

## در دفاع از حقانیت عصر جدید

### پاسخ به منکران

در دو مقاله‌ای که در دو شماره اخیر آفتاب چاپ شدند، گفته آمد که عصر جدید عصر سرفرازی است و این مبنای حقانیت آن است. نوشته زیر در پاسخ به منکران حقانیت تجدد نوشته شده است. در آن نخست به آن عده که عصر جدید را به دلیل آغازگاه اروپایی‌اش ناصیل و در نتیجه نامشروع می‌دانند، پاسخ داده می‌شود. سپس مخاطب کسانی قرار می‌گیرند که معتقدند عصر جدید عصر از دست رفتن اخلاق و معنویت است. در ادامه این بحث نشان داده می‌شود که دنیای کهن ما به دلیل پوسیدگی درونی خود فرو ریخت و میراثی که به جا گذاشت، حتا انتظار کمینه‌ای برای یاری‌رسانی تا حد توصیه به راستگویی و داشتن حس مسؤولیت و سختکوشی و دانش‌دوستی را برآورده نمی‌کند. در پایان گفته می‌شود که چرا اینک دفاع از عصر جدید می‌تواند با سرفرازی‌ای دو چندان پیش برده شود.

### انکار حقانیت عصر جدید در میان ما

در کتاب حقانیت عصر جدید اثر هانس بلومبرگ<sup>۱</sup> جای ویژه‌ای به بحث با آن دسته از منتقدان عصر جدید اختصاص داده شده که معتقدند این عصر حقانیت ندارد چون اصالت ندارد، زیرا ایده‌های کانونی اندیشه این عصر از دگرذیسی مفهومی‌های سنتی حاصل شده‌اند. نام آوران این نوع نگرش انتقادی به مدرنیت کارل لویث و کارل اشمیت هستند.<sup>۲</sup> کارل لویث معتقد است که ایده پیشرفت که در عصر جدید به ایده‌ای فراگیر تبدیل می‌شود، برخاسته از اندیشه سنتی تقدیر حرکت جهانی به سوی آخرتی است که با چیرگی مطلق نیروهای نیک اهورایی بر نیروهای پلشت اهریمنی مشخص می‌شود. کارل اشمیت نیز معتقد است که در عصر جدید از راه گونه‌ای تناسخ مفهومی‌های ظاهراً جدید جای مفهومی‌های سنتی را می‌گیرند. مثلاً قانون به جای شرع می‌نشیند و دولت خودفرمان به جای قادر متعال. در میان ما اما از زمانی که بحث تجدد مطرح شده، کسی در صدد برنیامده که مفهوم «حقانیت» را به معنای «اصالت» بگیرد و با این ادعا که مفهومی‌های کانونی اندیشه جدید دگرذیسی مفهومی‌های سنتی هستند، حقانیت عصر جدید را پرسشناک کند. منتقدان تعبیر دیگری از «اصالت» دارند، تعبیری که می‌توان گفت نقطه مقابل تعبیر منتقدان غربی‌ای است که در بالا به آنها اشاره کردیم. منتقدان ما از آن رو مفهومی‌های جدید را ناصیل و در نتیجه نابخق می‌دانند که این مفهوما از سنت خود ما برخاسته‌اند. آنها این مفهوما را چیزهایی بیگانه و وارداتی

1 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M 1988.

۲ بنگرید به:

Carl Schmitt, *Politische Romantik*, Berlin 1968.

Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1979.

می‌دانند، از این رو معتقدند اصالتی ندارند و محکوم به این هستند که همواره به چشم مهاجم و اشغالگر نگریسته شوند. بنابر این به نظر می‌رسد که بحث بلومبرگ با کسانی چون کارل اشمیت مطلقاً به کار ما نمی‌آید. اما فرض می‌کنیم مفهومی عصر جدید در میان ما مفهومی «بیگانه» نباشند، یعنی از بیرون نیامده و از تحولی یکسر ناشی از درون برخاسته باشند. آیا منتقدان ما در این صورت آنها را اصیل و برحق می‌دانستند؟ اختلاف بر سر خاستگاه مفهومیست یا معنا و جوهر آنها؟ اگر منتقدان باز آنها را ناصیل می‌دانستند بحث بلومبرگ در پاسخ به منتقدان برای ما تبدیل به بحثی زنده می‌شد. این بحث در جایی معنای واقعی خود را می‌یابد که بحث به خودِ مفهومی‌ها کشانده شود. چنین بحثی در میان ما درنگرفته و جدل در سطح «آشنا» و «بیگانه» و «خودی» و «غیرخودی» درجا زده است.

نظر دیگری در میان ما وجود دارد که مشابه آن را در غرب نیز دیده‌ایم: عصر جدید حقانیت ندارد چون دیانت و معنویت را از میان برده است. این نظر با روایتهای مختلفی عرضه می‌شود. یکی آن را با مفهومی‌های سنتی دینی بیان می‌کند و دیگری با مفهومی‌های هایدگری. در انتقاد از عصر جدید این نظر معمولاً درآمیخته با نظر نخست عرضه می‌شود. حاصل این درآمیختگی این پندار است که شرق مظهر معنویت و اخلاق بوده است، در عصر جدید غرب بدان یورش برده، تجدد را به آن تحمیل کرده و باعث شده است که این خطه از جهان نیز دچار فساد و «مادی‌گری» شود.

بنابر این برای پیشبرد بحث نخست مفهوم «حقانیت» را به معنای «اصالت» می‌گیریم و «اصالت» را به معنای ریشه در سنت خودی داشتن و سپس آن را به‌عنوان «معنویت» و «اخلاق» تعبیر می‌کنیم. ابتدا دو نظر انتقادی اصلی بالا را جدا از هم و سپس آنها را در درهم‌آمیختگی‌شان برمی‌رسیم.

### عصر جدید به‌عنوان پدیده‌ای بیگانه

فشرده نظر نخست چنین است: تجدد و بینش و سبک زندگی مبتنی بر آن از بیرون آمده، به ما تحمیل شده، اصالت ندارد و چون اصالت ندارد، حقانیت ندارد. این نظر معمولاً با این صراحت بیان نمی‌شود. شاهدی‌های چه بسا درستی از دخالت‌های بیگانگان در دوره‌های اخیر برمی‌شمرد، چیزهایی را از نوشته‌های ملی‌گرایانه و چپ در نقد استعمار و امپریالیسم برمی‌گیرد و آنها را با دستکاری‌هایی تکرار می‌کند و بر نمونه‌های احیانا درستی از نابهنجاری‌های ویژه دوران گذار از جامعه سنتی به جامعه مدرن انگشت می‌نهد تا برنهیست خود را ثابت کند. در این برنهیست تجدد با استعمار و امپریالیسم یکی گرفته شده و تجددخواه به‌عنوان کارگزار بیگانگان معرفی می‌شود. ما پیرایه‌های سخنورانه این نظر را، یعنی حمله‌های آن به استعمارگران و کارگزاران آنها را کنار می‌گذاریم و به جانمایه آن می‌پردازیم: آنچه از بیرون آمده حقانیت ندارد.

