

جدل بر بستر اندیشه دکتر جواد طباطبائی

در گفتگوی فرخنده مدرس با مصطفی نصیری

الزام به رفتن به درون یک دستگاه و یک نظام اندیشه، به عنوان تنها راه درست شناختن آن، از قضا از آموزه‌های پایه‌ای خودِ دکتر طباطبایی‌ست. تا جایی که ما به خاطر می‌آوریم، ایشان در دو نوبت به وضوح بیشتری به اهمیت آن روش اشاره نموده‌اند؛ یک‌بار در کتاب «ابن خلدون و علوم اجتماعی»، در اشاره به ضرورت «بازکردن دربِ دژ سنت و تسخیر آن از درون»، بجای «کوبیدن آن با دژ کوب از بیرون» و بارِ دیگر در توضیح فلسفهٔ آگاهی هگل در درسگفتار «پدیدارشناسی روح» - به تقریر آقای نصیری - که دکتر در آن از استعارهٔ «کاخ بلند» فردوسی بهره گرفتند تا بر این نکته تکیه نمایند که: «آنچه در زبان فارسی درباره پدیدارشناسی روح نوشته یا ترجمه شده همگی بحث‌هایی است که در بیرون این ساختمان می‌گذرد و در واقع توصیف‌هایی از بیرون است. از اینرو من تعبیر کاخ را همچنان حفظ می‌کنم تا بگویم باید به وارد شدن در آن خطر کرد.»

جدالی بر بستر اندیشه دکتر جواد طباطبایی

در گفتگوی فرخنده مدرس و مصطفی نصیری

دفتر حاضر حاوی گفتگویی ست، فرجام نیافته و به انتها نرسیده، با مصطفی نصیری، بر بستر اندیشه و دیدگاه‌های دکتر جواد طباطبایی. ما، گردانندگان سامانه «بنیاد داریوش همایون - برای مطالعات مشروطه‌خواهی»، برپایه «شناخت» اولیه‌ای از ابراز دوستداری اندیشه دکتر جواد طباطبایی از سوی آقای نصیری، آشنایی مان با کارهای ترجمه‌ای و پژوهشی، و همچنین با دریافتی از دیدگاه‌های ایشان، تصمیم به انجام این گفتگو را گرفتیم، پیشقدم شدیم و درخواست خود را با آقای نصیری در میان گذاشتیم، ایشان نیز پذیرفتند و ما از پذیرش ایشان شادمان و سپاسگزار شدیم. و کار را به شیوه ارسال پرسشی کتبی، بعد دریافت پاسخ کتبی آن، آغاز و سپس به همین روال یعنی رد - و - بدل کتبی پرسش‌ها و پاسخ‌ها، با در نظر گرفتن فرصتی مقتضی، برای غور و تأمل و مراجعه به منابع، ادامه دادیم.

از دلایل اولیه گزینش مصطفی نصیری، به عنوان طرف این گفتگو، بیش از این در این فشرده، چشم‌پوشی می‌کنیم. زیرا در خلال گفتگو توضیح آن دلایل را، در محدوده همان اعتبار اولیه‌شان، همچون دینی به خوانندگان ادا کردیم. به ویژه آن توضیح را به مثابه ادای دینی دانستیم، به نشانه احترام به دوستانی که در ممارست، بررسی، بحث و تفسیر آثار دکتر طباطبایی دست شایانی داشته و ما همه این خوبان را در تلاش‌های‌شان، بر گرد این دستگاه نظری - تاریخی سترگ درباره ایران، شایسته قدردانی دانسته و می‌دانیم. از همین‌رو، این دفتر را، البته تنها از جانب خود، به همه این دوستان تقدیم می‌کنیم. زیرا آنچه را که فراهم آمده، به‌رغم ناخشنودی از فرجام آن، زیر فشار ناخشنودی آقای نصیری، و به‌رغم ناخرسندی مان از قطع پیش از موعد، یعنی قبل از آن که ما

توانسته باشیم همه موضوعات مورد نظرمان را به میدان پرسش و بحث آورده و قبل از آن که تلاش‌مان، برای بازبینی و بررسی گره‌ای‌ترین رخدادها و دگرگونی‌های نظری در طول دوره‌های تاریخی مورد توجه آثار دکتر طباطبایی، از آغاز «دوره اسلامی» تا آغاز «دوران جدید ایران»، به انتها رسیده باشد، و ناشاد از این که کار به خاتمه ناگزیر، یا بهتر است بگوییم، به انفصال کشانده شد، اما به‌رغم همه این‌ها، ما مجموعه این گفتگو - تا همین جا - را نیز با محتوایی قابل تأمل و در نوع خود، آغاز تجربه‌ای جدید و درخور توجه علاقمندان به اندیشه و آثار دکتر جواد طباطبایی می‌دانیم.

تجربه‌ای جدید، به این معنا که؛ این بار بحث و رویارویی، نه از سوی هواداران اندیشه دکتر طباطبایی در جدال با جریان‌های فکری بیرون از این دستگاه و عموماً مخالف آن، بلکه بحثی‌ست پیوسته و گسترده، میان دوستداران متأثر از اندیشه و مدافع دستگاه نظری ایشان و از درون این دستگاه، که بیش از هر امری گویای برداشت‌ها و تفسیرهای گوناگونی از اندیشه و آثار دکتر طباطبایی، در میان آن دوستداران و مدافعان نیز هست. این اختلاف برداشت‌ها و تفسیرها، همان‌طور که در این گفتگو نیز آشکار شده است، از نظر ما، در عین حال، می‌توانند، در آینده، مبدأ بسط و برقراری نسبت‌های بنیاداً متفاوت و در سمت - و - سوهایی، حتا مخالف فلسفه و اندیشه ایشان، آن‌طور که ما فهمیده‌ایم، قرار گیرند. لذا، به باور ما، زمان این بحث و بحث‌های «درونی» و رویارویی تفسیرهای گوناگون نیز دیری‌ست که فرارسیده است. بر پایه چنین دریافتی، ما خود، این «بحث از درون» را، طی مقاله‌های مستقل با برخی از هواداران اندیشه و دستگاه نظری دکتر طباطبایی، اتفاقاً در قید حیات خودشان، از جمله در برخوردهای انتقادی به برخی از وجوه نظری آقای نصیری، آغاز کرده بودیم، که البته در آن زمان مبادله یا مقابله‌ای صورت نگرفت.

