مجموعه‌ای از گفتگوهای
دکتر جواد طباطبایی

فهرست:

مفهوم سنت؛ نگاه وارونه	۳
تاریخ نویسی جز با تکیه بر آگاهی ملی امکان پذیر نیست	۱۴
بازگشت به تجربه مشروطیت	۲۰
مناظره ای که به وقت تلف کردنش نمی ارزید!	۳۹
مناظره ای که به وقت تلف کردنش نمی ارزید!	۴۲
لیبرالیسم همان عقل عقلایی است	۶۶
گسترهٔ اقتدار دین در حیات اجتماعی ایرانیان	۸۱
میزگرد دبا درباره مصر :کودتا یا امتداد دموکراسی؟	۱۰۳
تاریخ نویسی جز با تکیه بر آگاهی ملی امکان پذیر نیست	۱۱۲
سنت گرایی، غرب زدگی مضاعف است	۱۴۱
دانشگاه ما روی یک خلاء بنیاد گرفته است	۱۶۴
«کشور را نمی توان چریکی اداره کرد»	۱۷۶
تجدد سیاسی یعنی حکومت قانون	۱۸۸
هر تاریخی تاریخ معاصر است	۱۹۸
نقد روشنفکری دینی	۲۰۳
زندگی نامه سیدجواد طباطبایی به روایت خودش	۲۱۸
محافظه کاری در گفتگو با دکتر سید جواد طباطبایی	۲۳۲

مفهوم سنت؛ نگاه وارونه

گفتگوی فصلنامه نقد و نظر با دکتر جواد طباطبایی

اشاره
مصاحبه حاضر، حاصل گفتگویی طولانی با دکتر سیدجواد طباطبایی در زمینه‌های گوناگون است. نظر به اهمیت بحث سنت و تجدد، آن بخش از گفتگوی مزبور که به این موضوع مربوط می‌شود، در اینجا به محضر دانشوران ارجمند تقدیم می‌گردد گفتنی است که سؤالات اقتراح سنت و تجدد، قبلاً برای ایشان فرستاده شده بود. پاسخ و نظر ایشان درباره برخی از آن سؤالات، در لابه لای این گفتگو قابل دستیابی است.

- از واژه «سنت» چه معنایی را اراده می‌کنید؟ بویژه زمانی که سنت را در کنار «کتاب» به کار می‌برید؟

در مواردی که «کتاب و سنت» را به صورت کلیشه‌ای به کار می‌برم و توضیحی نمی‌دهم، معلوم است که هیچ تصرفی در آن نمی‌کنم و به همان معنایی به کار می‌برم که در اسلام به کار می‌رود. در تحقیق جدیدم که درباره «اندیشه سیاسی جدید در ایران» است فصل اول از جلد اول را به «جدال با سنت» اختصاص داده‌ام و در آنجا سنت را معنا کرده‌ام. البته نباید آن سنت را با سنت در فرهنگ اسلامی یکی گرفت. وقتی که می‌گویم در «کتاب و سنت» اندیشه سیاسی نبود یا در «کتاب و سنت» بحث درباره سیاست به معنای جدید وجود ندارد، سنت را به همان معنای قدیم رایج خودمان به کار می‌برم. وقتی رابطه سنت با دنیای جدید یا تجدد را بحث می‌کنیم باید دقیقاً معنای سنت را بدانیم.

از چند سال پیش که بحث «سنت و تجدد» در ایران موضوع روز شده، تبدیل به مهم‌ترین مساله ما گردیده است. ولی این بحث شاید خیلی روشن نباشد که راجع به چه چیزی داریم سخن می‌گوییم. به نظر من روشن کردن مساله خیلی مهم است. وقتی آقای یدالله موقن در مجله نگاه نو، نقدی بر دیدگاه من نوشت، نمونه کاملی از فاصله ذهنیت ایرانی با بحث من را به تصویر کشید. ایشان گفته بود «طباطبایی» وقتی از سنت صحبت می‌کند منظورش از سنت، جامعه سنتی است. در اینجا چه اتفاقی می‌افتد؟ لغزشی صورت می‌گیرد. زیرا بحث من، بحث فلسفی است. ایشان می‌گوید وقتی من از سنت سخن می‌گویم، منظورم جامعه سنتی است و یا این که من فکر می‌کنم جامعه ایران، جامعه سنتی است و رابطه‌اش را با تجدد بحث می‌کنم. در ادامه نقد، آقای موقن پنج، شش کتابی را که خوانده بود

و جامعه سنتی را تعریف کرده بودند، معرفی کرده بود. بعد هم گفته بود شخصی که درباره جامعه سنتی بحث می‌کند این کتاب‌ها را نخوانده است. نقد ایشان را برای جواب دادن، نزد من فرستادند که البته جواب ندادم. چرا که این نزاع همگانی است و برداشت دو نفر از یک بحث نیست. البته آقای صادق زیباکلام جوابی به ایشان داد که البته نوع آن جواب خیلی جالب بود و سند دیگری بود بر نفهمیدن مساله.

- علت اساسی این کژفهمی در بحث سنت چیست؟

مشکل اساسی این است که من نه درباره جامعه سنتی سخن می‌گویم و نه جامعه ایران را سنتی می‌نامم. البته مشکل ما این است که جامعه شناسان ما هم نمی‌دانند که درباره چه چیزی صحبت می‌کنند. چون یدالله موقن اشکال کرده بود که تو کتاب‌های لووی برول را نخوانده‌ای. می‌دانیم که لووی برول متخصص جوامع اولیه است وقتی او کتاب می‌نوشت به Traditional Society نظر داشت که آن را به جوامع سنتی ترجمه کرده‌اند. جامعه سنتی اولیه جامعه‌ای است که تمدن از آن رد نشده است. در جوامع اولیه مردمان با پانصد کلمه حرف می‌زنند، در حالی که من از جامعه‌ای سخن می‌گویم که هزار سال فکر عقلانی طراز اول داشته است و نه تنها خودش رنسانس کرده بلکه غرب هم از طریق این جوامع رنسانس ایجاد کرده است. اشتباه اساسی این است که او فکر می‌کند من از جامعه‌ای صحبت می‌کنم که هنوز انسان اولیه توی غار زندگی می‌کند.

- پس سنت را به چه معنایی باید به کار برد؟ و یا این که دست کم شما سنت را به چه معنایی به کار می‌برید؟

من سنت را مطلقاً به معنایی که مورد نظر این‌هاست به کار نمی‌برم و سنت هم اصلاً به معنای جامعه سنتی نیست. جامعه ایران نیز اصلاً یک جامعه سنتی نیست. حتی آن‌هایی که ادعا می‌کنند سنتی هستیم، اصلاً سنتی نیستند. ایران مدت‌هاست که از جامعه سنتی بیرون آمده است؛ ولی مشکل این است که حالا کجا هستیم؟ این مستلزم تعریف مجدد سنت در ایران است. با توجه به این معناست که ما می‌توانیم ویژگی جایی را که ایستاده‌ایم توضیح بدهیم. وقتی که توضیح دادیم آن وقت می‌توانیم نسبتش را با «هدف» یعنی تجدد و دنیای جدید بسنجیم.

بنابراین، اول باید توضیح داد که سنت چیست و نسبت ما با سنت چیست؟ آنگاه بپردازیم به این که ما چه نسبتی با دنیای جدید و تجدد داریم.

فعلاً قرارداد می‌کنیم که تجدد یعنی اندیشه دوران جدید و همه الزامات دنیای جدید.

- وقتی سنت را در مقابل تجدد که مفهومی اساساً غربی است قرار می‌دهیم سؤال اساسی این است که این آگاهی به سنت در غرب چگونه پیدا شد؟

من برای این که به این سؤال شما پاسخ بدهم برمی گردم به سؤال‌های اقتراح بحث سنت و تجدد. در آنجا شما سه اصطلاح را آورده بودید و پرسیده بودید که مراد از modernity (تجدد)، modernization (متجددسازی) و modernism (تجددگرایی) چیست؟دلیل این که من به سؤال‌های اقتراح جواب ندادم این بود که این سه واژه و این گونه سخنان مربوط به دوران بسیار متأخر است و کسانی هم که به این سؤال‌ها پاسخ گفته‌اند در دام این بحث افتاده‌اند. یعنی یک جامعه شناس از اینجا

که نگاه می‌کند می‌گوید بلی، یک سنتی بوده است و بعد از آنmodernization است که جامعه خودش را «نو» کرده است؛ بعد بر مبنای آن در حوزه «هنر»، نوگرایی، نوسازی و نوگری و از این گونه اصطلاحات که به کار می‌برند و در واقع معادل modernism است اتفاق افتاد و بعد وقتی بشر modernism و modernization را فهمید که چی هست آن وقت این حالت را modernity گفتند. منتها همه این کلمات بسیار متأخر است.

- پس ریشه بحث در کجاست؟ واژه متجدد یا مدرن از چه زمانی در غرب پیدا شد؟

این واژه از قرن چهارم و پنجم میلادی در داخل کلیسای مسیحیت پیدا شد. البته این کار را من انجام نداده‌ام، بلکه استناد من به تحقیقات دقیقی است که در این زمینه انجام شده است. فقط در حوزه آلمانی زبان چنین تحقیقات جدی‌ای را انجام می‌دهند؛ حتی فرانسوی‌ها هم قادر نیستند چنین بحث‌های زبان شناسی‌ای را انجام دهند.

زبان شناسان آلمانی در تحقیق خود نشان دادند که در مقابل متقدمان و پدران کلیسا، متاخرانی هم پیدا شدند. برای این دو کلمه (متقدمان و متاخران) دو واژه درست کردند که از قدما به anticus و از متاخران به modernus تعبیر کردند؛ مدرن یعنی متأخر. البته ما مدرن را به جدید معنی می‌کنیم و خیلی طول خواهد کشید تا ما این واژه را درست ترجمه کنیم. بعضی تصور می‌کنند هر چیزی که مدرن است یعنی خیلی عالی است، در حالی که این طور نیست. اول از همه در مسیحیت واژه متأخر و متقدم مطرح شده است، ولی در نزد ما طرح بحث خیلی مشکل است.

برای تقریب به ذهن مثالی می‌زنم؛ متقدمان همان علمای بزرگ ما بودند. مثلاً اگر در جایی سخنی را از شیخ طوسی نقل می‌کنیم و یا مطلبی را در اصول کافی می‌بینیم، یک راه این است که بگوییم مطلب همین است و بس؛ یعنی باید مطلب را فهمید و قبول کرد، باید تلاش کرد تا فهمید که ایشان چه فرموده‌اند یا این حدیث ناظر به چیست. ولی زمانی در مسیحیت متوجه شدند که حالا مثلاً شیخ طوسی، شیخ طوسی است؛ بیاییم ببینیم آیا بین ما و او فاصله‌ای هم هست یا نه؟ شاید صد سال بین ما و او فاصله باشد و شاید در این مدت، پنج کتاب تازه نوشته شده باشد. در مسیحیت برای بیان این فاصله، کلمه‌ای را پیدا کردند که ما این کلمه را نداریم. آن‌ها برخی از علمایشان را قدما می‌گفتند و برخی را متأخر می‌نامیدند. چون مسیحیان امام ندارند، توضیح مساله آن‌ها برای ما مشکل است، ولی برای روشن‌تر شدن موضوع، می‌توان بین یک محدث و شیخ طوسی مقایسه کرد. بالاخره در شیعه، بین یک محدث و شیخ طوسی فرقی هست. مثلاً می‌گویند قدما حدیث امام جعفر صادق (ع) را این جوری می‌فهمیدند و شیخ طوسی هم نظری دارد و با این‌ها اختلاف دارد. برای این موضوع، آن‌ها دو کلمه درست کردند: قدما را anticus و متاخران را modernus می‌گفتند. این مساله برای ما می‌تواند این گونه باشد که مثلاً صحابه و تابعین و. . . را تا کجا تبعیت کنیم و از کجا به بعد به خودمان فکر کنیم. به عبارتی، از کجا به بعد می‌توانیم بگوییم «نحن رجال»؟ البته همان طور که گفتم مساله در مسیحیت فرق می‌کرد. در مسیحیت کسی نمی‌توانست ادعا بکند که «نحن رجال». ولی از قرن پنجم و ششم میلادی (منظورم قبل از ظهور اسلام است) این فرق گذاری شروع می‌شود و در واقع مفهوم «زمان» بین این‌ها پیدا می‌شود.

- زمان چه نقشی بین قدیم و جدید بازی می‌کند؟

زمان در واقع، منزلتی در تحول دارد. در واقع، زمان را به صورت تحول فهمیدند. البته مفهوم زمان را در اینجا نمی‌توانم زیاد توضیح بدهم. چون مساله بسیار پیچیده ای است. واژه modernus در «زمینه»های مختلف، معانی متعددی پیدا کرده است و در شرایط و وضعیت‌های متفاوتی فهمیده شده است؛ تا این

که فردی به نام برنارد قدیس پیدا می‌شود. او جمله معروفی دارد، ولی کتابش تاکنون پیدا نشده است؛ این جمله از طریق شاگردانش نقل می‌شود. او می‌گوید: قدما غول‌هایی بودند، در حالی که ما کوتوله‌هایی بیش نیستیم، ولی از آن‌ها بیشتر می‌بینیم. علتش هم این است که ما بر شانه‌های آن غول‌ها نشسته‌ایم. البته معلوم نیست که برنارد قدیس اصلاً این سخن را به چه معنایی می‌گفته است. عده‌ای درباره آن بسیار بحث کرده‌اند، ولی شاگرد او آن را در یک موضوع صرف و نحوی به کار می‌برد. مثلاً می‌گوید آیا اینجا باید به کسره خواند یا فتحه. برنارد این بحث‌ها را در لاتین انجام می‌دهد و می‌گوید همه قدما این گونه می‌خواندند، ولی خودش اجتهاد می‌کند و نظر متفاوتی ارائه می‌دهد. این اجتهاد خودش را در واقع بدعت به حساب می‌آورد چون هر نوآوری‌ای خودش یک بدعت است. می‌خواهد بگوید درست است که من کوتوله هستم و هیچی نیستم، ولی بر شانه آدمیانی ایستاده‌ام که بزرگ بودند. و چون بر شانه آن‌ها ایستاده‌ام، پس بیشتر از آن‌ها می‌توانم ببینم. در اینجا همان طور که می‌بینید، این استعاره یا تصویر خیالی را فهمیدن خیلی مشکل است. یکی این است که می‌گوید من هیچی نیستم و پیشینیان خیلی بزرگ بودند، و دیگری این که من بیشتر از آن‌ها می‌بینم. بنابراین چندین تصویر است. آن کسی که چنین سخنی را می‌گفت خودش نمی‌فهمید که چه چیزی می‌گوید، ولی این سخن او راه را برای جدال بعدی میان غول‌ها و کوتوله‌ها باز کرد.

- این جدال از چه قرنی شروع می‌شود؟

از قرن ۱۲ میلادی به بعد است که در اصطلاح لاتینی Antiquy (متقدم) و moderny (متأخر) پیدا می‌شود و میان آن‌ها نزاع شروع می‌شود بر سر این که نکند ما بیشتر می‌بینیم. در اینجا دیگر مساله تدین مطرح نیست؛ مساله دیدن من مطرح است و این که من بیشتر می‌بینم. حالا که بیشتر می‌بینم، پس می‌توانم در مقابل نص آن‌ها اجتهاد کنم. از اینجا به بعد، آن‌ها استقلال خود را در مقابل پاپ اعلام می‌کنند. چرا که در کنار ولایت مطلقه پاپ، مساله عصمت پاپ هم مطرح شده بود و پاپ را در حد معصومان می‌دانستند. البته از آن طرف هم، ویلیام اکامی بود که می‌گفت نه تنها پاپ اشتباه می‌کند، بلکه مسیحیت اساساً دین آزادی است و من همان قدر مجتهدم که پاپ هست.

- ظاهراً اشاره شما به «رساله‌ای کوتاه درباره اقتدار پاپ» نوشته ویلیام اکامی است که با بررسی و تفسیر همه نص‌هایی که نظریه پردازان ولایت مطلقه کلیسا به آن‌ها استناد می‌کردند، نشان می‌داد که آن نظریه از دیدگاه الهیات مسیحی، بنای قابل دفاعی ندارد.

ویلیام اکامی بر آن بود که مسیحیت دیانت «آزادی» و قانون مسیح «قانون آزادی» است و این دیانت و قانون آزادی با اعمال ولایت مطلقه منافات دارد. زیرا در دیانت عیسی مسیح، کسی بر کسی ولایت ندارد، در حالی که اگر پاپ دارای ولایت مطلقه می‌بود، به گفته نویسنده «رساله‌ای کوتاه درباره اقتدار پاپ»، می‌توانست آنچه را که اراده کند، به مردم تحمیل نماید. این که عیسی مسیح امت خود را از بسیاری از تکالیفی که در تورات برای بنی اسرائیل آمده بود معاف کرد، در نظر ویلیام اکامی دلیل این است که مسیحیت نه دیانت «بردگی»، که قانون آزادی است. از نظر او، نظریه ولایت مطلقه «نظریه‌ای رافضی و برای همه مسیحیت پرمخاطره است». فضای فرهنگی این بحث را در فصل اول پژوهش تحت عنوان «جدال با سنت» آورده‌ام. البته به مقداری از آن نیز در کتاب ابن خلدون و علوم اجتماعی اشاره‌ای کرده‌ام. ابن خلدون در جایی، هنگامی که راجع به کلام متأخر و فلسفی سخن می‌گوید، از واژه «طریقة المتاخرین» استفاده می‌کند. این معادل همان بحثی است که در کلام مسیحی، بعد از ویلیام اکامی مطرح می‌شود. ویلیام اکامی آن را moderna Via (راه و روش متاخران) می‌نامد و آن قبلی‌ها را Antiqua Via (طریقه متقدمان). من این مطلب را از ابن خلدون استفاده کرده‌ام. چرا که او از بیرون به مساله نگاه می‌کند و به عبارتی می‌توان او را فیلسوف تمدن و فرهنگ اسلامی نامید؛ نه این که خودش متکلم

باشد. او وقتی به کلام، از فخر رازی به این طرف نگاه می‌کند می‌گوید این کلام متاخران است؛ یعنی طریقه متاخران.

- پس به نظر می‌رسد که برای بررسی دوره گذار به دنیای جدید، باید به ویلیام اکامی توجه داشت که مربوط به قرن چهاردهم میلادی است. به نظر شما، آیا این توجه به دو طریقه متقدمان و متاخران آگاهانه بود؟

وقتی من به مساله سنت نگاه می‌کنم و تطور تاریخی آن را ملاحظه می‌کنم و این چالش با سنت را به همان ترتیبی که رخ داده در نظر می‌گیرم، می‌بینم که اول کاملاً ناآگاهانه بوده؛ یعنی بدون این که بفهمند چه می‌گویند. یعنی نسبت به دنیای جدید، غافلانه است و هنوز نمی‌دانند که دنیای جدیدی شروع شده است بتدریج بار معنایی کلمات بیشتر و بیشتر می‌شود؛ تا جایی که تحول این مفاهیم امکان خروج از سنت را فراهم می‌کند. هنوز اکامی فکر نمی‌کند که دنیای جدیدی آغاز شده است، بلکه فکر می‌کند که دارد به صدر مسیحیت برمی‌گردد. در حالی که در واقع، نوآوری می‌کند و به عبارتی بدعت می‌گذارد. مارسیله پادوایی نیز می‌گوید: پاپ دجال است؛ بنابراین مبارزه من با دجال برای برگشت به اصل و بنیان مسیحیت است. سنت در مسیحیت مفهوم والایی دارد. برای فهم دنیای متحول باید این را فهمید و این مساله از سوی ما فهمیده نشده است.

- دلیل عدم فهم آن سنت از سوی ما چه بوده است؟

دلیلش این است که می‌خواستیم با تکیه بر تحقیقات خود آن‌ها به این طرف منتقل بشویم. در اینجاست که کاملاً میان زمین و آسمان رها شدیم؛ گویی چتر نجاتی که ما را تا اینجا آورده بود، از دست رفت. من در تحقیق خود سعی کرده‌ام ابتدا ماهیت سنت مسیحی را بشناسم، بعد نسبت خود را با این سنت مشخص کنم، که چه تحولی پیدا کرده است. یا به عبارت دیگر، توضیح دهم که سنت در داخل سنت به چه ترتیبی فهمیده شده است. بعد از این مرحله، باید روشن کنیم که نسبت امروز ما که آگاهانه این بحث را می‌کنیم با آن سنت چگونه می‌تواند باشد. اکنون که ما بیرون از سنت ایستاده‌ایم آگاهانه این بحث را انجام می‌دهیم، ولی برای آن‌ها ناآگاهانه بود.

علت این که به این سادگی نمی‌توانیم این بحث را انجام دهیم این است که در کشور ما دو نوع تقلید وجود دارد: تقلید از قدیم و تقلید از جدید. این که ما دائماً می گوییم باب اجتهاد باز است، اتفاقاً باب اجتهاد در کشور ما بالکل بسته است. به عبارت دیگر، به نظر من مجتهدان دیگری باید پیدا بشوند و بفهمند که الزامات باز بودن باب اجتهاد چیست. من اعتقاد ندارم که حتی کسانی مثل آقای منتظری، به عنوان مثال، می‌دانند که الزامات باز بودن باب اجتهاد چیست. من فکر می‌کنم اگر این بحث را به این ترتیبی که باز می‌کنم نفهمیم، اصلاً نخواهیم فهمید که الزامات باز بودن باب اجتهاد چیست. چرا که اساس حوزه علمیه ما و تمامی علمای ما به عبارتی، مقلد گذشته‌اند و روشنفکر ما هم البته اگر چنین پدیده‌ای وجود داشته باشد به نوعی دیگر مقلد هستند. به نظر من، روشنفکری چیزی است که واقعیت و مصداقش در خارج وجود ندارد، بلکه تنها مفهوم آن وجود دارد. البته شاید بتوان تک و توک، یکی دو نفر را به عنوان روشنفکر پیدا کرد، ولی بقیه صرفاً افراد تحصیلکرده‌اند؛ و این خیلی فرق می‌کند با تولیدکنندگان دانش جدید. روشنفکر آن کسی است که پرسش نو بکند و بحث جدید مطرح نماید. من به این معنا می‌گویم که در ایران روشنفکر وجود ندارد. این توضیح را به خاطر این دادم که شما اگر این سؤال را جلو یکی از این‌ها بگذارید، می‌رود یکی از دایرةالمعارف‌ها را نگاه می‌کند که در مقابل modernity چه نوشته و آن‌ها را می‌آورد به شما تحویل می‌دهد. از قدیمی‌های ما هم که بپرسید حرف خودش را می زند. می‌گوید سنت هم خوب است و هم باید ازش دفاع کرد. بنابراین می‌بینید ما با دو تقلید مواجهیم.

الآن مساله ما این است که با طرح پرسش نو بتوانیم اولاً وضعیت خودمان را روشن کنیم؛ ثانیاً از این تقلید مضاعف بیرون بیاییم و بدانیم که چیزی در عالم خارج هست که نمی‌توان به آن پشت کرد و چون نمی‌توان به آن پشت کرد، ما در یک نسبتی با آن هستیم. تعریف این نسبت و مختصات این که من کجا هستم و آن کجاست و این که من به عنوان مجتهد امروز چه می‌توانم بکنم، به نظر نقطه ثقل مرکزی و گره اصلی کار است. تمامی این حرف‌ها را فعلاً به صورت شعار می‌گویم و در حال تحقیق هستم.

- نسبت جامعه ما با سنت را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

ما چه بخواهیم و چه نخواهیم، نسبتی با سنت داریم. این که ما پشت به سنت کنیم و ندانیم که سنت چیست، مشکلی را حل نخواهد کرد. مثالی برایتان می‌زنم. برخی در ایران معتقدند که برای رهایی از سنت، کافی است کسی بی دین متولد شود، در غرب هم تحصیل بکند و در تمامی عمرش به زبان انگلیسی حرف بزند. او می‌تواند فکر کند که نسبتی با سنت ندارد و به عبارتی، سنت را برای خود، سالبه به انتفای موضوع کرده باشد. ولی مساله اساسی این است که سنت یک امر سیال است؛ مثل هوایی که ما را احاطه کرده است. این مهم نیست که من حافظ نمی‌خوانم، مهم این است که حافظ جزء ذهنیت من است. این مهم نیست که من هیچ ارتباطی با شریعت ندارم، مهم این است که من شرعی فکر می‌کنم؛ من بی دین شرعی فکر می‌کنم، آدم متدین که جای خود دارد. در اینجا انسان غیر مذهبی هم شرعی فکر می‌کند. نمونه آن بحثی است که در جلد دوم پژوهشم مطرح کرده‌ام و روی آن تئوری دارم. آن بحث این است که شما چنانچه سنت را به آن گونه که در جلد اول طرح کرده‌ام، طرح نکنید، ممکن است به جایی برسید که در مشروطه و اواخر دوره ناصری به آن رسیدیم؛ که آقا! این حوزه علمیه و علما و مجموعه دانش سنتی مزاحم ماست. همان گونه که تقی‌زاده می‌گفت که از فرق سر تا نوک انگشت پا باید غربی بشویم. خوب، تمامی قوانین را ترجمه کردیم و غربی شدیم. میز و صندلی و قاشق و چنگال را هم آوردیم.

- چرا این گونه شدیم؟ مشکل اساسی چه بود؟

مشکل اساسی ما این است که آن مضمون جدیدی که از غرب وارد کردیم، به قول کانت، در قالب‌های ذهن فطری ما ریخته شد. درست است که ماده از خارج می‌آید، ولی من آن را در قالب ذهن خودم می‌فهمم. وضعیت ما با دنیای جدید درست همین طور است. یعنی آن را در قالب‌های ذهن خودمان ریخته‌ایم. درست است که همه به این نتیجه رسیده بودیم که سنت هیچ است و به درد نمی‌خورد، ولی آنچه را که از قانون جدید غرب و از حکومت قانون جدید گرفته بودیم، در قالب‌های حقوقی شرع ریختیم. یعنی چیزی درست کردیم که ماهیت خودش مساله است و اینجاست که مساله سنت و تجدد اساسی می‌شود و دیگر، جامعه شناسی و جامعه شناسان نمی‌توانند آن را طرح کنند. چون آن‌ها مساله شان این است که من که این جوری لباس پوشیده‌ام غربی شده‌ام و آن‌ها که این جوری نمی‌پوشند سنتی هستند. فکر می‌کند مثلاً آقای منتظری که آن گونه لباس می‌پوشد سنتی است و من هم که این جوری لباس می‌پوشم مدرن هستم. در حالی که نه آقای منتظری سنتی است و نه من مدرن هستم.

در مشروطه، ما با چنین مساله ای مواجه شدیم؛ با رویارویی دو بخش از علما با یکدیگر، ارتباط ما با سنت به نوعی گسسته شد. خود علما متوجه الزامات این امر نبودند. امثال طباطبایی و بهبهانی و علمای نجف، یک طرف را گرفتند و گفتند مشروطه شر کمتر است. امثال شیخ فضل الله نوری هم آن طرف ماجرا را گرفتند. این موضوع هم با روشنفکران و به اصطلاح، متجددان ما پیوند خورد. منتها این بحث برای آن‌ها طرح نشده بود و آن‌ها در واقع به یک نوع مصالحه‌ای رسیدند؛ مصالحه‌ای که مانند آن بود که کبک سرش را زیربرف کرده باشد. آن‌ها می‌خواستند با اتحاد با یکدیگر، بساط استبداد را برچینند.

طباطبایی می‌گفت بالاخره تقی‌زاده تقی‌زاده آدم خوبی است؛ تقی‌زاده هم می‌گفت او با ما کنار می‌آید، مگر این که خیلی اختلاف پیدا بکنیم. مصالحه شد، ولی مشکلات و پروبلماتیک‌ها طرح نشد و یا به این صورت فهمیده نشد. مساله به آن صورتی که در تحول غرب پیدا شده بود طرح نشد. به این ترتیب، مفاهیمی را که از غرب و از دنیای غرب گرفته بودیم در قالب متضادی ریختیم؛ یعنی حقوق جدید در قالب شرعیات ریخته شد. بسیاری از مفاهیم نیز در لغزشگاه افتادند. چرا که مفاهیم بیشتر از آن که تحول پیدا بکنند می‌لغزند.

- این مفاهیم در غرب چگونه شکل گرفت؟ به عبارت دیگر، مفاهیم جدید در ارتباط با سنت غربی چگونه فهمیده شد؟

آنچه در غرب صورت می‌گیرد، در حوزه تحول مفاهیم است اینجا که ما هستیم لغزشگاه است. به عبارت دیگر، درست است که تمدن غربی بر مبنای گسست‌های متعدد از سنت است، ولی این گسست‌ها در تداوم صورت می‌گیرد. مورد ما گسست‌هایی است در گسست‌ها. این نکته مهم است. به عبارت دیگر، مورد ما تداوم در گسست است، بی آن که بدانیم این گسست‌ها در کجا صورت می‌گیرد. به این دلیل است که می‌گویم کسانی فکر می‌کنند در چارچوب اسلام سنتی صحبت می‌کنند، ولی این طور نیست. وقتی به عنوان مثال در مثل مناقشه نیست درس‌های نهج‌البلاغه آقای منتظری را می‌بینید، در چارچوب سنت صحبت نمی‌کند، بلکه در چارچوب ایدئولوژی‌های جدید صحبت می‌کند. یعنی نهج‌البلاغه را با توجه به ایدئولوژی‌های جدید تفسیر می‌کند. منتها من معتقدم که این تداوم، تداوم در گسست است ولی خود فرد نمی‌داند. اما در آنجا گسست در تداوم است.

- به نظر شما، این لغزش‌ها در کجا صورت می‌گیرد؟

این مساله را با یک اشاره تاریخی مطرح می‌کنم. قیام امام حسین (ع) در تاریخ تشیع به صورت قیامی فهمیده شده که برای اصلاح دین صورت گرفته است. خود ایشان می‌گوید برای اصلاح دین جدم به پا خواسته‌ام. این معنایش چیست؟ این بدین معناست که امام حسین می‌خواست قطع ارتباطی را که با سنت صورت گرفته بود، پایان بخشد. می‌گوید می‌خواهم برای پیوند جامعه و امت اسلامی با حقیقت دین جدم اصلاحی را صورت بدهم. وقتی که ما این حرکت امام حسین را به انقلاب تعبیر می‌کنیم و بعد از آن، همه اندیشه‌های مارکسیستی لنینیستی و مائوتسه دون می‌آید، معنایش این است که ما تاکنون از راست می‌رفتیم، حالا لغزیده‌ایم به چپ. به طرف پرتگاهی می‌رویم که متوجه نیستیم که مساله چی هست؟ چون متوجه نیستیم هیچ وقت نخواهیم توانست جلو آن را بگیریم. نمی‌دانیم چه چیزی را باید از بین ببریم. بنابراین، چون آگاه به مفاهیم و مقولات خودمان و الزامات آن‌ها نیستیم، به لغزشگاه می افتیم.

می گوییم مگر امام حسین بر علیه ظلم و جور قیام نکرد؟ البته قیام کرد. پس انقلاب چیست؟ ما هم یک امام حسین درست می‌کنیم و یک یزید و. . . . شریعتی هم می‌گفت آن‌ها که رفتند کاری حسینی کردند و آن‌ها که ماندند باید کاری زینبی بکنند وگرنه یزیدی‌اند. پس تکلیف ما روشن شد می‌ریزیم توی خیابان! ولی نمی‌دانیم که این فرد وقتی این گونه صحبت می‌کند چه لغزش‌های عظیمی ایجاد می‌کند و بر سر مفاهیم چه بلایی می‌آورد.

نمونه دوم که از آن هم جالب تر است، مساله عدالت است. در اندیشه قدیم وقتی عدالت را طرح می‌کنیم، به قول مولوی، آن را قرار دادن شیء در موضعش معنی می‌کنیم و این مساله را به مجموعه نظام آفرینش و در سلسله مراتب هندسی هر چیزی مربوط می دانیم:

جهان چون خط و خال و چشم و ابروست

که هر چیزی به جای خویش نیکوست.

این معنایش این است که چون جای ابرو بالاست آن را برنمی‌داریم بگذاریم پایین، و سبیل را بگذاریم بالا. این معنای عدالت در اندیشه قدیم است. اما عدالت در اندیشه سیاسی جدید خصوصاً از سوسیالیسم به این طرف، به معنای توزیع عادلانه ثروت است؛ یعنی مساوات. در حالی که در اندیشه سیاسی قدیم یا در اندیشه قدیم، عدالت یعنی نابرابری. البته ما امروز می گوییم نابرابری. یعنی هر کدام از آن‌ها جایی دارند که آنجا باید قرار بگیرند و اگر آنجا نباشند ناعادلانه است. اینجا چه اتفاقی می‌افتد؟ شما می‌گویید تشیع اساسش بر عدالت است؛ امامان کسانی هستند که به عدالت قیام کرده‌اند و مجری و خواستار عدالت‌اند و. . . و ما چه کار می‌کنیم؟ ما برای اجرای عدالت، می‌آییم نظم قبلی را به هم می‌ریزیم و نظم نو درست می‌کنیم. در حالی که در اندیشه سیاسی قدیم نظم نو یعنی بدعت. به عبارت دیگر، در اندیشه قدیم، انقلاب به معنای بدعت است و در اندیشه امروز به معنای ایجاد نظم نو، چون در حوزه مفاهیم قدیم و جدید لغزش‌هایی صورت می‌پذیرد، این لغزش‌ها از یک حوزه مفاهیم یا از یک نظام مفاهیم به یک نظام مفاهیم دیگر صورت می‌گیرد. از آنجا که نه در سنت هستیم، که الزامات آن را بفهمیم، و نه در تجدد، بنابراین التقاط و ملغمه ای از این‌ها درست می‌کنیم و متوجه عوارض و پیامدهای آن هم نیستیم.

- در مشروطه این مساله چگونه اتفاق افتاد؟

به نظر من، در مشروطه ارتباط ما با آن الزامات قطع شد. یعنی نسبت ما با سنت قطع شده بود و نسبت جدید ما با سنت جدید ما هم برقرار نشد. بنابراین ما کاری انجام دادیم و مصالحه‌ای بین این دو تا انجام دادیم که مفهوم و پیامدهای آن را نمی‌دانستیم. هیچ تردیدی نبود که این مصالحه با بن‌بست مواجه خواهد شد. اگرچه اساس آن تعطیل بردار نبود و یا دست کم، به این راحتی تعطیل بردار نبود. به نظر من، دلیلش این است که بحث‌های اساسی مطرح نشده بود و بحث‌های روشنفکری هم وجود نداشت که این مسائل را طرح کند و یا دست‌کم، درست طرح کند و در حوزه سنتی ما هم چنین بحث‌هایی مطرح نبود.

- با توجه به این که این گذار، در غرب غافلانه صورت گرفت، آیا ما می‌توانیم آگاهانه این امر را انجام دهیم؟

به نظر من این نکته اساسی است. اگرچه در آنجا این کار با غفلت صورت گرفته و دکتر سروش هم می‌گوید که آنجا با غفلت صورت گرفته است، ولی امروز ما نمی‌توانیم در حالت غفلت پیش برویم. این مسائل برای ما آگاهانه طرح شده است و لازم نیست که ما مقلد غرب باشیم و بگوییم چون آن‌ها غفلت داشتند، پس ما هم غفلت داشته باشیم. به نظر من، پرسش اساسی در ارتباط و نسبت بین این‌هاست. ما باید بتوانیم صد، صدوپنجاه سال گذشته را تحلیل کنیم و ببینیم در حوزه مفاهیم چه تحولاتی صورت گرفته و چه تغییر ماهیت‌هایی رخ داده است. ما باید ابتدا بتوانیم ارزیابی کم و بیش روشنی از وضعیت کنونی داشته باشیم؛ پس از آن، تازه می‌توان پرسید که چه باید کرد. به نظر من، هنوز به آن مرحله نرسیده‌ایم.

- با این تصویری که شما به دست می‌دهید، آیا می‌توان گفت که خود غرب هم یکسره غیرسنتی است؟ این تصویر نشان می‌دهد که به هر حال، ما نتوانسته‌ایم از مجموعه شبکه سنت بیرون بیاییم و اگر هم بخواهیم کوشش آگاهانه‌ای برای این کار بکنیم به هر حال، به تعبیر شما سنت مثل هوایی است که ما را احاطه کرده است و ما در درون آن تنفس می‌کنیم. به این معنا، در غرب هم چنین وضعیتی وجود دارد. اگر این باشد، شما می‌خواهید بفرمایید غرب فقط گام‌هایی از ما جلوتر است، نه این که فرق ما با غرب این باشد که غرب مدرن است و ما سنتی. بنابراین، باید یک امر ذومراتب و مشککی باشد که غرب دو سه گام جلوتر است و ما دو سه گام عقب تریم.

به نظر من، مساله ما مساله آگاهی است. آن چیزی که در مفهوم فلسفه جدید غربی نهفته است، آگاهی است. این که شما می‌خواهید از سنت بیرون بیایید، آن توهم انسان جاهل از نوع ماست. ما یک روز سنت را تعطیل می‌کنیم سنتی که تولید کرده است و اگر زورمان نرسید، به آن پشت می‌کنیم. این در واقع نوع فهمیدن ماست. این که من از سنت سخن می‌گویم منظورم، سنت آن گونه است که آن را می‌فهمم؛ یعنی مجموعه اندیشه نظری. البته من از سنت، نوع پوشش و مانند این‌ها را در نظر ندارم. چون سنت به این معنای جامعه شناختی هم وجود دارد. پس وقتی از سنت سخن می گوییم، مراد مجموعه تولید مفاهیم و نظام‌های نظری است. منظور آن نظام اندیشگی است که ما از طریق آن دنیا را می‌فهمیم. در واقع، ما از طریق مفاهیم با دنیای خود ارتباط برقرار می‌کنیم؛ این نظام مفاهیم را می گوییم سنت. این سنت در جایی تولید شده است. ما خود تولید نکرده‌ایم، بلکه آن را از یونان گرفته‌ایم. مسیحی‌ها هم به نوعی از یونان گرفته‌اند و با خود تلفیق کرده‌اند و ما مسلمانان به نوعی دیگر. البته ما هم آن را اندکی با ایران باستان تلفیق کرده‌ایم. مساله رابطه سنت و تجدد این است که ما به چه ترتیبی به سنت آگاهی پیدا می‌کنیم؛ آگاهی ما به سنت به چه صورتی انجام می‌گیرد؟ ارتباط ما با سنت از طریق تقلید از آن است. این را جامعه سنتی عقب‌مانده می گویند؛ همان طور که در تعابیر جامعه شناسی هست. یعنی مقلد و بنده و برده سنت است. چون مجلسی مطلبی گفته است، طباطبایی حق ندارد خلاف آن، چیزی بگوید. اما مساله تجدد این است که طباطبایی حق دارد افلاطون را بخواند و با توجه به خودآگاهی جدید خودش آن را بفهمد و، به تعبیر ما، اجتهاد کند. بفهمد و تفسیر کند و بر مبنای آن، حرف نو بزند. این که می‌گویم آن‌ها از ما سنتی‌تر هستند، به این اعتبار است که دانشجوی غربی افلاطون را بلد است، ولی دانشجوی جامعه اسلامی بعد از بیست سال، از فارابی چیزی نمی‌داند. گرفتاری ما این است. این است که می‌گویم ما سنتی نیستیم، در حالی که فکر می‌کنیم خیلی هم سنتی هستیم. یعنی وضعیت پارادوکسیکال و پیچیده‌ای است که باید توضیح داده شود. شما در غرب نمی‌توانید افلاطون را بلد نباشید و درس بخوانید؛ اما اینجا می‌توانید ندانید که فارابی اصلاً چه ماهیتی دارد، و مدرک لیسانس و فوق لیسانس و دکتری بگیرید. ظاهراً اینجا خیلی سنتی است و آنجا هم که خیلی مدرن است.

هگل در جایی می‌گوید که وضعیت ما نسبت به سنت، مثل کدبانویی نیست که همچنان همه چیز را جمع می‌کند. وضعیت امروز ما این گونه است که سنت را می‌گیریم و به محک دنیای جدید می‌زنیم؛ به محک آزادی و آگاهی خودمان می‌زنیم. در زبان‌های غربی اصطلاحی است به نام Reception یعنی این که مثلاً بحث می‌کنند که افلاطون در طول تاریخ چگونه فهمیده شد. البته ما در واقع باید بنویسیم که فارابی چگونه فهمیده نشد. این که من در بعضی جاها گفته‌ام که تاریخ‌هایی که ما می‌نویسیم تاریخ عدمی هستند نه وجودی، به خاطر این است. باید بنویسیم ملاصدرا چگونه فهمیده نشد، نه این که بگوییم ملاصدرا چند جور فهمیده شد. چون در غرب در مورد افلاطون مثلاً ده مفسر بزرگ وجود دارد. مجموعه‌هایی به نام افلاطون نوشته‌اند، که کتاب‌های دوران ساز گفته می‌شود. در آنجا آورده‌اند که افلاطون یعنی این. آن دیگری مناقشه دیگری را ایجاد کرده و گفته است افلاطون این نیست، بلکه آن چیزی است که من می‌گویم. یعنی این آگاهی با دنیا و زمان، در تحول است. بنابراین، نسبت من با آن سنت، متحول است. من افلاطون را جوری می‌فهمم که هگل نمی‌فهمید و هگل جوری می‌فهمید که دکارت نمی‌فهمید. ولی افتخار استاد من این بود که شاگرد شاگرد شاگرد ملاصدرا بوده است و می‌خواست بگوید این حرفی که من درباره ملاصدرا می‌گویم، همان حرفی است که ملاصدرا در اسفار گفته است. البته آن روز من خیلی خوشحال بودم و افتخار می‌کردم که جملاتی را می‌شنوم که از زبان

ملاصدرا بیرون آمده است. این خودش البته خیلی مهم است. ولی مساله مهم‌تر این است که استاد من باید ملاصدرای دوم و سومی می‌بود که ضمن این که تمام حرف‌های ملاصدرا را می‌داند، بر او هم مناقشه کند و آن را به نوعی دیگر بفهمد. بنابراین، کشورهای سنتی از نوع ما کمتر سنتی هستند تا کشورهایی مثل آلمان. چون ارتباط عالم و روشنفکر آن‌ها کاملاً تعریف شده است. چون در اینجا ارتباط ما با سنت قطع شده است، برای ما دیگر سنت سیال نیست. برای غربی‌ها سنت سیال است؛ منتها در آنجا آگاهی هست. این که هگل می‌گوید تاریخ عبارت است از سیر آگاهی و تحول این آگاهی، به این دلیل است که در آنجا تاریخ جریان پیدا می‌کند. البته اگر مشکل این بود که ما سنت را نمی‌شناسیم و آن‌ها سنت را می‌شناسند، اشکالی نداشت. یعنی بگوییم ما عقب مانده‌ایم و او پیشرفته است، یا عکسش را بگوییم: ما آن دنیا را نجات می‌دهیم و آن‌ها این دنیا را.

این هم یک رویکرد است که البته اشکالی هم ندارد. ولی به نظر من، اشکال عمده اینجاست که من یک وقتی از طریق آرنت این مساله را مطرح کردم سنت، آن اژدهای مولوی است که از غم بی آلتی افسرده است. و اگر کسی به بیابان سردی رفت و بچه اژدهایی را دید که چقدر بامزه است. آن را زیر بغلش زد و آورد خانه، کنار کرسی گذاشت، ممکن است مقداری که گرم شد، بلند شود طرف را ببلعد. مولوی این مثال را برای نفس می زند که:

نفس اژدرهاست او کی مرده است

از غم بی آلتی افسرده است

سنت، درست وضعیت نفس را دارد.

مثال دیگری بزنم که در غرب معمولاً هست. در جنگل‌های بزرگ درختانی با عمر دویست، سیصد سال وجود دارد که خودش از بین رفته و کنده‌اش باقی مانده است. این کنده درخت دیگر جوانه نمی‌زند؛ اتفاق مهمی که می‌افتد این است که در آنجا قارچ‌های سمی بزرگی رشد می‌کند که کشنده است. باید سنت را فهمید و آن را با زمان و آگاهی زمان متحول کرد. از قدیم به ما گفته‌اند که فرزند زمان خود باش؛ فرزند خود را متناسب با زمان پرورش بده. جالب بودن سنت‌های بزرگ و پیچیده در این است که برای ورود به سنت، در جاهایی نشانه‌هایی ارائه می‌دهد. فایده متفکران بزرگ در هر سنتی این است که آن نشانه‌ها را می‌توانند ببینند. ولی در سنت ما این نشانه‌ها به خاطر عدم وجود متفکران بزرگ دیده نمی‌شوند و به همین دلیل، به «بن بست» رانده می‌شویم. این چیزی است که هایدگر آن را به جنگل تشبیه می‌کند و این به خاطر وجود جنگل‌های زیاد در اروپاست. هایدگر می‌گوید وقتی در جنگل حرکت می‌کنید، بعد از مدتی می‌بینید که راه جنگلی و کوبیده شده، تمام می‌شود. دیگر بعد از آن بن‌بست است و گم می‌شوید؛ راه‌های جنگلی تمام می‌شود. وضعیت ما در واقع این گونه است. اگر ملت یا قومی یا حاملان یک سنت، نشانه‌های موجود در سنت را تشخیص ندهند و نفهمند که از کجا آمده‌اند و به کجا می‌روند، به وضعیتی می‌رسند که ما الآن هستیم. مشکل سنت این است که اگر فهمیده نشود، یا بن‌بست است و یا این که روی کنده درختش قارچ سمی رشد می‌کند. من اعتقادم این است که وضعیت جدید و مخصوصاً در تحولات بیست ساله اخیر قارچ سمی‌ای است که بر تنه سنت روییده است. و باز به این اعتبار است که من در کتاب ابن خلدون و علوم اجتماعی به صورت گذرا مطرح کرده‌ام که سنت به جایی می‌رسد که مثل آن کنده درخت که دیگر جوانه نمی‌زند، از خودش نمی‌تواند پرسش کند. ما در اینجا هستیم. به این دلیل است که اگر از طرف شروع نکنیم، نمی‌توانیم به نتیجه برسیم. یعنی سابقه آن پرسش‌ها را اگر ندانیم، نمی‌توانیم بدرستی پرسش بکنیم. البته این نکته را یادآوری کنم که ما باید سابقه مجتهدانه آن پرسش‌ها را بدانیم. دعوای من با تمامی جریان روشنفکری در ایران اگر چنین چیزی وجود داشته باشد در اینجاست که شما وقتی مجتهد نباشید نمی‌توانید پرسش را مطرح بکنید. نه تقلید از مارکس و هگل و کانت کارساز است و نه اندیشه لیبرالی مثل جان لاک و مانند آن مشکل ما را حل می‌کند. شما باید مجتهد باشید و دستی اینجا داشته باشید که بفهمید آن‌ها چه چیزی را مطرح کرده‌اند و پرسش‌هایشان چیست، تا بتوان آن پرسش‌ها را به این تنه زد. به عبارت دیگر، این تنه فعلاً از خودش جز سم چیزی بروز نخواهد داد، مگر این که از بیرون کاری صورت بگیرد که این تنه

به جای سم، جوانه بزند. وضعیت کنونی ما نسبت به غرب این است. این‌ها را به صورت گذرا در کتاب ابن خلدون و علوم اجتماعی گفته و رد شده‌ام. البته آن زمان مطالعاتم کافی نبود و اگر می‌خواستم طرح مساله کنم امکان نداشت. اما امروز به این نتیجه رسیده‌ام که تمام حرفهایم را بدون تقیه، در سه جلد کتاب تألیفی خودم مطرح کنم. حالا این که چاپ شود یا نه، مساله دیگری است. به این نتیجه رسیده‌ام که به عنوان نواده زید بن علی، قیام به سیف القلم بکنم.

شاملو می‌گوید:

فریادی شو تا باران

و گرنه مرداران.

ما در حال سقوط هستیم.

- شما چه معنایی را برای مدرنیته مناسب می‌دانید؟

درباره کلمه مدرنیته زیاد بحث شده است، که به معنای تجدد نیست. ولی مساله این است که ما نمی‌خواهیم این واژه خارجی را به کار ببریم. اگر کم و بیش کلمه‌ای داریم، اشکالی ندارد. اگر من توضیح دادم که منظورم از تجدد چیست، ارتباط برقرار شده است. بنابراین وقتی برخی کلمه درست می‌کنند و می گویند «مدرنیت»! معنای این واژه را نمی‌فهمم. یا مدرنیته باید گفت یا یک چیز دیگر. مدرنیت یعنی چه؟ به همین منوال اگر من در مقابل واژه Discourse کلمه گفتار بیاورم، فکر می‌کنند خیلی امل است که طرف نگفته است گفتمان. اما این‌ها نمی‌دانند که از اوایل قرون وسطی در اروپا این کلمه Discourse به کار می‌رفته است؛ اول در لاتین، بعد در تمامی زبان‌ها این کلمه به کار رفته است. از همان زمان می‌گفتند گفتار چهار چیز دارد. این کلمه Discourse را در فارسی نیز به همان معنا می‌گرفتند. از قرون وسطی تا زمان حاضر، که مدرن‌ترین آن‌ها فوکو است، همین کلمه را به کار می‌برند و مراد خودش را هم می‌گوید؛ تمام شد و رفت. این همه آدم حرف نو زن، کلمه جدید نساخته‌اند. شما حافظ را اگر نگاه کنید با همین کلمات معمولی حرف می زند. سه چهار تا واژه نو هم که درست کرده، غلط بوده است. ولی نوترین ایرانی‌هایی که فکر کرده‌اند این‌ها هستند. مگر حافظ که متجددترین فرد زمان خود بود، کلمه جدید درست کرده است؟ ملاصدرا نیز همچنین؛ همه کلمات را از عرفان و تصوف و ابن عربی و فیلسوفان و متکلمان قدیم گرفته و در اثر خود به کار برده است. ولی شما در زمان حاضر می‌بینید که طرف یک مقاله نوشته، هشتاد کلمه از این جور چیزها ردیف کرده است و فکر می‌کند مدرن شده است.

فصلنامه / نقد و نظر / ۱۳۷۸ / شماره ۱۹ و ۲۰، تابستان و پاییز ۱۳۷۸

http://www.hawzah.net/fa/article/view/80405

بخشی از گفتگوی مهرنامه با دکتر جواد طباطبایی

تحت عنوان:

تاریخ نویسی جز با تکیه بر آگاهی ملی امکان‌پذیر نیست

منصور هاشمی: شما آذری زبان بودید و در مدرسه فارسی را فراگرفتید. آیا تضاد میان آذری اندیشیدن و فارسی سخن گفتن را هیچ‌گاه احساس نکردید؟ قبل از آن بفرمایید که از چه زمانی با زبان فارسی مواجه شدید؟

ـ من در خانواده آذری زبان به دنیا آمده‌ام و طبیعی است که زبان مادری‌ام آذری باشد. اما به خاطرم می‌آید که وقتی رادیو را به گوشمان می‌چسباندیم تا بتوانیم از پس تمام خش‌ها و پارازیت‌ها، برنامه گل‌ها را بشنویم، از نخستین مواقعی بود که با زبان و ادبیات فارسی مواجه می‌شدیم. عمویم علاقه‌ای به موسیقی ایرانی داشت و شنونده دایمی برنامه‌های گل‌ها بود. در حاشیه بگویم که با او چند بار آواز خواندن اقبال آذر را به‌طور حضوری شنیدم. علاقه‌ای نیز به ظلی داشت که در همان زمان مرده بود اما آواز او را بسیار تعریف می‌کرد. باری، طبیعی است که تا وقتی در دبستان بودم، چندان فارسی نمی‌دانستم، اما وقتی وارد دبیرستان شدم به‌طور کامل می‌توانستم فارسی بخوانم و تا حدی نیز صحبت کنم.

منصور هاشمی: در مورد احساس ناسیونالیستی چه چیزی می‌توانید بگویید؟ شما گفتید که تعلق خاطری به فرقه دموکرات نداشته‌اید، اما در کل نگاه مثبت به آن‌ها داشتید یا منفی؟ نگاه‌تان به آذربایجان و نسبتی که با ایران در ذهن شما می‌توانست داشته باشد را نیز توضیح دهید.

ـ نگاهم به فرقه دموکرات هرگز چندان مثبت نبود و در مورد جدا شدن آذربایجان از ایران نیز اصلا دیدگاه مثبتی نداشتم. اما اقداماتی که فرقه دموکرات در تبریز انجام داده بود، موجب شده بود که مردم در مورد آن‌ها به افسانه‌پردازی و اسطوره سازی روی آورند. به عنوان مثال زمانی در تبریز قحطی نان پیش آمده بود و نانوایان شهر نان نمی‌پختند یا اگر می‌پختند، گران می‌فروختند. نزد عامه مردم مشهور است که پیشه‌وری قول داده که ظرف دو ساعت موضوع را حل می‌کند. رئیس فرقه به اولین نانوایی که می‌رسد از شاطر می‌خواهد که چند نان به او بفروشد. وقتی شاطر از فروختن نان سر باز می‌زند، پیشه‌وری

دستور می‌دهد که نانوای بیچاره را زنده زنده در تنور بیندازند. صبح روز پس از این ماجرا همه نانوایی‌های شهر باز بوده و به تعداد کافی و حتی مازاد مورد نیاز اهالی تبریز نان وجود داشته است. مردم نیز این اتفاق را سحر و جادوی پیشه‌وری در حل مشکلات اقتصادی می‌دانستند و آن را برای یکدیگر تعریف می‌کردند. از این داستان‌ها در کودکی بسیار شنیده بودم بی‌آنکه علاقه‌ای به فرقه پیدا کنم. البته این ماجرا یک فاجعه تمام عیار است، اما فرقه دموکرات اقدامات موثری نیز در تبریز انجام داده است. در مورد همان خیابان فردوسی گفتم از وسط شهر می‌گذشت و به بازار می‌رسید، نیز می‌گفتند که در سال ۱۳۲۴ پیشه‌وری در طول یک شب مقررات منع آمد و شد برقرار کرده بود و تا صبح خیابان را آسفالت کرده بود و ظاهرا دوام آسفالت آن تا همین چند سال پیش هم تصور عمومی را تحت تاثیر خود قرار داده بود. البته به احتمال بسیار برخی از این داستان‌ها افسانه بافی است، اما به هر حال نخستین دانشگاه تبریز و ایستگاه رادیویی شهر را فرقه دموکرات ایجاد کرد. اما به هر حال تجزیه طلبی فرقه امری نیست که بتوان آن را به مسامحه برگزار کرد. برای من وحدت سرزمینی ایران همیشه یک اصل غیر قابل بحث بوده است.

محمد قوچانی: شما موقعی که در تبریز بودید، خودتان را ابتدا آذربایجانی می‌دانستید یا ایرانی؟ تضادی در کار نبود؟

ـ در آن موقع ما اصلا تصور جدایی طلبانه‌ای از آذربایجان نداشتیم. بلکه فکر می‌کردیم که یکی از ایالات مهم ایران، آذربایجان است. آذربایجان، مانند همه ایالت‌های دیگر ایران، بخشی تجزیه ناپذیر از ایران است. گمان نمی‌کنم در این باره بحثی وجود داشته باشد. البته وقتی این وحدت سرزمینی پذیرفته شد می‌توان درباره چگونگی اداره آن بحث کرد.

منصور هاشمی: شما اینگونه فکر می‌کردید یا اینکه فضای عمومی هم اینگونه بود. چون به نظر می‌رسد اقدامات پیشه‌وری و طرفداران‌اش در راستای جدا شدن آذربایجان از ایران بود.

ـ اگر همه در آذربایجان خواستار جدایی از ایران بودند که حاکمیت در تهران نمی‌توانست تبریز را پس بگیرد. فرقه نواحی بسیاری از آذربایجان را پیش از آنکه ارتش شاهنشاهی از تهران برسد خالی کرده بود. تردیدی نیست که پیشه‌وری و طرفداران‌اش قطعا نقشه‌هایی در سر داشتند که به نظر من هرگز با خواست‌های مردم آنجا همخوانی نداشت. تا جایی که به خاطر دارم برای شخص من، همواره ایران بزرگ فرهنگی مطرح بوده است و از این جهت شاید من نماینده خوبی برای پاسخ دادن به این پرسش نباشم ولی هر چه در اطراف خودم می‌نگرم، کمتر کسی را پیدا می‌کنم که حس ترک بودن را بر احساس ملیت ایرانی ترجیح دهد. البته ترک را به مسامحه به کار بردم. آذربایجانی‌ها ترک نیستند، بلکه ایرانیانی هستند که به یکی از شاخه‌های زبانی مشتق از ترکی سخن می‌گویند؛ مهاجرانی ترکی یا ترکمانی که به تدریج در مناطق روستایی آذربایجان ساکن شده بودند به تدریج با ساکنان اصلی در هم آمیخته و در آن مستحیل شده‌اند. حتی امروزه رگه‌های ظاهر ترکی را در ساکنان برخی روستاها می‌توان دید، اما در شهرهای بزرگ چنین نیست.

منصور هاشمی: اما یکی از مسائلی که پان ترکیست‌ها مطرح می‌کنند، ناظر به آموزش و پرورش است. آن‌ها ادعا می‌کنند که کودکی که تا شش سالگی به زبان آذری صحبت کرده است، وقتی در هفت سالگی وارد مدرسه می‌شود، مجبور می‌شود که فارسی تحصیل کند. نظرتان در این مورد چیست؟

ـ پان‌ترکیست‌ها حرف بی‌ربط بسیار می‌گویند و افسانه می‌بافند. در همین سال‌های اخیر یک بار در دانشگاه تبریز جوانی می‌گفت که زرتشت هم آذربایجانی بوده و از این ترهات. البته به شوخی به او گفتم یولداش اینکه تف سر بالاست. او گمان می‌کرد زرتشت ترک بوده و اوستا را نیز به ترکی سروده بوده است! اما بعدا فارس‌ها ـ به قول این‌ها ـ آن را به اوستایی ترجمه کرده‌اند. درباره پان ترکیست‌ها چند مسأله را باید اینجا در نظر داشت. اولا ایران بزرگ را حوزه‌ای فرهنگی می‌دانم که به صورت ممالک محروسه فهمیده می‌شده است. یعنی اینکه ایران بزرگ وحدت کثرت‌های قومی و فرهنگی بوده است. به خلاف پان ترکیست‌ها نمی‌توان گفت ما را مجبور می‌کردند که در مدرسه فارسی صحبت کنیم. ما چند ساعت در دبستان درس فارسی می‌خواندیم، در زنگ‌های تفریح و پس از تعطیل شدن مدرسه نیز وقتی می‌خواستیم با یکدیگر بازی کنیم، ترکی صحبت می‌کردیم. هیچ اتفاق خاصی هم نمی‌افتاد؛ یعنی زبانی را یاد می‌گرفتیم که زبان دانش و فرهنگ این سرزمین است. فارسی یاد گرفتن برای ایرانیان اجبار سیاسی نبود و نیست، اگر بتوان گفت اجبار فرهنگی است. دیگر اینکه تا پیش از صدور ایدئولوژی‌های جدید شووینیستی به ایران، ایرانی‌ها مسائل را به این صورت نمی‌فهمیدند. در تبریز نوعی آمیزش «طبقاتی» شگفت انگیزی وجود داشت. البته برخی محله‌ها نسبت به برخی دیگر اعیانی‌تر به حساب می‌آمد، اما حتی این محله‌ها هم محله‌های بسته نبودند. طبقات فرودست در کنار طبقات فرادست زندگی می‌کردند. محله‌های به کلی اعیان نشین با تاخیر بسیار و به تدریج در دهه چهل پیدا شدند که دلایلی پیچیده دارد. تبریز به لحاظ شهری ساختار پیچیده‌ای داشت. تا دهه‌های اخیر و مهاجرت‌های روستایی انسجام خاص خود را داشت. منظورم این نیست که تمایزهای طبقاتی نبود، بلکه می‌خواهم بگویم انسجام اجتماعی به نوعی بود که تنش‌های در بنیادها را به حداقل فرو می‌کاست.

محمد قوچانی: یعنی می‌فرمایید ایدئولوژی‌های جدید به این تعارض دامن زده بود؟

ـ بله، زمینه رشد پان‌ترکیسم اشکالات مدیریتی در کشور است اما قدرت‌های منطقه‌ای نیز در تداوم و انتشار آن نقشی اساسی دارند. بیشتر پان‌ترکیست‌ها ـ مثل اکثریت روشنفکری ایران ـ چیزی از پیچیدگی‌های سیاست در نمی‌یابند. گروهی نیز در خارج از ایران وجود دارند که دانسته یا ندانسته آب در آسیاب دشمنان ایران می‌ریزند. ایدئولوژی پان‌ترکیسم مبتنی بر نوعی فراموشی تاریخی است که با آمیخته شدن با افسانه بافی‌های به ظاهر تاریخی به ملغمه‌ای از بیسوادی و بی‌شعوری تبدیل شده است. تلویزیون جمهوری آذربایجان را نگاه کنید خواهید دید عقب ماندگی و ابعاد بیسوادی تا کجاست. من برنامه‌ای دیدم که ثابت می‌کرد ابن سینا از فیلسوفان آذربایجان بوده است. به این دلیل که ابن سینا در همدان وزیر بوده و در همان شهر نیز فوت کرده است و از آنجا که همدان یکی از شهرهای آذربایجان «جنوبی» است، پس او آذربایجانی است. یعنی ابن سینا متعلق به آذربایجان و آذربایجان متعلق به جمهوری آذربایجان به ریاست الهام علی اف و شرکا است. فکر نمی‌کنید این طور جعل تاریخ بیش از حد ابلهانه است. البته، الهام علی اف نه سوادی دارد و تجربه و نمی‌تواند بداند، اما رفیق حیدر علی اف می‌دانست که همه دانشگاه‌ها و علمای اتحاد جماهیر هفتاد سال از این افسانه‌ها می‌بافته‌اند. امروزه از آن همه علم جز انبوهی کاغذ باطله برای خمیر کردن باقی نمانده است. سال‌ها پیش دوست کردی هم می‌گفت که چون مادر ابن سینا کرد بوده باید او را کرد به شمار آورد. در واقع، این عقب‌ماندگی را اگر با فلسفه ابن سینا ترکیب کنیم باید بگوییم: فلسفه عقب ماندگی!

حامد زارع: اما اینکه در ایران چندین قوم ونژاد...

ـ ببینید! ایران به لحاظ تاریخی پیوسته ممالک محروسه بوده است. در ایران همیشه به چند زبان صحبت می‌شده است. دولت‌های ما نیز در مجموع دولت‌های بدی بوده‌اند اما همین دولت‌های بد ما از بسیاری دولت‌های پیشرفته اروپایی نظیر فرانسه که پس از پیروزی انقلاب ۱۷۸۹ با یک سیاست فرهنگی خشن همه زبان‌های رایج در کشورش را از بین برد و یکسان سازی کرد، بهتر عمل کرده‌اند. در فرانسه ده‌ها

زبان وجود داشت که انقلاب فرانسه آن‌ها را از میان برداشت. اما تنوع فرهنگی ایران این امکان را داده است که به‌طور مثال احمد کسروی در اندرونی خانه‌اش ترکی صحبت کند و در جامعه یکی از نویسندگان طراز اول فارسی باشد. بنابراین تعارضی وجود نداشته است که بخواهد برطرف شود. اما اینکه برخی می‌گویند شما تحت ستم بوده‌اید و نمی‌دانستید که دارند به اجبار زبان فارسی را در مدارس به شما می‌آموزانند، مسأله جدیدی است که پشتوانه فرهنگی و تاریخی ندارد و نشات گرفته از ایدئولوژی‌های جدید است. گمان نمی‌کنم برخی کسانی که این سخنان را می‌پراکنند مجانی این کار را می‌کنند. من یک بار گفتم که در ایران همه چیز و همه کس متولی دارد، جز ایران. من در میان دوستان آذری خارج که برخی از آن‌ها حتی از امپریالیسم فارسی و غیره سخن می‌گویند هیچ یک را ندیده‌ام که به بچه خود ترکی هم یاد بدهد. اما همین‌ها از پاریس و لندن و نیویورک شعار می‌دهند که بچه‌های تبریزی باید ترکی درس بخوانند. مگر در زبان آذری چه منابع اساسی فرهنگ بشری وجود دارد که اینان می‌خواهند مدرسه آذری درست کنند و زبان امپریالیستی فارسی را تعطیل کنند؟ کل منابع ادبی موجود آذری را می‌توان در دو ترم در دانشگاه برای پان‌ترکیست‌ها تدریس کرد. من مخالفتی با این تدریس ندارم و ضروری نیز هست. حیدر بابای شهریار یک اثر بزرگ ادبی است. من اگر فارسی زبان می‌بودم و دانشجوی سال دوم دانشگاه، در چنین کلاسی شرکت می‌کردم و یاد می‌گرفتم. اما ادعاهای پان‌ترکیست‌ها از سنخ دیگری است. می‌گویند زبان فارسی را دولت اجباری کرده است و نتیجه می‌گیرند که برای مبارزه با آن باید زبان آذری را اجباری کرد. یعنی سلب آزادی زبان در حرف زدن، نوشتن و حتی رادیو و تلویزیون از مردم و اجبار آن‌ها به پان ترکیسم. یک ایرانی متوسط را با یک اهل آذربایجان به اصطلاح «شمالی» مقایسه کنید، البته اگر روسی یا چند کلمه انگلیسی نداند، خواهید دید که استاد دانشگاه باکو به اندازه دهاتی ایران سواد و بیشتر از آن شعور ندارد. به تجربه می‌گویم! چند دانشجوی دوره دکتری باکو به من مراجعه کرده‌اند و از طریق آن‌ها می‌دانم که حد دانشگاه‌ها و استادان چگونه نازل است. این ربطی به زبان دارد. اجبار به ترکی خواندن محروم کردن فرد از سرمایه عظیم فرهنگی است که زبان فارسی تولید کرده یا به این زبان منتقل شده است. یک جمله از همین زرتشت که گویا آذری است یا ابن سینا که اخیرا تغییر ملیت داده به آذری ترجمه کنید تا بعدا در مورد آن بحث کنیم. برخی از این مدعیان که در سال‌های اخیر در خارج زندگی کرده‌اند و گمان می‌کنند چیزی یاد گرفته‌اند مثال‌های خنده داری هم یاد گرفته‌اند و تکرار می‌کنند. ببینید مثال زدن کشورهای پیشرفته مشکلی را حل نمی‌کند. کشورهای اسکاندیناوی که گویا از مثال‌های جالب است با پشتوانه‌ای که زبان آلمانی دارد، مثال بدی است. این کشورها زبان دومی دارند که به تدریج دارد به زبان علم تبدیل می‌شود که انگلیسی است. با هفت، هشت یا ده میلیون جمعیت؛ یک زبان نمی‌تواند فرهنگی پایدار و گسترده پیدا کند. امروزه برای کشورهای اسکاندیناوی صرف نمی‌کند که همه منابع اساسی را ترجمه کنند. البته در کشورهای پیشرفته زبان را یاد می‌گیرند. هر آلمانی، هلندی، سوئدی و... سه چهار زبان را می‌داند. اما ما داریم اینگونه تبلیغ می‌کنیم که آن یک زبانی را که مجانی یاد می‌گیریم و البته دریچه‌ای به دنیایی از فکر و فرهنگ است فراموش کنیم و به اجبار آذری بیاموزانیم و به «دده گور گوت» خویش، که گویا حماسه ملی ترکان است، برگردیم.

حدود ده سال پیش زمانی که در برلین زندگی می‌کردم یک بار دوستی را دیدم که دعوت شده بود در جلسه هویت چیان ترکی شرکت کند. پدر او از رجال مهم ایران و اهل تبریز بود و به نظر من از باب استفاده ابزاری او را دعوت کرده بودند. به او گفتم که اگر من جای او بودم در چنین جلسه‌ای شرکت نمی‌کردم. او نیز پاسخ داد که حتی سخنرانی خود را نیز به زبان فارسی انجام می‌دهد. اگرچه او کاملا آذری زبان است، اما به گفته خودش اصلا نمی‌توانست مباحث جدی سیاسی را به ترکی بیان کند. از او در مورد مباحثی که قرار است در کنفرانس طرح شود نیز پرسیدم. می‌گفت آن‌ها خواستار تاسیس مدارس آذری زبان در نقاط مختلف آذربایجان هستند، چرا که معتقدند حکومت به اجبار دانش آموزان را به زبان فارسی یاد گرفتن وادار می‌کند. به او گفتم که این درست نیست. چرا که نه ما مجبور بوده‌ایم که زبان فارسی بیاموزیم، نه ما می‌توانیم اجبار کنیم که آذری تدریس شود. اینکه ما فارسی یاد گرفته‌ایم، امری تاریخی است که به‌طور تاریخی اتفاق افتاده است. چند صد سال ترکان بر ایران فرمان رانده‌اند، چرا نتوانسته‌اند اجبار کنند که زبان فرهنگی همه ایرانیان ترکی باشد. زبان فارسی را ترکان به هندوستان برده‌اند. مگر سلطان محمود نمی‌توانست بخشنامه صادر کند که به جای چهارصد شاعر زرین کمر

فارسی زبان، پانصد شاعر زرین کمر ترک زبان برای دربار استخدام کنند. او که قدرتی بیش از تاواریش الهام علی‌اف داشت نمی‌توانست این امر را اجباری کند. این است معنای تاریخی وضع کنونی ما.

باری، به آن دوست گفتم بر فرض هم که این یک اجبار باشد و بر منطق استبداد بنیاد گرفته باشد، جانشین کردن یک استبداد با استبداد دیگر طیره عقل است. سپس به او گفتم که من و تو هر دو تبریزی هستیم و اوضاع آذربایجان را می‌شناسیم. اگر همین فردا سه مدرسه انگلیسی زبان، فارسی زبان و آذری زبان را کنار یکدیگر تاسیس کنند، سی یا چهل نفر بیشتر در مدرسه آذری اسم نویسی نمی‌کنند اما همین تبریزی‌ها از نیمه‌های شب برای ثبت نام در مدرسه انگلیسی صف می‌بندند. این واقعیتی است که به تجربه بر آن واقفم. چه اینکه یک سال تحصیلی را در دبیرستان فرانسوی تبریز تدریس داشتم و شاهد علاقه پدران و مادران به ثبت نام فرزندانشان در این گونه مدرسه بوده‌ام.

یک نکته اساسی دیگر هم وجود دارد که به ویژه برای مهاجرانی می‌گویم که در سال‌های اخیر چیزهایی از سوئد و سوئیس یاد گرفته‌اند و فکر می‌کنند اگر آذربایجان به قول اینان جنوبی به شمالی بپیوندد، این مجموعه بهشت برین می‌شود. تردیدهای بسیاری در وجود چنین بهشتی وجود دارد و تاریخ هم تاکنون نشان نداده است که بهشتی روی زمین تحقق پیدا کرده باشد، اما همان آذربایجان شمالی جزئی از جهنمی در همسایگی ما بوده است. چرا که جمهوری علی اف هم هنوز ادامه همان استبداد استالینی است.

اگر در ایران زبان فارسی زبان دانش و فرهنگ نمی‌بود، لاجرم می‌بایست زبان دیگری از بیرون تحمیل می‌شد. مثال هند جالب‌تر است که پان‌ترکیست‌ها خیلی علاقه‌ای به آن نشان نمی‌دهند. در هند صدها زبان وجود دارد، اما هند به عنوان یک دولت ناچار یا فارسی حرف زده یا انگلیسی. زبان‌های محلی ایران، اعم از زبان‌های ایرانی و غیر ایرانی، آذری یا کردی و... زبان‌های فرهنگی مهم نیستند. از آذری آذربایجان شمالی واژه‌های فارسی را حذف کرده‌اند، اما ناچار روسی وارد شده است. شاهکار زبان آذری کنونی همان حیدر بابایه سلام است و بیش از آن نمی‌توان بسطی به آن زبان داد. می‌توان مجبور کرد که آذربایجانی‌ها فارسی را فراموش کنند و جز به زبان آذری تحصیل نکنند، اما روسی یا انگلیسی جای فارسی را خواهد گرفت.

منصور هاشمی: یعنی شما هیچ‌وقت به عنوان یک آذربایجانی و آذری زبان احساس اقلیت بودن را در تهران تجربه نکردید؟

ـ البته که نه! البته ما دانشجویان آذری در آغاز لهجه ترکی داشتیم و می‌دانید که بدترین مکان برای یک آذری زبان، دانشکده حقوق است، چون همه درس‌ها یک حرف «قاف» دارد! شوخی‌هایی هم در این میان می‌شد، اما این چیزی است که شامل همه شهرستانی‌ها می‌شد و البته بگذریم از اینکه خودمان در تبریز بسیار به لهجه اهالی دیگر شهرستان‌های آذربایجان خندیده بودیم. اقلیت بودن با متفاوت بودن فرق دارد. در ایران اقلیت نداریم، تمایزها و تفاوت‌ها داریم که مایه غنای فرهنگی و احساسی ماست. با کمی شیطنت می‌گویم که فارسی زبان کمی مغبون است که هیچ‌یک از زبان‌ها و فرهنگ‌های فرعی دیگر کشور را نمی‌شناسد. من و یک کرد و... به وجوهی از فرهنگ این کشور دسترسی داریم که بسیاری از شما ندارید.

یک شوخی دیگر اینکه برخی‌ها فکر می‌کنند رضا شاه و سیاست استعماری پشتیبان او، این شوخی با شهرستانی‌ها را باب کرده‌اند تا ـ سابقا چپی‌ها می‌گفتند ـ انتقام خودشان را از خلق‌های پیشرو ـ یعنی اینجا اهالی تبریز که مکان صدور عقب مانده‌ترین گروه‌های توده‌ای‌ها و چریک‌ها بود ـ بگیرند! زمان شمس تبریزی که هنوز تبریز آذری ـ در معنای قدیم آن ـ حرف می‌زد می‌گفتند تبریزی خر است. دلیل آن هم این جمله شمس است که مقالات او را یکی از مفاخر بزرگ تبریز تصحیح کرده. از حافظه نقل می‌کنم. شمس

می‌گوید: چه گویی که تبریزی خر باشد. در تبریز بزرگان باشند که من کمترین ایشانم! این‌ها را نقطه قوت‌های این کشور می‌دانم. بگذریم!

تیر ۲۳, ۱۳۹۲

بازگشت به تجربه مشروطیت

گفتگو با دکتر جواد طباطبائی

جواد طباطبایی را به صراحت می‌شناسیم. معمولاً مقدمه کتاب‌های او بحث بر انگیزتر از اصل کتاب‌هاست، شاید به این خاطر که در همین مقدمه‌ها به نقد تند و تیز دیگران با ذکر نام می‌پردازد، کاری که در میان اندیشمندان و روشنفکران ایرانی مرسوم نیست. او در این گفت و گو نیز هر جا که بحث به دیگران می‌کشید، به صراحت نظرش را می‌گفت و از دیگران نیز انتظار داشت که با ذکر نام به نقدش بپردازند نه با گوشه و کنایه.

***

ـ همانطور که خودتان هم در کتاب «مکتب تبریز» اشاره کرده‌اید، بحث از انحطاط سابقه بیش از ۱۰۰ سال در ایران دارد، در مکتب تبریز مشخصاً به آقاخان کرمانی اشاره کرده‌اید یا پیش از آن عباس میرزا بوده که به این موضوع پرداخته است. پرسش این است که بحث از انحطاط یا پرسش از انحطاط، از آن اوایلی که شروع شده تا روزگار ما که شما دارید پیگیری‌اش می‌کنید، چه مسیری را از سرگذرانده؟ چه تفاوتی الان نسبت به آن دوره به وجود آمده است؟

تردیدی نیست که من دهه‌ای پیش که کارهای مقدماتی کتاب دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، را شروع کردم از برخی از وجوه این بحث اطلاع کاملی نداشتم. یا بهتر بگویم نمی‌دانستم که این بحث سابقه‌ای طولانی در میان روشنفکران ایرانی داشته است. پس از انتشار کتاب من کتابی از دکتر رحمانیان که در آن زمان استاد دانشگاه تبریز بود به دستم رسیدکه به تفصیل سابقه صد و پنجاه ساله این بحث را مورد بررسی قرار داده بود. به نظر می رسد که ایرانیان کمابیش از زمان اصلاحات زمان عباس میرزا متوجه این مساله شده بودند و این که عباس میرزا دستور داد، که تاریخ ادوارد گیبون انگلیسی را درباره «انحطاط و سقوط امپراتوری رم» ترجمه کنند که یکی از کارهای مهم در این زمینه است، نشانه توجه به همین بحث است. می‌دانیم که عباس میرزا دستور داد گزارش راهب لهستانی کروسینسکی ازسقوط اصفهان را با عنوان عبرت نامه از ترکی عثمانی به فارسی ترجمه کنند که شرحی از انحطاط و سقوط شاهنشاهی صفوی است. این ترجمه‌ها نشان می‌دهند که تصوری اجمالی از این بحث در میان نخبگان آغاز دوره قاجار پیدا شده بود. بحث من البته کمابیش متفاوت است. متقدمان بیشتر بحث روشنفکری در انحطاط ایران کرده بودند بحث من تحقیق تاریخی است و در قلمرو آن چیزی قرار می گیرد که در تاریخ‌نویسی جدید آن را تاریخ مفهومی می نامند. در واقع من کوشش کرده‌ام بحث نظری بکنم و امکان کاربرد برخی از مفاهیم و مقولات جدید تاریخ نویسی اروپایی را تاریخ ایران مورد بررسی قرار دهم. عمده کار من به تاریخ مفاهیم و تحول مفاهیم مربوط می‌شود، یعنی از این زاویه بحث می‌کنم که چگونه این

مفاهیم متحول شدند و در دوره‌ای از مضمون خود خالی شدند. به نظر من این خالی شدن مفاهیم از مضمون آن ها ما را از پایگاه نظری محروم کرد و موجب شد نتوانیم دریافتی علمی از مسائل تاریخ ایران داشته باشیم و نتوانیم تاریخ خودمان را بنویسیم. بدیهی است که ملتی که نتواند تاریخ خود را بنویسد یا بد بنویسد، لاجرم مشکلات تاریخی اساسی پیدا می‌کند، همانطور که ما در سده‌های اخیر، از دوره صفوی به این طرف، چنین وضعی داشته‌ایم. وضع ما در سده های اخیر مبین نوعی آگاهی کاذب یا نوعی عدم خودآگاهی یک ملت نسبت به خود است.

تفاوت دیگر بحث من با بقیه در این است که این نویسندگان درباره موارد خاص بحث کرده‌اند. یا بهتر بگوییم، از زاویه‌ای خاص انحطاط ایران را بررسی کرده‌اند. به نظر من، مساله انحطاط ایران مشکلی عام است. بحث درباره مسائل تاریخی ایران را نمی‌توان در محدوده یک عامل عمده مطرح کرد. البته در دوره‌هایی عامل عمده‌ای وجود داشته که بیشتر تعیین‌کننده بوده است، اما به نظر من نمی‌شود نباید تحلیل عام را روی عامل خاصی متمرکز کرد. میرزا آقا خان کرمانی یا آخوندزاده تصور می کردند که حمله اعراب عامل انحطاط ایران بوده، در حالی‌که پیش از آن ایران کشوری متمدن و شکوفا بوده است. در تاریخ، عامل بیرونی مهم ترین عامل نیست و من کوشش کرده ام نشان دهم که عامل تحول تاریخی همیشه متکثر است و تعیین کننده ترین آن ها عامل درونی است. این جا با استفاده از فرصت باید به بحث دیگر خودم اشاره کنم، یعنی بحث درباره «سنت» و طرح این پرسش که عناصر تشکیل‌دهنده سنت چیست؟ هر کشوری، بویژه در دوره های پیش مدرن، بر محور دریافتی از سنت قوام پیدا می‌کرد و رویکرد یک ملت به چیزی که من نظام سنت می نامم، به نوعی، می‌تواند نیروی محرک تاریخی آن ملت باشد. انحطاط یا شکوفایی فرهنگ و تمدن هر قومی تابعی از متغیر تلقی آنان از سنت در معنای عامی است که من به کار می‌گیرم. هیچ ملتی را نمی‌توان از میان برداشت مگر این که او عزم خود را جزم کرده باشد که خود را نابود کند. اگر دو بحث انحطاط و تلقی ما از سنت را در کنار هم بگذاریم می توانیم بگوییم که عامل خارجی یا یک عامل تنها نمی‌تواند عامل انحطاط باشد، بلکه بر عکس هم چنان که نظام سنت امری متکثر است، عامل انحطاط نیز امری متکثر است. تاریخ‌نویسی دوره صفوی عامل انحطاط را غفلت از اجرای امر به معروف و نهی از منکر می داند، چنان که کسان دیگری نیرومند شدن دین در جامعه را عامل زوال آن دانسته‌اند. این دو تلقی درستی از دین نداشتند، بگذریم از این که تصوری از تحولات تاریخی و مبانی اجتماعی آن نیز نداشتند. من می‌گوییم بر عکس در دوره صفوی تاکید قشری بر امر به معروف در قلمرو خصوصی و غفلت از آن در قلمرو عمومی یکی از عوامل فروپاشی دولت صفوی بود. در جنبش مشروطه خواهی نیز تلقی عمومی از دیانت موجب شد که گروه‌هایی از روحانیت نقشی مهم در پیروزی آن ایفا کنند. فهمیدن این مسائل نیازمند چیزی است که قدما آن را تنقیح مفاهیم می‌خواندند. تاریخ‌نویسی ما هنوز وارد مرحله‌ای نشده است که بتواند این مباحث را مطرح کند.

ـ پس با این که بحث از انحطاط بحثی قدیمی و دیرسال است ، اما نگاه فلسفی به انحطاط بحثی تازه است و در واقع ما در شکل گیری چنین نگاهی تاخیر داریم، این تاخیر چرا اتفاق افتاده؟

در نگاه فلسفی به تحول تاریخی ایران – یا بهتر بگوییم در تحلیل تحول تاریخی با توجه به مبنایی نظری – دست کم ۱۵۰ سال تاخیر داریم. این که تاریخ‌نویسی ایرانی نتوانسته است سقوط‌های پی در پی در دوره اسلامی تحلیل کند و این پرسش که چرا تکوین آگاهی ایرانیان از عوامل انحطاط کشورشان امکان پذیر نشده است، موضوعی است که کمابیش کوشش کرده‌ام در زوال اندیشه سیاسی در ایران توضیح دهم. روند زوال اندیشه خردگرای در ایران که بویژه با یورش مغولان به طور بازگشت ناپذیری آغاز شد، نظام اندیشیدن عقلانی را از میان برد و تلقی قشری- زاهدانه و غزالی‌مآب از شریعت نیز عاملی بود که فرهنگ ایران را نظام مفاهیمی که می‌بایست چارچوبی برای تحلیل تحول تاریخی ایران عرضه می‌کرد، خالی کرد.

ـ این سوال را می‌شود این‌جور ادامه داد که چگونه زوال اندیشه خردگرا و حاکمیت تلقی قشری گرا و زاهدانه و به تعبیر شما غزالی مآب از شریعت باعث شد که این مفاهیم شکل نگیرد؟ به نظرم این بحث به توضیح بیش‌تری نیاز دارد.

بله، البته تا جایی که بتوان به توضیحی کمابیش قانع کننده رسید باید ادامه داد. من الآن به امام محمد غزالی به عنوان یک نقطه آغاز اشاره کردم. در سده پنجم مهاجرت قبیله‌هایی از ترکان که پیشتر در خدمت دستگاه خلافت بودند و خلیفه به عنوان ابزاری از آنان در پیکار سیاسی علیه ایران استفاده می کرد، نظام اجتماعی ایران را دستخوش دگرگونی‌های اساسی کرد. ایرانیان هرگز خلافت را به رسمیت نشناختند و در دولت آل بویه فضایی برای آزادی اندیشیدن در ایران بزرگ، از بغداد تا خراسان، به وجود آمده بود که با اسلام رسمی خلافت سازگار نبود. با سلجوقیان، در قلمرو سیاسی، و با غزالی، در قلمرو فکر دینی، یعنی با ائتلاف آن دو، انقلابی علیه نوزایش اسلام، که ایران کانون آن بود، صورت گرفت. غزالی نظریه پرداز این ائتلاف خلافت و ترکان علیه ایران بود که به گفته او زیر لوای فضایح باطنیه در جریان بود. ایدئولوژی این ائتلاف عبارت بود از تفسیر قشری از اسلام رسمی دستگاه خلافت. خردستیزی این ائتلاف، که غزالی نام احیاء علوم‌الدین به آن داده است، آغاز پایان اندیشه خردگرای سده‌های سوم، چهارم و پنجم بود. با تثبیت ائتلاف ترکی، و سده ای پس از آن، مغولی، و اسلام قشری سنی و نوعی از تصوف مبتذل انحطاط یافته و جامعه ستیز رشته‌های عصر زرین فرهنگ ایران پنبه شد. در سده‌های پس از آن کار به جایی رسید که آذر بیگدلی درباره سقوط دولت صفوی می‌گوید که برخی سقوط ایران را به بی تدبیری شاه سلطان حسین نسبت می دهند. آنان نمی‌دانند که شاه تقصیری نداشت، زیرا تقدیر بر تدبیر طعنه می‌زند. آذر بیگدلی کسانی را که اعتقاد به تدبیر داشتند مردمانی گسسته خرد می داند، فکری که نشانه تعطیل کامل عقل در دوره‌ای بود که پیشتر اروپا از خواب سده‌های میانه بیدار شده بود و مناسبات جهانی یکسره دگرگون می‌شد. حتی امروزه طرفداران این تلقی غزالی‌مآب کم نیستند.

ـ در واقع با این تقدیرگرایی بدون هیچ زحمتی می‌شود، همه امور را تحلیل کرد؟

بله. ما به این جا رسیده بودیم. در بحبوحه یورش افغانان به شاه سلطان حسین پیشنهاد می کردند که آش یا آبگوشت نذری جمعی بپزند تا دفع حمله افغان شود و او نیز دستور می داد که انجام دهند. بدیهی است آش نذری دفع حمله افغان نمی‌کرد، نتیجه این تلقی از عالم و آدم نیز البته توسل به تقدیر بود که چون توضیحی عقلائی نداشت، به مناسبتی می‌شد از آن استفاده کرد.

ـ تازه آنها به قصد گرفتن اصفهان هم نیامده بودند؟

البته. افغانان آمدند چون دولت ایران راه را برای آمدن آن‌ها باز کرده بود. حتی محمود افغان هم به اندازه آذر بیگدلی ابله نبود که تصور کند تقدیر بر تدبیر طعنه می زند. او، در حد خود، به تدبیر اعتقاد داشت. کروسینسکی راهب که در آن دوره در اصفهان بود می‌گوید که هیچ امپراتوری به این آسانی سقوط نکرد که ایران سقوط کرد. افغانان هرچه جلوتر می‌آمدند، فهمیدند که برای چه کاری آمده‌اند. همان راهب باز می‌گوید که من دیدم که افغانان اصفهان را غارت می‌کنند، در حالی که مردم بی‌تفاوت از پنجره‌ها نگاه می‌کردند. در نوشته‌های تاریخی ما درباره این وضع مطلب چندانی نیامده و گزارش راهب لهستانی در نوع خود تأملی جدی در انحطاط دولت صفوی است. این پرسش مهم است که چرا او می‌توانست این وضع را تحلیل کند، اما تاریخ‌نویس ایرانی نمی‌توانست. به نظر من، در آغاز دوران جدید، دو تلقی متفاوت از نظام سنت وجود به وجود آمده بود. این دو رویکرد را باید توضیح داد.

ـ ما در عرصه اندیشه در این دوره‌ها تک چهره‌هایی را داشتیم که حامل همان خردگرایی که شما می‌گویید، بودند، اما چرا اینها به یک جریان تبدیل نشدند؟

با تثبیت عرفان به عنوان مبنای اندیشیدن ایرانی، و این که به تعبیر یکی نویسندگان معاصر صوفیان به متفکران قوم تبدیل شدند، راه سقوط ایران هموار شده بود. حتی پیش از یورش مغولان فلسفه‌ای غیر مدنی در حوزه های ایران سیطره پیدا کرده بود. ترکیبی از تصوف زاهدانه و شریعت قشری که غزالی تدوین کرد، جنبه‌های مدنی فلسفه در ایران را یکسره از میان برد. تا پایان سده پنجم هنوز اندیشیدن ایرانی صبغه‌ای مدنی داشت. شکست غزالی در سیاست عملی، که منجر به فرار او از مدرسه شد، او را به عرفان زاهدانه سوق داد، که در پوشش احیاء علوم‌الدین عرضه کرد تا شکست سیاسی و سرخوردگی خود را پنهان کند. او از این حیث شکست خورد که سیاست نمی‌دانست و دیانت و اخلاق زاهدانه را حجابی برای توجیه ندانستن خود قرار داد.

ـ و همزمان غلبه قشری‌گری؟

بله. او کسی است که نظریه رسمی ائتلاف ترکان و خلافت را تدوین کرد. اما در سیاست با همان نظریه شکست خورد. تجلیل او از خلیفه‌ای که نماینده پتیارگی بود، به عنوان نماینده پیامبر اسلام و تاکید بر این که اطاعت از او اطاعت از پیامبر است، مبین این است که مقدمات اندیشه دینی غزالی غیر سیاسی است. نظریه دیانتی که او تدوین کرد، راه را بر توجیه هر حکومت فاسدی باز می‌کرد، زیرا او درباره نسبت اخلاق زاهدانه و سیاست نیندیشیده بود و با مقدمات او نیز این کار ممکن نبود. در اخلاق مدنی مسکویه این نسبت امکان پذیر شده بود. او زندگی زهدانه را توحش می نامید یعنی عزلت گزیدن و پشت به تمدن کردن.

ـ این بحث بیش تر در دنیای اسلام اهل سنت بود، در دنیای تشیع وضعیت چگونه بود، به خصوص که ما از دوره صفویه دولت های شیعه مذهب در ایران داشتیم و مخصوصا دوره قاجار که به نحوی آغاز تحول اندیشه سنتی در ایران هم هست .

دولت غزالی‌مآبی طولانی بود و حتی در دوره‌هایی صورتی از آن در اندیشه شیعی نیز پدیدار شد. دوره صفوی از این حیث جالب توجه است.

در آغاز دوره صفوی نظام سنت می‌توانست مبنای حکومت باشد، اما از زمانی که ایران در مناسبات جهانی وارد شد، این امکان از میان رفته بود. در زمان آقا محمد خان و عباس میرزا تکیه بر نظام سنتی اندیشیدن جز به شکست منجر نمی‌شد. ایران وارد مناسبات جدیدی شده بود؛ به تعبیر دیگر، ارتباط سنت به طور کلی با مناسبات اجتماعی قطع شده بود. این خلأ نمی توانست ادامه یابد، و در این زمان مفاهیم جدیدی که از طریق بحث های روشنفکران وارد می شد، این خلأ را پر کردند. به این ترتیب ترجمه کتاب‌های اروپایی رواج پیدا کرد. پیش از آن نیازی به این کار نداشتند، اما از آن پس این نیاز پیدا شده بود. به دنبال شکست ارتش ایران پرسش از علل و اسباب شکست مطرح شد. به دنبال هر قحطی و وبایی بخش بزرگی از جمعیت ایران در کام مرگ می‌رفت. بدین سان، پرسش‌هایی مطرح می‌شد که در نظام سنت قدمایی پاسخی برای آن‌ها وجود نداشت. به تدریج این فکر پیش آمد که طب و قشون جدید از سنخ دیگری است، باید سرشت این تحول اساسی را فهمید. به استفاده از شعر اخوان ثالث می‌توان گفت که نعش عزیز سنت روی دست ما مانده بود و ما نمی‌دانستیم چه بکنیم. من در مکتب تبریز با بررسی برخی رساله‌های جهادیه دوره قاجار گفته‌ام، این است که در برخی از آن ها نظراتی آمده که در حوزه شریعت البته وجهی داشت، اما از نظر سیاسی و مصالح ملی عمل به آن ها فاجعه بود. مثلا در یکی از این رساله‌ها آمده بود که در مناطقی که تحت سلطه روس‌ها درآمده، اگر امکان اجرای آزادانه

مناسک وجود ندارد، آن محل را ترک کنید، معنای این حرف آن بود که مقاومت نکنید، آن نواحی را تحویل روس‌ها بدهید. در مناسبات سیاسی جدید این تعارض‌ها پیدا می‌شد، و در درون نظریه سنتی آن تعارض قابل رفع نبود. جواب نظریه سنتی عقب‌نشینی بود.

ـ بحث درباره انحطاط در مقایسه‌ای با الگوی بیرونی آغاز شد، اما در کشورهای پیشرفته، چنین الگویی نبوده است. با این حال وقتی می‌گوییم انحطاط چه چیزی را مدنظر داریم؟

در سال های اخیر برخی گفته‌اند که ما کی دوره شکوفایی داشته‌ایم که بگوییم انحطاط پیدا کردیم؟ این طور نیست! قرن چهارم و پنجم ایران و بخش‌هایی از جهان اسلام پیشرفته‌ترین کشورهای آن مقطع از تاریخ جهانی بودند. در حکومت آل بویه ایران قدرت نسبتا بزرگی بود، با شکوفایی فکری، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و ... نمی‌توانیم خودمان را با این دوره نسنجیم. نیمه دوم فرمانروایی صفویان در مقایسه با آل بویه عصر انحطاط بود.

ـ پس می‌توانیم بگوییم وقتی از انحطاط سخن می‌گوییم همزمان که نگاهی به بیرون داریم، فاصله‌مان را با دوره درخشان تاریخی‌خودمان نیز می‌سنجیم

البته انحطاط دوره‌ای از تاریخ ایران را با توجه به گذشته می‌توان فهمید، اما با آغاز قاجار ایرانی‌ها خودشان را در آیینه روسیه و حتی عثمانی دیده‌اند. در سفرنامه‌های به روسیه آمده است که روس‌ها ۲۰۰ سال قبل آدم می‌خوردند، اما حالا پیشرفت کرده‌اند. آن‌ها اسلاوها بودند، یعنی برده‌ها، ملتی از بردگان. زمانی که در روسیه خبری نبود، ایران کشور مهمی بود. از زمان پطرکبیر که اصلاحات انجام شد، روسیه پیش رفت و ایران دچار قهقرا شد.

ـ این نگاه نسبت به ژاپن هم بود؟

بله، بعدا نسبت به ژاپن هم بود. اصلاحات میکادو نظر ایرانیان را جلب کرده بود. اشاره کردم که در نظام سنتی تقدیر مفهومی مهم بود. با این تحولات مفهوم تقدیر به مقوله‌ای بی معنا تبدیل شده بود. زمانی که این خلأ ایجاد شد و تقدیر دیگر معنایی نداشت، یعنی چیزی را توضیح نمی‌داد، باید به مقولات دیگری روی می‌آوردند.

ـ پس به نحوی می‌توانیم بگوییم که پرسش از انحطاط به اصلاحات دامن می‌زد.

بله، بحث این بود که دیگران پیش می‌روند و ما ایستاده‌ایم، یا عقب می‌رویم. اینجا بود که فکر اصلاحات مطرح شد. اصلاحات در معنای جدید آن ۱۵۰ سال پیش با زمان عباس میرزا آغاز شد و قائم مقام‌ها، میرزا تقی خان امیرکبیر آن را ادامه دادند و در دوره ناصری نیز برخی از رجال آن دوره رساله‌های مهم در این باره نوشتند. بحث درباره اصلاحات جز با تکیه بر نظریه انحطاط معنایی نداشت. وقتی عباس میرزا از فرستاده ناپلئون درباره راز سلطه اروپاییان بر ملت‌های مشرق سوال می‌کرد، در واقع می‌خواست علل و اسباب انحطاط ایران را بداند. عباس میرزا خطاب به آن فرانسوی گفت من فکر نمی‌کنم که خدا این طور خواسته باشد که تو بر ما مسلط شوی یا به تو عقل و شعوری داده باشد که به من نداده است. او

در این جا درباره تقدیر تردید می‌گفت به عنوان مقوله‌ای در توضیح تحول تاریخی، و نظری به نظریه انحطاط ایران دارد، یعنی انحطاط ایران علتی دارد و بنابراین مقدر نیست.

ـ آقای دکتر در بحث انحطاط که گاهی همراه با حسرت نسبت به گذشته است، می‌شود آسیب شناسانه هم نگاه کرد. گاهی این حسرت به بحث‌هایی مثل غربزدگی و بومی‌گرایی و ... هم انجامیده است؟

البته کلمه حسرت از نظر من بار منفی وهن‌آلودی دارد. فکر نمی‌کنم که از این زاویه باید وارد شد. از ملتی که حسرت و غبطه می‌خورد، در بهترین حالت جز شعری و غزلی صادر نمی‌تواند شد ...

ـ نه آقای دکتر گاهی هم می‌تواند واکنش‌های تندتر و انفجاری‌تری داشته باشد؟

بله، این هم یکی از تالی‌های فاسد حسرت خوردن است. ما باید با این برخوردهای عاطفی تسویه حساب کنیم. زمان آن رسیده است که در آرامش و با خردورزی وضع خودمان را در دنیای امروز ارزیابی کنیم. بسیاری از اشکالات ما ریشه در گذشته تاریخی ما دارد، اما این مانع از این نباید بشود که ما بتوانیم این را خیلی منطقی مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم که اصلا چه باید کرد؟ با حسرت خوردن راه به جایی نمی‌بریم! مساله اساسی بقای ما به عنوان یک ملت است در دنیای کنونی و این جز با ارزیابی منطقی گذشته و البته یادگرفتن زبان دنیای جدید و مناسبات جدید امکان‌پذیر نخواهد شد. عمده بحث‌های نیمه سده گذشته یا مانند غربزدگی غرض‌آلود و عین سوءنیت بوده‌اند یا بحث‌های هپروتی – این تعبیر عوامانه را می‌آورم که اسم کسی را نیاوره باشم. آن سیاست‌زدگی و این عرفان‌زدگی هر دو به یک صورت عین فلک‌زدگی بوده است. ما به دانش زمان نیاز داریم، من می‌گویم نه روشنفکری بی‌مسولیت، بلکه دانش زمان، زبان دنیای امروز. روشنفکری در کشوری که خرد مبنای امور نباشد، لاجرم، جز سیاست‌زدگی نخواهد بود، یعنی حرف مفت زدن. مردمی که از روشنایی و خرد بهره‌ای نداشته باشند، روشنفکری آن‌ها جز بر تاریکی‌های آنان نخواهد افزود. آیا لازم است که اسم بیاورم؟ من فکر می‌کنم که ما باید بحث‌های مهم را از حوزه روشنفکری به حوزه علمی انتقال دهیم، و در این راه به آل احمدها و شریعتی‌ها و دیگرانی که مبلغان ایدئولوژی‌ها سیاسی نسنجیده و آشوب‌های ذهنی هستند، پشت بکنم، بحث‌های این ها در درون روابط و مناسبات قدرت جا می‌گیرد و به نظر من جز فاجعه به بار نمی‌تواند بیاورد.

ـ یعنی این همه بحث های روشنفکران ایرانی هیچ آگاهی تازه‌ای نداده به ما؟

نه تنها آگاهی ندادند، بلکه آگاهی کاذبی ایجاد کردند که جز به ماجراجویی منتهی نمی‌شد. دنیای امروز دنیای زبان معقول است نه شوریدگی. چند سال پیش شخصی تاسف خورده بود که گویا عقل دکارتی جنون نیشابوری ما را زایل کرده است. مطمئن نیستم که ما بهره‌ای از عقل دکارتی داشته باشیم، اما می دانم که از جنون نیشابوری ما امروز دیگر جز جنون آن باقی نمانده است. زبان عقل را باید بیاموزیم اگر می‌خواهیم جایی در جهان امروز و سهمی از تمدن آن داشته باشیم. این زبان، زبان خیال اندیشی، عرفان‌بافی و آشفته سخن گفتن نیست. زبان دانش و آگاهی است از خود و دیگران.

ـ من به این خاطر این بحث را پی گرفتم که شما اشاره می‌کنید که روشنفکری ما از دل سنت بیرون نیامده و این به بحث ما هم مربوط می‌شود. نمونه‌هایی مثل آقاخان کرمانی هم می‌توانیم پیدا کنیم که توجهی به سنت دارد . می‌خواستم این بحث را در نسبت با بحث خودمان پی بگیریم. آیا بحث هایی مثل بحث‌های خود شما و پیش از آن که به نوعی در نسبت با سنت مطرح شده است را در حوزه روشنفکری نمی‌دانید؟

من صریح می گویم که بحث من به هیچ وجه در قلمرو روشنفکری جا نمی‌گیرد، اگرچه گاهی بتوان نتایج روشنفکرانه از آن گرفت. البته به عنوان شهروند من هم نظراتی دارم، اما تصور نمی‌کنم اهمیتی داشته باشد. من به عنوان محقق تاریخ و تاریخ فکر حرف می‌زنم و لاغیر!

ـ پس به عنوان یک شهروند کار روشنفکری می‌کنید؟

به نوعی بله، ولی روشنفکر تمام وقت حتی نیمه وقت هم نیستم، یا اصلا نمی خواهم باشم. تصور می کنم که بحث معقول امروز باید در حوزه متفاوت دیگری جریان پیدا کند. هر شخصی به عنوان شهروند بدیهی است که نظراتی دارد، حتی اگر هیچ نداند، نظراتی دارد. رای می‌دهد. من اصلا در آن حوزه وارد نمی‌شوم. من کوشش می‌کنم بحث علمی بکنم که بحث دانشگاهی به معنای ایرانی آن نیست.

ـ چه تفاوتی بین بحث دانشگاهی به معنای ایرانی و بحث علمی وجود دارد؟

در ایران هنوز دانشگاه وجود ندارد، که من بگویم من به آن تعلق دارم، حتی اگر دانشگاهی نباشم. همه جای دنیا عده‌ای در دانشگاه‌ها درس می‌دهند، عده دیگر بیرون نظام دانشگاه‌اند، اما یک نظام دانشگاهی و نظام تولید علم وجود دارد که حتی کسانی نیز که در بیرون دانشگاه قرار دارند، عضوی از آن مجموعه هستند. هنوز در ایران دانشگاه به عنوان نهاد تولید علم به وجود نیامده است، البته، دانشگاهیانی وجود دارند، کسانی هستند که کار علمی دقیق می‌کنند و کرده‌اند. بحث‌های من در آن حوزه قرار می‌گیرد. کوشش می‌کنم اهل تحقیق علمی باشم تا جایی که ممکن است، البته با تمام محدودیت‌هایش، و در بیرون حوزه روشنفکری قرار دارم. در شرایط کنونی تصور می‌کنم که تا چندین دهه آینده دانشگاه نخواهیم داشت مگر تعریف دوباره‌ای از نظام دانشگاهی داشته باشیم و با توجه به آن بار دیگر دانشگاه‌ها را سامان دهیم. در این صورت، نود در صد کسانی که در دانشگاه‌ها هستند، در بهترین حالت، باید به دبیرستان‌ها فرستاده شوند البته با برنامه‌ای برای تحول در دانشگاه‌ها برای ایجاد دانشگاهی به عنوان نهاد تولید علم ... علم محل آزمون و خطاست، اما روشنفکری، بویژه نوع ایرانی آن، یعنی این که خر ما از کره‌گی دم نداشت! کسی که برای قدرت مبارزه می‌کند، همیشه حق دارد، در قدرت و بیرون آن! دفاع آل احمد از شیخ شهید از نمونه‌های بارز بی مسئولیتی است. آن مرد تاریخ جعل کرده است تا حجاب سیاست‌بازی او باشد، اما نمی‌دانست که مکر تاریخ بالاترین مکرهاست. برای مدت کوتاهی، بویژه در دوره‌های اختناق، می‌توان تاریخ را به خدمت سیاست‌بازی و هوچی‌گری گرفت، اما این عرض خود بردنی بیش نیست. طرفداران شیخ شهید نمی‌دانند که دفاع آل احمد دفاع از شیخ فضل‌الله نیست، بلکه وهن به آخوند خراسانی و دیگران است. اخیرا من این را در جایی گفته بودم و خیلی‌ها متوجه نکته اصلی نشده بودند. نوری به خلاف آن که گفته و نوشته‌اند که گویا مردی داهی بوده و گویا نشانه‌های درد را پیش ظهور آن دیده بوده است، چیزی از زبان دنیای امروز یاد نگرفته بود، یعنی نمی‌توانست یاد بگیرد. کسانی این زبان را یاد گرفته بودند که از مشروطیت نظام سیاسی ایران و حکومت قانون دفاع کردند. آل احمد آدم سیاسی بود، از نوک پا تا فرق سر، آدم سیاسی در معنای بسیار بد کلمه، یعنی سیاست‌باز آن هم از نوع سخت متوسط‌الاحوال آن! بسیار بی‌سواد نسبت به تاریخ ایران و خیال‌پرداز نسبت به تحولاتی که در جریان بود. یکی از روشنفکران در جایی نوشته است که میرزای نائینی مدرن نبود، چون زبان اصولی غیر قابل فهمی دارد. من می‌گوییم بر عکس او مدرن

بود، چون درباره مشروطیت فکر روشن داشت اگرچه زبانش برای عامه مردم قابل فهم نیست. زبان ادبی مصنوعی که جز ترهاتی نمی‌بافد، حتی اگر نثر سعدی هم باشد، امروز چه اهمیتی دارد.

ـ پس نقد شما به روشنفکری ایرانی است و اگر روشنفکری ایرانی خودش را تصحیح کند ...

نمی‌دانم تصحیح یعنی چه؟ بحث بر سر تصحیح نیست. ما که مأمور تفتیش عقاید نیستم. منظور من این است که در شرایط کنونی باید به مباحث اساسی‌تر و با رویکردهای اساسی‌تری پرداخت. عمده‌ترین بحث‌هایی که روشنفکری ایرانی بویژه از دهه چهل مطرح کرده است، مانند غربزدگی، آن‌چه خود داشت، سوسیالسیم ابوذر و ... بحث‌هایی غیرتاریخی، نادرست و خیال اندیشانه بوده‌اند. به نظر من هیچ ضرورتی ندارد که همان حرف های بی‌معنا را تکرار کنیم.

ـ یعنی اعتقاد به نفی روشنفکری دارید، حتی اگر آسیب‌هایش برطرف شود؟

من به هر حال از طرف خودم حرف می‌زنم. برای کسی تکلیف معین نمی‌کنم. ما به انقلاب فکری نیاز داریم و نه روشنفکری. روشنفکری از آن پس در افق پدیدار خواهد شد. بسیاری از پرسش‌های ما، و بیشتر از این، نظام پرسش‌های ما باید بار دیگر و با تکیه بر نظام فکری متفاوتی مطرح شوند. روشنفکری ما هنوز اسیر جنون نیشابوری است، در زمانی که جنون به معنای دیوانگی است و دیری است تا نیشابوری روی در نقاب خاک کشیده است. من به عقل دکارتی اعتقاد دارم. البته اگر بتوانم معنای آن را روشن کنم!

ـ یعنی به نظر شما چنین وضعیتی روشنفکری یک جور مسکن است که درد اصلی را پنهان می‌کند؟

روشنفکری در ایران، به نظر من، به هر حال، بحث قدرت بوده و هست. من اعتقادی ندارم که در شرایط کنونی مساله اصلی قدرت سیاسی باشد. مساله اصلی تبیین شالوده قدرت سیاسی و شیوه‌های عملکرد آن است. نسبت این قدرت با این کشور، تاریخ و شرایط و الزامات زمانی این کشور چیست؟ این گروه‌های روشنفکری- سیاسی در مخالفت‌های خود چابک‌اند اما برنامه‌ای ندارند. سیاست مبتنی بر خرد، صرف مخالفت نیست، داشتن تحلیل از شرایط جهانی و نیروها و امکانات درونی است. چنین سیاستی نتیجه یک توضیح علمی از کشور و امکانات آن است. این سیاست پیکار برای قدرت سیاسی نیست، عرضه کردن راهبردی برای دگرگونی‌های اساسی در وضع موجود است. روشنفکری ایران مقلد مدهای غربی است، و حرف‌های روشنفکری غربی را تکرار می کند.

ـ بالاخره یک فوریت‌های سیاسی وجود دارد که نمی‌توان از آن‌ها غفلت کرد . موکول کردن همه چیز به این بحث‌ها آیا یک جور احاله به محال نیست؟

نه! فکر نمی‌کنم! ایراد اصلی من به همین شیوه برخورد به مسائل است. ما توان بیرون آمدن از نظام فکری – یا بی فکری – روشنفکری سیاست‌زده نداریم. هر صحبتی درباره مسائل ایران در نهایت به روشنفکری و چه باید کرد سیاسی منجر می‌شود. من نمی‌گویم حزب نباشد، گروه های سیاسی نباشند و روشنفکری هم نباشد. فردی یا حزبی که جامعه مدنی را با مدینه النبی اشتباه می‌کند، یا به جای جامعه مدنی جامعه اخلاقی پیشنهاد می‌کند، معنایش این است که مباحث عمده علم سیاست

را نمی‌داند و چون نمی‌داند، برنامه‌ای ندارد. اخیرا یکی از معنویت چیان گفته است که نمی‌داند اصلا ایران کجاست و چیست؟ حد و ثغور آن چیست؟ بگذریم از این که اعتراف به جهل شگفتی است، اما اگر نمی‌دانیم ایران چیست، پس برای کجا داریم حرف می زنیم؟ اگر معنویت معنایی داشته باشد، باید برای ایران داشته باشد و گرنه اصلا معنا ندارد. منظور من به هیچ وجه این نیست که مثلا تشکیل تشکل‌های سیاسی دموکراتیک را موکول به روشن شدن مسائل باید کرد. اهل سیاست کار خودشان را پیش می‌برند، اما این نکته را نیز باید بدانند که تا مسائل اساسی روشن نشده باشد، این تشکل راه به جایی نخواهد برد. من در شرایط کنونی که هنوز پایه‌های خردگرایی در مسائل اجتماعی و سیاسی تثبیت نشده، اعتقاد به تقدم مباحث نظری دارم. و البته تاکید می‌کنم که این اولویت اهل علم است نه روشنفکران و سیاستمداران ...

ـ ولی اولویت شخصی شما هم هست در ضمن!

البته! به نظرم در فضایی که از دهه‌ای پیش در کشور ایجاد شده، این امکان پیش آمده که کسانی یا گروه‌هایی چندین طرح را در عرض هم پیش ببرند. این تکثر و چندآوایی در بحث در نوع خود جالب توجه است و به احتمال بسیار برخی مسائل ایران را روشن خواهد کرد. این نکته نیز جالب توجه است که همه این طرح‌ها در بیرون دانشگاه‌ها و مراکز علمی کشور در حال انجام است. دولت سهمی ندارد و به نظر می‌رسد که علاقه‌ای نیز ندارد. این وضع ضمن این که امر مبارکی است، یک ایراد عمده نیز دارد که چون رسمی نیست، بلافاصله سیاسی می‌شود. به هر حال، تبیین سرشت آن واقعیت جغرافیایی، فرهنگی و سیاسی که از هزاره‌های پیش ایران نامیده‌ایم، به صورت مشکلی طرح شده است. حتی کسانی که طرح آنان یکسره از فارغ از این بحث پیش می‌رفت، اینک به این بحث کشانده شده‌اند. مثل پروژه معنویت ملکیان. این پروژه معنویت – البته اگر بتوان معنویت را مانند گاز رسانی به مناطق محروم یا اسفالت جاده‌های روستایی به پروژه تبدیل کرد – ظاهرا باید پروژه‌ای برای ایران باشد، اما ملکیان گفته است که نمی‌داند ایران چیست و کجاست؟ ببینید وقتی گفته می‌شود که روشنفکری در جهل مرکب به چیزهای مقدماتی است (با خنده) بعدا برای آدم حرف در می‌آورند. به یک موردش اشاره کنم شاید مفید باشد. ثقه‌الاسلام، روحانی مشروطه‌خواهی که روس‌ها او را در تبریز اعدام کردند، در رساله لالان که بحثی درباره مشروعیت مشروطه است از مشروطه ایرانی سخن گفته است. نویسنده کتابی با همین عنوان به او ایراد گرفته است که حرف بی‌ربط زده و مشروطیت را تقلیل داده است به ایرانیت. به نظر من آن روحانی شیخی تبریز چیزی را فهمیده بود که محققی که در لندن درباره مشروطیت می‌نویسد، به عمق سخن او پی نبرده است. توضیح می‌دهم! مشروطیت یعنی حکومت قانون. حکومت قانون، یعنی حکومت قانون یک کشور خاص مثلا ایران. اگرچه مشروطیت یک نظام سیاسی با اصول عام است، اما به اعتبار اجرای قانون نظام خاص نیز هست. تا جایی من می‌دانم هیچ اندیشمند سیاسی تاکنون نگفته است که در حکومت قانون باید رفت و قانون‌های کشور دیگری را ترجمه و اجرا کرد. نویسنده ما این مباحث اساسی را نمی‌داند. این حرف کلی از این حیث ممکن شده که در آن کتاب اصلا از حکومت قانون سخن به میان نرفته است. البته می‌توان ایراد گرفت که قانون‌های ما چون ایراد داشته مشروطیت ما هم بی‌ایراد نمی‌توانست باشد، اما این بحث دیگری است و راه حل‌های دیگری دارد...

نکته مهم در بحث ملکیان هم این است که او می‌گوید من ایران را نمی‌فهمم. منظور از ایران چیست؟ اعتراف شگفتی است از زبان مدعی پروژه معنویت! اگر برای کسی ایران معنایی نداشته باشد، معنویت چگونه معنا پیدا می کند؟ در پروژه معنویت آنچه صلب و سخت است ایران است نه معنویت. معنویت بر پایه ایران ممکن است و گرنه به لقلقه لسان تبدیل می‌شود. اگر معنویت پروژه است، لاجرم باید مبتنی بر مختصات فرهنگی ایران باشد. البته در معنویت نیز امری جهانی وجود دارد. سعدی گفته بود که آن را که خبر شد خبری باز نیامد. یعنی معنویت، اگر معنویت باشد، نیازی به مهندسی ندارد، اما این مدعیان که در طلبش بی‌خبران‌اند، نمی‌دانند که معنویت اکسفورد در بازار تبریز معنایی نمی‌تواند داشته باشد. حرف کلی زدن به معنای هیچ نگفتن است، یعنی عافیت‌جویی که بالاخره پروژه معنویت به آشنایان در

بازار تبریز هم برنخورد. عناصر اصلی پروژه معنویت ایران را باید از حافظ بیرون کشید نه فلسفه تحلیلی انگلیسی. چون سالوس ایرانی ریای انگلیسی نیست ...

ـ پس به نظر شما اجرای هر پروژه‌ای در ایران موکول به شناخت ایران و لزوما تاریخی است!

دقیقا! در قلمروی که ما سخن می گوییم، هر بحثی تاریخی است. این یکی از ایرادهای روشنفکری ماست که تاریخ نمی‌داند. در میان این طرح‌هایی که اینک به انها اشاره کردم، همه در حوزه معنویت قرار می‌گیرد، یعنی همه این بحث‌ها بی تاریخ‌اند. دین شناسی، آنچه خود داشت، غربزدگی و ... بحث‌هایی غیر تاریخی‌اند. اگر دین ما به اصلاح نیاز دارد، باید تاریخی بر آن گذشته باشد که در جریان آن تاریخ از اصل خود دور افتاده باشد. تنها با بحث معرفتی که درباره همه ادیان می‌تواند مصداق داشته باشد، اصلاح دین خاص معنایی ندارد.

ـ چند مفهوم در بحث های شما خیلی مهم است که یکی از آن ها سنت است . شما سنت را در کنار تصلب به کار می‌برید و از مفهوم تصلب سنت بحث می‌کنید . خوب این نشان می‌دهد سنت در بحث شما همان چیزی نیست که بقیه می‌گویند. وقتی کلمه تصلب کنار سنت می‌آید در واقع به معنی همه میراث گذشته نیست. در تعریف شما که در مکتب تبریز هم بحثی درباره آن کرده‌اید، به ترکیب پیچیده‌ای اشاره می‌کنید که در قرن چهارم و پنجم ساخته شده است. با همه این اوصاف آدم وقتی بحث شما را دنبال می‌کند تصویر روشنی از سنت ندارد. تصویر روشن و ملموسی از این ترکیب پیچیده به هر حال وجود ندارد. شما وقتی می‌گویید سنت چه چیزی را مد در نظر دارید و اجزایش چیست؟ دین است؟ ملیت است؟ جغرافیای ما است؟ علم قدیم ما است؟

من این بحث را به تدریج دارم پیش می‌برم. نخست این که من وقتی از سنت صحبت می‌کنم، منظورم سنت در معنای جامعه‌شناختی آن نیست. من تعریفی از سنت، به عنوان مبانی نظری تمدنی ایران عرضه کرده‌ام، و سنت را امری می‌دانم واحد در عین کثرت. تصور می‌کنم این بحث برای تبیین سرشت تمدنی ایران مهم باشد که بگوییم نظام سنت در ایران تک‌عنصری نبوده است. در تمدن مسیحی سده‌های میانه، البته با احتیاط می گویم چون روند تاریخی هرگز ساده و بی تنوع نیست، سنت بر مبنای یک عنصر که کتاب مقدس باشد، شکل گرفت. باز با احتیاط بسیار می‌گوئیم که در جهان عرب سنت به طور عمده کتاب‌مدار است، اما در ایران، به دلایل تاریخی بسیار پیچیده، سنت منابع متکثری دارد که فهمیدن آن برای بحث‌های امروزی نیز نتایج مهمی دارد. به پروژه معنویت اشاره کردم که با عزل نظر از ایران – یعنی وجه تاریخی سنت – تدوین می‌شود، بد نیست به این نکته نیز اشاره کنم که یکی از دلایل این که دولت روشنفکری دینی مستعجل بود، این است که می‌خواست سنت را بر مبنای یکی از عناصر آن که، دین باشد، بازسازی کند، هم چنانکه پیشتر بازسازی سنت بر مبنای ایران‌مداری صرف نیز شکست خورده بود. به این دو شکست از باب تاریخ بحث اشاره کردم. من اعتقاد دارم که از دهه‌ای پیش تحولاتی صورت گرفته و در تلقی ما از سنت دگرگونی‌هایی پیش آمده که باید بحث را بار دیگر مطرح کنیم. دیدگاه‌های دهه چهل تا هفتاد دیگر معتبر نیست. من این دیدگاه تاریخ تحولات ایران در این دگرگونی‌ها نظر می کنم و امیدوارم در جلد سوم تاملی درباره ایران تفصیل مطلب را بیاورم.

ـ تفاوت سنت در ایران با آن کشورها این است که سنت برای ما عنصر کانونی ندارد؟

یک عنصر کانونی وجود ندارد که سنت به طور انحصاری بر مبنای آن تدوین شده باشد. تمدن ایرانی شئون متکثر و متنوعی دارد. این تنوع اگر مورد توجه قرار نگیرد و بیشتر از این اگر بخواهیم وحدتی را

تحمیل کنیم که وجود نداشته به اساس تمدن و فرهنگ ایران آسیب جدی وارد کرده‌ایم. تاریخ ایران جز این نیست. البته در هیچ دوره‌ای این تحمیل وحدت موفق نبوده، و آسیب‌های جبران ناپذیری نیز بر کشور وارد کرده است.

ـ آقای دکتر این وضعیت که خاص ما نیست، برای غربی‌ها هم چنین اتفاقی افتاده است آنها هم تاریخشان از مسیحیت شروع نمی‌شود و تاریخ دیگری دارند.

بدیهی است که تاریخ کشورهای مسیحی با مسیحیت آغاز نمی‌شود، این حرف از زمانی درست است که مسیحیت تاریخ عرفی نوشته است. پیش از آن، یعنی تا سده یازدهم دوازدهم تاریخ با مسیحیت آغاز می شد، دوره جاهلی جایی در تاریخ اروپا نداشت. امروز تاریخ کشورهای مسیحی با مسیحیت آغاز نمی‌شود. در ایران در سده های سوم تا پنجم تاریخ‌نویسی تجدید شد و این تاریخ با اسلام آغاز نمی‌شد. تاریخ‌های ایرانی را نگاه کنید، خواهید دید که در بسیاری موارد با ایران باستان شروع می‌شود. چهار سده پس از مسیحیت تدوین تاریخ جاهلی، مانند شاهنامه فردوسی در ایران، امکان نداشت. و البته این که چنین تاریخی به تاریخ رسمی و ملی یک کشور مسیحی تبدیل شود، قابل تصور نبود. در ایران جریانی از خداینامه‌نویسی و سیاستنامه‌نویسی – که من تداوم اندیشه ایرانشهری می‌خوانم – تنوعی در عناصر فرهنگی سنت پدید آورد که تاکنون به طور جدی درباره آن مطالعه نکرده‌ایم. وانگهی، در تمدن اسلامی فلسفه یونانی در نخستین سده‌ها به جزئی از سنت تبدیل شد. در مسیحیت ارسطو پس از سده دوازدهم میلادی از طریق ترجمه های فیلسوفان اسلامی به لاتینی مورد توجه قرار گرفت.

ـ با ورود تجدد، یک عنصر دیگر هم به همان مجموعه پیچیده قبلی اضافه می‌شود، پس آیا در این وضعیت از تجدد می‌توانیم صحبت کنیم؟

بله با اضافه شدن این عنصر جدید نظام سنت نیز پیچیدگی بیشتری پیدا کرد. من سال‌هاست که در این مورد تحقیق می‌کنم. به مباحث اساسی این بحث در ابن خلدون و علوم اجتماعی و اخیرا در جدال قدیم و جدید، و مکتب تبریز اشاره کرده‌ام و در جلد دوم مکتب تبریز نیز به زودی انتشار پیدا خواهد کرد، بحث را دنبال کرده‌ام. اما هنوز تصور می‌کنم راهی طولانی در پیش داریم تا برخی از زوایای آن را روشن کنیم. به نظریه‌ای در این مورد نیاز داریم که به نظر من هنوز توان تدوین آن را نداریم.

ـ آقای دکتر من بحثم این بود که باتوجه به خصوصیت وحدت در کثرتی که به نظر شما سنت در ایران دارد، در دوره تجدد هم یک عنصر به آن اضافه شده است. یعنی عناصر قبلی که حذف نشده، اسلام سرجایش هست، میراث ایران باستان سر جایش هست، فکر یونانی هم که سرجایش هست و به هر حال این مجموعه دارد عمل می‌کند. در دوره جدید فکر مدرن هم به این مجموعه اضافه شده است، پس چگونه می‌توانیم از تجدد حرف بزنیم. اصلا تجدد چه معنایی می‌تواند داشته باشد و بعد آیا ما اصلا می‌توانیم از این سنت فاصله بگیریم، از این ترکیب پیچیده که ظاهرا این قدر هم انعطاف پذیر هست که در طول تاریخ فقط عناصری به آن اضافه می‌شود و چیزی از آن کم نمی‌شود.

از ویژگی‌های تمدن ایرانی انعطاف‌پذیر بودن آن است. این مطلب پیچیده‌تر از آن است که بتوان این جا به آن اشاره کرد. گسست‌هایی که در تحول تاریخی اروپا صورت گرفته در تمدن ایرانی به صورت دیگری ظاهر شده است. نظام سنت در ایران به مثابه انبانی است که عناصر متشتت در آن جمع شده‌اند. ما در مواردی با برخی از آن‌ها تسویه حساب می‌کردیم. مکتب تبریز از این حیث مهم بود که در مواردی یا در ناحیه‌هایی از فرهنگ ایرانی توانستند در نسبتی نو با عناصری از نظام سنت تجدید نظرهایی در

اساس آن انجام دهند. میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام پایی در سنت داشت، اما در اداره جنگ توانست در مبانی سیاستنامه‌نویسی کهن با توجه به الزامات جنگ و شکست ایران تجدید نظر کند. در همان زمان کسانی که فتواهای شرعی برای جهاد می‌دادند به الزامات جنگ جدید بی‌اعتنا ماندند. این دو رویکرد متفاوت بود، اما منطق قائم‌مقام فهمیده نشد. رویکرد آخوند خراسانی، محلاتی و نائینی در جریان مشروطه در نظام سنت تجددخواهانه بود. شیخ فضل‌الله تلقی دیگری از سنت داشت. تجلیل آل احمد در دهه‌های چهل غیر تاریخی بود و شگفت این که این جریان تنومندتر شد و با ایدئولوژیک شدن برخورد با سنت در بحث‌های روشنفکری در بیراهه‌ای رفت. جای شگفتی نیست که در پنجاه جلد شریعتی یک جمله درباره قائم‌مقام و آخوند خراسانی نیامده است، اما هر جلد آن کشکولی از ترهات سارتر است که معلوم نیست به درد دنیای ما می خورد یا آخرت؟ از این حیث من می‌گوییم بحث علمی جدید، به ضرورت، با نقادی میراث نگاه ایدئولوژیک در سنت آغاز می‌شود. ببینید در فاصله مشروطیت تا امروز درباره مجلس اول مشروطه، که نخستین و بزرگ ترین آزمایشگاه تجدد در ایران بود، چند صفحه مطلب در تولیدات روشنفکری ایران پیدا می‌کنید. آیا نویسنده کتاب مشروطه ایرانی اصلا اشاره ای به این مجلس و مذاکرات آن کرده است. سبب این امر آن است که بحث‌های مجلس با نظریه نویسنده مشروطه ایرانی سازگار نیست. تاریخ‌نویسی ما از اسناد مزاحم صرف نظر می کند که نمونه بارز آن آل احمد است.

شاید مشکل در این کلمه گسست باشد. گسست نمی‌تواند وضعیت پیچیده ما را چنان که وضعیت اروپا را توضیح داده، توضیح بدهد؟ شاید به یک مفهوم دیگری نیاز است برای توصیف این وضعیت.

بله خوب البته حق با شما است. من این اصطلاح را با احتیاط بسیار به کار می‌برم. در میان کسانی نیز که درباره تاریخ غربی مطالعه کرده‌اند، اجماعی در این مورد وجود ندارد. به هر حال، با نوزایش وضعی در نسبت با سنت پیش آمده که از آن به گسست تعبیر می‌کنند. یکی از مهمترین نظریه‌ها، نظریه گسست است که من هم در جدال جدید و قدیم، اندکی درباره آن بحث کرده‌ام. هنوز در آغاز راه هستیم. باید به تدریج بتوانیم برخی از زوایای این بحث‌ها را روشن کنیم.

ـ در بازخوانی آثار گذشته و مفهوم سازی‌ها براساس آن همیشه این بحث پیش می‌آید که معانی‌ای براین آثار بار می‌شود که برای مولفان آن آثار مطرح نبوده است. شما خودتان در مکتب تبریز چند اثر دوره قاجار را بازخوانی کرده‌اید و برآن اساس نتیجه‌گیری‌هایی درباره آن دوره کرده‌اید. آیا ممکن نیست کس دیگری اینها را جور دیگری بازخوانی کند و حتی به نتایج متضادی برسد؟ آیا این یک‌جور آسیب نیست؟

نه، این آسیب نیست! البته راه باز است. من ادعا نمی‌کنم آنچه درباره مثلا رساله مجدیه گفته‌ام یا در مورد ملا احمد نراقی گفته‌ام، حرف آخر است. ادعای من این است که تاکنون این آثار را به این صورت نمی‌خواندند. من نشان داده‌ام که می‌توان یک بازخوانی جدید عرضه کرد. امیدوارم که کسان دیگری پیدا شوند که بازخوانی دیگری بکنند، مفاهیم دیگری بیاورند و بحث متفاوت دیگری بکنند. باید بازخوانی‌های دیگری بشود و نتایجی که من به دست آورده‌ام به محک نتایج دیگران بخورد. و از آن میان این بحث‌ها شاید ۵۰ سال بعد به نتیجه‌ای برسیم و زمانی بتوانیم بگوییم بالاخره چیزهایی را روشن کرده‌ایم. ولی مشکل در ایران این است که ما اصلا نقد نداریم.

ـ یک بحث دیگر هم در این روش کار شما پیش می‌آید. آدم فکر می‌کند که وقتی این طوری کلان داریم به موضوع نگاه می‌کنیم ممکن است نقش عوامل کوچک‌تر و خردتر نادیده گرفته شود. مثلا نقش افراد، مثل خود عباس میرزا، به هرحال دو جور می‌توانیم درباره عباس میرزا بگوییم، این یک فرد است یا نه

محصول یک شرایط تاریخی است، من فکر می‌کنم گاهی توانایی‌های شخصی آدم یک کاری را می‌کند که ممکن است اگر برادرش بود و در همان محیط هم پرورش پیدا کرده بود ممکن بود نتواند.

بله، این بحث قدیمی نقش شخصیت در تاریخ، بویژه در ایران که بسیار مهم بوده است، اما به هر حال باید از جایی شروع کرد. من اگر کارم را روی عباس میرزا متمرکز می‌کردم شما ایراد می‌گرفتید که این یک مورد جزئی است و قابل تعمیم نیست. تکرار می‌کنم در آغاز کار هستیم. عجله نکنیم، کار کنیم!

ـ بحث دیگر درباره بحث‌های شما این است که شما می‌گویید ما در دوران جدید در واقع وارد تاریخ جهان شده‌ایم، اما از نظر اندیشه در آن غایب بودیم.

خوب این یکی از جنبه‌های انحطاط ماست: یکی از ویژگی‌های انحطاط ما.

ـ فکر می‌کنم اگر این جوری باشد، این انحطاط خیلی فراگیرتر است در دنیا، یعنی غیر از چند تا کشوری که صاحب اندیشه نظری‌اند و نظریه‌پردازی فلسفی کرده‌اند بقیه کشورها حتی در اروپا از سوئد گرفته تا درآسیا مثل کره جنوبی و... وضعشان تفاوت چندانی از این نظر با ما ندارد. یعنی انحطاط یک هنجار جهانی است با این حساب.

البته که این بحث منحصر به ما نیست. کسی نگفته است که تنها ما دستخوش انحطاط شده و از قافله تمدن عقب مانده ایم. این حرف ایدئولوژیک است. بحث من تاریخی است و من به روند تاریخ ایران نظر دارم. شاید هم تا حدی هنجار جهانی باشد به قول شما اما ما بحث خودمان را پیش می‌بریم. گاهی مثلا در فرانسه هم به صورت خیلی جدی نوشته‌اند که فرانسه انحطاط پیدا کرده است که به نظر من درست هم هست، اما نه به معنایی که ما می‌گوییم. بحث من روی ایران متمرکز است. با ویژگی‌ها خاص این کشور. ما ملتی باستانی هستیم و از دیر باز در تاریخ جهانی سهمی داشته‌ایم، در گذرگاه مهاجرت‌های اقوام بسیاری قرار گرفته‌ایم، با بسیاری از آن‌ها آمیزش پیدا کرده‌ایم و ... بار این گذشته و الزامات شرایط کنونی عواملی هستند که باید درباره آن‌ها تامل کرد. آینده ما در گرو فهمیدن این تحول تاریخی است. این بار گذشته تاریخی که به آن اشاره می‌کنم بسیار مهم است و به نوعی با آن نظام سنت متکثر که گفتم ربط پیدا می‌کند. برای مثال می‌گویم. اسلام ارتباط مصریان را با گذشته تاریخی آنان قطع کرده است. مصری مسلمان و عرب است، اگرچه از فرعون برای به دست آوردن ارز نیز به قول امروزی‌ها استفاده ابزاری می‌کند، اما خود را ادامه او نمی‌داند. تاریخ باستانی ایران به هر حال و به شیوه‌های گوناگون در همه فرهنگ و تمدن این کشور حضور داشت. یعنی باری است که ما پیوسته به دوش خود کشیده‌ایم.

ـ این ماجرا موقعی بحث برانگیزتر می‌شود که به مشروطه می‌رسیم و شما دلیل شکست مشروطه را بی‌توجهی به بحث مبانی می‌دانید، در حالی که کشورهای دیگر را می‌توانیم پیدا کنیم که با تقلید و تاسیس وارد دنیای جدید شده‌اند و صاحب دموکراسی شده‌اند. چرا در کشورهای دیگر بدون این مبانی هم شده دموکراسی برقرار گردد ولی اینجا باید به مبانی توجه بکنیم؟

بله همین جاست که نظام سنت به مشکلی تبدیل می شود. مشروطیت دو راه داشت. به سوی گذشته و به سوی آینده. تسویه حساب ناظر بر آینده با نظام سنت جز با توجه به بحث مبانی امکان‌پذیر نیست. بحث بازگشت به خویشتن بحثی ناظر بر گذشته بود و با ایدئولوژیک کردن – یعنی سیاسی

کردن – آن بسط دیدگاه ناظر بر آینده مشروطیت ممکن نشد. تاسیس جدید در میان ملت‌هایی که گذشته طولانی نداشته‌اند، آسان‌تر است زیرا بازگشت به خویشتن معنایی نداشت.

ـ در واقع خویشتنی نداشته اند که به آن بازگشت بکنند.

بگذارید اندکی درباره اروپا، که شما مثال زدید، بیشتر توضیح دهم. ببینید یکی از فرق‌های مهم جهان اسلام با اروپا این است که با مسیحیت در اروپای مرکزی غربی یک امپراتوری مقدس ایجاد شد. از همان زمان و نیز با تشکیل دولت‌های ملی آثار و افکار اروپایی در این حوزه بزرگ انتشار پیدا کرد. به عنوان مثال، درست است که دکارت اهل فرانسه بود، اما هم خود در دیگر کشورهای اروپایی هوادارانی داشت و رفت و آمد می‌کرد و هم نوشته‌های او که بیشتر به زبان لاتینی تدوین شده بود، به آلمان، هلند، انگلستان و ایتالیا انتقال پیدا کرد و مکتب دکارتی به وجود آمد. شما می‌گویید سوئد و کشورهای اسکاندیناوی که چندان اهل بحث نظری نبودند، چگونه توانستند که جهش بکنند؟ پاسخ این است که همه این کشورها عضوی از مجموعه‌ای به نام اروپا بودند. تحولات اروپا در محدوده یک کشور نمی‌ماند، بلکه انتشار پیدا می‌کرد. اندیشه دموکراسی نیز به همین صورت انتشار پیدا کرد. برای مثال نظر شما را جلب می‌کنم به انتشار اندیشه سیاسی ماکیاوللی در فرانسه، انگلستان، آلمان و هلند. یا توجهی که از منتسکیو تا توکویل در فرانسه به تجربه مشروطیت و دموکراسی در انگلستان پیدا شده بود و در واقع نویسندگانی مانند منتسکیو با تحلیل الگوی انگلستان توانستند بسطی به نظریه دکوکراسی بدهند.