نقد این نظر دشوار نیست. «درون» و «بیرون» مفهومی‌هایی هستند ناروشن. بار ارزشی کنونی آنها خود برخاسته از عصر جدید است، عصری که در آن ملتها شکل می‌گیرند و میان درون و بیرون خود مرز می‌کشند. بسیاری از چیزهایی که ما آنها را خودی می‌دانیم و درون خود را با آنها تعریف می‌کنیم از بیرون آمده‌اند. دین اسلام از جمله آنهاست. کسانی که تجدد را به‌عنوان پدیده‌ای بیگانه رد می‌کنند، اگر منطق خود را تعمیم دهند دچار این مشکل می‌شوند که تکلیفشان با دیگر چیزهایی که از بیرون آمده‌اند چیست. آنها مجبور به جدایی می‌شوند، یعنی ناچار می‌شوند بگویند برخی چیزهایی که از بیرون آمده‌اند

خوب و برخی از آنها بد هستند. با این جدایی درون و بیرون و خودی و جز-خودی بار ارزشگذار خود را از دست می‌دهند.

مشکل دیگر طرفداران این نظر، افزون بر مشکل منطقی بالا، نبود سنتی است که به وازدن همه پدیده‌های 'بیرونی' سفارش کند. این امکان اما هرآینه وجود دارد که پدیده 'بیرونی' پردازش شده را به عنوان بی‌ایمانی و کفر تعریف کنند و طرد آن را بر سنت دینی متکی سازند. بدین منظور نخست آنچه را که از 'بیرون' آمده است و می‌آید به دو بخش خواستنی و ناخواستنی تفکیک می‌کنند. بخش خواستنی را مثلاً دانش و فناوری می‌دانند و بخش ناخواستنی را فرهنگ و سبک زندگی مدرن. این نوع بخش کردن در عمل به معنای کنار گذاشتن اصل نابخوب بودن هر چیز بیرونی است. نظری که درون و بیرون را در معنای صوریشان به کار می‌برد عملاً کنار می‌رود و عرصه را به نظر دوم که به محتوا توجه دارد وامی‌گذارد. آنچه از آن به جا می‌ماند بدینی به 'بیرون' است.

بی‌شک برگرفتن از 'بیرون' بویژه در زمینه سبک زندگی، اگر حاصل روندی سنجیده و اندیشیده نباشد، نابهنجاری‌های گوناگونی در پی خواهد داشت. تشخیص این نابهنجاری‌ها و تلاش برای درمان آن بحثی است جامعه‌شناختی که تنها خرد مدرن می‌تواند آن را پیش برد. نظر ستیزنده با 'بیرون' به ناحق خود را بر جایگاه خرد سنجشگر این نابهنجاری‌ها می‌نشانند. این بحث برای این نظر در شکل ناب آن موضوعیتی ندارد. 'بیرون' که یکسره طرد شد، هر چیز 'بیرونی' خودبه‌خود مطرود است، حتا گیریم که به نابهنجاری راه نبرد.

### عصر جدید به عنوان پایان معنویت

نظر دوم رو به محتوا دارد. این نظر عصر جدید را پایان معنویت، دین و پارسایی می‌داند. پیروان و آوازه‌گران آن را باید آناکاونه به دو بخش تقسیم کنیم: بخشی که عزیمتگاهشان سنت است و بخشی که با وجود گرایش به سنت در وازدن عصر جدید تأثیر گرفته از نگرشهای محافظه کارانه غربی از نوع نگرش هایدگری است. این گروه کم‌شمارند و نقش اصلی‌شان انتقال مفهومیها و اندیشه‌هایی به گروه نخست است تا با لحنی امروزی‌تر و حق‌به‌جانب‌تر غرب را نقد کنند.

مشکل بررسی فکری که عصر جدید را پایان معنویت می‌داند در این است که آن فکر هیچگاه به شکل منسجمی عرضه نشده است. مجموعه کارهایی که معنویت‌خواهان ما عرضه کرده‌اند، در سخنوری‌هایی در ذم فسادهای برآمده از عصر جدید و وارد شده از غرب خلاصه می‌شوند. اندیشه‌ای با این گرایش در صورتی می‌تواند حریف گفتگویی انتقادی باشد که پیشتر درک خود را از «معنویت» روشن کند و دستگامندان برنهد که:

۱. پیش از عصر جدید جامعه و فرهنگ «معنوی» بوده است و

۲. عصر جدید باعث شد که اخلاق و معنویتی که وجود داشت از میان برود.

چون هیچ نوشته‌ای را نمی‌یابیم که در صدد اثبات این برنهیست‌ها برآمده باشد، ناچاریم خود بر خوانش بازسازانه‌ای از تولیدهای نوشتاری فکر «معنویت» خواه به دست دهیم، حفره‌های آنها را پر کنیم و درنگریم اگر آنچه را که گفته‌اند، گرد نکته‌های کانونی این برنهیست‌های بایسته سامان دهیم به چه نتیجه‌هایی می‌رسیم.

نظر مشخص منتقدان معنویت‌جو ترکیبی است از دو دیدی که در بالا جداگانه معرفی شدند: دیدگاهی که با عصر جدید به دلیل آبخور بیرونی آن می‌ستیزد و دیدگاهی که به محتوای این عصر توجه دارد. بیگانگی‌ستیزی باعث شده است که این نظر در شکل مشخص تاریخی خود مجموعه‌ای از مفهومی‌های ملی‌گرایانه و نیز چپ‌جهان‌سومی را در گفتمان خود جذب کند. این مفهومی‌ها گاه بدان گونه که در گفتمانهای دیگر رایج است استفاده شده‌اند و گاه بیان دیگری یافته‌اند که به سنت نزدیکتر است. بیگانگی‌ستیزی خود یکی از مجراهای نفوذ ایده‌های بیگانگی بوده است. آنچه دست‌اندازی بیگانگی‌ستیزان به مفهومی‌های بیگانگی را باعث شده، خواست قدرت است. سنتی که پاسداران اصلی آن همواره بخشی از پهنه قدرت بوده‌اند، نمی‌توانسته است چشم بر دگرگونی جهان بر بندد و در جهان دگرگون‌شده تنها محدود به فکری شود که از راه ذکر از نسلی به نسلی دیگر می‌رسد. خواست قدرت کنار آمدن با سویی‌هایی از جهان دگرگون‌شده را به دنبال داشته است. این کنار آمدن به بهای کنار گذاشتن جنبه‌های مختلفی از فکر و جهان‌بینی گذشته تمام شده است، جنبه‌هایی که دفاع از آنها با قدرت‌جویی منافات آشکار داشته و و نهادن آنها به داعیه‌های اصلی لطمه‌ای نمی‌زده است. این روند همپا با طرد منشها و برخوانش‌های پیرامونی و فرانهادن دین مرکز به عنوان منش و برخوانش رسمی پیش رفته است. حاصل کار شکل‌گیری آن چیزی است که اینک زیر عنوان سنت می‌فهمیم که به هیچ رو با ترادادهای فرهنگی و سنتهای دینی در جلوه‌های گوناگون تاریخی آنها یکی نیست. واقعیت تاریخی این ترادادها جمع است، در حالی که این منش و دید مشخص خود را یگانگی معرفی می‌کند. این تفاوت اساسی میان سنت گرایان امروزی و واقعیت تاریخی پشت سر است.