به هر تقدیر، طی این گفتگو آقای نصیری صادقانه آشکار ساختند که، از همان نقدهای ما گره‌ای در دل داشته و از فرصتی که برایشان فراهم آورده بودیم و می‌دانستند که گوش و دلمان سراپا در سودای شنیدن سخنان و تفسیرهای ایشان، درباره دیدگاه‌های دکتر طباطبایی، متمرکز است، هر جا امکانی یافتند، بهره بردند، تا در برخورد به آن نقدها، گره دل بگشایند. ما این فرصت را دادیم، اما سعی کردیم که از خط پی‌جویی دیدگاه‌های دکتر طباطبایی خارج نشویم و در ادامه بحث به دنبال فرصت‌جویی‌های آقای نصیری، برای رویارویی با ما و یا با دیگران، نیافتیم، که شواهد و موارد آن در این گفتگو نیز بسیارند. البته مهم نبود که ایشان به چه نیتی قبول دعوت نموده و به

میدان بحث آمده بودند، اما ما برای بازتر کردن نظرات و دیدگاه‌های دکتر و شنیدن برداشت‌های مستند به آثار ایشان رفته بودیم. پیش از آن نیز ناشکیبایی و نافروتی را ما شرط یافتن گوهر ندانسته و نمی‌دانستیم. می‌دانستیم که انگیزه بحث و شناخت از درون، بهای گوهری را دارد و از بیرون کان نمی‌توان به کاوش و یافتن گوهر تظاهر کرد.

و حال این مختصر، که ظاهراً باید کار یک «مقدمه» را انجام دهد، به دلیلی که توضیح بیشتر آن به دنبال خواهد آمد، تنها می‌تواند معرفی و توضیح انگیزه اصلی سازمان‌دهی چنین گفتگویی، از طرف ما، باشد، که آن را همچنین گامی در جهت تحقق تشخیص خود، درباره ضرورت رفتن به درون دستگاه نظری دکتر طباطبایی می‌دانستیم. در ادامه به توضیح بیشتری درباره آن انگیزه و این تشخیص خواهیم پرداخت. اما پیش از این توضیح، ذکر نکته‌ای درباره روش این گفتگو نیز لازم می‌آید، که همان‌طور که ملاحظه خواهد شد، شیوه‌ای خلاف نِرم و انتظارات شناخته از «مصاحبه‌های» متداول می‌باشد. این تفاوت البته در پروسه پیشبرد و پیشرفت گفتگو آشکارتر خواهد شد، در پروسه‌ای که گفتگو رفته رفته از قالب پرسش‌های ساده، در آغاز، یعنی آنجا که بیوگرافی‌وار به حضور عمومی دکتر می‌پردازد، بیرون آمد. بعد، پرسش‌ها، بتدریج با یادآوری‌ها، تذکرات و ارائه مستنداتی همراه شد. یعنی بجای بسنده نمودن به قبول پاسخ‌های یک‌طرفه، یعنی با چالشی متقابل، در عمل، گفتگو به بحث، مناظره، رویارویی و جدالی ناگزیر میان تفسیرهای متفاوت از دیدگاه‌های دکتر، تقریباً در بیشتر موضوعات، بدل گردید.

البته آقای نصیری ظاهراً در آغاز، در برابر تکیه ما بر ضرورت اتخاذ چنین روشی نه تنها ابراز نارضایتی ننمودند، بلکه بعضاً آن را به تأیید نظر خود نیز رسانده و اعلام رضایت نمودند. اما در نهایت، آن روش را، در جایی بیرون از این گفتگو، به سطح یک «مصاحبه»، با داوری خودشان، تنزل دادند، داوری که در آن ظاهراً، به نظر ایشان، ما موظف بودیم که فقط بپرسیم و ایشان هرچه خواستند، به عنوان «پاسخ»، پاسخ دهند، که خُب نشد! زیرا از نظر آقای نصیری و به گفته ایشان، «بازکردن پنجره‌های بالا» و فراخ بر نظرات دکتر طباطبایی، اکتفا می‌کرد، اما ما ناگزیر یادآور شدیم؛ گشودن «روزنه‌ها» و «پرانتزهایی» که در نوشته‌های دکتر باز شده‌اند، را نیز در کنار آن «پنجره‌های بالا»، لازم می‌دانیم و در عمل در تمام طول گفتگو نیز به این ضرورت پایبند ماندیم. ظاهراً این روش ما به طبع ایشان خوش نیامد. استنادات و ذکر آن روزنه‌ها، یا به قول خود دکتر طباطبایی «پرانتز»، در متن گفتگو از سوی ما را آقای نصیری «جمله‌چینی ایدئولوژیک» نامیده و

بر آن مُهر «رانده شدن به بن‌بست» و «اعلامیه‌نویسی» کوبیدند. اما به رغم آن داوری، ما کماکان به گشایش همان «روزنه‌ها» و «پرانتزها» در کنار و در تکمیل یا حتا مخالفت با آن «پنجره‌های بالاتر» ادامه دادیم و همچنین از ارائهٔ مضامینی با استنادات مشخص به آثار و منابع دیگر در چالش پاسخ‌های آقای نصیری بازنیاستادیم و آن لحن و داوری‌های شوریده از ناخشنودی را هم فروتنانه به دیدهٔ اغماض نگریسته و با شور و استقبال و لحن مشوقانه‌ای که آن را در طول گفتگو نیز به دیدهٔ اغماض نتوان نگریست، هر جا هم که گوهری از خلال پرتوافکنی‌های آقای نصیری یافتیم، مسرورانه بر آن انگشت تأیید و تکریم و تشویق گذاشتیم.

باری، صرف نظر از روش «خاص» پیشبرد این گفتگو، اما نکتهٔ پراهمیت دیگر، دلیل و انگیزهٔ اصلی ما و خاستگاه آن بوده است، که با روش پیشبرد گفتگو نیز بی‌ربط نبوده و بر گزینش آن روش تأثیر تعیین کننده‌ای نیز داشته است. در اینجا لازم به توضیح است که آن دلیل و انگیزهٔ اصلی، خاستگاه خود را، نه تنها در سترگی دستگاه نظری - تاریخی ارائه شده در آثار دکتر طباطبایی می‌یابد، بلکه، همان گونه که به یاری استعارهٔ گوهر و کان اشاره کردیم، رفتن به درون این دستگاه سترگ ناظر بر ضرورت پرتوافکنی بر وجوه و گوشه‌ها و پیچیدگی پیوندهای درونی میان اجزایی است که این دستگاه را فراهم آورده‌اند. به عبارت روشن‌تر، و به باور ما، برای ما فهم دستگاه نظری - تاریخی دکتر طباطبایی، بدون رفتن به درون آن ناممکن می‌نماید. و همچون ضرورت رفتن به درون یک سیستم یا دستگاه نظری بزرگ و فراگیر است، هرچه بزرگتر و فراگیرتر - لاجرم رفتن به درون آن ضروری‌تر، که از الزامات شناخت و فهم دقیق اجزاء آن دستگاه در قالب نظریه‌ها و مفاهیم آن، نشأت می‌گیرد.

الزام به رفتن به درون یک دستگاه و یک نظام اندیشه، به عنوان تنها راه درست شناختن آن، از قضا از آموزه‌های پایه‌ای خودِ دکتر طباطبایی‌ست. تا جایی که ما به خاطر می‌آوریم، ایشان در دو نوبت به وضوح بیشتری به اهمیت آن روش اشاره نموده‌اند؛ یک‌بار در کتاب «ابن خلدون و علوم اجتماعی»، در اشاره به ضرورت «بازکردن دربِ دژ سنت و تسخیر آن از درون»، بجای «کوبیدن آن با دژکوب از بیرون» و بار دیگر در توضیح فلسفهٔ آگاهی هگل در درسگفتار «پدیدارشناسی روح» - به تقریر آقای نصیری - که دکتر در آن از استعارهٔ «کاخ بلند» فردوسی بهره گرفتند تا بر این نکته تکیه نمایند که: «آنچه در زبان فارسی درباره پدیدارشناسی روح نوشته یا ترجمه شده

همگی بحث‌هایی است که در بیرون این ساختمان می‌گذرد و در واقع توصیف‌هایی از بیرون است. از اینرو من تعبیر کاخ را همچنان حفظ می‌کنم تا بگویم باید به وارد شدن در آن خطر کرد.»