ـ ژاپن چی؟ ژاپن که در دنیای اروپا نبود؟

نه، تجربه ژاپن متفاوت بود. در دوره‌ای از تاریخ ایران، بویژه پس از شکست روسیه از ژاپن توجه بسیاری از روشنفکران ایرانی به تجربه ژاپن جلب شد، اما با پیروزی مشروطیت ایران در مسیر متفاوتی افتاد که توضیح آن چندان آسان نیست. به اجمال به یک نکته می‌توان به مناسبت صحبت‌های گذشته اشاره کرد و آن این که همه‌گیر شدن جریان غرب‌ستیزی که بویژه در سال‌های چهل به مذهب مختار تبدیل شد، راه ما را نه تنها از ژاپن که حتی از کره جنوبی نیز جدا کرد. امروز این جا هستیم که می بینید. کره جنوبی که دیرتر از ما در راه صنعتی شدن افتاد، صادرکننده به تمام دنیاست و ما واردکننده. معرفی مشروطیت به عنوان آغاز غربزدگی به گونه‌ای که آل احمد و هواداران او در همان سال‌ها مطرح کردند، و این که به قول یکی از همین قماش آدم‌ها گویا به جای انتخابات باید "اجماع امت" می‌کردیم، راه را بر ماجراجوایی روشنفکرانه هموار می‌کرد. این راه در خلاف جهت راهی بود که روشنفکری ژاپن رفت.

ـ این اشاره‌های آل احمد اما چند خط بیشتر نیست؟

البته! فاجعه کشور بی‌سوادی مثل ما این است که چند سطرها و شعارها جا می‌افتد، نه بحث‌های کتاب‌های مهم. کسی این جا کتاب‌های فریدون آدمیت را نمی‌خواند، جز در جمع‌های بسیار محدود. هنوز هم کتاب‌هایی که عنوان آن ها شعارگونه است بیشتر خواننده دارد. در برخی از این کتاب‌ها که اسم نمی‌برم، حتی جمله معقول وجود ندارد. برای اینکه بتوانیم تمامی این سموم ایدئولوژیک را که بر اذهان عامه مردم سیطره پیدا کرده از میان برداریم، باید به کار علمی اساسی بپردازیم. در ژاپن به جای بحث درباره بازگشت به خویشتن و آن چه خود داشت، اول این خویش را توضیح دادند.

ـ اما ژاپنی‌ها در عین حال بخشی از سنت‌های خودشان را هم حفظ کردند.

بله حفظ کردند، هم از غربی‌ها تقلید کردند و هم حفظ کردند، ما تازه خیلی هم تقلید نکردیم، اتفاقا مشروطیت ما جالب بودنش در این است که خیلی هم مقلد غربی نبود. جنبه‌های ایرانی مشروطیت بسیار قوی بود، اما به نظر من این "مشروطه ایرانی" نقطه قوت آن جنبش بود. ایراد در جای دیگری بود. من تا کنون نفهمیده‌ام منظور از "اجماع امت" به جای انتخاب برای مجلس که آن جامعه‌شناس فرموده است، چیست؟ عجیب نیست که این حرف را یک جامعه شناس بگوید و تصور بکند که این یعنی آن چه خود داشت؟

ـ منظور از مشروطه ایرانی که آقای آجودانی به کار برده نوعی انحراف از مشروطه واقعی است.

مگر چنین چیزی وجود دارد؟ این حرف در صورتی معنایی می‌توانست داشته باشد که تجربه ایرانی نسبت به تجربه‌های دیگر سنجیده می شد.

ـ یعنی مشکل نقد آقای آجودانی این است که مشروطه یگانه‌ای که همه جا یکسان عمل بکند وجود ندارد و هرجا یک مدلی دارد؟

هیچ‌جا! هرکس مدل خودش را با مصالح خودش ساخته، به نظر من بنای ما را معماران ماهر ساخته‌اند. بسیار مبتکرانه است. معنای این حرف البته آن نیست که هیچ اشکالی در آن است. منظور من این است که هر بنایی اول ناقص است. نظام حقوقی آن اشکال داشت، اما مشروطیت عین غربزدگی یا تجسم عقب‌ماندگی ما نبود. نخستین حکومت قانون در تاریخ ایران بود، اما آل احمد نمی‌خواست قدمی برای رفع اشکال آن بردارد – چون عقل او به این مطالب قد نمی‌داد – هدف او تعطیل آن بود.

ـ پس می‌توانیم از سخنان شما نتیجه بگیریم که قدم اول یعنی مشروطه قدم خوبی بوده و مشکل بعد پیدا شده است؟

بله،.هر حکومت قانونی قدم بزرگی است. این دقیقا همان حرفی است که امثال مستشارالدوله می‌گفتند. آن ها بیشتر از آن که تقلیل کنند، به نکته‌ای اساسی پی برده بودند. هیچ حکومت در معنای دقیق آن ورای حکومت قانون وجود ندارد. مشروطیت قدم اول بود و این قدم نخست باید تکمیل می‌شد. همه نویسندگان سیاسی گفته‌اند که وجود بدترین قانون‌ها از عدم آن بهتر است، زیرا قانون با گذشت زمان تکامل پیدا می‌کند، می‌شود حکومت قانون. همه نظام‌های قانونی چنین تاریخی دارند.

ـ آقای دکتر یک نقدی به بحث‌های شما مطرح می‌کنند و می‌گویند که در بحث شما نوعی جابجایی گفتمان صورت گرفته است...

یعنی چه؟

ـ یعنی اینکه گفتمان قرن ۱۹ اروپا را برداشته‌اید و با شرایط امروز ایران تطبیق می‌دهید. اشاره‌شان بیشتر این است که به نوعی متاثر از هگل هستید.

کجای بحث من هگلی است؟ مهم این نیست که شما متأثر از منابع و نویسندگانی هستید. باید ایرادها را نشان داد. فرض بکنیم که همه بحث‌های من هگلی است، ایراد کجاست؟ این آسان‌ترین حرفی است که می‌شود زد. نیازی به استدلال هم ندارد.

ـ بله، از کسان دیگری مثل اروین روزنتال هم نام برده‌اند.

این دو چه ربطی به هم دارند. اولی یک فیلسوف بزرگ است دومی یک اسلام شناس درجه دو و بی اهمیت. من هیچ نوشته مهم از این دومی نمی‌شناسم. البته یک جمله فارسی هم نمی‌دانست و بنابراین اصلا نمی‌توانست درباره ایران چیزی بنویسد. چون عبری‌دان بود، عربی خوانده بود و مطالعاتی درباره تاریخ فلسفه در اسلام کرده است. من البته جایی ندیده‌ام که کسی چنین حرفی زده باشد، اما تصور می‌کنم که چنین ایرادکننده فرضی نمی‌داند روزنتال کسیت.

ـ منظور این نیست که مثلا مقلد هگل هستید، منظور این است که شما مثلا هگلی هستید، یکی دیگر هایدگری است، یکی تحلیلی است.

ببینید، ما الان به لحاظ شرایط تئوریک در جایی نیستیم که مثل اروپایی‌ها وابسته به یک مکتب فلسفی باشیم. هنوز ما به این حد نرسیده‌ایم، به نظر من چون مفاهیم لازم برای تحقیق را در اختیار نداریم، باید این مفاهیم را از یک جایی بگیریم. فارابی، ابن سینا و خواجه نظام‌الملک به من این امکان را نمی‌دهند که با مفاهیم آنان درباره مناسبات سیاسی در ایران معاصر حرف بزنم. بنابراین باید این مفاهیم را از جای دیگری وام بگیرم، اما نمی‌شود گفت که از جای خاصی می‌توانم بگیرم، چون باید یک سنت فرض کنید هگلی در ایران وجود داشته باشد تا در تقسیم‌بندی شما بگویید که این هگلی است، آن مارکسی است، دیگری کانتی. هنوز ما چنین چیزی نداریم. همانطور که شما می‌دانید، دستاورد تئوریک ۴۰-۵۰ سال بحث‌های مارکسیستی در ایران فاقد هر گونه اعتبار است. علتش این است که سنت مارکسی نداریم و نمی‌توانستیم در این چهارچوب سنت حرف بزنیم. ما مقلدان مارکس بودیم. بحث‌های او را به مواد خودمان چسباندیم. این امر شدنی نبود. البته اگر شدنی هم می‌بود، اشتباه بود. من در دو دهه گذشته از هگل بسیار فاصله گرفته‌ام. به نظر من، در ایران، هگل، اگر جدی خوانده شده بود، می‌توانست در طرح برخی از مباحثی از که روشنفکری دینی به آن علاقه دارد، مفید باشد، اما زمان این بحث‌ها گذشته و به احتمال بسیار در دهه‌های آینده هگل و ایده‌الیسم آلمانی از کانت تا هگل در شرایط دیگری و از زاویه اندیشه تجدد مورد توجه قرار خواهد گرفت. ایده‌الیسم آلمانی، مانند فلسفه یونانی، از فلسفه‌هایی نیست که بتوان به آن بی‌اعتنا ماند. بویژه برای ما. آلمان دارای سنت تئولوژیک مهمی است و اندیشیدن آلمانی جدید نیز به نوعی بر آن تکیه دارد، حتی آن جا که از آن فاصله می‌گیرد و نقد می‌کند. سهم بحث‌های فلسفه دین در ایده‌الیسم آلمانی بسیار اساسی بود و از کانت تا هگل همه مباحث مربوط به تجدد با تلقی این فیلسوفان از دیانت پیوند داشت. ما نمی‌توانیم درباره این تجربه اندیشیدن تأمل نکنیم.

ـ این تلاش‌هایی که جریان منتسب به روشنفکری دینی انجام دادند، آیا در همین راستا نیست؟ البته شما قبلا گفته‌اید که این یک جور وامگیری از الهیات مسیحی و اینها هست. به هر حال شما می‌فرمایید که ما ابزارهای لازم را خودمان نداریم و باید از جایی وام بگیریم، آیا در بحث‌های روشنفکران دینی همین

اتفاق نیفتاده؟ مثلا آقای کدیور دارند بحث می‌کنند. آقای شبستری و آقای سروش دارند بحث می‌کنند. آیا آنان هم برای بحث‌هایشان به ابزارهای مفهومی نیاز نداشتند؟

نه! بحث روشنفکری دینی در بیرون این تجربه‌ها مطرح شده است. البته تصور نمی‌کنم میان افرادی که آن‌ها را منتسب به روشنفکری دینی می‌کنند، نقطه‌های مشترک چندانی وجود داشته باشد، جز دینداری آنان. در بحث از ابزارهای مفهومی باید دو سطح بحث را از هم تمیز داد: من بیشتر در بحث از مباحث معرفتی علوم اجتماعی جدید – بویژه در بحث درباره ابن خلدون – به این مطلب اشاره کرده‌ام یا در بحث از تاریخ‌نویسی در ایران. در این موارد نمی‌توان یکسره به ابزارهای مفهومی اندیشه جدید بی‌اعتنا ماند. در نسبت ما با دستگاه مفاهیم جدید غربی یک حکم واحد وجود ندارد. به عنوان مثال درباره سیاست و اقتصاد جدید نمی‌توان با تکیه بر آن‌چه خود داشت و ... چیزی گفت. در این بحث‌ها ما امروز چیزی برای عرضه نداریم. گذشت زمانی که از زهد ابوذر و غزالی سوسیالیسم یا نظام اقتصادی توحیدی در می‌آوردند. در الهیات این حکم کلی صورت دیگری پیدا می‌کند. ابزارهای مفهومی الهیات مسیحیت را نمی‌توان در بحث از اسلام به آسانی وام گرفت. نخست باید آن مفاهیم را نقادانه سنجید. به نظر من این که از بحث‌های مربوط به پروتستانتیسم، سکولاریزاسیون، اصلاح دینی و غیره در اسلام تا کنون نتیجه‌ای به دست نیامده و چیزی روشن نشده، این است که ما چیزی درباره مضمون آن مفاهیم نمی‌دانیم و آن ها را در غیر ما وفضع له به کار می‌بریم. الهیات مسیحی پیچیده‌تر از آن است که هر کسی بتواند دستگاه مفاهیم آن را برای پیشبرد اهداف خود به کار گیرد. داستان اژدهای از غم بی‌آلتی افسرده مولوی است که نجات‌دهنده خود را بلعید. اغلب بحث‌های فلسفه دین ما نوعی مسیحیت هضم نشده است. به نظر من این که در آغاز مشروطیت و زمانی که نظام حقوقی آن تدوین می‌شد، سخنان روشنفکرانی مانند آخوندزاده و میرزا آقا خان کرمانی که از هواداران اصلاح دینی و پروتستانتیسم بودند، مورد توجه قرار نگرفت، این بود که مشروطه‌خواهان می‌دانستند که این بحث‌ها راه به جایی ندارد.

ـ شاید مطلع نبودند!

نه! بیشتر نمایندگانی که نقشی مهم در تدوین قانون‌ها داشتند، نوشته‌های این روشنفکران را خوانده بودند. شیخ فضل‌الله طالبوف را می‌شناخت و او را تکفیر کرد، اما میرزا فضل علی تبریزی که خود مجتهد دانشوری بود، از طالبوف دفاع کرد. کسروی می‌گوید که در جریان جنبش کتاب زین‌العابدین مراغه‌ای در محافلی به طور جمعی خوانده می‌شد. انجمنی که سید محمد طباطبایی عضو آن بود تصمیم گرفت کتاب یک کلمه مستشارالدوله را تجدید چاپ کند تا در دسترس باشد. اما آنان تا این حد عوام بودند که وقت مجلس را با بحث درباره پروتستانتسیم شیعی یا اسلامی تلف کنند. از این حیث تجربه مشروطیت اساسی بود. می‌توان به مذاکرات مجلس رجوع کرد که چاپ جدیدی نیز از آن در دست است.

ـ یعنی راهش فقط برگشتن به تجربه مشروطیت است؟

اگر بتوان معنای این بازگشت را روشن کرد، می‌گویم بلی! منظورم این است که آن تجربه‌ای اساسی و مهم در تدوین نظریه حکومت قانون در ایران بود، اما معنای این تحولی که در درون اسلام صورت گرفت، به درستی فهمیده نشده است. یعنی درباره آن نظریه‌پردازی نشده است. این کاری است که از چندین دیدگاه باید انجام شود. باید مباحث جدیدی مانند اندیشه دینی، تاریخ‌نویسی، فلسفه حقوق و فلسفه سیاست را وارد کنیم تا بتوانیم وجوه متنوع مشروطیت ایران را روشن کنیم. زمان شعار درباره مشروطیت و استفاده از آن برای تسویه حساب‌های سیاسی گذشته است.

البته یک نکته دیگر نقد ایدئولوژیک کردن دین است که روشنفکری دینی نتوانسته است، به رغم تلاشی که می‌کند، خود را میدان جاذبه آن رها کند. گروه‌های دیگری مانند ملی- مذهبی‌ها هم چنان ایدئولوژیک

باقی مانده‌اند و گرفتار یک نظام غیر منسجم فکری هستند. به نظر من به همین دلیل نیز از محدوده یک محفل کمابیش محدود نتوانسته‌اند فراتر روند.

ـ ولی نقد دین ایدئولوژی توسط آقای سروش و آقای شبستری صورت گرفته است.

البته! اما نقد شریعتی امروز دیگر اهمیتی ندارد. شریعتی دیگر اهمیتی ندارد. تفسیر ایدئولوژیکی دین و نظام سنت ابعاد دیگری پیدا کرده و به نوعی در همه ساحت‌های حیات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جاری است. این وضع نظام فکری- سیاسی ایران را دستخوش بحرانی کرده که با صرف ابزارهای نقد دینی قابل توضیح نیست. ارزیابی معرفتی این تجربه، روند عمل به آن و نتایج آن عمل اهمیت دارد. نقد یک جریان فکری، پس از شکست آن، صرف افشاگری درباره آن نیست، بلکه تبیین منطق آن است. یعنی چرا شکست می‌خورد و می‌بایست شکست می‌خورد. شیوه‌های نقد یک فکر پیش و پس از تجربه عملی آن متفاوت است. نقد دین ایدئولوژیک شریعتی امروز باید با توجه به عملکرد اجتماعی آن صورت گیرد یعنی این که وجهی از نقادی در عمل اجتماعی صورت گرفته است، عمل اجتماعی آن نظام فکری را نقد کرده است، اما توضیح منطق آن هنوز دارای اهمیت است. بدیهی است که این نقد نمی‌تواند ابزاری برای تثبیت یک موضع‌سیاسی برای کوبیدن حریف سیاسی باشد.

ـ موضع شما در قبال نقد این روشنفکری چیست؟ آیا نقاط مشترکی با آن‌ها دارید؟

نه! به هر حال من به طور کلی در بیرون این بحث قرار دارم. برای خروج از بن بست کنونی، روشنفکری دینی نمی‌تواند به الزامات این نقادی تن ندهد. البته، به نظر من اگر بتواند چنین نقادی را به انجام برساند، به ضرورت باید به ضرورت دیانت خود را از روشنفکری جدا کند. البته، نکته اساسی این است که روشنفکری – بویژه نوع دینی آن – سیاسی در معنای عملی آن است. من اعتقاد دارم که در شرایط کنونی در همه عرصه‌های نظری نوعی ابهام و سر در گمی وجود دارد که عمل را غیر ممکن کرده است. نقش روشنفکری دینی – در قدرت و بیرون قدرت – در دامن زدن به این سر در گمی‌های نظری اساسی بوده است. با پناه بردن به زیر چتر اصلاح‌طلبی هم به نظر من نمی‌توان مشکل نظری را حل کرد. خود جنبش اصلاح‌طلبی از نظر دیدگاه‌های نظری پایه استواری نداشت و شکست آن در عمل هم ناشی از همین ابهام‌ها و سر در گمی‌ها بود. بخش بزرگی از محفل کوچک روشنفکری دینی بیشتر از آن به ناف قدرت وابسته است که چنین کوشش بزرگی بتواند از او صادر شود، اما روشنفکری ایران باید بتواند با تحریر محل نزاع جدیدی ایران – در معنای پیچیده آن – را موضوع تأمل نظری قرار دهد. این ایران تاریخی دارد، بر پایه نظامی از سنت ایستاده، به نوعی آگاهی از خود رسیده که در همه نمودهای فرهنگ آن بیان شده است، مصالحی تاریخی ورای منافع گروه‌های سیاسی حال و گذشته دارد و... این پیچیدگی‌های ایران موضوع تأمل فلسفی را نمی‌توان به پروژه معنویت یا منافع گروهی بخشی از روشنفکری تقلیل داد. بحث‌های روشنفکری در ایران، حتی زمانی که هدف آن کندن ریشه این ایران نبوده، لاجرم، در بیرون چنین ملاحظاتی جریان پیدا کرده است.

ـ یعنی شما معتقدید نقد دین ایدئولوژیک می‌تواند روشنفکری دینی را از این بن‌بستی که معتقدید گیر افتاده‌اند، دربیاورد؟

در این صورت دست کم ما حرف‌هایشان را خواهیم فهمید. عقب‌نشینی‌های سال‌های اخیر که به صورت تصحیح‌های مکرر از طرف روشنفکری دینی بیان شده، مبین این است که به هر حال هیچ مبنای نظری استواری در روشنفکری دینی وجود ندارد. نمی‌شود این ماه، به مناسبتی سیاسی، ضد سکولار بود و

ماه بعد، به مناسبت دیگری، اعلام کرد که روشنفکری دینی نباید ترسی از سکولاریسم داشته باشد. در قدرت، نظریه‌پرداز اسلامی که بشریت را نجات خواهد داد، در لندن، نظریه‌پرداز انحطاط جهان اسلام! مگر نه این که "اول اندیشه وانگهی گفتار!" روشنفکری دینی آتیه‌ای ندارد، در اصل سیاسی بود و به نظر من به همین دلیل با پایان دوره اصلاحات – بهتر بگویم با شکست آن – روشنفکری دینی نیز دوره‌ای از سر گذراند. مسئله این است که آیا روشنفکری دینی خواهد توانست خود را در بیرون محدوده مناسبات سیاسی تجدید کند. من تصور نمی‌کنم، زیرا آنان نشان داده‌اند که در عمل سیاسی هستند، اما در نظر سیاست نمی‌دانند. این امر برای جریانی که بر حسب تعریف فکری است، ایراد بزرگی است.

ـ اما اگر به تجربه مشروطیت توجه کنند و نقد ایدئولوژیک کنند، آن وقت آتیه پیدا می‌کنند؟

من که از غیب خبر ندارم! بحران کنونی در قلمرو فکر در ایران عمیق‌تر از آن است که بتوان به برخی چاره‌جویی‌ها و تدبیرهای نیم‌بند امید بست. همه چیز منوط به امکاناتی است که روشنفکری و بیشتر از آن اهل نظر برای تبدیل ایران به موضوع یک تأمل نظری بسیج خواهند کرد. نشانه‌های بحران را همه جا می توان دید، اما هنوز از پدیدار شدن این اهل نظر در افق خبری نیست.

(گفتگو با روزنامه اعتماد ملی)

مناظره‌ای که به وقت تلف کردنش نمی‌ارزید!

سیدجواد طباطبایی در گفت‌وگو با فرهنگ امروز:

فرهنگ امروز/بهزاد جامه‌بزرگ: انتشار مناظره‌ای از سید جواد طباطبایی و حسین کچویان در روزهای اخیر در شماره نخست نشریه «روایت» و همین طور برنامه نقد و بررسی آراء و افکار سیدجواد طباطبایی در روز چهارم اردیبهشت بهانه‌ای شد تا نظر سیدجواد طباطبایی را در خصوص این موارد جویا شویم.

طی سال‌های گذشته میل به نقد سید جواد طباطبایی و پروژه‌ی فکری‌اش به شکل معتنابهی در جامعه‌ی فکری ما افزایش یافته است. از چاپ چند کتاب در نقد «نظریه انحطاط» تا برگزاری جلسه‌ی نقد افکار در چند انجمن علمی به ویژه انجمن علوم سیاسی در سال ۹۲ و یا پرداختن به پروژه‌ی فکری شما در قالب مقالات و پایان‌نامه‌ها و از همه مهم‌تر برگزاری جلسه‌ای در روزهای آینده با حضور جمعی از اصحاب تاریخ و علوم سیاسی که در نوع خود از حیث جمع شدن این تعداد از افراد در کنار هم در نقد آرای یک اندیشمند معاصر و در قید حیات، بی‌سابقه یا کم‌سابقه می‌نماید. این اقبال به نقد آرا و افکار خویش را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

در واقع چیزی نمی‌توانم بگویم، در این ماه‌های اخیر خودم هم به منتقدان پیوسته‌ام. در واقع با انتشار نسخه‌های قبلی، دامن کار و پژوهش را رها نکرده بودم و در بازبینی کتاب برای تجدید چاپ در انتشارات مینوی خرد دارم نسخه‌های جدیدی را آماده می‌کنم. بدیهی است هر آغازی ایرادهایی دارد و خود من هم توجه به ایرادها داشتم، اینک فرصتی فراهم شده است که نسخه‌های جدیدتری عرضه کنم. منتقدان هم حق دارند کار خودشان را بکنند، من هم کمابیش این نقدها را دنبال می‌کنم؛ اما درعین‌حال کار خودم را ادامه می‌دهم، با وسواس و سخت‌گیری بیشتر از پیش.

با توجه به اینکه طیف‌های گوناگون به نقد پروژه‌ی فکری شما پرداخته و می‌پردازند، منتقدین خود را در چند دسته طبقه‌بندی می‌کنید؟

نمی‌دانم. آنچه برای من جالب است نکته‌های درست در نقدهای آن‌هاست. منظورم این است که دنبال ایرادهایی می‌گردم که به منابع و تفسیرها و نتیجه‌گیری‌های من وارد می‌کنند. آن‌ها را به دقت می‌خوانم و آنچه تصحیح‌شدنی است، تصحیح می‌کنم. یک نکته‌ی اساسی دیگر هم هست: مجموعه‌ی کارهای من مبتنی بر نظریه است که ایراد گرفتن بر این وجه از کار امر آسانی نیست. منتقدان این وجه باید نظریه‌ای در برابر نظریه‌ی من مطرح کنند، این کار آسان نیست، نیازمند کار علمی طولانی‌مدت است.

بر طبق نظر برخی از این منتقدان نظریه‌ی انحطاط معطوف به نوعی یک‌سویه‌نگری در تاریخ ایران است، مثال نقض این مسئله از جانب برخی منتقدین شما، تاریخ‌نگاری جوینی و خواجه‌رشید است که با حمله‌ی مغول (آغاز

انحطاط) به ثمر می‌نشیند. آیا می‌توان این مسئله را حمل بر وجود تناقض در نظریه‌ی انحطاط کرد؟

نه! خودِ این ایراد ناشی از مخالف‌خوانی است، کسی منکر اهمیت تاریخ‌نویسی در این دوره نیست. البته می‌شد برهانی دقیق‌تر اقامه کرد؛ اما این به معنای این است که گوینده نمی‌داند انحطاط، یک نظریه‌ی عمومی تاریخی است و تعارضی با اینکه در زمینه‌ای پیشرفتی صورت گرفته باشد، ندارد. گفتم بحث من مبتنی بر نظریه است و با این ایرادهای جزئی نمی‌توان در عموم نظریه تردید کرد. نظریه را با نظریه می‌شود رد کرد. من ایرادهایی را که دیگران گرفته‌اند و بیشتر از آن ایرادهایی را خودم در آن نوشته‌ها پیدا کرده بودم، تصحیح کرده‌ام و هنوز هم اعتقاد دارم که اصل نظریه درست است. یک مورد به همان کتاب درباره‌ی انحطاط مربوط می‌شود: دوستی که از چند سال پیش آن کتاب را چند بار خوانده بود پیشنهاد کرد که با یاری، کتاب را بازنویسی کنیم. مدتی است داریم با توجه به منابع جدید بازبینی می‌کنیم و برخی ایرادها را رفع کرده و مطالبی را بر آن افزوده‌ایم؛ اما هنوز به نظر ما اصل مطلب دست‌نخورده باقی است. منتقدان علاقه‌مند به جای مخالف‌خوانی -که البته حق مسلم همه است- باید به میدان وسیع تحقیق گام بگذارند و نظریه‌ی جدیدی طرح کنند.

اگر به این مهم قائل باشیم که نظریه‌ی انحطاط متضمن امتناع از تفکر هم هست، آیا این امر منجر به دترمینیسم تاریخی نمی‌شود؟

من که امتناع تفکر نگفته‌ام، این را باید از گوینده آن سؤال کنید. بحث در شرایط امتناع امر دیگری است و ناظر بر طرح پرسش از شرایط امتناع برای طرح نظریه‌ای برای شرایط امکان؛ درعین‌حال حتی اگر چنین بحث و طرح پرسشی به دترمینیسم تاریخی منجر شود با مخالف‌خوانی نمی‌توان با دترمیسنیم درافتاد. در این صورت نیز باید نظریه‌ای تدوین کرد که به دترمینیسم منجر نشود!

اخیراً متن مناظره‌ای از جنابعالی با آقای دکتر حسین کچویان در نشریه‌ی «روایت» انتشار یافته است. فارغ از نوع تنظیم و ویراستاری مطلب و کاربست برخی الفاظ و مفاهیم عجیب و اغلاط فاحش در متن مناظره و همین‌طور ازهم‌گسیختگی و عدم انسجام لازم در متن منتشرشده، چه شد که سید جواد طباطبایی با که همواره با وسواس بالا طرف مصاحبه خود را انتخاب می‌کند، این بار به انجام مناظره‌ای در چنین فضایی رضایت می‌دهد؟

این مناظره داستانی دارد که طولانی است. قرار بود با دو تن دیگر استادان صحبتی مقدماتی داشته باشیم تا شاید بتوان در فرصتی آن را مکتوب کرد؛ اما نخست، روز مصاحبه را تغییر دادند و بعد گفتند آن استادان نمی‌توانند بیایند و دکتر کچویان خواهد آمد. گفت‌وگویی صورت گرفت و قرار بود که من دقیقاً بازنویسی کنم که چنین نشد؛ چون خواستند دو، سه روزه کار را انجام دهم! که امکان‌پذیر نبود. من آن را نخوانده‌ام چون نوع عبارت‌پردازی از من نیست و بسیار بد پیاده و ویرایش شده و به نظرم این مناظره به وقت تلف کردن هم نمی‌ارزید. این را پیش از عید به مسئولان مجله گفتم و توضیح دادم که مجله‌ی تئوریک، عجله‌بردار نیست، باید کاری اساسی کرد؛ اما نَفَس من چندان دیگر گرم نیست که در آهن سرد جوانان درگیرد. باید از خوانندگانی که وقت تلف کرده‌اند معذرت بخواهم!

متن مناظره حسین کچویان و سیدجواد طباطبایی؛

*****

فرهنگ امروز: اگر چه برای اولین بار است که دکتر حسین کچویان و دکتر سید جواد طباطبایی رو در روی هم به مناظره می نشینند اما سابقه مواجه قلمی این دو به نقد کوتاه کچویان به پروژه «زوال اندیشه سیاسی ایران» جواد طباطبایی در کتاب «تطورات گفتمان های هویتی در ایران» بر می گردد. کچویان البته بعدتر در کتاب «تجدد شناسی و غرب شناسی» خود به طور مفصل‌تر به طباطبایی پرداخت و اخیرا نیز در مقاله‌ای در شماره دوم نشریه «نظریه های اجتماعی متفکران مسلمان» به مقایسه و نقد و بررسی آرای طباطبایی درباره ابن خلدون پرداخته است. البته این مقاله اخیر واکنش طباطبایی را بر انگیخت و جواد طباطبایی در مصاحبه با فرهنگ امروز از تغییر و اصلاح دیدگاه‌های سابق خود که در کتاب «ابن خلدون و علوم اجتماعی» مطرح شده بود سخن به میان آورده است. گفتگوی چالشی و خواندنی پیش‌رو با موضوع «ملیت و ناسیونالیسم در ایران» به تدارک نشریه روایت صورت گرفته است:

*****

محور بحث ما ذیل عنوان «ناسیونالسیم ایرانی» سامان پیدا می‌کند؛ حال ممکن است بر سر اصطلاح «ملی گرایی ایرانی» یا «ناسیونالیسم ایرانی» هم بتوان جدال کرد ولی مسأله پیش از آن، در رابطه با دریافت شما از خاستگاه این مفهوم است. در حقیقت خاستگاه «ناسیونالیسم ایرانی»، چه از لحاظ نظری و چه از نظر تاریخی، درنظر شما چیست؟

دکتر سید جواد طباطبایی: در یک یا دو جمله نمی‌توان مطلب را خلاصه کرد. چند دهه است که روی این موضوع فکر می‌کنم و حقیقت آن است که نمی‌توانم چیزی ساده برای پاسخ بدین پرسش بگویم. البته یک یا دو نکته وجود دارد که لازم است در ابتدا ذکر کنم. نکته اول اینکه این مسأله همواره، به نوعی ذهن مرا به خود مشغول کرده است؛ ولی در یک یا دو دهه، و خصوصاً در سال‌های اخیر، مسأله برای من جدی‌تر و اساسی‌تر شده است. این موضوع علت سیاسی ندارد و برای من مقدمه یک بحث نظری است: من حس می‌کنم این کشور در یک خطر جدی به سر می‌برد. اینکه تا چه میزان افرادی این موضوع را می‌دانند و به آن فکر می‌کنند را نمی‌دانم، ولی در تفکرات انفرادی خویش، از افق نه چندان روشنی که پیش روی ماست وحشت می‌کنم. به گمان من کسانی که باید از نظر اجرایی متولی همچنین بحرانی باشند، که احتمالا در آینده سر باز خواهد کرد، توانشان در حد فهم این بحران، عمق این بحران و پیدا کردن راه حل برای این بحران نیست. و به همین خاطر است که تا چندی پیش راجع به این مسائل صحبت نمی‌کردم ولی صحبت‌های کنونی من حاکی از ترس من است. درست مثل آدمی که می‌ترسد و فریاد می‌زند. این حرف‌ها را عمدتاً باید اینطور تلقی کرد.

می‌توانید این بحران را بیشتر بشکافید؟

دکتر طباطبایی: پاسخ به هر کدام از این مسائل طولانیست. این بحران به نوعی پیش از انقلاب می‌رفت که سر باز کند و پدید آمدن انقلاب در آن شرایط، تلاشی بود که این بحران را تا حدی حل کند و برای آن راه حلی بیابد. ولی از نظر من سوء اداره بعدی در کشور موجب شد ناکام بماند. دلیل آن این بود که در انقلاب نیز ایران به درستی فهمیده نشد و موجب شد که این بحران‌ها در عمق جامعه با شدت و حدت بیشتری ادامه پیدا کند. ماجرای پان‌ترکیست‌ها و انواع تجزیه طلب‌های ترک و کرد و عرب و ...

یکی از این بحران‌ها است که سر باز می‌کند. البته به نظر من مدت‌هاست که این مسأله را به صورت امنیتی حل می‌کنند. اقداماتی هم که صورت گرفت باعث شد که مسأله عمق بیشتری پیدا کند. تلقی من این است که باید یک فکر اساسی‌تر کرد. بعد از آن بود که به این مسائل به طور جدی اندیشیدم و به نتایجی رسیدم که نمی‌توانم در چند دقیقه بگویم.

یکی از نکته‌های اصلی حرف من به طور خلاصه این است که در همه جای دنیا، کسانی که در رأس امور اصلی کشور هستند، می‌دانند که در کجا حکومت می‌کنند و کجا را مدیریت می‌کنند. به نظر من ما در حقیقت، در عین حالی که داریم در ایران حکومت می‌کنیم، نمی‌دانیم که ایران چیست. مخاطب در اینجا همه هستیم نه آنکه فقط بگویم چند نفری که در رأس نظام سیاسی کشور هستند. منظورم این است که همگی ایرانی‌ها، نسبت به ایران، یک تلقی احساسی دارند. اما برای حفظ ایران در دنیای کنونی باید دانست که ایران در حقیقت چیست؟ به نظر من نه آنانی که در رأس نشستند نسبت به این موضوع آگاه هستند و نه عامه مردم. با کمال تأسف باید بگویم که نخبگان هم چنین دیدی ندارند.

البته باید توضیح بدهم که منظور من چیست و ایران را من چگونه می‌فهمم. چون ایران یک مسئله است؛ یا در تعبیر دیگری که من استفاده کرده ام، ایران یک «مشکل» است. در دانشگاهها معمولا برای بررسی مسائل ایران، استاد شاگردان را به جنوب شهر یا شمال شهر می‌فرستد تا دریابند چقدر فحشا هست؟ چقدر اعتیاد هست؟ آسیب‌های اجتماعی، بزهکاری و ... چقدر در جامعه رواج دارند؟ و برای او این‌ها مسائل کشور هستند. اما در همه جای دنیا، به کشورهای بزرگ، از جمله ایران، به عنوان یک «مشکل» فلسفی نگریسته میشود. تمامی کشورهای بزرگ و مهم، کشورشان را به عنوان یک «مشکل» می‌فهمند. شما اگر به آمریکا بروید، سر یک چیز با همدیگر اجماع دارند: همه می‌گویند «آمریکا». اگر به فرانسه بروید می‌گویند: «جمهوری فرانسه». درست است که این یک واقعیت انتزاعی است که آمریکا، جمهوری نیست اما از نظر آن‌ها که آمریکا را می‌فهمند، یک سنگ خارای اصلی‌ای وجود دارد که هیچ چیزی نمی‌تواند بدان آسیبی برساند. سر آن هم همه با هم اجماع دارند.

پیرامون گذشته ایران، تا حدی این اجماع وجود دارد: در گذشته ایران، از فردوسی گرفته تا سعدی و حافظ، این اجماع وجود دارد و هر کدام به نوعی این را بیان می‌کنند. «از آن به دیر مغانم عزیز میدارد» (حافظ) تمامی این‌ها به نحوی به ایران مجردی ارجاع دارند که همه بر سر آن با هم توافق داریم. برای مثال اینکه اول سنی بودیم و بعد شیعه شدیم، بعد متجدد شدیم و ... ولی به نظر من نظام‌های سیاسی معاصر ما به ایران طبیعی دست زده است. برای تقریب مسأله به ذهن، در ارتباط با سدها می‌گویند که شما مسیر طبیعی آب‌ها را به هم زدید و خشکسالی یکی از نتایج این برهم زدن طبیعت است. آب به طور طبیعی به دریاچه ارومیه و به زاینده رود می‌آمد ولی با دست بردن، این مسیر طبیعی برهم خورده است. در مورد این نظام‌های سیاسی معاصر ما نیز همین‌گونه بوده است. به عنوان نمونه، انقلاب فرهنگی در نظام فرهنگی کشور ما تغییراتی ایجاد کرده است و برگرداندن آن به نظام و هیأت طبیعی، مشکل ساز شده است.

البته این مدعا نیازمند توضیح است و باید گفت که چرا من این حرف را می‌زنم و این مدعا از کجا آمده است. اجازه بدهید مقداری، هرچند پراکنده، در ارتباط با لااقل رئوس اساسی و کلی سخنانم توضیحاتی ارائه کنم تا مدعای من روشن شود. زمانی که من بحث «سنت» را مطرح کردم، افرادی خندیدند، بعد گفتند که دیوانه است، بعد گفتند که عقب مانده است و از این قبیل حرف‌ها زدند. گذشته از این حرف‌ها، مسأله «سنت» یک مسئله مهم است. نظیر این بحث را با آقای ملکیان داشته ام. ایشان دائماً می‌گفتند که من نمی‌فهمم «سنت» به چه دردی می‌خورد؟ سنتی هیچ چیزی نیست و اساساً سنتی وجود ندارد. من در آن بحث به ایشان گفتم سنت مثل زبان مادری در آموختن یک زبان جدید است. شما اگر به خارج از کشور بروید چون اساساً فارسی زبان هستید، کاری نمی‌توانید بکنید مگر آنکه زبان دومتان را برروی زبان فارسی سوار کنید. بچه شما اگر آنجا متولد شود به طور طبیعی انگلیسی زبان می‌شود. حتی لهجه او نیز مثل انگلیسی زبان‌ها میشود و انگار که اصلا پدر و مادر انگلیسی داشته است، در حالی که شما دیگر نمی‌توانید مثل انگلیسی زبانها شوید. شما باید آن زبان را روی این سوار کنید.

«سنت» نیز چنین است و ما روی آن ایستاده‌ایم و شما نمی‌توانید آن را از سر باز کنید؛ برای مثال آنگونه که روشنفکری دینی یا نظریه عقلانیت و معنویت آن را مطرح می‌کنند.

ما در یک کشوری هستیم که از کشورهای اطراف خود کاملاً متمایز است. اگرچه عراق و افغانستان برادران مسلمان ما هستند ولی ما هیچ ربطی به آنها نداریم. حرف من این است که ما یک «کشور» هستیم، عراق یک «کشور» نیست. من زمانی در اروپا هم این را گفته‌ام که عراق «کشور» نیست و بنابراین وقتی کشور نباشد، ما نمی‌توانیم از بالا، پاسبان و سرباز بیاورید و دولت درست کنید. آن‌ها قبایلند؛ قبیله هم رئیس قبیله می‌خواهد و این اجماع رؤسای قبیله هست که می‌تواند کشور را حفظ کند. افغانستان هم که از ما جدا شده است این طور است. در اطراف ما همگی وضعیتهای روشنی دارند. ولی ما در این میانه یک «کشور» هستیم. چه بخواهیم چه نخواهیم ما یک «ملت» شده‌ایم و باید از این دفاع کرد. پدر بزرگ من در تبریز با پدربزرگ یک فرد در بلوچستان کنونی، هرچند زبان همدیگر را نمیفهمند اما خودشان را جزو یک «ملت» می‌دانستد و برای همین است که بحث قومیت در ایران یک بحث جعلی است.

ما در این «ملت بودن» دست برده ایم. این حرف را اصلاً نباید سیاسی فهمید. بدین جهت است که بحران کنونی ما بیش از همیشه سر باز کرده است. هویت ما، به خلاف کشورهای عربی و کشورهایی که دور و بر ما هستند، یک واقعیت پیچیده است و این واقعیت پیچیده است که موجب می‌شود من بگویم ایران یک «مشکل» است و نمیشود آن را آسوده اداره کرد. چرا؟ کشورهای عربی نظام «سنت«شان به تعبیر من نقص دارد. عمده کشورهای عربی که عرب نیستند؛ بخش عمده کشورهای عرب، به جز عربستان، ملت‌های دیگری بوده‌اند. اما در یک دقیقه، یک انتخاب تاریخی شده است، این‌ها شده‌اند عرب و این‌ها خودشان بعد از آن عرب می‌دانند. سوری‌ها و مصری‌ها عرب نیستند و هر دوی آنان وضعی مشابه ما داشته‌اند و دوره باستانی‌ای دارند که دوره پیش از اسلامشان است. ما این دوره را می‌پذیریم و گردن می‌گیریم ولی آن‌ها نفی می‌کنند. آن‌ها تنها یک سنت دارند؛ یعنی سنت‌شان یک نسل دارد و آن عربی- اسلامی است. عربی‌اش ایدئولوژی جدید است و اسلامی‌اش متعلق به قدیم. ولی این دو برای آنها یک چیز شده است. برای ما این‌طور نیست. نظام «سنت» ما دارای حداقل چهار نسل است که توضیح آن را عرض خواهم کرد. اول آنکه مسلمانیم، و دوم آنکه ایرانی هستیم و این‌ها در عرض هم هستند و شما نمی‌توانید یکی از این‌ها را به نفع دیگری مصادره کنید. سوم موردی است که خصوصاً مختص ایران بوده است و در جایگاه درجه دومی قرار می‌گیرد و آن سنت عقلی یونانی است که ما اخذ کرده ایم. چهارم سنت غربی تجددی است که ما گرفته‌ایم. رودخانه عظیم ایران از چهار رود تشکیل شده و از چهار رود سرچشمه می‌گیرد و آن چهار رود در آن می‌ریزند و این، عامل اصلی تناور بودن و متفاوت بودن ایران نسبت به بسیاری از کشورهای منطقه است. این چهار عنصر ما را «کشور» و «ملت» کرده است.

جنبه جدلی بحث در اینجا است که به نظر من، نظام‌های سیاسی معاصر در ویژگی طبیعی بودن این چهار عنصر دست برده است. از اینگونه دست بردن‌ها در تاریخ ایران معاصر متعدد است. در دوره رضا شاه گفتند که ما به نوعی خاصی ایرانی خالصیم. بعد از آن نیز تلاش کردند به نوعی چهار نسل ما را حذف کرده و به یک یا دو نسل تقلیل دهند. در نتیجه آن هویت ملی ما را پس زده اند و بحران دقیقاً در اینجا است.

آقای دکتر طباطبایی در بخش پایانی سخنان خود به بحث بنده رسیدند، یعنی به بحث خاستگاه ایرانی. ولی برداشت بنده این است که ایشان در رابطه با «ناسیونالیسم ایرانی» به عنوان یک گفتمان توضیح ندادند. آقای دکتر کچویان بازهم سوال من همان است، خاستگاه «ناسیونالیسم ایرانی» که شما می‌فهمید چیست؟

دکتر کچویان: من نمیدانم در سوال شما بمانم یا نسبت به مسائلی که از طرف ایشان مطرح شد صحبت کنم؟ چون ایشان طرح خود را مطرح کردند و به سوال شما جواب ندادند و مسائل زیادی هم لا به لای صحبتها مطرح شد که قابل نقد است.

پیشنهاد من این است که شما اول نظر خودتان را در چارچوب سوال بنده بفرمایید و بعد انتقاداتی که احتمالا به دیدگاه‌های آقای دکتر دارید.

دکتر کچویان: خاستگاه ملیت گرایی یا ناسیونالیسم را به شکل‌های مختلفی می‌شود فهمید. البته در حدی که مورد نیاز بحث امروز ما باشد. یک نگاه، نگاه نظری به ماجراست. یعنی ببینیم که روایتهای ملی گرایی متعدد اعم از باستان گرایی، ملی گرایی نهضت آزادی و ... از کجا آمده اند. خاستگاه و نوع نگاه آنها به ملی گرایی چه بوده است. اما گاهی به همین موارد نگاه می‌کنیم و منظور نظرمان جنبه نظری قضیه نیست بلکه مربوط به جنبه‌های اجتماعی آنها است. یعنی به ریشه‌های شکل گیری جنبش‌هایی که ذیل مفهوم ملی گرایی شکل گرفته‌اند می‌پردازیم. مثلا در زمان مصدق یک نوع جنبش ناسیونالیستی وجود داشته که بررسی می‌کنیم خاستگاه و اقتضائات آن چه بوده است. یک نگاه هم این است که – همان‌طور که جناب دکتر وارد شدند – ببینیم اساسا مسئله ملیت در ایران از کجا پیدا شده است. جوهره بحث‌های ناسیونالیسم چیست و از کجاست؟

به بیان کلی مسئله ملی گرایی کثرت زیادی دارد و دارای ابعاد نظری (به عنوان یک ایدئولوژی و گفتمان) ، جنبشی و فلسفی – سیاسی است که در هرکدام من جمله بعد سوم – که آقای دکتر مطرح کردند – دیگاه‌ها و نظرات متعددی وجود دارد که در کنار نظر ایشان نظر دیگرانی مانند آقای موسی نجفی قابل توجه است. لذا من به شکل کلی صحبت می‌کنم که درواقع همه این‌ها را در بر می‌گیرد چون معتقدم علی رغم تنوع زیادی که وجود دارد خاستگاه این‌ها یکسان است.

من معتقدم اساس شکل گیری مفهوم ناسیونالیسم در هر سه بعد ذکر شده تحت تاثیر دعواهای غرب است. یعنی اگر غربی وجود نداشت و بحث ناسیونالیسمی در آن مطرح نمی‌شد و ما را متاثر نمی‌کرد یا یک عده تلاش نمی‌کردند که ما را متاثر کنند، هیچ کدام از این مسئله‌ها وجود نداشت. من معتقدم حتی بعد سومی که آقای دکتر مطرح کردند و اعتقاد دارند که فراتر از اوضاع و احوال سیاسی و تحولات تاریخی است هم محصول خود غربی‌ها است. مفهوم سنگ خارایی که «گوبینو» درمورد ایران مطرح می‌کند یا مفهوم ایده ایران که ایران شناس ایتالیایی «گراردو نیولی» مطرح می‌کند که ایران چیزی است که از گذشته وجود داشته است و تاریخ‌های مختلف را طی کرده و حالا در این مقطع به صورت دیگری ظاهر شده و سربرآورده است، اینها هم اگر نگوییم اساسا، میتوان گفت تا حدود زیادی تحت تاثیر همان مباحث موجود در غرب است. بخش اعظم فکر و کاری که در این زمینه شده است محصول غربی‌ها است. اینکه ایران یک چیز متفاوتی است را اولین‌بار غربی‌ها گفته‌اند و استدلال هم کرده‌اند که مثلا ایران متفاوت از مصر و جاهای دیگری است که اسلام به آنجا رفته است. آن‌ها هویت خود را از دست داده‌اند و همه هویت‌شان هویت اسلامی شده است اما این حالت برای‌ما به وجود نیامده است و هویت ما اسلام را در خود جای داده است ودر آن حل نشده است و این همان خاصیت هویت ایرانی است و ....

لذا اساسا این بحث، بحث غرب است و اگر غربی نبود و جنبش‌های اجتماعی وجود نمی‌داشت، هیچ کدام از این سه دسته مسئله هم وجود نمی‌داشت. حتی مسئله آخر که مسئله خاص، مستقل و بری از مسائل دیگر است. اما فارغ از این بحث گفتمانی و کلی، ناسیونالیسم در ایران زمینه‌های مجزایی به لحاظ اجتماعی ، نظری و به تعبیری فلسفی ذیل آن بحث کلی دارد که به طور مجزا قابل بحث است.

از لحاظ اجتماعی وقتی بحث می‌کنیم که خاستگاه این جنبش‌های اجتماعی چیست، باید بررسی کنیم که این ناسیونالیسم که عده‌ای آن را مطرح کردند و مدعی آن بودند به چه دلیلی از گروه‌های خاصی در

ایران نشات گرفته است. به عبارت بهتر چرا خاستگاه آن به لحاظ اجتماعی در طبقه خاصی از اجتماع است؟ مسئله این است که عده‌ای از زمان مشروطه سعی کرده‌اند خواسته‌های خود را در قالب ناسیونالیسم مطرح کنند. لذا سوال از خاستگاه‌های ناسیونالیسم در ایران به این معنی است که به لحاظ اجتماعی آن‌ها چه کسانی بودند که این مفهوم یا ایده، بیان‌گر یا مبین خواست آنها یا توجیه کننده موقعیت و چارچوبی بوده که می‌توانستند در قالب آن خود را تعریف کنند. اگر از این منظر نگاه کنیم کسانی که در ایران برای اولین بار مسئله ناسیونالیسم را مطرح کردند و گروه‌های اجتماعی که به آن پیوستند در واقع خصوصیت خاصی دارند. یعنی اگر اولین داعیه‌داران ناسیونالیسم را در ایران در نظر بگیریم و به لحاظ اجتماعی، اولین گروه‌های اجتماعی که در این حوزه پیدا شدند را بررسی کنیم می‌بینیم دو ریشه اجتماعی دارند. یک ریشه کسانی هستند که در ساخت قدیم نظام اجتماعی آن دوره قرار می‌گیرند یعنی عمدتا درباری‌ها مخصوصا درباری‌هایی که در کانون نیستند و در حواشی دربارند. آدمهایی که به لحاظ اجتماعی خاستگاه‌شان درون سیستم قدرت بوده است این ایده را آوردند، بسط دادند، مطرح و دفاع کردند. ولی بعدها خاستگاه اجتماعی بسط و گسترش بیشتری پیدا کرد و تمام افرادی که در آن دوره و با ورود ناسیونالیسم یا تجدد به ایران با نظام اجتماعی و سیاسی ما دچار مشکل شدند، به طور کلی خاستگاه جریان‌های ناسیونالیستی قرار گرفتند. یعنی در دوره ای که رضا شاه با استقرار پهلوی یک شکل خاص از تجدد را در ایران گسترش می‌دهد رفته رفته خاستگاه اجتماعی افراد هم گسترش پیدا می‌کند. لذا می‌توان گفت که خاستگاه اجتماعی ناسیونالیسم در ایران، طبقاتی هستند که ذیل قدرت‌های محصول غرب مثل پهلوی رشد می‌کنند و به میزانی که نفوذ غرب در ایران رشد می‌کند این گروه‌های اجتماعی که مبشر یا خواهان ناسیونالیسم هستند و آن را به عنوان یک جنبش دنبال می‌کنند در ایران پیدا می‌شوند. در این دوره گروه‌های حاشیه‌ای مانند اقلیت‌های مذهبی در قبل از دوران پهلوی و گروه‌های اجتماعی که ذیل اقدامات متجددانه پهلوی ایجاد شدند و بسط و گسترش پیدا کردن مانند کارمندان، ارتشی‌ها و در مرحله بعد نهادهای مدرن و شبه مدرنی که مستقل از قدرت‌های سیاسی ظهور پیدا می‌کنند و ماندگار می‌شوند مانند دانشگاه‌ها و ادارات در واقع خاستگاه اجتماعی ناسیونالیسم ایرانی هستند. چراکه عمدتا ناسیونالیسم در آن‌ها همان تعریف اجتماعی آن‌ها است. یعنی بیان اجتماعی موقعیت خاص آن‌ها در این عصر جدید. به طور مشخص خاستگاه اجتماعی ناسیونالیسم، تمام نیروها و گروه‌های اجتماعی هستند که به لحاظ اجتماعی تعریفی در درون ساختار سنتی پیدا نمی‌کنند یا اگر پیدا می‌کنند باز گرایش آنها این است که از آن چارچوب به لحاظ اجتماعی بیرون بیایند. باز به بیان صریح‌تر خاستگاه اجتماعی ناسیونالیسم ایران در واقع تمام کسانی است که به تجدد و غرب تمایل دارند. به نظر من ناسیونالیسم در ایران فی نفسه موضوعیت ندارد. هرجا کسی ناسیونالیسم را مطرح کرده است گرایش به غرب را مطرح و ذیل ناسیونالیسم، هویت قبلی ایران را که دیانت در آن وجه مهمی داشته، نفی و زمینه رشد و گسترش غرب را مهیا کرده است. عمده کسانی که ادعای ناسیونالیسم دارند دعوای اصلی‌شان این است که ما سمت غرب برویم یا نرویم؟ تجدد را بگیریم یا نگیریم؟ دعوای اصلی این است که دیانت را باید جزء جوهری هویت ایران در نظر بگیریم یا نه؟ یک دعوای سلبی با هویت قبلی ما قبل از ورود تجدد دارند که دعوای با دیانت است. یک دعوای ایجابی دارند که دعوای غرب و تجدد است. بنابراین خاستگاه اجتماعی ناسیونالیسم این گروه‌های اجتماعی هستند که به این شکل بیرون از ساخت قبلی به وجود آمدند و تعریفی در آن ندارند و ساخت‌های جدید است که موید آنهاست. گروه‌های اجتماعی‌که هستی و موجودیت آنها با بروز غرب و زندگی غربی و تجدد پیوند خورده است.

از لحاظ نظری ناسیونالیسم در ایران به طور کامل و دربست متاثر از ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی در غرب است. ما قبل از اینکه غربی وجود داشته باشد و ایدئولوژی ناسیونالیستی را در قالب‌های مختلف بسط و گسترش دهد، یک ایدئولوژی یا جریان اجتماعی که یک فکر و اندیشه خاص تحت عنوان ناسیونالیسم و مستقل از آن‌ها مطرح کرده باشد نداریم. بنابراین به لحاظ نظری، منابع خاستگاه ناسیونالیسم ایرانی غرب است. البته عوامل متفاوتی در تغییرات ایدئولوژیک ناسیونالیسم در ایران ممکن است مداخله داشته باشند ولی عمده منشا این تغییرات غرب است. یعنی وقتی در غرب یک روایت جدید از ناسیونالیسم تعریف می‌شود در ایران هم یک روایت جدید مطرح می‌شود. از اواسط قرن نوزدهم که در غرب به شکل شسته و رفته مسئله ناسیونالیسم به استناد نظریه‌های علمی زیست شناسی و نژادی در قالب‌های نژادپرستانه مطرح می‌شود تا الان که ما با ناسیونالیسمی مواجه هستیم که ذیل

بحث‌های پست مدرن به یک معنا ناسیونالیسم نیست، ناسیونالیسم در ایران متاثر از غرب بوده است. در غرب گرایش‌های ناسیونالیسم دوره به دوره با فضای گفتمانی آنجا مطابقت داشته است. یک زمان گرایش‌های ناسیونالیستی به اتکای علم خودش را تایید می‌کرده و به نظریه‌های زیست شناسی اتکا داشته است، دوره‌ای به مسئله تاریخ اتکا داشته و در دوره‌ای به مسئله فرهنگ. یک زمان هم به زبان و اکنون هم چون غرب در فضای پست مدرن بحث می‌کند ناسیونالیسم ما نیز بحث نفی هویت ملی را مطرح و یک هویت به اصطلاح التقاطی، هیبریدی یا چندترکیبی را بیان می‌کند. در هر دوره‌ای در غرب برای تعریف ملیت به یک مسئله بیشتر توجه و یک روایت خاص از ناسیونالیسم ارائه شده است و چون ما از فضای گفتمان‌های موجود در غرب استفاده می‌کنیم در ایران هم شما به همان ترتیب روایت‌های ناسیونالیسم را می‌بینید. لذا به طور کلی چه از لحاظ نظری و چه از لحاظ عملی چیزی که به اسم ناسیونالیسم در ایران وجود داشته و کسانی داعیه‌اش را داشته‌اند، ناشی از طوفانی است که تحت عنوان تجدد راه افتاده و ما را متاثر کرده است. اما اینکه هرکدام از این روایتها به طور مشخص دارای چه منابع نظری خاص است و بر چه مقوله‌های هویتی دست می‌گذارد و چه طرح‌هایی برای ایران دارد، در این سطح از بحث مد نظر ما نیست لذا وارد جزئیات نمی‌شوم.

اما مهمتر از جنبه‌های اجتماعی و نظری شاید بعد سوم باشد. یعنی آن نوع نگاه که می‌گوید: « صرف نظر از اینکه غرب باشد یا نباشد ما به لحاظ ایرانی بودن و به لحاظ هویتی یک چیز متفاوتی بوده و هستیم. ما مفهوم هویت ملی را مدتها پیش از آنکه این بحث‌ها مطرح شود داشته‌ایم. یک عنصر، هسته و وضعیت وجودی وجود داشته است که حتی قبل از مادها ودر زمان هخامنشیان هم در این مملکت موجودیت ما را معنا می‌داده و این خصیصه و ویژگی هویتی بعدها هم باقی مانده و توانسته خود را حفظ کند». در مواجهه با این نگاه هم مسئله اصلی ما این می‌شود که بدانیم خاستگاه این جریان اجتماعی که حامل این مفهوم از ملیت بوده چیست؟ یعنی اگر قبول کنیم که به قول گوبینو یا آقای دکتر طباطبایی، ایران از مدتها پیش یک مفهوم معنا داری است و دارای یک هویت جمعی خاص است و این مفهوم است که ما را نگه داشته است، سوال اصلی آنجا مطرح می‌شود که چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ اجتماعی خاستگاه آن چیست؟ من تمایزهایی که میان ایران وجوامع دیگر وجود داشته و کسانی بر وجود آنها دست می‌گذارند را انکار نمی‌کنم. واقعا چنین تمایزاتی وجود دارد. مصری‌ها از وقتی با اسلام مواجه شدند، به طور کل عوض شدند وحتی زبانشان که قبطی بود هم تغییر کرد. عنصر اصلی هویتشان اسلام شد. عجیب آن است که نه تنها آنها بلکه کسانی که به واسطه ما مسلمان شدند مثل پاکستانی‌ها وهندی‌ها هم همینطور هستند. تمایز روشنفکران پاکستانی و هندی که مسلمان هستند با روشنفکران ما همین است. آنجا به شدت به قرآن اشراف دارند و به عنوان یک گفتمان دائما ازآن استفاده می‌کنند حتی وقتی ناسیونالیست هستند. نماز خوانند و عمدتا کسانی که به عنوان یک جریان اجتماعی، طرد کننده هویت دینی باشند در بین‌شان وجود ندارد. اما در ایران از ابتدا یک جریان اجتماعی طرد کننده هویت اسلامی وجود داشته که واقعا هم قوی است و توانسته تا الان خود را زنده نگه دارد. یعنی از دوران نهضت‌های شعوبیه اسلام را طرد می‌کردند که البته بعدها این ویژگی طرد کم رنگ شد و با شکل گیری دولت‌های ایرانی مثل سامانیان و طاهریان و با توجه به غلبه‌ای که اسلام در جهان پیدا کرده بود و فقدان منابع دیگر برای ایستادن در مقابل آن، دیانت را هم وارد بحث خود کردند ولی جنبه‌های ناسیونالیستی آن انکار ناپذیر است. این جریان همیشه هم وجود داشته است. ممکن بود جریان‌هایی وارد این مملکت شوند که به لحاظ اجتماعی _ سیاسی نظر به ناسیونالیسم نداشتند ولی بعد از مدتی ماهیت ناسیونالیستی پیدا می‌کردند. مثلا سلجوقیان و غزنویان ترک هستند ولی چطور می شود که کم کم به سیستم پادشاهان ایرانی یا حتی اسلامی ایرانی رجوع می‌کنند؟ یا صفویان به نوعی به احیای مجدد شکل حکومت‌داری ساسانیان دست می‌زنند و از سویی خود را از خلافت جدا می‌کنند و نمادهای ایرانی را ترویج می‌کنند. البته صفویه دلیل خیلی روشنی برای این کار داشته که متمایز کردن خود از جهان سنت بوده است ولی آن‌هایی که چنین هدفی نداشتند هم کارهایی از این قبیل انجام می‌دهند. انگار چیزی در ایران وجود داشته است، یک جریان اجتماعی که می‌توانسته خود را بازتولید کند و این کار را حتی در دوران اخیر هم انجام داده است. مثلا من تصورم این نبود که بعد از انقلاب اسلامی هم جریان ناسیونالیسم بتواند بروز داشته باشد ولی حقیقت این است که خود را بازتولید کرده و یکی از قوی‌ترین‌هاست. هرچند که به لحاظ سیاسی موضوعیت ندارد ولی به لحاظ اجتماعی بسیار

موضوعیت پیدا کرده است. یا مثلا شما هنوز می‌بینید که روشن‌فکران ما زبان فارسی را عربی زدایی می‌کنند. من معتقدم که بیش از تمام تلاشی که در زمان شاه صورت گرفته است، این روشنفکران بعد از انقلاب اسلامی لغات عربی را از زبان فارسی بیرون کرده اند و هنوز هم این کار را ادامه می‌دهند. به شکل‌های مختلف این جریان خود را بازتولید می‌کند. مثلا تثبیت نشانه‌های ایرانیت که هر روز هم بیشتر می‌شود و به نوعی همراهی نظام هم با خود دارند که آن هم به دلیل قوت اصل آن جریان است. مثلا آیین‌هایی همچون شب یلدا، نوروز و ... هر روز فخامت و وسعت و اهمیت بیشتری پیدا می‌کنند. بنابراین، بله ما در ایران یک ظرفیت متفاوتی داریم که به حسب این تفاوت، گویی یک چیزی وجود داشته که خود را حفظ کرده، سازمان داده و تداوم بخشیده است. اما من معتقد نیستم که این یعنی همان ملیت.

در اینجا از آقای دکتر طباطبایی جدا می‌شوید.

دکتر کچویان: بله من معتقدم چنین چیزی وجود دارد ولی لزوما به معنای ملیت در آن مفهوم نیست. من معتقدم این یک جریان حاشیه‌ای است که از زمان فروپاشی ایران به وجود آمده و توانسته خود را تداوم ببخشد و در وجوه مختلف سیاسی و اجتماعی نفوذ پیدا کند. ایران بعد از نهضت‌های شعوبیه از کجا دوباره به عنوان ایران بازسازی شد؟ هم زبان و هم جریان سیاسی از شرق ایران بازسازی شد. به لحاظ اجتماعی چه کسانی این جریان را هدایت می‌کردند؟ به نظر من تمام گروه‌های ذی نفع و ذی نقش در نظام‌های پادشاهی قبلی که عمدتا ساسانیان هستند این جریان را هدایت کردند. در واقع وقتی اسلام وارد ایران می‌شود جریان فرار کسانی که نمی‌خواهند آن را بپذیرند به سمت شرق ایران است و در شرق ایران دولت‌های محلی شکل می‌گیرد که حمایت کننده از زبان ایرانی هم هستند و اینها باقی مانده ساسانیان هستند. یک گروه اجتماعی که در حکومت ساسانی شرایط خاصی داشته و به آن تعلق خاطر داشته و خود را در حکومت ساسانی معنا دار می‌دیده است. در واقع کلیه نیروهای حکومتی ساسانی که با ورود اسلام از شان و اعتبار خود می‌افتند و به سمت شرق ایران فرار می‌کنند، بعدا منشا پیدایش نهضت‌های ملی می‌شوند. همان گروه‌های اجتماعی که فردوسی هم گاهی معادل کل ایران در نظر می‌گیرد. دهقان‌ها. دهقان‌ها در بیان فردوسی به این مفهوم که ما می‌فهمیم نیست. دهقان یک مرتبه اجتماعی است که صاحبان و مالکان روستاها را در جامعه آن زمان تشکیل می‌دادند. فردوسی در شعری می‌گوید:

از ایران و از ترک و از تازیان

نژادی پدید آید اندر میان

نه دهقان نه ترک و نه تازی بود

سخن‌ها به کردار بازی بود

در جمله اول می‌گوید ایرانی و ترک و عرب اما در جمله دوم می‌گوید ترک و عرب و دهقان. یعنی دهقان را معادل ایرانی قرار می‌دهد. همین جریان اجتماعی است که با بازتولید خود در طول تاریخ سعی کرده به عنوان مفهوم ملیت یعنی دربردارنده مفهوم کلیت ملیت ایرانی قرار بگیرد. این جریان چون موقعیت قوی به لحاظ اجتماعی، ثروت، دانش، تربیت و فرهیختگی داشتند می‌توانستند وضعیت خود را تداوم ببخشند. بعدها اصلا دوباره وارد حکومت شدند. درواقع خاندان برامکه یا نوبختی و ... همان باقی مانده‌های حکومت ساسانیان هستند. یعنی آدم‌هایی که در آن سیستم وجود داشتند بعدها وارد سیستم سیاسی موجود شدند و مدل حکومت را مطابق سیستم ساسانی احیا کردند. به یک معنا حکومت‌ها مجبور بودند برای حکومت داری، به اینها اتکا کنند، چون مهارت هایی دارند و به لحاظ موقعیت اجتماعی و فرهنگی قوی هستند. حتی در زمان صفویه که فکر می‌کنیم حکومت شیعی وجود دارد هم

این مسئله مصداق پیدا می‌کند و اینها حضور دارند. یعنی همان جریاناتی که بقایای حکومت ساسانی هستند، می‌توانند در قالب همین حضور و قوت اجتماعی و فرهنگی خود را تثبیت و بازتولید کنند.

بنابراین از حیث آن معنای سوم قضیه دارای چنین خاستگاهی است. دلایل متعددی هم برای شکل گیری چنین جریان اجتماعی وجود دارد اما دلیل عمده این است که تمام کشورهایی که در مواجهه با اسلام قرار گرفتند هویت فرادستی نسبت به عرب نداشتند. ایران فقط امپرطوری و موقعیت فرادست داشت. مثل این است که بخواهیم الان آمریکا را عوض کنیم. حتی اگر آمریکا عوض شود به دلیل اینکه چنین پیشینه ای داشته و ابرقدرت جهان بوده است گروه‌های اجتماعی موجود درجامعه آن، خصوصا گروه‌هایی که در حکومت دست دارند به راحتی نسبت به تغییر تمکین نمی‌کنند. اینجا هم درست یا غلط همین اتفاق افتاده است. تعابیری که فردوسی به کار برده و عرب‌ها را ملخ خور نامیده و می‌گوید کار آنها به جایی رسیده که تاج و تخت خسروانی طلب می‌کنند بیانگر همین حس است. این حس که در این مجموعه حضور داشته منشا این شده است که بتواند به لحاظ اجتماعی موجودیت خود را حفظ کند و به لحاظ قوت مالی و فرهنگی که داشته، در عرصه سیاسی هم نفوذ کند و خود را دوباره ظاهر کند. لذا به نظر من این مفهوم و درک از ایرانیت و ملیت دارای چنین خاستگاهی است و معتقد نیستم که به معنای ملیتی باشد که کل ایران را در بر بگیرد. چالشی دائمی از آغاز تاکنون میان این گروه‌های اجتماعی که غالبا هم در عرصه سیاسی و حکومت‌ها حاضر بوده‌اند با اهل تدین وجود داشته است و حالا هم وجود دارد. لذا این گروه‌های اجتماعی خاص، هویت فراگیر و ملی ما را تشکیل نمی‌دهند.

من احساس می‌کنم در مورد خاستگاه ناسیونالیسم توضیح دادید و همین‌طور تا حدودی انتقاداتی که به صحبت‌های آقای دکتر طباطبایی داشتید را بیان نمودید. ولی آقای دکتر طباطبایی به دست بردن در مفهوم ایران توسط حکومت‌ها من جمله بعد از انقلاب اشاره کردند، در این رابطه نظر شما چیست؟

دکتر کچویان: اصولا مقوله‌های اجتماعی در تاریخ در یک فضای بسته و مطلق حرکت نمی‌کنند و مبری از جریان‌های اجتماعی نیستند. چنین چیزی اصلا معنی ندارد. کجای تاریخ مفهومی وجود دارد که دست نخورده حرکت کرده است؟ همیشه راجع به این مقولات بازی‌های اجتماعی صورت می‌گیرد. یعنی چه که ما دست زدیم؟ به این معنا هر حکومتی که به عرصه می‌آید دست زده است و دست می‌زند! چراکه این مقولات در نسبت متقابل با یکدیگر هستند. من متوجه نمی‌شوم که مراد ایشان دقیقا چیست؟

اگر اجازه بدهید من سوال دوم را هم مطرح بکنم و آقای دکتر ضمن اینکه جواب سوال را می‌دهند به پرسش شما هم پاسخ دهند.

دکتر طباطبایی: البته من هنوز به سوال اول شما جواب ندادم

ما می‌خواهیم در حقیقت مقداری در رابطه با حال بحث کنیم و مقداری ناسیونالیسم در وضعیت کنونی ایران را ارزیابی کنیم. فعلا می‌توان به جریان‌های ناسیونالیستی دنیا دو شکل کلی را نسبت داد. یک شکل ناسیونالیست‌های پسا استعماری‌اند. آن‌هایی که پس از استعمار، مللی هستند که مستقل شدند و سامان استقلال خودشان را مبتنی بر تقابل با سلطه بنا کردند. این ناسیونالیست‌ها معمولا گذشته گرا

هستن و خود را ارجاع می‌دهند به قبل از استعمار و سعی می‌کنند سامان‌های هویتی خودشان را از گذشته به امروز بیاورند. ثقل این مفاهیم ناسیونالیستی پسا استعماری در گذشته است. اما شکل دیگر ناسیونالیسم اروپایی است؛ مثلا شکل انقلاب فرانسه. این‌ها مسئله‌شان استعمار نیست و مسئله‌شان گذار از گذشته به آینده است. اینجور شکل گیری ناسیونالیستی کمتر در تاریخ گذشته خودش تمرکز می‌کند و تصویر را در آینده سامان می‌دهد و مسئله‌اش حال است و می‌خواهد گذاری را در حال ایجاد کند. ارزیابی شما از ناسیونالیسم ایرانی به هر شکلیش چیست؟ آیا می‌شود در چارچوب ثقل گذشته به آن نگریست یا در ثقل حال؟ در حقیقتی که ما سعی می‌کنیم هویت‌مان را در آن سامان بدهیم گذشته گرا است و شما چطور ارزیابی‌اش می‌کنید؟

دکتر طباطبایی: من به سوال اول‌تان پاسخ ندادم چون من خودم را جزء ناسیونالیست‌ها نمی‌دانم. یکی از دلایلی که از مصاحبه امتناع می‌کردم همین است. شما باید یکی از نمایندگان گذشته یا آینده ایدئولوژیک، ضد غرب یا طرفدار غرب را اینجا بیاورید و این‌ها با هم بحث کنند. من در آن پارادایم‌ها اصلاً وارد نمی‌شوم. در ارتباط با بخشی از ایرادهایی که آقای دکتر کچویان مطرح کردند باید بگویم که بیمی ندارم از اینکه بگویم چیزی از غرب آمده است. مثلا مجلس شورا از غرب آمده است و چیز خوبی است که غربی‌ها آن را پیدا کرده اند و ما نکرده ایم. ولی آن را قبول داریم. بنابراین مسئله من این نیست که از کجا آمده باشد. من اصلا ایرادی نمی‌بینم که چیزی از غرب آمده باشد یا از هر کجای دیگری آمده باشد. ما یک مسائلی داریم که به مثابه مسائل جامعه شناسی درباره آنان بحث می‌کنیم.

دکتر کچویان: من نخواستم بگویم بد است یا خوب!

دکتر طباطبایی: بله متوجه شدم. ولی فردی مثل من که بیرون از ماجرا است، همیشه هر مرتبه که حرف می‌زند، این موضوع درباره او مطرح است که غرب زده ای یا امثال ذلک. بنابراین وقتی شما اینچنین می‌گویید من باید عکس العمل نشان دهم. من تاکید می‌کنم که اصلاً مهم نیست از کجا آمده است؛ مگر خود انقلاب غربی نیست؟ این انقلاب را که پنجاه سال پیش به این معنا نمی‌فهمیدند. حتی آقای مطهری نیز انقلاب اسلامی را بدین معنا نمی‌فهمید، چون که اساساً غرب هم انقلاب را نمی‌فهمید. من وارد این بحث نشدم که یک ملی‌گرا یا جزئی از ملی‌گراها باشم. بخشی از این‌ها را از دور می‌نگرم و عمده این‌ها را جدی نمی‌گیرم. چرا که نظام گفتاری منسجمی درون آن نمی‌یابم تا بشود در مورد آن بحث کرد؛ منابعی را شناخته باشند، علم داشته باشند و ... . هرکسی یک چیزی می‌گوید. عمدتاً هم ایدئولوژیک-سیاسی هستند. یعنی به نحوی در مناسبات قدرت دخیل اند. من چون اصلاً در مناسبات قدرت و ایدئولوژیک ورودی ندارم، بنابراین وارد این بحث نمی‌شوم. مسئله من، اگر ادعا نباشد، مسئله عالمانه و علمی است. یعنی مسئله من بر میگردد به بخش آخر سخنانم که: ایران چیست؟

گفته شده این مقولات جدید هستند؛ طبیعی است که ملی‌گرایی جدید است. چه بسا این واقعیت تاریخی آغاز شده باشد و بعد از آن اسم «ملی گرایی» روی آن گذاشته باشند و مفهوم «ملت» را برای آن صورتبندی کرده‌اند. علم عبارت است از نشان دادن چیزی توسط مفاهیم؛ هرچند ممکن است واقعیت آن در جایی، زودتر از مفاهیم آمده باشد و مفهوم در اصل دیرتر جا افتاده باشد. باید ما یک دوره تاریخ ایران را دقیق بدانیم. این کار علم است که بگوید: این مجموعه را کنار هم می‌گذارم و اسمش را «ایران» می نهم و نشان می‌دهم که این مفهوم کارکرد دارد.

آقای کچویان همچنین ایراد گرفتند و گفتند مگر رضا شاه نکرد؟ من هم همین را گفتم. گفتم او در نظام طبیعی ما دست برد و نتیجه‌اش را هم دیدیم. دیگران به نوع دیگری دست زدند و بالتبع یک نتیجه دیگری خواهد داشت که ایشان گفتند «ملی گرایی» دارد خودش را تجدید میکند و بسیار قوی هم این کار را می‌کند. در اینجا مشکلی وجود دارد که باید آن را توضیح داد. بحث من این است که پیش از ورود به انواع «ملی گرایی» و جریان‌های ملی گرایی در ایران، از این بحث خارج شویم، چرا که من خودم را جزء آنها نمی‌دانم. دلیل آن این است که فکر می‌کنم، توضیح پیچیده تری وجود دارد که مسأله اساسی بر سر آن است. مسئله این نیست که آیا این ملی گرایی را می‌شود به ایران اطلاق کرد یا نه؟ این یک بحث ایدئولوژیک نیست و فعالیتی علمی است. رضا شاه یا اطرافیان رضا شاه این را ایدئولوژیک گفته‌اند؛ «ملی گرایی ایرانی» بسیار قدیمی است. اما، عالمانه هم می‌شود به این مسأله نگاه کرد. اینکه واقعیت ایران در حقیقت چه بوده است که «ملی گرایی» توانسته در آن تنومند بماند، یک مسأله علمی است. حکومت‌های ایران هرگز حکومت‌های مذهبی نبوده اند. ما در تاریخ ایران تنها «حکومت‌های ایرانی» را می‌بینیم که حکومت را برعهده داشتند و کشور را اداره کردند. اینان سرچشمه‌هایی هستند که وجود دارند و این ملت، به واسطه آنان، از دیگران متمایز می‌شود.از نظر من چیزی که برای ما مهم است در درجه اول این نیست که چند نوع ناسیونالیسم داریم و در کدام جبهه جای می‌گیریم؟ مسئله اصلی این است که بدانیم پشت ما چیست و بتوانیم آن را به نحو علمی توضیح دهیم. این موضوع نیازمند فهم اساسی ما از تاریخ ایران و بازسازی این مجموعه در درون یک سیستم است. ما در سر یک بزنگاهی قرار گرفته‌ایم که باید یک‌بار دیگر خودمان را توضیح بدهیم. همان طور که در زمان مشروطه به نوعی ایران، در حال سقوط، خودش را توضیح داده است. من فکر می‌کنم انقلاب اسلامی هم یکی از جلوه‌های توضیح دادن بوده است.

شما از ناسیونالیست‌ها و پساناسیونالیستها می توانید اینجا بیاورید، اما چیزی را برای شما روشن نمی‌کنند. ایران مشکل بزرگی است، ایران فهم اش پیچیده است. یک جامعه شناس فرانسوی هست که روی مصر کار کرده است و بخش مهمی از زندگی‌اش را هم آنجا گذرانده است. در جلسه ای بودیم و صحبتی درگرفت. بیرون از جلسه به او گفتم: تو که اینقدر به مصر سفر می‌کنی نظرت نسبت به فرعون چیست؟ گفت: دقیقاً زمانی که در ارتباط با فرعون سوال می‌کنید، بدترین چیزی که راجع به مصر می‌شود گفت را بیان کرده اید: اینکه تو ادامه فرعونی. بعد افزود که: فرق تو این است که می‌شود به تو گفت، تو ادامه کوروشی. این یک واقعیت است.

می‌گوید ایران کلی است که از اجزای بسیار فراهم آمده است. اما این یک هماهنگی ایجاد می کند و مجموعه ای را سامان میدهد که با هماهنگی عمل می‌کند. این از ویژگی‌های ایران است که متکبر باشد و متکبر بوده است. اما همچنین همین ویژگی‌های ایران بوده که توانسته وحدت این تکثر را سامان بخشد. نظریه آینده ما، نظریه «ملی گرایی» نیست که از غرب گرفته باشیم و حالا مثال بزنیم که من مانند فلان آدم ملی گرا هستم. مسئله من این است که واقعیت من چیز دیگری است. واقعیت ملی گرایی من، اگر بشود این کلمه را بکار برد، نه به مانند هند بعد از استقلال است و نه به مانند فرانسه بعد از انقلاب فرانسه، من ایرانی اینجایی که به این سنگ خارا تکیه داده ام هیچ چاره ای جز این ندارم که یا سرم را به آن سنگ خارا بزنم و خود را ازبین ببرم، یا اینکه آن را توضیح بدهم. ممکن است بعدا دیگران درباره این نگاه کتاب بنویسند و بگویند: ایران یک ملی گرایی هم دارد که به این شکل است. ممکن است بعداً کسی به من بگوید که: «تو ملی گرا هستی»، اما من خودم این اصطلاح را بکار نمی‌برم. اگر از من بپرسند که متعلق به کدام گروه هستی؟ نزدیک به جریان چپ یا راست لیبرالی یا سوسیال دموکرات هستی؟ من در جواب خواهم گفت که متعلق به هیچ کدام از اینها نیستم. مسئله من این است و مسئله شما هم باید این باشد که بتوانید این «سنت» را توضیح بدهید و بتوانید به همچین فکری دامن بزنید.

شما می‌فرمایید که قرائت‌های غیر ایدئولوژیک هم وجود دارد و می‌گویید که من در واقعیت نشسته‌ام و عالمانه واقعیت را توضیح

می‌دهم. ولی به هر حال آثار ایدئولوژیک بر ما احاطه می‌یابد. این درست است؟

دکتر طباطبایی: بله همه آنها و همه قرائت‌ها همه ایدئولوژیک‌اند.

آقای دکتر طباطبایی سعی کردند بگویند که در چهارچوب هیچ کدام از این ناسیونالیسم‌ها نمی‌گنجم، چون اینها ایدئولوژیک اند و من قرائت عالمانه و غیر ایدئولوژیک از مسئله ایران دارم و بعد قرائت عالمانه و غیر ایدئولوژیک را از نظر خودشان فرمودند. جناب عالی چه سویه یا انتقادی نسبت به بحث دارید؟

دکتر کچویان: ایدئولوژیک بودن معانی مختلفی دارد. معنایی که آقای دکتر طباطبایی به آن اشاره کردند این است که هر نوع فکری که در ربط با قدرت مطرح شود و بازی قدرت را از طریق اندیشه پیش برد، این فکر یک فکر ایدئولوژیک است. واقعا تعیین اینکه آیا اندیشه‌های آقای دکتر و بسط و گسترش آن معلول توجه ایشان به قدرت یا برای بازی کردن در نزاع قدرت است سخت است. بخشی از این قضاوت شاید اصلا امکان نداشته باشد و به مسائل و ساختار درونی ایشان مربوط می‌شود ولی من فکر نمی‌کنم ایشان تردید داشته باشند که سخن و حرف ایشان همان سخنی است که یکی از مهمترین بازیگران عرصه نزاع گفتمانی در منازعه‌های موجود است و دقیقا به همین دلیل است که مثلا فلان مجله یا مجموعه آقای دکتر طباطبایی را آنقدر تقویت می‌کنند و دائما حرف‌های ایشان را طرح می‌کنند چون این حرف‌ها و روایت ایشان از این مسئله به گونه ای است که ایشان چه بخواهند چه نخواهند به کار این بازی و منازعه گفتمانی آنها می‌آید و ایشان چنین نقشی را بازی می‌کنند.

البته من فهم دیگری از مفهوم ایدئولوژیک دارم که به آن معنا قطعا هرکسی دارای یک ایدئولوژی است و آن را دنبال می‌کند.

دکتر طباطبایی: بنده گفتم سوق دادن فکر در جهت قدرت، ایدئولوژیک است. اما اینکه حرف‌های من، هم در مناسبات قدرت و هم در یک روزنامه می‌تواند نقش داشته باشد تردیدی نیست. چون هر حرفی که در جامعه می‌زنید می‌تواند تعبیر ایدئولوژیک از آن بشود. برای مثال اگر کسی بگوید که گرانی است یا گرانی نیست، این ربطی به قدرت ندارد. اما اگر کسی آمار و ارقام را دستکاری کند تا نشان بدهد که گرانی وجود دارد و سپس بیان کند که گرانی به خاطر این دلیل است که اتفاق افتاده است، این یک بیان ایدئولوژیک است. بحث من به این معنا که چیزی را دستکاری کرده باشم، ایدئولوژیک نیست.

من در ابتدا مقدمه‌ای برای یک کتاب نوشتم و در آنجا از نائینی صحبت کردم. بعد از آن هم بحث را ادامه دادم تا جریان مشروطه و بعد هم قریب به هفتاد الی هشتاد صفحه هم درباب آخوند خراسانی نوشتم. زمانی که بخش اول را تقریر می‌کردم داخل ایران نبودم و تنها خواننده من همسرم بود. بعد از اینکه بخش اول نوشته را مطالعه کرد گفت بخاطر نوشتن این چیزها برایت خیلی حرف در می‌آورند و میگویند فلانی میخواهد به کشور برگردد و بعدا البته خیلی‌ها هم عیناً همین‌ها را گفتند. من در همان صحبت خانوادگی گفتم که: مهم نیست که بقیه چه فکر و تحلیلی میخواهند بکنند که من چرا برای مثال گفته ام آخوند خراسانی مهم بوده است و چرا گفته ام که شیخ فضل الله مهم نیست. چون من به این اصل و نظر رسیده ام آن را بیان می کنم و مهم نیست که دیگران چه تحلیلی می‌کنند. درنهایت عده ای گفتند که فلانی درباره آخوند خراسانی چنین گفته چون میخواهد به او پستی بدهند، و نتیجه گیری کردند که او ایدئولوژیک است. اگر بخاطر مسائل قدرت، فقط بخشی از اندیشه های آخوند خراسانی (یا هر شخص دیگری) را کمی از جهت اصلی خود به سمت یک فکر خاصی متمایل کرده باشم، این مسئله صحیح بود

ولی من صرفاً به این نتیجه رسیده ام و آن را بیان کرده ام. البته طبیعی است که کسانی مثل جلال آل احمد فکر کنند که حرف من در دعوای قدرت، به هر ترتیب وارد خواهد شد ولی من اصلاً بدین منظور چیزی نگفته ام.

دکتر کچویان: آقای دکتر حتما با کمی تامل این را از من قبول خواهند کرد که این نوع فهمی که ایشان از ایدئولوژیک بودن مطرح می‌کنند خیلی ساده انگارانه است. هیچ کس حتی کسی که واقعا به همین معنا اندیشه را در راستای منازعات قدرت به خدمت گرفته است به چنین مسئله ای اعتراف نمی کند و نمی‌گوید که مثلا من ایدئولوژیک هستم. هرکسی سعی می‌کند خود را از این مسئله مبرا کند. اما از این که بگذریم چیزی که در تعیین کیفیت بحث اهمیت دارد و میتواند موثر باشد این است که یک مرحله دیگری از ایدئولوژیک بودن وجود دارد – همان معنایی که قبلا به آن اشاره کردم- که به آن معنا بحث شما ایدئولوژیک است. البته این مسئله خیلی مهم نیست که حرف شما ایدئولوژیک باشد یا نباشد اما از آنجا که بحث آن پیش آمد عرض می‌کنم که شما وقتی در مقام گسترش و بسط فکر خود قرار می‌گیرید، نه آگاهانه و نه لزوما با تامل و با بصیرت کامل بلکه به طور ضمنی و ناخود آگاه به عنوان وجهی از شاکله وجودی و به عنوان ساختار فکری شما، بعضی چیزها مداخله می‌کنند که اگر آنها نباشند اساسا طرح اندیشه هرکسی از جمله شما و من امکان ندارد. به عبارت بهتر اساسا آدمها بدون داشتن ارزش‌های مشخص، امکان طرح سوال و صورت بندی نظریه ای را ندارند. این حرف از مانهایم به بعد مطرح شده است و به نظرم حرف بسیار درستی است. طبق این حرف انسان بدون داشتن این مجموعه ارزشها که انگیزه او را در جهت تعیین سوال یا در جهت جواب و فکر کردن به آن ایجاد می‌کند، نمی‌تواند فکرکند. انسانها چرا از بین هزاران مسئله یک مسئله را انتخاب می‌کنند؟ چرا دیگران مثل شما درباره ایران بحث نمی‌کنند؟ چون شما ساختار وجودیتان به یک ارزشهایی مرتبط است که آنها شما را در این جهت سوق می‌دهند. به این معنا نه تنها نمی‌شود بلکه اجتناب ناپذیر است که شما چنین جهت گیری‌ها و انگیزه‌های وجودی و شاکله ای را نداشته باشید. چون به قول مانهایم کور می‌شوید. می‌خواهید به کجا نگاه کنید؟ آدم بدون ارزش کجا را نگاه کند و چرا نگاه کند؟ اگر جایی را نگاه می‌کند به خاطر همین ارزش‌ها و عوامل مداخله گر وجودی است.

البته به نظرم این بحث در موضوع بحث فعلی ما وجهی ندارند و نمیدانم که چرا مجری بحث این را مطرح کرد؟

بنده می‌خواستم به سوال خودم برگردم که قرائت‌هایی از سخن ایشان هم می‌تواند وجود داشته باشد و این هم درواقع یک سنخی از ناسیونالیسم میشود. در واقع می‌خواهم در این میان ناسیونالیسم را سنخ‌شناسی کنم و آقای دکتر طباطبایی از زیر جواب دادن در می‌روند که وارد این بحث سنخ شناسی بشوند. من می‌خواهم پاسخ همین را از شما هم بخواهم که در حقیقت سنخ شناسی شما از وضعیت موجود ناسیونالیسم و هویت ملی و ملی گرایی در ایران چیست؟

دکتر کچویان: آقای دکتر طباطبایی بین ایران و سایر کشورها تمایزی می‌بینند که چرا کشورهای دیگر آنطور هستند و ایران این شکلی شده است؟ اشاره می‌کنند به گوبینو که گفته است ایران مثل سنگ خاراست و مشخصه هایی برای آن برشمرده است و ایشان هم می‌خواهند ببینند که واقعا چنین چیزی هست یا نه و به این معنا آیا مفهومی از گذشته به نام ایران وجود داشته که دارای نوعی وحدت بوده باشد؟ چه پاسخ هایی به محیط پیرامون خود داده است و چه جهت گیری‌هایی در کل تاریخ شکل داده و هدایت کرده است و ... . حالا ایشان میگوید نگاه من به این مقوله عالمانه است و ایدئولوژیک نیست. اما نگاه عالمانه ایشان به موضوعات این را نفی نمی‌کند که نظرات ایشان می‌تواند مبنای یک فکر

ایدئولوژیک قرار بگیرد. یعنی کسانی که در ایران ناسیونالیسم را رد می‌کنند و با آن مخالف هستند قطعا از صحبت‌های ایشان استقبال می‌کنند و از آن بهره می‌برند. اما این به ایشان ربطی پیدا نمیکند چراکه ایشان در مقام طرح مباحث خود نگاهی به مسائل مطرح در بازی قدرت ندارند. به نظرم این بحث روشنی است و جای صحبت بیشتری در این زمینه نیست.

اما بحث آنجاست که وقتی ایشان ملیت را از نگاه خود تعریف می‌کنند معتقدند که نباید به آن دست زد و این آن نکته ای است بحث ایشان را به یک معنا ایدئولوژیک می‌کند. ناسیونالیسم چیست؟ ناسیونالیسم فکری است که می‌گوید ملیت مبنای تقسیم بندی خوب و بد این جامعه است. ملیت است که می‌گوید این سیاست را دنبال کن و آن سیاست را دنبال نکن، با چه کسی بجنگ و با چه کسی نجنگ. این فکر معین این اندیشه است که نشان می‌دهد چیزی به اسم ملت وجود دارد و در ربط با آن باید مجموعه ای از کارها را انجام داد و برخی کارها را نکرد. اما بحث اینجاست که ممکن است افرادی با این نظر همراه شوند و بگویند ملیت اینگونه که شما می‌گویید هست و ایران به این معنایی که شما می‌گویید وجود دارد ولی الزاما از وجود این معنا برنمی آید که ایرانیت یا ملیت منبع ارزش است و نباید به آن دست زد. من می‌توانم به عنوان یک واقعیت بیرونی با این مفهوم برخورد کنم و به اعتبار چارچوب فکری دیگری که دارم بگویم باید این مفهوم خرد شود. بگویم این مفهوم بسیار مانع ایجاد کرده است و آن تزاحمی که بین اسلام، دیانت و این ایرانیت که از اول تاریخ اسلامی وجود داشته است را ایجاد کرده و مانع شده که ما درست و حسابی و کامل هویت دینی پیدا کنیم ولذا نه تنها این مفهوم را ارزشمند ندانم بلکه بخواهم آنرا از بین ببرم. به عبارت بهتر، در پیدا کردن این مفهوم از ملیت و ایرانیت این نخوابیده است که لزوما آن را بپرستیم. ایشان این مفهوم را به عنوان یک واقعیت علمی مطرح می‌کنند و ممکن است کسانی هم از این صحبت در نزاع‌های سیاسی موجود استفاده کنند و به عنوان یک فهم علمی به آن استناد کنند و بگویند دیدید ما گفتیم این ملیت مهم است و وجود هم داشته است و لذا باید فلان سیاست‌ها را لحاظ کنیم. اما از کار ایشان به عنوان یک کار علمی برنمی آید که بگویند حتما شما باید این مفهوم را نگه دارید. آنجایی که ایشان می‌فرمایند شما دست زدید و خراب کردید، کم کم به سمت ایدئولوژیک شدن می‌روند.

به نظر شما «ایران» این تقدس را دارد و باید حفظش کرد و دستکاریش نکرد؟

دکتر طباطبایی: این بخش نخست است و بعد از آن است که به «اندیشه سیاسی» می‌رسیم؛ یعنی واحد سیاسی، چیزی که سیاست به عنوان اصل و واحد قبول می‌کند «ملیت» است یا چیز دیگری است. از آنجا به بعد است که بحث دوم پیش می‌آید. تا بدینجا را باید بپذیریم که این واقعیت صلب وجود دارد و بعد از آن است که میرسیم به اینکه شما یک اندیشه سیاسی دارید و از آن اندیشه سیاسی دفاع می‌کنید و من یک دیدگاه دیگری درباره سیاست دارم. منطق سیاست از کدام مناسبات گرفته می‌شود؟ آیا از مناسبات ملی، یعنی مناسبات معطوف بر ملت است یا چیز دیگری است؟ این یک بحث طولانی دیگری است.

بنابراین شما به مفهوم ایران به عنوان یک واقعیت پذیرفته شده اعتقاد دارید. مثل اینکه هر دوطرف بحث در این موضوع اختلاف جدی ندارید.

دکتر کچویان: خیر. به این معنا که چیزی وجود دارد که کلیت اصلی ما را می‌سازد من معتقد نیستم. معتقدم که این مفهوم وجود دارد ولی حاملان آن بخشی از جامعه هستند. گروه اجتماعی خاصی هستند که مدام خود را حفظ و بازتولید می‌کنند و به لحاظ ایدئولوژیک هم بازتولید می‌کند اما کلیت ندارد و به عنوان یکی از طرف‌های نزاع در جامعه ایران مطرح است.

در حقیقت در اینکه واقعیت وجود دارد هردو نفرتان اشتراک دارید ولی در اینکه کلیت وجود دارد یا نه، تفاوت وجود دارد. نظر شما هم همین است؟

دکتر طباطبایی: بستگی دارد در اینجا از چه موضعی بحث می‌کنیم. اگر به لحاظ جامعه شناسی تاریخی بگوییم...

نه به لحاظ هویتی و نظری. یعنی ایشان به لحاظ جامعه شناسی میگویند یک جریان است. ضمناً از لحاظ هویتی و نظری هم می‌گویند یک جریان است. شاید هویت ما را از هم نمی‌تواند جدا کند. منظور ایشان این است که هویت ما بیشتر انترناسیونالیستی است و مثلا انترناسیونالیستی اسلامی است و ما باید اینگونه هویت خود را ببینیم. پس ما از لحاظ نظری اینجا از یک کلیت دفاع نمی‌کنیم که در حوزه هویت ما فقط ناسیونالیت هستیم یا ایران گرا هستیم.

دکتر طباطبایی: اگر قرار باشد که از چیزی دفاع کنم و به بحث سیاسی روز داخل شوم خواهم گفت که من از آن دفاع می‌کنم و می‌گویم که سیاست، جز بر مبنای منطق و منافع ملی نمیتواند سامان پیدا کند و گرنه سیاست بی‌سیاست است!

در حقیقت شما چشم انداز هویتی ما را یک چشم انداز ملی می‌بینید.

دکتر طباطبایی: به نظر می‌آید که ما بیش از پیش به این سمت می‌رویم

دکتر کچویان: البته آقای دکتر نکته ای را تحت یک پوشش بیان می‌کنند که به نظرم باید این پوشش را کنار زد. چیزی که ایشان برآن تاکید دارند مسئله مصالح جمعی است. در سیاست از ارسطو تا الان حکومت‌ها را بر این اساس یعنی مصالح جمعی می‌بینند. اما نکته ای که وجود دارد این است که آقای دکتر از این مصالح جمعی تعریف ملی‌گرایانه دارند. یعنی مصالح جمعی چیست؟ مصالحی که ملیت آن را اقتضا می‌کند و اساس آن بر ملیت است. ما می‌توانیم بگوییم که بله، برای تعیین مصالح اجتماعی – سیاسی یک کشور باید بر چیزی که وحدت آن مجموعه را تعیین می‌کند تکیه کرد و آن را مبنا قرار داد ولی آیا لزوما وحدت این مجموعه ما را هویت ملی تعیین می‌کند یا نه چیز دیگری؟ باز اگر هویت ملی ما آن را تعیین می‌کند، هویت ملی یعنی اینکه طرف بگوید من یک ایرانی خالص هستم یا نه هویت ملی شخص می‌تواند یک هویت ملی – دینی باشد.؟

دکتر طباطبایی: از نظر من اگر درست مسأله فهمیده بشود، اعم از اینکه خودش را دینی تعریف کند یا غیر دینی، در نهایت به مسئله ملی و منطق منافع ملی بازمی‌گردد. دیگر در آنجا نه جایی دارد و نه وارد می‌شود. شما اگر دین را در جایی ببرید که جای درست آن نباشد، اولین ضربه را به منافع ملی ما وارد می‌کنید. منافع ملی در میان درگیری جهانی دچار آسیب‌های اساسی می‌شود، جلو میرود، عقب

می‌آید، پیروز می‌شود و شکست می‌خورد. اگر شما دین را به این میانه ببرید، یک بار که منافع ملی شکست بخورد، دین یک شکست اساسی و مهمی خواهد خورد. بازسازی منطق ملی در یک کشور آسان‌تر و ممکن‌تر است ولی، بازسازی نظام‌های ارزش دینی امکان پذیر نیست. اینجا من فکر می‌کنم که ما نتوانیم حرف‌های همدیگر را متوجه بشویم. با توجه به اینکه از دین، به این صورت ایدئولوژیکی در کشور دفاع شده است، نتیجه آن هم این خواهد بود که بعضی‌ها به صورت‌های مختلف اینگونه مطالب را بیان کنند. مثل اینکه گفتند بزرگ‌ترین شهید انقلاب دین است. مسأله اصلی در اینجا، نفهمیدن منطق مناسبات پیچیده دین در یک کشور است؛ اینکه دین چیست؟ این حرفی است که من میزنم. حالا شما صریح‌تر بگویید که من «ملی گرا» هستم و چیزی که من از آن دفاع میکنم «ملی گرایی» است. ورای ملیت چیست؟ من در اینجا نشسته‌ام تا توضیح بدهم که منظورم چیست؟

در واقع این کار را یک آدم متدین باید در مقابل من انجام بدهد. او باید با من وارد بحث بشود و بگویید من تمام عمرم را نشسته‌ام و با دولت و دستگاه هم هیچ کاری نداشته‌ام و این دینی که ما داریم از آن صحبت می‌کنیم، این دینی که پیش می‌رود و درحال جهانی شدن است یا در حال شکست خوردن است، این چیست و تعریف دین واقعا چیست؟ از دین چه انتظاری داریم؟ چیزهایی که من از دور و نزدیک درباره علوم اجتماعی اسلامی و غیره خوانده ام و در درس‌هایی که من سال‌هاست می‌دهم و به مناسبت‌های مختلف بحث‌های مختلفی من جمله اوضاع و احوال علمی کشور هم در آن مطرح می‌شود، به این بحث‌ها هم وارد می‌شوم. یک بار بعد از پیش آمدن صحبت درباره توماس قدیس گفتم: من که اصولاً وارد سیاست نمی‌شوم اما می‌خواهم یک چیزی را در ارتباط با مطالب بدون فایده بسیاری که در اینترنت درباره علوم اسلامی وجود دارد بیان کنم: مسأله‌ای که با خواندن این مطالب دستگیر من می‌شود عبارت است از اینکه، خدا مواظب است که ما می‌خواهیم دستمان را کجا بگذاریم. توماس قدیس که متدین بود، خدای خودش را همه جا جای نمی‌داد. می‌دانید علت آن چیست؟ دلیلش این است که خدای توماس قدیس در درونش بود و همیشه همراهش بود و ما آن را بیرون آورده‌ایم و در دستمان گرفته‌ایم و نمی‌دانیم آن را کجا بگذاریم. آقای احمدی نژاد می‌گفت که امدادهای غیبی کشور را اداره می‌کند، ولی در حقیقت واقعا اینگونه نبود. معنایش این است که خدا درون شما نیست و بیرون آمده و ضربه‌ای که به دین وارد شده از این نقطه بوده است. اتفاقاً در مقابل اگر بگوییم من «ملی گرا» هستم، می‌گویم اشکال ندارد. می‌پذیرم یک نفر «دین گرا» هم بیابد و بگوید که این واقعیت سنگ خارای دین من چیست؟ چه منطقی دارد؟ وقتی آن شخص در مقابل من باشد و نتایج بدست آمده خویش را بیان کند می‌توانیم اینجا بحث کنیم و از اینجا به بعد است که «اندیشه سیاسی» آغاز می‌شود تا آنکه بتوانیم بر سر اینکه من «ملی گرا» باشم و دیگری «دین گرا» بحث کنیم. بحث کنیم بر سر اینکه چه سیاستی را در داخل و خارج کشور می‌توانیم تنظیم کنیم که این دو (ملت و دین) بهم ربط داشته باشد.

دکتر کچویان: به نظر من مسئله دچار یک نوع بدفهمی است. به طور مثال حضرت امیر علیه السلام که امدادهای غیبی را درک می‌کرد چطور آنطور در زندگی خود کار می‌کند و خود را به مشقت می‌اندازد؟ هیچ بشری از ابتدا تا الان به اندازه ایشان کار نکرده است. این حرف شما حاصل این است که ما یکدیگر را درست درک نکرده‌ایم.

اما در مورد اینکه خدا را کجا بگذارد، بحث این نیست که خدارا کجا بگذارد بحث این است که خدایی درون فرد وجود دارد و چگونه باید در قبال او عمل کند. بحث این است که آدمی وجود دارد که به واسطه وجود خدا معنای خاصی پیدا می‌کند. اگر یک طوری عمل کند درست عمل کرده و اگر طور دیگری عمل کند درست عمل نکرده است. اگر خدا و نقش و نوع سازماندهی و ساماندهی عالم را توسط او درنظر نگیرد دچار انحراف و خطا شده و شکست خواهد خورد. به لحاظ دینی بحث این نیست که خدا را کجا قرار دهیم بحث این است که خودمان از جمله علم و بقیه چیزهای دیگرمان را کجا بگذاریم.

اما نکته دیگر این است که یک مشکل جدی وجود دارد و آن این که در ایران ما به ملیت معنای ملی گرایانه می‌دهیم. چیزی که ما نیاز داریم و شما هم می‌گویید و من هم می‌فهمم و درست هم هست

این است که حکومت باید هدف داشته باشد و در تعیین اینکه چه چیز خوب است یا بد و اینکه به کجا برود یا نرود، معیار جمع و مصالح جمع است. این حکومت تشکیل شده است که جمع را به چیزهایی که می‌خواهد برساند و منافع و مصالح آن را تعیین کند و زندگی آنها را بگرداند. اما مسئله این است که چیزی که ما نیاز داریم یک عنصر وحدت بخش است. یعنی این مجموعه را چه چیزی وحدت می‌دهد؟ اگر پیدا کردیم که آن عنصر وحدت دهنده چیست همان هم مبنای تصمیم‌گیری‌ها می‌شود و عناصر دیگر آن مجموعه به واسطه هم معنا پیدا می‌کنند و اگر بر مبنای آن عمل نشود این‌ها از هم می‌پاشند. نکته این است که شما از ابتدا تا الان نفرمودید که این ملتی که شما می‌گویید جوهره‌اش چیست؟ اینکه می‌گویید سنگ خاراست چه چیزی این ملت را ساخته است؟ ملیت به یک معنا مفهومی صوری است و فقط قالب را تعیین می‌کند. مثل انواع کنوانسیون‌های اجتماعی مانند یک گروه یا یک خانواده که کنوانسیون است. حالا این که این خانواده متجددانه باشد یا دینی با هم فرق می‌کند. سندیکا کنوانسیون است، تعاونی یک کنوانسیون محسوب می‌شود. جامعه، اجتماع یا ملیت هم یک کنوانسیون است. یعنی شکلی از جمع آمدن آدم‌ها کنار یکدیگر. خیلی‌ها می‌گویند و نظرشان هم درست است که قبل از دوران متاخر اصلا این کنوانسیون وجود نداشته است و شما می‌گویید که نه، وجود داشته است و یک موقعی حداقل درباره ایران وجود داشته است.

اما بحث بعدی و مهم‌تر این است که حالا وجود داشته یا نداشته است، محتوای آن چیست؟ ما می‌گوییم که محتوای این ملیت و صورت اجتماعی یا قالب اجتماعی لزوما ملی گرایانه نمی‌تواند پر شود. محتوای این صورت می‌تواند دینی پر شود. مثلا در مدینه النبی قبل از اینکه حضرت نبی به مدینه بیایند و آن بیانیه قانون اساسی را بخوانند اجتماع خودش را بر اساس پیوندهای قبیله‌ای تعریف می‌کرد. یعنی ملیت وجود نداشته و قبایل مختلف بوده‌اند و کنوانسیونی که وجود داشته است اینگونه تعریف می‌شده است. بعد از اینکه حضرت آمدند و گفتند از این به بعد ملاک پیوند شما ایمان و عقیده است. عقیده و ایمان مبنا قرار می‌گیرد، یعنی نگاه می‌کنیم براساس عقیده و ایمان چه چیزی به این جمع ضرر می‌زند و چه چیزی ضرر نمی‌زند و بنابراین ایمان باعث جمع شدن آنها شد. حالا سوال من این است که محتوای این ملیتی که شما می‌گویید سنگ خاراست چیست؟

دکتر طباطبایی: بله، اتفاقا من در سوال اول گریزی به این موضوع زدم. چون میدانستم که اصل ماجرا اتفاقاً به اینجا مربوط می‌شود که البته یک کار مفصلی است که بنده دارم انجام میدهم. گفتم تفاوت اصلی ما با دیگران در اینجاست که آنها دارای یک نسل هستند و ما دارای چهار نسل هستیم. دنیای عرب فقط یک نسل دارد. شما هرچیزی که بگویید آنان آخرش می‌گوید قرآن! چه با دین آنها و چه بی‌دین آنها، آخر باید از قرآن جواب شما را دربیاورد.

ولی برای ما قضیه متفاوت است. ما یک نسل داریم که در آن بحث سنت است. من هم به این بحث پرداختم و بسط دادم که چرا بحث سنت را مطرح کردم و چرا با مسیحیت مقایسه کردم. سنت را نه به معنای جامعه شناسی، بلکه اگر بخواهیم به معنای فلسفی در نظر بگیریم عبارت است از چیزی که یک گروه یا کسانی بر مبنای نسلی آن را ایجاد می‌کنند؛ یعنی همان فهم و تفسیر آن نسل است. یک نسل دیگر ما عبارت است از کتاب و سنت در معنای دینی کلمه. ولی درکنار آن تمام منابعی که از دوره پیش از اسلام به دوره اسلامی منتقل شده است توانسته این موضوع را در خودش جای بدهد که برای مثال در شاهنامه فردوسی متجلی است. این هم نسل دوم ماست: یعنی ما دنیا را هم اسلامی می‌فهمیم و هم بر اساس تحلیل من، ایرانشهری می‌فهمیم. از طرف دیگر ما ملتی هستیم که زمانی که میراث یونانی توسط مجموعه جهان اسلام اخذ و ترجمه شد، آن را نگه داشتیم. حتی بغداد و بصره نیز در دوره شکوفایی‌شان عمیقاً ایرانی بودند تا خراسان بزرگ، گنجینه میراث یونان شد. فارابی، که البته خیلی هم ایرانی نیست، تا علامه طباطبایی صرفاً در ایران تداوم پیدا کرده است و بیرون از منطقه ما کسی آن را نمی‌شناسد. مثلاً نمی‌دانند سهروردی کیست؟ با اینکه حتی تلاش‌هایی کرده‌اند تا او را معرفی کنند اما هنوز هم درست نمی‌دانند که او که بوده است. یک نسل دیگر ما نسل عقلی است که آن را هم از غرب گرفته‌ایم. اما داستان این نسل قدری متفاوت است؛ سنت چهارم نزد ما در حقیقت فاقد

نسل است و آن «مدرنیته» است. در واقع ما به نوعی چیزی گرفته‌ایم و برای آن چیزی درست کرده‌ایم که هرچند نوعی از فکر مدرن هست که به هر حال در میان ما جا افتاده ولی فاقد نسل است و نصوص اصلی در اختیار ما نیست؛ نصوص اصلی‌ای که اگر در اختیار ما بودند می‌توانستیم بر اساس آن اجتهاد کنیم.

تشریح این مسأله قدری طولانی است که من بگویم چرا اینگونه می‌گویند، اما نتیجه ای که از آن می‌گیرم این است که ما ملتی دارای چهار نسل و شاخه سنتی هستیم. حال شما به زور بگوید که ایرانی هستیم و مسلمان نیستید همین قدر شکست می‌خورد که بگویید مسلمان هستید و ایرانی نیستید. فرض کنید که حال فقط همین دو نسل را در نظر بگیریم. اگر کسی بخواهد ایرانی بماند و در عین حال، پیشرفته و متمدن نیز باشد، در درجه اول باید بتواند که خودش را برمبنای چهارستونی که ایستاده است بسازد و تعادل این چهار ستون اینگونه برقرار نخواهد شد که یکی یک متر باشد و یکی شش متر. اگر این‌گونه باشد ساختمان فروخواهد ریخت. از نظر من، هویت ما چهار شاخه دارد و شما نمی‌توانید به هیچ کدام از اینها دست بزنید یا یکی را نگهدارید و باقی را رها کنید. این توضیح شما مبنی بر اینکه بعد از انقلاب، یا خصوصاً در سال‌های اخیر، «ملی گرایی» بیشتر شده است، دلیل آن این است که برخی خواستند یکی از شاخه‌ها بر دیگر شاخه‌ها بچربد و همین باعث شده آنها عکس العمل نشان بدهند. این کشور اینطور بوده است و با دولتها هم کاری ندارد. برخی گفته‌اند ایرانی‌ها عجیب ایستاده‌اند و آمدن و رفتن حکومت‌ها را می‌بینند و هیچ اعتنایی به آنها نمی‌کنند. برای اینکه آن سنگ خارا آنجاست. برای اینکه آنجایی که حکومت‌ها بخواهند (و عمده حکومت‌های ایران هم اینگونه بوده اند) به اعتدال هویتی ما دست بزنند، مردم صرفاً از پنجره نگاه می‌کنند. همانطور که درمورد سقوط اصفهان هم اشاره کردم مردم ایستاده بودند و از پنجره می‌دیدند که افغانها آمده‌اند و اصفهان را غارت می‌کنند و بعد پنجره را می‌بستند و می‌رفتند انگار نه انگار. چرا؟ روشن است. شاه سلطان حسین مجبور کرده بود که یا مسلمان شوید یا ... اگر مسلمان می‌شدند به قریه حسین آباد می‌رفتند و اگر نه، به گورستان می‌فرستادند. این هویت ماست. اگر بخواهیم روزی توضیح دهیم (کاری که من چندین سال است دارم انجام می‌دهم ولی از چند صفحه هم تجاوز نکرده است چون مسأله‌ای به غایت دقیق است و زور ما نمی‌رسد) بیشتر از این که بگوییم ما «ملی گرا» هستیم و کدام سمت قرار داریم، اینها را باید توضیح بدهیم. باید بگوییم ما روی چه چیزی ایستاده‌ایم و این تعادل ما از کجاست؟ چون ما یک تعادلی داشتیم که با این همه آمدن و رفتن از بین نرفته است. مثال شما آمدن اقوام ترک بود و گفتید که این تعادل را آنان گرفته‌اند یا مثلا سلطان محمود بود که اسلام و فارسی را به شبه جزیره هند برده است. چرا؟ برای اینکه این تعادل آنچنان محکم و استوار بوده است که هر کسی و هر وحشی هم که می‌آمد و وحشی‌ها هم کم نبودند که به اینجا آمدند همه‌شان اینجایی شدند.

دکتر کچویان: مفاهیمی مانند تعادل و اعتدال و ... حرف‌های کش داری است. یعنی چه اعتدال؟ یعنی چطور این قضیه تعادل مشخص می‌شود؟ به فرض که چنین تعادلی امکان داشته باشد چه مکانیزمی دارد؟ مطلب بعدی اینکه بالاخره ما از ایرانیت چه منظوری داریم؟ علائمی که ایرانیت را مشخص می‌کند چیست؟ چهارشنبه سوری است؟ نوروز است؟ مفهومی که این را مشخص می‌کند چیست؟ بحث اساسی تری هم وجود دارد که درواقع مناقشه اصلی آنجاست و اگر حل شود دیگر مناقشه ای نیست و آن این است که به فرض کسانی اتفاق کرده‌اند که این چهار یا سه عنصر موضوعیت دارند. سوال و دعوای اصلی این است که در هر ترکیب مهم، مبنای ترکیب مهم است. این چهار عنصر چطور و بر چه پایه ای با هم ترکیب می‌شوند؟ ترکیب وقتی منسجم باشد معنا پیدا می‌کند. الان هویت تجددی آمده و دعوای ما با هویت تجددی این است که یک عده ای تجدد را اصل می‌گیرند و بقیه چیزها را حذف می‌کنند و همه چیز را متناسب با آن تفسیر می‌کنند. بحث این است که در مناظره‌ها و مناقشه‌ها و در جایی که شما باید انتخاب کنید مبنا چیست؟ آیا شما می‌گویید تاریخ تعیین کرده؟ برای تجدد که تاریخ تعیین نکرده است.

دکتر طباطبایی: آن را هم به نوعی تاریخ تعیین کرده است...

دکتر کچویان: چطور؟

دکتر طباطبایی: به هر حال ما در این صدوپنجاه سال آنقدری پیش آمده ایم که بازگشت‌مان به طالبان امکان پذیر نیست. بخشی از تجدد، ایرانی است که آنقدر فهمیده است مجلس می‌خواهد، آزادی می‌خواهد، احزاب می‌خواهد، بحث آزاد میخواهد...

دکتر کچویان: پس این منازعات چیست؟ طالبان مربوط به آینده است، مربوط به گذشته نیست. طالبان یک شکل از منازعه با تجدد است و مربوط به گذشته نیست. نکته این است که اگر اینطور باشد که شما می‌گویید، هیچ منازعه ای وجود ندارد. در حالی که الان منازعه‌های بسیاری وجود دارد. مثلا کسی مثل آقای بروجردی می‌گوید که دموکراسی جزئی از هویت ماست. استدلال‌اش چیست؟ هویت ملی را به گونه ای تعریف می‌کند که دموکراسی را هم داخل خود دارد. برای همین همه عناصر دیگرجامعه را بر این اساس تعریف می‌کند. یعنی اگر فردا در مجلس اجازه دادند که همجنس‌بازی هم باشد از دید اومانعی ندارد؟شما این را حل مناقشه نمی‌دانید؟ این سوالی که آقای دکتر می‌فرمایند این است که نهایتا در منازعه بین این چهارتا شما کدام را محور می‌گیرید و آیا می‌شود منازعه هیچ کدام را محور نگیریم؟

دکتر طباطبایی: اصل بر این است که ما در دنیای خاص خودمان هستیم. بنابراین اصل بر این است که ما از بسیاری اصول دنیای جدید نمی‌توانیم صرف نظر کنیم. آزادی بیان، رفتن و آمدن، مجلس و احزاب، نظرات مختلف و ... اینها اصل است و شما نمی‌توانید این را حذف کنید. ممکن است بگویید که مثلاً من به این قسمت ایراد دارم که مجلس ما نباید قانون آزادی همجنس‌گرایان را وضع کند. در اینجا ممکن است بتوان قبول کرد ولی اصول اساسی‌اش را نمی‌توان قبول نکرد. اصول اساسی و آزادی را شما ناچارید بپذیرید.

دکتر کچویان: بحث این است که عده ای در جامعه که اسم خود را اصلاح طلب گذاشته‌اند می‌گویند دموکراسی و آزادی اصل است و هیچ چیزی نباید به آن تقید بزند. دموکراسی دینی چه می‌گوید؟ می‌گوید ما قرار است یک سیستم اجتماعی و حکومتی داشته باشیم که حداقل دین را حذف و بی‌اثر نکند.

دکتر طباطبایی: مگر مورد اول میگوید حذف بکند؟

دکتر کچویان: بله.

دکتر طباطبایی: چه کسی این را گفته است؟

دکتر کچویان: شما نه، عده‌ای وقتی می‌گویند در انتخابات مجلس هرکسی می‌تواند بیاید مگر می‌توان وقتی این را گفت تضمین کرد که خروجی آن مسائلی مانند تصویب قانون هم جنس بازی نباشد؟

دکتر طباطبایی: مشکل می‌دانید چیست؟ چون ما در آغاز راه هستیم، به این مشکلات برمی‌خوریم. دموکراسی‌هایی وجود دارند که شعار می‌دهند دموکراسی فقط یکی است و همه جای دنیا هم برای آن است. یا فی المثل به من هم گفته‌اند تجدد، ایرانی نمی‌شود؛ اتفاقا من گفته‌ام که تجدد یا ایرانی می‌شود یا اساسا در ایران قابل فهم نخواهد بود. یک امر کلی بوجود آمده با عنوان تجدد که از مشخصات دنیای جدید است، ولی در جاهای دیگر دنیا نیز متفاوت است. به عنوان مثال، طلاق در اسلام به رسمیت شناخته شده است بنابراین با اندکی دستکاری، در ایران قانون طلاق بدون هیچ گونه مشکلی تصویب خواهد شد. ولی در مسیحیت طلاق نیست و بنابراین در همه کشورهای دموکراتی که ما فکر میکنیم همه در آنجا لخت اند و فحشا بیداد می‌کند، طلاق به رسمیت شناخته نشده است و آنجاهایی هم که به رسمیت شناخته شده است، فقط به لحاظ مدنی بوده است و شما در کلیسا نمیتوانید طلاق بگیرید. اگر عضو یک کلیسا باشید طلاق شما قبول نیست. در فرانسه الان طلاق به رسمیت شناخته شده است ولی با اشکالات بسیار زیاد که آنهم البته خیلی سخت است. اما در اسپانیا اینطور نیست. قانون سقط جنینی که در اسپانیا گذاشته بودند را پس گرفتند چرا؟ برای اینکه دموکراسی‌شان نوع خاصی است و عامه مردم آنجا کاتولیک سفت و سخت هستند.

دکتر کچویان: مطلب فراتر از این حرفهاست. من معتقدم آن چیزی که در کشور ما قالب نظری و ذهنی پیدا می‌کند در غرب به صورت عینی محقق شده است. یعنی غرب شورای نگهبان سخت تری نسبت به ما دارد ولی در قالب نهادی شکل گرفته است. یعنی چیزی به اسم حزب هست، شورای قانون اساسی هست و ... که این‌ها حذف عملی می‌کنند. اما در ایران ما با کسانی مشکل داریم که می‌گویند ما یک نوع دموکراسی بیشتر نداریم و آن هم این است...

دکتر طباطبایی: نه، جامعه از نظر اینجور بحث‌ها بسته است و هرکسی یک چیزی می‌گوید و شعاری می‌دهد و بعد کسی نیست که درمقابلش حرف بزند و بعد می‌گویند که شما این چیزها را از کجا می‌گویید و کجای دنیا اینگونه است. شورای نگهبان در همه جای دنیا وجود دارد و به نوعی فیلتر شدن و از صافی گذراندن است. همه نظام‌های دموکراتیک دنیا این صافی را دارند منتها این بحث‌ها را نکرده‌ایم و نگفته‌ایم چگونه است. نصف این نهادها را گرفته‌ایم و نصف دیگرش را پس زده‌ایم، مجلس را گرفته‌ایم و بعد گفته‌ایم همه می‌توانند داخل آن شوند. نه، اصلا اینطور نیست همه آنها مشخصاتی دارد.

دکتر کچویان: آقای دکتر ما چون عوام هستیم و سطح فهم و فرهیختگی ما خیلی پایین است همه چیز می‌خوانیم ولی شما ظاهرا چون نمی‌خوانید این مطلب را می‌فرمایید.این همه بحث و نظر در فضای مطبوعات و رسانه و انتشارات ما هست. مثلا مهر نامه چیست؟ چه حدی برای مباحثی که در آن مطرح می‌شود وجود دارد؟ چطور می‌فرمایید که جامعه بسته است و بحثی در آن نمی‌شود؟

دکتر طباطبایی: بحث علمی است. من می‌گویم که این کشور جامعه بسته‌ای است که خیلی هم باز است. مسأله اصلی آن است که کسی برای خودش جایی پیدا می‌کند که چیزی می‌گوید مثلا زیبا کلام با خارج و داخل و دانشگاه و بیرون همه چی می‌تواند بگوید. شخص دیگری یک دهم آن را بگوید...

دکتر کچویان: آقای دکتر شما در موسسه‌ها درس می‌دهید. کسی آمده تا ببیند شما چه می‌گویید؟...

دکتر طباطبایی: برای اینکه در بحث‌های اساسی مسأله است. یعنی ما یک فضای عمومی نداریم که تمام بحث‌های اساسی کشور آنجا مطرح شود. یعنی وقتی یک کسی می‌گوید که «دموکراسی یعنی هرکاری خواستیم انجام بدهیم» در مقابلش صدا و سیما و غیره بحث نمی‌کنند. چون ما گروهک شدیم، این آزادی یک آزادی گروهکی است. من خودم به شما می‌گویم: چون جا و فضا بسته است و جایی پیدا کرده‌ام از آن سوراخ حرف میزنم، تا جایی که بتوانم حرف میزنم و این از نظر من چیز بدی است.

دکتر کچویان: غیر از صدا و سیما به نظرم در هیچ‌جا منعی برای شما وجود ندارد و در همه روزنامه‌ها شما می‌توانید صحبت کنید و بحث‌های اساسی مانند دموکراسی و آزادی رامطرح کنید.

آقای دکتر من احساس می‌کنم یک سوال گم شد و آن اینکه در این چهارپایه تضادی ایجاد شد. شما می‌فرمایید که در مقابل آن سه پایه دیگر می‌توان بنیان‌های تجدد را کنار گذاشت؟ چون شما فرمودید تجدد بنیان‌های اساسی دارد و آنها مهم و اساسی هستند.

دکتر کچویان: باید در تضادها چه کار کنیم؟ معیار چیست؟

دکتر طباطبایی: مثلا در کجا؟

مثلا در آزادی پوشش. ممکن است شما بگویید آزادی اصل است و شما نمی‌توانید پوشش من را کنترل کنید اما ممکن است در دین و منبع دینی آمده باشد که پوشش باید در یک چهارچوبی قرار بگیرد در این چهارچوب وقتی ما به تضاد می‌رسیم چه باید بکنیم و به کدام سمت برویم؟ آقای دکتر کچویان به این سمت می‌روند که برای ما دین اولویت دارد و دین اصل است و بقیه اصل‌ها هرجا با آن به تضاد برسند بالاخره ما آنها را کنار می‌گذاریم وگرنه با اصل ایران گرایی ما مشکلی نداریم.

دکتر کچویان: کنار نمی‌گذاریم. تفسیر می‌کنیم.

دکتر طباطبایی: توضیح من این است که در این چهارچوب ملی اصل بر حفظ اعتدال ملی است. اینکه عده‌ای...

در این تضاد تکلیف چیست؟

دکتر طباطبایی: اینجا مشکل مؤمنین است و مؤمنان باید مشکل خودشان را حل بکنند...

شما از موضع حکومت و قانون اساسی می‌خواهید قانون اساسی بنویسید چه می‌کنید؟

دکتر طباطبایی: من که اصلا اعتقادی به حکومت دینی ندارم...

بحث حکومت دینی نیست بلکه تضاد میان این حکومت‌هاست.

دکتر کچویان: در تضادهایی که در این ملیت ایجاد شده باید چه کرد؟ به شکل کلی باید گفت مبنا چیست؟

دکتر طباطبایی: شما می‌خواهید من را هل بدهید تا بگویم ملت است ولی نه...

دکتر کچویان: هل نمی‌دهم. این یک بحث نظری است. سوال من این است که خواست شماست؟ خواست من است؟ یا خواست ایشان است؟ معیار چیست؟

دکتر طباطبایی: خواست اکثریت ملت است.

دکتر کچویان: اینکه می‌گویید مردم اصل هستند، پس یکی از پایه‌ها یعنی ملیت را به دیگری که دین بود ترجیح دادید.

دکتر طباطبایی: من نمی‌گویم دین است. من می‌گویم اگر همه مردم به نمایندگان متدین رأی دادند آنها می‌روند و با طلاق آنگونه برخورد می‌کنند...

دکتر کچویان: وقتی شما می‌گویید ملت تعیین کننده است یعنی یکی از این پایه‌های هویتی را برتری داده‌اید. چون در دیانت که یک عنصر از این هویت ایرانی است که شما می‌گویید آن را به عنوان یکی از پایه‌ها هویتی ایرانی قبول دارید، اکثریت و ملت ارجحیت ندارد بنابر این روشن است ولی شما صریح نمی‌گویید که ملیت و ملت را مبنا و معیار قرار می‌دهم.

دکتر طباطبایی: شما آخرش دوباره وصل می‌کنید به همجنس بازی. ببینید این همه مسائل اساسی هست. قبل از اینکه ما درباره آنها به نتیجه برسیم و آخرش برسیم به آنجا این می‌شود که شما نمی‌توانید از بعضی جاها رد بشوید و می‌گویید واقعیتش وجود ندارد. اصلا این بحث بیراهه است، بحث من این نیست. بحث من آزادی است، بحث من اداره درست کشور است...

دکتر کچویان: خب ما با اینها مشکل نداریم که ...

دکتر طباطبایی: چرا دارید.

دکتر کچویان: همجنس بازی به کنار، سقط جنین چطور؟

دکتر طباطبایی: سقط جنین قانون دارد...

دکتر کچویان: یعنی اگرمردم تشخیص دادند انجام شود، انجام شود؟

دکتر طباطبایی: متخصصین نظر می‌دهند ماکه نظر نمی‌دهیم. به هر حال در حوزه سیاست حرف آخر را منافع کشور و ملت می‌زند و ضوابط دنیای جدید.

دکتر کچویان: منافع این ملت را چه کسی تعریف می‌کند؟ تجدد تعریف می‌کند یا دیانت؟

دکتر طباطبایی: منافع مردم را مردم تعیین می‌کنند اینکه ممکن است به دیانت میل کنند، همانطور که میل کردند و رای دادند، ممکن است الان رای ندهند آن‌وقت چه می‌کنید؟

دکتر کچویان: بحث نظری است نه عملی. شما در فلسفه سیاسی چه بحثی می‌کنید؟ بحث درست و نادرست می‌کنید. بنابراین اگر بگوییم که چیزی که ملت می‌گوید درست است یعنی همیشه یک نوع ساختار سیاسی درست است و مسئله مورد بحثی وجود ندارد.

دکتر طباطبایی: دو تا مسئله است یکی اینکه مطلوب چیست یکی اینکه ما چه جوری اداره می‌کنیم طبیعی است که الان اصل بر حاکمیت ملی است اما مانع از این نمی‌شود که مردم رفتند و به ایکس رای دادند ما هم گروهی باشیم برویم بگوییم مردم اشتباهی رای دادید.

جمع بندی بحث این که هر دو طرف بحث پذیرفتند که ما یک المان‌های هویتی ای داریم که این‌ها در حقیقت یک مرکب پیچیده هستند. نکته دوم اینکه آقای دکتر طباطبایی فرمودند که مبنای هویتی ما مبنای هویتی است مبتنی بر اعتدال. آقای دکتر کچویان هم فرمودند که اعتدال خوب است ولی مفهوم قابل مناقشه است و این مفهوم مفهوم روشنی نیست. شما نهایتا باید پاسخ بدهید که اگر تضادی میان این چهار پایه‌های هویت شکل گرفت خلاصه به کدام سمت خواهیم رفت. آقای دکتر طباطبایی هم در جمع بندی خودشان گفتند ما به سمت جمهور خواهیم رفت. در حقیقت ایشان مکانیزم را مکانیزم جمهور دانستند و آقای دکتر کچویان فرمودند امر دین آن چیزی است که حل و فصل منازعه را می‌کند اما آقای دکتر کچویان فرمودند که به فرض پذیرفتن عناصر چهارگانه مطرح شده، هرگاه تضادی میان آنها بوجود بیاید دین را مبنای حل و فصل منازعات قرار می‌دهند و عناصر دیگررا تفسیر می‌کنند. و بحث ما اینجا به نقطه اصلی خودش رسید. که به نظر می‌رسد این دیگر قابل منازعه نیست مگر در جلسه دیگری.

منبع: علوم اجتماعی اسلامی ایرانی

نقل از؛ http://farhangemrooz.com/news/14751

لیبرالیسم همان عقل عقلایی است

مصاحبهٔ شمارهٔ ۳۴ مهرنامه با دکتر غنی نژاد و دکتر طباطبایی

- آیا می‌توان شکاف واقعی در تاریخ معاصر ایران را شکاف آزادی و استبداد دانست؟ به عبارت دیگر این دوگانه استبداد و آزادی تا چه اندازه واقعیت تاریخ معاصر ایران را توضیح می‌دهد؟

سید جواد طباطبایی: به هر حال دست کم از عصر ناصری توجه مفهومی به استبداد در تمایز آن با آزادی پیدا شده بود. بدیهی است که ایرانیان خودکامگی را به تجربه می‌شناختند اما توجه به مفهوم خودکامگی امری دیگر بود. در همین دوره اصطلاح سلطنت «مستقل» به عنوان معادلی بر آنچه از آن پس «حکومت مطلقه» خوانده شد و از طریق ترجمه از زبان‌های اروپایی به فارسی وارد شد، رواج پیدا کرد. این سلطنت مستقل از آن پس به عنوان نقیض «مشروطیت» به کار رفت که منظور از آن سلطنت ـ و یا هر حکومت ـ مشروط و محدود به نظام قانون‌ها بود. در عصر ناصری روشنفکران ایرانی با خواندن برخی متن‌هایی که از زبان‌های اروپایی ترجمه می‌شد و در مواردی مسافرت به اروپا به اهمیت نظام قانون‌ها پی بردند و کوشش کردند با نوشتن رساله‌هایی نظر ایرانیان را به اهمیت این نظام جلب کنند که می‌دانید مهم‌ترین نمونه آن رساله یک کلمه میرزا یوسف خان مستشارالدوله است. به نظرم اشکالی ندارد که بگوئیم می‌توان با دوگانه استبداد و آزادی به نوعی تاریخ معاصر ایران را توضیح داد.

- کسانی که در جبهه آزادیخواهی بودند، اعم از روشنفکران و گروه‌های سیاسی، تا چه اندازه به لوازم و مبانی آزادی آگاهی و باور داشتند؟ به عبارت بهتر دانش آزادی‌خواهان دوره مشروطه از آزادی تا چه اندازه عمیق بود؟

سید جواد طباطبایی: بدیهی است که این نخستین آشنایی با اندیشه آزادی بسیار ناقص و ابتدایی بود اما این موضوع اهمیتی ندارد. در ایران ـ که کشور واردات است ـ این تصور وجود دارد که همه چیز یا باید کامل باشد یا به درد نمی‌خورد. آزادی ـ اگرچه مهم‌ترین مفهوم حیات انسانی، یعنی اساسی‌ترین خواست بشر است ـ اما در تاریخ بسیار دیر به عنوان یک مفهوم اساسی ظاهر شده و در آغاز تلقی از آزادی در همه جا ناقص بود و به تدریج بسط پیدا کرده است. در همان حد که کسانی مانند مستشارالدوله می‌فهمیدند برای ایران بسیار زیاد بود و هنوز هم ـ به توضیحی که من از این رساله داده‌ام و چندان موافقتی با قرائت روشنفکری ایران ندارد ـ برخی اشاره‌های دریافت‌های میرزا یوسف خان برای ایران اساسی است.

اگر منظور از آزادی در معنای لیبرالی آن باشد، این نکته دارای اهمیت است که اندیشه لیبرالی آزادی تاریخی دارد و از جایی شروع شده و بسطی پیدا کرده است. نباید گمان کرد که ملکم خان‌ها و مستشارالدوله‌ها می‌توانستند همه ظرایف چنان فکر پیچیده‌ای را دریابند. ایراد به آن‌ها وارد نیست، بلکه به ما وارد است که حتی به اندازه میرزا یوسف خان درنمی‌یابیم. تردیدی نیست که آنان در معنای جدید کلمه لیبرال نبودند ـ که نمی‌باید می‌بودند ـ اما آنان به نوعی به اساس اندیشه لیبرالی پی‌برده بودند. اندیشه آزادی و حکومت قانون را همین نویسندگان که برخی از آنان کارگزاران حکومتی نیز بودند به ایران آوردند. به عنوان نقطه آغاز این نخستین آشنایی ایرانیان که تا آن زمان اراده شاه را قانون و فوق هر قانونی می‌دانستند بسیار اهمیت داشت.

- اما در کنار اندیشه آزادی‌خواهانه، اندیشه‌های عدالت‌طلبانه نیز مخصوصا پس از دوره مشروطه توسط روشنفکران پیگیری می‌شود. درباره اندیشه عدالت چه می‌توان گفت؟

سید جواد طباطبایی: این مفاهیم را از سر بازیچه نمی‌توان به کار برد. عدالت در تداول جدید همان نیست که در رساله‌های عصر مشروطیت آمده. آن تداول عدالت با مفهوم کهن عدالت نیز یکی نیست. در دهه‌های پیش از مشروطیت مضمون مفهوم عدالت دگرگون شد و این مضمون جدید حقوقی بود و نه اجتماعی. در دهه‌های اخیر با رواجی که فکر سوسیالیستی پیدا کرده ـ بویژه با تفسیر شرقی آنکه فروع اندیشه برده‌داری است چنان که هگل هم گفته بود که «سوسیالیسم برازنده مردمان شرقی است». این گفته‌ای که می‌تواند آب به آسیاب ادوارد سعیدهای وطنی بریزد ـ عدالت را در معنای اجتماعی آن می‌فهمیم، یعنی نوعی تقسیم ثروت یا به تعبیری شاپینگ سوسیالیستی! اما عدالت از ارسطو تا کنون در نزد همه نویسندگان مهم به معنای اجرای قانون برای بازگرداندن حق هر کسی به او بوده است. در مشروطیت عدالت ـ چنان که از مفهوم عدالت‌خانه برمی‌اید ـ ربطی به حکومت قانون و نظام قانون‌ها داشته است. سوسیالیست‌های ایرانی ـ تحت تاثیر تاریخ نویسان شوروی سابق ـ این مفهوم را از اصل آن منحرف کرده‌اند. دلیل آن هم روشن است. چپ ایرانی و روشنفکران آن شرقی‌اند و بسیاری از مفاهیم دنیای جدید را از پشت شیشه کبود مفاهیم اخلاقی شرقی می‌فهمند.

- وضع مجلس نخست به عنوان نخستین نهاد برآمده از مشروطه در این بین چگونه باید دیده شود؟

سید جواد طباطبایی: ببینید! مهم‌ترین سند مشروطه صورت مذاکرات مجلس اول است. در این مجلس عقلای قوم از هر صنفی حضور دارند. آنچه به نظر من در این مجلس اهمیت فوق‌العاده دارد توجه عمده نمایندگان به «عقل عقلایی» است. این مفهوم را من در ترجمه reasonable reason جان لاک می‌آورم و منظور از آن عقلی است که به انسان داده شده تا به بهترین وجهی زندگی و معاش خود را اداره کند. ماکس وبر کاربرد همین عقل را از مهم‌ترین شئون دنیای جدید می‌داند. نیازی به گفتن نیست که اکثریت نمایندگان مجلس اول اهل نظر نبودند و آشنایی با مفاهیم دنیای جدید نداشتند، اما عقل عقلایی داشتند، یعنی می‌دانستند که برای اداره کشور و برای اینکه اندک رفاهی برای مردم فراهم آورند باید از امکانات به صورت بهینه‌ای استفاده کنند، منابع را اتلاف نکنند، قانون و معیارهای دقیق بر مناسبات میان مردم و میان مردم و دولت حکمفرما باشد و نه اراده‌های فردی، کافی نیست که حکومتی اراده کند تا هر کاری انجام شود و تنها دلیل ادعاهای او هم معجزه باشد و... من این را گوهر لیبرالیسم می‌دانم و اعتقاد دارم که نمایندگان مجلس اول کمابیش به چنین عقل عقلایی توجه داشتند.

