**کتاب آزادی قانون و سازمان اثر رضا داوری اردکانی فیلسوف معاصر در اسفند 1400 به همت نشر روزگار نو روانه بازار شد. مقدمه کتاب جهت مطالعه خوانندگان تقدیم می­شود:**

**مقدمۀ کتاب آزادی، ‌قانون و سازمان**

**اثر رضا داوری اردکانی**

1

آزادی چیزی است که اهل سیاست نظری در این اواخرکمتر دربارۀ آن فکر می‌کنند و از آن چندان حرف هم نمی‌زنند. حتی دفاع از لیبرالیسم در پناه مفهوم عدالت صورت می‌گیرد. کمتر فیلسوفی را می‌شناسیم که بعد از سارتر از آزادی گفته باشد. من هم که می‌خواستم فصلی دربارۀ فلسفه و آزادی در زمان معاصر بنویسم و در این دفتر بیاورم، کار را مشکل یافتم و منصرف شدم. شاید مهم‌ترین سخن فلسفه دربارۀ آزادی همان باشد که کانت گفته است. فیلسوف قرن هجدهم آلمان و اروپا آزادی را در عمق جان آدمی یافته و آزادی سیاسی را وجهی از تعیّن آن در زمان و ساختار جامعۀ جدید دانسته و مطلب را به بیانی نه چندان روشن در فلسفۀ عملی خود آورده است؛ اما این ناروشن بودن گناه فیلسوف نیست زیرا در بازگشت به آغاز و رجوع به باطن هرچه به مبدأ نزدیکتر شوی، چشم و گوش و هوش ناتوان‌تر می‌شوند. آغاز را کسی نمی‌تواند وصف کند.

شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه نو ابرو نمود و جلوه‌گری کرد و رو ببست ‌

در طی دو قرن اخیر آزادی بیشتر به‌عنوان یک امر سیاسی مطرح بوده است و فیلسوفی چون کانت هم در کتاب «نقد قوۀ حکم» و به‌صورتی صریح  در مقالۀ «منورالفکری چیست؟» آن را به صحنۀ سیاست آورده و یا درست بگویم آزادی را در نسبت با فلسفه و سیاست بیان کرده است. او آزادی را آزادی از محجوریت و ارادۀ به‌کار بردن خرد دانسته است. در این بیان دوران قبل از قرن هجدهم دوران محرومیت از اراده و توانایی در کاربرد خرد است. این کاربرد وقتی به زمان و تاریخ تعلق پیدا کند قهرا در روابط میان مردمان و در سیاست و اقدام در ساختن و تغییر دادن و تدبیر کردن کارها ظاهر می‌شود. آزادی به معنی ارادۀ کاربرد خرد یا درست بگوییم جمع اراده و خرد و منحل شدن این در آن، تاریخ دویست‌ساله‌ای را از سر گذرانده و در منزل کهولت، اختیار را به تکنیک سپرده است تا جهان و آدمی را به هر جا که می‌خواهد ببرد. تاریخ دویست‌سالۀ اروپا تاریخی است که در آن خرد در خدمت اراده قرار گرفته است و اکنون هم که راه به پایان می‌رسد اروپا و امریکا هنوز آزمایشی را که از سر گذرانده‌اند به‌کلی فراموش نکرده‌اند و به این جهت است که می‌توانند کم‌وبیش وضعی را که در آن به سر می‌برند نقد کنند. اروپا و امریکا از آن جهت هنوز اندکی فلسفه دارند که به سرگذشت تاریخی خود تا حدودی آگاهند.

مردم مناطق دیگر جهان حکایت آزادی را از غربیان شنیده‌اند؛ آنها تجربۀ آزادی خودبنیاد ندارند بلکه همواره آزادی را چیزی بیرون از وجود خویش و جدا از آن شناخته و پنداشته‌اند که باید از جایی بیاید و آنها از آن بهره‌مند شوند. گویی آزادی چیزی بیرون از وجود آدمی است که باید بیاید و مردم با آن به زندگی آزاد برسند و بتوانند در ادارۀ کشور و تدبیر امور آن دخالت کنند؛ ولی ظهور آزادی در تاریخ به صورتی که می‌پندارند نبوده است و نمی‌تواند باشد زیرا آزادی نه چیزی بیرون از وجود مردمان بلکه پیوسته به جان ایشان و ظاهر در روابطشان است. پس داعیه‌هایی از این قبیل که اگر آزاد بودیم چنین و چنان می‌کردیم جای تأمل دارد. آزادی نه از بیرون بلکه با شکفتن در جان و برقرار شدن نسبتی خاص میان جان‌ها در شرایط خاص تاریخی پدید می‌آید. آزادی از آنِ کسی نیست؛ مردمی که بیشتر از داشتن آزادی حرف می‌زنند نمی‌دانند که آزادی داشتنی نیست، بلکه بودنی و پدیدآمدنی است. مردمان با جهان و چیزها و کارهای جهان دو نسبت دارند یکی نسبت بودن و دیگری نسبت داشتن. نسبتِ با آزادی نسبتِ داشتن نیست نسبتِ بودن است. ما وقتی آزادی داریم که شرایط آزادی در وجود و روابطمان فراهم شده باشد نه اینکه آزادی را از جایی بدست آوریم و آزاد شویم. هرچند که در زمان کنونی آزادی‌خواهی و میل به آزاد شدن امری است که هیچ قوم و ملت و مردمی نمی‌توانند از آن چشم بپوشند.

2

این نکتۀ مهمی است که مردم مناطق توسعه‌نیافته، تجدد و شئون و آثار آن از علم و آزادی گرفته تا زندگی در فضای مجازی را دوست می‌دارند اما از انتسابش به غرب و اروپا تحاشی می‌کنند؛ یعنی می‌خواهند همۀ اینها از آن خودشان باشد و گاهی می‌پندارند که مطلوب‌ها و ارزش‌های دنیای جدید از ابتدا متعلق به آنان بوده است. ولی اصول و مبانی دنیای جدید و متجدد اموری تازه است که تا قرون شانزدهم و هفدهم میلادی در هیچ‌جا به‌صورتی که در آثار صاحبنظران دورۀ جدید آمده ظاهر نشده است. غرب جدید که نام و ذاتش مدرنیته است لوازمی مانند علم جدید و عقل قانونگذار و عقل داننده و مفسر و اقتصاد و سیاست و تکنولوژی و مدیریت خاص دارد. اینها در صورت جمعی اتحادشان قبل از تجدد در هیچ‌جا نبوده است؛ نه اینکه علم و عقل نبوده باشد، علم و عقل بوده است اما معنی و شأن و کارکردی که علم و عقل جدید دارد چیزی دیگر است. آزادی سیاسی و خرد قانونگذار و اقتصاد و بوروکراسی همه تعلق به دوران جدید تاریخ غربی دارند و همۀ مردم جهان هم آنها را می‌خواهند؛ یعنی همه دوستدار تجددند الا اینکه کسانی می‌خواهند و می‌گویند که تجدد از ما و متعلق به ماست یا باید اینجایی باشد. برخی روشنفکران و درس‌خوانده‌های ما هم تجدد خودشان را می‌خواهند و می‌گویند روشنفکری و علم و اقتصاد و دموکراسی باید از آن ما و منتسب به ما باشد ولی از این گروه اهل فضل و قلم باید پرسید که اگر ما می‌توانیم تجدد را به‌صورتی که مطلوب خود ماست درآوریم آیا بهتر نیست از تجدد چشم بپوشیم و به‌جای آن، نظم زندگی دیگری بیاوریم که شاید دیگران هم آن را بپسندند و از ما پیروی کنند. ما اگر دانایی و توانایی ساختن جهان مطلوب خود را داریم چرا به‌جای قبول مدرنیته و ارزش‌های آن، خود جهان بهتری را طراحی نکنیم. وقتی فکر می‌کنیم که می‌توانیم تجدد را به هر صورتی که بخواهیم درآوریم لابد از عهدۀ طرح جهان دیگر هم برمی‌آییم پس چرا در فکر ساختن صورتی از تجدد هستیم؟ ولی قضیه این است که ما قصۀ ساختن جهان و سودای آن را از سخنگویان جهان جدید و متجدد شنیده‌ایم و تجدد را دوست می‌داریم و چیزی غیر از تجدد نمی‌خواهیم و از سر غیرت می‌گوییم این تجدد نباید منسوب به غرب باشد پس مشکل فقط نام و نسبت است.

یک راه‌حل مسئله هم این است که بگوییم غرب راه بنای مدرنیته را از ما آموخته و به نام خود ثبت کرده است. کاش از اسم غرب و تجدد می‌گذشتیم و به مسمّی رو می‌کردیم؛ در آن صورت شاید آن را بهتر می‌دیدیم. هرکس می‌تواند هر تمنایی داشته باشد. تجدد خودی و خودمانی هم تمنایی است ولی صاحب تمنا چرا به‌جای عمل و اقدام، قیل و قال می‌کند و چرا به‌جای دعوی و اتلاف وقت دست به‌کار ساختن تجدد خودی و خودمانی نمی‌شود یا لااقل طرحی از آنچه می‌خواهد بسازد پیشنهاد نمی‌کند. بیایید از الفاظ و مفاهیم بگذریم و ببینیم مدرنیته با جان ما چه پیوندی دارد و از مدرنیته چه مراد می‌کنیم و چه می‌خواهیم؟ آیا منظورمان مدیریت و بوروکراسی درست، اقتصاد و تولید و مصرف سامان‌یافته، سیاست و قانون معقول، بهداشت و آموزش کارآمد و مناسب و... است؟ اگر حکومت و دولت سعی کنند مدیریت و اقتصاد و سیاست و آموزش و پژوهش و بهداشت و فرهنگ خود را سامان دهند هم منزل‌های توسعه را طی می‌کنند و هم نشان خاص خود و کشور را بر کاری که کرده‌اند می‌زنند؛ یعنی در این صورت توسعه با فرهنگ درمی‌آمیزد چنانکه همۀ کشورهایی که راه توسعه را طی کرده‌اند کارشان رنگ فرهنگشان را دارد اما همۀ آنها در عمل، کار علم و تکنولوژی و اقتصاد و... را پیش برده‌اند یعنی کاری کرده‌اند که اروپا از قرن هجدهم اساس آن را گذاشته و راهی را که نامش مدرنیته است و به تاریخ اروپا، و نه به اروپاییان، تعلق دارد رفته‌اند. کسانی که توسعه می‌خواهند لازم نیست بر سر اصل و نسب آن نزاع کنند. در جایی که توسعه هست دربارۀ کجایی بودنش کمتر نزاع می‌شود و متأسفانه در کشورهایی این نزاع و این قبیل نزاع‌ها رونق دارد که از اقدام و عمل و اصلاح خبری نیست زیرا سودای منسوب کردن همه‌چیز و هرچیز به خود، آزادی را محدود و گاهی سلب می‌کند و دریغا که بسیاری از درس‌خوانده‌ها و روشنفکران هم از این سودا در امان نمانده‌اند.