ضرورت رفتن به درون یک دستگاه نظری، اگر بخواهیم باز هم از استعاره‌ای بهره بگیریم، نظیر یک ماشین، یک نظام سازمان‌یافته متشکل از نظم‌ها یا ماشین‌های کوچک‌تر و مرتبطی‌ست، که همانا یک سیستم پیچیده و ساخته و پرداخته از اجزا یا سوب‌سیستم‌ها، در معنای عام آن، خواهد بود. برای شناخت دقیق یک چنین سیستمی، رفتن به درون و پرتو افکنی بر آن سوب‌سیستم‌ها و کارکردشان در هماهنگی با اجزاء یا سوب‌سیستم‌های دیگر تشکیل‌دهنده آن سیستم، شرط آن شناخت و الزامی آن است. با یاری از این قیاس، اگر توانسته باشیم، آن را درست فهمیده و صحیح توصیف کنیم، ما رفتن به درون دستگاه نظری - تاریخی فراگیر ارائه شده از سوی دکتر طباطبایی را، که کل تاریخ پیچیده و دشوار ایران را می‌پوشاند و بدان معنا و صورت جدیدی می‌بخشد، همواره لازم دانسته و همیشه مترصد فرصت آن بوده‌ایم، تا از زاویه‌های گوناگون بر مهمترین اجزا یا بهتر است بگوییم بر تک تک نظریه‌ها و مفاهیم آن، به مثابه سیستم‌های کوچک و بزرگ درونی پدیدآورنده آن دستگاه نظری - تاریخی بزرگ درباره ایران، پرتوی بیافکنیم، اما نه فقط تنها و یک‌سویه! پیش از این نیز بارها بر این تکیه کرده بودیم؛ تا زمانی که نهاد علمی مستقل و دارای اختیار، در یک فضای آزاد و امن، یعنی بدور از دست‌درازی‌های مقامات صاحب قدرت سیاسی، فراهم نیامده و سرپرستی این آثار و کار علمی روی آنها را بر عهده نگرفته باشد، تفسیرهای فردی و شخصی بدور از بحث و چالش و مبادله، به‌رغم همه ارزش و اعتباری که بالقوه می‌توانند داشته باشند، اما در آنها خطر یک‌سویه و نارفته و ناسفته بودن باقی و به مصداق «خود ریزد و خود خورد» خواهد بود.

باری طرح این گفتگو، همان‌طور که به اشاره گفته شد، و بنا بر آنچه که ما تصویری از آن را در نظر داشته و در این مختصر کوشیدیم، کلیتی از آن را به اجمال ترسیم کنیم، آن طرح، از همان آغاز تصورش در ذهن ما، بر این پایه و با علم به این بود که نظریه‌ها و نظام مفاهیم دستگاه نظری دکتر طباطبایی بسیار گسترده و برآمده از ژرفای چندین لایه‌ایست، که گفتگو درباره آنها، حتا در حد توان و امکان اندک ما، سر به بیرون از چندین و چندده صفحه خواهد زد. ما اگر می‌خواستیم، که می‌خواستیم؛ بر بستر دو دوران تاریخی ایران و بر زمینه دوره‌بندی‌های درونی آنها، آن نظریه‌ها و مفهوم‌ها را، با در نظر گرفتن شرایط اجتماعی و تاریخی‌شان، مورد پرسش و بحث قرار داده و در

نهایت حلقه کاملی از این دوره‌بندی‌ها عرضه نماییم، لاجرم در چنین طرح و نظم گسترده‌ای، حجم گفتگو، اولاً نمی‌توانست از پیش محدود شود. ثانیاً به صرافت، به ضرورت و به فراغت لازمه بحث استدلالی و مبتنی بر ارائه استنادات از منابع اصلی، گفتگو به حجمی معادل چند صد صفحه کتاب خواهد رسید که، به رغم ناتمام ماندن، نیز رسید.

همان‌طور که گفتیم، در تصور طرح اولیه ما، امر بر این بود که؛ در مسیر گفتگو بتوانیم، به دوران جدید ایران و تجربه مشروطیت و تاریخ و مضامین جنبش مشروطه‌خواهی ایرانیان بپردازیم و در ادامه به دوران قدیم ایران، اما با تمرکز بر کانون اصلی آن در آثار دکتر طباطبایی، یعنی «دوره اسلامی ایران» و تقسیم‌بندی‌های درونی این دوره به دوره‌های مشخص آن، پرداخته شود، آن‌هم در مسیری، حتی‌الامکان با سیر طبیعی برخاسته از پاسخ‌ها، با نشان دادن نرمشی ممکن در برابر موضوعات مورد تمایل و مطرح در پاسخ‌ها و بدون بستن پیش از موعد بحث در موضوعات مورد نظر ما در پرسش‌ها.

در این گفتگوی نیمه‌تمام ما موفق شدیم؛ کمابیش به تجربه مشروطیت بپردازیم، که کمبودهای این پرداختن، یعنی تمرکز سنگین بر یک وجه این تجربه بسیار مهم تاریخی‌مان، در خلال گفتگو آشکار است. بعد از آن به صرافت مضامین مطرح شده در پاسخ‌های آقای نصیری، در استفاده از فرصت برای برخورد به «دیگران»، ما به آغاز دوره اسلامی ایران منتقل شدیم، یعنی به نخستین دوره گذار ایران، با تمرکزی بر نقش اندیشمندان این دوره و بر سرشت و معنای «عمل» آنان، در حوزه اندیشه، برای تداوم تاریخ ایران و نحوه انتقال وجوهی از اندیشه ایرانی شهری به دوره اسلامی و پرسش و بحثی پر جدال، درباره «احتمال» و «امکان» آسیب‌هایی بر فرهنگ ایرانی شهری، در اثر آن انتقال، با تکیه بر شرایط تاریخی، سیاسی و اجتماعی حاکم بر ایران در دوسده آغازین دوره اسلامی. سپس، به سیاق سیری طبیعی، به سده‌های «عصر زرین فرهنگ ایران» رسیدیم، که در آن مضامین گره‌ای و مفاهیم پیچیده‌ای درباره این دوره و حاصل برآمده از این عصر زرین به بحث گذاشته شد، بحثی عمدتاً پر جدال و بازهم حاکی از اختلاف برداشت‌ها. از جمله بحث بر روی نظریه‌ها و مفاهیمی نظیر «منطقه فراغ شرع»، «بیرون درون جهان اسلام»، بحث نیمه‌تمام «سنت موسع» ایران. در ادامه بحثی مبتنی بر اختلاف نظر درباره اعتبار یا عدم اعتبار «ایران اسلامی» و تفاوت آن با «اسلام ایرانی»، نیز درگیر شد، که با توجه به درجه اختلاف برداشت‌ها و تفسیرها، بحث بسیار پرتعارض گردید. و اما در خلال بحث‌های جاری، و به دنبال اشارات نابهنگام آقای