سنت دینی یگانگی‌شده رسمی، با وجود پیوندهای قوی اساسی آن با گذشته، پدیده‌ای جدید است و از نظرهایی با عصر جدید همسازی دارد. همسازی‌های آن با جهان کنونی در سویی‌هایی است که به زبان قدرت ترجمه‌پذیر است. سویی اصلی دانش در مفهوم فناوری آن است. سویی دیگر همبسته با آن اشتیاق به سبک زندگی مدرن در مفهوم بهره‌گیری از وسیله‌های مدرن است. این همسازی‌های موضعی سنت رسمی با عصر جدید به مایه‌های دنیوی آن برمی‌گردند. این مایه‌ها را باید در زمینه تاریخ قدرت واکاویید. الهیات این سنت بر خلاف قول مشهور با تعالی مطلق آفریدگار مشخص نمی‌شود. منع تشبیه و تجسم تا حد منع اعتقاد به جانشین و سایه پیش نرفته است. نه در نظام مابعدالطبیعی بلکه در تاریخ سیاسی آیین می‌توان ریشه این دوگانگی را یافت. مابعدالطبیعه‌های شکل‌گرفته در حوزه فرهنگی آیین چیزی نبوده‌اند جز تلاشهایی برای توضیح یا احیانا رفع و رجوع این دوگانگی. جانشین در زیست‌جهان انسانی عمل می‌کند و ظاهراً تنها یک مصلحت اخلاقی می‌شناسد که همانا در نظر گرفتن مصلحت امر متعالی است. این مصلحت اما تفسیر شدنی است و نص عرصه بزرگی را برای تفسیر باز گذاشته است. گشادگی میدان تا حدی است که هر قدرتی می‌تواند با ظاهرسازی‌های معینی خود را سایه زمینی آسمان معرفی کند و مصلحت قدرت زمینی را مصلحت آسمان بخواند. اخلاقی که بر زمینه این بینش مصلحتی پرورش یافته است با این مشخصه‌های اصلی سلبی معرفی شدنی است:

۱. در آن منع مطلق دروغ‌گویی وجود ندارد؛

۲. با ایده برابری انسانها، صرف نظر از آن که چه مسلک و مرامی داشته باشند، بیگانگی است؛

۳. ایده رد مطلقِ خشونت‌ورزی را نمی‌تواند بپذیرد؛

۴. مبنای عدالت را برابری انسانها نمی‌گیرد و همیشه دست‌آویزی دارد تا کسانی را بر کسان دیگر ترجیح دهد؛ و

۵. سرانجام اینکه نتوانسته است حس اخلاقی‌ای به نام مسئولیت یعنی ضرورتِ پاسخگو بودن به هموعان را در میان پیروان خود پرورش دهد.

در این آیین وجدان، به معنای خود-داوری پایبند به هنجارهای بنیادین نقش چندانی ندارد. نقش اصلی بر عهده نمایش بیرونی است. مؤمن بودن بر شناخته‌شدن به چنین عنوانی از سوی جماعت مؤمنان است. وجدان دینی به صورت 'اُبرمن'ی که در یک 'ما' تشخیص می‌یابد، متجلی می‌شود. این 'ما' بیش از آنکه اشتراک در عقیده باشد، یک ساختار قدرت است، از محله گرفته تا ملت و امت.

آیین در مفهوم برگداشته<sup>۳</sup> خود یعنی چونان رُخ-دهش یک رخداد تاریخی فقط این یا آن پارسای پرهیزکار را در دامن خود پرورش نداده است و سزا نیست که خود را مهمترین عنصر هویت‌بخش در خطه فرهنگی ما معرفی کند، اما هم‌هنگام مسئولیت فساد ریشه‌دار در این خطه را نپذیرد. با در نظر گرفتن کل واقعیت تاریخی این پرسش طرح می‌شود که حسرت کدام معنویت از دست رفته را می‌خورند. اگر معنویت را به‌عنوان نیکوسرشتی در همزیستی بدانند، گذشته از دست رفته را نمی‌توان با چنین شاخصی معرفی کرد. آن گذشته با فسادهایش و خشونت کم‌نظیری که چیره بر تمامی لحظه‌هایش بوده است، توصیف‌شدنی است. اگر معنویت به‌معنای دوست‌داشت و پرورش دانش و هنر باشد، هیچ ادعایی در این زمینه اثبات‌شدنی نیست. ماده‌های تاریخی بیشتر به سود اثبات عکس ادعاها در این زمینه‌اند. فهرست نامهایی را که اینک بدانان افتخار می‌شود در برابر خود می‌گذاریم و در مورد تک‌تک آنها این پرسش را درمی‌افکنیم که: دانشمند یا هنرمندی اینچنین به سبب آن آیین چیره در این خطه سربرآورد یا علی‌رغم آن؟ در اکثر موردها کفه «علی‌رغم» بسی سنگین‌تر است. و سرانجام اینکه اگر معنویت از دست‌رفته پارسایی و پرهیزکاری دینی باشد، پرسیدنی است که گذشته را به‌راستی تا چه حد می‌توان بدین معنا معنوی دانست؟ معنویت گذشته را آیا تنها در این نمی‌بینند که در آن روزگار روحانیت به‌عنوان مرجع فرهنگی حکمران مطلق بوده است؟ در گذشته نیز اما روحانیت و پارسایی را یکی نمی‌گرفته‌اند. حتا پیشتر می‌رفتند و این دو را در نقطه مقابل هم می‌گذاشتند. در این زمینه ادبیات فارسی هزاران شاهد گویا به دست می‌دهد.

### گفتمان منفی

در تبیین معنویت از دست رفته، از بیان داستان فراتر نرفته‌اند، داستان دیندارانی که چنین و چنان بودند و معلوم نیست چرا دیگر نظیرشان پیدا نمی‌شود. چرا برکت از زمین رفته است؟ پاسخهایی که به این پرسش داده‌اند ترکیبی هستند از گفتمان بیگانه‌ستیز با پیرایه سخنوری دینی. محتوای اصلی آنها اقتباسهایی است از گفتمانهای در اصل غیر دینی. مفهومهای دینی‌ای که به کار برده می‌شوند اغلب تنها نقشی صوری را ایفا

می‌کنند. سپردن نقش صوری به آنها تشدید روند بی‌محتواسازی آنهاست. مثلاً وقتی گفته می‌شود «غرب مأمّن شیطان است» یا «آمریکا شیطان بزرگ است» گفتمان سیاسی مفهومی دینی را در خدمت خود می‌گیرد. با این کار پویش گفتمان سیاسی محتوای مفهوم دینی را تعیین می‌کند. زمانی که سازش با غرب و آمریکا لازم شود، دین پای خود را کنار می‌کشد تا این سازش، سازش با شیطان تلقی نشود. با این کار اما دین خود را به‌عنوان انبانی از مفهومی می‌نماید که بنابر مصلحت گفتمان قدرت می‌توان این یا آن استفاده را از موجودی آن کرد.

