

مدل ژاکوینی تقابل سنت و مدرنیته در انقلاب مشروطه و تشکیلات جنبش جنگل : آیا نمی توان رویکردی متفاوت برگزید؟

(به مناسبت یکصد و نهمین سالگرد انقلاب مشروطیت)

ناصرعظیمی

طرح موضوع:

جنبش جنگل که در سال ۱۳۹۴ خورشیدی در گیلان آغاز شد، بدون تردید میراث خوار همه ی دستاوردهای مثبت و منفی جنبش و انقلاب مشروطیت بود که در گیلان به ویژه پس از استبداد صغیر به سرعت به نیرویی عظیمی تبدیل شد. چنان که می دانیم با تشکیل کمیته ی ستار با همیاری و همنوایی مجاهدین قفقازی در شهر رشت پس از به توپ بستن مجلس و برقراری استبداد صغیر، فتح تهران برای رها کردن کشور از استبداد مطلق در دستور کار قرار گرفت و این مهم به سرعت برق و باد با کمک بختیاری ها انجام شد و مشروطیت دوباره به ایران بازگشت. این موفقیت گیلانی ها که کمیته ی ستار در آن نقش مهمی ایفاء کرد، تاثیر گسترده ی اجتماعی و فرهنگی بر سراسر گیلان و فعالان سیاسی و اجتماعی آن داشت. در چارچوب توسعه و تعمیق جنبش مشروطه خواهی در گیلان، کانون رشت - انزلی به عنوان یکی از سه کانون اصلی تماس ایران با دنیای مدرن در اواخر دوره ی قاجاریه، زمینه های نخستین تقابل سنت و مدرنیته را در بخشی از سرزمین کهنسال ایران پایه گذاری کرد و این تقابل در عرصه های گوناگون اجتماعی و اقتصادی و به ویژه فرهنگی در همین کانون در انقلاب مشروطیت جلوه هایی از کنش های اجتماعی را رقم زد و سپس در جنبش جنگل و به ویژه در تشکیلات آن بازتابی وسیع یافت

که در بررسی های این جنبش تا کنون کمتر بدان توجه شده و یا اصلاً نشده است. بررسی های ما که در مقاله ای مستقل به زودی انتشار خواهد یافت نشان داد که کوچک خان یعنی رهبر تشکیلات جنبش جنگل به همراه میرزا حسین خان کسمایی زمانی که این تشکیلات در کسما و گوراب زرمیخ در ناحیه ی فومنات استقرار یافته بود در سویه ی مدرن این تشکیلات قرار داشتند. اما میرزا حسین خان کسمایی به شیوه ی خود که بی تاثیر از سنت این تقابل در انقلاب مشروطیت و البته در اصل انقلاب کبیر فرانسه و جناح ژاکوینی آن نبود، به این رویارویی شکل ویژه ای داد که نهایتاً به حذف یکی از این جریان در تشکیلات جنبش جنگل در مرحله ی نخست آن انجامید.^۱ در این مقاله با استناد به تحولات درون تشکیلات جنبش جنگل و همچنین برخی وقایع انقلاب مشروطیت، این شیوه از نگرش به تقابل سنت و مدرنیته که در سال های بعد نیز در ایران الگو و مبنا قرار گرفت، به چالش گرفته شده است.

رویکرد سنتی تقابل سنت و مدرنیته!

تاریخ تقابل سنت و مدرنیته در ایران، تاریخ طول و درازی نیست و به طور مشخص این تقابل به صورت یک مبارزه ی محوری از جنبش و انقلاب مشروطیت خود را به گونه ای آشکار نمایاند. جامعه ی سنتی ایران که در قرن نوزدهم تازه از قرون وسطا به دنیای مدرن پرتاب شده بود، در تماس خود با جوامع مدرن به طور آشکاری متوجه ی عقب ماندگی تاریخی خود در همه ی عرصه های نظامی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی شد و کوشش کرد از طریق کسانی که با این عقب ماندگی و دلایل آن آشنا بودند و یا تصور می کردند که آشنا هستند به راه حل مدرن برآید. درگیلان به ویژه دو شهر رشت و انزلی به عنوان یکی از سه کانون اصلی تماس با جوامع مدرن غربی در آغاز قرن بیستم (دو کانون دیگر تهران و تبریز بودند)، پیش از بسیاری از نواحی ایران با وجوه گوناگون لایه هایی از دنیای مدرن و توسعه یافته تماس و آشنایی پیدا کرد. رشت و انزلی به ویژه پس از احداث راه کالسکه رو انزلی - رشت - قزوین - تهران توسط یک شرکت روسی در سال ۱۹۰۰ میلادی (۱۲۷۹ خورشیدی) یعنی حدود شش سال پیش از امضای مشروطیت به عنوان یکی از کانون های اصلی این تماس در اواخر دوره ی قاجاریه دروازه ی اروپا لقب گرفت و در اثر احراز این جایگاه مهم تاریخی و موقعیت بی بدیلش نسبت به پایتخت جدید ایران که از اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم در تهران استقرار یافته بود، زمینه های اقتصادی و

^۱ . به باور نگارنده جنبش و انقلاب جنگل به سه دوره ی مشخص تقسیم می شود که از آغاز تا راهپیمایی جنگلی ها در فروردین ۱۲۹۸ خورشیدی مرحله ی نخست، بعد از راهپیمایی تا پیروزی انقلاب جنگل در ۱۴ خرداد ۱۲۹۹ خورشید ، مرحله ی دوم و از پیروزی انقلاب جنگل تا مرگ تراژیک کوچک خان در آذر ۱۳۰۰ خورشید مرحله ی سوم را تشکیل می دهد. بررسی و نقد این نوشته به طور محوری با الهام از شیوه ی تقابل سنت و مدرنیته در تشکیلات جنبش جنگل در مرحله ی نخست انجام گرفته است، شیوه و مدلی که در انقلاب مشروطیت نیز تجربه شده بود . بنابراین اساس این نوشته ،نقد شیوه ای از تقابل سنت و مدرنیته است که در کل تاریخ معاصر ایران تا امروز تداوم یافت است.

اجتماعی معینی برای رویاندن جنبش های مدرن در حوزه های گوناگون اقتصادی، اجتماعی - سیاسی و فرهنگی - هنری فراهم کرد.^۲ روند این تحولات در به ویژه دو شهر رشت و انزلی به عنوان یک نقطه ی تماس با دنیای مدرن چنان سریع بود که این شهرها به یکی از کانون های اصلی تقابل سنت و مدرنیته در ایران درآمد و در جنبش مشروطیت همانند تهران و تبریز یکی از سه کانون اصلی این تقابل بود. از این رو جنبش جنگل و تشکیلات آن که وارث این تقابل و مبارزه بود نمی توانست از این روند که اکنون از آغاز قرن بیستم در ایران به محور اصلی مبارزه برای تغییر وضع موجود و تحول تاریخی آن به جامعه ای مدرن تبدیل شده بود، برکنار بماند.

یادآوری کنیم که پیداشدن این تقابل در تشکیلات جنبش جنگل در ناحیه ی به غایت سنتی فومنات آن روز به هیچ وجه برخاسته از کنش و واکنش های اجتماعی بومی این ناحیه نبود بلکه نهادی بود که از دل جنبش های های در حال اعتلاء دو شهر رشت و انزلی روئیده و تشکیلات خود را به صورت جزیره ای جهت اهداف مشخصی در این ناحیه استقرار داده بود.

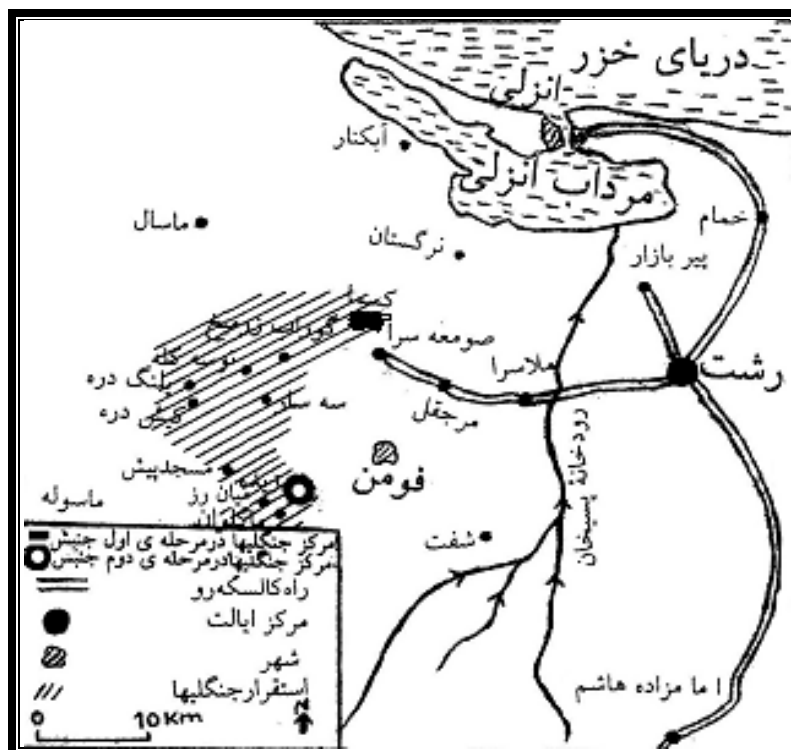
بررسی های انجام شده توسط نگارنده نشان می دهد که تشکیلات جنگل در آغاز بیشتر از نیروهای اقشار سنتی، بنیان گذاشته شد لیکن به تدریج با تحولی که در موقعیت جنبش پیش آمد، تغییرات ناگزیری در درون این تشکیلات حاصل شد که به نفع نیروهای تاسیس کننده نبود. دلایل گوناگونی می توان برای پدید آمدن این فرایند نوین در تشکیلات جنبش جنگل پیشنهاد کرد لیکن یکی از مهمترین دلایل آن می تواند ناتوانی و ظرفیت محدود اقشار و نیروهای سنتی در جذب و هدایت گروه های بیشتری از نقش آفرینان اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی مدرن و در حال اعتلاء در کانون تماس رشت - انزلی و تمام نیروهای تحول خواه ایران در این زمان بود که نیروهای مدرن را در این تشکیلات به صورت یک ضرورت ناگزیر بالا کشید. کوچک خان در سویه ای از تشکیلات جنگل ایستاده بود که به دلیل آشنائی و همفکریش با نیروهای مشروطه خواه مدرن در جنبش مشروطیت، مسیری برای راهیابی نیروهای مدرن به این تشکیلات گشوده بود. دست کم در مرحله ی نخست این جنبش که تشکیلات جنگل در کسما و گوراب زرمیخ استقرار یافته بود، این فرایند با سهولت بیشتری اتفاق افتاد.^۳ برای نمونه میرزا حسین خان کسمایی را می توان یکی از نمایندگان این تفکر و نیروهای اجتماعی به حساب آورد که اگرچه در پیش برد برنامه های اجتماعی و فرهنگی مدرن با معیارهای زمانه نیز بسیار افراطی بود لیکن توسط کوچک خان نه فقط تحمل می شد بلکه تا جایی که می دانیم برای عملی کردن افکار و اندیشه هایش در