نصیری، به دوره صفویه، و ابراز نظرانی درباره «تغییر مذهبی نه چندان دشوار» در این دوره، از آنجا که این اشارات با دریافت‌های مطالعاتی ما در مورد این دوره، به ویژه با توجه به استناداتمان به اثر مفصل دکتر طباطبایی، مطابقت داشته باشد، لذا به رو - در - رویی انجامید بحث را به تعارض و التهاب کشاند و فضای گفتگو را متأسفانه بیش از حد به وهن آلود و ما را پیش از موعد به تصمیم به انفصال گفتگو رساند. البته این تصمیم به یک‌باره و تنها زیر فشار التهاب نهفته در آخرین بخش‌ها اخذ نشد، بلکه پیش از آن نیز آقای نصیری عدم تمایل خود را در پس پرده گفتگو اعلام داشته بودند که ما مشوقانه ایشان را از این تصمیم بازداشتیم. اما در نهایت، که تصویر آن در این گفتگو آشکار است و از شرح ریز رخداد‌های منجر به این تصمیم صرف نظر می‌کنیم، ما خود پیشقدم شدیم و خاتمه گفتگو و دلیل آن را نیز در متن انتهایی خود، تحت عنوان «آخرین نکات ما»، آوردیم و میدان را به سخنان نهایی آقای نصیری سپردیم.

به این ترتیب گفتگو فرجام نیافته ناتمام ماند و از ادامه طرح موضوعات در دستور صرف نظر شد، طرح موضوعاتی درباره؛ مفهوم «سنت» در نظرات دکتر طباطبایی و همچنین بحث مفصل‌تر و دقیق‌تری در مورد دوره صفویه، به ویژه با استناد به کتاب جامع دکتر طباطبایی، یعنی «دیباجه‌ای بر نظریه انحطاط ایران» درباره این دودمان و درباره این دوره، به مثابه «دومین دوره گذار» ایران و بحث درباره کیفیت و نتایج آن دوره از دیدگاه دکتر طباطبایی، برای دوره بعدی، یا به عبارت روشن‌تر تأثیر آن برای آغاز دوران جدید تاریخ ایران که در نتیجه و به‌طور منطقی باید انجام بخشی درباره چگونگی سرشت این آغاز را نیز در بر می‌گرفت. اگر ما به فرجام این گفتگو دست می‌یافتیم، در اصل منطقاً، از نظر ما، باید مجدداً به مشروطیت و جنبش تجددمان باز می‌گشتیم.

بنابراین، با تصویری اولیه از گستردگی کار و با اشراف به همه این نکات در دستور کار، ما ایده گردآوری این گفتگو و قصد انتشار آن در قطع یک کتاب را نیز در همان آغاز به اطلاع مصطفی نصیری رسانده و قول دادیم که انتشار این گفتگو، در فرم یک کتاب با در نظر گرفتن رضایت ایشان نیز خواهد بود. ایشان نیز، بدون ابراز هیچ قید و شرطی در آغاز، با انتشار بیرونی گفتگو، همچنین به صورت کتاب، موافقت نمودند. اما ما در خلال گفتگو متوجه شدیم که ایشان نظر و حساسیت خاصی، در کل، نسبت به انتشاراتی، با نام «کتاب»، داشته و هرآنچه را که در این فرم منتشر می‌شوند، در خور و شایسته نام «کتاب» ندانسته و تا حدی به آنها نه به دیده مثبت و مشوقانه و حتا انتقادی، بلکه بعضاً به خواری می‌نگرند. البته، نخستین رنگ اختلاف نظر، در همین

مبحث، و خیلی زود، خود را نمودار ساخت، ما بعضاً نظر دیگری داشته و با ارائه نمونه‌هایی، از نظر خودمان مهم، به عنوان نمونه مجموعه مقالات با ارزش محمد فروغی، ابراز نظری در مخالفت نمودیم. اما آن را به نشانه بحثی از دیدگاه‌های مختلف و در جای خود مفید در معرفی اصول کلی و عام، با حفظ احترام به موارد خاص، قلمداد کردیم و گذشتیم. غافل از آن که این نگاه منفی، در جایی که میل مثبت ایشان از انتشار بیرونی گفتگو برگشت، همچون ابزار تحقیقی، گریبان اصل یعنی انتشار گفتگوی مشترک، در قطع و فرم کتاب را نیز گرفت. تا جایی که از کتابی که هنوز به مرحله انتشار هم نرسیده بود، به لحن ناشایستی، تحت عنوان «کتاب‌هایی که شما دوست دارید» نام برده و عدم تمایل و نارضایی‌شان را، البته به زبانی کاملاً صریح، هم در خلال بخش انتهایی گفتگو و هم بیرون از محدوده آن بیان داشتند. که ما به آن تن ندادیم و همچنان با زبان مشوقانه خواهان ادامه گفتگو شدیم و ایشان نیز ادامه دادند، تا آخرین پاسخ خود، که ما را به صرافت انفصال انداخت و متن «آخرین نکات خود» در برخوردهای انتقادی به شیوه‌های ایشان در استنادات پُر ایراد و ناقص ایشان و ناقض وامداری به نوشته دکتر طباطبایی، را تدوین و ارسال داشتیم. ایشان در انتهای آن پاسخ، هرچند با لحنی گزنده و پروهن، اما ما را مختار اعلام نمودند، که با این گفتگو هر طور که میل داریم رفتار کنیم، و از جمله آن را، اگر خواستیم، به «زباله‌دان رایانه‌ای» بسپاریم. لذا ما، در برابر این نوع برخورد تلخکامانه و وهن‌آمیز، چاره‌ای جز انفصال گفتگو ندیدیم، و بجای طرح هر پرسش دیگری، ایرادهای صریح و روشن خود را، به موارد نادرست نظری و روشی ایشان، تحت عنوان «آخرین نکات ما» مدون و ارسال و قصد خود به اختتام گفتگو را نیز اعلام داشته همچنین در آنجا صراحتاً نوشتیم که ما به سهم خود میل و تصمیم به انتشار گفتگو داریم و کاری را که بیشتر از شش ماه از هر دو طرف زمان و کوششی واثق، به خود اختصاص داده، برخلاف نظر ایشان که آن را درخور «زباله‌دان یارانه‌ای» می‌دانند، ما هیچ دلیلی بر تلخکامی یا احساس غبن در آن ندیده و مترصد انتشار بیرونی خواهیم ماند، البته پس از دریافت آخرین پاسخ به «نکات آخر ما» از سوی ایشان.