آخرین جلوۀ این سلسله سودا که اخیرا پیدا شده تجدد ایرانی است. پس از منتفی شدن روشنفکری دینی و فروکش کردن فعالیت‌ها برای دینی کردن علوم اجتماعی اکنون نوای جدیدی به نام مدرنیتۀ ایرانی ساز شده است. چرا می‌خواهند مدرنیته را ایرانی کنند و چگونه از عهدۀ این کار برمی‌آیند؟ مدرنیته با خرد و علم و تکنیک و سیاست و شیوۀ زندگی خاص ملازمت دارد با اینها چه می‌خواهند و می‌توانند بکنند؟ اگر چیز دیگری غیر از اینها در نظر دارند چرا نامش را مدرنیته می‌گذارند و اگر تعریف و موجودیت مدرنیته را می‌پذیرند و با وجود این می‌خواهند ایرانی باشد باید بدانند و بگویند که تجدد چگونه و از چه راه ایرانی می‌شود و با فرهنگ ایران چه تصرفی در علم و تکنولوژی و اقتصاد و مدیریت و بهداشت و... می‌توان کرد و چه چیزی به مدرنیته می‌توان افزود و آن را ایرانی کرد. مدرنیتۀ ما انعکاس روح ماست؛ ما و تاریخ و جهانمان از هم جدا نیستیم. جهان در ما و ما در جهانمان کم‌وبیش جلوه و ظهور داریم. مدرنیتۀ ما همین فهم و نظم و بی‌نظمی در کار و بار و زندگیمان است. مدرنیتۀ ایرانی همین است که از زمان مشروطیت تا کنون محقق شده است؛ اگر این تاریخ، مرضی و مقبول نیست و طرح دیگری از تاریخ در نظر دارند و مدرنیتۀ ایرانی می‌خواهند، برای اینکه لااقل معلوم باشد که منظور از مدرنیتۀ ایرانی چیست خوبست که به اجمال بگویند این مدرنیته چه اوصافی دارد و چگونه ساخته و پرداخته می‌شود. به نظر می‌رسد که این آرزو، آرزویی‌تر از اسلافش باشد. تجدد ایرانی همین علم و دانشگاه و سازمان اداری و بانک و مجلس و قانون و صنعت و کشاورزی است که داریم؛ اگر اینها را نمی‌پسندید و دوست نمی‌دارید به اصلاح آنها فکر کنید و به‌جای اینکه بگویید نوع ایرانی‌اش را می‌خواهید وضع کنونی صنعت و کشاورزی و مدیریت و علم و فرهنگ را نقد کنید و وصفی دقیق از دانشگاه خوب، ادارۀ کارآمد، قانون مناسب سیاست درست و صنعت و کشاورزی سالم و مفید و مناسب با سوابق تاریخی و فرهنگی ایران پیش آورید. اگر در راه تأمین این مطلوب‌ها بکوشید مدرنیتۀ شما ایرانی می‌شود. شما اگر توسعه می‌خواهید به سراغ آن بروید و راهش را بگشایید. وقتی کشور در راه تجدد قدم گذاشت تجددش ایرانی می‌شود. حرف‌هایی از این قبیل که ایران را نمی‌شناسند به یک اعتبار درست است؛ تاریخ و گذشتۀ ما در دو سه قرن اخیر پوشیده شده است و البته برای پیمودن راه توسعه، ایران را هم باید شناخت و به‌خصوص به سخن کسانی گوش کرد که می‌گویند برنامۀ سیاست و توسعۀ ایران باید با توجه به موقع خاص تاریخی و ژئوپولیتیک آن تدوین شود اما صرف اینکه بگویید ایران را نمی‌شناسند به جایی نمی‌رسد و مگر شما ایران را می‌شناسید؟ اگر می‌شناسید بگویید که چیست تا ما هم یاد بگیریم و با کشورمان آشنا شویم. به صرف اینکه بگویید ایران را نمی‌شناسند و با تجدد ایرانی مخالفند مشکلی رفع نمی‌شود.

راستی اگر سازمان و دانشگاه و صنعت و تکنولوژی کنونی خوب نیست چرا راه اصلاح آن را نشان نمی‌دهید و در اصلاح آن نمی‌کوشید و اگر نظرتان این است که صنعت و کشاورزی و دانشگاه ما پس از اینکه کسانی تجدد را به غرب نسبت داده‌اند دچار مشکل‌ها شده است اندکی در سخن خود بیندیشید تا مبادا گرفتار اوهام زمان انحطاط شده باشید. ثانیا توجه بفرمایید که تعبیر غربی‌بودن تجدد به معنی اختصاص داشتن آن به منطقۀ جغرافیایی غرب نیست بلکه اشاره‌ای به منشأ و قوام آن است. تجدد به غرب جغرافیایی تعلق ذاتی ندارد بلکه اروپا با پیدایش تجدد صورت تازه پیدا کرده و موجودیت خاص یافته است. اگر گفته می‌شود تجدد غربی است مراد این است که روح تجدد نه به حکم ضرورت بلکه بر حسب اتفاق در اروپا ظاهر شده و تکلیف فکر و عمل غرب و سپس سراسر روی زمین را معین کرده است. به عبارت دیگر این غربی‌ها نیستند که با رأی و نظر قومی و نژادی تکلیف علم و فرهنگ و زندگی آدمی را معین کرده‌اند بلکه پدید آمدن روح تجدد منشأ دگرگونی در غرب جغرافیایی و سپس در سراسر جهان شده است. اگر کسی از این حرف برداشتش این است که تجدد غربی است و چون غربی‌ها آن را ساخته‌اند باید از آن احتراز کرد مطلب را درست نفهمیده است. ثالثا سیر تاریخ چه در راه پیشرفت باشد چه به‌سوی انحطاط برود با حرف‌ها و بحث‌های این و آن متوقف یا تند و کند نمی‌شود؛ وانگهی این قبیل نگرانی‌ها نگرانی مردم و کشور نیست. بحث دربارۀ شرق و غرب هرچه باشد مانع پیشرفت کشور نمی‌شود. روشنفکران و صاحبنظران بالاترین شأن و مقامی که می‌توانند داشته باشند این است که سخنگوی زمان خود باشند. آنها راه را معین نمی‌کنند بلکه کارشان تا حدودی راه‌یابی و بیشتر اعتراض است و برای اینکه اعتراضشان اساس داشته باشد لازم است که بروند و قدری بیشتر با فرهنگ و تاریخ آشنا شوند. یکی از مشکل‌های کنونی نویسندگان ما اعراض از درک و شناخت مدرنیته است.

3

وقتی مدرنیته و علم و دموکراسی را با تلقی انتزاعی از آنها و به‌صورتی می‌خواهیم که دیگر مدرنیته و علم و دموکراسی نیست پیداست که به آنها نمی‌رسیم؛ زیرا رسیدنی نیستند. وقتی مقصدی می‌جوییم که نمی‌دانیم چیست و کجاست و از چه راه می‌توان به آن رسید از پیش پیداست که اهل راه و راه پیمودن نیستیم. نقد تجدد مخالفت با آن نیست بلکه شرط و طریق فهم و دریافت آن است. تجدد را نقد نمی‌کنند که ضدتجدد را به‌جای آن بگذارند بلکه با این نقد معنی سیاست جدید و آزادی را درمی‌یابند؛ ضدیت با تجدد سودایی نشدنی است زیرا تجدد ضد ندارد. شما هم اگر تجدد را دوست می‌دارید یا به آن معتقدید بکوشید که موانع راه آن را بشناسید و اگر تعلق ایرانی دارید بروید حجاب شرق‌شناسی و زمان‌زدگی را از روی تاریخ و فرهنگ ایران بردارید با این برداشته‌شدن حجاب شاید تجدد هم به‌نحوی با فرهنگ ایرانی تناسب پیدا کند. ساده با شما حرف بزنم؛ می‌دانید آزادی چیست؟ آنچه در سیاست اروپا به نام آزادی محقق شده است امر پیچیده و دشوار تاریخ است اما آزادی جلوه‌های روشن و آشنا هم دارد؛ مثلا آزادی، رفتار و گفتار از روی صرافت طبع است؛ چرا با یکدیگر با صرافت طبع و صراحت حرف نمی‌زنیم و بحث نمی‌کنیم؟ علم و آزادی و زندگی خوب می‌خواهیم؟ چه تلقی‌ای از علم و آزادی و زندگی خوب داریم و آیا اینها انواع دارند و همه را پیش روی ما گذاشته‌اند که از میان آنها بهترینشان را انتخاب کنیم؟ چرا با خود صفا نمی‌کنیم و نمی‌پذیریم که در باب آینده و تجدد تأمل نکرده‌ایم و دستمان برای رسیدن به علم کارساز و نظم اطمینان‌بخش و زندگی آزاد و با صلح و صفا چندان پر نیست؟