این بهره‌گیری قدرت از دین و مفهومی‌های دینی چیزی جدید نیست. در دوره‌های پیش از عصر جدید در پایان بهره‌گیری از یک مفهوم دینی می‌شد آمد و گفت که اطلاق نابجا بوده است و مثلاً آن کس که به دلیل کینه‌ورزی «کافر» خوانده شده، در اصل چنین نبوده است. با این کار به خود مفهوم دینی آسیب چندانی زده نمی‌شد. در عصر جدید اما هر کاربستی خطر واقعی مبتذل کردن را در پی دارد. زمینه‌سازهای اصلی این امر را در دو چیز باید جست: یکی در ذهن تجربی و انتقادی این عصر و دیگری در حافظه قوی آن. عصر جدید سنجشگر است، در آن برای نخستین بار در طول تاریخ شناخت آگاهی‌ای امکان‌پذیر می‌یابد که با بازتابی بودن آن، که جنبه مهمی از آن خودسنجشگری است، مشخص می‌شود. ذهن سنجشگر این عصر تجربه را به ابزار انتقاد تبدیل می‌کند و در پرتو آگاهی بازتابی تجربه را در پایگاهی دوگانه قرار می‌دهد: هم در مقام ابزار انتقاد و هم در مقام موضوع انتقاد. این عصر امکان‌های کافی در اختیار دارد تا فراموش نکند و از تجربه دوباره چیزی که از امتحان تجربه مردود بیرون آمده است، بپرهیزد.

آئین ایدئولوژیک چاره‌گریز از بینش سنجشگر و تاریخدان عصر جدید را روکرد به گفتمان منفی می‌بیند. منظور از گفتمان منفی گرایش به کاربست مفهومی‌های نفی‌کننده، پس‌زننده و بی‌ارزش‌کننده در توصیف واقعیت و پرهیز از توصیف آن یا جلوه‌هایی از آن به‌عنوان تجسم مفهومی‌ها و ارزشهای مثبت است. این گرایش به سادگی با بیگانگی همسو و همسخن می‌شود. با رویکرد به این گفتمان آئین ایدئولوژیک خود را جدی و مقاوم می‌نماید، آنچه اما پوشیده می‌شود ناتوانی کامل در عرضه چیزی مثبت است. برای نمود نیافتن این ناتوانی چهره ایدئولوژی پیوسته عبوس‌تر می‌شود. رویکرد منفی به پدیده‌ای میدان می‌دهد که آن را می‌توانیم هیچ‌انگاری (نهیلیسم) دینی بنامیم. هیچ‌انگاری افراطی کنشگر به تروریسم راه می‌برد.

گفتمان منفی گفتمانی التقاطی است. بخش اصلی مفهومی‌ها و گزاره‌های این گفتمان 'وارداتی' هستند. حساسیت به اندیشه‌های 'بیگانه' در جایی که این اندیشه‌ها خود را منتقد عصر جدید بنمایند یا بتوان از آنها چنان روایت داخلی‌ای عرضه کرد که مدرنیست‌ستیزی را تقویت کنند و روشنگری را سرآغاز فلاکت جهان معاصر معرفی نمایند، از میان می‌رود. این گونه است که می‌بینیم نقد مارکسیستی بر سرمایه‌داری این دگرذیسی ارتجاعی را می‌یابد که به انتقاد بر عصر جدید تبدیل شود، انتقاد هایدگر بر تاریخ مابعدالطبیعه در غرب عبای انتقاد اسلامی بر غرب را بر شانه می‌افکند و پسامدرنیسم فلسفه محبوب روشنگری‌ستیزان ما می‌شود. در هنگام پاسخگویی به روشنگری‌ستیزان هیچ معلوم نیست به که باید پاسخ گوئیم: به هایدگر، به میشل فوکو یا به فلان متفکر حوزوی. و هیچ معلوم نیست که آن متفکر خود به اندیشه‌های کنونی‌اش

رسیده است یا با کنار هم چیدن گفته‌های «بیگانگان» و آموزاندن زبانِ شرع به آنها این اندیشه‌ها را پرورانده است.

با کلیت این ترکیب ناموزون و هممه‌وار نمی‌توان هیچ بحثی را پیش برد. چنین کاری نه شدنی است نه بخردانه. چاره کار گرهی کردن نکته‌هایی است که برخوردی 'مثبت' به معنای تحلیل پدیده‌ها در بر-خود-ایستادگی‌شان را ایجاب کنند.

### برکت از دست رفته

دو نکته عمده اینهاست: چه بود آن برکتی که از دست رفت و چرایی از دست رفتنش چه ربطی به واقعیت وجودی تاریخی‌اش داشته است؟

توضیح از میان رفتن برکت با یاری‌جویی از دلیل زوال ایمان به یک وجود متعالی ناب و تجربه‌های وجودی ناشی از آن راه به جایی نمی‌برد، چون ناب بودن تعالی آن وجود، غیرتاریخی بودن حضور آن در گفتمان نظری را پیش می‌گذارد، اما در بحثی که مفهوم عصر مفهوم کانونی آن است، تاریخ و رویکرد تاریخی پیش‌زمینه بحث است. آن وجود باید به‌عنوان پدیده‌ای در قالب یک فرهنگ و تجربه وجودی ایمان به او به‌عنوان تجربه‌ای در قالب یک فرهنگ نگریسته آید، تا بتوان میان آن و پرسشهای بالا پیوندی برقرار کرد. هر گونه نابگرایی در این تجربه فرهنگی به تحریف تاریخ منجر می‌شود. این تحریفها ویژه عصر جدید اند. برداشتهای نابگرایانه از دین که در عصر جدید از سر رقابت با نگرشهای این-جهانی رواج می‌یابند و میداندار اصلی بحثهای روشنفکرانه جاری در زمینه دین هستند، با گزاره‌های مثبت کلی‌گویی مشخص می‌شوند که چون در برابر آنها موردهای تاریخی نقض‌کننده گذاشته شوند، آن موردها را به دریافتن گوهر راستین دین برمی‌گردانند. برای پیش راندن سخن می‌بایست نخست محتوای واقعی این برداشتها را روشن کنیم، تا نشان دهیم چرا پاسخهای آنها به این پرسشها هم از نظر منطقی و هم از نظر تاریخی پذیرآمد نیستند.

