از اوهام ضرورت خاص دارد. وهم جهان کنونی را با بازی نباید اشتباه کرد. بازی در زندگی بشر همیشه بوده است، اما در زمان جدید بازی جزء رسمی زندگی است. بازی وهم است و نتیجه بازی هم در وهم اهمیت پیدا می‌کند و گرنه در حقیقت، نتیجه بازی چه اهمیتی دارد. یک توپ چند سانتیمتر از یک خط ۵ سانتی متری رد شود یا نشود، در زندگی واقعی و حقیقی مردم چه اثری دارد؟ اثرش این است که رد شدن توپ از یک خط دل صدها میلیون نفر را شاد یا غمگین می‌کند. مظفرالدین شاه شاید وهم بودن فوتبال را درک کرده بود که وقتی او را در پاریس برای تماشای مسابقه برده بودند، پس از آغاز شدن بازی پرسیده بود که اینها چند نفر هستند؟ پاسخ داده بودند: ۲۲ نفر. شاه گفته بود که ۲۱ توپ دیگر بخرید و به آنها بدهید تا اینها به دنبال توپ ندوند. او این حرف را خیلی جدی زده بود. گویی درک کرده بود که بازیگران، کار عبث و بیهوده می‌کنند. در اوائل انقلاب هم یکی از دانشگامیان گفته بود فوتبال حرام است زیرا کار لغوی است و کار لغو حرام است.

اما آیا فوتبال لغو است؟ پس چرا وقتی یک توپ، از یک خط رد می شود صدها میلیون نفر شادی می کنند و یا صدها میلیون نفر دیگر می گریند؟ آیا خبری مهم تر از فروش و انتقال فلان فوتبالیست به باشگاه دیگر در جهان وجود دارد؟ فوتبال جزئی از زندگی ما شده است. اگر فوتبال وهم است - که وهم است - پس جهان ما پر از وهم است. این نمونه بسیار خوبی است. من دیگر به جهان مجازی و پیوسته شدن زندگی ما به این جهان نمی پردازم. اگر از فوتبال گفتم وجهش این بود که این یک وهم مفید یا کم ضررترین وهمی است که در جهان ما وجود دارد. ما چنان به وهم ها دلبسته شده ایم که وهم ها را تشخیص نمی دهیم و مگر در سیاست سرگرمی با اوهام جزء عمده و اصلی نیست، این اوهام چندان قدرت دارند که تفکر آینده هم شاید نتواند و لازم نباشد که آنها را کنار بگذارد بلکه باید بر آنها غالب شود. اگر بشر امروز مغلوب اوهام و گرفتار غفلت است، تفکر می تواند او را از این غفلت برهاند.

در سالهای اخیر آشنایی ما با فلسفه اسلامی و فلسفه جدید بیشتر شده است. ما ترجمه بسیاری از کتابهای مهم فلسفه را در اختیار داریم. زبان این کتابها هنوز زبان تفکر نیست. اما به هر حال مرحله ترجمه تحت اللفظی را باید طی کرد. ما نیاز داریم که از طریق فلسفه با وضع کنونی جهان و با اکنون خود آشنا باشیم و با این آشنایی است که می توانیم راهی اختیار کنیم و قدم در آن بگذاریم. وقتی ما دارای فلسفه و صاحب فلسفه می شویم و اکنون خود را باز می یابیم که از

رفتن بایستیم و اندکی درنگ کنیم و از خود بپرسیم که کی هستیم؟ کجا هستیم؟ کجا بوده‌ایم؟ چه در سر داریم؟ تواناییمان چه اندازه است؟ کجا می‌رویم و چه می‌توانیم و چه باید بکنیم؟

آینده‌گردش عقربه ساعت نیست. ولی چه کنیم که زمان ما، زمان ساعت شده است و نمی‌دانیم وقت حقیقی غیر از زمان ساعت است. تا زمانِ ساعت، زمان ماست ما وقت نداریم و بی‌وقتییم، عهد نداریم. باید وقت و عهد را طلب کنیم. عهد و وقت با هم هستند و یک معنا دارند. وقت با عهد به وجود می‌آید. آدمیان وقتی عهد می‌بندند همت پیدا می‌کنند. عهد و همت با هم هستند. همت به معنای دوستی و تعلق خاطر است. در قرآن هم به این معنا آمده است. (در داستان یوسف و زلیخا). همت دوستی و عشق است. با عهد و با وقت همت به وجود می‌آید. با عهد و در وقت ما آماده سیر و سفر می‌شویم و چه بسا که همت پرداختن به کارهای بزرگ پیدا می‌کنیم. یکی از سوءتفاهم‌هایی که در مورد فلسفه ممکن است پیش آید (و بسیار پیش آمده است) این است که گمان می‌کنند دفاع از فلسفه برای زمینه‌سازی تعلیم و ترویج فلسفه است. فلسفه را باید تعلیم کرد اما فلسفه تا با جانها نیامیزد منشأ اثر نمی‌شود. تعلیم فلسفه باید تعلیم نفس ناطقه و تربیت اراده باشد. ما به فلسفه‌ای نیاز داریم که خرد را در وجود مردمان و روابطشان قوت ببخشد. اگر در جایی و در زمانی می‌بینیم که راهها ضعیف شده‌اند و کارها رو به ادبار دارد اگر بتوانیم باید در جستجوی منشأ این ضعف و ادبار باشیم.

پیش از این به اشاره گفته شد که آینده جهان جدید در فلسفه معین و روشن نمی شود ولی ظاهراً این حکم را بر جهان توسعه نیافته اطلاق نمی توان کرد. جهان توسعه نیافته اسیر پنداری است که از جهان جدید و متجدد دارد و از ظواهر آن و رفتارهای عادیش تقلید می کند. این جهان تجدد را بسیار کم یا درست بگویم بسیار بد شناخته است. با این شناخت اندک و نادرست راه تجدد و توسعه و پیشرفت به آسانی گشوده و پیموده نمی شود. در این وضع، جهان توسعه نیافته صرفاً می تواند مقلد جهان متجدد در مصرف باشد و به اصطلاح توسعه اش هم توسعه مصرف است با این توسعه رشته اتصال و پیوند میان اکنون و گذشته قطع می شود به قسمی که اقوام صاحب تاریخ با گذشته خود بیگانه می شوند. طرح تقابل میان سنت و تجدد گرچه به یک اعتبار درست است اما در حقیقت در جهان توسعه نیافته نه سنت وجود دارد و نه تجدد ریشه و بنیاد گرفته است. در این جهان سنت به نحوی آشکار مسخ شده و تجدد نیز وضع ناشی از حسرت غربی شدن است. مددی که فلسفه به این جهان می تواند برساند این است که او را به اکنون خود آگاه سازد. با این یافت است که آینده و گذشته نیز می تواند رخ بنماید. اما مراد از اکنون، اکنون زندگی هر روزی و مشغولیت ها و عادات و اوهام نیست بلکه اکنونی است که با درنگ و تذکر تحقق یابد. این اکنون معنای درنگ است، این درنگ ممکن است ما را به گذشته و آینده متوجه سازد. در توجه به گذشته جان گذشته و تفکر راهبر آن را باید درک کرد. این درک وقتی متحقق می شود که با تعرض به آینده قرین باشد. در این صورت است که

اکنون خود را تا حدی می‌توان دریافت در هر صورت بدون این تذکر توقع راهیابی یک وهم است. عقل یک امر مطلق نیست که همیشه در همه جا به یک صورت وجود داشته باشد و مثل وسائل معمولی به کار برده شود. عقل در پی تذکر پدید می‌آید و ظاهر می‌شود و در زمان غفلت در خفا می‌رود و کارها بر روال بی‌خردی و بی‌خردانه صورت می‌گیرد. نشانه بارز بی‌خردانه بودن کارها هم این است که بر اهمیت داشتن و خردمندانه نشان دادنشان اصرار می‌شود. آموختن فلسفه لازم است اما از آن توقع معجزه نباید داشت. فلسفه باید ما را با زمان و امکانات آن آشنا کند. هیچیک از فلسفه‌ها در صورت آموختنی‌شان درس‌آشنایی با زمان نمی‌دهند اما اگر تاریخ فلسفه را با نظر به نسبت تفکر با تاریخ فراگیریم گامی در راه آشنایی با زمان برداشته‌ایم. اگر این نظر وجهی داشته باشد باید نحوه تدریس فلسفه را دگرگون کرد. آموزش متون فلسفی که در حوزه‌های علمی ما صورت می‌گیرد لازم و مغتنم است. اما این تعلیم باید با توجه به تاریخ تکمیل شود. تاریخ فلسفه در ایران در ابتدا توسط متکلمان و سپس در جهان جدید به قلم استادان فلسفه نوشته شد. اکنون که کار ره‌آموزی فلسفه به نقطه پایان نزدیک شده یا رسیده است این تاریخ را طور دیگر و شاید روشن‌تر می‌توان درک کرد. این روشنی با نظر تطبیقی پدید می‌آید. به این جهت شاید لازم باشد که تاریخ فلسفه را با نظر تطبیقی بنویسند. در زمان کنونی پدید آمدن و مورد توجه قرار گرفتن فلسفه تطبیقی بی‌وجه نیست. فلسفه تطبیقی صورتی از تاریخ فلسفه است که در آن نسبت فلسفه با زمان کم‌و‌بیش معلوم می‌شود.

فصل هفتم

ملاحظاتى درباره الكوى ايرانى - اسلامى پيشرفت

پيشرفت لفظ آشنائى است و ظاهراً در معنى اش هم ابهامى وجود ندارد. مع هذا اگر از ما بپرسند كه درباره پيشرفت چه مى دانيم و از راه آن به كجا مى خواهيم برسيم، شايد پاسخ روشن و دقيقى نداشته باشيم و ندانيم كه براى پيشرفت چه مقدماتى فراهم بايد كرد و راه آن را چگونه بايد هموار كرد و پيمود. ولى در هر صورت اين را مى فهميم كه پيشرفت امرى نيكو و خواستنى است و با آن لااقل بعضى نيازهاى ما تأمين مى شود، پس طبيعى است كه همه مردم جهان طالب آن باشند. اين طلب گرچه در آغاز تجدد از پشتوانه تفكر فلسفى و اراده به ساختن و پرداختن جهان زندگى بهره مند بوده است، اكنون تقريباً در همه جا و به خصوص در جهان مايل به توسعه، بيشتر ناظر به احساس برترى جهان توسعه يافته و تابع ميل به بهره مندى از اشياء مصرفى تكنيك و تكنولوژيهاى رفاه است. به عبارت ديگر در عالم رو

به توسعه پیشرفت را مردمان در دسترسی به وسایل زندگی جدید دریافته‌اند. در دورانهای قدیم تاریخ گرچه ترقی و بهبود زندگی و حتی تحول تاریخی به کلی مورد غفلت نبوده، اما هرگز اصل راهبر زندگی تلقی نمی‌شده است. اصل پیشرفت ضروری علم و عقل معاش و تحول موجودات در زمان همه در قرون جدید پدید آمده و با اینکه در مورد آن بحثهای بسیار درگرفته است و همچنان این بحثها ادامه دارد، مفهوم پیشرفت مقبولیت عام پیدا کرده و مردمان در سراسر روی زمین به آن مایل شده و مسلّمش انگاشته‌اند. این مفهوم گرچه بی‌ارتباط با مفهوم ترقی و استکمال در نظر متقدمان نیست و حتی می‌توان گفت که اصل وریشه در تفکر و اعتقادات دینی دارد و یکسره به امر دنیا و معاش راجع است. تا قرن هجدهم به نظر هیچکس نرسیده بود شاهدش آنکه منورالفکرهای ما هیچ معادلی برای پروگروه نمی‌شناختند.

گویاترین سابقه پیشرفت تاریخی در دوران قبل از تجدد را در معارف اسلامی و به خصوص در کتاب *فصوص الحکم* محیی‌الدین بن عربی می‌توان یافت که در آن تاریخ معنوی و قدسی انسان از آدم علیه‌السلام تا خاتم (ص) گزارش شده است. در این تاریخ، انبیاء هر یک مظهر بعضی اسماء الهی‌اند و پیامبر عظیم‌الشان اسلام خاتم آنان و مظهر تام و تمام جمیع اسماء الهی است. این تاریخ، تاریخ پیشرفت روحی و معنوی انسان و حضور عالم قدسی در زندگی و معیشت است. اما پیشرفتی که از قرن هجدهم در اروپا و به تدریج در همه جا

ملاحظاتى درباره الكوى ايرانى - اسلامى پيشرفت ۱۲۹

اصل راهنماى جامعه و سياست قرار گرفته، پيشرفت در علم و
تكنولوژى جديد است و چون همه شئون زندگى بشر با علم
تكنولوژيك دگرگون مى شود پيشرفت در علم و تكنولوژى محدود
نمى ماند.

به هر حال با طرح پيشرفت و دست يافتن به آن بود كه جهان
متجدد به قدرت سياسى و نظامى و اقتصادى دست يافت و به تدريج
آثار اين دستيابى به علم و قدرت، در سراسر روى زمين در درجات و
صورتهاى متفاوت گسترش يافت. اقوام و كشورهايى كه در معرض باد
وزيده از سوى غرب قرار گرفتند بى آنكه از حقيقت تجدد و پيشرفت
بپرسند آثارش را طلبيدند و پيمودن راهش را آسان انگاشتند يا شايد
اصلاً به راه و دشوارى و سهولت آن فكر نكردند و ندانستند كه
پيشرفت اسباب و شرايط مى خواهد و تا آنها آماده نشوند راه را
نمى توان يافت و پيمود.

اكنون اگر به راه طى شده پيشرفت در خارج از اروپاى غربى و
آريكاي شمالى در يكصد و پنجاه سال اخير نظرى بيندازيم، هر چه
از موفقيت و شكست مى بينيم پيروى كم و بيش مناسب يا نامناسب
از راه و روش سه قرن اخير تاريخ اروپا و آريكا بوده و اگر اختلافى
وجود داشته است بايد آن را در توجه و تذكر به اصول و مبادى و
امكانها و تواناييها و ضعفها سراغ گرفت. آنا كه به ناتواناييها
و تواناييهاى خود توجه كردند و از موانع غافل نماندند راه را بهتر و
زودتر پيمودند و بيشترين كشورها كه راه را نشناختند و كار را سهل

انگاشتند در همان گامهای اول به زحمت افتادند و زحمتشان به نتیجه‌ای که می‌بایست برسد نرسید.

ما هم در حدود یک صد و پنجاه سال افتان و خیزان در راهی که فکر می‌کردیم خود به خود گشوده و پیموده می‌شود رفتیم تا اینکه انقلاب پیش آمد. اکنون در کشور ما باگذشت سی و چند سال از آغاز انقلاب اسلامی مقرر شده است که برای زندگی آینده یک الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت تهیه و تدوین شود. این طرح که در ظاهر ساده به نظر می‌آید، دعوت به آغاز کردن راهی دیگر است. گفتیم که اندیشه پیشرفت گرچه در دین ریشه دارد اما در عالم تجدد راهش را از دین جدا کرده و تعلقش صرفاً به علم و سیاست و شیوه زندگی غیر دینی است. در الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت این وضع باید دگرگون شود و پیشرفت صورتی پیدا کند که گرچه در آن بهبود زندگی می‌تواند همچنان منظور نظر باشد از در آمیختن و جمع زندگی با دین و معرفت غفلت نشود، یعنی پیشرفت در عین حال پیشرفت مادی و اخلاقی بماند. در اینکه آیا پیشرفت در عالم جدید اخلاقی بوده است یا نه بحث نمی‌کنیم.

آنچه می‌دانیم این است که طراحان پیشرفت راهشان را مستقل از اخلاق طراحی کردند. اکنون آیا ممکن است طرحی تهیه شود که در آن دین و دنیا به نحوی تعادل برسند؟ این پرسش یک پاسخ بسیار آسان دارد و آن اینکه هر کشوری باید راه توسعه‌اش را خود اختیار کند و پیدا است که در کشور انقلاب اسلامی هیچ راهی نیست که به راه دین

ملاحظاتى درباره الكوى ايرانى - اسلامى پيشرفت ۱۳۱

نپيوندد و پيشرفت هم بايد خاص اينجا باشد. اين پاسخ را عجاله بايد پذيرفت اما چگونگى ايرانى - اسلامى شدن پيشرفت را سهل نينگاريم. تدوين و تهيه اين الكو بستگى به تلقى تدوين‌كنندگان از معنى ايرانى - اسلامى دارد. يك نظر اين است كه هر پيشرفتي در زمينه علم و تكنولوژى و سياست و اقتصاد با اهتمام دولت و متصديان و مسؤولان امور و كارشناسان و دانشمندان جمهورى اسلامى صورت گيرد، پيشرفت اسلامى - ايرانى است. نظر ديگر اين است كه اين پيشرفتها بايد تعلق به سوابق فرهنگى و سياسى و تناسب با نظام دينى داشته باشد. صاحبان نظر اول هم منكر اين تعلق و تناسب نيستند، اما فكر مى‌كنند كه اگر پيشرفتهاى علمى - اجتماعى حاصل شود چون طراحان و رهروانش به نظام دينى تعلق دارند انتساب آن به دين و نظام دينى مشكل نخواهد بود. يك اندیشه دشوارياب هم وجود دارد و آن اينكه ايرانى - اسلامى شدن پيشرفت يعنى پيش آوردن طرحى جديد براى ايجاد تحول در نظم جهان مدرن. معلوم است كه فرهنگ و علم پشتيبان تجدد اين را نمى‌پسندد و در نمى‌يابد و نمى‌پذيرد و چه بسا كه آن را محال قلمداد كند. آيا ما مى‌توانيم با علم و تحقيق اثبات كنيم كه اين راه گشودنى است؟ براى گشودن اين راه و ورود در آن قدرت فكرى و اخلاقى و دانشى لااقل معادل با قدرت روحى و فكرى كنونى عالم تجدد لازم است. بعضى شرايط و مقدمات و نشانه‌هاى تفكر آينده‌بين عبارت است از:

۱- دگرگونى در نظر و نگاه انسان به جهان و موجودات. از آنجا كه اصل

پیشرفت بر مبنای تصرف در جهان و تملک موجودات و برقراری یک نظم زندگی صرفاً بشری بنا شده است، باید در اندیشه بازگشت به تواضع (در عمل و فکر) بود و کوشید تا داعیه بشر جدید را قدری تعدیل کرد و از سودای سلطنت بر همه چیز و همه کس آزاد شد.

۲- درک زمان و امکانات آن برای پیشرفت. باید به تواناییها و ناتواناییهای خود تذکر پیدا کرد و تاریخ یک صد و پنجاه ساله به سر بردن در حسرت پیشرفت را با تذکر خواند و عبرتهایش را به جان پذیرفت:

نقد حال خویش را گر پی بریم هم ز دنیا هم ز عقبی برخورداریم
 ۳- احراز آمادگی و توانایی برای تدوین و اجرای موفق برنامه‌های توسعه. قبل از انقلاب و بعد از انقلاب در کشور ما چندین برنامه هفت ساله و پنج ساله و چهار ساله تدوین و اجرا شده است. بیندیشیم که آیا این برنامه‌ها مناسب بوده است و حکومت‌ها و دولتها آنها را به درستی اجرا کرده‌اند. اگر پاسخ مثبت نیست، نقص کار در کجا بوده است؟ و آیا اکنون می‌توانیم به آسانی برنامه پیشرفت جامع که ما رابه آستانه ورود در راه خاص و مطلوب برساند تدوین و اجرا کنیم؟

۴- آزادی از اضطرارها و ضرورت‌های داخلی و بین‌المللی. این ضرورتها را اگر نتوان به کلی از میان برداشت باید برای کم کردن آنها فکر کرد.

۵- اصلاح اساسی نظام اداری. برای هر پیشرفتی نظم اداری کارآمد لازم است. آیا هیچ فکر کرده‌ایم که این نظم با پیشرفت چه

ملاحظاتى درباره الكوى ايرانى - اسلامى پيشرفت ۱۳۳

رابطه دارد. آيا تاكنون در خدمت پيشرفت بوده است يا راه آن را دشوارتر کرده است؟ نظم ادارى كند و تنبل و بى فكر و بهانه گير و آيين نامه باز كه بيشتر همش صرف رفع تكليف مى شود نمى تواند به پيشرفت خدمت كند. براى گشودن و پيمودن راه پيشرفت بايد به نظم ادارى مناسب انديشيد. اينكه كارمندان را مسؤول حسن و عيب نظام ادارى بدانيم اگر هيچ عيبي نداشته باشد ما را از انديشه اصلاح نظام ادارى باز مى دارد.

عراعتناى شايسته به آسيبهاى اجتماعى و چاره انديشى براى مقابله با آنها.

با سعى در رفع موانع و فراهم آوردن شرايط روحى و اخلاقى و كسب آمادگى براى طى طريق پيشرفت به طور كلى مى توان به راه خاص و طرح جمع دين با وجوهى از تجدد و عالم مدرن انديشيد. شايد نشانه پديد آمدن اين انديشه و پديدار شدن راه تازه را بايد در زبان راهگشايان و رهپويان جست. اگر پيشرفت اسلامى - ايرانى بايد كمال اخلاقى را بر پيشرفتهاى علمى تكنيكى و اجتماعى - اقتصادى بيفزايد طراحانش بايد از اقامت و سكونت در مشهورات و زبان رسمى چشم بپوشند و در طلب زبان آغازگر و رهياب يعنى زباني كه كمتر به تعارف و تقبيح و تحسين و مدهانت آميخته است، برآيند. اگر حقيقتاً در صدد برآييم كه بدانيم كى هستيم و كجا بوده ايم و اكنون در كجا قرار داريم و چه مى توانيم و بايد بكنيم نسبتمان با علم به طور

کلی و مخصوصاً با علوم انسانی و اجتماعی موجود نیز معلوم می‌شود.

مردمان و حتی دانشمندان در گفته و نوشته‌هایشان گاهی الفاظی را به زیان می‌آورند یا می‌نویسند که از معنای دقیق آنها اطلاع ندارند و صرفاً معنی اجمالی مشهور را می‌دانند و به دانستن همین معنای اجمالی حتی در مورد کلمات راهبر زندگی و سیاست اکتفا می‌کنند. یکی از این معانی پیشرفت است؛ همه ما می‌دانیم پیشرفت چیست. اما شاید تعداد اندکی از اهل فضل از معنای دقیق و تاریخی آن اطلاع داشته باشد. به این جهت وقتی سخن از پیشرفت به میان می‌آید، نمی‌پرسند که پیشرفت چیست و گوینده از آن چه مراد کرده است. در یک مجلس علمی وقتی بحث پیشرفت پیش می‌آید و به خصوص که پیشرفت مقید به صفت ایرانی - اسلامی می‌شود، باید پرسید این پیشرفت چیست که کلیت آن را پذیرفته‌ایم و می‌پذیریم و برای بهتر کردنش باید به آن صورت ایرانی - اسلامی بدهیم یا آن را در مسیر ایرانی - اسلامی بیندازیم. راستی پیشرفت چیست؟ از کجا آمده و از چه زمانی مورد نظر مردمان و اصل ره‌آموز زندگی آنان شده است. آیا همیشه مردمان خواهان پیشرفت بوده و تاریخ با همه شئونش در مسیر قهری پیشرفت سیر کرده است و به فرض اینکه چنین بوده است، چرا پیشرفت پنجاه شصت سال اخیر در علم و تکنولوژی بیش از پیشرفت همه تاریخ بشر تا زمان جنگ دوم جهانی بوده است. اصلاً اگر پیشرفت اصل همه تاریخها است چرا ما و هیچ مردم دیگری تا

قرن هيجدهم حتى لفظى براى آن نداشته ايم و نداشته اند. در زبان ما متأسفانه پژوهش و تحقيقى در اين باب صورت نگرفته است. اما در اروپا و آمريكا در اين باب كتابهاى بسيارى نوشته اند و چرا چنين نباشد. چيزى كه در ابتدا بايد مورد توجه باشد اين است كه موضوع پيشرفت، برخلاف آنچه مشهور است و مسلم انگاشته مى شود كل جهان موجود نيست بلكه علم تكنولوژيك و نظام معيشت و ساخت و ساز نظام مدنى و اقتصادى و اجتماعى است كه در قرون اخير پيشرفت کرده است، اما چيزهائى مثل دين و هنر و فلسفه معروض پيشرفت قرار نمى گيرد. نه اينكه در دين و هنر و فلسفه تغيير نباشد. اما اين تغيير كامل شدن در زمان نيست. چنانكه يونان در طى دو هزار و پانصد سال هرگز شاعرانى مثل سوفوكل و اودرى پيدس و متفكران و فيلسوفانى چون پارمنيدس و هراكليتوس و افلاطون و ارسطو نداشته است. دين و فلسفه هم كامل مى شود اما نه به اين معنى كه امروز دين و فلسفه از ديروزشان كامل تر است و به حكم ضرورت فردا صورت كاملترى خواهد يافت.