بعد از آن برخوردهای آشکار و در پس پرده، ایشان متن کل گفتگو را، در دو نسخه «ورد» و «پی دی اف» برای اصلاح و ویراست خواستند. ولی آنچه را که بازگرداندند، نسخه دست‌کاری شده بود، با «اصلاحات» یا به قول خودشان «ویراستی» که بعضاً در جاهای کلیدی، و مورد نزاع، سخنان خود را طوری تغییر داده بودند که پرسش‌ها و عرایض انتقادی ما را بی‌معنا جلوه داده و از حیز

انتفاع تذکر به نظرات، به برداشت ما، اشتباه ایشان انداخته بود. البته ما به دفعات درخواست کرده بودیم که در موقع اصلاح و تغییرات، ملاحظه توضیحات و پرسش‌های بعدی ما را نکنند و تکیه کرده بودیم این ملاحظه ضروری‌ست زیرا همه توضیحات، استنادات، انتقادات و تذکرها و همچنین پرسش‌های ما بر اساس سلسله مراتب و منطق سخنان ایشان بنا شده بودند. به عبارت دیگر هر دست‌کاری بی‌ملاحظه‌ای ما را نیز ناگزیر از تغییر در نوشته‌ها و استدلال‌های خود می‌کرد، که ما حاضر بدان نبودیم. چون چنین تغییراتی را از مقوله گفتگویی «فرمایشی» و ناشی از «ساخت - و پاخت» دانسته که آن را نه در شأن خود و نه در شأن ایشان می‌دانستیم.

اما این حد از روش، و در جای خود نامطلوب، در قیاس با ناشایستی اقدام نهایی ایشان، رنگ خود را از دست داد. آقای نصیری در نسخه بازگردانده، بدون تلاش برای ارائه آخرین پاسخ خود، به «آخرین نکات ما»، اقدام به حذف کامل آخرین بخش سخنان ما، یعنی «آخرین نکات ما»، نموده بودند. احتمالاً به این دلیل که ما در آنجا به‌طور ویژه، به صراحت و روشنی، به نوع نادرست و غیروآمدانه ایشان در استناد به نوشته‌های دکتر طباطبایی اشاره داشته و به صورت مشخص و مستند نشان داده بودیم که استدلال‌های ایشان، در دادن نسبت «ایران اسلامی» به دیدگاه‌های دکتر را فاقد اعتبار می‌دانیم. ایشان، به جای پاسخگویی، نه تنها بدون مجوز، کل متن ما را حذف کردند، بلکه همچنین در پاسخ قبلی خود نیز دست برده و آن نکات مورد استناد و ایراد ما را از پاسخ خود نیز حذف یا در آن تغییر داده بودند! و همین متد را نیز در مورد پاسخ‌های خود در بخش‌ها و مباحث دیگر، در جهت کم‌رنگ یا بی‌معنا کردن تذکر یا انتقادهای ما، بکار برده و درخواست ما مبنی بر رعایت این ملاحظات را زیر پا نهاده بودند، که صرف نظر از هر داوری دیگری، روشی خلاف کوشش در مسیر گشایش روزنه و راه‌های دامن زدن به بحث لازم، نه تنها ناظر به گذشته، بلکه ناظر به آینده نیز هست.

به هر تقدیر ایشان، اقدام به این حذف را، البته با ادعای «احترام به دکتر» و تلاش برای «حفظ رشته دوستی»، در نوشته‌ای بیرون از محدوده گفتگو توجیه نمودند، که برای ما زنگ «عذری بدرت از گناه» را یافت. زیرا ما که اولاً هیچ بی‌احترامی به ساحت نظرات دکتر نکرده بودیم. درثانی هر چیز بجای خود. عزت دوستی نباید، مانع از بحث و نقد روشن و فهم و تشخیص درست از نادرست گردد. و اما گذشته از آن حذف نادرست، ایشان با افزودن «تکمله‌ای» به عنوان اعلام خاتمه گفتگو، به خود اجازه داده بودند؛ که نه تنها دلایل ما، در ناگزیری مان به انفسال گفتگو، را حذف نمایند،

بلکه همچنین خود را مجاز دانسته بودند که از زبان ما برای «خاتمه» نیز بهانه‌ای بیاورند، که مطلقاً نسبتش به ما نادرست بود. در نهایت نیز به شرط «رضایت» خود در «انتشار کتاب» توسل جسته و فرمان دادند که اگر می‌خواهیم، چاپ کنیم، باید نسخه «ویراست» شده‌ی ایشان باشد و نه آن گفتگوی اورجینال! که طبعاً نسخه‌ی مورد «رضایت» ایشان نسخه‌ای نبود که بتواند مورد تأیید ما باشد. البته باید اقرار کنیم، که احتمالاً فهم و برداشت ما از معنای «رضایت» نزد ایشان، در آغاز محدود بود. اما فکر می‌کنیم که ایشان، در همان مواردی که بر شیوه‌ی جدالی گفتگو تکیه کردیم و یا در همانجایی که ما، به دفعات بر اهمیت ملاحظه‌ی نوشته‌ها، تذکرات، استنادات و پرسش‌های خود در «اصلاحات» احتمالی توسط ایشان تکیه کرده بودیم، باید ما را از این «محدودیت» و «اشتباه» برداشت از معنای «رضایت» خود بیرون می‌آوردند. باید از همان آغاز می‌گفتند؛ انتشار بیرونی این گفتگو «به شرط چاقو!» و به شرط قبول تیغ جراحی و سانسور!

با این توضیحات روشن است که از این گفتگو در حال حاضر دو نسخه موجود است؛ نخست نسخه‌ی اورجینال ما و دوم نسخه‌ی مخدوش، اما مورد «رضایت» آقای نصیری. ما اختیار نسخه‌ی اورجینال خود را داریم. و طبیعی‌ست که آقای نصیری نیز اختیار نسخه‌ی مورد «رضایت» خود را دارا می‌باشند. ما نسخه‌ی خود را، به دلایلی که در سراسر این مختصر شرحش رفت، مایل بودیم به دست انتشار بسپاریم، که سپرده‌ایم. ایشان نیز هرکار مایلند، مختارند با نسخه‌ی خود بکنند. ما تنها داوطلبانه آماده‌ایم که نسخه‌ی مورد رضایت ایشان را، با هر «مقدمه» یا «درامدی» از سوی ایشان، اگر مایل باشند، در سامانه «بنیاد»، در کنار نسخه‌ی اورجینال خود، قرار داده و منتشر کنیم. البته با ذکر این قید که در انتشار نسخه‌ی مورد رضایت ایشان، در بخش انتهایی آن، مواردی از «تغییرات» و «ادیت‌های» ایشان را هم، در قیاس با اورجینالی که ایشان نیز آن را - در دو نسخه‌ی ورد و پی دی اف - در اختیار دارند، ضمیمه آن نماییم.