موضوع دین و دانش را در نظر می‌گیریم. گزاره مثبت کلی‌گویی که برداشتهای نابگرایانه در تبیین پیوند این دو پیش می‌نهند به شکل زیر تقریرشدنی است: 'دین پشتیبان دانش است.' کارکرد این گزاره بر زمینه بحث گشوده در بالا چنین است: 'تا زمانی که مرجعیت فرهنگی از آن دین و دین-پیشگان بود، دانش در خطه ما شکوفا بود، چون آن نقش از دین گرفته شد، دانش دوستی زوال یافت و آن برکت از دست رفت.' اگر دلیل بخواهیم ۱. جمله‌هایی را از متنهای دینی نقل می‌کنند تا دانش‌پروری دین را بنمایند و ۲. به دوره‌های شکوفایی دانش در این دیار اشاره می‌کنند و از آنجایی که در آن دوره‌ها دین چیره بوده است، می‌پندارند که با این کار پیوندی گوهری را میان شکوفایی دانش و چیرگی دین برنمایانده‌اند. نکته‌های اصلی پاسخگو به دلیل یکم اینهاست: دانش در همه دوره‌های فرهنگی به یک معنا نبوده است. «علم»ی که در متنهای دینی از آن سخن می‌رود ربطی به دانش در مفهوم امروزی آن ندارد و منظور از آن اساساً علم دین، یعنی آگاهی بر وظیفه عبودیت و بر تکلیفهای ناشی از آن بوده است. در آن متنها می‌توان جمله‌هایی یافت که مشوق دانش در مفهومی هستی‌شناسانه و طبیعت‌شناسانه باشند، اما به همان نسبت یا بسی بیشتر از آن می‌توان جمله‌هایی را در آن متنها گزین کرد که به شدت با این دانش حکیمانه مخالفت کرده‌اند و عاقبت آن را دور افتادن از راه دین دانسته‌اند. اگر قرار بر نابگرایی باشد پس باید

تمامی متنهایی را که پذیرای تفسیری مخالفت‌ورز با دانش هستند، کنار گذاشت. سرانجام کار روشن است: در کتابخانه سنت ما هیچ متنی به‌جا نخواهد ماند. دلیل دوم را پیشتر با اشاره به این موضوع پاسخ گفتیم که از نظر تاریخی پذیرآمدتر آن است که شکوفایی حکمت در دوره‌های ویژه‌ای در گذشته را پدیده‌ای بدانیم که نه به سبب نقش محوری دین و دین‌پیشگان در سامان فکری و اجتماعی آن دوره‌ها، بلکه علی‌رغم آن رخ نموده است. موردهای تشویق حکیمان از سوی دین‌پیشگان بسیار کمتر از موردهای آزار آنان به دست اینان اند.

این پاداستدلالتها در صورتی بر واقعیت تاریخی استوارند که خود در خدمت نابگرایی‌ای از جبهه مخالف نباشند. برای مرزبندی با این نابگرایی باید پویش مفهومیها و تفسیرها را در نظر بگیریم و پیوندسازهایی چون «به سبب» و «علی‌رغم» را پیوندهای واقعی میان دو عامل بدانیم که هیچگاه رخ‌به‌رخ و منتزع از تأثیر عاملهای دیگر نیستند و همواره در متن یک همدوسش نقش آفرین هستند که در آن مجموعه وسیعی از عاملها بر هم اثر می‌گذارند. این باعث نمی‌شود که نتوانیم بگوییم فلان عامل در مجموع به سود یا به زیان بهمان عامل کارکرد داشته است یا منتهای کانونی ما را در مجموع به این سو می‌گروانند یا به آن سو.<sup>۴</sup>

بر پایه کمانه‌ای که در میانه بحث اصلی گشوده شد، تقریر برکت از دست رفته به‌عنوان عاملی که میدان‌دهنده به پدیده‌هایی بوده است که در عصر جدید و بر زمینه ستیزها و رقابت‌جویی‌های فکری، آیینی و سیاسی قدرتمدار در آن مثبت دانسته می‌شوند - چیزهایی چون دانش، فناوری، ثروتمندی و قدرتمندی - از نظر منطقی خطا و از نظر تاریخی تحریف‌کننده دانسته می‌شود. محق نیستیم منتقد واپسگرای عصر جدید باشیم، اما هم‌هنگام ارزشی از آن را برگیریم و از سر رقابت‌جویی ادعا کنیم ما برخوردار از برکتی بودیم که آن ارزش را در میان ما بار آور می‌ساخته است، اما با از دست رفتن آن که حادثه‌ای است که همانا رخ‌نمود عصر جدید یا هم‌زمان با آن است، آن چیز ارزنده را نیز از کف دادیم.

برکت از دست رفته همان گونه که روا نیست به‌عنوان عامل مشوق دانش و تولیدگری و سبب‌ساز استقلال و ثروت و قدرت تقریرشود، خطاست که به‌عنوان این یا آن ارزش اخلاق‌شناسانه ناب تبیین شود. اثبات این نکته ساده است: ارزشهای نابی را در نظر می‌گیریم چون راستگویی، نرم‌خویی، مردم‌داری و عدالت. با این که در ادبیات دوره‌های پیشین بسیاری از کژیها و کاستیها و ننگها با نامهای واقعی‌شان ذکر نمی‌شده‌اند و از این نظر راستگویی خصلتی است تنها مختص عصر جدید، کار ساده‌ای است که با کمک آنها برنماییم در آن دوره‌ها از جمله در مشرع‌ترینشان دروغ‌گویی و خشونت و مردم‌آزاری و تبعیض چه رواج گسترده‌ای داشته‌اند.

این نکته‌ای است که ایدئولوژی مقدس و مطهر جلوه‌دهنده «جهان سوم» نیز آن را نادیده می‌گیرد. در این ایدئولوژی مفهومیهای سیاسی در درجه نخست بار اخلاقی دارند یعنی یا شماتتگر و پس‌زننده‌اند یا

۴ در این مورد بنگرید به:

محمدرضا نیکفر، علی‌رغم یا به دلیل. ایدئولوژی و تاریخ آن، در نگاه نو، شماره ۱ دوره جدید (مرداد ۱۳۷۹)، صص. ۲۳-۲۱.

ستایشگر و فراخواننده. اگر قرار باشد مفهومی چون امپریالیسم را این چنین استفاده کنیم چرا آن را در زمینه تاریخ گذشته خود نیز به کار نیندیم؟ همانگونه که کشورهای قدرتمند غربی «امپریالیست» هستند، ما نیز روزگاری «امپریالیست» بوده‌ایم. ما فارسان و ترکان و تازیان کمتر از دیگران به سرزمینهای دیگر تجاوز نکرده و آنها را غارت نکرده‌ایم. امروزه نیز اگر قدرتی می‌داشتیم، کمتر از قدرمندان کنونی بهره‌کش و زورگو و جنگاور و متجاوز نبودیم.

درست آن است که در گام نخست بدان بسنده شود که برکت از دست‌رفته کلتی اجتماعی-فرهنگی دانسته شود که در آن ارزشهایی که خواستی قلمداد می‌شوند، در کردار و یا در هنجارهای پندار و گفتار چیره بودند. همچنان که در بالا گفته شد این ارزشها را نباید از سر ستیز با عصر جدید واپس‌افکنانه تعیین کرد یعنی پدیده‌هایی از جهان معاصر را گرفت، آنها را پاکیزه و ناب کرد و مدعی شد که ما در گذشته از این چیزها در شکل آرمانی‌شان بهره‌مند بوده‌ایم. همچنین آن کلت را نمی‌توان تا حد زمینه‌ای برای پرورش تجربه‌های ایمانی، عرفانی، حکیمانه و زیبایی‌شناسانه ویژه‌ای فروکاست. جامعه گذشته تنها جامعه انسانی نبوده است که به این آزمونها رو می‌آوردند. به سر آمدن یک عصر به سر آمدن کلتی جهانوار است نه به سر آمدن این یا آن شور و شعور فردی یا فرقه‌ای.