به نظرم یک دلیل این امر آن بود که آنان اهل ایدئولوژی نبودند، زیرا با اندک آشنایی که عامه آنان با نظام فکر سنتی داشتند به قول علمای اصول «بنای عقلا» را اساس مناسبات اجتماعی می‌دانستند و نه معجزه را ـ اعم از معجزه سوسیالیتی و دین ایدئولوژیک که از فروع همان سوسیالیسم است. مهم‌ترین معجزه ـ در دوران جدید که باب معجزه بسته است ـ عقلی است که به انسان برای اداره امور اجتماع انسانی به او داده شده تا انسان با به کار گرفتن آن منابع موجود را تلف نکند یا از آن‌ها استفاده بهینه کند. معجزه واقعی همان استفاده بهینه برای رفاه انسان است، اما اگر تصمیم گرفت تلف کند هیچ معجزه‌ای به داد او نخواهد رسید. به نظر من می‌توان با اصطلاحاتی که برای ما آشناست بگوییم که لیبرالیسم تدبیر امور انسانی با تکیه بر بنای عقلا و عقل عقلایی است.

- چرا در دوران مشروطه و همزمان با طرح ایده آزادی‌خواهی و حکومت قانون، ایده اقتصاد آزاد مجال طرح و بسط نیافته است و به جای آن مباحث سوسیالیستی و عدالت‌اجتماعی مطرح شده است؟

موسی غنی‌نژاد: مسئله این است که از اواخر دوره ناصری و با واگذاری قراردادها و امتیازات به خارجی‌ها بحث استقلال کشور نیز پیش می‌اید و اینکه گویا حاکمیت در ایران فاقد استقلال سیاسی بوده و ناگزیر و تحت فرمان خارجیان این امتیازات را واگذار کرده است. مسئله البته پیچیده‌تر از آن است که بتوان این گونه داوری‌های ساده‌انگارانه را به جد گرفت، اما در هر صورت در فضای فکری آن زمان چنین تصوری حاکم بود و طبیعتا تاثیر خود را بر زندگی سیاسی می‌گذاشت. به عقیده من نخستین بار اندیشه‌های جمع‌گرایانه از طریق نوعی ملی‌گرایی یا ناسیونالیسم رمانتیک از این نوع مطرح می‌شود. ادبیات سیاسی آن زمان پر از انتقاد و طنز در باره به حراج گذاشتن ایران از سوی شاهان قاجار است. واضح است که در چنین فضای فکری، مفهوم بازار آزاد محلی از اعراب نخواهد داشت و بر عکس گرایش بیشتر به سوی محدود کردن تجارت آزاد با خارجیان خواهد بود. اما در ادامه بحث دکتر طباطبایی باید بگویم

تفاوت مجلس اول و دوم این است که با تغییر قانون انتخابات، در مجلس دوم، به جای اینکه نخبگان طبقات مختلف، با رای غیرمستقیم مردم وارد مجلس شوند، مجلسی مردمی تشکیل می‌شود، به این معنی که نمایندگان با آرای عمومی انتخاب می‌شوند. البته، با توجه به اینکه عامه مردم آن زمان روستاییان و عشایر بیسواد و ناآگاه نسبت به مسائل سیاسی بودند آرای عمومی و مسقیم مردم چندان معنایی نمی‌توانست داشته باشد و صندوق‌های رای، اغلب، به اراده اربابان و متنفذین حکومتی و محلی، در جهت تامین منافع خاص آنان، پر می‌شد. از دوره دوم به این سو مجالسی عمدتا متشکل از قدرتمندان محلی و اربابان ثروتمند تشکیل شد تا نخبگان و عقلای اقشار مختلف جامعه. البته، پس از تحکیم قدرت رضاشاه همین قدرتمندان محلی نیز اگر استقلال رای داشتند و مخالف سیاست‌های حکومت مرکزی بودند محروم از حضور در مجلس می‌شدند.

- برخی‌ها معتقدند مشروطه اول انقلاب نبود. نظر شما چیست؟

سید جواد طباطبایی: مفهوم «انقلاب» در معنایی که امروزه به کار می‌رود، در زبان‌های اروپایی هم جعل جدید است. مشروطه‌خواهان اقدام خود را نهضتی برای احیای کشور از مجرای برقراری حکومت قانون می‌دانستند. آنچه انجام شد امروزه انقلاب در علوم اجتماع و سیاسی می‌خوانند. اما مسئله اصلی عنوان نیست، بلکه پیآمدهای آن است که باید فهمید. به لحاظ پیآمدهایی که مشروطیت داشت می‌توان آن را انقلاب خواند، اما باید به تمایزی که آرنت به دنبال توکویل میان دو گونه انقلاب‌ها ـ انقلاب برای تاسیس آزادی و انقلاب برای برابری اجتماعی ـ وارد کرده توجه داشت. مشروطیت ایران از انقلاب‌های برای تاسیس آزادی بود و نه برای برابری در تقسیم ثروت. این نکته که اینجا نمی‌توان به تفصیل گفت، ناظر بر این اصل است که برابری واقعی در برابر قانون و در نظام قانونی ممکن است. تنها در نظام قانونی برابری تدریجی میان افراد ممکن می‌شود، در حالی که از انقلاب‌هایی که هدف اولیه ان‌ها برقراری برابری بوده، جز نظام‌های فاسد و عمیقا نابرابر برنیآمده است. تجربه و ترازنامه شوروی و سوسالیسم آن در برابر ماست، از نظام نزدیک به برده‌داری چین در داخل و در مناسبات با دیگر کشورها چیزی نمی‌گویم. برخی اعتقاد دارند که چین در افریقا همان مناسباتی را ادامه می‌دهد که قدرت‌های استعماری دویست سال پیش برقرار کرده بودند.

اشکال روشنفکری این است که نظام مشروطه صد سال پیش را از انگلستان کنونی قیاس می‌گیرد. نظام‌های آزادی آغازی دارند اما انجامی ندارند. به خلاف انقلاب‌های برای برابری که یکباره نظام تولید و قانونی کشور را نابود می‌کنند. آزادی تنها می‌تواند از نقطه صفر آن شروع شود.

- نخستین سرچشمه‌های نشر اندیشه‌های سوسیالیستی در عصر مشروطه و پس از آن را چگونه باید توضیح داد؟

موسی غنی‌نژاد: آن چیزی که به نظر من در فهم تحولات سال‌های نخست مشروطه مهم است، همانطور که اشاره کردم، غلبه نوعی ناسیونالیسم و استقلال‌طلبی ضد بیگانه (و نه سوسیالیسم) است. این ناسیونالیسم بیگانه‌ستیز ریشه در وقایع یک سده پیش از آن داشت. شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس، از دست رفتن بخشی از «ممالک محروسه»، نفوذ پیدا و پنهان روس و انگلیس

در دربار ایران، بی‌اعتمادی و سو ظن نسبت به قراردادهای اقتصادی با بیگانگان (مسئله امتیازات) و غیره موجب شکل‌گیری نوعی بیگانه هراسی در میان اقشار مختلف شده بود. بعلاوه، پس از درگیری‌های طاقت فرسا میان مشروطه‌طلبان و استبدادیون که منجر به خلع سلطنت محمدعلی شاه شد، خلا قدرت خطرناکی به وجود آمد که تمامیت ارضی کشور را در معرض تهدید قرار می‌داد. در این فضای هرج و مرج و فقدان قدرت دولت مرکزی بود که که نگرانی نسبت به از دست رفتن ایران در میان اقشار آگاه مردم اوج گرفت و حفظ تمامیت و استقلال ایران به اولویت نخست تبدیل شد. لازم به ذکر است که این ناسیونالیسم به هیچ وجه ریشه لیبرالی نداشت و افرادی نظیر دهخدا و تقی‌زاده که از منادیان و مبلغان آن بودند، بیشتر ایده‌های چپ در ذهن خود داشتند. به هر حال این نگرانی جدی روشنفکران از گرایش‌های جداسری در گوشه و کنار ایران و عدم توان دولت برای کنترل این اتفاقات، در نهایت منجر به روی کار آمدن رضاشاه شد.

- آیا تنها راه‌حل نگرانی روشنفکران از تجزیه ایران با به قدرت رسیدن رضا خان دسترس‌پذیر می‌شد؟

موسی غنی‌نژاد: به هر حال راه‌حل، کم و بیش، آن چیزی بود که اتفاق افتاد. هیچ مشروطه‌طلب شاخص و سیاستمدار و اهل فکری با برآمدن سردار سپه و عزم او به حفظ تمامیت ارضی ایران، مخالفت نکرد و روی کار آمدن او را اتفاق بدی ندانست. بالاخره استقلال و تمامیت ارضی ایران حفظ شد. این واقعیت غیرقابل انکار است. ولی این حفظ استقلال به قیمت چیز دیگری تمام شد و آن عمدتا آرمان‌های آزادی‌خواهانه نهضت مشروطه بود. در این میان دنبال مقصر گشتن شاید کار منصفانه‌ای نباشد. زمانی که رضاشاه به قدرت رسید با برخی از روشنفکران شاخص آن زمان مشورت کرد و از آنان خواست مطالبات خود را بگویند. آنان نیز حفظ تمامیت ارضی ایران، برقراری امنیت و ایجاد دیوانسالاری متمرکز و کارآمد را به عنوان مهم‌ترین درخواست خود مطرح کردند و رضاشاه نیز این مطالبات را عملا برآورده ساخت. روشنفکران چیزی درباره آزادی و لیبرالیسم از رضاشاه نخواستند. علت هم این بود که در شرایطی که کشور در حال فروپاشی و تجزیه بود، چنین مطالباتی واقعا لوکس به نظر می‌آمد و مسئله آن روزهای مملکت نبود. ایران در شرایطی بود که هر لحظه ممکن بود به سرنوشت امپراطوری عثمانی دچار و تجزیه شود. اما به هر حال مجموعه شرایط و هوشمندی برخی نیروها از جمله نخبگان سیاسی باعث شد وحدت ملی و تمامیت ارضی ایران حفظ شود. اما مشکل ما بعد از این مقطع شروع می‌شود. پس از تشکیل و تثبیت دولت رضاشاهی، تحصیل کرده‌هایی نظیر علی‌اکبر داور و سیدحسن تقی‌زاده که با او همکاری می‌کردند، تفکر معطوف به اقتصاد آزاد نداشتند و این مسئله ارتباطی به رضاشاه نداشت. به عنوان مثال علی‌اکبر داور مدل آلمان را در ذهن خود داشت و می‌خواست مسائل ایران را با مدلی شبیه به ناسیونال سوسیالیسم به‌پیش برد. در این مقطع چیزی که در تفکر اقتصادی ما غالب شد، نوعی ناسیونال سوسیالیسم بود. به عقیده من ناسیونال سوسیالیسم از آن زمان به بعد به ایدئولوژی غالب در کشور ما تبدیل شد به طوری که حتی نهضت ملی کردن نفت به رهبری دکتر مصدق، و رژیم محمدرضا شاه پس از حوادث ۲۸ مرداد نیز به شدت از آن متاثر بودند. عده‌ای طرح موضوع ناسیونال سوسیالیسم را نوعی ناسزای سیاسی تلقی می‌کنند. این مدعیان، مانند همایون کاتوزیان، که تمایلات سیاسی خود را عاری از هر عیب و نقصی می‌دانند و پژوهش علمی را از مبارزه سیاسی نمی‌توانند تفکیک کنند ناگزیر هر گونه تحلیلی را که باب طبعشان نیست ناسزا تلقی می‌کنند. ناسیونال سوسیالیسم ناسزا نیست، بلکه ایدئولوژی است که، چه بسا با حسن‌نیت، دامنگیر بخش بزرگی از اندیشه سیاسی ما ایرانیان از آن زمان تاکنون شده است.

سید جواد طباطبایی: همینطور است! کسانی که از ایران به آلمان رفته بودند، فریفته الگوی بیسمارکی شده بودند و برخی پیشنهاد می‌کردند که دولت چند نفر به آلمان بفرستد تا آموزش ببینند و به ایران بازگردند. رگه‌هایی این اشکال که دکتر غنی‌نژاد به آن اشاره می‌کند در مجلس اول نیز وجود دارد. اما در آن مجلس ترکیب به گونه‌ای بود که تعادل نیروها اجازه نمی‌داد ایدئولوژی‌های جدید بر فکر عقلایی بچربد. عقلایی مانند میرزا فضل‌علی تبریزی با عقل سلیم و بینشی که از علم اصول داشت به مسائل می‌نگریست. کسانی مانند او اگرچه علم اقتصاد و سیاست جدید نمی‌دانستند اما با عقل عقلایی پیشنهادهایی می‌کردند که به لحاظ سیاسی و اقتصادی مهم بود.

همان طور که اشاره کردم علم سیاست و اقتصاد جدید مبتنی بر عقل عقلایی است و جان لاک با توضیح این نظریه عقل عقلایی راه را بر مکتب اسکاتلند و روشنگری اسکاتلند هموار کرد که آدام اسمیت شناخته‌ترین نماینده آن است.

- یک نکته جالب در رابطه با روشنفکران عصر مشروطه و درخواست آنان از رضاشاه وجود دارد که متقاضی توجه و محترم شمردن مالکیت بودند. شاید بدین خاطر بود که سازمان ثبت اسناد چندین سال پیش از سازمان ثبت احوال تاسیس شد. پرسش این است که آیا روشنفکران در دوره رضاشاه به چیزی غیر از مالکیت می‌توانستند بیندیشند؟

موسی غنی‌نژاد: مبانی این سنت در خود مشروطه پایه‌گذاری شد. در همان مجلس اول تیول‌داری لغو شد و به مالکیت توجه ویژه‌ای شد. کارهایی که رضاشاه در مسیر محترم شمردن مالکیت در عمل انجام داد نیز معطوف به همین درخواست عمومی نخبگان کشور بود. این یکی از دستاوردهای دولت رضاشاهی است که البته نباید فقط به حساب رضاشاه نوشت. او در واقع دانش لازم را در این موارد نداشت، اما این بینش را داشت که با گماردن افرادی بر مصدر امور که از دانش روز برخوردار بودند چنین درخواست‌هایی را تحقق بخشد. البته رضاشاه اموال و املاک زیادی را، درست و نادرست تصاحب کرد اما در این کار هم حداقل این بینش را داشت که ظواهر قانونی را رعایت کند. بنابراین در دوره رضاشاه ما شاهد تحقق یافتن برخی خواسته‌های مهم نهضت مشروطه هستیم. اینکه بعضی‌ها می‌گویند مشروطه شکست خورد چون رضاشاه به قدرت رسید، ساده‌لوحانه است. درست است که او آزادی‌های سیاسی را به شدت سرکوب کرد و منش کاملا ضدلیبرالی داشت، اما نهادهایی را پی‌ریزی کرد که برای پیشرفت کشور و نهایتا رفتن به سوی آزادی ضرورت داشت. نهضت مشروطه و ندای آن هیچگاه خاموش نشد و هنوز هم ادامه دارد. مباحثی که در مجلس اول طرح شد، کماکان مفتوح و قابل بررسی است.

- اگر بخواهیم کمی بحث را به پیش ببریم باید در یک جمع‌بندی بگوئیم هر دو استاد قائل به اهمیت مجلس اول و مشروطه اول در پیشبرد آزادی‌خواهی هستند. اما چرا پروژه مشروطه زمانی که از نهاد بازار خارج شد و در دست روشنفکران افتاد، به سمت سوسیالیستی شدن رفت؟ چرا هیچ سنت لیبرالی شکل نگرفت؟ چرا محترم شمردن رابطه مالکیت و آزادی که در اصول و فقه نیز مطرح است، در اندیشه مشروطه‌خواهی تداوم پیدا نکرد؟ حتی کار به جایی می‌رسد که پس از شهریور ۱۳۲۰ نیز ما شاهد شکل‌گیری جریان‌های روشنفکری هستیم که با لغو مالکیت

درصدد رسیدن به آزادی هستند. می‌خواهیم به این پرسش برسیم که ریشه‌های عینی و ذهنی فقر اندیشه لیبرالی در ایران چیست؟

موسی غنی‌نژاد: ببینید! مجلس اول عمدتا متشکل از عقلا و نخبگان اقشار مختلف مردم، از شاهزاده گرفته تا بقال، بود. همانطور که دکتر طباطبایی گفتند این‌ها برحسب عقل عقلایی و نه دانش تئوریک عمیق، به منافع ملی توجه داشتند. بازاریان حاضر در مجلس اول نیز از این قاعده مستثنی نبودند. اما بعدها آن نسل بازاریان مشروطه‌خواه وزن سیاسی خود را از دست دادند و ابتکار عمل بیشتر به دست کسانی افتاد که به دنبال منافع صنفی خود بودند و منافع ملی را با منافع صنفی کوتاه‌مدت خود تعریف می‌کردند. شما اگر دقت کنید می‌بینید همواره در بازار تاجران اهل دانش و معرفت وجود داشتند که می‌دانستند منافع ملی در درازمدت منطبق با منافع صنفی آن‌ها هم هست، اما متاسفانه این‌ها اغلب در اقلیت بودند. توجه داشته باشید که هنگامی که بازار در قامت صنفی در مباحث سیاسی وارد می‌شود، همیشه این خطر وجود دارد که به دنبال امتیازات ویژه خود باشد. اما بیشتر نمایندگان بازاریان در مجلس اول مشروطه از این سنخ نبودند.

- در عدم شکل‌گیری نهاد بازار نقش چه عاملی برجسته بود؟

موسی غنی‌نژاد: نهاد بازار و تشکل‌های درون آن، حداقل از دوران صفویه به این سو، عملا وجود داشته، اما، دولت‌ها و عمال حکومتی همیشه در پی کنترل و سلطه بر آن بوده‌اند. اتاق‌های بازرگانی، که همان مجلس وکلای تجار هستند، از اواخر دوره ناصری شکل گرفتند، اما همه آن‌ها همین گرفتاری را داشتند. فشار حکومت از یک سو، و تلاش برای بقا و نیز وسوسه سود جستن از امتیازات دولتی از سوی دیگر، موجب می‌شد که این نهادها تبدیل به محل چانه‌زنی برای حفظ وضع موجود یا احیانا گرفتن برخی امتیازات ویژه شوند. در چنین وضعی نقش بازار به عنوان نهاد نماینده مبادله آزاد بسیار کمرنگ می‌شد. این گرایش‌ها، کم و بیش، در مجلس اول و حتی پیش از آن نیز وجود داشت. در اواخر عصر ناصری هم مسئله یک عده از بازاری‌ها این بود که تجارت آزاد خارجی، کسب و کار آنان را با خطر نابودی مواجه کرده است و دولت باید در این خصوص مداخله کند.

- یعنی ما از دوره مشروطه و پیش از آن نهاد بازار داشته‌ایم؟

موسی غنی‌نژاد: بله!

- این بازار مستقل و رقابتی نیز بود؟

موسی غنی‌نژاد: این بازار می‌خواست مستقل از دولت و احیانا رقابتی باشد اما الزاما نمی‌توانست به این خواسته‌ها برسد. همانطور که پیش از این اشاره کردم سایه سنگین دولت همیشه معضل بزرگ بازار، چه در ایران و چه در کشورهای دیگر، بوده است.

- اما از همان دوران صفویه دولت اجازه نمی‌داده است نهاد بازار مستقل از حکومت وجود داشته باشد پرسش این است که آیا نهاد بازار مبتنی بر مالکیت بخش خصوصی همانطور که در اروپا وجود داشته در ایران وجود داشته است؟

موسی غنی‌نژاد: خیر! بخش خصوصی واقعی زمانی به وجود می‌آید که شما حکومت قانون به معنای واقعی داشته باشید. سیطره دولت بر نهاد بازار و تشکل‌های وابسته به آن، در واقع، نقض حق مالکیت و نفی حکومت قانون است. در چنین شرایطی بازار نمی‌تواند نقش اصلی خود را به عنوان مهم‌ترین نهاد بخش خصوصی و جامعه مدنی ایفا کند. در اروپا هم اینگونه بوده است. یعنی بازار در آنجا نیز زمانی تبدیل به بخش خصوصی و در سطحی کلان‌تر رکن اصلی جامعه مدنی می‌شود که تحولات گسترده‌ای در ساختار سیاسی به وجود می‌آید. در ایران به دلیل گرایش تمرکزگرایانه حکومت و مبنا قرار گرفتن ایدئولوژی ناسیونالیستی، بازار تنها زمانی می‌توانست دوام بیاورد که با اقتصاد دولتی کنار بیاید. رضاشاه نه تنها بازار را تبدیل به زائده‌ای از اقتصاد دولتی کرد، بلکه تلاش داشت با مالکان نیز همین معامله را بکند.

- بنابر دلیل تاریخی که ذکر کردید، اصولا تاسیس لیبرالیسم در ایران منتفی نیست؟

موسی غنی‌نژاد: خیر !

- وقتی شما می‌فرمائید تشکیل بازار رقابتی ممکن نبوده است...

موسی غنی‌نژاد: حرف من این است که در شرایطی که اقتصاد دولتی با تکیه بر ایدئولوژی ناسیونال سوسیالیستی حاکم است بازار طبیعتا به زائده‌ای از دولت تبدیل می‌شود و بازار رقابتی شکل نمی‌گیرد. اما این سرنوشت محتوم ما نیست که تا ابد در چنبره این ایدئولوژی‌ها گرفتار بمانیم. اتفاقا برای چاره‌جویی این مشکل ابتدا باید دقیقا بدانیم که در گذشته چگونه این گرفتاری‌ها برایمان پیش آمده است. به نظر من گرهگاه اصلی شهریور ۱۳۲۰ است. از این زمان به بعد فاجعه اصلی شروع می‌شود و ایدئولوژی‌های سوسیالیستی، با هماهنگی کامل با ناسیونالیسم رمانتیک، از لحاظ ذهنی غلبه پیدا می‌کنند. جالب است بدانیم که حزب توده همچنان که از عنوان آن بر می‌آید در درجه اول با تکیه بر ایدئولوژی ناسیونالیستی و در ادامه سنت مشروطه‌خواهی تشکیل شد، اما به تدریج به سمتی رفت که اندیشه‌های آزادیخواهانه را کاملا کنار گذاشت و اجنبی ستیزی را تحت عنوان مبارزه با امپریالیسم به شعار غالب حزب تبدیل کرد. فضای فکری دهه ۱۳۲۰ به سمتی رفت که کسی جرات سخن گفتن از

لیبرالیسم، تجارت آزاد یا به اصطلاح سرمایه‌داری را پیدا نمی‌کرد. وقتی صادق هدایت سمپات حزب توده می‌شود، تکلیف بقیه روشن است. فضا فکری دهه ۱۳۲۰ به گونه‌ای بود که اگر کسی جرات می‌کرد فرضا بگوید ایران تجهیزات و تکنولوژی لازم برای استخراج نفت را ندارد (رزم آرا)، به عنوان مزدور بیگانگان ترور می‌شد و از هیچ روشنفکر و نخبه سیاسی نه تنها هیچ صدای اعتراضی بلند نمی‌شد بلکه این کار را تایید هم می‌کردند. از شهریور ۲۰ به این سمت اندیشه‌های سوسیالیستی بر افکار عمومی اغلب تحصیل‌کردگان کشور غالب می‌شود و کار به جایی می‌رسد که حکومت و در راس آن محمدرضا شاه نیز گرایشاتی به این اندیشه‌ها پیدا می‌کند.

سید جواد طباطبایی: البته این مسئله عجیب هم نیست. چرا که سوسیالیسم با عقب‌ماندگی فکری و تاریخی ما بسیار سازگار است. اینکه هگل در درس‌های تاریخ فلسفه خود می‌گوید سوسیالیسم برازنده مردمان عقب‌مانده است، جمله حیرت‌آوری است که اینجا معنی پیدا می‌کند.

- اما به نظر می‌رسد در مورد امکان و یا امتناع تاسیس لیبرالیسم در ایران هنوز هم می‌توان سخن گفت. به نظر شما آیا بخش خصوصی و جامعه مدنی در ایران نتوانسته است شکل بگیرد؟

سید جواد طباطبایی: بله. حرف‌های عامه پسند در این باره بسیار گفته می‌شود. ایران صد و پنجاه سال است که در پی حکومت قانون است و بسط این فکر در ایران به معنای این است که نطفه جامعه مدنی ـ که در این مورد هم باب معجزه بسته است ـ بسته شده بود و در صد و پنجاه سال گذشته هم همان جامعه مدنی تناورده‌تر شده است. این جامعه مدنی که من می‌گویم اندک تفاوتی با تداول ایدئولوژیک آن دارد. می‌دانید که شعار انتخاباتی رئیس جمهور اسبق این بود که می‌خواهد در ایران جامعه مدنی ایجاد کند. این شعار را اهل سیاست ایدئولوژیک و فعالان سیاسی مطرح کرده بودند و سیاسی بود. او را جامعه مدنی بر سر کار آورده بود و چون ماهی در آب تصوری از آب نداشت. جامعه مدنی ایجاد شدنی نیست، در مرحله‌ای از بسط دولت جدید ایجاد می‌شود و تناورده می‌شود و مخالفان آن نیز نمی‌توانند جلوی تناورده شدن آن را بگیرند. آنان نیز مانند ماهی در آب جامعه مدنی شناورند و نمی‌دانند. این تقدیر تحول نظام‌های سیاسی دوران جدید است. به نظر من مخالفان و موافقان جامعه مدنی به یک اندازه ـ چون سیاست‌زدگی را جانشین علم به سیاست می‌کنند ـ اصل مطلب را درست نمی‌فهمند.

به جان لاک اشاره کردم اما یک نکته را نیز به مناسبت توضیح دهم. در اندیشه او به عنوان نظریه‌پرداز هنوز مفهوم جامعه مدنی وجود ندارد. منظور او از civil society «اجتماع سیاسی» یا دولت است نه «جامعه مدنی» به معنای جدید آنکه به پنجاه سال پس از مرگ لاک برمی‌گردد. مترجمان ایرانی که تاریخ اندیشه و تحول مفاهیم نمی‌دانند این اصطلاح‌ها را غلط ترجمه می‌کنند و فعالان سیاسی نیز بر مبنای آن ترجمه‌های غلط خیالبافی می‌کنند. بنابراین، نظریه لیبرالی در غیاب مفهوم جامعه مدنی تدوین شده. این نکته مهمی است. اما ایران جامعه مدنی دارد و اندیشه لیبرالی نیز همان کاربرد عقل عقلایی است که مراتبی دارد. بگذارید یک اصطلاح دیگر را بیاورم. می‌دانید اصطلاح «سفیه» در فقه و حقوق به کسی اطلاق می‌شود که قدر مال خود را نداند و ثروت خود را تلف کند. بر چنین فردی حتی اگر به سن رشد رسیده باشد قانونا ولی تعیین می‌کنند تا امور مالی او را اداره کند. لیبرالیسم در اقتصاد یعنی کاربرد عقل عقلایی یعنی رسیدن به سن رشد و رفع سفاهت. بدیهی است که این مرتبه آغاز لیبرالیسم و نقطه صفر آن است.

این نظر سابقه‌ای نیز در نظام استبدادپروی اردوگاه سوسیالیسم دارد. حزب کمونیست شوروی و شرکا نظریه فاجعه بار «راه رشد غیرسرمایه‌داری» را برای همین ساخته بودند که بگویند در کشورهای عقب‌مانده بورژوازی ملی، بخش خصوصی و... وجود ندارد، پس باید راهی را انتخاب کنند که در نهایت به ادغام اقتصاد آن کشورها در اقتصاد سوسیالیسم بشود. راهی میان سوسیالسم و استبدادهای گوناگون وجود دارد که تجربه کاربرد عقل عقلایی و خروج از سفاهت است. این آغاز لیبرالیسم است. ادامه درست راه منوط به نقادی از بنیادهای نظام ایدئولوژی‌هایی است که ذهن مردمان ـ بویژه روشنفکران ـ کشورهای کم رشد را فلج کرده است.

جامعه مدنی مفهوم پیچیده‌ای است که چون به عنوان ایدئولوژی حزبی مطرح شده درست فهمیده نشده است.

موسی غنی‌نژاد: حتی روحانیت هم جزئی از همین جامعه مدنی است.

سید جواد طباطبایی: بله؛ دقیقا! اگر جامعه مدنی را فارغ از معنای ایدئولوژیک امروز آن تعریف کنیم، همه گروه‌های اجتماعی را شامل می‌شود که بیرون حوزه دولت ابتکارهای خود را به کار می‌گیرند، منافعی دارند و آن‌ها را دنبال می‌کنند و در مناسباتی وارد می‌شوند که مناسبات قدرت نیستند. به این اعتبار حوزه علمیه هم بخشی از جامعه مدنی است. به طور تاریخی می‌توان حوزه علمیه سنتی را یکی از نمودهای جامعه مدنی دانست. علما و مدرسان بزرگ را دولت معرفی نمی‌کرد، بلکه مردم و طلاب اقبالی خودجوش به اصلح و اعلم نشان می‌دادند و آنان را انتخاب می‌کردند. یعنی نوعی عرضه و تقاضا. در شرایط عقلایی هیچ طلبه‌ای وقت خود را در درس کسی که از علم عاری است تلف نمی‌کند. این اصطلاحات را می‌توان در همه عرصه‌های جامعه مدنی به کار برد: دانشجویان به کلاس استاد بیسواد نمی‌روند، از بقالی که ماست ترش می‌فروشد ماست نمی‌خرند، به دیدن فیلمی که ارزش هنری ندارد نمی‌روند، روزنامه‌ای که خوب نباشند نمی‌خرند و... یعنی اگر کالای عرضه شده ارزشی نداشته باشد تقاضایی برای آن وجود ندارد یعنی مردم ـ که به طور عمده ـ سفیه نیستند پول و وقت خود را تلف نمی‌کنند. هر گروهی هم که «کالایی» را تولید و عرضه می‌کند ـ علم، ماست، فیلم، روزنامه و... ـ باید بتواند در این رقابت شرکت کند. این جامعه مدنی است و دولت نهاد ناظر بر اجرای درست قواعد بازی است و لاغیر!

در حوزه سنتی هم مانند هر نهاد مدنی دیگری قواعد آزادی فرمان می‌راند، به نظر من نوعی ساز و کارهای آنچه در زبان جدید دموکراسی خوانده می‌شود در آن جریان داشت، زیرا دولت دخالت نمی‌کرد، عامه در امور آن وارد نمی‌شد ـ یعنی به این اعتبار مردم سالار نبود ـ اهل علم برابر قواعد شایسته‌سالاری تشخص پیدا می‌کردند و عامه مومنان هم مرجع خود را آزادانه انتخاب می‌کردند. دانشگاه هرگز چنین نبود، زیرا دولت آن را اداره می‌کرد و هرچه قدرت دولت بیشتر اعمال می‌شد، سستی در ارکان دانشگاه بیشتر می‌افتاد، نهال علم نحیف‌تر می‌شد و «بی‌هنران جای هنرمندان» می‌نشستند. به این دلیل تاکنون مرجع بیسواد دیده نشده و مراتب علم و تقوای آنان نیز بر همگان روشن است، اما تاریخ دانشگاه ـ بویژه تاریخ دهه‌های اخیر آن ـ تاریخ بیسوادانی است که دولت بر نظام آموزش عالی تحمیل کرده، بی‌آنکه حتی امتحان زبان فارسی از آنان بکنند.

- پس ما جامعه مدنی داریم؟

سید جواد طباطبایی: بله! جامعه مدنی را اگر مقوله‌ای در ایدئولوژی‌های قدرت ندانیم داریم. من از این حیث حوزه را مثال زدم که دکتر غنی‌نژاد به آن اشاره کرد. به ده‌ها ناحیه در جامعه مدنی می‌توان اشاره کرد. در نخستین مجلس، که پیش‌تر هم به اهمیت آن اشاره شد، انتخابات بر مبنای اصناف بود نه انتخاب عمومی. آن اصناف بیشتر ناحیه‌های جامعه مدنی ایران را شامل می‌شد، اما از زمانی انتخابات عمومی شد، مجلس جنبه طبقاتی پیدا کرد. ایرانی به طور کلی در عین بی‌اطلاعی از سیاست، سیاسی ـ یعنی سیاست زده ـ است و علاقه به این مباحث ندارد و کار صنفی هم نمی‌تواند بکند. از اینرو هر بار که به عنوان مثال دانشجوی ایرانی آزادی بیانی پیدا می‌کند نخست می‌خواهد دولت را ساقط کند چون دولت را اصل شر می‌داند، اما جای شگفتی است که دانشجویان هرگز اجتماع نکرده‌اند که بگویند استادانی را که فارسی نمی‌دانند نمی‌خواهیم! بحث بر سر وجود یا عدم جامعه مدنی نیست، که بحث عامیانه‌ای است، بحث بر سر این است که سیاست ورزی در ایران جز ساقط کردن قدرت موجود تلقی نمی‌شود. به این اعتبار بسیاری از ایرانیان مارکسیست هستند، گروهی می‌دانند که هستند، اما اکثریت مارکسیست‌های شرمگین هستند. جامعه مدنی هم مفهومی نیست که مارکسیست‌ها ـ که دریافت آن‌ها از «شاپینگ سوسیالیستی» فراتر نمی‌رود ـ بفهمند. خود مارکس هم این بحث هگل را متوجه نشده بود. بحث جامعه مدنی را در نظریه قدرت حل کرد، اما خود او نظریه قدرت نداشت. البته این بحثی نیست که بشود اینجا باز کرد.

بر گردم به این پرسش که ایا لیبرالیسم امکانپذیر است. به معنایی که من توضیح دادم بله امکان پذیر است و اینکه در ایران، به رغم تجربه اقتصاد دولتی و نظامی دوره سال‌های جنگ، چنان قحطی‌هایی که اردوگاه سوسیالیسم تجربه کرد و موجب نابودی ده‌ها میلیون نفر در چین و شوروی شد، به خود ندید این بود که هنوز ناحیه‌هایی از جامعه مدنی ایران دست نخورده مانده بود و مردم هر جایی که فرصتی پیدا می‌کردند ابتکارهای و سرمایه‌های خود را به کار می‌انداختند. این‌ها ناحیه‌های آزادی اقتصادی و سیاسی هستند. تاکنون حتی توتالیترترین دولت‌ها هم نتوانسته‌ام همه این ناحیه‌های جامعه مدنی را به تصرف خود درآورند. احزاب، اصناف، گروه‌های اجتماعی، کارگران، کارمندان، کارآفرینان، زنان، جوانان و... همه بخش‌هایی از جامعه مدنی هستند. دیدگاه چریکی سیاست جامعه مدنی را به رسمیت نمی‌شناسد و همه جا هم فاجعه می‌آفریند. تصور چریکی از قدرت، که سخت عقب‌مانده و تجددستیز است، آن را امری مابعدالطبیعی می‌داند که باید نابود شود، اما همه جا به علت جهل به مناسبات قدرت، با به دست آوردن قدرت پایه‌های آن را استوارتر می‌کند زیرا با مقاومت جامعه مدنی روبرو می‌شود. همه نظام‌های سوسیالیستی ـ و گونه‌های آن نظام‌ها ـ اینجا شکست خورده‌اند. این دریافتی از قدرت است که در آغاز انقلاب گروه‌های چپ به همه نیروها و احزاب دیگر نیز القا کردند. شاید زمان آن رسیده باشد که با این القائات چپ تصفیه حسابی بکنیم.

- یک پرسش که از قلم افتاد نقش پررنگ مجتهدان در نهضت مشروطه و نقش کم رنگ آنان در تحولات بعدی است. چرا فقیهانی که با تفسیر حقوقی خویش از مشروطیت، سهم زیادی در به ثمر رسیدن اندیشه مشروطه‌خواهی در ایران داشتند، در تحولات بعدی نتوانستند همین نقش را ادامه دهند و به کمک اصول و فقه از اندیشه آزادی‌خواهی و مشروطه شدن قدرت در برابر ایدئولوژی اندیشی و بسط تفکرات سوسیالیستی دفاع کنند؟

سیدجواد طباطبایی: این بحث پیچیده‌ای است و من پیش‌تر به آن پرداخته‌ام. فقیهانی که مشروطیت را تایید کردند، به دیدگاه فقهی ـ یعنی حقوقی ـ توجه داشتند و به این اعتبار اسلام با سوسیالیسم سازگار نیست. به هر حال اصول اسلام درباره مسائلی مانند مالکیت، ثمره کار و... روشن است و نمی‌توان از آن‌ها سوسیالیسم درآورد. البته، تلقی آیات نجف و کسانی مانند نائینی از مشروطیت مسئله مهمی است و از این حیث بی‌شباهت به نظریه‌های مشروطیت در کشورهایی مانند انگلستان

نیست. این دریافت آغازین مشروطیت را به عنوان تحولی حقوقی می‌فهمید و اصطلاح «مشروطیت» نیز ناظر بر همین وجه از این تحول است. تاریخ مشروطیت را بر حسب معمول روشنفکران نوشته‌اند و این جنبه از مشروطیت مغفول مانده است که باید در آینده مورد توجه قرار گیرد.

- همانطور که می‌دانید در فقه ما مالکیت محترم است. اما با این وجود فقه ما سوسیالیزه می‌شود و از صدر گرفته تا بهشتی و مطهری تحت تاثیر سوسیالیسم قرار گرفتند. علت این امر چیست؟

موسی غنی‌نژاد: شما هیچ فقیه بزرگی را نمی‌توانید پیدا کنید که از سوسیالیسم دفاع کرده باشد. افرادی که نام بردید در رده اول روحانیت شیعه قرار ندارند. شما می‌دانید کتابی که آقای مطهری در مورد اقتصاد نوشته است، بعد از انتشار به دلیل شدت تاثیر آراء چپ در آن جمع‌آوری شد.

- در ابتدای گفتگو سخن از عدالت‌اجتماعی و عدالت حقوقی به میان آمد. این پرسش را نیز می‌توان پی گرفت که دنبال کنندگان عدالت‌اجتماعی در ایران تا چه اندازه با نظریات و تئوری‌های آن در اروپا آشنا بودند؟

موسی غنی‌نژاد: آنچه جان استورات میل در سده نوزدهم میلادی در اروپا به عنوان عدالت‌اجتماعی مطرح کرد وقتی وارد ایران شد از لحاظ مفهومی سطح نازلی پیدا کرد و تبدیل به اقتصاد دولتی شد. در ایران وقتی سخن از عدالت‌اجتماعی به میان می‌آید به معنای مداخله مستقیم دولت در بازار و ایجاد مزاحمت برای تولیدکنندگان تفسیر می‌شود. روشنفکری چپ‌زده ما از شهریور ۱۳۲۰ به این سو دستگاه فکری‌ای ساخته است که هر چیزی که از غرب می‌آید در درون آن می‌ریزد و معجون فاجعه‌باری از آن بیرون می‌آورد. این تنها مربوط به اقتصاد و عدالت‌اجتماعی نیز نیست، همه جا ما با این پدیده شگفت روبرو هستیم. به عنوان مثال، جای دیگری هم اشاره کرده‌ام، وقتی اندیشه پوپری در این ماشین شگفت‌انگیز ریخته می‌شود و با تفکرات عرفانی در هم می‌آمیزد از آن طرف آش درهم جوشی به نام «تفرج صنع» بیرون می‌آید.

- یک بحث دیگر که می‌توان مطرح کرد نسبت سوسیالیسم با اندیشه دینی است. همانطور که می‌دانیم برجسته سازی و الگو سازی عدالت در اسلام و ربط آن با سوسیالیسم توسط علی شریعتی انجام گرفت. از سوی دیگر بروز و ظهور جریان‌هایی نظیر خداپرستان سوسیالیست این تصور را به وجود آورده است که به هر اندازه که اسلام از لیبرالیسم دور است، سوسیالیسم به اسلام نزدیک است. این نزدیکی نیز به سبب برجستگی مفهوم عدالت در آن دو است. نظر شما چیست؟

سید جواد طباطبایی: مفهوم عدالت، به عنوان مقوله در علوم اجتماعی، در اسلام روشن نیست. در نوشته‌های اهل سنت عدالت ناظر بر یکی از صفات خلیفه و نیز امام جماعت است. یعنی کسی که مرتکب گناه کبیره نشده باشد. در تشیع عدالت به چندان معنا به کار رفته، مانند عدل الهی، عدالت معصومان و... اما عدالت به معنای عدالت اجتماعی یعنی سوسیالیستی که مبتنی بر تقسیم ثروت باشد تا جایی که من می‌توانم بفهمم با برخی اصول روشن تشیع سازگار نیست.

- البته جریان‌هایی نظیر تفکیک را می‌توان شاهد مثال آورد که اجرای قسط را به مثابه اصلیترین کار ویژه پیامبران و امام معصوم ارزیابی می‌کنند و قسط را نیز به عدالت ترجمه می‌کنند. حتی محمدرضا حکیمی پا را فراتر از این می‌گذارد و می‌گوید تمام دیانت در عدالت و اجرای آن خلاصه می‌شود.

سید جواد طباطبایی: من درست نمی‌دانم حکیمی چه گفته چون به هر حال همه ادیان مانند همه نظام‌های فلسفی قدیم به عدالت اعتقاد دارند. من نظری درباره عدالت در معنای کلامی آن ندارم. یک معنای عدالت برابری در برابر قانون است. اگر حکیمی عدالت به این معنا را اساس ادیان بداند من می‌توانم بپذیرم اما اگر به عنوان مفهوم اجتماعی به کار بگیرد، من گمان نمی‌کنم که بتوان از موضع او دفاع کرد. این صرف یک بحث دینی نیست که یک عالم دینی بتواند به تنهایی به آن پاسخ بگوید. ببینید اقتصاد یک «علم» است، اما آنچه در نصوص دینی آمده ناظر بر «فلسفه اقتصادی» است. این دو یک چیز نیستند. گمان نمی‌کنم حکیمی اطلاع دقیقی از این ظرایف داشته باشد اگرچه فضل او در علم دین محرز است. سوسیالیسم هم علم اقتصاد ندارد، هم چنانکه خود مارکس هم اقتصاد سیاسی تدوین نکرد، سوسیالیسم نوعی فلسفه اقتصادی است. حکیمی احتمالا این را با هم خلط می‌کند. در دین علم اقتصاد وجود ندارد، اما نوعی «فلسفه اقتصادی» را می‌توان از آن استخراج کرد. بدیهی است که کسی با عدالت مخالفتی ندارد بلکه مسئله این است که مفهوم دقیق و حدود و ثغور آن چیست؟ چون چنان که در ضرب‌المثلی اروپایی آمده: راه جهنم با حسن‌نیت‌ها سنگفرش شده!

موسی غنی‌نژاد: در تعریف ارسطویی عدالت به حق ارجاع می‌شود. اما چپ‌ها به حق اعتقادی ندارند و معتقدند دولت باید نقش توزیع ثروت را اجرا کند. هر تصوری از عدالت که مبتنی بر مفهوم حق نباشد ناگزیر به تناقض می‌رسد.

سید جواد طباطبایی: اشاره به بعد حقوقی اینجا بسیار مهم است. چون مسئله عدالت مسئله فلسفه حق است. اشتباه بزرگ مارکس این بود که حقوق را در سیاست طبقاتی حل کرد. چون مارکس فلسفه حقوق نداشت، با ساختمان سوسیالیسم حزب کمونیست شیر بی‌یال و دمی مانند «مشروعیت یا قانونیت سوسیالیستی» مطرح کند هیچ ربطی به فلسفه حقوق نداشت و در هر موردی «سوسیالیستی» «قانونیت» را بلعید.

موسی غنی‌نژاد: در اندیشه مارکس اقتصاد و حقوق اساسا مفاهیم بورژوایی هستند که با برآمدن جامعه سوسیالیستی موضوعیت خود را از دست می‌دهند. در جامعه بی‌طبقه مارکس، سوسیالیسم جایگزین اقتصاد و حقوق می‌شود. این ادعا پس از انقلاب اکتبر در شوروی سابق نیز توسط تئوریسین‌های

حزبی مطرح می‌شد، و البته بهانه بسیار خوبی بود برای رژیمی که هیچ حقی برای دگراندیشان قائل نبود. این رویکرد دست جلادان را برای سرکوب وحشیانه مخالفان باز می‌کرد بدون اینکه نگران پاسخگویی به حقوق پایمال شده انسان‌ها باشند. متاسفانه روشنفکران چپ‌زده ایرانی اعتنایی به این مسائل بسیار مهم و حساس ندارند، و تنها چیزی که بلدند تکرار کنند کلیات متافیزیکی در باره استثمار طبقاتی است.

سید جواد طباطبایی: جای شگفتی است هیچ روشنفکر ایرانی را نمی‌توانید پیدا کنید که از حقوق بحث کرده باشد.

- شما در گفتگویی لیبرالیسم را مبتنی بر حق معرفی کرده‌اید و نه منفعت. اما اخیرا گروه‌های لیبرالی دانشجویی پیدا شده‌اند که نه تنها منفعت بلکه اصالت لذت را مبنای لیبرالیسم معرفی می‌کنند.

سید جواد طباطبایی: لیبرالیسم سیاسی مبتنی بر حکومت قانون است، در اقتصاد چنین نیست. این تئوری‌های جدید در این کشور واکنش به وضع موجود است و ربطی به بحث‌های نظری ندارد.

- کسانی که به عنوان لیبرال در جامعه ایران شناخته می‌شوند تا چه اندازه به اصول و مبانی لیبرالیسم آگاهی داشته‌اند. افرادی نظیر بختیار، بازرگان، بنی‌صدر و عبدالکریم سروش را می‌توان لیبرال نامید؟

موسی غنی‌نژاد: در مورد بنی‌صدر باید گفت که او تحت تاثیر سوسیالیست‌های فرانسه بود و اطلاق لقب لیبرال به او دشنامی بود که حزب توده برای او ساخته بود وگرنه کتاب اقتصاد توحیدی او هیچ ربطی به اندیشه لیبرال ندارد. بازرگان نیز خودش به صراحت نوشته است که لیبرال نیست اما طرفدار آزادی و تساهل است. بختیار هم عضو حزب ایران یعنی شاخه سوسیالیست جبهه ملی بود و صراحتا خود را سوسیال دموکرات می‌خواند. عبدالکریم سروش خود را تئوریسین روشنفکری دینی می‌داند؛ اما این اصطلاح نه تنها در چاچوب اندیشه لیبرالی قابل طرح نیست بلکه با اصول اساسی آن در تضاد است. ترویج این اصطلاح را اگر تبلیغی برای دکان سیاسی دو نبش ندانیم، هیچ توجیه عقلی یا عقلایی برای آن نمی‌توانیم پیدا کنیم. اما در پاسخ به این پرسش که که چرا در ایران این افرادی را که نام بردید و هیچ سنخیتی هم باهم ندارند لیبرال تصور می‌کنند بر می‌گردد به تبلیغات سیاسی حزب توده در همان آغاز انقلاب. توده‌ای‌ها بودند که با مهارت خبیثانه‌ای لیبرالیسم را به ناسزای سیاسی تبدیل کردند و همه مخالفان سیاسی خود را لیبرال نامیدند. سیاست آن‌ها از شهریور ۲۰ به اینسو، برچسب زدن به مخالفان خود و امتناع از بحث نظری با آن‌ها بوده است. آن‌ها مخالفان خود را «جاده صاف کن امپریالیسم» خواندند و به انقلابیون تازه وارد یاد دادندکه برای کوبیدن رقبا و مخالفان و رسیدن به اهداف عالی انقلابی، هرگونه پرونده سازی و دروغ بستن به افراد مجاز است. این شیوه ناپسند و خطرناک متاسفانه پس از انقلاب به شیوه مرسوم میان بسیاری از روشنفکران وفعالان سیاسی تبدیل شد.

سید جواد طباطبایی: ما نباید تعارف داشته باشیم و باید با صراحت گفت که بخش‌های عمده‌ای از گروه‌های چپ و رهبران آن‌ها جاسوس‌های ـ آگاه یا ناآگاه ـ بودند. آدم‌های کوچکی مانند کیانوری را دستگاه امنیتی برادر بزرگ انتخاب می‌کرد و اینان نیز که جز به میهن سوسیالیستی اعتقادی نداشتند گمان می‌کردند که دارند در جهت تاریخ پیش می‌روند. این حزب هرگز خدمتی به پیشبرد آزادی و حکومت قانون در این کشور نکرد، اما در موارد بسیاری ضربه بسیاری به آزادی زد.

موسی غنی‌نژاد: روش حزب توده از ابتدای تاسیس آن به این شکل بود که به انتقاد هیچ منتقدی پاسخ اصولی نمی‌داد، بلکه پرونده او را بررسی امنیتی و اطلاعاتی می‌کرد و یک برچسب مثل امپریالیست، لیبرال و سرمایه‌دار به او می‌زد و راه را بر ادامه بحث می‌بست و خیال خود را راحت می‌کرد. این شگرد تا به امروز نیز ادامه دارد. من حدود بیست سال پیش در مقاله‌ای از برخی مباحث مطرح شده از سوی دکتر همایون کاتوزیان انتقاد کردم. او به جای بحث جدی، بنده را به طرفداری از تاچر و ریگان متهم کرد. پاسخ او در فضای سیاسی آن روزگار ایران عملا دادن این پیام بود که‌ای دل غافل چه نشسته‌اید که نفوذی‌های امپریالیسم در کشور اسلامی رخنه کرده‌اند. این نمونه‌ای از اخلاق و آداب بحث روشنفکران ایرانی است. در مقاله دیگری به ایشان انتقاد کردم که شما کل تاریخ ایران را با مفهوم استبداد ایرانی و دولت استبدادی توضیح می‌دهید اما معلوم نیست تئوری دولت شما چیست. پاسخ ایشان به بنده این توصیه بود که «صادقانه به اشاعه عقاید هایک» بپردازم و «حملات مکرر و شدیدا غیرمنصفانه به دیگران را بهانه القای سربسته و ضمنی عقاید هایک» قرار ندهم. طرفه اینکه در مقاله مورد اشاره ایشان حتی یک مورد، صراحتا یا تلویحا، از هایک سخن به میان نیامده بود! من مثال از «بزرگان روشنفکری» ایران آوردم که شما حدیث مفصل بخوانید از این مجمل.

نقل از: http://gadim-va-jadid.blogfa.com/

گسترهٔ اقتدار دین در حیات اجتماعی ایرانیان

دی ۱۳۸۱

فرخنده مدرّس ــ در آستانه بیست و پنجمین سال انقلاب اسلامی قرار داریم. در سالگرد انقلابی که نتایج اجتماعی بسیار نامطلوبی ببار آورده است. تلخکامی و گزندگی شکست آن در کلام بسیاری از روشنفکران و سیاسیون ایران و حتی فرزندان تنی این انقلاب و در صفوف خود حکومت آشکار است. آخرین نمونهٔ آن بیانیه اکبر گنجی (مانیفست جمهوریخواهی) که اعلام رسمی شکست انقلاب و اندیشه مسلط برآن و همچنین به انتها رسیدن تمام ظرفیت نیروهائی است که به این اندیشه بنوعی آویخته‌اند. آیا از نظر شما انجام این انقلاب در ایران اجتناب ناپذیر بود؟

دکتر طباطبائی ـ به هر حال، از دیدگاهی که شما مطرح می‌کنید، باید گفت که انقلاب شکست خورده است. امروزه، حتی بسیاری از کسانی که سهمی در انقلاب داشته‌اند، به این مطلب اشاره می‌کنند، اما به نظر من پرسش بنیادین به علّت این شکست ـ بهتر بگویم، علل‌این شکست‌ها ـ مربوط می‌شود که هنوز مطرح نشده است. به این مشکلات باز خواهیم گشت، اما می‌خواهم نظر شما را از همین آغاز گفتگو به نکته‌ای جلب بکنم و آن رویکرد انفعالی روشنفکری ایران به واقعیت‌های‌کشور و بویژه مسائل نظری آن است. انتشار بیانیهٔ اکبرگنجی ـ که البته اهمیت خود را دارد و در نوع خود شایان تأمل است ـ در ذهن من این پرسش را بار دیگر مطرح کرد که چرا سطح روشنفکری در ایران چنان پایین آمده است که مطالبی از نوع آنچه در بیانیهٔ گنجی آمده، بتواند آشوبی در آن ایجاد کند و نظام ذهنی روشنفکران را بر هم بزند؟ هیچ مطلبی در بیانیهٔ گنجی وجود ندارد که مواد و منابع آن در اختیار هر فرد باسوادی وجود نداشته باشد، اما با کمال تعجب می‌بینیم که گویی همه منتظر بودند تا کسی آن حرف‌ها را بگوید و آنان به تقلید از گوینده بر آن حرف‌ها صحّه بگذارند. مطالب بیانیه و واکنش‌های به آن با تأخیر بسیار زیاد گفته می‌شود، و البته، در شرایطی که دیگر آن دردها را با این داروها نمی‌توان درمان کرد. منظور من این است‌که در شرایطی که تشخیص درد روشن نباشد، از داروها هم کاری ساخته نخواهد بود: این‌که چرا ایران، به‌رغم‌کوشش‌های بسیاری که در یک سدهٔ گذشته برای اصلاح امور آن صورت گرفته، کشوری سخت کم‌توسعه و در همهٔ عرصه‌ها بسیار عقب‌مانده است؟ بیانیه‌هایی از این‌دست تنها می‌تواند افراد حرفه‌ای سیاست را خرسند کند و آن‌ها می‌توانند دربارهٔ برخی مطالب آن ماه‌ها و سال‌ها بحث کنند. بحث من، به هر حال، نه تنها سیاسی نیست، بلکه آگاهانه غیرسیاسی است. من تردیدی ندارم که هنوز تصور ما از ایران، تصوری یکسره خیال اندیشانه است. ما هیچ کار جدّی دربارهٔ تاریخ و فرهنگ ایران

را نمی‌شناسیم که خود ایرانیان انجام داده باشند. هنوز یک تاریخ علمی ایران را نمی‌شناسیم که خود ایرانیان نوشته باشند. نزدیک به یک سده است که نهادی به نام دانشگاه این توهّم را در ما به وجود آورده است که گویا تولید دانش می‌کنیم، در حالی که در بسیاری از رشته‌های علوم‌انسانی نه تنها پیشرفتی صورت نگرفته، بلکه سطح دانش به قهقرا هم رفته است. اصلاح و تغییر یک کشور نیازمند دانشی «روشن و متمایز» از آن کشور است. اسپینوزا گفته بود که «جهل، دلیل نیست !» بسیاری از سازمان‌های سیاسی ایران، بویژه در سه دهٔ گذشته، جهل را دلیل خود قرار داده‌اند.

فرخنده مدرّس ــ قریب به سه دهه است که منسجم و منظم به کار تحقیق و بررسی نقش اندیشه و سیر تحولی آن در ایران می‌پردازید. امّا انتشار دو اثر شما یعنی «درآمدی فلسفی برتاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران» و «زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران» بعنوان نخستین نتایج این تحقیقات، چندین سال پس از انقلاب اسلامی صورت گرفته و سپس به ترتیب سایر تألیفاتتان در این زمینه. بنظر می‌رسد یا بهتر بگوئیم امیدواریم دامنهٔ این تحقیقات و انتشار آن تا مرحلهٔ انقلاب اسلامی و پیامدهای آن کشیده شود.

آیا میان تلاشهای علمی شما با این انقلاب و حوادث پیش و پس از آن رابطه‌ای موجود است؟ برجسته‌ترین پرسشی که ضرورت پاسخ‌گوئی بدان شما را به تعمق درگذشتهٔ میهنمان از زاویهٔ سیر تحولات فکری ترغیب و تشویق نمود چه بود؟ آیا این انقلاب و پیامدهای آن در این ترغیب و تشویق نقش مستقیمی داشته‌اند؟

دکتر طباطبائی ـ ببینید من نوجوان دههٔ چهل ـ شمسی البته ـ هستم و پیش از انقلاب درس خوانده‌ام. انقلاب اسلامی، از دیدگاه نظری، حادثه‌ای بسیار مهم در تاریخ معاصر ایران بود. من به عنوان دانشجوی اندیشهٔ سیاسی، حوادث انقلاب را از پیاده‌روهای تبریز و تهران از نظر گذراندم و از همان آغاز این احساس در من بیدار شد که انقلاب حادثه‌ای بی‌سابقه و از دیدگاه نظری پراهمیت است. این نکته را نیز بسیار زود دریافتم که برای فهم انقلاب باید از بیرون به آن نگاه کرد و به همین دلیل بود که با تأکید گفتم از «پیاده‌روها» شاهد انقلاب بودم. سودازدگان در وسط خیابان‌ها به راهپیمایی مشغول بودند، مسئلهٔ من درک بی‌سابقه بودن انقلاب بود. من، در کنار تحصیلات رسمی دبیرستانی و دانشگاهی، سال‌های طولانی علوم اسلامی تحصیل کرده بودم، اما از نیمهٔ سال‌های چهل تا اواخر سال‌های پنجاه به مطالعهٔ ایده‌آلیسم آلمانی پرداخته بودم، و به طور عمده هگل. مسائل دهه‌های چهل و پنجاه از بسیاری جهات با مشکلاتی که پیروزی انقلاب اسلامی به دنبال آورد، متفاوت بود. در آن‌سال‌ها، من تصور می‌کردم باید با انتقال جدّی اندیشهٔ جدید شالودهٔ نهادهایی را که با پیروزی جنبش‌مشروطه‌خواهی ایجاد شده بود، استوارتر کرد: نهادهای دنیای جدید نیازمند سیمان اندیشهٔ تجددخواهی بود. به نظر من، انقلاب اسلامی، در خلاف جهت چنین دریافتی قرار داشت. با این فکر، در ذهن من، نوعی تذکر به مطالعات اسلامی و ایرانی سال‌های پیش پیدا شد. به تدریج، توانستم دریافت‌های خود از مطالعات اسلامی و اروپایی را در بوتهٔ آزمایش تجربهٔ انقلاب قرار دهم، به‌محک آن بزنم. چند سالی لازم بود تا بتوانم دو تجربهٔ علمی ـ نظری و یک تجربهٔ تاریخی را به صورت دستگاهی کمابیش منظم تدوین کنم. این نکته را نیز باید بیفزایم که تبریز سال‌های کودکی و نوجوانی من، آزمایشگاه بزرگی بود. من شبی متولد شدم که با پایانِ‌جنگِ دوم جهانی، ارتش شوروی آذربایجان را اشغال‌کرد. وانگهی، تبریز شهر پایداری و پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی نیز بود و خاطرهٔ این حوادث، خطرهایی که ایران و بویژه آذربایجان را همیشه تهدید می‌کرد و البته خاطرهٔ آن پایداری و پیروزی، بسیار زود به من انتقال پیدا کرد و اثراتی در ذهن من گذاشت که هرگز زدوده نخواهد شد. به نظر من، تبریز، به نوعی «کارگاه تجدد» ایران بود. با انقلاب اسلامی، خاطرهٔ این دو تجربهٔ تاریخی نیز در من بیدار شد و در واقع، راهی در برابر من گشوده شد که هموار نبود. تجربهٔ انقلاب موجب شد که نسبت به این مسائل توجه دوباره‌ای پیدا کنم و اگرچه بسیار زود دریافتم که از دیدگاه نظری به‌کوششی نوآیین نیاز داریم، اما کار پیدا راهی که به بیراهه‌ای ختم نشود، آسان

نبود. خطوط کلی نظریهٔ اصلی که زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران مطرح شده، دهه‌ای پیش از نوشته شدن آن کتاب در ذهنم نقش بسته بود، اما نوشتن آن کتاب به درازا کشید و با کمال تأسف نیز کامل از آب درنیامد. در آن زمان، من در انجمن فلسفهٔ ایران کار می‌کردم و در ماه‌هایی که کار نوشتن به مرحلهٔ حساسی وارد شده بود، از آن مؤسسه اخراج شدم، بویژه از کتابخانه‌ای که در آن مؤسسه در دسترس بود، محروم شدم و... بقیهٔ داستان بماند برای وقتی دیگر.

فرخنده مدرّس ـ اساس تلاش‌های علمی شما بررسی تاریخ تحولات ایران بعنوان کشوری است که در یک بن‌بست تاریخی گرفتار آمده است و در این تلاش‌ها جایگاه مرکزی به بررسی «ماهیت و طبیعت» اندیشهٔ حاکم و سیر تاریخی آن اختصاص داده شده است. زیرا شما در تدوین نظرات خود براین تکیه دارید که «زوال اندیشه موجب انحطاط نظام‌های سیاسی است» و پیامد انحطاط نظام‌های سیاسی در ایران همواره انحطاط اجتماعی و همگانی بوده است. به منظور نشان دادن صحت این حکم دوران‌های تاریخی متفاوتی در ایران را از زاویهٔ «ماهیت و طبیعت» اندیشهٔ سیاسی که بر آن‌ها حاکم بوده است، مورد ملاحظه قرار داده‌اید و در مسیر ترسیم زوال اندیشه در ایران راه تاریخی را علامت‌گذاری نموده‌اید که در اصل جادهٔ تبدیل تدریجی ایران شاهنشاهی باستان به ایران انحطاط یافته اسلامی است.

آیا نقطهٔ آغاز انحطاط تاریخی و فروپاشی تدریجی تمدن ایران، گرفتار آمدن ایرانیان به بند تفکر اسلامی نیست و نطفهٔ این انحطاط در «ماهیت و طبیعت» تفکر دینی قرار نگرفته است؟

دکتر طباطبائی ـ این نکته را باید از همین آغاز توضیح بدهم که کارمن پژوهش در اندیشهٔ سیاسی است، من نه جامعه شناسم و نه تاریخ‌نویس. ذهن ایرانی، به طورعمده، «سیاسی» ـ یعنی سیاست‌زده ـ است و بنابراین به جامعه‌شناسی و تاریخ سیاسی علاقهٔ بیشتری دارد. نخستین ایرادی که به من گرفته می‌شود، این است که حوادث تاریخ هر کشوری، سیاسی است و بدیهی است آن حوادث را باید با روش‌های تاریخی و جامعه‌شناختی توضیح داد و نه با تاریخ اندیشه. سال‌هاست نوعی جامعه‌شناسی ابتدایی و مارکسیسم مبتذل ذهن روشنفکر ایرانی را فلج کرده است و هر بحثی را به این جامعه‌شناسی و مارکسیسم سطحی تقلیل می‌دهد. به نظر من، صِرف تحلیل جامعه‌شناختی حوادث سیاسی تاریخ معاصر ایران، نه تنها راه به جایی نخواهد برد، بلکه بر عکس، تاریخ معاصر ایران نمونهٔ بارز تحولی تاریخی است که اگر در پرتو دگرگونی‌های اندیشهٔ تبیین نشده باشد، زوایای عمدهٔ دگرگونی‌ها آن روشن نخواهد شد. تاریخ هر کشوری گره‌گاه‌های خاص‌خود را دارد و نمی‌توان بدون توجه به آن گره‌گاه‌ها منطق دگرگونی‌هایی آن را توضیح داد. تاریخ ایران، از کهن‌ترین زمان‌ها، با دگرگونی‌های فرهنگی آن آمیخته شده است و این آمیختگی به درجه‌ای رسیده است که امروزه نمی‌توان توضیحی صِرفاً جامعه‌شناختی از حوادث تاریخی آن داد. ایران کشوری است که هر حادثه‌ای در تاریخ آن را باید چونان گره‌گاهی مورد بررسی قرار داد که در آن تار حادثهٔ تاریخی در پود اندیشه چنان در هم تنیده است که جدا کردن آن دو از یکدیگر ممکن نیست. بدیهی است که اندیشه همهٔ گره‌های تاریخ ایران را توضیح نمی‌دهد، اما دگرگونی‌های تاریخ اندیشه تاریخ سیاسی ایران را چنان به گونه‌ای چند وجهی متعین کرده است که تا زمانی که طرحی از تاریخ اندیشه در ایران نداشته باشیم، بررسی‌های تاریخی ما راه به جایی نخواهد برد. بیش از صد و پنجاه سال است که ایرانیان، تجددخواهی را در عمل تجربه کرده و هر بار، در آن شکست خورده‌اند. به نظر من، بدترین توضیحی که می‌توان از علل و اسباب این شکست‌ها داد، توضیح صِرفاً سیاسی و بویژه مبتنی بر نظریهٔ توطئه است که می‌دانید رایج‌ترین نظریه است، زیرا اخلالی در تنبلی‌های دیرینهٔ ما را ایجاد نمی‌کند. بر حسب معمول، ما در این دگرگونی‌ها سهمی نداریم، می‌آورند و آن گاه خواستند می‌برند و کسی نمی‌پرسد که ضمیر این فعل‌ها چه کسانی هستند.

به جرأت می‌توان گفت که آن چه دربارهٔ تاریخ معاصر ایران نوشته شده، در مجموع، از دیدگاه تبیین شکست تجددخواهی در ایران فاقد اهمیت است. انقلاب اسلامی، انقلابی برخاسته از دگرگونی‌های

اندیشه است، هم چنان‌که جنبش مشروطیت ناشی از رویکردی دیگر به آدم و عالم بود. بد نیست به موردی در تاریخ‌نویسی اروپائی اشاره کنم: می‌دانید که توکویل را یکی از بنیادگذاران جامعه‌شناسی می‌دانند. از او دو کتاب مهم دربارهٔ دموکراسی در امریکا و انقلاب فرانسه باقی‌مانده است. در کتاب اخیر، تبیین توکویل دربارهٔ انقلاب فرانسه، به دنبال توضیح‌های تاریخی و جامعه‌شناختی او، مبتنی بر این بحث است که در انقلاب فرانسه، «جامعهٔ خیالیِ» اهل ادب، «جامعهٔ واقعی« را نابود کرد. توصیف ساختار این «جامعهٔ خیالی»، به عنوان فرآوردهٔ قلمرو اندیشه، و اهمیتی که آن در دوره‌ای از تاریخ فرانسه پیدا کرد و مناسبات اجتماعی جامعهٔ فرانسه را برهم زد، گره‌گاه تحلیل توکویل از انقلاب فرانسه است و از آنجا که نسبت میان امور تعیین کننده را باز می‌کند، نوشتهٔ او دربارهٔ تاریخ انقلاب فرانسه اثری پراهمیت و بی‌سابقه است. توجه به این نکتهٔ پراهمیت که من اشاره‌ای گذرا به آن می‌کنم، در سال‌های اخیر، اگر بتوان گفت، انقلابی در تاریخ‌نویسی انقلاب فرانسه ایجاد کرده است. تا سه چهار دههٔ اخیر، دیدگاه چپ، اعم از مارکسیستی و سوسیالیستی، بر تاریخ‌نویسی انقلاب فرانسه غلبه داشت، اما با توجه به برخی مباحث کتاب توکویل که بر اهمیت دگرگونی‌های فکری پیش از انقلاب تأکید می‌کرد، تحولی اساسی در تاریخ‌نویسی انقلاب فرانسه ایجاد شد. بر عکس، در میان همهٔ نوشته‌های جامعه شناسان و مارکسیست‌های داخلی و خارجی دربارهٔ جنبش مشروطه‌خواهی ایران حتی چند صفحه مطلب جدّی نمی‌توان پیدا کرد که ارزش خواندن داشته باشد. جالب توجه است که تنها کتاب‌های مهم ایرانی‌دربارهٔ مشروطیت هنوز کتاب احمد کسروی و رساله‌های فریدون آدمیت است. دربارهٔ انقلاب اسلامی نیز بویژه در نخستین سال‌ها از این تحلیل‌های مبتنی بر مارکسیسم ابتدایی کم عرضه نشده است، اما هیچ یک از آن تحلیل‌ها هیچ گوشه‌ای از تاریخ ایران را روشن نکرده است.

ایضاح منطق دگرگونی‌های تاریخ ایران، چنان‌که ابوالفضل بیهقی گفته بود، نیازمند نوشتن «تاریخی پایه‌ای» است. اگرچه هنوز توان نوشتن چنین تاریخی را پیدا نکرده‌ایم، اما به نظر می‌رسد که زمان آن رسیده باشدکه به چنین کوششی بی‌اعتنا نمانیم. با توجه به چنین ارزیابی از شرایط کنونی تاریخ ایران بود که در پاسخ به‌پرسش نخست شما گفتم، بحث سیاسی صِرف راه به‌جایی نخواهد برد. هر بیانیهٔ سیاسی به پشتوانه‌ای از یک نظریهٔ منسجم سیاسی نیاز دارد، هم‌چنان که اصلاح نیازمند یک فکر منسجم است که باید مبتنی بر تبیین امر مورد اصلاح و توضیح آن باشد. ما بسیاری از مفاهیم جدید را به درستی به کار نمی‌بریم. مثالی بزنم: بیست‌سال است که گروهی پیدا شده‌اند که ادعای «روشنفکری دینی» دارند و می‌خواهند دین را «اصلاح» کنند، اما هرگز این نکته را روشن نکرده‌اند که اگر روشنفکری، روشنفکری است، یعنی ضابطهٔ عقلِ روشنگری را معیار امور قرار می‌دهد، که نمی‌تواند دینی باشد ـ بویژه دیانتی از نوع دیانت امام محمد غزالی که نقطهٔ مقابل روشنفکری و روشنگری است. عبدالکریم سروش، در یکی از سخنرانی‌های اخیر در بازگشت به ایران گفته است که رئیس جمهوری ایران بهتر بود به جای «جامعهٔ مدنی شعار جامعهٔ اخلاقی» را مطرح می‌کرد. با توجه به این که منظور خود رئیس جمهوری ایران از جامعهٔ مدنی، مدینة النبی است، به نظر می‌رسد که روشنفکری دینی نوعی لقلقهٔ لسان است. یکی دیگر از این بی‌معنایی‌ها که این روزها سر و صدایی ایجاد کرده است، مفهوم «پروتستانتیسم اسلامی» است که سخنی عامیانه و یکسره بی‌معناست. در کشوری که حتی یک نوشتهٔ جدّی دربارهٔ اصلاح دینی لوتر وجود ندارد و کسی چیزی دربارهٔ پروتستانتیسم نمی‌داند، صد و پنجاه سال است که تصور می‌کنند، پروتستانتیسم حلّال مشکلات است و کسی نمی‌داند بحث بر سر چیست. و شگفت این که مردی عامی همان حرف را در سطحی ابتدایی تکرار می‌کند و آشوبی در روشنفکری دینی و غیردینی بر پا می‌کند. البته، این که کسی این نظر را بیان می‌کند و کسانی هم از حق آزادی بیان او دفاع می‌کنند، امری است لازم و ستودنی، اما تصور این که این لوتربازی‌ها و پروتستانی‌خواهی‌های راه به جایی دارد و بیشتر از آن، سخنی است جدّی، خیال باطلی بیش نیست.

این مطلب را به عنوان مقدمه آوردم تا بگویم که هم‌چنان‌که بن‌بست کنونی، نخست، بن‌بست مفاهیم و اندیشهٔ مه‌آلود است و از آنجا که این مفاهیم و اندیشه‌ها منطقی فلج کننده دارند، احتمال دارد که بتوان این سخن را دست‌کم به تاریخ معاصر ایران تعمیم داد. مانع اصلاح یا اصلاح دینی مخالفان اصلاح نیستند، آشفتگی ذهنی، عدم انسجام منطقی و مفاهیم ناروشن هواداران اصلاح دینی است. نتیجه‌ای که می‌گیرم این است که در نوشتن «تاریخ پایه‌ای» ایران نمی‌توان به وزنی که مفاهیم ناروشن و نظام‌های فکری نامنسجم پیدا کرده‌اند، یعنی این‌که به نوعی به واقعیات مادی تاریخ ایران تبدیل شده‌اند،

کم بها داد. پاسخ من به پرسش شما دربارهٔ این‌که آیا نطفهٔ انحطاط ایران در اسلام بسته نشده است، منفی است. چنین دریافتی به معنای قبول ادعای اهل دیانت است دیانت را امری مستقل می‌دانند، اما از دیدگاه تاریخ اندیشه، دیانت پیوسته به معنای دریافتی از دیانت است. می‌دانید که هگل در تقریرات خود دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ می‌گوید که سیاست هر قومی با تصوری که آن قوم از خداوند دارد، مطابق است. خدای قاسم‌الجبارین که گروه‌هایی در اوایل انقلاب اسلامی مطرح می‌کردند، تنها نظامی خودکامه و سرکوبگر می‌توانست به دنبال داشته باشد. در سده‌های چهارم تا ششم هجری نیز در تمدن اسلامی دریافتی خردگرای از دیانت وجود داشت که دوره‌ای شکوفا به دنبال آورد. نمایندگان بزرگ این دوره با دیدگاه‌های اهل شریعتی مانند غزالی از در مخالفت در می‌آمدند و تسلیم او نمی‌شدند. این‌که امروزه اصلاح‌دینی سروش، به عنوان مثال، تکیه بر دیدگاه‌های غزالی دارد، به معنای این است که راه کنونی بیراهه‌ای بیش نیست. این مفاهیم ناروشنی که امروزه سکهٔ رایج است ـ روشنفکری دینی، مردم‌سالاری دینی، پروتستانتیسم اسلامی یا شیعی ـ در خلاف جهت دریافت خردگرای از دیانت است و پی‌آمدی جز آشوب ذهنی و انحطاط ایران نمی‌تواند داشته باشد، هم چنان که تفسیر سارتری ـ مارکسیستی علی شریعتی ـ البته، هر دو در صورت بسیار مبتذل آن ـ پی‌آمدی جز تباهی فکر دو نسل از ایرانیان نداشت.

فرخنده مدرّس ــ امروز شناخت ماهیت تفکر دینی، برخورد و نقد این تفکر، به یکی از مهم‌ترین مشغله‌های فکری روشنفکران ایران بدل شده است. از دیدگاه بسیاری ظهور اسلام و سلطهٔ یک هزاره و نیمه این دین بر حیات فکری، فرهنگی و سیاسی ما در پیدایش وضعیت امروزمان نقش اساسی داشته است. تألیفات و آثار شما در بررسی اجزاء این تسلط بسیار یاری دهنده و روشنگرند. بویژه آنکه ما را به سر چشمهٔ بحث به لحاظ تاریخی یعنی همان ظهور اسلام و آغاز چیرگی آن بر نظام سیاسی، فرهنگی، اندیشه‌ای‌امان رهنمون می‌سازند.

همانگونه که از نوشته‌های شما نیز برمی‌آید، چگونگی ظهور اسلام در ایران مورد اختلاف است. برداشت ما از بیانات شما چنین است که؛ ظهور اسلام در ایران را باید بر بستر «انحطاط واپسین سدهٔ شاهنشاهی ساسانی» توضیح داد و شما معتقدید که تا کنون هیچ تأمل نظری با این مضمون صورت نگرفته است و شرایط ظهور اسلام به هیچ نظریه بن‌بست و انحطاط اندیشه‌ای ماقبل خود نسبت داده نشده. شما تلویحاً معتقدید علیرغم سیطرهٔ اندیشه دینی، امکان چنین تأملی فراهم بوده است و می‌گوئید؛ عدم تأمل نظری در انحطاط واپسین سدهٔ شاهنشاهی ساسانی را تنها نمی‌توان به سیطرهٔ اندیشهٔ دینی در ایران نسبت داد.

پرسش ما این است که اگر عدم تأمل نظری در شرایط انحطاطی که در ایران به ظهور اسلام انجامید را نتوان تنها به سیطره اندیشه دینی نسبت داد، امّا آیا نمی‌توان و نباید برتعیین کنندگی نقش اندیشه اسلامی و کیفیت ظهور و گسترش این دین در ایران و تأثیر آن بر روی عدم شکل‌گیری پایه‌های تأملی تاریخی ـ نظری برگذشته ایران قبل از اسلام، توافق داشت؟ آنهم با تکیه بر حوادثی که طی دو قرن آغازین ظهور اسلام و در دوران خلافت اسلامی در ایران بوقوع پیوست. یعنی از میان رفتن اسناد و آثار تاریخی بدنبال هجوم عرب‌های مسلمان، سختگیری در مسلمان ساختن مردم، عمد در از میان برداشتن علقه‌های پیوند و در نهایت قطع حافظه تاریخی با گذشته و کشتن وجدان جمعی نضج گرفته بربستر مناسبات پیش از اسلام و بویژه در دورهٔ اعتلای تمدن ایران باستان. سکوت شما در مورد این «دو قرن سکوت ایرانیان» بطور بارزی احساس می‌شود!

دکتر طباطبائی ـ بار دیگر تکرار می‌کنم که از دیدگاه تاریخ اندیشه اصل دریافت ما از دیانت است. اسلام، به عنوان دیانت، تنها یکی از عوامل گوناگون حیات اجتماعی ایرانیان بوده است. در ارزیابی آن باید به تاریخ و تاریخ اندیشه توجه داشت و از افراط و تفریط دوری گزید. دیدگاه افراطی دربارهٔ اهمیت دیانت در

جامعه به اندازهٔ دیدگاه تفریطی مبتنی بر تلقی اهل دیانت از آن است. این دیدگاه شریعت‌مدارانه را آشکارا می‌توان در نوشتهٔ آرامش دوستدار دید. از خلاف آمد عادت، او، به عنوان یک دین ستیزی سخت ابتدایی، این ادعای اهل شریعت ابتدایی را پذیرفته است که دیانت در همهٔ امور نقشی تعیین کننده دارد و آن گاه از همین اصل نتیجه می‌گیرد که همین امر موجب انحطاط ایران شده است. سخنان گزافه‌ای مانند این‌که «فرهنگ دین‌زادهٔ ما چون مرده به‌دنیا آمده، مرده خواهد ماند» که آرامش دوستدار از سر دین‌ستیزی افراطی در کتاب خود می‌گوید، ناشی از نوعی پرخاشجویی است و نسبتی با توضیح تاریخی ندارد. نظریهٔ «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» آرامش دوستدار نیز دیدگاهی یکسره بی‌معنا و ناسازگار با مواد تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران است. بحث در شرایط امتناع است و نه صِرف امتناع ـ یا چنان‌که نویسندهٔ درخشش‌های تیره گفته است، «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» ـ زیرا تأکید بر صِرف امتناع موضعی است سیاسی و بحث نظری نیست؛ توصیف این واقعیت است که «تفکر دینی» ممکن نیست. این توصیف نیازی به استدلال و بحث نظری ندارد و دست‌کم در کشورهایی‌که تقدیر مردمان آن ها را «دین‌خو» قرار داده، امری بدیهی است. این نکته که بر پایهٔ دین عجایز محمدباقر مجلسی اندیشیدن ممتنع است، نیازی به بحث و توضیح ندارد و در این مورد هیچ کسی به اندازهٔ خود علامهٔ مجلسی با نظریه‌پرداز «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» موافق نمی‌توانست باشد. بحث در «شرایط امتناع» ناظر برتبیین منطق امتناع با توجه به مبانی نظری اندیشیدن است. این امر در نظریهٔ «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» روشن نیست که چرا می‌توان فیلسوفانی مانند لایبْنیتْس، فیشته، شلینگ، کانت، هگل و هیدگر را ـ که التزام برخی از آنان به دیانت بیشتر از فارابی، ابن سینا و سهروردی بود ـ در شمار بزرگ‌ترین فیلسوفان تاریخ اندیشه آورد، اما فارابی، ابن سینا و سهروردی، به جرم دین‌خویی، جایی در تاریخ فلسفه ندارند. تردیدی نیست که آن‌گاه که خاستگاه اندیشیدن موضع سیاسی باشد، لاجرم، از نقّالی دربارهٔ «خدمت و خیانت» نمی‌توان فراتر رفت ـ چنان‌که آل‌احمد نرفت ـ و هر کوششی برای نقادی نظریهٔ «خدمت و خیانت»، در نهایت، در چاه ویل همان «خدمت و خیانت» سقوط خواهد کرد ـ چنان که آرامش دوستدار در آن سقوط کرده است. «تز کانونی» آرامش دوستدار این است که «فرهنگ دین‌زادهٔ» ایران، «دین خوست» و این «دین‌خویی« فرآوردهٔ فرهنگی است‌که «دین بر آن مستولی» است و لاجرم، نظامی دینی به وجود می‌آورد. آرامش دوستدار می‌نویسد که «نظام دینی آن است و آن‌جا فرمان می‌راند که شبکه‌ای از ارزش‌های بلامنازع و یکسان‌خواه از درون و برون در بافت و ساخت جامعه می‌تند و آن را در چنگ قهر خود نگه می‌دارد. یا در واقع، بافت و ساخت جامعه را از همسان و همساز کردن افراد آن می‌ریزد.(!؟) در چنین شبکه‌ای من، تو، او وجود ندارد. تفاوت‌ها از میان برداشته می‌شوند. همه در یک مُسْنَد، که «ما» باشد، یکدل و یکجان می‌گردند تا منویات «ساحت برتر» تحقق پذیرند.» آن گاه، نویسندهٔ درخشش‌های تیره، این عبارت را نیز به عنوان نتیجه‌گیری می‌افزاید که «همهٔ من‌ها، توها، اوها در آن «ما» تحلیل می‌روند و به صورت ورودی‌ها و خروجی ها یا سوراخ های گوارشی آن درمی‌آیند برای فرو بردن و پس دادن خوراک‌های دین پخت؛ و اگر در مجازی دیگر و نزدیک‌تر به واقعیت بگوییم، چشم‌ها و گوش‌ها و دهن‌های همه جا باز و فعال او می‌شوند(کذا!) و در نتیجه، همه یک‌بین یک‌شنو و یک‌گو. این است که هر آدمی در نظام دینی فرهنگ میان نهایت‌های هر چند به ندرت متعارض آن زیست نوسانی می‌کند، بی‌آن‌که به معنای این حال متغایر، متغیر و متضاد آگاه باشد»

اقتدار «ما»ی آرامش دوستدار، برساختهٔ خیال اوست، تسلیم شدن دوستدارِ «ترسِ محتسب‌خورده» به القائات «ما»یی است که ادعا می‌کند بر همهٔ تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران حاکم بوده است. تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران نمودهای گوناگونی داشته و یکی از ویژگی‌های عمدهٔ آن، پیوسته، عدم تسلیم به ادعاهای «ما»ها بوده است. اسلام، در ایران، واقعیتی تاریخی است؛ حتی اگر به فرض محال می‌توانستم تاریخ را هزار و سی‌صد سال به عقب برگردانیم، باز هم شکست می‌خوردیم. مشکل کنونی روشنفکری ایران، به نظر من، از سویی، تسلیم نشدن به ادعاهای شریعت‌مداران و دیانت ستیزان افراطی است. گوناگونی فکری، رفتاری، ذوقی ایرانیان در طول تاریخ خود، مبین این نکتهٔ اساسی است که به قول امروزی‌ها تمامیت‌خواهی در کانون رفتار و کردار ایرانی قرار ندارد. تمامیت‌خواهیِ دیانت‌ستیز تالی فاسد شریعت‌مداری افراطی است. وانگهی، از سوی دیگر، نباید به بهانه‌های واهی به انتظار ظهور اصلاح‌طلبی دینی نشست، چنان که اهل سیاست حرفه‌ای نشسته‌اند. روشنگری، چنان‌که کانت

می‌گفت، «جرأت دانستن» است و نه تقلید از مقلدان؛ روشنفکری ایران، اگر بخواهد بماند، باید جز به روشنگری خود امیدوار نباشد و جرأت گشودن راهی نوآیین را داشته باشد.

فرخنده مدرّس ــ دو پاسخ پیش‌تر شما ما را با پرسشی در نظرگاه‌هایتان مواجه می‌سازد. هرچند ممکن است این پرسش رنگ پرسشی نهائی (هستی‌شناسی، که مقصود ما نیست) با خود داشته باشد، امّا تصور می‌کنیم برای درک بهتر این گفتهٔ شما یعنی: «از دیدگاه تاریخ اندیشه دیانت پیوسته به معنای دریافتی از دیانت است» لازم است.

آیا اساساً از دیدگاه شما بحث ما بر سر «دین» بعنوان تلاشی برای اثبات یا نفی وجود یک دنیای متعالی ـ دنیائی در ورای مشاهدات و حسییات ـ در حقیقت فاقد معناست و ما را بجائی راه نمی‌برد. آنچه اهمیت دارد و از نظرگاه تاریخ اندیشه باید به بحث و نقد گذاشته شود چگونگی و ماهیت دریافت ما از دین است؟

بدین ترتیب آیا منطقاً به این نتیجه نمی‌رسیم که آنچه ما بعنوان دین تا کنون شناخته‌ایم در حقیقت چیزی بیشتر از محصول تلاش‌های ذهنی انسان نیست. آیا بدین خاطر است که بجای «دین» همواره از «دیانت» سخن می‌گوئید و این ادعای اهل دیانت را که «دیانت را امری مستقل می‌دانند» مردود می‌شمارید؟

دکتر طباطبائی ـ این نکته باید روشن باشد که من دربارهٔ تاریخ اندیشه و بویژه اندیشهٔ سیاسی مطالعه می‌کنم. از دیدگاه تاریخ اندیشه، به هر حال، دیانت، پیوسته، دریافتی از دیانت است. حقیقت دین، چنان‌که اهل شریعت ادعا می‌کنند، به اعتبار وحی، نمی‌تواند بر بشر معلوم باشد. تلقی اهل شریعت از حقیقت دیانت و این‌که گروه‌هایی ادعا می‌کنند که به حقیقت دین دست یافته‌اند، از دیدگاه تاریخ اندیشه قابل دفاع نیست. از دیدگاه تاریخ اندیشه، دیانت امری تاریخی است و چنان‌که اشاره کردم، پیوسته، دریافتی از دیانت است. نکتهٔ مهم از دیدگاه تاریخ اندیشه این است که تاریخ اندیشه جهانی با اندیشهٔ دینی آغاز می‌شود، اما تحولی که این اندیشهٔ دینی در درون تمدن‌های گوناگون پیدا کرده است، یکسان نیست. برخی از حوزه‌های تمدنی هرگز نتوانسته‌اند راهی به بیرون محدودهٔ دیانت باز کنند، در حالی‌که برخی حوزه‌های تمدنی در دوره‌هایی از تاریخ خود توانسته‌اند اندیشه‌ای غیر ملتزم به دیانت تأسیس‌کنند. وانگهی، در تحول تاریخی، دریافت انسان از دیانت و رویکرد به دیانت دگرگون شده است. تاریخ‌نویس اندیشه نمی‌تواند به این دگرگونی بی‌توجه بماند. با توجه به این مقدمات بود که پیش‌تر گفتم که نظریهٔ «دین‌خویی« آرامش دوستدار، از دیدگاه تاریخ‌اندیشه، جدّی نیست. تاریخ اندیشه، یعنی تاریخ تفکر مفهومی، به گونه‌ای که من در ادامهٔ سنت فلسفهٔ اروپایی از افلاطون تا هگل می‌فهمم، نمی‌تواند التفاتی به تاریخ اندیشهٔ دینی نداشته باشد. و البته، رویکرد اندیشهٔ غیرمفهومی نیز که ظاهراً آرامش دوستدار ـ به عنوان حجابی بر پرخاش‌جویی بی‌رویهٔ خود ـ چنین ادعایی دارد، هرچند که نوشتهٔ او یکسره از چنین نکته‌های جدّی و ظریف خالی است. همین طور، هیچ اهل فلسفهٔ جدّی نمی‌تواند بدون التفات به دیدگاه دیانت مسیحی گامی در فهم ایده‌آلیسم آلمانی بردارد. اجازه بدهید بار دیگر تکرار کنم که به نظر من، نظریهٔ «دین‌خویی« آرامش دوستدار، تالی ادعای اهل شریعت قشری است، البته، در خلاف جهت، ولی مساوی با آن.

نظر من دربارهٔ نکتهٔ دوم پرسش شما مبنی بر این‌که آیا «بحث ما بر سر دین... راه به جایی می‌برد یا نه؟» به‌اجمال این است که بحث دربارهٔ دیانت، به اعتبار دیانت، بحثی در محدودهٔ اندیشهٔ دینی است و برای ما تنها از دیدگاه تاریخ اندیشه و در پیوند با آن اهمیت دارد. حدود و ثغور این بحث از دیدگاه تاریخ اندیشه را که منطق تاریخ اندیشه بر آن حاکم است، نباید با بحث اهل دیانت خلط کرد. از چند دهه پیش، روشنفکری دینی، به عنوان روایت «جدیدی« از شریعتمداری قشری، زیر پوشش‌آن چه که «درد دین» می‌خواند، کوشش کرده است این فکر را القاء کند که گویا منطق دیانت بر همهٔ قلمروهای اندیشه

فرمان می‌راند و با عزل نظر از دیانت نمی‌توان در هیچ قلمرویی از اندیشه وارد شد. وسوسهٔ «اقتصادتوحیدیِ» دیروز و «دموکراسی دینیِ» امروز ـ البته، اگر از «جامعه‌شناسی اسلامی«، «مدیریت اسلامی«، «پروتستانتیسم اسلامی«... صرف نظر کنیم ـ برخاسته از این بی‌توجهی به مبانی نظری متفاوت دیانت و تاریخ اندیشه است. من از نزدیک به دو دهه پیش گاهی به مناسبت بحث بر سر روشنفکری دینی و «درد دین» به آنان، گفته‌ام که «درد دین» داشتن ـ در صورتی که حدود و ثغور دیانت روشن باشد ـ اشکالی ندارد، به شرطی که به «مرض دین» تبدیل نشود. آن نظریهٔ «دین‌خویی« دین‌ستیزان، تالی فاسد این «مرض دین» روشنفکری دینی است. آن دو از منطق یگانه‌ای تبعیت می‌کنند و در واقع، هر دو، در «سخت‌گیری و تعصب» خود، از پشت «شیشهٔ کبود» ایدئولوژی خواست‌های خود به تاریخ اندیشه در ایران نظر می‌کنند. به نظر من، از بحث‌های هیچ یک از این دو جریان، چیزی عاید پژوهش‌های دربارهٔ تاریخ اندیشه در ایران نخواهد شد.

فرخنده مدرّس ــ تأمل تاریخی ـ نظری در وضعیت فروپاشی یک تمدن و یک نظام اجتماعی تنها در نقطهٔ انحطاط متوقف نمی‌گردد. بلکه فراتر از آن و در پی کاوش‌های خود ناگزیر به سرچشمهٔ اعتلای آن تمدن نیز می‌رسد. تلاش برای دستیابی به سر منزل اعتلای فرهنگ و تمدن ایران باستان آیا در تعارض با استقرار و پذیرش اسلام و اشاعه فرهنگ و تفکر اسلامی نبود؟ این درست است که در ایران هیچگاه بطور کامل «ظهور اسلام بعنوان یگانه آغاز تاریخ حقیقی تلقی نشد» امّا هیچگاه نیز از سعی در القاء چنین باوری دست برداشته نشد. مضافاً اینکه از دیدگاه اندیشهٔ اسلامی آنچه پیش از اسلام در ایران (و همچنین در کشورهای دیگر مسلمان شده با تمدنی باستانی و دیرپا چون مصر) موجود بود متعلق به دوران «جاهلیت» و حاصل «جهل بشر» و لذا مردود بوده است.

برخلاف اندیشمندان اروپائی که بازگشت (رفرانس) خود به دوران «جاهلیت» را دستیابی به گنجینه‌ای از تفکر عالی بشری در امر علم و تجربهٔ ادارهٔ جامعه و در جهت اعتلای نظام، تمدن و فرهنگ می‌نگریستند، امّا از دیدگاه اسلامی و متفکرین آن آنچه پیش از اسلام بود (از جمله تمدن ایران باستان بویژه در بالاترین مراحل اعتلای آن) در واقع هبوط و انحطاط انسان بحساب می‌آمد. در این رابطه بخش هشتم از اثر پر ارزش «ابن‌خلدون و علوم اجتماعی» یعنی نظریهٔ ابن‌خلدون در مورد تجمل و درک رابطهٔ نگرش فلسفی و اخلاقی اندیشمندان اسلامی در برخورد به شرایط اعتلای اجتماعی بسیار روشنگر است؛ از نظر متفکران اسلامی، اسلام زاده نشد تا مفهوم تداوم تاریخی در مورد آن صدق کند. بلکه اسلام ظهور یافت و خود سرمنشاء «زایش» شد. از ظرفیت فکری چنین اندیشمندانی انتظار تکوین مفهوم «دید تاریخی» و «امر تداوم» آیا انتظار بیهوده‌ای نیست؟ و آیا میل و ارادهٔ مؤلف را به داشتن «تاریخی» دیگر نمی‌نمایاند؟

دکتر طباطبائی ـ در سده‌های گذشته، نسبت ما با میراث دورهٔ اسلامی تاریخ ایران، پیوسته، معضلی بغرنج و پیچیده بوده است. من پیش از این، به مناسبتی، در درآمدی بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران، نوشته بودم که «اگرچه ایرانیان اسلام آوردند، اما ایمان نیاوردند». به نظر من، این عبارت که نیازمند توضیحی مفصل است، کمابیش نمودار این وضعیت پیچیدهٔ ما در رویارویی با اسلام و از آن پس، تمدن اسلامی بوده است. در واقع، ایرانیان به آن بخشی از اسلام بسنده کردند که با بنیان هویت ایرانی در تعارض قرار نمی‌گرفت، یا بهتر بگویم، در تعارض آشکار نبود. با این قید که البته، به هر حال، اسلام، در پرداخت نخستین آن، با هویت ایرانی در تعارض قرار داشت، اما با پایان «دو قرن سکوت» ـ که شما در سئوال پیش به آن اشاره کردید ـ ایرانیان توانستند بسیاری از نمودهای فرهنگ و تمدن ایرانی را تجدید کنند. همهٔ کسانی که دربارهٔ تداوم تاریخی ایران به پژوهش پرداخته‌اند، تجدید زبان فارسی در ایران را عامل عمدهٔ این تداوم دانسته‌اند. تردیدی نیست که زبان فارسی عامل بسیار مهمی بوده است، اما من بر آن‌ام که اگر انتقال بخش بزرگی از اندیشه‌ای که من آن را «ایرانشهری» نامیده‌ام، ممکن نمی‌شد، بقای و گسترش زبان فارسی با صِرف مضمون اسلامی آن امکان پذیر نبود و این احتمال وجود داشت که

زبان فارسی افول پیدا کند و به نفع عربی از میان برود. اهمیت زبان فارسی در این است‌که تنها حامل مضمونی اسلامی نیست. وانگهی، اگر تجدید اندیشهٔ ایرانشهری را معیار تداوم تاریخی ایران بدانیم، نباید فراموش کنیم که تنها بخشی از این اندیشه به زبان فارسی تدوین شده است: به نظر من، مقام شهاب‌الدین سهروردی، که خود را تجدید کنندهٔ حکمت فرزانگان ایران باستان می‌خواند و بیشتر کتاب‌های خود را به عربی نوشته است، از نظر تاریخ اندیشه در ایران، با مرتبهٔ شاعران و اندیشمندانی که فارسی‌نویسانی طراز اول بوده‌اند، قابل مقایسه است. بدیهی است که نباید در «سخت‌گیری و تعصب» تا جایی پیش رفت که مانند آرامش دوستدار گفت: «به ایران اختصاص یافتن، یعنی جزو دارایی عمومی فرهنگ اسلامی محسوب نشدن.» چنان‌که همان نویسنده، در توضیح این دریافت محدود خود از «ایران اختصاصی» می‌نویسد: «دستاوردهای زبان فارسی و آنچه به گونه‌ای با سرشت و احساس و دریافت این زبان ممزوج است. بنابراین، آن چه از زبان فارسی برنیامده و در پویش آن نبالیده، من آن را فرهنگ ایران اسلامی به معنای ویژهٔ فرهنگ ایران در اسلام نمی‌دانم.» معیار ایرانی بودن تعلق خاطر به «اندیشهٔ ایرانشهری» است؛ ابن مقفع تا ابوعلی مسکویهٔ رازی ـ که هر دو عربی‌نویس بودند ـ از دقیقی شاعر تا ابوالقاسم فردوسی و باباافضل کاشانی که جز به فارسی ننوشته‌اند، و از عمر خیام تا شهاب‌الدین سهروردی که به هر دوزبان فارسی و عربی نوشته‌اند، همه، نمایندگان اندیشهٔ ایرانشهری بوده‌اند. اینان، به‌جهان اسلام هم تعلق دارند، همچنان‌که به تاریخ اندیشهٔ جهانی تعلق دارند.

این توضیحات مقدماتی را از این رو به اجمال یادآوری کردم که نظر شما را به وضعیت پیچیدهٔ ایران در درون جهان اسلام جلب کنم. ما پیوسته، به اعتبار جایگاه جغرافیایی ایران، در درون جهان اسلام، اما به اعتبار هویت فرهنگی، در بیرون آن بوده‌ایم. در ایران، بسیاری از ادعاهایی که انحصار به اسلام ندارد و همهٔ دین‌های الهی داشته‌اند، مانند «جاهلی» خواندن دورهٔ پیش از خود، هرگز، جدّی گرفته نشد. این‌که، به عنوان مثال، در ایران، هیچ نویسنده‌ای را نمی‌شناسیم که در سیاست هوادار خلافت بوده باشد ـ البته، به استثنای‌غزالی در دوره‌ای از فعالیت فکری خود ـ و این‌که تاریخ ایران نه با ظهور اسلام آغاز می‌شود و نه منحصر به‌تاریخ اسلام است، مبین این نکتهٔ اساسی است که درک جایگاه اسلام ایرانی یا اسلام در ایران از «پشت شیشهٔ کبود سخت‌گیری و تعصب» امکان‌پذیر نخواهد شد. تاریخ فرهنگی ایران ـ و بیشتر از آن، تاریخ تداوم فرهنگ و تمدن این کشور و حضور این فرهنگ و تمدن در ورای مرزهای قلمرو سرزمینی کنونی ـ تاریخی بسیار پیچیده و بغرنج است؛ به هیچ وجه، نباید، از سربازیچه و به تعصبِ «دین‌خویی« ستیزی، ایران را به اسلام فروکاست. به نظر من، سهم ایران در اسلام بیشتر از سهم اسلام در ایران است. هنوز به درستی نمی‌دانیم که اندیشهٔ ایرانشهری تا چه پایه‌ای در تدوین نظری اسلام نقش داشته است.

فرخنده مدرّس ــ بحث فوق ما را به طرح پرسش دیگری رهنمون می‌سازد؛ آیا اساساً اندیشمندانی که در حوزهٔ تمدن اسلامی و در چارچوب تفکر اسلامی و از دیدگاه دینی به مسائل جاری و حوادث مختلف ایران در دوره‌های گوناگون پرداخته‌اند را می‌توان اندیشمند ایران دانست؟ بدون آنکه این پرسش به مفهوم تردیدی در علقه ملی آنان نسبت به ایران زمین باشد، امّا با توجه به اینکه تلاش‌های بسیاری از اندیشمندان ایرانی در خدمت بسط و تثبیت تفکر دینی، تفکیک خود از دیگران براساس ماهیت و هویت اسلامی، دفاع از فرهنگ و اخلاق اسلامی بوده است و نزد آن‌ها استقلال اندیشهٔ سیاسی از اندیشهٔ دینی وجود ندارد، آیا ما ناگزیر از طرح پرسش فوق نیستیم؟ هنوز بسیاری از صاحب نظران ما ایران را در درجهٔ نخست جامعه‌ای اسلامی قلمداد می‌نمایند؟

دکتر طباطبائی ـ فکر می‌کنم که به اجمال به بخش نخست پرسش‌شما پاسخ داده باشم. در این مورد نیز با به توجه پیچیدگی موضوع، باید جانب احتیاط را نگاه داشت. به‌عنوان مثال، امام‌محمد غزالی که شریعتمداری سخت متعصب بود و به سبب این تعصب دینی، با برخی از نمودهای اساسی فرهنگ ایرانی ـ مانند جشن گرفتن نوروز ـ سر ستیز داشت، اما در عین حال، فارسی‌نویسی برجسته بود و در

دورهٔ دوم زندگانی خود، ـ چنان‌که از کتاب نصیحةالملوک می‌توان دریافت ـ در سیاست، مانند بسیاری از نمایندگان بزرگ تاریخ اندیشه در ایران، هوادار اندیشهٔ «ایرانشهری» بود.

اجازه بدهید، برای روشن شدن موضوع، اضافه کنم که در دوران قدیم، یعنی، به اجمال، تا تکوین آگاهی ملّی ایرانیان به دنبال شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس، بسیاری از حوزه‌های حیات اجتماعی تعین کنونی را پیدا نکرده بودند و بسیاری از مفاهیم اندیشهٔ جدید، که امروزه از بدیهیات شمرده می‌شوند، تدوین نشده بود. این حکم، البته، در مورد سده‌های میانهٔ اروپا نیز مصداق دارد: وقتی در تاریخ‌های اندیشهٔ اروپایی دربارهٔ پدران کلیسا و حکمای مدرسی از اُگوستین قدیس‌تا تُماس قدیس بحث می‌کنند، بر حسب معمول، توجهی به پیوندهای ملّی آنان نمی‌کنند و نوشته‌های آنان را به یکسان بخشی از میراث فرهنگی اروپای مسیحی می‌دانند. این حکم را می‌توان به تمدن اسلامی نیز تعمیم داد. اصل بر این است که در تمدن اسلامی تمایزی میان «جامعهٔ اسلامی» و «ملّی« وجود نداشت. همان طور می‌دانید من در این مورد و بویژه در آن‌چه به ایران مربوط می‌شود، نظر متفاوتی دارم که اجمال آن را در جلد نخست کتاب تأملی دربارهٔ ایران با عنوان دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران آورده‌ام و در جلدهای دیگر این کتاب نیز برخی از مطالب آن را با تفصیل بیشتری خواهم گفت. حاصل مطلب این است که در ایران، به دنبال شکست ایران در حملهٔ اعراب، نوعی «آگاهی ملّی» بسیار زود تکوین پیدا کرد: در حدود سال چهار صد هجری، ایران بخشی از امپراتوری اسلامی به‌شمار نمی‌آمد، تشخّص سرزمینی و «آگاهی ملّی» خود را پیدا کرده بود، زبان فارسی «جدید»، زبان فکر و فرهنگ اقوام ایرانی بود. به نظر من، این وضعیت پیچیده‌تر از آن است که بتوان با نظریه‌های جعلی و بیشتر از آن با شعارهای سطحی و سخیف پی‌آمدهای درازدامن آن در تاریخ ایران را توضیح داد. ایران، به‌گونه‌ای که من کوشش می‌کنم توضیح دهم، پیوسته، از دیدگاه تاریخ اندیشه، در بیرون امپراتوری اسلامی قرار داشته است. تحلیل منطق این «بیرون بودن»، امر آسانی نیست و هر بار که ما این نکته را نفهمیده‌ایم، آسیب‌های فراوانی به کشور خود وارد کرده‌ایم. جمهوری اسلامی در سیاست خارجی خود به این نکته توجهی نداشت و ناچار از جیب منافع ملّی ایران بهایی گران پرداخت. اسلام‌ستیزی بدوی ـ که می‌خواهد، ببخشید که تعبیری عامیانه به کار می‌گیرم، بچهٔ فرهنگ و تمدن ایرانی را با آبِ اسلام دور بیندازد ـ همین اشتباه را تکرار می‌کند.

گفتم تاریخ اندیشه در ایران، تاریخی بسیار پیچیده است و می‌خواهم بار دیگر مثالی بزنم که برای بسیاری از ایرانیان چندان شناخته شده نیست: در نیمهٔ دوم سدهٔ ششم، در یکی از روستاهای زنجان کنونی، به نام سُهْرورد، فیلسوفی بالید که در اوج سیطرهٔ اسلام، ادعا می‌کرد که نظام فلسفی او «تجدید حکمت فرزانگان ایران باستان» و فیلسوفان یونانی است. شگفت این‌که در نوشته‌های فلسفی شهاب‌الدین سهروردی، این فیلسوف بزرگ ایرانی و تالی ابوالقاسم فردوسی در قلمرو تاریخ اندیشه، اشاره‌ای به مباحث اسلامی نشده و در واقع، او می‌خواست فلسفه‌ای برای «ایران» تدوین کند و مفهوم ایران تاریخی را وارد فلسفهٔ تاریخ کند. فیلسوف دیگری به نام باباافضل کاشانی، یکی دیگر از همین نمایندگان اندیشهٔ ایرانی است که در آغاز سدهٔ هفتم رساله‌های بسیاری دربارهٔ فلسفه به زبان فارسی فاخر نوشته و جای تأسف است که تاکنون توجهی به نوشته‌های او نشده است.

به نظر من، ایران، به دو دلیل، در دورهٔ اسلامی، در نسبت خود با تمدن اسلامی، وضعیتی پیچیده پیدا کرد. دلیل نخست به سرشت اسلام به عنوان دین «دنیا» مربوط می‌شود که این‌جا نمی‌توان به تفصیل این مطلب را بیان کرد و دیگر این‌که فرهنگ ایرانی از چنان شالودهٔ استواری برخوردار بود که توانست خود را به عنوان «گفتار مسلط» برای تفسیر اسلام به این دین تحمیل کند. با استفاده از آن‌چه پیش از این گفتم که به هر حال، دیانت، پیوسته، دریافتی از دیانت است، اضافه می‌کنم که بخش بزرگی از اندیشهٔ دینی اسلامی، ایرانی است و اگر به عنوان مثال، ضابطهٔ آرامش دوستدار را برای جدا کردن ایران از اسلام بپذیریم، از ایران چیزی باقی نخواهد ماند. من تصور می‌کنم که ما باید، بر عکس، بخش بزرگی از اسلام را ایرانی بدانیم و در این صورت، ناچار، باید پرسش پیچیده‌تری را دربارهٔ سنت و نسبت ما با آن مطرح کنیم. بحث جدّی در بارهٔ ایران و تاریخ اندیشهٔ ایرانی زمانی آغاز خواهد شد که بتوانیم چنین پرسشی رامطرح کنیم.

فرخنده مدرّس ــ چنانچه برداشت ما از آثار شما درست باشد؛ شما «تصلب سُنت» را از عوامل اصلی انحطاط ایران دانسته و محور بحث‌های شما در «تصلب سُنت» دو عرصه «سیاست» و «دیانت» است و چون در این دو عرصه از نظر شما جریان اندیشه ـ بعنوان موتور محرک تحول و پویائی ـ موجود نبود یا بعبارت دیگر رو بزوال بود، بنابراین سُنت سیاسی و تفکر دینی در مضامین عقب‌مانده و بتدریج پوسیده به بقای خود ادامه دادند و ایران زمین را همراه با خود در همهٔ عرصه‌های اجتماعی دچار انحطاط ساختند. در توضیح این مباحث شما همچنین بارها و بارها به «نسبت میان سیاست و دیانت» اشاره داشته‌اید. آیا منظور از این تکیه ضرورت توجه به نوع رابطه و نسبت چیرگی دیانت بر سیاست یا برعکس، در درک علل انحطاط تاریخی ایران است؟ خود شما این «نسبت» را در چه صورتی از آن مطلوب می‌دانید؟ چه رابطه‌ای میان ایندو می‌توانست موجب اعتلای فرهنگی ـ تاریخی ایران گردد؟ در اروپا بدلیل سیر دائمی اندیشه، پویائی سُنت در هر دو عرصه حفظ شد و بعبارت دیگر سُنت پویا تداوم یافت تا به مرز تفکیک کامل سیاست و دیانت از هم رسید. اگر در ایران نیز «شرایط امکان» تحول فراهم بود و وضعیت «امتناع» در پذیرش اندیشهٔ نو حاکم نبود آیا ما نیز ناگزیر به نقطهٔ جدائی دین از سیاست نمی‌رسیدیم و در هر دو عرصه پاسخگوی نیازهای زمانه نمی‌شدیم؟

دکتر طباطبائی ـ آن چه من دربارهٔ سنت، و بویژه تصلب سنت، نوشته‌ام، هنوز بسیار ابتدایی و ناقص است. با کمال تأسف، نمی‌توانم در این‌جا به تفصیل به آن اشاره کنم. در سال‌های اخیر، در این زمینه، کوشش بسیاری کرده‌ام تا بتوانم روزی نظریهٔ جدیدی دربارهٔ سنت، به گونه‌ای که با مواد تاریخ اندیشه در ایران سازگار باشد، عرضه کنم. در جلد نخست تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا که در دست انتشار است، مبانی این بحث را در الهیات مسیحی مطرح کرده‌ام و در جلد دوم تاملی دربارهٔ ایران نیز کوشش خواهم کرد نظریه‌ای دربارهٔ سنت از دیدگاه تاریخ اندیشه در ایران مطرح کنم، اما در پاسخ پرسش شما به اجمال باید بگویم که تا زمانی که نتوان مفهوم جدیدی از سنت را با توجه به مواد تاریخ اندیشه در ایران تدوین کرد، بحث تصلب سنت راه به جایی نخواهد برد. بنابراین، بحث‌های پیشین من در این مورد ناقص‌اند و تا آماده شدن نوشته‌هایی که عنوان‌های آن‌ها را ذکر کردم، باید به آنچه در ابن خلدون و علوم اجتماعی گفته‌ام اکتفا کرد. به هر حال، مشکل «شرایط امتناع» ـ که من با توجه به مباحث فلسفهٔ آلمانی و نیز البته با توجه به بحث‌های میشل فوکو مطرح کرده‌ام ـ مشکلی بنیادین است و باید آن را جدّی گرفت. نقادی از سنت، در تاریخ اندیشه در ایران، که در واقع، آغاز اندیشیدن فلسفی جدید خواهد بود، جز از مجرای مطرح کردن چنین نظریه‌ای امکان پذیر نخواهد شد.

در واپسین عبارت پرسش شما نکته‌ای وجود دارد که نمی‌توانم به آن اشاره‌ای نکنم. از پرسش شما دربارهٔ امکان «جدایی دین از سیاست» چنین بر می‌آید که در ایران، دیانت، پیوسته، عین سیاست بوده است. این سخن دقیق نیست، نه با تحول تاریخی ایران سازگار است و نه با مواد تاریخ اندیشه در ایران. نخست، این‌که عبارتی که بر پایهٔ آن گفته‌اند، دیانت عین سیاست است، اسلامی نیست، ایرانشهری است. سنت عبارت «توأمان بودن دین و مُلک» به بنیادگذار سلسلهٔ ساسانی می‌رسد. مفهوم «مُلک» یا «پادشاهی»، به معنایی که در این عبارت آمده، اسلامی نیست، ایرانی است. در آغاز دورهٔ اسلامی، دریافت اسلامی از حکومت، در «خلافتِ» در عمل خلاصه شد که البته، نظریهٔ اسلامی نیز نداشت، بلکه پس از آن که خلافت در عمل تثبیت شد، نظریه‌ای بر پایهٔ نظریهٔ سلطنت ایرانی و بیزانسی برای آن تدوین کردند. در تاریخ ایران، از نخستین خاندان‌های ایرانی، مانند سامانیان و آل‌بویه تا انقلاب اسلامی، سیاست ما عین دیانت‌مان نبود. بدیهی است که در دوره‌هایی علما قدرتی پیدا کردند و ادعاهایی داشتند، اما حتی در این دوره‌ها نیز نظریه‌ای مانند نظریهٔ ولایت مطلقه در تاریخ کلیسا مبنی بر وحدت قدرت دینی و دنیوی تدوین نشد. علّت این امر آن است که به طور اساسی، اسلام، اگرچه دین دنیاست، اما به خلاف آن که بر حسب معمول گفته‌اند، دین سیاست نیست. در سده‌های میانه، نظریه‌پردازان ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا توانستند با استفاده از مفاهیم فلسفهٔ سیاسی یونانی و حقوق رُمی نظریه‌ای سیاسی تدوین کنند و مخالفان آنان نیز از همان مفاهیم برای تدوین نظریهٔ سیاسی متفاوتی

سود جستند. در تاریخ اندیشه در ایران، فلسفهٔ نظری یونانی بسیار مورد توجه بود، اما حکمت عملی، به گونه‌ای که من در زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران توضیح داده‌ام، اهمیتی پیدا نکرد و چنان نظریه‌ای تدوین نشد که بتوان آن را اسلامی خواند. سال‌هاست که من دربارهٔ نوشته‌های سیاسی دورهٔ اسلامی تحقیق کرده‌ام و اعتقاد دارم که عمدهٔ آن‌ها، و در ایران، همهٔ آن‌ها غیراسلامی است. البته، ظاهر آن‌ها اسلامی‌اند، یعنی در آن‌ها به برخی از آیه‌های قرآن و برخی روایات اسلامی استناد شده است، اما مفاهیم اساسی از نوشته‌های ایرانی گرفته شده است. در این‌مورد، هیچ نوشتهٔ سیاسی ایرانی به اندازهٔ سیاستنامهٔخواجه نظام‌الملک طوسی جالب توجه نیست. شگفت‌انگیز است که چگونه مردی چنان متعصب در دیانت اسلامی رساله‌ای چنان با اهمیت در نظریهٔ سیاسی ایرانشهری نوشته است.

نظریهٔ «وحدت دیانت و سیاست»، در ایران، بسیار جدید است و با ایدئولوژیک شدن اسلام پیوند دارد. این‌نظریه را در ایران، نخست، علی شریعتی بر پایهٔ اقتباس نفهمیده و نسنجیده‌ای از ایدئولوژی‌ها سیاسی جدید، بویژه مارکسیسم مبتذل، عرضه کرد. پیش از او نیز آل‌احمد ـ که قلمرو مباحث نظری مردی عامی، سخت بی‌مایه و بیشتر از آن، مرد سیاسی مغرضی بود ـ کوشش کرده بود از اسلام به عنوان ابزار و حربه‌ای سیاسی استفاده کند. بنابراین، اسلام سیاسی کنونی، اسلامی است که در مسلخ ایدئولوژی‌های سیاسی جدید قربانی شده است؛ نظریهٔ سیاسی نیست، بلکه ایدئولوژی پیکار سیاسی است. این مطلب را باید درست فهمید، زیرا کسانی که امروزه از سکولاریزاسیون اسلام سخن می‌گویند، به این نکته توجه ندارند ـ یانمی‌دانند ـ که اسلام را نمی‌توان قیاس از مسیحیت گرفت. جدایی دین و دولت، در اسلام، باید به معنای ایدئولوژی‌زدایی از آن باشد و گرنه سکولاریزاسیون درمورد اسلام مفهومی یکسره بی‌معناست و بی‌سبب نیست که در همهٔ مطالب بسیاری که در این مورد نوشته می‌شود، یک جملهٔ جدّی وجود ندارد. نباید فراموش‌کرد که پرچم‌داران این تلقی جدید از دین، کسانی مانند عبدالکریم سروش، نخست، خود از هواداران شریعتی در ایدئولوژیک کردن دین بودند و موضع کنونی آنان نیز از دیدگاه بحث نظری در این باره یکسره بی‌ربط و در بیراهه است. در این مورد، برای نمونه می‌توان به مقاله‌ای از عبدالکریم سروش مراجعه کرد که چند ماه پیش در کتابی با عنوان سنت و سکولاریسم منتشر شده است. در این مقاله، نویسنده، «سکولاریسم» را بی‌آن که اشاره‌ای به مضمون آن در الهیات مسیحی بکند، به‌عنوان مفهومی بدیهی به کار می‌گیرد و آن‌گاه پس از توضیحاتی در بارهٔ ترجمهٔ آن واژه به عربی و آوردن ابیات بسیاری از مولوی و دیگران، نتیجه می‌گیرد که به هر حال، «عقل سکولار کافی نیست» و از اقبال لاهوری نقل می‌کند که «عقل تا بال گشوده است، گرفتارتر است». آنچه، بر حسب معمول، در این نوشتهٔ عبدالکریم سروش ناگفته می‌ماند، این است که بالاخره دعوا بر سر چیست و این، به قول عوام، «به نعل و به میخ زدن»، چه فایده‌ای دارد؟

نظر من این است که امثال عبدالکریم سروش، از بیراهه‌ای که سال‌ها پیش در آن گام گذاشته بودند، نمی‌توانند بیرون بیایند. ایدئولوژیک کردن دین، کوششی نادرست بود و تا زمانی که روشنفکری دینی در بحث از نسبت دین و دنیا در اسلام نتواند پرسش را از این دیدگاه مطرح کند، نخواهد توانست سخنی جدّی مطرح کند. بحث‌های کنونی روشنفکری دینی حجاب پرسش‌هایی است که بیراههٔ ایدئولوژیک کردن دین از چهار دهه پیش مطرح کرده است. روشنفکری ایران نباید بیراهه‌ای را دنبال کند که روشنفکری دینی در برابر او گشوده است. تکرار می‌کنم زمان آن رسیده است که روشنفکری ایران با اقتدای به شعار روشنگری «جرأت‌دانستن» را پیدا کند. در این راه، دو خطر، ما را تهدید می‌کند: نخست، خطر جدّی گرفتن نظریه‌های «ازپای‌بست ویران» روشنفکری دینی و دیگر، افتادن در دام کسانی که روشنفکری دینی را جدّی می‌گیرند.

فرخنده مدرّس ـ ما در بررسی‌های تاریخی شما به سه حوزه از رابطهٔ دیانت و سیاست برمی خوریم:

الف ـ حوزه‌ای که در آن ارجح مصالح و منافع سیاسی است. مراعات دین و اخلاق دینی در صورت مغایرت با این مصالح مسکوت گذارده می‌شود. و بعضاً با توجه به اصالت و استقلال «منطق امر سیاسی» حتا

در تعرض با دیانت عمل می‌گردد. و از ویژگی‌های این حوزهٔ تاریخی تسلط خردگرائی در امر سیاسی است.

ب ـ حوزهٔ دیگر اجرای شرع در هر صورت مقدم براجرای «عدالت» قرار می‌گیرد. (عدالت در اینجا به مفهوم عمل برمبنای مصلحت سیاسی)

ج ـ این همانی میان سیاست و دیانت که در اصل دیانت ابزاری می‌شود برای توجیه سیاست و سیاست ادامهٔ دیانت تلقی می‌گردد تا جائیکه در پرتو چنین تفکری در ایران سلطنت (و امروز حکومت اسلامی) ادامهٔ دایرهٔ نبوت و دایرهٔ امامت تلقی می‌گردد. سلطه نگرش ایمانی برامر سیاست و زوال نگاه خردگرایانه از برجستگی‌های این دوران است.

در مقایسه میان این سه حوزه؛ مغایرت دیدگاه نخست و دیدگاه دوم بارز است. امّا شما دیدگاه سوم را بنوعی در رابطه یا بعبارت صحیح‌تر در پیروی از دیدگاه نخست دانسته و معتقدید تاریخ نویسان دورهٔ گذار (دورانی که دیانت حضوری غالب در سیاست داشت) از نظر اندیشهٔ سیاسی (توجیه سلطنت مطلقه) در موضع پیروی از اندیشه سیاست نامه نویسان (ارجحیت سیاست و مصالح نظام بر دیانت) قرار داشتند.

امّا در عمل این دورهٔ تاریخی از لحاظ تفکری که برآن‌ها حاکم بوده با دو شرایط اجتماعی کاملاً متفاوت در مقابل هم قرار دارند. در حوزهٔ نخست یعنی در دوران تفوق خردگرائی در امر سیاست توجه به مصالح عالیه کشور، ما با اعتلای اجتماعی ایران مواجه‌ایم. امّا در دوران گذار به موازات نفوذ گسترده تفکر ایمانی و دخول هر چه بیشتر دیانت در سیاست اضمحلال، نزول و فروپاشی در همه عرصه‌های اجتماعی، حاصل این دوران است.

تجربهٔ امروز ما نیز در تأئید این امر است که یکی دانستن دیانت و سیاست و عمل براین پایه جز انحطاط اجتماعی نتیجه دیگری در ایران ندارد. آیت‌الله خمینی در همان آغاز کار اعلام داشت: «دیانت ما عین سیاست ما و سیاست ما عین دیانت ماست.» و یک دهه و نیمی نیز برآن پایه عمل شد (هنوزهم سعی می‌شود امّا مقاومت‌های اجتماعی مانع بزرگی است.)

بنابراین و با توجه با این تجربه‌های تاریخی، چگونه می‌توان نتایج عملی کاملاً متفاوت را به یک اندیشهٔ یکسان مربوط ساخت؟

دکتر طباطبائی ـ نخست، باید این نکته را یادآوری کنم که شعار «سیاست ما عین دیانت ماست» ـ که گویا آیت‌الله مدرس به مناسبتی گفته است ـ از دیدگاه تاریخ اندیشه در اسلام قابل دفاع نیست. سیاستنامه‌نویسان و تاریخ‌نویسان «توأمان بودن دین و مُلک» را به اردشیر بابکان نسبت داده‌اند و به هر حال از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی، با نظریهٔ شاهی آرمانی ایرانیان باستان بیشتر سازگار است. البته، در برخی از منابع قدیم، متن عربی این عبارت را حدیث نبوی دانسته‌اند که به هیچ‌وجه درست نیست. نسبت دیانت و سیاست در اسلام، به‌رغم ادعاهای بسیار اهل ایدئولوژی، به هیچ[وجه] روشن نیست. جالب توجه است که در قرآن تنها در مورد دو پیامبر گفته شده است که خداوند مُلک ـ یعنی سلطنت ـ و پیامبری را توأمان به آنان داده است. در مورد پیامبران دیگر تنها از نبوت آنان سخن رفته است. وقتی قرآن دربارهٔ داوود نبی می‌گوید که «به او پادشاهی و پیامبری و فصلِ خطاب دادیم»، آیا جای شگفتی نیست که چنین‌تعبیری دربارهٔ دیگر پیامبران نیامده باشد؟ البته، حتی اگر چنین تعبیری در قرآن می‌آمد، از این‌که خداوند به‌پیامبری پادشاهی و نبوت را توأمان داده باشد، نمی‌توانستیم نتیجه بگیریم که »سیاست ما عین دیانت‌ماست«. پادشاهی یکی از انواع نظام‌های حکومتی است که البته اسلام آن را به رسمیت نمی‌شناسد، و بنابراین نمی‌تواند بر پایهٔ آن نظریه‌ای تدوین کند. سیاست، به‌معنایی که مدرس آن را مراد می‌کرد ـ البته، مدرس اهل سیاست عملی بود و از دیدگاه نظری، من تردیدی ندارم‌که او به هیچ وجه نمی‌دانست سیاست چیست و گرنه چنین ادعایی نمی‌کرد ـ ربطی به

دیانت و بویژه اسلام ندارد؛ سیاست، به قول علما از مسائل مستحدثه است، یعنی بحثی جدید است و با مبانی اندیشهٔ اسلامی نمی‌توان این بحث را باز کرد.

نکتهٔ اصلی بحث مرا می‌توان به قرار زیر خلاصه‌کرد: با انقلاب اسلامی این مسئله در ایران در حدّ بدیهیات مطرح شد که گویا «دیانت ما عین سیاست ماست». من، به هر مناسبتی، و از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران، گفته‌ام که این حرف معنایی ندارد. در ادامهٔ آن‌چه به اجمال اشاره کردم، این نکته را اضافه می‌کنم که قدما می‌گفتند هر «علمی« موضوعی دارد؛ اگر این سخن را بپذیریم، باید بگوییم که وحدت سیاست و دیانت در صورتی می‌تواند درست باشد که موضوعات آن دو عین یکدیگر باشد. بدیهی است که دیانت علم‌دین است، اما موضوع سیاست علم دین نیست، بلکه توضیح مناسبات قدرت در جامعه است. دین، اگر دین باشد، به عنوان حوزهٔ اخلاق فردی مبتنی بر معنویت، نمی‌تواند بر مناسبات قدرت استوار باشد و سرشت آن مناسبات را توضیح دهد. در تاریخ اندیشه در ایران کتاب‌های بسیاری دربارهٔ دیانت نوشته شده و در همهٔ آن نوشته‌ها توضیح داده شده است که دیانت چیست؟ اما باکاوش چند دهه‌ای در شاید همهٔ نوشته‌های انگشت شماری که در تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران و اسلام داریم، به جرأت می‌توانم ادعا کنم که اگر از سیاستنامه‌ها ـ که اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری در آن توضیح داده شده ـ و چند رساله در فلسفهٔ سیاسی ـ که اندیشهٔ یونانیان در آن‌ها خلاصه شده است ـ هیچ رساله‌ای را نمی‌شناسیم که تعریفی اسلامی از سیاست در آن داده شده باشد. البته، رساله‌های چندی در «سیاست شرعی« اسلامی به دست ما رسیده است، اما هیچ یک از آن‌ها نه در ایران نوشته شده و نه توضیحی شیعی دربارهٔ سیاست در آن‌ها آمده است. برخی از دلایل این مطلب را من در کتاب خواجه نظام‌الملک طوسی توضیح داده‌ام. اجمال آن مطلب این است: نخست این که حتی آن رساله‌ها هم اسلامی نیستند و عمدهٔ مطالب آن‌ها از رساله‌های ایرانی دربارهٔ نظریهٔ سلطنت گرفته شده است. دوم این‌که بر پایهٔ نظریهٔ شیعی امامت، به دنبال آغاز غیبت کُبری، سیاست نمی‌تواند عین دیانت باشد، بلکه سیاست در قلمرویی سامان می‌یابد که محمدباقر صدر، نظریه‌پرداز شیعی معاصر که به دست‌صدام حسین کشته شد، از آن به «منطقهٔ فراغ شرع» تعبیرکرده است. فهم این نکته برای بحث کنونی ما بسیار دارای اهمیت است. از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی، نظریهٔ حکومت اسلامی نداریم، یعنی تاکنون نتوانسته‌اند طرحی از جامعهٔ اسلامی و سازماندهی قدرت اسلامی به دست دهند. آن‌چه محمدباقر صدر می‌گوید این است که حکومت در قلمرویی سامان می‌یابد که شرع حکمی برای آن معلوم نکرده است. بنابراین، حکومت اسلامی نداریم، اما حکومتی می‌تواند وجود داشته باشد که از اصول اجتماعی‌اسلامی تبعیت کند، یعنی به عنوان مثال، عدالت را که یکی از اصول بنیادین اخلاق اسلامی است، رعایت کند. این نکتهٔ آخر را نیز اضافه می‌کنم که مدرس رجلی سیاسی و اهل دسته‌بندی و حزب‌بازی بود، اما در علم سیاست مردی عوام بود و تنها در کشوری مانند ایران می‌توانست چنین حرف نامربوطی بگوید و کسی به‌ریش او نخندد!

فیلسوفان یونانی که دیانت به معنای ادیان الهی را نمی‌شناختند و به عنوان فیلسوف ملتزم به دیانت نبودند، گفته بودند که سیاست در قلمرو مصالح عمومی سامان می‌یابد. اندیشهٔ سیاسی جدید از ماکیاوللی تا کنون بر این امر تأکید کرده است که سیاست امری مستقل از دیانت است، موضوع آن مناسبات قدرت در جامعه است و منطق ویژهٔ خود را دارد. با توجه به همین چند مطلب می‌توان گفت که موضوع سیاست، دولت ملّی است، دولت ملّی حوزهٔ تأمین مصالح عمومی ملّت و منافع ملّی است و بویژه از دیانت که دربارهٔ هیچ یک از این مباحث نمی‌تواند حکمی بکند، مستقل است. دیانت در حوزهٔ اخلاق فردی که مؤمن خوانده می‌شود و رستگاری روح او که با آخرت سر و کار دارد، قرار می‌گیرد و بنابراین، نمی‌تواند عین سیاست باشد، همچنان که عکس آن نیز درست نیست. با خلط این مباحث هم سیاست معطل می‌ماند و هم دیانت بر باد می‌رود. تصور نمی‌کنم که نیازی به مثال داشته باشم.

فرخنده مدرّس ــ بحث فوق یعنی رابطهٔ میان اندیشهٔ سیاسی و نتایج عملی، ناگزیر ما را به مقایسهٔ دیگری بر پایه نظرات شما در ماهیت دو اندیشهٔ سیاسی حاکم بر ایران در دوره‌های تاریخی مختلف وامیدارد: اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری از یک سو و از سوی دیگر اندیشهٔ سلطنت مطلقه که در اصل

خط پایانی سیر تدریجی زوال اندیشه ایرانشهری را ترسیم می‌کند. شما معتقدید؛ در عصر زرین فرهنگ ایرانی «ترکیبی از معنویت جدید اسلامی شیعی» و «فرزانگی ایرانشهر» (اندیشهٔ سیاسی برجای مانده از دوران باستان ایران) شالوده‌ای فراهم آورد تا سامان ایران زمین بربنیادی نوین استقرار گردد.

نخستین پرسش ما این است که نمود عینی این «معنویت اسلامی ـ شیعی» در سراسر این تاریخ را کجا و در کدام نتایج سیاسی ملموس و قابل رؤیت می‌توان یافت؟ این «معنویت جدید اسلامی ـ شیعی» (هومانیسم اسلامی) چگونه و در چه عرصه‌ای از فرهنگ، اندیشه و ادب که ضامن و بیانگر تعالی خواهی «هویت و فرهنگ ایرانی» باشد تبلور یافته است؟

دکتر طباطبائی ـ بحث عصر زرین فرهنگ ایران، از نظر تاریخ، تاریخ اندیشه و البته، از نظر ملّی ـ عملی ـ بویژه در این‌سال‌های پرمخاطره برای ایران ـ مسئلهٔ مهمی است. من اندکی در این باره بررسی کرده‌ام. چون به جنبهٔ ملّی ـ عملی این مسئله اشاره کردم، اجازه بدهید چند لحظه از بحث خارج شوم! امروزه، دو نظریهٔ افراطی و تفریطی به‌نوعی موجودیت و هویت ملّی ما را تهدید می‌کند: با انقلاب اسلامی اتفاقاتی در کشور افتاد که به هر حال فاجعه‌ای بود. عقب‌نشینی همهٔ گروه‌های سیاسی و فکری ایران در برابر ایدئولوژی انقلاب اسلامی که راه آن را شریعتی‌ها، آل‌احمدها و... هموار کرده بودند و مقلدان تازه به دوران رسیدهٔ آنان، مانند عبدالکریم سروش، تبلیغ می‌کردند، این فکر را تقویت کرد که گویا ظرفیت‌های فکری و فرهنگی ایران را باید در سخنان بی‌ربط این گروه‌ها که امروزه روشنفکری دینی خوانده می‌شوند، خلاصه کرد. از سوی دیگر، کسانی در جهل مرکب به ظرافت‌های تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران با دریافتی یکسویه و عوامانه از واقعیت‌های پیچیدهٔ تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، در واکنشی نسنجیده به افراط روایت ایدئولوژیک اسلام، اعلام کردند که به هر حال «فرهنگ دین‌خوی ما مرده به دنیا آمده و مرده خواهدماند».

عصر رزین فرهنگ ایران، در این جایی که ما ایستاده‌ایم، همچون آیینه‌ای است از ایرانی متفاوت در برابر ما. سده‌ای که ریچارد فرای عصر زرین فرهنگ ایران خوانده است، به دنبال سده‌های فروپاشی ایران و سیطرهٔ دستگاه خلافت و قشریت دینی، دورهٔ تعادل میان عناصر گوناگون فرهنگ ایرانی است. ایرانیان، نخست، زبان فارسی را به عنوان بارزترین نشانهٔ هویت قومی از یورش تازیان نجات دادند و آن‌گاه بخش‌های مهمی از دستاوردهای فرهنگ باستانی را با اندیشهٔ یونانی و عناصری از اسلام درآمیختند و خرد را به عنوان معیاری برای سنجش و انتخاب عناصر گوناگون فرهنگی به کار گرفتند. به این مسائل، پیش از این نیز اشاره کرده‌ام و تکرار نمی‌کنم، اما یک نکته را باید به اجمال توضیح دهم، اگرچه دانسته‌های من در این باره کافی نیست. وقتی از تشیع، در آغاز دورهٔ اسلامی و بویژه در قلمرو ایران بزرگ سخن می‌گوییم، نباید آن را با مذهبی که با صفویان در ایران رسمیت پیدا کرد، اشتباه کنیم. نوعی از تشیع فلسفی، در سده‌های سوم تا پنجم، داریم که جنبشی خردگرای در مخالفت با اسلام قشری دستگاه خلافت بود و بسیاری از جریان‌های فکری در زیر پوشش این تشیع عمل می‌کردند. به عبارت دیگر، این تشیع، جریانی تنومند از «دگراندیشی‌های« گوناگون بود. با کمال تأسف، از آن‌جا که بیشتر این جریان‌ها «زیرزمینی« بودند، اطلاعات دقیقی دربارهٔ آن‌ها نداریم، اما نباید فراموش کرد که اخوان‌الصفا به همین محفل‌های زیرزمینی تعلق داشتند، ابونصر فارابی که بیشتر عمر خود را در سفر گذراند، شیعی مذهب بود، ابن سینا که دریافت دینی او چنان با دیانت رسمی ناسازگار بود که غزالی حکم ارتداد او را داد، از همین شیعیان بود، ابوعلی‌مسکویه هم که گویا در خانواده‌ای زرتشتی به دنیا آمده و شیعی شده بود، اگرچه به نظر من یونانی ـ ایرانشهری است و از مجموعهٔ نوشته‌های او بوی تشیع به مشام نمی‌رسد... و البته، فردوسی که جای خود را دارد. مجموعهٔ تأملات اینان، اعم از شعر، فلسفه، تاریخ، اخلاق، سیاست و فلسفه، رنگ همین محافل شیعی را دارد و در همین محفل‌ها اندیشیده شده است. به نظر من، ایران، به‌رغم سده‌های انحطاطی که گذرانده است، هنوز بر سرمایه و اعتبار این دوره تکیه دارد و این سرمایه را نباید با پرخاش‌جویی و درشت‌گویی‌های‌نسنجیده بر باد دهیم. بارزترین نشانهٔ «نیندیشیدن»، بی‌التفاتی به سرمایهٔ فکری و فرهنگی یک کشور است و نه اندیشیدن به آن.

فرخنده مدرّس ـ پرسش دیگر اینکه شما در اشاره به دوران زرین فرهنگ ایران ـ تمدن اسلامی می‌گوئید: «از نظر تاریخی، در جنبش‌های سیاسی ـ دینی پایداری و در قلمرو فرهنگی، در زبان و ادب فارسی، زمینهٔ مناسبی برای تجدید هویت ایرانی فراهم آمد.» و بلافاصله می‌افزائید: «و این امر زمانی صورت گرفت که در آگاهی ایرانیان عرب جانشین اسلام شد.»