اصل پيشرفت بر امورى حاكم است كه در جهان متجدد اهميت و اولويت يافته اند. اين جهان، جهان ساختن و پرداختن و دگرگون كردن است. پيشرفت هم در اين حوزه ها قرار دارد و مى توان آن را محدود در كار دگرگون ساختن جهان و تصرف در موجودات دانست. اگر پيشرفت تاريخى اصل جهان تجدد است و به خصوص وقتى سخن از پايان تجدد مى رود چرا به چون و چرا نپردازند و تحقيق نکنند كه

اصل پیشرفت از کجا آمده و چگونه اصل شده است و چه بر سرش می‌آید یا با آن چه می‌توان کرد. آیا قبل از قرن هیجدهم اندیشه پیشرفت از نظر آدمیان پوشیده بوده است؟ مگر ما مثلاً الفاظی مثل ترقی و ارتقاء و کمال و تکامل و استکمال و سبقت و تقدم و ... نداشته‌ایم؟ چرا داشته‌ایم و مهم‌تر اینکه می‌دانیم ایرانیان قدیم به آمدن سوشیانت معتقد بودند و ما از هزار و چهار صد سال پیش در انتظار ظهور منجی و موعود برپادارنده عدل هستیم. یهودیان و مسیحیان هم به آمدن مسیح اعتقاد دارند. پس چگونه بگوییم که گذشتگان به آینده و بهبود زندگیشان فکر نمی‌کرده‌اند. در شرق دور هم اندیشه تنزل و انحطاط زمان و بیرون آمدن از بهشت آرامش و افتادن تدریجی در مراتب ظلمات و بالاخره بازگشت به آغاز سابقه دارد. فکر ادوار تاریخی و زمان دوری هم ظاهراً از شرق به یونان رسیده است.

هزیود شاعر یونانی قرن هفتم قبل از میلاد فکر می‌کرد که در عصر آهن یعنی ظلماتی‌ترین اعصار به سر می‌برد و اعصار طلا و نقره و برنز بر عصر آهن مقدم بوده‌اند و او متأسف بود که چرا زودتر یا دیرتر به دنیا نیامده است که در عصری بهتر یا در پایان عصر فروستگی عمر بگذراند زیرا معتقد بود که در پایان عصر آهن سال بزرگ فرا می‌رسد و پس از پایان آن بشر به آغاز و مبدأ راه باز می‌گردد. این تفکر که اندکی بدبینانه بود یا بدبینانه می‌نمود در یونان دوام پیدا نکرد. یونانیان و از جمله گزنوفانس این اندیشه را که بر حسب آن کمال در آغاز قرار

ملاحظاتى درباره الگوى ايرانى - اسلامى پيشرفت ۱۳۷

داشته و آدميان به تدريج از آن دوره شده‌اند نپسندیده و بر آن بودند که مردمان به تدريج و به مرور زمان بر اثر جستجوهايشان داناتر و تواناتر شده‌اند.

در نمايشنامه «پرومته در زنجير» اثر آيسخولوس هم آمده است که بشر در ابتدا بى‌نوا بوده تا اينکه پرومته آتش را به او هديه کرده و فنون را به او آموخته است. مهمتر اينکه همين شاعر در نمايشنامه پارسيان (ايرانيان) يونان را به عنوان غرب که کانون آزادى است در برابر ايران (شرق) يعنى نظام اطاعت و فرمانبردارى قرار داده است. گرچه در اين قول سخن از پيشرفت نيست، اما اثبات آزادى و توانايى در کنار بندگى و ضعف مستلزم قول به امکان نيل به برترى و کمال است. بعدها در آثار فيلسوفان و به خصوص در آراء اپيکوريان که در پى دموکريتوس آمده بودند استکمال تدريجى صورتى صريح تر پيدا کرد، هر چند که در اندیشه لوکرسىوس پيشرفت در دانش و حرف و صنايع، نسبتى معکوس با اخلاق داشت ولى اين توجه که تا زمان جديد دوام داشته است منافاتى با اندیشه پيشرفت ندارد، چنانکه روسو هم معتقد بود که پيشرفت دانش و تکنىک بشر را اخلاقى تر نکرده است. من حدس مى‌زنم که توجه مارکس به اپيکور و اپيکوريان صرفاً در موافقت با ماترياليسمشان نبود بلکه ناظر به ريشه‌هاى نظر تاريخى در آراى آنان بود. اما همه اين مطالب که شرحش در چندين مجلد بزرگ هم نمى‌گنجد با پيشرفت به معنى پيشرفت تاريخى نبايد اشتباه شود تا دوره جديد زمان هرگز زمان پيشرفت نبوده است.

تفاوت میان پیشرفت به معنی جدید و اقوال متقدمان را در اینجا به تفصیل نمی‌توان بیان کرد به خصوص که تفاوت صرفاً در معنی و مفهوم پیشرفت نیست بلکه با ظهور اندیشه پیشرفت، تلقی از زمان و تاریخ و انسان غایات و تواناییهای آدمی تفاوت‌های اساسی پیدا کرده است. در مقام تمثیل می‌توان گفت که پیشرفت در نظر متقدمان سیر و سفر در یک شهر و از این محله به محله دیگر بود. اما در تجدید پیشرفت راه و سیر دائمی تلقی شد که می‌بایست به تحقق همه استعدادهای آدمی و خواسته‌هایش برسد. تا قرن هیجدهم مسئله این بود که کمال آدمی چگونه حاصل می‌شود و آیا این کمال در گذشته (گذشته طلایی و بهشت از دست رفته) قرار داشته است یا در آینده می‌توان به آن رسید. فیلسوفانی هم که احیاناً نظری به مدینه فاضله داشتند مانند اوتوپی پردازان قرون پانزدهم تا نوزدهم میلادی به زمان کاری نداشتند و نظام عادلانه یا مدینه رؤیائیشان در بیرون از زمان و ورای گذشته و آینده قرار داشت. بی‌تردید تصویر مدینه عادلانه فیلسوفان و طرح‌های رؤیایی اوتوپی‌نویسان و همچنین اعتقاد به عصر حکومت معنوی (بوآخیم دوفلور عارف قرن دوازدهم ایتالیا) و قول به ادوار هزار ساله در توجه به معنی جدید پیشرفت مؤثر بوده است، اما صاحبان هیچ یک از اینها به عینیت میان زمان و تاریخ قائل نبودند و زمان را تاریخ نمی‌دیدند بلکه برعکس تاریخ را سلسله یا مجموعه‌ای از حوادث اتفاق افتاده در زمان و تعیین بخش زمان می‌دانستند.

ملاحظاتى درباره الكوى ايرانى - اسلامى پيشرفت ۱۳۹

در تجدد، زمان ديگر يك مفهوم انتزاعى و ظرف خالى وقايع نيست، بلكه عين رويداد است و با آن تحقق مى يابد؛ به قسمى كه پيشرفت صفت با شأنى از تاريخ جديد است يعنى در دوره جديد، تاريخ، تاريخ پيشرفت مى شود نه اينكه پيشرفت امكانى در اختيار مردمان باشد كه اگر خواستند به راه آن بروند و هر وقت نخواستند از آن منصرف شوند يا آن را به هر صورتى كه بخواهند درآورند. البته آدمى اختيار و قدرت بر فعل دارد اما افعال و راههاى را مى تواند انجام دهد و برگزيند و پيمايد كه در دايره امكان تاريخى و در موضع اداى آن يا پيمودنش قرار داشته باشد. بسيارى از كارهاى كه مردم امروز انجام مى دهند از عهده متقدمان بر نمى آمد. آنها هم در كارهاى توانا بودند كه ما نمى توانيم انجام دهيم. تفاوت عمده اين است كه گذشتگان بشر را فاعل سازنده تاريخ نمى دانستند. اما متجددان و من جمله اوتوپى نويسان بشر را موجود سازنده مى دانند كه اوتوپى هايشان مثال و نمونه جهان جديد - البته ساكن و متوقف نه پيشرونده و متغير - به عنوان ساخته فكر و دست بشر است. اوتوپيها را از اين حيث مى توان طرح ره آموز نظم تجدد به حساب آورد. اينها نظامى سازمان يافته توسط عقل و خيال آدمى پس از فروپاشى نظم قرون وسطى است.

پيشرفت به معنى جديد و در جهان كنونى به دست آدمى و با تصميم او صورت مى گيرد. ممكن است بگويند اگر تاريخ تجدد تاريخ پيشرفت است و پيشرفت به دست انسان سازنده محقق مى شود،

حدود قدرت و اختیار آدمی تا کجاست و چه کارها می‌تواند بکند. در طرح تجدد چرخ تاریخ جهان جدید گرچه با نظر و سلیقه افراد و اشخاص نمی‌گردد، فرمانش را از جایی بیرون از نظم زندگی آدمیان نمی‌گیرد بلکه آدمی، موجود تاریخی و تاریخ، تاریخ بشری است. گویی بشر سازنده و تاریخ به نحوی هماهنگ شده‌اند. در دیالکتیک مارکس ممکن است قضیه به این صورت بیان شود که هم آدمیان تاریخ را می‌سازند و هم تاریخ آدمی را می‌سازد. اما بیان دقیق‌تر آن این است که بگوییم تاریخ، تاریخ آدمی است و انسان بدون تاریخ و بیرون افتاده از آن نیست. پس منافاتی میان تاریخی بودن آدمی و قدرت و فاعلیت او وجود ندارد. پیشرفت به معنی جدید با تصمیم آدمی و قدمی که او به سوی آینده بر می‌دارد تحقق می‌یابد.

وقتی به آینده اشاره می‌کنیم دوباره به نسبت زمان و پیشرفت می‌رسیم. زمان جدید زمان پیشرفت است و پیشرفت را از زمان نمی‌توان جدا کرد. به عبارت دیگر وقتی به آینده می‌اندیشیم در واقع به پیشرفت می‌اندیشیم. برای گذشتگان زمان چنانکه در مکانیک زمان ما نیز معمول است با مکان سنجیده می‌شده و آینده نیز غیب و مجهول بوده و کسی از آن چیزی نمی‌دانسته است. کسوف و خسوف و جزر و مد دریا را با محاسبه تغییرات فلکی محاسبه و پیش‌بینی می‌کردند، اما آینده و زمانی که تابع مکان نباشد غیب و مجهول بوده است. تجدد در این مورد غیب را به منزل شهادت آورده است. بیکن و دکارت در صدر تاریخ جدید حکومت علم و عقل را در آینده

ملاحظاتى درباره الكوى ايرانى - اسلامى پيشرفت ۱۴۱

تاريخشان ديدند و كانت ظهور بشر جديدى را اعلام كرد كه بايد طريق پيشرفت را بپيمايد و به جايى برسد كه همه استعدادهايش تحقق يابد. هگل هم پايان تاريخ را تحقق تام و تمام روان مطلق و عقل دانست. اما اوگوست كنت كه بيشتر به تاريخ علم مشغول بود گفت كه بشر از دو مرحله ريبانى و ما بعدالطبيعى تاريخ گذشته و به عصر تحصيلى رسيده است عصرى كه علم در آن صورت است و مقام تعيين بخشى دارد و همه چيز را راه مى برد. با توجه به آنچه گفتيم پيشرفت در معنى جديد بيشتر پيشرفت عقل و علم است، اما كدام عقل و چه علمى عقل و علم پيشرفت است.

لوكرسيوس مى گفت افزايش دانش و توانايى بشر او را كامل تر و اخلاقى تر نمى كند. اين سخن به صورت هاى صريح ترى در دوره جديد بسط و تفصيل يافته است و شايد كسى نباشد كه بگويد پيشرفت علمى - تكنيكى به بهبود اخلاق مدد رسانده است؛ اگر هم كسانى چنين مدعايى يا نظرى داشته باشند آن را با گفتن امثال اين معانى كه بشر در گذشته آزادى نداشته و از حقوق طبيعى خود محروم بوده است اظهار مى كنند و مرادشان هم شايد اين باشد كه پديد آمدن آزادى و طرح حقوق بشر مرتبه اى از كمال اخلاقى بشرى است و شايد بگويند پيشرفت با آزادى معنى پيدا کرده است زيرا تا بشر صاحب علم و قدرت نشده باشد نمى تواند در موجودات تصرف كند و آنها را در اختيار خود در آورد. اصلاً پيشرفت به معنى جديد از آن جهت به عصر جديد تعلق دارد كه در اين عصر بشر صفت سازندگى

و نیروی رفتن در راه پیشرفت پیدا کرده است. وقتی طریق پیشرفت، طریق سازندگی باشد پیشرفت قهراً پیشرفت علمی - تکنیکی خواهد بود. اما می‌توان پرسید که مگر پیشرفت غیر علمی غیر تکنولوژیک هم داریم و پیشرفت غیر تکنولوژیک اصلاً چه معنی دارد؟ این پرسش را شاید کمتر قابل اعتنا تلقی کنند زیرا لااقل قبول احکامی از این قبیل که پیشرفت در هنر و اخلاق و دین امکان دارد نه فقط دشوار نیست، بلکه انکارشان گاهی عجیب به نظر می‌آید. اما حقیقت این است که اگر هنر یک دوران بر هنر دورانهای دیگر برتری داشته باشد در تاریخ هنر هیچ پیشرفتی نمی‌توان دید. اگر هنر پیشرفت می‌کرد می‌بایست هنر زمان ما کمال هنر باشد. البته در این زمان هم مثل هر زمان دیگر هنر هست. اما هنری است که فیلسوف با نظر به آن می‌تواند بگوید که هنر بزرگ مرده است. در این مورد لازم نیست حجت بیاوریم که هنرمندان و شاعران عصر و زمان ما از سوفوکل و سعدی و لئوناردو داوینچی و موتسارت هنرمندتر نیستند و به خصوص اگر به زحمت بتوان به این قیاس پرداخت نمی‌توان نتیجه گرفت که هنر پیشرفت کرده است.

در مورد اخلاق و دین قضیه پیچیده‌تر است، اما این پیچیدگی در این مقام مشکلی پدید نمی‌آورد زیرا در آثار و نوشته‌ها و گفته‌های صاحب‌نظران و فیلسوفان ادعای پیشرفت نمی‌یابیم، یعنی اگر کسانی از انحطاط اخلاق گفته‌اند هیچ کس حکم به پیشرفت آن نکرده است. اما در مورد دین چه بگوییم که لااقل به اعتقاد ما و بسیاری از معتقدان

ملاحظاتى درباره الكوى ايرانى - اسلامى پيشرفت ۱۴۳

به اديان ابراهيمى، دين در تاريخ كامل شده است و مگر نه اينكه پیامبران اولوالعزم آمده اند كه دين را كامل كنند. دين در طى تاريخ كامل شده است اما اين كمال با لطف خدا بوده است. نه اينكه دين هر دينى كه باشد در طى زمان كامل شود و هر روز كه مى گذرد به كمالى برسد كه روز پيش از آن بى بهره بوده است. اعتقاد به اينكه با بعثت پیامبران دين كامل شده است با قول به پيشرفت دين تفاوت دارد زيرا هر دينى در صدر خود كامل است نه اينكه هر چه از آغاز و صدر دور مى شود كامل تر شود. شايد علوم دينى در طى زمان بسط پيدا كنند اما ديندارى مردمان ضرورتاً با بسط علوم دينى نسبت مستقيم ندارد.

پس به طور كلى مى توان گفت كه دين و اخلاق و هنر در تحول بوده اند اما اين تحول چنان نبوده است كه بتوان به آن نام پيشرفت داد و گفت اينها به تدريج در طى زمان هر روزشان بهتر از ديروز شده و فرديشان از امروز بهتر خواهد بود. پس وقتى در نسبت ميان پيشرفت از يكسو و دين و هنر و اخلاق از سوى ديگر مى انديشيم هر چند كه منكر تحول و حتى تكامل در آنها نمى شويم و در موارد و زمانهاى مى پذيريم كه هنر و ديندارى و اخلاق به كمال نزديك شده است، پيشرفت خطى در زمان را در مورد اينها نمى توانيم تصديق كنيم. در مقابل وقتى نام تكنولوژى مى آيد نمى توانيم ملازمه اش با پيشرفت را تصديق نكنيم و شايد تصور توقف تكنولوژى برايمان دشوار باشد. از آغاز پيدايش تكنولوژى جديد (تكنولوژى به معنى علم تكنولوژيك) پيشرفت و علم تكنولوژيك همواره با هم بوده اند. همواره با هم بودن

و دوام را با نسبت ضروری و ذاتی اشتباه نمی‌کنیم ولی می‌توانیم تأمل کنیم که وقتی پیشرفت از تکنولوژی جدا نمی‌شود آیا نباید برای آن جایی در ذات علم و تکنولوژی جدید قائل شد؟ راستی آیا ممکن است علم و تکنولوژی باشد و پیشرفت آن متوقف شود؟ در دورانهای قبل از تجدد علم بوده است بدون اینکه با پیشرفت ملازمه داشته باشد. اگر محمد زکریای رازی و ابن سینا در طب مقامی برتر از حنین بن اسحاق و علی بن عباس اهوازی داشته‌اند نمی‌توان گفت که مثلاً سید اسمعیل جرجانی یا قطب الدین شیرازی با همه بزرگیشان در پزشکی از اسلاف خود پیش افتاده‌اند.

در فلسفه و نجوم و حتی نحو و حدیث و فقه و تفسیر هم مثالهایی از این قبیل می‌توان آورد. اگر چنین است چرا علم جدید نتواند جدا و مستقل از عالم پیشرفت وجود داشته باشد. چنانکه در عالم یونانی و اسلامی و در قرون وسطی مسیحی و در همه عوالم قدیم وجود داشته است اما قیاس ظواهر عصر جدید با دورانهای دیگر در این راه کمکی به ما نمی‌کنند. اگر علم به طور کلی می‌تواند با پیشرفت خطی در زمان ملازمه نداشته باشد نمی‌توان و نباید نتیجه گرفت که میان پیشرفت و علم جدید هم چنین ملازمه‌ای وجود ندارد، زیرا علم جدید علم تکنولوژیک است. این علم با پژوهش زنده است و در جایی که پژوهش نیست پیشرفت هم نیست. علم و تکنولوژی با پژوهش پیشرفت می‌کند و اگر پژوهش نباشد نه پیشرفت هست و نه علم رونق و نشاط دارد. در نظر آوریم که پژوهش علمی در همه جهان

ملاحظاتى درباره الكوى ايرانى - اسلامى پيشرفت ۱۴۵

متوقف شود آيا در اين صورت چرخ تكنولوژى از كار نمى ايستد؟
 مى گويند با توقف پژوهش چرخ بر همان مدارى كه بوده است
 مى چرخد و فقط ثبات يا سكون در سير علم و تكنولوژى پديد مى آيد
 و مگر چه اشكالى دارد كه بشر به تكنولوژى كنونى قناعت كند و
 سوداى تسلط و تصرف بيشتر را واگذارد؟ تصور چنين وضعى
 دشوارى ندارد. زيرا اگر آرزوى بسيارى از كشورها اين است كه به
 مرتبه كنونى علم و تكنولوژى مثلاً در كانادا يا آلمان يا آمريكاي شمالى
 برسند، ماندن اين كشورها در وضع كنونىشان نه نقص است و نه محال
 مى نمايد. مع هذا بد نيست كه بعضى از لوازم و نتايج منفي ركود و
 سكون در دانشگاه ها و مراکز صنعتى و در صنايع نظامى و آشفته گى در
 بازار و مديريت و مدرسه و اشتغال و ... را از نظر دور نداريم. اگر
 مى توانستيم مثلاً براى مدت كمى پژوهش را تعطيل كنيم قضيه تا
 حدى روشن مى شد. اما متأسفانه آزمايش در تاريخ امكان ندارد و در
 اختيار و توانايى ما نيست كه مثلاً پژوهش را متوقف كنيم تا ببينيم بر
 آن چه آثار و نتايجى مترتب مى شود ولى اين را ديده ايم و مى بينيم كه
 هر جا پژوهش نيست پيشرفت نيست و در هيچ جا پيشرفت بدون
 پژوهش صورت نمى گيرد. (و اينكه نتوان پژوهش را تعطيل كرد دليلى
 است بر اينكه علم تكنولوژيك و پيشرفت با هم ملازمه دارند).

اصلاً تفكر در باب زمان حتى براى اهل نظر و فيلسوفان هم
 طاقت سوز است، به اين جهت است كه معمولاً از تأمل در اين مسائل
 رو بر مى گردانند. مع هذا مى توان حدس زد كه توقف پيشرفت مستلزم

تعطیل شدن دانشگاه یا تبدیل آن به یک مؤسسه صرفاً آموزشی است و در آن صرفاً معلومات موجود و متعلق به گذشته آموخته می‌شود. در این وضع امثال آلن تورن دیگر نگران نخواهند بود که با استیلای تکنوکراتها و استقلال کار پژوهش از حوزه‌های دانشگاهی، ارزشهای علمی و دانشگاهی مورد بی‌اعتنایی قرار می‌گیرد. در این صورت می‌توان پرسید جهانی که پیشرفت نمی‌کند به وجود این همه دانشگاه و حتی دبیرستان که اکنون وجود دارد چه نیازی دارد، زیرا علمی که پیشرفت نمی‌کند دانشمندان هم لازم نیست زیاد باشند و کافی است که عده‌ی بالنسبه اندکی این علوم را فرا بگیرند و آن را نگهداری کنند و البته قسمتی از این وظیفه نیز در مؤسسات صنعتی - کشاورزی و اداری و مالی انجام می‌شود.

از این حدسها و خیالها که صرف‌نظر کنیم و به ذات علم جدید بیندیشیم در می‌یابیم که زبان و زمان تجدد همان زبان و زمان پیشرفت است. یعنی علم تکنولوژیک در ذاتش با پیشرفت ملازمت دارد. اگر علم همان است که در کتاب «نقد عقل محض» کانت تعریف شده است زمان یکی از عناصر مقوم آن است و وقتی کانت وجود را ابژکتیویته می‌داند معلوم است که آن را نیز زمانی دانسته است، زیرا در نظر او ماده‌ی علوم که محسوساتند در زمان و با زمان حس و دریافت می‌شود. اگر کانت فهم و علم را که شانی از عقل است و در سایه‌ی عقل پدید می‌آید زمانی دانسته و از زمانی بودن عقل و مخصوصاً از تاریخی بودن فهم و عقل به اجمال و به صورت پراکنده سخن گفته

ملاحظاتى درباره الگوى ايرانى - اسلامى پيشرفت ۱۴۷

است، هگل كار را تمام کرده و عقل و وجود را يکى دانسته و هر دورا نه فقط زمانى و تاريخى بلکه عين زمان و تاريخ تلقى کرده است. تصوراتى که مردم جهان در يکى دو قرن اخير از زمان و مکان و انسان و پيشرفت و ... دارند همه متعلق به تجدد است، يعنى مردم جهان همه با فهم تجدد (هرچند که گاهى اين فهم پريشان و آشفته است و گاه بالنسبه مستقيم و منظم) چيزها و حوادث را درک مى کنند ولى معمولاً نمى دانند و نمى پذيرند که فهمشان تاريخى است و با همتشان و با عالمى که در آن به سر مى برند تناسب و حتى يگانگى دارد. بلکه آن را فهم بشرى و مطلق فهم مى انگارند و اگر به آنها گفته شود که در فلسفه جديد زمان در قوام وجود عقل و علم وارد شده است مى گویند (و ظاهراً حق هم دارند که بگویند) اسپينوزا و کانت و هگل چه کاره اند که تکليف فهم مردمان و عقل جهان را معين کنند و کى گفته است که اينها هرچه گفته اند و نوشته اند درست است و همه بايد آنها را پذيرند. اهل فلسفه مى توانند با آراء و نظرهای کانت و هگل موافق يا مخالف باشند و مردمان مى توانند اصلاً به آن آراء و نظرها اعتنا نکنند. هيچ کس هم نمى تواند بطلان يا درستی آن آراء را چنان اثبات کند که اختلاف از ميان برخيزد، پس اين سخن چيست که چون کانت و هگل زمان را از علم و فهم و عقل جدا ندانسته اند پيشرفت را بايد از لوازم عصر تجدد و غير قابل تفکيک از علم و عقل و شيوه زندگى جديد دانست؟

وجه آن اين است که کانت و هگل چه آرايشان را درست بدانيم يا

نادرست و آنها را بپذیریم یا نپذیریم نمایندگان و سخنگویان و شاهدان تاریخ غرب جدیدند یعنی آنها وضعی را که در حال تحقق یافتن بوده است، گزارش کرده‌اند. اینکه آیا آنچه واقع شده است خوب و درست بوده است یا بد و خطا بحث دیگری است. ولی مگر رویداد تاریخی به صفت درست یا نادرست متصف می‌شود؟ رویداد تحقق می‌یابد و فیلسوفان صورت اجمالی و علمی این تحقق را در آغاز سیر کم و بیش در می‌یابند و گزارش می‌کنند، به عبارت دیگر تاریخ تجدد که تاریخ پیشرفت است (و مگر تجدد کم و بیش مترادف با پیشرفت نیست و بودلر شاعر تجدد این مترادف را شاعرانه در دگرگونیهای شهر پاریس نمی‌دید) در فلسفه‌های کانت و هگل به نحوی ظهور علمی و عقلی پیدا کرده است. نه اینکه چون این فلسفه‌ها درست بوده، مردمان آن را پذیرفته و تجدد را بر وفق آن ساخته و پرداخته باشند.

می‌بینیم که همبستگی اصل پیشرفت با علم و تکنولوژی و یگانگی آن با کل تجدد به شأن خاصی از زندگی و مخصوصاً به صرف تولید و مصرف باز نمی‌گردد، بلکه آن را در علم و فرهنگ و فلسفه و هنر و حتی در دین هم می‌توان تصدیق کرد. در این صورت معلوم نیست که آیا بشر به حکم ضرورت در راهی که پیشرفت قهری اقتضا می‌کند پیش می‌رود یا او خودگشاینده و هموارکننده و رونده صاحب اختیار راه است. در این باب بسیار بحث شده و اختلافها و سوءتفاهم‌های بسیار پدید آمده است، اما آنچه انکار نمی‌توان کرد

ملاحظاتى درباره الكوى ايرانى - اسلامى پيشرفت ۱۴۹

اين است كه تاريخ با آدميان دگرگون مى شود به شرط اينكه اينها عصر و زمان را دريافته و در وجود با آن يگانه شده باشند. يعنى تاريخ امكانهايى دارد كه با علم و اراده آدميان متحقق مى شود ولى چنان نيست كه هر كس با هر گروهى هر چه مى خواهند بكنند و هر صورتى را كه مى خواهد به تاريخ بدهد و چرخ جهان را به ميل و هوس خود بگرداند.