جدالی بر بستر اندیشه دکتر جواد طباطبایی

گفتگوی فرخنده مدرّس و مصطفی نصیری

فرخنده مدرّس ۱ - جناب نصیری عزیز از شما صمیمانه سپاسگزارم که درخواست ما، برای انجام این مصاحبه، را پذیرفتید. گفتگویی میان دو نفر که موضوع آن شخص دیگریست، شخصیت برجسته‌ای که هرچند، متأسفانه، دیگر در میان ما نیست، اما من فکر می‌کنم زمانی بس بلند، «ما» با ایشان همچنان مشغول و با فهم اندیشه‌شان درگیر خواهیم بود. عبارتی را که نخستین بار در مقدمه‌ای از کتاب‌های داریوش همایون خواندم، مبنی بر این که انسان‌هایی، البته ویژه، که منشأ اثر بوده‌اند، تا مدت‌های طولانی با زندگی‌شان، درگیر خواهند ماند، حتا اگر خودشان دیگر نباشند. این درگیری، در نبود آنان، را همان انسان‌هایی به وجود آورده و ادامه می‌دهند که به نوعی تأثیر پذیرفته‌اند. فکر می‌کنم این گفته در مورد دکتر طباطبایی هم بسیار صادق باشد، که شعاع تأثیرگذاری‌شان بر جامعه ایرانی را، در حوزه اندیشه و سیاست، چه در گستره و چه در ژرفا، دشوار بتوان اندازه گرفت.

شما از جمله چهره‌هایی هستید که با نوشته‌ها و برخوردهایتان با دیگران در باره اندیشه و آثار دکتر طباطبایی، آن نوع درگیری مورد توجه را برای ایشان، بعد از حیات جسمانی‌شان نیز ادامه داده‌اید. قبل از هر پرسشی، مایلم بدانم، بیرون از ارتباطات شخصی، فارغ از مناسبات دوستانه نزدیک و خارج از شناخت مستقیم، ژرف‌ترین و ماندگارترین تأثیری که از ایشان گرفته‌اید، چه بوده است؟

مصطفی نصیری ۱ - با درود و مهر و سپاس متقابل از شما که از میان افراد زیادی که با شادروان دکتر طباطبایی ارتباط داشتند، من را برای این گفتگو برگزیدید.

گفتگو را با نکته درست و مهمی آغاز کردید که ضمن ادای احترام به شخصیت فرهیخته و میهن‌دوستی چون داریوش همایون، تردیدی ندارم این اصل که "انسان‌هایی که منشأ اثر بوده‌اند، تا مدت‌های طولانی با زندگی‌شان، درگیر خواهند ماند ..." را با آگاهی کامل بیان کرده است و حتما خودشان از این مبنا با زندگی دیگری درگیر بوده و می‌دانسته که دیگرانی نیز با زندگی او درگیر خواهند بود، همچنان‌که درگیر هستند. درگیری با زندگی دیگری در واقع همان نفوذ اندیشه در عرصه اجتماعی و نتایج حاصل از آن است که گاهی همسو و ایجابی، و گاهی متقابل و سلبی عمل می‌کند. یعنی در مقابل باورمندانی که با آن اندیشه درگیر شده و آن را باور و بسط می‌دهند، کسانی نیز هستند که درگیری آن‌ها سلبی و از طریق ایجاد مانع و مبارزه است. الان افراد مشخصی هستند که وقتی صبح از خواب برمی‌خیزند، هیچ کاری جز درآویختن با اندیشه استاد ندارند. این‌ها کسانی هستند که اندیشه ایرانشهری لانه ایده‌ئولوژی آن‌ها را به آب بسته و ویران کرده است. من متأسفانه به دلیل شرایط سنی با دکتر داریوش همایون مواجهه‌ای نداشته‌ام، اما با توجه به تجربه زیسته‌ام با دکتر طباطبایی، با اطمینان می‌گویم که این اصل برای طباطبایی بسیار مهم بود و سعی می‌کرد هرکسی را در این مسیر قرار ندهد. براساس تجربه خودم با دکتر عرض می‌کنم که او اجازه نداد کسی ناخواسته در مسیر این درگیری قرار بگیرد، و همواره سعی می‌کرد عواقب آن را گوشزد کند. یادم می‌آید وقتی اولین کارم در مورد اندیشه‌های استاد را قبل از انتشار، برایشان فرستادم تا ملاحظه کنند، از من خواستند تا حدود ۲ ماه صبر کنم تا به تهران بیایند. بعد از حدود ۲ ماه روزی من را به دفتر کارشان در مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی دعوت کردند. پس از احوالپرسی و سخنان مقدماتی، با توجه به این‌که می‌دانستند لیسانس من زبان و ادبیات عرب است، نوعی امتحان غیرمستقیم در باره پروژه‌های روشنفکری عربی از من گرفتند. نهایت وقتی بحث به کاری که کرده بودم یعنی تقریر درس‌های پدیدارشناسی روح هگل و اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی مارکس و انتشار آن‌ها رسید، ضمن تایید و تحسین آن تقریرات، تاکید کردند که ورود ایجابی‌ام در حوزه اندیشه او برایم هزینه مستمر خواهد داشت، و چه‌بسا خلاصی از این درگیری ممکن نخواهد بود. از من خواستند اگر آمادگی پذیرفتن عواقب آن را دارم، نسبت به انتشار تقریرات اقدام کنم، وگرنه از این کار درگذرم. من نهایت آگاهانه تصمیم گرفتم با اندیشه و زندگی استاد درگیر شوم و شدم. دکتر بارها وقتی یکی از دوستان تحت عنوان "شاگرد" مورد تهمت و تخریب واقع می‌شد، تاکید

می کردند که با کسی رابطه شاگرد و استادی ندارند و بدین وسیله می کوشیدند دامنه تهمت و تخریب را کاهش دهند.

اما این تنها یک وجه از این درگیری است و وجه اصلی و عام آن، نتایج و عواقب گفتار و کردار هر کس در حوزه جمعی است.

به استناد درسگفتارهای استاد در باره اندیشه ماکیاوولی می گویم که ماکیاوولی در توصیف گفتار و کردار شهرياران می گفت که شناخت طبع یا ماهیت واقعی و حقیقی شهرياران در حوزه سیاست اهمیتی ندارد زیرا افراد انگشت شماری به شهرياران دسترسی دارند و می توانند به ماهیت واقعی آنان پی ببرند. اما برای جامعه، آن واقعیتهای اهمیت و اصالت دارد که شهريار آن را می نمایاند و نتایجی که از آن واقعیت نمایشی یا همان گفتارها و کردارها به بار می آید. به سخنی دیگر، ماهیت، طبع یا نیت یک شهريار و یا هر شخص ذی نفوذی در حوزه اجتماعی، نمی تواند مبنای قضاوت قرار گیرد که علی الاصول در دسترس ما نیست، بلکه آنچه در دسترس ماست، سیاستها و نتایج حاصل از آنهاست. درواقع واقعیت موثر همان که در نتیجه ظاهر می شود و در این روند، نیت شهريار یا ابزارهای او در داوری جمعی تأثیری ندارد و نمی تواند نتیجه را تغییر بدهد. ماکیاوولی می گوید وقتی شهريار پیروز شود و کشور را حفظ کند، مردم او را قهرمان به حساب خواهند آورد و به خاطر کسانی که در راه رسیدن به این هدف می میرند، کسی شهريار فاتح را قاتل به شمار نخواهد آورد. فکر کنم بهترین مصداق برای فهم این "دقیقه" ماکیاوولی، عملکرد شاه اسماعیل صفوی در جنگ چالدران است. شاه اسماعیل حاضر نشد نظر آن مشاوران را که خواستار حمله ناگهانی و انهدام توپخانه عثمانی بود، بپذیرد. این در حالی بود که اندیشه سیاسی رایج در مورد جنگ این بود که جنگ جز فریب دشمن "الحرب خدعة کله" نیست. او به نظر مشاوران عمل کرد که خواهان جنگ مردانه بود چون شکست و پیروزی جزو تقدیر الهی است. اگر قضای الهی بر پیروزی سپاه ایرانی تعلق گرفته باشد، در هر صورت پیروزی حاصل خواهد شد و این جا جایی برای دخالت اراده و تدبیر بشری نیست. اما اگر قلم قضا بر شکست سپاه ایران رقم رانده باشد، هیچ تلاش و تدبیری کارساز نخواهد بود. شاه اسماعیل با چنین اندیشه از پیش شکست خوردهای وارد جنگ شد و شکست بزرگی را تجربه کرد که برای همیشه منافع کشورش را از دست داد. ابعاد شکست جنگ چالدران آن چنان وخیم بود که هیچ ایرانی شاه اسماعیل را بخاطر جنگ مردانه نستود، و متقابلاً جنگ نامردانه سلطان خلیفه عثمانی باعث نشد مؤمنان خلافت عثمانی، سلطان خلیفه شان را قاتل به