شاید از نظر تاریخی هیچ‌گاه نتوانیم چگونگی سیطرهٔ اسلام و اندیشهٔ دینی را به اثبات برسانیم (استقبال ایرانیان یا تحمیل به آنان)، امّا همینکه سیطرهٔ اسلام و تفکر دینی از چالش ایرانیان کنار گذاشته شد، آیا سیر زوال تفکر خردگرایانه در اندیشهٔ ایرانشهری بجای مانده از دوران باستان به تفکر ایمانی، قضا و قدری، صوفیگری و شریعتمداری اجتناب ناپذیر نشد؟

آیا کاهش دادن رخنه تفکر اسلامی شیعی و تداوم ایستای آن طی قرن‌ها در فکر و فرهنگ ایرانی و لاجرم تغییر تدریجی ماهیت آن، به جاهلیت عرب و نظام‌های قبیله‌ای ترک و مغول بار دیگر مصالحه، ملاحظه و نرم‌خوئی در برابر نگرش و اخلاق دینی نیست؟

دکتر طباطبائی ـ بحث دربارهٔ چگونگی اسلام آوردن ایرانیان، اگرچه از نظر تاریخی اهمیت دارد، اما نتایج عملی آن برای امروز ما بسیار اندک است. بر عکس، نمی‌توان به‌تحولاتی که از دیدگاه تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران در دورهٔ اسلامی روی داد، بی‌اعتنا ماند. تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران گذشته‌ای دارد و این گذشته، به هر حال، هم‌چون افقی در برابر ما قرار دارد و باید قرار داشته باشد. در بی‌اعتنایی به این افق نمی‌توان اندیشید. این‌که امروز تصمیم بگیریم تا با عزل نظر از این گذشته، دکارتی، کانتی، و بدتر از آن، به عنوان مثال، پُست‌مدرن، «بیندیشیم»، نشانهٔ گسسته‌خردی است. جز برای ملت‌هایی که فاقد تاریخ و تاریخ اندیشه هستند، در تاریخ اندیشه، پیوسته، نقطهٔ اتکایی در گذشته وجود دارد. عصر زرین فرهنگ ایران نیز برای ما همین نقطهٔ اتکاست، اما مسئلهٔ اساسی در رویکرد به گذشته نسبتی است که با سنت برقرار می‌کنیم. جای تأسف است که ما هنوز نظریهٔ سنت تدوین نکرده‌ایم؛ از دو سده پیش، نسبت ما با سنت از محدودهٔ تقلید سنت یا اعراض از آن فراتر نرفته است، اما تحولات اخیر، و موضع گیری‌های افراطی این دوره، افق دیگری را در برابر ما گشوده است. اشارهٔ شما به جایگاه تشیع را باید به درستی فهمید؛ من لحظه‌ای پیش به این مسئله اشاره کردم، اما نظر به‌اهمیت موضوع، بار دیگر، تکرار می‌کنم که در سده‌های سوم تا پنجم، در دنیای ایرانی، در میان نخبگان، نوعی تشیع ـ که من آن را تشیع فلسفی می‌نامم ـ وجود داشت که نه علوی بود و نه صفوی، و این محافل محل گرد آمدن بسیاری از نخبگان فکری و علمی بود. هیچ یک از نویسندگانی که نام بردم، به معنایی که ما امروز می‌فهمیم، شیعه نبودند، اما همه، به نوعی به این محافل تعلق داشتند. اطلاعات ما دربارهٔ این محافل بسیار اندک است، اما می‌دانیم که برخی از نمایندگان پایداری ایرانی در برابر خلافت عربی پیوندهایی با این گروه‌ها داشتند و هم‌چنان که مورد فردوسی نشان می‌دهد، این پیوندها در حدی بود که به زبان امروزی می‌توان آن‌ها را استراتژیک خواند. اجازه بدهید به این مطلب اشاره‌ای بکنم: می‌دانیم که کسانی از نمایندگان پایداری ایرانی در تدوین شاهنامهٔ فردوسی شرکت فعالی داشته‌اند که خود فردوسی از برخی از آن‌ها نام برده است، و نیز می‌دانیم که فردوسی، به گفتهٔ نظامی عروضی، از «دهاقین‌طوس»، یعنی از بازماندگان اشراف متوسط زمین‌دار ایرانی بود و بنابراین، به جبههٔ پایداری و رستاخیز فرهنگی ایرانیان تعلق داشت، اما در عین حال، علقه‌هایی نیز با همین تشیع داشت که خرد را به عنوان ضابطهٔ همهٔ امور می‌پذیرفت. در مورد ابوعلی مُسکویه نیز باید بگویم که چنان‌که از نام او بر می‌آید ـ مسکویهٔا مُشْکویه، یعنی منسوب به مُشْک ـ به احتمال بسیار، خواجه‌ای زرتشتی بود و شاید به تشیع گرویده بود. بعضی گفته‌اند، پدر ابوعلی شیعی شده بوده است. این تشیع فلسفی پیوندهای بسیار ژرفی با آیین زرتشت، درباز پرداخت آن در دورهٔ اسلامی، داشت. این مطالب را به‌اشاره می‌آورم و بر آن‌ام که برای فهم درست بسیاری از زوایای تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران به این نکته‌ها نیاز داریم و گرنه حق بسیاری از نمایندگان تاریخ اندیشه و فرهنگ در ایران را اداء نخواهیم کرد. به عنوان مثال، فردوسی، نه

آن شیعی مجلسی‌وار بود که شریعت‌مداران ادعا می‌کنند و نه یگانه اندیشمند تاریخ ایران و هیدگرِ آن. تنها پی‌آمد آن افراط و این تفریط بستن راه فهم درست ما از تاریخ و تاریخ اندیشه است. آن هر دو موضع خلاف تاریخ‌اند و بنابراین، نادرست و ناشی از جهل!

فرخنده مدرّس ــ همانقدر که پرداختن به اجزاء نظریه سلطنت مطلقه اسفباری و فلاکت هویت تاریخی ما را «در آخر زمان» تاریخمان می‌نمایاند، به همان میزان ـ و شاید بیشتر از آن ـ شکافتن، شناساندن و شناختن اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری و بویژه برخی از اجزاء قابل اتکاء آن، جان تازه‌ای به پیکرهٔ اندیشه جامعه ایرانی می‌بخشد.

بازهم با برداشتی از توضیحات شما؛ همانگونه که «خودکامگی» و «قرار داشتن نهاد پادشاهی و سلطنت در رأس سامان (بی‌سامانی) کشور» وجه مشترکی میان این دو اندیشه است، امّا مفهوم «مصلحت عمومی» و «مصالح عالیه» نیز فرق بزرگ ماهوی میان آن دو است. اگر خودکامگی جوهرهٔ هم پادشاهی آرمانی و هم سلطان مستبد بوده است، امّا توجه به مصالح نظام و مصالح عموم «شالوده‌ای استوار» در اندیشه ایرانشهری است. و این خط تفکیکی است برای تشخیص سیاست درست از نادرست، که بی‌اغراق برای نخستین‌بار در آثار و تألیفات شما به وضوح در تبیین نوئی از تاریخ ایران ممکن شده است.

این درست است که خودکامگی سلاطین مانعی بزرگ در برابر طرح مصالح کشور و مردم و در نتیجه عدم نقد و چالش شیوه‌های استبدادی آنان از سوی اندیشمندان بود، امّا آیا سلطه تفکر دینی اساساً جائی برای تکوین و تبلور مفهوم مصالح عالیه کشور و نظام‌های سیاسی آن باقی می‌گذاشت؟

رجوعی که شما در آثار خود به تاریخ اروپای مسیحی در توضیح شکل گیری مفهوم «مصالح نظام» داده‌اید در درک مطلب بسیار یاری دهنده است و موانع عدم شکل‌گیری این مفهوم اساسی را در وابستگی اندیشهٔ سیاسی به تفکر دینی نشان می‌دهد. در اروپا مقدمات شکل‌گیری اجزاء مهم اندیشهٔ سیاسی مدرن از جمله مفهوم «مصلحت نظام» و قوام دولت‌های ملی ـ از راه استقلال اندیشهٔ سیاسی از تفکر دینی انجام پذیرفت. در ایران برعکس با رخنه و گسترش نفوذ شریعت در سیاست و در نهایت سلطهٔ کامل نگرش دینی در تفکر اندیشمندان، «مفهوم مصالح عالیهٔ کشور» از دلمشغولی‌های فکری آنان رخت بربست. آیا حوادث جاری در ایران امروز تحت حکومت اسلامی بار دیگر ما را به پذیرش این حکم نزدیک‌تر نمی‌سازد که «مصلحت عالیه کشور» در حقیقت قربانی «مصالح دین» شده است و امروز ۲۴ سال است (و در دهه‌های پیش از آن در اشکالی دیگر) مصالح کشور قربانی «حفظ کیان» اسلام می‌گردد؟

دکتر طباطبائی ـ آنچه من دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری گفته‌ام، بر پایهٔ اطلاعات ناقص و اندکی است که از طریق نوشته‌های تاریخی و نیز اندرزنامه‌های دورهٔ اسلامی به‌ما رسیده است. این بحث را در صورتی می‌توان با دقت تاریخی لازم مطرح کرد که منابع و اطلاعات بیشتری به‌دست آید و البته بیشتر از آن، باید بتوان دربارهٔ آن نظریه‌ای تدوین کرد. با کمال تأسف، باید بگویم که به‌سبب فقدان امکانات، پژوهش‌های من در این مورد ناقص ماند. زمانی که من رساله‌ای با عنوان خواجه نظام‌الملک طوسی را نوشتم، تصمیم داشتم دو رسالهٔ دیگر دربارهٔ شاهنامهٔ فردوسی و حکمت‌الاشراق شهاب‌الدین سهروردی بنویسم. سهروردی و فردوسی، به نظر من، بزرگ‌ترین نمایندگان اندیشهٔ ایرانشهری در دورهٔ اسلامی‌اند، اما متأسفانه از این دیدگاه مورد توجه قرار نگرفته‌اند. اگر بتوان این جریان از اندیشه در نخستین سده‌های دورهٔ اسلامی را ــ که به نظر می‌رسد با یورش مغولان یکسره از میان رفت ـ بازسازی کرد، بسیاری از زوایای تاریخ اندیشه در ایران روشن خواهد شد. این بررسی، در قلمرو اندیشهٔ سیاسی، پرتوی بر تاریخ خودکامگی در ایران خواهد افکند. من در رسالهٔ خواجه نظام‌الملک طوسی ـ که در واقع

تحقیقی مقدماتی است ـ برخی از وجوه این تحول را مورد بررسی قرار داده‌ام، اما هنوز به‌پژوهش‌های دقیق‌تری نیاز داریم تا پیوندهایی که میان‌اندیشه و خودکامگی در ایران وجود داشته است، به‌درستی، بفهمیم.

در پاسخ سؤال شما مبنی بر این‌که آیا اندیشهٔ دینی یا دست‌کم دریافتی از آن، زمینه‌ساز خودکامگی نبوده است؟ باید بگویم که من به خلاف کسانی که ایران را به‌طور عمده، از دیدگاه جامعه‌شناسی مورد بررسی قرار می‌دهند و کوشش می‌کنند ریشه‌های اجتماعی خودکامگی در ایران را برجسته کنند، تصور می‌کنم که اندیشه، در معنای عام آن، نقشی بسیار پراهمیت در استقرار خودکامگی و بویژه توجیه مشروعیت آن ایفاء کرده است. حدود سه سال پیش، کتابی دربارهٔ تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران با عنوان آیین و اندیشه در دام خودکامگی منتشر شد که به‌رغم این‌که تاریخ اندیشه است، اما نویسندهٔ آن، این اشتباه عمده را مرتکب شده است که وجود خودکامگی سیاسی در ایران را علت و خاستگاه خودکامگی در قلمرو اندیشه دانسته است. چنین توجیهی برای وجود نظام‌های فکری خودکامه، تبیین درستی از آن به دست نمی‌دهد. بویژه اگر بخواهیم از دیدگاه تاریخ اندیشه در این بحث وارد شویم، باید جایگاه اندیشه در استقرار خودکامگی را عامل عمده بدانیم. من در کتاب زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران، به طورکلی، دو عامل را در استقرار خودکامگی برجسته کرده‌ام: از دیدگاه سیاسی، برآمدن سلسله‌هایی از اقوام مهاجر ترک، و دیگر، از دیدگاه تاریخ اندیشه، دریافتی قشری از دیانت اهل سنت و جماعت. محافل تشیع فلسفی، که من پیش‌تر به آن اشاره کردم، و فرمانروایی خاندان ایرانی‌تبار آل‌بویه پیوندهای نزدیکی با آن داشتند، کمابیش، با سلطان محمود غزنوی افول پیدا کرد. می‌دانیم که همان سلطان محمود، به گزارش ابوالفضل بیهقی، «انگشت گرد جهان کرده بود و قرمطی می‌جست» و هم او، چنان‌که تاریخ‌نویسان گفته‌اند، در ری دویست دانشمند در رشته‌های علمی گوناگون به دار آویخت و کتابخانهٔ بزرگ ری را در پای آن دارها آتش زد. این امر، چنان که توجیه شرعی و نظری نداشت، ممکن نمی‌شد، اما دستگاه خلافت بغداد و قشریتی که، به تدریج، سایهٔ خود را ایران زمین می‌گسترد، پشتوانه‌ای برای این خودکامگی بود.

در مورد جز سوم سؤال شما مبنی بر این‌که آیا باپیروزی انقلاب اسلامی، بار دیگر، با سیطرهٔ دریافتی از دیانت، مصالح ملّی ایران، مورد بی توجهی قرار نگرفته است؟ باید بگویم که به نظر من، این امر طبیعی است. به‌هر حال، مفهوم مصلحت عمومی ـ و به طریق اولی، مصالح ملّی ـ در اندیشه‌ای که انقلاب اسلامی بر پایهٔ آن‌شکل گرفت، جایی نداشت.

فرخنده مدرّس ـــ مفهوم «مصلحت عمومی» یا مصالح عالیه کشور، طبعاً یک مفهوم تاریخی است و به لحاظ محتوائی ثابت نمی‌ماند. با همت و دقت و کنجکاوی، خوانندهٔ آثار شما می‌تواند پی به خطوط اصلی و محتوائی مفهوم «مصالح عالیه» ایران زمین در دوره‌هائی که در تألیفات خود به بحث گذارده‌اید، بویژه در آخرین اثرتان، پی برد.

با این مقدمه می‌خواستیم نظر شما را در مورد جایگاه مفهوم «مصالح عالیه» در اندیشهٔ سیاسی دوران جدید ایران یعنی ایران دوران مشروطه و پس از آن جویا شویم. هرچند می‌دانیم باید در انتظار انتشار آثار دیگر شما که در جاجای تألیفاتتان وعدهٔ آن را داده‌اید، بنشینیم. امّا مسلماً سرنخ‌هائی اجمالی می‌تواند، نقطهٔ قوت «تلاش» ما در طرح مسائل نوین باشد.

دکتر طباطبائی ـ حق با شماست. کوشش کنونی ما ناظر بر این است‌که فقدان مفهوم مصلحت در تاریخ اندیشه در دورهٔ اسلامی را برجسته کنیم. به عنوان مثال، مفهوم مصلحت‌عمومی، به گونه‌ای که یونانیان می‌فهمیدند، در محدودهٔ شهرهایی یونانی با دریافتی که آنان از مناسبات شهروندی داشتند، قابل فهم بود و در مناسبات سیاسی امروز تنها از دیدگاه تاریخ اندیشه اهمیت دارد. به نظر من که از دیدگاه تاریخ

اندیشه در این مسائل نظر می‌کنم، هنوز تعیین حدود و ثغور بحث‌های نظری ما در اندیشهٔ سیاسی به مرحله‌ای نرسیده است که بتوان در این مسائل دقیق شد. با پیروزی مشروطیت در ایران، و در قانون‌هایی که در نخستین مجالس تدوین شد، مانند هر قانونگذاری جدید، مصلحت عمومی به ضابطهٔ تدوین قانون‌ها تبدیل شد، و از آن پس نیز، به تدریج، منافع ملّی ایران ـ که پیوندهای ناگسستنی با مفهوم مصلحت عمومی دارد ـ ضابطهٔ سیاست خارجی ایران شد. به‌نظر من، در تاریخ دورهٔ اسلامی ایران، مفهوم مصلحت عمومی، و در سده‌های اخیر مفهوم منافع ملّی، بیشتر به‌غریزه فهمیده شده و به همین دلیل، تداوم تاریخی نداشته است. انقلاب اسلامی، از دیدگاه نظری، چنان ابهامی داشت که به هر حال، حتی همین دریافت غریزی مصالح عمومی و منافع ملّی را غیرممکن می‌کرد و می‌توان گفت که در کمتر دوره‌ای از تاریخ ایران این همه ضرر به منافع ملّی ایران وارد شده است. این نکته را نباید از نظر دور داشت که سده‌ها پیش، دورانی نو در مناسبات سیاسی میان کشورها و ملت‌ها آغاز شده است‌که مفهوم بنیادین آن دولت ملّی و تأمین منافع ملّی است، ماکیاوللی می‌گفت: «به ننگ یا به نام». حتی اگر در زمان سلطنت شاه عباس، ادارهٔ کشور بر پایهٔ دریافتی غریزی از مصالح عالی امکان‌پذیر بود، امروز، بیش از هر زمان دیگری، جز به عقل و درایت و البته تصوری روشن ممکن نیست. امروزه، دولت ملّی در کانون مناسبات سیاسی قرار دارد و هیچ رابطه‌ای سیاسی میان ملت‌ها وجود ندارد که از منطق منافع ملّی تبعیت نکند. بنابراین، ایجاد مناسباتی بیرون دولت ملّی و ورای منافع ملّی توهمی بیش نیست. در این‌جا نیز مورد سیاست خارجی جمهوری اسلامی نمونهٔ بارزی از افتادن در چاه ویل این توهم است. نظریه‌پردازان خواب‌نمایی مانند ابوالحسن بنی‌صدر که مقدمهٔ قانون اساسی جمهوری اسلامی سرشار از ترهات او و رفقای اوست، با خیال‌اندیشی و توهم‌های خود، با مطرح کردن نظریه‌هایی نامربوط در روابط بین‌المللی، مانند «حذف‌زور» که تصور می‌کردند برای نخستین‌بار کشف کرده‌اند، در قلمرو سیاست خارجی، آسیب‌هایی به کشور زده‌اند که حتی در یورش مغولان وارد نشده بود.

فرخنده مدرّس ــ جایگاه ارزشی و اهمیت مفهوم «مصالح عالیه» در اندیشهٔ برانگیزندهٔ انقلاب اسلامی چه بود؟ آیا اساساً این مفهوم در اندیشه یا مجموعهٔ اندیشه‌هائی که به انقلاب اسلامی ختم شد جائی داشت؟ اگر بله پس چگونه است که همهٔ ما بر رانده شدن قطعی ایران زمین به یک بن‌بست تاریخی اذعان داریم؟

دکتر طباطبائی ـ در همهٔ انقلاب‌های دوران جدید، این توهم وجود داشته است که هیأت حاکمه مستقر در تأمین مصالح عالی کوتاهی کرده‌اند و در واقع، رهبران هر انقلابی خود را نمایندگان راستین مصالح ملّی می‌دانسته‌اند. وانگهی، حتی در کشورهایی که مفهوم مصالح ملّی در اندیشهٔ سیاسی آن حضور داشته است، مانند فرانسه، و مصالح عمومی و منافع ملّی نیز از اساسی‌ترین شعارهای انقلاب به شمار می‌آمده، در شرایط انقلابی امکان مطرح شدن درست آن‌ها وجود نداشته است. انقلاب‌هایی مانند انقلاب اکتبر در روسیه و انقلاب اسلامی در ایران، به هر حال، با دیدگاه‌هایی به مخالفت برخاستند که در چارچوب آن‌ها مفهوم منافع ملّی می‌توانست مطرح شود. این هر دو انقلاب، بر دریافتی از اندیشهٔ سیاسی تکیه داشتند که مفهوم «ملّت» را نفی می‌کرد و بنابراین، رهبران این انقلاب‌ها، به طور اصولی، حتی اگر می‌خواستند، نمی‌توانستند نمایندگان مصالح ملّی باشند. هدف انقلاب اکتبر تأمین مصالح پرولتاریای روسیه و انقلاب جهانی و هدف انقلاب اسلامی تأمین مصالح امت اسلامی بود. افزون بر این، من، به مناسبت بحث دربارهٔ تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران، توضیح داده‌ام که مفهوم مصلحت عمومی از تاریخ اندیشهٔ سیاسی ایران غایب بوده است و بدیهی است که در جهل به این مفهوم بنیادین اندیشهٔ سیاسی امکان تأمین مصالح ملّی در ایران وجود نداشت. با توجه به این دو نکته که اشاره‌ای اجمالی به آن‌ها آوردم، من، از همان‌آغاز، تردیدی نداشتم که انقلاب اسلامی نخواهد توانست مصالح عالی ملّی ایران را تأمین کند. البته، در سال‌های اخیر، مفهوم مصالح ملّی به یکی از مفاهیم رایج در گفتار دیپلومات‌های ایرانی تبدیل شده است و به هر مناسبتی نیز از «منافع ملّی« ایران سخن به میان می‌آید، اما من، در عمل، چیزی نمی‌بینم که پیوندی با این مفهوم داشته باشد.

فرخنده مدرّس ـ آیا دوران ایران جمهوری اسلامی آخرین منزلگاه انحطاط تاریخی میهنمان است؟

دکتر طباطبائی ـ می‌تواند باشد، به شرط این‌که ملت ایران تکلیف خود را با توهم‌هایی که ذهن آنان را فلج کرده است، روشن کرده باشد. از نیم سده پیش، با نخستین موج روشنفکری دینی خیال اندیشی از مهم‌ترین ویژگی‌های ذهن ایرانی بوده است؛ و البته، توهم‌هایی از سنخ «راه بدون بیراهۀ آسیا و گاندی« نیز که بخش بزرگی از روشنفکری مطرح می‌کرد، نباید نادیده گرفت. در این‌جا باید گفت که تا زمانی که نظریۀ انحطاط ایران را جدی نگیریم، خروج از وضعیت انحطاط ممکن نخواهد شد.

فرخنده مدرّس ـ اگر به گفتمان فلسفی ـ سیاسی و سیر اندیشۀ امروز در جامعۀ روشنفکری ایران بویژه از سال‌های پس از جنگ ۸ ساله ایران و عراق توجه بیشتری داشته باشیم، ملاحظه می‌کنیم، مضمون این گفتمان در کیفیتی ظاهراً بسیار متفاوت نسبت به سال‌ها و دوره‌های قبل از تحقق انقلاب و بویژه پیش از جنگ ۸ ساله قرار دارد.

بعنوان مثال امروز سخن از ضرورت پایه‌گذاری بنیادهای جامعه مدنی، استقرار حکومت قانون، بسط و گسترش روز افزون آزادی‌های فردی ـ اجتماعی احترام به حقوق طبیعی انسان‌ها، جدائی دین از نهادهای قدرت سیاسی و... جزء مطالبات اصلی بسیاری از جریان‌ها و نحله‌های فکری ـ سیاسی ـ فرهنگی است. در حالیکه در گذشته نزد اکثریت مطلقی از ما این ارزش‌ها «بی‌بها» بودند. نظر شما نسبت به این تفاوت چیست؟ آیا این بحث‌ها بیانگر تحولی بنیادین در تفکر ماست؟ جایگاه و نقش انقلاب در این تحولات چیست؟

دکتر طباطبائی ـ تردیدی نیست که با گذشت زمان، در دو دهۀ گذشته، دگرگونی‌های بنیادین در ذهن بسیاری از ایرانیان صورت گرفته است، و در این تحول، پایان جنگ ایران و عراق، و البته، آشکار شدن شکست تجربۀ انقلاب ـ که به بسیاری از توهم‌های کهنۀ امت اسلامی واحد، فکر همبستگی جهان سومی، راه رشد غیرسرمایه‌داری... که نیروهای مذهبی از گروه‌های چپ گرفته بودند ـ نقشی ایفاء کرد. مارکسیسم مبتذل گروه‌های چپ ایران و به‌طریق اولی روایت اسلامی آن که با نخستین موج روشنفکری دینی در ایران به ایدئولوژی مسلط تبدیل شده بود، به طور اساسی، تجددستیز بود و نسبتی با مفاهیمی که به آن‌ها اشاره می‌کنید، نداشت. مهم‌ترین دلیلی که می‌توان بر تجدد ستیز بودن گروه‌های چپ و مذهبی در دورۀ انقلاب و پس از آن آورد، همین کشف اهمیت این مفاهیم جدید از دهه‌ای پیش است. این نکته را نباید فراموش کرد که از نیم سده پیش تا انقلاب اسلامی توهم ایدئولوژی چپ در ایران ذهن بسیاری ـ حتی گروه‌هایی از افراد مذهبی ـ را فلج کرده بود و اینک باید پایان این توهم را به فال نیک بگیریم، اما نباید گمان کرد که پایان توهم برای روشن شدن افق فکری ایرانیان کافی است. فهم مضمون این مفاهیم و درک درست از اندیشۀ تجدد نیازمند کوششی اساسی است و از این حیث، ما هنوز حتی اندر خم یک کوچه نیز نیستیم. نقادی توهم‌هایی که به آن‌ها اشاره کردم، گام نخست در این راه خواهد بود، اما باید فراتر رفت. به نظر من، عرضه کردن تبیین درستی از تاریخ اندیشه در ایران و کوششی اساسی برای فهم اندیشۀ جدید غربی دو روی یک سکه‌اند و باید این هر دو را در کنار هم پیش برد.

فرخنده مدرّس ـ شما در جائی گفته‌اید: «فرهنگ و فرهیختگی اگر اندیشهٔ مدیر و مدبّر پشتوانهٔ آن نباشد، خود از عوامل انحطاط می‌تواند باشد.» آیا نمودار شدن بارقه‌هائی از یک اندیشه نوین در میان ایرانیان امروز با خود خطر فوق را بهمراه دارد؟

دکتر طباطبائی ـ این سخن را من با تکیه بر ارزیابی خود از برخی واقعیت‌های اسفناک تاریخ ایران گفته‌ام. در تاریخ ایران تنش و تعارضی اساسی میان فرهنگ والای ایرانی و مدیریت اسفناک ایرانیان وجود دارد. این نکته‌ای است که از سده‌های پیش، از زمانی که پای نخستین فرستاده‌های سیاسی و سفرنامه‌نویسان به ایران باز شد، حتی توجه بسیاری از بیگانگان ـ شاید بهتر باشد بگوییم بویژه بیگانگان ـ را جلب کرده است و خود ایرانیان نیز به غریزه گاهی به آن اشاره می‌کنند، اما جای شگفتی است که در سده‌های اخیر، هر دوره‌ای اشتباه‌های دورهٔ پیش را تکرار کرده است. در دهه‌های اخیر سوء مدیریت در ایران ـ البته، به معنای عام آن یعنی ادارهٔ کشور ـ ابعادی فاجعه‌بار پیدا کرده است و تردیدی نیست که اگر فکر معقولی جانشین توهم‌هایی که از نیم سده پیش ذهن ایرانیان را آزرده و آسیب‌های جدی به سلامت آن وارد کرده است، نشود، بیم آن می‌رود که ایران به کشوری یکسره بی اهمیت نه تنها در دنیا بلکه در منطقه‌ای که جز مشکل ندارد، تبدیل شود. شرایط خطیر و پرمخاطرهٔ کنونی ایجاب می‌کند که بیش از هر زمان دیگری نسبت به این مشکل تاریخی کشور توجه داشته باشیم. من خلاصه‌ای از گزارش راهبی یسوعی را که در زمان یورش افغانان به ایران ـ در نخستین دهه‌های سدهٔ هفدهم میلادی ـ در اصفهان به‌سر می‌برد، تهیه کرده‌ام که نشان می‌دهد ابعاد فاجعهٔ سوء مدیریت در کشور به چه درجه‌ای رسیده بود و چگونه خود هیأت حاکمهٔ ایران کمر به نابودی کشور بسته بودند. ابعاد تخریب اتفاقاتی که در دهه‌های اخیر در ایران افتاده، به حدی رسیده که دیگر جایی برای اشتباه در تأمین مصالح عالی کشور و بی‌توجهی به آن نمانده است. باید امیدوار بود که با تحولی که بویژه در ذهن نسل جوان ایران در حال تکوین است، نطفهٔ آگاهی نوآیینی از مصالح ملّی ایران بسته شود. اگر بخواهیم بحث را تنها به دهه‌های اخیر محدود کنیم، به نظرمی‌رسد که با به بن‌بست رسیدن روشنفکری دینی که از دهه‌ها پیش آفتی برای ذهن ایرانیان و خاستگاه بسیاری از توهم‌هایی بوده است که ایرانیان گرفتار آن بوده‌اند، خطری که شما به آن اشاره می‌کنید، گذشته باشد.

فرخنده مدرّس ـ بازگشت و استناد به اندیشهٔ دوران مشروطیت بعنوان الگوئی برای خروج از بن‌بست امروز ایران، میان نیروهای سیاسی ـ فرهنگی ـ اجتماعی از چپ و ملی و طرفدار سلطنت و حتا نیروهای مذهبی به امری عادی و بدیهی بدل شده است. آیا رفرانس و مرجعی چون انقلاب مشروطه هنوز حکایت از تازگی و جوانی آن الگو دارد و آرمان‌های آن نهضت بزرگ برای ما هنوز بقول آلمان‌ها Aktuell است یا اینکه بیشتر از سر درماندگی‌امان در یافتن الگوهای نوین و کاراتر است که به چنین رجعتی پرداخته‌ایم؟

دکتر طباطبائی ـ البته، من به اندازهٔ شما به این که بسیاری از گروه‌های فکری ایرانی توجهی به اهمیت جنبش مشروطه‌خواهی و دستاوردهای آن برای تجدد ایران پیدا کرده‌اند، خوشبین نیستم، اگرچه با اصل این مطلب و توجه برخی ایرانیان به اهمیت تاریخی جنبش مشروطه‌خواهی موافقم. با وصف این اعتقاد دارم که از دیدگاه تاریخ اندیشه ـ اگر از پژوهش‌های پراهمیت فریدون آدمیت، و برخی نوشته‌هایی که در سال‌های اخیر منتشر شده‌اند، صرف نظر کنیم ـ هنوز کاری جدی صورت نگرفته است. به نظر من، جنبش مشروطه‌خواهی مهم‌ترین حادثهٔ تاریخ ایران در سده‌های اخیر است و به لحاظ تحولی که بویژه از دیدگاه نظری صورت گرفت، نمی‌تواند توجه ما را به خود جلب نکند. با پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی دگرگونی بنیادینی در بسیاری از باورها و دریافت‌های ایرانیان پیدا شد، اما با کمال تأسف زوال اندیشه به درجه‌ای رسیده بود که روشنفکری ایران توان بسط اندیشهٔ سیاسی آن را نداشت. در این جا باید به نفوذ مخرب

مارکسیسم مبتذل جریان‌های چپ در ایران اشاره کنم و این که بخش بزرگی از روشنفکری غیرچپ نیز مرعوب ایدئولوژی مارکسیستی ماند و هرگز نتوانست به نوآوری‌های تجددخواهانهٔ جنبش مشروطه‌خواهی التفاتی جدی از خود نشان دهد. از بسیاری جهات، به نظر من، تا زمانی که درس‌های جنبش مشروطه‌خواهی ایران را به درستی نفهمیده باشیم، تصور روشنی از آینده پیدا نخواهیم کرد. از دیدگاه تاریخ اندیشه در ایران، می‌توان درس‌های بسیاری از جنبش مشروطه‌خواهی آموخت و این امکان آموختن، بیشتر از آن که از بدِ حادثه باشد، حاکی از اهمیت و تازگی این اتفاق مهم است.

اجازه بدهید دربارهٔ تفسیر مارکسیستی مشروطیت ایران به یک نکتهٔ دیگر نیز اشاره کنم. تا دهه‌های اخیر، نه‌تنها در تاریخ‌نویسی جنبش مشروطه‌خواهی در ایران، بلکه در تاریخ‌نویسی بسیاری از انقلاب‌های دیگر نیز تحلیل مارکسیستی یا مارکسیست‌مآب رواج کامل داشت. به عنوان مثال، تا چهار دهه پیش، بیشترین تاریخ‌نویسان انقلاب فرانسه مارکسیست‌ها یا کسانی بودند که دریافتی مارکسیستی از انقلاب داشتند و رایج‌ترین تفسیر انقلاب فرانسه نیز مارکسیستی یا سوسیالیستی بود، اما از زمانی که نخست، برخی از تاریخ‌نویسان انگلیسی، و سپس، فرانسوی، تفسیرهای نویی از انقلاب فرانسه عرضه کردند، دریافت از حوادث و پی‌آمدهای انقلاب فرانسه دستخوش دگرگونی عمده‌ای شد و نوعی بازگشت به تفسیری که آلکسی دوتوکویل در آغاز نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم بسط داده بود، صورت گرفت. در ایران، بویژه در قلمرو تاریخ اندیشه، به استثنای فریدون آدمیت، بیشتر کسانی دربارهٔ جنبش مشروطه‌خواهی ایران تحقیق کرده‌اند، مارکسیست بودند. از این‌رو، من تصور می‌کنم که باید، با توجه به منابع تازه‌ایی که در سال‌های اخیر به دست آمده و یا منتشر شده است، پژوهش‌های جدیدی صورت گیرد، بویژه این‌که زمان بسیاری از توهم‌ها گذشته است.

نقل از: فصلنامه تلاش

میزگرد دبا درباره مصر: کودتا یا امتداد دموکراسی؟

دو روز بعد از آن که ارتش و نظامیان مصر محمد مُرسی رییس جمهور قانونی مصر را از مقام خود خلع کردند، در مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی میزگردی برگزار شد تا این پرسش مطرح شود که آیا آنچه در مصر رخ داد، کودتا بود یا امتداد دموکراسی؟ میزگرد با حضور آقایان دکتر سید جواد طباطبایی مدیر گروه فلسفه مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، دکتر سید صادق سجادی معاونت پژوهشی و مدیر

گروه تاریخ مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی و دکتر احمد پاکتچی مدیر گروه فقه علوم قرآنی و حدیت مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی برگزار شد. سخن از کودتا وامتداد دموکراسی آغاز شد و سپس به افول اخوان المسلمین این حزب بزرگ عربی – اسلامی کشیده شد و ریشه های سلفی گری آن بررسی شد. این میزگرد را بخوانید:

****

*آقای دکتر طباطبایی، به عنوان اولین سؤال بفرمایید آنچه در خصوص برکناری آقای محمد مرسی رخ داد، کودتا برد یا امتداد دمکراسی؟

- طباطبایی: به نظرم کودتا نیست. اگرچه مداخله ارتش یکی از مهم ترین عوامل کودتاست. آنچه در مصر می گذرد – بهتر بگویم در حال گذشتن است – باید با توجه به مبانی اندیشه سیاسی جدید فهمید. در اندیشه سیاسی جدید حاکمیت از مردم ناشی می شود و از آن مردم باقی می ماند. این که حکومتی با اکثریت رای مردم انتخاب شده باشد دلیلی بر این نیست دست او برای هر کاری باز باشد. اگرچه طرفداران مرسی ادعا می کنند که حکومت او قانونی است و از طریق مراجعه به آرای مردم به دست آمده اما در واقع اخوان المسلمین به دنبال برقراری خلافت بودند و هستند. تنها نظریه ای در میان اهل سنت در باب حکومت وجود دارد همان خلافت است – یعنی نوعی سلطنت شرعی، از ابن تیمیه بگیرید تا طیف های سلفی های گوناگون. به نظر می رسد که مردم مصر هم که در آغاز گمان می کردند مرسی حکومتی در مخالفت با مبانی حکومت نظامیان از ناصر تا مبارک تشکیل خواهد داد به این نکته پی بردند که احتمال دارد حکومت مرسی بدتر از حکومت مبارک باشد، از لحاظ حقوق و آزادی های مردم. در این صورت می توان ورود ارتش در سیاست را جلوگیری از کودتای اخوان المسلین دانست. به لحاظ خواست ها و مطالبات مردم مصر حکومت مرسی نوعی آغاز کودتا بود. نظریه خلفت هم جز این نیست که حتی اگر حاکمی با بیعت اهل حل و عقد بر سر کار آمده باشد اما دست او باز است. در نظریه خلافت رای مردم اهمیتی ندارد. این را اخوان المسلمین می دانستند و مردم هم فهمیدند. حتی اگر انتخابات را نوعی بیعت بدانیم می توان گفت که مردم با حضور مجدد در میدان تحریر بیعت خود را پس گرفتند.

*ولو این که عملشان مخالف قانون باشد؟

- طباطبایی: از این دیدگاه عمل ارتش خلاف قانون نیست، اجرای قانون است. حاکمیت از آن مردم است، قانون بیان حاکمیت مردم است، هر عمل خلاف قانون به معنای نفی حاکمیت مردم است و آن جا که به قانون عمل نشود، حاکمیت به مردم برمی گردد. مرسی، به هر گرایش فکری که تعلق داشته باشد، مانند هر رئیس حکومتی که مشروعیت خود را از مردم می گیرد، باید در چهارچوب رای مردم حکومت کند. اراده مردم قانون را ایجاد می کند نه اراده حاکم! می توان گفت که ارتش برای بازگرداندن حاکمیت به مردم مداخله کرده است – به عنوان بازوی مردم و جزویی از مردم – و نه برای تصاحب قدرت که معنای کودتا نیز جز این نیست

- **دکتر سجادی**: یعنی جناب عالی بر این عقیده هستید که ارتش مصر بازوی نظامی ملت است.

- **دکتر طباطبایی**: بله! مداخله ارتش تا این جا در حد آماده کردن زمینه اعمال حاکمیت مردم است. به نظر هم نمی رسد که بخواهند قدرت را به دست بگیرند.

* آقای دکتر سجادی شما بر این اعتقاد هستید آنچه در مصر رخ داد کودتا بود؟

- **دکتر سجادی**: بله کودتا بود. البته اگر با تحلیل و تعریف دکتر طباطبایی به ماجرا نگاه کنیم، کودتا نیست. اولتیماتومی که ارتش به آقای مرسی داد در واقع نقش سخنگوی ملت را بازی کرد. من معتقدم کودتایی مدرن در مصر رخ داد. در واقع ارتش ملت را بهانه رفتار خود قرار داد. در کودتای نظامی سنتی، یک عده از افسران تصمیم می‌گیرند، حکومت موجود را ساقط کنند و خود حکومت تشکیل دهند. غالب کودتاهای سنتی نیز با خونریزی همراه است. این کودتا، البته در آغاز کار بدون خونریزی بود، آینده را نمی‌دانیم چه می‌شود بخصوص آن ۴۸ ساعته که نمایشی بود از وحدت ارتش و مردم مصر. ولی واقع امر این است که ارتش با مرسی خوب نبود. همه نیز این را می‌دانستند. آنها می‌خواستند در پرتو نظر ملت، کودتای خود را مخفی کنند. امّا به هر حال نباید فراموش کنیم آنچه رخ داد چنین بود که یک عده نظامی، به زور رئیس‌جمهور مشروع و قانونی را که با رأی مردم در انتخاباتی آزاد، پیروز شده بود، بر کنار و از مقام خود خلع کردند و سپس او را گرفتند. اعضای ارشد حزب و گروه او را بازداشت ممنوع الخروج کردند اینها همه نشان از یک کودتا دارد. به همین علت با نظر آقای دکتر طباطبایی مخالفم که هر چقدر نیز رفتار آنها بازتاب ارادهٔ ملت مصر باشد، باز کودتا رخ داد است یعنی قوای نظامی دولت را ساقط کرده است.

* و این شکل مدرنی از کودتا است؟

دکتر سجادی: به عبارت صحیح‌تر، کودتایی برخاسته از اراده ملی است.

* در واقع نظر شما بر این است که ارتش دنبال این بهانه بود تا مرسی را کنار بگذارد. لذا شورش مردم را بهانه کرد. درسته؟

- **دکتر سجادی**: بله. آنها بهترین زمان را انتخاب کردند تا با کودتای خود، اکثریت ملت را نیز محقق کنند. یعنی با یک تیر دو نشان زده شد.

* اگر هر نیروی تکاملی چنین وظیفه‌ای را در هر کشور برای خود قایل شود، همه می‌توانند به بهانه خواست اکثریت ملت، رئیس جمهور را بر کنار کنند.

دکتر سجادی: بله. در خیلی از کشورهای عربی و اسلامی به همین بهانه، کودتا شده است و نتایج آن را نیز دیده‌ایم. البته آنچه در مصر رخ داد واقعاً یک استثنا است و با دیگر کشورهای اسلامی متفاوت است.

- دکتر طباطبایی: به نظرم باید یک قدم به عقب‌تر برگردیم. کودتا به معنای ایجاد گسست در قدرت قانونی – ناشی از حاکمیت مردم – دولت است. یعنی تعطیل دولت، از دیدگاه مردمی که در میدان تحریر به نهضت «تمرد» پیوسته اند دولت مرسی دولت کودتا بود.

* یا حتی کودتای کردن دولت.

دکتر طباطبایی: مورد مصر بی ربط به اتفاقات ترکیه نیست. شبح خلافت به نوعی در ذهن اخوان المسلین و جریان های سلفی حضور دارد. چون در دنیای امروز نمی توان به صراحت ادعا کرد که رای مردم اعتباری ندارد، همه این ها با رای مردم سر کار می آیند، اما وقتی پایه های قدرت آن ها تثبیت شد شبح خلافت جان می گیرد. در ترکیه هم حکومت ادوغان – بی ان که رسما اعلان کند – به دنبال تجدید خلافت عثمانی است.

- دکتر سجادی: آقای طباطبایی من از سخنان شما چنین استنباط می‌کنم که حکومت مرسی برخاسته از اراده ملی بوده، اما بعد نتوانست بر اساس اقتضاآت عمل کند. مردم و ارتش تواMان به اعتراض برخاستند و او را برکنار کردند و یک دستگاه جدید پدید آوردند. ولی آقای طباطبایی به نظرم باید به ریشه‌های نهضت و فعالیت اخوان المسلمین برگردیم. معلوم است که اخوان ذاتا اعتقادی به دموکراسی ندارند.

- دکتر طباطبایی: البته که ندارند. بیعت اهل و عقد که دموکراسی نیست. اما دیگر نمی توان ادعا کرد که رای مردم اعتباری ندارد. نکته اصلی این جاست. آن ها با رای مردم روی کار می آیند اما در خلاف جهت آن برای برقراری خلافت کار می کنند. این یک دو نظریه داشتن چیزی نیست که مردم به آسانی به مکانیسم های آن آگاهی پیدا کنند. در ترکیه روند بازگشت به خلافت با تاخیر بسیاری ممکن شد، به دلیل وضع خاص ترکیه، اما در مصر در حال گذار این کار ناشیانه انجام شد و با سرعت بسیار. اخوان المسلین دهه ها در انتظار چنین موقعی بودند، اما متوجه نشدند که اتفاقا موقعی قدرت را به دست گرفته اند که بیش از هر زمان دیگری اوضاع برای تجدید خلافت نامساعد است.

* امّا به نظر می‌رسد در این یکسال اخیر خیلی تلاش کردند، خود را مدرن نشان دهند و با گروههای سلفی فاصله داشته باشند.

دکتر پاکتچی: مرجع اصلی سلفیه کتاب، سنت و متون اولیه است که آنها مرتب آن را مطرح می‌کنند. از طرف دیگر خوانش‌های سنتی و علما را کنار می‌گذارند و می‌گویند، این خوانش‌ها را نمی‌پذیریم. درواقع یک نوع بازنگری به اصل متون را مطرح می‌کنند. همچنین مقتضیات عصر و تفکر مدرن را نیز نمی‌پذیرند. وقتی این ۳ نگاه در یک طرز فکر جمع می‌شود، می‌توان گفت که آنها سلفی هستند. اخوان‌المسلمین نیز در روند پیرامون خود همه این ویژگی‌ها را دارد.

- دکتر طباطبایی: آقای دکتر پاکتچی در مصر گروههای متفاوتی از سلفی‌ها هستند. بعد اینها ضمن آن که با آن اصولی که شما گفتید موافق هستند، در برخی از فروع با هم مخالف هستند. کمی درباره آنها سخن بگویید.

- دکتر پاکتچی: ببینید اولین تفسیرهایی که اینها در نوشتن آن اقدام کردند، تفسیرهای سلفی بود. می‌گفتند ما می‌خواهیم قرآن را بفهمیم و اصلاً به تفسیرهای سنتی کار نداریم. مستقیماً می‌خواهیم قرآن را بفهمیم. این یکی از ویژگی‌های تفکر سلفی است. موجی جدید از سلفی‌گری حدود ۲۰۰ سال است که در جهان اسلام پدید آمده و در طول این مدت چندین‌بار، حرکت خود را از آغاز شروع کرده است. یعنی سلفیان احساس کردند حرکت قبلی، نتیجه لازم را نداده و حرکت اصیل و بنیادی نبوده و باید دوباره از نو، یک موج جدید سلفی شروع شود. امّا نکته حایز اهمیت در اینجاست که وقتی یک نفر با تفکر سلفی، در رأس دولت قرار می‌گیرد، بخواهد یا نخواهد، با یکسری از نهادهای عصر مدرن مواجه است. یکی از اصلی‌ترین آنها، ملیت مصر است. ملیت، در هیچ‌کدام از نصوص اولیه شرعی، تعریفی ندارد. اکنون این سلفی می‌ماند که با این ملیت چکار کند. اگر بکلی آن را نفی کند، جایگاهش را در بین مردم از دست می‌دهد. اگر آن را بپذیرد، با اصول و مبانی‌اش جور درنمی‌آید. اخوان‌المسلمین تلاش می‌کند در کل جهان اسلام و مشخصاً جهان عرب فعالیت کند. علتش نیز این است که آنها نمی‌توانند با مفهوم «ملیت» کنار بیایند. به همین علت کوشش آنها برای مقبولیت در بین مردم و نیز کوششان برای ورود به تشکیلات مدرن امروزی، را باعث شده آنها تعالیم جدیدی را در دستور کار خود قرار بدهند. تفسیرهای از آن نصوص ارایه می‌دهند که با شرایط جدید سازگار باشد. وقتی در این مسیر قرار می‌گیرند، بعد از مدتی استحاله می‌شوند. یعنی چهره آن سلفی ناب و خالصی که منکر خوانش از متون پدری توجه به مقتضیات عصر و بدون توجه به سنت مهم است را از دست می‌دهد. وقتی آن چهره را از دست می‌دهد، درواقع این ظرفیت را بوجود می‌آورند که یک گروه جدید پیدا شود و بگوید سلفی واقعی ما هستیم و آنها دیگر سلفی واقعی نیستند. اما همچنین از آنجایی که نام سلفی‌ها شهرتی پیدا کرده و رفتار آنها تعالیم با نهادهای مدنی و مردمی است، اخوان‌المسلمین دیگر علاقه چندانی نداشت به این که خودشان را با نام سلفی‌ها نام‌گذاری کنند. اما من تصورم این است که با تمام اصلاحاتی که در تفکر اخوان‌المسلمین رخ داده، هنوز آنها نتوانسته‌اند از بنیادهای فکری سلفی فاصله چندان بگیرند. اخوان‌المسلمین با دموکراسی به عنوان یک مفهوم برآینده از ریشه مدرن نمی‌تواند کنار بیاید.

*ولی گاهی همکاری می‌کند.

- **دکتر پاکتچی**: درواقع در مقابل دموکراسی کوتاه می‌آیند.

- **دکتر طباطبایی**: اصطلاح خیلی زیبای است.

- **دکتر پاکتچی**: بله. ما هنوز ندیده‌ایم که اخوان‌المسلمین یک نظریه ارایه‌کنند که براساس آن نظریه، امکان یک نوع جمع بین دموکراسی و نصوص را فراهم کرده باشند. حتی درباره ملیت نیز نتوانستند تعریفی ارایه بدهند که هم‌خوان با نصوص باشد.

*با توجه به سخنان شما، آیا یکسال پیش مردم مصر به چنین چیزهایی که شما گفتید، آگاه نبودند که به محمدمرسی رأی دادند؟

- **دکتر پاکتچی**: سئوال خیلی سختی است. مگر همه ملت‌ها همیشه آگاهانه عمل می‌کنند؟

*خوب اگر به رفتار اخوان‌المسلمین نگاه کنیم، می‌بینیم که آنها برخی مواقع با احزاب کمونیست کار می‌کردند، با احزاب ملی مصر گاهی کار کردند، با افسران آزاد در یک دوره‌ای کار کردند. جز این نشان دهنده چیست؟ آیا در افکارشان انعطاف دارند یا خیر؟ چون گروههای سلفی نمی‌توانند با گروههای مختلف این چنین کار کنند.

- **دکتر سجادی**: بله. اخوان‌المسلمین با همه گروهها در طول سالیان دراز کار کرده است.

- **دکتر پاکتچی**: من یک تشبیه‌ای می‌کنم. در دبیرستان در درس‌های شیمی، می‌گفتند که یکسری از مواد قطبی و یکسری غیرقطبی هستند. حلال‌های قطبی مواد قطبی را در خودشان حل می‌کنند، مثل آب. حلال‌های غیرقطبی نیز مواد غیرقطبی را حل می‌کنند. مثلاً روغن را می‌توان با نفت شست. در اینجا یک چیزی وجود دارد به نام صابون. مولکول آن از یک طرف قابل حل شدن با مواد قطبی را دارد و از طرف دیگر با مواد غیرقطبی. و این می‌تواند آب و روغن را با هم پیوند بدهد و شما می‌توانید روغن را با آب بشویید. این مثال خوبی است. در درون اخوان‌المسلمین طیف‌های مختلفی وجود دارد. آنها اگرچه در مبانی با یکدیگر مشترک هستند اما اختلافاتی نیز دارند ولی همین طیف‌ها به اخوان این اجازه را می‌دهند که از طریق حاشیه‌های خود، با گروههای مختلف، ارتباط برقرار کند.

*این رفتار هوشمندانه است؟

- دکتر پاکتچی: در طول زمان این اتفاق افتاده و نهایتاً به نفع اخوان شده یعنی باعث شده از طریق طیف الف با مارکسیست‌ها ارتباط برقرار کند و با حاشیه «ب» با افسران نظامی و دیگران.

*چه چیزی این وسط قرار دارد که تمام این طیف‌ها را در کنار هم قرار می‌دهد بدون آن که اخوان با آن اختلافات از هم بپاشد؟

- دکتر پاکتچی: اخوان‌المسلمین در بیان عقایدشان چند لایه عمل می‌کنند. آنها بر خلاف دیگران برخی از مبانی خود را رسماً اعلام کرده‌اند و برخی را شفاف نکرده و درون سازمانی گذاشته‌اند. اینکه گروهی یا فرقه‌ای بتواند، طیف‌های مختلف را در کنار هم نگه دارد بدون آن که مشکلی پیش بیاید، لازمه‌اش این است که سران آنها، چند سطحی حرف بزنند. این رفتار چندلایه درواقع جواب سئوال قبلی شماست که چرا مردم مصر نمی‌دانستند چگونه رفتار می‌کند. اخوان همیشه بخشی از مبانی خود را برای عموم مردم بیان می‌کند و بخشی را نانوشته بین خود بیان می‌کنند.

- دکتر سجادی: اخوان از چندین سال پیش در کنار جلسات عمومی، جلسات سرّی نیز داشتند. در جلسات عمومی، مباحث کلی را بیان می‌کردند و در جلسات سرّی اهداف اصلح خود را بیان می‌کردند که برای مردم اصلاً معلوم و مشخص نبود. از این جهت مردم مصر، نزدیک به یک قرن است با اخوان‌المسلمین آشنا هستند ولی از سرّ درون آنها خبر ندارند.

*آقای دکتر طباطبایی آنچه که ما تاکنون فهمیدیم این است که مردم مصر می‌دانند که چه نمی‌خواهند اما گویا نمی‌دانند که چه می‌خواهند. مردم مصر دنبال چه هستند؟

- دکتر طباطبایی: این مشکل اغلب کشورهای عربی و نظام آنهاست. طبیعی هم هست. این کشورها از سویی تجربه استعمار را دارند و از سوی دیگر پای در گل سنت کشورهای کم توسعه. رسیدن به روشن بینی در سیاست در این کشورها – مانند همه کشورهای کم توسعه – روندی طولانی خواهد بود.

*فکر می‌کنید اعتراضات تداوم خواهد داشت؟

- دکتر طباطبایی: ببینید اطلاعات درباره خواست ها و مطالبات مردم ما خیلی هم دقیق نیستد. به نظر می رسد که ادامه داشته باشد. مسئله اصلی این است که در کشورهای کم توسعه شکاف های اساسی میان مردم ایجاد شده و دیگر هیچ کشوری وجود ندارد که از نظر طبقاتی چنان یکدست باشد که بتوان حکومت وحدت کلمه و یکدست برای مدتی طولانی در آن برقرار کرد. این واقعیتی نیست که بتوان از پشت شیشه کبود ایدوئولوژی اخوان المسلین و سلفی ها دید.

*پس این اعتراض‌های مکرر مردم مصر را نباید ساده یا حتی مخالف قانون موجود یا دموکراسی شمرد. نکته مثبت ماجرا گویا همین جاست.

- دکتر طباطبایی: بله. بله. در فرانسه از سال ۱۷۸۹ که انقلاب شد تا زمانی که یک نظام جمهوری پایدار برقرار شد، صدسال طول کشید. سلطنت در این مدت چندین‌بار تجدید شد. به هر حال رسیدن به یک نظام سیاسی پایدار و قانونمند روندی طولانی است بویژه در کشورهایی اندیشه سیاسی در آن ها تحولی در جهت فهم الزامات دوران جدید پیدا نکرده است.

*آقای دکتر سجادی، شما فکر نمی‌کنید که ممکن است در همین شرایط اُفت و خیزان، ارتش ناگهان روی دیگر خود را نشان دهد و مقابل جمهور مردم مصر بایستد؟ و مثلاً تبدیل به ارتشی شود که در پاکستان هست و آنگاه نظامی‌ها همه کاره کشور شوند؟

- دکتر سجادی: امکان این وجود دارد. اگر چه ارتش مصر و پاکستان را نمی‌توانیم با هم قیاس کنیم. پاکستان یک کشور مجعول و بی هویت است. تعبیر دکتر طباطبایی بسیار درست است. نباید انتظار داشت که طی ۲ سال یا حتی ۱۰ سال مصر به یک جمهوری دموکراتیک امروزی اروپایی تبدیل شود. این افت و خیزی است که طی سالهای طولانی، ممکن است مصر رابه یک جمهوری دموکراتیک تبدیل کند. اخوان‌المسلمین با تعدد احزاب می‌جنگید. مخالف مدرنیته بود و هست است. اما در برخی از زمان‌ها خودشان را سازگار کردند. دیدند نمی‌توانند با مفاهیمی مانند خلافت و اجماع اُمت نظر مردم را جلب کنند و با چنین تعابیری با دولت مبارزه کنند. بنابراین در برخی برهه‌ها، تلاش کردند با دیگران کنار بیایند. اما امروز اخوان‌المسلمین شکست خورده است. این شکستی است که به احتمال بسیار کم امکان بازگشت دارد. اما درباره ارتش، همان نگرانی که شما گفتید وجود دارد.

- دکتر طباطبایی: درباره ارتش مصر یک نکته هم شایان توجه است. امریکا سالیانه حدود دو میلیارد دلار به ارتش مصر کمک می‌کند. وضع اقتصادی مصر جوری است که ارتش نمی تواند از این دلارها صرف نظر کند بویژه در دو سال اخیر که مهم ترین منبع درآمد مصر نیز قطع شده است. منظورم حدود بیست میلیارد دلار حاصل از جهانگردی است. کل کمک های مالی امریکا به مصر چهار میلیارد دلار است و این رقم قابل توجهی است برای کشوری که با جمعیت بسیار سخت فقیر است. اگر ارتش این پول را نگیرد، نمی‌تواند سرپا بماند. شرط امریکا در پرداخت چنین پولی به ارتش امریکا این است که آنها وارد قدرت نشوند. پس فرق ارتش مصر با ارتش پاکستان در این است که در مصر – البته تا زمانی که بحران عمق بیشتری پیدا نکند – ارتش نمی تواند فعلا قدرت را به دست بگیرد. وانگهی، مصر یک ملت است. مثل ملت ایران. امّا پاکستان هنوز ملت نیست. از این رو امریکایی ها هم نگفتند که کودتاست چون دیگر نمی توانستند به کمک ها ادامه دهند.

در پاسخ شما باید گفت که مشکل این است که راه حلی حقوقی پیدا نشود و مصالحه ای برای تجدید انتخابات ممکن نشود. در این صورت آنارشی چیره خواهد شد. در وضع کنونی ارتش تنها می تواند بی آن که نقش مستقیمی بازی کند زمینه مصالحه و گذار به دولت قانونی را فراهم کند.

- **دکتر سجادی**: الان عربها به اعتراضات مردم مصر می‌گویند انقلاب؟

- **دکتر طباطبایی**: فعلا «تمرد» می‌گویند. درواقع چون دولت بر سر کار هست، نافرمانی مدنی می‌گویند. اعتراض قبلی که یکسال پیش رخ داد، انقلاب بود. می‌گویند دنبال انقلاب دیگری نیستند، می‌خواهند دولت را تغییر بدهند.

*در این میان البته سخنان بشاراسد نیز جالب توجه بود که گفت آنچه برای اخوان‌المسلمین رخ داد، نشانگر پایان اسلام سیاسی است. اگرچه اوسکولار است اما چرا اینگونه سخن گفت؟

- **دکتر طباطبایی**: می‌خواست بگوید من بر حق هستم و دشمنان من که بخشی از آنها سلفی‌ها هستند، عاقبتشان چنین است. درواقع برای خودش تبلیغ می‌کرد. البته با ذکر این که ایدئولوژی حزب بعث سکولار است و میانه خوبی با حکومت های دینی ندارد اگرچه اسد – پدر و پسر – مانعی نمی دید که هر کمکی را از هر جایی بیاید برای پیشبرد هدف های خود دریافت کند. کمک دهندگان باید این مایه از سیاست اطلاع داشته باشند که سیاست اسدها به هر حال توسعه طلبی و سیاست سوریه بزرگ بوده است و هست. اگرچه به نظر می رسد حتی اکر بشار اسد بماند ابزارهای لازم برای این کار را از دست داده است.

- **دکتر پاکتچی**: در اینجا یک نکته مهمی درباره اسلام سیاسی و سلفیه وجود دارد. نسل‌های قبلی اخوان‌المسلمین به دنبال اسلام سیاسی بودند. آنها می‌خواستند تفکر سفلی را با حکومت ملی جمع کنند. عملاً روی کار آمدن اخوان‌المسلمین در مصر نیز به همین منظور و معنا بود. آنها می‌خواستند با شعار اسلام سلفی، یک دولت ـ ملت را در اختیار بگیرند. این خوانش خاصی از اسلام سیاسی است. از دهه‌های اخیر نیز موج جدیدی از اسلام سیاسی را شاهد هستیم که القاعده نماینده آن است. اتفاقی که در افغانستان چچن رخ داد، یا در سوریه با نقش آفرینی سلفیه رخ می‌دهد همین است. درواقع ما با یک نوع اسلام سیاسی، انترناسیونال روبرو هستیم. آنها می‌گویند ما در اسلام ملیت نداریم. آنها در سطح جهان اصلاً دنبال ملیت نیستند. آنها می‌خواهند کل کره زمین را در اختیار خود داشته باشند. برای همین برایشان فرقی نمی‌کند که امروز در افغانستان باشند، فردا در سودان، بعد در چچن یا هر حال دیگری باشند. کسانی که دنبال این نوع از اسلام سیاسی هستند، هدفشان در اختیار گرفتن یا تأسیس کردن حکومت در یک کشور نیست. به همین دلیل نیز نظام‌های سیاسی دنیا نمی‌توانند آنها را درک کنند. به آنها تروریسم بین‌المللی می‌گویند چون برایشان هیچ مفهومی ندارد. اگر این نوع اسلام سیاسی به دنبال گرفتن قدرت در یک کشور بود، برای جهانیان قابل فهم بود. ولی الان آن را نمی‌فهمند. پس سخن صاحب‌نظران که به می‌گویند شکست اخوان‌المسلمین، شکست اسلام سیاسی است. که اسلام از نوع اخوان‌المسلمین به این معنا که سلفی‌گری با ملت مدرن پیوند زده شود و مبنای دولت ـ ملت به مفهوم مدرن باشد، مدتهاست که شکست خورده است. منتها آن اسلام سیاسی که از مرزها فراتر رفته و پیوندی با مفهوم دولت ـ ملت ندارد، یک تفکر جدیدی است که راه خودش را دارد ادامه می‌دهد.

نقل از: http://www.cgie.org.ir/

تاریخ نویسی جز با تکیه بر آگاهی ملی امکان پذیر نیست

گفتگوی مهرنامه با دکتر جواد طباطبایی

حامد زارع: جناب آقای دکتر! اگر مایل باشید از تبریز به عنوان زادگاه شما شروع کنیم.

در شب بیست‌وسوم آذر ماه سال ۱۳۲۴ متولد شدم، شبی که فرقه دموکرات با پشتیبانی ارتش روسیه تبریز را اشغال کرد و قصد داشت آذربایجان را از ایران جدا کند. در گذشته، تبریز همیشه در اواخر آذر هوای بسیار سردی داشت. من در یکی از این شب‌های سرد با صدای گلوله‌های منوری به دنیا آمدم که بر تبریز می‌بارید.

منصور هاشمی: آیا خانواده شما به فرقه دموکرات سمپاتی هم داشتند؟

نه! تا جایی که به خاطر دارم هیچ علاقه خاصی وجود نداشت. البته پدرم را خیلی زود از دست دادم. اما می‌توانم بگویم که پدر و عمویم، که اهل بازار بودند، مانند بسیاری از طبقه شهروندان متوسط تبریز کمابیش مصدقی به شمار می‌آمدند. یکی از آخرین خاطره‌هایی که از پدرم دارم، به اوضاع و احوال شهر در روز کودتای ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲ مربوط می‌شود. به همراه پدرم در حالی که او دست مرا گرفته بود از بازار تبریز به سوی خانه حرکت کردیم. همه جا آشفته بود به چهار راه مرکزی شهر که شهناز نام داشت رسیدیم دکه روزنامه فروشی سر چهار راه را که نشریات به اصطلاح ممنوعه می‌فروخت ـ و گمان می‌کنم افلاطون نام داشت – دیدیم که در آتش می‌سوخت. هم چنان از خیابان‌های اصلی شهر گذشتیم و به خانه رسیدیم. همه جا به هم ریخته بود و ناامن به نظر می‌رسید. این آخرین خاطره است که از حدود هفت و نیم سالگی از پدرم دارم و اولین خاطره از اتفاقی مهم که معنای آن را بعدها فهمیدم. دیدن این نخستین کتاب و نشریه سوزانی هم اثری پایدار در ذهن گذاشت. ماه‌هایی پس از آن پدرم، که از سال‌ها پیش مسلول بود، درگذشت. در ماه‌های پس از کودتا بار دیگر همان دکه ترمیم شد و عمویم مرا به همان دکه می‌فرستاد تا نشریه‌ای با نام «اتحاد ملی» را برایش بگیرم که نشریه‌ای هوادار مصدق بود و در بالای صفحه اول هر شماره‌ای عکسی از مصدق را پشت میله‌های زندان چاپ می‌کرد.

محمد قوچانی: خانواده شما نسبت فامیلی با خانواده علامه طباطبایی داشتند یا نه؟

نه! تبریز در اصل چهار شاخه اصلی از طباطبایی‌ها داشت که گویا پس از اعلام رسمیت تشیع به عنوان مذهب رسمی در تبریز به این شهر مهاجرت کرده بودند. پیش از آن تبریز از مناطق سنی‌نشین بود و به همین دلیل خانواده‌های شیعی در آن شهر اندک بودند. اما پس از صفویان طباطبایی‌های تبریز از مناطقی مثل زواره و دیگر مناطق شیعه نشین مرکز ایران به این شهر مهاجرت کردند. در محله‌ای که ما در تبریز زندگی می‌کردیم، سه خانواده طباطبایی دیگر نیز بودند که یکی از آن‌ها خانواده آیت‌الله قاضی طباطبایی نخستین امام جمعه تبریز پس از انقلاب بود که توسط گروه فرقان ترور شد. من او را بسیار دیده بودم؛ چرا که با یکی از دوستان پدرم که اولین معلم من هم بود، دوستی نزدیک داشت و گاهی او مرا نیز به خانه آیت‌الله می‌برد. بحث‌هایی درباره فلسفه صدرایی میان آنان درمی گرفت، البته من چندان چیزی نمی‌دانستم، اما به هر حال برایم جالب بود. خانواده علامه طباطبایی در منطقه دیگری از شهر سکونت داشتند. تصور می‌کنم خانواده علامه در همان زمانی که من متولد شدم، یعنی روی کار آمدن فرقه در تبریز، به قم مهاجرت کرده بودند.

محمد قوچانی: شما تحصیلات اولیه خود را در مکتب و حوزه علمیه آغاز کردید یا اینکه از همان ابتدا به مدرسه رفتید؟

دبستان رفتم و ادامه دادم. اما به تدریج که کتاب خواندن را شروع کردم، در نخستین سال‌های دبیرستان، علاقه‌ای هم به تحصیل غیر رسمی پیدا کردم. اجداد من همه اهل تجارت بودند اما پدرم و عمویم اهل علم هم بودند. پدرم با یکی از دوستانش در هر فرصتی کتاب می‌خواندند و من هنوز نسخه مثنوی او را دارم. عمویم تحصیلکرده بود. فارسی، عربی و فرانسه می‌دانست. بعد از فوت پدرم دوست او که همسایه ما بود و بسیار اهل فضل نیز بود قبول کرد که به من درس بدهد. از اولین کتاب‌هایی که پیش او به درس خواندم چاپ سنگی شرح گلشن راز ابراهیم سبزواری بود اما بعدها کتاب حکمت الهی قمشه‌ای را هم خواندم. در همین زمان تابستان‌ها به حوزه علمیه هم می‌رفتم و عربی می‌خواندم و بعدها در یک تابستان گلستان سعدی هم خواندم.

حامد زارع: به موازات این درس فراگرفتن به سبک سنتی، تحصیلات جدید را هم پیگیر بودید؟

بله! مدرسه را هرگز ترک نکردم، اما هیچ‌وقت علاقه چندانی به درس مدرسه پیدا نکردم. به همین دلیل شاگرد خوبی نبودم، جز در برخی درس‌ها بسیار متوسط بودم. بیشتر می‌خواستم درسی را بخوانم که برایم جالب بود. البته به فلسفه و ادبیات بیشتر علاقه داشتم. پیش از آن نیز کمابیش از مدرسه گریزان

بودم. حتی در ۹ سالگی، اندکی پس از فوت پدرم، روزهای بسیاری بعدازظهرها از مدرسه در می‌رفتم و می‌رفتم در خیابان فردوسی تبریز و مثلا «فکر می‌کردم» یعنی در خود فرو می‌رفتم. البته این حرف الان خنده دار به نظر می‌رسد، اما من این وضع را این طور می‌فهمیدم. تا اینکه لو رفتم و حسابی کتک خوردم. آن‌وقت‌ها کتک زدن ممنوع نبود! بسیار دردناک بود، اما خیلی قانع نشدم که کار بدی کرده‌ام.

محمد قوچانی: آن موقع به چه چیزهایی فکر می‌کردید؟

نمی‌توانم بگویم آن موقع چه فکرهایی داشتم. ولی الان تصور می‌کنم شاید به مسائلی فکر می‌کردم که ربطی به شرایط خودم داشت. همیشه یک نوع تصور از بحران داشتم. فوت پدر و... آنچه می‌توانم بگویم در این میان رهایی بخش بود، وجود عمویم بود که مرا به خواندن عادت داد، به دلیل بسیار عجیبی! او در جوانی دچار بیماری باد سرخ شده بود و معالجه با زالو را برایش تجویز کرده بودند. همین امر موجب ضعف چشم‌های او شده بود. البته او کاملا می‌دید، اما خواندن برایش کمابیش غیر ممکن شده بود. از این رو با فوت پدرم، من به روزنامه‌خوان او تبدیل شدم. البته بیشتر چیزهایی را که می‌خواندم نمی‌فهمیدم، اما به هر حال با اشکالات بسیار می‌خواندم و عمویم در مواردی خواندن مرا تصحیح می‌کرد. به این ترتیب از حدود ۹ سالگی شروع به خواندن کردم. در حالی که بسیار کم فارسی را می‌فهمیدم. اولین مطالب هم مقاله‌های همان روزنامه اتحاد ملی بود که به آن اشاره کردم. بعدها هم کتاب‌های دیگری با عمویم می‌خواندم که از نخستین آن‌ها گلستان بود. او مقدار زیادی از آن را در حافظه داشت، هم خواندن مرا تصحیح می‌کرد و هم معنای کلمات و عبارت‌ها را توضیح می‌داد. در اوایل دبیرستان که بودم بار دیگر گلستان را پیش طلبه‌ای در حوزه علمیه تبریز و با دقت بیشتری خواندم. این را هم بگویم که وقتی وارد رشته ادبی شدم، در همان سال اول یک معلم فارسی داشتیم که در ادب فارسی استادی تمام بود. بسیاری از کتاب‌های مهم را او به ما معرفی می‌کرد. امتحان فارسی معمولا از دیوان سعدی بود نه از کتاب فارسی. دیوان را می‌آورد و باز می‌کرد و از هر دانش‌آموزی می‌خواست اولین غزل یا قصیده را بخواند و توضیح می‌داد. اولین بار که امتحان دادم این قصیده آمد: سعدی اینک به قدم رفت و به سر باز آمد/مفتی ملت اصحاب نظر باز آمد.

در ساعت املای فارسی نیز هر بار یکی از کتاب‌های مهم ادب فارسی را می‌آورد، آن را معرفی می‌کرد، صفحه‌ای از آن را املا می‌کرد و آن‌گاه تصحیح می‌کرد و توضیح می‌داد. اولین بار که تاریخ جهانگشای جوینی را دیدم در دست همان استاد بود، چاپ اول تصحیح محمد قزوینی. همین امر موجب شد که بعدها آن را بخوانم و اندکی هم درباره عطاملک مطالعه کنم. چند تن از این استادان در دبیرستان داشتم، که برخی از آن‌ها از آن پس به استادی دانشگاه تبریز رسیدند. منظورم این است که برخی از دبیرستان‌های آن وقت تبریز چیزی در حد برخی از دانشگاه‌های کنونی بود. شاید هم بالاتر. در همان زمان عمویم مرا نزد کشیشی ارمنی ولی فرانسه زبان که در حوزه علمیه فرقه گرگوری‌های بیروت تحصیل کرده بود فرستاد. من روزهایی را نیز به کلیسا می‌رفتم و مقدمات فرانسه را یاد می‌گرفتم.

اما با ۹ سالگی یک اتفاق جالب دیگر هم افتاد که بسیار تعیین‌کننده بود. در یکی از خیابان‌های فرعی وسط تبریز مغازه‌ای بود که جزو بخشی از مستغلاتی بود که مهریه مادربزرگ پدری به شمار می‌آمد. آشنایی آن مغازه را اداره می‌کرد. این خیابان کوچک که یکی از محله‌های قدیمی تبریز است که حتی در منابع دوره مغول نیز نام آن آمده است، مکان همه تضادهای شهری مانند تبریز بود. یک سوی آن به محله بدنام تبریز و میکده‌ها ختم می‌شد و در یک سوی آن خانه‌های برخی از بزرگترین اعیان تبریز قرار داشت. ساکنان هر دو طرف مجبور بودند از همان خیابان کم عرض عبور کنند. درست مثل دو جوی باریکی که در جایی به هم می‌رسیدند و رودی را تشکیل می‌دادند. وقتی آنجا می‌رفتیم، دیدن این همه تعارض و تمایز میان ساکنان دو طرف خیابان سخت نظر مرا به خود جلب می‌کرد.

محمد قوچانی: یعنی در تبریز تا این حد شکاف بود که محیط شهری هم جدا بود؟

به یک معنا اصلا شکافی در کار نبود! در یک طرف خانواده‌های اعیان و متنفذ که به نوعی نمایندگان تجدد ایرانی بودند و در طرف دیگر پایین‌ترین اقشار در آمیزشی با اوباش و... یادم می‌آید که تریاک را آزادانه در

کیسه‌هایی در مغازه‌های بقالی در کنار کیسه‌های برنج و حبوبات می‌فروختند. شیره‌کش‌خانه‌هایی هم بود که وقتی از جلوی آن‌ها رد می‌شدیم بوی تریاک به مشام می‌رسید. گاهی چاقوکشی میان اوباش موجب بسته شدن خیابان می‌شد، اما تعرضی به دیگر افراد صورت نمی‌گرفت.

محمد قوچانی: تصویری که از آن محله در ذهن شما وجود دارد، احتمالا دستمایه شما برای درک تجدد نیز شده است که ممکن است در آثارتان نهفته باشد. از آن محله بیشتر برای ما بگویید.

گفتم این محله از قدیمی‌ترین مناطق شهر در نزدیکی ارگ تبریز بود که با باز شدن ادامه خیابانی که شهناز نام داشت و نام فعلی آن را به خاطر نمی‌آورم، اهمیت خود را از دست داد. حضور مسالمت آمیز اقشار و طبقات مختلف اجتماعی در این محله از همه چیز بیشتر به چشم می‌آمد. من با عمویم عصرها به آن مغازه می‌رفتیم که کانون گرد آمدن برخی از بازرگانان تبریز بود و محفل بحث و گفت‌وگو درباره قیمت عمده فروشی شکر، برنج و... و البته بحث سیاسی و تبادل اطلاعات درباره وضع جهان. صورت و سیرت چند نفر از آن‌ها به دلایلی هنوز پس از نزدیک به ۶۰ سال از نظرم محو نشده است. یکی از این افراد معتبر و مورد احترام این محله سیدجواد ولوی بود که بازرگانی بسیار متشخص و خوش لباس و خوش سخن و مطلع بود. در نظر کودکی مثل من، او به نوعی مظهر تجدد به شمار می‌آمد، یعنی این طور حس می‌کردم نه اینکه دقیقا بفهمم متجدد یعنی چه. او ترکی را چنان زیبا صحبت می‌کرد که انگار دوگل دارد فرانسوی صحبت می‌کند. حاجی بازاری و بازرگانی سنتی بود، اما هرگز او را بی کراوات ندیدم. بعدها که بزرگتر شدم و به مدرسه رفتم متوجه شدم که چه مرد جالبی بوده است. از این حیث از او نام بردم که به یک مطلب دیگر اشاره کنم. او از یک خانواده ملاک تبریزی بود و دو برادر دیگر داشت که یکی از آن‌ها در همان طرف اعیان نشین که گفتم خانه داشت. یک برادر دیگرش روحانی محترمی بود. در واقع آیت‌اللهی بود که چند بار دیده بودم وقتی از خیابان رد می‌شود، همه به احترام او تمام‌قد می‌ایستند و سلام می‌کنند. این شخص حاج سید مرتضی نام داشت و همانطور که گفتم از روحانیون بلندمرتبه تبریز بود که در نجف نزد آیت‌الله خویی و... تحصیل کرده بود. در اواسط دبیرستان که تا حدی مقدمات را یاد گرفته بودم از عمویم خواستم که مرا برای تحصیل فقه و اصول پیش او بفرستد. تصور نمی‌کردم در تبریز استاد خوب حکمت وجود داشته باشد. گفته بود بیاید ببینم می‌خواهد چه کند. اولین بار که رفتم، با حدود سی نفر درس تفسیر داشت. چند ملا و طلبه و نیز حدود ده نفر از اهل فضل تبریز. بعد از درس اندک صحبتی شد و رفت اندرون و گفت بر می‌گردد، چون درس دیگری دارد. اما گفت که فقه درس نمی‌دهد، ولی شاید بتواند به خاطر عمویم ارفاقی قائل شود. وقتی برگشت جمعیتی دیگر آمده بودند و با حیرت دیدم که همه منظومه حاجی را در دست دارند. گفتم حاج آقا منظورم از فقه همان فلسفه بود، من شاگرد فلسفه‌ام. درس به اواخر امور عامه رسیده بود. از همان جا شروع کردم، بسیار مسلط بود، اما آنچه نظر مرا جلب می‌کرد عربی فصیح او بود که با لهجه حجاز صحبت می‌کرد. می‌دانید که آذری زبان‌ها عربی را بسیار بد تلفظ می‌کنند، اما او ابیات عربی منظومه را بسیار زیبا می‌خواند و به ترکی توضیح می‌داد.

باری، گم شده خودم را به تصادف یافته بودم. البته پیش‌تر بسیار خوانده بودم، اما با نظمی که استاد دنبال می‌کرد، دانسته‌هایم سامانی پیدا کردند و تازه فهمیدم که فلسفه خواندن یعنی چه؟ کم کم لطفی به من نشان داد و موجب پررویی من شد. روزی گفتم حاج آقا قرار است برای ادامه تحصیل دانشگاه تهران بروم و خیلی علاقه‌مندم پیش از رفتنم منظومه را تمام کنم، اگر ممکن است یک درس هم از اول منظومه به من بدهید. موافقت کرد. صبح‌ها یک درس را به تنهایی می‌گرفتم، بعد از ظهرها هم با گروه قبلی پای درس منظومه می‌نشستم. یکی دو بار وقتی در پایان درس دوم ملا یا طلبه‌ای سوالی از او می‌پرسید، می‌گفت من خسته‌ام و با اشاره به من که کمتر از هجده سال داشتم و با کت و شلوار و کراوات و غیره، گفت از این بپرسید! بعدا به من گفت که خیلی خوششان نیامده بوده که یک فکلی به آن‌ها توضیح دهد. اما به خیر گذشت، ولی همین امر موجب پررویی مجدد من شد. دوباره گفتم حاج آقا چون باید به تهران بروم، اگر ممکن است یک درس از آخر منظومه نیز به من بدهید. این بار از بخش نفس منظومه شروع کردیم. هفته‌ای شش روز و روزی سه درس، یک بار صبح و دو بار بعد از ظهر منظومه را پیش آیت‌الله می‌خواندم. در فاصله دو درس بعد از ظهر، ساعتی استراحت می‌کرد و در همان

اثنا من به کلیسا می‌رفتم و پیش کشیش ارمنی زبان فرانسه می‌خواندم (با خنده) اینگونه کمی هم به آخرت می‌رسیدم، چون فلسفه آخرت آدم را بر باد می‌دهد!

حامد زارع: جناب آقای دکترا! زبان عربی را قبل از اینکه به حلقه درس منظومه راه پیدا کنید، آموخته بودید؟

بله! زبان عربی را در حدی که متن‌های فلسفی را بفهمم می‌دانستم. وقتی حاج سید مرتضی بخش‌های عربی منظومه را می‌خواند من کاملا متوجه می‌شدم. البته این را هم بگویم که سخت‌ترین بخش کلاس برایم همین فهم عبارات عربی بود ـ به ویژه اینکه گفتم او با لهجه عربی می‌خواند و من عربی ترکی بلد بودم – چون در زمینه فلسفه، کتاب‌های بسیاری را بیرون از کلاس می‌خواندم و متوجه موضوع بحث می‌شدم. وقتی منظومه را تمام کردم، از او خواستم که بخش‌هایی از اسفار را نیز به من درس دهد. البته چند جلسه بیشتر طول نکشید، زیرا به نظرم آمد که از عهده تدریس اسفار بر نمی‌آید. من نیز راهی تهران شدم.

حامد زارع: شما اسفار را نزد جواد مصلح خواندید. درست است؟

بله! بعدها که به تهران آمدم و دانشکده حقوق پذیرفته شدم، نزد جواد مصلح شروع به خواندن اسفار و نیز الهیات شفای شیخ الرئیس کردم، معنای واقعی درس فلسفه را فهمیدم. البته حاج سید مرتضی منظومه را به خوبی تدریس می‌کرد. خودش می‌گفت چهل بار منظومه را از ابتدا تا انتها تدریس کرده است. سیدجواد ولوی و حاج سید مرتضی برادر دیگری نیز داشتند که پس از اتمام تحصیلات حوزوی‌اش در نجف به ایران بازنگشته بود و داماد آیت‌الله العظمی خویی بود. دو برادر روحانی خانوادگی مستنبط غروی انتخاب کرده بودند و فکر می‌کنم آن برادر دیگر در سن شصت سالگی از دنیا رفت.

منصور هاشمی: شما آذری زبان بودید و در مدرسه فارسی را فراگرفتید. آیا تضاد میان آذری اندیشیدن و فارسی سخن گفتن را هیچ‌گاه احساس نکردید؟ قبل از آن بفرمایید که از چه زمانی با زبان فارسی مواجه شدید؟

من در خانواده آذری زبان به دنیا آمده‌ام و طبیعی است که زبان مادری‌ام آذری باشد. اما به خاطرم می‌آید که وقتی رادیو را به گوشمان می‌چسباندیم تا بتوانیم از پس تمام خش‌ها و پارازیت‌ها، برنامه گل‌ها را بشنویم، از نخستین مواقعی بود که با زبان و ادبیات فارسی مواجه می‌شدیم. عمویم علاقه‌ای به موسیقی ایرانی داشت و شنونده دایمی برنامه‌های گل‌ها بود. در حاشیه بگویم که با او چند بار آواز خواندن اقبال آذر را به‌طور حضوری شنیدم. علاقه‌ای نیز به ظلی داشت که در همان زمان مرده بود اما آواز او را بسیار تعریف می‌کرد. باری، طبیعی است که تا وقتی در دبستان بودم، چندان فارسی نمی‌دانستم، اما وقتی وارد دبیرستان شدم به‌طور کامل می‌توانستم فارسی بخوانم و تا حدی نیز صحبت کنم.

منصور هاشمی: در مورد احساس ناسیونالیستی چه چیزی می‌توانید بگویید؟ شما گفتید که تعلق خاطری به فرقه دموکرات نداشته‌اید، اما در کل نگاه مثبت به آن‌ها داشتید یا منفی؟ نگاه‌تان به آذربایجان و نسبتی که با ایران در ذهن شما می‌توانست داشته باشد را نیز توضیح دهید.

نگاهم به فرقه دموکرات هرگز چندان مثبت نبود و در مورد جدا شدن آذربایجان از ایران نیز اصلا دیدگاه مثبتی نداشتم. اما اقداماتی که فرقه دموکرات در تبریز انجام داده بود، موجب شده بود که مردم در مورد آن‌ها به افسانه‌پردازی و اسطوره سازی روی آورند. به عنوان مثال زمانی در تبریز قحطی نان پیش آمده بود و نانوایان شهر نان نمی‌پختند یا اگر می‌پختند، گران می‌فروختند. نزد عامه مردم مشهور است که پیشه‌وری قول داده که ظرف دو ساعت موضوع را حل می‌کند. رئیس فرقه به اولین نانوایی که می‌رسد از شاطر می‌خواهد که چند نان به او بفروشد. وقتی شاطر از فروختن نان سر باز می‌زند، پیشه‌وری دستور می‌دهد که نانوای بیچاره را زنده زنده در تنور بیندازند. صبح روز پس از این ماجرا همه نانوایی‌های

شهر باز بوده و به تعداد کافی و حتی مازاد مورد نیاز اهالی تبریز نان وجود داشته است. مردم نیز این اتفاق را سحر و جادوی پیشه‌وری در حل مشکلات اقتصادی می‌دانستند و آن را برای یکدیگر تعریف می‌کردند. از این داستان‌ها در کودکی بسیار شنیده بودم بی‌آنکه علاقه‌ای به فرقه پیدا کنم. البته این ماجرا یک فاجعه تمام عیار است، اما فرقه دموکرات اقدامات موثری نیز در تبریز انجام داده است. در مورد همان خیابان فردوسی گفتم از وسط شهر می‌گذشت و به بازار می‌رسید، نیز می‌گفتند که در سال ۱۳۲۴ پیشه‌وری در طول یک شب مقررات منع آمد و شد برقرار کرده بود و تا صبح خیابان را آسفالت کرده بود و ظاهرا دوام آسفالت آن تا همین چند سال پیش هم تصور عمومی را تحت تاثیر خود قرار داده بود. البته به احتمال بسیار برخی از این داستان‌ها افسانه بافی است، اما به هر حال نخستین دانشگاه تبریز و ایستگاه رادیویی شهر را با فرقه دموکرات ایجاد کرد. اما به هر حال تجزیه طلبی فرقه امری نیست که بتوان آن را به مسامحه برگزار کرد. برای من وحدت سرزمینی ایران همیشه یک اصل غیر قابل بحث بوده است.

محمد قوچانی: شما موقعی که در تبریز بودید، خودتان را ابتدا آذربایجانی می‌دانستید یا ایرانی؟ تضادی در کار نبود؟

در آن موقع ما اصلا تصور جدایی طلبانه‌ای از آذربایجان نداشتیم. بلکه فکر می‌کردیم که یکی از ایالات مهم ایران، آذربایجان است. آذربایجان، مانند همه ایالت‌های دیگر ایران، بخشی تجزیه ناپذیر از ایران است. گمان نمی‌کنم در این باره بحثی وجود داشته باشد. البته وقتی این وحدت سرزمینی پذیرفته شد می‌توان درباره چگونگی اداره آن بحث کرد.

منصور هاشمی: شما اینگونه فکر می‌کردید یا اینکه فضای عمومی هم اینگونه بود. چون به نظر می‌رسد اقدامات پیشه‌وری و طرفداران‌اش در راستای جدا شدن آذربایجان از ایران بود.

اگر همه در آذربایجان خواستار جدایی از ایران بودند که حاکمیت در تهران نمی‌توانست تبریز را پس بگیرد. فرقه نواحی بسیاری از آذربایجان را پیش از آنکه ارتش شاهنشاهی از تهران برسد خالی کرده بود. تردیدی نیست که پیشه‌وری و طرفداران‌اش قطعا نقشه‌هایی در سر داشتند که به نظر من هرگز با خواست‌های مردم آنجا همخوانی نداشت. تا جایی که به خاطر دارم برای شخص من، همواره ایران بزرگ فرهنگی مطرح بوده است و از این جهت شاید من نماینده خوبی برای پاسخ دادن به این پرسش نباشم ولی هر چه در اطراف خودم می‌نگرم، کمتر کسی را پیدا می‌کنم که حس ترک بودن را بر احساس ملیت ایرانی ترجیح دهد. البته ترک را به مسامحه به کار بردم. آذربایجانی‌ها ترک نیستند، بلکه ایرانیانی هستند که به یکی از شاخه‌های زبانی مشتق از ترکی سخن می‌گویند؛ مهاجرانی ترکی یا ترکمانی که به تدریج در مناطق روستایی آذربایجان ساکن شده بودند به تدریج با ساکنان اصلی در هم آمیخته و در آن مستحیل شده‌اند. حتی امروزه رگه‌های ظاهر ترکی را در ساکنان برخی روستاها می‌توان دید، اما در شهرهای بزرگ چنین نیست.

منصور هاشمی: اما یکی از مسائلی که پان ترکیست‌ها مطرح می‌کنند، ناظر به آموزش و پرورش است. آن‌ها ادعا می‌کنند که کودکی که تا شش سالگی به زبان آذری صحبت کرده است، وقتی در هفت سالگی وارد مدرسه می‌شود، مجبور می‌شود که فارسی تحصیل کند. نظرتان در این مورد چیست؟

پان‌ترکیست‌ها حرف بی‌ربط بسیار می‌گویند و افسانه می‌بافند. در همین سال‌های اخیر یک بار در دانشگاه تبریز جوانی می‌گفت که زرتشت هم آذربایجانی بوده و از این ترهات. البته به شوخی به او گفتم یولداش اینکه تف سر بالاست. او گمان می‌کرد زرتشت ترک بوده و اوستا را نیز به ترکی سروده بوده است! اما بعدا فارس‌ها ـ به قول این‌ها ـ آن را به اوستایی ترجمه کرده‌اند. درباره پان ترکیست‌ها چند مسأله را باید اینجا در نظر داشت. اولا ایران بزرگ را حوزه‌ای فرهنگی می‌دانم که به صورت ممالک محروسه فهمیده می‌شده است. یعنی اینکه ایران بزرگ وحدت کثرت‌های قومی و فرهنگی بوده است. به خلاف پان ترکیست‌ها نمی‌توان گفت ما را مجبور می‌کردند که در مدرسه فارسی صحبت کنیم. ما

چند ساعت در دبستان درس فارسی می‌خواندیم، در زنگ‌های تفریح و پس از تعطیل شدن مدرسه نیز وقتی می‌خواستیم با یکدیگر بازی کنیم، ترکی صحبت می‌کردیم. هیچ اتفاق خاصی هم نمی‌افتاد؛ یعنی زبانی را یاد می‌گرفتیم که زبان دانش و فرهنگ این سرزمین است. فارسی یاد گرفتن برای ایرانیان اجبار سیاسی نبود و نیست، اگر بتوان گفت اجبار فرهنگی است. دیگر اینکه تا پیش از صدور ایدئولوژی‌های جدید شوونیستی به ایران، ایرانی‌ها مسائل را به این صورت نمی‌فهمیدند. در تبریز نوعی آمیزش «طبقاتی» شگفت انگیزی وجود داشت. البته برخی محله‌ها نسبت به برخی دیگر اعیانی‌تر به حساب می‌آمد، اما حتی این محله‌ها هم محله‌های بسته نبودند. طبقات فرودست در کنار طبقات فرادست زندگی می‌کردند. محله‌های به کلی اعیان نشین با تاخیر بسیار و به تدریج در دهه چهل پیدا شدند که دلایلی پیچیده دارد. تبریز به لحاظ شهری ساختار پیچیده‌ای داشت. تا دهه‌های اخیر و مهاجرت‌های روستایی انسجام خاص خود را داشت. منظورم این نیست که تمایزهای طبقاتی نبود، بلکه می‌خواهم بگویم انسجام اجتماعی به نوعی بود که تنش‌های در بنیادها را به حداقل فرو می‌کاست.

محمد قوچانی: یعنی می‌فرمایید ایدئولوژی‌های جدید به این تعارض دامن زده بود؟

بله، زمینه رشد پان‌ترکیسم اشکالات مدیریتی در کشور است اما قدرت‌های منطقه‌ای نیز در تداوم و انتشار آن نقشی اساسی دارند. بیشتر پان‌ترکیست‌ها ـ مثل اکثریت روشنفکری ایران ـ چیزی از پیچیدگی‌های سیاست در نمی‌یابند. گروهی نیز در خارج از ایران وجود دارند که دانسته یا ندانسته آب در آسیاب دشمنان ایران می‌ریزند. ایدئولوژی پان‌ترکیسم مبتنی بر نوعی فراموشی تاریخی است که با آمیخته شدن با افسانه بافی‌های به ظاهر تاریخی به ملغمه‌ای از بیسوادی و بی‌شعوری تبدیل شده است. تلویزیون جمهوری آذربایجان را نگاه کنید خواهید دید عقب ماندگی و ابعاد بیسوادی تا کجاست. من برنامه‌ای دیدم که ثابت می‌کرد ابن سینا از فیلسوفان آذربایجان بوده است. به این دلیل که ابن سینا در همدان وزیر بوده و در همان شهر نیز فوت کرده است و از آنجا که همدان یکی از شهرهای آذربایجان «جنوبی» است، پس او آذربایجانی است. یعنی ابن سینا متعلق به آذربایجان و آذربایجان متعلق به جمهوری آذربایجان به ریاست الهام علی اف و شرکا است. فکر نمی‌کنید این طور جعل تاریخ بیش از حد ابلهانه است. البته، الهام علی اف نه سوادی دارد و تجربه و نمی‌تواند بداند، اما رفیق حیدر علی اف می‌دانست که همه دانشگاه‌ها و علمای اتحاد جماهیر هفتاد سال از این افسانه‌ها می‌بافته‌اند. امروزه از آن همه علم جز انبوهی کاغذ باطله برای خمیر کردن باقی نمانده است. سال‌ها پیش دوست کردی هم می‌گفت که چون مادر ابن سینا کرد بوده باید او را کرد به شمار آورد. در واقع، این عقب‌ماندگی را اگر با فلسفه ابن سینا ترکیب کنیم باید بگوییم: فلسفه عقب ماندگی!

حامد زارع: اما اینکه در ایران چندین قوم ونژاد...

ببینید! ایران به لحاظ تاریخی پیوسته ممالک محروسه بوده است. در ایران همیشه به چند زبان صحبت می‌شده است. دولت‌های ما نیز در مجموع دولت‌های بدی بوده‌اند اما همین دولت‌های بد ما از بسیاری دولت‌های پیشرفته اروپایی نظیر فرانسه که پس از پیروزی انقلاب ۱۷۸۹ با یک سیاست فرهنگی خشن همه زبان‌های رایج در کشورش را از بین برد و یکسان سازی کرد، بهتر عمل کرده‌اند. در فرانسه ده‌ها زبان وجود داشت که انقلاب فرانسه آن‌ها را از میان برداشت. اما تنوع فرهنگی ایران این امکان را داده است که به‌طور مثال احمد کسروی در اندرونی خانه‌اش ترکی صحبت کند و در جامعه یکی از نویسندگان طراز اول فارسی باشد. بنابراین تعارضی وجود نداشته است که بخواهد برطرف شود. اما اینکه برخی می‌گویند شما تحت ستم بوده‌اید و نمی‌دانستید که دارند به اجبار زبان فارسی را در مدارس به شما می‌آموزانند، مسأله جدیدی است که پشتوانه فرهنگی و تاریخی ندارد و نشات گرفته از ایدئولوژی‌های جدید است. گمان نمی‌کنم برخی کسانی که این سخنان را می‌پراکنند مجانی این کار را می‌کنند. من یک بار گفتم که در ایران همه چیز و همه کس متولی دارد، جز ایران. من در میان دوستان آذری خارج که برخی از آن‌ها حتی از امپریالیسم فارسی و غیره سخن می‌گویند هیچ یک را ندیده‌ام که به بچه خود ترکی هم یاد بدهد. اما همین‌ها از پاریس و لندن و نیویورک شعار می‌دهند که بچه‌های تبریزی باید ترکی درس بخوانند. مگر در زبان آذری چه منابع اساسی فرهنگ بشری وجود دارد که اینان می‌خواهند مدرسه آذری درست کنند و زبان امپریالیستی فارسی را تعطیل کنند؟ کل منابع ادبی موجود آذری را

می‌توان در دو ترم در دانشگاه برای پان‌ترکیست‌ها تدریس کرد. من مخالفتی با این تدریس ندارم و ضروری نیز هست. حیدر بابای شهریار یک اثر بزرگ ادبی است. من اگر فارسی زبان می‌بودم و دانشجوی سال دوم دانشگاه، در چنین کلاسی شرکت می‌کردم و یاد می‌گرفتم. اما ادعاهای پان‌ترکیست‌ها از سنخ دیگری است. می‌گویند زبان فارسی را دولت اجباری کرده است و نتیجه می‌گیرند که برای مبارزه با آن باید زبان آذری را اجباری کرد. یعنی سلب آزادی زبان در حرف زدن، نوشتن و حتی رادیو و تلویزیون از مردم و اجبار آن‌ها به پان ترکیسم. یک ایرانی متوسط را با یک اهل آذربایجان به اصطلاح «شمالی» مقایسه کنید، البته اگر روسی یا چند کلمه انگلیسی نداند، خواهید دید که استاد دانشگاه باکو به اندازه دهاتی ایران سواد و بیشتر از آن شعور ندارد. به تجربه می‌گویم! چند دانشجوی دوره دکتری باکو به من مراجعه کرده‌اند و از طریق آن‌ها می‌دانم که حد دانشگاه‌ها و استادان چگونه نازل است. این ربطی به زبان دارد. اجبار به ترکی خواندن محروم کردن فرد از سرمایه عظیم فرهنگی است که زبان فارسی تولید کرده یا به این زبان منتقل شده است. یک جمله از همین زرتشت که گویا آذری است یا ابن سینا که اخیرا تغییر ملیت داده به آذری ترجمه کنید تا بعدا در مورد آن بحث کنیم. برخی از این مدعیان که در سال‌های اخیر در خارج زندگی کرده‌اند و گمان می‌کنند چیزی یاد گرفته‌اند مثال‌های خنده داری هم یاد گرفته‌اند و تکرار می‌کنند. ببینید مثال زدن کشورهای پیشرفته مشکلی را حل نمی‌کند. کشورهای اسکاندیناوی که گویا از مثال‌های جالب است با پشتوانه‌ای که زبان آلمانی دارد، مثال بدی است. این کشورها زبان دومی دارند که به تدریج دارد به زبان علم تبدیل می‌شود که انگلیسی است. با هفت، هشت یا ده میلیون جمعیت؛ یک زبان نمی‌تواند فرهنگی پایدار و گسترده پیدا کند. امروزه برای کشورهای اسکاندیناوی صرف نمی‌کند که همه منابع اساسی را ترجمه کنند. البته در کشورهای پیشرفته زبان را یاد می‌گیرند. هر آلمانی، هلندی، سوئدی و... سه چهار زبان را می‌داند. اما ما داریم اینگونه تبلیغ می‌کنیم که آن یک زبانی را که مجانی یاد می‌گیریم و البته دریچه‌ای به دنیایی از فکر و فرهنگ است فراموش کنیم و به اجبار آذری بیاموزانیم و به «دده گور گوت» خویش، که گویا حماسه ملی ترکان است، برگردیم.

حدود ده سال پیش زمانی که در برلین زندگی می‌کردم یک بار دوستی را دیدم که دعوت شده بود در جلسه هویت چپان ترکی شرکت کند. پدر او از رجال مهم ایران و اهل تبریز بود و به نظر من از باب استفاده ابزاری او را دعوت کرده بودند. به او گفتم که اگر من جای او بودم در چنین جلسه‌ای شرکت نمی‌کردم. او نیز پاسخ داد که حتی سخنرانی خود را نیز به زبان فارسی انجام می‌دهد. اگرچه او کاملا آذری زبان است، اما به گفته خودش اصلا نمی‌توانست مباحث جدی سیاسی را به ترکی بیان کند. از او در مورد مباحثی که قرار است در کنفرانس طرح شود نیز پرسیدم. می‌گفت آن‌ها خواستار تاسیس مدارس آذری زبان در نقاط مختلف آذربایجان هستند، چرا که معتقدند حکومت به اجبار دانش آموزان را به زبان فارسی یاد گرفتن وادار می‌کند. به او گفتم که این درست نیست. چرا که نه ما مجبور بوده‌ایم که زبان فارسی بیاموزیم، نه ما می‌توانیم اجبار کنیم که آذری تدریس شود. اینکه ما فارسی یاد گرفته‌ایم، امری تاریخی است که به‌طور تاریخی اتفاق افتاده است. چند صد سال ترکان بر ایران فرمان رانده‌اند، چرا نتوانسته‌اند اجبار کنند که زبان فرهنگی همه ایرانیان ترکی باشد. زبان فارسی را ترکان به هندوستان برده‌اند. مگر سلطان محمود نمی‌توانست بخشنامه صادر کند که به جای چهارصد شاعر زرین کمر فارسی زبان، پانصد شاعر زرین کمر ترک زبان برای دربار استخدام کنند. او که قدرتی بیش از تاواریش الهام علی‌اف داشت نمی‌توانست این امر را اجباری کند. این است معنای تاریخی وضع کنونی ما.

باری، به آن دوست گفتم بر فرض هم که این یک اجبار باشد و بر منطق استبداد بنیاد گرفته باشد، جانشین کردن یک استبداد با استبداد دیگر طیره عقل است. سپس به او گفتم که من و تو هر دو تبریزی هستیم و اوضاع آذربایجان را می‌شناسیم. اگر همین فردا سه مدرسه انگلیسی زبان، فارسی زبان و آذری زبان را کنار یکدیگر تاسیس کنند، سی یا چهل نفر بیشتر در مدرسه آذری اسم نویسی نمی‌کنند اما همین تبریزی‌ها از نیمه‌های شب برای ثبت نام در مدرسه انگلیسی صف می‌بندند. این واقعیتی است که به تجربه بر آن واقفم. چه اینکه یک سال تحصیلی را در دبیرستان فرانسوی تبریز تدریس داشتم و شاهد علاقه پدران و مادران به ثبت نام فرزندانشان در این گونه مدرسه بوده‌ام.

یک نکته اساسی دیگر هم وجود دارد که به ویژه برای مهاجرانی می‌گویم که در سال‌های اخیر چیزهایی از سوئد و سوئیس یاد گرفته‌اند و فکر می‌کنند اگر آذربایجان به قول اینان جنوبی به شمالی بپیوندد، این مجموعه بهشت برین می‌شود. تردیدهای بسیاری در وجود چنین بهشتی وجود دارد و تاریخ هم تاکنون نشان نداده است که بهشتی روی زمین تحقق پیدا کرده باشد، اما همان آذربایجان شمالی جزئی از جهنمی در همسایگی ما بوده است. چرا که جمهوری علی اف هم هنوز ادامه همان استبداد استالینی است.

اگر در ایران زبان فارسی زبان دانش و فرهنگ نمی‌بود، لاجرم می‌بایست زبان دیگری از بیرون تحمیل می‌شد. مثال هند جالب‌تر است که پان‌ترکیست‌ها خیلی علاقه‌ای به آن نشان نمی‌دهند. در هند صدها زبان وجود دارد، اما هند به عنوان یک دولت ناچار یا فارسی حرف زده یا انگلیسی. زبان‌های محلی ایران، اعم از زبان‌های ایرانی و غیر ایرانی، آذری یا کردی و... زبان‌های فرهنگی مهم نیستند. از آذری آذربایجان شمالی واژه‌های فارسی را حذف کرده‌اند، اما ناچار روسی وارد شده است. شاهکار زبان آذری کنونی همان حیدر بابایه سلام است و بیش از آن نمی‌توان بسطی به آن زبان داد. می‌توان مجبور کرد که آذربایجانی‌ها فارسی را فراموش کنند و جز به زبان آذری تحصیل نکنند، اما روسی یا انگلیسی جای فارسی را خواهد گرفت.

منصور هاشمی: یعنی شما هیچ‌وقت به عنوان یک آذربایجانی و آذری زبان احساس اقلیت بودن را در تهران تجربه نکردید؟

البته که نه! البته ما دانشجویان آذری در آغاز لهجه ترکی داشتیم و می‌دانید که بدترین مکان برای یک آذری زبان، دانشکده حقوق است، چون همه درس‌ها یک حرف «قاف» دارد! شوخی‌هایی هم در این میان می‌شد، اما این چیزی است که شامل همه شهرستانی‌ها می‌شد و البته بگذریم از اینکه خودمان در تبریز بسیار به لهجه اهالی دیگر شهرستان‌های آذربایجان خندیده بودیم. اقلیت بودن با متفاوت بودن فرق دارد. در ایران اقلیت نداریم، تمایزها و تفاوت‌ها داریم که مایه غنای فرهنگی و احساسی ماست. با کمی شیطنت می‌گویم که فارسی زبان کمی مغبون است که هیچ‌یک از زبان‌ها و فرهنگ‌های فرعی دیگر کشور را نمی‌شناسد. من و یک کرد و... به وجوهی از فرهنگ این کشور دسترسی داریم که بسیاری از شما ندارید.

یک شوخی دیگر اینکه برخی‌ها فکر می‌کنند رضا شاه و سیاست استعماری پشتیبان او، این شوخی با شهرستانی‌ها را باب کرده‌اند تا ـ سابقا چپی‌ها می‌گفتند ـ انتقام خودشان را از خلق‌های پیشرو ـ یعنی اینجا اهالی تبریز که مکان صدور عقب مانده‌ترین گروه‌های توده‌ای‌ها و چریک‌ها بود ـ بگیرند! زمان شمس تبریزی که هنوز تبریز آذری – در معنای قدیم آن – حرف می‌زد می‌گفتند تبریزی خر است. دلیل آن هم این جمله شمس است که مقالات او را یکی از مفاخر بزرگ تبریز تصحیح کرده. از حافظه نقل می‌کنم. شمس می‌گوید: چه گویی که تبریزی خر باشد. در تبریز بزرگان باشند که من کمترین ایشانم! این‌ها را نقطه قوت‌های این کشور می‌دانم. بگذریم!

حامد زارع: جناب آقای دکتر! اگر موافق باشید از تبریز به تهران بیاییم و ماجراهای پذیرشتان در دانشگاه تهران را برای ما نقل کنید. شما چگونه در دانشکده حقوق پذیرفته شدید؟

زمان ما هنوز کنکور سراسری برگزار نمی‌شد. یعنی هر دانشکده‌ای برای خودش کنکور اختصاصی و جداگانه برگزار می‌کرد. من در آزمون سه دانشکده اسم نوشته بودم. دانشکده ادبیات تبریز و تهران برای رشته فلسفه و دانشکده حقوق تهران. نتیجه‌ها که آمد، مشخص شد در هر سه دانشکده قبول شده‌ام. اما بیشتر علاقه‌مند بودم که در تهران فلسفه بخوانم، چون رشته فلسفه در تبریز سطح پایینی داشت. ناچار در خانواده موافقت شد که به تهران بیایم اما حقوق بخوانم، اما نه فلسفه که در تبریز هم می‌شد خواند. من هم که نمی‌خواستم در تبریز بمانم، برای خواندن حقوق به تهران آمدم. واقعیت این است که اگر در تبریز می‌ماندم، ملول می‌شدم. چرا که زادگاهم از لحاظ فرهنگی دیگر چیزی برای من نداشت، البته تصور جوانی و خامی بود. اما بالاخره به دانشکده حقوق دانشگاه تهران آمدم که نه به آن علاقه

داشتم و نه می‌دانستم که به چه درد می‌خورد. در آن زمان دانشکده حقوق دانشگاه تهران تنها جایی بود که حقوق تدریس می‌شد و از اهمیت بسزایی برخوردار بود. به همین خاطر از هر شهرستانی یک یا دو نفر بیشتر پذیرفته نمی‌شدند. به خاطر دارم از وقتی که نامم به عنوان یکی از قبول شدگان دانشکده حقوق در روزنامه‌ها منتشر شد، برای خودم آدمی شدم. کسانی که در دانشکده حقوق قبول می‌شدند به نوعی اهمیتی در شهر پیدا می‌کردند. فکر می‌کنم سالی بود که سه یا چهار نفر بودیم که از یک کلاس دبیرستان قبول شده بودیم. شاید هم اولین سالی بود که چند نفر از شهری غیر از تهران قبول می‌شدند. کم کم پی بردم که دانشکده حقوق چه جای مهمی است و چه اهمیتی دارد. در واقع بی‌آنکه بدانم، جایی رفته بودم که باید می‌رفتم.

البته در این ماجرای انتقال به تهران یک اتفاق دیگر نیز افتاد. حاج سید مرتضی، استادی که فلسفه اسلامی و تفسیر پیش او می‌خواندم، اصرار عجیبی داشت که در تبریز بمانم و به نوعی می‌خواست مرا جانشین خودش کند. مدت‌ها اصرار داشت که در دانشگاه تبریز بمانم و همچنان پیش او نیز درس بخوانم. صحنه آخری که روز خداحافظی رو در روی همدیگر ایستاده بودیم، برای همیشه در ذهنم حک شده است و هیچگاه فراموشم نمی‌شود. بیچاره استاد که اشک در چشمان‌اش حلقه زده بود و نمی‌خواست که من از تبریز بروم. در همین دیدار آخر تکرار کرد که نباید بروی. به او گفتم که اینجا مثل برکه کوچکی است، اگر بمانم مثل آب کم می‌گندم. فکر می‌کردم برهان قاطعی پیدا کرده‌ام. حاج سید مرتضی هم با اشارتی به ماجرای عارفی و شاگرد او که گویا چنین چیزی گفته بود، پاسخ داد: عارف به مرید گفت آری چون آب اندکی هستی می‌گندی، دریا باش تا نگندی! به هر حال هر طور بود خودم را به تهران و دامن دانشکده حقوق افکندم.

دانشکده حقوق را بسیار دوست داشتم، برخی از استادان و درس‌های آن‌ها برایم بسیار جالب بود، اما خیلی علاقه نداشتم همه وقتم را در یک دانشکده بگذرانم. به‌ویژه اینکه درس برخی از استادان هم چنگی به دل نمی‌زد. در مجموع بیشتر استادانی که درس قدیم می‌دادند خوب بودند، مثل استادان سید محمد مشکوت و محمود شهابی، اما از میان استادانی که حقوق جدید تدریس می‌کردند، برخی بسیار خوب بودند. این شد که راهی به دانشکده ادبیات پیدا کردم. حدود سه سال در کلاس‌های دکتر فردید در دوره کارشناسی ارشد شرکت کردم. فکر می‌کنم به همراه محمد رضا جوزی و دوست دیگری به نام احمد محمدی که دیگر در ایران نیست، از اولین مستمع آزادهای کلاس بودیم. تصور می‌کنم بعدها در آخرین ماه‌هایی که در آن درس‌ها حاضر می‌شدم استاد شفیعی کدکنی هم می‌آمد. البته، اندکی بعد، دیگر دانشکده ادبیات نمی‌رفتم جز برای استفاده از کتابخانه. البته این‌ها را با احتیاط می‌گویم چون بالاخره مقدمات آلزایمر در حال ظاهر شدن است (با خنده). از دانشکده ادبیات همین یک درس بیشتر به درد من نمی‌خورد. یکی دو درس دیگر را هم چند روزی توانستم تحمل کنم، مثل منطق دکتر خوانساری، اما در نهایت فرار را بر قرار ترجیح دادم.

نقبی نیز به دانشکده الهیات زدم. در سال ۱۳۴۴ دانشکده الهیات در ابتدای سی‌متری آن وقت مقابل در ساختمان اصلی ژاندارمری قرار داشت. در برنامه دانشکده دیدم که جواد مصلح اسفار ملاصدرا و شفای ابن سینا را در دوره دکتری درس می‌دهد. یکی دو کتاب از او را می‌شناختم. وقتی بیشتر پرس و جو کردم گفتند دو شاگرد بیشتر ندارد و استاد بسیار سخت‌گیری است. مثل دیگر کلاس‌ها نبود که بتوان بی‌اجازه وارد شد. گفتند بهتر است بی‌گدار به آب نزنی چون به احتمال بسیار از کلاس بیرونت می‌کند. در دانشکده حقوق با استاد محمود شهابی اندک آشنایی پیدا کرده بودم که در هر دو دانشکده حقوق و الهیات درس می‌داد. من هنوز سال اول بودم و با او درسی نداشتم، اما چون هر هفته برای رفع اشکال به اتاقش سری می‌زدم و او را آزار می‌دادم قیافه من برایش آشنا بود. روزی رفتم و گفتم می‌خواهم دوره دکتری الهیات شرکت کنم اما راهم نمی‌دهند. گفت بنشین. شروع کرد صحبت کردن و در وسط این صحبت‌های بسیار محترمانه یکی دو سوال از منظومه سبزواری هم کرد. البته این قدر مرد محترمی بود و با محبت نسبت به شاگردانش برخورد می‌کرد که گویی او هم یک دانشجوست. یکی از بیت‌های منظومه را خواند و سوالی درباره آن کرد. گویا چندان بی‌ربط نگفتم. تلفن را برداشت و به رئیس دفتر دانشکده گفت از طرف من به جناب مصلح بگو ایشان را بپذیرد. «این طور که من می‌بینم از دانشجویان ما قوی‌تر است!» فکر می‌کنم بزرگ‌ترین موفقیت من این تعریف آن استاد بود. خودم را انداختم

به دانشکده الهیات و اجازه را گرفتم که بروم و در کلاس دکتری حاضر شوم. روز موعود که فرا رسید، به سر کلاس رفتم. به زور بیست ساله شده بودم و در کلاسی نشسته بودم که دو شاگرد بیشتر نداشت. یکی درویش مانندی بود با شارب بلند و در عین حال مردی بس شریف و نمونه انسانیت و تجسم اخلاق و دانشجوی دیگری که دبیر دبیرستان‌های تهران بود. هر دو آن‌ها بالای چهل سال سن داشتند. وقتی استاد مصلح به کلاس وارد شد، از پشت عینک نگاه کردن عاقل اندر سفیهی کرد و چیزی نگفت. خودم را جمع کردم و ترسیدم بیرونم کند چون قیافه‌ام هیچ به دانشجوی الهیات نمی‌خورد. در اوایل تدریس بخش امور عامه اسفار بود. عبارتی را خواند و دو ساعت تفسیر کرد. تازه فهمیدم که دنبال چه چیزی می‌گشتم! باری، کار تحصیل من در سه شیفت صبح دانشکده حقوق، بعد از ظهر دانشکده ادبیات و عصرها دانشکده الهیات بود. جسمم سخت خسته می‌شد، اما روحم سیر نمی‌شد.

محمد قوچانی: از دانشکده حقوق که در واقع خانه نخستتان بود بیشتر بگویید. محضر چه استادانی را تجربه کردید؟

ابتدا این نکته را بگویم که در دانشکده حقوق در دهه چهل همانند دانشکده ادبیات، استادان بزرگی تدریس می‌کردند. جمعی وجود داشت که شاید دیگر تکرار آن به این زودی‌ها ممکن نباشد، بیشتر آنان پرورش یافته‌های دوره مشروطیت و دهه‌ای پس از آن بودند. از دو گروه از استادان خودم در دانشکده حقوق باید نام ببرم. یکی استادانی که درس‌های سنتی مانند فقه و اصول را تدریس می‌کردند. از میان آنان سید محمد مشکوت که طی دو سال باب‌هایی از شرایع الاسلام را پیش او خواندم باید نام ببرم. مردی بسیار جالب بود. همه نسخه‌های خطی کتاب‌های بسیار گرانبهای خود را وقف دانشگاه کرد و گاهی پیش می‌آمد که در ضمن درس از چگونگی به دست آوردن آن نسخه‌ها سخن می‌گفت. بیش از هر چیز دوست داشتن دانشگاه و خدمت به آن را من از او آموختم. در سال‌های سوم و چهارم اصول فقه و قواعد فقه را پیش محمود شهابی خواندم. از معدود کلاس‌هایی بود که هرگز از آن غیبت نمی‌کردم. همانطور که گفتم مرد بزرگی بود و استادی بی‌نظیر که می‌توان یک عمر پیش او درس خواند. علم از او می‌بارید، در نهایت سادگی! دیگران هم بودند مانند محمد سنگلجی اما برای من چندان جاذبه‌ای نداشتند. درباره شهابی باید بگویم که حق او شناخته نشده است. برخی کتاب‌های او را هنوز و به هر مناسبتی ورقی می‌زنم و از این همه دانش حیرت می‌کنم. به یک دلیل دیگر هم می‌خواهم به قول بیهقی قلم را بر او بگریانم. در تابستان ۵۸ که برای کار در کتابخانه از تبریز به پاریس بازگشته بودم، در کوی دانشگاه اتاقی گرفتم. روزی برای ناهار خوردن به سلف سرویس کوی رفته بودم. دیدم شهابی با آن ردای بلند پالتو مانندی که همیشه بر تن داشت در آن سن و سال میان دانشجویان هجده و نوزده ساله برای ورود به سالن ناهارخوری در صف ایستاده است. پیش رفتم و از علت حضورش در خوابگاه کوی دانشگاه پرسیدم گفت بله فعلا اینجا هستم. صبیه اینجا اتاقی دارد و من هم در همان جا زندگی می‌کنم. دخترش در خانه هند کوی زندگی می‌کرد که اتاق‌های کوچکی دارد. او همان سرنوشتی را پیدا کرده بود که مصلح هم پیدا کرد. اندکی پس از آن نیز در پاریس روی در نقاب خاک کشید. مصلح هم پیش پسرش محمد در امریکا بود که نابینا شد و همان جا فوت شد. اخیرا شنیدم که جسدش را در حضور سعدی دفن کرده‌اند. روانشان شاد باد! در مورد استاد شهابی یک نکته دیگر نیز بگویم: وقتی در اول سال ۵۷ به ایران برگشتم، چند ماهی را در انجمن فلسفه آن وقت بودم. شهابی نیز الهیات شفا درس می‌داد. تا تعطیل شدن انجمن در آن کلاس‌ها هم شرکت می‌کردم. من پیش‌تر چهار سال پیش مصلح خوانده بودم. اما شهابی با همان تسلطی که ادوار فقه، قواعد فقه و اصول درس می‌داد، شفا را هم درس می‌داد.

گروه دیگر از استادان حقوق جدید درس می‌دادند. از میان این گروه دکتر سید حسن امامی که امام جمعه تهران هم بود، انسان و استادی است که قدرش شناخته نشده است. او حقوقدان برجسته‌ای بود که در سوئیس حقوق خوانده بود و هنوز که هنوز است شش جلد کتابی که در شرح حقوق مدنی ایران تالیف کرده است، پس از ۶۰ سالی که از تالیف آن می‌گذرد، اثری معتبر است.

حامد زارع: با دکتر صفایی آشنایی نداشتید؟

گمان می‌کنم دکتر صفایی سال آخری که من در دانشکده بودم، آمد. او استادیار دکتر حسن افشار بود و من درس حقوق تطبیقی را که با دکتر افشار تا نیمه خوانده بودم، با او به پایان رساندم. استاد من بود و افتخار این را داشتم که حدود سه سال معاون پژوهشی او باشم. مایه بسی مباهات من است که در همان نخستین روزهایی که وارد دانشکده شده بودم او من را به عنوان معاون و همکار خود انتخاب کرد.

احمد بستانی: با دکتر کاتوزیان چطور؟

گمان می‌کنم همان سال اول دانشجویی من، او هم دستیار دکتر امامی بود. در زمانی که من تحصیل می‌کردم، او تازه تدریس را آغاز کرده بود. چون استادان به مراتب مهم‌تر و بالاتری پیش از او در دانشکده بودند، استادانی نظیر دکتر امامی حقوق مدنی را برای ما تدریس می‌کردند. اما دکتر کاتوزیان برای دانشجویان رشته علوم سیاسی مقدمه علم حقوق و باب ازدواج و طلاق را برای دانشجویان سیاسی تدریس می‌کرد. من کتاب او را در دست یکی از دوستانم دیدم و به نظرم بسیار مهم آمد، علاقه‌مند شدم که به صورت مستمع آزاد در جلساتی از کلاس‌های او شرکت کنم. همان زمان به نظرم آمد که استاد مهمی است. به نظرم دکتر کاتوزیان یکی از افتخارات دانشکده حقوق است. البته دیگران هم هستند که از ترس اینکه برخی دیگر را فراموش کنم از آنان نام نمی‌برم. اجازه بدهید از یک نفر دیگر هم به‌طور استثنایی نام ببرم. وقتی معاون پژوهشی دانشکده بودم، به حیث مقام، عضو شورای پژوهشی دانشگاه هم بودم. در این زمان دوست بزرگوارم دکتر درودیان را از نزدیک شناختم او نماینده مؤسسات دانشکده حقوق در همان شورا بود. ما هر دو باید چهارشنبه ـ شاید ـ صبح و بعد از ظهر در دو شورا شرکت می‌کردیم، شورای دانشکده‌های علوم انسانی و شورای دانشگاه. افزون بر فضل و دانشی که دکتر درودیان داشت، او را مردی دیدم که تجسم مصالح عالی دانشگاه و کشور بود و در همان جلسات شورا از او بسیار آموختم. سال‌هایی که رئیس دانشکده شده بود و من در اروپا زندگی می‌کردم، یک بار که برای یکی دو هفته به ایران آمده بودم، برای صرف ناهار دعوتم کرد. با دو دوست دیگر دانشکده یعنی دکتر آشوری و دکتر عراقی که هر دو از افتخارات دانشکده حقوق هستند. در آنجا بود که به من تکلیف کرد در دانشکده درس بدهم...

احمد بستانی: رشته حقوق سیاسی چه زمانی در دانشکده دایر شد؟

هیچ‌وقت! علوم سیاسی را به تسامح حقوق سیاسی می‌گفتند و هنوز هم می‌گویند. همان‌طور که می‌دانید یک دهه پیش از پیروزی مشروطیت در ایران، مدرسه علوم سیاسی و مدرسه طب دایر شده بود. از آن پس، در کنار مدرسه علوم سیاسی، مدرسه حقوق نیز تأسیس شد. با تاسیس دانشگاه تهران نیز این دو مدرسه ادغام شدند، به صورت یک دانشکده در دانشگاه تهران. بعدها اقتصاد نیز به آن دو رشته اضافه شد و دانشکده حقوق، علوم سیاسی و اقتصادی شکل گرفت. در سال ۴۴ که وارد دانشکده شدم، هر سه رشته تدریس می‌شد. اما شاید یک سال بعد ساختمان کنونی دانشکده اقتصاد در امیرآباد آماده شده بود و رشته اقتصاد از دانشکده حقوق جدا شد. همان طور که اشاره کردم، ترکیب «حقوق سیاسی» را به مسامحه به کار می‌برده‌اند. این اصطلاح در اروپا به‌ویژه در زبان فرانسه رایج بوده، اما امروزه دیگر به کار نمی‌رود. سبب آن ربطی به تحول تاریخ حقوق در اروپا دارد که اینجا نمی‌توان باز کرد.

محمد قوچانی: کمی در مورد کلاس‌های فردید در دانشکده ادبیات توضیح دهید.

خوب فردید هیچ ربطی به این استادان که از آن‌ها نام بردم نداشت. شبیه هیچ‌کس دیگری هم نبود. در مورد فردید باید بگویم که درباره او، هم به افراط و هم به تفریط، بسیار سخن گفته‌اند. اما من از محضر فردید بسیار استفاده کردم، با اینکه این استفاده بسیار پراکنده بود. اولین باری که در کلاس فردید شرکت کردم، عنوان درس او پدیدارشناسی هگل بود. من با اشتیاق در آن درس حضور پیدا کردم، اما متوجه شدم که در تمام مدت در مورد هایدگر سخن می‌گوید. سال دیگر عنوان درس پدیدارشناسی هوسرل بود. این بار نیز همان مطلب را تکرار کرد. البته همین تکرار هم برای من مفید بود. در همان زمان شروع کردم به خواندن کتاب‌های خارجی کتابخانه ادبیات از جمله شرحی از ژان وال بر متافیزیک چیست هایدگر.

متوجه شدم که همه مطالب هایدگر را پیش‌تر از فردید و به صورت بسیار پراکنده آموخته بودم. اما کتاب ژان وال کمک کرد که دانسته‌های خود را سامانی بدهم. فردید آدمی بود که ذهن پریشانی داشت، شاید بهتر باشد بگویم ذهن سامانی داشت که برای خود او مفهوم بود، اما ظرایف فلسفی بسیاری را دریافته بود. کلاس او نیز از طراوت خاصی برخوردار بود. تا جایی که در خاطرم مانده است غلامرضا اعوانی، صمد موحد، احمد احمدی، مهتاب مستعان و محمود نوالی که از تبریز می‌آمد ـ همگی استادان فعلی فلسفه و شاید دیگران که به یاد نمی‌آورم – شاگردان رسمی فردید در مقطع کارشناسی ارشد فلسفه در دانشکده ادبیات بودند و من هم به عنوان مستمع آزاد از دانشکده حقوق در کلاس‌های او شرکت می‌کردم. قبل از اینکه کلاس شروع شود همگی دور هم جمع می‌شدیم و در مورد حرف‌های فردید در جلسه گذشته صحبت می‌کردیم. یک بار صحبت از تقدیر تاریخی بود، یکی از دانشجویان گفت: من متوجه نمی‌شوم که منظور استاد از تخدیر تاریخی چیست؟ بیان نه چندان فصیح و پریشان گویی‌های او به این گونه بدفهمی‌ها دامن می‌زد، اما اینکه گفته‌اند هیچ نمی‌دانست و... سخن درستی نیست. هر کسی می‌بایست بتواند ارتباطی با او برقرار کند که البته کار آسانی نبود.

منصور هاشمی: فردید را در زبان آلمانی چگونه دیدید؟ آیا به زبان آلمانی مسلط بود؟ اصلا در سر کلاس و جلوی دانشجویان‌اش عبارات آلمانی را می‌خواند؟

نه! گمان می‌کنم زبان اصلی او فرانسه بود که بسیار هم بد تلفظ می‌کرد. اگر بخواهم از تجربه شخصی خودم این مسأله را برای شما بازگو کنم، باید بگویم تلفظ فردید از بعضی کلمات فلسفی فرانسه در ذهن مانده بود. اما وقتی برای تحصیل به پاریس رفتم همان اولین روزها دریافتم که همه آن‌ها را غلط یاد گرفته‌ام.

منصور هاشمی: شاید دلیل‌اش این بوده باشد که زبان‌هایی را که بلد بوده به صورت کتابی فراگرفته است و صورت نوشتاری کلمات در ذهنش نقش می‌بسته است و از تلفظ صحیح و مکالمه روان درمی مانده است.

بله! شاید این مطلب در مورد بیشتر استادان دانشکده ادبیات صادق بود. برخی نیز به خاطر شروع جنگ دوم نتوانستند مدت بیشتری بمانند و درس خود را به پایان برسانند. تصور می‌کنم از دکتر یحیی مهدوی شنیدم او هم که فرزند امین الضرب دوم بود مجبور شده بود تحصیل خود را نیمه کاره رها کند. چون خروج ارز حتی برای او در ایام جنگ جهانی دوم ممکن نبود. درس خواندن فردید هم نیمه کاره بود و بعدها طبق مصوبه دانشگاه دکتر شناخته شد. شاید به پیشنهاد دکتر مهدوی که رئیس گروه فلسفه بود. اینجا این مطالب را با شاید می‌گویم چون ممکن است مطالبی را فراموش کرده باشم...

محمد قوچانی: این به پیش از انقلاب و دوره دانشجویی مربوط می‌شود. آیا پس از بازگشت از اروپا نیز او را دیدید؟

بله و چون جالب توجه است برایتان نقل می‌کنم. در حدود سال ۱۳۶۳ و بعد چند مقاله در نشر دانش نوشتم که موجب دو آشنایی شد. نخست دکتر یحیی مهدوی که آن‌ها را دیده بود و از استاد دانش پژوه پرسیده بود که این کیست آیا او را می‌شناسی؟ در آن زمان من در انجمن فلسفه بودم و دانش پژوه را گاهی می‌دیدم و درباره سیاست ارسطو گپی با همدیگر می‌زدیم که البته ماجرایش طولانی است. روزی آمد و گفت آقا یحیی درباره تو سوال کرده است گویا بعدا هم با همان لحن اشرافی که خاص او بود گفته بود که بگو به من تلفن کند! تلفنی کردم و چند روز بعد هم نسخه‌ای از چاپ جدید مصنفات بابا افضل را که به همراه مینوی تصحیح کرده بودند به ضمیمه دستخطی ملاطفت آمیز که هنوز دارم برای من فرستاد. یکی دو بار هم مهدوی را به صورت خصوصی دیدم که شرح ماجرای آن بماند. برای بار آخر و اندکی پیش از مرگش هم او را در مراسم دومین سالگرد دکتر صدیقی در خانه صدیقی دیدم. آنجا من هم قرار بود سخنی بگویم. ضمن اینکه سخن می‌گفتم، مهدوی از ردیف اول هم چنان از پشت عینک با اعجاب به من نگاه می‌کرد که ناچار شدم خودم را جمع و جور کنم تا مایه آبروریزی نشود. باری، مورد دوم دیدار دوباره با فردید بود. فردید چون تمام شهر را تجسس می‌کرد تا جایی نمانده باشد که نام

هایدگر آمده باشد و او بی‌خبر باشد، آن مقاله را نیز که اشاره‌ای به هایدگر در آن آمده بود خوانده بود و به نصرالله پورجوادی تلفن کرده بود که نویسنده این مقاله کیست و از کجا آمده است و از این دست سوال‌ها. بعد هم به پورجوادی سپرده بود که به من بگوید حتما نزد او بروم. پورجوادی هم مدیر مسوول نشر دانش بود، شماره تماس فردید را به من داد تا تلفنی با او هماهنگ کنم و به دیدارش بروم. این تلفن و آدرس دادن و نحوه ورود به خانه فردید نیز دست کمی از ماجراهای جیمزباند نداشت! وقتی به او زنگ زدم و آدرس خانه‌اش را از او گرفتم، توصیه‌های عجیب و غریبی به من کرد. مثل اینکه گفت ابتدا به حوالی کوچه بروم، اگر کسی سر کوچه ایستاده بود، برگردم اما اگر کسی نایستاده بود، وارد کوچه شوم. بعد به در منزلش که رسیدم، اگر در نیمه باز بود، یک بار زنگ را بزنم و وارد شوم. اما اگر در بسته بود، دو بار زنگ بزنم و منتظر بمانم تا کسی برایم در را باز کند. از این جور توصیه‌هایی که رفیقان فدایی مثلا برای نشان دادن برهان قاطع به فخر رازی می‌دادند. در روز موعود اتفاقی نیفتاد و ورود به خانه به مسالمت انجام شد. اگر درست یادم باشد، وارد خانه که شدم، حیاطی بود و دری هشتی مانند که دست راست حیاط قرار گرفته بود. فردید پشت یک میز نشسته بود و طرف دیگر میز روبه‌روی فردید یک صندلی خالی بود، برای یک مهمان. دست چپ من که روی آن صندلی نشستم میزی پر از کتاب قرار داشت. چند کتاب جدید فرانسه در آنجا قرار داشت. اما جالب بود که چند کتاب از پوپر به زبان آلمانی هم آنجا وجود داشت. فردید به من گفت: «این کتاب‌ها را می‌بینی؟ همه این کتاب‌ها را می‌خوانم و پدر لیبرال‌ها را درمی‌آورم!» ناچار گفتم بله! بعد هم صحبت و بحث ما شروع شد. طبیعی است مرا به یاد نمی‌آورد، اما تصور می‌کنم خوشحال شد که گفتم از او بسیار آموخته بودم. چند جلسه‌ای به همین منوال در سال‌های ۱۳۶۶ و ۶۷ برگزار شد که برای من قابل استفاده بود. چه اینکه گاهی پرسش‌هایی را که داشتم از او می‌پرسیدم و جواب می‌گرفتم. به خاطر دارم در یکی از آخرین جلساتی که نزد او بودم، صحبت از فیلسوف آلمانی لئو اشتراوس به میان آوردم که با همه تفاوت‌هایی که دارد، به سبب سنت فکری محافظه کاری آلمانی در برخی مباحث اندیشه، او شباهت‌هایی به هایدگر دارد. می‌خواستم ببینم آیا او را می‌شناسد و اگر می‌شناسد تا چه حدی با این جریان فکری آشنایی دارد. تا اسم او را آوردم سخت برآشفت. به رسم دیرین خود حمله کرد که این کیست؟ چه کاره است؟ دینش چیست؟ انتظار چنین واکنشی را نداشتم. می‌توانست بگوید می‌شناسم، برایم جالب نیست یا آدم مهمی نیست که وقتم را با خواندن آثار او تلف کنم. این گونه جواب دادن قابل فهم بود. اما با چنان تحکمی سوال کرد و در واقع تشر زد که بی‌اختیار گفتم نمی‌دانم! اما بلافاصله تمرکزم را بازیافتم گفتم که خوب اشتراوس یهودی است. این را که گفتم جیغ و دادش به آسمان رفت. فریاد می‌زد و می‌گفت: «خجالت نمی‌کشی که کتاب یک یهودی را می‌خوانی؟» و... چند دقیقه که گذشت و تمام نق زدن‌هایش تمام شد به او گفتم: «آقای دکتر! من که اکنون شاگرد شما نیستم. آمده‌ام نزد شما به عنوان دو فرد آزاد و برابر داریم با یکدیگر بحث و گفت‌وگو می‌کنیم. چیزهایی من می‌دانم، چیزهایی نیز شما می‌دانید. قبلا شاگرد شما بوده‌ام و از شما آموخته‌ام. اما مرعوب این توپ و تشرها نمی‌شوم. یا با ادب و احترام و به‌طور مساوی با هم حرف می‌زنیم یا اینکه من وقتی برای تلف کردن ندارم.» بدیهی است که فردید از هیچ چیزی به اندازه آزادی و برابری بدش نمی‌آمد. به او خاطر نشان ساختم که یا با یکدیگر مساوی صحبت می‌کنیم یا اصلا صحبت نمی‌کنیم و گفتم نیامده‌ام که پای منبر کسی بنشینم، بلکه آماده‌ام بحث علمی آزادانه داشته باشم. از سوی دیگر در مورد پرسش از دین افراد نیز به او تذکر دادم و گفتم که زمان این حرف‌ها گذشته است و در یک فضای فلسفی بسیار زشت است که نژادپرستی از نوع بسیار سطحی و ابتدایی را وارد کنیم. کمی آرام شد و چیزی نگفت برخاستم و راه افتادم و از او جدا شدم.

محمد قوچانی: این آخرین دیدار شما و فردید بود؟

نه! یک روز عصر تلفن زنگ زد، گوشی را که برداشتم فهمیدم فردید است. یک ساعتی صحبت کردیم. می‌گفت: «چرا پیش من نمی‌آیی؟ تو باید پیش من بیایی تا با هم صحبت کنیم.» من هم به رسم احترام گفتم در یک وقت مساعد نزد او می‌روم.

منصور هاشمی: شما که فردید را هم قبل از انقلاب اسلامی و هم بعد از انقلاب دیده‌اید، آیا فکر می‌کنید که فرقی کرده بود؟ چون برخی‌ها معتقدند که فردید پیش و پس از انقلاب اسلامی به کلی تفاوت دارد؟

به نظر من او بعد از انقلاب بسیار با آن چیزی که قبل از انقلاب بود، تفاوت داشت. البته برخی از حرف‌ها همان بود و تکرار می‌شد، اما بوی قدرتی به مشام او رسیده بود که توان نظری فهمیدن و رویارویی با آن را نداشت. پیش از انقلاب هم چنین رفتاری داشت، اما شرایط اجازه بروز و بیان نمی‌داد. بی‌آنکه بخواهم وارد این بحث بشوم، می‌خواهم بگویم که این ریشه در تفکر هایدگری دارد که میلی مقاومت ناپذیر به قدرت در همه هایدگری‌ها وجود دارد، اما چون به‌طور اساسی تفکری غیر سیاسی است، یعنی به لحاظ سیاسی مدرن نیست، ورود همه آنان در سیاست جز رسوایی در پی نداشته است.

منصور هاشمی: خود هایدگر هم اینگونه بود.

دقیقا! بله داستان ورود او در سیاست فاجعه‌ای بود. به اندازه کافی در این مباحث اسنادی بیرون آمده است که دیگر جای بحث نباشد. بدیهی که موضع سیاسی هایدگر تنها بخشی از تفکر اوست، اما به هر حال این سنت در فلسفه آلمانی قدرت طلب است بی‌آنکه تلقی درستی از قدرت داشته باشد. یک مورد دیگر که اخیرا گروه‌های چپ همه جا تبلیغ می‌کنند نیز کارل اشمیت است.

حامد زارع: البته دکتر داوری معتقد است که واژه‌هایی نظیر یهودی زده، صهیونی‌زده و ماسونی زده را که فردید در مجادلات‌اش به کار می‌برد، سابقه‌اش به دهه چهل نیز می‌رسد. چه اینکه یک مرتبه که، آشوری او را عصبانی کرده بود رو به او کرده بود و او را یهودی زده و ماسونی زده خوانده بود.

بله! به نظر مهم این نیست که کلمات را به کار می‌برد یا نه! نوع فکر فردیدی ضد آزادی بود. و رگه‌های فکر دولت توتالیتر هم سخت در او ریشه داشت. پیش از انقلاب این حرف‌ها را نمی‌شد گفت، اما فردید بعد از انقلاب به نوعی شومن تبدیل شده بود و چون هیچ درباره سیاست نمی‌دانست و نمی‌دانست که نمی‌داند، احساساتی می‌شد و شعار می‌داد. شرایط و محفل جوانان ضد امپریالیستی هم این امکان را می‌داد. در اوایل دهه چهل هم سر کلاس شعار زیاد تحویل می‌داد. به عنوان مثال علیه دکتر نصر، که گمان می‌کنم بسیار جوان و رئیس دانشکده ادبیات بود، شعار می‌داد و انتقاد می‌کرد. یک بار که قرار بود در تالار فردوسی سخنرانی کند، پیش از آن سر کلاس مکرر می‌گفت که این بار من او را افشا می‌کنم، اما در جریان سخنرانی یک کلمه هم درباره نصر سخن نگفت. از کربن هم بسیار بدش می‌آمد، اما به‌طور رسمی لب تر نمی‌کرد. البته مسائل فردی و خصوصی هم در این بد آمدن‌ها دخالت داشت که من چیزی درباره آن نمی‌گویم.