### اساس حکم نامشروع بودن عصر جدید

دنیای از دست‌رفته معنویت‌خواهان ما دنیایی است ساکن و با مرزهایی بسته، جامعه آن متشکل از صنفهای محدود و بی‌تحرك است و فرهنگ آن تنها یک مرجع را می‌شناسد که همانا روحانیت است. معنویت این جهان در ایستایی و تک‌مرجعی بودن آن است. خیر در آن با خیرات دادن مشخص می‌شود. اخلاق آرمانی آن مجموعه‌ای است از قاعده‌های همزیستی مستقیم در محله و قبیله. در معرفی این دنیا چند نکته کانونی را از قلم می‌اندازند:

۱. این که مرجعیت فرهنگی آن یکی از ستونهای ساختار قدرت در آن است؛
۲. این که این دنیا فسادهای ساختاری خود را داشته است و مرجع فرهنگی آن نیز به این فسادها آلوده بوده و آنها را بازتولید می‌کرده است؛
۳. این که این جهان خشونت‌زده بوده است و جنگ و ستیز در آن تنها به نزاعهای بیرونی محدود نمی‌شده است و
۴. این که این جهان نیز اروتیسم خود را داشته است، اروتیسمی که در واقعیت بهنجار زندگی آن، «انحراف»‌های آن، شایست-نشایست-نامه‌های آن و سرانجام در نمادسازی‌های آن متجلی است<sup>۵</sup>، میان آن با اروتیسم عصر جدید و جهان فرآورده آن هیچ تفاوت جوهری وجود ندارد و از بسیاری نظرها عنصر سادومازوخیسم در آن گرانسنگتر است.

---

۵ به یاد آورید الفیه و شلفیه‌های آن را، عرفان درآمیخته با اروتیسم آن را، هزلیات و قبیحات آن را، نوشته‌های آن دوره درباره اخلاق عملی را (چیزهایی از زمرة حلیة‌المتقین علامه مجلسی) و توصیف بهشت در آثار آن دوره را (نمونه‌ای جدید و در دسترس کتاب مبداء و معاد اثر آیت‌الله دستغیب شیرازی است).

این دیدگاه عصر جدید را نامشروع می‌داند و نامشروعیت آن را در این می‌بیند که شریعت سامان‌بخش آن نیست. نامشروعیت عصر جدید از این دیدگاه به دو عامل برگردانده می‌شود: ۱. از دست رفتن مرجعیت فرهنگی انحصاری روحانیت و ۲. نامشروع شدن رابطه‌های دو جنس. بنابر این معنویت در عصر جدید از آن رو از میان رفته است که روحانیت مقام گذشته خود را از دست داده و زن مقام اجتماعی تازه‌ای را کسب کرده که منجر به رابطه آزادتری میان دو جنس شده است. هر آنچه را که در زشتداشت عصر جدید بنویسند، به این دو نکته اصلی برگرداندنی و واکاستنی است. مثلاً اگر در نقد هنر مدرن قلم فرسایند حاصل سخنشان این است که این هنر روحانی نیست، یعنی از شایسته-نشایسته‌های برگذاشته روحانیت پیروی نمی‌کند و زن چه به‌عنوان نهاد و چه به‌عنوان برنهاد در آن حضور بی‌پروایی دارد. نکته دوم را تنها به خاطر اهمیت ویژه آن متمایز کردیم، و گر نه می‌توان آن را در خود نکته نخست نهفته دید. فشرده سخن این نظر در نهایت این است که روحانیت به‌عنوان منش از دست رفت چون روحانیت به‌عنوان یک صنف جایگاه خود را از دست داد.

ناگفته نباید ماند که کسانی نیز هستند دل‌بسته گذشته و در دوران گذشته جویای روحانیتی جدا از صنف روحانی. اینان خواه‌ناخواه چیزهایی از اندیشه‌های مدرن برگرفته‌اند و از این رو نمی‌توان آنان را در زمره معنویت‌خواهان بازگردنده به سنت و منتقد روحانیت-ستیزی مدرن قرار داد. تلاشهای فکری این گروه مبتنی بر تحریفهایی هستند که ممکن است سازنده و در دوره‌های گذار مثبت باشند. اما به این خاطر نباید به اینان امتیاز داد و تحریفهایشان را آشکار نکرد. مهمترین نکته تحریف‌آمیز در دیدگاه اینان جدا ساختن روحانیت دینی از صنف روحانی است. روحانیت دینی نمی‌توانسته است بدون صنف روحانی هیچ پابرجایی و استمرار داشته باشد. صنف روحانی ستون سنت روحانیت دینی است. دین منهای روحانیت به معنای دین بدون تاریخ است، زیرا تاریخ دین در درجه نخست تاریخ روحانیت است و دین خود چیزی نیست جز تاریخ آن. تحریف دیگر اعتقاد به چیزی به نام گوهر ناب دین است، یعنی چیزی ورای تشریفات و سنتها و دستگاههای دینی. چنین چیزی در تاریخ دین وجود ندارد. این گوهر ناب یکی از اختراعات دینداری عصر جدید است که با گسست خود از سنت مشخص می‌شود. کسانی که احیاناً در گذشته پیگیرانه از چنین چیزی سخن گفته‌اند، در زمره زندیقان بوده‌اند. تحریف سوم که می‌توان آن را جلوه و پیامد تحریف دوم دانست تأکید بر باطن در برابر ظاهر در هنگام معرفی دین و توصیف انسان دینی است. این تحریف می‌تواند در دورانهای گذشته تکیه‌گاه‌هایی برای خود بیابد، بیش از همه در سنت عرفانی. مشکل باطنی‌گری در این است که قادر نیست از زبانی استدلالی و میان-نهادی استفاده کند، ناچار است تاویل نمادگرایانه‌ای از متنهای کانونی به دست دهد و رابطه این متنها را با تاریخشان بگسلد. و سرانجام تحریف عمده دیگر بر مبنای اعتقاد به وجود گوهر ناب دین باور به امکان همزیستی دینها و فرقه‌های مختلف است. همزیستی پیروان دینهای مختلف اما فقط آنگاه ممکن است که آنان سخت‌کیش نباشند یعنی آیین خود را جدی نگیرند و به همه پیامدهای باور به یک دین عمل نکنند.