مثلاً در زمان كنونى از راه پيشرفت نمى توان و نبايد منصرف و منحرف شد. اما مردمان اگر حقيقتاً پيشرفت مى خواهند بايد مهيا شوند و راه آن را به قدم همت خود و بازاد و توشه لازم براى آن راه پيمايند. طبيعى است كه در يك حكومت اسلامى - ايرانى كسانى در جستجوى الكوى پيشرفت ايرانى - اسلامى باشند و اكنون كه اين طرح به اعتبارى به يك ضرورت سياسى مبدل شده است، ديگر ضرورت ندارد كه در امكان آن بحث شود. اما آن را ساده و سهل نبايد انگاشت و توجه بايد كرد كه تدوين اين طرح كار آسانى نيست. وقتى تعبير پيشرفت ايرانى - اسلامى به زبان مى آيد از ميان كسانى كه آن را مى شنوند آنان كه عرق ايرانى - اسلامى بيشتري دارند، چندان خرسند و خوشحال مى شوند كه ديگر به دشوارى راه نمى انديشند و احياناً به خيالى از آن قانع و راضيند. اندیشه غالب هم اين است كه پيشرفت جهاني است و ايرانى و اسلامى ندارد. شايد عده اى هم طرح پيشرفت خاص را يك شعار تبليغاتي بخوانند ولى عده معدودى هم بايد باشند كه تأمل و تحقيق كنند كه اين پيشرفت چيست و چگونه

حاصل می‌شود و برای گام گذاشتن در راه آن چه شرایطی لازم است یعنی ابتدا باید شرایط امکان پیشرفت ایرانی - اسلامی در نظر آید و امکانات مادی و روحی و اخلاقی آن فراهم آید و سپس برنامه آن با توجه به امکانات و تواناییها تدوین شود. درست بگوییم نام پیشرفت ایرانی - اسلامی وقتی حقیقتاً نام می‌شود که مسمای آن در راه به وجود آمدن باشد. چنانکه روندگان راه، افق پیش روی خود را ببینند و مردمان نیز عزم رفتن به سوی آن و توانایی طی راه دشوار را داشته باشند. پس باید در اندیشه فراهم آوردن مقدمات تدوین طرح بود و دانست که این مهم با توجه به شرایط امکان پیشرفت و شناسایی مشکلات راه و چگونگی فائق آمدن بر آنها صورت می‌گیرد.

در سالهای اوایل انقلاب راه این اندازه دشوار نمی‌نمود. شاید طرح مشکلات در آن زمان حتی اگر به نظر می‌آمد کسی مایل نبود آن را به زبان آورد یا بشنود زیرا در شرایط انقلاب هیچ کاری مشکل به نظر نمی‌آید و همه می‌پندارند که به همه مقاصد بی هیچ دشواری می‌توان رسید. در سال ۵۷ گمان غالب این بود که کار و نان و مسکن و بهداشت و بطور کلی امر معاش دیگر مشکل نخواهد بود. مراد این نیست که در انقلاب مردم سهل‌انگار می‌شوند، بلکه چون اصل بر آرزوها و مخصوصاً گذشته‌های بزرگ و چنانکه دیدیم حتی گذشت از هستی و جان است هر کاری هر چند مشکل باشد آسان می‌نماید. به هر حال در آن زمان به این فکر که باید طرحی داشت اعتنا نشد. در مورد توسعه و پیشرفت هم اما و اگرهایی در نوشته‌های آن زمان بود

ملاحظاتى درباره الكوى ايرانى - اسلامى پيشرفت ۱۵۱

که شايد قدم همت در راه پيشرفت علمى - تکنىکى را سست مى کرد. اما وقتى جنگ پايان يافت و دوران سازندگى آغاز شد زمان چهره سخت و خشن خود را نيز نشان داد و کم کم پندار تأمين خود به خودى عدالت و حل مسائل مسکن و بهداشت و کار و آموزش و مديريت و بى نيازى از تدبير و اندیشه و علم و پژوهش که هنوز در گوشه و کنار جلوه و ظهورى داشت از ميان رفت و مردم و حکومت خود را در برابر کوهى از مسائل و مشکلات ديدند.

در آن زمان چه مى بایست کرد؟ ما در آن زمان هيچ طرح ملى - اسلامى نداشتيم (و هنوز هم نداريم) و در فکر آن هم نبوديم. پس فکر کرديم که طبق رسوم معمول در جهان مسائل خود را حل کنيم. اما مشکل اين بود که به اين رسوم هم چندان اعتقاد و اطمينان نداشتيم و از ابتدا آن را ناچيز گرفته بوديم. علم و اطلاعات اگر در طلبش مى کوشيديم و همت به خرج مى داديم ما را به توسعه اى مى برد که همه جهان طالب پيمودن راه آن و رسيدن به مقصدش بودند، اما دل و دست مردّد بود. اگر اين ترديد وجود نداشت ما که به لطف خدا به نسبت غنى ترين و مستعدترين سرزمين را داريم و دانشمندان و مهندسان توانا و کاردانان در کشورمان کم نيستند مى بایست با سرعتى بيش از چين و کره راه توسعه را مى پيموديم، اما چون در باب توسعه و پيشرفت علمى - اجتماعى - اقتصادى اما و اگراهيى داشتيم و هيچ راهى با قدم شک پيموده نمى شود و اگر بشود سير و حرکت در آن بسيار کند و نامنظم است، به پيشرفت مورد انتظار نرسيده ايم.

اکنون که سی و چند سال از انقلاب می‌گذرد، آمده‌ایم و اصل پیشرفت را اجمالاً پذیرفته‌ایم و مگر می‌توان پیشرفت را نپذیرفت. اما گفته‌ایم پیشرفت باید ایرانی - اسلامی باشد پیشرفت چیست و چگونه به صفت ایرانی - اسلامی متصف می‌شود؟ اروپای قرن هیجدهم پیشرفت را به جان آزمود و در تحقق آن کوشید ولی ما و بسیاری از اقوام دیگر پیشرفت را در رفتار و دستاوردهای غرب دیدیم و مفهوم آن را از غربیها فراگرفتیم و در پی آن رفتیم. ما پیشرفت را به آزمایش در نیافته‌ایم و شرایط و لوازم آن را نمی‌شناسیم و بیشتر به آثار و نتایج نظر داریم. پس برای روشن شدن قضیه خوب است بررسی شود که پیشرفت کی از کجا آمده و گذشتگان از آن چه گفته و اکنون چه معنی و وضعی دارد و درباره آن چه‌ها گفته‌اند و چه می‌توان گفت. در این باب مقالات و کتاب‌های بسیار نوشته‌اند و بحث‌ها کرده‌اند، پس قاعده سخن گفتن از آن نباید دشوار باشد. اما سخن گفتن از آن یک چیز است و نسبتی که مردمان از سیصد سال پیش با پیشرفت پیدا کرده‌اند چیز دیگری است.

وقتی لفظ پروگرس در طرح منورالفکری قرن هیجدهم اروپا به زبان آمد و حقیقت آن به عنوان اصل ره‌آموز زندگی و آینده‌مردمان پذیرفته شد مردم جهان با معنی آن چندان آشنا نبودند و منورالفکران ما یعنی امثال آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله و سید جمال‌الدین اسدآبادی حتی نمی‌دانستند چه لفظی را باید به جان آن بگذارند. آخوندزاده در بعضی از نوشته‌های

ملاحظاتى درباره الكوى ايرانى - اسلامى پيشرفت ۱۵۳

خود همان لفظ پروگره را با اندكى تغيير (بوروغره) آورده است. ولى مگر پيشينيان با معنى پيشرفت بيگانه بودند كه لفظى براى بيان معنى آن نداشتند. پيشرفت را اگر مترادف با ترقى و استكمال بدانيم از تازگى و جديد بودنش نمى توانيم بگوييم. تعابير و الفاظ ترقى و كمال در زبان متقدمان به وفور آمده و مصداق و مورد هم داشته است.

آدمى همواره از نقص جهل به كمال علم مى رسيده و معلم پس از مدتى علم آموزى به مرتبه آموزگارى و استادى ارتقا مى يافته است. آيا مراد از پيشرفت همين ارتقاء و سير استكمالى است، حتى متفكران و فيلسوفان و از جمله بزرگترين آنان ملاصدراى شيرازى به سير استكمالى وجود قائل بوده اند. در نظر فيلسوف الهى كمال بسيط است و وجود از مرتبه تركيب و پيچيدگى به سوى بساطت و وحدت و نور سير مى كند اما پيشرفت در اصطلاح جديد سير مدام در زمان پيوسته است و نه ترقى و ارتقا در زمان بسته يا در ملكوت بى زمان. متقدمان و حكماى چين و هند و ايران و يونان هم به ادوار قائل بودند و فى المثل از دوره هاى طلا و نقره و برنز و آهن مى گفتند. هزيبود با طرح اين چهار دوران كه بايد آنها را از شرق گرفته باشد سير مراحل انحطاط را بيان کرده است. بر حسب گفته او اين مراحل مى بايست طى شود تا سال بزرگ فرارسد و آدمى بتواند به بهشت از دست رفته و گمشده بازگردد.

هزيبود چنانكه گفتيم طرح بهشت گمشده را ظاهراً از منابع شرقى اخذ کرده و زمان خود را زمان آهن يعنى دوران انحطاط خوانده و آرزو

کرده است که کاش زودتر یا دیرتر به دنیا آمده بود. شاید آرزوی دیرتر به دنیا آمدن همان آرزوی رسیدن به بهشت بازیافته باشد ولی تا زمان ویرژیل کسی به صراحت از بهشت بازیافته چیزی نگفته است. در تاریخ یونان آیسخولوس را می‌توان در برابر هزیود قرار داد که در «پرومته در زنجیر» به جای اینکه بگوید آدمی از بهشت آمده است او را موجودی ناتوان دانسته و گفته است که پرومته به او اندیشیدن به کار و زندگی و افروختن آتش و به کار بردن ابزارها را آموخته است. در نمایشنامه «ایرانیان» هم که بنگریم نطفه‌های نظر تاریخی را در آنجا که یونانیان (غرب) را در برابر ایران (شرق) می‌گذارد و یکی را صاحب آزادی و دیگری را اهل اطاعت و فرمان‌برداری خوانده است، می‌یابیم. پیش از آیسخولوس، گزنوفانس شاید با نظر به شعر هزیود گفته بود که چنان نیست که چیزها از آغاز بر آدمیان معلوم بوده است، بلکه آگاهیها و مهارتها بر اثر جستجو و به مرور زمان به دست آمده است. فیلسوفان هم که به سیاست و نظام مدینه توجه کردند کم و بیش به تحولاتی که در نظام مدینه‌ها پیش می‌آید اندیشیدند. اما تا زمان جدید این اندیشه که بشر با عقل خویش در راه رسیدن به بهشتی است که آن را به دست خود روی زمین می‌سازد مطرح نبوده و کسی از پیشرفت تاریخی سخن نگفته بود. نکته مهم در بحث متقدمان که تا این زمان نیز همواره مطرح بوده است این بود که پیشرفت صناعات و به کار بردن ابزارها در بهبود اخلاق اثر ندارد، ولی متقدمان هر وقت از کمال می‌گفتند به کمال اخلاقی و معنوی نظر داشته‌اند چنانکه طرح

ملاحظاتى درباره الكوى ايرانى - اسلامى پيشرفت ۱۵۵

پيشرفت علمى - تكنيكى در دوره جديدهم در كشور ما احياناً پيشرفت معنوى و كمال روحى تلقى شده است.

كسانى كه درباره پديد آمدن اندیشه پيشرفت تحقيق كرده اند، غالباً اصل آن را نه در يونان بلكه در مسيحيت يافته اند. بى ترديد در مسيحيت و به طور كلى در تفكر دينى و به خصوص در دين اسلام صورتى از اندیشه هاى پيشرفت تاريخى را مى توان يافت. اما وقتى مثلاً به مدينه الهى سنت اگوستن رجوع مى كنيم مى بينيم در جايى كه از پيشرفت در علوم و هنرها و مهارتها و ابزارسازى و بهبود كشاورزى و روشهاى درمان و ... مى گويد اينها را غايت نمى داند و نمى گويد كه با آنها مى توان راه رستگارى را پيمود. سنت اگوستن از تحول و پيشرفت تدريجى مى گفت اما بشر را قادر به ساختن مدينه الهى در زمين نمى دانست. مع هذا وقتى گفته مى شود هر دينى كه پس از دين ديگر آمده است بايد كامل تر از دين سابق باشد، به صراحت اندیشه پيشرفت تصديق شده است.

اين اندیشه در آغاز عصرى كه بشر خود را قادر به ساختن و پرداختن نظام زندگى و اداره امور و ملتزم به كوشيدن در راه بهبود زندگى و تأمين سلامت دانست مسلماً راهنما و ره آموز بوده است. اما معنى و مفهوم جديد پيشرفت با آنچه در تعاليم دينى و عرفانى آمده است يكى نيست. تجدد هيچ چيز از گذشته نگرفته است كه آن را به همان صورت كه بوده است نگاه دارد. اگر بگويند تجدد هيچ چيز تازه ندارد و هرچه در اوست سابقه اى در زمان گذشته دارد سخنان

نادرست نیست. اما این سوابق در تجدد صورت جدید پیدا کرده است. به عبارت دیگر تجدد اجزایش را از اینجا و آنجا نگرفته و در کنار یکدیگر قرار نداده است بلکه به هرچه رو کرده آن را ماده‌ای برای صورت جدید تلقی کرده و به آن صورت متجدد داده و در نظام تجدد وارد کرده است. اندیشه پیشرفت در عالم جدید نیز با پدید آمدن تاریخ واحد جهانی و طرح حقوق بشر و حکومت مردم و قوام علم تکنولوژیک مناسبت دارد یعنی پیشرفت در اصطلاح جدید، پیشرفت آزادی و دانش تکنولوژیک است.

به این نکته نیز مخصوصاً باید توجه کرد که پس از پیدایش اندیشه پیشرفت در قرن هیجدهم و طرح منورالفکری که بزرگان فلسفه اروپا و در رأس آنان کانت در انداختند بشر می‌بایست با عقل خود ساختن آینده را به عهده بگیرد. تا آن زمان هنوز صفت غالب بشر سازندگی نبود. هابز و ویکو که طرح سیاست و تاریخ جدید را در انداختند. گفتند که آدمی تنها چیزهایی را که خود ساخته است می‌تواند بشناسد و علم به همه چیز در توان او نیست و فقط خداست که به همه چیز علم دارد زیرا آنها را خود آفریده است. آدمیان هم به صنع خود علم دارند. در عمل هم دیدیم که علم و صنعت گرچه تامدتی در ظهورهای متفاوتشان هم‌معنان پیش می‌رفتند در زمان ما دیگر نمی‌توان آنها را هم‌معنان دانست بلکه به هم پیوسته و یکی شده‌اند.

پس از طرح قرن هیجدهمی پیشرفت علمی و عقلی، هگل طرح تاریخ وجود و تحقق روان مطلق در سه مرحله هنر و دین و فلسفه را

ملاحظاتى درباره الكوى ايرانى - اسلامى پيشرفت ۱۵۷

پيش آورد و لامارك و داروين و اسپنسر از تطور و تحول موجودات و به خصوص جانوران گفتند و تلفيقى از كليات اين اقوال به صورت مسلمات زمان و آراء همگانى در سراسر جهان پديد آمد و اصل پيشرفت تاريخى و تطور و تكامل موجودات در همه جا مقبول و مسلم انگاشته شد. مردمان ديگر كارى ندارند كه اصل پيشرفت از كجا آمده و چگونه در عداد مسلمات دوران تجدد قرار گرفته است ولى اگر همه مردم جهان به اصل تطور و پيشرفت قائلند چرا اينهمه از رفتن در آن راه اهمال و تعلل به خرج مى دهند. قضيه ظاهراً پيچيده و دشوار است اما اگر اندكى تأمل كنيم در مى يابيم كه لازمه ورود اصل تكامل در دايره آراء همگانى و تلقى آن به عنوان يكي از مسلمات علمى، قبول موجبيت تاريخى است بر وفق موجبيت تاريخى. بشر در تاريخ مسيرى دارد كه بايد آن را بپيمايد و مقصودش هم كم و بيش معين است و اگر قومى نتوانسته است اين مسير را طى كند عوامل و قدرتهائى آن را از راه باز داشته اند چنانكه مثلاً كانت مى گفت عقل را بايد با جرأت به كار انداخت و همه ما كم و بيش اعتقاد داريم كه اگر قهر استعمار نبود كشورهاي توسعه نيافته كنونى همه توسعه يافته بودند. اگر واقعاً استعمار مى تواند راه پيشرفت بيش از هشتاد درصد مردم روى زمين را سد كند، ديگر چرا و چگونه از ضرورت پيشرفت بگوئيم، مگر نه اينكه استعمار حاصل اصل پيشرفت است و به حكم اين اصل پديد آمده است. پس چگونه مى تواند روايى و منشأيت اثر اصل را موقوف و متوقف كند. پيشرفت اگر از لوازم و شرايط خاص

جدا شود خود به خود متوقف می‌ماند و دیگر لازم نیست آن را متوقف کنند. راه پیشرفت را بشر سازنده می‌پیماید، پذیرفتن مفهوم پیشرفت به عنوان یکی از مسلمات عصر در حقیقت مشارکت در فکر و نظر با اروپا و جهان تجدد نبود بلکه قبول بی‌تأمل قولی جدا شده از جایگاه خود بود. اروپا اصل پیشرفت را با دیسکور دکارت و افکلرونگ کانت تحقق بخشید و کار را به عهدهٔ موجبیت تاریخی نگذاشت. زیرا بشر جدید خود را مأمور و متعهد به تصرف در جهان و ساختن عالم خود می‌دانست و به این جهت آنچه از پیشرفت در غرب و در همه جای جهان متحقق شده است بیشتر با قبول مسؤلیت و مأموریت بوده است. البته وقتی تاریخ پیشرفت به مرحله‌ای رسید در بیرون از حوزهٔ جغرافیائی - فرهنگی پیشرفت هم اثر گذاشت و در آن حوزه‌ها کارهایی به تقلید از پیشرفت‌های اروپا انجام شد.

در تاریخ پیشرفت یعنی در جهان تجدد میان انسان و تاریخ نحوی هماهنگی وجود داشت، گویی آدمیان مظهر تاریخ تجدد شده بودند. البته این وضع در همه جا و همیشه یکسان نبود چنانکه اکنون مدتهاست که همت و اهتمام به پیشرفت رو به کاهش دارد و جای آن را میل به بهره‌مندی و مصرف گرفته است. خرد کانتی - هگلی نیز که پشتوانهٔ پیشرفت بود میل به ادبار کرده است تا آنجا که حتی بعضی از فیلسوفان غربی هم دیگر به آن وقعی نمی‌گذارند. در این وضع سیر در راه پیشرفت بسیار دشوار است، زیرا یک نظام تولید و مصرف جهانی به وجود آمده است که همه به نحوی در آن شریکند و همهٔ خیرات و

ملاحظاتى درباره الكوى ايرانى - اسلامى پيشرفت ۱۵۹

مضرات بر حسب استعداد و قابليت و تقاضا در كشورها و ميان مردمان تقسيم مى شود. در اين شرايط چه مى توان كرد و چه راهى براى بيرون رفتن از اين بن بست وجود دارد؟ ما هنوز چنانكه بايد اين نظم جهانى برهم زن همه نظامها و حتى خودويرانگرا نمى شناسيم و نمى دانيم كه نمى شناسيم. چنانكه فى المثل وقتى به معانى و مفاهيمى مثل پيشرفت يا سكولاريسم مى انديشيم آنها را در زمرة آراء و عقايد و آورده اشخاص تلقى مى كنيم و مى پنداريم كه مى توان با نوشتن يك مقاله يا اتخاذ يك تصميم سياسى - امنيتى آنها را متحقق كرد يا از ميان برداشت. اين تلقى به اعتبارى نيز درست است. زيرا وقتى با پيشرفت و سكولاريسم مى توان موافقت يا مخالفت كرد چرا آنها را رآى و عقيدة ندانيم. اما اينها عقيدة و چيزى بيش از عقيدة اند. پيشرفت اصلى است كه تمدن جديد و جهان متجدد را راه برده است. مردم متجدد مآب همه مناطق جهان هم آن را بى تأمل به عنوان يك اصل پذيرفته اند. چنانكه مى توان گفت كمتر مردمى هستند كه به اصل پيشرفت و تكامل معتقد نباشند و انكار آن را انكار بديهى ندانند و... اما اگر از آنها پرسيده شود كه اين اصل پيشرفت چيست و شما آن را از كجا آورده ايد و چگونه به آن معتقد شده ايد، و در زندگى شما چه شأنى دارد نمى دانيم چه پاسخى دارند.

پيشرفت، صرف يك مفهوم نيست بلكه جزئى از وجود فرهنگى و تاريخى جهان متجدد است. ما هم اگر بتوانيم تاريخ در آميختن آن با وجود خود را باز شناسيم شايد كم و بيش به خود آگاهى راه گشاي

آینده برسیم. سکولاریسم هم اگرچه از حیث مرتبه، بعد از پیشرفت قرار دارد اما از قواعد مهم تجدد است نه اینکه نظری از نظری‌های فلسفی باشد و شخص یا اشخاص با نیت خاص آن را پیش آورده باشند و بار د آن در بحث و نظر از میان برداشته شود. سکولاریسم در روابط و پیوندها و رسوم زندگی و قوانین جهان جدید تحقق یافته و رسوخ کرده است. در این شرایط و به خصوص در زمانی که پیشرفت در مسیر تکنولوژی‌های پیچیده نظامی و مصرفی افتاده است چه باید کرد و چگونه می‌توان طرح یک صورت تازه و خاص از پیشرفت در انداخت؟ به عبارت دیگر اگر در تاریخ تجدد، سکولاریسم و پیشرفت به هم بسته بوده‌اند این دورا چگونه می‌توان از هم جدا کرد. در تاریخ تجدد پیشرفت و سکولاریسم پیوستگی تاریخی دارند و فکر جدا کردن این دو از یکدیگر در واقع به معنی اندیشیدن به آغاز تاریخ دیگر است که هنوز چنانکه باید این اندیشیدن آغاز نشده و کمتر در باب مقدمات و لوازم آن تأمل و تحقیق کرده‌اند. الگوی ایرانی – اسلامی پیشرفت پیشنهادی است که تازه مطرح شده است و باید از آن به عنوان طرحی که باید به اخلاقی کردن سیاست و نظام زندگی مودّی شود استقبال کرد و به آن اندیشید.

طرح الگوی اسلامی – ایرانی پیشرفت تازه است و تازگی دارد اما تا تصور روشنی از آن حاصل نشود، در باب آن اظهار نظر صریح نمی‌توان کرد. آنچه معلوم است این است که نظرها در باب عنوان و تصور اجمالی آن هم بسیار متفاوت است. بسیاری از آن استقبال

ملاحظاتى درباره الكوى ايرانى - اسلامى پيشرفت ۱۶۱

مى کنند و گروههاى نيز که شامل مدرنيست ها و پست مدرنها مى شود در آن به نظر انکار و تعجب مى نگرند. انکار مدرنيستها براين اصل مبتنى است که پيشرفت امرى متعلق به جهان متجدد است و با نگاه مدرن به جهان و موجودات و آدميان مناسبت دارد. کسانى از آنان هم شايد بگويند با انکار سکولاريسم پيشرفت هم انکار مى شود. زيرا به علم و تکنولوژى و آزادى جز از راه سکولاريزاسيون نمى توان رسيد. پست مدرنها هم گرچه فرا رسيدن آينده اى پس از مدرنيته با اصول و ترتيبات ديگر را ممکن مى دانند و بعضى از آنها نيم نگاهى هم به دين و اخلاق دارند نمى توانند بينديشند که اين آينده دينى باشد. زيرا تصور پيشرفت و دوام مدرنيته در سايه يک حکومت دينى را بى وجه و بى مورد مى دانند. چنانکه هم اکنون در تحليل بعضى از آنها حکومت دينى تجسم کين توزى نسبت به غرب و تجدد است و پديد آمدنش به آينده ربطى ندارد. کسانى از آنان هم که تاريخ تجدد را تاريخ نيست انگارى مى دانند، اين حکومت و به طور کلى نهضتهاى دينى را مرحله اى از تاريخ سکولاريزاسيون جهان و کوشش در راه به نهايت رسيدن نيست انگارى مى دانند. اما متدينان و متشرعان به خصوص مسلمانان غالباً به صورت کلى و اجمالى الكوى ايرانى - اسلامى پيشرفت را مى پذيرند، هرچند تا وقتى مضمون و معنى آن روشن نشود هر يک به فراخور اندیشه و فهم خود تصورى خاص از آن دارند.