حامد زارع: با هانری کربن نیز در دوران دانشجویی در دانشکده حقوق آشنا شدید؟

بله! در واقع در گفتارهایش شرکت می‌کردم. در آن زمان، کربن خلاصه‌ای از درس‌های سال تحصیلی قبل خود در پاریس را پاییز هر سال در دانشکده ادبیات به‌طور خلاصه در یک ماه بازگو می‌کرد. تصور می‌کنم سال‌های ۴۵ و بعد بود که من به کلاس‌های کربن راه پیدا کردم. به خاطر دارم که کمتر از ده نفر از استادان دانشکده در این کلاس‌ها شرکت می‌کردند، بیشتر هم از استادان فرانسه‌دان شرکت می‌کردند. من دو سه سال در این دوره‌های کربن حضور یافتم و فکر می‌کنم تنها دانشجویی بودم که بین آن استادان حاضر می‌شد. زبان کربن در ارائه سمینارش هم فرانسه بود که دکتر نصر هم خلاصه‌ای از آن را به فارسی بازگو می‌کرد. یکی از جالب‌ترین بحث‌ها تفسیری بود که کربن از توضیح قاضی سعید قمی در اسرار العبادات درباره معنای رمزی کعبه عرضه کرد. بی‌نهایت تفسیر جالبی بود.

محمد قوچانی: در مهرنامه آقای داریوش آشوری در جوابیه‌اش به سلسله مقالات انتقادی شما نوشته است که شاید شما در کلاس درس‌اش بوده‌اید، آیا چیزی به خاطر می‌آورید؟

نه! من در آن سال‌ها در تهران نبودم. من به اندازه کافی استادان مهم دیده بودم که این طور وقت تلف نکنم. من حتی در کلاس حمید عنایت که در زمان تحصیل در دانشکده آدم بسیار معروفی بود، هرگز شرکت نکردم. اصول محمود شهابی برایم از اندیشه سیاسی عنایت جالب‌تر بود. وقتی داشتم فارغ‌التحصیل می‌شدم عنایت کتاب استیس درباره هگل را ترجمه کرد. همین امر موجب شد که چند بار با هم صحبت کنیم. من هرگز از هیچ چیزی مثل تفنن بیزار نبوده‌ام و خیل این جماعت را هم بی‌هیچ تعارفی اهل تفنن می‌دانم.

محمد قوچانی: آیا شما در درس حمید عنایت نیز حاضر شده بودید؟

خیر! گفتم. حمید عنایت استاد من نبود، چون من علوم سیاسی نمی‌خواندم. اما او در دانشکده حواریون خاص خود را داشت و دانشجویانی که متمایل به جبهه ملی یا گروه‌های چپ بودند، دور او را گرفته بودند. اما به یاد دارم که در یکی از کلاس‌های خصوصی عنایت که در آن مقالاتی از روزنامه آبزرور لندن را برای آن دسته از دانشجویانی که می‌خواستند زبان انگلیسی خود را تقویت کنند، تدریس می‌کرد، حضور داشتم. بسیار خوب بود. عنایت زبان‌دان بود و دقت‌های بسیاری در تدریس زبان داشت. البته در طول سال ۱۳۴۹ که من در کرج مشغول دوره آموزشی افسری بودم، چند باری با عنایت در مورد ترجمه هگل استیس گفت‌وگو کردم و در همانجا دریافتم که بسیار متفنن است. چون بسیاری از کتاب‌های مهم درباره فلسفه هگل را که در کتابخانه دانشکده ادبیات موجود بود، پیش‌تر به فرانسه خوانده بودم. عنایت نه تنها نخوانده بود، که آن‌ها را نمی‌شناخت. البته بعدها بهتر شد ولی من دیگر با او ارتباطی نداشتم و به فرانسه رفتم.

حامد زارع: جناب آقای دکتر! آیا در آن دوره برای اخذ مدرک کارشناسی، رساله نیز تدوین می‌کردید؟

خیر! البته دانشجویان علوم سیاسی رساله می‌نوشتند، ولی ما در رشته حقوق رساله نداشتیم. دلیل‌اش هم فکر می‌کنم این بود که دوره ما نخستین دوره‌ای بود که نظام آموزشی دانشگاه از فرانسوی به صورت ترمی امریکایی و نظام واحدی تبدیل شده بود و به صورت کامپیوتری واحدها انتخاب می‌شد. چون ما به سال سوم دانشکده رسیدیم، متوجه شدیم همه ۱۴۰ واحد را گذرانده‌ایم و تنها یکی دو واحد برای ترم هشتم باقی مانده است. به همین خاطر دو واحد هم یک درس اختیاری گذراندیم و مدرک کارشناسی خود را گرفتیم. اما من یک رساله نوشتم. یکی از دوستان من که دانشجوی علوم سیاسی بود و به دلیل کارمند بودن فرصت نداشت رساله بنویسد، به من گفت چند صفحه‌ای برای او تدارک ببینم. عنوان رساله هم اندیشه سیاسی در مقدمه ابن خلدون بود که من مجبور شدم برای نوشتن این رساله ابن خلدون را به‌طور جدی بخوانم. جالب اینکه معلم او عنایت بود و بی‌آنکه بداند چه کسی رساله را نوشته است، به او بیست داده بود! شیطنت‌های سرنوشت! (با خنده) یا به قول هگل: مکر عقل!

حامد زارع: بعد از اخذ مدرک کارشناسی به خدمت وظیفه عمومی رفتید. درست است؟

داستان خدمت سربازی من واقعا یک تراژدی بود. من با اینکه برابر قانون معاف بودم، چون پدرم را در کودکی از دست داده بودم و تنها فرزند ذکور خانواده بودم و مادرم نیز هرگز کار نکرده بود، باید معاف می‌شدم. فکر هم می‌کردم که این قدر حقوق یاد گرفته‌ام که لااقل از حق خودم دفاع کنم. با این همه سه سال و نیم میان فارغ‌التحصیلی و رفتن به فرانسه فاصله افتاد. یک سال در ژاندارمری گذشت برای گرفتن معافی که ممکن نشد. دو سال سربازی به عنوان سپاه ترویج و شش ماه هم برای گذراندن دوره احتیاط که تازه مقرر شده بود.

البته سعی کردم این وقت تلف کردن را تبدیل به احسن کنم. تمام سال نخست را در تهران ماندم و بسیاری از کتاب‌های فرانسه و انگلیسی موجود در کتابخانه دانشکده ادبیات را خواندم. در دوره افسری نیز در تبریز بودم، در انجمن ایران و فرانسه ضمن اینکه ادبیات فرانسه می‌خواندم، همه کتاب‌های دوره لیسانس و فوق‌لیسانس دانشگاه پاریس را خواندم تا آماده باشم.

منصور هاشمی: بعد از اتمام سربازی نیز به فرانسه رفتید. اما قبل از اینکه ماجراهای دوران دانشجویی خود را در فرانسه برای ما توضیح دهید، بفرمایید که آیا شما نیز همانند اکثر دانشجویان آن زمان دانشکده حقوق چپ بودید؟

بله! البته نمی‌دانستیم که دقیقا به چه چیزی متمایل بودیم. اما در آن دوره کمابیش همه چپ بودند. البته باید بگویم من تا وقتی در ایران بودم، چیزی درباره ایدئولوژی چپ نمی‌دانستم و تمایلی نداشتم. تحصیلات سنتی مانع از آن بود که ایدئولوژی بسیار سطحی چپ را جدی بگیرم. می‌توانم بگویم، تا زمانی که در ایران بودم، ملاصدرایی و تا حدی هگلی بودم. این دو را بسیار مطالعه کرده بودم. و کم کم داشتم به‌طور جدی به هگل میل می‌کردم. تحت تأثیر فردید هم در یک سال بیکاری کتاب‌هایی که درباره هایدگر در دانشکده ادبیات موجود بود، از چند مفسر مهم هایدگر، به فرانسه خواندم. در ماه‌های اول در فرانسه از طریق هگل به لوکاچ متمایل شدم و عمده آثار او را خواندم. این دوره سه چهار سالی طول کشید و توانستم خودم را معالجه کنم!

حامد زارع: شما چگونه برای تحصیل در فرانسه بورس گرفتید؟ در بدو ورودتان به فرانسه قصد داشتید چه رشته‌ای را دنبال و در چه مقاطعی تحصیل کنید؟

من دوره افسری در تبریز به انجمن ایران و فرانسه می‌رفتم. بیشتر افراد در کلاس‌های این دوره دانشجویان ادبیات فرانسه دانشگاه تبریز بودند. معلم فرانسوی خوبی داشتیم. من کتاب کوژو درباره پدیدارشناسی را در کتابخانه انجمن پیدا کردم و معلم فرانسوی را هر روز با سوال‌های خودم آزار می‌دادم. او که ادبیات فرانسه خوانده بود نمی‌فهمید، اما اشکالات فرانسه مرا رفع می‌کرد. روزی به من گفت دانشگاه پاریس سه بورس در تبریز خواهد داد. تو هم شرکت کن. شرکت کردم و به رغم اینکه بیشتر کسانی که شرکت کرده بودند فارغ‌التحصیل زبان فرانسه بودند، پذیرفته شدم و فرار را بر قرار ترجیح دادم تا مجبور نباشم قاضی یا وکیل دادگستری باشم. اوایل سال پنجاه و یک بعد از سه سال و نیم اتلاف وقت به خاطر سربازی با یک بلیت یکسره به پاریس رفتم.

حامد زارع: برای تحصیل در مقطع کارشناسی ارشد به پاریس یک رفتید؟

نه! پذیرش من برای پاریس دو بود، یعنی مرکز پانتئون دانشکده حقوق، اما همان روزهای اول متوجه شدم که علم سیاست در این دانشکده هنوز مندرج تحت حقوق عمومی است. من به مباحث نظری و فلسفی سیاست علاقه‌مند بودم. تغییر دانشگاه دادم و رفتم پاریس یک که در سوربن قرار دارد. من باید دوره دکتری می‌رفتم. وقتی دانشکده را عوض کردم، گفتند یا باید فوق لیسانس بگذرانی تا دوره دکتری بروی یا دکتری تخصصی یعنی سیکل سوم. من می‌خواستم وارد دکتری دولتی بشوم. گفتم که تحصیلات من تنها به دانشکده منحصر نمی‌شود. گفتند می‌توانم در امتحانی شرکت کنم و اگر قبول شدم، می‌توانم وارد دکترای دولتی شوم. یکی از استادان سیاست را معین کردند که از من امتحان کند. حدود دو ساعتی درباره خوانده و دانسته‌های من بحث شد. اطلاعات من درباره هگل موجب نجات شد، چون شهرت غیر قابل فهم بودن هگل تا حد زیادی مرعوب‌کننده است. چون من بیشتر کتاب‌های فرانسه درباره هگل را می‌شناختم، آن استاد خیلی تعجب کرد که یک تبریزی به اندازه دانشجوی پاریسی اطلاع داشته باشد. بدین ترتیب پذیرفته شدم و قرار شد دیپلم مطالعات را بگذرانم که یک سال درس و یک رساله بود و بعد از آن وارد دوره دکترای دولتی شوم که به‌طور عمده همان تز است.

اما تا ثبت نام کنم، ده روزی از شروع کلاس‌ها گذشته بود. به سراغ فرانسوا شاتله رفتم که هگلی مارکسی مهمی بود، شاگرد هیپولیت و کوژو. او را از ایران می‌شناختم. کتاب او درباره افلاطون و هگل را خوانده بودم و می‌دانستم که در پاریس ۱ هم درس دکتری می‌دهد. رفتار شاتله خیلی تئاتری بود موهای بلندی داشت، با عینکی همیشه روی نوک بینی و بیشتر از بالای عینک نگاه می‌کرد. با حالت خاصی پشت میزش می‌نشست. بعد از اتمام کلاس و وقتی بیشتر دانشجویان از کلاس بیرون رفتند، نزد او رفتم و به او گفتم من از ایران آمده‌ام و خیلی وقت است که با او و آثارش آشنا هستم. به او گفتم که دردوره دکتری پذیرفته شده‌ام و می‌خواهم روی فلسفه هگل کار کنم. از بالای عینک نگاهی عاقل

اندر سفیه به من کرد و پیش خودم فکر کردم باید فکر کند یا دیوانه‌ام یا خر! اما گفت چند دقیقه منتظر باشم تا جواب پرسش‌های چند دانشجو را بدهد. بعد خواست با او بروم و با دوستی که در دفتر منتظر اوست برویم قهوه خانه میدان سوربن. در راهروهای سوربن راه افتادیم و به من گفت: «ببین بچه جان! من چهل و پنج سال است که هگل می‌خوانم، چه چیزی در چنته داری به من بگویی که برایم جالب باشد؟» کمابیش زبانم بند آمد، اما گفتم: «به هر حال من آمده‌ام. چون بورس دانشگاه را دارم باید کسی متولی کار من باشد، تو کار من را به‌طور اصولی قبول کن، اگر وسط راه ماندم، خوب می‌توانی بگویی نه!» با دوستی که آن‌جا بود و بعدا فهمیدم که ژیل دلوز است به قهوه‌خانه رفتیم و بدین ترتیب آشنایی شروع شد و ده سالی که تا مرگ او مانده بود، جر و بحث درباره هگل ادامه پیدا کرد. شاتله رفیق بسیار نزدیک دلوز بود و خودش می‌گفت ما چهار نفریم. یعنی ژان فرانسوا لیوتار، دلوز، خود او و یک نفر دیگر به نام رنه شرر که در ایران شناخته شده نیست. متخصص بسیار مهم پدیدارشناسی هرسرل بود، اما خیلی زود از درس و بحث کناره گرفت و منزوی شد. اغلب با این‌ها بود و نوعی گروه چهار نفری را تشکیل می‌دادند.

حامد زارع: علاقه شما به هگل از کجا نشات می‌گرفت که از همان ابتدا می‌خواستید پایان نامه‌تان را نیز در مورد اندیشه سیاسی هگل بنویسید؟ آیا می‌توان گفت که از صیرورت ملاصدرا به نظام فلسفی هگل رسیدید؟

شاید تا حد زیادی تحصیل فلسفه اسلامی در این گرایش مؤثر بوده است، اما به دقت نمی‌توانم این تاثیر را توضیح دهم. ذائقه آدمی در هر زمینه‌ای به تدریج تکوین پیدا می‌کند. فیشته گفته است فلسفه‌ای که هر فردی انتخاب می‌کند، با شخصیت او ارتباط دارد. البته نقل به مضمون کردم، چون اصل جمله بسیار دقیق‌تر از این است. چندین سال ملاصدرا خواندن برای من همچون مقدمه‌ای با آشنایی و علاقه به ایده‌آلیسم آلمانی بود. من هنوز به برخی از جنبه‌های ملاصدرا علاقه بسیاری دارم و حتی گمان می‌کنم که با روش‌های سنتی، درخشش‌های فلسفه ملاصدرا را ضایع کرده‌ایم، یعنی کرده‌اند. مباحثی مانند بحث اتحاد عاقل و معقول از دیدگاه فلسفه‌های جدید بحث مهمی است. اگرچه متأسفانه فرصت بازگشت جدی با این مباحث را پیدا نمی‌کنم، اما هنوز هم به‌ویژه از نظر اصطلاحات به متن‌های ملاصدرا مراجعه می‌کنم. به یک نکته مهم نیز در مورد این انتقال از ملاصدرا به ایده‌آلیسم آلمانی اشاره کنم که شاید برای جوانانی که برای تحصیل به خارج می‌روند جالب باشد و آن اینکه مهم‌ترین بخش تحصیل در دوره دکتری سال‌هایی است که صرف نوشتن رساله می‌شود. من خیلی زود متوجه شدم که اغلب استادان در مباحث مربوط به ایران چیزی نمی‌دانند و بیشتر رساله‌هایی که در مورد موضوعات مربوط به ایران از آن‌ها دفاع می‌شود، بسیار سطحی هستند. کسانی حتی مطالبی را از کتاب‌های فارسی رونویسی می‌کردند و می‌دادند به کسانی که گذران زندگی آن‌ها از راه ترجمه همین رساله‌ها به فرانسه بود ترجمه کنند. ده‌ها نفر از همین‌ها تا سال‌های اخیر در دانشگاه‌های کشور درس می‌دادند. در عین حال این را هم متوجه شده بودم که تمرکز دانشجویان ایرانی در دوره دکتری روی مباحث ایران ایراد بزرگی است. البته، دست کم در فرانسه دانشجویان اعزامی دولت رساله‌هایی درباره ایران می‌نوشته‌اند. اما هرچه امثال دکتر صدیقی در این کار جدی بودند، با رساله‌ای که اندکی پیش از مرگ به فارسی هم منتشر کرد، دانشجویان دهه‌های اخیر اهل سر هم بندی کردن بودند. در کتابخانه دانشکده حقوق پاریس شمار بسیاری از این رساله‌ها وجود دارد، به ویژه در مورد حقوق. رساله‌ها درباره پیکار با بیسوادی در ایران، چیزهایی درباره مشروطیت و... همه فاقد ارزش بودند و به ویژه اینکه با راهنمایی استادهایی نوشته شده بودند که خود آن استاد اغلب نمی‌توانست ایران را روی نقشه نشان دهد. خود من در سال‌هایی که مشغول نوشتن رساله بودم، خواستم با نوشتن رساله‌ای درباره حکمت متعالیه مدرکی هم در فلسفه اسلامی بگیرم و حتی موافقت استاد راهنما را هم گرفتم. در آن زمان روژه ارنالدز مهم‌ترین استاد فلسفه اسلامی پاریس بود، پس از دو سه جلسه صحبت درباره رساله متوجه شدم که چیزی درباره فلسفه اسلامی در ایران نمی‌داند و چیزی نمی‌تواند به من یاد بدهد. به همین خاطر صرف نظر کردم.

به هر حال، علاقه‌ای که به هگل داشتم، در پاریس و با دیدن استادان بسیار مهم بیشتر شد و کوشش کردم مطالعه خودم را به ایده‌آلیسم آلمانی بسط دهم. اما چون هگل در واقع به نوعی صورت نهایی این

فلسفه بود و از نظر فلسفه سیاست هم بسیار مهم بود، سراغ هگل رفتم. در آن زمان تنها یک راهب یسوعی بود که شلینگ را می‌شناخت. درباره فیشته هم چند نفری بودند، از جمله مارسیال گرو، که رساله درخشانی روی فیشته جوان نوشته بود، اما کانت و هگل هر سال درس داده می‌شد و از دیدگاه‌های مختلف، از مسیحی بسیار سنتی تا مارکسیست افراطی!

منصور هاشمی: البته شاید اقبال عمومی به مارکس نیز در روی آوری به هگل موثر بوده باشد.

ببینید! من در همان هفته‌های اول در فرانسه لوکاچ خواندن را با تاریخ و آگاهی طبقاتی شروع کردم و چند کتاب دیگر او را نیز بلعیدم از جمله کتاب مفصلی که ناشناخته است با عنوان نسخ عقل یا ویرانی عقل. اندکی بعد از آن نیز به آلمان رفتم نسخه‌ای از هگل جوان را خریدم، همه این‌ها مرا به نوعی ترکیب هگلی مارکسی هدایت کرد. بعدها نیز به حلقه آلتوسری‌ها راه پیدا کردم و با وجوه دیگری از تفسیرهای هگلی آشنایی پیدا کردم.

احمد بستانی: دعوای ایده‌آلیسم و رئالیسم برای شما مطرح نبود؟ چون این موارد در فلسفه هگل و آلتوسر با یکدیگر تفاوت دارد؛ چه اینکه آلتوسر به هگل زدایی از فلسفه مارکسیسم مشهور است.

البته، شاید، بار دیگر باید تکرار کنم، تأثیر عمیق ملاصدرا موجب می‌شد که به وجه دیگری از هگل و ایده‌آلیسم آلمانی توجه پیدا کنم که مارکسیست‌ها آن را نمی‌فهمیدند. بدیهی است که این استنباط من بسیار سطحی بود، هنوز هم هست، زیرا ایده‌آلیسم ساحت‌های بسیار و در عین حال عمیقی دارد که با خواندن یکی دو کتاب ابتدایی و خلاصه کردن آن‌ها کسی نمی‌تواند به آن دست پیدا کند. اینک، پس از سال‌ها تأمل در جنبه‌های فلسفی مارکس، فکر می‌کنم حتی خود مارکس متوجه عمق این بحث نشده بود، مارکسیست‌ها که جای خود را دارند. مثلا مارکس چیز زیادی درباره کانت، فیشته و به‌ویژه شلینگ اول نمی‌دانست و هگل را هم اگرچه خوانده بود، اما فضای هگلی‌های چپ و راست چنان در سال‌های دانشجویی او در برلین سلطه داشت که او نمی‌توانست هگل را به درستی بفهمد.

احمد بستانی: کتاب لنین و فلسفه را هم در زمان دانشجوییتان ترجمه کردید؟

بله! این رساله مهمی در بسط فلسفه مارکسی است. از طریق دوستی که از شاگردان آلتوسر در دانشسرای عالی بود، با او آشنا شدم و چندین بار با او خصوصی صحبت کردم. تا آن سال‌ها بسیاری از استادان مهم در این مباحث دانشجوی ایرانی نداشتند و گاهی برای آنان جالب بود که بفهمند در کله جوان ایرانی چه می‌گذرد. من تا حدی از این امر استفاده کردم. آلتوسر بسیار دقیق‌نویس بود و مدت‌ها طول کشید تا من به ظرافت‌هایی که در شیوه نوشتن او وجود دارد، پی ببرم. یک بار این را به او گفتم و گمان می‌کنم خوشحال شد که یک ایرانی هم به این مطلب پی برده و خواستم که کمک کند تا چیزی از او را به فارسی ترجمه کنم تا بیشتر با «زر ورق کاری‌های» – اصطلاح مرحوم جواد مصلح ـ کار او آشنا شوم. من هم آن را ترجمه کردم که سال‌ها در کشوی میز کارم ماند.

منصور هاشمی: یعنی هیچ علاقه‌ای به لنین نداشتید؟

مسأله پیچیده‌تر از این است. لنین پیش از انقلاب به‌ویژه وقتی در سوئیس در تبعید بود، به اهمیت فلسفه پی برده بود. او در همان سال‌ها کتاب‌های مهمی را خوانده و یادداشت‌هایی از آن تهیه کرده و ملاحظاتی را نیز بر آن‌ها افزوده بود. از جمله منطق هگل را و این نقطه تلاقی من با رساله آلتوسر و لنین بود. این یادداشت در جلد سی و هشتم کلیات لنین چاپ شده است. در آن زمان این جلد مورد توجه اهل فلسفه چپ بود. من چون روسی نمی‌دانستم، نخست ترجمه فرانسه را در اختیار داشتم و بعد ترجمه انگلیسی را. مدت‌ها بعد در سفری به برلین شرقی توانستم ترجمه آلمانی را تهیه کنم که بسیار عالی بود. هیچ ربطی به ترجمه انگلیسی نداشت. تجربه‌هایی در ترجمه بخش هگل کردم. زیرا لنین اساسی‌ترین عبارت‌های منطق را بیرون کشیده بود. این کار کوششی بود برای فهمیدن منطق هگل، تفسیر لنین و گره‌های زبانی آن دو.

افزون بر این‌ها در آن سال‌ها مطالب دیگری را ترجمه کردم، به‌ویژه اثری از ژان وال با عنوان خلاصه تاریخ فلسفه فرانسوی. همه این‌ها بیشتر تمرین‌های دانشجویی بود با اشکالات بسیار و از این حیث علاقه‌ای به چاپ آن‌ها پیدا نکردم. ترجمه به معنای دقیق شدن در یک متن برای آشنایی با ظرایف زبانی و نسبت اندیشه و زبان بسیار مهم است. اما این بحث دیگری است. بماند برای زمان دیگری.

محمد قوچانی: زمانی که شما برای تحصیل به پاریس رفتید، جریان‌های فکری عمده آنجا کدامین جریان‌ها بودند؟ خودتان از محضر کدام اساتید بهره بردید؟

در آغاز دهه هفتاد، در ادامه دهه شصت، فضای پاریس و بخش بزرگی از اروپا انباشته از انواع تفسیرهای مارکسیسم بود. در فرانسه آلتوسری‌ها مهم بودند و مارکسیست‌های متمایل به حزب کمونیست فرانسه نیز حضور داشتند. دو سه سال اول کمابیش رفت و آمدی به این محافل داشتم. اما در همان زمان پایم به حوزه علمیه یسوعی‌ها هم باز شد. از طریق شاتله با پدر لبریبر و درس‌های او درباره پدیدارشناسی و بعد منطق آشنا شدم. پدر لبریبر از جمله چهره‌های درخشانی بود که در کلاس درسش غوغا می‌کرد. تفسیر متن او به نوعی یادآور سنت تدریس متن در حوزه‌های ایران بود. او نیز مانند مصلح در ایران عبارت را به آلمانی می‌خواند و بعد مراتب معنایی عبارت را باز و تشریح می‌کرد. من یک سال در درسی درباره منطق شرکت کردم که اکثریت بیست نفر شرکت‌کننده استادان جوان و میان سن دانشگاه‌های فرانسه بود، اما زبانم از بیان حسی که از درس پیدا می‌کردم قاصر است.

در ایران نامی از برخی از استادان آن زمان شنیده شده است، اما استادان مهم به نوعی گمنام‌ترین آن‌ها بودند، زیرا درس آنان از سنخ دیگری بود. لبریبر که اشاره کردم، از این دست استادان بود، اما اینکه بیشتر شناخته شده بود، به دلیل این بود که هگل چنان آوازه‌ای داشت که هگلی‌ها ناشناخته نمی‌ماندند. برخی استادها در زمان خود به لحاظ نوع درسی که می‌دادند، ناشناخته ماندند. از این گروه می‌توانم از میشل ویله نام ببرم که فیلسوف حقوق و استاد پاریس ۲ بود. گفتم که دانشکده حقوق پاریس ۲ بسیار سنتی بود و بدیهی است که چنین استادی آنجا می‌توانست وجود داشته باشد. ویله استادی استثنایی بود و از خانواده‌ای می‌آمد که چندین اهل علم بزرگ به فرانسه داده است. پدرش ادیب بزرگی بود که در کودکی بینایی خود را از دست داده بود، اما این نابینایی مانع از آن نشده بود که نخستین ویراست انتقادی مقامات مونتی را منتشر کند. او تحقیقات بسیار مهمی نیز درباره مونتی انجام داده که هم چنان مورد استناد منتقدان ادبی است. خود میشل ویله، که کاتولیکی بسیار معتقد بود، رساله دکترای مهمی درباره جنبه‌های حقوقی جنگ‌های صلیبی نوشته، اما من کسی را ندیدم که چنان آشنایی با همه متن‌های متألهین سده‌های میانه داشته باشد، البته به جز اتین ژیلسون، که اعجوبه‌ای بود. جنبه‌های حقوقی الهیات مسیحی از مغفول‌ترین وجوه حکمت سده‌های میانه است، اما آشنایی او با این مباحث بی‌نظیر بود. آشنایی او با تماس قدیس و تسلط او به کلیات الهیات او به حدی بود که همچون تماس قدیس دیگری جلوه می‌کرد. شگفت اینکه او بسیار کاتولیک و سنتی بود، و این امر موجب می‌شد که به‌ویژه در دهه شصت و هفتاد، که دهه‌های سلطه فکر چپ بود، چندان مورد توجه قرار نگیرد، اما دیدگاه او در فلسفه حقوق بسیار جدید بود. او دریافت بسیار شگفتی از نسبت سنت و الزامات دنیای جدید داشت که فهم نظام فکری او را بسیار سخت می‌نمود. او ارسطویی- توماسی بود و با تکیه بر همین سنت، که او آن را سنتی حقوقی می‌دانست که جایی برای نظام حقوقی عرف باز کرد، به یکسان فلسفه حقوق مسیحی و جدید را مورد نقادی قرار می‌داد. این موضع الهیاتی مسیحی ضمن نقادی جریانی از الهیات مسیحی چندان بر عامه شنوندگان قابل فهم نبود و تا زنده بود چندان شناخته شده نبود، اما در دو دهه اخیر که برخی از شاگردان او به دانشگاه‌ها وارد شده‌اند، نوعی بازگشت به دیدگاه‌های او صورت گرفته است.

البته، استادان مهم دیگری نیز بودند، مانند رمون ارون و میشل فوکو. اینکه من از گمنام‌ها یاد کردم، به این دلیل است که در موارد بسیاری گمنام‌ها مهم ترند. بدیهی است که ارون دانشمندی بزرگ و در عین حال نظریه‌پرداز مهم مناسبات بین‌المللی و جنگ و صلح بود. من به‌ویژه در برخی از درس‌های او درباره نظریه جنگ کلازویتس شرکت کردم، که بسیار مهم بود، اما به نظرم ویله که توماس قدیس دومی بود،

ژرفایی داشت که باید دهه‌ها بگذرد تا چنین اندیشمند فرهیخته‌ای پدید آید. نکته دیگر اینکه اهل ایدئولوژی، که نمونه بارز آن فوکو بود، نظر مرا چندان جلب نمی‌کردند.

محمد قوچانی: برگردیم به رساله دکترای دولتی!

بله! چنان که گفتم، دیدگاه من در آغاز بسیار لوکاچی بود. بخش نخست به تکوین اندیشه سیاسی هگل جوان مربوط می‌شد و فصل‌هایی از آن تا حد زیادی تأثیر کتاب لوکاچ با عنوان هگل جوان نوشته شده بود. یک سالی پیش از انقلاب و به ویژه پس از سال ۵۷ به تدریج به ایرادهایی که دیدگاه مارکسیستی ـ یا بهتر بگویم مارکسی ـ در تاریخ نویسی اندیشه داشت پی برده بودم. ماه‌های پیش و پس از انقلاب به نوعی دوره تجدید تأمل درباره این مباحث بود و هرچه پیش می‌رفتم، بیشتر متوجه ایرادهایی که بر نوشته من وارد بود، می‌شدم. ناچار همه آن فصل‌ها را بر باد سپردم و مطالعه را از سر آغاز کردم. با تعطیلی دانشگاه به پاریس بازگشتم و توانستم تنها بخشی از آن رساله را دوباره بنویسم و دفاع کنم.

محمد قوچانی: خود شما چگونه از رساله دکترای دولتیتان دفاع کردید؟

رساله‌های دکترای دولتی از نوع خاصی بود. معمولا یک رساله اصلی نوشته می‌شد که به آن تز بزرگ گفته می‌شد و بسیاری رساله‌ای تکمیلی هم می‌نوشتند که در واقع به یکی از مباحث فرعی رساله اصلی می‌پرداخت. رساله من به صورتی که ثبت شده بود، می‌بایست از یک رساله بزرگ، شامل تفسیر اصول فلسفه حق ۱۸۲۱ و بعد، و یک رساله دیگر در دو بخش مفصل تکوین اندیشه سیاسی هگل تا ۱۸۰۶ و نیز تفسیر سیاسی پدیدارشناسی هگل فراهم می‌آمد. بخش نخست با تفصیلی که پیدا کرده بود در سال ۶۲ به پایان رسیده بود، با مشکلاتی که برای ادامه کار پیش آمده بود، ناچار اندکی پس از آن از همان بخش دفاع کردم و به ایران برگشتم.

محمد قوچانی: جناب آقای دکتر! هیچ‌وقت دیانت برای شما تضادی پیش نیاورد؟ بالاخره به قول خودتان همیشه در یک سرگردانی فکری بودید که یک طرفش سنت و دیانت بود. این پرسش به این خاطر باید مطرح شود که برخی‌ها می‌گویند دکتر طباطبایی به دنبال اعتباربخشی به روحانیت یا اسطوره سازی از سنت است.

این بحث‌ها نوعی افسانه بافی فعالان سیاسی است. فعال سیاسی، که البته روشنفکری ایران نیز کمابیش مندرج تحت آن است، اهل ایدئولوژی است و مانند هر فعال سیاسی همیشه و همه جا موضع خود را بر حق می‌داند، اما علاقه به حقیقت ندارد. غایت کار پژوهشی رسیدن به حقیقت است. توضیح من درباره جایگاه آخوند خراسانی مبتنی بر توضیح یک حقیقت تاریخی است. می‌توان نشان داد که من متن‌ها را بد خوانده یا بد تفسیر کرده‌ام. این کاری است که باید انجام داد، اما نمی‌توان گفت که نتیجه تحقیق من آب به آسیاب چه گروهی می‌ریزد. اتفاقا مخالفان نظر من نیز همه جا حضور دارند و اینکه تجدید چاپ همان کتاب از بیش ازسه سال پیش به تعویق افتاده به معنای این است که گویا کسانی که گویا من آب به آسیاب آنان ریخته‌ام، با آن گروه نخست مخالف‌اند. اگر حرف درنیاورند، می‌گویم که به نظر من حق با این گروه اخیر است.

با شایعه سازی و افسانه بافی که نمی‌توان تاریخ نوشت یا با تحقیق تاریخی درافتاد. دو نمونه بارز این جعل تاریخ و افسانه بافی در دهه‌های اخیر آل احمد و شریعتی بوده‌اند و از نوشته‌های آنان تاکنون هیچ نکته‌ای از تاریخ ایران روشن نشده است. اگر کسی آبی به آسیاب کسی ریخته، آل احمد بود با جعل اعتبار برای شیخ شهید. اگر این حرف درست باشد با آخوند خراسانی، به عنوان نقیض او، چنین کاری شدنی نیست! شگفت اینکه اکثر گویندگان هواداران سرسخت همان آل احمد و شریعتی هستند. پیشنهاد من این است که این گروه کمی فکر کنند و این قدر بی‌ربط نگویند. دیگر اینکه سیاست بازی برای قدرت را با کار پژوهشی خلط نکنند.

پاسخ به این القای شبهه یک بعد دیگر نیز دارد که تنها می‌توان به آن اشاره کرد. گفتم، کار پژوهشی را نمی‌توان با توجه به ملاحظات سیاسی ـ یعنی الزامات فعالیت سیاسی ـ پیش برد. یک بعد مهم کار من توجه به نظام سنت قدمایی است و اعتقاد دارم که این بحث تاکنون در پژوهش‌های مربوط به تاریخ ایران مغفول مانده است. البته، نویسندگان بسیاری سنتی یا هوادار سنت بوده‌اند، اما بحث نظری جدید سنتی بودن نیست. از این‌رو، آنچه به ایران مربوط می‌شود، موضوع تحقیق من قرار می‌گیرد. ایران، به عنوان یک مشکل و نه مسأله، تاکنون مورد توجه قرار نگرفته است. موضوع اصلی بحث من مبتنی بر کار تحقیقی و نه به موضع ایدئولوژیک ایران است. بدیهی است که دین ایرانی نیز بخشی از ایران به عنوان موضوع تحقیق است. این بحث نه دینی است نه غیر دینی!

محمد قوچانی: یکی از انتقاداتی که به شما وارد می‌کنند این است که شما تغییر پیدا کرده‌اید، ولی این تغییر نظر را اعلام نمی‌کنید. در واقع قطع نظر از نظریات شما در مورد زوال اندیشه و انحطاط تاریخ در ایران، مواضعی که نخستین‌اش را در کنگره صدمین سالگرد پیروزی مشروطیت شاهد بودیم و بعد در کتاب حکومت قانون تفصیل پیدا کرد، باعث شده است که برخی‌ها بگویند دکتر طباطبایی تغییر کرده است.

من که فعال سیاسی نیستم که در انتخابات از کسی حمایت کنم و بعد که برنامه مورد علاقه من پیش نرفت، اعلام کنم که این بار از عمرو حمایت نمی‌کنم و از زید حمایت می‌کنم. آنچه می‌نویسم، به شرط امکان انتشار، همان اعلام نظر است. وانگهی، توضیح انحطاط ایران تا آغاز جنبش مشروطه‌خواهی چه ربطی به تفسیر من از مشروطیت دارد. این ویژگی کار تحقیقی است، هر محققی، چون محیط وحی منزل نیست، یعنی به تدریج با پیشرفت تحقیق به حقیقت دست می‌یابد، به تدریج به نتایجی می‌رسد و منتشر می‌کند.

محمد قوچانی: این تغییر را اعلام هم می‌کنید؟ در واقع خودتان را در آثارتان نقد می‌کنید؟

این پرسش بسیار خوبی است. اگر این اعلام کردن را دوست دارید می‌گویم که دست کم در دو کتاب اعلام کرده‌ام. ایرادهایی به دو کتاب زوال اندیشه سیاسی و درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی وارد شده بود، اما وقتی بازنویسی را آغاز کردم دیدم باید در بخش بزرگی از آن دو متن تصرفی اساسی بکنم. البته، یک ویراست سومی از این دو کتاب هم در دست آماده شدن است که در ماه‌های آینده، به شرط صدور مجوز، منتشر خواهد شد. این ویراست سوم هیچ ربطی به ویراست نخست ندارد.

منصور هاشمی: در واقع همانند محققی هستید که هر چه جلوتر می‌رود، به کشف‌های جدیدی می‌رسد.

بله! با تأکید بر این نکته که موضوع تحقیق من مشکل ایران است. این نوع تحقیق و به‌ویژه نتایج آن مورد علاقه فعال سیاسی نمی‌تواند باشد. امروزه، البته، چنین تحقیقی ستیزی در انحصار فعالان سیاسی نیست؛ دانشگاه و نظام پژوهشی هم به دنبال تحقیقی است که نتایج آن از پیش روشن باشد!

محمد قوچانی: چرا اینقدر به روشنفکران انتقاد وارد می‌کنید و در این انتقاد کردن تنها هستید؟ خیلی‌ها معتقد هستند که شما هیچ کس را قبول ندارید...

این هم یکی از همان کلی بافی‌های فعالان سیاسی و نیز نوعی روشنفکری است که کاری جز لوث کردن بحث ندارد. بدیهی است که عمده تولیدات روشنفکری ایران قابل قبول نیست. بنابراین دلیلی ندارد که چون روشنفکری است باید امتیازی داشته باشد. در فضای عمومی نقادی حق همه ماست. هر جایی ایرادی وجود داشته باشد، منظورم هر جایی در حوزه عمومی است، قابل انتقاد است و باید انتقاد کرد. ذهن ما که زباله‌دان نیست هر نویسنده متوسطی آشغال‌های خود را در آن بریزد و در ازای آن نیز بیست سی هزار تومان بگیرد. این تولید انبوه کتاب از پیامدهای فقدان انتقاد جدی است و باید تدبیری اندیشید.

منصور هاشمی: جناب آقای دکتر! می‌پذیرید که لحن تندی دارید؟

بله؛ گیرم که لحن من تند است. این ایراد بسیار گرفته می‌شود، چون نوعی فرار از درگیر شدن در اصل بحث است. اگر لحن تند است و یک بار گفته شد، از این حیث بحث تمام شده است. وقتی این را گفتیم و مسلم شد که لحن تند است، باید به اصل بحث هم پرداخت. خواننده هم وقتی می‌فهمد که ایراد لحن درست است، منتظر این است که صاحب اثر جواب ایرادهای آن منتقد دارای لحن تند را هم بدهد. تا ابد که نمی‌شود این ادعا را تکرار کرد. بالاخره، باید روزی به اصل مطلب هم پرداخت. این یک نکته! اما یک نکته جدی‌تر دیگر هم وجود دارد. من هرگز ندیده‌ام که این معلمان اخلاق آنچه دیگران، به‌ویژه از معلمان اخلاق، می‌نویسند خوانده باشند. برای مثال رجوع کنید به این عبارت: «چرا کسی پیدا نمی‌شود که دهان این نویسنده روی نشسته تازه به دوران رسیده را بدوزد!!» اینکه در کشوری معلمان اخلاق هم شبکه‌ای ایجاد کنند فاجعه‌ای است. یکی در پاسخ برخی ایرادها چندین بار به لفظ مبارک «سارق علمی» یاد کرده اما هواداران این معلم اخلاق نمی‌پرسند که «سرقت» معنایی دارد و دلیلی می‌خواهد. کجاست آن دلیل؟ روشنفکری ایران در زمانی جانشین مفتیان قدیم شده است و گمان می‌کند آنچه می‌گوید وحی منزل است. می‌گوید و تکرار می‌کند و گمان می‌کند حکمی ابدی صادر کرده است.

محمد قوچانی: به نظر می‌رسد گاهی اوقات انگیزه‌های شخصی که دارید، باعث می‌شود نقدهای گزنده تری ارائه دهید. به عنوان مثال باید به ماجرای انقلاب فرهنگی اشاره کرد که از نظر شما بسیار تلخ است و تلخ‌تر از آن واقعه‌ای که منجر به اخراج شما از دانشکده حقوق و علوم سیاسی شد. برخی‌ها می‌گویند این اتفاقات، انتقادات شما را نسبت به عبدالکریم سروش رادیکال‌تر کرده است و شما در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ نسبت به سروش که جاه و مقامی داشت، حسادت می‌ورزیده‌اید.

نخست اینکه مقدمه این استدلال غلط است. من در انقلاب فرهنگی اخراج نشده‌ام. پس بحث من درباره انقلاب فرهنگی ربطی به تجربه شخصی ندارد. برعکس، بحث من در حوزه عمومی قرار دارد و تکلیف آن هم باید در حوزه عمومی روشن شود. آن جاه و جلالی که شما به آن اشاره می‌کنید، هرگز برای من جالب نبوده و تردیدی نیست که عبارت‌هایی از آن قبیل که در جایی از آن سخنگوی سابق آورده‌ام، هرگز نمی‌توانست از من صادر شود. من چون علم سیاست خوانده‌ام می‌دانم که ورود اهل علم در سیاست عملی چه پیامدهایی می‌تواند داشته باشد. به‌ویژه کسی که درباره سیاست هیچ نمی‌داند. عرض خود بردن و زحمت دیگران داشتن! بسیاری از کسانی که نادانسته وارد سیاست عملی شدند، آن هم در بحبوحه یک انقلاب، نشان دادند که جاه و جلال ـ به قول شما ـ تا چه پایه‌ای گذراست. در واقع، اینان در موافقت از سیاست هیچ نمی‌دانستند. امروز هم در مخالفت هیچ نمی‌دانند! متاسفم که یاد هم نمی‌گیرند!

بار دیگر صریح می‌گویم که هیچ بحث علمی خصوصی نیست. چرا که علم در حوزه عمومی جریان دارد و حتی اگر شائبه غرض خصوصی هم داشته باشد، باز هم عمومی است. بستن دانشگاه و تصفیه آن چه ربطی به پدر کشتگی من با یکی از اعضای آن دارد. من با این کار مخالف بوده‌ام و هستم، تنها می‌توان به این بحث پرداخت که چرا من آن اتفاق را سودمند نمی‌دانسته‌ام. شاید اشتباه از من باشد، اما پاسخ این ادعای «سرقت علمی» نیست. می‌توان توضیح داد که من اشتباه می‌کنم، اما اینکه من پدر کسی را کشته‌ام، رسیدگی به آن، در صلاحیت دادگاه است! مانند آن ادعای سرقت علمی. در کشوری که نظام حقوقی وجود داشته باشد چنین ادعایی قابل مجازات است.

محمد قوچانی: اگر امکان دارد ماجرای اخراج خود از دانشکده را بیان کنید، چون فصل مهمی در زندگینامه شماست.

دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران سومین جایی بود که من اخراج می‌شدم. با این اخراج من سه طلاقه شدم و (با خنده) تا به امروز محللی پیدا نشده است. اخراج اول من در سال ۱۳۶۷ از انجمن حکمت و فلسفه است که آن روزها وابسته به موسسه مطالعات فرهنگی و پژوهشگاه امروزی بود. اخراج دوم من هم به همت مردی به نام شرافت ـ رئیس مادام العمر – از دانشکده اقتصاد و علوم

سیاسی دانشگاه ملی سابق صورت گرفت به تحریک چند استاد سخت متوسط الاحوال، چون خود او فهم چندانی نداشت. اخراج سوم هم که از دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران بود. البته این مسائل اهمیتی ندارد. در آخر ماه‌های تدریس به نظرم رسیده بود که کار دانشگاه مخل کار اصلی من است. چند سال دانشگاه کار چندانی نتوانستم بکنم و وقت تلف کردم. وسوسه پیش بردن طرحی که داشتم بد جوری فکر مرا به خود مشغول داشته بود. خودم نمی‌توانستم بیرون بروم. اما وقتی اتفاق افتاد فرصتی بود. توانستم تمام وقت خودم را وقف این کار بکنم. به نظرم می‌آمد که دنبال کردن طرحی که مقدمات آن را از سال‌ها پیش فراهم کرده بودم اهمیت بیشتری دارد. نه دانشگاه جای این کار بود، نه روشنفکری توجهی به چنین کاری دارد.

منصور هاشمی: همه روشنفکران؟

بله! منظور روشنفکری به عنوان یک جریان است. این کلی است، اما بدیهی است که روشنفکرانی نیز وجود داشته‌اند که کاری سودمند انجام داده‌اند.

منصور هاشمی: خیلی‌ها با این کلی نگری شما مشکل دارند و می‌گویند که بخش عظیمی از نظریات دکتر طباطبایی ناشی از همین قضاوت‌های کلی است. آیا واقعا باید از نتیجه کار شما نفی کلی روشنفکری در ایران را انتظار داشت؟ نظر خیلی از کسانی که به شما انتقاد وارد می‌آورند این است که شما از یک ماجرای جزئی، نتیجه‌ای کلی می‌گیرید. به این معنا که اگر فلان روشنفکر در یک مقطعی فلان اشتباه را کرده است، شما آن را به کل تاریخ جریان‌های روشنفکری تسری می‌دهید و این تصور را به وجود می‌آورید که نقطه مقابل روشنفکران هیچ اشتباهی را مرتکب نشده‌اند. این امر باعث به وجود آمدن تلقی سیاسی از پروژه شما می‌شود. در حالی اگر بتوانیم لحن خود را آرام‌تر کنیم، شاید این سوء تفاهم پیش نیاید.

خوب اگر در کلیات بمانیم همین طور است. من به برخی نظرهایی رسیده و در آغاز کلی گفته‌ام. اما در واقع ادامه کاری که به تدریج انتشار می‌یابد توجیه ـ و البته تصحیح ـ همین نظرات آغازین است. این ایرادی ندارد. اینکه برخی تصور کرده‌اند من به مناسبت‌هایی از موضع نخستین عدول کرده‌ام به همین موارد بر می‌گردد. روشنفکری ایرانی اخلاق خصوصی را با مسائل حوزه عمومی تمییز نمی‌دهد. فکر می‌کنند مثل حوزه اخلاق خصوصی حرف مرد یکی است. دلیل این هم بسیار اساسی است. ما هنوز دریافتی از منطق حوزه عمومی نداریم. با اندکی مثنوی و کمی حافظ و غزالی که نمی‌شود وارد این بحث‌ها شد.

باری، مبنای حرف من کارنامه روشنفکری است. این کلی در کلیات درست است. این بخشی از حرف من است. اما کوشش کرده‌ام به تدریج جزئیات این نظر کلی را توضیح دهم. این حرف که طباطبایی کلی می‌گوید، خود کلی است و بی‌توجه به جزئیات بحث، برای فرار از بحث در جزئیات. من به ده‌ها مورد جزئی هم اشاره کرده‌ام و اگر این جزئیات مورد توجه قرار نگیرد، نظر من کلی به نظر خواهد آمد. اگر ایران را چنان که من می‌فهمم، یعنی به عنوان یک مشکل و نه یک مسأله، ملاک ارزیابی قرار دهیم، کارنامه پنجاه سال اخیر قابل دفاع نیست. شاید ایراد شما درست باشد، که حرف من کلی است، اما هرچه پیش می‌روم کوشش می‌کنم مصداق‌ها را مورد بررسی قرار دهم. به تدریج باید بتوانیم روی این مصداق‌ها متمرکز شویم تا بحث پیش برود. یعنی اینکه حرف کلی را به تدریج دارم به محک مصداق‌ها می‌زنم. انتقاد هم آزاد است، اما اگر یک حرف پانزده سال پیش موردی داشت، امروزه چنین نیست. اغلب همان ایرادهای گذشته تکرار می‌شود. این کلی بافی است. معلم اخلاقی در ده سال گذشته چندین بار مرا «سارق علمی» خوانده است، اما کسی نمی‌گوید این کلی بافی است، چون روشنفکری نوعی شبکه است با شعبه‌هایی که حرف همدیگر را رله و تقویت می‌کنند. البته، شما که ایران هستید می‌دانید که تا چه حد این حرف‌ها خنده دار شده، اما خوب حرف مفت مالیات ندارد. به این مسأله به مناسبت این گفت‌وگو اشاره کردم. به نظرم هیچ ضرورتی ندارد به هر حرفی که زده می‌شود واکنش نشان دهیم. بحث اصلی را باید پیش برد!

منصور هاشمی: مشکل دقیقا در همین جا رخ می‌دهد. لحن شما بسیار تند است. شما می‌گویید که فروغی مهم‌تر از آشوری است. کسی در این گفته شما نمی‌تواند تردید کند. فرض کنید آشوری در یک مقطع اشتباهی مرتکب شده و با جریانی همراه می‌شود. اما همین آشوری مترجم خوب نیچه هم هست...

این ادعا هم قابل بحث است. در این مورد چیزی نگفته‌ام بنابراین جوابی نمی‌دهم، اما به‌طور مشخص گفته‌ام مترجم بد ماکیاوللی است و در کتابی در دویست صفحه نشان داده‌ام. کجای این حرف کلی است. شما بحث دیگری را وارد می‌کنید و از مقدمه خودتان نتیجه‌ای می‌گیرید که درست نیست.

احمد بستانی: جناب آقای دکتر! اگر کسی آشوری را نشناسد و جوابیه شما را در مهرنامه بخواند، تصور می‌کند که او آدم بی‌سواد و بی‌مایه‌ای است که جرات کرده و شهریار را ترجمه کرده است. درحالی‌که جوابیه آشوری به شما، چون در چند جا تعریفی از شما به دست می‌دهد، منصفانه‌تر به نظر مخاطب می‌رسد.

به نکته خوبی اشاره کردید، حرف من کلی نیست اما شما کلی می‌خوانید. من کی گفتم به‌طور کلی بی‌مایه است. گفتم چیزی درباره ماکیاوللی نمی‌داند. به‌طور مشخص عبارت را نقل کرده و با چند ترجمه سنجیده‌ام. او که مترجم است دو ترجمه بد را دیده و از منابع دست سوم مقدمه بی‌معنا کارسازی کرده است. من ده ترجمه و منبع را معرفی کرده‌ام که لااقل اگر خود او نمی‌شناسد بشناسد و مراجعه کند. اگر مراجعه نکرد باید ترجمه بد را پس بگیرد. این حق مسلم است کسی کتابی را می‌خرد و وقت می‌گذارد برای خواندن آن.

اما برای فهم مطلب باید کمی به عقب برگردیم. این یکی از شلوغ کاری‌های همان شبکه روشنفکری است. من در درسگفتارهای ماکیاوللی ـ در جلسه‌ای خصوصی ـ گفته بودم که چون ترجمه مناسبی از شهریار نیست، به خاطر کسانی که زبان خارجی نمی‌دانند، به همین ترجمه آشوری اکتفا می‌کنم، اما ترجمه را نیز تصحیح می‌کنم. گزارش آن درسگفتارهای بدون هماهنگی با من در مهرنامه منتشر شد. اسم نویسنده هم بالای مقاله بود. بعد آشوری جوابیه نخست خود را نوشت و از موضعی بالا هر چه خواست گفت و نوشت و البته نگفت که «اگر» طباطبایی چنین گفته باشد این ایراد به او وارد است. اصلا از نویسنده صرف نظر کرد. خوب فرصتی بود گرانبها. البته، می‌شد جوابی کلی و به اصطلاح روشنفکرانه داد و گفت که «به اقتضای طبیعت» بوده، چنان که در جواب او آمده بود. جواب مفصل من پاسخ آن جواب کلی با همه جزئیات ممکن است تا مترجمی که نمی‌داند، ادعاهای گنده نکند. اگر اجازه ارشاد را دریافت کنیم متن کامل آن چاپ خواهد شد. این مورد مهمی است و البته با جزئیات. کلی‌گویی کجاست! من کی گفتم فلان مترجم به‌طور کلی بی‌مایه است، گفتم در این مورد خاص کار او هیچ ارزشی ندارد. عقب‌نشینی به اینجا مربوط می‌شود. خواننده‌ای که سه بار به بهانه سه ویراست کتابی را خریده حق دارد که بداند سه بار پول خود را دور ریخته است. شناختن آشوری ربطی به این بحث ندارد. بد، بد است. شهرت‌های کاذب شبکه روشنفکری هم لااقل مرا مرعوب نمی‌کند.

منصور هاشمی: همین لحن شما مسأله‌ساز شده است.

ببینید! مسأله اساسی‌تر از آن است که در لحن خلاصه شود. اینجا هم همان بحث سرقت علمی را می‌توان تکرار کرد. چرا لحن اقتضای علمی خوب است و ایرادهای اساسی بر ترجمه بد، لحن بد؟! وقتی کسی مطلبی نادرست را در بازار عرضه می‌کند، چرا حق نداریم از حق خودمان دفاع کنیم؟ مگر وقتی بقالی ماست ترش به شما به دو برابر قیمت می‌دهد، نمی‌روید ماست را به سرش بریزید؟ اگر خانه اجاره کردید و سقف روی سر شما خراب شد، اعتراض نمی‌کنید؟ چرا بساز و بفروشی به مسخره همه تبدیل شده، اما سنبل کن و چاپ کن محترم است و تازه کلی هم ادعا دارد؟ عجب است که کسی «اقتضای طبیعت» را در جواب مطلبی که من ننوشته بودم، ندیده. چگونه می‌توان دویست مطلب دقیق و مستند را کلی توصیف کرد. مثل اینکه ما معنای کلی را نمی‌دانیم. موارد عکس این نیز داریم: من در همان مقاله فروغی را مثال زده‌ام. وقتی فن سماع طبیعی ابن سینا را ترجمه می‌کرد، با آن همه علم

دانایی و با آن همه مشغله، می‌رفت پیش فاضل تونی زانو می‌زد و اشکالات خود را رفع می‌کرد تا کم فروشی نکرده باشد. اکثریت اهل علم ما کم فروش هستند. بیست ایراد به کار کسی که درباره هگل مطالبی سر هم کرده بود گرفته‌ام، پاسخ عبارتی بود که بهتر است نقل نکنم. پرسیدن عیب نیست، ندانستن عیب است! و البته، توهین به شعور خواننده!

منصور هاشمی: جناب آقای دکتر! وجه ایجابی پروژه شما چیست؟ در واقع آیا تاملات شما در پروژه تالیفیتان ما به ازای سیاسی و اجتماعی دارد. البته پروژه شما سیاسی نیست، اما بفرمایید که چه ارتباطی با آینده ایران دارد؟

ببینید! بیست سال بعد از وقوع انقلاب اسلامی هیچ کسی به سراغ مشروطه نرفته بود. من به دنبال چیزی رفتم که همه به تعطیل شدن آن رأی داده بودند. حتی فریدون آدمیت هم که به نوعی می‌توان گفت متولی تحقیق درباره مشروطه در ایران بود کار خود را دنبال نکرد. من از این حیث به تحقیق درباره وجوهی از مشروطیت پرداختم که مسأله حکومت قانون را مهم می‌دانستم در شرایطی که بحث درباره قانون مغفول بود. بی‌خود نیست که ما این همه فعال سیاسی و تحلیلگر مسائل سیاسی داریم، اما از بحث نهادها این همه غافل هستیم. آیا سیاسی‌تر و بی‌معناتر از اعلام نظریه می‌شود که ایران گویا جامعه‌ای کلنگی است. این نظریه مبنایی ندارد، یعنی اگر محور تاریخ ایران را مصداق بدانید، آن هم با تصوری آرمانی، به همین نتیجه می‌رسید، اما اگر مشروطیت بدانید، باید این بحث را مطرح کنید که نقش جنبش ملی در سست کردن شالوده نظام نهادها چگونه بوده است. چرا شالوده نظام نهادهایی که مشروطیت پی ریخت، استوار نشد؟ به جای صدور حکم کلنگی بودن جامعه ایران باید این پرسش را مطرح کرد که نقش ایرانیان در کلنگی کردن آنچه بوده است. این بحث سیاسی ـ در معنای سیاست روز نیست ـ تاریخی است. یعنی باید توضیح داد که در چه مقیاسی و در چه شرایطی دریافت کلنگی در ذهن ایرانیان ـ و به‌ویژه مورخ آنان ـ تثبیت شده است؟ نظریه جامعه کلنگی فرضیه‌ای تاریخی نیست، سیاسی است، از سنخ امتناع تفکر که می‌گوید ایرانیان مرده به دنیا آمده‌اند و گویا (با خنده) مرده خواهند مرد! تاریخ تاریخی و بر مردگان زمان نمی‌گذرد! اتفاق مهم تاریخ معاصر ایران جنبش حکومت قانون خواهی است. هر یکی دو دهه باید به آن تاریخ برگشت!

محمد قوچانی: برخی‌ها می‌گویند شما درصدد بازتولید سلطنت هستید. این نکته را توضیح دهید تا مرز مشخصی با ادعای بازتولید گفتمان روحانیت که آن را هم به شما نسبت می‌دهند، بکشید.

خوب حرف مفت که مالیات ندارد. هر کسی چند جمله می‌خواند و ادعایی سیاسی مطرح می‌کند با تلقی ناقص خود! همین طور که شما می‌گویید بر مبنای یک نوشته نسبت‌های متفاوت می‌دهند. از آنجا که من موضع بسیار انتقادی نسبت به روشنفکری دارم، حرف را بسیار بد تعبیر می‌کنند و معمولا نمی‌خوانند. بگذارید یک داستان شوخی اما اسفناک برایتان تعریف کنم. مدتی پیش دوستی مطلبی را از روی سایتی کپی کرده و برای من فرستاده بود. یک دانشجو در سایت خود نوشته بود که در پایان کلاس استاد... از او پرسیدم نظرتان راجع به کارهای طباطبایی چیست؟ جواب: هیچ ارزشی ندارد! دانشجو با خوشحالی با نقل این مطلب اضافه کرد: در خواندن آن کتاب‌ها مردد بودم، راحت شدم نمی‌خوانم! آن استاد تا جایی که من می‌دانم زیبایی‌شناسی درس می‌دهد! اما می‌شود گفت که کار فلانی نسبت به تحقیق آدمیت دو قدم به عقب است یا یک قدم به پیش! اما مگر می‌شود با چند هزار صفحه با یک جمله تصفیه حساب کرد؟ با کمال تأسف بسیاری از اظهار نظرها در این مایه هاست، یعنی بی‌مایه است. مگر با یک یا دو کتاب می‌شود چیزی را بازتولید کرد؟ البته، کسی که موضع سیاسی می‌گیرد، می‌تواند با یک جمله یک حکم کلی صادر کند، اما تحولات تاریخی چنین نیست. گذشته ما تاریخ ماست، نمی‌توان سرسری از آن گذشت. باید بی‌حب و بغض تحلیل کرد. اینکه به نفع چه کسی است، برای من در حوزه نظر اهمیتی ندارد. من نتیجه بحث علمی را به نفع حقیقت تاریخی ایران می‌دانم و لاغیر!

منصور هاشمی: شما گفتید که برایتان فرق نمی‌کند چه کسی حکومت را در دست داشته باشد، بلکه مهم برایتان ایران است. این باور می‌تواند به این تصور منجر شود که یک دیکتاتور خوب که بتواند یک ایران خوب را بسازد نیز مطلوب حضرتعالی است. آیا مشروطه بودن قدرت برای شما اهمیت ندارد؟

برخی از فیلسوفان سیاسی غرب بر این باور هستند که حکومت یا حکومت قانون است یا اصلا حکومت نیست. بنابراین حکومت واقعی باید قانونی باشد. این وجه تئوریک قضیه است؛ اما من می‌خواهم به عنوان یک شهروند عادی نیز پاسخ شما را بدهم. به نظر من انسجام اجتماعی این کشور به‌طور جدی در خطر است و مصالح بسیاری فوت شده است، فعلا توضیح زیادی نمی‌دهم، اما اعتقاد دارم که باید در انتخاب‌های اساسی دقت به خرج داد. تأمین مصالح عالی کشور اصل است، و باید محور هر انتخابی نیز باشد.

منصور هاشمی: جناب آقای دکتر! اگر موافق باشید مصاحبه را با یک پرسش فلسفی به پایان بریم تا گفت‌وگو را از فضای سیاسی و اجتماعی خارج کنیم. به نظر می‌رسد مبانی هگلی پروژه شما باعث آن می‌شود که همه معضلات و مشکلات ایران را نظری و تئوریک ببینید. در حالی که بخشی از گفتمان توسعه را باید اجتماعی و اقتصادی دید.

این پرسش یک گفت‌وگوی مجزا می‌طلبد، اما می‌توان چند کلمه در پاسخ به آن توضیح داد. من هم دیده‌ام که برخی چنین ادعایی را مطرح کرده‌اند، اما تصور نمی‌کنم خیلی معنای هگلی بودن را بدانند. هگل مارکس یا حتی پوپر ـ به عنوان کسی که درباره سیاست نوشته ـ نیست، هگلی بودن معنایی ندارد، اما می‌توان با کانت، هگلی اندیشید. یعنی اندیشیدن اهل ایدئولوژی تابع موضع سیاسی بودن نیست. البته، چنین ارزیابی می‌تواند درست باشد، اما گوینده باید از چند هزار صفحه نوشته تحلیلی عرضه کند و نشان دهد که در مواردی توضیح یا تحلیل من هگلی است، این چنین منتقدی باید بداند که هگل در چنین مواردی چه گفته است. من تاکنون چنین نقدی ندیده‌ام. کلی بافی و شعار نقادی نیست، تکرار اینکه طباطبایی «با هگل در گل است»، ادبیات سخیف است و گوینده هم در واقع نمی‌داند چه می‌گوید. به عنوان جمله معترضه می‌توان گفت که به هر حال با هگل در گل بودن بهتر از بی‌هگل در گل بودن است! چنانکه افتد و دانی! وانگهی، اگر هگلی بودن از سنخ مارکسیست بودن، فرویدی بودن و... است، یعنی مقلد بودن، این حرف بی‌معناست. معنای مارکسیست بودن را همگان می‌دانند یعنی تکرار حرف‌های مارکس. اما هگل، به عنوان فیلسوف، از پیش راه را بر چنین تقلیدی بسته است. بحث من درباره ایران، اعم از اینکه ارزشی داشته باشد یا نه، پیچیده و مبتنی بر منابع و نظریه‌هایی است که من مجبور شدم برای توضیح آن‌ها تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا را بنویسم که سه مجلد نخست آن در حدود هزار و هشتصد صفحه در دست آماده‌سازی است. چندین بار این را گفته‌ام و به اجمال تکرار می‌کنم تاریخ نویسی که بخواهد تاریخ مشروطیت ایران را از دیدگاه تاریخ اندیشه بنویسد، نمی‌تواند چیزی درباره تاریخ نظریه مشروطیت نداند. آدمیت که از جدی‌ترین محققان درباره مشروطیت بود نمی‌دانست. از این رو، به عنوان مثال، او در نخستین رساله‌ای که در این باره نوشته میرزا عباس قلی خان آدمیت و همفکران او را بسیار مهم ارزیابی کرده، اما از کنار اثر مهمی مثل یک کلمه مستشار الدوله گذشته و آن را درست نفهمیده است. آدمیت بسیار تحت تأثیر نظریه‌های ناسیونالیستی و تا حدی پوزیتیویستی قرار داشت که مبنای درستی برای فهم نظریه مشروطیت نیست. برای اینکه بتوان ارزیابی درستی از منابع و مبانی فکری من در نوشتن تأملی درباره ایران پیدا کرد، باید دست کم دو مجلد نهایی تأملی درباره ایران و شش مجلد نخست از تاریخ اندیشه سیاسی در اروپا را در دست داشت. امیدوارم تا پایان دهه نود بتوانم این مجموعه را به دست خوانندگان برسانم.

منصور هاشمی: بالاخره پروژه شما یک سری مبانی هگلی دارد.

نه! هیچ مبنای هگلی ندارد. خواننده نه چندان جدی از این حیث رگه‌های هگلی در کارهای من پیدا می‌کند که موضع مدرن و هگلی را خلط می‌کند. به عبارت دیگر، هر موضع مدرنی در قلمرو سیاست به نوعی هگلی است، چون هگل نخستین فیلسوفی است که برای سیاست مبنایی فلسفی تدوین کرده است. برای فهم این مطلب باید به نخستین فصل کتاب هابرماس درباره گفتار فلسفی مدرنیته مراجعه

کرد. ما در این مباحث اشکالات بسیار اساسی داریم و با این مباحث آشنایی جدی نداریم. کسی که با هگل بودن را در گل بودن می‌داند، هنوز در هوای غزالی تنفس می‌کند و چنین بحثی به درد او نمی‌خورد.

احمد بستانی: آیا می‌پذیرید که پروژه شما بسیار نظری است. افرادی مثل «علی میرسپاسی» معتقد هستند که با یک نظریه فلسفی نمی‌توان کل تاریخ ایران را توضیح داد و از همه امور غافل نماند. نظرتان چیست؟

میرسپاسی جامعه‌شناس ـ و البته فعال سیاسی ـ است و وقتی به عنوان جامعه‌شناس و فعال سیاسی وارد مباحث نظری غیر جامعه‌شناسی می‌شود، جدی نیست. به عنوان مارکسیست سابق نیز هم چنان فکر می‌کند آدم باید مرجع تقلیدی داشته باشد. اگر نشد ایران را با مارکس توضیح داد، خوب ریچارد رورتی دم دست هست، و البته اگر رورتی نبود، یا به کار نیامد، می‌رویم سراغ مایکل والتسر! این‌ها چه ربطی به هم دارند و چه ربطی به ما دارند، معلوم نیست. همان وقت رورتی که در ویرجینیا ـ در چند کیلومتری واشینگتن ـ ادعا می‌کرد که گویا دموکراسی بر حقیقت تقدم دارد، جورج بوش دوم نشان داد نه چنین نیست. با دموکراسی مقدم بر حقیقت می‌توان بر سر سیصد میلیون امریکایی کلاه گذاشت و وارد عراق شد. آنچه من از میرسپاسی خوانده‌ام، منظورم به‌ویژه آن فقراتی است که به بحث من اشاره می‌کند، هیچ دقتی در آن‌ها وجود ندارد و تصور می‌کنم بیشتر از آنکه خوانده باشد، مشهوراتی را شنیده تکرار می‌کند یا احتمالا برخی کتاب‌ها را ورقی زده است. البته چون در اصل به انگلیسی می‌نویسد و مخاطب او امریکایی، نیویورکی است که سر کلاف مشکل ایران را گم کرده است، اشکالی ندارد اما ترجمه آن کتاب‌ها برای ایران هیچ فایده‌ای ندارد.

تاریخ نویسی هیچ کشوری از بیرون آن کشور تاکنون ممکن نشده است. تاریخ‌نویسان ما هم معمولا در آکسفورد، نیویورک، فرانکفورت و پاریس اقامت دارند و برخی حتی فارسی را درست نمی‌توانند بخوانند. تاریخ نویسی، اگر بخواهد چیزی بیش از روشن کردن وجهی از تاریخ و تاریخ اندیشه با پژوهش‌های علمی باشد، یعنی تاریخ ناحیه‌ای و منظورم از آن تاریخی است که فعال سیاسی برای توجیه یا توضیح فعالیت سیاسی کوتاه مدت خود می‌نویسد، جز با تکیه بر آگاهی ملی امکان پذیر نمی‌شود. مثالی بزنم چون دانشمندان ما فعالان سیاسی هستند ـ یا دست کم فعالان سیاسی هم هستند ـ این مسائل درست فهمیده نمی‌شود. ببینید در دهه‌های اخیر ژاپنی‌ها در همه رشته‌های علوم انسانی و فلسفه پیشرفت‌های شگرفی کرده‌اند. به عنوان مثال، دکارت‌شناس برجسته دارند که کتابی مهم درباره دکارت نوشته ـ که به‌طور عمده در تخصص خود فرانسوی‌هاست و کتاب او چنان اهمیتی دارد که به فرانسه هم ترجمه شده، اما تحقیق او پژوهشی درباره فلسفه دکارت است و از این حیث دارای اهمیت است که با تکیه بر روحیه کارتزین یا دکارتی، که مبنای آگاهی ملی فرانسوی است، نوشته شده است. درباره انقلاب فرانسه هم بیرون فرانسه بسیار نوشته‌اند، اما همه فهم‌های متفاوت از انقلاب فرانسه در اصل فرانسوی است، اگرچه برخی از تاریخ نویسان انگلیسی و امریکایی توانسته‌اند با مطالعه اسناد و نظریه‌های جدید پرتویی بر برخی زوایای انقلاب فرانسه بیفکنند. اما انقلاب فرانسه را به‌طور عمده فرانسوی‌ها توضیح داده‌اند. درباره مشروطیت ایران نیز برخی از ایران‌شناسان چیزهایی نوشته‌اند، اما هیچ یک از آنان به پای آدمیت نرسیده‌اند. مناقشه من بر آدمیت نیز از این دیدگاه است، یعنی فهم مشروطیت ایران مشکل ماست، نه نیکی کدی امریکایی یا میس لمتن کارمند سفارت انگلستان در تهران.

یک نکته دیگر نیز وجود دارد که باید اندک توضیحی درباره آن بدهم، اگرچه تفصیلی دارد که باید در فرصت دیگری به آن پرداخت. در واقع، من درست نمی‌فهمم که کسی که تخصصی در جامعه‌شناسی ایران چهار پنج دهه اخیر دارد، با چه جرأتی درباره دوره پیچیده‌ای مثل سلجوقیان یا صفویان اظهار نظر می‌کند و ادعا می‌کند که تاریخ ایران را فلان طور نمی‌شود نوشت. اگر منظورمان از تاریخ ایران آغاز فعالیت چریک‌های فدایی یا فلان و بهمان باشد، بدیهی است با کمی جامعه‌شناسی سطحی و اندکی رورتی ـ اگر کم آمد با چاشنی اندکی والتسر هضم نشده ـ می‌توان بالاخره چند مقاله درباره آن نوشت. بی‌دلیل نیست که بیشتر این گونه کتاب‌ها فراهم آمده از چند مقاله هستند. تاریخ ایران اگر بخواهد تاریخ ایران باشد در چند مقاله نمی‌گنجد. این تاریخ را هم با چند مقاله برای گذار به دموکراسی یا چند سخنرانی

درباره غزالی نمی‌توان توضیح داد. این‌ها به درد اتاق فکر در لندن و نیویورک می‌خورد که نه اتاق است نه فکری در آن وجود دارد. با کمال تاسف سطح علم در این کشور چنان نازل است که همه گمان می‌کنند با آدمیت تاریخ مشروطیت و با عباس اقبال تاریخ مغول تمام شده. از انقلاب انگلستان نزدیک به دویست و پنجاه سال و از انقلاب امریکا و فرانسه دویست و بیست سال گذشته است. درباره هر یک از این انقلابات یک کتابخانه وجود دارد. از زمان انقلاب مشروطیت تا کنون می‌بایست هر سال درباره انقلاب مشروطیت ده کتاب جدید علمی نوشته می‌شد! تاریخ نظام‌های توتالیتر چند بار نوشته شده است؟ این چیزی نیست که فعالان سیاسی علاقه به دانستن آن داشته باشند، مسأله روشنفکری فعال سیاسی این است که «بارِ تاریخ» را از دوش ما بردارد! من بر آنم که به جای اینکه بار تاریخ ایران را ـ که البته سنگینی آن را هم چندان حس نمی‌کنیم ـ بر زمین بگذاریم، باید با بقایای فکر چریکی تسویه حساب کنیم. اگرچه اندیشه چریکی مرده، اما روح اندیشه چریکی هم چنان بر بسیاری از ساحت زندگی ایرانی ـ حتی اگر در نیویورک و سانفرانسیسکو باشد، شاید بهتر باشد بگویم به‌ویژه اگر در نیویورک و سانفرانسیسکو باشد حکومت می‌کند. بگذارید کمی درباره این نکته توضیح بدهم.

نظریه ستیزی هنوز در قلب فکر چریکی احمدزاده‌ها و پرویز پویان‌ها می‌تپد. امیدوارم این حرف موجب سوءتفاهم نشود، اما بیش از پیش فکر می‌کنم که ارتباط فکری میان داخل و خارج قطع شده است. زبان همدیگر را نمی‌فهمیم. البته، جواب این حرف این است که فلان آب به آسیاب بهمان می‌ریزد. این حرف را من بسیار شنیده‌ام، اما آنچه من از این حرف می‌فهمم این است گوینده چیزی برای گفتن ندارد. توضیح من این است: با «یک نظریه» نمی‌شود تاریخ ایران را توضیح داد؟ با چند نظریه می‌توان توضیح داد؟ آن نظریه‌ها کجا هستند؟ ایرادهای آن «یک نظریه» کجاست؟ نظریه اگر نظریه باشد، «یک نظریه» است. اگر آن «یک نظریه» ایرادی داشته باشد، باید توضیح داد، در این صورت همان «یک نظریه» به تدریج پیچیده‌تر و برای توضیح «موضوعی» که نظریه می‌خواهد توضیح دهد، دقت بیشتری پیدا می‌شود. وانگهی، کسی می‌تواند بگوید از نقطه الف به نقطه ب یک راه وجود ندارد که دیگر راه را رفته و شناخته باشد و گرنه اینکه بگویم تاریخ ایران را نمی‌توان با «یک نظریه» توضیح داد فرستادن ایجاد توهم علم است برای خود و فرستادن خوانندگان دنبال نخود سیاه! البته من درست نمی‌دانم که میرسپاسی چه گفته است و اینکه شما حرف او را درست نقل می‌کنید یا نه؟ اما این حرف‌ها گفته می‌شود و پاسخ به این مخالف‌خوانی‌هاست. مسأله بسیاری از مخالفان توسعه است و هر کسی چیزی از جایی در اروپا و امریکا پیدا و بر با تکیه بر آن ادعاهایی مطرح می‌کند. توسعه و گذار به دموکراسی، از دیدگاه فعالان سیاسی، مسأله‌ای است که من اینجا وارد آن نمی‌شوم. بحث من ـ بار دیگر به قول بیهقی – «تاریخ پایه‌ای» است. با مقدمات اندکی علم توسعه و کمی گذار به دموکراسی نمی‌توان در این بحث وارد شد.

منصور هاشمی: اما به‌طور مثال توسعه اقتصادی فرمول‌های خود را دارد و ما با تفکر فلسفی نمی‌توانیم همانند سوئد شویم.

من که چنین حرفی نمی‌زنم، اما توسعه هم تنها با جنبش اجتماعی به دست نمی‌آید. انسان دارای عقل عقلایی ـ به قول ماکس وبر ـ مبتنی بر تلقی خاصی از انسان به عنوان فرد و عامل تولید و... است. انسان ایرانی عقل عقلایی جمعی پیدا نکرده، به جای تخصیص عقلایی منابع، منابع را به‌طور بی‌سابقه‌ای تلف می‌کند. نرخ مصرفی که حتی در آمار دولتی آمده گواه است. توسعه اروپا بعدی نظری هم داشته، هم چنان که دوره نوزایش یا عصر زرین تاریخ ایران مبتنی بر دریافتی از خرد بوده؛ ابن سینا، مسکویه، خوارزمی، زکریای رازی و فردوسی نمایندگان چنین خردی بوده‌اند، دوره‌ای که با غزالی به پایان رسیده. فکر چریکی ـ اعم از عرفی یا دینی ـ با این خردگرایی موافق نیست. شریعتی که «جنبش» را بر «نهاد» ترجیح می‌داد و تبدیل «اسلام جنبش»، که از خیالات او ناشی می‌شد، به «اسلام نهاد» و ابن سینا را مایه انحطاط تمدن اسلامی می‌دانست بی‌شباهت به جنبش ستایی میرسپاسی نبود. آن مرحوم هم بدجوری چریک بود!

منصور هاشمی: البته فردوسی نیز تابع شرایط اجتماعی خودش بود و به همین خاطر نمی‌توانست دو قرن قبل به منصه ظهور برسد.

این داستان طولانی است. بگذارید در فرصت دیگری آن را دنبال کنیم!

سنت‌گرایی، غرب‌زدگی مضاعف است

سید حسین نصر و سنت‌گرایی در گفت‌وگو با نصرالله پورجوادی و سید جواد طباطبایی

مهرنامه شماره ۱۰، فروردین ۱۳۹۰

احمد بستانی/حامد زارع

گرایش به سنت در دوران جدید، مخصوصا برای ما که صاحب سنت و تمدنی سترگ بوده‌ایم، همواره محل اعتنا و البته اختلاف بوده است. چه اینکه سنت‌گرایی نمایندگان جدی در ایران دارد که سرآمد همه آنان سید حسین نصر است، متفکری که در این گفت‌وگو به همراه هانری کربن در مرکز توجه واقع شده است. اما ایده محوری این گفت‌وگو متعلق به دکتر پورجوادی بود. او که در سالیان گذشته دل در گرو سنت‌گرایی داشت، امروزه بر آن است تا با موضع انتقادی به گذشتهٔ خویش و همچنین کارنامهٔ سنت‌گرایانی نظیر نصر و گنون و لینگز نظر بیفکند و نتایج و لوازم اندیشه‌هایشان را بررسد. پس از اینکه دکتر پورجوادی، ایده خویش را با ما در میان نهاد، بهتر دیدیم که از موضع تجدد نیز به این نقادی وارد شویم. انتخاب ما در اینجا کسی جز دکتر طباطبایی نمی‌توانست باشد. همو که همواره بر این نکته پای می‌فشرد که به دلایل تصلب سنت، باید از بیرون و از موضع تجدد به آن نگریست. گفت‌وگو، و در واقع میزگرد خواندنی‌ای از کار درآمد. هیچ چیز برای شروع خواندن این مصاحبه تحریک آمیزتر از این نکته نیست که ما این گفت‌وگو را به مثابه دیالوگ جدلی میان یک سنت‌گرا که جامهٔ سنتی خویش را به درآورده است و یک متجدد راسخ که نظریهٔ کانونی‌اش تصلب سنت است، تلقی کنیم. گفت‌وگوی ما را با نصرالله پورجوادی و سید جواد طباطبایی بخوانید.

*****

- جناب آقای دکتر پورجوادی! اگر اجازه دهید بحث را از شما شروع کنم. ببینید! در جامعه روشنفکری و همچنین مجامع علمی، تالیفات و ترجمه‌هایی که در گذشته از شما دیده‌ایم مثل «عارفی از الجزایر» و پاره‌ای دیگر از نوشته‌هایتان، بیشتر شما را نزدیک به نحله سنت‌گرایی معرفی کرده است. می‌خواستم بدانم اساسا چگونه شد که در سال‌های اخیر به نوعی موضع انتقادی نسبت به جریان سنت‌گرایی متمایل شدید؟

نصرالله پورجوادی: ببینید! اساسا سنت‌گرایی یا tradationalism به دنبال پیگیری مسائلی در عالم اسلام بود. به عبارت بهتر کسانی بودند که داعیهٔ اسلام داشتند و به سنت‌گرایی پیوستند. اینان تا حدودی قدرت نیز پیدا کردند که با آن قدرت می‌توانستند بعضی از آن ایده‌آل‌ها را محقق کنند. به نظر من در این سی سال اخیر این تلاش و کوشش به شکست منتهی شده است. یعنی آن ایده‌آل‌هایی که سنت‌گرایان داشتند عملا در عالم اسلامی متحقق نشده و حتی برعکسش رخ داده است. به عبارت دیگر، حاصل تلاش سنت‌گرایان موجودی عجیب و خارق الخلقه از آب درآمده است. به نظر من این مساله باعث شد که پاره‌ای از کسانی که مدعی و مدافع سنت‌گرایی بودند، از جمله خود من، در آراء و اندیشه‌های خویش تجدید نظر کنند.

- البته یک پاسخ ساده و عمومی که می‌شود به چالش شما داد این است که سنت‌گرایی معطوف به حکمت جاویدان است و این حکمت جاویدان، فرازمانی و فرامکانی است. اگر بخواهیم درون پارادایم سنت‌گرایی صحبت کنیم، این حکمت ذاتا شکست خوردنی نیست، چرا که حقیقت حذف‌شدنی نیست. حال این حکمت جاویدان، که امری فرازمانی و فرامکانی است، چگونه می‌تواند به شکست منجر شود؟

نصرالله پورجوادی: اولا منظور من جریان‌های سنت‌گرا در جهان اسلام است. این اشخاص مدعی سنت‌گرایی هستند و می‌گویند که ما باید به جامعه گذشته برگردیم و ادعای آنها هم مقابله با تمدن جدید غربی به مثابهٔ یک بدعت است. این سنت‌گرایان، مخالف مدرنیته هستند، همان‌طور که اهل حدیث و سنت در گذشته با بدعت مخالفت می‌کردند و دنبال سنت بودند. باید تاکید کنیم که آن چیزی که سنت‌گرایان و اهل سنت قدیم ما با آن مقابله می‌کردند، بدعت بود. بدعت یعنی یک چیز جدید و تازه. سنت‌گرایان امروزی هم همین را می‌گویند. با آن امر جدید و تجدد مخالفند و معتقدند که ما باید به گذشته نگاه کنیم، زیرا چیزی در گذشته بوده که ما آن را در دوره جدید از دست داده‌ایم. سنت‌گرایان بر آنند که باید به گذشته برگردیم و سنت را احیا کنیم. برخی اوقات این ادعا به جاهای خیلی بچه گانه‌ای نیز می‌رسد.

مثلا همین آقای مارتین لینگز که شما به وی اشاره کردید و من کتابش را ترجمه کرده‌ام، در مقاله‌ای در جواب اینکه «چگونه باید در جهان جدید ــ که خیلی موانع روبه‌روی ماست و به راحتی نمی‌توانیم به گذشته و سنت برگردیم و سنت‌گرایی داشته باشیم ــ زندگی کنیم؟» پاسخی ساده‌لوحانه می‌دهد و می‌گوید فعلا کاری که ما می‌توانیم بکنیم این است که لااقل همان لباسی راکه پیغمبر می‌پوشید بپوشیم. دستاری به سر ببندیم و لباسی سفید بپوشیم. این پیشنهادی است که او برای بازگشت به گذشته می‌دهد. این را بگیرید و به این صورت جلو بروید. در مورد آنچه که به آن حکمت جاویدان هم می‌گویند، من تا به حال ندیدم که کسی آن را فرموله کرده باشد. اصلا این چیزی که می‌گویند حکمت خالده است چیست؟ ما چنین چیزی نداشته‌ایم.

جواد طباطبایی: اجازه بدهید به بحث مهم فهم ما از سنت برگردیم. من ترکیب جعلی سنت‌گرایی در برابر اصطلاح traditionalism را درست نمی‌دانم. هواداران traditionalism در واقع به دریافتی خاص از سنت توجه دارند که هیچ ربطی به سنتی بودن، که بهتر است به جای سنت‌گرایی به کار ببریم، ندارد. بخش مهمی از مردم ایران را می‌توان سنتی یا سنت‌گرا خواند، به‌ویژه نسل پدران و مادران همسن و سال‌های دکتر پورجوادی و من. این گروه‌ها، به رغم دگرگونی‌های مهمی که پس از مشروطیت در ایران صورت گرفته بود، درون نظام سنت و با توجه به ارزش‌های آن زندگی می‌کردند. کسانی که به طور سنتی در درون نظام سنتی زندگی می‌کردند، نمی‌توانستند بحثی درباره سنت بکنند. بحث درباره سنت ــ یا بهتر بگوییم این که سنت به موضوع بحث نظری تبدیل شد ــ از زمانی امکان پذیر شده که به هر

حال فاصله‌ای میان سنت و انسان دوران جدید پیدا شده است. این که سنت دلمشغولی پدران ما نبود و به دلمشغولی ما تبدیل شده است، مبین این فاصله است که نمی‌توان درباره آن نیندیشید.

نتجه اینکه کسانی پیدا شده‌اند که خود را traditionalists می‌خوانند و این به معنای این است که در مکانی که آنان می‌زیسته‌اند سنت به موضوعی برای تأمل نظری تبدیل شده بود. کوشش اینان برای بازگشت به سنت از پیامدهای نوعی از خروج از نظام سنت است. این اتفاق در غرب افتاد، یعنی در کشورهایی که شریعت‌مداری دایر مدار تأمل نظری نبود ــ یعنی به طور عمده نبود ــ بنابراین، در پیکار با سیطره دوران جدید، می‌بایست امری دیگر دایر مدار امور می‌شد. این همان traditionalism است که می‌توان و باید به «سنت‌مداری» ترجمه کرد. من پیش‌تر همین اصطلاح را به کار برده و توضیح داده‌ام که ما چه تلقی‌ای از سنت می‌توانیم داشته باشیم و تمایز بنیادین سنت‌مداری با بحث من چیست. این سنت‌مداری، مثل بسیاری از بحث‌های جدید ما از تقلیدی نفهمیده از مباحث غربی است. به مصداق صدر تاریخ ما ذیل تاریخ غربی است! این بحث‌ها که بر حسب معمول گمان می‌کنیم از یافته‌های «بومی» ماست، در تقلید از مقلدان غربی صورت گرفته است. به نظر من، در این تقلای ما در برابر سیطره ویژگی‌های دوران جدید، وضع ما در چنگال مباحث غربی جدید، حال کبکی نحیف است که در چنگال عقابی اسیر شده باشد.

سنت‌مداری «بومی»، مانند بسیاری از کوشش‌های بومی دیگر، چنین کوشش کبک واری در چنگال عقاب تیزدندان مباحث غربی است. همین اصطلاح، اصطلاحی که در عنوان کتاب ابوعلی مسکویه رازی آمده، «جاویدان خرد»، اگر بخواهیم بحث‌های جدید را به پایان سده چهارم انتقال دهیم، البته با احتیاط بسیار، در مخالفت با «سنت‌مداری» دهه‌هایی به کار رفته است که راه سنت‌مداری غزالی مآب را هموار می‌کرد که مهم‌ترین دستاورد آن نقادی، طرد و تکفیر همه نمودهای فرهنگ والای ایرانی بود. شما اگر نظری به سیاهه نمایندگان فرهنگ ایرانی در سده‌های چهارم و پنجم بیندازید، متوجه خواهید شد که همه آنان به نوعی به افق‌های باز فرزانگی توجه داشتند و سرنوشت بشریت را در این افق باز می‌دیدند. ابن سیناها، فردوسی‌ها، مسکویه‌ها و بیهقی‌ها تلقی «جدیدی» از سنت ایرانشهری و یونانی داشتند و «سنت‌مدار» در معنای جدید آن نبودند.

شگفت این که دکتر نصرِ سنت‌مدار معنای جاویدان خرد مسکویه را نمی‌داند و آن را به عنوان ابزاری ایدئولوژیکی در مخالفت با دوران جدید به کار می‌گیرد. شاید، بهتر باشد بگوییم این بی‌اعتنایی به معنای ارزش‌های سنت شگفت نیست، زیرا نصر مقلد سنت‌مداران غربی است. او اول، چیزهایی درباره perennial sophia در زبان‌های اروپایی خوانده بود و در تقلیدی معصومانه، بی‌آنکه تصوری از اندیشه مسکویه و معنای عنوان کتاب مسکویه داشته باشد، فکر کرده این دو عنوان از یک جنس‌اند. من تاکنون در نوشته‌های نصر چیزی نیافته‌ام که نشان از آشنایی او با این مباحث داشته باشد.

نویسندگان اروپایی از مجرای عنوانی عربی که عبدالرحمان بدوی به نخستین چاپ جاویدان خرد مسکویه داده آن را معادل اصطلاح لاتینی پنداشته‌اند.

نصرالله پورجوادی: ترجمهٔ «جاویدان خرد» به «حکمت خالده» جدید است. بگذارید من به نکته‌ای اشاره کنم. اولا خود جاویدان خرد یک امر قرن هجدهمی یا نهایتا نوزدهمی است. چیز جدیدی است که اینها در موردش صحبت کرده‌اند. هانری کربن اشتباهی کرده است و آن هم این بوده که خواسته مفهوم جاوید خرد را در آثار سهروردی با جاویدان خرد تطبیق دهد. سهروردی در رساله «فی حقیقه العشق» یا «مونس العشاق» از «جاویدِخرد» نام می‌برد. جاوید خرد در آنجا یک ترکیب اضافی است، اضافهٔ بنوت، یعنی باید به صورت جاوید پسر خرد خوانده شود. مثل حی بن یقظان یا زندهٔ بیدار در آثار ابن سینا و حی بن یقظان ابن سینا هم به معنی عقل فعال است. سهرودی هم در آنجا منظورش از جاوید خرد، دقیقا همان عقل فعال است و به آن معنا به کار می‌برد. کربن آن را جاوید(به سکون دال)خرد خوانده است. و این را با جاویدان خرد تطبیق داده است. دیگران هم مثل آقای دکتر نصر و بقیه که از کربن پیروی کرده‌اند،

چنین تصور کرده‌اند که جاوید خرد همان جاویدان خرد است. به هر حال من چیزی به عنوان حکمت جاودان در عالم اسلامی نمی‌شناسم و سنت‌گرایی اسلامی هم به نظر من اصلا همان تسنن و نگرش اهل سنت بوده است، هر چند که سنت‌گرایانی که ما می‌شناسیم نمی‌خواهند به این نکته اعتراف کنند.

جواد طباطبایی: البته، تردیدی نیست که کربن در فهم برخی از مباحث فلسفه و عرفان در ایران و اسلام اشتباه‌هایی کرده است، اما کربن ربطی به سنت‌مداران نداشت. کربن اهل تأمل در دوران جدید بود، سنت را جدید می‌فهمید و نوعی تلقی بسیار جدید از سنت داشت. اگر فرصتی بود در ادامه این گفت‌وگو به نکته‌هایی در این باره اشاره خواهم کرد.

- دکتر نصر ترجمه tradation به سنت را در اواخر دهه سی که به ایران آمد، پیشنهاد داد. این واژه در اصل از فعل tradere به معنی انتقال و دست به دست شدن می‌آید. واژه سنت ما چنین بار مفهومی و معنایی ندارد. من می‌خواهم اضافه کنم که این ترجمه واژه tradation غربی که اصطلاحی کهن در اروپاست، به سنت که خودش در اسلام وجوه متعدد معنایی دارد و شناسنامه و سابقه دارد، آیا از ابتدا درست بود؟ (که البته این را در مورد حکمت خالده هم می‌توان گفت) چون tradationیک جریان اروپایی است، آیا معادل قرار دادن آن با سنت درست است؟ همچنین بد نیست به مصاحبه‌ای با ویلیام چیتیک در مجله نقد و نظر چند سال پیش اشاره کنم که ایشان در آنجا گفته که من معتقدم به جای واژه سنت که دکتر نصر معادل tradation آورده بهتر است دین را جایگزین کنیم. چون سنت معنایش لوث و خراب شده است.

نصرالله پورجوادی: بله! من این را از خود دکتر نصر هم شنیدم. ولی به نظر من سنت‌گرایی ترجمه خوبی است. دکتر فردید از آن به فرادهش یاد می‌کرد. اگر منظور ما از سنت، سنت النبی باشد، در آن صورت این ترجمه دقیق نیست. ولی معنای سنت در جهان اسلام لزوما سنت النبی نبوده است. محققان در تحقیقات اخیرشان به این نتیجه رسیده‌اند که تا اواخر قرن اول مساله سنت النبی در جامعه اسلامی به این صورت مطرح نبوده است و این تاکیدی که بر سنت النبی شده به خصوص بعد از جریان محنه و مقابله با معتزله و جهمیه شکل گرفت. با همهٔ این احوال در خود آن نهضت محنه مقدار زیادی تمایل به سنت اهل مدینه که قبلا وجود داشت یا به عبارت دیگر سنت عربی دیده می‌شود.

یعنی وقتی شما احمد بن حنبل و حرکت حنبلی را ملاحظه می‌کنید، حالتی ضد شعوبی و ضد عجم دارند و هدفشان حفظ سنت مدینه است. حتی وقتی از شریعت هم می‌خواهند دفاع کنند، همین گونه هستند. من نمی‌خواهم از موضوع اصلی خارج شوم. منظور این است که سنت لزوما به معنای سنت النبی نیست و نبوده است، اگر واقعا منظور ما از سنت، سنت النبی است، باید به خصوص الآن آن را تصریح کنیم. بله اهل سنت وقتی می‌گویند سنت، منظورشان سنت النبی است ولی به طور عام سنت این نیست. ما حتی در فارسی هم می‌گوییم، بستنی سنتی یا قهوه خانه سنتی و اکنون هم‌گرایش به سنت و چیزهای سنتی باب شده است. ولی منظوراز سنت در این موارد سنت النبی نیست. به نظر من بهتر است که واژه tradation را به همان سنت ترجمه کنیم. چرا که دین ترجمه مناسبی نیست.

چواد طباطبایی: ببینید سنت، در تداول کنونی، واژه‌ای چندوجهی است. در معنای کهن منظور همان اهل سنت و جماعت است، اما با سیطره جامعه‌شناسی منظور از آن ارزش‌ها و هنجارهایی است که اجتماعات سنتی بر پایه آن‌ها و احترام و عمل به آن‌ها استوار شده است. به این تمایزها باید به دقت نظر کرد، بحث ما درباره مفهوم جامعه شناختی و به‌ویژه انسان شناختی سنت نیست. ما به طور قاطع

و بازگشت‌ناپذیر از سنت فاصله گرفته‌ایم. منظور من خودم نیستم که بدیهی است، منظورم حتی آدم‌هایی هستند که خود را سنتی می‌دانند. آنان هم «انقلاب» می‌کنند، «انقلاب فرهنگی» کرده‌اند، سخت طرفدار ایدئولوژیکی کردن دین هستند و... همه این مفاهیم جدید هستند و هیچ کاری هم نمی‌شود کرد. اهل سنت جدید، به نظر من، متجددانی هستند که خود نمی‌دانند چه هستند. در زمان ما دیگر نمی‌توان بدون جدید بودن قدیم بود، امروز، کسانی می‌توانند سنت را به درستی دریابند و بیشتر از آن را در نظام اندیشیدن جدید وارد کنند که جدید باشند.

یک نکته دیگر. حدود پانزده سال پیش کسی نقدی بر من نوشته و گفته بود که فلانی این همه درباره سنت حرف می‌زند و کتاب مهم لوی برول را نمی‌شناسند. او به آسانی میان اجتماعات سنتی، که لوی برول درباره آن‌ها بحث کرده، و جامعه پیچیده ایران امروز را که سنت در آن نقشی به کلی متفاوت با اجتماعات اولیه دارد، خلط کرده است. بر او حرجی نیست؛ زیرا این بحث بیش از حد نوآیین است و هنوز برای تحریر محل نزاع در این مباحث در آغاز راه هستیم.

- در اصل واژه غربی سنت دو مفهوم نهفته است. یکی ثبات و دوام و دیگری تغییر و نو به نو شدن. سنت‌گرایی اشخاصی مثل دکتر نصر و سنت‌گرایان اروپایی تفاوتشان با کسی چون‌هانری کربن ــ که او نیز تمام عمر خود را در راه پژوهش در سنت گذراند ــ در نگرش این دو به سنت است. خود دکتر نصر در خاطراتش می‌گوید که اختلاف من و کربن در یک مورد بر اساس مفهوم سنت بود. کربن سنت را به شکلی افقی می‌دید، کمابیش مثل همان نگرشی که غربی‌ها به مفهوم تاریخ و نگرش تاریخی دارند. بنابراین یونگ را هم ستایش می‌کرد که به کهن الگوها و تاثیر آنها در ذهنیت و آگاهی تاریخی جوامع توجه نشان می‌داد. ولی نصر حرکت سنت را عمودی می‌داند و انتقال آن را از بالا به پایین می‌بیند و نگره حرکت تاریخی- طولی سنت را نمی‌پذیرد. حضرتعالی چنین وجه تمایزی را می‌بینید و قبول دارید یا نه؟

جواد طباطبایی: ببینید!هانری کربن اهل تذکر سنت بود، اما سنتی در معنای رایج و ابتدایی آن نبود. به معنایی، او حتی بسیار مدرن بود، با همه مدرن‌های فرانسه نشست و برخاست داشت. من اطلاعات بسیار جالبی از خانم استلا کربن، پس از فوت خود کربن، گرفتم درباره کسانی که به کربن بسیار نزدیک بودند. برخی از آن‌ها را هرگز تصور نمی‌توانستم کرد. مانند سیوران، مقامه نویس و اخلاق نویس رومانیایی که در همسایگی کربن زندگی می‌کرد. می‌دانید که کربن نزد کوژو پدیدارشناسی خوانده بود، در سال‌هایی که امثال سارتر، مرلوپونتی، آرون، ژرژ باتای و ده‌ها تن از نویسندگان و اندیشمندان فرانسوی در آن درس‌ها شرکت می‌کردند. در همین سال‌های دهۀ سی میلادی بود که نظر کربن به توتالیتاریسم جلب شد، که من در یک سخنرانی به آن اشاره کرده‌ام. توجه کربن به عالم مثال و خیال در سهروردی بسیار مدرن بود و از ریکور شنیدم که می‌گفت بسیار تحت تأثیر این مباحث کربن بوده است. نویسنده‌ای مدرن مانند اوژن یونسکو با کربن رفت و آمد خانوادگی داشت. خانم کربن می‌گفت خیلی از شب‌ها با یونسکو و خانم او و نیز با سیوران و خانمی که با او زندگی می‌کرد بیرون می‌رفتند، شام می‌خوردند و گفت‌وگو می‌کردند.

آوردن کربن به ایران به‌ویژه در سال‌های چهل و پنجاه شمسی نوعی استفاده ابزاری از او بود که موضوع بحث ما نیست. نکته مهم این است که کربن هیچ ربطی به مدعایان هواداری او نداشت، او اهل تذکر سنت بود، هواداران «بومی» او آدم‌های املی بودند، هیچ چیز درباره پیچیدگی‌های موضوع مهمی مانند سنت نمی‌دانستند. همه نوشته‌های نصر دلیلی بر این مدعاست. خلاصه این که کربن اهل تذکر سنت در دوران جدید و با ویژگی‌های اندیشه دوران جدید بود، سنت‌مداری دیدگاه ایدئولوژیکی است، نوعی سیاست بازی در زیر لوای غیرسیاسی بودن است و...

پورجوادی: من یک بار شنیدم که کسی از او پرسیده بود که مذهب شما چیست و پاسخ داده بود که پروتستان شیعی!

جواد طباطبایی: بله! البته، به شرطی که بدانیم معنای پروتستان بودن چیست. او جامعه شناس از نوع شریعتی نبود، به یک معنا، شیخ شطاح بود، به معنای دقیق کلمه! برای او شیعه و پروتستان بودن به یک معنا بود، یعنی فهم باطن دیانت. این را هم بگویم که خود او به لحاظ مذهبی کاتولیک بود، پدر خانم کربن کشیشی پروتستان بود، اما او به سنت آلمانی پروتستان‌های اولیه توجه داشت، و نیز کسانی مانندهامان که در ایران کسی او را نمی‌شناسد. او انسان مدرن اهل باطن بود. نصر متجدد شرمنده است و بیشتر اهل گذشته تا اهل سنت.

از فرصت استفاده می‌کنم من هم یک مطلب را به صورت شطحی بیان کنم. کربن چون اهل تذکر سنت بود، انسان مدرن بود. در دوران جدید، کسی که اهل تذکر سنت نباشد، مدرن نمی‌تواند باشد. این نکته را البته این جا نمی‌توان باز کرد، اما مثالی می‌توان زد: سبب رواج این فارسی بسیار بد و حتی دل به هم زنی که امروزه حرف می‌زنیم، این است که سنت زبان فارسی را نمی‌دانیم، با فارسی خوب قدما آشنایی نداریم. زبان قدما سنت زبانی هر قومی است. ملت‌های مدرن زبان خود را خوب حرف می‌زنند و بسیار خوب هم می‌نویسند. تنها ملت‌های – گویا «سنتی» – مثل ما با زبان ملی کاری را می‌کنند که ما می‌کنیم. سنت زبانِ اندیشیدن در دوران جدید است و از دانستن آن گریزی نیست. بزرگ‌ترین قاتلان سنت «سنتی‌هایی» هستند که نه سنت را می‌شناسند و نه‌اندیشه جدید را. با این نادانی آن را به مسلخ ایدئولوژی می‌فرستند. مثال می‌خواهید؟ علی شریعتی!

نصرالله پورجوادی: من در تایید سخنان آقای دکتر طباطبایی بگویم که به نظر من هم کربن مدرن بود و خودش این را می‌دانست. ولی به تاریخ علاقه داشت. او فکر می‌کرد که در تاریخ فلسفه ما چیزهایی هست که اینها فراموش یا گم شده که باید آنها را پیدا کرد و زنده کرد، در عین حالی که مدرن بود. یعنی آینده‌ای برای خودش تصور می‌کرد که آن عناصر گم شده گذشته در آن هست. ولی سنت‌گرایان گذشته موهومی برای خودشان تصور می‌کنند در حالی‌که مدرنیته و زمان عصر حاضر را به عنوان یک بدعت در نظر می‌گیرند. و این فرق می‌کند. و علاقه‌شان به تاریخ به معنای علاقه‌ای که کربن به تاریخ داشت، نیست. گذشته‌ای است خیالی که برای خودشان دارند.

جواد طباطبایی: نکته دیگری که ناچار در بیانی پرمناقشه می‌شود گفت این است که کربن از تاریخ‌گرایی انتقاد کرده، اما در عین حال به اعتبار مدرن بودن، اندیشه او ساحتی تاریخی دارد. اگر لازم شد باید توضیحی بدهیم. نکته مهم دیگری که در اندیشه کربن به آن کم توجه شده انتقاد کربن از چیزی است که از آن به légaritarisme تعبیر می‌کند. یعنی چیزی که امروزه تفسیر فقاهتی از اسلام خوانده می‌شود. کربن می‌گفت بزرگترین خطری که اسلام را تهدید می‌کند این است که légaritaire شود. اگر بخواهیم اصطلاحات قدیمی حقیقت، طریقت و شریعت را به کار بریم، باید بگوییم در چنین تفسیری اسلام به صرف وجه شریعت آن تقلیل داده می‌شود. کربن به‌ویژه به دیدگاه اهل سنت توجه داشت و در مقدمه‌ای که بر یکی از رساله‌های سید حیدر آملی، جامع‌الاسرار، به این مطلب اشاره کرده است. آن جا کربن به تصریح می‌گوید که اسلام می‌تواند دین توتالیتر باشد. البته اگر بخواهیم از اصطلاحات جدید استفاده کنیم که از افق کربن هم دور نبود. او می‌گوید اگر اسلام را تنها شریعت بدانیم، به‌ویژه اگر ایدئولوژیک شود ـ البته او این تعبیر را نمی‌شناخت، اما از مضمون فکر او دور نیست ـ می‌تواند بزرگترین خطر باشد. در نظر او، معنای اسلام ایرانی تأکید بر جنبه‌های حقیقت و طریقت اسلام بود. او می‌خواست تا دین به سلطه و تغلب فروکاسته نشود. اندیشه کربن به این اعتبار تاریخی است. به

همین دلیل هم بود که نظر خوبی نسبت به دریافت اهل سنت نداشت، زیرا نگاه اهل سنت عمدتا به ظاهر دین است.

برعکس، سنت‌مداران اعتنایی به این مباحث ندارند، زیرا دیدگاه آنان به هیچ وجه تاریخی نیست. فهم آنان از دنیای جدید نیز از نقادی بنیادین آن فراتر نمی‌رود. نصر، مانند اکثر سنت‌مداران، چیزی درباره دنیای جدید نمی‌داند. در مجموعهٔ نوشته‌های او هیچ قرینه‌ای مبنی بر اینکه تصوری از دنیای امروز داشته باشد، وجود ندارد. البته، در عمل، به هیچ یک از نمودهای دنیای جدید نه نمی‌گوید، اما در نظر گویا سخت منتقد آن است.

هانری کربن دانش ژرفی نسبت به فلسفه‌های جدید داشت و می‌خواند. به هر حال، او اگرچه منتقد اصالت تاریخ است، اما در عین حال صاحب یک فکر تاریخی است. یعنی مسائل دنیای جدید را که یکی از بزرگترین خطرات توتالیتاریسم است، می‌فهمید. او تجربه زندگی اروپایی را داشت و تجربه‌ای شخصی از این مسائل داشت. می‌دانید که او از کسانی بود که در سال‌های دههٔ سی میلادی در درس‌های کوژو درباره پدیدارشناسی هگل شرکت داشت. تاریخ فلسفه جدید در قرن بیستم فرانسه با این درس‌های کوژر آغاز می‌شود. این مساله بسیار مهمی است که البته مورد بحث ما نیست. اما خلاصه مطلب آن است که کوژو نزدیک به ۶ سال، پدیدار شناسی هگل را درس می‌داد و گروه‌هایی از اندیشمندان معاصر فرانسوی، از ژان پل سارتر تا رمون آرون، در این درس‌ها شرکت می‌کردند. بر حسب معمول نام کربن را در میان شرکت کنندگان این درس‌ها نمی‌آورند، اما حدود ۱۰ سال پیش همسر کربن به من گفت که او نیز یکی از کسانی بوده که در آن درس‌گفتارها حضور داشته است.

خانم کربن در گنجه‌ای که دست‌نوشته‌های کربن قرار داشت، دست‌نوشته‌ای پیدا کرده بود از درس‌های کوژو. آن را به من نشان داد. البته می‌دانید که دیگران این درس‌ها را نوشته‌اند که معروفترین آن‌ها روایت نویسنده فرانسوی رمون گنو است و به زبان‌های دیگر نیز ترجمه شده است. نویسنده دیگر فرانسوی، ژرژ باتای نیز گویا خلاصه‌ای از آن‌ها فراهم آورده بود و بر مبنای آن درس‌ها نیز مقاله‌ای درباره هگل نوشته است. من پیشتر نیز به نوعی به توجه کربن به خطر نظام‌های توتالیتر پی برده بودم، اما با دیدن این درس‌گفتارها نسبت به دیدگاه عمیق «سیاسی» و مدرن بودن فکر او دریافت ژرف‌تری پیدا کردم. خود دکتر نصر هم این موضوع را نقل کرده است که همراه با کربن در مرز فرانسه وآلمان بودند، در جانب غربی شهر فرایبورگ در آلمان، که موطن‌هایدگر بود، و کربن به او گفته بود از وقتی که سهروردی را در ایران پیدا کرده نیازی به گذشتن از آن مرز ندارد. می‌دانید که کربن اولین مترجم‌هایدگر به زبان فرانسه بود.

خانم استلا کربن برای من تعریف کرد که‌هایدگر وقتی چند تن از ناشران شروع به ترجمه آثار او کرده بودند به آنان گفته بود که باید مسیو کربن این ترجمه‌ها را ببیند. چون کربن به زبان آلمانی و منابعی که‌هایدگر از آنها استفاده می‌کرد، تسلط کامل داشت. وقتی کربن می‌گوید دیگر نیازی به رفتن به فرایبورگ ندارد، فرار از مدرنیته به قرون وسطا نیست؛ برعکس، او سهروردی را بسیار مدرن می‌فهمید. در یک جمله می‌توان گفت که او پی برده بود که ولایت‌هایدگری به تقلب است! به خلاف آن‌چه در آغاز کتاب حکمت الاشراق آمده است، سهروردی می‌گوید که ولایتی که من از آن صحبت می‌کنم، ولایت به تغلب نیست. به نظر من این جنبهٔ مدرن فلسفه ایرانی است که البته ایرانی‌ها کاری جز ضایع کردن آن نکرده‌اند.

امروزه با این نقالی‌هایی که درباره حافظ و مولوی و... می‌شود کاری جز ضایع کردن مضاعف آن‌ها نمی‌کنیم. به این اعتبار من می‌گویم کربن ــ حتی در نقادی خود از اصالت تاریخیت ــ مدرن و تاریخی بود. نصر و دیگر سنت‌مداران نه تاریخی‌اند و نه می‌فهمند که تاریخ چیست. مشکل اینان تعطیل کردن تاریخ و مدرنیته است. مساله محوری اینان این است که دنیای جدید را تعطیل کنیم و به قدیم خیالی برگردیم. البته تنها چند نفری شهرهای جدید و امتیازهای آن‌ها را ترک گفتند، بقیه حرف می‌زنند و از بیرون گود شعار می‌دهند که ما این‌جا «لنگش کنیم».

- جناب آقای دکتر طباطبایی! با توجه به ابهامی که در واژه سنت‌گرایی دریافت می‌کنید و تصحیح آن را در سنت‌مداری می‌دانید. آیا می‌شود این تفارق را اینجا وارد کنیم که نصر به نوعی در تعریفی که از سنت دارد، سنت‌گراست ولی کربن چون سنت را از ابتدا ایران باستان تا آشتیانی، ادامه یافته می‌داند و می‌گوید که سنت زنده است، سنت‌مدار است. آیا می‌شود چنین تفکیکی را قائل شد؟

جواد طباطبایی: ببینید! فرق این دو نفر، یعنی کربن و نصر، فرق میان آدم غربی مدرن و آدم شرقی عقب‌مانده تاریخی است. کربن با توجه به همهٔ پشتوانه سنت فلسفی که در انتهای آن ایستاده است تاریخ ۲۵ قرن اندیشه اروپایی را می‌داند. توجه داشته باشید که سنت در مسیحیت مفهوم بسیار پیچیده‌ای است و هیچ ربطی به دریافت سنت‌مداران از نصر تا آیت‌الله بهجت ندارد. آنها یک چیز بلدند، مثل همه اخباریون، و آن قول و فعل و تقلید پیامبر است و می‌خواهند به آن برگردند. البته، بی‌آن‌که تصوری تاریخی از آن داشته باشند، اما در مسیحیت معنی سنت این نیست. حرف فردید در این جا مهم است چون او مفهوم tradition را از فعل tradere، به معنای فرادادن و انتقال دادن، فرادهش ترجمه می‌کند. یعنی چیزی که انتقال پیدا می‌کند. به انگلیسی hand down. اما آن‌چه انتقال پیدا می‌کند چیست؟ این انتقال در تاریخ اتفاق می‌افتد. به خاطر همین بود که مسیحیت خیلی زود دین تاریخی شد و توانست تمدن تاریخی ایجاد کند، اما به دلایل پیچیده‌ای این اتفاق در اسلام نیفتاد. سنت در معنایی که ما می‌فهمیم، امر ثابتی است که در گذشته اتفاق افتاده و برای همیشه دست نخورده باقی مانده است.

اگر بخواهیم بار دیگر به کربن برگردیم، می‌توان گفت که او تصور می‌کرد که سنت نمی‌تواند به عنوان امری ثابت یک بار برای همیشه فهمیده شود. او به این اعتبار پروتستان، هگلی و نیز متذکر سهروردی و سید حیدر آملی بود. اجازه بدهید وارد جزئیات این بحث نشوم! وقتی کربن گفته پروتستان شیعه است، منظور او این نکته ظریف بوده، که البته آن عوامان نفهمیدند چه می‌گوید.

نصرالله پورجوادی: علاوه بر مساله فرق مفهوم سنت در مسیحیت و اسلام، مساله دیگر، تفاوت سنت‌گرایی در غرب و عالم اسلام است. یک شخص غربی مثل کربن که سنت‌گرا می‌شود با یک مسلمان جهان سومی که سنت‌گرا می‌شود، دو چیز مختلفند. سنت‌گرایی پدیده‌ای است که در غرب به وجود آمده و در درون تمدن غربی ایجاد شده است.

- یعنی یک عارضه بر تجدد است؟

جواد طباطبایی**:** دقیقا همین طور است.

نصرالله پورجوادی: ببینید! روح انتقاد چیزی است که در تمدن جدید غربی همیشه وجود داشته است. از زمان دکارت و فلسفه‌اش، همواره در طول این چهار قرن گذشته، حضور شکاکیت و پیرونیسم را در تمام شئون تاریخ فلسفه غربی می‌بینید. تمدن جدید غربی در درون خود عواملی به وجود می‌آورد که از خودش انتقاد می‌کند و خودش را تصحیح می‌کند و این جریان جلو می‌رود. یکی از این جریاناتی که در قرن هجدهم و نوزدهم شکل می‌گیرد، سنت‌گرایی است. سنت‌گرایی یک امر غربی است و در داخل تمدن غربی به وجود آمده و در داخل آن معنای خاص خودش را داشته است. حالا یکی بیاید و بخواهد

در جامعه بودایی یا مسلمان آن را وارد کند، معنایش چیز دیگری می‌شود. نه فقط آن سنت برایشان معنای دیگری دارد، بلکه وضعی که این در جهان جدید به وجود می‌آورد هم به کلی فرق می‌کند. اولا این شخص شرقی و جهان سومی که بخواهد سنت‌گرایی کند، اصلا مدرن نشده که حال بخواهد خودش را با سنت‌گرایی تصحیح کند.

این را هم بگویم که یک شخص سنت‌گرای مسلمان (مثل دکتر نصر) با یک شخص سنتی مثل آقای بهجت خیلی فرق می‌کنند. آقای بهجت که آقای طباطبایی گفتند عالمی است که هنوز سنتی است. پیرو سنتی که خود ما هم در بچگی‌مان تجربه کرده‌ایم. دوست ما دکتر معصومی همدانی حرف خوبی می‌زد و می‌گفت که ما در زندگی‌مان دو تمدن را تجربه کردیم: یکی تمدن قرون وسطی و دیگر تمدن جدید و امروزی. کسانی که فقط زندگی قرون وسطایی را دیده و با آن زندگی کردند نسل‌شان تقریبا منقرض شده است. باری، سنتی بودن با سنت‌گرا بودن فرق دارد. سنت‌گرایی یک نوع ایدئولوژی و تفکر غربی است. رنه گنون یک سنت‌گرای غربی بود. سنت‌گرای غربی بودن چیز بدی نیست. ولی وقتی سنت‌گرایی در جامعه اسلامی می‌آید و می‌خواهد جایی از برای خود باز کند، ممکن است از درون این شیشه غولی به نام بن لادن در آید. خود همین سنت‌گرایی برای آدم شرقی نوعی غربزدگی است.

جواد طباطبایی: البته، یک غربزدگی مضاعف است. فردید از آن به غربزدگی مضاعف تعبیر می‌کرد. در مورد آل احمد هم می‌گفت که او غربزده مضاعف است. چون هم غربزده است و هم نمی‌داند که غربزده است. این مساله مهمی است. اینجا می‌توان به بحث ترور پرداخت. سنت‌مدار غربی با نمودهای دنیای مدرن مخالف است و قائل به تعطیل آن، اما سنتگرایان دنیای سنتی – آنجا نمی‌گویم سنت‌مداران چون با دو واقعیت متفاوت سر و کار داریم – اهل جهان مدرن هستند، یعنی سر خورده آن، و آن را با ترور نفی می‌کنند. این هم دلیل دارد. در سنت‌مداری باید شما در جایی و زمانی تاریخی از سنت جدا شوید. در این مورد ابن خلدون هم توضیحی دارد و شاید او اولین نفری است که این آگاهی را پیدا کرد. ابن خلدون می‌گوید که شما باید از سنت بیرون آمده باشید، بعد در سنت به عنوان امری بیرونی نظر کنید.

سبب این‌که سنت‌مداری، مثل خیلی چیزهای دیگر، امری غربی است این است. دلیل اینکه دهه‌هایی است که سعی می‌کنیم برای این ismها معادل پیدا کنیم ولی نمی‌شود این است که اینها چیزی نیستند که ما درباره شان فکر کرده باشیم. ما فقط ترجمه می‌کنیم. این بازگشت به سنت سنت‌مداری ایرانی نیز عین سنت‌ستیزی آن است، یعنی تقلیدی از اتفاقی که در حوزه فرهنگی و مکان تاریخی ما نیفتاده است. امثال نصر در سنت هستند و من نمی‌فهمم که چگونه می‌شود از درون سنت ندا داد که به سنت برگردید! البته، به مسامحه می‌گویم اینان درون سنت هستند؛ اینان در هیچ مکان تاریخی نیستند!

نصرالله پورجوادی: شاید فاصله گرفته بود...

جواد طباطبایی: البته، تجربه‌ای از نوعی ظاهر دنیای جدید کرده بود، اما بیرون سنت بودن الزاماتی دارد که تصور نمی‌کنم حتی برای یک در صد ایرانیان ممکن شده باشد. تصور اینان، اگر از تقلید ظاهر غربی بگذریم، به مناسبات سنتی ایرانی و سلطنت شاه محدود می‌شد. بدیهی است که من با آدم سنتی در معنای دقیق آن مشکلی ندارم، اما سنت‌مداری شتر سواری دولا دولا است. تبدیل سنت‌مداری به ایدئولوژی حکومتی و نسخه نوشتن برای کشور امر خطرناکی است و گرنه مردم سنتی که رفتاری مطابق نظر خود دارند اما وارد معقولات نمی‌شوند، جای خود را دارند.

نصرالله پورجوادی: ببینید! این‌که من می‌گویم که مساله سنت‌گرایی، مساله ما نبوده به خاطر این است که همان‌طور که قبلا اشاره کردم، سنت‌گرایی یا سنت‌مداری در غرب به عنوان حرکتی است که می‌خواهد از تمدن جدید غربی انتقاد کند و در نهایت آن را تصحیح کند. آنها می‌گویند ما باید چیزهایی را به عنوان سنت حفظ کنیم. درحالی‌که در جامعه ما مساله این است که ما هنوز وارد مدرنیته نشده‌ایم که بخواهیم مدرنیته را تصحیح کنیم. ما باید ببینیم که چه چیزی داریم و چطور می‌توانیم با مدرنیته کنار بیاییم. این مساله ماست.

جواد طباطبایی: مساله این است که سرشت این سنت که جامعه‌های سنتی را عقب‌مانده نگاه داشته چیست؟ و آن گاه که این جامعه‌ها در آستانه تحول قرار می‌گیرند، چرا بن لادن و طالبان تولید می‌کنند؟

نصرالله پورجوادی: به نظر من اگر این شعار سنت‌گرایی، یا روح آن، در ربع آخر قرن گذشته در اذهان رسوخ نکرده بود، شاید ایدئولوژی القاعده به وجود نمی‌آمد. مبارزه بن لادن و القاعده و پیروان‌شان حتی اگر عضو القاعده هم نباشند، با چیست؟ اینها مدرنیته را به عنوان بدعت در نظر دارند و با آن مبارزه می‌کنند و می‌خواهند به تصوری برگردند که خودشان از سنت دارند. ببینید! آن شعاری که برای غربی معنای دیگری داشت، وقتی وارد جامعه ما می‌شود، معنای دیگری پیدا می‌کند. من حرف دکتر نصر را قبول دارم وقتی می‌گوید که القاعده چیز مدرنی است به این دلیل که از داخل حرکتی مدرن به وجود آمده است. ولی دقیقا به این دلیل است که یک ایدئولوژی غربی را که همان سنت‌گرایی باشد با حرکتی در اسلام به نام وهابیت و حنبلیت و سلفی‌گری منطبق کرده و چنین غول بی‌شاخ و دمی از آن به وجود آمده است.

- آقای دکتر! من بحث را معطوف می‌کنم به همان دوره‌ای که قبل از وقوع انقلاب اسلامی، انجمن شاهنشاهی حکمت و فلسفه ایران تشکیل شد. می‌خواهم بپرسم که دکتر نصر بنیان‌گذار آن انجمن بود و کسانی که در تاسیس آن شرکت داشتند عموماً اندیشمندانی بودند که گرایش‌های سنتی داشتند. خود دکتر نصر هم در همان ۲۰ سالی که در ایران بود، اظهار نظرهایی درباره سلطنت داشت از جمله اینکه در عصر غیبت نظام سلطنت مشروطه، بهترین نوع حکومت و منطبق با اسلام سنتی است. یا در آثار خود تاکید زیادی بر نظام سلسله مراتبی عالم دارد که در مباحث فلسفی از آن به تشکیک تعبیر می‌شود و در نظام‌های فلسفی قدیم ایران پشتوانه نظری سلطنت است. به هر حال خود دکتر نصر هم در بستری اشراقی رشد کرده بود. می‌خواستم ببینم در آن فضا تاسیس انجمن شاهنشاهی نوعی تاسیس فلسفه رسمی یا ایدئولوژی شاهنشاهی به شمار می‌آمد یا صرفا یک تلاش فلسفی بوده است؟

نصرالله پورجوادی: نه! بگذارید من تاریخچه آن را برای شما بگویم. ببینید! انجمن شاهنشاهی فلسفه برای این به وجود نیامد که از سلطنت دفاع کند. البته فکر و تمایل خود دکتر نصر از لحاظ سیاسی متمایل به سلطنت بود ولی فقط اسم انجمن شاهنشاهی فلسفه، شاهنشاهی بود. داستانش هم این بود که پرفسور ایزوتسو در واقع مبدع این قضیه بود. ایزوتسو از حدود سال ۱۳۵۰ به بعد، هر سال چند ماهی در تابستان به ایران می‌آمد و به ایران علاقمند شده بود. در زمان حضورشان در ایران چند دانشجو بودند که نزد ایشان می‌رفتند. آقای دکتر چیتیک، آقای دکتر اعوانی و من هم جزو آنها بودم. ما اشخاص ثابتی بودیم که با ایشان «فصوص الحکم» می‌خواندیم و گاهی هم چه در کلاس یا بیرون از آن، از ایشان سوالی می‌پرسیدیم.

بعد از ۲ یا ۳ سال رفت و آمد، وقتی علایق فلسفی و علاقه دانشجویانی نظیر ما را که نزد ایشان درس می‌خواندیم دید، گفت چه خوب است عده‌ای که علاقه‌مند به فلسفه‌اند، دور هم جمع شوند و انجمنی برای مطالعات فلسفی به وجود بیاورند و کلاس تشکیل دهند و تحقیقاتی بکنند. ما هم استقبال کردیم و البته مانده بودیم که بودجه و مکان و امکانات از کجا بیاوریم. یکی می‌گفت یک حاجی بازاری پیدا کنیم که هزینه‌های آن را متقبل شود، یا کسی را پیدا کنیم که حاضر باشد مدرسه‌ای را وقف کند. مد نظرمان هم این بود که انجمن فلسفه‌ای باشد که تا حدی جنبه بین‌المللی داشته باشد و استادانی را مثل ایزوتسو از خارج دعوت کند یا از کربن دعوت کند. یک روز چیتیک آمد و گفت که مساله حل شد. پرسیدیم چگونه؟ گفت من با دکتر نصر صحبت کردم و او هم با علیا حضرت فرح صحبت کرده است.

فرح هم گفته است که من خرج انجمن را می‌دهم. در واقع دکتر نصر راسا در صدد تامین بودجه برآمده بود و مستقیم نزد فرح رفته بود و نه من، نه دکتر اعوانی، نه ایزوتسو از این جریان که به این صورت پیش رفته بود، خبر نداشتیم. دکتر نصر تاییدیه را از فرح گرفت و روزی ما را برای ناهار به رستورانی در عباس‌آباد دعوت کرد تا گزارش آن را به ما بدهد. دکتر حداد عادل هم بود و البته این تنها دفعه‌ای بود که حداد عادل دخالتی در این قضیه داشت. دکتر حداد عادل بعدا در هیچ‌کدام از کلاس‌های انجمن شرکت نکرد. وی چون اسم فرح آمده بود اصلا به انجمن نمی‌آمد. با وجود اینکه قرار بود انجمن بودجه‌اش را از فرح و شاه بگیرد ولی هنوز اسم شاهنشاه به میان نیامده بود. بعد از تاسیس انجمن، دکتر نصر هیات امنایی تشکیل داد که دکتر مهدوی و دکتر مهدی محقق هم در آن بودند...

طباطبایی: مطهری هم بود...

پورجوادی: نه مطهری نبود، آقای محمود شهابی هم بود...

جواد طباطبایی: بله محمود شهابی هم بود و من علاوه بر قواعد فقه و اصول که در دانشگاه پیش او خوانده بودم، در سال ۵۷ چند ماهی در درس الهیات شفای او شرکت کردم. من هنوز بروشور سال ۵۶ را دارم که در آن اسم مطهری نیز بود. شش نفر ایرانی عضو رسمی انجمن بودند که مطهری هم بود، زریاب خویی و...

نصرالله پورجوادی: بله! زریاب خویی هم بود. اینها دور هم جمع شدند و هیات امنا شکل گرفت. از قول خود نصر به من گفتند که هنگامی که می‌خواستند اسم آن را انتخاب کنند و درباره آن تصمیم بگیرند، نصر اسم انجمن شاهنشاهی فلسفه را نمی‌خواست بگذارد. حتی پیشنهاد شده بود که انجمن سلطنتی بگذارند و گویا دکتر نصر رد کرده بود. ولی در نهایت آقای محمود شهابی بود که گفت که نامش را انجمن شاهنشاهی فلسفه بگذاریم و کسی هم دیگر حرفی نزد و این اسم ماندگار شد.

جواد طباطبایی: اما فکر تاسیس انجمن قبل از آن بوده... ببینید! من بین سال‌های ۴۴ تا ۴۹، نخست، در دانشکده الهیات و با تعطیل شدن تدریس اسفار و شفا در دوره دکترا، در خانه شادروان جواد مصلح، نزد او امور عامه اسفار ملاصدرا و الهیات شفای شیخ‌الرئیس می‌خواندم. به طور دقیقی به یاد دارم که در حدود سال ۴۷ بود که استاد به من گفت که قرار است انجمنی برای فلسفه تشکیل شود. البته،

تصور نمی‌کنم که واژه انجمن به کار برده باشد، اما منظور او مرکزی برای مطالعات فلسفی بود و گویا دکتر نصر به او پیشنهاد کرده بود که یکی از اعضای آن باشد. اندکی پس از آن گفتارهایی را در ماه رمضان درباره اثبات باری انشاد کرده بود، به من سپرد که بخوانم و موارد اشکال را با او در میان بگذارم، که از آن پس جزو انتشارات دانشگاه تهران به چاپ رسید. باری، او به من نیز گفت که اگر قرار شد به عضویت آنجا درآید، تصمیم دارد مرا به عنوان دستیار خود معرفی کند، که البته من برای ادامه تحصیل به خارج از کشور رفتم.

نصرالله پورجوادی: ولی آن موضوع ربطی با تاسیس انجمن نداشت.

جواد طباطبایی: شاید، اما به نظرم فکر تأسیس مرکزی که بعدها انجمن فلسفه نامیده شد، پیش‌تر وجود داشت.

نصرالله پورجوادی: به هر حال آن چیزی که در واقع پیش آمد و منجر و منتهی به تاسیس انجمن حکمت و فلسفه شد، این بود. می‌خواهم بگویم که بعضی‌ها تصور می‌کنند که آقای دکتر نصر می‌خواست جایی را برای پیشبرد اهداف سیاسی و دفاع از سلطنت تاسیس کند، در صورتی که اینطور نبود. به همین دلیل هم وقتی این انجمن تاسیس شد، هیچ کار سیاسی به آن معنا نداشت و شاهنشاهی برای آن اسم بی‌مسمایی بود.

- کمی ژرف‌تر به قضیه نگاه کنیم. اساسا خارج از بحث نهاد انجمن فلسفه، خود دکتر نصر به عنوان یک نظریه‌پرداز و یک اندیشمند و یک مولف که در حوزه مطالعات سنتی کار می‌کند، مطرح بوده است. در بحث‌های فلسفی ــ سیاسی می‌توان درباره اندیشمندی بحث کرد که کلمه‌ای درباره سیاست ننوشته ولی آن وجوه سیاسی و آن امری که از حیث سیاسی چه در نظر و چه در عمل مترتب می‌شود، در یک نظام فلسفی ــ فکری و حتی عرفانی، آن را مورد بحث قرار داده است. به عنوان نمونه اندیشمندی به دلیل علایق سیاسی شخصی، سلطنت طلب باشد، شخص دیگری هم از لحاظ فکری و نگرش به پدیده‌ها، به سلسله مراتب هستی از این لحاظ که باید در رأس آن پادشاهی فرهمند باشد، معتقد است. این نگرش ممکن است از سطح عقیده‌های شخصی بالاتر برود. آقای دکتر نصر چنین نگرشی هم داشت؟ از لحاظ کاری و از لحاظ فکری، نتایج و وجوه سیاسی را در کارش می‌بینید یا نه؟

نصرالله پورجوادی: من نمی‌خواهم در مورد شخص آقای دکتر نصر داوری کنم و آن را بشکافم و بگویم چگونه بوده است، چون من هنوز هم به دکتر نصر احترام می‌گذارم، اما آنچه می‌توانم به شما بگویم این است که به طور کلی، سنت‌گرایان سلطنت‌طلب بودند. موضع سیاسی اینها متمایل به سلطنت‌طلبی است. حتی کسانی در فرانسه قرن نوزدهم بودند که خواب سلطنت قبلی را می‌دیدند.

جواد طباطبایی: هنوز هم هستند.

نصرالله پورجوادی: در انگلستان هم این سنت‌گرایان، مدافع رویالیسم بودند.

جواد طباطبایی: البته کاتولیک‌های سنتی هنوز هم طرفدار سلطنت‌اند.

نصرالله پورجوادی: چون از لحاظ سیاسی، سنت همان سلطنت می‌شود. علی الاصول این گونه است. ممکن است بگویند ما موضع سیاسی نداریم و نمی‌گیریم ولی اینکه مخالف سلطنت باشند من ندیده‌ام.

جواد طباطبایی: بگذارید من توضیحی درباره این مساله «شاهنشاهی» بدهم. با پیروزی مشروطیت سلطنت ایرانی به هر حال به تدریج از نظام سنتی پادشاهی فاصله گرفته بود و می‌خواست به یک نظام شاهنشاهی مدرن تبدیل شود. از این‌رو، نظر دربار ایران به تدریج به انگلستان جلب شد و شروع کردند به تقلید از انگلستان. تصور می‌شد که می‌شود نظامی را که شاه آن می‌گفت هرکس حزب رستاخیز را قبول ندارد گذرنامه بگیرد و برود، می‌شود با معادل royal academy of ... یا royal society of ... و یا... بزک کرد. این را هم بگویم که من با دکتر پورجوادی کاملا موافقم که «انجمن شاهنشاهی فلسفه» به عنوان نهاد هیچ ربطی به ایدئولوژی سلطنتی نداشت. نوعی سنت‌مداری در هوا موج می‌زد، که البته با سلطنت هم میانه خوبی داشت، اما اسم جزئی از تشریفات بود که در این کشور به سنت حسنه تبدیل شده است.

فکر می‌کنیم اسم را که عوض کنیم، مسما هم عوض می‌شود. مرکز مطالعه فرهنگ‌ها که مرده‌ریگ آن به پژوهشگاه فعلی رسید، «شاهنشاهی» نبود، اما آن جا نسخه دیگری از سنت‌مداری را تبلیغ می‌کرد. البته به نظر من اگرچه به احتمال بسیار انجمن را برای دفاع از سلطنت تاسیس نکرده بودند، اما افرادی در آن سلطنت‌طلب بودند. بعضی از بقیه‌السیف آن نیز هنوز هستند، که البته این مساله مربوط به ما نیست، اما روغن بادامی بود که خشکی فزود. مدیران آن مؤسسات وابسته به دفتر فرح در جهل به الزامات دنیای جدید بزرگترین کاری که می‌توانستند بکنند، این بود که تیشه به ریشه سلطنت بزنند. حسن سنت‌مداری در آن سال‌ها واحد بود، اما عبارت مختلف! سنت‌مداری‌های گروه‌هایی از روحانیون، از سویی، و سنت‌مداری پیکار و فداییان و حزب توده، از سوی دیگر. این مجموعه، در جایی به هم پیوستند و ملتقای آن همان تجددستیزی بود.

اما به مصداق عیب می‌جمله بگفتی هنرش نیز بگو! این را نیز بگویم که نصر، مانند برخی از مدیران مؤسسات علمی و فرهنگی آن زمان، مدیر فرهنگی مهمی بود. انجمن فلسفه ابتکار بزرگی بود و اساس آن چنان استوار بود که هنوز به نظر من یکی از مهم‌ترین مؤسسات پژوهشی ایران و شاید مهم‌ترین آنها در قلمرو مباحث نظری است.

- دکتر نصر تفکیک سه‌گانه‌ای از جریان‌های اسلامی دارد که به نظر می‌رسد ابداع خود ایشان است. وی معتقد است که می‌توان یک تقسیم‌بندی شامل سنت‌گرایی، تجددگرایی و بنیادگرایی را در نظر آورد. اولا آیا اساسا این تفکیک را تفکیک معتبری می‌دانید؟ به نظر می‌آید دکتر نصر می‌خواهد سنت‌گرایی را در انواع اسلام جا بدهد تا فرقه‌ای که تعداد معدودی طرفدار دارد در کنار دو جریان تنومند توضیح داده شود. از سوی دیگر نصر علاقه دارد که تمایز بین بنیادگرایی را که نوعی ترور و خشونت در آن است، با سنت‌گرایی برجسته کند. در واقع می‌خواهم این را مورد بحث قرار دهم که درباره وجوه سیاسی و نتایج سیاسی مثل ترور و

اقدامات کسانی نظیر بن لادن که ممکن است از دل این نگرش به سنت به وجود بیاید. آیا این توضیح درست است که ما در عین اینکه تجددگرا نیستیم، بنیادگرا هم نیستیم و خط سومی را دنبال می‌کنیم که سنت‌گرایی است.

نصرالله پورجوادی: ببینید! به نظر من شاید بتوان این گونه تفکیک کرد. ولی اگر بخواهیم بگوییم مساله اصلی چیست و سنت‌گرایی غربی در غرب چیست، کتاب درباره آن فراوان است، از جمله کتابی است که سیجویک درباره آن نوشته است. مساله اصلی بنیادگرایی fundamentalism است. عده‌ای اول واژه بنیادگرایی را به کار بردند ولی وقتی دیدند بنیادگرایی معنای منفی پیدا کرد، به آن اصول‌گرایی گفتند. در واقع اصول‌گرایی همان بنیادگرایی است و اینها فقط واژه‌ها را عوض کرده‌اند. این بنیادگرایی چیست؟ به نظر من بنیادگرایی اتخاذ و قبول سنت‌گرایی به وسیله شرقی‌ها است که در عمل برای اجرا کردن آن از حرکت تهاجمی مارکسیستی استفاده می‌کنند. یعنی در عمل آمیزه‌ای از سنت‌گرایی و مارکسیسم – لنینیسم در میان شرقی‌هاست.