در شرایط وابستگی و تنگدستی طرح تقاضاهای دشوار که معمولا به قصد توجیه ناتوانی صورت می‌گیرد جز اینکه غفلت ما را بیشتر کند سودی ندارد. تقاضای تجدد ایرانی که نمی‌دانیم و نمی‌گویند چیست به این معنی است که تجدد اروپایی در شأن ما نیست و ما تجدد برتری می‌خواهیم؛ شاید هم باطن این تقاضا چیز دیگری باشد و بخواهد ناتوانی در رسیدن به تجدد را بپوشاند. غرب و تجدد و آزادی را در مفاهیم و بدون رجوع به منشأ پیدایششان نمی‌توان درک کرد بلکه این معانی را در وجودشان و با تجربه باید دریافت. اگر تجدد ایرانی می‌خواهید به‌سوی درک تجدد، که یکی بیش نیست، و فهم مبانی آن بروید. تجدد، امریکایی و روسی و چینی و ایرانی ندارد. البته سامسونگ نمایندۀ تجدد کره است اما کسی از تجدد کره‌ای حرفی نمی‌زند. چین و هند و... هم تجدد چینی و هندی ندارند؛ تجدد ایرانی هم معنی ندارد. در اینجا باید مخصوصا به دو سوءتفاهم اشاره کرد. یکی اینکه ظاهرا کسانی شعار تجدد ایرانی را به آقای دکتر سیدجواد طباطبایی منسوب کرده‌اند. اتفاقا آقای طباطبایی صرفنظر از برخی اوقات‌تلخی‌هایش اهل نظر است و در مورد تجدد در ایران سخنانی متین و اندیشیده دارد و هرکس می‌خواهد با تجدد و راه تجدد در ایران آشنا شود خوب است که کتاب‌های «جدال قدیم و جدید» و «تأملی دربارۀ ایران» را بخواند. دکتر طباطبایی تصریح می‌کند که: «خواننده‌ای که اطلاعی از اندیشۀ سیاسی و تاریخ جهانی نداشته باشد و نوشته‌های ایرانیان دربارۀ اندیشۀ جنبش مشروطه‌خواهی را بخواند می‌تواند در دام این توهم بیفتد که گویی اندیشۀ مشروطه‌خواهی ‌اندیشه‌های یکسره ایرانی بوده است. افزون بر این خاستگاه بسیاری از سخنان نسنجیده‌ای را که پژوهشگران جنبش مشروطه‌خواهی گفته‌اند باید در این بی‌التفاتی به تاریخ اندیشۀ سیاسی در اروپا جست‌وجو کرد» (طباطبایی، سیدجواد، جدال قدیم و جدید از نوزایش تا انقلاب فرانسه: تاریخ اندیشۀ سیاسی جدید در اروپا، نشر ثالث، چاپ دوم: 1390، ص 9) همچنین طباطبایی شکست جنبش مشروطه‌خواهی ایران را شکستی در قلمرو اندیشه می‌بیند و حتی معتقد است که اگر بتوان تاریخ شکست تجددخواهی در ایران را در پیوند با بحث در مبانی و نقادی سنت و الزامات دورۀ جدید مورد بررسی قرار داد ایضاح منطق شکست ممکن نخواهد بود. (همان، ص 13) طباطبایی از تجدد ایرانی حرفی نمی‌زند بلکه از نیندیشیدن دربارۀ تجدد اروپایی گله می‌کند و می‌خواهد اگر کسانی دربارۀ تجدد ایران می‌نویسند با تأمل و تفکر بنویسند.

سوء تفاهم دیگر در فهم جمله «صدر تاریخ تجدد ما ذیل تاریخ تجدد غرب است» روی داده است. این جمله را چند سال پیش به این صورت نقل کردند که: «صدر تاریخ ما ذیل تاریخ غربی است» و هرچه گفته می‌شد که این جمله بی‌معنی و تمحل محض است می‌گفتند نه جمله به همین صورت گفته شده است که ما می‌گوییم؛ بعد هم که پذیرفتند اشتباه شنیده‌اند تفسیرهای عجیب و غریب کردند و مثلا بی‌توجه به معنای صدر و ذیل تاریخ، گمان کردند که تاریخ ما، تاریخ غربی و محل بسط اندیشه‌های نیچه‌ای شده است؛ ولی فهم معنی سخن مشکل نیست و اگر گوش باز داشته باشیم و فهم‌مان پس از سال‌ها تحصیل هنوز معتاد به سخن‌های مشهور نباشد معنی آن را به‌آسانی درمی‌یابیم. معنی جمله این است که ما در زمانی به تجدد رو کردیم که اروپا به دوران پایانی تجدد رسیده بود. در این گفته هرچه باشد ایران و تاریخ ایران به هیچ وجه ناچیز گرفته نشده است؛ اصلا بحث دربارۀ تاریخ ایران نیست بلکه به حادثۀ رویکرد به تجدد و آنچه واقع شده نظر دارد؛ البته اگر از آن استنباط شود که راه و کار تجدد در ایران دشوار است حرف راه به جایی می‌برد. اگر مقصود از جمله این بود که ما به اروپا ملحق شدیم و تاریخمان تاریخ اروپا شد چرا اعتراض نکردید و نگفتید ما اروپایی نشده‌ایم و در وضع توسعه‌نیافتگی به سر می‌بریم. حتی فرض کنیم که کسی دربارۀ تاریخ ایران حرف نادرستی زده است، شما سخن درست بگویید و راه درست نشان دهید. اگر تجدد می‌خواهید باید مطالعه و تأمل کنید که شرایط متجدد بودن چیست و در تحصیل آن شرایط و فراهم کردنش چه باید کرد.

بیهوده با هم نزاع نکنیم؛ برای قوم و کشوری که در راه تجدد مانده است درست نیست که به سودای «کدام تجدد؟» مشغول باشد. کدام را کسی می‌تواند بپرسد که صورت‌های مختلف تجدد را پیش روی خود در اختیار داشته باشد و دستش در انتخاب باز باشد اما اگر کسانی راه توسعه را می‌شناسند خوب است به‌جای دعوی و داعیه، صورتی از تجدد ایرانی را تصویر کنند و راه رسیدن به آن را نیز نشان دهند. بهانه‌هایی از این قبیل که چند مقاله در نقد تجدد نوشته شده و این نوشته‌ها راه را بسته یا کار را مشکل کرده است سخن اهل نظر و دانش نیست؛ گویی راه تجدد همواره باز بوده و کسانی چند صفحه در نقد تجدد نوشته و همۀ راهیان را از راه برگردانده و سیر تاریخ را متوقف کرده‌اند. این حرف‌ها به خصوص وقتی از دهان استادان و دانشمندان شنیده می‌شود بسیار دردناک است. وقتی دانشمند گمان می‌کند با نوشتن دو یا سه مقاله می‌شود مسیر تاریخ را تغییر داد دانش و خرد از هم دور شده‌اند. کسانی که واقعا درد آینده دارند و اهل دانش‌اند بهترین کاری که می‌توانند بکنند این است که ببینند اکنون کشور در چه وضعی است و امکان‌های آینده‌اش چیست.

4

گروه دیگری نیز هستند که می‌گویند تجدد بیگانه است و به آن اعتنا نباید کرد. البته اشخاص آزادند که به چیزها اعتنا کنند یا نکنند ولی تاریخ چندان به اعتنای این و آن وقعی نمی‌گذارد. این و آن چه تجدد را بپذیرند، چه نپذیرند تجدد وجود دارد و سراسر جهان کنونی خوب یا بد هرچه هست به درجات در تجدد وارد شده و به آن بستگی پیدا کرده است. تجدد مقدس نیست اما چیزی هم نیست که به‌آسانی از کنارش بتوان گذشت. همۀ جهان در درون تجدد یا در حاشیه آن قرار دارد؛ حتی شاید بتوان گفت دوران تجدد عظیم‌ترین و خطیرترین و پیچیده‌ترین و پرثمرترین دوران زندگی آدمی بوده است. علم کارساز و تکنیک و رفاه نسبی و تعلیم‌وتربیت عمومی و آزادی سیاسی دوران تجدد در هیچ تاریخی سابقه ندارد. تمدن‌ها و تاریخ‌های قدیم محدود بودند و اصرار هم نداشتند که از مرزهای خود بیرون بروند. فلسفه و علم یونانی در زمانی انتشار یافت که تاریخ یونان دیگر زنده نبود اما همان که مانده بود اهمیتی داشت که نمی‌شد از آن صرفنظر کرد؛ گویی فلسفه از آغاز دارای قدرت انتشار بود. فرهنگ جدید غربی و تجدد نیروی عظیم انتشار و بسط داشت و بر اثر همین نیروی انتشار بود که در سراسر روی زمین گسترش یافت. برخلاف تصور شایع تجدد پدید آمده در اروپا را اقوام جهان با فکر و محاسبه و طراحی اختیار نکرده‌اند بلکه جلوه‌هایی از آن را دیده و خود را به آن نیازمند یافته و به آن رو کرده‌اند.

تجدد با تفکر و اراده و رویکرد به قدرت آغاز شده و تمدن‌های دیگر آن را پذیرفته و گاهی نیز در برابرش ایستاده‌اند و این ایستادن و ایستادگی کاری دشوار و گاهی خونین و پر از درد و داغ بوده است. مقابلۀ یک دوران تاریخی قدیم در برابر تجدد که نیروی دوام و پیشرفت را در خود دارد اگر ممکن باشد، موجب جنگی نابرابر می‌شود که شاید در آن هیچ یک از دو طرف نتوانند پیروز شوند ولی این نتیجه برای هر دو یکی نیست. جنگی که در آن هر دو طرف شکست می‌خورند جنگی خطرناک و شاید فاجعه‌بار باشد و برای کاستن از خطرات و زیان‌های آن هرچه می‌توان باید کرد. کوشش‌هایی که تا کنون صورت گرفته بسیار اندک بوده و اثری بر آن مترتب نشده است. شاید این تقدیر وضع توسعه‌نیافتگی باشد. در این وضع، خرد آزاد و آزادی به‌آسانی مجال ظهور و اثرگذاری نمی‌یابد و البته کاربرد خرد به‌صورتی که کانت وصف کرده است در همه‌جا به دشواری میسر می‌شود. از این وضع جز با تذکر به شرایط توسعه‌نیافتگی بیرون نمی‌توان آمد. تذکر به وضع توسعه‌نیافتگی نیز جز با التفات به وضع تاریخی و فرهنگی و امکان‌های خود در نسبت با غرب متجدد و تجدد حاصل نمی‌شود. اگر غربی دانستن تجدد بر کسانی گران می‌آید بیشتر از آن روست که نمی‌دانند بسیاری از چیزهایی که به آن معتقدند و آداب و عاداتی که دارند آوردۀ غرب جدید است؛ اما چون آنها را اصول و قواعد فکر و عمل خودشان می‌دانند اگر کسی آن اقوال و افعال را غربی بداند تعجب می‌کنند که چرا و چگونه چیزهایی که مورد اعتقاد آنهاست و به آنها تعلق دارند به غرب نسبت داده می‌شود.