^۲ . برای تفصیل بیشتر نگاه کنید به کتاب نگارنده تحت عنوان «تاریخ تحولات اجتماعی - اقتصادی گیلان، نگاهی نو»، نشر گیلکان ۱۳۸۱، رشت

^۳ . در مرحله ی دوم و سوم جنبش و انقلاب جنگل با انتقال این تشکیلات از ناحیه ی کسما به ناحیه ی آلیان در نزدیکی ماسوله، موقعیت جذب گروه های مدرن از دو شهر انزلی و رشت و تمام ایران با دشواری های زیادی روبرو بود و در نتیجه فرایند مرحله نخست در مراحل دوم و سوم با دشواری بیشتر روبرو شد. در این زمینه نگاه کنید به کتاب در دست انتشار نگارنده تحت عنوان «روایتی نو از جنبش و انقلاب جنگل» و کتاب جغرافیای سیاسی جنبش و انقلاب جنگل، نشر نیکا، مشهد ۱۳۸۸

تشکیلات جنگل تحت حمایت نیز بود. او در این تقابل در نقطه ی مقابل حاج احمد کسمایی قرار داشت که به غایت سنتی بود. طنز قضیه در این بود که هر دو زمین دار و مالک بودند لیکن یکی سنتی و منشاء روستایی داشت و دیگری زاده ی شهر و مدرن و دنیا دیده و به چند زبان خارجی آشنا بود. میرزا حسین خان کسمایی از بنیانگذاران کمیته ی ستار در رشت بود که نقش اصلی و مهم را در فتح تهران با اردوکشی مجاهدین به فرماندهی سپهدار تنکابنی داشت. بررسی ها نشان می دهد که او در این اردوکشی مجاهدین در دسته ای قرار داشت که کوچک خان نیز عضو آن بود. بنابراین پیوستن او به تشکیلات جنگل با این زمینه ی قبلی می توانست به اتحاد آن ها در این تشکیلات سمت و سویی خاص ببخشد.

در هر حال هنگامی که مرکز تشکیلات جنگل قبل از راهپیمایی بزرگ جنگلیان در فروردین ۱۲۹۸ خورشیدی در کسما و گوراب زرمیخ استقرار یافته بود، امکان جذب نیروهای مشروطه خواه همفکری نظیر میرزا حسین خان کسمایی به تشکیلات جنگل از درون شهرهای در حال اعتلاء رشت و انزلی و دو کانون تماس دیگر نظیر تبریز و تهران به لحاظ ارتباطی بسیار مهیا بود. مرکز تشکیلات جنگل در دوره ای که میرزا حسین خان کسمایی در کنار کوچک خان به عنوان هم‌رزم او فعالیت می کرد در کسما - گوراب زرمیخ قرار داشت و همان گونه که در نقشه ی (۱) نمایانده شده به شهر رشت و انزلی بسیار نزدیک بود و به آسانی می شد از طریق بنادر پیربازار و انزلی به بنادر تحت اختیار جنگلیان در جنوب مرداب انزلی در سواحل فومنات آن روز که در اختیار جنگلیان قرار داشت، دست یافت. بنابراین هجوم مشروطه خواهان انقلاب مشروطه به ویژه پس از پیروز های بهار و تابستان ۱۲۹۷ خورشیدی از همین مسیرها، زمینه های تحولی را فراهم کرد که در آن عناصر مدرن و مشروطه خواه قبلی در این تشکیلات دست بالا را پیدا کردند. تقابل مرد سنتی و پر قدرت این تشکیلات یعنی حاج احمد کسمایی نیز در اثر این هجوم سریع و بی وقفه ی نیروهای مشروطه خواه متجدد و تحول خواه آن بود که افقی از آرزوهایش برای آینده باقی نمی گذاشت. به ویژه این که او خود را به درست یا نادرست یکی از اصلی ترین بنیانگذاران این جنبش می دانست.



نقشه ی ۱ . موقعیت جغرافیایی مرکز تشکیلات جنگل که در مرحله ی نخست جنبش و انقلاب جنگل تا فروردین ۱۲۹۸ خورشیدی در کسما واقع شده بود، پس از جدایی حاج احمد و راهپیمایی بزرگ جنگلی ها، در مرحله ی دوم و همچنین مرحله ی سوم از خرداد ۱۲۹۸ تا پایان انقلاب جنگل این تشکیلات به روستای زیده در ناحیه ی آلیان فومنات انتقال یافت. یادآوری کنیم که در اوایل مشروطیت هم پیر بازار و هم نرگستان دوبندری بودند که به آسانی به دریا راه داشتند و رفت و آمد از رشت و انزلی به آن ها به خوبی انجام می گرفت (ترسیم نقشه از نگارنده)

بررسی های نگارنده نشان می دهد که در مرحله ی نخست جنبش جنگل (از آغاز تا راهپیمایی جنگلی ها در تاریخ فروردین ۱۲۹۸ خورشیدی)، هر دو گروه یعنی نیروهای مدرن و سنتی این تشکیلات در تقابل محوری خود دو مکان مشخص برای یارگیری انتخاب کرده بودند. آن ها در دو روستای نزدیک به هم یعنی در کسما و گوراب زمیخ در شمال و غرب صومعه سرا که فاصله مرکزشان از یکدیگر حدود هفت کیلومتر بود استقرار یافته بودند. سنتیان به رهبری حاج احمد کسمایی در کسما و مشروطه خواهان مدرن در روستای گوراب زمیخ جمع شده بودند. هر دو جزو تشکیلات جنگل بودند و ظاهراً هدف مشترکی را پی می گرفتند اما در فرایند تحول جنبش به تدریج متوجه این شدند که آرزوهایشان برای این جنبش یکسان نیست. این آروزها را

می توان با اندکی مسامحه در دو جریان سنت و مدرنیته طبقه بندی کرد. اجازه می خواهم به اختصار به این تقابل پردازم اما تفصیل این بحث در مقاله ی مستقل دیگری منتشر خواهد شد.^۴

ابراهیم فخرایی در زمینه این تقابل در درون تشکیلات جنگل می نویسد: «مجاهدین چریک کسما(طرفدارحاج احمد)از میرزا بد می گفتند که چرا مثلاً درگوراب زرمیخ اقدام به تاسیسات نظامی نموده و به کسما توجهی ندارد و چرا افراد غیر محلی را بکار مسلط ساخته، خودی ها را فراموش کرده است و این قرینه است بر اینکه مصمم است دست مجاهدین قدیمی را از کارها کوتاه کند. دستجات نظامی [در گوراب زرمیخ] نیز بنوبه خود ایراد می گرفتند که چرا حاجی احمد و اعوانش تابع نظم و دیسیپلین نمی شوند و مایلند در شرایط عهد بوق بمانند در حالیکه دنیا رو به توسعه و تکامل است و جنگل هم باید خواه ناخواه از جبر تاریخ و ناموس تکامل پیروی کند»(فخرایی ۱۳۵۷، ص ۱۷۳ تاکید از ماست-).

نکته در همین جاست: غیر محلی ها به جای خودی ها^۵، کوتاه کردن دست مجاهدین قدیمی توسط تازه واردان، فقدان نظم و دیسیپلین، ماندن در عهد بوق!

به باور نگارنده یکی از دلایل اصلی این اختلاف را باید در نیروهای اجتماعی جستجو کرد که در طرف کوچک خان جمع شده بودند و طرفداران حاجی احمد به قول فخرایی آن ها را غیر محلی و غیر خودی می نامیدند. کسانی که در طرف حاج احمد قرار داشتند به طور عمده منشاء روستایی و شدیداً سنتی داشته و آمال و آرزوها و برنامه های مشخصی را برای جنبش جنگل دنبال می کردند در حالیکه در طرف کوچک خان بیشتر یک تفکر شهری و نسبتاً متجدد با اهداف مشروطه خواهی مدرن شکل گرفته بود که در آن بیشتر رشتی ها و تهرانی ها ایفاء نقش می کردند. این واقعیت توسط بهاءالدین املشی عضو برجسته ی هیات اتحاد اسلام یعنی گروه اصلی بنیانگذار جنبش اولیه ی جنگل که ناظر بر این تغییر و تحولات بوده و در این اختلاف بیشتر خود را در جناح حاج احمد کسمایی یافته به روشنی بیان شده است: «طرفداران میرزا کوچک اغلب تهرانی و رشتی و در احزاب سیاسی کار کرده بودند»(بهاءالدین املشی ۱۳۵۲، ص ۲۳۶).