جواد طباطبایی: البته معنی اصلی fundamentalism این نبود. این فکر متفاوتی بود در میان پروتستان‌های آمریکا به وجود آمده و منظور از آن در ادامه اصلاح دینی لوتر بازگشت اساس دیانت مسیحی بود. این اصطلاحات در اسلام شناخته نبود، از زمانی اسلام‌خواهی جدید و به‌ویژه تروریسم اسلامی به عنوان تهدیدی مطرح شد، ناچار دریافتی از نظرات این جریان‌ها را در قالب مفاهیم مسیحی ریختند تا آن را توضیح داده باشند. در آمریکا آن را fundamentalism خواندند، اما در فرانسه intégrisme. که اتفاقا نقیض آن است و با سلفی‌گری و وهابی‌گری شباهت بیشتری دارد.

نصرالله پورجوادی: شکل قهرآمیز سنت‌گرایی وقتی وارد جامعه و تمدن اسلامی می‌شود، نتیجه‌اش بنیادگرایی بن لادنی و امثال آن می‌شود.

- اگر قائل شویم که بنیادگرایی یک واکنش به مظاهر تجدد است و نه صرفا واکنش به معرفت جدید، منطقا بنیادگرایی به دنبال سنت‌گرایی نیامده است. یعنی اگر ما سنت‌گرایی نداشتیم، بنیادگرایی ایجاد نمی‌شد؟ اکنون پاکستان را هم داریم و در آنجا مدرسه‌هایی هست که طلبه‌های استشهادی را تربیت می‌کند. اینها چندان ربطی به سنت‌گرایی ندارد. بالاخره اینها می‌خواهند به مظاهر تمدن جدید حمله کنند.

جواد طباطبایی: این مساله پیچیده‌تر از آن است که بتوان همه آن را توضیح داد، البته، همه آن را نمی‌شود اینجا توضیح داد. نوعی از سنت‌گرایی پیوندهایی با نوعی مارکسیسم مبتذل شرقی دارد، در تجددستیزی و توسل به قهر برای نفی دنیای جدید. بدیهی است سنت‌مداری بی‌ضرر و بی‌خاصیت هم وجود دارد، اما وجه خطرناک آن دریافتی است که گروه دیگر سنت‌مداران – که سخت تحت تأثیر مارکسیسم مبتذل بودند، از سنخ آل احمد و شریعتی – دریافتی از سنت‌مداری عرضه کردند که لاجرم می‌توانست در درون نظام ایدئولوژیکی ترور «جا خوش کند و متازتاز دهد»...

نصرالله پورجوادی: در گذشته مردم سنتی بودند، پدران ما هم سنتی بودند و با همان آموزه‌های پیشینیان‌شان زندگی می‌کردند. ولی سنت‌گرایی چیزی است که در آن مبارزه با تمدن جدید به عنوان بدعت است نه حل این مساله که ما چگونه می‌توانیم با تمدن غربی کنار بیاییم. چون قبل از آن تا دهه

۱۳۳۰ و ۴۰ در خود ایران و کشورهای اسلامی مساله مبارزه با تمدن جدید غربی چندان مطرح نبود. سنت‌گرایی هم مطرح نبود. همه دین‌شان را داشتند و زندگی‌شان را هم داشتند. ولی وقتی شما می‌خواهید مبارزه کنید و ایدئولوژی‌ای که پشت این مبارزه است، سنت‌گرایی و مبارزه با بدعت‌های جدید است، آنگاه شیوه‌های مارکسیستی هم اختیار می‌شود.

- دکتر نصر به صراحت می‌گوید که ما سنت‌گرایان غرب را به نحو تام و تمام رد می‌کنیم. یعنی سنت ما به نوعی است که هیچ عنصری از تمدن غرب را نمی‌توانیم به عنوان یک امر مثبت بپذیریم و اگر امر مثبتی باشد، در سنت ما وجود دارد.

جواد طباطبایی: من نمی‌دانم چرا دکتر نصر که همه غرب را نفی می‌کند، از ایالات متحده به ایران نمی‌آید در حوزه علمیه یاسوج درس نمی‌دهد. قطعا در اینجا بهتر از دانشگاه جرج واشنگتن می‌توان تز نفی کردن غرب را پی گرفت و تدریس کرد! این یک سوال جدی است! چرا وقتی می‌خواهند ایشان را عمل جراحی کنند، در بهترین بیمارستان واشنگتن عمل می‌کند؟ چه می‌شود اگر ایشان یک قدم از آنجا بگذارد و بیاید اینجا و ببیند وقتی آدم را شیاف می‌کنند، چه می‌کشد. من این نکته را که بعضی‌ها بخواهند تمدن جدید را نفی کنند می‌فهمم، اما اینگونه رفتار کردن، سر مردم کلاه گذاشتن است.

نصرالله پورجوادی: بیرون نشستن ونسخه تجویز کردن برای کسانی که در کوران حوادث‌اند، کار راحتی است.

- عرض من هم همین است. اینکه بگوییم کل تمدن غربی به نحو تام و تمام نفی شود...

نصرالله پورجوادی: اصلا چطور چنین چیزی عملا ممکن است؟

- می‌خواهم بگویم که انتگریسم در غرب از همین ایده تام‌گرایی ناشی می‌شود. یعنی نفی تام و تمام یک پدیده و اگر این با نگرش جدید تغییر جهان ضمیمه شود، طبیعتا از دل آن ترور و خشونت درخواهد آمد و به نتایج ناگواری خواهد انجامید.

جواد طباطبایی: قبلا این را آدم‌های دیگری نیز گفته‌اند. اتفاقا این جالب است که از خود غربی‌ها هم همین حرف‌ها را گفته‌اند. هیپی‌ها می‌گویند ما مجموعه این تمدن را قبول نداریم. پنیر این سوپرمارکت را نمی‌خریم. آنها خودشان می‌روند و در کوه زندگی می‌کنند و چند بز نگهداری می‌کنند و همسرشان رخت می‌شوید و خودشان کار می‌کنند. من در فرانسه دیده‌ام و اینها کامینیوتی هستند و اینطور زندگی می‌کنند و البته قابل فهم است.

نصرالله پورجوادی: بله! قابل فهم است، وقتی که یک کامینیوتی این کار را بکند. ولی این اگر بخواهد برای کشوری حکم ایدئولوژی داشته باشد...

جواد طباطبایی: بله! ایدئولوژی شود و آنگاه خودش هم به آن تن ندهد. مساله این است که من وقتی حرفی می‌زنم، باید بتوانم قدری پای آن بایستم. دکتر نصر به چه مناسبت می‌رود و در آن دانشگاه درس می‌دهد و تمام عمرش در آن دانشگاه‌ها بوده و الان هم فرزندش را آمریکایی تربیت می‌کند. اگر به سنت اعتقاد دارد، بیاید اینجا و پیش سید عطار در بازار تبریز برود و خودش را معالجه کند.

- یک نکته جالب در مورد دکتر نصر، بخش سلبی آراء او درباره غرب است. دکتر نصر اذعان می‌کند که ما نمی‌توانیم علم سنتی را احیا کنیم، ولی این پردازش نظری سنت‌گرایی دست‌کم باعث می‌شود هیمنه علم جدید و هیمنه دانش جدید را بتوانیم بشکنیم. یک نکته جالب در تایید این موضع سلبی، تعریفی است که دکتر نصر، فکر می‌کنم در کتاب نیاز به علم قدسی، از کسروی می‌کند. وی می‌گوید که کسروی در زمان خودش تنها کسی بود که جلوی نگرش غرب و آموزه‌های غربی ایستاد و این همان موقعی بود که حتی روحانیون بر منابر هم ترویج غرب‌گرایی می‌کردند. در واقع پارادوکس اینجاست که یکی از بزرگترین سنت‌ستیزان که کسروی باشد، و کارهایی مثل مراسم کتاب سوزی را به راه می‌انداخت، مورد تایید کسی مثل دکتر نصر می‌شود که سنت‌گراست. این پارادوکس را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ توضیح چنین پدیده‌ای به نظر سخت است.

جواد طباطبایی: این پدیده اصلا توضیحی ندارد. دکتر نصر خیلی از این چیزها را نمی‌دانست حتی در کار خودش هم اساسی‌ترین مباحث را نمی‌دانست. شاید بد نباشد اشاره کنم. ببینید! دانش دکتر نصر نسبت به مبانی اساسی سنت بسیار اندک است. اولین کتابی که او نوشته و اتفاقا در محافل دانشگاهی سر و صدای زیادی هم به پا کرد و به خاطر آن به شهرت رسید، «سه حکیم مسلمان» است. با خواندن این کتاب، هیچ نشانه‌ای در آن یافت نمی‌شود که نصر منابع اولیه ابن سینا و سهرودی و ابن عربی را می‌شناخته است. فقط چون انگلیسی را خوب بلد بوده، نوشته‌های کربن و دیگران را خلاصه کرده است و آن را به انگلیسی برگردانده و سپس در دانشگاهی در آمریکا عرضه کرده است.

در آنجا هم چون تا آن موقع کسی چیزی راجع به سهروردی نشنیده بود، کتاب چاپ شد و بعد در ایران نیز چند بار چاپ شد. دومین مطلب این است که رساله دکتری نصر، «نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت» است. در این کتاب هیچ قرینه‌ای وجود ندارد که او چند کتاب مهم ابن سینا را از جمله طبیعیات شفا را که خیلی مهم است، ورق زده باشد. تمام اطلاعاتش از جاهایی است که آنها ترجمه‌ها یا خلاصه‌هایی از مطالب انگلیسی و فرانسه داشتند. مثل اخوان‌الصفا که اهمیت‌اش به مراتب کمتر است و در آن کتاب از اخوان‌الصفا بیشتر صحبت شده که دلیلش این است که در غرب کارهایی در مورد اخوان‌الصفا انجام شده بود و نصر می‌توانسته آنها را خلاصه کند که می‌کرده است و...

نصرالله پورجوادی: ببینید جناب آقای دکتر طباطبایی! من اینجا می‌خواهم تذکری بدهم. بهتر است که ما به مساله شخصی افراد نپردازیم...

جواد طباطبایی: ما بحث خود را پیش می‌بریم ولی....

نصرالله پورجوادی: به نظر من از شخص سخن نگوییم، مهم ایده است.، به قول افلوطین باید از فکر و عقیده بیزار بود نه از شخص.

جواد طباطبایی: وقتی کسی منابع اصلی را نمی‌شناسد...

نصرالله پورجوادی: نه! ببینید باز هم داریم بحث را به شخص محدود می‌کنیم. ما اصلا کاری به تز دکترای دکتر نصر نداریم. ببینید! من حتی ایرادی در به وجود آمدن پدیده سنت‌گرایی در خود غرب نمی‌بینم. خیلی هم خوب است و تا موقعی که من خودم در غرب بودم و ذهنیتی داشتم که تمدن غربی داشت، سنت‌گرایی برایم اهمیت داشت: ولی مساله اینجاست که وقتی این مساله سنت‌گرایی وارد جهان سوم می‌شود و این ایده می‌خواهد در اینجا عمل کند، مشکل پیش می‌آید. مساله این است. من وقتی کتاب «رویارویی انسان و طبیعت» دکتر نصر را خواندم، که یکی از اولین آثار وی بود دربارهٔ بحران محیط زیست و دکتر نصر آن را در سال ۱۹۶۷ نوشته و اولین کتابی بود که درباره محیط زیست از دیدگاه اسلامی نوشته شده بود، تحت تاثیرش قرار گرفتم و خوشم هم آمد. الان نمی‌دانم اگر آن را بخوانم چگونه به آن می‌اندیشم.. ببینید! آن موقع که ما آن مطالب را می‌خواندیم، فکر می‌کردیم واقعا اسلام می‌تواند به مسائل امروزی محیط زیست از جمله گرمایش زمین و آلودگی آب و هوا و غیره پاسخگو باشد. اصلا فکر می‌کردیم آنچه که در مقابل جاه‌طلبی‌های هسته‌ای شاه می‌تواند بایستد، اسلام است.

به همین دلیل ما سنت‌گرایی را قبول داشتیم و می‌گفتیم به دین و سنت خودمان برگردیم که حفظ طبیعت جزئی از آن بوده است. ولی عملا در ۳۰ سال که از انقلاب می‌گذرد، خرابی‌ای که به طبیعت وارد آمده نه تنها کم نشده که چندین برابر شده است. من اساسا فکر می‌کنم برای حفظ محیط زیست، باید در خود تمدن جدید غربی رفت و از طریق فعالیت‌های بین‌المللی یونسکو، سازمان ملل و کارهای حقوقی که در داخل خود تمدن جدید غربی باید انجام بگیرد آن را عملی کرد. حتی درباره همین آموزش و پرورش هم این مطلب صادق است. ما فکر می‌کردیم این حرف‌هایی که امثال ایوان ایلیچ و شریعتی و دیگران می‌زدند یعنی بازگشت به آموزش قدیم سنتی را باید جدی گرفت، چون گمان می‌کردیم آنها علومی را بلدند و اسراری را می‌دانند که ما در دانشگاه‌های جدید نمی‌دانیم. در حالی که ما عملا دیدیم که اینطور نبود.

جواد طباطبایی: حالا با این اوصاف دکتر نصر می‌آید و می‌گوید با سنت همه چیز حل می‌شود، از پیش معلوم است که حل نمی‌شود!

نصرالله پورجوادی: ما خام بودیم و نمی‌فهمیدیم.

جواد طباطبایی: بله و دقیقا! اینجاست که مساله دانش هم به میان می‌آید. شما نگویید که من مساله را شخصی می‌کنم. نصر همه این مسائل را خوانده بود و می‌دانست ولی شخصیت‌اش به او اجازه نمی‌داد که اینها را ببیند. کربن سر این مساله بحث کرده است. باید تاکید کنم که هانری کربن خیلی پیش‌تر از کسانی مثل نصر این بحث‌ها را کرده است و البته که کربن یک دیدگاه متفاوت غربی دارد. این دیدگاه را نصر نمی‌توانسته است وارد کند. چه اینکه فرق نصر و کربن، همانند تفاوت شرقی روستایی و غربی شهری است. کربن چندین بار سر این مساله بحث کرده است. وی جمله‌ای از شعر پارسیفال وارنر در آخرین اپرا را تکرار می‌کرد که «التیام زخم از همان شمشیری خواهد آمد که آن زخم را زده

است». هر بار که سر این مساله بحث می‌شد، می‌گفت این التیام از غرب خواهد آمد. کربن بر آن بود که شرقی‌ها در این زمینه نمی‌توانند گامی بردارند و اگر بردارند نیز مخرب است و تخریب می‌کند.

یک نفر در نشریه کیه دو لرن پاریس برای متفکران مهم و فلاسفه‌ای که می‌میرند، یک مجموعه و یادنامه در می‌آورد. در آنجا آمده بود که یک نفر پرسیده بود هانری کربن که این همه علاقه به تشیع و اسلام و ایران داشت، اگر انقلاب اسلامی را می‌دید چه می‌گفت، چون می‌دانید که کربن دو یا سه ماه قبل از پیروزی انقلاب اسلامی مرد...

نصرالله پورجوادی: درست همان روزی که امام خمینی از نجف به پاریس رفت، کربن در پاریس فوت کرد. پروفسور ایزوتسو از این مساله همزمانی بسیار تعجب کرده بود.

جواد طباطبایی: بله! جوابش این بود که نظرش را با مردنش داده است.

نصرالله پورجوادی: چه کسی این را گفته است؟

جواد طباطبایی: نامش را درست به یاد ندارم. فکر کنم فردی به نام روژمان یا فرد دیگری بود. به هر حال یک نفر در موردش نوشته که با مردنش پاسخ را داده و به قول عوام گفته است که «ما نیستیم و خداحافظ!» می‌خواهم به این نکته برسم که هانری کربن اتفاقا این مساله‌ها را بسیار دقیق دیده بود و خیلی هم زودتر دیده بود. وی با این همه اعتقادی که به فیلسوفی ایرانی مثل سهروردی داشت، به ما ایرانیان و همت و درک فلسفی مان هیچ اعتقادی نداشت. اتفاقا یونسکو هم برایش همین نکته را گفته بود. ماجرا به زمانی برمی گردد که کربن روی آن ۱۵ رساله سهروردی تحقیق و آنها را ترجمه و تعلیق می‌کرد، متن را برای چندین نفر از جمله یونسکو فرستاد. این را هم بگویم که اوژن یونسکو اصلا کارش و تخصص‌اش فلسفه و فرهنگ ایران نبود و شاید هم اصلا نمی‌دانست ایران در کجای جهان قرار دارد! اما با این حال خیلی عجیب است که وی می‌گوید: «من خواندم و باز هم خواندم. تو چیزی را به ایرانیان نشان دادی که خودشان اصلا نمی‌دانسته‌اند.» به عقیده من درست هم می‌گوید.

بعد اضافه می‌کند که اگر تا آخر عمرم هیچ کتابی را باز نکنم و نخوانم، همین کتاب کافی است! این دیدگاه کربنی اینجا اهمیت دارد. این آدم که دوست کربن است، مساله را درست فهمیده است. ما کارمان در اینجا بر خلاف دیدگاه کربنی، تخریب کردن و زوال دادن است. از این همه خوانش مولوی و حافظ چه حاصل شده است؟ جز اینکه با این ظاهرگرایی، اندک ارتباط فرد ایرانی را با حافظ از بین ببرند. امروزه با خواندن حافظ، فقط او را ضایع می‌کنیم و از دست می‌دهیم. جریان روشنفکری دینی مصداق همین ضایع کردن است. اتفاقا هانری کربن هم بر آن بود که ما با این بی‌توجهی‌ها داریم سنت‌مان را تخریب می‌کنیم. چه اینکه او می‌دانست، بحرانی را که با آغاز دوران جدید متوجه سنت ما شده است، باید با منطق غربی پاسخ داد. به عبارت دیگر مرهم زخم، همان شمشیر ضربت زننده است...

نصرالله پورجوادی: به قول حافظ: دردم از یار است و درمان نیز هم

جواد طباطبایی: بله! همین است.

- اینجا یک نکته را می‌خواستم اضافه کنم در مورد هانری کربن و آن این است که بخشی از قضاوتی که ما در مورد برداشت سید حسین نصر از سنت و تبعات آن داریم، در مورد هانری کربن هم صادق است. کربن در جریان بومی‌گرایی که توسط کسانی مثل داریوش شایگان، احسان نراقی، احمد فردید و حتی جلال آل احمد در دهه ۴۰ مطرح بود و در نگرش ایدئولوژیک شدن سنت تاثیرگذار بود. دست کم از این طریق که برداشتی از سنت و مفاهیم سنتی به دست می‌دهد که همگی افراد نام برده را درگیر این مساله می‌کند. از سوی دیگر برخی از شاگردان کربن در فرانسه نظیر کریستین ژانبه که تفسیری معنوی از مفاهیم انقلاب و جنبش در اسلام دارد، بالاخره میراث‌خوار کربن و تحت تاثیر او است. اگر این ارتباطی به مباحث کربن ندارد، نصر هم می‌تواند ادعا کند که مباحث‌اش از نتیجه‌گیری‌هایی که از آنها می‌شود، جدا است و ارتباطی به او ندارد. سوال اینجا است که در مورد فیلسوفانی همچون نصر و کربن، تا چه اندازه این نتایج، جزو ذاتی و از لوازم بسط نظریه اصلی آنها است؟

نصرالله پورجوادی: قبلا اشاره کردم و باز هم با تاکید می‌گویم که کربن در ایران به دنبال فهم و تفسیر تاریخ فلسفی و عرفانی ما بود و ...

- نصر هم می‌تواند همین را بگوید که من به دنبال تفسیر تاریخ فلسفه هستم...

نصرالله پورجوادی: من اینجا باید دو نکته را گوشزد کنم. اولا اینکه در وهله نخست سخن نصر و سنت‌گرایان این است که ما می‌خواهیم «سنت» را حفظ بکنیم نه چیز دیگر. دوم این که بین کربن و نصر یک دنیا تفاوت است. توجه داشته باشید که هانری کربن یک فیلسوف غربی است که دارد به شرق نگاه می‌کند. او در مسیر این نگاه و نگرش به شرق، متوجه می‌شود مسائل ناب و بکری در تاریخ ایران و تمدن اسلامی وجود دارد و دست به کار می‌شود تا این مسائل را برای معاصرین رمزگشایی کند و به نمایش بگذارد. اما مساله سید حسین نصر این نیست. نصر مساله‌اش این است که یک جوان مسلمان در دنیای متجدد کنونی چگونه می‌تواند زندگی کند و چگونه باید زندگی کند و در این مورد کتاب می‌نویسد. این دیگر نسخه دادن است و تبعات سیاسی و اجتماعی نیز می‌تواند به همراه داشته باشد و این کار نصر با پروژه فلسفی کربن کاملا متفاوت است.

جواد طباطبایی: از جنبه دیگری هم کار کربن به طور کلی متفاوت از کسانی مثل نصر است. کربن این آگاهی را داشته است که نسبت به برخی از کژراهه‌ها و بیراهه‌های سنت‌مداری تذکر دهد. به طور مثال، در بحث علوم انسانی ما می‌بینیم کربن تذکر می‌دهد که علوم انسانی جدیدی که از غرب گرفته‌ایم، وجه عرفی شده مسیحیت است. کربن متوجه این بود که نمی‌توان هم مسیحیت را از ریشه طرد و رد کرد و هم به علوم انسانی جدید تن داد. در جاهای دیگری نیز ما با این تیزهوشی در کربن مواجه هستیم که برخی از نکات ظریف را تذکار می‌دهد. در مورد دیانت اسلامی و چالش چیرگی نگرش شرعی بر دیانت اسلامی نیز کربن متوجه نتایج آن بوده و تذکر خویش را نیز داده است. اما این نکته که برخی‌ها به این نکات توجه نداشته‌اند و به طور مثال گفته‌اند اگر جز به جز فقه اجرایی شود، تمام مشکلات حل می‌شود، ربطی به کربن ندارد، چرا که کربن تذکر خودش را داده است. از طرف دیگر

حقیقت ماجرا در این است که می‌توان ادعا کرد که تا به امروز در ایران کسی آثار کربن را نخوانده است. زیرا او به زبان بسیار پیچیده‌ای می‌نویسد و فهم آن نوشته‌ها چندان آسان و در دسترس همگان نیست.

تا پیش از انقلاب هم که هیچ یک از کتاب‌های او به فارسی ترجمه نشده بود و فقط چند رساله او به زبان انگلیسی برگردانده شده بود. جز این من چیزی فکر نکنم که وجود داشته است. اما هر آن چیزی که به زبان فارسی در آثار کربن می‌بینیم، مربوط به پس از مرگ او و بعد از وقوع انقلاب اسلامی است. این را هم اضافه کنم که بعید می‌دانم آثار کربن تاثیری در ایران داشته باشد. فردید که به دلیل احساس حسد فراوانی که نسبت به کربن داشت، از وی بیزار بود: به یاد دارم چندین بار سر کلاس‌های کارشناسی ارشد نظرش را درباره کربن پرسیده بودیم. شاید هم حق داشت چون کربن هم خوب سخن می‌گفت و هم خوب می‌نوشت. اما فردید رطب و یابس می‌بافت و حرف‌های مهمش نیز در میان یاوه‌گویی‌ها گم می‌شد و البته نوشتن هم بلد نبود، و دقیقا نقطه مقابل کربن بود. در مورد آل‌احمد نیز فکر نمی‌کنم که او توان خواندن یک صفحه از آثار هانری کربن داشت. فهمیدن پیشکشش! آن مرد بیش از هر چیز هوچی‌گر حرفه‌ای بود، ایدئولوژی‌زده و سخت سطحی؛ یعنی نقیض کربن ...

نصرالله پورجوادی: شریعتی و نراقی هم ربطی به جریان کربن نداشتند. البته بعد از انقلاب نراقی اثری از کربن را دربارهٔ جوانمردی به فارسی بر گرداند.

جواد طباطبایی: نه! به هیچ وجه ربطی نداشتند. شریعتی آن‌قدر فرانسه نمی‌دانست که بتواند کربن بخواند. همه اینها از دور چیزی شنیده بودند. من یکبار هم خصوصی به شما گفتم که درسی که کربن در زمستان‌ها در مرکز تتبعات عالی پاریس می‌داد، تابستان‌ها به ایران می‌آورد. مذاکرات وی در ایران نیز معروف است که...

- که با علامه طباطبایی مذاکراتی داشته است...

جواد طباطبایی: کربن با سران شیخیه خیلی مراودات و مفاوضات بسیار داشت. نکته‌ای که می‌خواستم اشاره کنم، این بود که قبل از مراجعت کربن به پاریس در حدود آبان ماه جلسه‌ای در طبقه سوم دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران که دفتر گروه فلسفه هم در آنجا بود، تشکیل می‌شد و کربن خلاصه‌ای از درس‌های سال پیش خود در پاریس را در دو یا سه جلسه بیان می‌کرد. دکتر نصر خلاصه‌ای از صحبت‌های کربن را به فارسی ترجمه می‌کرد، چون کربن به زبان فارسی صحبت نمی‌کرد. اما در آن جلسات نیز چندان کسی از استادان شرکت نمی‌کرد. من که خودم در آن جلسات حضور داشتم و فکر می‌کنم که دکتر پورجوادی نیز در این جلسات حضور پیدا کرده باشد، نهایتا ۷ یا ۸ نفر شرکت می‌کردند که اکثریت آنان نیز با کسانی بود که می‌آمدند تا زبان فرانسه خود را تقویت کنند.

من تنها کسی را که خاطرم هست از گروه فلسفه شرکت می‌کرد، دکتر خوانساری بود. غیر از او کسی نمی‌آمد پای سخنان کربن بنشیند که از او تاثیر گرفته باشد. من به صورت مداوم و در طی چند سال در این جلسات شرکت می‌کردم، اما یکبار نشد که کسانی مانند فردید و آل احمد را ببینم. فردید که کربن را آدم نمی‌دانست. احسان نراقی هم از مباحث کربن چیزی نمی‌توانست سر دربیاورد، فکر نمی‌کنم چیزی هم خوانده باشد. آن مقدمه‌ای هم که از کربن در مورد رسائل جوانمردی به فارسی بازگردانده و در قالب یک کتاب چاپ کرده است، حاصل وقت گذرانی در زندان و ایام حبس است و نه بیشتر. شاید اولین و آخرین چیزی که نراقی از کربن خوانده است، همین باشد. اصلا در سال‌های دهه ۴۰هانری کربن

در ایران هیچ اهمیتی نداشت و به هیچ وجه مطرح نبود که تاثیرگذار باشد. اینها چگونه می‌توانستند از یک فیلسوف جدی فرانسوی تاثیر بگیرند؟

نصرالله پورجوادی: سخن دکتر طباطبایی درباره عدم آشنایی این افراد با هانری کربن کاملا درست است. نکته‌ای که می‌خواستم من اضافه کنم این بود که کربن بیش از آنکه با تالیفات و تحقیقاتش اثرگذاری کرده باشد، باعث شد که خیلی‌ها اعتماد به نفس خود را بازیابند. اینها سر خود را بالا گرفتند و گفتند که در تاریخ و تمدن ما افراد و اندیشه‌هایی بوده‌اند که گوشه‌ای از آن را کربن دارد به غرب نشان می‌دهد. من فکر می‌کنم بیش از آنکه نظریات کربن تاثیرگذار بوده باشد، این نکته است که خود را به ما می‌نمایاند که گروهی اعتماد به نفس پیدا کنند و به سنت خود ببالند.

جواد طباطبایی: بله! همین نکته بوده است. کربن نکاتی را از سنت و تاریخ ما برجسته کرد که پیش از آن به کلی مغفول بود. پیش از او گویی سهروردی نبود.

نصرالله پورجوادی: حتی اهمیت ملاصدرا را هم تا حدودی کربن به ما گوشزد کرد...

جواد طباطبایی: من به خاطر دارم که در تبریز فلسفه اسلامی را پیش یکی از این مدرسان سنتی می‌خواندم. در قفسه کتابخانه او، یک چاپ سنگی از شرح حکمه‌الاشراق وجود داشت که توجه مرا به خودش جلب کرده بود. من هرچه اصرار کردم که حکمت الاشراق را به من درس دهد، قبول نمی‌کرد و می‌گفت وقتی ملاصدرا می‌خوانی مثل این است که همه اینها را خوانده‌ای...

نصرالله پورجوادی: در آن حوزه‌های سنتی و دروس مکتبی، اصلا اسمی از سهروردی نبود. وقتی نام ملاصدرا و حاجی ملاهادی سبزواری را می‌آوردند، انگار که فلسفه به نهایت و کمال خود رسیده است.

- قاضی سعید قمی را نیز کربن به ما شناساند...

جواد طباطبایی: بله! من در سال ۴۵ یا ۴۶ بود که اولین بار نام قاضی سعید قمی را از هانری کربن شنیدم. وقتی کربن اسرارالعبادات او را در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران تدریس می‌کرد، انسان متحیر می‌ماند که واقعا این همه نکات وجود دارد که آدم باید از قاضی سعید قمی یاد بگیرد. من دقیقا به خاطر دارم که چه لذتی از توصیف کربن می‌بردم وقتی از زبان قاضی به بحث در مورد مسائل رمزی و تمثیلی کعبه می‌پرداخت و همه اینها تنها گوشه‌ای از خدماتی است که کربن به ما داشته.

- اگر موافق باشید بحث را جمع‌بندی کنیم. دکتر پورجوادی در پاسخ به پرسش نخست به صراحت فرمودند که سنت‌گرایی با بن‌بست روبرو شده است. همچنین افزودند که سنت‌گرایی اثر

معکوس داشته است. اگر ما این اثر معکوس را به تشدید بنیادگرایی ترجمه کنیم، متفکران سنت‌گرایی همچون نصر چگونه باید خط تفارق با بنیادگرایی را پر رنگ کنند. آیا باید دنیای جدید را بپذیرند؟ اگر اینکار را کنند که باز هم مباحث آشتی دادن دین و مدرنیته و روشنفکری دینی که پروژه‌ای ناموفق بوده است، مطرح می‌شود. می‌خواهم به این نکته برسم که نسخه نهایی را نمی‌توان داد. بالاخره بخشی از این ابهام بحث نیز بوده که دامن پروژه سنت‌گرایانی چون نصر را گرفته است.

نصرالله پورجوادی: ببینید! همانطور که گفتم ما باید ببینیم که چگونه می‌توانیم با تمدن جدید کنار بیاییم. می‌گویم کنار بیاییم چون که ما اصلا نمی‌توانیم به تمدن جدید غربی پشت کنیم. این امکان برای ما وجود ندارد که عملا و حتی نظرا به غرب پشت کنیم. اگر هم اینکار را انجام دهیم، نمی‌توانیم عاقلانه و با تمیز و از روی معرفت با غرب مواجه شویم. نتیجه این کار هم این خواهد بود که به هر حال ما کور کورانه مقلد خواهیم بود. دست آوردهای تمدن جدید را به هیچ عنوان نمی‌توان نادیده گرفت. من اصلا نمی‌دانم امروزه چگونه می‌توان بدون موبایل یا ایمیل سطح ارتباطات را با دنیا حفظ کرد؟ حتی نوع لباس پوشیدن و حمام رفتن و غذا خوردن ما متاثر از دوران جدید است.

از همه اینها که بگذریم، جامعه جدید اقتضائاتی دارد که بدون توجه به آنها نمی‌توان زندگی عاقلانه‌ای داشت. به طور مثال جامعه جدید بدون حقوق بشرنمی تواند دوام بیاورد. ما در سنت خودمان موضوع کرامت انسانی را داریم – و لقد کرمنا بنی آدم... ولی کرامت انسانی در دین ما موضوعی است اخلاقی و این موضوع اخلاقی در جامعه جدید جهانی باید تبدیل به یک امر حقوقی شود. وانگهی ما نمی‌توانیم برای هر مساله جدیدی به سنت رجوع کنیم. خیلی از این حرف‌هایی که دربارهٔ ارزش‌های گذشته و سنتی زده می‌شود در حد شعار است. باید توجه داشت که سنت و دیانت ما، خود کمالی داشته است که در برهه‌ای از تاریخ به ظهور رسیده است. دربرهه‌ای که اکنون در آن به سر می‌بریم، وضع کاملا کرده است و آنچه در گذشته کار آمدی داشت برای ادارهٔ جامعهٔ جدید کفایت نمی‌کند. مثلا یکی از مسائلی که امروزه برای ما مطرح است حقوق حیوانات است. من معتقدم که در اسلام حقوق حیوانات رعایت می‌شده، البته بیشتر به عنوان امری اخلاقی، ولی برای تمدنی که صنایع گوشتی آن ماشینی شده و هیچ رحم و مروتی در آن نیست نمی‌توان به آن حقوق اکتفا کرد.

این نکته که ما می‌توانیم از سنت‌مان مبنایی برای حقوق بشر و حقوق حیوانات و زندگی در دوران جدید پیدا کنیم خوب است ولی نمی‌توانیم فقط به آن مبنا اکتفا کنیم. در گذشته فرو رفتن و ماندن خیال است، خیالی ناشی از جهل ما، جهل به زمانه، و اینکه نمی‌دانیم در چه دورانی زندگی می‌کنیم. ما امروزه چه بخواهیم و چه نخواهیم در جامعه جهانی زندگی می‌کنیم و موظف هستیم که مقررات آن را چه از لحاظ حقوقی و چه از لحاظ سیاسی رعایت کنیم. ما نمی‌توانیم بگوییم که در سنت ما چیزهایی وجود دارد که با توجه به آنها می‌توان در دنیای جدید زندگی کرد. در اینجا نتیجه سنت‌گرایی چیزی جز جهل و به خواب رفتن و ندیدن واقعیت‌ها و حقایق نیست. در سیاست هم همین‌گونه است. ما که نمی‌توانیم به طور مثال به حنبلی‌های قرن چهارم اقتدا کنیم که می‌گفتند اگر حاکم و سلطان ظالم بود، نه تنها اجازه قیام و شورش نداریم، بلکه باید پشت سر او نماز هم بخوانیم. مسلم است که این حکم امروزه اعتبار ندارد و ما در دوران دیگری زندگی می‌کنیم. اگر این حکم اعتبار داشت که انقلاب اسلامی رخ نمی‌داد.

در اینجاها نمی‌توان به سنت عمل کرد و سنت‌گرا بود. پیش‌تر اشاره کردم که نظریهٔ سیاسی سنت‌گرایی، رویالیسم و سلطنت‌طلب است. الان باید این نکته را نیز اضافه کنم که جامعه جدید، سلطنت را بر نمی‌تابد. چه اینکه مقتضای جامعه امروز و دوره جدید این است که قدرت در یک مکان و در وجود یک شاه جمع نشود. قدرت باید پخش شود و برای اعمال این تفکیک قدرت و تکثرگرایی ما هیچ راهی جزتفکیک قوا و نظم و نظام دموکراتیک نداریم. اینکه ما امروزه همه این واقعیات جامعه امروز و دوران جدید را تحت عنوان بدعت نادیده بگیریم و یا به آن پشت کنیم، فاجعه‌ای است که لااقل بخشی از مسوولیت آن به عهده سنت‌گرایان است.

- جناب دکتر طباطبایی! نظر نهایی شما چیست؟

جواد طباطبایی: سنت‌مداری اگر یک رفتار و اخلاق فردی باشد، به نظر من مانند هر فکر دیگری قابل احترام است و نمی‌توان معترض به آن بود. مشکل جایی است که سنت‌مداران در جهل به الزامات دنیای جدید وارد معقولات می‌شوند و نسخه‌هایی می‌نویسند که برای کشور و مردم آن گران تمام می‌شود. یک مثال، که من در جاهای دیگری چند بار به آن اشاره کرده‌ام، این زهدفروشی‌ها و لقله‌های لسانی قناعت‌مدارانه است که از سابق هم مذهب مختار شده بود و بسیارگران تمام شده است. برخی از این زاهدان فرموده بودند که مترو به چه درد می‌خورد و چرا ما اینقدر می‌دویم مگر نه این است که دیگران از این دویدن‌ها به جایی نرسیده‌اند. طرح مترو تهران را ۳۰ سال پیش با این بیانات تعطیل کردند، امروز، مردم با سرطان تاوان غزالی‌بازی را می‌دهند و کشور ناچار با ۱۰ برابر بهای آن زمان دارد مترو می‌سازد با مشکلاتی که ۱۰ برابر ۳۰ سال پیش است.

من نمی‌دانم که آقایان فکری به این تدابیر داهیانه می‌کنند یا نه! سنت‌مداری، مانند عرفان و تصوف و زهد دنیاستیز، برای گروهی از مردم خوب است، اما برای کشور مضر! وانگهی، به نظر من، به عنوان ایدئولوژی تجددستیز، تلاشی است بی‌حاصل و محتوم به شکست. سنت‌مداری از تجملات تجدد است و در نظام‌های آزاد و پیشرفته نیز امکان‌پذیر شده است. دوران جدید، از همان آغاز، در هر دوره‌ای به نوعی بنیادهای خود را به پرسش گرفته است، سنت‌مداری یکی از آنهاست. شاید، به عنوان شیطنت اجازه بدهید با یک اشاره دیگر حرف را به پایان ببرم: همین بحث دربار مرگ جامعه‌شناسی، که گویا واپسین «مد» از همین مدهای «مرگِ...» است و شگفت اینکه این بحث که روایت جدیدی از تجددستیزی است، در مرکز نظام فکری تجدد جریان پیدا می‌کند با همه اسلوب و مفاهیم آن، البته، طبق معمول، در بی‌خبری و بی‌اعتنایی به بنیادهای آن، که ما هرگز ندانسته‌ایم و مثل اینکه عزم جزم کرده‌ایم که ندانیم.

دانشگاه ما روی یک خلاء بنیاد گرفته است

حامد زارع

یکی از روزهای زمستان ۱۳۸۶ بود که همراه با دکتر طباطبایی برای جلسه ای به دانشگاه تهران رفتیم. جلسه برای انتشار کتاب حکومت قانون برپا شده بود. هنگامی که قبل از ورود به سالن شیخ انصاری در محوطه همکف دانشکده حقوق و علوم سیاسی ایستاده بودیم، چشمان استاد، خاطره ها را مرور می کرد. شاید همه می دانستند که او در آن وقت و مکان به چه می اندیشد! درست ۱۳ سال پیش بود که برخی قدرنشناسان، سفره اخراج دکتر طباطبایی از دانشگاه تهران را پهن کردند تا خود بر سر آن سفره بنشینند و حض خود را ببرند. اما به زودی مشخص می شود که این سفره نشینی، عرض خود بردنی بیش نبود. چه اینکه امروز همه در باب سطح علمی دانشکده های علوم سیاسی و نیز سواد اساتید علم سیاست، در محیطی که بیشتر شبیه مسابقه و مناقصه برای انتشار مقالات علمی در مجلات است، خبر دارند. به همین سبب نیز به خدمت دکتر سید جواد طباطبایی رسیدیم تا در مورد نظام دانش و نهاد دانشگاه در ایران با او به گفتگو بنشینیم. حاصل آن گفتگو پیش روی شما است.

***

* جناب آقای دکتر طباطبایی! شما جسته و گریخته درباره دانشگاه صحبت هایی را کرده اید. در زمینه تخصصی خودتان که شامل علم سیاست و اندیشه سیاسی است نیز به مناسبت های مختلف در مورد کیفیت دانش سیاسی و اندیشه سیاسی در دانشگاه های امروز نظرتان را گفته اید. به نظر می رسد وضعیت نه چندان جالب تدریس علوم سیاسی، بر روی تحصیل آن نیز تاثیر گذاشته است و امروزه دانشجویان به تفنن وارد گرایش های درسی می شوند و در این رهگذر باکی از سرسری گذراندن دروس و تقلب نیز ندارند. می خواستم بدانم به نظر جنابعالی در مقام طرح بحث، چگونه باید به این مسئله پرداخت؟

مشکل علم سیاست، مانند بسیاری از علوم انسانی و اجتماعی، مشکل تدریس یا تحصیل نیست؛ این مشکل مبنایی و البته اساسی تر از آن است که بتوان با بحث های روزنامه ای آن را حل کرد. اگرچه این اشکال مانع از آن نیست که در نشریات جدی بتوان درباره آن بحث کرد. ما از آغاز مدرسه علوم سیاسی، که یکی از دو نهاد آموزش عالی بود که بیش از یک سده پیش در ایران تأسیس شدند، تصور درستی از این علم پیدا نکردیم. دانشکده حقوق که بعدها با تأسیس دانشگاه تهران به جای آن مدرسه علوم سیاسی نشست، در آغاز از سه رشته تشکیل شده بود. تا اواسط سال های چهل، این دانشکده سه رشته «حقوق، علوم سیاسی و اقتصاد» را شامل می شد. از اواسط دهه چهل، اقتصاد، که تصور علمی تری از آن پیدا شده بود، از دانشکده حقوق، که دانشکده مادر بود، جدا شد، اما علم سیاست هم چنان در زیر چتر حقوق ماند، که درباره پیامدهای نمی توان این جا بحث کرد. رشته حقوق تا زمانی که انقلاب فرهنگی شروع شد، گروه قابل قبولی در سطح ایران بود و اعتباری داشت. من خودم از همین رشته برای ادامه تحصیل به دانشکده حقوق پاریس رفتم؛ و در واقع فارغ التحصیل های همان گروه در مقایسه با دانشجویان دانشگاه پاریس که دانشکده حقوق آن چند صد ساله است، از سطح علمی قابل قبولی برخوردار بودند. اما در رشته علوم سیاسی، که البته دیگر نباید آن را جمع بست، چون مصوبه ای از استادان علم سیاست در بخش فرهنگی سازمان ملل، یونسکو، وجود دارد که توصیه می کند علوم سیاست به صیغه جمع به کار برده نشود. چون مجموعه دانش هایی که این علم را به وجود آورده بودند به علم واحدی تبدیل شده اند، باری، در علم سیاست هرگز استادانی قابل مقایسه با رشته حقوق وجود نداشته است. از کنار مجموعه میراث صد و ده ساله رشته علوم سیاسی می توان به راحتی گذشت، حتی اگر این همه برای این رشته خرج نشده بود، امروزه همین کتاب ها یا شبیه آن ها را می داشتیم. در ادامه به برخی از آن ها اشاره خواهم کرد.

مشکل این است که ما تلقی درستی از این رشته از دانش پیدا نکرده ایم و در دهه های اخیر نیز وضع بدتر، اگر نگویم اسفناک تر، شده است. در مقایسه با رشته حقوق که به آن اشاره کردم، علم سیاست فاقد مبنایی نظری در ایران بود. من چندین بار به این مسئله اشاره کرده ام. حقوق جدید در ایران با پیروزی مشروطیت تدوین شد، اما نوعی از حقوق در ایران سابقه ای طولانی داشت. منظورم این است

که سنت بحث حقوقی، که فقهی بود، از اهمیت ویژه ای برخوردار بود و همین سنت توانست، در شرایطی که باید به تفصیل توضیح داد، خود را با الزامات حقوق جدید تطبیق دهد. من پس از انتشار نظریه حکومت قانون در ایران هم چنان در باره این مطلب به پژوهش ادامه می دهم. اما همان طور که در چندین رساله گفته ام، سنت سیاستنامه نویسی با یورش مغولان کمابیش از میان رفت و، در آغاز دوران جدید، ایران فاقد سنتی در بحث های سیاسی بود. البته، همان طور که می دانید در سال های اخیر پول های کلانی خرج شده است تا زوال اندیشه سیاسی را به دوام اندیشه سیاسی تبدیل کنند، اما بدیهی است با این سطح نازل دانش و توهم هایی که گردانندگان این معرکه دارند، شدنی نیست. خود این کوشش برای اثبات دوام و چند ده رساله ای که نوشته اند یک چیز را نشان می دهد و آن این که با حلوا حلوا گفتن دهن شیرین نمی شود. اگر علم نمی دانیم، شاید بد نباشد که دست کم حکمت عامیانه خودمان را جدی بگیریم. پیشینیان هم در چنین توهم هایی داشته اند و مدتی هم حلوا حلوا کرده اند، اما دیدنده اند دهنشان شیرین نشده است.

مدرسه علوم سیاسی و جانشین آن بر روی خلئی از اندیشه سیاسی بنیاد گرفته است و این داغ مدت ها بر پیشانی اهل علم سیاست ایران باقی خواهد ماند. پیش از انقلاب اسلامی و انقلاب فرهنگی نیز سطح گروه علم سیاست در ایران سخت نازل بود؛ حمید عنایت که به گفته ای عوامانه «پدر علم سیاست» ایران به شمار می آمد، استادی بسیار متوسط بود و جز رساله هایی متوسط از او صادر نشده است. حال بقیه را می توان از این «پدر معنوی» قیاس گرفت. تا انقلاب، گروه علم سیاست جمعی بود در حد یک دبیرستان خوب دوره متوسطه، در سطح تهران آن زمان. در بسیاری از کشورهای اروپایی دبیرستان هایی بود که فارغ التحصلان آن ها از لیسانسیه های ما بیشتر علم سیاست می دانستند.

شعارهای انقلاب فرهنگی، که جماعتی از غوغائیان حرفه ای که حرف های نامربوط، مغرضانه و تهی از اندیشه آل احمد و شریعتی را اوج دانش و وحی منزل تلقی می کردند، آن را راه انداختند، و مسئولان هم با بی اعتنایی به پیامدهای آن به آن موج تسلیم شدند، ضربه ای کاری بر نهال نهیف علم سیاست در ایران بود. من در آن زمان در دانشگاه تبریز بودم و بد نیست که به این نکته اشاره کنم که پیش از آن که انقلاب فرهنگی آغاز شود، بعد از ظهری، آقای هاشمی با جمعی به دانشگاه تبریز آمده بود گویا به قصد اقامه نماز جماعت، و تصور می کنم برای تحریک دانشجویان ... که انقلاب فرهنگی آغاز شد و بعد دامنه آن موج به تهران کشید. باری، دانشگاه تبریز از فردای آن تعطیل اعلام شد و بقیه ماجراها که می دانید. گروهی که پس از آن مأمور تسویه – یا تصفیه – شدند، حتی کسانی که گویا مدافعان علوم انسانی بودند، در حد طلبه های ابتدایی این علوم بودند، و بعضی هیچ نمی دانستند. برنامه ای که نوشته شد، ملغمه ای بود که در طبله هیچ عطاری پیدا نمی شد. این ها البته کلیاتی است که من می گویم، به دلایل این حرف ها از پس اشاره خواهم کرد.

پیامدهای چنین سهل انگاری برای بسیاری از شاخه های علوم انسانی فاجعه ای بود، و به گونه ای ما این امر را مدیریت می کنیم، هنوز هم فاجعه ای است. پیش از انقلاب فرهنگی نه تنها برای استاد شدن در دانشکده حقوق دانستن کامل زبان فارسی الزامی بود، بلکه هیچ دانشجویی نیز وجود نداشت که فارسی به طور کامل نداند. من برای نخستین بار در سال تحصیلی ۶۴-۶۵ در این دانشکده درس دادم. ضمن تصحیح ورقه های دانشجویان سال چهارم علم سیاست متوجه شدم که از چهل دانشجو یازده نفر آنان قواعد را قوائد نوشته اند. این واژه از نخستین کلماتی است که هر دانشجویی از روزی که پا به دانشکده می گذارد یاد می گیرد. معلوم شد این دانشجویان در سه سال پیش از آن دست کم در ورقه های امتحانی ده ها بار قواعد را از قوائد نوشته اند و هنوز هم دانشجو هستند. شاید برخی از آنان حدود بیست سالی است در دستگاه های دولتی کار می کنند و قوائد می نویسند.

این همه، از پیامدهای انقلاب فرهنگی است. نام های نخستین گروهی را که در آن شورا بودند، از نظر بگذارانید، خواهید دید که آن همه ذات نایافته از هستی بخش نمی توانستند هستی بخش باشند. اجازه دهید بیشتر از این در این باره حرفی نزنم. مهم ترین دلیلی که من برای این مدعا دارم این است که همه آنان سابقه انقلاب فرهنگی ها را نمی دانستند، امروز هم نمی دانند! امتحانش مجانی است!

* منظورتان چیست؟ کدام انقلاب فرهنگی؟ آیا به نمونه هایی مانند انقلاب فرهنگی چین اشاره دارید؟

چین! البته! اما بیشتر از آن روسیه شوروی که آن هم فاجعه ای بود. و شگفت این که در زبان فارسی تصور نمی کنم چیزی در آن باره وجود داشته باشد. در استبداد استالین، مردی بود به نام لیسنکو که در خانواده ای روستایی در اوکراین به دنیا آمده و در کیف کشاورزی خوانده بود. در نخستین سال های فرمانروایی استالین، به دنبال تصفیه ها و مصادره های در روستاهای شوروی، برغم ادعاهای حزب کمونیست مبنی بر این که کمونیسم همه معیارهای دنیای سرمایه داری را بر هم خواهد زد، کشاورزی این کشور وضع مطلوبی نداشت. سر و کله لیسنکو در این ماجرا از سال ۱۹۲۷ پیدا شد، که نظریه های غیر علمی معجزه گرانه ای را مطرح می کرد و مدعی بود که با انقلابی در زیست شناسی توانسته است همه قانون های شناخته شده این علم را بر هم بزند. در سال ۱۹۲۹ در کنگره حزب کمونیست در لنینگراد خطابه ای درباره کشفیات خود ایراد کرد که از انسجام و روش شناسی علمی درستی برخوردار نبود و بدیهی است همه دانشمندان زیست شناسی، که بسیاری از آنان در دانشگاه های اروپایی تحصیل کرده بودند، و بنابراین «بورژوا» به حساب می آمدند، با نظرات او به مخالفت برخاستند، اما ارگان حزب کمونیست به طرفداری از او برخاست. لیسنکو زیست شناسی مندل را به عنوان علم ارتجاعی محکوم کرد و نظریه مخالف او میچورین را پذیرفت که ادعا می کرد با تغییر محیط گیاهان می توان ویژگی ژنتیکی آن را نیز دگرگون کرد. بدین سان او ادعا می کرد که حتی از علف زارهای سیبری، که در زبان روسی توندرا خوانده می‌شود، می‌تواند گندم به عمل بیاورد.

در سال‌های دهه سی حزب کمونیست به طرفداری از نظرات لیسنکو پرداخت و همه زیست‌شناسان دانشگاهی مخالف او از کار بر کنار شدند و بسیاری از آن‌ها نیز در تصفیه‌های استالینی از میان رفتند. در سال ۱۹۳۸، او به ریاست فرهنگستان علوم کشاورزی لنین منسوب شد و با نفوذی که پیدا کرده بود توانست جلوی ادامه تحقیقات پرآوازه ترین زیست شناس شوروری را که نیکلایی واویلف نام داشت بگیرد. این دانشمند در سال ۱۹۴۰ دستگیر شد و با همه همکاران خود به گولاگ فرستاده شد و همه آنان در همان‌جا جان باختند. با پایان جنگ دوم جهانی، لیسنکو مفهوم «زیست شناسی طبقاتی» را مطرح کرد که پیامدهای آن در عمل برای علوم زیستی و کشاورزی شوروی فاجعه ای بود. او تا مرگ استالین یکه‌تاز میدان علم در اردوگاه سوسیالیسم بود و توانست همه رقیبان خود را از میدان به در کند. یکی از نویسندگان شرح حال او، در عبارتی کوتاه، کارنامه سیطره سی ساله او را قلمرو علوم شوروی چنین خلاصه کرده است : «دستاورد علمی صفر، فلج شدن کشاورزی و زیست شناسی شوروی طی سی سال، برکناری و قتل دانشمندان شوروی که شهرت جهانی داشتند!»

همین تجربه در چین مائو نیز که تالی استالین در حماقت و بیسوادی بود، تکرار شد. مائو نمی توانست نداند که در شوروی چه گذشته است، اما اصرار داشت که نداند. انقلاب فرهنگی فاجعه ای در همان ابعاد شوروی بود، با پیامدهایی وخیم تر. به بهانه «علم پرولتری» مهم ترین آزمایشگاه های چین را تعطیل کردند و برای «اصلاح» دانشمندان آنان را به روستاها فرستادند که کود حیوانی حمالی کنند. انگشت پیانیست اپرای پکن را بریدند که با آن آهنگ های بورژوایی زده بود ... می دانید که تن شیائو پینگ گفته بود که «مهم نیست که گربه سیاه یا سفید باشد؛ مهم این است که گربه موش بگیرد!» او را به جرم این که موضعی غیر طبقاتی دارد، از کار کنار گذاشتند. یعنی به زبان آل احمد گفتند : قرطی است! دستگاه آمارگیری چین را به جرم بورژوایی بودن علم آمار تعطیل کردند. آن هم در کشوری با وسعت و جمعیت چین که امروزه یک و نیم میلیارد جمعیت دهان باز کرده و غذا می خواهند ... داستان پل پت در کامبوج نیز موی بر اندام آدمی راست می کند : حتی کسانی را که عینک داشتند و چند کلمه ای زبان خارجی حرف می زدند، به جرم «قرطی بودن» با یک سوم جمعیت این کشور نابود کردند تا از اثری از بورژوازی و خرده بورژوازی نمانده باشد ...

بگذریم! این تجربه ها بخشی از میراث همه بشریت هستند و ما نمی توانیم بی آن ها بی اعتنا باشیم. قانونمندی ها همه جا یکسان عمل می کنند و نباید گمان کرد که در جایی معجزه می تواند صورت بگیرد. اگر مانند لیسنکو عمل کنیم، یعنی اگر دانشگاه و علم را به امان استبداد یک نفر و یک فکر رها کنیم، همان فاجعه تکرار خواهد شد. آیا بهانه «غربزدگی» و «لیبرالی» که حزب طراز نوین توده ایران، که نمونه بارز غرض ورزی بود، و همپیاله های فدائی و مجاهد آنان وسیله ای برای رسیدن به اهداف سیاسی خود قرار می دادند، از جنس همان «علم بورژوایی» استالین و مائو نبود؟ هر موضع گیری از نوع طبقاتی، که گویا برای از میان بردن اختلاف طبقاتی است، جز به چیرگی یک طبقه نمی تواند منجر شود. آیا در کل ادبیات حزب توده حتی یک جمله درباره لیسنکو می توان پیدا کرد؟ چرا؟

* اشاره به این تجربه ها بدیهی است که بسیار اهمیت دارد. با این مقدمات فکر می کنم بهتر است که به اصل مطلب برگردیم. چرا علم سیاست نه تنها به پیش نمی رود، بلکه سیر قهقهرایی آن به وضوح قابل رویت است؟ دلیل این همه آشفتگی در علم سیاست ما چیست؟

علم نیازمند مدیریت است، و هیچ چیز به اندازه مدیریت از موضع گیری سیاسی و طبقاتی بیگانه نیست. انقلاب فرهنگی مدیریت فرهنگی نبود، که وزارت علوم آن زمان متکفل آن بود، تسویه حسابی سیاسی و موضع گیری طبقاتی با دانش و دانشگاه بود. در زیر ردای جوانانی که با شعار دانشگاه مستقل و ... به دانشگاه ها ریختند، و اعضای ستاد برای بازگشایی دانشگاه ها، زنار موضع گیری علیه دانش و دانشگاه دیده می شد. «انقلاب فرهنگی»، به گونه ای که عاملان آن می فهمیدند، هیچ ربطی به مدیریت نداشت : آن برای بستن دانشگاه ها و تسویه حساب با آن بود؛ این از سنخ کار ملک است که به تدبیر و تأمل جدی نیاز دارد. در سال های اخیر، بسیاری از همان عاملان انقلاب، که گویا تغییری در موضع سیاسی آنان صورت گرفته، انتقادهای بسیاری را مطرح کرده اند که از نظر آینده دانشگاه اهمیت چندانی ندارد. نقش آنان در بستن و باز کردن دانشگاه سیاسی بود، موضع گیری کنونی آنان نیز ایضاً. این البته اول کار بود و باید به حساب دوره بد میرحسین موسوی گذاشت؛ البته کارنامه هاشمی بدتر بود که بهتر نبود! بخشی از استادان امروزی که سطح سوادشان بسیار نازل است، از محصولات تربیت مدرس موسوی و دوستان اوست، و دوستان اصلاح طلب ایشان آنان را در دانشگاه ها جا دادند. خواهم گفت چگونه!

* ببخشید آقای دکتر! من منظورتان را درست نمی‌فهمم. آیا می‌توانید مشخص‌تر توضیح دهید؟ از دیدگاه شما چه اتفاقی افتاد و در واقع ایراد کار کجا بود؟ به نظرم می رسد که شما طبق معمول با مذهب مختار روشنفکری مخالفت می‌کنید. این طور نیست؟

پیش از آن که به این پرسش مشخص شما پاسخ بگویم، اجازه بدهید مقدمه‌ای بیاورم که بدون آن پاسخ من به این پرسش به درستی فهمیده نخواهد شد. در نیم سده گذشته دانشگاه در ایران به یک معضل اساسی تبدیل شده است یا بهتر بگوییم، دولت‌های پی در پی در بی‌اعتنایی به ماهیت دانشگاه و جهل به آن، تبدیل کرده‌اند. من پیشتر چندین بار به اشاره گفته‌ام که به خلاف گفته بسیاری تأسیس دانشگاه توطئه نبود، بلکه ضرورت این تأسیس به دنبال خلئی احساس شد که با تعطیل تولید علم در ایران سده‌هایی پیش از آن ایجاد شده بود. با گسترشی که نظام دانشگاهی از سال‌های دهه سی خورشیدی پیدا کرد و در شرایطی که فضای سیاسی ایران بسته‌تر و دایره فعالیت احزاب سیاسی تنگ‌تر می‌شد، دانشگاه با استقلال نسبی که در آن زمان داشت، به یکی از مراکز فعالیت سیاسی تبدیل شد. کشته شدن سه دانشجوی دانشگاه تهران در شانزده آذر سی و دو – که البته ربطی به ورود ریچارد نیکسون به ایران نداشت که در هیجده آذر به تهران آمد – آن چه از فعالیت صنفی باقی مانده بود، پایان یافت و دانشگاه به حزبی تبدیل شد. دنباله داستان را می‌دانید و نیازی به تکرار آن نیست. مقارن انقلاب پنجاه و هفت، دانشگاه تهران به ستادی برای احزاب و گروه ها تبدیل شده بود و اگر

تصفیه‌های بعدی آرایش نیروهای آن را بر هم نمی‌زد، هم چنان مرکزی حزبی باقی می‌ماند. ناچار باید بگوییم که موج آن تصفیه‌ها از دید گردانندگان آن، که حتی دانشگاه رفته های آن ها نیز چیزی درباره دانشگاه نمی دانستند، به خیر گذشت، اما دانشگاه هم چنان آتش زیر خاکستر ماند. اگرچه به نظر من مسئولان به طور کلی نسبت به این وضع بی‌اعتناء ماندند. تا جایی که من دیده‌ام اکثریت قریب به اتفاق مسئولان دانشگاه‌ها عوام‌تر از آن بودند که بدانند در زیر این خاکستر چه می‌گذرد. دولت‌های بعد از انقلاب دانشگاه را به عنوان ابزاری برای مهار جنبش‌های اجتماعی به کار گرفتند و آن چه امروز در دانشگاه‌ها می‌گذرد، تنها یکی از پیامدهای اداره دانشگاه در بی‌خبری از ماهیت آن است.

انتصاب‌های بی رویه در دانشگاه ها، مدیران در مجموع سخت ناکارآمد که برخی از آن‌ها سابقه دانشگاهی نداشتند، تبدیل کردن دانشگاه به حزبی سیاسی، که در نهایت ناشی‌گری انجام شد و آن را به کمیته مرکزی تنها یک حزب تبدیل کرد، پایگاه دانشگاه به عنوان مرکز تولید علم را هرچه بیشتر رنجور و به عنوان ابزاری سیاسی تقویت کرد. نیازی به گفتن نیست که آن جا که مسئولان تراز اول دانشگاه‌ها را دولت انتخاب می‌کند، یعنی دولت مدیریت دانشگاه را به امری سیاسی تبدیل می‌کند، هر ایرادی به مسئولی در دانشگاه به اقدامی علیه نظام تبدیل می‌شود. دست کم در دو دهه نخست پس از انقلاب دانشگاه با چنین تصوری از آن اداره شد. بدیهی است که هیچ رئیس دانشگاهی آن را به تنهایی اداره نمی‌کند. با انتخاب هر رئیسی، گروه‌هایی که در رأس آن ها فرصت‌طلب‌ترین افراد، که بر حسب معمول بی‌صلاحیت‌ترین آن ها نیز هستند، خود را در پشت سر او جای برای خود پیدا می کنند و با مصونیت سیاسی که از این طریق پیدا می‌کنند، دانشگاه را به بنگاه معاملات ملکی تبدیل می‌کنند. ائتلاف رؤسای سیاسی و دولتی و فرصت‌طلبان بی‌سواد در دو دهه گذشته به طور کلی دانشگاه را به کانونی برای اتلاف منابع مالی و ضایع کردن استعدادها تبدیل کرده است. و البته مهم‌ترین پیامد آن جز تجدید اعتبار عقب‌مانده‌ترین جریان‌های مارکسیستی جهان سومی نبوده است، که امیدوارم مسئولان را اندکی به فکر واداشته باشد. اگرچه به قول فقها و فیه تردّد!

البته، نباید انتظار داشته باشیم که در شرایط فعلی رئیس دانشگاه‌ها را دولت تعیین نکند، اما اگر عقل معاشی در کار می بود همین رؤسای سیاسی نمی بایست به هیچ وجه دانشگاه را سیاسی اداره می کردند. رجل سیاسی واقعی – البته اگر رجل باشد و نیز سیاسی – جایگاه سیاست را می‌داند، اما این که در کشور ما نمی‌دانند، دلیلی بر غیر سیاسی بودن اهل سیاست است. با این مقدمه بر می‌گردم به پرسش شما با توضیحی در یک مورد مشخص برای این که کلی بافی نکرده باشم. دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، به رغم ضربه‌هایی که در جریان انقلاب فرهنگی دید، بویژه گروه علوم سیاسی آن، مرغی نیم‌بسم بود و با انتصاب نسنجیده شخصی به نام دکتر نجف قلی حبیبی، که اگر درسی خوانده بود، الهیات بود، در حکومت میر حسین موسوی، در سال ۱۳۶۵، قالب تهی کرد. در آن زمان، حبیبی مردی سخت سیاسی بود، یعنی از سیاست هیچ بهره نداشت و دنیا را مثل مارکسیست ها میدان پیکاری می‌دانست که موضوع آن پیکار را نیز تنها خودش می‌دانست. در اجرای همین پیکار – به احتمال بسیار برای تحقق فرهنگ اسلامی – شبانه، سیزده نفر از دانشجویان تربیت مدرس را که هیچ یک از آنان درسشان را تمام نکرده بودند و برابر مقررات همان دانشگاه مدرک مدرسی اخذ نکرده بودند، به دانشکده حقوق منتقل کرد. این جماعت با این تراکم حتی اگر در بزرگ‌ترین دانشگاه‌های جهان وارد می‌شدند، سطح علمی آن دانشگاه دستخوش هبوطی غیر قابل مقاومت می‌شد. در آن زمان حبیبی رئیس تربیت مدرس هم بود. و حتی گفته می شد نزدیک به هفده حکم ریاست در جیب دارد. شگفت این که در آن زمان رندان البته همه این ریاست‌ها می‌شمردند و خیلی هم بی‌ربط نمی‌گفتند. و الله اعلم بحقایق الامور!

این نخستین انتصاب دکتر حبیبی به ریاست دانشکده حقوق بود. در همان زمان به پیشنهاد مدیر گروه علم سیاست استخدام من هم در گروه مطرح بود، اما رئیس جدید آن را مسکوت گذاشت و آن سیزده تن را بدون رعایت ضوابط قانونی وارد دانشکده کرد. باری، برخی از آن دانشجویانی که یک شبه استاد شدند، از من که از بد حادثه در آن دانشگاه درسی می‌دادم، نمره هفت گرفته بودند. می‌توان به پرونده همان دانشجویان مراجعه کرد. در همان زمان حبیبی که شمشیر را از رو بسته بود قلع و قمعی بی‌سابقه کرد. و در واقع از همان زمان گروه علوم سیاسی دانشگاه تهران تعطیل شد یا بهتر بگویم حبیبی آن را

تعطیل کرد. البته، این نخستین موج تصفیه بود و به دنبال آن اتفاقات دیگری افتاد که بماند. اما از باب اشاره به وضعی که حبیبی ایجاد کرده بود، باید بگوییم که در زمانی که چندی پس از آن، با ریاست استادم دکتر حسین صفایی، که حقوقدانی برجسته و مردی بسیار منزه است، من معاون پژوهشی آن دانشکده بودم، یکی از همان استادان مقاله‌ای هفت صفحه به من داد برای چاپ در مجله دانشکده که عمده منابع آن روزنامه‌های کیهان و اطلاعات بود با هفت هشت غلط املایی. درباره انشای آن چیزی نمی‌گویم. در آن زمان تصور می‌شد که آن ها سخت تعهد به نظام دارند، اما با دولت اصلاحات بسیاری از آن ها به اصلاحاتی‌ها پیوستند، به مصداق صوفی ابن الوقت باشد ای پسر! البته دختران – یعنی خواهران – هم نشان دادند که در صوفی‌گری کمتر از پسران – یعنی برادران – نیستند. در همان زمان، ریاست دانشگاه استاد دیگری را به همان گروه تحمیل کرد که به هیچ وجه سابقه تحصیلی و مشخصات او با مقرارتی که همان رئیس دانشگاه مأمور اجرای آن بود، سنخیتی نداشت. این شخص گویا در یکی از رشته های فنی درس خوانده و در انقلاب فرهنگی نیز نقشی ایفاء کرده بود و در دانشگاهی در بریتانیا – یا حومه آن – درس خوانده بود که از نظر دانشکده و مدیریت آن اعتباری نداشت و حتی اگر اعتباری داشت، برابر مقررات، به دلیل پیوسته نبودن تحصیلات، نمی توانست به استخدام دانشکده حقوق درآید که البته به زور رئیس دانشگاه درآمد. به جرأت می توان گفت که سطح علمی بسیاری از این افراد از حد کارشناسی ارشد یک دانشگاه متوسط فراتر نمی رود. و اما دلیلی که می خواهم بیاورم. گروهی از اینان در بیست و چندی سالی که در کسوت استادی درآمده اند، چیزی ننوشته اند و گروه دیگری که جرأت – یا ادعای – نوشتن داشته اند، در نوشته های شان کمتر می توان عبارتی معنادار پیدا کرد. به عنوان مثال، موضوع رساله دکتری یکی از این بزرگان، مقایسه ای میان فارابی و اگوست کنت است که بدیهی است ربطی به هم ندارند. جای شگفتی است که تنها کتابی از اگوست کنت که در رساله به آن استناد شده، ترجمه ای انگلیسی از برخی رساله های اوست و البته در متن کتاب نیز به آن ها ارجاع داده نشده است، زیرا نویسنده حتی یک عبارت از آن کتاب را نمی تواند به فارسی ترجمه کند – این بار هم، امتحانش مجانی است – بلکه نویسنده رساله آن چه از کنت آورده از فقراتی است که در کتاب های فارسی آمده. بسیاری از این فقرات نادرست یا نادقیق ترجمه شده اند. این رساله حتی اگر برای دوره کارشناسی نوشته می شد، فاقد اهمیت و بی اعتبار بود. تنها در دانشگاهی مانند تربیت مدرس کسی می تواند رساله ای درباره مطلبی بنویسد که با هیچ منبع اساسی آن مطلب آشنایی ندارد. و همان دانشمند، تنها در دانشگاه تهران می تواند به مقام استادی برسد و با دانشی در حد دانشجوی متوسط کارشناسی ارشد در دوره دکتری درس بدهد!!

بگذارید برای انبساط خاطر یک عبارت از کتاب *گرایش فلسفی سیاسی* همان شخص را بیاورم تا سطح دانش در دانشگاه مادر کشور معلوم شود. می فرماید : «حکیم ابونصر فارابی برای نخستین بار در تاریخ و جهان اسلام و ایران با فرارَوی از معارف شناسی کلام و کلامی و بینش و مباحث غالباً یا صرفاً برون‌نگر و حتی نمودگرای و نشانه‌نگر آن ها، گرایشی بنیادین و جامع به درون‌نگری سیاست و پدیده‌های سیاسی آغاز کرد. وی در حقیقت با فرو رفتن تحلیلی (یا آنالیتیک یا آنالیز و به تعبیر خویش آنالوطیقای یعنی تجربه و شناخت اجزاء و ترکیب) و درون‌کاوی سیاست و بویژه انسان‌سیاسی و با رهیافت کالبد شکافی و شناخت کالبدی سیاسی (یا فیزیولوژی و آناتومی سیاسی یا به تعبیر خود فارابی؛ آنالوطیقای اول و دوم)، راهبرد و رهیافت پدیده‌شناسانه سیاست و سیاسی را پی ریخت. می‌توان اذعان ساخت که؛ وی بدین ترتیب هم فلسفه سیاسی یا فلسفه مدنی و حتی حکمت مدنی را بنیان گذاشت، هم می‌توان ادعا نمود که؛ بر این اساس و در این راستا، فلسفه عمومی را بنیان نهاد. این گرایش آمیزه‌ای سازوار، بهینه و نیز بسامان و هم چنین فوق‌العاده کارآمد؛ بهره‌ور و اثربخش از زیرساخت بینشی اسلامی و داشته‌ها یعنی یافته‌ها، انباشته‌ها و آموزه‌های پیشینیان بویژه ایران و ایرانیان که به تصریح و تأکید وی؛ خاستگاه مدنیت؛ سیاست و حکمت سیاسی بوده است، و نیز آراء افلاطون و ارسطو با شاکله ساختاری و ساختار راهبردی ابتکاری معمارگونه خود فارابی می‌باشد.» (ص. ۱۹-۲۰؛ با رعایت نقطه‌گذاری مؤلف) این است نمونه‌ای از نوشته استادی با بیست سال سابقه تدریس در دانشگاه مادر! البته دست فارابی از این دنیا کوتاه است و نمی‌تواند شکایتی بکند که ترهاتی را به نام قالب می‌کنند، اما آیا دانشجویان بیست و پنج سال گذشته حق ندارند از این که مجبور بوده‌اند چنین غیثیان‌هایی را نشخوار کنند، به مرجعی که وجود ندارد شکایت کنند.

ظاهراً در نظر دکتر حبیبی این استاد، نمونه‌ای ضدیت با غربزدگی، قرطی‌بازی و بازگشت به خویش به شمار می‌آمد، اما در این جا از قضا سرکنگبین صفرا فزود! برای این که در یک عبارت نظرم را درباره نتیجه اقدامات حبیبی و علمای ستاد انقلاب فرهنگی بگویم، می خواهم از بیان یک تاریخ نویس مسیحیت درباره کلیسا استفاده بکنم. او در بیان انقلابی که با ظهور دستگاه کلیسا در مسیحیت ایجاد شد، گفته است عیسی مسیح ملکوت الهی را وعده داده بود، به جای آن کلیسا آمد! به نظر من با تصفیه های نسنجیده در دانشگاه، به جای فرهنگ اسلامی که گردانندگان انقلاب فرهنگ وعده داده بودند، مارکسیسم مبتذل جهان سومی آمد!

البته باید این نکته را یادآوری کنم که در زمانی که اخراج من در دست اقدام بود و ریاست دانشکده و دانشگاه، دکتر رحیمیان، زیر بار نرفته بودند، همان دکتر حبیبی، لابد با توجه به سابقه خدمات اواسط سال‌های شصت، با دیگر به ریاست دانشکده منسوب شد، اما این بار اصلاح‌طلب شده و زیر بار نرفت و خود او پیش از من اخراج شد. ریاست دانشگاه به دست غلام‌علی افروز نامی افتاد که گویا متخصص کودکان عقب‌مانده بود، اگر درسی خوانده بود، عمید زنجانی هم به ریاست دانشکده حقوق رسید. هر دو زیر نظر هاشمی رفسنجانی! مدیریت دانشکده در نامه‌ای به رئیس جمهوری، که جز به امور شخصی و خانوادگی خود رسیدگی نمی‌کرد، او را در جریان امور گذاشته بود، اما هیچ پاسخی به آن نامه دریافت نشد. با اخراج من، دانشجویان اعتصاب کردند، نخستین اعتصاب پس از پانزده سال، که داستان دیگری دارد، و موجب ناکامی افروز و عمید زنجانی شد، که سخت به صندلی ریاست چسبیده بودند!

* آقای دکتر! من سئوالی درباره تقلب و آسیب شناسی آن در دانشگاه هم داشتم، تصور می کنم که شما هم می خواهید به همین مطلب برسید. یعنی پاسخی هم در واقع گرفتم. در چنین وضعی باید تقلب سکه رایج دانشگاه باشد.

البته! این روزها بسیار درباره تقلب در دانشگاه سخن گفته می‌شود. اینک پاسخ من. پاسخ من این است که این دانشگاه از اساس دانشگاه نیست و بدیهی است که در چنین نهادی اعم از این که تقلب بشود یا نه اتفاقی نمی افتد! باید دقت کنید که گفتم این دانشگاه، دانشگاه نیست. دانشگاه اگر به معنای نهادی برای تولید علم باشد، نمی توان به نهادی که ما داریم، منظورم در علوم انسانی است، دانشگاه اطلاق کرد. البته، در مواردی استادهایی داریم، اما از آن جا که دانشگاهی نداریم، آنان نیز عمر خود را تلف می کنند. دانشجویان نیز در چنین فضایی تحصیل می کنند و بدیهی است که چیزی یاد نمی گیرند. ذات نایافته از هستی بخش چنین استادانی بدیهی است که نمی تواند هستی بخش شود. فرض کنیم دانشجویی که در محضر همان استادی که ذکر او گذشت، تلمذ می کند، با امدادهای غیبی فرانسه بداند و اگوست کنت خوانده باشد و مقاله ای بنویسد، و دانشجوی دیگری مانند خود استاد مقاله خود را از دیگران رونویسی کرده باشد، استاد فرضی ما از کجا به علم یکی و جهل دیگری پی خواهد برد. این جاست که شعار قدیمی تقلب توانگر کند مرد را می شود شعار دانشجویی که وجود بسیاری از استادان را توهین به شعور انسانی خود می داند.

* در فضای دانشگاه سوی دیگر مقوله تقلب طبیعتا به استادان و مدرسین دانشگاه ها و موسسات آموزش عالی بر می گردد. به عبارت بهتر امروزه در پیکره هیات های علمی روال های غیر معمولی برای انتشار کتاب یا ارائه مقاله و یا ارتقا سطح وجود دارد. متاسفانه این موضوع باعث آن است که روابط خاصی در هیات های علمی بنیاد بگیر که تنها چیزی که سنجه و میزان آن نیست، علم و دانش است. علت این امر چیست؟

البته، فاجعه این جاست. استادانی هستند که در نوشته های آنان حتی یک عبارت هم از فیض مدام آنان صادر نشده است. بد نیست که دست کم به مورد اشاره کنم. استاد دکتر ابوالقاسم طاهری را که

حتما باید بشناسید، کتابی در تاریخ اندیشه در غرب قلمی فرموده است که آیتی در دزدی ادبی است. نویسنده از حدود پانزده کتابی که به زبان فارسی درباره اندیشه سیاسی در غرب وجود داشت، گلچینی کرده و در هر فصل فقره ای از یکی از آن کتاب ها را برداشته و به فقره دیگری از کتاب دیگری چسبانده است. ابعاد بی سوادی تا جایی است که حتی نتوانسته است غلط هایی که در اصل کتاب بوده در رونویسی تصحیح کند. شگفت این که مطالب کتاب های اصلی به دلیل اختلاف دیدگاه های نویسندگان آن ها اختلاف ها و تعارض هایی با یکدیگر دارند. به عنوان مثال، مطلبی را از نویسنده ای مارکسیست در ادامه مطلب نویسنده ای لیبرال درباره اندیشه سیاسی یکی از اندیشمندان آورده و نفهمیده است که عبارت نخست با عبارت دوم تضاد دارد و ... شگفت انگیزتر این که چاپ نخست این کتاب با کاغذ حمایتی وزارت ارشاد انتشار پیدا کرده و کاغذدهندگان از خود نپرسیده اند که چرا برای چاپ چنین بنجلی در پنج هزار صفحه از بیت المال مایه می گذارند؟ طرفه این که این کتاب – لابد نظر به اهمیتی که از نظر علمی دارد!! – متنی است که در مواردی سئوالات کنگور کارشناسی ارشد از مطالب آن برگرفته می شود. این شخص سی سال است که افاضه می فرماید و کسی نیست که بپرسد خرت به چند؟ دانشگاه، اگر دانشگاه می بود، دست کم می بایست امتحان یک زبان خارجی از او می کرد؛ نمی گویم در حد دانشگاه، بلکه در حد دوره راهنمایی!

من یک بار خدمت این استاد رسیدم که داستان آن را برای شما نقل می کنم، عبرتاً للقارئین! در سال ۶۷ وقتی از انجمن فلسفه اخراج شدم، به وزارت آموزش عالی برای استخدام در دانشگاه مراجعه کردم که خود داستان مفصلی دارد. زمانی که قرار شد در مصاحبه علمی شرکت کنم، روزی که مراجعه کردم دیدم مسئول کمیته علوم سیاسی که آشناهایی با اخلاق نه چندان مهرورزانه من داشت، سیزده نفر را لشکرکشی کرده بود که به اصطلاح پنبه مرا بزنند. همین ابوالقاسم طاهری که عقل فعال آن گروه کم سواد و یگانه دهر در اندیشه سیاسی به شمار می آمد و پای ثابت آن کمیته بود، نخستین سئوال را کرد و من توضیح دادم که حتی سئوال غلط است، که مشاجره درگرفت و اعتراض کرد. من به او گفتم که هم طور که گفتم سئوال غلط است و اگر اصرار دارد، می توانم آن تصحیح کنم و پاسخ دهم که چنین شد. بیش از ده نفر از آنان مردمی عوام و بی هیچ تعارفی جاهل بودند و هستند. حتی امروز هم اگر امتحان ورود به کارشناسی ارشد بدهند، مردود می شوند.

یکی دیگر از این بزرگواران شخصی به نام ملک یحیی صالحی است که گویا در آلمان تحصیل کرده؛ من کتاب او را تورقی کردم و چون همین جا دم دست دارم شمه ای از مباحث عالی آن را برایتان نقل می کنم : در پایان این کتاب حدود چهار صفحه منابع به طور عمده به زبان آلمانی قرار دارد. هیچ سطری از آن نیست که غلطی املایی در آن وجود نداشته باشد. من حدود هشتاد غلط املای آلمانی در آن چهار صفحه پیدا کرده ام. کافی است به همین نخستین صفحات مقدمه آن نظری بیندازید، از گسسته خردی نویسنده و سخافت نثر او دلتان به هم خواهد خورد. از صفحه ۲ کتاب حمید عنایت در بنیاد اندیشه سیاسی در غرب، که البته کتاب بی سر و تهی است، نقل می کند که «اگر خوب دقت شود، می بینیم که عقاید سیاسی زمانی شکوفا شدند که جوامع از سکون فکری و جمود سازمانی (کذا فی الاصل) رها شده و در نتیجه تحولات سیاسی نیز که نتیجه آن می باشد، پدید آمده است». به احتمال بسیار نویسنده این عبارت را از انشای دوره راهنمایی زمان تحصیلش برگرفته است. من سال هاست دارم روی این مطلب فکر می کنم که دریابم بالاخره چه چیزی نتیجه چه چیزی است. هنوز به عمق مطلب نرسیده ام. تازه این از بیان فکر بکر حمید عنایت نقل شده، اما عبارتی که نویسنده کتاب بر آن افزوده در جای خود آیتی از پریشانی گویی است. می فرماید : «چنانچه اندیشه های سیاسی در قرن پنجم و چهارم قبل از میلاد و در عصر طلایی آن به اوج خود می رسد و پس از آن در قرون پانزدهم و شانزدهم نظریه های سیاسی به ایجاد دولت های مستقل ملی کمک می نماید و انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹ از دورن آن ظهور کرده و خود خالق بسیاری از اندیشه های سیاسی مهم می شود. پس، در هر دو، یعنی هم اندیشه های سیاسی و هم تحولات سیاسی اجتماعی بر یکدیگر تأثیرگذار می شوند.» (اندیشه های سیاسی غرب در قرن بیستم، ص. ۱-۲) از سستی عبارت که بگذریم، معما دو راه حل بیشتر ندارد، یا اندیشه بر تحولات اجتماعی تأثیر می گذارد یا بر عکس. بهترین راه حل هم این است که به قول مؤلف هر دو تأثیرگذار باشند تا نه سیخ اندیشه سیاسی بسوزد نه کباب تحولات تاریخی. بدین سان، تولید علمی هم صورت گرفته است که تا زمان نویسنده ما کسی به آن دست نیافته بود. کتاب

انباشته است از این تحقیقات عالی و عبارت هایی است که با نثر سده پنجم پهلو می زند. به نظر من، اگر مؤلف این مطلب را در یک دانشگاه متوسط در سال دوم کارشناسی به عنوان تکلیف درسی نوشته بود، نمره قبولی نمی گرفت، اما انتشاراتی قومس که همه استادان علم سیاست دانشگاه تهران و ملی سابق را یدک می کشد، کتاب را چاپ کرده و با اجبار استادان دانشجویان با خواندن آن جسم خود را می فرسایند و روح آنان افسرده می شود. از باب حسن ختام عبارت دیگری را از همان صفحه برایتان می خوانم تا به عمق تحقیقات مؤلف پی ببرید : «افزون بر آن، یادآور می شویم که اگرچه دو ایدئولوژی مکتبی (!!؟) قرن بیستم، یعنی سیستم متمرکز سوسیالستی و نظام سرمایه داری لیبرال دولتی (کذا!) دو قطب سیاسی- اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی خاص خود را رواج داده و در قرن بیستم تاثیر بسیاری بر جهان گذاردند، لیکن مقصود از اندیشه های سیاسی قرن بیستم نظرات و دکترین هایی که محدود به این دو مکتب می شوند نبوده و این نظرات را فراسوی این دو مکتب (یعنی چه؟) تحقیق می کند» (ضمیر این فعل بر من کشف نشد و نیاز به تحقیق بیشتری دارد!) البته، باید از ویراستار کتاب سپاسگزار بود که زحمت خواندن این پریشان گویی ها را بر خود هموار کرده و غلط های املایی متن فارسی را تصحیح کرده است. شگفت این که از آن جا که مؤلف و ناشر به درستی اعتقاد داشتند که چنین کتابی جهانی خواهد شد، روی جلد، عنوان و نام ناشر را به آلمانی نیز نوشته اند. نوشته اند استاد ملک یحیی صالحی دانشیار شهید بهشتی است به این صورت :

Schahid Behschti Unverrstät

با دو غلط املایی که بسیار نزدیک است به آلمانی با لهجه کارگران بی سودا ترک مهاجر!

برای این که برگردم به نکته ای که در آغاز به آن اشاره کردم، باید بگویم که تا جایی که من دانم این اشخاص در پشت کسانی پناه گرفته اند که گویا به مراکز قدرت نزدیک اند – یا این طور گفته می شود – و دانشگاه را به تیول خود یا به زبان عامیانه به بنگاه معاملات ملکی یا چیزی شبیه به آن تبدیل کرده اند. تا جایی که من جستجویی در کار کمیته علم سیاست وزارت آموزش عالی و نیز برخی از گروه های علم سیاست دانشگاه ها کرده ام، می توانم بگویم که راه بر هر چیزی باز است جز بر علم سیاست.

* امروزه شاهدیم که رواج فضای تقلب در دانشگاه ها، به تبیین آن نیز انجامیده است. می توان گفت که در این تبیین استادان دانشگاه و اعضای هیات علمی نیز به صورت غیر مستقیم نقش دارند. به طور مثال وقتی یک استاد دانشگاه در زمینه غیر تخصصی نظر می دهد و یا حتی کتاب می نویسد و در این نویسندگی خود را ملتزم به رفرنس و پانوشت نیز نمی بیند، چگونه می توان به امید پژوهش های اصیل نشست. اگر بخواهید تحریر محل نزاع بکنید، چگونه به این مسائل ورود پیدا می کنید م نظرتان چیست؟

وقتی دانشگاه دانشگاه نباشد، بدیهی است که ضابطه درستی برای استخدام استاد وجود ندارد. همان طور که در حوزه عمومی هر کسی که درسی خوانده باشد، او را روشنفکر می خوانند، در نظام دانشگاهی ما نیز هر کسی را که از دانشگاهی فارغ التحصیل شده باشد، استاد می خوانند. در کشوری که نظام دانشگاهی درستی وجود داشته باشد، هر فارغ التحصیلی را به عنوان استاد استخدام نمی کنند. وانگهی، امتحان کنندگان استادان خود دست کم زبان ملی کشور خود را به درستی می نویسند و می خوانند. استادانی که از صافی بزرگوارانی مانند صالحی و طاهری گذشته باشند، معلوم است که با اقتدای به اسوه های دانش و تقوا اگر دزدی ادبی نکنند، باید گفت که مردمان بسیار درستکاری هستند و جهشی صورت گرفته است. عمده استادانی را که این اسوه های دانش و تقوا – که ناگفته نماند سال هایی طولانی زیر چتر یکی از بندبازان علم سیاست، که ریاست کیمته را داشت، ماوا گرفته بودند و مغول وار بر نظام دانشگاهی شبیخون می زدند – انتخاب کرده اند، دست کم سه دهه، باری بر دوش بودجه دولت و عامل اتلاف وقت و علت فرسودن روح دانشجویان خواهند بود.

در سال های اخیر با سیطره سیاست زدگی در دانشگاه، و این که کسانی مانند طاهری ها و صالحی ها میدان داران دانش شده اند، بدیهی است که انگیزه ها کمتر و کمتر شده، رابطه ها جانشین ضابطه ها شده و وزارت آموزش عالی نیز کار خود را به درستی انجام نمی دهد. ما همیشه اخراج به دلایل سیاسی داشته ایم، که به طور محترمانه گفته می شود عدم صلاحیت اخلاقی، اما اطلاعی ندارم که تا کنون کسی به دلیل عدم صلاحیت علمی از کار برکنار شده باشد. شگفت نیست که بسیاری از استادان یک زبان خارجی که نمی دانند هیچ حتی با زبان ملی کشورشان را نیز به خوبی آشنایی ندارند.

یک عامل پائین بودن سطح دانشگاه ها و رواج سرقت ادبی و دزدی علمی، که تاکنون توجه چندانی به آن نشده است، این است که چون دولت دانشگاه را تیول خود و کارگزاران خود می داند، ابواب جمعی فاقد صلاحیت علمی خود را در پایان کار دولت به دانشگاه منتقل می کند. نخست وزیری که کارشناس ارشد معماری دارد، با پایان دوره استاد علوم سیاسی می شود رساله دکتری راهنمایی می کند! دو رئیس جمهور گذشته هر یک با پایان دوره خدمت همکاران خود را در دانشگاه جاسازی کرده اند. دولت های پیشین در آستانه پایان دوره فرمانروایی، پیش از آن که دستگاه دیوانی را به دولت بعدی تحویل دهند، در دوره هایی، بیشتر کارمندان بلندپایه وزارت خانه های خود را به دانشگاه یا مراکز پژوهشی تهران انتقال داده اند.

از آن جا که نظام دانشگاهی ایران با وجود چنین استادانی و به سبب فقدان ضابطه های علمی جایی در نظام تولید علم در جهان نمی تواند داشته باشد، دولت ناچار مشوق هایی را در نظر گرفته است، مانند انتشار مقاله در مجله های معتبر، که البته این خود، به دلیل فسادی که در همه کالبد نظام دانشگاهی ایران ریشه دوانده و اهل سیاست به اهل علم تبدیل شده اند، به آفتی تبدیل شده و راه را برای هر گونه سوء استفاده هموار کرده است. تردیدی ندارم که بی سوادیی و سیاست بازی آفتی است که نظام دانشگاهی ایران را نابود خواهد کرد.

* جناب آقای دکتر! در وضعیتی که دانشگاه در چنین بحرانی گرفتار آمده است، چگونه می توان راهی برای برون رفت از وضعیت کنونی برای آن متصور شد؟ آیا اصلا راه برون رفتی وجود دارد؟

بدیهی است که می توان دانشگاه ها را اصلاح کرد، اما مسئله اصلی این است که نخست باید تصوری از نظام دانشگاهی پیدا کنیم که تاکنون فاقد آن بوده ایم. دانشگاه محلی برای تولید علم است و هیچ چیزی به اندازه تولید علم از سیاست – بویژه سیاست بازی – نفور نیست. تجربه های دیگران مجانی در اختیار ماست، که البته چون مجانی است توجهی به آن نمی کنیم. هم چنان که اشاره کردم، اردوگاه سوسیالیسم و شکست فاجعه بار برای این کشورها باید درسی جدی برای ما باشد. من خودم در اوج ساختمان سوسیالیسم چندین بار به آلمان شرقی و برخی دیگر از کشورهای اردوگاه سوسیالیسم سفر کرده بودم. در دانشگاه برلین شرقی مثل همه دانشگاه های اردوگاه سوسیالیسم چند واحد مارکسیسم لنینسیم در همه مقاطع تحصیلی اجباری بود و هیچ دانشجویی بدون گذراندن آن فارغ التحصیل نمی شد. اما جای شگفتی بود که هیچ دانشجویی نیز در این باره چیزی بلد نبود. روزی نیز که دیوار برلین فروریخت گویی اصلا مارکسیسمی در این کشورها وجود نداشته است. من در سال ۷۶ میلادی چند روزی را در دانشگاه ورشو گذراندم و در کانون دانشجویان آن دانشگاه با خیلی از دانشجویان صحبت کردم. از آن جا که من از سوربن رفته بودم همه آنان کنجکاو بودند که بدانند بیرون جریان های مارکسیستی چه می گذرد. هیچ علاقه ای به مارکسیسم وجود نداشت. با این تحمیل مارکسیسم بخش بزرگی از منابع این دانشگاه ها تلف شد که برای تولید علم و نیز اقتصاد این کشورها فاجعه بود. تکرار می کنم، چند سال پیش یکی از مسئولان چین گفته بود که اثرات انقلاب فرهنگی در کشوری با جمعیت چین فاجعه بار بود، زیرا دستگاه آماری کشور را به عنوان این که از فکر بورژوایی ناشی شده، تعطیل کردند. آن مسئول گفته بود که تا چند دهه در چین آمار دقیقی وجود نخواهد داشت. ما از بسیاری جهات همان اشتباه ها را تکرار کرده ایم و می کنیم. به هر حال، به نظر من باید به منطق علم تن درداد و به نوعی ایدئولوژی ذایی از دانشگاه و نظام تولید علم کرد. حرف هایی که سال ها درباره تعهد زده

شده و آدم های عوام و مغرضی مانند آل احمد نیز آن را به عنوان بدیهیاتی در ذهن برخی از مسئولان کرده اند، باید بدانیم، از نوعی از مارکسیسم مبتذل سرچشمه گرفته و نتایجی فاجعه بار داشته است. این فکر، بویژه در دوره موسوی، که بسیاری از تصمیمات مانند تأسیس تربیت مدرس، که هدف آن بیشتر تضعیف دانشگاه تهران بود، گرفته شد، مذهب مختار بود که از ترهات آل احمدی بود.

بگذارید در نهایت اجمال به یک نکته اساسی دیگر هم اشاره‌ای بکنم. هواداران و پرچم‌داران انقلاب فرهنگی، که در زیر لوای اسلام دانشگاه را تعطیل و تصفیه کردند، در دامی افتادند که آل احمد بر سر راه آنان تعبیه کرده بود. او مردی عامی بود و سخت مغرض! درباره ماهیت و پیامدهای شعارهایی که می‌داد، دانشی نداشت و به عنوان مثال نمی‌دانست که تعهدی که او تبلیغ می‌کرد، از مارکسیسمی مبتذل گرفته شده است و مبلغ رسمی آن ژان پل سارتر نیز به دلایل ایدئولوژیکی آن را مطرح می‌کند. او با چهل در صدی که از فنارسه – به قول خود او – می‌دانست نمی‌توانست بداند که این حرف‌ها از کجا می‌آید و هدف از طرح آن حرف‌ها چیست؟ این تعهد سارتری-آل احمدی تعهد به چهل بود، در حالی‌که واقعی به علم است. در قلمرو دانش، هر فردی به دانش خود تعهد دارد. فقیه به فقه متعهد است، پزشک به دانش طب و ... مگر می‌شود کسی یک عمر درباره تاریخ مسیحیت تحقیق کند، اما برای استخدام در دانشگاه تهران از او بخواهند که التزام عملی به اسلام داشته باشد؟ اگر او به راستی التزام عملی به اسلام داشته باشد، از او نمی‌توان مسیحیت آموخت، هم چنانکه اگر مارکسیستی اسلام درس بدهد، دانشجوی او نمی‌تواند از او اسلام بیاموزد. تعهد ترجیح دادن ایدئولوژی سیاسی بر نظام دانش است و هیچ کشوری را نمی‌شناسیم که با عمل به شعار سارتر و آل احمد راه جهنم جهل را هموار نکرده باشد. وانگهی، آل احمد، مانند همه روشنفکران مغرض، اعتقادی هم به حرف‌های خود نداشت. مگر هانیال الخاص، همپیاله او، با مرگ او ننوشت که «من هیچ فرانسوی را نمی شناسم که به اندازه این بچه سید شراب‌شناس باشد!» برادر بزرگوار او نیز دست کمی از خود او نداشت و با همین مقدمات به انقلاب فرهنگی پیوست. بگذریم!

فکر انقلاب فرهنگی امروزه برای همیشه به فکری منسوخ تبدیل شده است. نظام دانش با انقلاب نسبتی ندارد. اشاره به برخی از افراد، که البته به صورتی من درباره آن ها صحبت کردم، شاید چندان مطلوب نباشد، برای این است که نمونه هایی به دست داده شود. کارنامه نزدیک به سه دهه انقلاب فرهنگی، یعنی سیاست در کار علم کردن، بیش از آن منفی است که کسی بتواند درباره آن ماجرایی کند. باید طرحی نو درانداخت. در رأس این طرح نو رفع مزاحمت اهل سیاست از مدیریت نظام علمی دانشگاه است. البته، این قاعده آغاز کار است و آن گاه باید به آسیب شناسی جدی نظام دانشگاهی پرداخت، با اهل علم و استادان برجسته ای که اهل علم آنان را برجسته می دانند و نه نظام دیوانی دانشگاه. تنها در این صورت راه برای اصلاحی اساسی هموار خواهد شد و الا فلا!

نکته آخر این که سیاستِ زیاد جای اخلاق را بسیار تنگ می کند، و آن جا که همه چیز زیادی سیاسی – یعنی سیاست زده – باشد، بدیهی است که آدم هایی که به اصول اخلاقی پایبند هستند، صحنه را خالی می کنند و فرصت طلبان خود را پشت سیاست پیشگان پنهان می کنند. این اتفاقی است که بر اثر اداره بد دانشگاه – که انقلاب فرهنگی نقشی بسیار مؤثر در ایجاد آن ایفاء کرده است – افتاده است. با سیطره سیاست زدگی و بسط دامنه آن بعید می نماید که به این زودی ها بتوان راه حلی برای اصلاح اساسی دانشگاه پیدا کرد.

منبع: سایت قدیم و جدید

«کشور را نمی‌توان چریکی اداره کرد»

گفتگوی مهرنامه با دکتر جواد طباطبایی

پنجم اسفند ۱۳۸۸

- درباره شما از دو پروژه متضاد صحبت می‌شود. اول پروژه دهه هفتاد که شما در آن از زوال اندیشه سیاسی و به طورکلی علوم انسانی صحبت می‌کردید که در عرصه اندیشه و عمل نیز واکنش‌های زیادی را به همراه خود آورد و در عرصه عمل به محدودیت تدریس شما در دانشگاه ختم شد. پروژه دهه هفتاد شما به نوعی در تضاد با پروژه‌های رسمی قرار گرفت و حتی به عنوان مادر مباحث فکری انتقادی نیز شناخته شد. پروژه دیگر اما کارهای متأخر شما در دهه هشتاد است که شما در بحث‌های خود حتی به این رسیدید که ایدئولوژی‌های غربی و به خصوص سکولاریسم اصلاً امکان وقوع در جوامع اسلامی و شرقی و در کشوری مثل ایران را ندارد و درمقابل مطرح کردید که ما می‌توانیم واجد یک تجدد ایرانی و بومی شویم. این دو پروژه چگونه قابل جمع هستند به خصوص اینکه در بحث‌های تازه شما نوعی تمنای بومی کردن علوم انسانی وجود دارد؟

پیش از پاسخ دادن به این سئوال لازم می دانم که تذکری درباره ترکیب «تجدد ایرانی» بدهم. این ترکیب از عنوان مقاله‌ای برگرفته شده است که به نام من در ماهنامه کیان نوشته شده اما به واقع آن مقاله نوشته من نیست اگرچه خیلی‌ها در بحث به آن مقاله ارجاع داده و گاهی نیز ایرادهایی بر من گرفته‌اند. داستان از این قرار است که یوسفی اشکوری می‌خواست پرونده‌ای ــ شاید ــ برای سیدجمال‌الدین اسدآبادی در زمینه اسلام و غرب آماده کند و من هم چون تجربه خوبی از گردانندگان ماهنامه ایران فردا نداشتم و همان اشکوری بخش‌هایی از مصاحبه‌ام را که گویا با مواضع آقایان جور در نمی‌آمد سانسور کرده بود، کوشش می‌کردم از زیر بار آن شانه خالی کنم. نهایتاً بعد از اصرارهای فراوان به من گفته شد که یکی از دوستان درباره مباحث من مطلبی نوشته و مطلب در اختیار من قرار می‌گیرد تا آن را ببینم و در صورت موافقت چاپ شود. مدتی بعد فردی نزد من آمد که بعدها دانستم گویا رضا علیجانی بوده است. او مقاله‌اش را به من نشان داد و من آن را خواندم و دیدم که مقاله خیلی خوبی است و خودم هیچ وقت نمی‌توانستم به این خوبی بحث‌هایم را خلاصه کنم. به نویسنده گفتم که بهتر است آن را به نام خودش منتشر کند. اما مدتی بعد شنیدم که آن مجموعه را به وزارت ارشاد برده‌اند و گویا در ممیزی تنها روی همان مقاله انگشت گذاشته و خواستار حذف آن شده بودند. یادآوری می‌کنم که دوره شکوهمند هاشمی در وزارت ارشاد بود و من تنها موردی که با ممیزی مشکل پیدا کردم همان زمان بود که کتاب خواجه نظام الملک من بیش از یک سال در ممیزی ماند و اجازه انتشار نگرفت اگرچه با وساطت مهندس میرسلیم و به دستور شخص او مجبور شدند اجازه بدهند. باری، چند ماهی پس از آن من از ایران خارج شدم و بعدها از دوستی شنیدم که ماهنامه کیان مقاله‌ای از من منتشر کرده است که همان مقاله علیجانی بود که به نام من در کیان منتشر شده بود.

- در آن مقاله واژه تجدد ایرانی به کار رفته بود؟

من آن شماره را ندیده‌ام. بعدها همان مقاله در برخی سایت‌ها آمد و یکی دو نشریه هم انتشار دادند. اما گویا در عنوان مقاله در کیان «تجدد ایرانی» است.

- آقای ملکیان هم تجدد ایرانی از نگاه شما را نقد کرده‌اند.

بله، بعداً دوست گرامی مصطفی ملکیان ایراد گرفته بود که تجدد ایرانی نمی‌شود. البته این گفته ملکیان پاسخی می‌طلبید که فرصتی نبود زیرا من در آن سال‌ها در ایران نبودم و گاهی از دور و با فاصله زمانی بسیار از این بحث‌ها اطلاع پیدا می‌کردم.

به هر حال، در پاسخ به سؤال اول شما هم باید بگویم که به نظر من «دو پروژه» تعبیر چندان درستی نیست. نخست این که پروژه در مطبوعات بار معنایی امنیتی پیدا کرده که بهتر است به کار نبریم. اما جالب توجه است که بعد از سخنرانی من در سمینار مشروطه هم برخی، بویژه بقایای چپ مبتذل جهان سومی و نیز برخی از اصحاب روشنفکری دینی، این جا و آن جا گفتند که فلانی اهدافی ... را دنبال می‌کند و این قبیل خیالبافی‌ها که از عمده‌ترین صوادر ذهن روشنفکری ایرانی است. من در میان همین گروه‌ها به کمتر کسی برخورده‌ام که مطالب مرا خوانده باشد. در همین شماره اخیراً نقد آگاه مقاله‌ای از شخصی به نام نیکفر دیدم که از میان هزار و پانصد صفحه‌ای که من درباره دوره قاجار و مشروطیت نوشته‌ام به عبارتی از خلاصه همان سنخرانی استناد کرده و فرموده است که گویا من به نتایج جدیدی رسیده و ادعا کرده‌ام که نوزایش ایرانی با روحانیت انجام امکان پذیر خواهد شد! گویا این هم از مصادیق هرمنوتیک بازی ایرانی است. گردانندگان نقد آگاه هم که در ایران هستند و دسترسی به کتاب‌ها دارند، به خلاف نیکفر که سایت‌ها را می‌خواند، ظاهراً باید مقاله را خوانده باشند و باید این قدر می‌دانستند که چنین مطلبی را من نمی‌توانسته‌ام بگویم. وانگهی مقاله جدی باید سر و تهی داشته باشد و دست

کم یکی دو منبع. با سایت خوانی که نمی‌شود مقاله جدی نوشت. البته، بندبازی می‌شود کرد، که روشنفکری ایرانی می‌کند!

باری، «دو پروژه» که شما گفتید هم تعبیر درستی نیست. تعبیر درست این است که طرح تحقیقاتی من ــ که فکر اولیه آن به آغاز سال‌های چهل شمسی برمی گردد ــ مراحلی را گذرانده و تحقیق و تدوین آن دوره‌هایی داشته است. نخستین کارهای نه چندان پخته به دهه شصت بر می‌گردد، اما مباحث دهه هشتاد، ادامه مباحث دهه هفتاد و پیش از آن است و ذیل یک طرح مفصل و طولانی تعریف می‌شود. بدین ترتیب همانقدر که مباحث دهه هفتاد ــ اگر بتوان گفت ــ رادیکال است، مباحث بعدی هم به نوعی رادیکال است. من هیچ مطلبی را برای همیشه ننوشته‌ام، تا جایی که ممکن بوده آن‌ها را با پیشرفت و در ادامه بررسی‌هایم تصحیح کرده‌ام. به نظر من، میان نوشته‌های مرحله نخست و دوم این طرح تعارضی وجود ندارد، بلکه با توجه به بررسی‌های جدید تحولی در آن‌ها صورت گرفته است. من به این قاعده در فلسفه هگل نظر دارم که «حقیقت کل است». بنابراین، اگر نخواهیم گزینشی عمل کنیم، یعنی ایدئولوژی زده باشیم، هم چنانکه روشنفکری ایرانی هست، که از حقیقت یعنی از کل وحشت دارد، باید به تمام مباحث مخالف و موافق بپردازیم و موضع خودمان را نیز نسبت به این مباحث روشن کنیم.

- شما در هر دو مقطع با سرمشق‌های غالب زمان مرزبندی داشته‌اید. سرمشق غالب دهه هفتاد روشنفکری دینی بود که می‌خواست از کنه هر چیزی وجه اسلامی و ایرانی آن را بیرون بکشد و سرمشق غالب امروز هم روشنفکری سکولار است.

من به اعتباری که گفتم تمایزی میان دو بخش روشنفکری نمی‌بینم. ایران روشنفکر عرفی ندارد، دو وجه روشنفکری دینی دارد: مارکسیست‌ها ــ بقایای آن‌ها مانند نیکفر ــ و روشنفکران دینی؛ هر دو اهل ایدئولوژی و بنابراین سانسورند. اشاره کردم که همان اشکوری در مصاحبه‌ای که با من انجام داد همه بخش‌هایی را که من درباره شریعی سخنی گفته بودم حذف کرد. همین اتفاق با مارکسیست‌ها هم می‌توانست بیفتد. خود یا فرزند یکی از روشنفکران دینی حتی به ناشری ایراد گرفته بود که چرا کتاب‌های طباطبایی را چاپ می‌کند و ...

هدف من نه در دهه هفتاد درگیری با روشنفکری دینی بود و نه در دهه هشتاد درگیری با روشنفکری سکولار، که وجود ندارد. به یک دلیل ساده! مشکلی را که من دنبال می‌کنم از سنخ دیگری است. ظاهر حرف‌های هر دو گروه به بحثی نظری مربوط می‌شد: آنان ایدئولوژی زده‌اند و به همین دلیل از دهه‌ای پیش من در مصاحبهای به خود شما گفته بودم که روشنفکری دینی دیگر حرفی برای گفتن ندارد. آیا دلیلی بزرگ‌تر از این وجود دارد که در همین یک دهه خاموش بودند و امروز تنها می‌توانند بیانیه سیاسی صادر کنند؟

سئوال های من و مفاهیم عمده آن به زمان دانشجویی من، آغاز دهه چهل، مربوط می‌شود. در بیش از چهار دهه گذشته آن‌ها را در ذهن خودم ورز می‌دادم تا نتیجه‌ای بگیرم. مباحثی هم چون شرایط امتناع، و نه امتناع اندیشه که بی‌معناست، زوال اندیشه و نظریه انحطاط ــ البته با همه ایرادهایی که بر آن‌ها وارد است ــ به همان سال‌ها بر می‌گردد، اگرچه پیامدهای انقلاب در تحریک ذهن و دقت‌های من تأثیر بسزایی داشته است. این را هم بگویم که قبل از انقلاب و نیز در دهه‌های هفتاد و هشتاد همیشه گمانم براین بوده که عمده اتفاقاتی که در ایران می‌گذرد به لحاظ تاریخی اهمیتی ندارد. بنابراین نباید وقت را در بحث از مسائل روز تلف کرد.

- اما همیشه شما را متهم می‌کنند که مباحثی که بیان می‌کنید واکنشی به اندیشه دیگران است؟ این حس وجود دارد که شما همیشه می‌خواهید بت‌های زمان را بشکنید؟

به هر حال، هر فکری در پیوند با افکار پیش از آن شکل می‌گیرد، یعنی هر فکری تعیین موضعی نسبت به افکار دیگران نیز هست که آن‌ها هم، خواسته یا ناخواسته، تعیین موضع کرده‌اند. اگر مانند بسیاری اسدآبادی یا ادوارد سعید را جوهر تفکر بدانیم، نوعی عمل می‌کنیم و اگر مانند من هیچ اعتقادی به این جهان سوم بازی‌ها نداشته باشیم، نوع دیگر فکر و لاجرم عمل می‌کنیم. اگر اسدآبادی و ادوارد سعید سر راه من قرار می‌گیرند، و احتمالاً هدف تیر من واقع می‌شوند، تقصیر من نیست. می‌توانند سر راه من نباشند. می‌دانید ابوالفضل بیهقی در مواردی به نکته‌ای تاریخی اشاره می‌کند که می‌داند شاید بهتر می‌بود نمی‌گفت، اما می‌افزاید «چه چاره کنم؛ در تاریخ محابا نیست» یعنی به ملاحظه افرادی که از نظر تاریخی اهمیتی ندارد نمی‌توان نگفت.

- ولی آیا این پروژه کاملاً درونی شما است و هیچ ارتباطی به مباحث و اتفاقات بیرونی ندارد؟

به هر حال هر فردی فرزند زمان خود است، اما همه مطلب بستگی به فهمی دارد که از این فرزند زمان خود بودن داریم! من، گفتم، همیشه به مسائل روز توجهی با فاصله داشته‌ام. از هیچ چیزی به اندازه مدهای روز بیزار نیستم. از زمانی که برای ادامه تحصیل به فرانسه رفتم، و در گشت و گذارهای چندساله در اروپا و دانشگاه‌های آن، همیشه فکر می‌کردم که باید به مسائل اساسی اندیشید. اکثریت ایرانیانی که در اروپا در علوم انسانی تحصیل می‌کردند، تعلقات خاطر آنان از مسائل ایران فراتر نمی‌رفت. در اوایل سال‌های پنجاه روزی برای تمدید پاسپورت به سفارت ایران رفته بودم. مسئول دانشجویان به من که دانشجوی دکترای دولتی بودم و آن روزگار رسیدن به این مرحله اهمیتی داشت، با اصرار می‌گفت موضوع رساله‌ام را تغییر دهم و به مسائل ایران بپردازم و از دولت ایران بورس تحصیلی بگیرم که فرار را بر قرار ترجیح دادم.

به نظر من، مسائل فکری ایران چنان پیوندهای ناگسستنی با جهان دارد که امکان ندارد مانند گذشته کبک‌وار سرمان زیر برف بکنیم و با بخش بیرون بدنمان شعار صادر کنیم! ایران در جهان است و بخشی از جهان هم در ایران. چنانکه اسپینوزا گفته بود: جهل دلیل نیست! اگر جهل دلیل نیست، پس، نمی‌توان سد سکندری میان بیرون و درون کشید، که تاکنون کشیده‌ایم.

- آیا بعد از تجربه تحصیل تاریخ اندیشه در اروپا توانستید پاسخی برای دغدغه خود بیابید و نسبت میان فضای اندیشه ایران و اروپا را ترسیم کنید؟ آیا می‌توان برای این نسبت فرمولی ارائه داد؟

نه فرمولی وجود ندارد. اگر به فرمولی رسیده باشم، آن را در خلال مجموعه چند هراز صفحه‌ای بیان کرده‌ام. روش از رفتن، رفتار و رونده جدا نیست! مباحثی از این بحث‌ها را در این مجموعه آورده‌ام. البته، این بحث طولانی است و به این زودی‌ها نمی‌توان مسائل عمده آن را توضیح داد. تجربه تحصیل و تحقیقی که دارد به نیم قرن نزدیک می‌شود، مرا به این نتیجه مهم راهبر شده است که به عنوان مثال نمی‌توان تاریخ مشروطیت ایران را نوشت و هیچ تصوری از انگلستان ــ که طالبوف در زمان خود می‌گفت «قانون اساسی آن مادر همه قانون اساسی‌هاست» ــ نداشت؛ نمی‌توان دین پژوهی کرد و از هیچ دین دیگری اطلاع نداشت، که سهل است، حتی نفهمید که اهل سنت و جماعت چه تلقی از اسلام دارند.

وانگهی، اگر تصوری از نسبت درون و بیرون و ایران اروپا نداشته باشیم، نمی‌توانیم بدانیم که در کجاها گسل‌هایی فکری و تمدنی ایجاد شده است و گذر از آن گسل‌ها برای ما غیر ممکن شده است.

- این گسل محصول و فرایند چه مسئله‌ای بوده است؟

نظریه پردازان تاریخ توضیح داده‌اند که در حدود ۱۸۰۰ میلادی دگرگونی عمده‌ای در اندیشه اروپایی صورت گرفت و من کوشش می‌کنم نشان دهم که اثرات این گسل‌ها بر ایران چه بوده است و راه‌های عبور احتمالی کجاها بوده است و اگر نتوانیم از این گسل‌ها گذر کنیم، چه خواهد شد. در درس‌هایی که از سه سال پیش در مؤسسه پرسش شروع کرده‌ام، کوشش می‌کنم، بی آن که به مباحث مربوط به ایران بپردازم، به وجوهی از این تحول تاریخی در اروپا اشاره کنم که تاریخی شدن اندیشه در حدود ۱۸۰۰ یکی از وجوه این تحول است.

- ما اصلاً این نگاه تاریخی را نداشته‌ایم؟

نه نداشته‌ایم. ما در دوره‌هایی تاریخ نوشته‌ایم، یعنی تا یورش مغولان، اما نگاه تاریخی نداشته‌ام.

- یعنی ما نسبت به تاریخ خودمان وقوف نداشته‌ایم؟

خیر. نطفه آگاهی تاریخی تا حدی در تاریخ نویسی امثال بیهقی و جوینی بسته شده بود. سیطره عرفان زاهدانه، خردستیزی و دریافت قشری از دیانت، که اگر بخواهم به یک نماینده عمده و جامع این وضع اشاره کنم باید از امام محمد غزالی یاد کنیم، این نطفه بسیار زود خفه کرد. البته، این نکته را نیز باید به اشاره بگویم که ایران بزرگ تنها ناحیه ای از جهان اسلام بود که در آن فلسفه با مرگ ابن رشد به پایان نرسید و ادامه پیدا کرد، اما فلسفه ایرانی به دلایلی که این جا نمی‌توان توضیح داد سرشتی باطنی پیدا کرد و به علم معاد تبدیل شد و علم معاش مغفول ماند. آگاهی تاریخی ما با یورش مغولان دستخوش بحرانی بی سابقه شد و با سیطره متعالیه نیز فلسفه زوال پیدا کرد.

- آیا تکوین آگاهی تاریخی اروپایی اعراض از مسیحیت نبود؟ خیلی‌ها می گویند که رنسانس اعراض از مسیحیت بود.

این بحث پیچیده تر از آن است بتوان این جا به آن پرداخت. دریافت ما ــ بویژه به صورتی که در رسانه‌های عوام زده مطرح می‌شود که متأسفانه جنبه نظریه رسمی دولتی نیز پیدا کرده است ــ آن چنان ساده لوحانه است که به هیچ وجه نمی‌توان جدی گرفت. رنسانس روندی بسیار پیچیده در تاریخ اروپا بود. برای مثال، باید دانست که ماکیاوللی، لوتر و اراسموس، به عنوان سه نماینده مهم رنسانس، هر سه در نخستین دهه‌های سده پانزدهم زندگی می‌کردند و هر کدام به نوعی در تکوین رنسانس نقش داشته‌اند.

این‌ها مباحثی مهم و جدی هستند، اما با تبدیل شدن ملاصدرا به نظریه پرداز رسمی حکومتی، که ربطی هم به حکومت ندارد، و البته در تفسیر ایدئولوژیکی آن، بحث نقادانه غیر ممکن شده است. فکر می‌کنم که تنکابنی نوشته است که در مسجدی در قم در همان زمان حیات ملاصدرا به شیخی برخورده بود که روزی هفتاد تسبیح به ملاصدار لعنت می‌فرستاده است. تا زمان ما نیز ملاصدرا جایی در دیانت رسمی نداشت و جمهوری اسلامی ملاصدرا را به مقام نظریه پرداز رسمی ارتقاء داد.

باری، این اندیشه رسمی می‌پندارد که در اروپا همه چیز الهی بود و رنسانس آن را انسانی کرد و بدین سان فاجعه رخ داد. ظاهراً مهم‌ترین نقش تلویزیون تبلیغ چنین دیدگاهی است که از بنیاد غلط اندر غلط است.

- البته اول روشنفکران ما بودند که این مسائل را طرح کردند و بعد تبدیل به قرائت رسمی حکومت شد. روشنفکران ما معتقدند که رسیدن به وضعیت امروز با اعراض از مسیحیت و رجوع به اندیشه یونان ایجاد شد؟

البته، روشنفکری ایرانی، در مقیاس گسترده ای، مندرج در تحت میرزا بنویسی است که بر حسب معمول تنها دلیلی که داشت جز جهل نبود. امثال آل احمد، در غیاب یا غیبت کسانی که می‌توانستند مار بنویسند، از نمونه‌های بارز کسانی بودند که مار می کشندند. این نوشته‌های او را نیز تاریخ مصرفی داشت که به حال به پایان رسیده است. کسانی مثل سید حسین نصر نیز چنین حرف‌های مفتی را تبلیغ می‌کنند که در برخی محافل جهل و بی خبری اندک خریداری دارد. جای شگفتی است همه منتقدان علم معنویت زدایی شده در کشورهایی زندگی می‌کنند که عین قدسانیت زدایی هستند. در حالی که امثال نصر به کشورهایی مثل افغانستان، عربستان سعودی، یمن و ... که هنوز علمشان عین معنویت است و هیچ قلمرویی در فیزیک و شیمی این کشورها نیست که انبوه فرشتگان جای فرمول‌های ریاضی را نگرفته باشند، نمی‌روند. چیزی از شالارتانی مزمن در امثال این به اصطلاح روشنفکران وجود دارد. هانیبال الخاص که بسیار خوب آل احمد ـ یعنی «خسی در میقات» ـ را می‌شناخت درباره او نوشته است که «من هیچ فرانسوی را نمی‌شناسم که به اندازه این بچه سید شراب شناس باشد».

- یعنی الزاماً این بازگشت یونان و رم ایستادن در مقابل مسیحیت نبوده است؟

ببینید بشر از زمانی که درباره خدا بحث کرده، همیشه انسانی بحث کرده است. بحث بشر به هر حال انسانی است. نقل شده که یکی از فیلسوفان متأخر با دیدن کتاب کلیات الهیات توماس قدیس گفته بوده است که چگونه می‌توان بر مبنای "کتاب مقدسی" به آن سادگی چنین نظریه پیچیده‌ای بافت. توجه کنید که توماس قدیس به عنوان یکی از ارکان کلیسا از قرن سیزدهم به بعد با رجوع به تجربه و فرهنگ رم و یونان چنین مجموعه الهیاتی را ساخته است. اگر توماس در چین بود تردیدی نیست که دریافتی متفاوت می‌داشت. درمورد اسلام هم همینطور است. اگر ایران و بیزانس نبود که کلام و الهیات ما این چنین تدوین نمی‌شد. مگر مجموعه «کتاب شفا» نوشته ابن سینا که آقایان سنگ آن را به سینه می‌زنند از کجا آمده است؟ اگر ارسطو را از آن بگیریم چه چیزی از آن باقی می‌ماند؟ عنوان کردن مسئله به این شکل که در سده‌های میانه جز خدا نبود و با رنسانس انسان جای او را گرفت درست نیست. نمی‌دانم مدعیان چیزی درباره اومانیسم مسیحی که از سده پانزدهم جریان مهمی در الهیات مسیحی بوده است، شنیده‌اند؟

- پس این قضاوت که علوم انسانی برآمده از نفس اماره انسان است و انسان را درمقابل خدا قرار داده و می‌خواهد خدا راحذف کند و بشر را در مرکز عالم بنشاند و از دل آن جامعه شناسی و حقوق و علوم سیاسی درآمده چقدر درست و قابل اتکا است؟

به اعتباری همه علوم برآمده از نفس اماره است. یعنی انسان چون انسان است علم تولید کرده است و گرنه می‌شد فرشته. فردید هم که همه چیز را ناشی از نفس اماره می‌دانست از نمونه‌های بارز بشری بود که جز به فرمان نفس اماره گوش نمی‌کرد. هیچ عبارتی نگفت که نفس اماره به گوش او

زمزمه نکرده باشد. من در اوایل دهه چهل چهار سالی در درس‌های او حضور پیدا می‌کردم، البته آن زمان معنوی تر بود و در عمل او چیزی از نظر او ندیدم.

علوم انسانی علومی است که بر حسب تعریف موضوع آن‌ها انسان است و لاجرم جز انسانی نمی‌تواند بحث کند. الهیات و کلام درباره قدم و حدوث عالم یا کلام الهی بحث می‌کنند، و این ربطی به علوم انسانی ندارد و تازه همین بحث هم انسانی است. اگر موجودی غیر از انسان الهیات و کلام تدوین می‌کرد تردیدی نیست که این الهیات و کلام ما نمی‌توانست باشد. به اعتباری همه علوم، حتی الهیات و کلام، حتی فلسفه متعالیه ملاصدرا، انسانی است و کاری نمی‌شود کرد، مگر این که کسی ادعای الوهیت بکند.

علوم انسانی مناسبات انسانی و پیامدهای آن را در اجتماع مورد بحث قرار می‌دهند. اجتماع انسانی چگونه عمل می‌کند، قدرت و ثروت کجا و چگونه تولید می‌شود، و چگونه باید آن‌ها توزیع کرد. نظریه‌های علوم انسانی با توجه به تغییر و تحول زندگی دنیایی انسان تغییر و تحول پیدا می‌کند و ربطی به دین و بی دینی ندارد. نظریه پردازان بسیاری دین هم داشته‌اند و بسیاری دیگر نیز ملحد بوده‌اند. در مورد برخی پیشگامان نظریه‌های جدید توضیح داده‌اند که تا چه حدی دیدگاه‌های آنان متأثر از مسیحیت بوده است. این که ما نمی‌دانیم دلیل این است که نمی‌دانیم، باید یاد بگیریم.

- خدا آیا در علوم انسانی غایب است؟

حضور خدا، به عنوان مثال در اقتصاد، منشأ هیچ اثری نیست. اگر اقتصادی غیر علمی داشته باشیم و غیر علمی هم اداره کنیم، بحران درست می‌کند، تورم پیش می‌آید، فقر بیشتر می‌شود و ... حضور خدا نمی‌تواند این قانونمندی‌ها را بر هم بزند. یعنی به اعتباری، به نظر برخی از اندیشمندان، این قانونمندی ناشی از اراده خداوند است و قران می‌گوید: «تغییری در سنت خداوند ایجاد نمی‌شود». یعنی همین! اگر اقتصاد تورم زا باشد، خداوند به خاطر جمهوری اسلامی آن قانون را بر هم نمی‌زند، و در کشورهای استکباری هم شدت تورم را بیشتر نمی‌کند. این که ما اقتصاد نمی‌دانیم چه ربطی به خدا دارد. پس، حضور خداوند در همه جا نفعی به حال جهل ما نسبت به این علوم ندارد، البته، ضرری دارد و آن این که شما مشکل تورم، بیکاری و ... را می‌خواهید با حضور خدا حل کنید، که نمی‌شود. خدا و خرما را با هم از دست می‌دهید.

- در بی نیازی ما به علوم انسانی غربی می گویند که در مسیحیت شریعت وجود ندارد و حتی کتاب مقدس هم فاقد شریعت است اما در قرآن شریعتی وجود دارد که راجع به جزئیات زندگی انسان صحبت می‌کند؟

بلی! این حرف‌ها را می‌گفتند، اما بی ربط می‌گفتند. نمی‌دانستند. یکی از متألهین مسیحی که اسلام شناس بزرگی هست، پس از نیم قرن بحث با مسلمانان، در کتابی نوشته است که من تاکنون یک مسلمان ندیده‌ام که یک جمله معنادار درباره مسیحیت بگوید. نمی‌توان متدین بود و تنها از دین خود یک تلقی ابتدایی داشت و هیچکدام از دین‌های دیگر را هم نشناخت. چه کسی گفته مسیحیت شریعت ندارد. مسیحیت به لحاظی دین جدید نیست، بلکه مبتنی بر یک دین قدیم است. مسیحیت یهودیت را نسخ نکرد، بلکه آن کامل کرد. دین بدون شریعت معنا ندارد، اما نوع شریعت و تلقی آن در دین‌های مختلف فرق می‌کند. اگر هم چنین می‌بود، این صحت ادعا ربطی به علوم انسانی نمی‌داشت. درباره نسبت ما با شریعت در دوران جدید من در چندین مورد توضیح داده‌ام باید به انها مراجعه کرد. از جمله نظریه حکومت قانون در ایران.

- شما تا چه حد به بومی بودن علوم انسانی بر اساس شریعت اعتقاد دارید؟

من معنای بومی کردن را نمی‌فهمم. اگر منظور اقتصاد یا جامعه شناسی اسلامی است، به این معنا که در نسخه اروپایی آن‌ها قانون‌ها عمل می‌کنند و نه خدا و در روایت ما حضور خداوند جای قانون‌های علمی را می‌گیرد، این ادعا فاقد معناست. قانونمندی‌های تحولات اجتماعی و اقتصادی ما همان قانونمندهایی هستند که به یکسان در افغانستان و امریکا مصداق دارند، که یکی ظاهراً مظلوم و دیگری ظالم است. اما این دو کشور یکی نیستند. اگر اتفاق معینی در هر دو کشور بیفتد، یعنی اگر برنامه اقتصادی درستی نباشد، بحران ایجاد می‌شود، اگر دولت اعتنایی به مردم نداشته باشد، مردم اگر بتوانند شورش می‌کنند. این اصل است، اما افغانی و امریکایی به یک نوع واکنش نشان نمی‌دهند. ظرافت‌های اجتهاد علمای هر کشور از این تمایزها ناشی می‌شود. قانونمندی‌ها بومی نمی‌شوند، آداب و رسوم ملی و ناحیه ای هستند، واکنش‌ها فرق می‌کند و ...

آن چه ما نمی‌دانیم این نکته اساسی است: بومی کردن بی معناست، و واکنش علمای بیسوادی است که اصل مطلب را نمی‌فهمند، مخالف خوانی می‌کنند. این کار آسانی است. آن چه باید بدانیم این است که در همین علوم اجتهاد نمی‌توانیم کرد. مقلد غربی‌ها هستیم، و وجدانمان از این تقلید معذب است. آسان‌ترین راه این است مخالف خوانی کنیم. اجتهاد کاری سخت است، اما تقلید آسان! مخالف خوانی مسکنی است بر درد مزمن تقلید، اما درمان درد نیست.

- آیا می‌توان علوم انسانی ایرانی داشت؟

اگر منظور بنیادگذاری علوم انسانی به اصطلاح «بومی» باشد، نه! این پرسش غیر علمی و از سر تفنن در این کشور مطرح شده است. قانون‌های علوم عام‌اند، یعنی با دعا خواندن روشن است که نمی‌توان مانع بروز تورم و بحران اجتماعی شد. این امور قانونمندی‌های خاص خود را دارد. البته، سرشت مناسبات هر کشوری متفاوت است و اجتهاد این جا معنا پیدا می‌کند. یعنی جامعه شناس ایرانی نمی‌تواند نسبت به ویژگی‌های جامعه ایرانی بی اعتناء باشد، آداب و رسوم اقوام ایرانی را نشناسد، با خرده فرهنگ‌های اقوام ایرانی آشنایی نداشته باشد.

به نظر من «انقلاب فرهنگی» انقلابی در جهت انتقال از تقلیدی به تقلیدی دیگر جریان پیدا کرد. اگر بخواهیم از وضع اسفناک کنونی بیرون بیایم، باید «ضد انقلاب» فرهنگی بکنیم، یعنی رسیدن به مرتبه ای در این علوم که بتوانیم اجتهاد کنیم. پیش از انقلاب هم مقلد بودیم، اما چند مقلد با فضل هم داشتیم، استادان کنونی علوم انسانی برخی حتی فارسی را درست نمی‌نویسند. همه کسانی که در بخش علوم انسانی انقلاب فرهنگی مدعی تغییر وضع بودند، چیزی درباره علوم انسانی نمی‌دانستند. اگرچه ظاهراً برخی علوم انسانی خوانده بودند.

- بحث فلسفه را کنار می‌گذاریم و از منظر ایدئولوژیک بحث می‌کنیم. گفتید که مبادی انسان شناختی علوم انسانی با آنچه قبلاً نیازهای یک جامعه کمتر پیچیده مسیحی و یا مسلمان و یهودی را برآورده می‌کرد تفاوت دارد. در مبادی انسان شناختی پیشامدرن، زمانی که سیاست مدن و علم عمران وجود داشت، خدایی حضور داشت که هدف از علم آموزی را معرفت الهی می‌دانست و نه خدمت به خلق. اما در علوم انسانی جدید انسان محور قرار گرفته است و فردگرایی مهم شده است. پس علوم انسانی با آنچه درگذشته نیازهای انسانی را براورده

می‌کرد تضاد ماهوی دارند و این تضاد در جوامع مدرن منتج به این نتیجه می‌شود که می گویند جامعه را منحرف کرده است.

علوم انسانی روی شناخت واقع بینانه از انسان شکل گرفته است. قبلاً این تلقی وجود داشت که انسان موجودی قدسی است و کمال او هم عبادت دائمی و شناخت خداوند است. به مرور اما براساس تجربه هابیل و قابیل متوجه شدند که ذات بشر، برادرکشی است و امیال و تمایلات انسانی وجود دارد. بحث اساسی این بود که باید نظریه ای تدوین شود که این تمایلات مهار شوند.

- در گذشته این سلاح تقوی بود اما اکنون علم چنین کارکردی را دارد.

زمانی اصل براین بود که تقوی چنین کارکردی دارد اما واقعیات تاریخ، چنین چیزی را به ما نشان نمی‌دهد. مگر سرمایه دار ایرانی یا عربستانی، که هر دو ادعای معنویت دارند، در اداره سرمایه خود، با منطقی غیر از منطق جهانی سرمایه داری عمل می‌کنند؟ برخی به همه الزامات تقوا عمل می‌کنند، اما اکثریت تقوای خود را جمعه در پستوی خانه نهان می‌کنند و شنبه به بورس می‌روند. مگر بورس تهران یا ریاض با منطقی متفاوت از بورس نیویورک عمل می‌کند. مگر بانک اسلامی بیست و پنج در صد سود نمی‌گیرد، در مقابل چهار پنج در صد بانک‌های استکباری؟

- شما می گویید که در شرایط فعلی استفاده از علوم انسانی باید همان علوم انسانی غربی باشد؟

در آن بخش‌هایی که علوم انسانی علم است، غربی و شرقی ندارد. اجتهاد و تقلید دارد. ابن خلدون که بسیار هم متشرع بود، به برخی از قواعد اقتصاد و جامعه شناسی پی برده بود. او می‌دانست که اگر «سلطان تنها سوق باشد»، یعنی به زبان امروزی بخش خصوصی وجود نداشته باشد و دولت و نهادهای وابسته به دولت بر همه بخش‌های اقتصاد مسلط باشند، اقتصاد آن کشور رو به زوال می‌گذارد، تولید ثروت کم می‌شود و مردم فقیر می‌شوند و ...

ابن خلدون به خدا اعتقاد داشت، برخی اقتصادانان جدید ملحدند، اما این هر دو گروه این قانون را قانونی علمی می‌دانند. حضور خداوند هم مشکلی را حل نمی‌کند. همان ابن خلدون گفته بود که دولت هرچه بیشتر مالیات بگیرد، کشور فقیرتر، دولت کم درآمدتر و مردم دچار تنگدستی می‌شوند. امروزه هیچ کشوری نیست که در درستی این قانون اقتصادی تردید کند. اگر دولتی حضور خداوند را برای مالیات گرفتن بهانه قرار دهد، کلاه برداری می‌کند.

- العطاس، جامعه شناس مصری، که در دهه هفتاد به ایران آمده بود در یک سخنرانی مطرح کرد که باید میان بومی سازی و اسلامی سازی تفاوت قائل شد و اسلامی سازی را از این زاویه که به بومی سازی ضربه می‌زند نقد کرد و مبتنی بر نگاه چپگرایانه و ضد غربی خود اما از بومی سازی تفکر دفاع کرد. آیا بر این اساس می‌توان میان آنچه در ایران قبل از انقلاب کسانی مثل شریعتی و احسان نراقی و شایگان به عنوان بومی سازی مطرح کردند و آنچه بعد از انقلاب تحت لوای انقلاب فرهنگی و اسلامی کردن علوم انجام شد، تفاوت قائل شد؟ یا آن اتفاقات نتیجه ایدئولوژیک همان تفکر بومی سازی روشنفکران عصر پهلوی بود که که شما نیز قبلاً تحت عنوان ایدئولوژی‌های جامعه شناسی از آن‌ها انتقاد کرده‌اید؟

العطاس حرف بدی نزده است. البته من نمی‌دانم که او چه گفته اما همین مطلبی را که شما از او نقل می‌کنید، اگر ملاک بگیریم سخنی برآمده از عقل سلیم است. عقل سلیم می‌گوید که سرمایه داری ما با سرمایه داری امریکا متفاوت خواهد بود. خوب این مسئله بدیهی است. سرمایه داری چین مختص چین است و به رغم همسایه بودن فرانسه و آلمان سرمایه داری و شیوه اقتصادی و بیشتر از این نوع دموکراسی این دو کشور متفاوت است. البته، ضمن این که اصول دموکراسی و سرمایه داری در همه این یکسان است. بلی وجهی از ادعای بومی سازی را در سالهای ۳۰ و ۴۰ روشنفکران دولتی و ضد دولتی مطرح کردند، که بعد از انقلاب به صورت ایدئولوژیک اجرا شد. همان روشنفکران نسبت به آن چه می‌گفتند و می‌کردند، دچار جهل مضاعفی بودند. صریح می گویم که نه شریعتی می‌دانست در غرب چه می‌گذرد و نه آل احمد که برخلاف شریعتی نمونه کامل غرض و مرض بود. همه حرف آن‌ها تکرار کلیشه ای ابتدایی‌ترین حرف‌هایی بود که در دهه ۶۰ میلادی اروپا مطرح می‌شد. شورش بر مصرف گرایی در کشوری که به اکثریت قریب به اتفاق آن نصف کالری لازم نمی‌رسید، گسسته خردی بیش نبود، سیاست بازی مبتنی بر جهل. روشنفکر غربی از این حیث به مصرف گرایی اعتراض می‌کرد که امریکایی در هر وعده یک استیک چهار صد گرمی می‌خورد. در همان زمان هر دیزی وطنی از ۴۰ گرم گوشت، ۵۰ گرم دنبه، ۶۰ گرم استخوان، یک سیب زمینی و نیم لیتر آب فراهم می‌آمد. اگر روشنفکر ایرانی «بومی» می‌بود، می‌بایست اعتراض می‌کرد که چرا در هر دیزی ۱۵۰ گرم گوشت وجود ندارد.

- این سخن شما مصداق این است که از محصولات علوم انسانی در هر شرایطی نمی‌توان استفاده کرد؟

بله، مسائل ما از سنخ دیگری بود. روشنفکری غربی به چیزی اعتراض می‌کرد که مشکل ما نبود. این را می گویند غرب زده مضاعف، یعنی حتی در انتقاد از غرب زدگی تابع غربی بودن و آن گاه مخالف خود را قرتی خواندن که شیوه بحث آل احمد بود. خود این انتقاد از مصرف زدگی ایرانی از مصادیق قرتی بازی نبود؟ مسئله آل احمد که کاملاً مشخص بود. مسئله او تنها مخالفت با شاه بود و از هر ابزاری هم برای این هدف استفاده می‌کرد. به نوشته او درباره دانشکده پزشکی و ایرادهایی که در غربزدگی به آن می‌گیرد، که پنجاه سال سابقه بیشتر نداشت، نگاه کنید، خواهید فهمید آن مرد چه عامی مغرضی بود. چون نمی‌دانست، فکر می‌کرد در پنجاه سال می‌توان همه جایزه‌های نوبل پزشکی را درو کرد. به مصداق طفل یک شبه ای ره صدساله می‌رود. البته، چنین طفلی جز در شعر حافظ دیده نشده است. شاعر بود، شاعری سخت بد!

- البته شاگردان فردید که بحث بومی سازی را مطرح می‌کردند نگاه مبارزاتی نداشتند، بلکه نگاهشان فلسفی بود.

شاید، اما من چنین حرف عوامانه ای هرگز از خود فردید نشنیدم. اگر هم گفته بود، برای من به هیچ وجه حجت نمی‌بود

- آقای دکتر! یک طرف روشنفکران ما قرار دارند که می‌خواهند جدیدترین محصولات علوم انسانی غرب را در کشور ایران اجرا کنند. در دوره ای سوسیالیسم مد است و در دوره ای دیگر لیبرالیسم و بعد هم سکولاریسم. همچنانکه فردید می‌گوید که صدر تاریخ ما ذیل تاریخ غرب است و هرچه ما انجام می‌دهیم از غرب وارد کرده‌ایم. در طرف دیگر حکومت قرار دارد که در مقاطع مختلف چه قبل و چه بعد از انقلاب، می‌خواهد مصداق‌های علوم انسانی را بومی کند. در این سو حسین

نصر تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید علوم پزشکی ما هم تاریخ مشخصی دارد و با علوم غربی تفاوت می‌کند...