وقتی چیزی جهانی می‌شود همه آن را از آن خود می‌انگارند. مگر نه اینکه پیشرفت به یک قول مسلّم تبدیل شده و تکامل و اصل تنازع بقا بی چون‌وچرا مورد قبول قرار گرفته و کمتر کسی در قدرت و آزادی سوژۀ انسانی تردید می‌کند. گویی همۀ مردم از ازل آزادی و دموکراسی را دوست می‌داشته‌ و احیانا سری هم به کلبه و حجرۀ سوسیالیسم می‌زده‌ و جهان را هم هرطور که بخواهند و بر اساس اعتقادات خود می‌ساخته‌اند که می‌گویند اینها که غربی نیست، افکار و اعتقادات خودمان است. البته درست می‌گویند؛ این افکار، افکار خودشان است ولی آن را غالبا به‌صورتی ناقص و اجمالی از فرنگ فراگرفته‌اند و برخی از آنها را که در کتاب درسی آموخته‌اند در آن هیچ تأملی نکرده و مقاومتی در برابر آن نداشته‌اند و فکر نمی‌کنند که از دیگران اخذ کرده باشند. حتی شاید بگویند اگر نیاکان ما هم به پیشرفت و تکامل قائل نبوده‌اند ما این اصول را درست یافته‌ایم و روا نمی‌داریم که حکم درست را متعلق به مردم و فرهنگ خاص بدانیم. اینها مسلمات است و مسلمات مال همه است. حقایق و مسلمات که شرقی و غربی ندارد. این حکم در مورد بسیاری از احکام خبری درست است. 6=3\*2 غربی و شرقی ندارد اما اصل پیشرفت و رسم آزادی سیاسی از سنخ احکام خبری نیستند بلکه از جملۀ اصول و مسلمات عملی تجددند. مسلمات مردمان به تاریخ و دوران تاریخی تعلق دارد. اصول پیشرفت و آزادی نیز که از مسلمات تجددند با تجدد به همۀ جهان رفته‌اند؛ البته ما می‌توانیم و گاهی ضرورت دارد که آنها را بپذیریم ولی بهتر است که وقتی چیزی را می‌پذیریم اصل و نسب آن را هم بشناسیم و بیندیشیم که نتایج و لوازم پذیرفتن‌هایمان چیست و با شئون دیگر زندگیمان چه نسبتی می‌تواند داشته باشد.

5

من معتقد نیستم همۀ کشورهایی که در راه توسعه به جایی رسیده‌اند آگاهی عمیق با تاریخ اروپا و تجدد داشته‌اند؛ لازم هم نبوده است که چنین آگاهی‌ای داشته باشند اما لااقل می‌دانسته‌اند که اگر علم می‌آموزند و تکنولوژی می‌خواهند، به ادای رسوم رسمی آموزش و پژوهش و رفع تکلیف اکتفا نکنند. دانشمند می‌تواند علم بیاموزد و به کار پژوهش بی‌غرضانه مشغول باشد اما اگر نیندیشد که حاصل کارش چه می‌شود از اهمیت آن غافل است و چه‌بسا که هیچ سودی از دانش او به کشور نرسد. کشور به مدد دانشمندان باید در اندیشۀ ترتیب و نظمی در کار آموزش و پژوهش باشد که کارسازی علم در آن تضمین شود. آخر مگر نه این است که اعتبار علم نزد همگان به این است که مایۀ پیشرفت و بهبود زندگی و رفع نیازها می‌شود، پس چرا از علم توقع پیشبرد کشور نداشته باشیم و آن را در جایی قرار ندهیم که راهنمای پیشرفت باشد. وقتی تجدد را یک مفهوم انتزاعی تلقی کنند و آن را در علم و عمل و تکنولوژی و سیاست و قانون و مدیریت نبینند در لفظ و مفهوم می‌مانند. در کشورما تجدد و پیشرفت هنوز یک مفهوم انتزاعی است و ده‌ها سال است که با نزاع در باب این مفهوم سرگرم هستیم. از حدود چهل سال پیش که نزاعی در مورد آن در گرفت کسانی گفتند چیزی به نام تجدد وجود ندارد و احیانا خیال می‌کردند بحث از غرب و تجدد را کسانی در ایران علم کرده‌اند که با آزادی و پیشرفت و علم مخالفند؛ بعد که دیدند مهم‌ترین مطلب فلسفۀ اروپا و امریکا مسئلۀ تاریخ و تجدد است اندکی کوتاه آمدند.

حالا گروهی می‌گویند تجدد ما تجدد خاص است. شاید اینطور باشد ولی چرا این تجدد خاص را سرّی نگاه داشته‌اند. اگر تجدد در زبان و زمان، وقوع و تحقق می‌یابد باید پیش چشم باشد و جایی در فهم ما پیدا کند؛ پس بیایند بگویند تجددشان چه اوصافی دارد. تجدد موجود که آن را معمولا تجدد غربی می‌دانند اصول و شئون معین دارد. اصولش پیشرفت و آزادی و قدرت بشر در تسخیر و تصرف موجودات است. شئون آن هم علم و تکنولوژی و قانونگذاری و سیاست و اقتصاد و بوروکراسی است. آیا تجدد خاص هم تابع اصول پیشرفت و قدرت تصرف بشر است؟ اگر چنین باشد علم و تکنولوژی و نظم سیاسی و بوروکراسی هم باید از شئون آن باشد؛ زیرا پیشرفت بدون اینها صورت نمی‌گیرد. ممکن است بگویید در همۀ صورت‌های مختلف تجدد، علم و تکنولوژی به یک اندازه دخیل نیست و مثلا کرۀ شمالی در تجدد خاص خود از علم صرفا در جایی خاص بهره می‌برد و در اقتصاد و تولید و مصرف به علم کاری ندارد. اگر مراد از تجدد خاص چنین چیزهایی باشد، تجدد خیلی بدی است. تجدد خاص هرچه هست باید طرح روشن داشته باشد تا راه رسیدن به مقاصدش را بتوان طی کرد. دوستداران تجدد خاص خوب است از آزادی و قانون و مدیریت و صلاح و فساد هم چیزی بگویند؛ ولی چیزهایی را که باید بگویند و دانستن و گفتن آنها شرط گشایش راه است، نمی‌گویند و بیشتر به گله‌گزاری و شکایت از این و آن مشغولند و گاهی حرف‌هایی می‌زنند که در آن فکر نکرده‌اند و از لوازم آن اطلاع ندارند. اگر دوستداران تجدد خاص وصف امر مطلوب خود را بگویند راهی در نقد و فکر و تحقیق می‌گشایند و شاید به برخی از مشکل‌های سیاست هم پایان بدهند. گرفتاری بزرگی که عارض علم و فرهنگ ما شده این است که بسیاری از اهل فضل و قلم به‌جای نقد، بهانه‌گیری و بدخلقی می‌کنند و به شیوۀ دست‌اندرکاران ناتوان که تقصیر نامرادی‌ها و شکست‌ها را به گردن این و آن می‌اندازند، فکرهایی را که نمی‌پسندند یا در فهمشان نمی‌گنجد مانع راه می‌خوانند و آنها را با خشونت رد می‌کنند. این شباهت میان کسانی که شغل‌های سیاسی را ناسزا و بی‌حق به دست آورده‌اند و اهل فضل که ظاهرا با سیاست موجود هم سروکاری ندارند نشانۀ خوبی نیست.

6

این‌ها که گفته شد به معنی نادیده گرفتن عظمت ایران نیست. بزرگی ایران معلوم است. کمتر کشوری در جهان تاریخ درخشانی مثل تاریخ ایران دارد اما بحث تجدد ایرانی حرف دیگری است و پرسش کردن از چیستی آن را بر مخالفت با ایران حمل نباید کرد. اگر مراد این است که در اخذ تجدد باید فرهنگ بزرگ ایران را در نظر داشت نزاعی نیست ولی آیا مدعیان خود را آمادۀ این مواجهه کرده‌اند؟ آنها با فرهنگ ایران چه نسبتی دارند و چگونه می‌خواهند آن را راهنمای ساختن ایران آینده کنند؟ آنها نمی‌دانند که فرهنگ پشتوانه تجدد، امر تازه‌ای است که در اروپای پس از رنسانس به وجود آمده است. ادب و علم و حکمت و شعر گذشتگان هرچه عظمت داشته باشد، ادب تجدد و مناسب برای تصرف در موجودات و پیمودن راه توسعه نیست. ما برای رسیدن به توسعه باید با ادب جدید آشنا شویم و مخصوصا بکوشیم که به قطع رابطه میان گذشته و تجددمآبی صدساله پایان دهیم و جایگاه ادب و حکمت و دانش قدیم را در عالم کنونی بازشناسیم؛ اما از ابن‌سینا و سعدی توقع نداشته باشیم که مسائل کنونی ما را حل کنند. اگر به فکر نجات روح ایران هستید خوب است اندکی بیندیشید که در صدسال اخیر چه بر سر تن و روح ایران آمده است. در این صدسال دریا و خاک و هوای ایران آلوده‌تر شده است و فاجعه اینکه کشور دارد خشک می‌شود یا خشک شده است و هیچکس نگران آن نیست. هوا آلوده است، جنگل‌ها و به‌طور کلی محیط‌زیست از تجاوز مصون نمانده است. ما که آب‌های زیرزمینی کشور را بیرون آوردیم و مصرف کردیم یا هدر دادیم و نگران فردای قحطی آب و نان و هوا نیستیم حالا چگونه می‌خواهیم روح و جان ایران را نگاه داریم و محافظت کنیم. این روح با تعارف و سفارش حفظ نمی‌شود. از اهمیت و عظمت فرهنگ ایران می‌گویند؛ مگر کسی منکر این عظمت شده است؟ می‌گویند مردم شنیده‌اند که تجدد و علم و تکنولوژی غربی است و چون نمی‌خواهند غربی شوند از آنها رو گردانده‌اند. چه کسی گفته که تجدد غربی است و چند نفر این سخن را شنیده‌اند و آیا آنها که شنیده‌اند کی و در کجا از علم رو گردانده‌اند؟ ما که از علم روگردان نیستیم. ما مدرسه و دانشگاه پر از دانش‌آموز و دانشجو داریم و در مدرسه و دانشگاه کسی از غربی‌بودن و شرقی‌بودن علم حرفی نمی‌زند. اگر علم در کشور چنانکه باید کارساز نیست، تحقیق کنیم و بکوشیم تا سرّ آن را دریابیم نه اینکه برای راحت کردن خود مقاله‌ای را که شخصی در نشریه‌ای با تیراژ دویست سیصد نسخه نوشته و شاید صد نفر هم آن را نخوانده باشند تعیین‌کنندۀ وضع علم و عمل و کاروبار کشور بدانیم. فرض کنیم که یک مقاله بتواند راه علم کشور را ببندد (و این چه مقاله‌ای باید باشد)؛ وقتی با نوشتن یک یا چند مقاله راه علم و فرهنگ و سیاست کشور باز و هموار یا بسته می‌شود شما چرا مقالاتی نمی‌نویسید که آن موانع را از سر راه بردارد و به‌جای آن نوحه و ناله سر می‌دهید.