موضوع اساساً این بود که پس از پیروزی های بهار و تابستان ۱۲۹۷ خورشیدی یعنی زمانی که بلشویک ها در روسیه پیروز شده و ارتش تزاری در ایران و گیلان به روسیه فراخوانده شد و در نتیجه نیروی اصلی سرکوب گر جنگلیان یعنی ارتش تزاری از میدان به در رفته بود و جنگلیان فرصت یافتند تمام گیلان را به طور موقت به تصرف خود در آورند، بسیاری از مشروطه خواهان و

^۴ . تفصیل این بحث را می توانید در مقاله ی در دست انتشار نگارنده در مجموعه مقالاتی که به مناسبت بزرگداشت سال ها ممارست پی گیر دوست اندیشمند و فرهیخته ام آقای محمد تقی پور جکتاجی برای فرهنگ گیلان تحت عنوان «کسما» و «گوراب زرمیخ» دو کانون تقابل سنت و مدرنیته در تشکیلات جنبش جنگل»، منتشر خواهد شد، ملاحظه فرمایید.

^۵ . جالب است که واژه ی «خودی» و «غیر خودی» از همان آغاز تقابل سنت و مدرنیته در ایران برای این صف بندی از جانب سنت گرایان مورد استفاده بوده است، با این تفاوت که غیر محلی به جای غیر خودی نشسته است.

آزادخواهان ایرانی دریافتند که جنبش جنگل جنبش قدرتمندی است که یک منطقه از کشور را از اقتدار وثوق الدوله و دولت او خارج کرده و نور امیدی برای بازگشت دوباره ی مشروطه در دل ها افکنده است. بنابراین با پیدا شدن افق های جدیدی در بازگشت مشروطه در بهار و تابستان ۱۲۹۷ خورشیدی، گروه های زیادی از مبارزان مشروطه که با وجود دولت وثوق الدوله در رسیدن به اهداف مشروطه خواهی در انقلاب مشروطه با ناکامی روبرو شده بودند (و یا دست کم چنین تصور می کردند)، پس از پیروزی های جنگلیان و برآمدن آوازه ی جنبش جنگل به سوی تشکیلات جنگل سرازیر شدند. روی آوردن این مبارزان به جنگل چنان بود که در چشم به هم زدنی موجب تغییرات فراوانی در ساختار کمی و کیفی نیروهای جنبش جنگل شده بود. روایتی که بهاءالدین املشی از این تحولات به دست می دهد منشاء اصلی و دلایل کناره گیری حاج احمد و سوء ظن جناح سنتی او به تشکیلات جنگل و در یک کلام تقابل دو جناح سنتی و مدرن این تشکیلات را پس از این تغییرات به خوبی نشان می دهد.

بهاءالدین املشی (معروف به میزان) از بنیانگذاران اولیه ی تشکیلات جنگل در اوایل خرداد سال ۱۲۹۷ خورشیدی در اثر گرفتاری های شخصی (آن گونه که خود می گوید) دو ماه از کسما و گوراب زرمیخ یعنی مرکز اصلی جنگلیان به محل سکونت خود در املش مراجعت می کند و از تشکیلات و تحولات آن جدا می ماند و زمانی که پس از دو ماه دوباره به کسما برمی گردد، تحولات بسیاری را در نیروهای اجتماعی و سیاسی و ساختار نهادی تشکیلات جنگلیان مشاهده می کند که او آن را به قول خود «بکلی برخلاف سابق» می نامد. از آنجایی که املشی در این زمینه با حاج احمد هم نظر نشان می دهد، می توان گفت که این تحولات به قول او «به کلی برخلاف سابق» دقیقاً همان تحولاتی است که حاج احمد کسمایی نیز آن را بر نمی تابد و روند جنبش جنگل را با آرزوهای اولیه ی خود که جدّ و جهدی فراوان برای سازماندهی آن در کسما داشت، همسو نمی دید. املشی با بیان این تغییرات در درون تشکیلات جنگل به تنه و طعنه ای تلخ و گزنده از آن یاد می کند: «بعد از دو ماه از اواخر خرداد ۱۲۹۷ خورشیدی تا اوایل مرداد همین سال دوباره بوسیله ی انوشیروان خان طالش که از طرف جنگل نایب الحکومه لنگرود و رانکوه بود به کسما احضار شدم و وضع کسما را بکلی برخلاف سابق دیدم. جمعی مردم خلق الساعه، فرزندان روز که در همه زمان دور دیگ آش پخته جمع میشوند و پزندگان آش را گرفته و محروم میکنند. در کسما و گوراب زرمیخ (دو مرکز نفوذ حاج احمد و میرزا کوچک) جمع شده سنگ محبت میرزا کوچک و دسته دیگر سنگ محبت حاج احمد را روی دل پر از محبت خود می کوبیدند. از آنجمله میرزا حسین خان کسمایی آزادی خواه دوره اول مشروطیت که با دعوت و

^۶. یعداً به هنگام فرار جنگلیان و عبور آنان از املش، کوچک خان که املشی را در آنجا می بیند که جلوتر از مجاهدین جنگل و جدا از آن ها به املش و زندگی شخصی خود بازگشته بود، او را فرا می خواند و به نوعی بازخواست می کند. این سوء ظن کوچک خان به املشی نشان می دهد که او در این زمان در موضع مخالف کوچک خان و همراه حاج احمد کسمایی و از هم فکرا او بوده است.

صلوات و سلام وارد جنگل شد. این دسته تازه وارد و تقسیم بندی آنها مرا به یقین وادار نمود که این مخصوصاً از طرف متنفذین رشت مقیم تهران ماموریت دارند که بوسیله نفاق جنگل را منحل نمایند. اول بجملة «هیئت اتحاد اسلام» ایراد نموده و ایراد لفظی گرفتند و چند نفر آخوند و سیدی که در راس سیاست جنگل بودند [را] مسخره کردند. بالاخره بخیال خود باصلاح بزرگی نایل، جملة «هیئت اتحاد اسلام» را تبدیل بجملة «کمیته اتحاد اسلام» نمودند و گفتند دنیای تازه دیگر افکار کهنه را نمی پسندد، سخن نو آر که نو را حلاوتی است دگر. این دسته آنقدر حرفهای ابله پسند و سامعه فریب زدند تا مردان ساده و بسیط افراد جنگل بالاخره، کلمة «کمیته» را بخواطر [به خاطر] متجددین و «اسلام» را برای خاطر ما کهنه پرستان باقی گذاشتند» (بهاءالدین املشی ۱۳۵۲ ص ۲۲۳ تاکیداز ماست).

گفته های بهاءالدین املشی به اندازه ی کافی گویاست و نشان می دهد که تحول مورد نظری که املشی آن را از چشم «متنفذین رشت مقیم تهران» می بیند، چه نوع تحولی در تشکیلات جنگل بوده است. او روشن می کند که در راس این تقابل، میرزا حسین خان کسمایی را بیش از دیگر موثر و مقصر می داند.

چنان که می دانیم این تقابل نهایتاً به تسلیم شدن حاج احمد کسمایی به دولت و ثوق الدوله شد و چون تشکیلات جنگل بدون حاج احمد کسمایی توانایی استقرار در کسما و گوراب زرمیخ نداشت، جنگلیان مجبور شدند دست به راهپیمایی بزرگ و فرار از کسما و گوراب زرمیخ به شرق گیلان بزنند و در این راهپیمایی بود که تشکیلات جنگل به طور موقت به کلی از هم پاشید و در بهار سال ۱۲۹۸ خورشیدی تا مرز نابودی پیش رفت.

روش های مرسوم حل تقابل سنت و مدرنیته در ایران از مشروطیت تا کنون که من آن را به تاسی از انقلاب کبیر فرانسه «روش ژاکوینی» (منسوب به باشگاه ژاکوین ها در انقلاب کبیر فرانسه) می نامم و بیشتر از طرف فعالان عرصه ی مدرن که از قفقاز به ایران آمده بودند، راهنما و الگو قرار گرفته و متداول شد، روشی است که به سبک و سیاق آن گروه افراطی در انقلاب کبیر فرانسه قصد جان مخالف و در اینجا قصد جان سنت را می کند و معتقد است که به کمک گیوتین و یا همانند گلا دیاتورها در امپراتوری روم با شمشیر می توان مساله را حل و فصل کرد. چنان که در انقلاب مشروطه ایران نیز پس از فتح تهران که با کمک مستقیم گروه های زیادی از مجاهدین قفقازی صورت گرفت، دادگاهی صحرائی تشکیل شد و با روشی غیر متمدنانه و برجای مانده از قرون وسطا، شیخ فضل الله نوری در ملاء عام و در میان رقص و پایکوبی مشمئز کننده ی برخی از عوام تحریک شده به جوخه ی دار سپرده شد. درست با الگوهای سنتی قرون وسطایی که در ایران ریشه های عمیق داشت. هر چند می توان درک کرد که فتح کنندگان تهران این اقدام غیر متمدنانه ی خود را در عکس العمل به فجایع به توپ بستن مجلس و بگیر و بند نزدیک به یکسال کودتاگران به وحشی ترین شیوه ی زمانه به رهبری محمدعلی شاه و لیاخوف (در دروه ی استبداد