از نصر که تاریخ علم خوانده بعید است که چنین حرفی زده باشد. اگرچه حرف‌های بی ربط بسیاری گفته است که من به آن‌ها اشاره کردم. اشکالی ندارد که کسی چنین ادعایی بکند، اما به شرطی که یک نسخه از قانون ابن سینا را در رف خانه‌اش داشته باشد و هر بار به آن مراجعه کند. اگر کسی چنین ادعایی کرد و هفته ای یک بار به بهترین بیمارستان واشینگتن رفت تا مبادا خللی به وجود مبارک برسد، سر ما کلاه می‌گذارد. من از مدعیان «آن چه خود داشت» تاکنون هیچ کدام را ندیده‌ام که به «آن چه خود داشت» مراجعه کند. اجازه بدهید که اسم نبرم!

- حسین نصر در کتاب «تاریخ علم» و «جوان مسلمان و دنیای متجدد» چنین دیدگاهی را مطرح می‌کند.

بلی، به هر حال گوینده مهم نیست. بی معنا بی معناست!

- اما گفته می‌شود که در دوره رنسانس کاملاً از آن اعراض شد.

خوب آن‌ها هم متوجه شدند که نمی‌توان تنها با دعا بیماری را معالجه کرد. دیگر زمان ابن سینا نیست که با یک نبض گرفتن و بول در قاروره نگاه کردن بتوان بسیاری از بیماری‌ها را معالجه کرد. اگرچه هنوز برخی جهات آن پزشکی می‌تواند به عنوان تاریخ طب معتبر باشد، اما پاسخگوی مسائل زمان نیست.

- خوب این‌ها می گویند که براساس همان سنت می‌توانست یک علوم انسانی جدید شکل بگیرد.

اصلاً نمی‌توانست شکل بگیرد. وانگهی، کسی جلوی آقایان را نگرفته است. نصر می‌توانست تدوین کند، پیش از انقلاب با امکانات دفتری که از اعضای متنفذ آن بود، و ریاست آن دفتر هم به این مسائل چندان بی اعتناء نبود، پس از انقلاب در امریکا که برای دفاع از هر چرندی می‌توان پول پیدا کرد. رفقای ایرانی او هم در ایران سی سال است مصدر امورند و می‌توانستند این کار را انجام دهند. در قم برای تدوین اندیشه سیاسی برای هر عالمی که سه جمله درباره سیاست نوشته، حتی اگر ننوشته باشد، صدها میلیون تومان خرج کرده‌اند. شما تورقی در این کتاب‌ها بکنید! همین پول‌ها و امکانات صرف تأسیس علوم انسانی طراز نو می‌کردند.

- پس شما می گویید که علوم انسانی جهانشمول است؟

منظورم را توضیح دادم.

- این اصول از کجا و از کدام سنت می‌آید؟ از سنت مسیحی می‌آید؟

از همه جا می‌آید. علم یعنی مشاهده و آزمایش، و نظریه پردازی بر مبنای همین مشاهدات. نیازی به سنت خاصی نیست. در موردی که به آن اشاره کردم، از ابن خلدون هم می‌آید، از آدم اسمیت نیز هم!

- ما باید قاعده خودمان را بر اساس مشاهدات خودمان دربیاوریم یا تن به قاعده آن‌ها بدهیم؟

قاعده را ابن خلدون فهمیده و بیان کرده است. سعی کنید آن را بفهمید و کامل کنید و بر آن مناقشه کنید. اما مواظب باشید که پیش از دزدیدن مناره چاهی بکنید والا مناره می‌ماند روی دستتان. یعنی شعار ندهید. صمد بهرنگی در داستان ماهی سیاه کوچولو که بیانیه ای برای جنبش چریکی، یعنی بی خیالی، بود، از زبان یکی از ماهی‌ها که قرار بود ماهی سیاه را به کشتن بدهد، و در پاسخ او که می‌گوید می‌ترسد و از این حرف‌ها می‌گوید: راه بیفتی ترست می‌ریزد! شاید! اما کشور را نمی‌توان چریکی اداره کرد. اول فکر آخر آمد در عمل.

- نه تنها دولت که نگاه نهاد روشنفکری در ایران هم ایدئولوژیک است.

دولت که نباید روشنفکران رسمی خود را داشته باشد. دولت باید بگذارد که روشنفکران با هم بحث کنند نه این که از تعدادی از آن‌ها دفاع کند. دولت متولی امور همه و همه کشور است و تنها باید پذیرای سخن معقول باشد. دولت نه یک روز باید از دکتر سروش در برابر روشنفکران دیگر دفاع می‌کرد و نه امروز از روشنفکران دیگر در برابر سروش. هر دو صورت کاری عبث بوده است.

منبع http://gadim-va-jadid.blogfa.com/

تجدد سیاسی یعنی حکومت قانون / گفتگوی متین غفاریان با دکتر جواد طباطبایی

- حتی پیش از انتشار کتاب «نظریه حکومت قانون در ایران» هم نظریات شما درباره نهضت مشروطه بحث بر انگیز شده بود. نظرات شما درباره جایگاه و اهمیت جریان‌های فکری در این کتاب قابل توجه است و محل بحث (و احتمالاً سوءتفاهم). به عنوان اولین سئوال می‌خواستم بپرسم موضع اصلی شما برای تحلیل جنبش مشروطه چیست؟ با خواندن کتاب این برداشت می‌شود که در نظر شما جنبش مشروطه حرکتی در جهت مشروط کردن قدرت و قانونمند کردن آن بود تا برقراری دموکراسی. آیا این برداشت درست است؟

دکترطباطبایی ـ موضع اصلی من در نزدیک به هزار و پانصد صفحه توضیح داده شده است و تفسیر حقوقی قانون اساسی مشروطیت نیز به تفصیل در نخستین فصل‌های مجلد بعدی، که تاریخ اندیشه در ایران از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی تا شهریور بیست را دنبال می‌کند، خواهد آمد. تصور نمی‌کنم بتوانم در چند جمله خلاصه‌ای از دقایق آن بحث‌ها را در این‌جا تکرار کنم. تصور هم نمی‌کنم که فایده‌ای داشته باشد. سوء تفاهم‌هایی که شما به آن اشاره می‌کنید، در واقع، از همین خلاصه کردن‌های ناشی شده‌اند. جای تأسف است که عده‌ای خلاصه‌ها یا حتی گزارش‌های روزنامه‌ها را می‌خوانند – اگر نگوییم

که از دیگران می‌شنوند – اما نقد کتاب می‌نویسند. بدیهی است که عامهٔ مردم به خلاصه‌ها علاقه دارند، اما این‌که منتقدین نیز کتاب نخوانند جای تأسف است. سال پیش، یکی از منتقدین بر مبنای گزارش یکی از روزنامه‌ها نقدی نوشت و دست‌کم دو بار آن را در روزنامهٔ متخلف چاپ کرد و در آن مقاله هم اظهار می‌گفت که طباطبایی در مقاله‌ای گفته است که ... البته، روزنامه‌های ما هم چندان جدی نیستند که مراجعه‌ای به اصل مطلب بکنند. همین قدر که مطلبی برای پرکردن صفحات پیدا کنند، با خوشحالی آن را چاپ می‌کنند.

تاریخ اندیشهٔ سیاسی شاخه‌ای پیچیده از تاریخ عمومی اندیشه است. نوعی تلقی ساده‌لوحانه‌ای در نزد ایرانیان از تاریخ اندیشه وجود دارد که وارد شدن در بحث جدی دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی را مشکل می‌کند. وانگهی، ذهن ایرانی به طور عمده متمایل به جامعه‌شناسی است. بی‌اغراق می‌توانم بگویم که تاکنون هیچ نوشتهٔ ایرانی را ندیده‌ام که توانسته باشد در قلمرو صرف تاریخ اندیشه باقی مانده باشد. البته، این حرف به معنای آن نیست که جامعه‌شناسی اهمیتی ندارد. تردیدی نیست که جامعه‌شناسی معرفت شاخه‌ای مهم از علوم اجتماعی است، اما تاریخ اندیشه جامعه‌شناسی معرفت نیست، بلکه دانشی میان‌رشته‌ای است که بسیاری از شاخه‌های دانش تاریخ و تاریخ اندیشه را به خدمت می‌گیرد. این مباحث در کشور ما به کلی ناشناخته‌اند، و هیچ یک از منابع مهم این رشته از تحقیقات تاریخی و تاریخ اندیشه نه تنها در دسترس فارسی‌زبانان نیست، بلکه هیچ کتابخانه‌ای نیز در ایران وجود ندارد که بتوان بخشی از آن منابع را به زبان‌های اصلی آن‌ها پیدا کرد. با اندک آشنایی که ما با زبان انگلیسی داریم، بعید است که به این زودی‌ها بتوانیم در این عرضه‌ها وارد شویم. شما به کارهای فریدون آدمیت نظری بیندازید که جدی‌ترین مورخین تاریخ جدید ایران بود و توانست از تاریخ نقبی به تاریخ اندیشهٔ سیاسی بزند. آیا جای شگفتی نیست که او در بررسی‌های خود هرگز به تاریخ مشروطیت در اروپا و بویژه در انگلستان که آن‌جا تحصیل کرده و دیپلمات بلندپایه‌ای نیز بود، اشاره‌ای نمی‌کند. وانگهی، او تاریخ جدید ایران را در خلأ شروع می‌کند گویی پیش از جنگ‌های ایران و روس، که در واقع نقطهٔ آغاز نوشته‌های بود، ایران فاقد تاریخ و تاریخ اندیشه بود. از این‌رو، به نظر من، تحقیقات تاریخی آدمیت از دو سو ابتر بود. این تحقیقات برای روشنفکری ما که سیاسی بوده است و خواهد ماند، سوء تفاهمی ایجاد نمی‌کند، زیرا تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران سده‌های اخیر، با روشنفکری آغاز می‌شود و تاریخ یک سویهٔ تحولات روشنفکری است. البته، مخالفان جریان روشنفکری نیز خود روشنفکران باژگونه‌ای هستند که از گفتن اسم خود شرمگین هستند.

یکی از همین گروه در مطالبی که در رثای آدمیت نوشته، اشاره کرده بود که آدمیت تاریخ الحادی مشروطیت غربی را نوشته است. نویسنده گویا تاریخ را با علم کلام اشتباه کرده و فراموش کرده است که تاریخ اگر تاریخ باشد، نه الهی است نه الحادی! این حرف به همان اندازهٔ هواداران روشنفکری نامربوط است. وانگهی، مشروطهٔ غربی چه معنایی دارد؟ مگر در کشورهای غیر اروپایی اندیشهٔ مشروطه‌خواهی وجود داشته است که آدمیت بتواند تاریخ آن را بنویسد. ایراد من به آدمیت و نیز مخالفان او همین است: اندیشهٔ مشروطه‌خواهی تاریخ واحدی دارد که در سده‌های پیش در شرایطی تاریخی خاص در اروپا آغاز شده و در دیگر کشورها نیز بسط پیدا کرده است. مشروطیت در ایران بخشی از این تاریخ است، آن نه غربی است نه ایرانی، به معنای «مشروطهٔ ایرانی»، بلکه نظریه‌ای است برای تحدید قدرت در نظام‌های مطلقه – یا به اصطلاح مستقل به گونه‌ای که در دورهٔ قاجار گفته می‌شد – برای ایجاد حکومت تدریجی قانون و ...

در یک دههٔ گذشته، من کوشش کرده‌ام مورد ایران را با توجه به تاریخ مشروطیت در اروپا – که توضیح مفصل آن در مجلدی از تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا خواهد آمد – و نیز با به کار گرفتن روش‌ها و نظریه‌های جدید تاریخ نویسی مورد بررسی قرار دهم و نظریه‌ای برای مشروطیت ایران تدوین کنم. بدیهی است که ما – و بویژه من – هنوز در اول راه هستیم. اسناد و منابع بسیاری پیش‌تر مورد بررسی قرار نگرفته بود، در دهه‌های اخیر، نظریه‌های جدید دربارهٔ مشروطیت مطرح شده است، در تدوین تاریخ مفهومی پیشرفت‌هایی صورت گرفته است، آگاهی و تجربهٔ تاریخی ما بسطی پیدا کرده است. من با تکیه بر این مباحث کوشش می‌کنم نتایجی را که پیش‌تر گرفته بودم، تصحیح کنم و مورد تنقیح قرار دهم. عمدهٔ سوء تفاهم‌ها از این واقعیت تأسف‌آور ناشی می‌شود که روشنفکران و مخالفان آن‌ها

علاقه‌ای به دنبال کردن چنین کوشش‌هایی ندارند. دنبال راحت‌الحلقوم فکری هستند. به عنوان مثال، یکی از منتقدان که مقالهٔ او را شما چاپ کرده بودید، در مقام انکار این نکته که فقه نمی‌تواند به قانون تبدیل شود، نوشته بود که «پاسخ من در یک کلام این است که فقه اسلامی ـ شیعی رایج و مورد قبول فقیهان و مجتهدان نمی‌تواند به حقوق مدرن و قانون به معنای جدید آن تبدیل شود». من کجا گفته بودم که باید آن به این تبدیل شود؟ من گفته بودم از مهم‌ترین نتایج پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی این بود که احکام شرعی به صورت مجموعه‌های قانونی تدوین شد. یعنی یک سده پیش و دهه‌هایی پس از آن این کار انجام شده است و بررسی آن در قلمرو تاریخ حقوق در ایران قرار می‌گیرد. همان نوشته است که طباطبایی فقه و تاریخ مشروطیت را نمی‌داند. سلّمنا! اما مگر من به عنوان نمایندهٔ مجلس اول به تعطیل همان نظام حقوقی مشروطیت رأی داده‌ام؟ در واقع، ایراد نویسندهٔ آن مقاله، یوسفی اشکوری، به نفهمیدن تجربهٔ خود او باز می‌گردد، یعنی تعطیل نظام حقوقی مشروطیت، و اینک می‌گوید که فقه به مجموعه‌های قانونی تبدیل نمی‌شود. نه! پاسخ من این است که شده بود، اما اشکوری، به عنوان خلف علی شریعتی، نمی‌دانست. به این مطلب در جای دیگری اشاره کرده‌ام که بی‌اعتنایی شریعتی، و البته دیگر رشنفکران دینی، نسبت تاریخ ایران از مصادیق چشم‌بندی‌های خداست. مردی صدها صفحه دربارهٔ افسانهٔ سوسیالیسم ابوذر سیاه کرده، یک جمله دربارهٔ واقعه‌ای به اهمیت مشروطیت در ایران نگفته است. معنای این حرف اشکوری نفهمیدن مشروطیت در ایران است. مهم نیست ده‌ها کتاب دربارهٔ جزئیات جنبش مشروطه‌خواهی خوانده باشیم؛ فهمیدن آن لطیفهٔ دیگری است و، البته، اندکی دوری از سیاست‌زدگی می‌خواهد که اشکوری از فضیلت آن عاری است.

یکی از دلایل به وجود آمدن این گونه سوء تفاهم‌ها، و این‌که همچنان هم وجود خواهد داشت، این است که این بحث‌ها روزنامه‌ای نیستند. تا زمانی که ما دانشگاه نداشته باشیم، که نداریم، البته، با دانشگاهیانی واقعی، وضع همین خواهد بود. دانشگاهیان و اهل تحقیق می‌توانند دربارهٔ این مباحث به گفتگو بنشینند و آن گاه می‌توان نتایج آن‌ها را به عامهٔ روزنامه‌خوان علاقه‌مند انتقال داد. در ایران چون دانشگاه وجود ندارد، روزنامه‌ها متولی چنین بحث‌هایی هستند و از آن‌جا که روزنامه‌ها محل جولان روشنفکران دست چندم است، و به طور بیمارگونه‌ای سیاسی، از هر بحثی جنجالی درست می‌کنند، زیرا جز در چنین فضای آلوده‌ای نمی‌توانند تنفس کنند. سیاست، به عنوان میدان پیکار برای کسب قدرت، مکان سوء تفاهم و روشنفکری زهدان سوء تفاهم است.

از این ملاحظات، که تکرار آن‌ها چندان مطلوب نیست، که بگذریم، یک نکتهٔ بنیادین دیگر نیز وجود دارد که اگرچه جای بحث مفصل آن این‌جا نیست، اما نمی‌توان به آن اشاره نکرد. تکرار می‌کنم که دست‌کم در حوزهٔ علوم اجتماعی، به نظر من، ما هنوز دانشگاه در معنای درست آن نداریم. منظورم این نیست که دانشگاهیانی نداریم، که بی‌هیچ تردیدی داریم، اگرچه شمار آن‌ها بسیار اندک است، اما دانشگاه به عنوان نهاد تولید علم در ایران وجود ندارد. همین فقدان دانشگاه موجب شده است که بخش بزرگی از بحث‌های مهم در قلمرو علوم اجتماعی به ناحیه‌ای در بیرون دانشگاه و، در واقع، به «حومهٔ» آن انتقال پیدا کند. پیش از انقلاب اسلامی این وضع ایجاد شده بود، اما با انقلاب فرهنگی به طور بی‌سابقه‌ای تشدید پیدا کرد. حتی پیش از انقلاب اسلامی نیز گاهی کتاب‌هایی که در دانشگاه درس داده می‌شد یا به عنوان منبع درسی مورد استفاده قرار می‌گرفت، کتاب‌هایی بودند که غیر دانشگاهیان نوشته یا ترجمه کرده بودند. می‌توان به مواردی اشاره کرد: مجلداتی از خداوندان اندیشهٔ سیاسی، که نزدیک به سی چهل سال است به عنوان یگانه منبع در دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی تدریس می‌شود، به قلم یک غیر دانشگاهی و متفنن در اندیشهٔ سیاسی ترجمه شده است. بگذریم از این‌که اصل آن کتاب هم سی چهل سال پیش از ترجمهٔ فارسی برای سال‌های اول و دوم دانشگاه‌های انگلستان چاپ شده بود. بدتر از این، کتابی در اندیشهٔ سیاسی است که در آزمون‌های کارشناسی ارشد نیز از منابع اصلی طرح سئوال به شمار می‌آید، حتی یک جمله از آنِ خود نویسندهٔ کتابِ ننوشته نیست. نویسندهٔ کتاب فقراتی از حدود ده پانزده کتاب درجه سوم، اغلب با ترجمه‌هایی سخت مغلوط، را با چسب و قیچی به هم الصاق و به کتاب درسی تبدیل کرده است.۱ جالب توجه است که از آن‌جا که بندهای مختلف کتاب از نویسندگانی با دریافت‌های متفاوت رونویسی شده، مؤلف حتی به تعارضی که میان برخی از آن‌ها وجود دارد، پی نبرده است. بگذریم! منظور من این است که آن‌جا که دانشگاه وجود نداشته باشد، اهل تفنن به میدان وارد می‌شوند و برای نظام علمی یک کشور هیچ چیزی خطرناک‌تر از این نیست که اهل

تفنن جای دانشگاهیان را بگیرند. بخش بزرگی از علوم اجتماعی در ایران در حوزهٔ بیرون دانشگاه تولید می‌شود و فاقد ارزش است. در فقدان دانشگاه بحث علمی نقادانه در نمی‌گیرد و در زمین «حوزهٔ» دانشگاه، که محل اقامت روشنفکران است، جز سوء تفاهم نمی‌روید.

- ▪ مفهوم حکومت قانون نخستین‌بار از سوی روشنفکران مطرح شد و به لحاظ عملی از حمایت گروه‌های اجتماعی پرنفوذ همچون بازرگانان برخوردار شد. در این میان اگر روحانیون هم از جنبش مشروطه حمایت عملی کردند، اما شما در کتاب خود بر تأثیر نظری آنان بسیار تأکید کرده‌اید. با کوشش نظری اهل شریعت چه اتفاقی می‌افتد که شما آن را با اهمیت دیده‌اید؟

دکترطباطبایی ـ این پرسش شما از همان سوء تفاهمی ناشی شده است که من پیش‌تر به برخی از وجوه آن اشاره کردم. توضیح می‌دهم! ببینید تاریخ‌نویسی کنونی ما – حتی در نزد جدی‌ترین نمایندگان آن – تاریخ‌نویسی «مونیستی» است. همان طور که می‌دانید این اصطلاح را یکی از نخستین نظریه‌پردازان مارکسیسم روسی، گئورگی پلخانف، به کار برده است. او توضیح داده است که تحول تاریخی تنها یک عامل تعیین کننده دارد که در نظر او همان مناسبات تولید مادی است. البته، این دیدگاه در تاریخ‌نویسی امروزه فاقد هرگونه اهمیتی است، اما به نظر من با استفاده از این اصطلاح می‌توان گفت که در قلمرو تاریخ‌نویسی در ایران با دو وجه از نظریهٔ مونیستی سر و کار داریم. بدیهی است که تاریخ پیش از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی در ایران، بویژه دوره‌هایی از آن مانند ایلخانان، سلجوقیان و ... پیچیده‌تر از آن است که بتوان به چنین نظریه‌پردازی‌هایی خطر کرد. بهترین آزمایشگاه نظریهٔ مونیستی همان مشروطیت در ایران است که نیروهای فعال در آن گروه‌هایی با صف‌بندی کمابیش روشنی بودند و تردیدی نیست روشنفکران و مخالفان آنان می‌توانند برای توجیه موضع خود در رابطهٔ نیروهای سیاسی یکی از آن‌ها را به عنوان سرچشمهٔ مشروعیت تاریخی خود برجسته کنند. پیش‌تر گفتم که یکی از منتقدان فریدون آدمیت نوشته است که تاریخ‌نویسی او الحادی بود. اگر بر سر «الحادی» بودن تاریخ مناقشه نکنیم، می‌توان گفت که برخی از نوشته‌های اولیهٔ او تاریخ روشنفکری و از دیدگاه «مونیستی» نوشته شده است. برخی از نوشته‌های آدمیت، مانند جلد دوم ایدئولوژی نهضت مشروطیت، که با عنوان بحران دموکراسی در مجلس اول انتشار پیدا کرده، پیچیده‌تر از آن است که بتوان چنین ایرادی به آن گرفت. این کتاب نمونهٔ خوبی در تاریخ‌نویسی مشروطیت در ایران است. اما مخالف آدمیت به همان اندازه هوادار تاریخ «مونیستی» است، زیرا تاریخ او نیز ضد روشنفکری است.

من گروه خاصی را برجسته نکرده‌ام، بلکه کوشش کرده‌ام نقش هر گروهی را در جای خود روشن کنم. یک بار هم که شده اجازه بدهید یک مصرع بخوانم، اگرچه هیچ چیزی مضرتر از شعرخوانی در بحث جدی وجود ندارد، آن هم از مولوی. عدل چبود وضع شیء در موضعش! شما باید دقت کرده باشید که به عنوان مثال من از سید جمال‌الدین اسدآبادی – که حتی آدمیت، تاریخ‌نویسِ «الحادی» نقش او را بسیار مهم دانسته است – بحث چندانی نکرده‌ام. سبب این امر آن است که اعتقاد دارم، او مردی غوغایی بود، سواد بسیار اندکی داشت، و جز در جریان آفریدن چند حادثه‌ای که با تاریخ قانون‌خواهی در ایران نسبتی نداشت، کار مهمی انجام نداد. وانگهی، او وطن نداشت، یا دست‌کم این طور می‌خواست وانمود کند، و به دنبال تجدید خلافتی بود که او، به عنوان مثال، ابوالحسن نیآوردی آن باشد. به نظر من، میرزا آقا خان کرمانی نیز که از ملکم خان و سید جمال به یکسان بازی خورده بود، از برخی جهات فاقد اهمیت بود.

تردیدی نیست که می‌توان تاریخ مشروطیتی به نفع یکی از گروه‌هایی که شما نام بردید، که البته مشروطه‌خواهی به آن‌ها هم انحصار نداشت، نوشت، اما این تاریخ «مونیستی» تاریخ نیست. من کوشش کرده‌ام به دوره‌هایی نیز اشاره کنم که نظر دیگران را جلب نکرده بود. کسی نمی‌تواند انکار کند که اندیشهٔ ترقی و حکومت قانون را روشنفکران به ایران آوردند، اما از زمانی شیخ فضل‌الله نوری به میان آمد، آنان توان پایداری «نظری» در برابر او را نداشتند. من یک دورهٔ نزدیک به سه سال را برجسته کرده و گفته‌ام که در این سال‌ها نقش روشنفکران کمرنگ‌تر شد و گروهی به میان آمدند که از دیدگاه تاریخ

بسط اندیشهٔ مشروطیت در ایران نقش آنان بسیار مهم بود. به نظر من، هنوز دربارهٔ این گروه، که می‌توان «محفل آخوند خراسانی» نامید، پژوهش مهمی صورت نگرفته است. به نظر من، پیشوای فکری این گروه، و شاید یگانه نظریه‌پرداز آن، آخوند خراسانی بود و دیگران کمابیش حرف‌های او تکرار کردند. راه اصلی را او باز کرد و توضیح داد که حکومت «مشروع» در زمان غیبت امکان‌پذیر و آن نظام مشروطه است. این نظر در ایران که پیوسته دولت و عمال حکومتی عمال جور به شمار می‌آمدند، بسیار اهمیت داشت و راه را برای تشکیل دولت «ملی» هموار می‌کرد. هدف این توضیح کم‌بها دادن به نقش هیچ یک از گروه‌هایی که سهمی در مشروطیت داشتند، نیست، بلکه بر عکس، حق‌گزاری نسبت به کسانی است که حقی از آنان ضایع شده بود. به عبارت دیگر، اعراض از تاریخ «مونیستی» برای عرضه کردن توضیحی پیچیده از آن است.

اشتباه خواهد بود که بگوییم «محفل آخوند خراسانی» حمایت عملی از جنبش مشروطه‌خواهی کردند؛ از نظر تاریخ اندیشه نقش آنان در تدوین چهارچوبی نظری برای مشروطیت پراهمیت بود و نمی‌توان با بی‌اعتنایی از کنار آن گذشت. آشنایی روشنفکران با مبانی اندیشهٔ سیاسی جدید کمتر از آن بود که بتوان نوشته‌های آنان را جدی گرفت. در سال‌های اخیر، بیش از هفتاد هشتاد رساله از سال‌های فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی به چاپ رسیده است، اما شمار رساله‌هایی که از نظر تاریخ اندیشهٔ سیاسی اهمیتی داشته باشد، سخت اندک و ناچیز است. در شرایطی که اندیشهٔ سیاسی در ایران، که به طور عمده سیاستنامه‌ها بودند، با یورش مغولان به رساله‌هایی برای مجیزگویی تبدیل شده بودند، و با آشنایی اندکی که ما با اندیشهٔ سیاسی جدید پیدا کرده بودیم، تنها دستگاه مفاهیم اصول فقه این امکان را می‌داد که مبنایی برای بحث نظری ایجاد شود. استدلال‌های آخوند خراسانی و پیروان او، که من به تفصیل دربارهٔ رساله‌های آنان بحث کرده‌ام، مبین این است که در آن دوره، به دنبال آن‌چه من زوال اندیشهٔ سیاسی نامیده‌ام، تنها این مبنا می‌توانست راه را برای توجیه نظری مشروطیت باز کند. این نکته را نیز بیفزایم که کار من تاریخ اندیشه است، نه تاریخ اجتماعی یا جامعه‌شناسی تاریخی! هر بهایی که بتوان به نقش بازرگانان داد، که در عصر مشروطیت، دو دههٔ پیش از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی و نیز البته در جریان آن و در مجلس اول، نمی‌توان در تاریخ اندیشه به آنان پرداخت. تاریخ من تاریخ مفاهیم است؛ پژوهش‌های آدمیت بیشتر در قلمرو تاریخ اجتماعی قرار می‌گیرد و تاریخ اندیشه، به گونه‌ای که او می‌فهمید، نسبتی با تاریخ اجتماعی دارد. وانگهی، دو کتاب مهم او، دربارهٔ میرزا تقی خان امیرکبیر و میرزا حسین خان سپهسالار، با توجه به سرشت موضع آن‌ها در قلمرو تاریخ اجتماعی مضاعف به تاریخ اندیشه قرار می‌گیرند، اما همان آدمیت نیز در کتاب‌های دیگر خود به تاریخ اندیشه نزدیک می‌شود.

آدمیت در برخی کتاب‌های خود، مانند اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده و اندیشه‌های میرزا آقا کرمانی، توانسته است در قلمرو تاریخ اندیشه بماند. بدیهی است که این کتاب‌ها اشکالات خود را دارند، اما بدیهی است که هر کتاب تحقیقی بخشی از یک روند طولانی رسیدن به حقیقت تاریخی است و البته دیدگاه‌های متفاوت نیز جای خود را دارند. جای شگفتی است که آدمیت به طور نقادانه به ادعای پروتستانتیسم اسلامی آخوندزاده نپرداخته و از کنار آن به عنوان فکری بکر رد شده است. آدمیت به میرزا آقا خان کرمانی – جز در تاریخ‌نویسی – بیش از حد بها داده و از او تجلیل کرده است. به نظر من فحاشی‌های میرزا در سه مکتوب از نظر تاریخ اندیشه فاقد اهمیت است. مهم نیست که فحاشی‌های نثار چه کسی می‌شود، بحث بر سر تاریخ اندیشه است. آدمیت، بویژه در نخستین کتاب خود، فکر آزادی و مقدمهٔ نهضت مشروطیت، که کتاب بدی است، کمابیش به پدر و دوستان او پرداخته است که از نظر تاریخ‌نویسی اعتباری ندارد.

- ▪ تلاش‌های کسانی چون مستشارالدوله، نائینی و آخوند خراسانی همواره به عنوان تلاش‌هایی برای توجیه شرعی مشروطه و حکومت قانون در نظر گرفته شده و عنوان شده است که این تلاش‌ها مقطعی، سست‌پایه و حتی التقاطی هستند. شما از چه منظر این تلاش‌ها را تحلیل می‌کنید؟

دکترطباطبایی ـ باید دانست که هر یک از سه نفری که شما اسم بردید، جایگاه خاص خود را دارند. گفتن این‌که آن هر سه به دنبال توجیه شرعی مشروطیت بودند، هیچ معنایی ندارد. در فصلی از نظریهٔ حکومت قانون در ایران، دربارهٔ رسالهٔ میرزا یوسف خان مستشارالدوله به تفصیل توضیح داده و گفته‌ام که تاکنون این رساله به درستی خوانده نشده است. تفسیر من نخستین تفسیر حقوقی رسالهٔ یک کلمه است؛ آدمیت و دیگران به اهمیت حقوقی آن پی نبرده بودند. این رساله به هیچ وجه بیانیه‌ای در توجیه شرعی مشروطیت نیست، بلکه به نوعی رساله‌ای در فلسفهٔ حقوق است برای عرضه کردن مبنایی نظری برای تبدیل شرع به مجموعه‌های قانون جدید. به تفصیلی که در جای دیگری نشان داده‌ام، در آن زمان کسی، حتی آخوندزاده، به اهمیت رسالهٔ میرزا یوسف خان پی نبرد. میرزا فتحعلی در مقاله‌ای از او انتقاد کرد که بویژه آدمیت دربارهٔ آن بحث کرده است.

موضع دو روحانی دیگر، آخوند خراسانی و نائینی متفاوت بود. آن دو، به رغم اختلاف نظرهایی که داشتند، هر دو کوشش کردند طرحی از نظام حکومتی مشروع در محدودهٔ حکومت جور عرضه کنند. باید توجه داشت که هیچ یک از آن دو نگفتند که حکومت مشروطه می‌تواند به «مشروعه» تبدیل شود، یعنی با آغاز مشروطیت حکومت جور به پایان می‌رسد، بلکه بر عکس تنها مشروع بودن مشروطیت را پذیرفتند. این توجیه شرعی نبود؛ دیدگاه نویی در تفسیر حکومت جور بود که راه را برای حکومت قانون هموار می‌کرد. این راه هموار کردن‌ها از دیدگاه تاریخ اندیشه، در اروپا و ایران، اما از زاویه‌های متفاوت، برای دگرگونی‌های نظام‌های اندیشهٔ سیاسی بسیار مهم بوده‌اند. در جدال قدیم و جدید، در مورد اروپا، و نیز در نظریهٔ حکومت قانون، در مورد ایران، من به پیامدهای این امر اشاره کرده‌ام. در مجلدی از تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا و نیز مجلد بعدی تأملی دربارهٔ ایران وجوه دیگری از این بحث‌ها را توضیح خواهم داد. در این مباحث هنوز در آغاز راه هستیم و مجادلات سیاسی – اگر نگویم «سیاست‌بازانه» – بحث‌های جدی را همچنان به بیراههٔ ایدئولوژی‌های سیاسی و قدرت‌طلبی‌های بی‌حاصل سوق می‌دهند. بویژه برای ما که دانشگاه نداریم، هیچ چیزی به اندازهٔ این مجادلات سیاسی یا «سیاست‌بازانه» مضر نیستند. پس از انتشار مکتب تبریز، و حتی پس از انتشار جدال قدیم و جدید، موضع‌گیری‌های برخی از منتقدان آن چنان متفاوت و بی‌ارتباط با متن کتاب بود که خوانندهٔ آن مطالب از «چشم‌بندی خدا حیرت» می‌کرد. تاریخ اندیشه، تکرار می‌کنم، شعرخوانی، عرفان‌بافی و سیاست‌بازی نیست که بتوان از سر بازیچه برگزار کرد؛ بلکه رشته‌ای بسیار پیچیده و فهم آن نیازمند آشنایی با رشته‌های بسیاری از علوم اجتماعی و انسانی است. مگر می‌شود کسی با اندک مطالعه‌ای در شعر فارسی یک سدهٔ گذشته و با سرمایه‌ای از دانش سیاست که از هواداری سازمان‌های چپ – یا مخالفان آن‌ها – فراتر نمی‌رود، بتواند در چنین مباحثی وارد شود.

نکته‌ای نیز باید دربارهٔ توجیه شرعی بگویم: توجیه شرعی در نزد ملکم خان، که کوشش می‌کرد با استفاده از نفوذ برخی از علما با ناصرالدین شاه مبارزه کند، استفاده‌ای ابزاری از دیانت برای مقاصد سیاسی بود. اما اگر بتوان هواداری آخوند از مشروعیت شرعی مشروطیت را توجیه شرعی این نظام سیاسی خواند، باید این اصطلاح را طور دیگری فهمید، زیرا که هدف او «توجیه» در معنای ابزاری آن نبود، بلکه او به این نتیجه رسیده بود که مشروطیت با مبانی شرعی تعارضی ندارد. او اهل «توجیه» نبود، چنان‌که در مسئلهٔ تغییر نظام قضاء حاضر به مصالحه نبود.

- در بخش‌هایی از کتاب به نظر می‌رسد شما معتقدید اگر راهی که امثال آخوند خراسانی باز کردند ادامه می‌یافت، مشروطه در ایران پایگاه نظری مستحکمی می‌یافت. سؤالم این است که به نظر شما این آثار توانستند پایه‌ای تئوریک برای مشروطه تدوین کنند یا تنها در صورتی که راهشان ادامه می‌یافت و مباحث عمیق‌تری طرح می‌شد این اتفاق می‌افتاد؟

دکترطباطبایی ـ اگر کتاب من درست خوانده شود، خلاف گفتهٔ شما، به نظر نمی‌رسد که من چنین حرفی زده باشم. بر عکس، در نظریهٔ حکومت قانون در ایران، من توضیح داده‌ام که دریافت آخوند خراسانی از تحولی که با پیروزی مشروطیت در نظام قضایی ایران ناچار می‌بایست صورت می‌گرفت، نادرست بود.

او و دیگر هواداران مشروطیت به الزامات نظام حقوقی جدید التفاتی پیدا نکردند. این امر نیاز به اجتهادی متفاوت و آشنایی با مبانی حقوق جدید داشت که با مرگ او، و برخی دیگر از همفکران او، امکان‌پذیر نشد. البته، نمی‌توان حدس زد که اگر او زنده می‌ماند، می‌توانست نوآیین بودن مبنای نظری نظام حقوقی جدید و پیامدهای عملی آن را دریابد یا نه؟ اما آن‌چه برای ما اهمیت دارد، این است برخی دیگر از علمای طراز اول در مجلس اول و دوم و نیز در جریان تدوین مجموعه‌های قانونی حضور داشتند و برخی حتی به مقامات عالی قضایی رسیدند. این نوع عبارت‌های شرطی ربطی به تاریخ‌نویسی ندارد: اگر می‌ماندند یا اگر راه آنان ادامه می‌یافت. توضیح من به اموری مربوط می‌شود که به طور تاریخی اتفاق افتاده است. یعنی این‌که تأیید نظام مشروطه، مجلس شورای ملی، در دورهٔ غیبت، و برخی از مهم‌ترین نهادهای دوران جدید، مانند ضرورت تشکیل ارتش، بانک ملی، نظام مالیاتی و ... امری مهم بود و راه را برای نظریه‌پردازی دربارهٔ دولت ملی هموار می‌کرد. تا آن زمان چنان تحولی در قلمرو اندیشه در ایران صورت نگرفته بود که روشنفکران بتوانند مانع شرعی تشکیل دولت ملی را رفع کنند. لاجرم، مسئولیت رفع این مانع به گردن اهل شریعت افتاد، اما به دلایلی که این‌جا نمی‌توان توضیح داد، فهم دینی در میان اینان به مرتبه‌ای نرسیده بود که بتوانند در چنین نظریه‌پردازی‌هایی از مرحلهٔ رفع مانع فراتر روند. البته، باز تکرار می‌کنم، سطح مباحث نظری در ایران، بویژه با سیطره‌ای که روشنفکران از نیمهٔ دوم عصر ناصری پیدا کرده بودند، چنان نازل بود که هیچ یک از اهل نظر، پیش و پس از پیروزی مشروطیت، نمی‌توانستند به چنین امور مهمی بپردازند. از ملکم خان، که تا اعلان مشروطیت نیز زنده ماند، و از آخوندزاده تا کسانی مانند جمال‌الدین اسدآبادی، هیچ کسی را من نمی‌شناسم که توان نظری چنین اقدامی را داشته باشد. در این میان تنها همین سید بود که هم مقتدای روشنفکران بود و هم اهل دیانت پیشرو به او بی‌التفات نبودند، اما به شهادت مجموعهٔ آثاری از او که در چند سال اخیر منتشر شده، من نمی‌توانم بفهمم که چگونه می‌شود او را جدی گرفت و چگونه استاد تاریخ فلسفهٔ دانشگاه تهران می‌تواند کتابی بنویسد و نسبت اندیشهٔ اسدآبادی «با تفکر جدید» را بسنجد!

می‌پرسید که آیا نوشته‌هایی که در آغاز مشروطیت به دفاع نظری از آن پرداختند، می‌توانستند به مبنایی نظری برای بسط یک نظریهٔ سیاسی جدید در ایران تبدیل شوند؟ پاسخ من این است که، به هر حال، با توجه به زوال اندیشه، به گونه‌ای که در جای دیگری توضیح داده‌ام، روشنفکران، به تعبیر رضا داوری به مناسبت دیگری، «به متفکران قوم» تبدیل شدند. با پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی دوره‌ای در تاریخ روشنفکری ایران به پایان رسید. من تاریخ آن را در دو مجلد آتی تأملی دربارهٔ ایران مورد بررسی قرار خواهم داد، اما همین قدر باید بگویم که مبنای اصولی اهل شریعتی که از مشروطیت دفاع کردند، در آن زمان، تنها مبنایی بود که می‌توانست نظر جدیدی مطرح کند. تصور نمی‌کنم که سید جمال حتی مقدمات لازم برای حضور در درس خارج آخوند را داشت. میرزا علی خان امین‌الدوله به درستی گفته است که معلومات سید به «قوهٔ حافظه و لافظه» محدود می‌شد.

- به نظر می‌رسد شما در کتابتان بر وجه حقوقی نهضت مشروطه تأکید کرده‌اید و بر مبنای این تأکید این نکته را طرح کرده‌اید که تا زمانی که این نهضت پیوندی با نظام فقهی پیدا نمی‌کرد موفق نمی‌شد. دست کم این برداشت از کتاب شما شده است. منتقدان شما از تعارض فقه و قانون سخن گفته‌اند. آیا شما این امکان را در فقه شیعی متصورید که برای تدوین نظام حقوقی در ایران مبنا شود؟

دکترطباطبایی ـ نخست باید به نکتهٔ اخیر اشاره کنم. کسی که از «تعارض فقه و قانون» سخن گفته، در واقع، نفهمیده چه گفته است. توضیح می‌دهم: فقه و قانون از یک جنس نیستند که با هم تعارض داشته باشند. فقه، بر حسب ابوابی از آن که از احکام مدنی بحث می‌کند، نظامی حقوقی است. آن را می‌توان با حقوق جدید مقایسه کرد، که کرده‌اند. قانون شرع می‌تواند با قانون‌های جدید تعارض داشته باشد که دارد. به این اعتبار، فقه تفسیر حقوقی احکام شرع در امور مدنی است. احکام شرع، به گونه‌ای که در نظام حقوقی فقهی توضیح داده شده، قابل تبدیل به مجموعه‌های قانونی جدید است. مقدمات این بحث در رسالهٔ یک کلمهٔ میرزا یوسف خان مستشارالدوله آمده و من، نخستین بار، توضیح مفصلی

از آن داده‌ام، که باید به آن مراجعه کرد. کسانی هم که در انجمن مخفی که سید محمد طباطبایی در رأس آن قرار داشت، گرد آمده بودند، این مایه از فقه می‌دانستند که دین قدیم خود را با کفریات جدید میرزا یوسف خان سودا نکنند. گویندهٔ سخنی که شما نقل کردید، که حقوق نمی‌داند، چیزکی خوانده و البته درست نفهمیده بحث بر سر چیست. بحث من این است که تبدیل احکام شرع به مجموعه‌های قانونی جدید آغاز حکومت قانون در قلمرو قضایی، یعنی تجدد حقوقی در ایران، بود.

این کار در جریان نخستین مجلس‌های مشروطیت و تشکیل گروه‌هایی از حقوقدانان برای تدوین مجموعه‌های حقوقی عملی شد. پس، کسی که بگوید: نمی‌شود! تاریخ حقوق نمی‌داند. مبنای همهٔ مجموعه‌های قانونی، بویژه در کشورهایی که دین وحیانی داشته‌اند، فقه همان کشورهاست. پیش‌تر، به عبارتی که یوسفی اشکوری در همین مجلهٔ شما نوشته بود، اشاره کردم. بار دیگر، آن عبارت را تکرار می‌کنم تا نظر شما را به نکتهٔ دیگری جلب کنم. او می‌نویسد: «پاسخ من در یک کلام این است که فقه اسلامی- شیعی رایج و مورد قبول فقیهان و مجتهدان نمی‌تواند به حقوق مدرن و قانون به معنای جدید آن تبدیل شود». نخست این‌که مگر فقه غیر رایج غیر فقیهان هم داریم؟ وانگهی، چه کسی گفته است که فقه به حقوق جدید تبدیل شود؟ سه‌دیگر این‌که «حقوق مدرن و قانون به معنای جدید» دو امر متفاوت‌اند. آیا فقه به حقوق تبدیل نمی‌شود یا به قانون‌های جدید؟ من توضیح داده‌ام که احکام شرعی به صورتی که در فقه بسط یافته بودند، به مجموعه‌های قانونی، به قول اشکوری، «قانون به معنای جدید»، تبدیل شدند. در جهت تجدد حقوقی، این گام نخست بود؛ گام دوم این بود که آن مجموعه‌های قانونی، در عمل، یعنی در دادگاه‌ها و زمانی به تفسیر آن‌ها نیاز پیدا می‌شود، نه بر مبنای فقه و اصول فقه قدیم، بلکه با توجه به مبنای نظام‌های حقوقی جدید فهمیده و تفسیر شوند. البته، منظور این نیست که فقه، و بویژه اصول فقه، از آن پس از درجهٔ اعتبار ساقط است، بلکه با آغاز دوران جدید تلقی جدیدی از حقوق پیدا شده است که نمی‌توان به آن بی‌اعتناء ماند. مثالی می‌زنم. حکم شرع در امور جزایی روشن است و می‌دانیم که از نظر فلسفهٔ حقوق جزاء اصل قصاص در آن‌ها پذیرفته بود. بر مبنای نظام حقوقی قدما، تبدیل مجازات، به طور منظم و به عنوان اصل حقوقی، امکان نداشت، اما با دگرگونی‌های مهمی که در همهٔ جامعه‌های جدید صورت گرفته بود، و با توجه به ابعاد و وجوه مختلف جرم و جنایت، به عنوان مثال، امکان نداشت که دست همهٔ دزدان را قطع کنند. اگر همهٔ وجوه دزدی را در نظر بگیریم، لاجرم، شمار آن‌ها به میلیون‌ها سر می‌زند. از آن‌جا که جامعه نمی‌تواند چند میلیون بی‌دست داشته باشد، پس، لازم شد مجازات‌های جانشینی در نظر بگیرند. آن‌چه اشکوری نمی‌فهمد، از بی‌اعتنایی به همین لطیفه ناشی می‌شود! او نمی‌داند که تبدیل احکام شرع به مجموعه‌های قانونی جدید انجام گرفته بود. او، به عنوان نمایندهٔ مجلس اول، سهمی در تبدیل قانون مجازات جدید به قانون قصاص داشته است. ادعای او مبنی بر این‌که نمی‌شود، به معنای نفهمیدن اقدامی است خود او در آن شرکت داشته است. بنابراین، تحویل دادن خلاصه‌ای از کتاب دست سومی دربارهٔ تفاوت‌های فقه و حقوق، که اتفاقاً خود اهل فقه در قم نوشته‌اند، مشکل او را نمی‌تواند حل کند. او باید تلقی خود را از آن دو قانون و دو نظام حقوقی متفاوت توضیح دهد، که البته، با اعتقاد راسخی که او به نظریهٔ یکسره باطل و غیر مسئولانهٔ «برتری جنبش بر نهاد» دارد، قابل توضیح نیست و اشتباه‌های او نیز از همین نظریه ناشی می‌شود. من در شگفتم که چگونه اشکوری که نظریهٔ برتری جنبش بر نهاد را می‌پذیرد، و نظریه‌های مشابه دیگری که کلیات علی شریعتی از آن‌ها انباشته است، می‌تواند ادعا کند که «هیچ نواندیش دینی نه تنها اساس فقه و ضرورت و جایگاه آن را در دین و دین‌شناسی و نقش آن را در تحولات اجتماعی انکار نمی‌کند، که سخت به آن توجه دارد». کاش او از حاصل این همه توجه نیز سخنی می‌گفت که نگفته است.

برگردیم به پرسش نخست شما. من جنبهٔ حقوقی مشروطیت را برجسته کرده‌ام. بلی! تجدد سیاسی، یعنی حکومت قانون، مگر می‌شود حکومت قانون بدون تدوین مجموعه‌های قانونی و نظام حقوقی تحقق پیدا کند. ایراد من به همهٔ کسانی که تاریخ مشروطیت را نوشته‌اند، حتی فریدون آدمیت، این است که از این نکتهٔ اساسی غفلت کرده‌اند. آدمیت را از این حیث مثال زدم که او در انگلستان تحصیل کرده بود و می‌توانست تاریخ مشروطیت در اروپا را بداند. و گرنه برای اکثریت تاریخ‌نویسان فهمیدن این مباحث کاری آسان نبود. مشروطیت نظام سیاسی مبتنی بر حکومت قانون است و در تحلیل آن نیز نمی‌توان

به دگرگونی‌های حقوقی بی‌اعتناء ماند. همان طور که اشاره کردم، بحث من در این باره به پایان نرسیده است؛ من در نخستین فصل‌های مجلد بعدی تأملی دربارهٔ ایران بار دیگر به این مباحث باز خواهم گشت.

- ▪ بسیاری با خواندن آثار جدید شما به این نکته اشاره کرده‌اند که نظر شما درباره‌ی مشروطه تغییر کرده است. یکی از شواهد این تغییر مواضع متفاوت شما درباره‌ی کتاب «مشروطه‌ی ایرانی» (ماشاءالله آجودانی) است. علی‌رغم تمجید سابق شما از این کتاب اخیراً بر آن نقدهای جدی نوشته‌اید. همین مسأله درباره‌ی آثار و نوشته‌های فریدون آدمیت هم صادق است. آیا ما با دو سید جواد طباطبایی رو به رو هستیم؟

دکترطباطبایی ـ جای شگفتی است شما می‌پرسید چرا در برخی نظرات خود تجدید نظر کرده‌ام. بسیاری از منتقدان نیز چنین عبارت‌هایی نوشته بودند. البته، حرف آنان از باب شیطنت بود، به گفتهٔ یکی از عوام‌ترین آن‌ها، یعنی بله! ... گویا در عالم تحقیق هم هنوز از گودهای لوطیان چال‌میدان فراتر نرفته‌ایم که می‌گفتند: «حرف مرد یکی است». نه! تحقیق، همان طور که حتی کلمه بر آن دلالت دارد، یعنی جستجوی حقیقت. اهل تحقیق به زیان موضع اولیهٔ خود تحقیق می‌کنند؛ اینان با علم لدّنی به دنیا نمی‌آیند؛ از مهد تا لحد یاد می‌گیرند و موضع قبلی یا فرضیه‌های پیشین خود را تصحیح می‌کنند، در حالی‌که موضع «علمی» سیاست‌بازانِ در زیِّ اهل تحقیق عین موضع سیاسی آنان است در پیکار برای قدرت. آدم سیاسی که نمی‌تواند بگوید حق با رقیب من است. شما با دو نفر طرف نیستند با یک نفری طرف هستید که کار تحقیق را جدی می‌گیرد، آن را به بهایی بسیار گزاف دنبال می‌کند و، اجازه بدهید با سوء استفاده از بیتی از ناصر خسرو بگویم، نتیجهٔ آن را به پای خوکان نمی‌ریزد. سیاست‌بازان می‌ریزند. آنان فکر می‌کنند که این حرف تنها دربارهٔ شاهان و دیوانیان مصداق داشت؛ برای حزب خود تاریخ نوشتن همان در پای خوکان ریختن سخن چون گوهر است. در خانه اگر کس است، یک حرف بس است!

دربارهٔ آن جمله‌ای در پشت کتاب مشروطهٔ ایرانی نقل کرده‌اند، باید این توضیح را بدهم که در زمان انتشار آن کتاب در لندن، من، پس از اخراج از دانشگاه تهران، تازه به پاریس رسیده بودم. شخصی از رادیو بی بی سی به من تلفن کرد و خواست یک معرفی کوتاه برای آن کتاب بنویسم در حد چهار دقیقهٔ رادیویی. من یک صفحه برای معرفی سادهٔ کتاب نوشتم و ارسال کردم. مدیر برنامه در تماسی تلفنی از من پرسید مگر هیچ انتقادی به این کتاب وارد نیست که اشاره‌ای نکرده‌ام. جواب من این بود که در چهار دقیقه مگر چه می‌شود گفت آن هم در یک رادیوی بیگانه که شنونده‌ای از نوع خاصی دارد. وانگهی، کتاب در ایران منتشر نشده بود و عامهٔ ایرانی خارج نشین بسیار کم کتاب می‌خواند و اگر در چهار دقیقه یک دقیقه و نیم هم از ایرادهای کتاب گفته شود، آن چند خوانندهٔ احتمالی هم با خوشحالی کتاب را نخواهد خواند. اندکی پس از آن در آلمان که بودم در یک کتابفروشی دیدم که نویسندهٔ کتاب آن مطلب را از رادیو گرفته و چاپ کرده و در اول هر جلد از کتاب یک نسخه از آن مطلب رادیویی را برای تبلیغ قرار داده است. چند ماهی بعد نیز همان مطلب را در مجلهٔ ایران‌شناسی که در مریلند آمریکا منتشر می‌شود، چاپ کرد، و پس از آن نیز عبارتی بریده از آن را در پشت جلد کتاب که انتشارات اختران در تهران منتشر کرد، در همهٔ این موارد بدون اجازه! اما من نظرم را به تفصیل در نظریهٔ حکومت قانون گفته‌ام. همان جا گفته‌ام که یک نکتهٔ روشی در این کتاب وجود دارد. این همان یک عبارت است که ده سال پیش هم نوشته بودم. با این تفصیل می‌توان دریافت که نظر من عوض نشده، بلکه توضیح آن را آورده‌ام بویژه چون کتاب در ایران انتشار پیدا کرده است و خوانندگان می‌توانند قضاوت کنند.

این نکته را دربارهٔ مشروطهٔ ایرانی باید بیفزایم که این کتاب بیشتر نوشته‌ای ادبی است که اشاره‌هایی نیز به تاریخ روشنفکری در آن آمده است. به نظر من، از نظر تاریخ اندیشه و نیز از نظر تاریخ جنبش مشروطه‌خواهی به کلی بی‌فاید است. آنچه دربارهٔ مشروطیت در آن آمده بر مبنای کارهای آدمیت است، اگرچه این امر مانع از آن نشده است که ایرادهای درستی به برخی از نوشته‌های آدمیت و دیگران بگیرد. آنچه برای خوانندهٔ داخل کشور مهم است که بداند، این است که عنوان در چاپ انتشارات اختران تغییر داده شده و اگر سطحی خوانده شود، این احتمال وجود دارد که از این امکان وجود دارد که پیام

اصلی آن دریافت نشود. من این فرضیهٔ کتاب را سخت گمراه‌کننده، از نظر تاریخی و تاریخ اندیشه یکسره نادرست می‌دانم و از زمان انتشار آن در ایران اعتقاد داشته‌ام که باید این مطلب را به صراحت گفت. وانگهی، به گواهی آن‌چه در فصل‌های مشروطهٔ ایرانی آمده، نویسندهٔ هیچ چیز دربارهٔ تاریخ اندیشهٔ سیاسی نمی‌داند. من با بررسی چند بند از کتاب نشان داده‌ام که همهٔ از مطالب نادرست و نسنجیده‌اند و بر آنم که اگر بخواهیم همهٔ بدفهمی‌ها و غلطهای آن را باز کنیم کتاب فراهم می‌آید.

بحث من دربارهٔ فریدون آدمیت از سنخ دیگری است. من از همان مقدمهٔ مکتب تبریز، که بحث من دربارهٔ مشروطیت با آن آغاز شد، گفته بودم که کار من در دنبالهٔ پژوهش‌های اوست. گفتم که تحقیق تقلید نیست، بلکه جستجوی حقیقت تاریخی است. او از این اصول تبعیت می‌کرد و در اصول خود نیز استوار بود. هیچ اهمیتی ندارد که من با اصول او موافق باشم یا نباشم؛ اصل پایبندی به اصول است. او تاریخ‌نویسی بود که راهی را باز کرد و سرمشق تاریخ‌نویسی جدید در ایران شد. تردیدی نیست که از سی سال پیش، که او دیگر ننوشت، منابع بسیاری به دست آمده و انتشار پیدا کرده است؛ دانش تاریخ‌نویسی تحولات بسیاری پیدا کرده؛ نظریه‌های جدیدی مطرح شده و، افزون بر این، افق تجربهٔ تاریخی ما یکسره دگرگون شده است. وانگهی، آدمیت تاریخ‌نویس اندیشه در ایران بود. من اعتقاد دارم که کسی که نتایج تاریخ اندیشه در اروپا را در پژوهش‌های خود لحاظ نکند، زوایای بسیاری از تاریخ اندیشه در ایران برای او در تاریکی باز خواهد ماند، بویژه در تاریخ اندیشهٔ جدید. ایراد بزرگ کار آدمیت این بی‌اعتنایی به مباحث تاریخ اندیشه بود. من در ادامهٔ راهی که او در تاریخ اندیشه در ایران باز کرده بود، کوشش کرده‌ام بویژه جنبه‌های پوزیتویستی تحقیقات او، که به نوعی او را در مکتب تاریخ‌نویسی مونیستی قرار می‌داد، فاصله بگیرم. از سوی دیگر، سال‌هاست که دربارهٔ تحقیقات جدید دربارهٔ اندیشهٔ مشروطه‌خواهی مطالعه کرده‌ام که در آینده نتایج آن بررسی‌ها را منتشر خواهم کرد.

یک نکتهٔ دیگر نیز باید اضافه کنم. من همیشه بیشتر از کار دیگران نسبت به کار خود انتقاد داشته‌ام و از این‌رو، می‌بینید که با پیشرفت مطالعاتم نوشته‌های اولیه را بازنویسی می‌کنم. نوشته‌هایی که دیگر قبول ندارم، اجازه نمی‌دهم تجدید چاپ کنند. خلاصه این‌که هیچ چیزی به اندازهٔ «حرف مرد یکی است» با تحقیق علمی ناسازگار نیست. این دو سیدجواد کنونی، به تعبیر شما، بیش از حد اندک است، اگر عمری باشد، حتماً چند تای دیگر هم تولد خواهد یافت، اشاره‌ای به آنان که حرف‌ها سی چهل سال پیش خود را طوطی‌وار تکرار می‌کند و هیچ موضع گذشتهٔ آنان وجود ندارد که توجیهی امروزی و قابل قبول نداشته باشد.

۲۶ / اردیبهشت / ۱۳۸۷

یادداشت

منظور کتاب زیر است که آیتی در رونویسی و دستبرد ادبی است: ابوالقاسم طاهری، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب، تهران، قومس ۱۳۷۴/ جالب توجه است که نخستین چاپ همین کتاب با کاغذ حمایتی وزارت ارشاد منتشر شده است.

به نقل از سامانه گفتگو gofte-goo.com

هر تاریخی تاریخ معاصر است / گفت وگوی حامد یوسفی با دکتر طباطبایی

به بهانه انتشارجلد تازه‌ای از مجموعه «تاملی درباره ایران»

حامد یوسفی: گفت وگو با جواد طباطبایی یا به هیچ مقدمه‌ای احتیاج ندارد، یا مقدمه‌ای می‌طلبد که ممکن است از ذی‌المقدمه طولانی‌تر شود. همین شاید کفایت بکند که این گفت وگو به صورت اینترنتی انجام شده و فقط خواسته‌ام کلیاتی درباره برنامه فکری طباطبایی روشن شود. باقی بماند شاید برای مجالی دیگر.

- آقای دکتر طباطبایی! به عنوان سئوال اول بفرمایید اساساً از نظر شما اهمیت سال‌های قبل از انقلاب مشروطه در تاریخ اندیشه سیاسی ایران چیست؟ می دانیم که در این سال‌ها پاره‌ای اصلاحات از سوی وابستگان به دستگاه دولت شروع شد. این رویدادها را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

طباطبایی ـ دوره‌ای که شما به آن اشاره می‌کنید، همان طوری که از سئوال شما نیز برمی‌آید، از دو حیث دارای اهمیت است. نخست از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی ــ یا شاید بهتر باشد بگوییم تاریخ اندیشه ــ و دیگر از دیدگاه اصلاحاتی که در کشور انجام شد یعنی از دو دیدگاه نظر و عمل. از دیدگاه تاریخ اندیشه در ایران دهه‌هایی که با نیمه دوم عصر ناصری آغاز می‌شود و تا پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی ادامه پیدا می‌کند، دوره‌ای مهم است، اما تصور می‌کنم تاکنون توضیحی از آن داده نشده است. به اجمال می‌توان گفت که در این دهه‌ها نظام سنت قدمایی اعتبار خود را از دست داد و گروه‌هایی از ایرانیان داخل و خارج کشور به شیوه‌های دیگری در اندیشیدن روی آوردند که از آن پس روشنفکری خوانده شد. به نظر من کوشش برای ارائه توضیحی درباره این خاستگاه (به تعبیر دیگر، نقطه صفر) روشنفکری در ایران از اهمیت ویژه ای برخوردار است و به نظرم جز فریدون آدمیت که اشاره‌هایی به این مباحث دارد دیگر محققان توجه چندانی به این دوره نشان نداده‌اند. همان طور که در دو فصل نخست «مکتب تبریز» توضیح داده‌ام و پیش‌تر نیز در مقدمه «جدال قدیم و جدید» اشاره کرده بودم، با

پدیدار شدن روشنفکران در افق بحث‌های نظری در ایران اگرچه نظام سنت قدمایی ادامه پیدا کرد اما پیوند آن با دگرگونی‌های حیات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی گسیخت و شیوه‌های جدید اندیشیدن جانشین آن شد. این واقعیت که نظام سنت قدمایی با حفظ موضع اعتبار خود را از دست داد و این که شیوه‌های جدید اندیشیدن در بی‌اعتنایی به آن آغاز شد مسائل مهمی را در برابر تاریخ اندیشه در ایران مطرح می‌کند. یکی از آن مسائل که من نیز توضیح درباره آن آورده‌ام به دوره‌بندی تاریخ ایران مربوط می‌شود.

می دانید که تاریخ را با توجه به گسست‌هایی که در آن صورت می‌گیرد دوره‌بندی می‌کنند. به عنوان مثال تاریخ اروپا را به سه دوره باستان، سده‌های میانه و دوران جدید تقسیم کرده‌اند. در ایران اگرچه نزدیک به یک سده از آغاز تاریخ‌نویسی جدید گذشته است اما هنوز نمی‌دانیم که این سه هزار سال تاریخ مدون ما را به چه صورتی می‌توان دوره‌بندی کرد. البته گاهی گفته‌اند که با آقامحمدخان یا با پیروزی مشروطیت تاریخ جدید ایران آغاز می‌شود اما هیچ یک از توضیحات قانع کننده به نظر نمی‌رسد. علت این امر آن است که مبنای نظری دوره‌بندی معلوم نیست و توضیحی درباره سازگاری مفاهیمی که از تاریخ غربی می‌گیریم داده نشده است. این وضع پیامدهای مهمی دارد که من تنها به یکی از آن‌ها که از دیدگاه تاریخ اندیشه اهمیت دارد اشاره می‌کنم. این که گسست از سنت در بی اعتنایی به آن انجام شد و نه در جدالی با قدما. این نکته پیامد مهمی داشت که دو نظام تولید علم ـ یا دست کم دو شیوه اندیشیدن ـ در کنار، اما تا دهه‌هایی در بی‌اعتنایی به هم، باقی ماندند و زمانی که در سال‌های سی خورشیدی به دنبال ورود و هجوم نظرات چپ و مارکسیست نوعی جدال درگرفت جز به تدوین نظام‌های التقاطی ختم نشد. تفسیر ایدئولوژیک از نظام سنت قدمایی یکی از مهم‌ترین وجوه این وضع است. معنای این التقاط این است که در واقع نه نظام سنت قدمایی تحول پیدا کرد و نه اهل ایدئولوژی حاملان اندیشه جدید بودند بلکه اصحاب ایدئولوژی برخی از مباحث سطحی ایدئولوژی‌های سیاسی را در قالب مباحثی دینی عرضه می‌کردند. به ویژه از دو دهه پیش کسانی که تاریخ روشنفکری ایران را نوشته‌اند به این مباحث توجهی نشان نداده‌اند و در ارزیابی‌های خود راه خطا رفته‌اند. مثالی می‌زنم. اخیراً در یکی از همین تاریخ‌ها نظرم به عبارتی از رضا براهنی جلب شد که گویا گفته است غربزدگی آل احمد نخستین کتاب جدید ایرانی در سطح جهانی است و با مانیفست مارکس قابل مقایسه است. آدم باید هیچ اطلاعی از آن چه در سطح جهانی در حوزه اندیشه انجام می‌شود نداشته باشد تا بتواند چنین سخن بی‌ربطی را بگوید. وانگهی چه شباهتی میان مانیفست و غربزدگی وجود دارد که بتوان چنین حکمی را صادر کرد؟ البته این تنها یک مثال بود و کسی نیز تاکنون آن را جدی نگرفته است، اما منظورم این است که چنین ارزیابی‌ها و توضیح‌هایی برخاسته از این است که به نظر من تصور درستی از خلئی که روشنفکری ایران در آن به وجود آمد نداریم. تدوین تاریخ تکوین روشنفکری در عصر ناصری می‌تواند توضیحی از این خلأ عرضه کند و پرتوی بر برخی از زوایای پدیدار شدن روشنفکری بیفکند.

نکته دوم سئوال شما به اهمیت اصلاحات مربوط می‌شود. اگر از اصلاحاتی که به همت عباس میرزا و قائم مقام در دارالسلطنه تبریز انجام شد صرف نظر کنیم، می‌توان گفت که عصر ناصری دهه‌های نخستین تجربه اصلاحات در کشور بود. اگرچه بسیاری از آن اصلاحات شکست خورد، اما به هر حال ایران از قرون وسطای خود بیرون آمد. این اصلاحات با دگرگونی‌هایی در همه شئون کشور زمینه نوعی گسست از مبنای قدما را فراهم آورد، اما در عین حال فاقد چنان ژرفایی بود که بتواند شالوده نظام جدیدی را استوار کند.

- بحث دوره‌بندی تاریخ ایران را شما در مقدمه کتاب «مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی» هم مفصلاً مورد توجه قرار داده‌اید. بعضی شارحان شما بر این نظرند که اساساً کلیت کار شما در مجموعه «تاملی درباره ایران» را می‌توان تلاشی برای فراهم آوردن مقدمات لازم برای دوره‌بندی تاریخ ایران دانست. نظر خود شما چیست؟ به علاوه مایل بودم در این مصاحبه اگر مقدور است مختصراً برای خوانندگان توضیح دهید که دوره‌بندی خود شما از تاریخ ایران چگونه است؟ اجمالاً تاریخ ایران را به چه دوره‌هایی تقسیم می‌کنید و مبنای شما برای این کار چیست؟

طباطبایی ـ یکی از موضوعات مورد بحث من دوره‌بندی تاریخ ایران است. هر علمی به نوعی طبقه‌بندی موضوع ــ یا object و نه subject ــ آن علم است. موضوع تاریخ نیز زمان است و بنابراین اگر نتوان ماهیت زمان تاریخی را توضیح داد، علم تاریخ وجود نخواهد داشت. وانگهی تاریخ (در معنای تحول یک قوم در زمان) مکان تکوین آگاهی قومی است و علم تاریخ نیز تبیینی با اسلوب علمی از سوانح آگاهی ملی عرضه می‌کند. اگر توجهی به این مباحث نداشته باشیم نخواهیم توانست، در بهترین حالت، از شرح واقعه‌های تاریخی فراتر رویم. چنانکه تاریخ‌نویسی ما نیز تاکنون جز به شرح وقایع نپرداخته است. البته عرضه کردن دوره‌بندی از تاریخ طولانی کشوری مانند ایران نیازمند تحقیقات مقدماتی بسیاری است. نکته دیگر این که چنین کاری در شرایطی ممکن است که تاریخ‌نویس با مباحث نظری جدید آشنایی کافی داشته باشد. به نظر من ما هنوز فاقد این شرایط مقدماتی هستیم اما نمی‌توانیم به کوششی کمابیش اساسی در این مورد دست نزنیم. ضرورت دست زدن به چنین کوششی ناشی از این است که از دهه‌هایی پیش بحران فرهنگ تمدن ایران ژرفای بیشتری پیدا کرده و همین امر تاریخ‌نویس را به افق‌هایی هدایت می‌کند که تاکنون مورد توجه نبوده است. یکی از پرسش‌های آغازین بحث من این بود که ــ با سوءاستفاده از شعر نیما می گویم ــ ایرانی به کجای این شب تیره می‌تواند قبای ژنده خود را بیاویزد؟ یعنی کجا ایستاده است و امروز می‌تواند بایستد. در ادامه این پرسش بود که نظرم به مشکل دوره‌بندی تاریخ ایران جلب شد زیرا تا زمانی که دوره‌های آگاهی یابی، که نسبتی با تطور زمان تاریخی دارد، معلوم نباشد، نمی‌توان در جایی از تاریخ قومی ایستاد. به عبارت دیگر آگاهی ملی ایرانیان به نوعی پیوندی با رویکرد آنان به دوره‌هایی از تاریخ ایران دارد و این نسبت با دوره‌ای از تاریخ است که جایگاه امروز را متعین می‌کند.

در توضیحی که من درباره دو مبنای بوعلی و ابوذر داده‌ام و نیز در بحث از تعارض جنبش و نهاد این نکته را در نظر داشتم که اگر مبنای خردگرای بوعلی را نفی کنیم باید به همه تالی‌های فاسد این خردستیزی تن در دهیم که سده بیستم میلادی به نمایش گذاشت و البته ادامه دارد. برخی از مشکلات جهان اسلام ناشی از همین بازگشت به گذشته‌هایی است که از سده‌ای پیش در این کشورها رواج پیدا کرده است. با احتیاط بسیار می‌گویم بیراهه‌هایی مانند طالبان و برخی از صورت‌های تروریسم اسلامی ناظر بر برخی رویکردهای نادرستی است که نخست به ویژه روشنفکری جهان عرب مطرح کرد. تأکید من بر دوره‌هایی مانند عصر زرین فرهنگ ایران در آغاز دوره اسلامی و آن چه من «مکتب تبریز» خوانده‌ام از این حیث اهمیت دارد که تکیه گاه‌های ما را در گذشته تاریخی معلوم می‌کند. ابن سیناها، مسکویه‌ها، فردوسی‌ها و... در گذشته، و قائم مقامها و... در همین سده‌های اخیر به گونه‌ای که من می‌فهمم به هر حال تکیه گاه‌های نظری ما در گذشته هستند. چون من مقلد نیستم نمی‌گویم که ما مقلدان آن‌ها باید باشیم. اما می گویم که تاریخ‌نویسی ما باید بتواند اصول بنیادین عمل و نظر آن‌ها را توضیح دهد و ما آن اصول را بسط دهیم. در حوزه کار خودم، این اصول بنیادین را من اصالت خرد در نظر و توجه به مصالح عالی در عمل می‌دانم. از این رو عرفان بافی را مضر می‌دانم، نهادسوزی را فاجعه‌ای می‌دانم و بنابراین اعتقاد دارم که به نقادی اساسی دوره‌هایی بپردازیم که چنین رویکردهایی در آن‌ها مطرح شده است.

با توجه به این توضیح مقدماتی درباره اهمیت دوره‌بندی تاریخ می‌توانم بگویم که من کوشش می‌کنم حدود و ثغور دوره نوزایش سده چهارم تا ششم را روشن کنم. تصور می‌کنم که بتوان سده‌های بین آغاز یورش مغولان تا دوره صفوی را از برخی جهات به مسامحه قرون وسطای ایران خواند. با آغاز سده دوم فرمانروایی صفویان، دوره گذاری آغاز شد که به تشکیل دارالسلطنه تبریز رسید که بر اثر انقلاب‌هایی در ساختار اندیشیدن ایرانی که به برخی از آن‌ها در «مکتب تبریز» اشاره کرده‌ام، دوران جدید تاریخ ایران آغاز می‌شود. این نکته را باید به صراحت هرچه تمامتر بگویم و بر آن تأکید کنم که چنین بحثی بیش از آن مقدماتی و حتی ابتدایی است که بتوان انتظارات زیادی از آن داشت. من این کار را با امکانات اندک ــ البته منظورم صرف امکانات مادی نیست ــ و در شرایطی انجام داده‌ام که تنها به برخی نتایج موقتی می‌انجامد. ادامه چنین کاری به امکانات ــ البته مادی ــ و شرایط و مقدماتی نیاز دارد که فعلاً مفقودند. نتایجی که من می‌گیرم بیش از حد موقتی است اما راه را برای ادامه کار باز می‌کند. ادامه این کار به طرحی ملی نیاز دارد و گروهی از اهل نظر که بتوانند هر یک بخشی از کار را بر عهده بگیرند.

- به هر حال تاریخ‌نویسی با هر هدفی که باشد، یکی از نتایجی که از آن انتظار می‌رود آن است که راهی برای آینده از آن استخراج شود. مخاطبان ایرانی به کتاب‌های شما نیز بیشتر از این منظر می‌نگرند که بتوانند راهی برای خروج از وضعیت کنونی ایران بیابند ـ وضعیتی که از نگاه بسیاری از افراد چندان مطلوب نیست و باید بالاخره به آن پایان داد. از نظر خود شما آیا چنین انتظاری از تاریخ‌نگاری درست است یا نه؟ خود شما آیا در فرآیند پژوهشتان به چنین مسئله‌ای نیز نظر دارید؟

طباطبایی ـ البته تاریخ‌نویس، به عنوان اهل نظر و پژوهش علمی، به اصطلاح اولاً و بالذات، تاریخ نمی‌نویسد که راهی برای مشکل کنونی بیابد اما به هر حال بر هر بحث نظری اثراتی مترتب است. بر پایه آنچه در پاسخ سئوال دوم به اجمال گفتم اضافه می‌کنم که، به تعبیر ابوالفضل بیهقی، از «تاریخ بیداری»، یعنی تاریخی که دوره‌های آگاهی ملی را توضیح می‌دهد، می‌توان چنین انتظاری داشت. من آگاهانه می‌گویم که باید تاریخ آگاهی و بیداری را نوشت و کوشش می‌کنم دوره‌های ظهور و سقوط این آگاهی را نشان دهم. من البته تاریخ‌نویس به معنای دقیق نیستم و بسیار کم تاریخ می‌دانم و در واقع با بررسی تاریخ اندیشه سیاسی متوجه اهمیت مطلب شده‌ام. طرح آغازین من از بیش از یک دهه پیش که از خدمت دانشگاهی مرخص شدم و فراغتی حاصل شد که بتوانم آن را پیش ببرم تغییرات عمده‌ای پیدا کرده است که مهم‌ترین آن‌ها افزوده شدن ساحت تاریخی و بحث در مراتب آگاهی است. در شرایط کنونی طرح «تاملی درباره ایران» در حد فاصل میان تاریخ‌نویسی جدید، تحول مفاهیم و تاریخ اندیشه سیاسی ادامه می‌یابد و هدفی جز این ندارد که پرتوی بر برخی از زوایای تاریخ آگاهی ملی ما به ویژه بر دوره‌های افول آن بیفکند.

این که سئوال می‌کنید آیا من در جریان کار پژوهشی خود به مسائل امروز نیز توجه دارم یا نه، باید بگویم که نه! این طرح در آغاز چنین هدفی را دنبال نمی‌کرد، یعنی آگاهانه دنبال نمی‌کرد، زیرا در این صورت به کار سیاسی تبدیل می‌شد که من از آن دوری می‌کنم، اما در واقع ـ اگرچه تعبیر خیلی دقیق نیست ـ باید بگویم وقتی پژوهشگری توانست موضوع بحث خود را در معنای دقیق آن متعین کند، حرکت جوهری و ذاتی آن موضوع خود را به او تحمیل خواهد کرد. خود راه بگویدت که چون باید رفت! از زمانی که من به اهمیت بحث دوره‌های آگاهی ملی پی بردم می‌توانم بگویم که کار تدوین به نوعی با توجه به منطق درونی آن پیش رفته است. من با خواندن برخی از فصل‌های کتابی که در اختیار شماست، پس از تدوین نهایی به نوعی شگفت زده شده‌ام زیرا با طرحی که پیش از تدوین در ذهن من بود تفاوت آشکاری داشت. منظورم این است که هر تاریخی با توجه به سرشت موضوع آن به هر حال نسبتی با مسائل زمان نویسنده آن دارد حتی اگر تاریخ‌نویس به آن آگاه نباشد یا بهتر بگویم به ویژه اگر آگاه نباشد. من در نخستین صفحات «مکتب تبریز» توضیح داده‌ام که هر تاریخی تاریخ معاصر است. در علم تاریخ، هر گذشته‌ای در زمان حال بازسازی می‌شود. تاریخ در معنای تاریخ نوشته گذشته‌ای است که خود را در تاریخ‌نویس و تاریخ او باز می‌سازد و تبیین می‌کند. بنابراین اصلاً تاریخ‌نویس، البته اگر تاریخ‌نویس باشد، بی‌اعتنا به مراتب آگاهی وجود ندارد. تاریخ عین آگاهی است و بنابراین تاریخ اگرچه بازسازی گذشته است اما در عین حال کانون تراکم آگاهی زمان نیز هست. گفتم که موضوع تاریخ زمان است و باید بیفزایم که این زمان حامل حال و مقتضیات آن است.

این تاریخ با تبیین دوره‌های آگاهی ملی و ظهور و افول آن باید تکیه گاه‌های ما را در مقابله با مشکلات معلوم کند. این بحث در حوزه علم تاریخ بحثی نظری است اما در عمل اثرات بسیاری بر آن مترتب است. فرق تاریخ بیداری یا آگاهی با ایدئولوژی در این است که ایدئولوژی آگاهی کاذبی ایجاد می‌کند و این توهم را به وجود می‌آورد که گویا آگاهی تغییر شرایط است. اما تاریخ با تکیه آگاهی، آگاهی کاذب را از میان برمی دارد. آن برای فرار از آگاهی راستین است این برای آگاهی‌یابی! این نکته را در دنباله آنچه پیش‌تر درباره تمایز ایدئولوژی و تاریخ گفتم اضافه می‌کنم که اگر طرح‌هایی از نوع «بازگشت به خویشتن» و «آنچه خود داشت» مبتنی بر توضیح تاریخی خویشتن و خود نباشد، همچنان که در ایدئولوژی‌های

دهه‌های چهل و پنجاه نبود، این بازگشت‌ها جز تخریب به دنبال نخواهد داشت و جز به ایجاد آگاهی کاذب هدایت نخواهد کرد.

- نمی‌دانم موافقید یا نه، اما به ظاهر شمار قابل توجهی از ایدئولوژی‌های تمامیت‌خواهانه خود را بر تاریخ استوار می‌دیدند و تاریخ را مستمسک ارتجاع می‌ساختند. به نظر خود شما آیا هر راهی به آینده لزوماً باید با توجه به سابقه گذشته و مطالعه تاریخ گذشته انتخاب شود؟ آیا ممکن نیست که ملتی از طریق نوعی انقطاع مطلق تاریخی به آزادی و مطلوبیت دست یابد؟ به بیان دیگر آیا آینده قابل قبول آینده‌ای است که با گذشته تاریخی ارتباط ساختاری داشته باشد؟

طباطبایی ـ با بخش اول حرفتان که البته موافق‌ام! همه نظام‌های تمامیت‌خواه و حتی نظام‌های ایدئولوژیک، تاریخ را ابزاری برای توجیه هدف‌های خود قرار داده‌اند، اما وقتی می‌گوییم تاریخ منظورمان بازسازی گذشته با اسلوب‌های علمی است و نه گزینش برخی از حوادث تاریخی برای برجسته کردن آن‌ها و نتایجی که برای توجیه برخی حوادث امروز می‌توان گرفت. به عبارت دیگر، تاریخ گذشته را در تمامیت آن بازسازی می‌کند، تطور تکوین آگاهی ملی را توضیح می‌دهد، اما عمل سیاسی امروز ما را توجیه نمی‌کند. این ایدئولوژی است! مثالی بزنم. آلمان هیتلری از بازنویسی ایدئولوژیک تاریخ آلمان نتایجی برای تمامیت‌خواهی زمان خود می‌گرفت. یعنی از این که در گذشته از برخی جهات اقوام آریایی برتری‌ها و مزیت‌هایی نسبت به دیگر اقوام داشته‌اند، نتیجه نژادپرستانه می‌گرفت. از نظر علم تاریخ فرض می‌کنیم که این طور است، آریایی‌ها تمدن و فرهنگی پیشرفته تر از اقوام سامی داشته‌اند. این امر به معنای آن نخواهد بود که امروز همه اقوام سامی را به اتاق گاز بسپاریم. این واقعیت تاریخی تنها گذشته را توضیح می‌دهد و سهم به عنوان مثال اقوام آریایی را در تمدن بشری، ولاغیر! امروز هیچ نتیجه‌ای بر آن مترتب نیست. گسست از خاطره تاریخی و حافظه فرهنگی راه‌حل مشکل نیست. هیچ قومی نمی‌تواند تصمیم بگیرد که یک باره گذشته را به فراموشی بسپارد. این تصمیم به این می‌ماند که ما به بهانه این که به عنوان مثال زبان فارسی نارسایی‌هایی برای بیان مسائل امروز دارد، آن را به فراموشی بسپاریم و زبان دیگری را جانشین آن کنیم. برعکس. کسی که زبان مادری خود را کامل نداند مشکل می‌تواند زبان دیگری را یاد بگیرد. البته این مسئله در مورد کودکان مصداق ندارد. اگر کودکی در سنین پایین به خارج برود می‌تواند یک زبان خارجی را کامل فراگیرد اما همین زبان خارجی زبان مادری او خواهد شد. وضع جوانان و نوجوانان ایرانی در خارج از کشور چنین است. زبان مادری بسیاری از آن‌ها انگلیسی، فرانسه و... است، اگرچه اندکی فارسی هم صحبت می‌کنند. اما در میان بزرگسالان ایرانی بیشتر کسانی توانسته‌اند زبان خارجی فراگیرند که زبان مادری خود را کامل می‌دانستند.

همین امر در مورد نسبت ما با تاریخ نیز مصداق دارد. اقوامی که از نظر تاریخی کودک‌اند می‌توانند یا توانسته‌اند خود را به تاریخ دیگر وصل کنند. روم باستان در آغاز تاریخ خود تصمیم گرفت که «اندیشه یونانی» مذهب مختار او باشد. از برخی جهات تاریخ ایالات متحده آمریکا ادامه تاریخ انگلستان و در میان کشورهای آمریکای جنوبی تاریخ برخی از آن‌ها ادامه پرتغال و برخی ادامه تاریخ اسپانیا هستند، اما تاریخ ما تاریخی طولانی و راهی است که در آن سرهای بریده بی جرم و بی جنایت بسیارند. این تاریخ در کلیت آن بر روی دوش ما سنگینی می‌کند، از حمله اعراب تا یورش مغولان، از ابن سینا تا غزالی، از نادرشاه تا مشروطیت، از سعدی و حافظ تا نیما و... از زیر این بار نمی‌توان شانه خالی کرد، می‌توان با آن کنار آمد. باید ببینیم قبای ژنده خود را کجا می‌توانیم آویخت. یک نکته دیگر را نیز از باب نتیجه گیری بگویم و تمام کنم. در بیان دیگری، تاریخ مانند وجدان ناآگاه ما است. چنان که روانکاوان می گویند نمی‌توان یکسره به آن پشت کرد. باید آن را از ناآگاهی به آگاهی آورد تا بتوان از طریق روان پالایی بر آن فائق آمد. تاریخ بیداری نیز چنین وظیفه ای دارد و نقش روان پالایی تاریخی را ایفا می‌کند.

به نقل از سامانه گفتگو gofte-goo.com

نقد روشنفکری دینی

(این مصاحبه اول در روزنامه همشهری منتشر شد که به دلایلی با سانسور منتشر شد! که بعداً روزنامه شرق این مصاحبه را بطور کامل به چاپ رساند)

(مقدمه روزنامه همشهری: پروژه‌ای که می‌خواست خودش را جدا کند و بگوید ما در ایران برای اولین بار می‌توانیم پرسش‌هایی را مطرح کنیم که روشنفکری در ۱۵۰ سال گذشته نتوانسته مطرح کند و احتمالاً می‌توانیم پاسخی برای آن‌ها داشته باشیم نه تنها موفق به ارائه پاسخ نشده بلکه اساساً سؤال را هم نادرست مطرح کرده است

اگر عرفان مولوی را با بحث الهیات مسیحی خلط نمی‌کردیم مشکل سکولاریزاسیون را می‌شد آسان‌تر حل کرد

گروه اندیشه، حمیدرضا ابک، علی معظمی، محمد قوچانی: سیدجواد طباطبایی، متفکر و روشنفکر ایرانی مقیم پاریس، در ایام نمایشگاه بین‌المللی کتاب به ایران آمده بود. طباطبایی از معدود متفکرانی است که نه تنها در کشور ما که در برخی محافل فکری کشورهای اروپایی هم به عنوان نماینده روشنفکری ایرانی شناخته شده است. او از نیمه اول دهه ۶۰ جلای وطن کرده است و به تدریس و تحقیق در دانشگاه سوربون پاریس مشغول است. اهمیت طباطبایی به حدی است که هر گاه کتابی از او منتشر می‌شود، فضای فکری جامعه ایرانی سرشار از جنب وجوش می‌شود و عکس‌العمل‌های گوناگونی در ارتباط با اندیشه‌های او پدید می‌آید.

***

بسیار ساده‌اید اگر خیال می‌کنید وقتی قرار مصاحبه با جواد طباطبایی را در نمایشگاه کتاب با او گذاشته‌اید کار تمام شده است. زمین و زمان باید به یاری‌تان بیاید تا بتوانید به شماره تلفنی دسترسی پیدا کنید که یک سرش به طباطبایی وصل باشد. مگر اینکه دست به دامان عناصر فعال حوزه روابط فرهنگی شوید. نزدیک بود قرار مصاحبه روی دستمان باد کند که محمدجواد مظفر، ناشر کویر، به دادمان رسید و از طریق یک تلفن عجیب و غریب طباطبایی را پیدا کرد. حتی ساعت و محل ملاقات هم از طریق مظفر به ما ابلاغ شد: ساعت شش بعدازظهر، دفتر انتشارات نگاه معاصر. وقتی رسیدیم، دو سه ساعتی بود که از گفت وگوی علیرضا رجایی و طباطبایی می‌گذشت. به اکبر قنبری، مدیر نگاه معاصر، گفتیم با این اوضاع چیزی از طباطبایی برای ما نمی‌ماند. خندید و گفت: بی خود ناراحت نشوید. شما مواظب باشید خودتان کم نیاورید. راست می‌گفت. طباطبایی نه کم حوصله بود و نه عبوس. درست

است که در فرانسه زندگی کرده ولی بیشتر به یک جنتلمن شیک پوش انگلیسی شبیه است البته با چاشنی خوش مشربی فرانسوی‌ها. از تمام وقایع اتفاقیه امروز ایران خبر داشت و تک تک تحولات سیاسی و اجتماعی را دنبال کرده بود. سه ساعت با او گفت وگو کردیم و آنچه می‌خوانید حاصل پرچانگی ما و صبر طباطبایی است.)

متن کامل مصاحبه با روزنامه شرق

- پروژه روشنفکری دینی در سال‌های اخیر به تعبیر برخی‌منتقدان با بن‌بست‌ها و تعارضات خاصی مواجه شده است. دسته‌ای از بانیان این پروژه، حالا در ادعایشان بازنگری کرده‌اند. آن‌ها دغدغه جمع میان دینداری یا به‌تعبیر وسیع‌تر سنت و لوازم دنیای مدرن را داشته‌اند وتجربه سال‌های اخیر نشان از این دارد که سنگرهای سنت در این گفتمان، هر روز عقب‌تر و عقب‌تر می‌رود. کار به‌جایی رسیده که پاره‌ای منتقدان روشنفکری دینی را تلاشی برای پذیرفتن تام و تمام مدرنیته در پوشش دین دانسته‌اند. سید جواد طباطبایی اما گویی در این میان راه دیگری برای خود برگزیده است. مسیر طباطبایی به‌نحوی بنیادین با راهی که روشنفکری دینی در این سال‌ها برای طی طریق برگزیده تفاوت دارد. می‌خواهیم برای ما از ویژگی‌های مسیر پیشنهادی‌تان به سوی جهان مدرن بگویید.

من معنای روشنفکری دینی را به درستی در نمی‌یابم. بیست و پنج سال پس از انقلاب اسلامی باید این مطلب روشن شده باشد که با جعل اصطلاحات تهی ازمضمون نمی‌توان به بی‌معنایی‌های رفتارهای خودمان معنایی بدهیم. روشنفکری، به هر حال، ترجمه واژه‌ای اروپایی است و معنای کمابیش روشنی دارد. روشنفکر، به گونه‌ای که از معادل لاتینی آن می‌توان دریافت، اعتقادداشتن به استقلال مبنای عقل است. در زبان فارسی، ترجمه آن اصطلاح به روشنفکر نیز خیلی هم بی‌معنا نیست، اشاره به دوره روشنگری دارد که شعار آن، چنان‌که کانت می‌گفت، خروج از قیمومت و نفی تقلید بود. به این معنا دیانت روشنفکر عین تلقی او از عقل است. بنابراین، اگر افزودن "دینی" به روشنفکری به‌معنای محدود کردن عقل با توجه به الزامات دیانت بوده باشد، در این صورت باید گفت که روشنفکری دینی ترکیبی دارای تضاد و البته بی‌معناست. در یک کلمه، روشنفکری، اگر در واقع، روشنفکری باشد، یعنی اعتقاد به استقلال مبنای عقل، نمی‌تواند خود را باالزامات مبنای دیانت سازگار کند.

- ببخشید منظورتان از سازگار بودن چیست؟ آیا باید به‌یکی از آن دو اصالت داد یا اینکه شما هم معتقدید می‌شود این دو را بدون هیچ آفتی با هم جمع کرد؟

من از دو دهه پیش به تکرار گفته‌ام که با تکیه بر اندیشه سنتی در ایران نمی‌توان به طور اصولی در این مباحث وارد شد. دستگاه مفاهیم اندیشه سنتی با مضمون این بحث‌ها سازگار نیست و امکانات اندیشه سنتی به‌گونه‌ای نیست که بتوان بر پایه آن سخنی جدی در این‌باره گفت. از بی خبری است که ما در ربع قرن گذشته والبته از دو دهه پیش از آن کوشش کرده‌ایم مفاهیمی تهی از معنا جعل کنیم. متألهین مسیحی از سده‌های ۱۳ و ۱۴ میلادی درباره این موضوع بحث کرده و گفته‌اند که به هر حال امکانات انسان برای فهمیدن وحی درمحدوده عقل اوست. بدیهی است که از دیدگاه شرع، امکانات عقل بسیار اندک است، و انسان نمی‌تواند از محدوده آن فراتر رود. در سده هیجدهم، تعادل جدیدی در نسبت عقل و شرع ایجاد شد که مقدمات آن، سده‌ها پیشتر، در الهیات مسیحی فراهم آمده بود. می‌دانیم که تحول جهان اسلام و بویژه تاریخ اندیشه در کشورهای اسلامی غیر از این بود و در فقدان تحولی از درون، بسیاری از مباحث از بیرون و در صورت ایدئولوژیک آن وارد کشورهای اسلامی شد. این تأکید بر استقلال

مبنای عقل، به گونه‌ای که در دوره روشنگری به اوج خود رسید، برای ما که به مباحث سطحی و ایدئولوژیک عادت کرده‌ایم، به درستی، قابل فهم نیست.

- یعنی ناگهان در دوره روشنگری اصالت به عقل سپرده شد و ورق برگشت؟

نه، به هیچ‌وجه! این طور نیست. بحث درباره منطقه فراغ شرع و مبنای عرف، در الهیات مسیحی، تاریخی بسیار طولانی‌ای دارد. اجازه بدهید من به یک نکته اشاره کنم که در دنباله بحث پی‌آمدهای آن را توضیح خواهم داد. می‌دانید که در الهیات مسیحی تجسد از اصول دیانت است. برابر این نظریه خداوند خود را انسان می‌کند و بدین‌سان برای مؤمن مسیحی دوره‌ای آغاز می‌شود که دوره "لطف" ـ به انگلیسی Grace که گاهی به فیض هم ترجمه کرده‌اند ـ خوانده می‌شود. دوره پیش از لطف را می‌توان به تعبیر اسلامی دوره جاهلیت نامید، اما در الهیات مسیحی این دوره را دوره"طبیعت" می‌نامند. مسئله‌ای که بویژه در سده‌های ۱۲ و ۱۳ میلادی مطرح شد، به نسبت دو دوره مربوط می‌شد، یعنی این‌که آیا لطف طبیعت را نسخ می‌کند؟ متأله بزرگ سده سیزدهم، تُماس قدیس، بر آن بود که لطف، طبیعت را نسخ نمی‌کند. یعنی این‌که نظام شریعت با الزامات نظام طبیعت تعارضی ندارد، بلکه آن را قبول می‌کند. به تعبیر علمای اسلامی نظام لطف طبیعت را امضاء می‌کند و به گفته تماس قدیس ـ به‌نقل از اگوستین قدیس ـ اندکی بر آن می‌افزاید. نتیجه این‌که شریعت مسیحی عین حقوق طبیعی است و احکام قانون طبیعی را نقض نمی‌کند.

- ببینید، سؤال من این بود که حل این تعارض چگونه انجام می‌شود؛ با استحاله یکی در دیگری یا نه، به گونه‌ای دیگر. این طور که فهمیدم شما معتقدید اصلاً چنین تعارضی وجود نداشته است.

بدیهی است که به هر حال هیچ شرعی، به اعتبار وحی بودن آن که الهی است، عین عقل که انسانی است، نیست. در سده‌های ۱۲ و ۱۳ میلادی این بحث به طورجدی آغاز شد که نسبت عقل و شرع چیست؟ و مبنای‌عقل و عرف، در استقلال آن، در کنار مبنای شرع مورد قبول قرار گرفت، اما این عقل، عقل روشنگری نبود، زیرا در روشنگری، منظور از عقل، خرد خودبنیاد بود، منشأ هر قانونی به شمار می‌آمد و جز از قانون‌هایی که خود وضع کرده بود، تبعیت نمی‌کرد. عقل در محدوده شرع یاعقلی که عین شرع است، عقل شرعی است، در حالی که عقل روشنگری، عقل استقلالی است و ـ در مسیحیت ـ غیر ملتزم به مرجعیتی که توضیح معنای شرع درانحصار اوست. با توجه به این مقدمات باید گفت که روشنفکری ـ در معنای دقیق آن ـ ناظر بر استقلال مبنای خرد خودبنیاد از هر شأنی است که با مبنای عقل نسبتی ندارد. بنابراین، روشنفکری دینی، اگر بتوان آن را روشنفکری خواند، در بهترین حالت، "روشنفکری" سده سیزدهم میلادی است. روشنفکری جدید، عین خردگرایی است و غیرملتزم به دیانت. البته، منظورم این نیست که روشنفکری عین بی‌دینی است، بلکه می‌خواهم بگویم که دیانت روشنفکری جدید در محدوده عقلانیت آن قرار می‌گیرد.

- ببینید، من این بحث شما را می‌پذیرم اما فکر می‌کنم با این روش از بحث اصلی کمی دور می‌شویم. فی‌الجمله این است که من و شما بر سر مصداق‌های واژه روشنفکری دینی بحثی نداریم. حالا این‌که عنوانش چه‌باید باشد بحث دیگری است. از طرف دیگر، روشنفکری دینی چندان هم با آنچه شما می‌گویید بیگانه نیست.

نماینده شاخص این گفتمان یعنی عبدالکریم سروش به‌خوبی در آثارش نشان داده که دینداری روشنفکران از مقوله دینداری معرفت اندیشانه است و فکر می‌کنم به‌خوبی هم از پس تدوین مبانی این دینداری در مقایسه با سایر اقسام دین‌ورزی بر می‌آید.

من دلیل این پافشاری در جعل مفاهیمی را که معنای مُحصَّلی ندارند، و عبدالکریم سروش از استادان چنین جعل‌هایی بود، به درستی، در نمی‌یابم. اگر به الزامات روشنفکری اعتقاد داریم و اگر می‌خواهیم به آن الزامات تن در دهیم، چرا جعل اصطلاح می‌کنیم؟ مثالی بزنم. ببینید زمانی که انقلاب فرهنگی شروع شد که خود سروش نیز از سردمداران آن بود، و بحث درباره "دانشگاه اسلامی" درگرفت، سروش هم به تبع دیگران همین اصطلاح را به کار می‌گرفت و مطالب بسیاری درباره "دانشگاه اسلامی" نوشته است که شما آن‌ها را می‌شناسید. معنای دانشگاه اسلامی چیست؟ اگر سروش بستن دانشگاه و تصفیه‌ها را از ویژگی‌های دانشگاه اسلامی می‌دانست، البته من ایرادی نمی‌بینم، اما اگر منظور ایجاد یک دانشگاه به معنای دقیق کلمه بود، چه نیازی به جعل اصطلاح بود؟ بر عوام که این اصطلاح را به کار می‌بردند، البته، حَرَجی نیست، اما روشنفکری راستین تن در دادن به الزامات حقیقت است و نه پیروی از عوام. ابهام اصطلاحی مانند "دانشگاه اسلامی" به هیچ وجه خالی از اشکال نیست؛ بر عکس، مبین رفتاری است که نسبتی با روشنفکری ندارد.

- واژه روشنفکری دینی، خواسته یا ناخواسته، در مسیر تحولات سیاسی و در مقام مرزبندی با سایر روشنفکران سال‌های اخیر پدید آمده است. فکر نمی‌کنم در مقام بحث فعلی ما این موضوع خیلی مهم باشد.

اساسی‌ترین ایرادی نیز که می‌توان به روشنفکری دینی گرفت، همین است. روشنفکری ایرانی حدود دویست سال سابقه دارد. می‌توان با بسیاری از وجوه آن مخالف بود، اما این مخالفت بخشی از تاریخ همین روشنفکری است. در تاریخ روشنفکری ایرانی، کسی مثل مستشارالدوله وجود دارد که سعی می‌کند نشان دهد قانون اساسی فرانسه با بسیاری از احکام اسلام مطابقت دارد، اما آخوندزاده با این تلقی موافق نبود. این هر دو، به عنوان مثال، نمایندگان روشنفکری ایرانی هستند؛ روشنفکر ایرانی کنونی، به هر حال، نمی‌تواند به یکی از این دو جریان تعلق نداشته باشد. جعل اصطلاح جدید، اگر ناشی از نوعی خودبینی مفرط نباشد، جز بر ابهام وضع کنونی اندیشیدن نخواهد افزود، همچنان که تنها پی‌آمد ابهام "دانشگاه اسلامی"، تعطیل نظام تولید علم، سقوط سطح دانشگاه و بر باد دادن امکانات و منابع بود. البته، سروش در تعریف "دانشگاه اسلامی" خود تصویری آرمانی از آن به دست داده است، اما او نمی‌دانست که آن ابهام اصطلاح چه پی‌آمدهای نامطلوبی می‌تواند داشته باشد.

وانگهی، معنای روشنفکری لائیک که به نظر می‌رسد نقیض روشنفکری دینی است، به هیچ وجه روشن نیست. لائیک، در زبان فارسی، به غلط، معادل بی‌دین تلقی شده است. این اصطلاح و مشتقات دیگر آن از اصطلاحات الهیات مسیحی است و به هیچ وجه نمی‌توان آن‌ها را در مورد اسلام به کار برد. اگر معنای این اصطلاح را می‌فهمیدیم، باید می‌گفتیم که در ایران، ودیگر کشورهای اسلامی، همه روشنفکران لائیک هستند. جایی که کلیسا وجود نداشته باشد، همه لائیک هستند، حتیٰ اهل دیانت!

اگر می‌خواستیم با مقولاتی سخن بگوییم که با مضمون آن‌ها آشنایی داریم، باید، به عنوان مثال، تمایزی میان روشنفکری مکلا و معمم وارد می‌کردیم. به نظر من، عبدالکریم سروش و احسان طبری، در روشنفکری، فرقی با هم ندارند. اما از آنجا که هر دو به الزامات روشنفکری راستین تن در نمی‌دادند، با کمی شیطنت باید اضافه کنم که قرار بود، طبری دانشگاه را تعطیل کند، سروش کرد! این بحث دیگری است و تاریخ معاصرایران درباره آن داوری خواهد کرد، اما به نظر من، نمی‌توان به این نکته اساسی نپرداخت که این نظریه‌پردازی‌هایی که به ظاهر بسیار بدیع می‌نمایند، یکسره فاقد اعتبارند و پی‌آمدی جز آشوب ذهنی نخواهند داشت. ما البته چون تاریخ نمی‌دانیم، اغلب، در این توهم که لوتر یا ارسموس زمان هستیم، تاریخ دیگران را تکرار می‌کنیم، بویژه اشتباه‌های آنان را. تاریخ کشورهای سوسیالیستی

انباشته از همین ادعاها و حرف‌های بی‌ربطی است که ما تصور می‌کنیم برای نخستین‌بار کشف کرده‌ایم. به عنوان نمونه، مقاله‌ای ازسروش در کتابی که سال گذشته با عنوان سکولاریسم وسنت انتشار یافت، چاپ شده که حتی٬ تعریفی که از پروتستانیسم و اصلاح دینی در آن داده شده، غلط است و حاصل کلام او هم جز این نیست که چون سکولاریسم بر عقل تکیه دارد، موضعی نادرست در امر دیانت دارد، زیرا "عقل تا بال گشوده است، گرفتارتر است". این مصراع شاعر متوسطی مانند اقبال لاهوری خلاصه آن چیزی است که روشنفکری دینی به دنبال چهار دهه نظریه بافی و یک ربع تجربه قدرت به آن دست یافته است.

- ببخشید که حرفتان را قطع می‌کنم. اینجا پرسش مهمی به‌وجود می‌آید که آیا اساساً امکان طرح پرسش جدید از دل سنت وجود نداشت، یا متفکران ما قادر به انجام چنین کاری نشدند. چون من فکر می‌کنم ما امروز هم عیناً باهمین مسئله درگیر هستیم. ما چگونه می‌توانیم از درون سنت فلسفی‌مان پرسشی راجع به اعلامیه جهانی حقوق‌بشر یا کنوانسیون رفع هر گونه تبعیض علیه زنان مطرح کنیم؟ یعنی همان کاری که بسیاری از روشنفکران به تعبیر من دینی (البته شاخه خاصی از آن‌ها) به دنبالش هستند.

مفهوم سنت، در مورد اسلام، مفهوم روشنی نیست. در دهه‌های اخیر درباره سنت سخنان بسیاری گفته شده و نوعی اجماع بر سر این مطلب وجود دارد که مهم‌ترین بحث نظری ما به نسبت سنت و تجدد مربوط می‌شود، اما کسی به درستی نمی‌داند که سنت چیست؟ اگر سنت را به اجمال نظام اندیشه‌ای بدانیم که بر مبنای کتاب وسنت ـ در تداول فقهی و اصولی آن ـ تدوین شده است، باید بگوییم که با صِرف بازگشت به این اندیشه سنتی و بویژه با تکرار آن مأثورات نمی‌توان مفاهیم جدید تدوین کرد. مفاهیم اندیشه جدید در درون نظام‌های نظری جدید تدوین شده‌اند. نظام‌های فکری قدیم و جدید مبانی نظری متفاوتی دارند و نمی‌توان، به‌عنوان مثال، بر پایه حقوق شرع و مبانی آن، حقوق بشر تدوین کرد. اندیشه سنتی، به گونه‌ای که روشنفکری دینی از چهار دهه پیش فهمیده، یعنی در صورت ایدئولوژیک آن برای کسب قدرت، نمی‌تواند تفسیری نوآیین عرضه کند، در حالی‌که به نظر من، در جریان جنبش مشروطه‌خواهی، بویژه در قلمرو حقوق، کوششی اساسی صورت گرفت. با تدوین قانون مدنی، حقوق شرع به حقوق عرف تبدیل شد و بدین سان زمینه ایجاد نظام حقوقی جدیدی در ایران فراهم آمد. جالب توجه است که روشنفکری دینی عمده‌ترین منتقد عرفی شدن نظام حقوقی، اجتماعی و سیاسی بود و با ایدئولوژیک کردن اندیشه سنتی، از سویی، بنیان نظام حقوق عرفی را تخریب کرد و، از سوی دیگر، اساس دیانت و بیشتر از آن اخلاق دینی را وجه‌المصالحه قدرت‌طلبی خود قرار داد. در ایران، سده‌ای پیش از آغاز جنبش تجددخواهی، نظام اندیشه سنتی دستخوش چنان تصلبی شده بود که مبانی آن با منطق و الزامات دنیای جدید سازگار نمی‌توانست باشد. نهادهای آموزشی جدید، در ایران، زمانی تأسیس شدند که نهاد سنتی تولید علم پیش از آن در عمل تعطیل شده بود، یعنی از تولید علم باز ایستاده بود. تأسیس دانشگاه کوششی برای ایجاد "سنت" فکری دوران جدید در ایران بود. اگر انتقالی از اندیشه سنتی به‌نظام جدید تولید علم امکان‌پذیر بود، می‌بایست در دانشگاه صورت می‌گرفت و به نظر من، در برخی شاخه‌های دانش، دانشگاه، به‌رغم همه ایرادهایی که می‌توان به عملکرد آن گرفت، کوششی اساسی کرد. انتقال از حقوق شرع به عرف و ایجاد نظام حقوقی جدید که دانشگاه تهران، و البته هیأت قضات پیش انقلاب، نقشی عمده در ایجاد آن ایفاء کرد، اقدامی بس پُر اهمیت بود، اما در در علوم سیاسی، که از دیر باز نظریه‌پردازی جدی صورت نگرفته بود و امکانات اندیشه سنتی با الزامات دوران جدید سازگار نبود، تحول چندانی صورت نگرفت.

باری، این مطالب را به اشاره می‌گویم تا در این مورد نیز بر این نکته تأکید کنم که نقش روشنفکری دینی ـ به سبب ابهام‌هایی که در مقام "روشنفکری" وجود داشت ـ در بستن دانشگاه و عبارت‌پردازی‌های سروش ـ ودیگران ـ درباره "دانشگاه اسلامی" یکسره با منطق روشنفکری در تعارض بود، اما با دیانت ایدئولوژیک و معطوف به قدرت آنان تعارضی نمی‌توانست داشته باشد. به نظر می‌رسد که خاستگاه اندیشه "دانشگاه اسلامی" همین ابهام‌هایی باشد که روشنفکری دینی در چنبر آن اسیر است. این

جعل اصطلاح‌ها بیشتر از آن‌که پایه‌ای در واقعیت داشته و برخاسته از دیدگاهی علمی بوده باشد، از بی‌خبری از تحولات دنیای کنونی ناشی شده است. بسیاری از کسانی که به ظاهر به جریان روشنفکری دینی تعلق خاطری داشتند، مانند آل‌احمد، دانشگاه ندیده بود و فارغ‌التحصیل دانشسرای تربیت معلم بود و هیچ قرینه‌ای در نوشته‌های شریعتی، که به‌دانشگاه رفته بود، بر اطلاع او از تاریخ اندیشه و فرهنگ غربی دلالت نمی‌کند.

این ارزیابی درباره اصطلاح جعلی "مردم‌سالاری دینی" نیز صدق می‌کند؛ نه دموکراسی قابل ترجمه به مردم‌سالاری است و نه دموکراسی، اگر دموکراسی باشد، می‌تواند "دینی" باشد. آریانپور در ترجمه دموکراسی نظر به مارکسیسم داشت و مانند مارکس دموکراسی غیرصوری را "دیکتاتوری" دموکراتیک "پرولتاریا" می‌دانست. مردم‌سالاری دینی، یعنی سالاری توده‌هایی که دین را ابزار نیل به قدرت می‌دانند، و این سالاری ــ مانند هر سالاری دیگر ــ با دموکراسی که نفی سالاری است، نسبتی ندارد.

- من باز هم منظور شما را نفهمیدم. گفتید در جایی از تاریخ، از سر اضطرار، مجبور به استفاده از ابزارهای مفهومی غرب برای سخن گفتن شده‌ایم. بعد هم به دلیل کارآمد نبودن سنت، مجبور شده‌ایم پرسش‌های جدیدمان را با استفاده از این مفاهیم تازه مطرح کنیم. من متوجه نشدم که شما با اصل این قضیه مشکل دارید یا این‌که مرادتان این است که ما باید هنگام استفاده از مفاهیم تلاش کنیم به شناخت نسبتاً دقیق و جامعی نسبت به آنها دست پیدا کنیم. فکر می‌کنم پاسخ شما به این پرسش، مرزهای تفکر سید جواد طباطبایی با سایر روشنفکران فعلی ایرانی را ترسیم می‌کند.

به هر حال، ما مجبور بوده‌ایم، در وضعی که من از آن به‌تعطیلی نهاد سنتی تولید علم تعبیر می‌کنم، پرسش‌های
خودمان را در دستگاه مفاهیم اندیشه اروپایی مطرح کنیم. این امر یک واقعیت تاریخی است: در آغاز دوران جدید تاریخ ایران، طب ابن سینایی و سیاست فارابی یا خواجه نظام‌الملک پاسخگوی نیازهای ما نبود. امروزه، به هر حال، ما دیگر از نظام سنتی علم بیرون آمده‌ایم، حتی' سنتی‌ترین گروه اهل علم در مباحث دینی ناچارند از بسیاری از این مفاهیم جدید استفاده کنند. به‌عنوان مثال، درس‌های آیت‌الله منتظری در سال‌های گذشته، به عنوان اهل دیانت سنتی، درباره نهج‌البلاغه، بیشتر از آن‌که به ابن ابی‌الحدید نزدیک باشد، با پرسش‌های درباره ماهیت قدرت جدید پیوند داشت، اگرچه او درباره منطق قدرت سیاسی جدید اطلاع چندانی نداشت. خود من، به هر مناسبتی، تکرار می‌کنم که، به عنوان مثال، بحث من درباره ابن خلدون تنها باتوجه به علوم اجتماعی جدید امکان‌پذیر است و گرنه در جهل به ماهیت علوم اجتماعی، فارابی، ابن خلدون و غزالی را با جامعه‌شناسی یا علم اقتصاد خلط خواهیم کرد. پی‌آمد این خلط مباحث تنها بی‌التفاتی به ماهیت علوم اجتماعی جدید نیست، جهل به ابن‌خلدون، فارابی و غزالی نیز هست. تحمیل هرمنوتیک به نصوص دینی مجتهد شبستری و تزریق بی‌رویه عرفانیات مولوی در بحث مشکلی مانند سکولاریزاسیون در مقاله‌های اخیر سروش نه تنها چیزی را روشن نمی‌کنند، بلکه بر ابهام‌های مفاهیم و گمراهی‌های نظری نیز اضافه می‌کنند. مسائل خودمان را نمی‌فهمیم؛ مشکلات اندیشه جدید غربی را نیز درنمی‌یابیم. خاستگاه نظری بن‌بست کنونی ما و بحرانی که از دهه‌ای پیش آغاز شده و در حال ژرف‌تر شدن است، ابهام کنونی در دستگاه مفاهیم است که روشنفکری دینی در دامن زدن به آن نقشی عمده داشته است. اگر عرفان مولوی را با بحث الهیات مسیحی خلط نمی‌کردیم و بیشتر از این، اگر برخی مباحث سطحی جامعه‌شناسی دینی را مانند شریعتی ــ و به تبع او سروش که در مقاله‌ای که ذکر آن گذشت، عین سخنان شریعتی را تکرار کرده و متوجه نشده است که آن سخنان یکسره فاقد معنا هستند ــ مشکل سکولاریزاسیون را می‌شد آسان‌تر حل کرد. خلط اسلام با مسیحیت که روشنفکری دینی و اصلاح‌طلبان دینی با عرفان بافی‌های خود مرتکب آن شده‌اند، موجب شده است که چنان که اشاره کردم، سروش مقام عقل را انکار کند. اسلام، به‌خلاف مسیحیت، دین دنیا هم بود. در یکی از نامه‌های پولس قدیس آمده است که "به دنیا تشبُّه پیدا نکنید". معادل لاتینی اصطلاح "دنیا" واژه saeculus است وبحث سکولاریزاسیون با توجه به همین امر

صورت گرفته است، زیرا دینی که ناظر بر رُهبانیت و اعتزال بود، در تحول خود، می‌بایست استقلال دنیا و مبنای عرف را به رسمیت بشناسد. از خلاف آمد عادت بود که در تمدن اسلامی جریانی از عرفان چنان تنومند شد که در سده‌های متأخر اسلام جز با توجه به آن قابل تفسیرنبود.

- آقای طباطبایی! منظور شما از این اسلام چیست؟ من‌فکر می‌کنم شما حتماً باید روشن، واضح و متمایز به این سوال پاسخ بدهید که از اسلام چه چیزی مراد می‌کنید. درعرفان اسلامی که شاید از درخشان‌ترین جلوه‌های اسلام باشد، داستان، داستان من لا معاش له لا معاد له نیست بلکه قضیه زندان بودن جهان و زندانی بودن ما است. شما با استناد به چه فاکت‌هایی معتقدید اسلام آن چیزی است که منظور نظر شماست. بهتر بپرسم، منظور شما از اسلامی که به نظرتان در بسیاری موارد در تقابل بامسیحیت قرار دارد چیست؟ از طرف دیگر حتی اگر تعبیر شما از اسلام را مترادف با دوران اوج تمدن اسلامی هم بدانیم فکر نمی‌کنم بتوانیم به چنان سنت متداومی بیندیشیم که حداقل مانند کلیسای کاتولیک، مدت زمان مدیدی بر جهان و زبان مسلمانان سیطره داشته باشد. بنابراین باز هم تاکید می‌کنم که شما برای پرهیز از افتادن در دامی که از آن حذر می‌دهید هم که شده باید به خوبی این مفهوم را تبیین کنید.

این جا باید تمایزی میان اسلام، به عنوان دین، و سنت اندیشه دینی وارد کنیم. البته، این‌که می‌گویید مفهوم سنت در گفته‌های من هنوز روشن نیست، درست است. کوشش کرده‌ام به تدریج در نوشته‌هایی که در دست انتشار یا تهیه است، منظورم را کمابیش به روشنی بیان کنم. مسئله بسیار پیچیده‌تر از آن است که بتوان به آسانی و در این فرصت مطرح کرد. به اجمال باید بگویم که تاریخ اندیشه در تمدن اسلامی دو دوره بسیار مهم و متمایز داشته است: سده‌های سوم تا ششم که گاهی آن را دوره نوزایش و اومانیسم خوانده و در مورد ایران به‌عصر زرین تعبیر کرده‌اند. این سده‌ها را که خردگرایی از ویژگی‌های بارز آن بود، می‌توان قیاس از نخستین "نوزایش" اروپایی گرفت که در فاصله سده‌های دوازدهم تا چهارم راه را بر نوزایش بزرگ سده پانزدهم و شانزدهم هموار کرد. جریان‌های عرفان زاهدانه، بویژه تفسیرهای متأخر آن در ادبیات منحط سده‌های اخیر ــ و البته، اندیشه دینی قشری که به تدریج سیطره پیدا کرد و نیز نظام‌های سیاسی خودکامه ــ به دلایلی که این جا نمی‌توان توضیح داد، راه را بر تجدید نظر در مبانی تفسیر دینی بست و می‌توان گفت که با یورش مغولان "سده‌های میانه اسلامی" جانشین "نوزایش" آن شد. در اندیشه و ادب عصر زرین تأکیدی بر زندان بودن جهان نیامده است؛ حتی' شمس تبریزی در مناقشه‌ای بر حدیثی که جهان را زندان مؤمن دانسته است، می‌گوید که در نظر او جهان کانون خوبی‌ها و خوشی‌هاست.

- یعنی مفهوم مورد نظر شما همه پراکندگی را دربرمی‌گیرد؟

به هر حال، باید این پراکندگی‌های واقعیت‌های تاریخی را با توجه به مفاهیم فهمید. از نظر تاریخ اندیشه، می‌توان دو دوره‌ای را که من به آن‌ها اشاره کردم، تمیز داد. این مطلب در مورد تشیع ــ بویژه تشیع فلسفی سده‌های سوم تا ششم ــ مصداق دارد. با غیبت کبری' دوره‌ای آغاز شد که در آن بسیاری از امور مؤمنان در "منطقه فراغ شرع" قرار می‌گرفت. این وضع را که من اشاره‌ای گذرا به آن می‌کنم، می‌توان دوره دایر مدار شدن عقل خواند و بی‌دلیل نیست که عمده جریان‌های خردگرای سده‌های نخستین به نوعی به یکی از جریان‌های تشیع فلسفی تعلق خاطر داشتند. با افول این جریان‌های تشیع فلسفی و سیطره اسلام قشری، از یک‌سو، و عرفان زاهدانه، از سوی دیگر، راه تفسیر متفاوتی هموار شد که پشتوانه خودکامگی نیز بود. این‌که در کتاب آیین و اندیشه در دام خودکامگی از این نظریه دفاع شده است که خودکامگی سیاسی موجب زوال اندیشه شده است، درست نیست. راه خودکامگی سیاسی را نیز دریافتی خردستیز از دیانت هموار کرد.

- آقای طباطبایی، پروژه عرفانی‌گری، امری متأخر از سایرگرایش‌های اسلامی نبوده است. از همان ابتدا هم ما با گرایش‌های عرفانی مواجه هستیم. این گرایش، چیزی است در کنار سایر گرایش‌ها. حتی در تشیع هم همین طور است. نمی‌شود به سادگی تفکیک مورد نظر شما را پذیرفت و معتقد به سکولار بودن اسلام یا تشیع شد.

تاریخ اندیشه تاریخی بسیط و ساده نیست که در دوره‌ای تنها یک جریان فکری وجود داشته باشد. پیوسته، جریان‌های گوناگون و متنوع در کنار هم وجود داشته است، اما مسئله اصلی به جریان غالب و بحث مبانی برمی‌گردد. این مطلب را با اصطلاح‌هایی که امروزه از نظریه‌های جدید معرفت‌شناسی گرفته‌ایم، بهتر می‌توان فهمید. پارادایم ــ یا به قول میشل فوکو اپیستمه ــ عصرزرین خردگرایی بود؛ معنای این حرف آن نیست که خردستیزی وجود نداشت. سده چهارم و پنجم، اگرچه سده عرفای بزرگ نیز بود، عصر ابن‌سینا و سده یازدهم و دوازدهم عصر مجلسی بود، اگرچه میرداماد و ملاصدرا نیز در این سده‌ها زندگی می‌کردند.

اشاره من به مورد مسیحیت از این حیث بود که می‌خواستم بگویم در مسیحیت، دیانت، مبتنی برشریعت یا حقوق طبیعی است. اسلام مبتنی بر حقوق موضوعه است و از این‌رو فقه اساس دیانت تلقی می‌شود؛ تدوین فقه عیسوی در دوره مسیحی، در مقایسه با اسلام، با تأخیر بسیار صورت گرفت. اسلام از مجرای فقه پیوسته متکفل تنظیم مناسبات دنیای مؤمنان بوده است و بنابراین نیازی به مفهوم سکولاریزاسیون نیست. بحث بر سر این است که دینی‌که از آغاز متکفل تنظیم مناسبات دنیای مؤمنان بوده، در جریان تاریخ نتوانسته است خود را با دگرگونی‌های حیات اجتماعی سازگار کند. من نمی‌خواهم بگویم اسلام هیچ مشکلی با دنیا ندارد؛ می‌خواهم بگویم مشکل همان نیست که روشنفکری دینی ادعا می‌کند. بویژه اگر نتیجه بحث را در این مصراع اقبال لاهوری خلاصه کنیم که سروش تکرار کرده است: "عقل چون‌بال گشوده است گرفتارتر است".

- پس مشکل شما با روشنفکران دینی متدولوژیک است.

نه! اختلاف در شناخت ماهیت دو دین و دو سنت اندیشه است که در دوره مسیحی و اسلامی تدوین شده است. با وارد کردن بی‌رویه مفاهیم اندیشه جدید و ردِّ غیرمنطقی آن‌ها با تکیه بر عرفان تنها می‌توان به آشوب ذهنی مردم این کشور دامن زد. روشنفکری دینی با دامن زدن به این ابهام‌ها ــ که بیشتر تسویه حساب با مخالفان سیاسی است ــ مسئولانه عمل نمی‌کند. سبب افول سریع روشنفکری دینی که از چند سال پیش روند آن آغاز شده است، نیز جز این نیست که بخش بزرگی از موضع‌گیری آن سیاسی است.

- نکته همین جاست. جنبه‌های سلبی بحث شما کاملاً پذیرفتنی است. اما حالا شما خودتان را بگذارید جای روشنفکر دینی. شما در وضعیتی قرار دارید که به‌اصطلاح می‌خواهید با جهان مدرن مواجه بشوید. ادعایتان هم این است که دینتان احتیاج به‌سکولاریزاسیون ندارد. به خاطر این‌که ذاتاً سکولار است. من می‌خواهم بدانم که از دل این گزاره‌های توصیفی شما درباره اسلام، چه دستورات تجویزی‌ای بیرون می‌آید. چون اگر شما این گزاره‌های تجویزی را ارائه نکنید، تنها یک تذکر متدیک در حوزه معرفت‌شناسی داده‌اید.

از آن‌جا که نمی‌دانم روشنفکری دینی چیست، نمی‌توانم خودم را به جای روشنفکر دینی بگذارم، اما معنای این‌سخن آن نیست که روشنفکری ایران به دلمشغولی‌های روشنفکری دینی بی‌اعتنا بماند. من

پیش از این به مورد اصلاحی که در جنبش مشروطه‌خواهی در اسلام صورت گرفت، اشاره کردم و نیازی نیست که بار دیگر به‌تفصیل به آن مطالب برگردم. به نظر من، تنها اصلاح ممکن، در آغاز دوران جدید ایران، در دوره مشروطه عملی شد. بیشتر روشنفکران دوره مشروطه، مانندعلمایی که به جنبش مشروطه‌خواهی پیوستند، توجهی ویژه به این سرشت اصلاح دینی ممکن داشتند و این‌مهم را با موضع‌گیری‌های سیاسی سودا نمی‌کردند. تکرار می‌کنم که در این دوره نخستین نظام قانونی دوران جدید ایران ایجاد شد. با تدوین این قانون‌ها که با روح شرع و الزامات زمان سازگار بود، فقه به حقوق جدید تبدیل و حقوق جدید ایران تدوین شد. این تدوین قانون‌های جدید و ایجاد نظام حقوقی یگانه امکانی بود که می‌توانست راه تحول اسلام و سازگاری آن باتحولات زمان را هموار کند. سبب این‌که در جنبش مشروطه‌خواهی و پس از آن بحث سکولاریزاسیون مطرح نشد، جز این نیست که روشنفکری آن دوره تلقی درستی از ماهیت اسلام داشت و بیشتر از این مانند روشنفکری دینی کنونی سیاسی نبود، بلکه می‌خواست مشکلی را حل کند که در حوزه مصالح عالی ملّی قرار می‌گرفت. می‌دانیم که خواست اصلی مشروطه‌خواهان عدالت‌خانه بود، یعنی نهاد اجرای عدالت و حکومت قانون، و این امر با تدوین قانون‌های جدید عملی می‌شد. اگر اصرار داشته باشیم که اصطلاح سکولاریزاسیون را به کار بگیریم، من خواهم گفت که سکولاریزاسیون اسلام تنها از مجرای تبدیل آن به‌حقوق امکان‌پذیر است و لاغیر! با وارد کردن مفاهیمی که از الهیات مسیحی گرفته شده باشد، تنها می‌توان بحث را به بیراهه کشید و این بحث‌های بی‌حاصل پی‌آمدی جز تعطیل عقل نخواهد داشت. از خردستیزی مولوی تا اقبال لاهوری گامی بیش نیست؛ البته، آن وجهی داشت، اما تکیه بر این "عِرض خود بردن و زحمت ما داشتنی" بیش نیست!

- من می‌خواهم یک اشکال تاریخی به بحث شما وارد کنم. فکر می‌کنم شما نزاع‌های صورت گرفته حول و حوش اندیشه‌های شیخ فضل‌الله را نادیده گرفته‌اید؛ این‌که ما نیاز به قانون نداریم چون قرآن همان نقش را برای ما بازی‌می‌کند. در واقع این در دوره رضاخان بود که حمایت بسیاری از علما موجبات تدوین قانون مدنی را فراهم کرد. والا تلاش کسی مثل میرزا ملکم‌خان دقیقاً در این جهت است که بگوید اسلام تضادی با همین مفاهیم جدید، که شما دل خوشی از آن‌ها ندارید، ندارد. پس مسائل امروز، در آن زمان هم وجود داشته است.

بدیهی است که من منکر وجود شیخ فضل‌الله نوری نیستم، اما آنچه می‌خواهم بگویم، این است که حتیٰ اگر موضع شیخ ناشی از رقابت‌های سیاسی میان علما و منافسات خصوصی نبود، به هر حال، اکثریت علمای زمان نظر مساعدی به این دیدگاه قشری افراطی پیدا نکردند. اگرچه شیخ از موضعی فقهی و دینی دفاع می‌کرد، اما تردیدی نیست که موضع‌گیری او صبغه سیاسی داشت و همدلی و همراهی او با مخالفان جنبش مشروطه‌خواهی کار را به جایی رساند که به اعدام او منجر شد. از دیدگاه تحول اندیشه دینی شیعی، شیخ فضل‌الله نوری، اهل علمی فاقد اهمیت بود و تجلیل سیاست‌بازان متوسط‌الاحوالی مانند جلال آل‌احمد از او بیشتر از آن‌که بر اهمیت شیخ اضافه کند، به‌نظر من، مبین این نکته است که اقدام شیخ نیز مانند، اخلاف سیاست پیشه او، از موضعی ناشی می‌شد که به‌طور اساسی سیاسی بود. البته، اگرچه در عمل بحرانی که با موضع‌گیری شیخ آغاز شده بود، راه حلی پیدا کرد، موضع نظری او نیازمند بحثی اساسی‌تر بود و از آن‌جا که جنبش مشروطه‌خواهی نتوانست فلسفه سیاسی جدید خود را تدوین کند، موضع شریعت‌مدارانه شیخ مشروطه‌خواهی ایران را به بن‌بست راند.

این نکته، از دیدگاه تاریخ تحول حقوق در ایران، جالب توجه است که در زمان تدوین قانون‌های جدید در ایران، علما و حقوقدانان به طور کامل نظرات قشری شیخ را نپذیرفتند. بسیاری از قانون‌های جدید، مانند قانون مدنی، جزا و در دهه‌های بعد از آن، قانون حمایت از خانواده، قانون‌هایی مهم، مطابق با الزامات تجدد و سازگار با روح فقه شیعی بودند و بر پایه همین قانون‌ها نظام حقوقی جدید ایران شالوده‌ای استوار یافت. پس از انقلاب اسلامی، به‌رغم ایرادهایی که پیش از آن به برخی از این قانون‌ها گرفته می‌شد، تغییر عمده‌ای در این قانون‌ها داده نشد. بویژه قانون حمایت از خانواده، قانونی بسیار مهم بود و اگرچه در زمان تصویب آن ایرادهای بسیاری بر آن گرفته شد و به نظر می‌رسید که از نخستین

قانون‌هایی خواهد بود که با پیروزی انقلاب، فسخ یا نسخ خواهد شد، به قوت خود باقی ماند، اما تغییر قانون جزای ایران اقدامی نامناسب و نابهنگام بود؛ با الزامات دنیای جدید ناسازگار بود، قابل اجراء نبود و به علت غیر قابل اجراء بودن بر آسیب‌های اجتماعی ایران افزود. حقوقدانان و علمای دوره مشروطیت دریافتی ژرف از منطق و الزامات زمان پیدا کرده بودند و تسلیم وسوسه شریعت‌مداری قشری نشدند. هنوز به پی‌آمدهای تدوین قانونی که قابل اجراء نیست، التفاتی پیدا نکرده‌ایم و از بسیاری از آسیب‌هایی که از این امر، در دهه‌های آینده، بر جامعه ایران وارد خواهد شد، اطلاع درستی نداریم. به نظر من، اگر، در دوره مشروطیت، دیدگاه شیخ فضل‌الله در قانونگذاری قبول‌عام یافته بود، مشروطه‌خواهی در نطفه خفه می‌شد و شالوده برخی از مهم‌ترین نهادهای دوران جدید ایران ـ که به هر حال، تحولی اساسی در این کشور ایجاد کردند ـ هرگز استوار نمی‌شد.

این جا به مناسبت می‌خواهم مطلبی را که از استادم دکترحسن افشار ـ که یکی از برجسته استادان دانشکده حقوق و علوم سیاسی بود و زمانی نیز ریاست آن دانشکده را داشت ـ نقل کنم. او پس از انقلاب در پاریس زندگی می‌کرد و تصور می‌کنم در حدود سال ۷۰ بود که به تهران بازگشت. در آن زمان من معاون پژوهشی همان دانشکده بودم و در فرصتی در خانه یکی از استادان باسابقه همان دانشکده بحثی درباره نظام حقوقی ایران درگرفت و مطلبی را که نقل می‌کنم از شادروان دکتر افشار شنیدم. او می‌گفت که من از منصورالسلطنه که از اولین مفسران حقوق مدنی ایران است یک بار پرسیدم: "آقا صورت مذاکرات همه قوانینی که پس از مشروطه نوشته شده، موجود است، اما قانون مدنی صورت مذاکرات ندارد." منصورالسلطنه در پاسخ گفته بود: "وقتی قانون مدنی نوشته می‌شد، صورت مذاکرات آن نیز تهیه شده بود، اما از آنجا که قانون مدنی، به طور عمده، بر پایه کتاب‌های فقهی تهیه شده بود، و ضرورتی نداشت که قانون جدید مطابق اسلوب فقهی تفسیر شود، صورت مذاکرات از میان برده شد تا از آن پس قانون مطابق حقوق جدید تفسیر شود." منظور این است که با تدوین قانون‌های جدید فقه به قانون تبدیل شده بود و در واقع فقه در دوران جدید جز حقوقی که بر پایه قانون‌های جدید تدوین می‌شود، نیست. به نظر من، روشنفکری دینی ایران، اگر این اصطلاح وجهی داشته باشد، دهه‌هایی پیش از جنبش مشروطه‌خواهی و پس از آن به وجود آمد؛ برخی ازعلما و نیز روشنفکران آگاه به دانش‌های زمان و روح آن به این گروه تعلق داشتند؛ مستشارالدوله مکلا، پیش از مشروطیت و میرزا فضل‌علی آقا تبریزی، از معممین، در جریان جنبش مشروطه‌خواهی در شمار این افراد بودند. ویژگی عمده آنان این بود که بحث‌های اساسی نظری و مصالح عالی ملّی را با منافع سیاسی گروهی سودا نمی‌کردند، در حالی‌که از چهار دهه پیش تاکنون روشنفکری دینی به طور اساسی سیاسی است، حتیٰ آنجا که از ایدئولوژی انتقاد می‌کند، به دنبال ایدئولوژی قدرت است. مهم‌ترین دلیل این امر نیز جز آن نیست که تا زمانی که در قدرت نیست، نظریه‌پرداز ایدئولوژی قدرت است و زمانی که از قدرت کنار گذاشته شد، نظریه آزادی‌خواهی تدوین می‌کند. اگر روشنفکری دینی، سیاسی، یعنی سیاست‌زده، نمی‌بود، می‌بایست توجهی به تاریخ ایران نشان می‌داد؛ یکی از عمده‌ترین ویژگی‌های ایدئولوژی قدرت بی‌توجهی آن به تاریخ واقعی است، و اهل ایدئولوژی قدرت با بی‌اعتنایی به‌تاریخ و درس‌ها و تجربه‌های آن جهل خود را دلیلی بر نو بودن سخنان خود قلمداد می‌کنند. تاریخ جدید ایران با مشروطیت آغاز می‌شود؛ روشنفکری ایران زمانی خواهد توانست روشنفکری زمانه خود باشد که دریافتی از این تحول بنیادین کشور و ارزیابی درستی از آن داشته باشد؛ تاریخ معاصر ایران نه با شارلاتانیسم سیاسی آل‌احمد و خیالبافی‌های شریعتی آغاز می‌شود و نه به‌طریق اولیٰ با روشنفکری دینی دو دهه اخیر پایان خواهد یافت. ارزیابی من این است که هم‌چنان‌که امروزه هیچ عقل سلیمی آل‌احمد نظریه‌پرداز غربزدگی را جدی نمی‌گیرد، در یکی دو دهه آینده نیز مرده ریگ روشنفکری دینی کنونی به طور عمده به فراموشی سپرده خواهد شد.

- ببینید روشنفکران دینی خیلی هم از این قضیه بی‌اطلاع نیستند. آن‌ها می‌گویند پویایی، طراوت و تازگی‌ای که در آن‌زمان در فقه اسلامی وجود داشت، زمینه را برای چنان تحولاتی فراهم می‌کرد. چیزی که به زعم اینان حالا وجود ندارد. بحث‌های آقای کدیور به گونه‌ای تلاش درون فقهی در این حوزه است و بحث فلسفه فقه آقای سروش هم تلاشی برای فراتر رفتن از سطح

تفقه امروز. حجم عظیم انتقادات این روشنفکران بر مسئله فقه‌زدگی و تورم علم فقه، چندان با ادعای شما همخوانی ندارد.

هر علمی موضوعی دارد و درباره هر موضوعی نیز با روش‌هایی خاصی می‌توان بحث کرد. موضوع فقه، استنباط احکام شرعی است و در دنیای امروز درباره آن تنها می‌توان از دیدگاه علم حقوق بحث کرد. با جعل اصطلاح، بویژه جعلی که از دیدگاهی سیاسی ناشی شده باشد، نمی‌توان مباحث جدید مطرح کرد. جعل‌های جدیدی مانند "فلسفه فقه" یا، در حوزه سیاست، "فقه سیاسی" اصطلاحاتی تهی از معنا هستند. در بحثی که سال‌های پیش در ایران درباره فقه پویا و سنتی درگرفته بود، پاسخ درست همان بود که در آن زمان داده شد: فقه یعنی فقه جواهری. این سخن از دیدگاه حقوقی درست است، زیرا فقه را تنها با اسلوب فقهی می‌توان سنجید. فقه در صورتی می‌تواند "پویا" باشد که وجهه‌ای حقوقی پیدا کرده باشد، یعنی به حقوق تبدیل شود. تا زمانی که در درون پارادایم فقه استدلال کنیم، "پویایی" ــ من فقط اصطلاحات مدعیان را به کار می‌برم و کاری ندارم که این اصطلاح در مورد فقه و حقوق یکسره بی‌معناست ــ امکان‌پذیر نخواهد شد؛ از این حیث، فقه، نه سنتی است نه پویا؛ فقه دارای سنتی است که اگر بخواهد فقه بماند، نمی‌تواند در درون آن استدلال نکند، اما اگر بخواهیم تحولی در آن ایجاد کنیم، ناچار، باید فقه به حقوق تبدیل شده باشد و درباره آن تنها می‌توان از دیدگاه فلسفه حقوق بحث کرد.