تجدد را که فیلسوف جعل نکرده است. تجدد، خیابان و آسفالت و تعلیمات عمومی و بهداشت و تکنولوژی و اداره و مقررات اداری و... است. کاری که فیلسوف می‌کند این است که ربط این چیزها به یکدیگر را معلوم می‌کند؛ زیرا وظیفۀ فیلسوف بازگرداندن کثرت‌ها به وحدت است. مردم هم با خیابان و اداره و اتومبیل و... سروکار دارند نه اینکه به تجدد بیندیشند. تجدد یک مفهوم فلسفی است و بحث دربارۀ آن برعهدۀ اهل فلسفه است. سیاستمداران و دانشمندان به‌خصوص دانشمندان علوم اجتماعی نیز نسبتی با تجدد دارند اما این نسبت با مفهوم و معنی تجدد نیست بلکه با شئون تجدد و چگونگی تحقق آن شئون است. سیاستمدار و دانشمند علوم اجتماعی با بحث تجدد کاری ندارد بلکه می‌خواهد بداند که مثلا کشور چه برنامه‌ای برای اقتصاد و فرهنگ دارد و آموزش‌وپرورش را چگونه باید سازمان و سامان داد که فرزندان کشور برای کار فردا و آینده آماده شوند. دانشمندان به خصوص اهل تعلیم‌وتربیت و جامعه‌شناسان و روان‌شناسان و اقتصاددانان و آشنایان با تاریخ و فرهنگ کشور باید در این کار مشاور دولت و حکومت باشند و شرایط امکان اقدام و عمل را بررسی کنند. اکنون این همکاری به‌صورت جدی صورت نمی‌گیرد. دانشمندان علوم اجتماعی یا به وضع کشور و آنچه در آن می‌گذرد کمتر اعتنا دارند و چندان در پی طرح مسائل کشور و تحقیق در آنها نیستند یا وقتی هم حرفی می‌زنند کسی به آنچه آنها می‌گویند اعتنا نمی‌کند. من که دانشجوی فلسفه‌ام و از سال‌ها پیش می‌خواسته‌ام بدانم در آموزش‌وپرورش و مدیریت و کار و اشتغال و معاش و اخلاق چه مشکل‌هایی وجود دارد به نوشته و تحقیقی که اینها را روشن کرده باشد دست نیافته‌ام. دانشمندان علوم اجتماعی ما در مسائل عمده و اساسی کشور کمتر وارد می‌شوند و گاهی که وارد می‌شوند بیشتر نظر سیاسی دارند و درصدد اثبات و نفی این یا آن سیاستند. این کار عیبی ندارد اما وظیفۀ دانشمند چیز دیگری است.

در هر عصر و نظامی مدل‌ها و اسوه‌های انسانی وجود دارند. «تیپ ایده‌آل» دورۀ قرون وسطی قدیس بود و دورۀ جدید مهندس را مثال آدمیان قرار داده است. در ذیل مثال کلی هم معمولا مثال‌های خاص هر گروه و دسته و فرقه وجود دارد. در میان روشنفکران و علاقه‌مندان به امور سیاسی در جهانِ تحت استیلای استعماری و استبدادی این «تیپ ایده‌آل» شخص مبارز و مجاهد است. (و چرا نباشد؟) مشکل وقتی پیدا می‌شود که تیپ ایده‌آل مجاهد و مبارز اسوۀ همه می‌شود؛ یعنی دانشمند و فیلسوف و هنرمند همه باید به او تشبه و اقتدا کنند و مردمان را به مجاهده بخوانند و این یعنی نشناختن قدر هنر و فلسفه و دانش. البته دانشمند و مخصوصا دانشمند علوم اجتماعی نمی‌تواند به سیاست بی‌اعتنا باشد زیرا در زمان ما چیزی نیست که سیاسی نباشد ولی به سیاست و اثر آن توجه داشتن و حتی نظر سیاسی داشتن با همه‌چیز را تابع سیاست دانستن نباید اشتباه شود و دانشمند علوم اجتماعی مخصوصا باید به این امر متذکر باشد. ماکس وبر همواره موضع سیاسی داشت اما در آثارش این موضع را منعکس نمی‌کرد. در زمان ما در جایی که علوم انسانی و اجتماعی کم‌اعتبار و بی‌رونق باشد، حکومت و دولت در مسائل پیچیده از نظرهای عالمانه محروم می‌مانند. شاید هم در چنین شرایطی پرسش و مسئله‌ای نداشته باشند. این نکته را نیز باید در نظر آورد که اکنون همۀ مردم جهان مطابق با طرحی که تکنولوژی دیجیتال درانداخته و تدارک دیده است مسافران فضای مجازی‌اند و در آنجا نیاز به آزادی ندارند؛ در جایی که راهی برای رفتن و مقصدی برای رسیدن وجود ندارد و مردمان کمتر می‌دانند که برای فردایشان چه باید بکنند، چگونه به‌سوی آزادی بروند و آزادی را برای چه بخواهند. آزادی، آزادی در ادای فعل است؛ کسی که کاری ندارد بکند یا نمی‌داند که چه می‌کند و به کارهای معین و مرسوم و معمول اشتغال دارد کار خود را بی‌اختیار و بر وفق عادت انجام می‌دهد. بهانه‌های شبه‌علمی هم صرفا به کار توجیه بی‌عملی و بیهوده‌کاری می‌آید.

7

یک شأن مهم و بزرگ تجدد، علم است. علم را همه می‌توانند بیاموزند. در جهان متجدد آموزش علم یک ضرورت است و در مدرسه همه باید به قدر ضرورت علم بیاموزند. دانشگاه و دانشمند هم در همه جای جهان هست ولی وجود علم به تنهایی کفایت نمی‌کند؛ زیرا علم کارساز در تجدد، با شئون دیگر پیوسته است. اگر علم کشورهای توسعه‌نیافته کارسازی نمی‌کند از آن روست که جایی در موجودیت و جامعیت جامعه ندارد. در تجدد، علم و تکنولوژی و قانون به هم بسته‌اند. اینها در مسیر تاریخی تجدد نیز چنانکه کم‌وبیش در تاریخ اروپای غربی دیده‌ایم همراه و هماهنگ سیر کرده‌اند اما انتشار تجدد در جهان همیشه به‌صورت یکپارچه نبوده و بسیاری از کشورها آن را قطعه‌قطعه اخذ و اقتباس کرده‌اند. از میان شئون تجدد، علم در قیاس با شئون دیگر آسان‌تر از اصل و پیکر جهان خود جدا شده و به همه‌جای جهان رفته است. زیرا علم آموختنی است و آموختنش آسان‌تر از فراگرفتن فرهنگ است و مگر نه اینکه یک دانشگاه اروپایی یا امریکایی ممکن است در هر جای جهان و در هر کشور شعبه‌ای دایر کند؛ ولی آیا هنر و نظام سیاسی و معتقدات دینی و حتی تکنولوژی را هم به‌آسانی از یک کشور به کشور دیگر می‌توان انتقال داد؟ علم به معنی جدیدش با فاهمه سروکار دارد و فاهمه قلمرو تصور و تصدیق است (و شاید صورتی باشد از خرد جدید که در آن عمل خاص اصالت می‌یابد) بی‌اینکه هیچ تعلقی به تکلیف و آزادی و اختیار عمل داشته باشد. این علم به چیزهایی تعلق می‌گیرد که مادۀ حسی داشته باشد و به این جهت همه می‌توانند در حد استعدادی که دارند آن را یاد بگیرند. فاهمه بیشتر با یادگرفتن ارتباط دارد. علم چون یادگرفتنی است و مردمان از حیث فاهمه اختلاف اساسی ندارند می‌تواند به هر جا برود و در هر جا تعلیم شود اما سیاست و فرهنگ به‌آسانی قابل انتقال نیست. در انتقال علوم یونانی به ایران و جهان اسلام هم یادگرفتنی‌ها زودتر و بیشتر ترجمه شد و انتقال یافت؛ راه فلسفه قدری دشوار بود اما اخلاق یونانی چنانکه باید در جهان اسلامی جایی برای خود نیافت و به هنر یونانی اصلا اعتنا نشد.

در تاریخ تجدد، هم می‌توان علم را که آموختنی است آموخت و هم می‌توان دانشگاه را که جایگاه آموزش است دایر کرد اما تا شئون دیگر از علم آموزشی پشتیبانی نکند علم به مرحلۀ پژوهش کارساز نمی‌رسد؛ گویی میان علم و آزادی و فرهنگ نسبتی پنهان وجود دارد. این نسبت پنهان را در اراده به تغییر و تصرف می‌توان پیدا کرد. علم جهان را تغییر می‌دهد یعنی کارگزار اراده است؛ آزادی سیاسی را هم جلوه و ظهور و کارکرد اراده می‌توان دانست؛ البته قلمرو اراده از محدودۀ مورد تصرف علم که گاهی از آن به طبیعت تعبیر می‌شود بسیار وسیع‌تر است. در واقع میان طبیعت و جامعه و تاریخ جدایی قطعی نمی‌توان قائل شد. تغییری که با علم و تکنولوژی در جهان پدید آمده در حقیقت تغییر در زندگی مردمان بوده است. علم اجتماعی نیز از ابتدای پدید آمدنش تا اواخر قرن بیستم به تحول و تغییر در جامعۀ انسانی نظر داشته است. هر علمی جهان خاص خود را دارد و در آن با شئون دیگر پیوسته است. در این تحول آزادی جایی ممتاز در سیاست داشت اما در دهه‌های اخیر تکنولوژی، قدرت سیاست را محدود کرده و با تحویل آزادی به آزادی مصرف و تقسیم آن میان آدمیان سراسر جهان بر همه‌چیز حکومت می‌کند. آزادی دوران غلبۀ تکنیک دیگر آزادی سیاسی نیست. آزادی سیاسی‌ای که در نظام تجدد جایی یافته بود با بحران تجدد دچار بحران شد. جامعه‌های توسعه‌نیافته معمولا از این آزادی درکی مفهومی دارند و کمتر آن را در سیاست آزموده‌اند و در صورتی می‌توانند تا حدودی به آن دست یابند که مراحلی از توسعه را بگذرانند. آزادی برای این کشورها جز با طی طریق توسعۀ جامع حاصل نمی‌شود. بیان اوصاف تجدد و نظام و شئون آن از آن جهت لازم بود که آزادی سیاسی را از تجدد جدا نمی‌توان کرد. متأسفانه فهم این قضیه در کشور ما دشوار شده است زیرا عادت فکری این است که چیزها را از هم جدا و بی‌ارتباط بینگارند و طبیعی است که آزادی را هم یک مفهوم انتزاعی و شئ قابل خریداری بدانند. در این وضع فکری نسبت میان علم و آزادی را به دشواری می‌توان دریافت. از ابتدا هم آنها را از هم جدا دیده و جدا از هم شناخته‌اند و در نتیجه این هر دو را به‌عنوان دو مفهوم که میانشان ارتباطی نیست در نظر می‌گیرند و حال آنکه علم و آزادی هر دو جزوی یا شأنی از جامعه جدیدند.