حساب بیاورند. این نتیجه جنگ چالدران است که باعث شد، تاریخ سلطان سلیم عثمانی را فاتح و شاه اسماعیل ایرانی را مغلوب به حساب آورد. این همان نکته بسیار دقیق و در عین حال بسیار لغزنده ماکیاوولی است که کلیسا برای ارائه چهره‌ی شیطانی از ماکیاوولی، تفسیر انحرافی "هدف وسیله را توجیه می‌کند" را روی آن گذاشت و شهره عام و خاص کرد. دکتر طباطبایی به این وجه از درگیری توجه خاص داشت و از همین منظر، یعنی نتایج حاصل از گفتارها و کردارها، به ارزیابی دیگران می‌پرداخت و می‌دانست خودش نیز از این منظر مورد ارزیابی واقع خواهد شد.

بنابراین و بر این اساس؛ در حوزه اجتماعی، ما نمی‌توانیم بر مبنای نیت واقعی اعضای شورای انقلاب فرهنگی داوری کنیم، زیرا به آن دسترسی نداریم. نمی‌توان با توسل به مولوی که:

مصطفی کو در معنی را بسفت

انما الاعمال بالنیات گفت

از عواقب ناگوار گفتار و کردار شانه خالی کرد. پس مبنای داوری ما نتیجه‌ای است که از عملکرد گفتارها و کردارهای هر شخصی گریبان جامعه را می‌گیرد. به عنوان یک مصداق، دانشگاه که نهاد تولید و انباشت علم بود، به دست اعضای شورای انقلاب فرهنگی به نهاد تولید و انباشت ایده‌ئولوژی تبدیل شد. این نتیجه‌ای است که به‌خلاف گذشت بیش از ۴ دهه از آن، هنوز جامعه از این رهگذر هزینه می‌دهد. آیا می‌توان ذمه عضو یا اعضای از شورای انقلاب فرهنگی را با این استدلال که هدفشان بازکردن دانشگاه‌ها بود، بری دانست؟ مگر قبل از تشکیل شورای انقلاب فرهنگی، دانشگاه‌ها تعطیل نشده بود؟! مگر شورای انقلاب هدفی جز بازگشایی دانشگاه‌ها داشتند؟!

جالب این که این وجه از مفهوم درگیری، در سنت قدمایی ما هم به صورت اساسی مطرح بوده، و بر پایه حدیثی از پیامبر دین که گفته‌اند: "مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَ أَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَ مَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَ وِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا" ادبیات پرمایه‌ای در این باره تنیده و تدوین شده است. یکی از کسانی این مفهوم را خیلی عالی بسط داده، مولوی است:

هر که او بنهاد ناخوش سنتی

سوی او نفرین رود هر ساعتی

نیکوان رفتند و سنت‌ها بماند

وز لئیمان ظلم و لعنت‌ها بماند

تا قیامت هر که جنس آن بدن

در وجود آید بود رویش بدن

تعجب از کسانی است که در خلوت و جلوت با مولانا محشورند و اگر ابیات مولانا را از سخنان آن‌ها برداریم، چیز معنی‌داری در آثارشان نمی‌ماند، اما وقتی کسی از باب "هر که او بنهاد ناخوش سنتی" متعرض پیامدهای ناگوار گفتار و کردارشان در شورای انقلاب فرهنگی یا عواقب ناگوار ترویج زهد غزالی و ترجیح آن بر صنعت و اقتصاد می‌شود، بر ناقد و ناصح می‌شوند و دستور دوختن دهان‌ها می‌دهند. این دقیقاً همان چیزی است که دکتر طباطبایی بر آن "نقّالی" می‌گفت. یعنی مولانا که شخصیت برجسته‌ای در سنت قدمایی ماست، تبدیل به ابزار نقالی در نظام سنت جدید می‌شود. تردیدی نیست که دکتر طباطبایی شخصیت تاثیرگذاری بودند که از طریق دانشی که داشتند در نگرش و زندگی افراد زیادی تغییر ایجاد کردند. این نکته بسیار مهمی است که یکبار آن را به آقازاده‌ی یکی از بزرگان روشنفکری دینی که من را به "مریدی" دکتر متهم کرده بود، گوشزد کردم و گفتم که دکتر طباطبایی نه تاجر ثروتمندی است که طمع ثروتش را داشته باشم، و نه مقام سیاسی است که امید استخدام و کسب مقام داشته باشم، بلکه او اندیشمندی است که جز دانش، چیزی در بساط خود ندارد و از قضا گردیدن به گرد اهل دانش، امری مقبول و مورد توصیه و دفاع از آنها هم، دفاعی آگاهانه از اندیشه آن‌ها و درواقع بسط دانش آنهاست. اما دفاع یک پسر از پدرش، یا دفاع یک شخص از عمومیش، دفاعی طبیعی - نه انتخابی - و دفاعی کور - و نه آگاهانه و آزادانه - است.