در ایران، این تحول، با تأسیس دانشگاه انجام شده بود؛ می‌دانید که در حقوق و برخی دیگر از رشته‌هایی که امروزه علوم انسانی و اجتماعی خوانده می‌شوند، نخستین استادان فضلای حوزه بودند و به خوبی توانستند مقدمات انتقال از نهاد سنتی به نهاد جدید تولید علم را فراهم کنند. در آن زمان، این انتقال، بر پایه انتقال از یک نظام علمی به نظام علمی دیگر امکان‌پذیر شد، یعنی علمی با مبانی سنتی، به علمی با مبانی نظری جدید تبدیل شد. امروزه، برخی برای فرار از تن در دادن به الزامات تحولاتی اجتماعی تصور می‌کنند که برای "پویا" کردن فقه کافی است آن را به صورت نرم‌افزارهای رایانه‌ای جدید درآورد. اهمیت دانشگاه دراین نیست که ابزارهای جدید را به خدمت می‌گیرد، برعکس، دانشگاه بر مبانی نظری تأکید می‌کند و اگرتحولی در نظام سنتی تولید علم امکان‌پذیر باشد، این امر جز در دانشگاه ممکن نخواهد شد. اگر مدعیان "پویایی"، دغدغه تحول در مبانی علم داشتند، نمی‌باید در تعطیل کردن دانشگاه شرکت می‌کردند و مانند سروش درباره "دانشگاه اسلامی" نظریه‌پردازی می‌کردند. در سده‌ای که گذشت، دانشکده حقوق، به تعبیری، در زمان تأسیس آن "اسلامی‌تر" بود تا پس از بازگشایی دانشگاه؛ اتفاق مهمی که با بستن و بازگشایی دانشگاه در این دانشکده صورت گرفت، اُفت بی‌سابقه سطح علمی این دانشکده بود ــ و البته، دانشکده‌های دیگر نیز هم! بستن دانشگاه و بازگشایی آن به دلایل سیاسی صورت گرفت و اصطلاحات جعلی سروش و کدیور ــ که گویا برای نجات علم در این کشور صورت می‌گیرد ــ و به قول شما انتقاد از "فقه‌زدگی" جز حجابی بر سیاست‌بازی آنان، که آسیب‌های فراوان و جبران نشدنی بر نظام علمی کشور زد، نمی‌تواند باشد. انتقادهای این آقایان از "تورم علم فقه" و "فقه‌زدگی" به‌طور اساسی سیاسی است؛ فرض کنیم که حرف آنان درست باشد، تورم‌زدایی از فقه یک راه حل بیشتر ندارد و آن ایجاد تحولی در دانشگاه، به عنوان تنها نهاد جدید تولید علم، با توجه به بحثی در مبانی علوم اجتماعی جدید است. دیدگاه‌های این آقایان سیاسی است و بدیهی است که مجادله سیاسی، به معنای تحزّب و قدرت‌طلبی، نمی‌تواند به نتیجه‌ای منجر شود که کمکی به پیشرفت علم کند. بحث‌های سیاسی قدرت‌طلبانه ناظر بر حذف طرف مقابل است و تنها می‌تواند به‌حذف یکی از آن‌ها منجر شود، در حالی‌که دیدگاه علمی نسبتی با حذف ندارد و کوشش برای حذف طرف جز به‌معنای حذف خود نیست. چنان‌که در انقلاب فرهنگی اتفاق افتاد.

- اگر حرف شما را بپذیریم این سؤال پیش می‌آید که پس دراین شصت هفتاد سال چه اتفاقی افتاد که روحانیت دوباره در همان مسیری افتاد که در قبل از مشروطه بود. مگر نمی‌گویید روحانیت کارش را انجام داده بود و از طرف دیگر مگر قائل نیستید که حوزه "در عمل" تعطیل شد.

پس چرا ما در آغاز انقلاب این همه بحث از مطابقت قوانین با شرع داریم. اگر تحلیل شما درست باشد نباید چنین اتفاقی بیفتد.

نکته نخست این‌که امروزه، دیگر دو حوزه شرعی و قانونی نداریم؛ به هر حال، حقوق شرع به علم حقوق جدید تبدیل شده است و تنظیم مناسبات اجتماعی تنها بر مبنای قانون انجام می‌گیرد ــ یا باید بگیرد. به نظرمن، نکته دومی که شما به آن اشاره می‌کنید، اساسی‌تر است: چرا علم سنتی حقوق در مسیری افتاد که باپیروزی جنبش مشروطه‌خواهی آن مسیر را ترک کرده بود؟ به نظر من، روحانیت در دامی افتاد که روشنفکری دینی سال‌های چهل و بعد بر سر راه او تعبیه کرده بود. امثال آل‌احمد و شریعتی... به دلایل پیکار سیاسی و قدرت‌طلبی، می‌خواستند، به هر قیمتی، مشروعیت نهادهایی را که از مشروطه‌خواهی برآمده بود، خدشه‌دار کنند. من با این امر کاری ندارم؛ این بحثی سیاسی است و هر شهروندی حق دارد برای کسب قدرت مبارزه کند، اما نکته اساسی این است که این کسب قدرت نباید به‌هر قیمتی ــ بویژه به بهای قربانی کردن مصالح عالی‌ملّی ــ صورت گیرد. هر کسی حق داشت با ژریم سیاسی ایران مخالف باشد، اما حق نداشت برای تأمین منافع شخصی نهادهای جدید را از میان بردارد. دانشگاه، به‌عنوان نهاد جدید تولید علم، و دادگستری، به عنوان نهاد جدید اجرای عدالت، به نظام سیاسی خاصی تعلق ندارند. پیش از ما در کشورهایی سوسیالیستی و بویژه در چین چنین اشتباهی را مرتکب شده‌اند. بدیهی است که متولیان علم سنتی از پی‌آمدهای اسفناک انقلاب فرهنگی اطلاعی نداشتند و چون نمی‌دانستند در دامی افتادند که روشنفکری مغرض بر سر راه آنان تعبیه کرده بود. روحانیت، با تن در دادن منفعل به انقلاب فرهنگی، رشته‌های یک سده تحول در مبانی علم در این کشور را پنبه کرد. دستاوردهای دانشگاه در علم حقوق برای تحول در فقه اساسی بود؛ گروه‌هایی از عوام دانشجویان که شعارهای انقلاب فرهنگی چین سلامت عقل آنان را ضایع کرده بود، نمی‌دانستند که چگونه تیشه به ریشه علم جدید می‌زنند، اما جای شگفتی است که متولیان علم متوجه نشدند که این امر تا چه حد می‌تواند مضر باشد. این‌که امروزه، حوزه، بیشتر از آن‌که دانشگاه حوزوی شده باشد، دانشگاهی شده است، مبین این واقعیت است که تنها نهادی که به‌رغم اشکالات عمده آن می‌تواند علم جدید تولید کند، دانشگاه است و حوزه ناگزیر باید به الزامات اسلوب جدید تولید علم تن در دهد.

- اول صحبتتان می‌خواستم عرض کنم که اساسی‌ترین نکته‌ای که شما اشاره کردید، این بود که قوانین مسیحی امضای قوانین طبیعی است. من می‌خواهم بگویم در اسلام قضیه به این سادگی نیست. (حداقل آن چیزی که ما امروز به عنوان اسلام می‌شناسیم.) قوانین اسلامی جدید صرف امضای قوانین طبیعی نیست و تمام دعواهای امروز ما اتفاقاً بر سر همین تعارض‌هاست. مثلاً همین قضیه حقوق بشر.

بله! این تمایزی اساسی است، اما توجه اسلام به عرف و این‌که بسیاری از احکام از عرف زمان تشریع ناشی شده و شارع آن‌ها را امضاء کرده است، دست حقوقدانان را در تفسیرهای جدید باز می‌گذارد. وانگهی، در اسلام ملاکات از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و نمی‌توان در استنباط احکام و تفسیر آن‌ها به این مسئله توجهی نکرد. این نکته را نیز اضافه کنم که برخی از فیلسوفان حقوق بشر، حقوق بشر را به معنای دقیق کلمه حقوق نمی‌دانند. حقوق بشر، مبنایی فلسفی دارد و از تلقی متفاوتی از ملاکات تفسیر احکام ناشی شده است. شاید، بهتر باشد ما بگوییم که حقوق بشر حقوق نیست تا با حقوق اسلام در تعارض قرار گیرد؛ در حوزه ملاکات است، یعنی فلسفه آن مبنایی برای تفسیر احکام است. علمای هوادار مشروطه با استناد به یک قاعده حقوق اسلام، مبنی بر این‌که "بهترین لباس، لباس اهل زمان است"، می‌گفتند که نظام سیاسی را نیز باید قیاس از لباس گرفت. در انتخاب لباس و نظام سیاسی، در منطقه فراغ شرع، باید تابع عرف اهل زمان بود ــ در تبعیت از حقوق بشر و اجرای آن نیز همین امر مصداق دارد.

- شما می‌گویید "من نمی‌فهمم شرعی یعنی چه، قانونی یعنی چه" ولی این عین پارادوکسی است که مردم ما دچارش بوده‌اند که آیا این کار قانونی، شرعی هم هست یا نه؟ دعوای عبور از چراغ قرمز در سال‌های پایانی دولت قبل را فراموش کرده‌اید؟ درباره مشروطیت هم مساله هنوز حل نشده می‌ماند. چون شما در قانون اساسی مشروطه هم یک نهادی دارید، که به پیشنهاد شیخ فضل‌الله تاسیس شده. به هر حال این نهاد تأسیس شده و قرار است بر قانون نظارت کند که آیا با فقه تضاد دارد یا ندارد. که حداقل این تضاد در ذهن روحانیت ما حل نشده.

البته آن اصل از متمم قانون اساسی "نهاد" نبود؛ تنها نظارت پنج مجتهد بود. این اصل هرگز اجرا نشد و مفسران حقوق اساسی ایران بر آن بودند که این ماده درعمل نسخ شده است. درباره نکته دیگری که شما مطرح می‌کنید، باید بگویم که در دوران جدید حقوق عین شرع است. مگر علمای اصول نمی‌گویند که "آنچه شرع به‌آن حکم کند، عقل نیز حکم می‌کند"؟ از زمانی که دولت ملّی، به عنوان حوزه مصالح مرسله، یعنی تأمین مصالح عالی ملّی، تأسیس شد و نمایندگان مردم قانون‌ها را تصویب کردند، دیگر تعارضی میان شرع و عرف نباید وجود داشته باشد. عرف دوران جدید عین شرع است؛ در این‌جا، عرف، عام و شرع خاص است، و عام برخاص اِشراف دارد.

- چرا هیچ وقت اجرا نشده؟ روحانیت معتقد است که این قضیه به دلیل استبداد بوده.

توضیح این مطلب در حوصله این جلسه نیست. ازدیدگاه اندیشه سیاسی، در ایران، مشروطیت، به‌درستی، فهمیده نشد. من در جای دیگری توضیح داده‌ام که زوال اندیشه سیاسی در ایران موجب شده بود که اهل‌نظر نتوانند نوآیین بودن مفهوم مشروطیت را در درون دستگاه مفاهیم کهن مطرح کنند. به اجمال می‌گویم که فلسفه سیاسی مشروطه‌خواهی در ایران تدوین نشد. جنبش مشروطه‌خواهی، در عمل، بسیار مهم بود، اما در نظر، روشنفکران و علما نتوانستند فلسفه مشروطیت را تدوین کنند. در ایران، مشروطیت، عین سلطنت فهمیده شد و نه نظامی از حکومت قانون؛ مناقشه بر سر نهاد سلطنت امکان‌پذیر بود، اما حکومت قانون مناقشه بردار نبود. این‌که در خود قانون اساسی مشروطه آمده بود که "اساس آن تعطیل بردار نیست"، ناظر بر حکومت قانون بود، اما این مطلب به درستی فهمیده نشد. هر نظام سیاسی ــ صرف نظر از صورت آن ــ حوزه تأمین مصلحت عمومی و مصالح ملّی است و این را جز به‌بهای استقرار خودکامگی نمی‌توان تعطیل کرد. از خلاف‌آمد عادت تنها کوشش برای تدوین فلسفه سیاسی مشروطه‌خواهی، در نخستین سال‌ها و در مجلس اول، در قلمرو حقوق صورت گرفت، اما بسیار زود، راه علما از روشنفکران جدا شد.

- یعنی فکر می‌کنید، یک تجربه کاملاً مستقل از کشورهای اروپایی می‌داشتیم؟

بله. مشروطه‌خواهی، در ایران، اگر به نتیجه می‌رسید، می‌توانست نخستین تحول تجددخواهانه در یک کشور اسلامی باشد. در قلمرو نظر نیز تصور می‌کنم مشروطیت تنها نظام فکری تجددخواهانه در کشوری اسلامی بود.

- یعنی یک مدرنیته جدید؟

بله. یعنی مدرنیته‌ای که شالوده آن از تحول نظام حقوقی اسلامی فراهم آمده بود.

- ببخشید من باز به عقب برمی‌گردم. شما تعبیری دارید به‌این عنوان که اسلام سیاسی وجود ندارد. می‌خواهم منظورتان از اسلام سیاسی را بدانم تا بفهمم چرا اتفاق مورد نظر شما در زمان کسانی چون آیت‌الله بروجردی نیفتاد؟

مطلبی که شما به آن اشاره می‌کنید، به دو سه هفته پس‌از "۱۱ سپتامبر" بر می‌گردد. نظر من این بود که تروریسم، به عنوان ابزار سیاسی، بیشتر از آن‌که به منافع غرب آسیب وارد کند، به مصالح جهان اسلام ضرر خواهد زد. امروز می‌توان گفت که این امر در عمل اتفاق افتاده است. دنیای اسلام باید بتواند با همه جنبه‌های ایدئولوژیکی که از سده‌ای پیش آسیب‌های اساسی به‌اسلام به عنوان دین وارد کرده است، تسویه حساب کند. اسلام "سیاسی" نیز یکی از همین جعل‌های جدید است که از دیدگاه اندیشه سیاسی معنایی ندارد.

- نه، منظور من این است که آیا شما می‌خواهید بگویید، اسلام سیاسی یک انحرافی است در مقابل اسلام حقیقی، به معنی چیزی که مبتنی بر سنت است؟ چون اگر روال کسانی چون مرحوم بروجردی و حائری ادامه پیدا می‌کرد، احتمالاً ما می‌توانستیم مشروطیت را در ایران ادامه بدهیم.

از دیدگاه اندیشه سیاسی اسلام "سیاسی" وجود ندارد و معنای محصَّلی هم ندارد. اگر معنای "سیاسی" این است که اسلام به یک حزب سیاسی برای گرفتن قدرت تبدیل شود، این همان ایدئولوژی احزاب جدید است و هیچ دینی نمی‌تواند چنین ادعایی بکند. اگر سیاسی را به‌معنای تنظیم مناسبات اجتماعی بگیریم، باید بگوییم که همه دین‌ها به اعتبار این‌که احکامی ناظر بر مناسبات اجتماعی دارند، به نوعی سیاسی هستند. تنها نظریه سیاسی که در تاریخ اسلام تدوین شده، نظریه خلافت است، اما این نظریه، در تاریخ اندیشه در ایران، نماینده مهمی نداشته است. در تشیع نیز نوعی نظریه حکومت عدل وجود دارد که مستلزم وجود معصوم در رأس حکومت است. به نظر من، در تشیع، حکومت در دوره غیبت، از اموری است که در "منطقه فراغ شرع" قرار می‌گیرد، حکم مشخصی درباره آن وجود ندارد و تابع عرف زمان است.

۹ شهریور۱۳۸۶

http://zavalandishe.blogfa.com/post-6.aspx

*دکتر جواد طباطبایی، متفکر و روشنفکر ایرانی مقیم پاریس، از معدود متفکرانی است که نه تنها در کشور ما که در برخی محافل فکری کشورهای اروپایی هم به عنوان نماینده روشنفکری ایرانی شناخته شده است. او از نیمه اول دهه ۷۰ جلای وطن کرده است و به تدریس و تحقیق در دانشگاه سوربون پاریس مشغول است. اهمیت طباطبایی به حدی است که هر گاه کتابی از او منتشر می‌شود، فضای فکری جامعه ایرانی سرشار از جنب وجوش می‌شود و عکس‌العمل‌های گوناگونی در ارتباط با اندیشه‌های او پدید می‌آید.

زندگی‌نامه سیدجواد طباطبایی به روایت خودش

- آقای طباطبایی، در آغاز این گفت‌وگو و پیش از بحث درخصوص برخی زوایای اندیشه و نگاه شما، بد نیست اگر کمی از زندگی خودتان بگویید. من تاکنون ندیده‌ام که شما جایی در این خصوص نوشته یا صحبت کرده باشید و بنابراین اگر موافقید کمی از زندگی شخصی و دوران جوانی‌تان بگویید.

از نوجوانی، خواندن و نوشتن و کمی هم یادداشت برداشتن را آغاز کردم و در حداقل این ۴۰ سال زندگی‌ای که با خواندن و نوشتن همراه بوده از بلندی و پستی‌های بسیاری عبور کرده و شرایط متفاوتی را پشت‌سر گذاشته‌ام. مثل همه ایرانی‌ها اولین تمایلات من هم، ادبی و عرفانی بوده است و البته نه دینی. در خانواده‌ای به دنیا آمدم که از نظر دینی، آزادی کامل وجود داشت و بنابراین من برای یک زندگی دینی و متدین بودن هیچگاه تحت فشار نبودم. در آغاز جوانی از طریق ادبیات عرفانی بود که گرایشی به سمت مطالعه دین و نگاه دینی پیدا کردم. بدین ترتیب بر خلاف اکثر ایرانی‌ها که از طریق مناسبات و اعتقادات خانوادگی تعلق‌خاطر یا علاقه به دین پیدا می‌کنند، دین برای من یک کشف شخصی و برآمده از علاقه‌ام به ادبیات بود. گمان می‌کردم که برای فهمیدن ادبیات در ایران باید دین را نیز شناخت. هنوز هم بر این گمانم که دین نقش مهمی در شکل‌دهی به فرهنگ و تمدن ایرانی داشته است و البته این مسئله به ایران هم اختصاص ندارد و در اروپا هم برای فهمیدن ادبیات و علوم امروزین باید دین را شناخت.

تا زمانی که تحصیلات را تمام کردم به تدریج علاقه‌ای هم به فلسفه در من پدید آمد و از عرفان به فلسفه اسلامی گرایش پیدا کردم. شروع به مطالعه برخی متون فلسفی کردم و در تبریز و تهران نیز اساتیدی برای خودم پیدا کردم. یک ذره فقه و یک مقدار اصول هم البته در کنار این فلسفه اسلامی مطالعه می‌کردم. اما تعلق خاطرم بیشتر به سمت فلسفه اسلامی بود و بنابراین، هم ادبیات و هم عرفان را ترک گفتم. از اوایل دهه ۴۰ دانشجوی دانشگاه تهران شدم. در آن زمان و در آن دوران بحرانی، دانشگاه کانون تحولات بسیار اساسی با گرایش‌های فکری بسیار متنوع بود. علاقه من به فلسفه اسلامی باعث شد که نتوانم با هیچ‌یک از گرایش‌های سیاسی روز در دانشگاه چه جریان‌های اسلامی و چه جریان‌های مارکسیستی، احساس نزدیکی برقرار کنم و بنابراین بیرون از حوزه جریان‌های مسلط در دانشگاه باقی ماندم. در این زمان در کنار مطالعه فلسفه اسلامی علاقه جدی به مطالعه فلسفه غربی پیدا کردم و در همان سال‌های اواسط دهه پنجاه به سمت خواندن «هگل» گرایش پیدا کردم. به سربازی و سپس به پاریس رفتم و حالا دو سه مسأله برایم مهم بود. اول می‌خواستم هگل را به صورت جدی دنبال کنم و از طرف دیگر به جریان‌های فکری جدید و دنبال کردن آن‌ها هم علاقه پیدا کرده بودم. منتها هگل برای من یک محوریت داشت و بنابراین تمام اتفاقات بعدی برای من حول محور تفکر هگل روی داد. به عنوان مثال برای اینکه بفهمم هگل چه می‌گوید صبح سر کلاس یکی از بزرگ‌ترین مارکسیست‌های آن زمان می‌رفتم و بعدازظهر هم به حوزه علمیه یسوعی‌ها می‌رفتم.

- در پیش کدام اساتید مارکسیست می‌خواندید؟

کسانی همچون آلتوسر. او در آن زمان مارکسیست گردن کلفتی بود و تا امروز هم در فرانسه او تنها مارکسیستی به حساب می‌آید که همچنان زنده است. هنوز کتاب‌های او خوانده می‌شود و امروز کم‌وبیش هیچ اثر مارکسیستی دیگری در فرانسه به جز آثار آلتوسر تجدید چاپ نمی‌شود و بنابراین او یکی از بهترین فیلسوفان قرن بیستم بوده است.

همانطور که گفتم مدت‌ها در حلقه آلتوسر بودم و بعدازظهرها هم به حوزه یسوعی‌ها می‌رفتم که گروهی از کاتولیک‌های سفت و سخت هستند اما در مسائل نظری و فلسفی در سطح بالایی قرار دارند. در آنجا هم با راهبی که یکی از بزرگ‌ترین متخصصان جهانی هگل بود، در ارتباط بودم و بحث‌های هگلی خودم را بدین ترتیب در آنجا هم دنبال می‌کردم. در آنجا علاقه‌ای به تفسیر و تحلیل مارکسیستی

پیدا کردم. وقتی رساله دکترای خود را درباره هگل می‌نوشتم یکی از تجربه‌های خیلی مهم من این بود که بیشتر از دیدگاه مارکسیستی، هگل را دنبال می‌کردم. بعد از یک دوره و گذشت زمان فهمیدم که نمی‌توان از دیدگاه و نگاه مارکس، هگل را نوشت. بنابراین گرایش من سمت و سویی دیگر گرفت. این بحران تا اوایل انقلاب برای من ادامه داشت. اما در حول و حوش انقلاب، من به کل از فکر قبلی‌ام و دیدگاه مارکسیستی خداحافظی کردم و بنابراین شروع کردم به دوباره نوشتن رساله دکتری‌ام. چند سال پس از انقلاب ایران از رساله‌ام دفاع کردم.

- آیا ترجمه‌هایی که از آثار «لنین» انجام داده‌اید هم متعلق به همان زمان بود؟ من هیچ‌وقت نشنیده بودم که شما یادی از آن ترجمه‌هایتان بکنید، آثاری از لنین که درباره هگل بود و به یک «بولتن» بیشتر شبیه بود، حاشیه‌نویسی‌های بولتنی و ایدئولوژیک لنین بر هگل.

آلتوسر حلقه کوچکی داشت در پاریس و آن‌ها به صورت «ورک شاپ» یا همان کارگاهی، دور هم جمع می‌شدند. آلتوسر از روشی استفاده می‌کرد که آن را «پراتیک تئوریک» نامیده بود. و مطابق آن روش، نظر را در عمل تحلیل می‌کرد. شما در آن کارگاه‌ها باید با متن ور می‌رفتید و آن‌ها را می‌شکافتید و تشریح می‌کردید. بنابراین اطرافیان او به چنین روشی گرایش پیدا می‌کردند. من به صورت حاشیه‌ای در آن جلسات حضور داشته و تنها ایرانی حاضر در آن حلقه بودم. من در آن جلسات، کاری را در حد خودم انجام می‌دادم و یاداشت‌های لنین روی‌بخش‌هایی از آثار هگل را ترجمه کردم که نام آن را نیز «یادداشت‌هایی درباره دیالکتیک» گذاشته بودم. این کتاب نوشته لنین نیست بلکه، یادداشت‌ها و حاشیه‌هایی است که او بر کتاب‌های هگل می‌نوشت. لنین کتاب‌های هگل را به جهت یادگیری می‌خواند. می‌دانید که لنین اوایل کارش در فلسفه بسیار عوام بود. کتاب اولش هم از نظر فلسفی کاملاً چیز بی‌اهمیت و عامیانه‌ای است. بعدها می‌فهمد که بحث‌های مارکس گاهی با بحث‌های هگل ربط پیدا می‌کند و بدین‌ترتیب به سراغ هگل می‌رود. او ضمن خواندن هگل یادداشت‌هایی را هم به صورت حاشیه‌ای نوشته است. من روی این‌ها مدتی کار کردم، چون مطالب اصلی و کلیدی هگل را او بیرون می‌کشد و گزیده‌ای را ارائه می‌دهد که درآن انتخاب نوعی قرائت خود وی نیز به چشم می‌آید. حاشیه‌ها و تعلق‌های او موضع او را درخصوص هگل و در کل، نگاه او را هم نشان می‌دهد. بدین‌ترتیب این اثر چند متن در یک متن است. من می‌خواستم ببینم که لنین به دنبال چه چیزهایی است در آثار هگل و ربط مارکس را با هگل چگونه می‌بیند و برای همین آن‌ها را ترجمه کردم.

- البته علاقه آدم، دلیلی بر ترجمه و انتشار آن نیست. بگذریم، اما شما در کلاس‌های آلتوسر و علاوه بر آن با ترجمه این کتاب از لنین، بیش‌ازپیش با «حاشیه‌نویسی» و «حاشیه‌پردازی» روبرو شدید و با آن سروکار داشتید. آیا برای همین هم هست که شما اکنون در کتاب‌های خودتان و مخصوصاً در مقدمه کتاب‌هایتان (همچون مقدمه جدال قدیم و جدید) به نوعی و به همان شیوه لنینی، به حاشیه‌پردازی مشغول می‌شوید؟ آیا این نحوه از برخورد را باید میراثی دانست که شما از آلتوسر و لنین به ارث برده‌اید؟

(می‌خندد) اگر شما می‌خواهید اینجوری فکر کنید، اشکالی ندارد. ولی به‌هرحال من در چند سالی که در آن جریان‌ها بودم، دقت کردن در فاصله سطور را آموختم. آموختم که هر نویسنده سخنش را فقط در سیاهی‌های روی صفحات کاغذ نمی‌آورد و گاهی اوقات خواننده باید سخن نویسنده را از میان سطور بخواند. اشاره کردید که شاید میراثی از آن دوران نزد من مانده باشد و البته همین‌طور است. اما شما در نگاه به زندگی و دوران تحصیل من، فقط دنبال یک رگه نباشید و این مسئله را به صورت چندرگه‌ای ببینید. این شیوه برخورد تک‌محوری، درست نیست. در همان دوران از زندگی، من چندین سنت فکری را در پیش پای خود داشتم و آن‌ها را در هم تنیده بودم. البته طبیعتاً در یک دوره‌هایی، یکی بر دیگری

می‌چربد یا چربیده است (می‌خندد). اما من در این سال‌ها همچنان در حال تحول بوده‌ام و در پی بر هم زدن نسبت موجود و بوجودآوردن یک ترکیب و نسبت جدید.

- برگردیم به روایت سید جواد طباطبایی از خودش. رسیدیم به سال‌های پس از انقلاب.

یک سال قبل از انقلاب از ایران رفتم و ۶ یا ۷ سال در اروپا بودم. در آن سال‌ها بیشتر به مسائلی که در اروپا می‌گذشت، توجه داشتم و به اندیشه غربی بی‌ارتباط با مسائل ایران می‌پرداختم. تقریباً هیچ اثر فارسی در آن سال‌ها نخواندم و بی هیچ ارتباطی با مسائل داخل کشور زندگی می‌کردم. گاهی اوقات البته یک کتاب فارسی از ایران به دستم می‌رسید و می‌خواندم اما تقریباً می‌توانم بگویم در این چند سال رابطه‌ام با مسائل ایران قطع شده بود. اندکی قبل از انقلاب بود که فهمیدم آنچه در جوانی و نوجوانی آموخته‌ام، مارکس و هگل و مانند آن، جوابی به بحران‌های پیش روی ما در ایران نمی‌دهد. ضمن آنکه تعلق خاطر من همچنان به هگل بود و شاید بتوانم بگویم که تا امروز نیز هست. به تدریج فهمیدم که باید به همان مطالعات قبلی و سابقم درباره ایران و تاریخ ایران برگردم. این‌بار از صافی آنچه درغرب آموخته بودم و براساس تجربه اندیشه در کشورهای اروپایی به مطالعه فلسفه و علوم انسانی، ادبیات وتاریخ ایران بازگشتم. سه، چهار سال اول این تحقیقاتم به سختی گذشت. چون به هر حال انتقال از یک فکر به فکر دیگر آسان نبود. تحولات ایران اساسی‌تر از آن بود که به راحتی بتوان از آن‌ها سردرآورد و سر نخ این کلاف سردرگم را پیدا کرد. اما به‌هرحال پس از سه، چهار سال شروع کردم به نوشتن «درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران» که اولین تجربه‌ام است و درواقع نوعی نوشتن است برای مرور برداشت‌هایم از مسائل ایران. می‌خواستم که مثلاً فقط ببینم خواجه نظام‌الملک کیست و به چه درد ما می‌خورد. پس از آن کتاب، کتاب‌های دیگری را هم نوشتم و اکنون همچنان که می‌دانید ۱۵، ۱۶ سالی است که به طور منظم این مساله را دارم باز می‌کنم.

- حال می‌خواهم شناخت شما را از مخاطبان خودتان بدانم. گرایش به سمت سیدجواد طباطبایی درست در حالی به چشم آمد که روشنفکری دینی در ایران بحث‌های اصلی خود را مطرح کرده و به تکرار مکرر آن‌ها می‌پرداخت. برخی معتقدند که بخشی از گرایش‌ها و جلب توجه‌ها به سوی شما به دلیل تعیین تکلیفی است که شما با روشنفکران گذشته و مخصوصاً روشنفکران دینی همچون عبدالکریم سروش و مجتهد شبستری داشته‌اید. انتقاد و زبان تند سیدجواد طباطبایی در برابر چنین چهره‌هایی که نمونه بارز و کامل آن را هم می‌توان در مقدمه شما در کتاب «جدال قدیم و جدید» مشاهده کرد، تا چه حد در این جلب توجه به شما مؤثر بوده است؟ آیا فکر نمی‌کنید بخشی از جلب توجه‌ها نه به محتوای اندیشه شما که به همین طعن و انتقادهای جنجال‌برانگیزتان مرتبط باشد؟

این بحث‌ها را من از شما می‌شنوم و البته از طریق ارتباطاتم در چند سال اخیر از چنین نگاهی نسبت به خودم آگاه شده‌ام. چند باری که به ایران آمده‌ام هم با چنین نگاهی مواجه شده‌ام. اما گمان می‌کنم که توجه به سمت من دلیل اساسی‌تری داشته باشد. من بیشتر از آنکه حرفی زده و مشکلی را حل کرده باشم، طرح مسئله کرده‌ام. من اگرچه سنم با شما هیچ تناسبی ندارد و دو برابر شما سن دارم اما همچنان خودم را دانشجوی دانشگاه تهران حس می‌کنم و هرگز نتوانسته‌ام باور کنم که خیلی سال است دوران دانشجویی‌ام پایان یافته. هرباری هم که اخراج شده‌ام، رفته‌ام و دوباره دانشجو شده‌ام. پس از اخراج، اگرچه به خارج رفتم اما برای تدریس نرفتم بلکه برای تحصیل بود که رفتم. فکر می‌کنم که در نوشته‌های من این احساس منتقل می‌شود که این نوشته‌ها، تألیفات یک نفر از طبقه روشنفکران و دانشمندان و علما نیست. گویی این‌ها نوشته‌های فردی نیست که در بالا نشسته است و نظر می‌دهد. من در هیچ‌یک از آن طبقه‌ها خودم را قرار نمی‌دهم و تا آنجا که بتوانم به آن طبقه‌ها داخل هم نخواهم شد و امیدوارم که تا آخرین روز زندگی‌ام نیز چنین باقی بمانم. من اگر با یک گروه بتوانم خودم را نزدیک

بدانم، آن گروه دانشجویان هستند. گمان می‌کنم که در ضربان نوشته‌های من این احساس حس می‌شود که جواد طباطبایی یک دانشجو است و تبدیل به یک آدم رسمی نشده است. فکر می‌کنم این اولین و اصلی‌ترین دلیل گرایش به خواندن آثار من بوده است.

- اما شما خودتان هم می‌دانید که چه‌بسا حتی جوان ایرانی و دانشجویان ایرانی چندان علاقه‌ای به خواندن ابن‌خلدون و فارابی نداشته باشند. بااین‌حال و به رغم علاقه شما به مطالعه ابن‌خلدون و فارابی، شما موضوع مجادلات روشنفکری قرار گرفته‌اید. من فکر می‌کنم که بخشی از این جلب توجه بیشتر از آنکه به نسخه‌هایی که شما پیچیده‌اید مربوط باشد بدانجا برمی‌گردد که شما نسخه‌های زیادی را پاره کرده‌اید. گمان می‌کنم این پاره کردن نسخه‌ها و مجادله با روشنفکران معاصر بوده است که شما را از نگاه برخی افراد به یک روشنفکر جذاب تبدیل کرده است. اینطور نیست؟

بله، شما از واژه «پاره کردن نسخه» استفاده کردید و به نظر من همین پاره کردن نسخه ـ به تعبیر شما ـ هم امر بسیار مهمی است. چون شما تا نسخه‌ای را پاره نکنید، نمی‌توانید بحث جدیدی را مطرح کنید. به گمان من در آنچه که عمده روشنفکران رسمی ما تاکنون گفته و نوشته‌اند به نوعی می‌توان رسمی‌شدن فکر و گره‌خوردن فکر با نهادهای سیاسی را به چشم دید. معمولاً من وقتی می‌گویم که سیاسی بحث نمی‌کنم برخی از این سخن من، محافظه‌کاری و ترسیدن را برداشت می‌کنند. اما یک مسئله متودولوژیک و معرفتی بسیار مهم در اینجا وجود دارد. شما نمی‌توانید تجربه فکر کردن را به دیگران منتقل بکنید و در عین حال به یک فرد رسمی هم تبدیل شوید. وقتی شما «رسمی» می‌شوید، در یک جایی این تجربه کردن شما هم متوقف می‌شود. روشنفکری که به عنوان مثال عضو ستاد انقلاب فرهنگی ایران شود، دیگر به پرسش نمی‌اندیشد. او به عنوان مثال به این راه‌حل قطعی رسیده است که ما پس از این، دانشگاه‌ها را مطابق الگوی جامعه اسلامی که فلانی نوشته است، اسلامی خواهیم کرد. پس تکلیف این فرد یا افراد روشن است. چنین افرادی نمی‌توانند تحول پیدا کنند. تحول پیدا کردن نتیجه تجربه است. شما راه تجربه را بسته‌اید، یک فرمی را گذاشته‌اید و می‌گویید که باید مطابق این فرم و پس از پر کردن آن به تدریس در دانشگاه بپردازید. من هم باید بیایم و بگویم که به این اعتقاد دارم و به آن اعتقاد ندارم، این کار را کرده‌ام و آن کار را نکرده‌ام و ... تا بتوانم در دانشگاه به تدریس بپردازم. شما در اینجا راه را بر من که می‌خواهم در آن دانشگاه استخدام شوم، بسته‌اید. بعد از این، تکلیف من و نوع فکر کردن من مشخص است و راهی برای تجربه مستقل وجود ندارد. من اگر اخراج شدم به این دلیل بود که حتماً خارج از این حوزه رسمی فکر می‌کرده‌ام. کسانی که در آنجا مانده‌اند و این شیوه را سامان داده‌اند، راه تجربه را بسته‌اند. راه تجربه اما برای یک روشنفکر باید باز باشد. یک روشنفکر از آن روی که می‌خواهد روشنفکر باشد، راه تجربه را باز نگه‌می‌دارد و باید که باز نگه‌دارد. روشنفکر نمی‌تواند و نباید به یک سد ساز تبدیل شود و جلوی فکر کردن را بگیرد. جوانان ما امروز این واقعیت را فهمیده‌اند. آن‌ها متوجه شده‌اند که روشنفکران ما در این هفتاد، هشتاد سال گذشته، هیچکدام بیشتر از یک دهه دوام نیاورده‌اند و در هیچ دوره‌ای، هیچکدام نه مسئله را فهمیده‌اند و نه با مردم ارتباط برقرار کرده‌اند. آن‌ها راه را بر تجربه بسته‌اند، سریعاً رسمی و عضو یک نظام سیاسی شده‌اند. من نمی‌گویم که کسی نباید نماینده مجلس یا وزیر شود. بلکه مسئله این است که یک روشنفکر نباید وزیر یا نماینده مجلس باشد. شما به عنوان یک روشنفکر باید راه را باز کنید. اگر کسی توجه و علاقه‌ای به من پیدا کرده، شاید از آن روی است که فهمیده، من نیامده‌ام تا وسط دعوا نرخ تعیین کنم و بعداً به فردی تبدیل شوم که راه تجربه را می‌بندد. من طرح سؤال کرده‌ام، نه جوابی داده‌ام و نه راه تجربه را بسته‌ام.

- ولی آقای طباطبایی! یکی از نکاتی که بسیاری از مخاطبان شما با آن دست به گریبان‌اند، این است که سیدجواد طباطبایی در همین پروسه طرح سؤال هم، سوالی را طرح کرده و پاسخ همه روشنفکران دیگر را مردود دانسته، اما خودش در پاسخگویی به آن سؤال، گاهی به این

سو رفته و گاهی به آن سوی. آن‌ها می‌گویند که مثلاً سیدجواد طباطبایی بحث امتناع را مطرح کرده ولی در نهایت نمی‌توان فهمید که او راهی برای خروج از امتناع متصور است یا نگاهی جبرگرایانه و هگلی به این وضعیت دارد؟ من خودم نتوانسته‌ام که نسخه نهایی شما را متوجه شوم و نمی‌دانم که آیا در نهایت شما از لزوم دوری جستن از مدرنیته غربی در ایران سخن می‌گویید و به دنبال یک مدرنیته ایرانی و یک رنسانس ایرانی ـ اسلامی هستید و اگر به دنبال تحقق یک مدرنیته ایرانی هستید آیا حدوث چنین چیزی را ممکن می‌دانید، یا نه؟

طبیعتاً من به پاسخ نهایی نرسیده‌ام و نسخه‌ای هم نه پیچیده و نه خواهم پیچاند. کارم هم نسخه پیچیدن نیست. استنباط‌هایی از کارهای من می‌شود و شما هم بالطبع نتیجه‌گیری‌های خودتان را داشته‌اید. اما هنوز نسخه من حقیقتاً آماده نیست. نه اینکه نسخه‌ای نداشته باشم که بگویم، اما معتقدم که ما هنوز در مرحله‌ای هستیم که نمی‌توانیم حرف نهایی را بزنیم یا به تعبیر شما، نسخه نهایی را بپیچیم. مسئله در شرایط کنونی برای من طرح پرسش از وضعیت تاریخی خودمان است. من سعی می‌کنم که حداقل «سؤال» را به صورت منظم و دقیقی طرح کنم. چیزی که به صورت ایجابی در حرف‌های من وجود دارد و شما درباره آن از من پرسیدید، یک چیز است و آن، همان چیزی است که در بازنویسی جدید «زوال اندیشه سیاسی» نیز آورده‌ام: رابطه عقل و شرع در یک دوره‌ای از تاریخ فکری ما به هم خورده است. من سعی کرده‌ام تا در آنجا نشان دهم که به چه ترتیب تا قرن چهارم، پنجم و ششم هجری عقل، معیار و ضابطه همه امور در ایران و در این گوشه از جهان اسلام، بوده است و حتی گرایش عمده آن بود که شرع را نیز عقلی بفهمند. اما بعد از یورش مغولان این ترکیب و نظم میان عقل و شرع به هم خورد. هرچه ما در تاریخمان تا آغاز دوران قاجار جلوتر می‌آییم، این نسبت، بیشتر و بیشتر به نفع نظام شرعی به هم می‌خورد. از اینجاست که من بحث انحطاط را مطرح می‌کنم. بدین ترتیب به نظر من نکته اصلی آن است که ما جایگاه عقل را در مسائل خودمان روشن کنیم و امورات خود را بنابر ضابطه عقل بتوانیم بسنجیم. معیار عقلی، این تفاوت را با معیار شرعی دارد که پاسخ نهایی را از پیش مشخص و تعریف شده نمی‌داند. بنابراین من به طور مبنایی بر این معیار عقلانی تکیه دارم، چون بر مبنای شرع، همه پاسخ‌ها از پیش روشن است و جایی برای بحث کردن وجود ندارد. بر اساس یک معیار عقلانی است که می‌توان طرح پرسش کرد و به تحقیق پرداخت؛ همانطور که دانشمندان قرن چهارم ما هم چنین کردند. مطابق با همین معیار عقلانی است که ما باید سنتمان را بشناسیم.

- اما بالاخره آیا مخاطب شما نباید بداند که نگاه نهایی سیدجواد طباطبایی نسبت به «سنت» و «تجدد» چیست؟ آیا شما «تجدد غربی» را امری متعلق به «دیگری» می‌دانید و ما را با برخورداری از سنت ایرانی ـ اسلامی بی‌نیاز از آن می‌شناسید؟ یا اینکه به دلیل انحطاط این سنت، معتقدید که راه گریزی جز پذیرفتن تجدد غربی نیست؟

رابطه سنت و تجدد در ایران به یک گره ظاهراً کور تبدیل شده است. چرا که این بحث در ایران اصلاً درست مطرح نشده است. ما نمی‌دانیم «سنت» چیست و برمبنای نگاهی عقلانی و با ابزار «عقل» سنتمان را نشناخته‌ایم. در نتیجه نمی‌توانیم بگوییم که تجدد چیست. وقتی هم که فرض می‌گیریم، تجدد را شناخته‌ایم، می‌گوییم «تجدد غربی». در حالیکه تجدد هم خودش ابعاد گسترده‌ای دارد. می‌توان از ابعاد روان‌شناسی، سیاسی، جامعه‌شناسی، اجتماعی، اقتصادی، معرفتی و ... به تجدد نگاه کرد. بخشی از این تجدد اصلاً تعارضی با سنت ندارد. شما می‌توانید در ذیل یک نظام دموکراتیک زندگی کنید اما مطابق سنتتان، به بزرگ‌ترها احترام بگذارید. اما در برخی حوزه‌ها و در برخی موارد، سنت با تجدد در تعارض است و با همدیگر سازگار نیستند. مثلاً در سنت ما بوده است که یک بچه وقتی به دنیا می‌آمد، او را به عقد یکی از اقوامش درمی‌آوردند؛ یا اینکه یک دختر را در ۹ سالگی به عقد پسرعموی ۱۵ ساله‌اش درمی‌آوردند. اما در ذیل مناسبات جدید نمی‌توان به چنین سنتی عمل کرد. طبیعی است که اگر مراد از سنت، این بخش از سنت باشد، با مناسبات جدید و جهان متجدد، سازگار نیست. اما این بخش از سنت ما که مطابق آن ما (یا ژاپنی‌ها) روی زمین می‌نشسته‌ایم تلاقی و تضادی با مناسبات جدید غربی که مطابق با آن روی مبل می‌نشینند، ندارد. انتخاب میان این دو به انتخاب میان سنت و

تجدد و تلاقی آن‌ها با یکدیگر منتهی نمی‌شود. بنابراین سنت مفهوم پیچیده‌تری دارد و من هم یکی از پروژه‌هایم این بوده که ابعاد این سنت را بشناسم و نشان بدهم که سنت به عنوان بخشی از تاریخ ما، چه تغییر و تحولی پیدا کرده است. در اینصورت است که فهم سنت و تحول آن، به فهمیدن خودمان و به تفکر منتهی می‌شود. اما وقتی که بحث سیاسی شود و از منظری سیاسی به سنت نگاه کنیم و بخواهیم آن را از زاویه سیاسی بفهمیم، تفکر از روال خود خارج می‌شود. نتیجه این می‌شود که من می‌بینم وقتی ما از تجدد و «نسخ سنت» صحبت می‌کنیم، یکی پیدا می‌شود و در روزنامه می‌نویسد که این‌ها می‌خواهند سنت‌های ما را از بین ببرند. در حالی که این‌طور نیست. اگر سنت وجود نداشته باشد، به عنوان مثال، دموکراسی هم وجود نخواهد داشت. چرا که سنت، اصول و مناسباتی است که شما آن‌ها را تنظیم می‌کنید و اگر این اصول نباشد، اصلاً تنظیم دموکراتیک معنایی پیدا نمی‌کند.

- این‌ها همه درست، اما باز هم تناقض نماها در آثار شما به نظر من قابل تأمل‌تر از این هستند. شما در جایی می‌گویید که «غرب، رقیبی گردن‌کلفت تر از ما یعنی کمونیسم و اروپای شرقی را شکست داد و در کام غرب فرو برد» و به این ترتیب به نظر می‌رسد که تجدد غربی را نتیجه محتوم برای ما می‌دانید. اما از سوی دیگر می‌گویید که «اگر تمدن ایرانی ـ اسلامی و ما به عنوان یک ایرانی مسلمان یک راه داشته باشیم این است که سنت خودمان را درست بشناسیم» و بدین‌ترتیب به نظر می‌رسد که به دنبال تجدد بومی هستید.

ببینید سخن من این است که اگر ضابطه ما عقل نباشد و اگر ما در تدبیر و تحلیل خودمان به این ضابطه اساسی توجه نکنیم، هیچ تضمینی وجود ندارد که کشورهایی مثل ایران در فرهنگ غربی ادغام نشوند. نتیجه آن بی‌توجهی، ادغام شدن در یک مجموعه جهانی به نام فرهنگ غربی خواهد بود. مقاومت کردن در برابر تهاجم فرهنگی خوب است، اما در صورتی که شما از ابزار این مقاومت یعنی «عقل» استفاده کنید. اگر این ابزار را نداشته باشید، شکست خواهید خورد. بنابراین ترجمه درست سخن من این است که شما اگر توان مقاومت را نداشته باشید، طبیعی است که شکست می‌خورید. این اتفاقی است که به نظر من در دو، سه دهه اخیر برای ما اتفاق افتاده است. ما این منطق غرب و روابط و مناسبات جدید را متوجه نشدیم. ولی این نشناختن ما مانع از آن نبود که این روابط و مناسبات جدید خودشان را بر ما تحمیل نکنند. کافی است که در همین تهران خودمان راه بروید و مشاهدات خود را با مشاهدات ۲۰ سال پیش مقایسه کنید. متوجه می‌شوید که ما به رغم مقاومت در برابر مناسبات جدید، نتوانسته‌ایم مانع ورود فرهنگ غربی به کشورمان بشویم. چرا؟ چونکه به کرات شعاری داده‌ایم و تحلیلی کرده‌ایم که مبنای آن نادرست بوده است. به عنوان مثال، گفته‌ایم که غربی‌ها ما را مورد تهاجم فرهنگی قرار داده‌اند و بنابراین ما باید در برابر این تهاجم، مقاومت کنیم. اما این مقاومت به چه صورتی است؟ ما خواسته‌ایم که راه را بر ورود این فرهنگ، و در نتیجه این تهاجم، ببندیم. اما چه اتفاقی افتاده است؟ چون منطق این روابط و مناسبات جدید را نمی‌دانستیم، چون نمی‌دانستیم که در حوزه فرهنگی کجاها را می‌شود بست و کجاها را نمی‌شود بست، در نتیجه از همانجایی که بستیم، آن تهاجم وارد شد. تهاجم و ورود از همانجایی صورت گرفت که اصلاً به آن توجه نکردیم. من چندبار گفته‌ام که این تصور،تصور نادرستی بوده است. به نظر من بیشتر از آنکه ما با یک تهاجم فرهنگی روبرو بوده باشیم، با یک خلاء فرهنگی روبرو بوده‌ایم. اگر ما به این مسئله توجه داشتیم و عقلانی قضیه را بررسی می‌کردیم، متوجه این خلاء فرهنگی می‌شدیم و برنامه دیگری را آغاز یا تدبیر دیگری را اتخاذ می‌کردیم. چون این کار را نکردیم، این خلاء ما نیز عمیق‌تر شد. ما به این خلاء دامن زدیم و نتیجه همین شد که امروز می‌بینیم. بنابراین مسئله اصلی نوع مواجهه شما با نوشته‌های من است و بستگی دارد که شما از چه منظری به این موضوع نگاه کنید و بتوانید آن را توضیح دهید.

- بنابراین نظر شما این نیست که غرب در هر صورت غالب است و شرق در هر صورت مغلوب؟ اما شما در جایی گفته‌اید که «ما چه بخواهیم و چه نخواهیم مقهور غرب خواهیم بود». آیا این سخن شما را نباید چندان جدی گرفت؟

برعکس این جمله را خیلی هم جدی باید گرفت. اما منظور من را هم باید درست بفهیمد. منظور من این است که در نتیجه راه‌حلی که ما دو تا سه دهه پیش تجربه کرده‌ایم به این نتیجه خواهیم رسید و محکوم خواهیم شد به مقهور شدن نسبت به غرب و در نتیجه مجبور می‌شویم که این وضعیت را تحمل کنیم. همچنین منظورم بر اساس درک خاصی هم از غرب استوار است که باید بیشتر توضیح دهم. به نظر من تجدد اگرچه وحدت روح دارد اما وحدت صورت ندارد. این از مشخصات تجدد است. تجدد یک راه باز است و برای همین هم هابرماس گفته است که تجدد یک پروژه و طرح ناتمام و ناپایان و در واقع یک طرح پایان ناپذیر است. این طرح، چون پایان ناپذیر است از مشخصات آن نیز این است که یک صخره یخی کامل نیست و حاوی عناصر متعدد و متشدد و متکثری است که این‌ها یک مجموعه را تشکیل می‌دهند.

- مگر نگاه بسیاری از روشنفکران ایرانی و دینی که شما نقد می‌کنید، نیز مبتنی بر دیدگاهی غیر از این بوده است؟ آن‌ها هم در برابر تجدد به انتخاب اعتقاد دارند و می‌گویند که تجدد یک «بسته» و «همه یا هیچ» نیست. بسیاری از آن‌ها به دنبال حقوق جدید اما مناسب با فرهنگی دینی ما بوده‌اند. اما شما نه تنها می‌گویید که آن‌ها غرب را نشناختند که در مقابل عده‌ای دیگر را نیز غربزده می‌خوانید. ولی سخت است که بفهمیم خودتان در این میان، کجا ایستاده‌اید.

من معتقدم که نسخه‌های نهایی آن‌ها، برای ما مفید به فایده نبوده است. چراکه سخنشان روشن نبوده و ما تا سخن روشن نزنیم راه به جایی نمی‌بریم. مثالی هم می‌زنم. پس از انقلاب ما از «اقتصاد اسلامی» سخن گفتیم و این یعنی که یک تغییر نسبت به قبل حاصل شده است. همان مباحثی را که ما در دوره نخست‌وزیری آقای موسوی اقتصاد اسلامی می‌نامیدیم، کاملاً سوسیالیستی فهمیده می‌شد. اما همین اقتصاد اسلامی در دوره آقای هاشمی، کاملاً لیبرالی فهمیده شد. در هر دو دوره هم می‌گفتند که ما کشوری اسلامی هستیم و مدلمان جمهوری اسلامی است. اما باید یک جایی ما مبانی خودمان را مشخص کنیم و بفهمیم که این اقتصاد اسلامی اگر وجود دارد، سوسیالیستی است یا لیبرالیستی افراطی و یا مثل اقتصاد در دوران آقای خاتمی، بدون مبنای مشخص؟ حداقل می‌توانیم مدعی شویم که در این سال‌ها ما سه‌گونه، عمل کردیم و هر سه نیز ظاهراً اقتصاد اسلامی بوده‌اند و با مبنای آن هماهنگ به‌نظر آمده‌اند. چون شورای نگهبان یا دیگر نهادهایی که کارشان همین نظارت‌هاست، هر سه مدل را تأیید کرده‌اند. این، نشان‌دهنده آن است که در اینجا هیچ مدل اقتصادی‌ای وجود ندارد و ما از نظر اقتصادی فاقد مبنا هستیم. نتیجه هم این می‌شود که ما به لحاظ اقتصادی از یک کشور جهان سومی در حال تبدیل شدن به یک کشور جهان چهارمی هستیم. بنابراین، این یک مسأله مهم است. نمی‌شود که بگوییم ما چون مجبور شده‌ایم، دموکراسی خوب است. نمی‌توان گفت که مردم‌سالاری خوب است چون امروز نمی‌شود نفی‌اش کرد و فقط یک پسوند «دینی» به آن اضافه کنیم. با این پسوند «دینی» چه چیزی را به آن مردم‌سالاری اضافه کرده‌ایم؟ چندی پیش که «ریچارد رورتی» به ایران آمده بود، در روزنامه‌ها خواندم که از او پرسیده بودند: «برخی می‌گویند روشنفکری دینی معنایی ندارد. شما که یک شخصیت بزرگی هستید، چطور فکر می‌کنید؟» او هم گفته بود که در آمریکا نیز برخی افراد هم دموکرات هستند و هم متدین. اما مگر ما گفته‌ایم که نمی‌شود دموکرات بود و در عین حال متدین هم بود؟ کسی نگفته است که آدم روشنفکر نمی‌تواند متدین باشد و دین داشته باشد. ما نگفتیم که آدم اگر دموکرات باشد نمی‌تواند دین داشته باشد. بلکه مسأله این است که ما «دموکراسی دینی» یا «روشنفکری دینی» نداریم. این بدان مفهوم نیست که یک روشنفکر نمی‌تواند متدین باشد. باید دید که آن پسوند «دینی» که به روشنفکری یا دموکراسی اضافه می‌شود چه مفهومی را به آن می‌افزاید؟ دموکراسی یک سری اصول صوری دارد. وقتی شما می‌گویید «دموکراسی»، سریعاً آزادی در مکالمه، رفت و آمد، فکر، شغل و بحث «حوزه عمومی و حوزه خصوصی» به ذهن متبادر می‌شود. یا شما در ذیل دموکراسی و با قبول آن، به این مولفه‌ها اعتقاد دارید و یا ندارید. اگر قرار باشد آن آزادی

حتی با قید دینی محدود شود، این دیگر دموکراسی نیست. اگر اکثر آن آزادی‌ها را بپذیرید و خود را مقید به حکومت قانون بدانید، دیگر پسوند دادن به دموکراسی، بی‌معنی است. واژه «روشنفکری دینی» هم دقیقاً همین کیفیت را دارد. روشنفکری ملزوماتی دارد. روشنفکری یعنی اصالت دادن به عقل و عقل را ضابطه امور قرار دادن و روشن‌بینی و روشنگری را اصل قرار دادن. شما می‌توانید دینداری‌تان را با این تطبیق دهید اما نمی‌توانید بگویید که من روشنفکر دینی‌ام. اینکه بگویید «من روشنفکر دینی‌ام»، حرف روشنی نیست. شما می‌توانید به الزامات عقل تن در بدهید، همانطور که در تاریخ گذشته ما، «مسکویه» و ابن‌سینا اهل عقل بودند و دین‌اشان را هم داشتند. اما مجلسی صرفاً اهل دین بود، ضابطه عقل را وارد کار خود نمی‌کرد و در چارچوب شریعت وارد می‌شد. این دو متفاوت از هم هستند و باید روشن کنیم منظورمان انتخاب کدام مسیر است.

- ولی حالا سؤال این است که، شما بسیاری از گفته‌های روشنفکران و بسیاری از تصرفات آن‌ها در نظام و اندیشه غربی را تصرف اشتباهی می دانید و می‌گویید آن‌ها «ورد درست» را بلد نبودند و بنابراین مهر ابطال بر فرضیات و تصرفات آن‌ها می‌زنید. اما وقتی که شما «ورد» این نوع روشنفکران را نادرست می‌دانید و احتمالاً نوع دیگری از تصرف را درست می‌دانید، حتماً باید بدیل درستی را در ذهن داشته باشید. این در حالی است که شما حتی انتهای پروژه خود را نمی‌دانید و ندانستن انتهای پروژه یعنی اینکه شما همچنان یک سری فرضیات را مطرح می‌کنید بدون اینکه آن‌ها را بتوان ابطال‌ناپذیر خواند و از حقوق آن فرضیات مطمئن بود. شما هنوز خبر از یک پروژه می‌دهید. پس چطور می‌توانید از یک «ورد درست» سخن بگویید در حالی که به آزمون در نیامده است و ابعاد این پروژه شما مشخص نیست؟

این اتفاقاً، کاملاً عین تجدد است و یکی از ویژگی‌های آن. «روشنفکر دینی» از قبل پایان کار خودش را می‌داند و از قبل می‌داند به دنبال چیست. اما روشنفکری به معنای دقیق‌اش یا بهتر بگوییم پرسش علمی به معنای دقیق خودش، پایان راه برایش به یک معنا وجود ندارد. تجدد همان‌طور که گفتم یک طرح پایان‌ناپذیری است که ما آن را پیش می‌بریم. یعنی اینکه با توجه به تحولات تاریخی، ما همچنان به پیش می‌رویم، سؤال را دوباره مطرح می‌کنیم و البته با توجه به اوضاع و احوالمان، سؤال را دقیق‌تر مطرح می‌کنیم. اگر شما از پیش جواب را داشته باشید، اصلاً در حوزه تجدد، جایی ندارید.

- در حقیقت شما به نوعی همان سخن مارکس را تکرار می‌کنید که در پروسه تجدد، هرآنچه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود. پرسش پس از نفی و نفی پس از پرسش، به صورتی ققنوس‌وار و در یک رابطه دیالکتیکی؟

این یک تعبیری است. مسئله اساسی به نظر من این است که هیچ‌کدام از این جریان‌های اندیشه‌ای جدید، پایان راه و پایان کار را در واقع نمی‌توانند پیش‌بینی کنند. چرا که پیش‌بینی پایان کار مستلزم آن است که شما طرح کلی را از پیش داشته باشید و بگویید که بشریت بر مبنای این طرح به اینجا می‌رسد. کاری که شما مطابق اندیشه جدید می‌توانید بکنید این است که خودتان را با تحولات همراه کنید و پرسش از تحولات را هربار و در هر زمانی انجام دهید. به تعبیر دیگر، فرزند زمان خودتان باشید. اگر اینطور باشد، شما نمی‌توانید حرف آخر را بزنید. حرف آخر، در واقع، حرف اول لحظه بعدی است. این همان سخنی است که به نوعی هگل هم می‌زند. گویی هر مرحله، خودش پایان تاریخ است، به عبارت دیگر اگر من امروز بمیرم، پایان تاریخ برای من همین امروز است، چرا که دیگر تحولی برای من ایجاد نمی‌شود و من در تحول دیگری، حضور ندارم. تا زمانیکه من زنده‌ام، پایان هر دوره، آغاز دوره جدید است. اگر دوباره بخواهیم به بحث روشنفکر دینی بازگردیم، باید بگویم که یک روشنفکر دینی با دیانت، آن پایان راه را پی‌آنکه رفته باشید، ترسیم می‌کند. در حوزه دین ما پاسخ بسیاری پرسش‌ها را از پیش می‌دانیم و این با فکر جدید سازگار نیست. باید الزامات دین و روشنفکری را به گونه‌ای دیگر فهمید و باهم سازگار کرد.

بنابراین تا روزی که من بتوانم فکر بکنم و بنویسم، در هر دوره‌ای و شرایطی خودم را تصحیح باید بکنم. من یک کتاب را می‌نویسم، تمام که می‌شود و ناشر، آن را می‌خواهد، من تازه اول مشکلم است. چراکه اعتقاد دارم این کتاب دیگر به درد نمی‌خورد، به خیلی از جاهای آن ایراد دارم، نقدها را از این سو و آن سو گرفته‌ام و بیشتر از نقد دیگران، خودم خودم را نقد می‌کنم. بنابراین بازنویسی مجدد می‌کنم. چرا که بعضی مسائل را به صورت جدیدتری می‌فهمم. روشنفکری ایران وقتی آغاز خواهد شد که بتواند، طرح پرسش‌های زمانه خودش را بکند، بی‌آنکه راه را بر فکر بعدی ببندد و طرح نهایی را بدهد. نباید مثل مارکسیست‌ها بگوییم که این هست و جز این نیست. ما تحولات بعدی را نمی‌دانیم. اتفاقات بعدی را باید تجربه کنیم و بر مبنای آن‌ها نظریه‌پردازی کنیم. شما چند مطلبی که از من نقل کردید، چون از چند جای مختلف و چند زمان مختلف نقل می‌کنید، طبیعتاً با هم متفاوت به نظر می‌آیند. علتش این است که این فکر در حال تحول است و دارد فرمول جدید و بیان جدید خودش را پیدا می‌کند. بنابراین همیشه بحث آخری من آن نتیجه‌گیری آخری است در حالیکه همان آخری، آغاز یک راه جدید نیز هست.

- خیلی وقت‌ها من دیده‌ام که وقتی مخاطبان شما از شما سوالی را می‌پرسند، شما می‌گویید که من در کتاب آینده‌ام به آن می‌خواهم فکر کنم و بپردازم. یعنی شما اگر چه یک سلسله کتاب را در یک پروژه پشت سر هم می‌نویسید اما شاید خودتان در حالی که جلد اول را می‌نویسید در خصوص مطالب جلد دوم، همچنان منتظر باشید و ناآگاه از محتویات آن. برای همین هم گاهی شما در جلد دوم مسیر جدید و متفاوتی از جلد اول را می‌روید.

به یک معنا شاید همین‌طور باشد. حداقل در بعضی مسائل جدیدتر که کار اساسی‌تر کرده‌ام همین‌طور است. در یک جلسه‌ای که فکر کنم خود شما هم بودید، یک دانشجوی قدیمی از من پرسید که من ده، پانزده سال قبل در مورد فلان مسأله مشروطه از شما سوالی پرسیدم و شما اینگونه پاسخی دادی، اما اکنون جواب متفاوتی می‌دهی. علتش این است که پس از آن، من ده سالی است که روی همان مسأله کار کرده‌ام. طبیعتاً ده سال قبل نمی‌توانستم تمام ابعاد مسأله را ببینم. من همچنانکه پیش می‌روم و نوشته‌ها را دوباره می‌خوانم، تصحیح می‌کنم و سعی می‌کنم سخنم را دقیق‌تر کنم.

- از این بحث بگذریم. می‌خواهم به یکی از موضوعاتی بپردازم که شما مدتی است مطرح می‌کنید و در ذیل آن به انتقاد از روشنفکران ایرانی می‌پردازید و آن، طرح بحث «سکولاریزاسیون» توسط آن‌هاست. شما می‌گویید که چون در الهیات مسیحی امری به نام «تجسد» وجود داشته و برآمده از همین «تجسد» نیز امری به نام «الهام وحیانی» وجود داشته، این الهام وحیانی، وجود «منطقه فراغ شرع» را غیرممکن می‌ساخته است. از همین نتیجه می‌گیرد که «سکولاریزاسیون در غرب» نتیجه عدم وجود «منطقه فراغ شرع» بوده است. در برابر نیز معتقدید که چون در اسلام چیزی به نام «تجسد» و در نتیجه «الهام وحیانی» وجود ندارد، ما با عدم وجود «منطقه فراغ شرع» هم روبرو نبوده‌ایم و بنابراین «سکولاریسم» یک پاسخ درست و یک مسئله مطلوب در موقعیت «ایرانی ـ اسلامی» نیست. از همین جهت هم منتقد روشنفکران ایرانی‌ای هستید که به دنبال «سکولاریزاسیون در ایران» بوده‌اند. این در حالی است که بسیاری از روشنفکران دینی ما همچون عبدالکریم سروش هم از نظریه‌ای همچون «بسط تجربه نبوی» سخن گفته‌اند که این «بسط تجربه نبوی» هم شاید راهی برای بسط «الهام وحیانی» و ممانعت از تصلب آن باشد. بدین‌ترتیب در دین اسلام هم می‌توان به نوعی از «الهام وحیانی» سخن گفت و به یک معنی و در یک نگاه حداکثری به دین هم «منطقه فراغ شراع» باقی نخواهد ماند. پس ضرورتاً سکولاریزاسیون مسئله‌ای نیست که برای یک مسلمان بیگانه باشد. آیا به واسطه وجود «تجسد» در مسیحیت، می‌توان چنین گسست رادیکالی را میان مسیحیت و اسلام تصور کرد و از شباهت‌های بسیار آن‌ها که می‌تواند سکولاریسم را برای هر دو قابل فهم کند، صرفنظر کرد؟ و سپس تمام تلاش‌های روشنفکران دینی در این خصوص را زیر سؤال برد؟

این البته سؤال پیچیده و طولانی‌ای است که نمی‌توان در این فرصت اندک به همه ابعاد آن پاسخ گفت. اما نقطه حرکت من، همانطور که شما هم اشاره کردید، اعتقاد به وجود تمایز میان دو دین اسلام و مسیحیت است. اسلام و مسیحیت، دو دین کاملاً متفاوت هستند و دو نظام الهیاتی کاملاً متفاوتی دارند. بنابراین احکام یکی از آن‌ها را بر دیگری نمی‌توان اطلاق کرد. سکولاریزاسیون یکی از مسائل مهمی است که در مسیحیت ظاهر شده و به نظر من سکولاریزاسیون به معنای جامعه‌شناختی‌ای که در ایران به کار رفته، یکی از این موارد استفاده و اطلاق نادرست است. می‌دانید که عمده مباحث ما، مباحث تقلیدی از غرب است. شما اگر ۴۰، ۵۰ ساله گذشته را در نظر بگیرید و منحنی بحث‌های نظری در ایران را ترسیم کند، خواهید دید که این منحنی از بسیاری جهات با مختصات منحنی بحث‌های تحول نظری در غرب یکی است. یعنی اگر در آنجا مارکسیسم مطرح است، در اینجا هم یکی از کانون‌های بحث ما، مقولات مارکسیستی است و در کشور ما هم بحث جامعه مصرفی، ضدیت با ماشین و مانند آن مطرح می‌شود. تصور من این است که در ۴۰، ۵۰ سال گذشته، روشنفکران ما، مقولات نظری‌شان را عمدتاً از تحولات فکری در غرب گرفته‌اند. درحالیکه به نظر من، ما این مقولات را نمی‌توانیم به همین صورت در کشور خودمان به کار بگیریم. همچنانکه امروز می‌بینید «غربزدگی» آل احمد دیگر هیچ فایده‌ای ندارد و هیچ‌کس هم آن را نمی‌خواند و چیزی هم ندارد که امروز به ما بگوید. همین‌طور هم بسیاری ازبحث‌های مارکسیستی شریعتی دیگر برای ما بی‌اهمیت است. چراکه بر مبنای آن تفکر شما باید هابیل و قابیل را معرف دو طبقه بدانید، اما دیگر امروز هیچ جامعه‌شناسی از طبقه به معنای مارکسیستی آن حرف نمی‌زند. اینکه شما آن مباحث دینی را با مقولات مارکسیستی توضیح دادید باعث شد که شما به هر دو حوزه ضربه بزنید. با رفتن مارکسیم، خیلی از آن بحث‌ها هم از درجه اعتبار ساقط شد. بحث سکولاریزاسیون هم، چنین حالتی دارد. بعد از انقلاب اسلامی ایران، چون مسئله اصلی فهمیده نمی‌شد و کسی نفهمید که چه اتفاقی در اینجا افتاد، فکر کردند که معادل این اتفاق را در اندیشه غرب پیدا کنند. معادل آن در غرب هم، این بود که در قرون وسطی، مذهب نقش عمده‌ای داشت و چون سکولاریزاسیون اتفاق افتاد، مذهب محدود شد و جامعه جدید به وجود آمد. ما هم تصور کردیم که انقلاب اسلامی یعنی محوریت دین در جامعه ایران و چون ما می‌خواستیم از آن موقعیت خارج شویم، به تبع غربی‌ها از سکولاریزاسیون سخن گفتیم. من در درستی این نگاه تردید جدی دارم. بگذارید منحصر استدلالی هم بکنم. اول از همه ما می‌بینیم که این واژه سکولاریزاسیون معادل درستی در زبان فارسی ندارد. چرا معادل درستی برای آن نداریم؟ چون مبنا و زیربنای این واژه در کشور ما وجود نداشته است. واژه «ایمان» یا واژه «پیغمبر» هم برای مسیحیان قابل فهم و ترجمه است و هم برای ما. اما چرا سکولاریزاسیون را نمی‌توانیم به همین راحتی ترجمه کنیم و هنوز بر سر تلفظ آن هم حرف داریم؟ روشن است، در کتاب مقدس و در نامه‌های پولس قدیس که اساس و پایه مسیحیت را درست کرده، به صراحت می‌خوانیم که «برحذر باشید که تشبه به دنیا پیدا نکنید». واژه «دنیا» در «تشبه به دنیا»، همان واژه لاتینی «سکولوس» (به معنی دنیا و زمان) است. معنی‌اش این است که مؤمن مسیحی واقعی، کسی است که فرزند زمان خود نباشد. این درحالی است که اتفاقاً به ما تاکید کرده‌اند که اسلام می‌گوید «فرزند زمان خودمان باشید»؛ یعنی عرف، زمان و دنیا را قبول کرده است. این دین با دینی که در اصل خود می‌گوید «مخالف عرف و زمان خود باشید»، دو الهیات متفاوت خواهند داشت. وقتی هم که دو الهیات متفاوت وجود داشته باشد، با این دو الهیات می‌توان دو برخورد کاملاً متفاوت داشت. وقتی متأخرین مسیحی بحث سکولاریزاسیون را مطرح می‌کنند می‌خواهند توضیح بدهند که پولس قدیس می‌گفت که تشبه به دنیا پیدا نکنید و مخالف سکولوس باشید اما شما در مقابل باید موافق سکولوس باشید و این روند را نیز سکولاریزاسیون نام می‌نهند. به این معنی که مؤمن مسیحی چگونه می‌تواند رابطه میان دین و دنیای خودش را بازسازی و درست کند. اما در اسلام، مسائل از آغاز به گونه‌ای متفاوت مطرح شده است و برای همین هم من می‌گویم که نمی‌توان از سکولاریزاسیون در اسلام سخن گفت و باید پاسخی متفاوت به مسئله متفاوت داد. اما این پاسخ متفاوت چیست؟ اینکه در اسلام ادعا شده باشد که ما هم اقتصاد داریم و هم سیاست داریم و علما هم می‌توانند دخالت بکنند در امور دنیوی شما و آن را تنظیم کنند، این حرف درعمل، بسیار متأخر است. در آغاز اسلام، در همین ایران، سلطنت پس از اسلام تجدید شد. در حالی که به هر حال با مبانی اسلامی جور در نمی‌آمد. سلطنت حکومت عرف بود. این حکومت عرف چه بسا بسیار نزدیک به دین بود اما خود دین نبود و حکومت دین نبود بلکه حکومت عرف بود. شما اگر بخواهید در اسلام سکولاریزاسیون انجام دهید، باید جستجو کنید که این روند

غیرسکولار شدن اسلام در ایران به کجا برمی‌گردد و چه زمانی اتفاق افتاد؟ این اتفاق از یک طرف به دوران صفویان برمی‌گردد و بیشتر از آن حتی به دوره قاجار برمی‌گردد که علما گفتند منطقه عرف، جزو مطلع شرع است و شرع، حکمیت و اشراف بر آن دارد. قبلاً همه علما قبول کرده بودند که عرف جای خودش را دارد و شرع هم کار خودش را انجام می‌دهد. بعد از این بود که در دوره صفویان و یا قاجار این رابطه به هم خورد. به صورت کلی سخن گفتن از سکولاریزاسیون که مشکلی را حل نمی‌کند. اول باید بفهمید که این اتفاق چه زمانی افتاده است و بعد بیاندیشید که چگونه باید این نسبت را درست کرد.

- من با این توضیحات شما یاد آن واژه‌ای افتادم که آقای صدری در گفت‌وگو با شما به کار می‌بردند و آن هم واژه «دگماتیسم معنایی» بود. شما بر مبنای یک تفاوت کوچک، یک گسست رادیکال میان اسلام و مسیحیت قائل می‌شوید. اگر شما می‌گویید که در اسلام گفته‌اند «فرزند زمانه خودتان باشید» یکی هم می‌تواند یادآوری کند که گفته‌اند «حرام محمد حرام الی یوم القیامه و...»

اگر کسی این حرف را بزند به این معنا است که یا اسلام را نفهمیده و یا مسیحیت را. به نظر من، اطلاعات و فهم ما درباره مسیحیت ابتدایی‌تر از آن است که بتوان درباره آن صحبت کرد. من در کتاب «جدال قدیم و جدید» توضیح داده‌ام که دین مسیحیت و اسلام اساساً و به کل متفاوت از هم هستند. متاسفم که بگویم در زبان فارسی هیچ کتاب علمی درباره مسیحیت وجود ندارد و تا اطلاع ثانوی و زمانی که ندانیم مسیحیت چیست، نمی‌توانیم این بحث را باز کنیم. اینکه همه ادیان یک خدا دارند و یک پیغمبر و یک کتاب، مسئله‌ای طبیعی است. اما هیچ چیز مشخصی وجود ندارد که میان اسلام و مسیحیت مشترک باشد. درست است که هم در مسیحیت و هم در اسلام، خدایی وجود دارد، اما این خدا مطلقاً آن خدا نیست و این پیغمبر مطلقاً آن پیغمبر نیست. این‌ها کاملاً متفاوت‌اند، بنابراین یک دستگاه الهیاتی کاملاً متفاوتی هم ایجاد می‌کنند. این ایرادی که آقای صدری یا هرکس دیگری بگیرد، ناشی از عدم فهم موضوع و عدم درک الهیات است. او از منظر جامعه‌شناسی این حرف را احتمالاً می‌زند. بله، در جامعه‌شناسی جوامع متدین، چه مسیحی باشند و چه مسلمان و چه یهود، شباهت‌هایی با هم دارند. اما جامعه‌شناسان در اینطور مسائل به کل عوام هستند و چیزی در خصوص الهیات و این ظرایف مسائل دینی نمی‌دانند.

- البته شما چون می‌گویید که ما مسیحیت را نمی‌شناسیم و در زبان ما حتی یک کتاب هم در این خصوص نوشته نشده است، عملاً راه را بر گفت‌وگو می‌بندید و بحث و چالش کردن در این خصوص، ممتنع و بی‌فایده می‌شود. اما یک سؤال دارم: اگر شما روشنفکران ایرانی را به خاطر استفاده از واژه سکولاریزاسیون نقد و محکوم می‌کنید، چرا وقتی به مشروطه می‌رسید می‌گویید «واضح‌ترین مدل سکولاریزاسیون در ایران، مدل مشروطه است.» آیا فقط شما حق دارید از این واژه استفاده کنید و لاغیر؟

منظور من این بوده که اگر بخواهیم در ایران معادلی برای اتفاق سکولاریزاسیون داشته باشیم، همان اتفاق مشروطه است. اتفاقاً جالب توجه این است که روشنفکران دینی روی این تجربه مهم بحث نمی‌کنند. ما مدام درباره سکولاریزاسیون صحبت می‌کنیم، اما اتفاقاً مهم برای ما باید مشروطه باشد و در خصوص آن باید صحبت کنیم نه سکولاریزاسیون. وقتی شما مدام از مفاهیم مسیحیت صحبت کنید و آن مباحث را وارد کنید، بدان معنی است که نمی‌خواهید از تجربه مشخص اسلام صحبت کنید. تجربه تدوین قوانین جدید بر مبنای حقوق شرع در ایران، چیزی است که مشابه با آن در اروپا، سکولاریزاسیون بوده است. آن‌ها هم دولت عرفی جدید درست کردند بر مبنای حقوق شرع ولی به صورت حقوق جدید. این یعنی تحول در جهت تجدد. ولی عمده روشنفکری ما و به خصوص روشنفکری دینی ما، بر سر مهم‌ترین تجربه خودمان صحبت نمی‌کند. اینکه از «لوتر» مدام صحبت کنیم، در حالیکه نه شما و نه من

نمی‌دانیم که لوتر چیست و کیست، نتیجه‌اش سخن مبهم گفتن و سخن مبهم شنیدن است. به فرض که فهمیدیم سکولاریزاسیون و لوتر چه بودند، این چه ربطی به مسئله من دارد؟ من باید چه کنم؟ من باید تجربه خودم را روشن کنم و بگویم که مشروطه در کجا شکست خورد و اشکالات یا نقطه قوت‌های آن کجا بود؟ مثلاً یکی از نقطه قوت‌های مشروطه در آن بود که توانست مجموعه قوانینی بنویسد که یک مجموعه جدید با نهادهای مدرن بتواند به آن عمل کند. روشنفکری دینی اول باید بتواند توضیح بدهد که آن تجربه جدید را که بر مبنای حقوق شرع هم بود، چرا تعطیل کردند؟ همه می‌گویند که ما طرفدار آزادی و حقوق برابر و مانند آن هستیم. اما چرا آنجایی که این حقوق جدید و این حقوق برابر را بر هم زدند، هیچ‌کس حرفی نزد؟ چرا آنجایی که به زبان شما، این حقوق سکولار را غیر سکولار می‌کردند، شما حرفی نزدید و حالا می‌گویید که مسئله ما سکولارکردن است؟

- آیا شما میان سکولارکردن خود دین و سکولاریزاسیون تفاوتی قائل نیستید؟ آیا میان دنیایی و ابزار دنیا کردن دین یا به تعبیر دیگر سکولارکردن دین با جداکردن نهاد دین از سیاست یا سکولاریزاسیون تفاوتی وجود ندارد؟ چون بخش عمده‌ای از آن اتفاقی که در مشروطه افتاد و کاری که مثلاً آیت‌الله نائینی کرد هم مطابق این تفکیک، چه بسا سکولارکردن دین بود و نه سکولاریزاسیون. چرا که او می‌خواست مشروطه را از درون دین بیرون بیاورد و این یعنی کشیدن دین به حوزه عمومی. در حالی که سکولاریزاسیون در غرب، مترادف با کشیدن دین به حوزه عمومی نبود.

ببینید من اگر به نائینی ارجاع می‌دهم و به او استناد می‌کنم از آن بابت است که نائینی بیشتر از روشنفکران عرفی در جهت تدوین مشروعیت حکومت مشروطه و یک حکومت عرفی جدید قدم برداشت. این نائینی است که مخصوصاً از همه امکانات اصول فقه خود استفاده می‌کند، تا توضیح بدهد که چگونه قدم اول را باید برداشت. بنابراین شکست مشروطه را هم من شکست روشنفکری عرفی در ایران می‌دانم.

- اما مگر امروز هم کسانی چون آیت‌الله منتظری یا آقای کدیور در همین مسیر گام برنمی‌دارند و از فقه پویا سخن نمی‌گویند؟ پس چرا شما حتی پروژه آن‌ها را هم تشویق و تقویت نمی‌کنید؟

آقای منتظری اگر از فقه پویا سخن می‌گویند، این فقه پویا به مسائلی همچون نظام بانکی و نظام مالیاتی جدید و مانند آن می‌پردازد. این فقه پویا فقط در حوزه فقه خصوصی عمل می‌کند.

- ... اما فقط به همین‌جا خلاصه نمی‌شود. اگرچه همین بحث درباره نظام مالیاتی جدید هم می‌تواند بخشی از همان نظام جدید و قانون گذاری جدید بر مبنای شرع باشد که شما از آن سخن می‌گفتید. علاوه بر این کسانی همچون آقای کدیور در حوزه مسائلی همچون حقوق بشر و مانند آن هم کار کرده‌اند.

این فرق می‌کند ولی آقای منتظری که شما گفتید، تئوری‌اش در سیاست همانی است که در چند جلد کتاب ولایت فقیه نوشته است. آن بحث، پویا نیست. بلکه مباحثی است مبتنی بر اندیشه شیعی به همراه مباحثی که بیشتر از سیاست اهل سنت گرفته شده است. آن بحث‌ها به نظر من راه به جایی نمی‌برد و بسته است. اما تجربه آقای کدیور یا دیگران در این زمینه، باید مهم باشد. بحث من ولی این است که فقه بیشتر در حوزه حقوق خصوصی قرار می‌گیرد و حوزه حقوق خصوصی ربطی به سیاست و اندیشه سیاسی که من از آن سخن می‌گویم و متعلق به حقوق عمومی است، ندارد.

- ولی من نمی‌فهمم که این چه کوششی است که نائینی انجام داده و از نظر شما امروز حتی روحانیون نواندیش ما هم انجام نمی‌دهند. مگر جز آن بود که نائینی به دنبال اثبات این نکته بود که می‌توان مبانی حقوق و سیاست جدید را از درون دین هم بیرون کشید و به عنوان مثال تأکید بر این نکته که مساوات در دین اسلام هم وجود دارد. این همان کاری است که امروز هم روحانیون نواندیش ما پیشگام‌تر از نائینی و عادی‌تر از او انجام می‌دهند. تجربه نائینی، تجربه‌ای فراموش شده نیست که به دنبال احیای مجدد آن باشیم.

توجه داشته باشید که این «نوآوری» نائینی است که مهم به نظر می‌رسد. او صد سال پیش در برابر شیخ فضل‌الله نوری نوآوری کرده و گرهی را گشوده است. مسئله ما این است که ببینیم گره امروز ما چیست و بر مبنای آن، نائینی زمان چه کسی است؟ کسی امروز مسلماً مخالف آزادی و مساوات نیست اما باید دید که امروز مساوات به چه معناست؟ این بحث نه یک بحث فقهی است و نه یک بحث معرفت‌شناسی و نه یک بحث جامعه‌شناسی. این‌ها یک حوزه‌های دیگری هستند با حدود و ثغوری دیگر. من اگر از اهمیت نائینی سخن می‌گویم، منظورم اهمیت نائینی در زمان مشروطه و در برابر شیخ فضل‌الله نوری و با توجه به گره‌های آن روز و آن دوره است.

- شما می‌گویید که در صد سال پس از مشروطه، روشنفکران ما مشکلات زمانی خودشان را نفهمیدند و از همین روی، نقدهای بسیاری را هم بر روشنفکران ایرانی مطرح کرده‌اید. اما چرا بیشتر نقدهایی که شما مطرح کرده‌اید، معطوف به روشنفکران دینی بوده است. در حالی که به نظر می‌رسد آن‌ها تا حدودی ادامه دهنده راه نائینی باشند؟

چون که صد آمد، نود هم پیش ماست. اگر شما تکلیفتان را با شاخص‌های روشنفکری و روشنفکران دینی روشن کنید، بالطبع، تکلیفتان با بقیه روشنفکران عرفی هم روشن است. اما شاید من آثار برخی از روشنفکران دیگر را که شما مد نظرتان هست، درست نشناسم که این ایراد بر من وارد است. شاید هم بحث آن‌ها با بحث من ربطی نداشته باشد. مثلاً دکتر بشیریه در حوزه جامعه‌شناسی کار می‌کرده‌اند و من مطلقاً در این حوزه بحث نمی‌کنم و از همین روی نمی‌توانم ایشان را نقد کنم.

- شما گفتید چونکه صد آید نود هم پیش ماست و تکلیف همه روشنفکران ایرانی را یکسره کردید. علاوه بر این در صحبت‌ها و نوشته‌هایتان می‌گویید که ما حتی یک ترجمه درست و خوب از آثار غربی نداشته‌ایم. ولی آیا شما حتی تلاش‌هایی مثل نقد «سوسیالیسم و ناسیونالیسم ایرانی» توسط موسی غنی‌نژاد یا بازخوانی «مشروطه ایرانی» توسط ماشاءالله آجودانی و یا ترجمه‌هایی که در این دهه‌های اخیر از منتسکیو، جان لاک، استوارت میل، هابز، افلاطون، روسو و ... شده را هم بی‌ارزش می‌دانید و برای آن‌ها هم هیچ جایگاه مثبتی قائل نیستید؟

عمده آثار ترجمه شده از متون کلاسیک که شما هم نام برخی از آن‌ها را بردید، از نظر دانشگاهی کارهای دقیقی نیستند. بنابراین اگر کسی بخواهد کار دقیقی انجام دهد باید به متون اصلی برگردد. چون راجع به مسیحیت هم صحبت شد، مثالی در همین خصوص می‌زنم. در زبان‌های اروپایی، یک اصطلاح برای خدا وجود دارد که آن را به دو معنا به کار می‌برند. آن‌ها اصطلاح «God» را هم برای خدا به کار می‌برند و هم برای عیسی. اما به عنوان مثال، من در ترجمه‌های فارسی برنخوردم به اینکه، کسی این تمایز را در ترجمه‌اش وارد کند.

- در پایان می‌خواهم یک سؤال دیگر هم بپرسم. شما وقتی آرامش دوستدار را مورد نقد قرار می‌دهید می‌گویید که چرا او خودش را نیچه آخرالزمان نامیده است. ولی من دیده‌ام که شما در جایی گفته‌اید: «من گنگ خواب دیده‌ام و عالم همه کر است». آیا کسی که در خصوص دیگران چنین رادیکال موضع می‌گیرد و پروژه خودش را هم کامل نمی‌داند و خودش را در حال «شدن» تعریف می‌کند، می‌تواند چنین توصیفی از خود داشته باشد؟

(خنده) من در یک جای خاصی این را از یک نفر دیگری نقل کردم که خودش بحث پیچیده و مشکلی است. نمی‌شود این را تعمیم داد. یکی جایی بود که من باید یک چنین بحثی را مطرح می‌کردم. بعد هم، این جمله‌ای است که یکی از اصلاح‌طلبان خیلی بزرگ و قدیمی ایران، صد، صد و پنجاه سال پیش، اول رساله‌اش نوشته است. معنی‌اش هم این بوده که وضعیت پیچیده است و امروز هم به نظر من بحران ایران روزبه‌روز در حال عمق پیدا کردن است. وضعیت ما و مناسبات جهانی روزبه‌روز پیچیده‌تر و پیچیده‌تر می‌شود و بنابراین، این «پیچیدگی در پیچیدگی» ما را وامی‌دارد که یا به طور کلی در حرکت خودمان تغییر جهتی عمده بدهیم و یا از قافله عقب بمانیم. به نظر می‌رسد آنچنان تحولی که با این شتاب تحولات متناسب باشد، در ایران هنوز اتفاق نیفتاده است و آن شعر از این جهت نشانه بدبینی من است.

گفتگوی هفته‌نامه شهروند امروز (رضا خجسته رحیمی) / ویژه نوروز ۱۳۸۶

محافظه‌کاری در گفتگو با دکتر سید جواد طباطبایی

شنبه ۴ آذر ۱۳۸۵

محمدرضا ارشاد:

هنگامی که حدود دو ماه پیش برای دیدار با دکتر سیدجواد طباطبایی به مرکز دایره‌المعارف اسلامی رفته بودم و موضوع پرونده «اندیشه محافظه‌کاری» را برای شماره ۹ خردنامه مطرح کردم، از آن بسیار استقبال کرد.

این مسئله ابتدا باعث تعجب من شد، چرا که فکر می‌کردم با واکنش منفی وی روبرو شود و مانند روشنفکرانی که تکلیف خیلی از مسائل را در نزد خود حل شده فرض می‌کنند، به من بگوید: حالا که چی؟ محافظه‌کاری هم شد موضوع؟ به چه دردی می‌خورد؟ اما این اتفاق نیفتاد. هنگامی که از وی خواستم که در این شماره ویژه، مشارکت کند، گفت که من باید درباره این موضوع، مطالعه کنم.

پس از تماس‌های مکرر، از ما خواست که ابتدا پرسش‌هایمان را از طریق ای‌میل برایش بفرستیم تا در باب آن‌ها تأمل کند، به این شرط که پرسش‌ها حول مفهوم محافظه‌کاری در ایران باشد؛ چرا که تکلیف این مفهوم درغرب تا حد زیادی روشن است. گفت‌وگوی حاضر، حاصل دو ماه مکاتبه با دکتر طباطبایی است.

***

- در آغاز مایلم برداشت شما را از مفهوم محافظه‌کاری به لحاظ فلسفی بدانم؟

اصطلاح محافظه‌کاری به عنوان معادلی برای conservatism در زبان‌های اروپایی سابقه استعمال چندانی ندارد. گفته‌اند که نخستین بار در سال ۱۸۱۸ شاتوبریان، نویسنده فرانسوی، Le conservateur را برای عنوان گاهنامه خود برگزید و از آن طریق نیز در دیگر زبان‌های اروپایی وارد شد. به نظر می‌رسد که پدیدار شدن اصطلاح محافظه‌کاری پیوندی با انقلاب فرانسه دارد که نظم سابق را بر هم زد و معنای جدیدی به مفهوم انقلاب داد.

محافظه‌کاری باید به عنوان واکنش به این نظم نو انقلابی بوده باشد. انقلاب فرانسه، به عنوان نخستین انقلاب دوران جدید، انقلابی بسیار طولانی بود و دوره‌هایی از ناآرامی‌های پی در پی را به دنبال داشت.

همین نظم نو انقلابی به‌ویژه با باورهای مسیحیت سنتی و کاتولیک فرانسه سازگار نبود، و البته دوره طولانی ناآرامی‌ها، موجب شد که در فرانسه یک موج محافظه‌کاری ایجاد شود. در همین دوره بود که گروهی از نویسندگان ضدانقلاب، که بیشتر کاتولیک‌های سنتی بودند، در افق بحث‌های سیاسی، دینی و فلسفی ظاهر شدند.

در اروپا محافظه‌کاری، ایدئولوژی جریان‌هایی از نیروهای اجتماعی ـ سیاسی بود که افزون بر این که «طرح نو» انقلاب فرانسه را با منافع و امتیازات سنتی خود سازگار نمی‌دیدند، هر تغییر انقلابی را نیز مغایر با دیدگاه‌های سنتی مذهب کاتولیکی ارزیابی می‌کردند.

ناسازگاری تغییر انقلابی با منافع و امتیازات اشرافیت در اروپای آغاز سده نوزدهم مطلبی نیست که نیازمند توضیح باشد، اما این نکته جالب توجه است که طیف‌هایی از مسیحیان، به‌ویژه مؤمنان کاتولیک، تغییر انقلابی نظم اجتماعی را بدعتی در دیانت می‌دانستند.

در میان این گروه از اهل نظر در فرانسه، می‌توان ژوزف دُمِیستر را نام برد که یکی از نظریه‌پردازان مهم سلطنت مطلقه بود و به سن پترزبورگ در روسیه پناهنده شد که مرکز سلطنت مطلقه بود. او انقلاب فرانسه را انتقام خشم خدا از مردم فرانسه می‌دانست، به بازگشت سلطنت و نیز قدرت مطلقه پاپ، به عنوان خلیفه عیسی مسیح، اعتقاد داشت.

نویسنده رومانیایی، سیوران، در رساله‌ای درباره دمیستر، اندیشه او را «اندیشه ارتجاعی» نامیده و ویژگی‌های اندیشه ارتجاعی را توضیح داده است. البته، همه محافظه‌کاران، هواداران بازگشت به گذشته نبودند، بلکه از زمانی که در نخستین دهه‌های سده نوزدهم اصطلاح محافظه‌کاری رواج پیدا کرد، به‌ویژه در آلمان، تمایزی میان محافظه‌کاران هوادار وضع موجود یا status ـ quo ـ Konservativen، محافظه‌کاری اصلاح‌طلب یا Reformkonservative و عناصر ارتجاعی یا Reaktionäre قائل می‌شدند که موضوع بحث کنونی ما نیست.

بر پایه این تمایزها در آلمان، جامعه‌شناس معاصر آلمانی، کارل مانهایم، تمایزی میانTraditionalismus وKonservatismus وارد کرد که من در این مورد واژه نخست را با توجه به مضمون آن و توضیح مانهایم به «سنت‌گرایی» ترجمه می‌کنم.

مانهایم کوشش می‌کرد توضیحی درباره ظهور ناسیونال سوسیالسیم در آلمان عرضه کند و به اجمال بر این بود که سنت‌گرایی نوعی میل طبیعی در بشر است که تغییرهای آنی را نمی‌پسندد و علاقه‌مند است هر امر بازمانده از گذشته را به نوعی حفظ کند و به آن ارج بگذارد. به نظر مانهایم این سنت‌گرایی، وضعی روحی ـ ذهنی است، اما به طور کلی آگاهانه و به ضرورت از نظر اجتماعی ـ سیاسی ارتجاعی نیست.

برعکس محافظه‌کاری رویکردی آگاهانه به دگرگونی‌های اجتماعی بوده و با وضع اجتماعی خاصی پیوند دارد. منظور این نیست که درباره نظریه مانهایم بحث کنم که برای ما جالب نیست، اما نکته مهم این است که او Traditionalismus را به معنای سنت‌مداری به گونه‌ای که به تازگی در ایران می‌شناسیم، به کار نمی‌برد. این سنت‌مداری نوعی محافظه‌کاری جدید است که اگرچه به ظاهر ربطی به محافظه‌کاری سیاسی ندارد، اما از بنیاد سیاسی است. این سنت‌مداری در نیمه دوم سده بیستم در اروپا به وجود آمد و پس از دهه چهل نیز هسته‌هایی از آن‌ها در ایران تشکیل شد.

در دهه پنجاه با تأسیس انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، که به دفتر فرح پهلوی وابسته بود، سنت‌مداری، به طور غیررسمی، ارگانی «رسمی» پیدا کرد. به این مطلب از این حیث اشاره می‌کنم که بگویم تقسیم‌بندی‌هایی از نوع مانهایم، در ایران، اعتباری ندارد. در واقع، این سنت‌مداری از نظر اجتماعی نوعی بیان همان محافظه‌کاری جدید است که با جریان‌هایی از دیانت قشری و عرفان مبتذل پیوندی برقرار کرده است.

همچنان‌که در آلمان نیز محافظه‌کاری رومانتیک با نوعی عرفان طبیعی پیوند داشت. اما در ایران جریان دیگری نیز از محافظه‌کاری وجود داشت که می‌توان آن را «انقلاب محافظه‌کارانه» خواند که در آلمان با فاشسیم پیوند خورد و در ایران احمد فردید نماینده آن بود.

البته، همه این اشاره‌ها، به نظر من، موقتی و گذرا هستند و تصور نمی‌کنم که بتوان به این زودی‌ها از این مفاهیم، که با توجه به مواد تحولات اجتماعی اروپا تدوین شده‌اند، در مورد ایران استفاده کرد.

- حال با توجه به تعریفی که از محافظه‌کاری ونسبت آن با سنت در غرب ارائه دادید، آیا چنین مفهومی در ایران مابه‌ازایی دارد یا باید گفت که این مفهوم (محافظه‌کاری)، در ایران به سیاق مفاهیم دیگری چون: آزادی، حقوق بشر و... دچار آشفتگی معنایی و حوزه کاربردی شده است؟ اگر این گونه است، دلیل این امر را در چه می‌دانید؟ آیا به سرشت جامعه ایرانی که میان سنت و مدرنیته در نوسان است برنمی‌گردد؟

بیشتر اصطلاحاتی که ما از دستگاه مفاهیم اندیشه جدید وام گرفته‌ایم، کمابیش برای ما ناروشن هستند. البته، نکته اصلی این است که ما هنوز متن‌های اساسی اندیشه جدید را در اختیار نداریم. به عنوان مثال، تا زمانی که متن‌های بنیادین دموکراسی را از جان لاک تا توکویل در اختیار نداشته باشیم، و با تفسیرهای این نظام‌های فکری آشنا نباشیم، این واژه را به «مردم‌سالاری» ترجمه می‌کنیم و تصور می‌کنیم که دموکراسی یعنی حکومت ـ و بیشتر از آن سالاری مردم، در حالی که اگر همین ظاهر واژه دموکراسی(democracy) را به دقت نگاه بکنید، خواهید دید که با دو شیوه حکومتی دیگر که در فلسفه یونانی درباره آن‌ها بحث می‌شد، یعنی سلطنت (monarchy) و الیگارشی (oligarchy) متفاوت است.

من البته نمی‌خواهم وارد این بحث بشوم، اما به اشاره می‌گویم که صورتی از فعل archein که در دو اصطلاح اخیر آمده، به معنای «سالاری» است، زیرا سلطنت، در نظر یونانی‌ها، نوعی سالاری یک فرد بود و الیگارشی سالاری یک گروه متنفذ؛ اما جزء دوم دموکراسی را از فعل kratein یونانی گرفته‌اند که بار معنایی متفاوتی دارد و به معنای «فرمان راندن در میان افراد آزاد و برابر» است.

این بحث جزئیاتی دارد که این‌جا نمی‌توان به آن وارد شد، همین قدر اشاره کردم که نظر شما را به پیچیدگی‌ها و ظرافت‌هایی جلب کنم که پشت هر یک از این واژه‌های اندیشه جدید وجود دارد و ما از آن‌ها بی‌خبریم. این اشاره البته تنها به ظاهر واژه مربوط می‌شد و بدیهی است که توضیح لغوی دموکراسی تنها نقطه آغاز این بحث است. این آشفتگی معنایی در مورد بسیاری از مفاهیم اندیشه جدید وجود دارد.

پرسش اساسی این است که خاستگاه این آشفتگی معنایی کجاست؟ این پرسش البته مشکل‌تر از آن است که این جا بتوان به آن پرداخت، اما از باب طرح بحث می‌توان گفت که به‌رغم نزدیک به سده‌ای که از آغاز ورود اندیشه جدید به ایران می‌گذرد، هنوز کوششی جدی برای فهم مبانی مباحث جدید در ایران صورت نگرفته است.

ترجمه‌ای از خلاصه‌هایی که نویسندگان غربی درباره اندیشه جدید و به‌ویژه متفکران غربی که در سال‌های اخیر رواج پیدا کرده، بیشتر از آن که راهگشا باشد، مایه گمراهی است. این خلاصه‌ها در جایی می‌تواند سودمند باشد که متن‌های اصلی و تفسیرهای آن‌ها در دسترس باشد.

خلاصه‌های مکرر، به عنوان مثال، از هابرماس، هایک و پوپر و... چه مشکلی را می‌تواند حل کند؛ به‌ویژه این که همه این خلاصه‌ها کمابیش الگوی واحدی دارند و مطالب همدیگر را تکرار می‌کنند. به نظر من ما به یک نهضت ترجمه دیگری نیاز داریم که بتواند امکان ترجمه متن‌های اساسی و تفسیرهای مهم آن‌ها را فراهم آورد.

باید شرایطی را فراهم آورد که انتقال مفاهیم و به‌ویژه مبنای نظری بحث‌های جدید امکان‌پذیر شود. سطح ترجمه‌های موجود، که بیشتر برای عامه کتاب‌خوان تهیه شده‌اند و البته کتاب‌هایی که برای تدریس در دانشگاه منتشر می‌شوند، از محدوده تکرار کلیاتی که می‌دانیم فراتر نمی‌روند.

به عنوان مثال، با همه نیرویی که از نزدیک به سی سال پیش برای ترجمه تاریخ فلسفه کاپلستون صرف شده، به نظر نمی‌رسد که هیچ بحث فلسفی جدید روشن شده باشد. کاپلستون راهبی سخت متوسط‌الاحوال بود، با اطلاعاتی درباره همه دوره‌های تاریخ فلسفه در غرب، اما متفنن در همه زمینه‌ها.

شاید، به جز الهیات توماس قدیس که مشرب دینی او به شمار می‌آمد، تقریبا همه فصل‌های آن تاریخ فلسفه فاقد اهمیت است. البته در کشورهای انگلیسی زبان این کتاب منبع درسی است، اما در کشوری که خیلی از استادان هنوز به جای درس دادن مطالبی را از روی کتاب می‌خوانند، تدریس برخی از مجلدات آن که بسیار هم بد ترجمه شده‌اند، مضر و گمراه کننده است.

من تصور نمی‌کنم که بتوان از بحث سنت و مدرنیته، که حدود و ثغور آن هم روشن نیست، به عنوان حلال همه مشکلات استفاده کرد. دانشگاه ما نه تنها به وظیفه تولید دانش خود عمل نکرده و نمی‌کند، بلکه در مواردی عکس آن نیز عمل کرده است. به یک مورد از خاستگاه‌های این آشوب ذهنی اشاره می‌کنم.

من اخیراً کتابی دیدم از شخصی که گویا در یکی از دانشگاه‌ها درس می‌دهد. کتاب او با عنوان «اندیشه‌های سیاسی در غرب»، منتشر شده است. استادی که اندیشه سیاسی در غرب درس می‌دهد، هیچ زبان خارجی نمی‌داند. همه منابع فارسی است. در کل کتاب یک جمله بامعنا نمی‌شود پیدا کرد.

هر پاراگرافی از یکی از منابع معدود کتاب برگرفته و به هم چسبانده شده که در مواردی متعارض و متناقض نیز هستند. این کتاب نه تنها توهین به علم که توهین به شعور دانشجو نیز هست. بدیهی است که به لحاظ تولید علم ما به نوعی در دوره گذار یا بهتر بگویم در برزخ میان علم و جهل به سر می‌بریم و هنوز توان این را پیدا نکرده‌ایم که مباحث جدی اندیشه جدید را درست بفهمیم، اما تاکنون در

موارد بسیاری در خلاف جهت راهی که باید برویم، گام برداشته‌ایم. خاستگاه بسیاری از این آشفتگی‌های معنایی در همین پریشان‌گویی‌های به ظاهر عالمانه هست.

- با توجه به این نکته، آیا می‌توان در صدر مشروطیت یعنی به عبارتی از نخستین رویارویی‌های ایرانیان با مدرنیته چنین گفتمانی را با چهره‌های شاخص آن سراغ گرفت؟

جنبش مشروطه‌خواهی جنبشی در عمل بود و شاید با مسامحه‌ای بتوان گفت در قلمرو نظر کمابیش فاقد مبنای استوار. بدیهی است روشنفکران سهمی در فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی داشتند، اما زمانی که جنبش در عمل آغاز شد، مبنای نظری این جنبش، بحث‌های اهل نظر نبود.

پدران مشروطیت ایران تصوری از تحولی پیدا کرده بودند که در عمل به تدوین نظام حقوقی جدید ایران و حکومت قانون منجر شد، اما با مقایسه‌ای می‌توان گفت که به خلاف انقلاب فرانسه که مبتنی بر دیدگاهی نظری بود، مشروطیت ایران جنبشی در عمل بود که می‌بایست نظریه آن تدوین می‌شد.

من اشاره کوتاهی به این مطلب می‌کنم. فهم این مطلب می‌تواند برخی وجوه تاریخ روشنفکری ایران را روشن کند. به نظر من، حادثه مهم در قلمرو نظر اتفاق نیفتاد، بلکه در عملی بود که پدران مشروطیت در عمل تصوری از آن پیدا کرده بودند، اما قادر نبودند بیان نظری آن را عرضه کنند. مهم‌ترین حادثه تاریخی آغاز دوران جدید ایران در قلمرو نظر ابتر بود.

مهم‌ترین خاستگاه آشفتگی معنایی در همین شکاف میان نظر و عمل قرار دارد. مفاهیمی که روشنفکری پیش از پیروزی مشروطیت با آن‌ها تحولات را می‌فهمید، در جریان مشروطیت چندان کاربردی پیدا نکرد و با پیروزی مشروطیت نیز تدوین مفاهیمی که می‌بایست این تحول تاریخی با توجه به آن‌ها فهمیده می‌شد، امکان‌پذیر نشد.

طرح این بحث، که در واقع باید مقدمه‌ای بر تدوین یک تاریخ نقادانه روشنفکری ایران باشد، مقدمه‌ای بر خروج از آشفتگی معنایی خواهد بود. سبب این که امروزه مرزهای محافظه‌کاری و سنت‌مداری، تجددخواهی و سنت‌گرایی و... مخدوش است، جز این نیست که نسبت تاریخ روشنفکری با تحولات تاریخی ایران روشن نیست.

این دوگانگی جریان‌های روشنفکری و تحولات تاریخی موجب شده است که جریان‌های فکری ـ حتی ایدئولوژیکی ـ مرتبط با تحولات تاریخی به وجود نیاید. از دیدگاه بحث اجتماعی ـ سیاسی می‌توان گفت که مرزبندی طبقات اجتماعی ایران هنوز روشن نشده، منافع درازمدت این طبقات به برنامه احزاب سیاسی تبدیل نشده و جریان‌های روشنفکری منسجمی تشکل پیدا نکرده که بتواند دیدگاه‌های احزاب سیاسی را به صورت مدونی بیان کنند و...

- آیا چهره‌هایی چون شیخ فضل‌الله نوری، آخوند خراسانی و نایینی را که همه به سنت توجه و ارجاع دارند، می‌توان در عداد محافظه‌کاران به حساب آورد؟ توجه داریم که همه این افراد در خواست تحول جامعه ایرانی از استبداد به مشروطه توافق دارند. اختلاف آن‌ها در کجاست؟ به چه اعتبار شیخ‌فضل‌الله نوری را محافظه‌کار می‌دانند؟ اگرچه همین مسئله درباره محافظه‌کاری پس از انقلاب هم صادق است. برای مثال به چه اعتبار افرادی که زمانی به «انقلاب» باور داشتند، امروزه در عداد محافظه‌کاران قلمداد می‌شوند؟

در اوج جنبش مشروطه‌خواهی دو تلقی از سنت در میان طرفداران نظام سنت قدمایی پیدا شد. به یک اعتبار همه کسانی که شما اسم می‌برید، در زمره محافظه‌کاران بودند، یعنی نمی‌خواستند با انقلابی نظام سنت قدمایی را از میان بردارند؛ اما آن گروه دو تلقی متفاوت از چگونگی حفظ آن نظام داشتند.

در حالی‌که آخوند خراسانی و همفکران او ـ به درجات متفاوت ـ تصور می‌کردند نظام سنت را باید از طریق یک تغییر حفظ کرد، شیخ فضل الله نوری بر آن بود که سیل تغییر اگر راه بیفتد، می‌تواند به انقلابی در همه عرصه‌ها منجر شود. در آغاز جنبش، مرحوم نوری مانند گروه نخست گمان می‌برد که حفظ همه سنت با برخی تغییرات امکان‌پذیر خواهد شد، اما در جریان جنبش او متوجه این نکته شد که حفظ سنت در چهارچوب این تغییرات امکان‌پذیر نیست. تغییر را آغازی هست، ولی انجام نیست.

محافظه‌کاری او در این بود که می‌خواست سنت را در محدوده سنت اصلاح کند. این که در لایحه‌های خود از زاویه حضرت عبدالعظیم به کرات می‌گفت که ضد انقلاب نیست و او خود را بیش از دیگران در جنبش مشروطه‌خواهی سهیم می‌داند، به این اعتبار بود که می‌خواست سلطنت را با نظام سنت هماهنگ و سازگار کند.

آخوند خراسانی و همفکران او متوجه بودند که چنین فکری، خلاف آمد عادت است و حفظ نظام سنت در چهارچوب سلطنت مستقل عملی نیست. برای حفظ نظام سنت باید آن را در مناسبات جدیدی وارد کرد. بنابراین هیچ یک از این دو گروه انقلابی نبودند، اما تلقی آنان از سنت متفاوت بود و در چگونگی حفظ سنت اختلاف‌های اساسی داشتند.

این را هم بگویم که طرفداران آخوند خراسانی شیخ را محافظه‌کار نمی‌دانستند، بلکه بر عکس بر آن بودند که شیخ عامل ارتجاع داخلی و اشغالگر خارجی است و آب به آسیاب آن‌ها می‌ریزد. هر انقلابی ـ به‌ویژه انقلاب‌های محافظه‌کارانه ـ محافظه‌کاران خود را به وجود می‌آورد.

وانگهی، بدیهی است که هر جنبش اجتماعی ـ سیاسی برای این که بتواند به اهداف اصلاحی خود برسد، باید در جایی توقف کند، اما همه نیروهایی که سهمی از انقلاب دارند، به درستی نمی‌توانند زمان مناسب برای توقف را تشخیص دهند. بیشتر انقلاب‌هایی که به اهداف خود نمی‌رسند یا با هزینه‌های بسیار می‌رسند، به سبب همین عدم تشخیص موقع مناسب است.

یکی از نمونه‌های بارز این نوع انقلاب‌ها انقلاب فرانسه بود که در آن بسیار زود جدالی میان انقلابیان انقلابی و انقلابیان محافظه‌کار آغاز شد و چون راه‌حلی مناسبی پیدا نشد، انقلاب بسیار طولانی شد و مردم فرانسه هزینه هنگفتی پرداختند.

- وقتی به آرای محافظه‌کاران غربی نگاه می‌کنیم، در مجموع می‌توان یک دیسیپلین فلسفی، اقتصادی واجتماعی ـ سیاسی خاصی را سراغ گرفت. آیا چنین دیسیپلینی در محافظه‌کاری ایرانی قابل بازیابی و شناخت است؟

تردیدی نیست که ایدئولوژی‌های سیاسی غربی مبتنی بر دستگاه‌های منظم اندیشه جدید هستند و البته با جریان‌های اجتماعی ـ سیاسی مرتبط بوده‌اند. همان طور که گفتم، حتی سنت‌مداری ایرانی ریزه‌خور الگوی اروپایی آن است.

من از این حیث گفتم که مفاهیم غربی را در مورد ایران نمی‌توان به کار گرفت که اعتقاد دارم ما حتی در سنت‌مداری نیز مقلد غربی‌ها هستیم. نوشته‌های رئیس سنت‌مداران ما، سید حسین نصر، در مورد اسلام و به‌ویژه فیلسوفان ایرانی فاقد اعتبار است.

برای مثال می‌توانید به کتاب «سه حکیم مسلمان» مراجعه کنید که خلاصه‌ای بسیار متوسط از نوشته‌های هانری کربن است. دانش سنت‌مداران و محافظه‌کاران ایرانی در قلمرو مسائل اجتماعی بسیار اندک و در اقتصاد هیچ بود. در سیاست نیز هرگز از سلطنت‌طلبی عجایز یا قدرت‌طلبی شیفتگان قدرت متوسط‌الاحوال فراتر نرفت.

- محافظه‌کاری ایرانی از آغاز تحت‌تاثیر کدام جریان محافظه‌کاری مدرن قرار داشت؟

این نکته را باید از بحث مانهایم به یاد داشته باشیم که محافظه‌کاری از نمودهای دنیای جدید است. من از این حیث سنت‌مداران ایرانی را محافظه‌کار می‌نامم که به هر حال در جامعه ایران قشرهای سنت‌گرای وسیعی وجود دارد که وابسته به جریان‌های اجتماعی ـ سیاسی و فکری سنتی هستند.

این سنت‌گرایان سنتی را نباید با محافظه‌کاری سنت‌مداران جدید اشتباه کرد. دو گروه شناخته‌شده محافظه‌کاری ـ در قلمرو بحث‌های نظری ـ در ایران نظری به دیدگاه‌های هیدگر در آلمان، کربن در فرانسه و سنت‌مداران اروپایی که رنه گنون در رأس آنان قرار داشت، داشتند.

- اشاره کردید که دیدگاه‌های هیدگری، کربن و سنت‌مداران اروپایی سه آبشخور فکری مهم محافظه‌کاری در ایران محسوب می‌شوند. آیا اشاره شما به قبل از انقلاب است یا امروزه را هم در نظر دارید؟ و دیگر آن‌که آیا می‌توان گفت که آرای این فیلسوفان و مکاتب فکری، فلسفه منسجمی از محافظه‌کاری در ایران پدید آورده است؟

سنت‌مداری پس از انقلاب یک جریان فکری جدید است و به نوعی واکنش به بحرانی است که از دهه‌ای پیش ایجاد شده است. به احتمال بسیار، آبشخورهای جریان‌های سنت‌مداری جدید نیز همین نویسندگان هستند. اما این قید را نیز باید وارد کرد که خاستگاه فکری سنت‌مداری در معنای دقیق آن همان سنت‌مداری اروپایی است. جریان هیدگری را نمی‌توان با سنت‌مداری رسمی، که نصر متولی آن است، اشتباه کرد.

همان طور که اشاره کردم، فردید، به عنوان آغازگر جریان هیدگری‌ها، نظر خوبی نسبت به امثال رنه‌گنون، و البته نصر، نداشت. کربن در فلسفه جدی‌تر از آن بود که نسبتی با این خرده‌نویسندگان متوسط اروپایی داشته باشد.

به نظر من، امثال نصر تا جایی که توانستند از نوشته‌های او در جهت اهداف خود بهره‌برداری کردند. از آن گروه کمتر کسی بود که بتواند یک متن فلسفی دوره اسلامی را بخواند. کربن راه را باز کرده بود. کسانی نوشته‌های او را می‌خواندند و خلاصه مطالب او را به عنوان تفکرات خودشان تحویل می‌دادند که من به یک مورد آن اشاره کردم.

- در ارتباط با نسبت میان محافظه‌کاری و سنت، گفتمان محافظه‌کاری در غرب چه مواجهه‌ای با سنت داشت؟ آیا آن‌ها ضد مدرن بوده‌اند یعنی خواهان بازگشت به سنت یا احیای آن در تقابل با مدرنیته بودند؟

هر محافظه‌کاری نوعی رویارویی با سنت است، اما مشکل، تعریف سنت و تلقی هر جریانی از آن است. در اروپا محافظه‌کاری مانند دمیستر، که به او اشاره کردم، سنت را در معنای کاتولیکی ـ سلطنتی آن

می‌فهمید و می‌خواست سلطنت مسیح‌پناه را دوباره برقرار کند. این محافظه‌کاران تصور می‌کردند که سستی گرفتن مرجعیت پاپ رم موجب تضعیف وحدت اروپای مسیحی شده است که انقلاب فرانسه و توطئه صهیونی ـ ماسونی اوج آن بود. به نظر این گروه، کوشش برای بازگشت سلطنت، استقرار مجدد سنت یا تجدید سنت نیز بود.

تلقی کربن از سنت متفاوت بود. او بیش از این که سنت‌مدار باشد، نقاد بیراهه‌های تجدد، به‌ویژه توتالیتاریسم بود. او جنبه‌های معنوی اسلام، به‌ویژه قرائت غیر شریعت‌مدار آن را که به نظر او حکمت معنوی شیعه نمونه بارز آن بود، در مخالفت با آن چه او légalitarisme اهل سنت و جماعت می‌نامید، درمانی برای دردهای تجدد می‌دانست. البته، اشاره می‌کنم که کربن این اشکال عمده را داشت که تصور روشنی از ایدئولوژیک شدن اسلام پیدا نکرد.

دیدگاه هیدگر درباره سنت پیچیده‌تر از آن است که بتوان در این گفت‌وگو به آن اشاره کرد، اما هوادار ایرانی او این نسبت پیچیده با سنت را به‌ویژه پس از انقلاب اسلامی به توطئه صهیونی ـ ماسونی تقلیل داد و آن را تا حد نوعی سیاست‌بازی از سر بازیچه پایین آورد.

به این نکته نیز به اجمال باید اشاره کنم که هم فردید و هم نصر ـ و البته هواداران آنان ـ در سیاست، مردمانی سخت عامی بودند.

من در واپسین سال‌های عمر فردید، سه چهار جلسه با او در خانه‌اش صحبت کردم. به نظرم آمد که اگرچه در شعار دادن چابک است، اما هیچ اثر مهم سیاسی را نخوانده یا اگر خوانده نفهمیده است.

دیگران نیز همین طور، به سبب همین بی‌دانشی، آن جا که سیاست را در سخن آمیخته‌اند، به خطا رفته‌اند و آن گاه که در سیاست وارد شده‌اند، اژدهای افسرده سیاست آنان را بلعیده است... به نظرم حساب سنت‌مداری و محافظه‌کاری اروپایی را باید از روایت وطنی آن جدا کرد. اگرچه من بحث‌های آنان را به طور کلی بی‌ربط می‌دانم، اما تصور می‌کنم که آنان توانسته‌اند نظرها را به برخی از ناهنجاری‌های ناشی از تجدد جلب کنند. اما از بحث‌های آنان، در ایران، جز آشوب ذهنی نتیجه‌ای به بار نیامده است.

- بر این قیاس در ایران چه نوع مواجهه‌ای با سنت را می‌توان محافظه‌کاری قلمداد کرد؟

نخست باید دید سنت را به چه معنایی می‌توان به کار برد؟ به نظر من در بحث‌های ما سنت بیشتر به عنوان مفهومی جامعه‌شناختی به کار برده می‌شود. در این صورت کسی را می‌توان محافظه‌کار خواند که با تغییر هنجارهای اجتماعی موافقت نداشته باشد.

به این معنا بخش‌های بزرگی از جامعه سنتی ایران را باید محافظه‌کار خواند. اما این وضع، به‌ویژه از دهه‌های پیش، در حال تغییر است، و به نظر من با سرعتی شتاب‌آلود. چنان‌که اشاره کردم، مانهایم این نوع محافظه‌کاری را سنت‌گرایی می‌نامد و محافظه‌کاری را در توضیح مناسبات متفاوتی به کار می‌گیرد.

این محافظه‌کاری در همه جامعه‌های سنتی امری طبیعی است و گمان نمی‌کنم ایران بیش از دیگر جامعه‌های مشابه محافظه‌کار باشد و اگر دگرگونی‌های دهه اخیر را ملاک قرار دهیم من خواهم گفت که بخش‌های وسیعی از جامعه ایران با شتاب از وضع سنتی خود خارج می‌شود.

من سنت را در معنای متفاوتی نیز به کار می‌برم و تصور می‌کنم که آنچه در ایران می‌تواند موضوع بحث قرار گیرد، همین مفهوم پیچیده است. سنت در این کاربرد دیگر، در حوزه تمدنی ایران، عبارت است

از مجموعه مأثورات که در آغاز دوره اسلامی از منابع متنوع و متفاوت فرهنگی اخذ شده و به صورت ترکیبی فراهم آمده است.

درکتاب «مکتب تبریز» توضیح داده‌ام که در ایران، بر خلاف دیگر کشورهای اسلامی، مأثورات دوره «جاهلی»، یعنی پیش از اسلام، که من آن را اندیشه ایرانشهری می‌خوانم، نه تنها بخش مهمی از نظام سنت است، بلکه در نظام دانشوری ایرانی، از بسیاری جهات دیانت اسلامی را با توجه به این عنصر ایرانشهری مورد تفسیر قرار داده‌اند.

برای این‌که سوء تفاهمی پیش نیاید، اجازه بدهید مثالی بزنم. در همه منابع معتبر سده‌های نخستین دوره اسلامی از بنیادگذار شاهنشاهی ساسانی، اردشیر بابکان، نقل کرده‌اند که در عهدنامه معروف خود گفته بوده است: «دین و ملک دو همزادند». این توأمان بودن دین و دولت یکی از مهم‌ترین عناصر اندیشه سیاسی ایرانشهری است، اما نویسندگان سیاسی و تاریخ‌نویسان ایرانی ـ حتی بسیاری از شریعتنامه‌نویسان ـ در کتاب‌های خود آن را به عنوان مبنای تفسیر دین و دولت در اسلام اخذ کرده‌اند.

این تلقی پیچیده از سنت در ایران تا برقراری مشروطیت، که به هر حال ایران وارد دوران جدید تاریخ خود شد، نظامی را ایجاد کرده بود که من آن را نظام سنت قدمایی می‌خوانم. اینک، مسئله ـ یا بهتر بگویم مشکل ـ این است که نسبت ما با این نظام سنت را چگونه می‌توان توضیح داد.

بدیهی است که عامه ایرانیان تا پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، سنتی یا سنت‌گرا بوده‌اند، اما از دهه‌ای پیش از مشروطیت، دست‌کم، در حوزه‌هایی، این نظام از درجه اعتبار ساقط بوده است. رویارویی گروه‌های مختلف ایرانی با این نظام سنت قدمایی به شیوه‌های گوناگونی صورت گرفته است.

- امروزه در ایران، عده‌ای مفاهیم محافظه‌کاری، سنت‌گرایی (Traditionalism)، سنت‌مداری، بنیادگرایی و توتالیتاریسم را با یکدیگر خلط می‌کنند به نظر شما آیا می‌توان مابین این مفاهیم قائل به تفکیک شد؟

بله! هر یک از این مفاهیم مضمون خاص و میدان معنایی ویژه خود را دارد. توتالیتاریسم یک جنبش اجتماعی و یک نظام فکری است که در معنای دقیق آن تنها به آلمان هیتلری و روسیه استالینی قابل اطلاق است.

در ایران، هر گونه تمامیت‌خواهی را ـ که ظاهراً معادل واژه لاتینی گرفته‌اند ـ توتالیتاریسم می‌دانند که درست نیست. توتالیتاریسم جنبشی انقلابی است و کوشش می‌کند با از میان برداشتن استقلال جامعه مدنی، سیطره دولت تمام‌عیار را در همه عرصه‌های حیات فردی و جمعی برقرار کند.

می‌دانید که توتالیتاریسم را از ترکیب der totale Staat آلمانی گرفته‌اند که نظریه‌پرداز آلمانی حقوق عمومی، کارل اشمیت، در نخستین دهه‌های سده بیستم به کار برده بود. جامعه‌شناس معاصر آلمانی، کارل مانهایم، اصطلاح محافظه‌کاری یا Konservatismus را در تعارض آن با سنت‌گرایی یا Traditionalismus به عنوان جنبش فکری دهه‌های نخستین سده بیستم در آلمان تحلیل کرده است که به ناسیونال ـ سوسیالیسم آلمانی منجر شد. البته، محافظه‌کاری همیشه این معنا را ندارد. این اصطلاح را بیشتر برای توصیف گروه‌هایی به کار می‌برند که با انقلاب در مناسبات اجتماعی و سیاسی مخالف بودند.

در این کاربرد اخیر، محافظه‌کاری به ضرورت با جریان‌های فاشیستی ارتباط ندارد. این تعبیر در توضیح مانهایم از خاستگاه‌های جنبش توتالیتر در آلمان اهمیت دارد و نمی‌توان آن را در مورد دیگری به کار برد. مانهایم محافظه‌کاری را در تعارض آن با سنت‌گرایی به کار می‌برد و منظور او این است که سنت‌گرایی

میلی طبیعی در انسان است که می‌خواهد بخش‌هایی از نظام سنت‌ها را حفظ کند. اما اصطلاح Traditionalism در تداول اخیر که من به سنت‌مداری ترجمه می‌کنم، ربطی به اصطلاح سنت‌گرایی مانهایم ندارد. این سنت‌مداری بیشتر پیوندهایی با محافظه‌کاری به معنای مانهایمی دارد، زیرا اگرچه به ظاهر جریانی فلسفی ـ دینی است، اما با جریان‌های محافظه‌کاری سیاسی نیز پیوندهایی دارد.

امروزه، جز در مورد کشورهای نادری، مانند کره شمالی، اصطلاح توتالیتر را نباید به کار برد، اگرچه این کشور نیز چیزی از نوع بسیار خشن استبدادهای شرقی است. در ایران، محافظه‌کاری جنبشی سیاسی ـ اجتماعی است.

سنت‌گرایی نیز بیشتر مذهب مختار طبقات اجتماعی سنتی است که به ضرورت محافظه‌کار نیستند، اما سنت‌مداری جریانی در حوزه اندیشه است که پیش از انقلاب با جریان‌های دست راستی و محافظه‌کار پیوند داشت، اما به نظر می‌رسد که صورت جدیدی به خود می‌گیرد و بعید نیست که با ژرف‌تر شدن بحران فکری ـ معنوی بتواند گروه‌هایی از نخبگان را جذب کند.

- شما در بخشی از گفت‌وگوی حاضر به «انقلاب محافظه‌کارانه» در ایران در ارتباط با فردید اشاره کردید، مقصودتان از این تعبیر چیست؟

فردید موضعی پیچیده داشت. زمانی که پس از انقلاب او را دیدم بر اثر انقلاب آدم دیگری شده بود، ادعای انقلابی‌گری داشت که به نظر من از سرشت آنارشیستی او ناشی می‌شد. نخستین سال‌های انقلاب، انقلابی در او ایجاد کرده بود. در سال‌های چهل او به هر حال زیر سلطه امثال یحیی مهدوی و نصر قرار داشت که گروه فلسفه و دانشکده ادبیات دانشگاه تهران را مثال تیول آبا و اجدادی خود می‌دانستند و اداره می‌کردند.

باری، همان طور که اشاره کردم اصطلاح محافظه‌کاری انقلابی را برخی در مورد جنبش فاشیستی آلمان به کار برده‌اند و منظور از آن جنبشی بود که می‌خواست از طریق انقلاب نظم کهن را دوباره مستقر کند.

در آمریکا این اصطلاح در معنای متفاوت دیگری به کار می‌رود که موضوع بحث من نیست، اما تصور می‌کنم که می‌توان موضع مبهم فردید را کمابیش با این اصطلاح توضیح داد. فردید، به‌ویژه پس از انقلاب، وجهه‌ای انقلابی پیدا کرده بود، اما او به دنبال بر هم زدن نظم دنیای جدید، یعنی نظم صهیونی ـ ماسونی، بود. این اصطلاح را شاید بتوان به عنوان وجه تمایز فردید با سنت‌مدارانی مانند سید حسین نصر به کار برد.

- وقتی به آرای فردید مراجعه می‌کنیم، در آن‌ها گونه‌ای تلقی انقلابی می‌بینیم. ازاین حیث شاید او انقلابی‌ای بود که در تقابل با ارزش‌های موجود سر از گونه‌ای انقلابی‌گری در آورد. بر این اساس چگونه می‌توان او را محافظه‌کار دانست؟

من با توجه به این موضع مبهم فردید بود که گفتم او را انقلابی محافظه‌کار بنامیم. او از این حیث انقلابی، در معنای جدید آن، نبود که نمی‌خواست با انقلاب نظم نویی ایجاد کند. انقلابی‌گری او ناظر بر گذشته بود. او می‌خواست طرح نوی تجدد را بر هم بزند. این هم بگویم که صحبت من در این باره از محدوده طرح بحث فراتر نمی‌رود.

- با این احوال آیا می‌توان گفتمان فردیدی را به عنوان یکی از آبشخورهای فکری محافظه کاری ایرانی قلمداد کرد؟

احمد فردید موجودی پیچیده‌تر از آن بود که بتوان به آسانی در یک طبقه‌بندی ساده جا داد. خود فردید خودش را به یک معنا «انقلابی» می‌دانست به این معنا که می‌خواست وضع موجود تفکر را که او به تبع هیدگر آن را متافیزیک می‌نامید، بر هم بزند.

من بیشتر او را در سال‌های چهل شمسی شناختم، که در درس‌هایش حضور پیدا می‌کردم. فردید آن سال‌ها به نظر من محافظه‌کاری انقلابی بود، یعنی در قلمرو اندیشه، فردی انقلابی به شمار می‌آمد، اما او این انقلاب در قلمرو اندیشه را عین تجدد نمی‌دانست.

فردید در این مباحث نظری تلقی خاصی از هیدگر داشت که پایان دوران متافیزیک را که در غرب با افلاطون آغاز شد، نوعی بازگشت به فلسفه پیش سقراطی می‌دانست. این نوع از محافظه‌کاری انقلابی با نفی مفهوم پیشرفت، که از ویژگی‌های اندیشه تجدد است، اگر بتوان گفت، انقلاب را عین برقراری نظمِ جدیدِ کهن می‌داند.

از زمانی که در سال ۶۳ به ایران برگشتم، همان طور که اشاره کردم، دوباره چند بار فردید را دیدم، اما به نظرم آن انسجام پیشین را از دست داده بود. یا به هر حال من نتوانستم حرف او را بفهمم و بیشتر از آن جدی بگیرم. پیش‌تر، زمانی که به قول خودش با هیدگر در راه بود، من او را با نوعی ارجاع به هیدگر می‌فهمیدم، اما در دهه شصت، او که هم چنان تکرار می‌کرد با «هیدگر در راهم»، به نظر من چندان جدی نیامد.

سرنوشت فردید به نوعی تکرار ماجرایی بود که بر هیدگر در دوره ریاست دانشگاه فرایبورگ و پس از خطابه معروف ۱۹۳۳ گذشته بود. هر دو، در عالم نظر، غیر سیاسی بودند، یا بهتر بگوییم، سیاست نمی‌دانستند، اما سخت شیفته قدرت بودند.

می‌خواستند قدرت را با الزامات فلسفه خود هماهنگ کنند. موضع هیدگر در قبال قدرت، پیچیده و شرایط تاریخی نیز متفاوت بود، اما به نظر من فردید به خاطر رگه‌های آنارشیستی فکر و رفتار خود نمی‌توانست در هیچ نظام سیاسی جایی داشته باشد.

او به دلایل تجددخواهانه انقلابی نبود، بلکه دارای رگه‌های آنارشیستی انقلابی بود، نظر به گذشته‌ای داشت که تصور می‌کرد در آینده تکرار خواهد شد. البته، آن گذشته برساخته فلسفه هیدگری او بود و این آینده نیز چیزی بود از سنخ همان گذشته.

شاید بد نباشد به این نکته نیز اشاره کنم که او از سنت‌مدارانی مثل سید حسین نصر به شدت بدش می‌آمد. البته، این اصطلاح هنوز به این صورت کنونی در ایران رواج نداشت، اما به هر حال نصر در دانشگاه حضور داشت.

شاید، بتوان گفت که او فکر سنت‌مدارانی مثل نصر را مندرج در تحت متافیزیک ـ در معنای هیدگری ـ از نوع بد آن می‌دانست. وانگهی، به نظر فردید، نصر، که در زندگی اجتماعی موفق‌تر از فردید بود، استادی متوسط‌الاحوال بود، که البته در این مورد حق با فردید بود.

فردید به ریاست و قدرت بی‌علاقه نبود، اما صاحبان قدرت را دوست نمی‌داشت. از سنخ رایزنان صاحبان قدرت بود تا بی‌آن‌که دامنشان آلوده قدرت شود، فکر انقلاب معنوی خود را پیش ببرند؛ امر محالی که از ساده‌لوحی و بی‌اطلاعی آنان از سرشت قدرت ناشی می‌شود.

- بر این مبنا، آیا گفتمان «حکمت خالده» دکتر نصر در سال‌های اخیر به مدد گفتمان محافظه‌کاری آمده است؟

مفهوم حکمت خالده که نصر به غلط آن را با جاویدان خرد مسکویه رازی یکی دانسته، اساسی‌ترین مفهوم سنت‌مداری و جوهر آن است. من در جای دیگری توضیح داده‌ام که به احتمال بسیار، نصر به درستی مسکویه را نمی‌شناخته و عنوان کتاب او را به غلط تفسیر کرده است. بحث مسکویه هیچ ربطی به نظرات سنت‌مداران نداشت.

مسکویه تلقی متفاوتی از سنت داشت که امروزه می‌توان، وجهه نظر او را «لیبرال» خواند. حکمت خالده یا جاویدان خرد مسکویه، به گونه‌ای که او در آغاز کتابی با همین عنوان گفته است، برای باز کردن افق‌های فرزانگی بود، در حالی که هدف حکمت خالده سنت‌مداران بستن افق‌هاست.

این سنت‌مداری عین محافظه‌کاری در معنای ارتجاعی آن است. اخیراً یک انگلیسی که خود به محفل سنت‌مداران وابسته بوده، در کتابی تحقیقی با عنوان «علیه دنیای جدید» با اسناد و مدارک کافی نشان داده که سنت‌مداری اروپایی با محافل دست راستی افراطی اروپایی پیوندهای نزدیکی داشته است. همین نویسنده حتی از برخی فسادهای اخلاقی سرکردگان سنت‌مداری نیز پرده برداشته است.

- به نظر شما آیا محافظه‌کاری ایرانی دستاورد قابل توجهی در حوزه‌های فکری داشته است؟

به نظر من نه! حتی‌هانری کربن که خود را اشراقی می‌دانست و به تعبیری اهل باطن بود، این جریآن‌ها را جدی نمی‌گرفت. او در یکی کتاب‌های خود، که من آن را به فارسی ترجمه کرده‌ام، از این جریان‌ها به عنوان «باطن‌گرایی‌های دروغین» یا «باطنی‌بازی» یاد کرده است که به نظر من حق با اوست. همین انجمن فلسفه ایران از دهه‌ها پیش کانون این نوع باطن‌بازی‌ها بوده است.

اگر از متن‌هایی که پیش از انقلاب چاپ کرده‌اند، صرف نظر کنیم، می‌توان گفت هیچ اثر تحقیقی مهمی از آن انجمن صادر نشده است - البته منظورم از اعضایی است که به گروه معنویت‌چیان تعلق دارند.

نوشته‌های خود نصر - منظورم کتاب‌های اولیه او درباره تاریخ علم نیست - برای عامه کتاب‌خوان آمریکایی نوشته شده است. می‌توان برای نمونه به تاریخ فلسفه اسلامی که زیر نظر او نوشته شده مراجعه کرد. مجموعه مقالاتی است فاقد هرگونه انسجام. ضابطه انتخاب و اهمیت و مقام اهل نظر نیز به هیچ وجه روشن نیست.

شمار صفحات فصلی که به عین‌القضات اختصاص یافته، از شمار صفحاتی که به بزرگ‌ترین فیلسوف دوره اختصاص یافته بیشر است. چرا؟ معلوم نیست. ظاهراً نویسنده آن فصل کتاب مفصلی درباره عین‌القضات نوشته بوده و خلاصه‌ای مفصل از آن را در آن کتاب آورده. فلسفه‌دانی نصر در همین حدهاست که عین‌القضات را به مرتبه بزرگ‌ترین فیلسوف دوره اسلامی ارتقاء داده است.

- جناب دکتر طباطبایی، در پایان این گفت‌وگو بفرمایید که آیا با همه این تفاصیل، می‌توان از محافظه‌کاری ایرانی به عنوان گفتمانی منسجم سخن به میان آورد؟ وچه آینده‌ای برای آن در تحولات آتی ایران تصور می‌کنید؟

به نظر من نه در حوزه فکری و نه در قلمرو عمل اجتماعی ـ سیاسی، البته به دو دلیل متفاوت، هنوز گفتار منسجم محافظه‌کاری در ایران تدوین نشده است. در قلمرو اجتماعی ـ سیاسی تا زمانی که وضع

طبقاتی جامعه ایران روشن نشده باشد، و به طریق اولی تا زمانی که طبقات اجتماعی و صاحبان منافع و کسانی که ارزش‌های کمابیش واحدی دارند، نتوانند به صورت حزب‌های جدید تشکل پیدا کنند، بدیهی است که محافظه‌کاری بیان نظری منسجمی پیدا نخواهد کرد. تردیدی نیست که این امر تنها به محافظه‌کاری مربوط نمی‌شود.

به هر حال ایدئولوژی‌های اجتماعی و سیاسی، در کشورهایی نظیر ایران که ایدئولوژی‌های سیاسی ـ اجتماعی مبتنی بر نظام‌های جدید فکری نیستند، تا زمانی که طبقات و حزب‌های آن‌ها تشکیل نشده باشد، صورت مدونی پیدا نمی‌کنند.

در این مورد نیز وضع ما را نباید با اروپا قیاس کرد. در اروپا ایدئولوژی‌ها از اندیشه جدید ناشی می‌شدند، در حالی‌که در ایران ایدئولوژی‌ها ابزار پیکار سیاسی و بی‌ارتباط با نظام‌های اندیشه جدیدند. در قلمرو نظر، وضع متفاوت است. اندیشه جدید، به‌رغم کوشش‌های دویست ساله ایرانیان برای برقرار کردن نسبتی با آن، هنوز امر عدمی در این کشور است.

هنوز عدد منابع مهم و اساسی اندیشه جدید که ترجمه فارسی قابل قبولی از آن‌ها در دست است، از شمار انگشتان دو دست بیشتر نیست. نزدیک به دویست سال است که دانشجو به خارج اعزام شده، اما تا کنون دویست دانشمند در علوم انسانی و اجتماعی به وجود نیامده است.

بازده هفتاد هشتاد سال دانشگاه در علوم انسانی و اجتماعی نیز وضع مشابهی دارد. از این همه حزب‌هایی که از مشروطیت تا کنون به وجود آمده‌اند، یک بیانیه ده صفحه‌ای که سر و تهی داشته باشد صادر نشده است.

از باب حسن ختام و برای انبساط خاطر یادآوری می‌کنم که شعار یکی از احزاب موجود، عرفان، عدالت، آزادی است! آیا گسسته‌خردی نیست که حزب سیاسی برای عرفان پیکار سیاسی کند و بعد چه؟

http://hamshahrionline.ir/details/9345