صغیر) و مدافعان تئوریک آن که شبانه روز به تایید این کشتار بی رحمانه ی مشروطه خواهان وجهه ای دینی و ملی می دادند، بروز داده اند لیکن می توان پرسید که انقلاب مشروطه که قرار بود جامعه ی مدرن را بر اساس قانون بنا کند و گسستی باشد از جامعه بدوی و قرون وسطایی و بی قانون گذشته، چگونه خود در اولین اقدامش در یک صحنه آرایبی مضمئز کننده ی بدوی با برانگیختن شور مخرب عوام، کمر به قتل دست کم یک شهروند متهم، بدون محاکمه در یک دادگاه صالحه بر اساس همان قانون مشروطه می داد. مگر قرار نبود که مشروطه همان «یک کلمه» ی مستشارالدوله را که عبارت از «قانون» بود به ارمغان بیاورد. اگر قانون مداران خود به قانونی که مدعی اند پایبند نباشند و در بزنگاه تاریخی در جایی که قرار است قدرت خود را تثبیت کنند، تسلیم شور مخرب عوامانه شوند و تیغ بدستان و هلهله زنان کف آلود نفرت را برای سلطه ی خود به کمک بگیرند برای قتل مخالفی در بند، در آن صورت می توان پرسید چه چیز نو و مدرنی به ارمغان آمده است؟ چه الگویی مدرن عرضه شده است برای الگو برداری؟

این روش خشونت حذف مخالف البته پیش از آن نیز توسط برخی مشروطه خواهان افراطی تجربه شده بود که می توان رد پای همان گروه های مجاهدین قفقازی را در آن دید. همین افراطیون در صحن مجلسی که به برکت مبارزه ی مشروطه خواهان به تازگی تشکیل شده بود و قرار بود مدافع قانون و قانون گرایی باشد، اولین نخست وزیر مشروطه (امین السلطان) و در واقع اولین رئیس دولت مشروطه در ایران را به دیار نیستی فرستادند. طنز قضیه در این بود که احمد کسروی سال های بعد که کتاب پرارزش مشروطه خود را می نوشت از این خشونت عریان دفاع می کند و نمایندگان مجلس را به پرسش می گیرد که چرا به ناروا کوشش داشتند تا بر طبق قانون قاتل نخست وزیر را شناسایی و مجازات کنند: «کشتن اتابک [امین السلطان] یک شاهکار بشمار است و چنانکه خواهیم دید این شاهکار، دلهای درباریان را پر از بیم و ترس گرداند [به معنی واقعی استفاده از ارعاب و تروریسم برای رسیدت به قدرت]... عباس آقا [اصراف تبریزی] جانبازی بسیار مردانه ای نمود... عباس آقا با خون سرخ خود آزادیخواهان را روسفید گرداند» (تاریخ مشروطه ایران ۱۳۷۰ ص ۴۵۱). نویسنده که خود بعدها سرنوشتی عبرت آموز پیدا کرد، حتا زمانی که نمایندگان دوره ی اول مجلس شورای ملی یعنی مشروطه خواهان معتدل به عنوان پاس داران «حکومت قانون» که پایه و اساس و تحقق آرمان مشروطیت را در اجرای قانون می دیدند و اصولاً مشروطه خواهی را در تحقق قانون یا اجرای همان «کنستی توسیون» می دانستند، به نکوهش این ترور پرداخته و اهداف مشروطه را از مجاری قانونی طلب می کردند به باد حمله گرفت و از جمله نوشت: «لیکن شگفت است که دارالشوری، خود را بیگانه گرفته، نمی خواست باین جانبازی گرانبهای آنجوان [عباس آقا]، ارجی گزارد... از اتابکی که آنهمه دروغها و نیرنگها را دیده بودند، هواداری مینمودند... کاری، باین نیکی رخ داده بود و مجلس بان ارج نمی نهاد» (همان ص ۴۵۳ تاکیداز ماست).

آری حکم ترور و کشتن می توانست حتا نزد مدافعان مشروطه به اتهام به قول نویسندگان «دروغها و نیرنگها» نیز روا باشد و مجلسی که برای قانون گذاری و دفاع از قانون و قاعده ی بازی دموکراسی و دفاع از مهمترین رکن مشروطیت یعنی قانون بنیاد گذاشته شده بود ، می باید به این بی قانونی و بربریت به عنوان «کاری به این نیکی» ارج می نهادا.

فراموش نکنیم که برخی از پیروان سنت نیز در این کارزار بیش از مدافعان مدرنیته از ابزار خشونت برای حل و فصل اختلافات بهره گرفته و می گیرند و چه بسا از آن استقبال نیز می کنند. هم به این دلیل که سیر تحول تاریخ چشم انداز هستی آن را به دگرگونی و حتا نابودی تهدید می کند(یا خود چنین تصور می کنند) و هم در تقابل با روش های پیش گفته، برخی سنت مداران، خشونت را با ابزارهای نوین و مدرن و البته با به خدمت گرفتن عوام الناس با روش های سنتی، کار سازتر برای بقا خود ابزاری مناسب یافته اند و هنگامی که طرف مقابل از آن بهره بگیرد، نه فقط ترسی به دل راه نمی دهند که به عنوان یک ابزارِ مقابله ی تاریخاً آشنا به آن، همیشه استقبال نیز می کنند. از نظر آنان گویی دشمن خود به میدان نبرد دلخواه آمده است! چون به خوبی می دانند که نیروهای عملیاتی شان بسا پر شمارترند به ویژه در یک جامعه ای که هنوز پای در سنت دارد و در آن برآشوبی بی پروای لایه های سنتی در پرتو تحولات سریع تر دنیای مدرن و تحت فشار بودن امن ترین قلمروهای جغرافیای روستایی نیز برای زیستن در گذشته ناممکن شده است. از این منظر جریان سنت با اتکا به شیوه های تجربه شده از قرون میانه و انبانی از این تجربه ، نیروی لازم برای خشونت در جامعه ای که ابزار خشونت راه حل قرار می گیرد، استعداد شگرفی در این رویاروی برای بقا و پیروزی خود تدارک می بیند و دیده است و از این منظر او برای رایج شدن شیوه های خشونت از طرف مقابل در جامعه لحظه شماری می کند!

در هر حال این تقابل اگر چه بر واقعیت زندگی آن روز بنا شده بود اما الگو و مدلی که از انقلاب مشروطیت آغاز شده و به سبک و سیاق مدل ژاکوپنی در انقلاب کبیر فرانسه تا امروز نیز ادامه یافته است، الگویی بود که بدترین شیوه ی حل مساله محسوب می شد. به سبک تجربه ی انقلاب کبیر فرانسه گویا شکاف بین این دو نیرو تنها می توانست به سبک و سیاق این انقلاب و مدل ژاکوپنی آن از طریق گیوتین برداشته شود. با توجه به تداوم این مدل در سال های بعدی در تاریخ معاصر ایران پرسش ناگزیر این است که آیا گریزی از این سبک و شیوه ی متداول و پرهزینه در تحول اجتماعی نیست؟ آیا لزوماً این تقابل می باید به حذف یکی از طرف های درگیری منتهی شود؟ آیا ما با صحنه ای از نبرد گلاادیاتورها روبرو هستیم که لزوماً به حذف یکی از صحنه ی نبرد می انجامد؟ قبل از پاسخ به این پرسش های ضروری و راهبردی لازم است نخست بر روی مفهومی که در این بحث از سنت و مدرنیته مد نظر است، اندکی مکث کنیم.

مفهومی که از سنت و مدرنیته (Modernity) در نظر است

تعاریف گوناگون و درک های متفاوتی از مدرنیته در دست است. اجازه می خواهم در بحثی که در پیش داریم نخست مفهومی را که در این بررسی از مدرنیته در نظر است بازگوییم تا مشخص باشد که ما بر سر چه چیزی بحث می کنیم.

در واژه شناسی سنت و مدرنیته همیشه از سه واژه ی پیشا مدرن (premodern)، مدرن (modern) و پسامدرن (postmodern) سخن به میان می آید. در ذات این واژه ها نوعی تاریخی گری نهفته است. به عبارت دیگر دست کم باید پذیرفت که سنت و مدرنیته در کانتکتست تاریخی و تنها در ساحت آن است که معنا و تعین می یابد. از آنجایی که هر پدیده ای در قدم نخست پدیده ای تاریخی است و باید آن را در کانتکتست ظهور تاریخی آن تبیین و تفسیر کرد، در اینجا نیز هم سنت و هم مدرنیته یک پدیده ی تاریخی است و در متن تاریخ جلوه هایی متفاوت از خود نمایان می سازند که در بطن و متن تاریخی معنا و مفهوم واقعی و مشخصی پیدا می کند. در تاریخ معاصر جهان و ایران، مدرنیته در شکل یک پیکار مستمر و مداوم تاریخی بین کهنه و نو و قدیم و جدید در آمده است و در این پیکار در همه جای جهان مدرنیته به عنوان نماد روشنگری و روشن اندیشی همواره کوشیده و خواهد کوشید جایگزین سنت موجود و گذشته شود. به قول گیدنز « غلبه بر سنت محرک اصلی اندیشه روشن اندیشی بوده است. در جریان بسط مدرنیته، اندیشه روشن اندیشی همه گونه سنت را بی ثبات کرده بود» (گیدنز ۱۳۸۲ ص ۱۵) و باید اضافه کرد که هنوز هم بی ثباتی سنت، دغدغه ای است که نزد سنت گرایان از بین نرفته است.

بدین ترتیب تردیدی وجود ندارد که وضعیت مدرن و مدرنیته از یک مفهوم و محتوای تاریخی برخوردار است که به طور مستمر در بطن و متن تاریخ در جلوه هایی نو رخ می نماید و در پیکار مداوم با اندیشه ی سنت بوده و خواهد بود. برای شناخت آن چه مدرنیته گفته می شود لاجرم بهترین کار آن است که به جای تعریف، ویژگی های اصلی آن را معرفی کرد:

یکی از ویژگی های اصلی مدرنیته که در آغاز خط جدا کننده ای بین خود و سنت کشید این بود که باورمندی خود را بر منظومه ی فکری که بر محور انسان و کنش انسانی سامان یافته، متمرکز کرد. همان ایده ای که به پیدایش انسان محوری (Humanism) انجامید. برخلاف تصور رایج، هیومانیزم (اومانیزم) به هیچ وجه نفی کننده ی نیروهای ماورای طبیعت و خداباوری نبوده و نیست. دست کم در جهان واقعیت ها، معتقدان به آن لزوماً چنین نمی اندیشند. خلط مبحث سکولاریسم با خدا باوری نیز از همینجا به سهو یا به عمد برای رسیدن به مقاصد مشخصی، هدف گذاری شده است. برای مثال دو تن از اصلی ترین بنیانگذاران این ایده یعنی دکارت و کانت خود از معتقدان اصیل خدا باوری بودند. هر چند باید تذکر داد که گرایشی از اومانیزم نیز بعدها به

خداناباوری تمایل یافت وحتا در تقابل با خداباوری، هویت خود را تعریف کرده و می کند اما آنان تنها بخشی و شاید بخش کوچکی از باورمندان به هیومانیسم هستند.