با توجه به تحریفهای مدرن در دیدگاه جویای روحانیتی بدون صنف روحانی انتقاد این گروه به عصر جدید از زاویه دور شدن آن از معنویت دینی را - که با مفهومی‌هایی چون سرگشتگی و تنهایی انسان و بی‌معنا شدن زندگی آن صورت می‌گیرد - نباید سنخ‌نمای دیدگاه دینی دانست. دیدگاه سخت‌کیش نیز

اما هر آینه از تحریفهای مدرن مصون نمانده است. این دیدگاه در تقریر انتقاد خود بر عصر جدید از مفهومی استفاده می‌کند و اندیشه‌هایی را به خدمت می‌گیرد که هیچ زمینه‌ای در سنت ندارند و خاستگاه آنها چه بسا غیر دینی است. استفاده آنان از مفهومیهای جامعه‌شناسی، سیاست‌شناسی و روانشناسی مدرن بیش از آنکه نشان‌دهنده پویای فکری‌شان باشد، دلیلی است بر ضعف دستگاه سنتی در تبیین واقعتهای امروزی.

### چرایی از دست رفتن برکت گذشته

یک افسانه رایج در مورد از دست رفتن برکت معنویت دوران به سر آمده این است که چون اعتقاد دینی سستی گرفت و روحانیت نقش رهبری فرهنگی را از دست داد، زوال فرهنگی و فترت سیاسی نیز آغاز گشت. هیچ پژوهش جدی تاریخی پشتیبان این پندار نیست، اما در برابر اثبات عکس این نظر کاری ساده است.

سنجه میان-نهادینی برای تعیین میزان پایبندی به دین در دوره‌های گذشته وجود ندارد، اما چیزی که ثبت شده است و اثبات شدنی است میزان قدرت دستگاه روحانی در چارچوب کل سازوکار قدرت در هر دوره است. سقوط درست در اوج قدرت مرجعیت روحانی آغاز شد: زوال سلسله صفوی. در دوره اسلامی تاریخ سیاسی ایران پیش از صفویان حرکتی است در حاشیه تاریخ عرب و ترک. با صفویه است که تاریخ سیاسی ایرانی که امروز می‌شناسیمش آغاز می‌شود. این سخن هر آینه بدان معنا نیست که روی کار آمدن این خاندان برخاسته از برآمد آگاهی ملی باشد. قدرتگیری آنان در آغاز رخدادی بوده است همسان با ایلغار مغولان. آرایش نیروها در منطقه در خلاء پس از سقوط خلافت بغداد و حکومت‌های مغولی، شروع عصر سیاست بین‌الملل و زمینه فرهنگی آماده تولد دوباره کشوری به نام ایران را ممکن می‌سازند و این حادثه‌ای است که در زمان صفویه رخ داده است. صفویه هم‌هنگام نقطه عطفی است در تاریخ اقتدار روحانیت شیعه. در این دوره است که آیین شیعه ریخت نهایی خود را می‌یابد و دستگاه روحانی آن به انسجام می‌رسد. کار صفویان درست آن هنگامی ساخته می‌شود که این دستگاه به مهمترین رکن قدرت تبدیل شده است. پایان کار صفویان تا جنگ دوم ایران و روس که قرارداد ترکمانچای را به همراه آورد، دوره گذاری است که در آن فروپاشی نظام سنتی قطعی شده و مشخص می‌شود که این نظام ناتوان از ادراک تحول دوران است و نمی‌تواند چاره‌اندیش مشکلاتی تازه باشد. هر بیداری‌ای از این پس به صورت گسست از سنت رخ می‌نماید.

پایان صفویان آغاز پایان زندگی جامعه سنتی در این خطه است. جامعه‌ای آنچنان را به این اعتبار «سنتی» می‌خوانیم که همه سازه‌های آن خود را در چارچوب مشروعیتی دینی برپا می‌کنند و استوار نگه می‌دارند و در آنها، همانگونه که هابزاس با نگر به هاکس و برنمایانده است، «رشد زیرنظامهای کنشهای خردورز هدف‌بین در چارچوب مرزهای مشروعیت‌بخش اثرگری تراداد فرهنگی صورت می‌گیرد».<sup>6</sup> دین

6 Jürgen Habermas, Technik und Wissenschaft als „Ideologie“, Frankfurt/M 1973, S. 67.

نمونه سنخ‌نمای کنش خردورز هدف‌بین (zweckrationales Handeln / purposive-rational action)

حوزه کار تولیدی است. کار هدفی دارد و روند آن برپایه خردورزی‌هایی است که رسیدن بهینه به آن

در اینجا چیزی است با پهنه‌ای فراختر از آنچه که امروز قلمرو آن را مشخص می‌کند. هم عبادت را شامل می‌شود، هم جهان‌بینی را، هم بهداشت و پزشکی را، هم آداب معاشرت را و هم آداب حکومت را. هم برانداختن حکومت به نام آن صورت می‌گیرد و هم دفاع از آن، بی‌آنکه حکومت تازه در واقع دینی‌تر از حکومتی باشد که برانداخته می‌شود. و از همه مهمتر اینکه هم مشروعیت‌بخش به نابرابری‌هاست و هم توصیه‌کننده به رعایت عدالت تا نظام اجتماعی از هم گسیخته نشود. تا زمانی که مشروعیت‌بخشی - که سازوکار پیچیده‌ای است که به هیچ رو به خواست نهاد یا نهادهای فردی معینی فروکاستنی نیست - در چارچوب سنت است و معنای آن حقانیتی نیست که از عقلانیت هدف‌بین و راهبردهای هدف-وسیله برخاسته باشد، جامعه سنتی است. جایی که این مشروعیت‌بخشی پرسش‌ناک می‌شود و زیرمجموعه‌ها خود را از قید و بند آن رها می‌سازند، گذار به عصر جدید آغاز شده است.

زیرمجموعه‌های فرهنگی و اجتماعی به یکسان آزاد نمی‌شوند. پزشکی مدرن بی‌آنکه بحرانی جدی برخیزد، جای طب سنتی و توصیه‌های بهداشتی و درمانی کتابهای فقهی را می‌گیرد؛ آن کتابها را هنوز می‌خوانند، اما بدان نمی‌اندیشند که اگر آن توصیه‌ها پوچ و بی‌معنا شده‌اند، از چه رو هنوز باید به بقیه توصیه‌ها عمل کرد. چیزی مثل آزادی زن و آزادی اندیشه از این دست نیست. باور به آنها مترادف است با بی‌اعتقادی.