مشکلی که در شرایط کنونی جهان سربار مشکلات شده و شاید موجب تشدید گرفتاری‌ها شود، آشفتگی و پریشانی بی‌سابقه در وضع جهان توسعه‌نیافته است. یکی از خفیف‌ترین یا پوشیده‌ترین پریشانی‌ها پریشانی در علم و دانشگاه است. کشورهای توسعه‌نیافته چون علم را از بیرون می‌گیرند عجیب نیست که میان علم اقتباسی و نظم زندگی آنها ارتباطی وجود نداشته باشد. علم جهان توسعه‌نیافته به اشخاص تعلق دارد نه به جامعه. در این دفتر در بحث از نسبت علم با افراد و اشخاص، علم آموختنی از علم تحقیقی جدا شده است. علم آموختنی را اشخاص با خود حمل می‌کنند بی‌آنکه با جانشان و با نظام علم در جایی پیوند داشته باشد؛ اما علم باید نظامی داشته باشد و با وجود دانشمند درآمیزد. این حکم در مورد جامعه هم صدق می‌کند. جامعه‌های توسعه‌نیافته علم را فرامی‌گیرند اما آن را روی طاقچۀ خانه‌شان می‌گذارند و بیشتر به‌عنوان زینت و مایۀ فخر و شرف به آن نگاه می‌کنند اما علم تا در نظام جامعه جایی پیدا نکند و در روابط و مناسبات وارد نشود علم کارساز و دگرگون‌کنندۀ نظم زندگی نمی‌شود. تحقیقات مهمی که در مورد نسبت علم به‌طور کلی و مخصوصا علوم اجتماعی با جامعه و تاریخ شده است همه در جهان توسعه‌یافته و اغلب در اروپای غربی و امریکای شمالی و با نظر به جامعۀ توسعه‌یافته صورت گرفته است. توجه به این تحقیقات برای درک مسائل و تاریخ جدید ضرورت دارد اما پژوهندگان اروپایی و امریکایی به وضع جهان توسعه‌نیافته اعتنایی ندارند و به مسائل آن حتی به‌ندرت اشاره می‌کنند.

در اروپای غربی تاریخ علوم اجتماعی و آزادی تا حدودی در نسبت با هم پیش رفته است. همزمان با ظهور افکار و آرای هابز و لاک و روسو و مونتسکیو و کانت، آزادی سیاسی هم پدید آمد و با تأسیس علوم اجتماعی در قرون هجدهم و نوزدهم، این علوم طراح و ره‌آموز تعدیل‌ها و تغییرهای اجتماعی شدند؛ اما در این اواخر علوم اجتماعی وضعی کم‌وبیش بحرانی پیدا کرده و دانشمندان این علوم در اینکه علوم اجتماعی چه باید بکند اختلاف‌ها دارند. وقتی جامعه علمی شده است، علم اجتماعی نیز باید به خود بنگرد و ببیند که چه می‌تواند بکند. علمی‌شدن جامعۀ کنونی به یک اعتبار با تبدیل علم به اطلاعات مناسبت دارد. وقتی علم به اطلاعات مبدل شود جامعه هم اطلاعاتی می‌شود. در این جامعه دیگر دست سیاست در کارها چندان باز نیست و تغییرات اجتماعی کمتر آگاهانه صورت می‌گیرد. بحران علوم اجتماعی هم از همین جا نشأت می‌گیرد. البته این حرف‌ها بیشتر مربوط به جهان توسعه‌یافته است اما جهان توسعه‌نیافته نه هابر و کانت و آدام اسمیت و مارکس و دورکیم و وبر داشته و نه سرمایه‌داری و لیبرال دموکراسی را آزمایش کرده است. این جهان علم را از اروپا و امریکا آموخته و قبل از اینکه آن علم‌ها با زندگی‌اش درآمیزد، همراه با جهان توسعه‌یافته به دوران جانشین‌شدن اطلاعات به‌جای علم وارد شده و در فضای مجازی با آزادی‌ای که تکنیک به او بخشیده اطلاعات را مصرف می‌کند؛ بی‌آنکه از قدرت تولید آن برخوردار باشد. اگر حقیقتا تناسبی میان علوم انسانی و اجتماعی و نظام سیاست جدید وجود دارد تکلیف جهان توسعه‌نیافته که فرصتی برای طی مراحل تاریخ تجدد نداشته است و ندارد چه می‌شود؟ این جهان مشغول مصرف اطلاعات است اما اطلاعاتی را مصرف می‌کند که تولید و نظارت بر مصرف آن در اختیار قدرت تکنولوژی است. جهان توسعه‌نیافته اطلاعات را مصرف می‌کند و اگر اندک نیرو و توانی دارد آن را در راه ستیزه‌گری و خصوصا ستیز با خود و نزدیکان صرف می‌کند. با چنین تلقی و روحیه‌ای هم توسعه‌نیافتگی دوام پیدا می‌کند و هم علم، علم آموزشی و تزئینی می‌ماند.

تاریخ اروپا در آسیا و افریقا تکرار نمی‌شود ولی اگر کسانی دل به لیبرال دموکراسی بسته‌اند باید بدانند که چه تناظری میان آن و نظم اجتماعی وجود دارد و تا احساس مسئولیتی که دانشمند و سیاستمدار هر دو در آن شریکند به وجود نیاید از آزادی سیاسی هم اثری پیدا نمی‌شود. اکنون لیبرال دموکراسی متعلق به قرن نوزدهم و بیستم در اروپا و امریکا جای خود را به نئولیبرالیسم داده است و تنها روگرفت‌هایی از آن در برخی کشورها وجود دارد و گروه‌هایی از مردم آسیا و آفریقا هم آرزو دارند که به آن دست یابند. آیندۀ جهان توسعه‌نیافته در بهترین صورت می‌تواند روگرفت و شبیه‌سازی گذشتۀ امریکای شمالی و اروپای غربی باشد. البته این شبیه‌سازی بسیار دشوار است اما امکان آن هنوز هست. اگر برنامۀ توسعه و همت اجرای آن باشد شاید صورتی از توسعۀ جامع نیز حاصل شود و این موکول به درک شرایط علم و عمل و پدید آمدن عزم و همت اجرای برنامۀ توسعه است. با این ادراک است که نحوی آزادی هم پدید می‌آید. آزادی و علم جدید در تعلقی که به جامعه دارند میانشان علاقۀ وجودی هم هست. نشانه‌های این علاقه را در تاریخ آزادی و در تاریخ علم جدید می‌توان یافت.

متأسفانه در کشور ما فلسفۀ سیاست و فلسفۀ علم و تاریخ علم اثر و نفوذی که باید در درک مسائل زمان داشته باشند ندارند و مخصوصا به فلسفۀ علوم اجتماعی بسیار کم اعتنا شده است. فلسفه علم در کشور ما محدود به گزارش خلاصۀ آرای دو سه صاحبنظر آن هم از حوزۀ تحلیلی است که صورت مسلّم اعتقادی پیدا کرده و بحث و نظر در این باب را غیرضروری و بی‌رونق کرده است. این فلسفه‌ها هرچند در جای خود اهمیت دارند عیب کوچکشان در این مورد خاص این است که پژوهندگان، علم را یک امر انتزاعی می‌انگارند و فارغ از منشأ و آثار و نتایجش و ارتباطی که با زمان دارد به تحقیق در ماهیت قضایای علم و اعتبار آنها اکتفا می‌کنند. این تحقیق بی‌اهمیت نیست، به شرط اینکه مایۀ غفلت از مقام علم در جهان و شرایط پدید آمدن و کارکرد و آینده‌اش نشود. مشکل کار من این بوده است که شئون جامعه و زندگی را به‌هم‌پیوسته یافته و آزادی و علم را نیز شأنی از تاریخ جدید دانسته‌ام. پیداست که هر یک از اینها در جهان توسعه‌نیافته نیز در نظرم صورت خاص پیدا می‌کند. البته علم، هر جا باشد همان علم جهانی است با این تفاوت که دیگر کارساز کار جهان نیست و به کار توسعه نمی‌آید؛ اما کار آزادی از کار علم دشوارتر است.

8

شاید برای خوانندگان این پرسش پیش آید که چگونه کسی که تاریخ تجدد را پایان‌یافته یا به هر حال پایان‌یافتنی می‌داند امیدوار است که این تاریخ در کشورهای توسعه‌نیافته ادامه یابد و چه چیز توانسته است پشتوانۀ این امید باشد. دقیق‌تر بگویم اگر تاریخ تجدد آنچه را که در قوه داشته به فعلیت رسانده است چگونه در جایی که قوه‌ای نیست تمنای تحقق و امید به فعلیت می‌توان داشت؟ این پرسش دشواری است و اگر به آن بیندیشیم شاید توجیه این قضیه را نیز بیابیم که چرا فیلسوفان اروپایی به مسئلۀ جهان توسعه‌نیافته نپرداخته‌اند و نمی‌پردازند. وقتی از هابرماس که مدرنیته را ناتمام می‌داند و به آینده‌اش امیدوار است پرسیدم چرا در تفکر اروپا به جهان توسعه‌نیافته التفات نمی‌شود چیزی نگفت و چه می‌توانست بگوید. وقتی یک ایرانی که قاعدتا کشورش و مردم و آداب و اعتقاداتش را دوست می‌دارد نمی‌داند دربارۀ آینده کشورش چه بگوید، از صاحبنظر اروپایی که شاید مردم آسیا را چندان هم مستعد آزادی و پیشرفت نمی‌داند چه توقع می‌توان داشت. برای اینکه سوءتفاهم تازه‌ای بر سوءتفاهم‌ها افزوده نشود توضیح می‌دهم و تکرار می‌کنم که اینجا بحث از آسیا و اروپا و این قوم و آن نژاد نیست؛ تجددی که در اروپا آغاز شد نسبتی ذاتی با جغرافیای اروپا و زندگی بیولوژیک مردم آنجا نداشت اما چون در اروپا آغاز شد صفت اروپایی پیدا کرد. البته حادثۀ رنسانس اروپایی شاید از جهات تاریخی در آسیا و آفریقا نمی‌توانست روی دهد اما روی دادنش در اروپا نیز ضروری نبود و مخصوصا ضرورت نداشت به‌صورتی که روی داد اتفاق بیفتد و شاید می‌توانست صورت دیگری پیدا کند. تاریخ پانصدسالۀ اخیر جهان حاکی از آن است که هرچه در هر جای جهان در این مدت روی داده نسبتی با غرب دارد و حوادث مهمش همه در حدود تاریخ غربی یا لااقل در نسبت با غرب روی داده است. در چنین وضعی پرسش این نیست که آفریقا و آسیا و امریکای لاتین چه راهی در پیش دارند و به کجا می‌روند. آنها علم و تکنولوژی و رفاه و مصرف می‌خواهند پس مسئله این است که چگونه به آنچه غرب و تجدد غربی به دست آورده است برسند.