از هم اکنون با توجه به سوابق بحثهاى که در باب دين و دانشگاه و

اقتصاد اسلامی شده است دو یا سه نظر و تصور را می‌توان در نظر آورد. یک تصور یا تصویر این است که حکومت اسلامی با رعایت احکام خدایی و حلال و حرام دین و پشتیبانی از نهضت‌های دینی در جهان برای تقویت حکومت اسلامی و بهره‌برداری از قدرت آن در صحنه سیاست بین‌المللی می‌کوشد و از علم و تکنولوژی موجود برای رسیدن به مقاصد خود بهره‌برداری می‌کند. بنابراین نظر، قدرتمند شدن حکومت اسلامی عین پیشرفت اسلامی است. بنابراین نظر علم و تکنولوژی ربط و نسبت ذاتی و ضروری با تجدد و نظم جهان جدید ندارد بلکه امری جهانی و متعلق به همه مردم جهان است و وسیله‌ای است که در هر جا و در هر نظامی می‌توان از آن بهره برد. بنابراین اگر غرب سکولار و سکولاریزه در سایه علم پیشرفت کرده است، جهان اسلام هم می‌تواند با اهتمام در راه بسط علم و پژوهش به پیشرفت‌های علمی - تکنیکی نائل شود و به مقامی که کشورهای توسعه یافته در علم و تکنولوژی رسیده‌اند برسد. روشنفکران دینی هم کم و بیش چنین رأی و نظری دارند. الا اینکه آنها به استقلال همه علوم و نه تنها علوم پایه و مهندسی از دین تأکید دارند و علوم انسانی را مستثنی نمی‌کنند. علاوه بر این به نظر اینان بعضی اصول سیاسی و حقوقی پدید آمده در دو سه قرن اخیر مثل حقوق بشر و آزادی بیان را هم باید پذیرفت.

نظر دیگر این است که پیشرفت علمی - تکنیکی و احراز قدرت سیاسی امر لازم و مهمی است. که همه کشورها چنانکه اشاره شد

ملاحظاتى درباره الكوى ايرانى - اسلامى پيشرفت ۱۶۳

مى توانند به آن برسند و اختصاص به قوم و فرهنگ خاص ندارد. اما
 براى اينكه اين پيشرفت اسلامى باشد بايد با مكارم اخلاق و احياء
 سنن دينى توأم و قرين شود و به نظام زندگى قائم به راستى و و داد و
 همت و صبر و توكل و اميد متعلق باشد. گروه معتقدان به احياى
 سنت نيز بيشتر نگران از ياد رفتن تفكر دينى و قدسى اند و عيب تجدد
 را در همين فراموشى مى دانند. اين نظر به خصوص در اين زمان بيش
 از حد رمانتيك و خوش بينانه به نظر مى رسد. زيرا در شرايطى كه
 پيشرفت علمى - تكنيكى در جهان به سوى عنان گسيختگى مى رود
 و كينه توزى و دروغگويى گسترش مى يابد توقع پيشرفت علمى -
 تكنيكى توأم با فضايلى اخلاقى و كمالات معنوى و احياى تفكر
 قدسى قدرى از واقع بينى دور است و شايد بتوان آن را اندیشه يا
 آرزوئى خواند كه از نظر اخلاق رسمى مستحسن است اما مبنائى
 دستورالعمل و تدبير سياست مداران و برنامه سازان نمى تواند قرار
 گيرد.

نظر سوم كه به اعتبارى در ميان دو نظر مذكور قرار مى گيرد اين
 است كه ابتدا بايد با توجه به تجربه هاى گذشته و تذكر به مشكلات
 كنونى و نقائص وضع موجود، آمادگى كافى براى تدوين و اجراى
 درست برنامه هاى اجتماعى - اقتصادى و فرهنگى فراهم شود. در
 اين صورت روابط و مناسبات اجتماعى كم و بيش بهبود مى يابد و
 زمينه براى اخلاقى شدن نسبى زندگى فراهم مى شود وقتى توانايى
 تدوين و اجراى برنامه حاصل شد، شايد مجال تأمل در باب امكان

طراحی شیوه زندگی و نظامی که در آن عقل و تدبیر و اخلاق و علم و تکنولوژی و دین هم عنان و هماهنگ شوند نیز فراهم آید.

نظر چهارم که بیشتر در دهه اخیر اینجا و آنجا اظهار می شود شبیه نظر گروه اول است. بر طبق این رأی علم تکنولوژیک قائمه جهان متجدد است و پیشرفت آن بی چون و چرا با سیاست و شیوه زندگی رایج در غرب و منتشر شده در همه جهان مناسبت دارد. بنابراین نظر و رأی، شیوه زندگی غربی و علم و تکنولوژی به نحوی با هم تناسب دارند. زیرا تکنیک و علم تکنولوژیک قانون و حکم خاص خود دارد و با هر نظامی نمی سازد و به هر شیوه زندگی مجال نمی دهد. در جامعه متجدد تکنولوژی پیشاپیش همه چیز را راه می برد و علامت می دهد که از کدام راه باید رفت. به پشت سر هم نگاهی نمی اندازد زیرا یقین می داند که همه او را دنبال خواهند کرد و اهمیت نمی دهد که چه کسانی و چرا از رفتن باز می مانند. اما مشکل این است که اکنون نه جلودار عزم استوار در رفتن دارد و نه رهروان با اطمینان خاطر دنبال او می روند. جهان کم کم دارد مستعد یک تحول اساسی می شود. طرح راه پیشرفت متفاوت با راه غربی، خود نشانه است ولی در هر صورت راه تاریخ نه با حرف و داعیه بلکه با تفکر و درد و صدق و صبر گشوده می شود.

در آغاز راه وقتی از پیشرفت ایرانی - اسلامی می‌گوییم پیداست که این پیشرفت اولاً همبسته ضروری سکولاریسم نباشد. ثانیاً در پژوهشها و تصرفات تکنولوژیک و همچنین در مصرف اشیاء و

ملاحظاتى درباره الگوی ایرانی - اسلامی پیشرفت ۱۶۵

وسایل تکنیک حدود عالم دینی و حرمت جهان آفرینش رعایت شود. ثالثاً پیشرفت از حدود پژوهش و تکنولوژی و سیاست و قدرت نظامی فرا رود و معرفت و اخلاق و ادب را نیز در برگیرد و بالاخره رابعاً در عین حال که پیشرفت ناظر به تأمین معاش مناسب است از نظام تولید برای مصرف، آزاد شود و جایش را به تولید چیزهائی که برای یک زندگی معنوی و اخلاقی لازم است بدهد. برای پیمودن راه این پیشرفت و رسیدن به مقصد وسایل و زاد و توشه مناسب لازم است. فهم و قبول اینکه اصل پیشرفت با پذیرفتن سکولاریسم ملازمه ندارد، چندان دشوار نیست یا معمولاً آن را دشوار نمی‌یابند زیرا متقدمان ما هم به وجهی از پیشرفت تاریخی نظر داشته‌اند و چنانکه اشاره شد تجدد هم اصل پیشرفت را از اندیشه دینی اخذ کرده و به آن صورت غیر دینی داده است. ولی برداشتن این صورت و آزاد کردن ماده سابق کار آسانی نیست هرچند که آدمی می‌تواند بگوید:

چرخ برهم زخم از غیرِ مرادم گردد

من نه آنم که زیونی کشم از چرخِ فلک

تحقق شرط دوم موکول و موقوف به وقوع انقلاب در وجود مردمان است. تحقق شرط سوم هم در ظاهر چندان دشوار نمی‌نماید زیرا هرکس حق دارد رسم و شیوه زندگی و نظمى را که می‌پسندد معین کند. ولی این سخن در ظاهر و مخصوصاً در این مقام یک عیب کوچک دارد و آن این است که از روح تجدد برآمده است. در جهان جدید بشر غایت است و غایات خود را خود برمی‌گزیند اما در جهان

دینی گرچه می‌توان آدمی را به اعتباری غایت آفرینش دانست، اما او نمی‌تواند خود را غایت فی‌نفسه بداند و حتی غایت‌هایش را هم خود معین نمی‌کند بلکه هرچه را که دوست بپسندد، می‌پسندد و می‌طلبد و زبان حالش این است که:

اگر مراد تو ای دوست نامرادی ماست

مراد خویش دگر باره من نخواهم خواست

رفع این اشکال چندان دشوار نیست. زیرا هیچ‌کس نگفته است که ما غایات عملی خود را نمی‌توانیم تعیین کنیم. اشکال مذکور وقتی اهمیت می‌یابد که آدمیان خود را دایره مدار و نظم بخش هستی و فرمان‌روای آن بدانند اما آدمی نه فرمان‌روای همه موجودات است و نه مثل گیاهی که در کنار جوی می‌روید بی‌اختیار و محکوم همه احکام بیرونی. بلکه می‌تواند و باید راه زندگی را خود اختیار کند یا درست بگوید آدمیان در مقام اعمالی که در دایره امکان‌هایشان قرار دارد از اختیار برخوردارند. هرچند که از همه ضرورت‌ها نمی‌توانند آزاد باشند. چنانکه فی‌المثل اکنون ما در جهانی زندگی می‌کنیم که نمی‌توانیم از توسعه و همه‌لوازم آن چشم‌پوشیم و اگر هم بخواهیم قدرت پیشرفت ما را رها نمی‌کند کاری که می‌توانیم بکنیم و باید بکنیم این است که برای رهایی از تقلید بی‌چون و چرا بکوشیم. اما از این معنی غافل‌نمانیم که هرچند راه توسعه رسمی راهی نیست که ما آن را با نیازهای خود طراحی کرده باشیم، نمی‌توانیم از همه پیشرفت‌ها و دستاوردهای جهان جدید چشم‌پوشیم.

ملاحظاتى درباره الكوى ايرانى - اسلامى پيشرفت ۱۶۷

با توجه به اينكه پيشرفت در معنای کلی و اجمالی در همه جا پيشرفت علمى - تکنیکى و اقتصادى و سياسى است، اگر پيشرفت بايد از سکولاریسم و غایت تصرف در همه چیز و تسلط بر موجودات و تمتع هر چه بیشتر از دنیا جدا شود و صورتى مناسب با جهان دینى پیدا کند گمان نباید کرد که این تحول اساسى به صرف اظهار تمایل اشخاص صورت مى گیرد. این طرح ظاهراً آسان در حقیقت طرح مواجهه با عظیم ترین نظام قدرت و عدول و انصراف از تمدن و تاریخى است که حتى بسيارى از مخالفان و منتقدانش دانسته و نادانسته آن را کمال تاریخ یا برترین دوران مى دانند. این کار اگر بايد صورت گیرد نیاز به همت ارواح بزرگ دارد و با تسلیم به حق و تذکر به توانایی ها و ناتوانایی ها به مدد تفکر صبورانه و عزم استوار انجام مى شود. این نکته شرط دوم را با شرط های سوم و چهارم پیوند مى زند. اگر حق طلبى و یارى تفکر و دانش و صبر و عزم استوار باشد نگاه رایج و شایع به انسان و موجودات که آورده غرب جدید است تغییر مى کند و مخصوصاً نسبت قهر و دشمنى میان انسان و طبیعت لااقل تعدیل مى شود. چیزى که بازم باید بر آن تأکید شود این است که تا مقصد معلوم نباشد راه نیز معلوم نیست. هر کس که مقصدى دارد و مى خواهد به آن برسد چشمش را به مقصد مى دوزد و از جایی که ایستاده است راه را آغاز مى کند. آیا مى دانیم که ما اکنون در کجای تاریخ خود و تاریخ جهان ایستاده ایم؟ و چه قید و بندها (اصر و اغلال) و گرفتاریها داریم و چگونه مى توانیم از آنها آزاد شویم. ظاهراً

باید قدری به این آزادی و شرایط و مقدمات آن اندیشید.

نگاه همه مردم جهان لااقل از سه قرن پیش تاکنون به موجودات نگاه بهره‌برداری بوده است و پیشرفت را هم پیشرفت در راه بهره‌برداری بهتر و بیشتر می‌دانند. اکنون اگر پیشرفت باید شأن دینی و معنوی و اخلاقی پیدا کند، یعنی در عین حال که کارساز معاش و زندگی است در آن حرمت موجودات به عنوان مخلوق و حد تصرف در آنها رعایت شود، شرط اول این است که طرحی برای نظام دینی مستقل از جهان متجدد که بر اساس قدرت و اراده بشر و استقلال آدمی از آسمان تحقق یافته است، در افق تفکر پدیدار شود. تاکنون کمتر به این طرح اندیشیده‌اند و از مقصد راه پیشرفت خاص چیزی نگفته‌اند. اروپا در رنسانس مقصد را دید و راه را به سوی آن گشود. در این راهیابی لازم نیست هرچه در جهان کنونی وجود دارد دور انداخته شود هرچند که تمام دستاوردهای تجدد را نیز طلب نباید کرد و هر ملاک و میزانی را که آنجا وضع می‌شود بی‌تأمل نباید پذیرفت. اما اگر قرار است راه پیشرفت را خود تعیین و هموار کنیم و بپیماییم باید تفاوتها را بشناسیم. اگر پیشرفت، پیشرفت خاص است ملاکهایش هم باید خاص باشد و این ملاکها را بدون در نظر آوردن طرح اجمالی پیشرفت در جامعه دینی نمی‌توان معین کرد. اگر قرار باشد همه رسوم جهان متجدد نگاه داشته شود و صرفاً بعضی قواعد و رسوم در سیاست و حقوق جزا و حقوق مدنی تغییر کند، پیشرفت صفت دینی پیدا نمی‌کند. پیداست که دوستاناران نظام دینی و

ملاحظاتى درباره الكوى ايرانى - اسلامى پيشرفت ۱۶۹

حاکمان اين نظام نيز بايد در رفتار و گفتار خود به فراهم آمدن شرايط روحى و اخلاقى برنامه پيشرفت مدد کنند پس قبل از هرچيز لازم است بينديشيم که سياست و سازمان و اقتصاد و توليد و مصرف و مدرسه و فرهنگ و اخلاق تا چه حد و چگونه به هم بسته اند و هريک چه جايگاه و شأن و منزلتى در يك نظام دينى مى توانند داشته باشند و در چه تناسبى بايد قرار گيرند تا عدل و تعادل در نظام زندگى دينى تحقق يابد. آيا شأنى هست که بر شئون ديگر مرجح و غالب و تعيين کننده باشد و اگر هست از ميان شئون علم و سياست و فرهنگ و اقتصاد و امنيت و وفاق اجتماعى و اخلاق کداميك يا کدامها از اين مقام برخوردارند. اخلاق و هنر و معرفت براى برترى جويى تلاش نمى کنند و اگر چنين مى کردند اخلاق و معرفت و هنر نبودند. در اين ميان كسانى اقتصاد را مقدم مى دانند و گروهى نيز به سياست اهميت بيشتر مى دهند و اکنون که معلوم شده است مدار همه امور برگرد دانش و پژوهش مى گردد، سياست با تكيه بيشتر بر علم داعيه برترى دارد. البته اعتناى به علم يك ضرورت است و اين علم هرچند در ذاتش سروكارى با اخلاق ندارد از نعمتهاى دوران تجدد و البته يکى از مقوم هاى عمده آن است. اما هيچ علمى و به خصوص علم کنونى غايت نمى تواند باشد، مگر آنکه غايت نظم دينى را نيز تصرف و تملك و توليد و مصرف هرچه بيشتر بدانيم. غايت علم جديد غايت تکنولوژيك است و به نظر نمى رسد که تکنولوژى با همه عظمت و اهميتى که دارد غايت جامعه دينى باشد.

در جامعه دینی و اسلامی، غایت اخلاق است و مگر مفخر موجودات و رحمت عالمیان و تتمه دور زمان «بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» نگفت؟ غایت شریعت هم عبودیت و رسیدن به نظم و عدل و همراهی و همکاری و دوستی و راستی و حق‌جویی و حقیقت‌جویی است. آیا ما اکنون خود را به چنین عالمی نزدیک می‌یابیم؟ متأسفانه اختلاف و پریشانی و دروغ و حتی کینه و کین‌توزی در میان ما کم نیست و بدتر آنکه به این ابتلاها کمتر می‌اندیشیم و حتی وقتی خیرخواهان به وحدت و رفع اختلاف‌ها و توجه به مصالح کشور می‌خوانند این وعظ چنانکه باید در مخاطبان‌ش نمی‌گیرد و از خود نمی‌پرسند که در طریق تفرقه و اختلاف و بیگانگی و تنهایی به کجا می‌خواهند بروند. اگر نظام زندگی باید از وضع کنونی به وضع مطلوب متحول شود هر دو وضع را باید شناخت و مخصوصاً به وضع کنونی باید متذکر شد. دینی شدن مستلزم بازگشت امر قدسی به تاریخ و قدسی شدن جهان و روابط انسانی است. اگر این مقصد نزدیک نباشد از اصلاح و صلاح اندیشی نباید مأیوس و منصرف شد. تذکر به وضع تاریخی و به عهده‌گرفتن کار دشوار بیرون آمدن از کدورت ناراستی و بیگانگی و نومیدی راهی پیش پای اهلش می‌گشاید کسانی که قدم در این راه می‌گذارند مصلحت خود را در همبستگی و وحدت و تعلق خاطر به مصالح عمومی می‌یابند و شاید بتوانند به مقامی برسند که در آن به مدد فضایل عقلی و خرد عملی قدری از امکانات و تواناییها و ناتواناییهای خود را بازشناسند و از

ملاحظاتى درباره الگوی ایرانی - اسلامی پیشرفت ۱۷۱

سودای همه توانی و قدرت تصرف در عالم و آدم بگذرند و بنایی بگذارند که در آن بتوان در سایه عدل و دوستی زندگی کرد. وظیفه آن دسته از اهل نظر و تفکر که فکر می‌کنند مدرنیته پایانی دارد و آینده دائم تاریخ همه جهان و مردمان نیست و گذشت از سکولاریسم را ممکن می‌دانند، این است که به شرایط امکان و وجود آینده‌ای آزاد از کینه و قهر بیندیشند و ببینند چگونه می‌توان از عالم استیلا و قدرت و تملک بی‌حساب به جهان مهر و معرفت و همزبانی و همراهی و معاش نیکو رسید.

یکی از اوصاف نظام زندگی مطلوب این است که روابط و کارها به صرافت طبع و آزاد از ضرورت‌های بیرونی صورت گیرد. ولی چه کنیم که کشور ما و بسیاری از کشورهای جهان گرفتار اضطرارها و ضرورت‌های بیرونی و درونی هستند و بسیاری از کارهایشان را به اقتضای ضرورت‌های روز انجام می‌دهند و کمتر فرصت دارند که به آینده بیندیشند و ببینند چه کارهایی مناسب است و چه کارها به آینده زیان می‌رساند و چگونه باید تناسب در شئون و کارها رعایت شود. پیداست که در مدت کوتاه از همه این ضرورت‌ها نمی‌توان آزاد شد و هیچ کشوری در جهان نیست که گرفتار آنها نباشد. اما اگر تفوق ضرورت‌ها به حدی برسد که جایی برای برنامه‌ریزی مناسب و اجرای آن نماند راه هر پیشرفتی دشوار می‌شود تا چه رسد به پیشرفت خاص ایرانی - اسلامی که راهش را باید با قدرتی که هنوز در وهم ما نیز نمی‌گنجد، گشود. این ضرورت‌ها چندان قوت و نفوذ دارد که ما به آنها

خو گرفته‌ایم و کمتر به آنها تذکر و توجه داریم. به عبارت دیگر ما با آنها چندان انس پیدا کرده‌ایم که گاهی خودمان اضطرارها و ضرورت‌های غیر لازم جعل می‌کنیم و فی‌المثل با این توهم که هر چه حجم قوانین و مقررات بیشتر شود نظم افزایش می‌یابد آزادی عمل خود را با تدوین و تصویب قوانینی که ضرورت ندارد محدود می‌کنیم ولی اگر آزادی از بند این ضرورتها آسان نیست، کوشش در راه آن از ضرورت‌های عمده است.

متحول ساختن و پیشرفت مستلزم شناخت روشهای معمول و متداول در برنامه‌ریزی پیشرفت و کسب توانایی و مهارت در اجرای آنها است. ما با این که بیش از شصت سال تجربه برنامه‌ریزی داریم هرگز نه در طراحیها و نه در اجرا چنانکه باید موفق نبوده‌ایم. برنامه ما هم برنامه هزینه کردن درآمد بوده است. باید ببینیم و بیندیشیم که آیا نخواسته‌ایم و یا نتوانسته‌ایم در این راه موفق شویم. اگر مدیریت و نظم اداری ما در راه طی شده سیصدساله غربی توانایی رفتن ندارد باید به این ناتوانی تذکر پیدا کند. یعنی قبل از اینکه به راه تازه بیندیشد و پیمودن آن را به عهده گیرد باید به تواناییها و ناتوانیهای خود بیندیشد. ناتوانی و ناکامی وقتی عادی می‌شود، می‌تواند آغاز بروز و ظهور مفاسد بسیار باشد و ما از این مفاسد زیانها دیده‌ایم و کمتر به فکر قلع ریشه فساد بوده‌ایم و حداکثر به بریدن شاخه‌ها و نابود کردن میوه‌های فاسد اکتفا کرده‌ایم.

نظم اداری ما نظم لخت و سنگین و پرمدعا و کم بازده است.

ملاحظاتى درباره الكوى ايرانى - اسلامى پيشرفت ۱۷۳

تقصير اين لختى و سنگينى و كم بازدهى و پرمدعايى و نارضايتى مردم را معمولاً برگردن كارمندان مى اندازند و بى آنكه نظام مديريت را در نظر آورند مى پندارند كه اگر كارمندان اهل كار باشند همه كارها به صلاح مى آيد. اين اصل تا آنجا كه مى گويد كارمندان بايد صالح باشند درست است، اما هيچ اداره و سازمانى حاصل جمع جبرى كارمندانش نيست بلكه نظام واحد و واجد روح خاص است و اصول و قواعد و سيري دارد كه از فكر و عمل كارمندان مستقل است و آنها بايد از اين روح و اصول و قواعد تبعيت كنند. در نظام ادارى ما هرچه بخواهيم قانون و تصويب نامه و مقررات و اساسنامه و آيين نامه ناسخ و منسوخ و متعارض وجود دارد و باز هم هر جا مشكل پيش مى آيد مى گويند خوب است مثلاً مجلس با وضع قوانين تازه مشكل را از ميان بردارد. اگر مشكلات يك كشور با وضع قوانين و مقررات رفع مى شد وضع جهان از اين كه هست بهتر مى بود. كاش يك سازمان پژوهشى مى توانست پژوهشى به عمل آورد و موارد ناسخ و منسوخ و ناهماهنگ در قوانين و مقررات و تصويب نامه ها و رسوم ادارى را بازشناسد و مراجع رسمى آنها را لغو يا اصلاح كنند و اين خدمت بزرگى به نظام ادارى كشور است.

چيز ديگرى هم هست كه كمتر به آن توجه شده است، سازمانهاى ادارى ما قانون و مقررات را نه راهنماى كار خود بلكه غايت مى دانند و اصل را بر اجراى مقررات و نه كوشش براى بهتر انجام شدن كارها و حل مسائل و رفع مشكل مردم گذاشته اند و معمولاً كارى ندارند كه

کار مردم و کشور چه می‌شود غافل از اینکه مقررات نه برای ممانعت از اقدام و عمل بلکه برای نظم دادن به خدمت و جلوگیری از تخلف است یعنی اهمیت ندارد که کاری بر وفق فلان ماده یا تبصره انجام نمی‌شود، بلکه نباید خلاف قانون باشد. قانون و مقررات معین نمی‌کند که چه باید کرد بلکه می‌گوید چه نباید کرد. یک سازمان اداری برای خدمت به مردم و نظم بخشیدن به امور به وجود می‌آید و مقررات باید راهنمای خدمت و تعیین‌کننده حدود و حقوق مردم در موارد خاص و مشکل‌گشای آنان باشد. ولی سازمانهای ما همه کارها را باید با رجوع و استناد به قانون و مقررات انجام بدهند حتی در مواردی که به قانون نیاز نیست چنانکه گفته شد اصرار دارند که آزادی و اختیار خود را با استقبال از آیین‌نامه‌ها و مقرراتی که به آنها نیاز نیست محدود کنند.

در نظام اداری ما قانون و مقررات صرف راهنما و دستور عمل نیست. بلکه استناد و تمسک به آن غایت و هدف است. سازمانهای اداری ما وظیفه خود را صرفاً این می‌دانند که مقررات را اجرا کنند و چه کسی می‌تواند از این بابت ایشان را ملامت کند! سازمانهای نظارتی هم جز این توقعی ندارند آنها هم فکر می‌کنند که اجرای مقررات ضامن اصلاح کار مردم و کشور است و اجرای آن کافی است. البته از یک حیث درست می‌گویند. اما وقتی حفظ ظاهر مقررات و مخصوصاً ناسخ و منسوخ‌ها و متعارض‌ها اصل باشد مصالح مردم فراموش می‌شود و ارباب رجوع هم ملجا و پناهی ندارند که داد خود

ملاحظاتى درباره الكوى ايرانى - اسلامى پيشرفت ۱۷۵

از آن بخواهند. از سازمانى كه مقررات را اجرا كرده است چگونه مى توان بازخواست كرد (و سازمانى كه مردم نتوانند از آن بازخواست كنند همواره در معرض فساد است) البته درك اين نكته آسان نيست و وقتى اظهار مى شود چه بسا گمان كنند كه گوينده يا نويسنده با اجراى قانون مخالف است و مى گويد سازمانها به مقررات و قوانين واقع نگذارند و هر چه مى خواهند بكنند و مدام با ارباب رجوع معترض گلاوى باشند.