در هر حال این خصیصه مدرنیته یعنی انسان محوری هیچ گاه در سنت، دست کم در سنت پیشا مدرن دیده نمی شد.^۷ از این رو در منظومه ی فکری جهان مدرن، مدرنیته انسان محور است یعنی در این نحله ی فکری تمام سرنوشت فردی و اجتماعی آدمی محصول تلاش اوست و هیچ نیروی دیگری در خارج از ساحت کنش ها و واکنش های انسانی در بستر جامعه به او یاری نمی رساند و به زندگی او معنا نمی بخشد. انسان در این ایده نه فقط اشرف مخلوقات است بلکه بر سرنوشت خود نیز اشراف کامل دارد و هر تغییری در زندگی آدمی محصول تلاش خود اوست. نزد گروه خداباوران این نحله ی فکری، باریتعالی، جهان و همه ی موجودات آن را بر طبق قاعده و قانونی خلق کرده و آن ها را بر طبق این قاعده و قانون بر سرنوشت خود حاکم کرده است. بنابراین هیچ تحولی که خارج از عقل و خرد و قاعده و قانون آن استوار باشد روی نمی دهد.

ویژگی دیگر مدرنیته، خرد انتقادی است که در پرتو نقد مستمر، هم خود و هم جامعه را دستخوش تغییر می کند و در نتیجه به ناگزیر فرد و جامعه همواره با خواست های خرد جمعی زمانه ترازمند می شود. در پرتو همین نقد مداوم و مستمر است که به قول ماکس وبر، افسون زدایی از همه کس و همه چیز رخ می دهد. پس هیچ چیز و هیچ کس در ساحت نقد خرد جمعی سخت و استوار نیست. این البته بدان معنی نیست که سنت به عقل و خرد، اعتقادی ندارد بلکه عقل در مدار سنت در حوزه ی عقل ابزاری جولان می دهد و از عمل خود در حوزه ی عقل انتقادی سخت هراسناک است و می کوشد به آن میدان عمل ندهد. اما عقل انتقادی در فضایی که شرایط مدرنیته فراهم می کند، مجاز است با نقد مستمر فرد و اندیشه اش و جامعه و باورهایش، از وضع موجود فرهنگی و فکری به وضع جدید فراتر رود. بنابراین در پرتو چنین خصیصه ای، سنت های موجود به طور دائم زیر نگاه نقد خرد انتقادی قرار دارد و خود را دائماً در وضعیتی شکننده می بیند. این کابوس تغییر مستمر و مداوم، وضعیتی خلق می کند که ظاهراً سنت در مقابل آن راهی جز مقاومت ندارد، هرچند در همان حال به ناگزیر همیشه در جستجوی راهی به نظر میانه و کم هزینه تر برای تن دادن به خواست زمانه نیز می جوید .

ویژگی دیگر مدرنیته که از دستاوردهای مهم آن است، فردیت است. در وضعیت مدرن فرد مُصِر به داشتن حقوق فردی و مستقل از جمع است. در دنیای سنت انسان در درون جمع و در چارچوب معیارهای پذیرفته ی جمع دارای حقوق فردی خود است و در خارج از قالب این معیارها ، فرد مجاز نیست هر گونه که بخواهد بیندیشد و به ویژه عمل کند. اندیشه و عمل فرد تنها در

^۷ . معتقدم که به دلیل نسبی بودن سنت، این پدیده در جامعه ی مدرن نیز به سبک و سیاق خود وجود دارد و چه بسا باورمندان به مدرنیته خود در اثر تحولات سریع زمانه به گونه ای نسبت به عصر خود به صورت نوعی باورمندان به سنت درآیند. به این نکته بازخواهیم گشت.

چارچوب معیارهای جمع یعنی قبیله، طایفه، فرقه و غیره است که مشروع و مجاز تلقی می شود. فرد به این قلمروها به نوعی چون زنجیر بسته شده است و نمی تواند خود را از زنجیر جمع و به ویژه از معیارهای صلب و سختش برهاند. اما در ساحت مدرنیته فرد مجاز است که در چارچوب قانون نه فقط در ساحت جمع، حقوق فردی خود را طلب کند بلکه فرد به طور ذاتی واجد حقوقی است که در بسیاری موارد ممکن است با سنت های جمع در تضاد باشد. در حالیکه در سنت، فرد نباید از چارچوب معیارها و سنجه های هنجارمند جمع، خود را مستقل و مجزا کند. هر تلاشی برای فراتر رفتن از چارچوب های پذیرفته شده ی جمع ممکن است نوعی ارتداد از هنجارها تلقی شود و مستوجب مجازات هایی سنگین باشد نه فقط توسط مراجع سنتی قدرت که از طریق اعضاء جمع نیز ممکن است به اشکال گوناگون مجازات شود. لیکن در مدرنیته گستره ی آزادی فرد صلب و سخت و از پیش تعیین شده نیست و تا موقعی که تلاش برای تغییر آن به خشونت و فراتر رفتن از قانون نیانجامد، مجاز و مشروع است. در اینجا اگر چه به آزادی فرد و فردیت او لگام زده می شود لیکن حد و حدود این لگام زدن از طریق قانون تعیین می شود که آن هم محصول خرد جمعی در جامعه است. بدین ترتیب افراد آزاد هستند که بنا به خرد جمعی نو یافته در پرتو خرد انتقادی به طور دائم، مرزهای حقوق فردی خود را مورد نقد قرار داده و زمانی که توافق جمعی برای فرارفتن از مرزهای کنونی فرا رسد، آن را به قانون و میثاق اجتماعی موسع تر تبدیل کنند. بنابراین از آنجایی که قانون یعنی میثاق اصلی عمل و رفتار فرد در جامعه در پرتو خرد انتقادی جمع تعیین می یابد، فرد در مدرنیته حتما مجاز است به عنوان یک فرد از کل جمع یک جامعه بر علیه چیزی که فرد حقوق فردی خود می داند نه فقط قیام کند بلکه همچنین مجاز است تا دیگران را نیز در چارچوب قانون بر علیه آن بسیج کند و چنان چه بتواند دیگران را هم با خود همراه کند، می تواند حقوق مورد نظر خود را به قانون تبدیل نماید.

اما در سنت، حقوق آدمی از پیش تعیین شده است و آن هم با تفسیری که مراجع قدرت در سنت از این نحله ی فکری به عمل می آورند. بنابراین فرد تنها مجاز است در چارچوب همین معیارهای پذیرفته شده و از پیش تعیین شده، حقوق فردی خود را طلب کند. در سنت اگر هم انعطافی در موارث گذشته دیده می شود، به نظر می رسد که در اثر فشاری است که برای پیشگیری از فروریزی تام و تمام کاخ سنت اتخاذ می شود.

یکی دیگر از ویژگی مهم مدرنیته و جامعه ی برخاسته از آن این است که همه چیز در شرایط مدرن در حال تحول سریع و نوع شدن است. این ویژگی در انبان روابطی تعبیه شده که بوجود آورنده ی اصلی مدرنیته یعنی روابط سرمایه داری است. در ذات این روابط یعنی موجهه ی اصلی مدرنیته، تغییر و تحولات سریع تعبیه شده است که همه ی ارکان جامعه به ویژه فن آوری یعنی ابزار تولید و توزیع و به دنبال آن زیر ساخت های اقتصادی و اجتماعی - فرهنگی را نیز در بر می گیرد. جامعه به سرعت تغییر می کند زیرا در چارچوب روابط سرمایه داری این تغییرات متضمن

سود برای اقتصاد سرمایه داری رقابتی است. اگر سرمایه برای عرضه ی کالای خود که در رقابت مرگ و زندگی با رقیب خود در بازار قرار دارد در بخش پژوهش و تحقیق سرمایه گذاری نکند قادر به عرضه ی کالای تولیدی خود با کیفیت بهتر و قیمت پایین تر از رقیب به بازار نیست و این بدان معنی خواهد بود که در این کارزار مستمر، میدان را در عرصه ی بازار به رقیب خود وانهاد و نابود خواهد شد. بنابراین بازار و سیگنال های آن را باید جدی بگیرد و بکوشد متناسب با این علائم با فن آوری بهتر و بالاتری به تولید بپردازد. در واقع موتور محرک تحولات سریع و بی وقفه ی جامعه در دنیای مدرن، کارزار سخت ناگزیر و دشواری است که روابط سرمایه داری و نهاد محوری آن یعنی بازار بستر آن را فراهم کرده است. همین تلاش و کوشش ناگزیر در بازار برای تضمین سود بیشتر است که به تغییرات مستمر و روزافزون در عرصه های گوناگون جامعه، شگفتی تغییرات دائماً تسریع شونده را به ارمغان می آورد، به گونه ای که سرعت این تغییرات به مانند حرکت گویی شبیه است در سراسی بی که هر چه از مبداء خود دور می شود سرعتی افزونتر به خود گیرد. همین سرعت تغییرات دائماً فزاینده است که انسان به لحاظ فکری، فرهنگی و فنی در جامعه ی مدرن سرمایه داری فرصت انطباق خود با این تغییرات را در بسیاری موارد از دست می دهد و در بستر تاریخ تحولات معاصر به نوعی خود را همواره در وضعیت قدیم می بیند که در مقابل جدید ایستاده است! در همینجا می توان این پرسش را طرح کرد که اگر هر انسان مدرنی در پرتو سرعت بی وقفه تغییرات دائماً نو شونده ی جامعه ی مدرن، همواره خود را در وضعیت قدیم حس می کند، آیا به هنگامی که در شرایط مدرن قرار می گیرد می باید از سرمستی و غرور خود تنه و طعنه ای بسازد بی پروا بر علیه سنت و سنتیان؟!