ارزش‌های جهان کنونی در سراسر روی زمین همان ارزش‌های از اعتبار افتادۀ تاریخ تجدد است. اگر مردمان و اقوامی این را ندانند و راه جهان جدید را راه خرد و آزادی تلقی کنند با آنها نزاع نباید کرد اما تذکر باید داد که فهم خطابی و تبلیغاتی از تجدد پیمودن راه آن را مشکل‌تر می‌کند. آن کس که می‌داند آزادی سیاسی به تجدد تعلق دارد شاید به جست‌وجوی شرایط و لوازم آن در تاریخ بپردازد اما اگر آزادی را آسان‌یاب و امر مطلق و متعلق به همه در همۀ زمان‌ها و قابل حصول در همه‌جا بداند نه فقط اخلاق و سیاست و تاریخ را در هم می‌آمیزد بلکه از آزادی و فهم کار جهان دور می‌ماند و به خیالی از آن قانع می‌شود و بدتر اینکه شاید لفظ آزادی را دوست بدارد و با خوی استبداد و خشونت دیگران را به مخالفت با آزادی متهم کند. در این شرایط چه می‌توان و باید کرد اگر راه تجدد به پایان رسیده و بال و پر سفر و حتی بال نظر بسته است به کجا و به کدام مقصد می‌توان رسید؟ توسعه از آن جهت هنوز می‌تواند مقصدی پیش روی جهان توسعه‌نیافته باشد که اهل آن راه تجدد را ادامه نمی‌دهند بلکه از حاشیۀ آن راه که قرنی در آن مانده‌اند بیرون می‌آیند و راهی شبیه راه طی شدۀ تجدد پیش می‌گیرند. البته شرایط رسیدن به مقصد توسعه در همه‌جا به یک اندازه فراهم نیست و حتی تذکر به این نکته که توسعه برای بسیاری از کشورها و مناطق کنونی جهان یک ضرورت است به‌آسانی حاصل نمی‌شود. مع‌هذا باید گفت و تکرار کرد که تدوین و اجرای برنامۀ توسعه، کشور توسعه‌نیافته را از وضعی که در آن به سر می‌برد می‌رهاند و شاید از رفتن در راه‌های خطرناک تباهی باز ‌دارد و خطر استقبال از اختلاف و آشوب و جنگ را کاهش دهد و از اصرار در حماقت و اتلاف منابع مادی و معنوی و انسانی کشور و ایجاد زمینه‌های فساد و سقوط اخلاقی تا حدودی جلوگیری ‌کند. اگر طرح توسعه چنین کارکرد مهمی داشته باشد می‌توان آن را آزادی‌بخش نیز دانست. برای کشورهایی که در کام تباهی قرار دارند هر دستی که آنها را از این دام بلا بیرون آورد آزادی‌بخش است.

9

دموکراسی در جهان جدید را با دو اعتبار مثبت و منفی می‌توان در نظر آورد. وقتی با نظر مثبت به آن نگاه کنیم باید ببینیم و بنگریم که از کجا و چگونه آمده و در کجا استقرار یافته یا خانه گزیده و شرایط وجودش چه بوده و بودنش چه آثار و نتایجی داشته و بالاخره در قیاس با دیگر روش‌های حکومت (اگر آن را روش حکومت بدانیم) چه حسن‌ها و عیب‌ها در آن می‌توان یافت و این کاری است که مجال آن اینجا و در این دفتر چندان وسیع نبوده است. اکنون امر محرز این است که سیاست‌هایی تحت عنوان دموکراسی، لیبرال دموکراسی و سوسیال دموکراسی و نئولیبرال وجود دارد. دموکراسی از زمان پدید آمدنش مورد بحث و چون‌وچرا و نقادی بوده و گاهی صاحبنظران بنیانگذار آن نیز از عیب‌هایش گفته‌اند و پاسخ کوتاه‌کنندۀ بحث هم این بوده است که دموکراسی اگر هزار عیب داشته باشد شیوۀ حکومتی بهتر از آن وجود ندارد. این قول جدلی از آن جهت اهمیت دارد که مخاطب نمی‌داند و نمی‌تواند بگوید که به‌جای رسوم و شیوه‌های معمول حکومت در کشورهای لیبرال دموکرات یا سوسیال دموکرات چه رسم و شیوۀ بهتری می‌توان قرار داد. در مدینه‌های یونانی تحول حکومت مثلا از دموکراسی به الیگارشی می‌توانست روی دهد؛ در زمان ما هم فاشیسم و نازیسم از طریق پارلمان به حکومت رسیده‌اند اما حکومتشان دوام نداشته و با جنگ پایان یافته است. اصلا رفتن دموکراسی و آمدن استبداد به‌جای آن یک مسئلۀ نظری نیست و اهل نظر هم در چنین بحث‌هایی وارد نشده‌اند. اما آزادی و وجود و چیستی آن در دموکراسی‌ها و اینکه آزادی از آن کیست مسئله‌ای مهم است.

دموکراسی و آزادی‌های دموکراتیک را از وجهۀ منفی نیز می‌توان دید و این وجه کمتر به مبانی نظری بازمی‌گردد و آثار و نتایجی متفاوت با نظر مثبت و ایجابی دارد. مراد از نگاه منفی این است که دموکراسی و حکومت قانون را پادزهر و نافی استبداد و قهر بدانند و در جایی که قهر و استبداد حاکم است از حقوق مردم و مصالح کشور دفاع کنند. من زمانی گمان می‌کردم که هر بحثی در باب ماهیت دموکراسی داشته باشیم هیچکس با این حیث دموکراسی که مخالف استبداد و بیداد علنی است مخالفت نمی‌کند اما در تاریخ معاصر معلوم شد که در زندگی آدمی هرچیزی می‌تواند پیش آید و این ناشناخته‌ترین موجود در راه خود به‌خصوص اگر راه بی‌خردی باشد حد و مرز نمی‌شناسد. آدمی تاکنون از خردمندی‌ها و بی‌خردی‌های بسیار نصیب داشته است اما نباید گمان کرد که بخردانه‌ترین و احمقانه‌ترین سخن‌ها و کارها در گذشته گفته شده و صورت گرفته است بلکه همیشه و همواره خردمندی‌ها و بی‌خردی‌های بزرگتر در راه است. اکنون در زمان ما در همه‌جا به‌خصوص در آسیا و آفریقا کسانی از استبداد در برابر آزادی و قانون دفاع می‌کنند و بی‌خبر از نادانی و ناتوانی حکومت مستبدی که دارند با آزادی مخالفت می‌کنند. در چنین وضع و موقعی اگر کسی بگوید به کشور و مردم ستم نباید کرد و از حکومت قانون و رعایت حقوق مردم گفت با او دربارۀ ماهیت دموکراسی بحث نباید کرد زیرا ورود در این بحث شاید همنوایی با استبداد و جور و آزار مردم و ویرانی کشور باشد. دموکراسی هر مشکلی داشته باشد در قیاس با حکومت جهل و استبداد و ستم و تعصب و کین‌توزی نعمتی بزرگ است.

اگر کسانی چندان از دموکراسی بیزار باشند که حتی آن را در برابر استبداد و ستم و فساد هم نپذیرند بهتر است آنها را نه مخالف دموکراسی بلکه شریک حکومت در ستمگری و قهر و فساد بدانیم. در چنین شرایطی نقد دموکراسی در محافل علمی نیز باید با رعایت احتیاط و با زبان فنی فلسفۀ سیاست صورت گیرد. به این نکته نیز باید توجه داشت که اگر بتوان در عالم انتزاع و نظر، شأن منفی و مثبت آزادی را از هم جدا دانست در عمل این دو به هم پیوسته‌اند. مردمی که می‌خواهند از ستم حکومت مستبد و ستمکار آزاد شوند باید طرحی برای بنای حکومت جانشین داشته باشند وگرنه گروه دیگری می‌آیند و ستمگری حکومت پیشین را ادامه می‌دهند یا رسم تازه‌ای در ستمگری پیش می‌آورند. چه نظمی را می‌توان جانشین یک حکومت مستبد و جاهل و فاسد کرد و این جانشین از کجا باید بیاید؟ اگر مردم آن را انتخاب و تعیین و حمایت کنند آیا به حکومتشان نامی جز دموکراسی می‌توان داد؟ جهان ما جهان غریبی است؛ این جهان حتی در مقام آزادی هم ضرورت‌هایش را تحمیل می‌کند.

10

در این دفتر تاریخ آزادی سیاسی و شرایط ظهور و بسط دموکراسی در صورت‌های لیبرال دموکراسی و سوسیال دموکراسی و نئولیبرالیسم به اجمال و اشاره ذکر شده و قصد اصلی نویسنده این بوده است که راهی به درک سیاست در جهان توسعه‌نیافته بیابد. در جهان توسعه‌نیافته دربارۀ آزادی هر نظری داشته باشیم نمی‌توانیم از کنار آن بگذریم. شاید برخی از کسانی که به آرای نیچه و هیدگر و آگامبن و... علاقه دارند چندان در فکر آزادی نباشند و بحث در آن را مهم ندانند. آنها باید توجه کنند که فیلسوفان نامبرده در دموکراسی می‌زیستند و دموکراسی را نقد می‌کردند و می‌کنند اما کسی که از دموکراسی دور است باید به وضع خود و امکان‌های کشورش و به نسبتی که با جهان دارد بیندیشد و از این موضع به جهان بنگرد و اگر این تذکر نباشد مسائل جهان فهم نمی‌شود. در این دفتر تأکید بر این است که آزادی سیاسی با نظم قانونی همراه است و با تصرف در جهان از طریق علم و تکنولوژی و احراز قدرت و پدید آمدن برخی بهبودها و سهولت‌ها در زندگی بشر آشکار می‌شود؛ اما این تمام قضیه نیست. آزادی هرچه باشد در سیاست جهان متجدد شأن و مقام اصلی و تعیین کننده دارد. در دنیای توسعه‌نیافته نیز رسیدن به آن آرزوی بسیاری از مردم است و البته در این جهان اگر برنامۀ جامع توسعه طرح و اجرا شود چه‌بسا که وجهی از آزادی هم با دیگر شئون توسعه تحقق یابد. مطالب این دفتر موجز است و وقتی سخن‌های دشوار به اجمال و اشاره ذکر شود احتمال اینکه خواننده مراد نویسنده را درنیابد بیشتر می‌شود و مگر می‌توان در مورد آزادی که جان آدمیان به آن بسته است به روشنی سخن گفت و آن را دریافت و دریافت خود را به دیگران انتقال داد. من فقط خواسته‌ام نشان دهم که آزادی سیاسی گرچه اهمیت بسیار دارد تمام آزادی و اصل آن نیست.