راقم سطور نه فقط حفظ حرمت و رعايت قانون را لازم مى داند بلكه معتقد است كه سازمان ادارى با قوانين و قواعد و مقررات به وجود مى آيد. ولى قوانين بايد ره آموز هر سازمان براى رسيدن به مقصدش در هماهنگى با سازمانهاى ديگر و پيشبرد كار كشور و خدمت به مردم باشد. سازمانهاى ادارى ما در بهترين وضع دوستانه مقررانند و روح شايع و غالب در ادارات مقررات بازي و دشوارسازى كارهاى نه چندان دشوار و حتى امور عادى و ساده است. تغيير اين روح و روحيه نه كار كارمندان است و نه سازمانهاى نظارتى از عهده آن بر مى آيند. مجلس هم نمى تواند روح حاكم بر ادارات و سازمانهاى ادارى را تغيير دهد. اصلاح قوانين و مقررات و ايجاد روح خدمت به مردم به جاي عادت بازي با مقررات، مستلزم خودآگاهى و پذيرفتن اين اصل است كه سازمانها بايد به كشور و به مردم خدمت كنند و قانون و مقررات ره آموز است نه غايت مطلوب. با اين تحول است كه مى توان كندىها و نارسايىهاى

موجود را علاج کرد و مجال فساد را هم تنگ و محدود ساخت.

اجرای دستورالعمل‌های سند پیشرفت و نقشه جامع علم باید آزمایشی برای سنجش توانایی‌های ما در اجرای برنامه باشد. اگر این دو طرح با موفقیت صورت گیرد می‌تواند مقدمه مناسب و حتی جزء لازم طرح ایرانی - اسلامی پیشرفت باشد. متأسفانه در این طرح‌ها چگونگی اجرای دستورالعمل‌ها و شرایط مادی و اخلاقی آن معین نشده است و ادای این مهم به عهده کارشناسان بخشهای فرهنگی و بهداشتی و اجتماعی و اقتصادی و مالی با مشورت صاحب‌نظران سیاست و علوم انسانی و آینده‌نگران جامع‌بین گذاشته شده است. با عبور از این مرحله و پس از اصلاح نظام اداری و به عهده گرفتن رعایت نظم و شناختن وقت و اجرای کارها در وقت مناسب می‌توان به تدوین برنامه پیشرفت خاص عالم ایرانی - اسلامی پرداخت.

با سعی در رفع موانع و با آمادگی برای سیر در طریق پیشرفت می‌توان به طرح جمع دین با وجوهی از تجدد و عالم مدرن اندیشید. نشانه‌های پدید آمدن این آمادگی و پدیدار شدن راه تازه بیشتر در زبان ظاهر می‌شود. اگر پیشرفت ایرانی - اسلامی پیشرفت در راه کمال و معرفت است، از اقامت و سکونت در شهر مشهورات و اکتفا به زبان تبلیغات چشم باید پوشید و در طلب زبانی برآمد که دروغ و مدهانت در آن به دشواری راه پیدا می‌کند.

ذیل:

درباره الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت

وقتی مقاله درباره الگوی ایرانی - اسلامی پیشرفت را نوشتم، مقاله‌ای خواندم که آن را یکی از فضلی حوزوی آشنا با اندیشه‌های سیاسی جدید نوشته است. نویسنده کوشیده است مقاله را با نظر تحلیلی و رعایت قواعد پژوهش بنویسد و البته در این راه مثل همیشه کم و بیش موفق بوده است. اما در راه و روش پژوهش علمی گاهی یک سهو کوچک هزار دقت را هیچ و پوچ می‌کند. در گزارش کوتاهی که از صورت‌بندی متدولوژیک مقاله مزبور داده می‌شود چگونگی پیش آمدن این سهو و البته دشواری ورود به بحث الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت را تا حدی می‌توان دریافت. نویسنده محترم لازم دیده است که در عنوان مقاله سه مفهوم را توضیح دهد تا روشن شود که مراد از الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت چیست. این روشنگری در نظر نویسنده تمهید مقدمه‌ای برای نظریه‌پردازی سیاسی در این باب

است. سه مفهوم عبارتند از: ۱- الگو ۲- اسلامی ۳- ایرانی.

ظاهراً در نظر نویسندۀ محترم مفهوم پیشرفت کاملاً روشن است و نیازی نیست که توضیحی درباره آن داده شود و این به اعتباری درست است. زیرا پیشرفت جهانی و همه جایی است و همه کس معنی آن را می‌فهمد و شاید همه هم این معنی را یکسان دریابند. مشکل این است که اگر فهم مشترک و همگانی منظور باشد، همه ما از لفظ الگو و صفات اسلامی و ایرانی هم درک و فهمی کم و بیش نزدیک به هم داریم (هرچند من در سخنرانی خود درست برخلاف این تلقی نویسندۀ محترم به مفهوم الگو با این تلقی که در مورد آن بحث و اختلافی وجود ندارد هیچ توجه نکرده و اصل مطلب را پیشرفت دانسته و در اوصاف آن به صفات اسلامی - ایرانی تأمل کرده‌ام. پرسش من این بوده است که آیا اوصاف پیشرفت به صفت اسلامی ایرانی امکان وقوعی دارد یا ندارد و اگر دارد این اوصاف چگونه و با چه شرایطی ممکن است) ایرانی و اسلامی صفات محدود و معینی نیستند که به هر موضوع و موصوفی به نحو یکسان نسبت داده شوند. روشنی و ابهام این صفات هم در نسبتشان با موصوف معلوم می‌شود. چنانکه اگر بگویند غذای ایرانی معنی صفت ایرانی روشن است اما اگر از اخلاق و هنر ایرانی بپرسند شاید به روشنی نتوان به دقت توضیح داد که وصف ایرانی در اینجا چه معنی دارد. آیا وقتی تعبیر پیشرفت ایرانی را می‌شنویم، می‌توانیم به روشنی بگوییم که مراد چیست و چگونه حاصل می‌شود و تضادش با

صورت‌های پیشرفت جهانی چیست؟

بنابراین به نظر می‌رسد که نویسندۀ محترم اصل مطلب را از نظر انداخته و سعی در روشن کردن معنی انتزاعی صفات ایرانی و اسلامی کرده است. البته اگر می‌شد که تمام معانی ممکن این صفات را استیفا کرد آن وقت می‌توانستیم با یک بازی ادبی - منطقی مشغول کننده به ترتیب آنها را به موصوف پیشرفته اضافه کنیم و ببینیم از اضافه موصوف به صفت چه حاصل می‌شود و کدام معانی صفات اسلامی - ایرانی مناسب پیشرفت اسلامی است. ولی گاهی این کار دشوار و طاقت‌فرسا هم بیهوده می‌شود. زیرا اول باید تحقیق شود که آیا موصوف شأنیت اتصاف به صفت یا صفات مورد نظر را دارد یا نه. چنانکه می‌دانیم هر چیزی مثلاً به صفت ایرانی - اسلامی متصف نمی‌شود یا اصلاً این اتصاف ضرورت ندارد. مثلاً ما فلز ایرانی و مثلث اسلامی نداریم و در این موارد فرقی نمی‌کند که ایرانی - اسلامی چه معنایی داشته باشد. اما در مورد پیشرفت حکم کردن آسان نیست در این مورد هرچه بدانیم و مفهوم پیشرفت در نظرمان هر قدر روشن باشد و نیازی به توضیح آن احساس نکنیم لا اقل وقتی از ما می‌پرسند که پیشرفت اسلامی ایرانی چیست و مگر پیشرفت که اصل تاریخ تجدد است می‌تواند مسیحی و بودایی و ایرانی و کانادایی و ... باشد. شاید دریابیم که مفهوم و معنی پیشرفت هم آن چنان که می‌اندیشیم روشن و معلوم نیست.

از چهار لفظ الگو و پیشرفت و ایرانی و اسلامی بهتر است به لفظ

الگو کاری نداشته باشیم (مگر اینکه بخواهیم فردا کار را تمام کنیم و الگو را بسازیم). پیشرفت را هم می‌توان به طور کلی مورد بحث قرار داد و تاریخ آن را بازگفت و دشواریهای فهم معنی و پیمودن راه آن را در نظر آورد. اما وقتی به آن صفت ایرانی - اسلامی می‌دهیم باید موصوف و دو صفت آن را در نسبت با یکدیگر و به صورت وحدانی در نظر آوریم. پس لازم است که در ابتدا به امکان این جمع بیندیشیم. زیرا به هر چیزی هر صفتی نمی‌توان داد. فیلسوفان ما در بحث وجود ذهنی مثال کوه طلا را می‌آورند: کوه طلا هست ولی ما که آن را ندیده‌ایم و نمی‌دانیم کجاست. مهم نیست که آن را ندیده باشیم و جایش را ندانیم. اما عقل وجود آن را ممتنع نمی‌داند یعنی وجود کوه طلایی عقلاً ممکن است (ما اکنون نه در بحث وجود ذهنی بلکه در سیاست گرفتار بحث کوه طلا شده‌ایم. در دو طرف افراط و تفریط لیبرالیسم و رادیکالیسم دو گروه و جمعیت بالنسبه عظیم هر یک کوه طلای خود را می‌خواهند. بقیه نیز که در این میان قرار دارند چون می‌دانند دستشان به کوه طلا نمی‌رسد تقریباً خاموشند. آیا آن دو گروه به کوه طلایشان خواهند رسید؟ مگر کوه طلا وجود دارد؟! می‌پذیریم که کوه طلا ممکن است. اما اگر کوه طلا ممکن است، آیا کوه چوبی هم وجود دارد؟ تصور کوه چوبی از کوه طلا دشوارتر است. به خصوص که کوه چوبی، طبیعی هم نمی‌تواند باشد بلکه باید آن را ساخت (و چه کار بیهوده‌ای است که ما گهگاه به این قبیل کوه‌ها و به نظایر آنها دلبسته می‌شویم و عمده اوقات خود را صرف آن

درباره الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت ۱۸۱

می‌کنیم) اگر کوه طلا و حتی کوه چوبی و مقوایی موجود باشد آیا چوب گچی و مثلث پنج ضلعی هم ممکن است (عجیب است من که به مخالفت با فلسفه‌های تحلیلی شناخته شده‌ام باید به علاقه‌مندان فلسفه تحلیلی درس تحلیل منطقی بدهم).

می‌گویند موضوع این مثالها همه اسامی ذات و اشیاء موجود در خارج یا مفاهیم ریاضی است و حال آنکه پیشرفت اسم معنی است. اتفاقاً من خود می‌خواستم این را بگویم که مدعی پیشدستی کرد و نکته راهگشایی گفت. البته سخن من قدری با آنچه ذکر شد تفاوت دارد. تفکیک میان اسامی ذات و معانی و مفاهیمی که مصداق خارجی یا خیالی دارند گرچه در اینجا ضروری و مهم است اما مشکل با آن حل نمی‌شود زیرا اسامی معنی هم به هر صفتی نمی‌توانند متصف شوند. مگر شجاعت سفید یا غیرت ابری و خرد مهتابی معنی دارد. مطلب این است که معنی اسامی معنی تاریخی هستند و این اسامی به صفات تاریخی متصف می‌شوند. پیشرفت علاوه بر آنکه اسم معنی است یک مفهوم تاریخی است یا درست بگوییم اصل اساسی راهبر و مقوم دوران تجدد است. این پیشرفت با مفاهیم و معانی ترقی و ارتقا و استكمال و ... که در زبان متقدمان بوده است تفاوت دارد و معلوم نیست که همه چیز جهان قدیم با آن بسازد. اما با شتون تاریخ دوران مدرن (متجدد) تناسب دارد. اگر چنین است قاعده پیشرفت غیر متجدد (اعم از پیش از تجدد یا پس از تجدد) هرچند غیر ممکن نباشد یک معضل بزرگ است و به هر حال بی‌اعتنا

از کنار آن نمی‌توان گذشت. اهل دانش و تحقیق هم نباید آن را روستتر و واضح‌تر از مفهوم چراغ و سیب و صندلی و الگو بدانند و نیازی به تأمل در معنی آن احساس نکنند. گفتیم که پیشرفت در مفهوم شایع و رایج آن به عصر و تاریخ تجدد تعلق دارد. اما تعلق داشتن به معنی مختص بودن نیست. یعنی نمی‌توان پیشرفت را مختص تجدد دانست. شاید در تاریخ دیگری هم پیشرفت ممکن باشد (چنانکه وجهی از آن در دوران پیش از تجدد و حتی در تاریخ دین سابقه دارد) اما در هر جا و در هر عصری باید در معنی آن تأمل شود.

پیشرفت در تجدد به معنی بهبود معاش و بهداشت و درمان و توسعه آموزش و علم و تکنولوژی و تأمین امنیت اجتماعی است. می‌توان گفت این پیشرفتهای فقط با دین و اخلاق منافات ندارد، بلکه منظور نظر یا لااقل مورد تصویب دین است و فرهنگ ایرانی هم همه را می‌پذیرد. اما اگر چنین است اطلاق صفت اسلامی - ایرانی به آن ضرورت و حتی وجهی ندارد. در این صورت به قول کسانی باز می‌گردیم که می‌گویند پیشرفت اینجایی و آنجایی ندارد و هر جا واقع شود ماهیتش همان است که در همه جا هست، الا اینکه در نحوه تحقق بسته به توانایی و میزان فهم و درکی که مردمان دارند تفاوت‌هایی پیدا می‌شود ولی ظاهراً پیشرفت اسلامی - ایرانی نمی‌تواند عین پیشرفت در فرانسه قرن نوزدهم و در برزیل و کره قرن بیستم باشد. ایرانی - اسلامی شدنش هم اگر ممکن باشد خود به خود حاصل نمی‌شود و اگر می‌شد پیشرفت همه کشورهای اسلامی از یکصد و

درباره الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت ۱۸۳

پنجاه سال پیش به این سو که با کوشش مسلمانان صورت گرفته است می‌بایست اسلامی - محلی (اسلامی - ایرانی، اسلامی - مصری، اسلامی - اندونزیایی، اسلامی - مراکشی و...) باشد که می‌دانیم چنین نیست پس در بحث از برنامه پیشرفت اسلامی - ایرانی مهم این است که بدانیم این برنامه را چگونه می‌توان و باید تدوین کرد. پیشرفت حرف و هوس نیست بلکه تاریخ است. هر کشوری که پیشرفت می‌خواهد باید برای طراحی آن و متحقق ساختنش تفکر و علم و نیروی اخلاقی و مادی لازم را داشته باشد، این تفکر و خواست و نیرو باید در دانش و مدیریت سازمانی و سیاست و اقتصاد و روابط و مناسبات انسانی و در صدق و سلامت روحی و اخلاقی سریان یابد و ظاهر شود. در این راه، سیاست آئینه پیشرفت یا ظاهرترین وجه آن است؛ به خصوص که سیاست دینی و اسلامی را آسانتر از اقتصاد و مدیریت و نظام آموزشی و پژوهشی دینی می‌توان تعریف کرد ولی باید مواظب بود که مبدا این سهولت موجب غفلت از شئون دیگر و دشواریهای کار و راه بشود و پیشرفت در صرف افزایش قدرت سیاسی و نظامی خلاصه شود. سیاست هم مثل شئون دیگر زندگی اقوام و اجتماعات دو وجه مثبت و منفی دارد و اتفاقاً اثبات و نفی در سیاست آشکارتر است. در همه شئون جامعه و مخصوصاً در سیاست نفی و اثبات باید توأم باشد.

اگر در سیاست دینی فی‌المثل ظلم و استبداد و قهر قدرتمندان نفی می‌شود باید عدل و انصاف و سلامت در سازمانهای اداری و

اقتصادی و آموزشی و نظامی و انتظامی نیز نصیب‌العین باشد در این صورت سیاست با همراهی و همکاری با شئون علمی - فرهنگی - اقتصادی و اجتماعی و امنیت عمومی مقام خاص و ممتازی پیدا می‌کند و برنامه پیشرفت در حدود توسعه سیاسی یا علمی انتزاعی محدود نمی‌ماند. اما اگر سیاست به جزیره‌ای تبدیل شود که جز به توسعه و افزایش قدرت نمی‌اندیشد و به امنیت و علم و آموزش و پرورش و بهداشت و اقتصاد هم در نسبتشان با قدرت بنگرد، بعید است که راه به جایی ببرد. در طراحی برنامه پیشرفت هرچه و هر جا که باشد در صفات آن تأمل باید کرد. اما این صفات مورد تأمل باید صفت خاص پیشرفت باشد نه صفت به طور کلی که بسیار چیزهای دیگر هم می‌توانند به آن متصف شوند. صفت ایرانی - اسلامی چنانکه گفته شد در همه جا معنای ثابت ندارد، چنانکه مثلاً ایرانی در تعبیری مثل فرش ایرانی و هنر ایرانی و عرفان ایرانی معانی کم و بیش متفاوت دارد ما وقتی از فلسفه ایرانی - اسلامی می‌گوییم هر کس از آن چیزی می‌فهمد. فلسفه ایرانی - اسلامی فلسفه موجودی نبوده است که در ابتدا صفت ایرانی - اسلامی نداشته و بعدها بر اثر میل و علاقه کسانی آن صفت را واجد شده است. اگر چیزی به نام فلسفه ایرانی - اسلامی وجود دارد این فلسفه با صفاتش به وجود آمده است. پس نمی‌توان در فهم فلسفه ایرانی - اسلامی وجود فلسفه را معلوم و مفروق عنه دانست و سراغ فهم صفات ایرانی - اسلامی رفت. (هرچند که فلسفه پیش از فلسفه اسلامی بوده است، اما آن

درباره الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت ۱۸۵

فلسفه هم فلسفه یونانی و هلنیستیک و اسکندرانی و ... بوده است). در مورد پیشرفت هم همینطور است، پیشرفت ایرانی - اسلامی یک مفهوم نیست، بلکه اگر ممکن باشد باید با تفکر و صبر و تدبیر راهش گشوده و آغاز شود. از آنجا که باز ممکن است کار را سهل بینگارند قضیه‌ای را نقل می‌کنم که مناسبتی با مطلب مورد بحث دارد. من چهل و چند سال پیش رساله‌ای درباره تأسیس فلسفه اسلامی نوشتم. استادی که اهل علم و انصاف و مدارا بود گفت فکر نمی‌کنی که فلسفه اسلامی مثل چوب طلایی باشد. گفتم هر چه هست ظاهراً وجود دارد. گفت آنچه وجود دارد فلسفه مسلمانان است وگرنه فلسفه، فلسفه است وگرچه به بحث در دین می‌پردازد، دینی نمی‌شود و اگر بشود علم کلام است. من در حدی که می‌توانستم از نظر خود دفاع کردم اما بعدها نه صرفاً برای رعایت حرمت آن استاد (که البته در نظرم محترم بود و محترم است) بلکه بیشتر از جهت رعایت احتیاط به جای فلسفه اسلامی تعبیر فلسفه در دوران اسلام را در عنوان رساله قرار دادم که این هم موجب نارضایتی عده دیگری شد. اگر در اسلامی بودن فلسفه‌ای که نمایندگانش فارابی و ابن‌سینا و سهروردی و خواجه‌نصیرالدین طوسی و میرداماد و ملاصدرا و ... هستند تردید روا باشد پیدا است که در معنی پیشرفت اسلامی - ایرانی هم هزار چون و چرا خواهد شد. به این چون و چراها باید اندیشید. با شرح الفاظ الگو و اسلامی و ایرانی هیچ مشکلی رفع نمی‌شود. پیشرفت حرف نیست تاریخ است و تاریخ با تعریف و تعارف ساخته نمی‌شود.

فصل هشتم

پیشرفت و اخلاق

زندگی و با هم بودن مردمان بدون اخلاق میسر نیست حتی وقتی می‌گویند سیاست از اخلاق جداست نمی‌خواهند و نمی‌توانند بگویند که در سیاست اخلاق وجود ندارد بلکه می‌گویند سیاست که در تعلیمات یونانیان و مثلاً ارسطو شأن اخلاقی داشت دیگر از قواعد اخلاق پیروی نمی‌کند و پیدا است که وقتی این اصل رسمیت و مقبولیت پیدا کند و عادی شود کسانی منطقاً نتیجه می‌گیرند که سرپیچی از اخلاق رسمیت یافته است، ولی در این شرایط و حتی با غلبه فاسدترین حکومتها هم قواعد اخلاق از زندگی مردم بیرون نمی‌رود. حداقل این است که هر کس پیمان و عهدی با دیگری دارد می‌خواهد که هم پیمانش به عهد خود وفادار باشد و عهد شکنیش را زشت می‌شمارد. دزدان و تبهکاران هم که در فساد و تباهی هم پیمان شده‌اند عهد شکنی همراهان و هم پیمانان خود را تحمل نمی‌کنند

گویی آن را ناروا و خلاف رسم اخلاق می‌انگارند. به عبارت دیگر دزد و تبهکار هم که کارشان قانون‌شکنی و جنایت است در کار قانون‌شکنی خود وفای به عهد و رعایت قانون را ضروری می‌دانند زیرا اگر قانون نباشد فساد و تبهکاری هم ممکن نیست. پس چگونه ممکن است در طرح پیشرفت نظر از اخلاق برداشته شود. اصلاً در مفهوم پیشرفت وجهی از ارزش مضمراست؛ اگر پیشرفت بر سکون و توقف رجحان دارد باید پیشرفت را برگزید. این قبیل گزینش‌ها گرچه همیشه اخلاقی نیست اما گاهی صورت اخلاقی پیدا می‌کند. در اینجا صرفاً به یک بحث مفهومی و لفظی نمی‌پردازیم. پیشرفت با ترجیح یک راه و روش و با بذل همت و اهتمام متحقق می‌شود و همت و اهتمام از امور اخلاقی هستند. اگر چنین است پس چرا در نسبت میان اخلاق و پیشرفت بحث می‌کنیم.

نکته دیگر هم در تأیید بستگی پیشرفت به اخلاق بگویم تا قضیه جدی‌تر شود. فعلاً در اینکه متقدمان وقتی از ترقی و تعالی می‌گفتند منظورشان نیل به مراتب عالی اخلاق و معنویت و قرب به بارگاه الهی تا «قاب قوسین او ادنی» بود اکنون در این معانی بحث نمی‌کنیم زیرا در اینجا پیشرفت تاریخی به معنای متداول آن منظور نظر است. راه این پیشرفت، راه معاش و بهبود زندگی در دنیا است. به عبارت دیگر اندیشه پیشرفت خطی تاریخ ناظر به معاش بهتر و دستیابی به وسایل و تمتعات دنیوی و مسبوق به سودای قدرت و طرح نجات مردمان از ترس و فقر و بیماری و بلاهای دیگر است. این کمال خواهی در تاریخ

جدید به دو صورت ظاهر شده و هر دو صورت آن مورد چون و چراهای بسیار قرار گرفته است.

صورت اول آن در اوتوپیی‌ها (مدینه‌ها و نظم‌های سیاسی رؤیائی) ظاهر شده است. نوشتن اوتوپیی‌ها از قرن شانزدهم میلادی آغاز شده و تا زمان کنونی نیز (لااقل به صورت ضد اوتوپیی) ادامه داشته است. البته در زمانی که امید به تحقق بهشت زمینی و رؤیای قرن هیجدهم با شک و نومیدی و شکست مواجه شده است عجیب نیست که ضد اوتوپیی جای اوتوپیی را بگیرد. به هر حال اصل پیشرفت در تاریخ به صورت اجمالی در اوتوپیی‌ها ظاهر شد یا درست بگوییم اوتوپیی‌ها صورت تحقق یافته جامعه آسوده و مرفه و البته بی درد و بی فکر در پایان پیشرفت بود یعنی اوتوپیی‌نویسان اصل پیشرفت را در طرح اوتوپیی‌ها مفروض دانسته بودند و نیازی به بحث و چون و چرا در آن احساس نمی‌کردند، گویی این پیشرفت خود به خود بدون اعمال قصد و اراده مردمان متحقق می‌شد (یا فرض می‌شد که متحقق شده است) اوتوپیی‌ها همه وجهی از پایان تاریخ بودند (چنانکه ضد اوتوپیی‌های اورول و آلدوس هاکسلی نیز نشانه آغاز طرح پست مدرن و امکان تزلزل در بنای تاریخ تجدید بود). در اوتوپیی چون همه چیز مقرر است آزادی و تفکر وجود ندارد مردم با آموزش‌هایی که می‌بینند یاد می‌گیرند که چه کارهایی باید بکنند و چون اختیار ندارند دیگر گفتن اینکه چه نباید بکنند وجهی ندارد. ساکنان اوتوپیی‌ها مثل مهره‌های ماشین کار خود را انجام می‌دهند و شاید بتوان آنها را شبیه‌ترین

رویوت‌ها به انسان خوانند. وقتی در اوتوپیی آزادی وجهی ندارد
 تکلیف هم قهراً منتفی است. به این جهت در اوتوپیی از دین و اخلاق
 هم نشانی نیست مردمی که خطا نمی‌کنند و فردایی ندارند و برآورده
 شدن نیازهایشان از پیش معین شده است نه تکلیف دارند و نه
 مسؤول کارهای خویشند. اوتوپیا شهر بی زمان و بی تاریخ
 گرده‌برداری شده از صورت و تصویری بهشت جاودانی است با این
 تفاوت که بهشت مطلوب همه است ولی به نظر نمی‌رسد که مردمان
 هرگز علاقه‌ای به زندگی در هیچیک از اوتوپیی‌هایی که می‌شناسیم
 داشته‌اند و داشته باشند. اگر بگویند اوتوپیی را که شهر سکون و رکود
 و یکنواختی است چگونه شهر پیشرفت و وجهی از جامعه متجدد
 بدانیم، پرسش آمیخته به اعتراضشان ظاهراً موجه است. اوتوپیی
 جای مردمانی است که خوبی و زیبایی و امید و عشق را از یاد برده‌اند
 و نه این نه کمال و استکمال بلکه تنزل به پایین‌ترین مراتب حیات و
 نزدیک شدن به مرتبه زندگی نباتی و حتی مبدل شدن به جماد است.
 اما بخشی از موجه بودن اعتراض به این باز می‌گردد که اکنون پانصد
 سال از پدید آمدن و اثرگذاری اوتوپیی می‌گذرد و کار آن تقریباً پایان
 یافته است، اکنون اوتوپیی به صورت شهری شبیه به یک ماشین بزرگ
 در نظر می‌آید. اما در ابتدا که به وجود آمد طرح‌هایی از فقر و جنگ
 و بیماری و سرکشی نکردن از قواعد و قوانین در آن منظور بود یعنی
 می‌خواستند روح آدمی چنان پرورش یابد و به مرتبه‌ای از
 قانون‌پذیری برسد که هرگز به هیچ وجه از نظم مقرر تخلف نکند و

پیشرفت و اخلاق ۱۹۱

بیش از آنچه برای زندگی راحت و بی دردسر لازم است نخواهد. شاید این اصل که صاحبان ایدئولوژی‌ها تقریباً همگی به آن معتقدند و بر وفق آن می‌توان و باید روح آدمی را دگرگون کرد و به صورت مطلوب درآورد مأخوذ از نظم آهنین اوتوپی‌ها باشد. پس درست است که در اوتوپی از ترقی سخنی به میان نمی‌آید اما اگر آن را در قیاس با وضع موجود تاریخی در نظر آورند بعضی غایات پیشرفت در آن متحقق شده است. اما اوتوپی دیگر پیشرفت نمی‌کند و آخرین منزل پیشرفت است (و اگر اوتوپی حقیقتاً آخرین منزل پیشرفت باشد می‌توانیم پیشرفت را یکی از بد فرجام‌ترین پیش‌آمدها و اندیشه‌های تاریخ بدانیم).