چرا و چگونه می توان به رویکردی دیگر اندیشید؟

در بالا به طور فشرده دیدیم که سنت و مدرنیته در اصول اساسی خود چگونه به فرد و جامعه امکان کنش و واکنش می دهند. اکنون پرسش اساسی این است که در این عرصه ی واقعاً موجود در تمام جوامع بشری، سنت و مدرنیته چگونه می توانند با هم روابط مناسب تری داشته باشند؟ آیا از رویکردی که تاکنون در تقابل بین سنت و مدرنیته در جامعه ی ایران وجود داشته، می توان فراتر رفت و الگوی دیگری پیشنهاد کرد؟

برای پاسخ به این پرسش مهم لازم است بحث را ابتدا از دو منظر بررسی کنیم. در منظر نخست خواهیم دید که هم پدیده ی مدرن و هم سنتی یک امر نسبی هستند و در منظر دوم می بینیم که مدرنیته خود یک فرایند بی نقص نیست. پس از این، کوشش خواهد شد که به پرسش اصلی این مقاله بپردازیم:

الف: نسبی بودن پدیده مدرن و سنتی

واقعیت آن است که در فرهنگ و ادبیات سیاسی و مدنی ایران تقابلی که سنت و مدرنیته، تجدد و تهجر و یا به تعبیر دیگر جدال قدیم و جدید نامیده شده، دست کم از انقلاب مشروطیت تا امروز در کانون و محور تحولات اجتماعی کشور قرار داشته و در بسیاری از مقاطع تاریخی هر شکل دیگری از مبارزه را در کلیت خود به حاشیه و یا دست کم به اهمیت درجه دوم رانده است. تجربه ی کشور ما در دوران معاصر و همچنین تجربه ی کشورهای که این تحول را پشت سر گذاشته اند نشان می دهد که این جدال در فرایند زمان به اشکال گوناگون و در چارچوب های شکلی و محتوایی به طور دائم نو شونده، خود را بازتولید می کند. به عبارت دیگر به تناسب سطح توسعه یافتگی و ساخت فرهنگ هر جامعه، جدال قدیم و جدید و سنت و مدرنیته، تم ها و موضوعات متفاوتی برای این تقابل پیدا می کند، به گونه ای که به نظر می رسد در تغییر نسل ها، ادبیات و شکل این تعارض، اشکال نوینی به خود می گیرد و هر بار که آتش این تقابل و تعارض برای مدتی به ظاهر خاموش شده، بار دیگر ققنوس وار خود را از زیر خاکستری ضخیم بازم به اشکال گوناگون در شکل ها و شمایل هایی که به ضرورت زمانه و در تحول اجتماعی نوین خلق نموده، به طور مستمر به خود در متن و کانتکست تاریخی حیات دوباره بخشیده است.

واقعیت آن است که انسان ها در متن تاریخ گذار از روابط سنتی به روابط مدرن با شکستن دگم های ذهنی خود و عقلانی شدن رفتار بر بستر تحولات اقتصادی و اجتماعی در جامعه و زندگی فردی گام به گام و البته با سرعت های گوناگون این فرایند را طی کرده و پشت سر می گذارند. در همین رابطه چه بسا فرد و همین طور جوامع در مراحل از تاریخ ممکن است به لحاظ نظری ایده های مدرن را پذیرفته باشند لیکن دست کم به همان اندازه در عمل ظرفیت های لازم برای پذیرش عملی قواعد رفتاری مدرن را به فوریت نداشته باشند. این خود نشان می دهد که ما با یک فرایند دشوار گذاری روبرو هستیم که واجد پیچیدگی های معینی است و در آن هم فرد و هم اجتماع سنتی تنها با گذشت زمان و در یک حرکت بطئی و با تانی، قادر است بر دشواری های آن فائق آید. تجربه ی افراد و کشورهای که این فرایند را طی کرده و می کنند نیز همین واقعیت را نشان می دهد.

اگر سنت را همه ی آن چیزهایی به حساب آوریم که از گذشته به ما به ارث رسیده و بر ذهن و ضمیر ما سنگینی می کند، تجربه ی بشر نشان می دهد که سنت بارگرانی است که نه فقط بر مغز همه ی ما به درجاتی سنگینی می کند و همواره کوشش دارد آن را به گذشته برگرداند بلکه شبخ تسخیر کننده ی آن چون جادوگری پیر، کوشش دارد روح و روان ما را به تسخیر خود بگیرد و آن را در چنبره ی آهنین و تحول ناپذیرش صلب و سخت نماید. پیداست رهایی از این زنجیر گذشته و تعریف نو برای دنیایی نو یکی از دشواری های زندگی ست و گسستن نسبی از این زنجیرها به موقعیت انسان در زندگی اجتماعی و فردی بستگی بسیار دارد و این گسست به هیچ وجه محصول

نبوغ فردی آدمیان نیست. به عبارت دیگر رابطه‌ی انسان با سنت و مدرنیته همیشه به طور ساختاری با موقعیت زاده شدن انسان در شرایط اجتماعی و جغرافیایی و فرهنگی و خانوادگی مرتبط است و این که به هنگام زاده شدن چه فرصت‌هایی در انتظار اوست و وارث چه ارثیه‌ی طبقاتی، فرهنگی و جغرافیایی است، می‌تواند او را در رویارویی سنت و مدرنیته به مواضع گوناگونی هدایت کند. از این منظر فروتنی حکم می‌کند که انسان‌های مدرن به دیگرانی که چنین نیستند و یا هنوز فرصت درک نظری و عملی از روابط عقلانی و مدرن پیدا نکرده‌اند، به دیده‌ی تحقیر ننگرند. چرا که همه‌ی شواهد نشان از آن دارد که هم سنت و هم مدرنیته به اصول نسبی بودن اتکا دارند و در گذر زمان می‌تواند جابجا شوند!

اگر به این واقعیت توجه کنیم که همه‌ی انسان‌ها به طور نسبی به درجه‌ای سنتی هستند، شاید نگاه تحقیرآمیز آدمی و راه حل‌های شداد و غلاظ برای گذار از این روابط، اندکی تعدیل یابد. این بدان معنی است که در سنتی بودن همیشه به درجاتی است که ما باهم تفاوت داریم. طنز قضیه در این است هنگامی که به عنوان انسان‌های مدرن، برف پیری بر سر و صورت ما می‌نشیند، نه فقط دنیای نو و نسل نو ما را در ریشخند تاریخی تقابل سنت و مدرنیته به مبارزه می‌طلبد بلکه خود ما نیز در پاسخ به این تقابل اغلب پاسخ تدافعی اختیار می‌کنیم و خود را چون گلابیاتوری که زمانی سرمست، پیروز صحنه‌ی نبرد احساس می‌کردیم، به ناگاه متوجه‌ی این واقعیت می‌کند که در وضعیت قدیم ایستاده ایم و با وقوع تحولات نوین با سرعتی بیش از تغییرات در مغز ما، در چنبره‌ی تغییرات مستمر از هر سو گرفتار شده و نمی‌توانیم هم گام و هم سو با آن گام برداریم و چه بسا همانند اقلشار سنتی بدوی البته با استدلال‌های علمی و منطقی به مقابله‌ای بی‌نتیجه می‌پردازیم. غافل از آن که چرخ بازیگر تاریخ اکنون ما را در قیاس با نسل‌های نو به اقلشار سنتی تبدیل کرده است!

هابرماس فیلسوف متجدد آلمانی و یکی از مدافعان مدرنیته نقل می‌کند که در گفتگو با نوه اش که به تنه و طعنه‌ای به او گفته بود که چرا او عضو فیس بوک نیست و لابد توانایی برقراری ارتباط از طریق این فضای مجازی با آدمیان ندارد و با غرور و افتخار جوانی به پدر بزرگ گفته بود که از این طریق دوستان بی‌شماری در سراسر جهان دارد که لابد پدر بزرگ ندارد، پدر بزرگ، تنها جوابی که به او داده بود این بود که آن شمار زیاد از دوستان در واقع دوست نیستند. همان کسی که زمانی در مقابله با پست مدرن‌ها ترجیح می‌داد از مدرنیته دفاع کند و بگوید «مدرنیته پروژه‌ای ناتمام» است که عیب و ایراد چندانی ندارد و تنها لازم است تداوم یابد و تکمیل شود، حالا از نظر نوه اش به درجه‌ای سنتی شده بود.

او همچنین در سال ۲۰۱۴ در پاسخ به سوال روزنامه‌ی آلمانی فرانکفورتر که از او پرسیده بود: «در سن و سال شما معاصر بودن چه معنایی دارد؟ چه کانال‌های ارتباطی، شما با فرزندان و نوه‌هایتان دارید؟ پاسخ داده بود: اگر منظور شما از معاصر بودن حس رسالت و

انگیزه پُر شور است، بایست بگویم که هنوز از برخی اتفاقات سیاسی برافروخته می شوم. از سوی دیگر به تاریخ پیوستن نسل خود را به قرار زیر تجربه می کنم که گویا دارند پوست از تن آدم زنده می کنند... درک و دریافتم از فرزندانم که سن سالی برای خود دارند این است که آنان نیز با والدین خود از جهات نظری سیاسی برداشت های مشابهی دارند، اما نوه هایم گویی در زمانه ی دیگری زندگی می کنند(تاکید از ماست).