آیین چیره درست در لحظه‌ای که فروپاشی جامعه سنتی آغاز می‌شود، مجموعه حکمها و توصیه‌های خود را در همه زمینه‌های زندگی تدوین می‌کند و از این پس می‌تواند با افتخار بگوید که هیچ لحظه‌ای در زندگی نیست که علما حکم آن را مشخص نکرده باشند. با آغاز فروپاشی جنگهای جناحی و فرقه‌ای به سرانجام تاریخی خود رسیده‌اند، آیین شکل نهایی خود را یافته و تاریخ خود را آنچنان نوشته است که این تصور رود همه چیز از آغاز مشخص و مقدر بوده است. دستگاه روحانی در آن برشگاه تعیین‌کننده اقتدار بی‌نظیری دارد و رکن دولت به حساب می‌آید. نظام آموزشی و تبلیغی در جامعه به تمامی در اختیار این دستگاه است و مردم هیچ مرجعی جز آن را نمی‌شناسند. سنت اما در برخورد با جهان متجدد فوراً بحران‌زده می‌شود. واکنشها پس‌ماندگی کشور را حتمی می‌کنند. واکنشهای اصلی نه فراخوان به اندیشه‌ورزی و دانشجویی و تجدید سازمان جامعه و دولت، بلکه گنج‌سری و هرزه‌درایی و پسروری است. فروپاشی جهان کهنه در خطه ما نه با زور و نفوذ و دخالت بیگانگان توضیح دادنی است نه با خودفروختگی دولتمردان. جامعه ایرانی آن زمان که بحران‌زده شد، شخصیت و هویتی داشت که در شکل‌گیری آنها دین در مفهوم وسیع کلمه، یعنی آنچه در مرکز و در حاشیه، این جهان و آن-جهان را پیوند می‌داد و به کار این-جهانی با نظر به آن پیوند سامان می‌بخشید، نقش اصلی را داشت. آن شخصیت و هویت در آغاز فروپاشی جهان کهنه با سست‌ایمانی مشخص نمی‌شد و اگر قدرت و نفوذ روحانیت را

هدف را ممکن می‌گرداند. در جامعه سنتی تعیین هدف و شیوه و سازمان رسیدن به آن از جمله در پهنه‌هایی از کار اجتماعی که بسی از اثرگری آیینی دور هستند، همه در چارچوب تعیین‌شده مشروعیت‌بخش صورت می‌گیرد. در عصر جدید است که رشد این حوزه را پویش خود حوزه تعیین می‌کند. این خودمختاری‌هایی «نیروهای تولیدی» (اصطلاح مارکسی) است.

سنجه قرار دهیم، ایمانی محکمتر از هر زمان دیگری داشت. هر چیز دیگری که به این جامعه تعلق داشت، در آغاز فروپاشی نظام کهنه آن حضوری چون گذشته داشت. دولتمردانش نیز تغییری کیفی نکرده بودند. شاهان قاجار به عنوان نمونه اقتدار و کفایت و کاردانشان چیزی اساساً متفاوت با شاهان گذشته نبود. بنابراین این اساساً خطاست که بگوییم فروپاشی نظام کهن بدین سان صورت گرفت که چیزی در اینجا سست شد و برکتی از دست رفت، آنگاه بیگانگان از فرصت استفاده جسته و سیاست و فرهنگ خود را به ما تحمیل کردند.

علت از دست رفتن آن برکت موهوم را باید در درجه نخست در خود آن جست. می‌توانست اگر به راستی برکتی بود خود را در ترکیبی از جنبش اصلاحی و نوزایی نجات دهد و استمرار تاریخی خود را تضمین کند و می‌توانست بمیرد، اما میراثی به جا گذارد که اندکی هم که شده دست بازماندگان را گشاده کند. توشه به جا مانده را با حد انتظار بالایی نمی‌سنجیم و منظورمان آن نیست که درنگریم آن هنگام که به هر علتی پا به عصر جدید گذاشتیم می‌توانستیم به چند تن رازی و خیام و بیرونی و فردوسی و ابن سینای زنده یا مرده اما با حضور فکری‌ای آشکار، به چه تعداد کتابخانه و مدرسه پررونق، به کدامین ساختار دولتی اصلاح‌پذیر و کدامین نهادهای اجتماعی بالنده متکی باشیم. منظورمان چیز دیگری است: آیا ما از آن مایه اخلاقی برخوردار بودیم که به ما شخصیت دهد، انضباط دهد و به کار و اندیشه فراخواند؟ آیا ما با آن کمینه‌ای از حس مسؤولیت اجتماعی پرورش یافته بودیم که بی آن کار هیچ جامعه‌ای بسامان نمی‌شود؟ آیا مکتبی وجود داشت که در آن بتوانیم راستگویی، درست‌کرداری، سختکوشی و دانشدوستی را بیاموزیم؟

می‌دانیم که با سر و دستی تهی پا به عصر جدید نهادیم. تصور این که پیش از آن غارت شده بودیم و دانش و ثروت خود را از دست داده بودیم و سیرت نیکمان را از ما گرفته بودند، افسانه‌سازی است. با پا نهادن به عصر جدید هیچ برکتی از دست نرفت، آنچه از دست رفت فلاکت فکری و اخلاقی‌ای بود که هنوز گریبانمان را رها نکرده است.

### دفاع سرفرازانه از عصر جدید

تفاوت اصلی میان افغانستان طالبان با ایران کنونی در یک چیز است: پیشرفته‌تر بودن تجدد در ایران. اگر در ایران تجدد پا سفت نکرده بود، شاهد همان وضعیت افغانستان بودیم. مثلاً این که زنان از کار و تحصیل محروم نشدند، دانشگاهها را یکسر نبستند، کتابی هست و روزنامه‌ای و چیزهای دیگری از این دست و این که کسانی می‌کوشند از متنهای کهن رواداری و حقوق بشر و پرهیز از خشونت را استخراج کنند، همه و همه به برکت تجدد است. پس چرا از آنچه به ما امکان داده که هنوز نفسی بکشیم، دفاع نمی‌کنیم؟

عصر جدید با سرفرازی و آزادی مشخص می‌شود، پس هیچ منافاتی ندارد با خواست ریشه داشتن در گذشته فرهنگی. هر آنچه در گذشته دعوت به سخن گفتن پهلوانی است، ستایش خرد و زیبایی و طبیعت و شادی است، فراخوان به مروت و مدارا و نیکوکاری و مردم‌داری و کار و تلاش و دانشجویی و آفرینندگی است و در نکوداشت عدالت و ظلم‌ستیزی است پشتوانه و دستمایه تجدد است. تجدد چیزی نیست جز مبارزه علیه هر آن عنصری در فرهنگ که به رخوت، سستی، ذلت، توکل و تقدیرگرایی،

برده‌سازی و برده‌منشی فراخواند. این مبارزه پیشینه‌درازی دارد و آنچه که به‌عنوان آغاز عصر جدید خوانده می‌شود، تنها مرحله‌ای را مشخص می‌کند که بعدِ جهانیِ پیشرفتِ بشری پرنمود شده است. اکنون دفاع از عصر جدید می‌تواند با سرفرازی‌ای دوچندان پیش برده شود، هم با نظر به پیشینه نظام عبودیت و فرهنگ بنده‌پرور و هم با نظر به تجربه‌های اخیر در منطقه برای زنده کردن دوباره آن بند و بساط. تفاوت با سالهای گذشته در دفاع از تجدد نیروگیری آگاهی تاریخی‌ای است که با روشن‌بینی به گذشته می‌نگرد و تجربه امروز را پیش رو دارد. دیگر باید این نکته را تثبیت شده دانست که شرط دموکراتیک کردن عرصه سیاسی انطباق دادن آن با بایستگی‌های عصر جدید است.