صورت دوم طرح پیشرفت، پیشرفت خطی بی چون و چرایی بود که در آن بشر می‌بایست برای نیل به قدرت و آزادی و تسلط بر طبیعت بکوشد. اتفاقاً این طرح کم و بیش در اوتوپی‌های قرن هیجدهم و نوزدهم یعنی در دوران پایان اوتوپی‌ها هم انعکاس داشت. چنانکه فی المثل آبه دوسن پیر نظر متقدمان در مورد توالی اعصار آهن و مفرغ و نقره و طلا را معکوس کرد، در اندیشه متقدمان عصر طلایی که عصر صفا و بی‌گناهی بود در آغاز قرار داشت. بر طبق این قول آدمی در طی زمان یک سیر انحطاط را می‌پیماید تا به عصر آهن و دوران ظلمت و جنگ و قهر و بی‌نوایی برسد. آبه دوسن پیر که تاریخ را در پرتو اصل پیشرفت می‌دید. این سیر را به صورت معکوس در آورد و از آینده‌ای گفت که به نظر او تا یک قرن دیگر می‌بایست

متحقق شود. به نظر او هنوز (در قرن هیجدهم) برای رسیدن به عصر طلایی همه شرایط لازم فراهم نبود. او این شرایط را حصول علاقه شدید به رعایت عدالت، ترس از ناخشنودی خداوند متعال از زیانی که به دیگران می‌رسانیم و رغبت به خشنود کردن او و توجه به فراهم آوردن وسایل زندگی لذت بخش برای نزدیکان و همه مردمان می‌دانست. آبه دوسن پیرگمان می‌کرد که آدمی به عصر طلایی بسیار نزدیک شده است و اگر در کشورهای اروپایی حکومت‌های خردمند روی کار آیند و اروپا به عصر طلایی وارد شود کم‌کم همه جهان از اروپا درس خواهند آموخت زیرا آنها نیز هدف و غایتی جز نیکی و عدالت و رسیدن به یک زندگی پر از شادی و آسایش ندارند. بهشت زمینی در رمان «کار» امیل زولا نیز جلوه‌ای کم و بیش مشابه عصر طلایی آبه دوسن پیر دارد. در طرح ایده آل زولا با الغاء مالکیت کینه و تجاوز بی مورد منتفی می‌شود و انسانی آزاد و تابع قانون کار پدید می‌آید که عواطف او صورت فضایل اجتماعی پیدا می‌کند و بالاخره «...انسانیت همچون ستارگان به تعادل می‌رسند و انسان به یاری جاذبه قانون و عدالت و همبستگی در عشق سعادت‌مندان در بیکران سفر خواهد کرد»^۱ در رمان اوتوپیک زولا آدمی بهشت گمشده‌ای را باز خواهد یافت که پایان ندارد.

شبهات و تفاوتی که میان عصر طلایی آبه دوسن پیر و بهشت

۱. فردریک رووینوا؛ آرمانشهر در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه عباس باقری، نشر نی، تهران ۱۳۸۵، صفحه ۲۳۵.

زمینی امیل زولا وجود دارد قابل تأمل است. راهب، عدالت و صلح و رفاه را مایه خشنودی خداوند می دانسته و زولا آن را متناظر با نظم جهان و قوانین مادی حاکم بر آن یافته است. راهب می گفت ما راه کمال را طی کرده ایم تا به عصر نقره رسیده ایم و برای اثبات ادعای خود به نظر هابز استناد می کرد اما زولا فکر می کرد که باید از نظم اجتماعی که در آن جنگ ضرورت زندگی است گذشت. به نظر او با این گذشت و اصلاح قانون کار و تقسیم درست ثروت هماهنگی میان افراد پدید می آید و صلح برقرار می شود و خوشبختی با پیمان جدید برادری استقرار می یابد. رنگ اخلاقی طرح راهب چشم نوازتر است اما بهشت از آسمان به زمین آمده زولا، نیز در حد خود اخلاقی است. زولا منتظر روزی است که در آن بشر دیگر به تعبیر هابز، گرگ بشر نباشد و همگان در تلاش مشترک برای خوشبختی متحد شوند و خرد و امکانهایی را که برای جنگ و نابودی یکدیگر به کار می بردند در راه تسلط بر طبیعت به کار برند و به سوی مدینه خوشبختی بروند.^۱

من فکر می کردم استالین در آخرین کتاب خود (یا آخرین کتابی که به نام او چاپ شد) یعنی قانون اساسی اقتصاد سوسیالیست، آنجا که مبارزه پس از استقرار کمونیسم را مبارزه با طبیعت دانسته به آثار انگلس نظر داشته است اما شاید مناسبتر باشد که بگوییم توجیه دوام مبارزه طبقاتی پس از استقرار (البته موهوم) جامعه بی طبقه به صورت مبارزه با طبیعت، رونویسی بعضی صفحات نوشته امیل زولا است

هرچند که شاید امیل زولا هم آن را از انگلس آموخته باشد. من در میان اخلاف امیل زولا یعنی نویسندگان اروپایی و آمریکایی قرن بیستم کسی را نمی‌شناسیم که با چنین خوشبینی به آینده نظر داشته باشد (رمانهایی مثل پاشنه آهنین و بشر دوستهای ژنده پوش و... پر از تردید و نگرانی است)

بعد از زولا، اوتوپیا به ضد اوتوپیی تبدیل شده است نویسندگانی که در صد سال اخیر به آینده نظر کرده‌اند آن را چندان روشن و امیدبخش ندیدند و در وصف جهان آینده بیشتر زشتی‌ها به چشمشان آمده است. آبه دوسن پیر به پیشرفت خرد اعتقاد و امید داشت اما دو قرن بعد از او، هاکسلی و اورول و بسیاری از نمایاننامه نویسان و فیلمسازان آینده را زمان بی‌خردی و حقارت انسان یافتند. در طی چهار یا پنج قرن همواره می‌گفته‌اند زمان، زمان پیشرفت است. البته در معنی و مفهوم پیشرفت و وسعت دامنه آن اختلاف‌ها وجود داشت. عمده‌ترین اختلاف این بود که آیا پیشرفت صرف پیشرفت‌های مادی است یا خرد و اخلاق هم پیشرفت می‌کنند. دوران تجدد با این اختلاف‌ها و جدال‌ها راهش را پیمود و به جایی که اکنون هست رسید. با تحولاتی که در اواسط قرن بیستم روی داد چرخ پیشرفت کند شد و پیشرفتی که خود به خود و کم و بیش طبیعی و سازوار صورت می‌گرفت به طراحی نیاز پیدا کرد یعنی می‌بایست با برنامه‌ریزی متحقق شود. مگر نه اینکه ما برنامه‌ریزی را لازمه پیشرفت می‌دانیم. برنامه‌ریزی برای پیشرفت در نظر اول با این پندار می‌تواند

پیشرفت و اخلاق ۱۹۵

قرین باشد که ما به میل و خواست خود راه و مقصد پیشرفت را معین می‌کنیم. پیشرفتی که با برنامه صورت می‌گیرد چه تفاوتی با پیشرفت طبیعی و خودبه‌خودی دارد و اگر نیروی پیشرفت در تاریخ و زندگی مردمان نباشد آیا آن را با برنامه‌ریزی می‌توان متحقق کرد؟ قدری در این مسائل تأمل کنیم. وقتی به مفهوم پیشرفت می‌اندیشیم و آثار بنیانگذاران و آموزگاران و مفسران آن را می‌خوانیم فحوای اخلاقی آن آثار را نمی‌توانیم منکر شویم اما از سوی دیگر روح و ذهنمان چنان مسخر اصل پیشرفت است که نمی‌توانیم آن را یک امر قهری و بیرون از اختیار بشر بدانیم. وقتی پیشرفت یک امر قهری تاریخی باشد فیلسوفی مثل روسو می‌تواند بگوید که اخلاق آدمی بر اثر آن فاسد شده است و دیگران هم که فرهنگ را در برابر طبیعت می‌گذارند شاید این هر دو را مشمول و تابع حکم و قانون پیشرفت بدانند. اگر زمان و زمینه پیشرفت را بشناسیم شاید بعضی از مشکلات آسان شود پس بپرسیم راستی پیشرفت کی و چگونه آغاز شده و در کجا اتفاق افتاده و چه چیزها معروض پیشرفت بوده است. به طور مسلم می‌توانیم بگوییم که در طی چند قرن از تاریخ تجدد، علم و تکنولوژی پیشرفت کرده و بعضی پیشرفتهای دیگر نیز با آن حاصل شده است ولی به دشواری می‌توانیم هنر و فلسفه را هم معروض پیشرفت بدانیم. گرچه اینهم که پیشرفت علم و تکنولوژی کافی است و تمام پیشرفت است و به پیشرفت دیگری نیاز نیست، اندیشه بیگانه و غربی نیست و همه ما کم و بیش چیزی از آن شنیده‌ایم.

به روسو و نظر او در مورد تمدن و اخلاق کاری نداشته باشیم و ببینیم آیا در تاریخ دوست ساله اخیر اخلاق مثل علم و تکنولوژی پیشرفتی داشته است؟ اوتوپی نویسان از زمان رنسانس تا آغاز قرن بیستم جهانی را وصف کرده‌اند که در آن هم طبیعت و هم انسان باید مهار و مسخر شوند و همه چیز باید بر طبق نظم و قاعده صورت گیرد تا آنجا که حتی طبع بشر نیز باید دگرگون شود. در این جهان تفریح و شادی هم باید بر طبق برنامه صورت گیرد. غایت این طرح خوشبختی و آرامش ساکنان اوتوپی است و هیچ ملاحظه‌ای و حتی ملاحظات اخلاقی نباید این خوشبختی و آرامش را به خطر اندازد چنانکه اگر لازم باشد از دروغ و فریب و خیانت و شکنجه هم برای راه بردن امور اوتوپی استقبال می‌شود. در آنجا حفظ اوتوپی و مصلحت آن برتر از هر مصلحتی است. این دستورالعمل‌ها را به نیت شخص و نظر شخصی طراح و نویسنده اوتوپی نسبت نباید داد. تامس مور که مرد اخلاقی بزرگی بود در اوتوپای خود جایی برای اخلاق نیافت و مصلحتی را برتر از مصلحت حفظ اوتوپی ندانست. اگر در آتلانتیس جدید بیکن هم ساکنان خانه سلیمان جز علم مرجع دیگری ندارند قضیه را به بی‌مبالاتی نویسنده‌اش باز نگردانیم.

اوتوپی پایان مرحله تکامل است و وقتی همه چیز کامل باشد دیگر اخلاق چه جایی دارد؟ از اوتوپی که بگذریم آیا طریق تکامل بی‌مدد اخلاق پیموده شده است در صورتی می‌توان به این پرسش پاسخ مثبت داد که تکامل را یک امر طبیعی و قهری بدانیم زیرا اگر

پیشرفت و اخلاق ۱۹۷

پیشرفت و تکامل امر قهری است به اخلاق و آزادی ما ربطی ندارد و اگر داشته باشد صفات و افعال اخلاقی مردمان هم تابع آن است. پیشرفت در صورتی با اخلاق ارتباط و نسبت پیدا می‌کند که طرح آن را با محاسبه و ملاحظه آسایش بشر و مهذب ساختن وجود او درانداخته باشند. یک وجه دیگر را هم می‌توان در نظر آورد و آن اینکه بشر جدیدی به وجود آمده باشد که رهرو راه پیشرفت و عامل و صاحب آن است و سودای پیشرفت و قدرت او را از اخلاق غافل کرده است.

وقتی اساس تجدد در رنسانس گذاشته شد انسان خود را موجودی یافت که می‌تواند همه چیز را تصرف کند و در اختیار خود در آورد. او نه فقط از خود بلکه از طبیعت هم تلقی تازه پیدا کرده بود. تلقی جدید انسان از خود و از طبیعت با هم ملازمه داشت زیرا اگر بشر موجودی باشد که باید طبیعت را مهار کند و تحت نظر و قدرت خود درآورد طبیعت نیز باید مرده و بیجان و مستعد تصرف باشد، با این تلقی بود که دوگانگی و تقابل میان طبیعت و فرهنگ به وجود آمد. به نظر می‌رسد که بر اساس اصل امکان تسلط آدمی بر طبیعت بود که مسئله پیشرفت مطرح شد. بشر می‌بایست در جهان تصرف کند و آن را به نفع خود دگرگون سازد و در این راه تا جایی برود که هیچ چیز بیرون از تصرف او نماند. آیا این تصرف و غلبه عین پیشرفت نبود و اگر بود با قدرت اخلاقی چه مناسبت داشت و راهش در پایان به کجا می‌رسید. نکته مهم‌تر این است که این راه با ظهور صورتی از

عقل آغاز شده یا به تعبیری عقل نیز در طی پیشرفت تاریخی تحول یافته و مددکار بشر در تصرف و کارسازی و عمل سیاسی و اخلاقی بوده است.

وقتی لامارک و داروین نظریهٔ عام تحول و تطور را پیش آوردند به یک اعتبار جدایی میان طبیعت و فرهنگ در سایه قرار گرفت، اما پیش از آن روسو که نفوذش در فکر و فرهنگ اروپا دامنهٔ وسیع و ریشهٔ استوار پیدا کرد با تأکید بر جدایی میان طبیعت و فرهنگ، اخلاق را به طبیعت نیک آدمی برگرداند و تمدن را مایهٔ آلودگی این سرشت نیک و مایهٔ مفاسد اخلاقی خواند. البته او پیشنهاد نکرد که به طبیعت بازگردیم اما گفت مواظب باشیم که در جنگ با طبیعت همهٔ حدود را زیر پا نگذاریم. گویی در آغاز مدرنیته پایان راه را دیده بود و همو بود که در تفکر کانت اثر گذاشت و شاید توجه به عقل عملی و اخلاق را در او بیشتر برانگیخت. آیا تمدن جدید بر اثر توصیهٔ امثال روسو یا در سیر قهریش موازین اخلاق را رعایت می‌کرده است؟ در اینجا به درستی و دقت نمی‌دانیم مراد از اخلاق چیست. اخلاق در عالم جدید پیروی از ندای باطن است. یونانیان یا فیلسوفان نامدار یونانی اخلاق را راه سعادت و تقرب به خیر اعلی می‌دانستند اما در عالم دین و معرفت، خیر که غایت اخلاق است خداست که با انقطاع از دنیا می‌توان به او نزدیک شد. در عالم جدید قضیه صورت دیگر پیدا کرده است زیرا در این عالم هیچ میزان و مرجعی برای حکم و داوری وجود ندارد و اصل، تسلط آدمی بر طبیعت برای احراز قدرت و بهبود

معاش و رفاه زندگی است. در این جهان دستورالعمل‌هایی که زندگی دنیوی را ناچیز و متاع دنیا را خوار می‌شمارد، نمی‌تواند مقبول باشد مگر آنکه به حکم احترام به فرهنگ‌ها آنها را در کتابهای تاریخ و فلسفه بیاورند. در این جهان طبیعی است که اخلاق یک وجه و صورت دیگر داشته باشد.

در دوره جدید تاریخ غربی، حدود دویست سال صبر و تأمل لازم بوده است تا اخلاق این جهان صورت‌بندی و تدوین شود. صاحب و تدوین‌کننده این اخلاق امانوئل کانت است. قانون اخلاق در نظر کانت در دل ماست و از آنجا بما بانگ می‌زند. آدمی خود منشأ قانون اخلاق است و از این قانون نیز باید پیروی کند. این اخلاق که به یک اعتبار در برابر اخلاق فضایل متقدمان و به اعتبار دیگر در برابر اخلاق مضمونی و مادی قرار دارد، اخلاق صوری است. در این اخلاق از بیرون برای کسی تکلیف معین نمی‌شود یعنی به مردمان نمی‌گویند که چه باید بکنند و چه نباید بکنند بلکه آنها را به رعایت قانون می‌خوانند (یا ملزم می‌دانند). اگر می‌بینید در جهان متجدد اخلاق و حقوق بسیار به هم نزدیک شده و به هم پیوسته است و جهش همین صوری بودن اخلاق است. وقتی کانت در کتاب مهم خود نقد عقل محض، به فاهمه و مقام صورت بخشی آن پرداخت زمینه نقد اخلاق و بحث در عقل عملی را فراهم کرده بود. البته این قضیه تاکنون کمتر مطرح شده و تا آنجا که من می‌دانم مورد بحث قرار نگرفته است. تا این زمان که بیش از دویست سال از تألیف این کتاب می‌گذرد هنوز ما

در نسبت و ارتباط آنها به نظر روشنی نرسیده‌ایم و احیاناً می‌پنداریم که این دو با هم ربطی ندارند و سلیقه و ذوق شخصی و فطرت پاک کانت او را به تألیف کتاب مهم و بی‌نظیری در تاریخ تفکر جدید غرب برانگیخته است. اما نقد فاهمه و نقد عقل عملی در تفکر کانت دو نظر به هم پیوسته‌اند تا آنجا که می‌توان گفت کار عقل نظری و علم بدون این اخلاق صوری پیش نمی‌رفت یعنی بشر جدید که بنیاد کردن علم تکنولوژیک را به عهده گرفته بود و از تاریخ تجدد با پیروی از اخلاق صوری به صورتی که کانت آن را پیش آورده بود متحقق می‌شد.

وقتی می‌گویند غرب اخلاق ندارد این حکم موجب تعجب کسانی می‌شود و جمعی نیز آن را بدون تأمل و با استناد به بعضی لاابالیگری‌ها که دیده و شنیده‌اند می‌پذیرند. مسلم است که غرب متجدد به اخلاق فضایل چندان واقعی نمی‌گذارد و جز در تاریخ فلسفه و اخلاق از آن حرفی نمی‌زند هرچند که در عمل رسوم اخلاقی موروثی و قواعد اخلاق صوری را کم و بیش رعایت کرده و تا این اواخر که تزلزل در شئون تاریخ غربی پدیدار نشده بود خود را به رعایت آن ملزم می‌دانسته است. هنوز هم رعایت قانون و درستکاری و راستگویی و امانت‌داری در جهان توسعه یافته غربی از همه جای جهان بیشتر است.

نکته دیگری که باید به آن توجه کرد این است که اخلاق صوری چون مضمون و ماده معین ندارد بیشتر سلبی و منفی است. کانت هم در مثالهایی که از امر اخلاقی می‌زد غالباً احکام منفی و سلبی را در

پیشرفت و اخلاق ۲۰۱

نظر داشت مثل اینکه دروغ نباید گفت. در توضیح اینکه نقدهای کانت به هم بسته‌اند و نظر اخلاقی فیلسوف با نظرش در باب علم تناسب دارد باید کتابها نوشت. در اینجا همینقدر اشاره می‌شود که غرب جهان علم و تکنولوژی و سیاست بوروکراتیک است و بسط و پیشرفت این هر دو مستلزم رعایت قواعد روش علم و دقایق تکنولوژی و اعمال قدرت سیاست است که البته اینها اخلاق نیست اما رعایت درست این قواعد نوعی اخلاق را ایجاد می‌کند. اگر علم و اقتصاد و سیاست باید پیشرفت کند همه کسانی که در کار علم و اقتصاد و سیاستند نه فقط باید قوانین و قواعد کار خود را رعایت کنند بلکه از اهمال و سهل‌انگاری و رفع تکلیف و به طریق اولی از دروغ و تقلب و اختلاس و ارتشاء باید بپرهیزند.

غرب جدید از اخلاق فضیلت کمتر گفته اما در رعایت اخلاق صوری و ادای تکلیفی که فرد در حین عمل آن را احساس می‌کند و موظف به ادای آن است، از جهان در حال توسعه همیشه پیش بوده است. این جهان هم اگر طالب پیشرفت است باید قواعد اخلاق صوری (اخلاق سلبی) را رعایت کند. ممکن است بگویند ما که به خزانه معارف دینی و عرفانی و اخلاقی می‌توانیم راه داشته باشیم چرا باید در اخلاق هم از غرب پیروی کنیم. آنچه گفته شد دستورالعمل پیروی از غرب نیست بلکه راهی به درک یکی از شرایط پیشرفت غرب و شاید شرط و مقدمه رسیدن به اخلاق والایی است که به آن اشاره کردند. اگر هرکس در هر جا مایل به پیشرفت علمی –

تکنیکی باشد باید این اخلاق صوری را رعایت کند. در این صورت تکلیف اخلاق ایجابی و مضمونی چه می‌شود و آیا یک نظام و جامعه دینی می‌تواند به صرف اخلاق صوری اکتفا کند؟ جامعه دینی مرجع و میزان اخلاق و قواعد خاص دارد که باید آنها را مراعات کند آن قواعد شاید متمم اخلاق صوری نباشد اما به هر حال مخالف و منافی با آن نیست. حتی جامعه دینی هم اگر گرفتار دروغ و ریا و ظاهرسازی و خودبینی و خودپرستی و فساد شده باشد ابتدا باید سهل‌انگاری‌ها و نادرستی‌ها و ناروایی‌ها و فسادها را علاج کند و سپس اگر بتواند رسوم و قواعد اخلاقی ایجابی و فضائل را برقرار کند. مشکلی که در عمل پیش آمده است به تفکیک میان این دو باز می‌گردد. جهانی که اصل را بر پیشرفت نمی‌گذارد یا پیشرفت را به حوزه‌هایی محدود می‌کند چه بسا که لازم نداند چنانکه باید به اخلاق صوری اعتنا کند و چنانکه دیده‌ایم گاهی از عهده رعایت آن بر نمی‌آید.

من در جوانی کتاب حاجی بابای اصفهانی نوشته جیمز موریه و «خلفیات ما ایرانیان» اثر محمد علی جمال‌زاده را که در آنها ایرانیان به ریاکاری و دروغ‌گویی و پیمان‌شکنی و نادرستی و تقلب و بی‌پروایی به اصول و قواعد اخلاق منسوب و متصف شده‌اند نقد کرده‌ام و چگونه یک ایرانی می‌تواند بپذیرد که ایرانی همواره اهل دروغ و بهتان و تزویر و ریا و سالوس و ... بوده است اما چه کنیم که اینها کم و بیش همیشه بوده و اکنون هم هست و شاید شدت و رواج بیشتر یافته باشد تا جایی که احیاناً زشتی آن هم به چشم نمی‌آید و مگر نه اینکه

پیشرفت و اخلاق ۲۰۳

اکنون سخن دروغ و بهتان و اهانت را آسان و بی پروا به زبان می آورند و حتی در زبان بعضی مدعیان تقوی، پرداختن به اینها حکم ادای وظیفه پیدا کرده و نام و عنوان اخلاقی به خود گرفته است. در شرایطی که مقصود و توقع این بوده است که جامعه، اخلاقی و اخلاقی تر شود و چنین نشده است. مانع و مشکل را در کجا باید دید؟! توقع شنیدن سخن راست و راستی و درستی در جامعه دینی اولین و موجه ترین توقع است. یعنی سیاست دینی قبل از هر چیز و هر کار باید روابط میان مردمان و نظام اجتماعی و اداری و سیاسی را بر اساس عدل و راستی و درستی و حق بینی و حقوقی و رعایت حقوق مردمان و خیر و مصلحت عموم مردم قرار دهد ولی ظاهراً مانع یا موانعی هست که نمی گذارد این مهم صورت گیرد و متأسفانه تقوی و فضیلت به حرف و لفظ تحویل می شود. ما هم کمتر می اندیشیم که سر قضیه را در یابیم و معمولاً اشخاص و گروهها را مسؤول و مقصر می شناسیم و چگونه اشخاص و گروهها را مقصر ندانیم که هر روز در هر جا می بینیم که از آنها دروغ و ناروا و خلافی سر می زند و در کار اداره امور بی خردی امری تقریباً همه جایی شده است. اگر می شد شخص یا گروه دروغگو و خلافکار برود و جایش را راستگویان و درستکاران بگیرند مشکلی نبود ولی درد این است که اگر معترضان به ناراستی و خلافکاری نیز به جای خلافکاران بنشینند بیم آن است که خود مرتکب خلاف شوند و نادرست از آب در آیند. در این موارد کسی یا گروهی را مقصر اصلی نمی توان دانست چنانکه

سختگیری و اعمال مجازاتهای شدید هم درمان درد نیست و شاید گاهی عین درد باشد. پیداست که قاضی هر حکمی را که درست می‌داند صادر می‌کند زیرا او باید به وظیفه قضای خود عمل کند اما اگر می‌پندارد که با تشدید مجازات کاری اخلاقی انجام می‌دهد و از شیوع و انتشار مفاسد جلوگیری می‌کند باید در این پندار تأمل کند.