آری هابرماس احساس درستی از به تاریخ پیوستن نسل خود دارد و او اعتراف می کند که دارد به تاریخ می پیوندد ولی در عین حال شدت فشار تحولات زمانه برای نو شدن به گونه ای است که گویی زمانه دارد پوست قدیمی نسل او را از تن بیرون می آورد تا نو کند! او به روشنی و البته با حسرت می گوید که فرزندانم هنوز می توانند با او نظرات مشابهی داشته باشند اما او به طعنه از نوه هایش می گوید که دیگر در زمانه ای دیگر به جز زمانه ی او زندگی می کنند. او از منظر نوه هایش با معیارهای زمانه به درست یا نادرست دیگر یک آدم سنتی است. این درد بزرگی است که خود از مدرن بودن در تمام عمر دفاع کرده است لیکن حالا از نظر نوه هایش دیگر امروزی و مدرن نیست. دست کم از منظر نوه ها، او دیگر به دنیای قدیم و کهنه تعلق دارد. در اینجا آدمی بی اختیار به یاد این جمله ی مارکس می افتد که گفته بود در فرایند تعمیق و ژرفش سرمایه داری « هر چه سخت و استوار است دود می شود و به هوا می رود». ولی مارکس فراموش کرده بود بگوید که خود او و ایده هایش نیز در فرایند این تحول چون هابرماس به ناگزیر باید پوست بیاندازد. زیرا در غیر این صورت، چرخ تحول تاریخ برای این که آدم را به طور مستمر نو کند و به ویژه نو نگهدارد، « پوست از تن آدم زنده می کند»!

اگر چنین است که سنتی و مدرن بودن نسبی است و انسان همواره می تواند در دنیای با سرعت تحولات شگرف کنونی به ناگهان چشم باز کند و ببیند که در موقعیتی کهنه و قدیمی ایستاده است که فرزندان زمانه به درست یا نادرست به او به مثابه ی یک عنصر کهنه نگاه می کنند، چرا باید تقابل سنت و مدرنیته را به شیوه ای آنتاگونیستی و تحقیر آمیز سنت حل کند و مدافع آن باشد. آیا حل اختلاف سنت و مدرنیته به شیوه ای سنتی و رایج نمی تواند الگویی برجای گذارد که ما را نیز در بستر تاریخی معین به چالشی تحقیر آمیز بکشاند؟

ب: نقص مدرنیته !

آیا مدرنیته خود بی نقص است؟ آیا عقلانی شدن همه چیز در فرایند مدرنیته احساس انسانی را دستخوش یک روابط بازاری و مبادله ای نکرده است؟ آیا مدرنیته خود به ایدئولوژی تبدیل نشده است در حالیکه قرار بود ایدئولوژی زدایی کند؟

گفتیم که یکی از دستاوردهای اصلی و مهم مدرنیته عقلانی شدن است. واقعیت آن است که عقلانی شدن به رغم آن که انسان را از بلاهت خرافات رهانیده و عقلانیت را سنگ و محک هر استدلالی قرار داده لیکن ما را به ورطه ای رها کرده است که دیگر جایی برای دریافت احساس و عاطفه ی انسانی برجای نگذاشته یا دست کم به لحاظ نظری بی معنی کرده است. به ویژه وقتی در فرایند روابط بازاری و کالایی شدن هر چیز، عقلانیت متضمن سودمندی شده است، دیگر جای اندکی برای احساس باقی نمانده است. توضیح آن که با تعمیق روابط سرمایه داری که اکنون دیگر در همه جای جهان حاکم شده و پیروزی را نه فقط به رخ کشیده بلکه آن را پایان جهان نیز نامیده است، معیار عقلانی بودن هر چیز با سودمندی یعنی الگوی دیکته شده روابط سرمایه داری و بازاری و کالایی شدن تولید سنجیده می شود. شاید مولوی به همین بخش از عقلانیت افراطی نظر داشته است که گفته بود: «عقل آن جوید کزان سودی برد»، «عقل، بازاری بدید و تاجری آغاز کرد».

عقل کالایی شده و افراطی، اکنون عرصه ی جولان احساس عاطفی را، تنگ و تنگ تر کرده و می رود که به قول ماکس وبر با افسون زدایی از همه چیز و همه کس و به قول مارکس با زدودن «احساسات گرای نافرهمیخته!»، جایی برای تعلقات عاطفی انسان برجای نهد.

آری دست کم در روابطی که همه چیز به کالا تبدیل شده و کالایی شدن یکی از وجوه اصلی دنیای مدرنیته شده است، عقل بر سر سود و زیان فردی و نه جمعی و اجتماعی، همواره در سویه ی سود فردی قرار می گیرد. در اینجا است که خودخواهی آدمی افسار گسیخته می شود و خود سرکش و مغرور به جای جمع، فرمان می راند و عقل نیز نه فقط همه جا را و نظرش در این سویه ایستاده بلکه در توجیه و تضمین سود فردی با استدلال های عقلانی خود نیل به هدف را میسر می نماید.

در پرتو مدرنیته، فردیت که یکی دیگر از دستاوردهای اصلی مدرنیته بوده نیز، افسار گسیخته است! بی تردید فردیت به بلوغ فردی و اجتماعی آدمی کمک کرده و استقلال و اعتماد به نفسش را به ارمغان آورده و او را از چنبره ی هنجارهای صلب و سخت نا انعطاف جمع سنتی رهانیده لیکن فردیت افراطی و افسار گسیخته نیز در عرصه هایی از زندگی فردی و اجتماعی، شوری مخرب آفریده که در تعریف مختصر ننگند. اما بیان فشرده ی آن این است که فردیت استقلال یافته از جمع ناشکیبا، خود ناشکیبا شده است و چنان در عرصه ای که مدرنیته برای او گشوده است جولان می دهد و به خود خود می اندیشد که فقط در جایی که سود فردیش ایجاب کند به جمع و جمعیت روی می آورد. در اینجا نیز در پرتو قاعده و الگوی سودمندی روابط حاکم شده در به اصطلاح پایان جهان، او فقط به سود فردی خود می اندیشد و نه چیز دیگر و طنز قضیه در این است که همه ی این تنگ اندیشی را نیز عقلانی می داند.

اکنون با ارائه تصویری مختصر و فشرده از وجوهی از دنیای مدرن شده در پرتو مدرنیته می توانیم به رویکرد دیگری از تقابل سنت و مدرنیته بیندیشیم و این تقابل را از منظری متفاوت ببینیم.

چرا باید به رویکرد متفاوتِ تقابل سنت و مدرنیته اندیشید؟

اندکی تامل و ژرف نگری بیشتر نشان می دهد هزینه ای که در گفتمان رایج در فرهنگ سیاسی ایران و خاورمیانه برای تقابل و تعارض بین سنت و مدرنیته به طور مستمر و به اشکال دائماً نو شونده پرداخته شده و می شود، نه ضروری ست و نه عقلانی بلکه می توان آن را با تاملی بیشتر به سمت و سویی مناسب تر و با هزینه ای کمتر هدایت کرد. از این رو پرسش ناگزیر اکنون این است که آیا می توان با فرمولبندی مناسب تر نه آن گونه که در تاریخ معاصر ایران از مشروطیت تا کنون تجربه شده و نمونه تیپیک آن روش های ژاکوپنی میرزا حسین خان کسمایی در تشکیلات جنبش جنگل و بسیاری از مشروطه خواهان دیگر را می توان نام برد، ارائه کرد که این تقابل و تعارض بتواند در همزیستی با یکدیگر مسائل خود را با تعقل و تدبر مناسب تر و روش اقناعی و دیالوگ و در نتیجه با هزینه ای کمتر حل و فصل نماید؟.

پاسخ به این پرسش اکنون با بحثی که در بالا انجام شد و به ویژه در حالی ضرورت بیشتر می یابد که امروزه هم سطح فرهنگ و تحولات ساختاری در اقتصاد و روابط اجتماعی جامعه ی ایران به ضرورت راه حل های مسالمت آمیز و امروزی بیشتر نیاز دارد و هم به نظر می رسد تعادلی گرانسنگ در این تقابل، پیروزی یک طرف بر دیگری را در چشم اندازی نزدیک با عدم قطعیت روشن نمایانده است.

با بررسی همه ی نکاتی که در بالا بدان تاکید شد می توان گفت که:

(۱). اگر چنان که گفته شد می پذیریم که رابطه ی انسان با سنت و مدرنیته همیشه به طور ساختاری با موقعیت زاده شدن انسان در شرایط اجتماعی و جغرافیای فرهنگی و موقعیت طبقاتی و خانوادگی فرد مرتبط است و این که به هنگام زاده شدن چه فرصت هایی در انتظار او قرار گرفته و وارث چه ارثیه ی طبقاتی، فرهنگی و جغرافیایی بوده است و همین ارثیه ی ناخواسته ی آدمی تعیین کننده ی شکل رویارویی فرد و جامعه در سوگیری سنت و مدرنیته خواهد بود، لازم است در این تقابل تاملی بیشتری به خرج داد و الگویی برای حل این رویارویی برگزید که وجه انسانی آن نیز مد نظر باشد. چرا که از منظر جامعه شناختی بخش بزرگی از رویکرد انسان ها نه به هوشمندی و استعداد ذاتی آدمی بلکه به شرایط زاده شدن در موقعیت های گوناگون بستگی پیدا می کند که اکتسابی است و اختیار از آدمی می گیرد و گرفته است. پس لازم است کوشش بیشتری به عمل آید تا در این رویارویی، فرصتی برای تحول فرد و جامعه با روند قاعده مند و

محتوم تاریخی پدید آید، تحولی که به قاموس تجربه ی تاریخی به سرعت خود را دیر یا زود به روند تاریخ تحمیل کرده و می کند. از این منظر فروتنی حکم می کند که انسان های مدرن به دیگرانی که چنین نیستند و یا هنوز فرصت درک نظری و عملی از روند جایگزین شدن محتوم و ناگزیر روابط عقلانی و مدرن پیدا نکرده اند، به دیده ی تحقیر ننگرند و فرصت این تحول را برای دیگران نیز محترم شمارند.