آزادی آغازی دارد که معمولا از آن غافلند. این آغاز، آغاز تاریخ آدمی است؛ یعنی تاریخ آدمی با آزادی آغاز می‌شود اما آزادی آغازین نه آزادی سیاسی بلکه امری پیوسته به جان آدمی و اصل همۀ آزادی‌ها است و حال آنکه آزادی‌های سیاسی و دموکراتیک اختصاص به عصر جدید و جهان متجدد دارد. پیداست که این مطلب باید در الهیات سیاسی مورد بحث قرار گیرد اما اگر خواننده اعتراض کند که پس چرا فصلی را به آزادی و فلسفه اختصاص نداده‌ام به او حق می‌دهم. از همان زمان که به فکر نوشتن این دفتر افتادم در نظر داشتم که فصلی تحت عنوان «آزادی چیست؟» بنویسم اما هر بار که شروع به نوشتن کردم قلم‌ام سرکشی کرد. شاید وجهش این باشد که آزادی مسئلۀ فلسفه نیست بلکه مسائل فلسفه با آزادی مطرح می‌شود. آزادی قرین تفکر و شرط مقدم همه دانایی‌ها و توانایی‌ها است. پس سعی کردم از ظهور فکر آزادی سیاسی در اروپا آغاز کنم و نظری به سیر آن تا این اواخر بیندازم و از اینجا به آغاز یا آغازی که از زمان تجدد بسی دورتر می‌رود بازگردم. مشکل این است که آزادی صرف توانایی خواستن نیست بلکه در اصل و آغاز توانایی نخواستن است و بسیار مشکل است که نظمی در زندگی آدمی در نظر آوریم که در آن نخواستن و توانایی نخواستن اصل باشد. این آزادی که بیشتر به خطرهای آزادی توانستن نظر دارد به آزادی بایستن نزدیک است و در این باره بیشتر باید تأمل کرد. من هم اگر مهلت داشته باشم و در روزهای آخر عمر همین اندک هوش و حواس نیز برایم باقی بماند این مطالعه را رها نمی‌کنم و می‌کوشم که به پرسش آزادی چیست هم پاسخی بدهم. در این دفتر نظر این بوده است که در حد مقدور از اشتباه میان آزادی کلی آدمی و آزادی سیاسی جلوگیری شود. آدمی همیشه آزاد بوده است اما آزادی سیاسی در شرایط تاریخی خاص بر اساس مبادی خاص پدید آمده است و در صورتی می‌توان به آن رسید که درکی اجمالی از آن مبادی حاصل شده باشد. اهل سیاست باید شرایط آزادی را بشناسند و راه فراهم آوردن آنها را در کشور خود بدانند و نشان دهند.

اگر می‌بینید که یکی دو مطلب که بحث حول محور آنها می‌گردد تکرار شده است توجه کنید که اینها در واقع نه تکرار بلکه ترجیع‌بند سخن نویسنده است. چیزی هم ممکن است مایۀ تعجب اهل فلسفه و مخصوصا آشنایان با فلسفۀ سیاست شود و آن این است که کانت را بنیانگذار فلسفۀ سیاست در دورۀ جدید و فیلسوف آزادی دانسته و مشکل کار و راه آزادی را هم در فلسفه او دیده‌ام. اول بگویم که کانت فیلسوف تجدد است و هیچیک از فیلسوفان دورۀ جدید و حتی هگل به اندازۀ او وسواس نظام تجدد نداشته‌اند. هگل کثرت شئون جهان جدید را در وحدت عقل دیده و دربارۀ ماهیت علم و سیاست و آزادی و اخلاق و مقام هر یک در جهان جدید به تفصیل وارد نشده است اما کانت بیشتر کثرت را دیده و برای درک وحدت کوشیده و البته به نتیجه‌ای روشن نرسیده است. او نسبت علم و اخلاق و سیاست و دین را همواره در نظر داشته و فکر می‌کرده است که میان آنها وحدتی وجود دارد که باید آن را بیابد ولی می‌دانیم که سعی او به جایی که بتوان در آن اقامت کرد نرسیده است. این نامرادی را نتیجۀ قصور ادراک کانت نباید دانست زیرا ممکن است شئون تجدد نتوانند به‌آسانی با هم جمع شوند و نسبتشان همیشه نسبت وفاق و صلح نیست بلکه میان آنها تعارض نیز وجود دارد. (اگر آنها اکنون در جهان نئولیبرال به‌نحوی در تحت حاکمیت تکنیک با هم جمع شده‌اند مطلبی است که بحث آن نه از عهدۀ من بر می‌آید و نه در این دفتر می‌گنجد) کانت این تعارض‌ها را می‌دیده و به‌آسانی از آنها نمی‌گذشته و مثل خلف خود به جمع اضداد و رفع تضاد فکر نمی‌کرده است. حتی می‌توان گفت که او با اینکه پیشروی هگل در تاریخی دانستن عقل بوده تلقی‌اش از عقل متفاوت است. عقل کانت به عقل مشترک نزدیک است و عقل هگل به عقل کلی. به این جهت هگل می‌کوشید تعارض‌ها را با سعی عقلی دریابد و رفع کند اما کانت با جداکردن علم از اخلاق و سیاست سعی داشت که آنها را با هم به‌نحوی نزدیک سازد. او معتقد بود که دوران تازه‌ای با خرد منورالفکری در تاریخ آغاز شده است. پیداست که دوران تاریخی عقلی نمی‌تواند وجهی از وحدت نداشته باشد. اما کانت که نظر و عمل را از یکدیگر دور می‌دانسته و علم را قلمرو ضرورت و اخلاق و عمل را فضای آزاد و آزادی می‌دیده چگونه می‌توانسته است قهر ضرورت را با مهر آزادی آشتی دهد.

با توجه به این نکات فکر می‌کنم که کانت تاریخ مدرنیته و عناصر و شئون آن را به آزمایش دریافته و نتایج آزمایش فلسفی خود را صادقانه پذیرفته و خواسته است که به مدد منطق، تعارض‌ها و گسیختگی‌هایش را رفع و رفو کند. او علم را شأنی از شئون مدرنیته می‌دیده و از آزادی هم نمی‌توانسته است دل بکند و شاید دریافته و می‌دانسته است که اینها نمی‌توانند به‌کلی از هم جدا و مستقل باشند و به این جهت سعی در یافتن وجه وحدت آنها کرده است. اینکه این سعی تا چه اندازه موفق بوده است مطلبی است که باید با توجه به تاریخ تجدد و تعارض‌ها و تناقص‌های آن مورد تأمل و تحقیق قرار گیرد. کانت فیلسوف آزادی است، نه از آن جهت که مدافع آزادی بوده و آن را بر خیر مقدم می‌دانسته است بلکه از آن رو که او وجود آدمی و آزادی را از هم جدا نمی‌دانسته است. توضیح و تفصیل این مطلب کار دشواری است که از عهدۀ من در سن و سالی که هستم برنمی‌آید. امیدوارم صاحبنظرانی که در این وجیزه نظر می‌کنند هر نظری دربارۀ مطالب آن دارند توجه فرمایند که راقم سطور در صدد حل مشکل و ارائۀ طریق نبوده بلکه گزارشی کوتاه از سعی ایام پیری خود در راه درک و فهم آزادی فراهم کرده است. این درک و فهم از آزمایش درد جدا نمی‌شود؛ دردی که همواره با فلسفه قرین است و گاهی خیال می‌کنم تحمل رنج‌های سالخوردگی را نیز بر من آسان کرده است.

این دفتر شش فصل به علاوۀ یک مقدمه و چند صفحه‌ای به‌عنوان خاتمه دارد. فصل اول در باب قانون و سازمان است و در آن سعی شده است نشان داده شود که جامعه چگونه نظم قانونی پیدا می‌کند و بوروکراسی با قوانین و مقرراتش در جامعه چه شأنی دارد و قانون چگونه وضع می‌شود و قانونگذاران کیانند و واجد چه شرایطی باید باشند. فصل دوم بحثی دربارۀ قانون و نسبت آن با آزادی است و اینکه این دو از هم جدا نمی‌شوند. در فصل سوم که عنوانش تاریخ آزادی است سعی براین بوده است که در آن خاستگاه آزادی و پدید آمدنش روشن شود. عنوان فصل چهارم آزادی در تاریخ است و در آن بحث می‌شود که شرایط تحقق و وجود آزادی سیاسی چیست و در کدام جامعه‌ها آزادی می‌تواند وجود داشته باشد و تا حدودی دوام یابد. در فصل پنجم نسبت آزادی با خرد مشترک بیان شده است. خرد مشترک اینجا همان چیزی نیست که عقل جزوی نامیده شده است؛ بلکه وجهی از فهمی مشترک و همگانی است که موجب وحدت جامعه و همراهی و هماهنگی مردمان می‌شود و وجودش برای اجرا و رعایت قانون و آزادی لازم است. فصل ششم در باب آزادی و توسعه است. پیوند میان آزادی و توسعه شاید یکی از غامض‌ترین مسائل سیاست زمان باشد. در این فصل آزادی سیاسی شأنی از شئون توسعۀ جامع تلقی شده و با استناد به شواهد تاریخی، بستگی توسعۀ سیاسی به شئون دیگر توسعه مورد تأکید قرار گرفته است. چند صفحه‌ای هم در پایان به‌عنوان خاتمه آمده است که امیدوارم کاری عبث نکرده باشم.

**رضا داوری اردکانی**

**تیرماه 1400**