اهل دین و دینداران حقیقی می‌خواهند اخلاق ایجابی برقرار شود، یعنی مردمان اهل فضائل و ملکات اخلاقی باشند و این خواست خود یک فضیلت است اما باید دید که چرا در این فضیلت دوستی بعضی فضیلت‌ها قائم مقام همه فضیلت‌ها می‌شوند و بعضی دیگر به کلی از یاد می‌روند. وقتی فساد و دروغ و تهمت و افترا دلی را به درد نمی‌آورد چگونه یک ترک اولی یا تخلف و گناه کمتر بزرگ مایه آزرده‌ای خاطر و حتی غیرقابل تحمل می‌شود. وانگهی آیا فکر کرده‌ایم که تقاضای رعایت بعضی قواعد و رعایت نکردن بعضی دیگر با مقتضای توسعه و پیشرفت علمی - تکنیکی و اقتصادی چه مناسبت دارد و آیا موجب سستی قدمها در راه توسعه نمی‌شود و مگر کسانی نمی‌گویند که سنت مانع سیر در راه تجدد بوده است. به بیان ساده‌تر مردمی که پروا و وسواس رعایت دقیق همه قواعد و اصول اخلاق در همه جا و همه چیز دارند طبیعی است که در اقدام به هر کاری جانب احتیاط را نگاه دارند و گزینشی عمل کنند. اما گزینشی عمل کردن نظم پیشرفت را مختل می‌کند. وقتی یک سیاست در راه پیشرفت وارد می‌شود باید بپذیرد که برنامه پیشرفت یک برنامه جامع

پیشرفت و اخلاق ۲۰۵

است. در این برنامه بیشتر باید به علم و تکنولوژی جامع و نظم تولید و مصرف توجه کرد. در غیر این صورت مثلاً وضعی پیش می‌آید که در آن نخست وزیر پاکستان با لحن شکوه و نگرانی می‌گوید: ما بمب اتمی داریم اما برق نداریم.

در یک نظام جامع اخلاق هم باید وجود داشته باشد. اخلاقی هم که رعایتش ضرورت دارد و این رعایت را همه اهل اخلاق و دین هم تأیید می‌کنند راستی و درستی و محکم کاری و دقت در قول و فعل است. وقتی قول و فعل رایج به پیشرفت و کیفیت حصول آن دچار خلل و تزلزل و سستی باشد طبیعی است که اخلاق متناسب با آن هم رعایت نمی‌شود. در سیر پیشرفت علم و تکنولوژی امانت داری و درستکاری و دقت چیزهایی نیستند که از خارج بر علم و تکنولوژی و اقتصاد و تولید و مصرف افزوده و عارض شده باشند بلکه درستی و دقت جزئی یا وجهی از علم تکنولوژیک است. یکی از صاحب‌نظران ما می‌گفت تکنیک و اتقان در زبان یونانی و عربی از یک ریشه‌اند یا ریشه مشترک دارند. من در اتمولوژی (شناخت ریشه الفاظ و کلمات) دستی ندارم و در باب الفاظ تکنیک و اتقان چیزی نمی‌گویم اما می‌دانم که تکنیک بدون اتقان نمی‌شود و اتقان شأنی از تکنیک است که ممکن است با اخلاق پیوند بخورد. مقصود این نیست که با بسط تکنولوژی به صورتی که تا کنون بوده و هست جهان پر از اخلاق می‌شود. ما نمی‌دانیم جهان کنونی که تکنیک آن را راه می‌برد به کجا می‌رود و چه نسبتی با اخلاق دارد. آنچه در این نوشته منظور نظر

است بیان لزوم رعایت قواعد بازی و لوازم و شرایط اخلاقی بسط
تجدد و مخصوصاً تجددمآبی است.

درست است که جهان متجدد هیچ مرجع اخلاقی و میزانی برای
حکم ندارد اما همین جهان با سکولاریسمش از رسوم اخلاقی پیروی
کرده و در عالم نظر هم اخلاقی مثل اخلاق کانت دارد که نمی‌توان آن
را در بحث و نظر تحسین نکرد. پدید آمدن اخلاق کانت را نباید یک
امر اتفاقی در تاریخ تفکر غربی دانست. اخلاق کانت مؤسس بر نفی
مرجع اخلاقی بیرون از وجود آدمی و اخلاق ناظر به قدرت و آزادی
است. این اخلاق، اخلاق جهان تکنیک در دوران تعادل نسبی آن
است اما وقتی تجدد از تعادل خارج شود یا سستی در ارکان و اصول
آن راه یابد رعایت اخلاق صوری کانت که دشوار بود، دشوارتر
می‌شود. پس تکلیف چیست؟ آیا رعایت قواعد اخلاقی را در راه
پیشرفت کنار باید گذاشت؟ نه، کنار نباید گذاشت بلکه باید با تذکر به
دشواری‌هایی که دارد سعی کرد تا به تدریج با کنار آمدن آگاهانه با
نظم علم و تکنولوژی قواعد اخلاق پیشرفت را نیز در تناسب با آن
رعایت کرد. شاید توجه بیشتر به تفاوت میان دو اخلاق قدری به ما
کمک کند که مشکلات و امکانهای جمع میان دو اخلاق را دریابیم.
دستورهای اخلاقی کانت در ظاهر و در عمل با احکام اخلاقی قدیم
تفاوت ندارد الا اینکه احکام اخلاقی قدیم قبل از عمل قرار دارد و از
بیرون به شخص فرمان داده می‌شود. آزادی در اخلاق کانت در حین
عمل و با عمل و فعل قرین است و حکم اخلاقی منشأ بیرونی ندارد.

پیشرفت و اخلاق ۲۰۷

اخلاق کانت به ماده و مضمون کار و عمل نیز نمی‌پردازد بلکه می‌گوید کار را درست باید انجام داد. اما اخلاق فضیلت در باب کار و عمل حکم می‌کند و شاید بعضی افعال و اعمال را تأیید و تصویب نکند. اخلاق صوری هیچ مانعی در راه پیشرفت ایجاد نمی‌کند اما اخلاق فضیلت باید کارها و افعال را بر حسب موازین اخلاق طبقه‌بندی کند و بعضی را ممنوع و بعضی دیگر را مجاز و روا و ضروری بداند این اخلاق وقتی راهنمای برنامه پیشرفت باشد یا باید نظم دیگری مقرر کند که معلوم نیست تا چه اندازه با برنامه پیشرفت تناسب و سازگاری دارد و یا با مسامحه و سهل‌گیری بگذارد که پیشرفت سیر طبیعی داشته باشد. در هیچیک از این دو صورت شاید نه حق اخلاق ادا شود و نه پیشرفت چنانکه باید صورت گیرد، ظاهراً در نسبت میان اخلاق و پیشرفت مشکلی وجود دارد که باید در آن تأمل کرد.

پس یک بار دیگر مطلب را مرور کنیم؛ چه نسبتی میان اخلاق و پیشرفت وجود دارد؟ در لفظ پیشرفت فحوای اخلاقی بودن را می‌توان حس کرد یا لااقل ما که در دهه‌های اخیر ارزشی بودن را به معنی اخلاقی بودن به زبان می‌آوریم می‌توانیم پیشرفت را که ارزشش مسلم است اخلاقی بدانیم (من اینجا اکنون درباره یکی بودن ارزش و اخلاق نمی‌توانم چیزی بگویم و به این اشاره اکتفا می‌کنم که به نظر بعضی صاحب‌نظران تحویل اخلاق به ارزش شاید وجهی از وداع بی‌افسوس و نگرانی با اخلاق باشد). وقتی به تاریخ پیشرفت و به

خصوص به اصل و آغاز آن نظر می‌کنیم چیزی از اخلاق در آن نمایان نیست زیرا پیشرفت با قرار گرفتن آدمی در برابر طبیعت آغاز شده است؛ تا وقتی که میان آدمی و طبیعت قهر و تعارض حاکم نبود هر کمالی حاصل می‌شد بر وفق طبیعت و نظام جهان بود. در دوره جدید بشر می‌بایست نقش خود را بر طبیعت بزند و کمال و تکامل هم به قدرت و اثر علم و عمل او باز می‌گشت گویی اندیشه تکامل و پیشرفت با تصور قدرت بشر تناظر و حتی تلازم داشت اما آیا این ضرورت تا چه اندازه با اخلاق مناسبت داشت.

روسو چنانکه گفته شد فکر می‌کرد که تمدن و پیشرفت تاریخی ضایع‌کننده اخلاق است و مقابله با طبیعت و تصرف در آن را باعث فاسد شدن اخلاق مردمان می‌دانست. اما اگر پیشرفت یک جریان طبیعی باشد و اختیار و قدرت بشر در آن دخالت نکند با اخلاق و بی‌اخلاقی کاری ندارد. مگر آنکه تکامل و تطور را چندان عام بدانند که بگویند اخلاق هم معروض تکامل است و بتدریج پیشرفت می‌کند که این سخن را حتی کسانی که به نظریه تکامل عام قائلند اظهار نکرده‌اند. پس بحث را به همان تقابل و مقابله میان طبیعت و فرهنگ بازگردانیم. این تقابل از آغاز عصر جدید به عنوان یک اصل پذیرفته شده است متهمی کسانی مثل روسو و کانت و حتی هیوم ملتفت شده‌اند که این نزاع را باید به نحوی سامان داد و پیش برد که جانب طبیعت به کلی فرو گذاشته نشود. کانت در تفکر خود حدود قدرت بشر و امکان تصرف و شرایط عمل انسانی را معین کرد. امروز در

پیشرفت و اخلاق ۲۰۹

کشور ما وقتی بحث از علوم انسانی پیش می‌آید کسانی از لزوم تعریف انسان و بیان ماهیت آن می‌گویند. این سخن از جهتی درست است چنانکه کانت در قرن هیجدهم با تعریف بشر جدید و تعیین حدود قدرت و اختیار او تکلیف جهان متجدد را معین کرد. او سه پرسش پیش آورد و با طرح این سه پرسش و پاسخ‌هایی که به آن داد چشم‌انداز آینده تاریخ غربی را تصویر کرد.

سه پرسش عبارت بود از: ۱. ما چه می‌توانیم بدانیم؟ ۲. چه باید بکنیم؟ و بالاخره ۳. چه امیدی می‌توانیم داشته باشیم؟

ما معلمان فلسفه که در سیر تدریس به درس کانت می‌رسیم این سه پرسش را نه فقط در درس و مدرسه بلکه در فلسفه هم جدا و مستقل از یکدیگر تلقی می‌کنیم و احياناً می‌پنداریم که اینها چنانکه باید با هم نسبتی ندارند حتی ممکن است گمان کنیم که فیلسوف در پاسخی که به پرسش دوم داده عذر مطالبی را خواسته است که در کتاب اول خود آورده و مورد اعتراض قرار گرفته بود. در اینکه او عالم علم را از عالم اخلاق جدا دانسته و هنر را امری ورای علم و اخلاق می‌دانسته است بحث نمی‌کنیم اما وقتی به نسبت میان این سه پرسش یا سه ساحت علم و اخلاق و هنر می‌اندیشیم می‌توانیم خود را در برابر یک وحدت و تمامیت بباییم.

تاریخ غربی بدون علم و تکنولوژی جدید قوام نمی‌یافت اما علم و تکنولوژی نیز یکی از شئون یا ساحت‌های تاریخ غربی است که با سیاست و اخلاق صوری جدید می‌توانست بسط یابد. این تاریخ که با

تلقی تازه از درک و عقل در مقابل درک و عقل و اخلاق عالم قدیم آغاز شد بی نیاز از اخلاق نبود. دکارت و اخلاف او در سودای تأسیس این اخلاق بودند اما به این مهم به صورت یک نظام اخلاقی دست نیافتند، گویی مقدر بود که اخلاق جهان جدید درست در آغاز تاریخ منورالفکری در تفکر کانت بنیان گذاشته شود. چه چیز نظر کانت درباره علم و اخلاق و هنر را به جهان جدید متعلق و منسوب می‌کند و چرا می‌گوییم اینها متعلق به عالم جدیدند؟ هر جهانی اصل یا اصول وحدت بخش خاص خود دارد از جمله اصول وحدت بخش جهان متجدد اصل بازگشت همه چیز به وجود بشر است به عبارت دیگر در جهان جدید بشر دایره‌مدار همه چیز است و او عقلی دارد که از آن خود اوست.

عقل در فلسفه جدید دیگر پیوندی با آسمان ندارد. این عقل در یک جلوه‌اش ما را به دانش می‌رساند و با جلوه دیگر به ما می‌گوید که چه باید بکنیم. علم و اخلاق و هنر جهان جدید با این استقلال قوام یافته است. پس نباید گفت که غرب اخلاق ندارد و باید بر علم و تکنولوژی غربی اخلاق را افزود تا کمال حاصل آید. اخلاقی که معمولاً ما پیشنهاد می‌کنیم و می‌خواهیم به عالم علم و تکنولوژی افزوده شود اخلاق فضائل است، تجدد به این اخلاق کاری نداشته است و ندارد. ما نیز از اخلاق آزادی و تکلیف بی خبر نبوده‌ایم و نیستیم اما اخلاق تکلیف و آزادی در تاریخ ما اخلاق شرعی و دینی است و این اخلاق از بیرون و از غیب به جهان ما و به طور کلی به عالم

پیشرفت و اخلاق ۲۱۱

شهادت آمده است. یعنی منشأ آسمانی و الهی دارد و حال آنکه اخلاق عالم جدید از باطن انسان بر می آید. بر حسب این اخلاق در هنگام فعل، ندایی از درون به ما می گوید که چه بکنیم و چه نکنیم. جامعه جدید در تاریخ سازمان یافتنش به این اخلاق نیاز داشت و با این اخلاق پیشرفت کرد. اندیشه مهمی که در قرن هیجدهم پیش آمد این بود که پیشرفت همه مسائل را حل می کند صاحبان اوتوپی که در طرح های رؤیایی خود آخرین مرحله پیشرفت را تصویر کرده اند در طرح رؤیایی مدینه و کشور و حکومت خود هیچ مسئله ای نداشتند و به اخلاق هم نمی اندیشیدند اوتوپی ها صورتی از تاریخ تجدد بودند که همه تعارض ها در آن رفع شده بود. اوتوپی زمان و تاریخ نداشت اما مردمی که در تاریخ به سر می بردند باید با تعارض های آن که به مناسبت در زمانی و جایی ظاهر می شوند مواجه شوند. تاریخ تعارض هایی دارد که بالاخره در جایی آشکار می شود. تاریخ تجدد هم از ابتدا پر از تعارض بوده و این تعارض ها که اکنون بسیار آشکار و آشکارتر شده است، در آغاز دوران منورالفکری هم کاملاً پنهان نبود. روسو می گفت تمدن (و پیشرفت علمی - تکنیکی) آدمیان را آلوده می کند و آنها را به فساد می کشاند ولی قدرت اصل و اندیشه پیشرفت چندان بود که این قبیل تذکرها نمی توانست آن را بی اعتبار کند. کانت هم که مخصوصاً در اخلاق نظری تحت تأثیر روسو بود از عقل و علم دوران ساز نمی توانست چشم بردارد هرچند که تذکرها و اندازهای روسو را بی وجه نمی دانست. کار مهمی که در این وضع

می‌بایست بکند توجیه پیشرفت نبود زیرا اصل پیشرفت به توجیه نیاز نداشت، او می‌بایست ضرورت پیشرفت را با قدرت و اختیار و آزادی جمع کند. ضرورتی که کانت در نقد اول (نقد خرد محض) اثبات کرده بود با هر اخلاقی جمع نمی‌شد. بنیانگذاران علم هم در بیان مبادی و روش علم بر استقلال آن و بی‌نیازیش از هر قاعده و دستور بیرونی تأکید کرده بودند. این یک امر اتفاقی نبود که در فلسفه جدید تا اواخر قرن نوزدهم منطق و اخلاق در حاشیه قرار گرفتند. این که در طی دوست سال در تاریخ جدید غربی به اخلاق یونانی و قرون وسطایی بی‌اعتنایی شده است ربطی به روان‌شناسی اشخاص و مخالفشان با فضایل اخلاقی ندارد.

تمدن جدید را اشخاص با هوس خود نساخته و راه نبرده‌اند بلکه تحولی در وجود بشر پدید آمده بود که او می‌توانست در راه اثبات و تحکیم قدرت خود بر طبیعت و موجودات بکوشد و از زندگی و جهان متمتع شود در این تحول فضایل چهارگانه یونانی یعنی حکمت و شجاعت و خویشتن‌داری و عدالت جایی نمی‌توانست داشته باشد. وقتی یک دوران تاریخی پایان می‌یابد و دوران دیگر می‌آید. آینده گذشته را نابود نمی‌کند بلکه بعضی رسوم آن را کنار می‌گذارد یا به ماده‌ای برای صورت جدید مبدل می‌کند و صورت و نظم دیگری پیش می‌آورد چنانکه تجدد با اینکه علمی تازه پیش آورد به صراحت صورت علم قدیم را نفی نکرد چنانکه هنوز هم حتی بعضی از اهل فلسفه نمی‌دانند یا نمی‌خواهند بپذیرند که در فلسفه جدید، علم

پیشرفت و اخلاق ۲۱۳

مطابق با واقع مطرح نیست پس به طریق اولی این قضیه هم به آسانی فهم نمی شود که اگر علم، علم مطابق با موجودات بود این علم ما را قادر و حتی مجاز به تصرف نمی کرد و اگر پیشرفتی هم در علم حاصل می شد پیشرفت در عمق علم بوده نه در سطح آن. اخلاق قدیم هم به صراحت نفی نشد چنانکه فی المثل عالم جدید از عدالت اعراض نکرد اما عدالت را هماهنگی با نظم جهان چنانکه هست و همه چیزش در جای خود قرار دارد ندانست.

بنیانگذاران جهان جدید به جای اینکه با اخلاق کلاسیک مخالفت کنند آن را کنار گذاشتند زیرا آن را نه با ضرورت علم سازگار می دیدند و نه برای کسب قدرت و تحصیل آزادی های سیاسی به دردشان می خورد. سکولاریسم به صورتی که امروز می شناسیم و در آن بحث می کنیم همینجا پدید آمد. در دوره جدید اخلاق فضیلت و حتی منطق ارسطویی کنار گذاشته شد ولی به هر حال تاریخ جدید و تجدد نمی توانست بی اخلاق باشد. برای ما بسیار دشوار است که در باب ضرورت علم و تکنولوژی بیندیشیم و ببینیم در عالم ضرورت علم اخلاق چه وضع و صورتی پیدا می کند به خصوص که این ضرورت ناظر به قدرت انسان است نه اینکه ضرورت طبیعی محض باشد. به عبارت دیگر آدمی با کشف خود به عنوان سوژه با طرح علم جدید، طرح پیشرفت را بنیاد گذاشته است. یعنی اصلاً پیشرفت متعلق به علم و جهان علم جدید یعنی علمی است که آدمی صورت بخش آن است. ضرورت غالب بر علم هم نه ضرورت طبیعی

بلکه ضرورت برآمده از نظام فاهمه ماست. نظر شایع در باب تحول و تطور (به تعبیر همگانی تکامل) که به صورت عقیده و اعتقاد درآمده است با آنچه گفته شد تفاوت دارد. نظر شایع این است که تطور امر طبیعی است و پیشرفت تاریخی هم گرده‌برداری شده از روی آن است، این نظر یا اعتقاد هیچ بنیادی ندارد.

طرح ترانسفورمیسم لامارک و داروین هم در زمینه اندیشه پیشرفت تاریخی عصر منورالفکری روئیده است. من در مقامی نیستم که درباره نظریه تطور موجودات و اصل و انواع چون و چرا کنم اما اینقدر می‌توانم بگویم که اولاً طرح پیشرفت تاریخی در زمان مقدم بر ترانسفورمیسم است، ثانیاً در ترانسفورمیسم هم انسان غایت تطور است (در تفکر جدید غربی از غایت بحث نمی‌شود اما در جهان بینی و در عمل آدمی دانسته و ندانسته همواره غایتی موجود و مضمحل است) و اگر روا باشد لفظ کمال و تکامل به کار رود (که دانشمندان از گفتن آن پرهیز دارند) خط سیر تکامل موجودات به انسان رسیده است و ثالثاً کسانی که داروینیسم را بر جامعه و تاریخ اطلاق کرده‌اند به دشواری می‌توانند بگویند که در طی تاریخ، اخلاق پیشرفت کرده و انسان کریم‌تر و صبورتر و خویشتندارتر و با انصاف‌تر و مهربان‌تر و بخشنده‌تر و حق‌جوتر شده است، اگر هم کسی بگوید باید به آنچه روسو و بسیاری دیگر از صاحب‌نظران در باب اخلاق و معرفت و دوستی در جامعه جدید گفته‌اند بیندیشد و به آنها پاسخ بدهد.

پیش از این به پیشرفت عقل اشاره کردیم و مگر نه اینکه بعضی از

فیلسوفان به پیشرفت عقل نظر داشته‌اند اما قضیه چندان دشوار بوده است که کسی در تفصیل آن اهتمام نکرده است. اثبات اینکه عقل در تاریخ پیشرفت کرده است به همان اندازه دشوار است که کسی بخواهد ثابت کند تاریخ بشر تاریخ سیر به سوی حماقت است. البته کسی که علم را تحقق عقل یا عقل جدید می‌داند می‌تواند از پیشرفت علم بگوید اما اثبات پیشرفت علم از آن جهت ممکن و عملی است که آن را می‌توان اندازه‌گیری کرد. علم با تکنولوژی پیشرفت می‌کند و ما این پیشرفت را در زندگی خود به چشم می‌بینیم؛ اما اگر بگوئیم عقل پیشرفت کرده است باید فکر کنیم که آیا عقلی که در این دوران ظهور کرده است با عقل عالم قرون وسطی و دوره یونانی یکی است و اگر تفاوت دارد تفاوت در چیست و هر یک از این عقل‌ها با پیشرفت چه نسبت دارند. در اینکه عقل جدید دکارتی - کانتی عقل پیشرفت است چون و چرا نمی‌کنیم زیرا در دوران این عقل پیشرفت را در علم و تکنولوژی دیده‌ایم آیا همراهی عقل با پیشرفت علم را می‌توان پیشرفت عقل دانست؟ توجه کنیم که عقل صرفاً در علم و تکنولوژی ظاهر نشده بلکه در همه شئون جهان جدید و در امور دیگر زندگی و کار و رفتار مردمان نیز دخیل بوده است و مگر ممکن است عقلی که علم و تکنولوژی را راه برده اثری در اخلاق و سیاست نداشته باشد. چنانکه پیش از این هم اشاره شد معلمان و مدرسان فلسفه در ادای وظیفه آموزش خود وقتی مثلاً فلسفه کانت را تدریس می‌کنند غالباً به سه اثر مهم او نظر دارند و بسته به اینکه تا چه اندازه از فلسفه

کانت اطلاع داشته باشند در مضامین آن سه اثر درنگ می‌کنند اگر اطلاعاتشان اندک باشد به بیان خلاصه‌ای از نقد اول و اشاره‌ای به نقد دوم اکتفا می‌کنند، اما آنها که بیشتر اطلاع دارند به نقد سوم و اتصال و ارتباط میان این سه نقد می‌پردازند. یک نظر این است که علم و اخلاق و هنر به هم ربطی ندارند و سه امر مستقل از یکدیگرند. این نظر به یک اعتبار درست است و مگر کسی هست که بگوید مثلاً از علم به هنر و از هنر به اخلاق می‌توان رسید. ولی با این حکم درست، هیچ مسئله‌ای حل نمی‌شود و آن را پاسخ پرسش فلسفه نمی‌توان دانست. در مورد کانت مسئله این نیست که آیا نقد سومش بر نقد دوم مبتنی است و نقد دوم بر نقد اول بنا شده است یا در این نوشته فیلسوف به بحث از سه یا چهار مطلب مستقل پرداخته است. وقتی فلسفه را با عقل همگانی فرا می‌گیریم نظر وجود بین کلی‌یاب نداریم و اگر در نسبت چیزها وارد شویم از نسبت بیشتر نسبت مفهومی و لفظی می‌فهمیم. گاهی هم نسبت را صرف تأثیر و تأثر اشیاء بر یکدیگر و از یکدیگر می‌دانیم. این فهم، بر اصل موجودبینی و مستقل انگاشتن ماهیات از یکدیگر مبتنی است.

اگر فیلسوفان ما با اصالت ماهیت مخالف بودند به نظر می‌رسید که در نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت سوء تفاهمی پیش آمده است. اگر اصالت وجودی‌ها با اصالت ماهیت مخالف بودند وجهش این بود که این رأی را فلسفی نمی‌دانستند و البته حق داشتند زیرا اگر اصالت ماهیت به معنی استقلال وجودی ماهیت باشد فلسفه بی

پیشرفت و اخلاق ۲۱۷

وجه می شود. اینکه گاهی ابن سینا و سهروردی را قائل به اصالت ماهیت دانسته اند یک نظر اجمالی تحقیق نشده است. میرداماد استرآبادی اولین فیلسوفی است که خود را اصالت ماهیتی دانسته است اما او و اسلافش جلال الدین دوانی و شهاب الدین سهروردی به استقلال وجودی ماهیات قائل نبودند بلکه مثلاً دوانی چون جز حق وجودی نمی شناخت به اشیاء در تعلقشان به وجود نام و عنوان ماهیت می داد یعنی مراد از اصالت ماهیت اثبات نیستی موجودات و ربطشان به وجود بود. در نظر اصالت وجودیها نیز غرض همین نفی استقلال وجودی ماهیات بوده است با این تفاوت که وجود را در موجودات می دیده اند. در این بحث بسیار دشوار متأسفانه فیلسوفان مسئله را به درستی طرح نکرده و قبل از روشن کردن محل نزاع قضیه را با تحکم، تمام شده دانسته اند: ان الوجود عندنا اصیل / دلیل من خالفنا علیل. فیلسوف وجود بین نظر به جمع دارد و نه به مجموع. او اشیاء را در سایه وحدت درک می کند، فلسفه و علم و اخلاق و هنر هم در هر جهانی به نحو خاص ظهور می کنند و قوام می یابند و درک می شوند.