۲). اما تنها وجه انسانی این رویارویی نباید دلیلی باشد برای رویکردی متفاوت از آن چه من آن را مدل ژاکوپنی نام می گذارم بلکه مسئولیت پذیری در قبال تحولاتی که جامعه و مسیر آن در پی این تقابل ممکن است برگزیند نیز نه فقط بسیار مهم بلکه برای جامعه ای چون جامعه ی ما در شرایط شکننده ای که در موقعیت خاورمیانه امروزی قرار گرفته بسیار حیاتی است.

مدل ژاکوپنی در دنیای خاورمیانه ی امروز می تواند فاجعه آفرین باشد و یک نمونه ی مثال زدنی از مدل ژاکوپنی در خاورمیانه در اوایل دهه ی هشتاد میلادی در افغانستان توسط نورمحمد ترکی اتفاق افتاد و زمینه ی پیدایش القاعده و طالبان شد. مدلی که ایده ی اصلی خود را از لنین گرفته که خود در زمانه اش نیز به ژاکوپنیسم متهم شده بود. لنین در جایی ضمن تنه و طعنه ای به انقلاب های فرانسه و انگلستان در طولانی کردن فرایند زودون سنت که او آن را به تنظیف یک اصطبل تعبیر کرده می نویسد: «بجاست گفته شود که همه کشورهای راقیه هنگامیکه خودشان انقلاب بورژوا دموکراتیک را در ۱۲۵ سال [انقلاب فرانسه] و ۲۵۰ سال پیش و از آنهم جلوتر (انگلستان ۱۶۴۹) انجام می دادند، تنظیف این اصطبل [قرون وسطا] را ناتمام گذاردند، کاری که ما [در روسیه] طی تقریباً ده هفته بین ۲۵ اکتبر ۱۹۱۷ و انحلال مجلس موسسان (۵ ژانویه ۱۹۱۸) به انجام رساندیم» (مجموعه آثار، ص ۸۲۲). آری تو گویی کافی است کسانی بخواهند تا جهان دگر شود، آن گاه جهان نیز به دلخواه و اراده ی ما دگر می شود!

این شیوه ی حل مساله می تواند تا زمانی که اقتدار دولت حاکم است با فراز و فرودی پایدار بماند لیکن به محض اعمال ضعف قدرت سرکوب و منکوب حاکم، به خشونت در اشکال گوناگون فرصت زایش می دهد.^۸

تجربه در همه جای جهان و در همه ی درازنای تاریخ نشان داده است و آن را به صورت یک اصل جامعه شناسی تاریخی و سیاسی به ثبت رسانده است که در پرتو مدل ژاکوپنی و روش به غایت غیر متمدنانه ای که بر پایه ی زور عریان و نه اقناع انتخاب می شود، تنها فرصتی برای افراطیون در هر دو خاستگاه ایجاد می کند. در چنین شرایطی طرفداران نظریه ی حد وسط در هر دو اردوگاه، لگام کارزار را از دست می دهند و تنها مجبورند بر فاجعه ای که در نبرد دو گروه افراطی برای جامعه به ارمغان می آورند نظاره کنند. این فرایند تاریخی به عنوان یک قاعده و قانون تحول

^۸. نگاه کنید به مقاله ی نگارنده در فضای اینترنتی تحت عنوان «شبحی در آسمان خاورمیانه به پرواز درآمده است».

اجتماعی به طور مستمر رخ داده و بازهم رخ خواهد داد. زیرا تجربه نشان می دهد که همیشه هر خشونت‌ی در یک جبهه و در یک طرف با خشونت‌ی در طرف مقابل پاسخ گفته می شود. چراکه هر شیوه‌ی کارزار لاجرم شیوه‌ای مشابه برای تقابل می طلبد. این بدان معنی خواهد بود که در این کارزار همیشه جریان‌های حد وسط با رفتارهای عقلانی و مسالمت‌جو و پیرو گفتگو، دیالوگ و اقناع به حاشیه‌ی کارزار رانده می شوند و نه فقط ابتکار عمل را از دست می دهند بلکه عرصه‌ی کارزار را به ناگزیر و از سر درماندگی به خشونت طلبانی که ویرانگری همه چیز از ساختارهای فیزیکی گرفته تا اخلاقی جامعه از مشخصه‌های اصلی آنان است واگذار می کنند. توگویی افراطیون هر دو خاستگاه برای فراروئیدن به بالای قدرت در جامعه، برنامه‌ای از پیش تعیین شده برای چنین سوگیری تقابل، تدارک دیده اند. بنابراین مسئولیت پذیری هر شخص حقیقی یا حقوقی در جامعه حکم می کند که در این تقابل، رویکردی اختیار کند که عقل و منطق و گفتگو جای خشونت گفتار و کردار بنشیند. از نتایج ناگزیر همین فرایند است که اهمیت رفتار مسئولانه برای هر کسی در جامعه‌ی شکننده‌ای چون جامعه‌ی ما، هم پی آمدهای اخلاقی و هم اجتماعی خواهد داشت.

۳. چنان که پیشتر گفته شد، یکی از ویژگی‌های سنت این است که حقیقت نزد آن از پیش تعیین شده است و مشروعیت درستی خود را نه در استدلال عقلی و محک تجربه بلکه از حقیقتی ذاتی که مراجعش از آن برخوردارند، می گیرد. به قول گیدنز: «ویژگی سنت این است که شما در واقع نیازی به توجیه آن ندارید. زیرا هر سنتی، حقیقتی فی نفسه دارد، حقیقتی آیینی که معقدانش آن را درست می انگارند». گیدنز سپس ادامه می دهد که «یک چنین موضعی خطرناک است زیرا گفتگو را اساساً طرد می کند» (گیدنز، فراسوی چپ و راست، ۱۳۸۲ ص ۱۶). پس تکلیف سنت به ویژه خاستگاه افراطی آن مشخص است و آن این است که همیشه تمایل به ترک گفتگو دارد و ترک گفتگو چنان که گیدنز تاکید می کند خطرناک است.

اما در همین حال در ذات مدرنیته چنان که پیش تر نیز گفته شد استدلال عقلانی و خرد انتقادی تعبیه شده است. از این رو گفتگو و استدلال برای پیدا کردن مشروعیت می باید نیاز هر نحله‌ی فکری مدرن باشد.

از این پیش فرض‌ها ظاهراً باید نتیجه گرفت که گفتگویی بین سنت و مدرنیته در میان نخواهد بود. زیرا چنان چه حقیقت از پیش تعیین شده باشد و یک طرف خود را فی نفسه حقیقت مطلق فرض کرده باشد دیگر چه نیازی به دیالوگ و گفتگو خواهد داشت. او فقط می تواند انتظار داشته باشد که طرف دیگر یا باید اقتدارش را بپذیرد و یا دست کم صحنه‌ی روبارویی برای حذف خود اختیار کند.

این نتیجه‌گیری می تواند درست باشد ولی در دنیای واقعی بسیاری از ملاحظات وجود دارد که می تواند طرف ستیزجو را برای اندکی تامل و رواداری به پشت میز گفتگو بکشاند. به ویژه این

که سنت همانند مدرنیته یک طیف گوناگون از مواضع و اعتقاد است. بعلاوه چنان که گفته شد در پرتو تحولات اقتصادی و اجتماعی و به ویژه نسلی، دگرگونی هایی مستمر به صورت دگردیسی در دورن سنت روی می دهد که عناصری معتدل تر برای دیالوگ و گفتگو و حل مسالمت آمیز تضادها و تعارض ها معرفی می کند. پیداست دشواری انتخاب چنین رویکردی از جانب معتقدان به مدرنیته که تنها استدلال عقلی و خرد جمعی را سنک محک پذیرش حق و حقیقت می دانند تا چه اندازه نیاز به حوصله، شکیبایی و رواداری دارد. با این حال به ویژه امروزه می توان به این رویکرد اطمینان داشت و آن را مجدانه پی گرفت. پی گیری چنین مدلی از تقابل نه بلکه تفاهم برای هر دو جریان در یک جامعه ی گذار، منافع بی شمار به دنبال دارد. منافعی که به ویژه می تواند برای جریان های حد وسط در هر دو خاستگاه که به مثابه ی لنگرهای تعادل در جامعه عمل می کنند و مسئولیت های بزرگ تری به عهده دارند، فراوان باشد. زیرا این دو جریان در صورت از کف دادن ابتکار عمل، منکوب خشونت های جریان های افراطی دوجناح خواهند شد.

این رویکرد متفاوت به این دلیل ضرورت پیدا می کند که می توان از طریق آن ثبات و پایداری را در عین تحول جامعه با هزینه ای کمتر دنبال کرد. در این مدل لازم است ایضاح منطق اقناع و گفتگو را جایگزین اقتدارگرایی مدرن و روش ژاکوینی کرد. معتقدم که سطح فرهنگ و ابزارهای ارتباطی امروزی به چنین روشی امکان عمل می دهد. تنها لازم است اراده ای جمعی به آن باورمند شده و در عمل بدان پایبند باشد. تاکید مستمر و مداوم مراجع مشروعیت در جامعه بر این روش، بی تردید جریان های افراطی هر دو طیف را نیز می تواند متقاعد کند که نتایج فاجعه بار تقابل ژاکوینی را همواره در افق ببینند و مسائل خود را از طریق دیالوگ و شکیبایی رفتار و رواداری حل کنند.