طرحی که کانت در نقد اول از علم در می اندازد به جهان جدید و بشر متجدد تعلق دارد. این جهان در وحدت خود اخلاق و هنری دارد که با علم متناسب است نه اینکه مثلاً یکی از دیگری ناشی و نتیجه شده باشد یا بر آن اثر بگذارد. ضرورت و آزادی ظاهراً با هم جمع نمی شوند اما این منع اجتماع دو ضد، قانون مفاهیم است و نه قانون

تاریخ. تاریخ صحنه تعارض هاست یعنی اگر تاریخ از وحدت آغاز می‌شود چیزی نمی‌گذرد که تعارض‌هایش به تدریج آشکار و آشکارتر می‌شود. فیلسوف در بیان تفکر خود هم از ظهور تعارض‌ها می‌گوید و هم از نیروها و امکانهایی که از شدت یافتن ظهور تعارض‌ها جلوگیری می‌کنند. فیلسوفان بر خلاف ایدئولوگ‌ها کمتر گرفتار وهم فائق آمدن بر تعارض‌ها می‌شوند و بیشتر گزارشگر زمانند چنانکه کانت نشان داده است که در تاریخ، آزادی مبنای ضرورت می‌شود. علم و سیاست با آزادی بنیان‌گذاری می‌شود اما چیزی که بنیاد می‌شود قواعد و ضرورت‌های خاص دارد. علم جدید و پیشرفت آن نیز نیاز به فضای آزادی کانت داشته است. جهان ضرورت علم یعنی ضرورتی که به جهان فی‌نفسه ربطی ندارد با اخلاق یونانی و قرون وسطایی و به طور کلی با علم و عمل آن دو دوران نمی‌توانست مناسبت داشته باشد.

در نقد اول کانت و در بیانی که فیلسوف از قوام علم داشت آدمی موجودی نبود که واقع را درک کند و اگر واقع را درک می‌کرد، قدرت تصرف نداشت. فیلسوفی که واقع و موجود را چنانکه هست درک می‌کند باید حق وجود و علم را رعایت کند و حداقل این است که این علم به عالمش قدرت تصرف نمی‌دهد و اگر بدهد او باید حد ننگه دارد. اما علم کانت علم به موجود فی‌نفسه نیست بلکه علم سازنده و قوام‌بخش است. آدمی در نظر کانت علم را می‌سازد و با این ساختن و با علم ساخته شده است که در جهان می‌توان تصرف کرد. با چنین

علمی نه اخلاق فضیلت ارسطویی می سازد و نه اخلاقی دینی قرون وسطایی که در آن آدمی و زندگی او ناچیز انگاشته شده بود، به کار می آید یعنی این دو اخلاق با عالم تکنیکی جدید مناسبت نداشت. کانت طرح اخلاقی در انداخت که در آن مردمان با آزادی تکلیف خود را در می یافتند. این تکلیف که کانت می گفت با تکلیف اخلاقی در قرون وسطای مسیحی نباید اشتباه شود زیرا تکلیف اخلاق مسیحی از بیرون آمده است اما تکلیف در اخلاق کانت مسبوق به آزادی است و از درون جان آدمی برمی آید. معمولاً به اهمیت این نکته که کانت آزادی را بر تکلیف مقدم دانسته است (و به طریق اولی به اثر آن در دشوار شدن طرح یک نظام اخلاقی) توجه نمی کنند. در علم کلام متقدمان وقتی بحث از اختیار و تکلیف می شد اختیار را بر اساس تکلیف قرار می دادند و اثبات می کردند یعنی می گفتند مکلف بودن ما دلیل آزادیمان است. یعنی اگر آزاد نبودیم ما را مکلف نمی کردند این استدلال، برای اثبات اختیار استدلال خوبی است اما کانت این نسبت را معکوس کرده است. او تکلیف را بر آزادی مبتنی کرده است آن استدلال اول هرچه بود اخلاق را تأیید می کرد اما از عهده تأسیس آن بر نمی آمد و ناظر به تأسیس اخلاق هم نبود.

کانت اخلاق دیگری را بر مبنای آزادی بنا کرد. این که ما چون آزادیم، مکلفیم در عین حال بنیاد کردن اخلاق و بیان اصل اساسی آن است. این حکم از هیچ حکم نظری و قبلی ناشی و نتیجه نشده است اما با اصل حاکم بر نقد اول کانت که همان اصل قدرت تصرف بشر

است مناسب دارد زیرا برای رسیدن به قدرت، آزادی لازم است و قدرت نیز به آزادی نیاز دارد یعنی اگر بشر باید به قدرت برسد و محدودیتهای بسیار را از سر راه بردارد، باید از آزادی و اختیار بهره‌مند باشد و از نیروی تکلیفی برخوردار باشد که او را در درست انجام دادن کارها یاری کند. این اخلاق مناسب دنیای ضرورت‌های علمی – تکنیکی است در این جهان اخلاق فضیلت تا آنجا می‌توانست کارآمد باشد که بعضی عادت‌های اخلاقی موروث را توجیه می‌کرد و به درستی و وظیفه‌شناسی در کار و علم نظر داشت اما چون این اخلاق، اخلاق صوری نیست و متضمن تکالیف معین است و نسبت ما را با جهان و موجودات و مبدأ آنها قبل از فعل و علم بیان می‌کند، اگر می‌خواست اجرا شود شاید نه فقط اصل اشتغال به کار دنیا خلل بر می‌داشت بلکه چون و چرایی در ترتیب و نظام کارها و سازمانها و رفتارها پیش می‌آمد و دستورالعمل‌های شریف اخلاقی اموری زائد بر کار و بار علمی و عمل زندگی تکنیکی تلقی می‌شد. در این وضع این خطر نیز وجود داشت که راستی و درستی در کار و دلبستگی به عهدها و مسؤولیت‌های قرار دادی مهمل گذاشته شود.

اکنون در اینکه با راه یافتن تزلزل در ارکان تجدد، اخلاق کانتی تا چه حد کارساز است و رعایت می‌شود و تاریخ غربی به کجا می‌رود، بحث نمی‌کنیم مهم این است که در اثرگذاری آن دوره دوست ساله تاریخ تجدد به دشواری می‌توانیم شک کنیم. نظر من این است که این اخلاق، اخلاق خاص و مناسب با دنیای متجدد است نه اخلاقی که

اتفاقاً یک فیلسوف آن را طراحی کرده و بر اثر پسندیده آمدن در نظرها، با اهمیت تلقی شده باشد. حتی سختگیری‌های اخلاقی کانت با دقت‌های علم و اتقان‌های تکنیک متناسب است. یکی از تفاوت‌های اساسی جهان متجدد و جهان توسعه نیافته و تجددمآب این است که در تاریخ انتقال علم و تکنولوژی جدید به بیرون از اروپای غربی و آمریکای شمالی، در هیچ جا به فلسفه و هنر و اخلاق جدید توجه نشد یا این توجه کافی نبود و آنان که علم غربی را آموختند و تکنولوژی‌شان را به تفاریق اخذ کردند ندانستند که با جدا شدن علم و تکنولوژی از شرایط و لوازم خاص آن شادابیش از میان می‌رود و پژمردگی طولانی عارضش می‌شود.

هر کشوری که بخواهد پیشرفت کند پیدا است که علم و تکنولوژی را باید فراگیرد اما این فراگیری در صورتی به تأسیس و بنیانگذاری مودّی می‌شود که شرایط روحی و اخلاقی و فضای بالیدن آن هم فراهم باشد چنانکه پیش از این هم اظهار نگرانی شد، از این بیان ممکن است استنباط شود که برای اخذ و اقتباس علم و تکنولوژی باید اخلاق غربی (اخلاق موجود در غرب و رسوم رایج و دایر در آنجا) را پذیرفت. اصلاً بحث در لاابالیگری‌های غربیان در قبال اخلاق دینی و اخلاق فضیلت متقدمان نیست. این لاابالیگری و افراط‌های کنونی آن با اخلاق کانتی و اخلاق علم و کار و عمل هم سازگاری ندارد و شاید نشانه ظهور یک بحران بزرگ در تاریخ غربی باشد. اما به هر حال عالم تجدد و علم و تکنیک و پیشرفت، اقتضا‌های

عملی خاص دارد. این عالم با رعایت قواعد اخلاق صوری می‌تواند قوام و دوام یابد و اگر آن اخلاق رعایت نشود و به جای آن مثلاً اخلاق فضیلت گذاشته شود معلوم نیست که این دو همه جا با هم سازگار باشند زیرا اخلاق فضیلت که کمتر سختگیرانه اما گسترده‌تر و مفصل‌تر است و نظام و مضامین و موازین مدوّن و معلوم دارد و از بیرون بر رفتار و عمل افزوده می‌شود و تأثیر می‌گذارد، هر چند که مخالف کار دنیا و تمتع از آن نیست آن را اصل تلقی نمی‌کند و به این جهت ممکن است در مواجهه با اهتمام به تصرف در دنیا و احراز قدرت استیلا، بی‌اثر و حتی بی‌قدر شود. بیان این ناسازگاری در حقیقت بر این اصل استوار است که مردمان به میل و سلیقه خود نمی‌توانند نظم را منحل کنند و به جای آن نظم دیگری بگذارند مگر آنکه شرایط لازم، موجود و موانع مفقود و منتفی شده باشد. شرط پیشرفت احساس تکلیف و حضور نیروی اخلاق در حین کار و عمل است که اگر این حضور نباشد اجرای دستورالعمل‌ها اعم از اخلاقی و حقوقی ضمانت کافی ندارد و ضمانتهای رسمی و اداری و حکومتی کمتر کارساز است و چه بسا که موجب یا زمینه مفسد بزرگ و بزرگتر می‌شود. اخلاق فضیلت و اخلاق دینی را باید در نسبت با جهان دینی در نظر آورد یعنی با قیام و قوام جهان دینی است که اخلاقی نیز تحقق می‌یابد.

یک‌بار دیگر تأکید می‌شود که هیچ‌یک از اصول و قواعد اخلاق کانت از حیث صورت با قواعد اخلاق اسلامی و مسیحی و یونانی

پیشرفت و اخلاق ۲۲۳

منافات ندارد و همه آنچه کانت در مورد راستی و درستی و عمل بر طبق تکلیف و قانون اخلاق گفته است ممکن است در هر اخلاقی تأیید شود. اگر اختلافی هست در مبادی و مبانی و در جوهر اخلاق است و مهم اینکه اگر باید یک اخلاق تام و تمام حاکم شود - که توقع یا آرزوی بزرگی است - راهش از اخلاق امانت در کار و وفاداری به عهد و درستی در عمل و راست گفتن با خود و با دیگران می‌گذرد و اگر اینها نباشد هرچه از اخلاق و رعایت آن گفته شود اثر ندارد و اگر دارد اثر معکوس است و لااقل اخلاق را به حرف‌های تکراری مبدل می‌کند و مایه بی‌اعتبارشدنش می‌شود. به هر حال پیشرفت شرایطی دارد و هر قوم و مردمی گرچه آزادی‌هایی دارند و پیشرفت را باید در زمینه فرهنگ و تاریخ خود قرار دهند اما راه را بر حسب سلیقه و به حکم میل و هوس نمی‌توانند اختیار کنند. راه پیشرفت ضرورت‌هایی دارد که باید رعایت شود.

فہرست اعلام اشخاص

افضل الملک کرمانی ۷۲، ۷۳	آخوندزادہ ۱۵۲
افلاطون ۱۰، ۱۸، ۲۳، ۳۱، ۳۲، ۴۱،	آقاخان کرمانی (میرزا) ۷۲، ۱۵۲
۶۸، ۶۹، ۸۰، ۱۰۵-۱۱۱، ۱۱۵،	آنسلم ۱۱۴
۱۳۵	آیسخولوس ۱۳۷، ۱۵۴
افلوپین ۷۰	ابن باجہ ۱۱۳
انگلس ۱۹۳، ۱۹۴	ابن خلدون ۱۱۳
اورول ۱۸۹، ۱۹۴	ابن رشد ۱۱۳
اوری پیدس ۱۳۵	ابن سینا ۲۰، ۳۰، ۷۰، ۱۰۴، ۱۱۲،
اوون ۴۰	۱۱۳، ۱۲۰، ۱۴۴، ۱۸۵، ۲۱۷
باقری، عباس ۱۹۲ ح	ابن طفیل ۱۱۳
بلانکی ۴۰	ارسطو ۱۰، ۱۸، ۲۳، ۳۱، ۳۹، ۷۰،
بودلر ۱۴۸	۸۰، ۸۹-۹۲، ۹۵، ۱۰۴-۱۰۶،
بیکن، فرانسیس ۳۲، ۴۰، ۴۱، ۶۳،	۱۰۸-۱۱۰، ۱۳۵، ۱۸۷
۶۶، ۷۵، ۱۰۱، ۱۱۸، ۱۴۰، ۱۹۶	استالین ۱۹۳
پارمنیدس ۱۰۸، ۱۳۵	اسپنسر ۱۵۷
پرودن ۴۰	اسپینوزا ۷۶، ۱۴۷
پرومتہ ۱۵۴	اسکندر مقدونی ۱۰۹
پیرس ۸۰	اسمیت، آدام ۸۱

۲۲۶ فلسفه و آینده‌نگری

سن پیر، آبه دو ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۴	تورن، آلن ۱۴۶
سنت اگوستن ۱۵۵	توماس ۱۱۴
سن سیمون ۶۷	جرجانی، اسمعیل (سید) ۱۴۴
سوفوکل ۱۳۵، ۱۴۲	جفرسون ۸۱
سهروردی، شهاب‌الدین ۹۶، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۸۵، ۲۱۷	جمال‌الدین اسدآبادی (سید) ۷۲، ۱۵۲
شار، رنه ۱۷، ۸۴، ۹۵	جمال زاده، محمدعلی ۲۰۲
شکسپیر ۸۶	جیمز، ویلیام ۸۰
شومپتر ۱۱، ۲۴	حنین بن اسحاق ۱۴۴
صدر شیرازی، ملا ۱۵۳	داروین ۱۵۷، ۱۹۸، ۲۱۴
علی بن عباس اهوازی ۱۴۴	داوینچی، لئوناردو ۱۴۲
غزالی ۷۲	دستن، ژسکار ۹۰
فارابی ۲۰، ۳۱، ۶۸، ۹۱-۸۹، ۱۰۴، ۱۱۱-۱۱۳، ۱۸۵	دکارت ۳۲، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۷۲، ۷۵، ۸۰، ۸۳، ۸۶، ۱۰۳، ۱۰۵
فریدمن ۹، ۲۲	۱۱۷-۱۲۱، ۱۴۰، ۱۵۸، ۲۱۰
فوکویاما ۸۲	دموکریتوس ۱۳۷
قطب‌الدین شیرازی ۱۴۴	دوانی، جلال‌الدین ۲۱۷
کامپانلا ۴۱	رازی، محمدبن زکریا ۷۱، ۱۴۴
کانت، ایمانوئل ۷۵، ۱۰۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۴۱، ۱۴۶-۱۴۸	رورتنی، ریچارد ۷۰، ۷۱، ۷۴، ۷۵، ۸۰، ۸۲، ۱۰۳
۱۵۶-۱۵۸، ۱۹۸-۲۰۱، ۲۰۶ تا ۲۱۲، ۲۱۵-۲۲۳	روسو ۱۳۷، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۴
کنت، اگوست ۶۳، ۶۷، ۱۰۱، ۱۴۱	روویوا، فردریک ۱۹۲ ح
گالیله ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۸۳، ۸۶، ۱۰۳، ۱۰۴	زولا، امیل ۱۹۲-۱۹۴
گزنوفانس ۱۳۶، ۱۵۴	ژیلسون ۱۱۳، ۱۱۴
گوته ۳۲، ۴۱، ۷۷	سارتر، ژان پل ۹۰-۹۲
گودرزی، دکتر ۶۴	سعدی ۳۵، ۹۶، ۱۱۷، ۱۴۲
	سقراط ۳۲، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۰

فهرست اعلام اشخاص / ۲۲۷

میرداماد استرآبادی ۱۸۵، ۲۱۷	لاک، جان ۷۶، ۸۰، ۱۵۷
میناردکینز ۱۱، ۲۴	لامارک ۱۹۸، ۲۱۴
ناصر خسرو قبادیانی ۷۱	لایپنیتز ۷۵
ناظم الدوله ۱۵۲	لوکرمیوس ۱۳۷، ۱۴۱
نصیرالدین طوسی (خواجه) ۱۸۵	لويس، برنارد ۹، ۲۲
نیچه ۱۰، ۱۵، ۲۳، ۶۸	مارکس، کارل ۱۰، ۲۰، ۲۳، ۴۰، ۴۲،
ویرزیل ۱۵۴	۸۱، ۸۲، ۱۳۷، ۱۴۰
ویکو ۱۲، ۱۵۶	مارلو، کریستوفر ۳۱، ۳۲، ۴۱، ۷۷
هابز ۱۲، ۱۵۶، ۱۹۳	ماکس وبر ۷۶
هاکسلی، آلدوس ۱۸۹، ۱۹۴	ماکیاول ۷۶
هانتینگتون ۹، ۲۲	محمی الدین عربی ۱۲۸
هراکلیتوس ۱۳۵	مسیح ۱۳۶
هزیود ۱۳۶، ۱۵۳، ۱۵۴	مظفرالدین شاه ۱۲۲
هگل ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۴۸،	ملاصدرا ۷۹، ۱۸۵
۱۵۶	ملکم خان (میرزا) ۱۵۲
هیدگر، مارتین ۱۶-۱۸، ۲۱، ۲۲، ۸۲،	موتسارت ۱۴۲
۱۲۰	مور، توماس ۴۱، ۱۹۶
هیوم ۲۰۸	موریه، جیمز ۲۰۲
یوآخیم دوفلور ۱۳۸	میتران، فرانسوا ۹۰

فهرست نام‌ها و اصطلاحات خاص

بربر و هلن ۱۰۹، ۱۱۰	ابژکتیویته ۱۴۶
بشر فاوستی ۷۷	اپیکور، اپیکوریان ۱۰۵، ۱۳۷
بشر مداری ۸۱	اتوبی‌ها ۱۸۹-۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۶
بلشویک، بلشویک‌ها ۱۰، ۲۳، ۴۲	۲۱۱
بوروکراتیک، بوروکراسی ۶۸، ۲۰۱	اتیمولوژی ۲۰۵
بیولوژی ۶۶	استالینیسیم ۷۵
پراگماتیسم، پراگماتیست ۶۵، ۸۰	استراتژی ۹، ۲۲
۱۰۲، ۱۰۳	اسکندرانی ۱۸۵
پروگره (بوروغره) ۱۵۲، ۱۵۳	اصالت ماهیت ۲۱۶، ۲۱۷
پست مدرن ۱۵، ۶۷، ۶۸، ۷۸-۸۰	اصالت وجود ۲۱۶، ۲۱۷
۸۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۶۱، ۱۸۹	افکلرونک کانت ۱۵۸
پوزیتیویست، پوزیتیویسم ۶۷، ۸۲	اعلامیه حقوق بشر ۷۷، ۸۱
تجددمآب، تجددمآبی ۷۱، ۹۷	اگزستانس، اگزستانسیالیسم ۹۰
۱۰۶، ۲۲۱	۹۱
ترانسفورمیسم ۲۱۴	انقلاب پرولتری ۱۰، ۲۳
تکنوکرات ۱۴۶	اوتوبی پردازان، اوتوبی نویسان
تکنولوژی، تکنولوژیک ← در اغلب	۱۳۸، ۱۳۹
صفحات	ایدئولوژی ۱۶، ۱۸-۲۲، ۷۶، ۸۱
حوزه فرانکفورت وین ۲۱	۱۰۰، ۱۰۵، ۱۹۱

۲۱۹ فضیلت ارسطویی	۲۱۴ داروینیسیم
۱۹۳ کمونیسیم	۸۴-۸۰، ۷۵، ۷۴، ۷۱ دموکراسی
۱۱۹، ۱۱۷، ۸۱ کوزیتودکارت	۱۲۰ دیالکتیک
۸۲ لیبرال دموکراسی	۱۴۰ دیالکتیک مارکس
۱۸۰ لیبرالیسم	۱۵۸ دیسکور دکارت
۷۳ مابعدالطبیعه	۱۸۰ رادیکالیسم
۱۳۷ ماتریالیسم	۹۶، ۹۲، ۸۵، ۴۲، ۲۳، ۱۰ رنسانس
۲۳، ۲۱، ۱۱ مارکسیسم	۱۹۷، ۱۹۶، ۱۶۸، ۱۱۴، ۹۷
۲۰ متافیزیک	۱۰۹، ۱۰۵ رواقیان
۱۵۹ متجددمآب	سکولار، سکولاریسم،
مدرنیته ← در اغلب صفحه‌ها	سکولاریزاسیون ۱۵۹-۱۶۲،
۹۸، ۹۶، ۹۵، ۱۶ مدرنیزاسیون	۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۱، ۲۰۶
۱۶۱ مدرنیست	۲۱۳
۳۲ مدینه افلاطون	۳۱ سوبژکتیو
۱۵۵ مدینه الهی	۱۳۶ سوشیانت
۱۳۸ مدینه فاضله	۱۱۰، ۲۳، ۱۰ سوفسطاییان
۱۵۵، ۱۳۶ مسیحیان، مسیحیت	۱۰۵ شکاکان
۷۵ نازیسم	۱۹۴، ۱۸۹ ضداوتوپی
۹۶ ناکجاآباد	۲۰۰ علم تکنولوژیک
۱۶۱، ۲۳، ۱۵، ۱۰ نیست انگاری	۲۱۵ عقل دکارتی - کانتی
۷۰ هرمنوتیک	۱۹۱ عصر آهن
۱۱۰، ۱۰۹، ۱۱۰ هلن و بربر	۱۹۲، ۱۹۱ عصر طلایی
۱۸۵ هلنیستیک	فضایل: (نظری، فکری، اخلاقی،
۱۳۶ یهودیان	عملی) ۹۱، ۹۰، ۸۹

فهرست نام کتاب‌ها و نشریه‌ها

شفا (کتاب) ۳۰	آتلاتیس ۳۲
عیون الحکمه ۳۰	آتلاتیس نو ۳۱، ۴۱، ۱۹۶
فاوست ۳۲، ۷۷	آرمان شهر در تاریخ اندیشه غرب
فصوص الحکم ۱۲۸	۱۹۲ ح
فلسفه چیست؟ ۱۲۱	اشارات (کتاب) ۳۰
قانون (کتاب) ۳۰	ایرانیان = پارسیان ۱۳۷، ۱۵۴
قانون اساسی اقتصاد سوسیالیست	بشردوستان ژنده‌پوش ۱۹۴
۱۹۳	پارسیان = ایرانیان (نمایشنامه) ۱۳۷،
کاپیتال (کتاب) ۸۱	۱۵۴
کار (رمان) ۱۹۲	پاشنه آهنین ۱۹۴
گل سرخ (رمان) ۸۵	پرومته در زنجیر (نمایشنامه) ۱۳۷،
گلوب (مجله) ۶۷	۱۵۴
نامه درباره اومانسیم (رساله) ۱۲۰	حاجی بابای اصفهانی ۲۰۲
نقد عقل محض (کتاب) ۱۴۶، ۱۹۹،	خلفیات ما ایرانیان ۲۰۲
۲۱۲	دکتر فاوستوس ۳۱، ۳۲، ۴۱، ۷۷
یوسف و زلیخا (داستان) ۱۲۴	دیسکور ۷۲

آینده‌نگری مسبوق به قصد تغییر و اصلاح و تعیین بخشیدن به آینده است و عجیب نیست که در این اواخر آن را با استراتژی خلط کرده‌اند. شاید آینده‌نگری در هیچ‌جا و هیچ‌وقت به کلی فارغ و آزاد از استراتژی نبوده است، اما وقتی به صورت طرح‌های استراتژیست‌هائی مثل برنارد لویس و هانتینگتون و فریدمن در می‌آید به جای اینکه صرفاً پیش‌بینی مبتنی بر فهم تاریخ و درک نشانه‌ها باشد، بیشتر تعیین‌کننده سیاست‌هاست. سیاست‌ها و به خصوص سیاست‌هایی که از سوی قدرت‌های بزرگ اجرا می‌شود، در تاریخ بی‌اثر نیست؛ اما راهبردهای شبیه به آینده‌نگری همواره به همان نتایجی که سیاست‌گذاران در نظر داشتند، نمی‌رسد. این زمان، زمان اندیشه و عمل و نحوه تحقق وجود ماست. به عبارت دیگر آینده‌نگری چیزی جز یافتن زمان آینده نیست. زمان وحدت بخش کارها و چیزهاست و نه مجموعه چیزهایی که محقق شده است و می‌شود؛ پس به فکر نظم و وحدت کارها باشیم. آینده‌نگری در هر کشوری درک امکان‌ها و توانایی مردم آن کشور است و نه حکایت آرزوهای آنان.