از همین منظر به پاسخ پرسش شما بر می‌گردم که قبلاً نیز با آن روی‌باروی شده‌ام. یادم می‌آید روزی به اتفاق دوستی به منزل دکتر می‌رفتیم و این پرسش را از همدیگر کردیم و پاسخ هر دو نفر نیز تقریباً همسان بود؛ مهمترین و ژرف‌ترین تاثیری که من و هم‌چنین برخی دیگر از دوستان گرفتیم، فراتر از دانشی که از او آموختیم، این بود که فهمیدیم بدون التفات به پرسش یا پرسش‌های دوران که اساساً و اصالتاً فلسفی هستند و بدون اتخاذ موضعی در آگاهی ملی، نمی‌توانیم بیاندیشیم. به بیانی دیگر، آموختیم پرسش ما چیست؟ و چگونه برای پاسخ به آن، اتخاذ موضع کنیم. یکبار اتفاق می‌افتد؛ دانش یا اطلاعاتی را که از استادی آموخته‌ایم، در مواضع و مواردی، آن را تکرار می‌کنیم، یعنی در بهترین حالت، آن دانش آموزیده را بر مصادیق جدیدی تطبیق می‌دهیم یا در مصادیق جدیدی بسط می‌دهیم. اما یکبار دیگر اتفاق می‌افتد بر مبنای مفاهیمی که آموخته‌ایم و

از موضعی در خودآگاهی ملی که بر آن ایستاده‌ایم، به تفکر می‌پردازیم و نتایج جدیدی می‌گیریم. من بارها به این موضوع اشاره کرده‌ام که در ایام دانشجویی ادبیات عرب در دهه ۶۰ خورشیدی، بسیاری از منابع عربی مربوط به سده‌های اولیه اسلامی، بویژه نوشته‌های ابن‌مقفع را از منظر و موضع ادبیاتی، مروری کرده بودم و طبیعتاً جز ادبیات چیزی دستگیرم نشده بود، اما بعد از آشنایی با دکتر و فهم ناقص از مفاهیم ایشان و مهم‌تر از آن، از موضعی در خودآگاهی ملی به آثار مذکور مراجعه کردم و این بار تنها چیزی که ندیدم و نفهمیدم، ادبیات بود. به عنوان مثال وقتی در دوران دانشجویی نامه تنسر را می‌خواندم، نهایت بهره‌ای که برده بودم؛ آشنایی با متن قدیمی و دانستن معنی برخی کلمات ناآشنا و نامانوس و در بهترین حالت، آشنایی با یک سبک نگارش قدیمی از زبان فارسی بود. اما وقتی دوباره به آن برگشتم، اینبار فهمیدم که ابن‌مقفع چگونه با ترجمه این نامه، و توضیح شرایط شکل‌گیری ساسانیان، خیزش سیمرغ‌وار برای "ملت" شدن را در خاطره ایرانیان موالی شده که در آستانه فراموشی گذشته "ملی" خود بودند، زنده کرده است. ما بارها این موضوع را شنیده‌ایم که مصری‌ها تمدنی همپای ایرانیان داشتند. آن‌ها به این جهت همزمان با مسلمان شدن، زبان و فرهنگ خود را فراموش کرده و به لحاظ زبانی و فرهنگی عرب هم شدند که فردوسی و شاهنامه نداشتند. این سخن هر چند درست است اما کافی نیست. من معتقدم نبطی‌ها و قبطی‌ها و آمازیغی‌ها و ... بدین جهت همزمان با مسلمان شدن، عرب هم شدند که عبدالحمید کاتب و ابن‌مقفع نداشتند. ما اگر شاهنامه و قبل از آن دانشنامه پزشکی داشتیم، به این دلیل است که قبل از فردوسی و دقیقی و حکیم میسری، ابن‌مقفع و اسماعیل بن‌یسار و بشار بن‌برد و ... داشتیم که توانستند با زبان مهاجمین، میان دین اسلام و ثقافت عربی تمایز ایجاد کنند تا مسلمان شدن، مستلزم عرب شدن نباشد. از آن‌جاکه احتمالاً اکثر خوانندگان محترم با نام حکیم میسری و دانشنامه پزشکی او آشنا نیستند، لازم به توضیح است که نامبرده دهه‌ها قبل از دقیقی و فردوسی، علم پزشکی در قرن چهارم را در حدود ۳ هزار بیت، به زبان فارسی به نظم کشید. برای آشنایی دوستان با حکیم میسری، بی‌مناسبت نیست ابیاتی را از او در باره ایران، زبان فارسی و دلیل فارسی‌سرایي دانشنامه بیاورم:

چو بر پیوستنش بر دل نهادم

فراوان رای‌ها بر دل گشادم

که چون گویمش من تا دیر ماند
و هرکس دانش آن را بداند
بگویم تازی ار نه، پارسی نغز
ز هر در من بگویم مایه و مغز
و پس گفتم زمین ماست ایران
که بیش از مردمانش پارسی دان
وگر تازی کنم نیکو نباشد
که هرکس را ازو نیرو نباشد
دری گویمش تا هرکس بداند
و هرکس بر زبانش بر براند
کنون پیرخردمندش بخواند
همه راه پزشکی زو بداند

کاری که ایرانیان اکثراً موالی شده از اواسط یا قدرمتیقن از اواخر سده اول هجری، در زیر فشار سنگین سیاست‌های نژادی بنی‌امیه به آن آگاهی یافتند، این بود که از یکسو ایرانی هستند، و از سوی دیگر پذیرفتن دین اسلام، حتی با فرض عرب‌زبان شدن، مستلزم عرب شدن نیست. درواقع توانستند از موضعی در خودآگاهی ایران به پرسش‌های دوران خود بنگرند و براساس آن به تولید و انباشت علم و فرهنگ و سیاست پردازند. این موضع خودآگاهی به آنان امکان داد، زبان عربی جدیدی بیافریند که واژگان آن عربی، ولی درون‌مایه آن ایران‌شهری بود. این وضعیت جدید باعث شد در گام دوم، منابع ایران‌شهری خود را به زبان فارسی منتقل کرده و رستاخیز فرهنگی و سیاسی خود را نوآیین کنند.

فرخنده مدرّس ۲ - چه شد که توجه شما به ایشان جلب شد؟ چند سال است که ایشان را می‌شناسید؟ در موقع آشنایی چند سال داشتید و به چه کار مشغول بودید؟

مصطفی نصیری ۲ - آشنایی نزدیک من با دکتر به اواخر سال ۷۳ یا اوایل سال ۷۴ خورشیدی زمان اخراج او از دانشگاه تهران برمی‌گردد. در فضایی که برخی اساتید دانشگاه تهران نسبت به

اخراج ایشان اعتراض کرده بودند، توجه من به ایشان جلب شد. در مقطع مذکور فکر کنم دو کتاب از ایشان - درآمدی فلسفی بر اندیشه سیاسی در ایران و زوال اندیشه سیاسی در ایران - منتشر شده بود. بلافاصله کتاب‌ها را تهیه و مطالعه کردم و چون موضوع دو کتاب به دوره‌ای برمی‌گشت که با بخشی از منابع ایشان آشنا بودم، به شدت بسوی اندیشه ایشان جلب شدم، و همان‌طور که در پاسخ پرسش اول توضیح دادم، این دو کتاب نقطه عطفی برای من شدند تا بتوانم از کانتکست ادبیات فاصله گرفته و به کانتکست سیاسی و فلسفی نزدیک شوم. در چنین فضایی در ایام مذکور موفق شدم ایشان را ملاقات کنم. بدیهی است که این ملاقات بویژه روحیه و رفتار شوخ‌طبعانه وی باعث شد که به اندیشه ایشان بیشتر جلب شوم. بعد از آن دیدار، اخبار مربوط به ایشان را پیگیری می‌کردم و کتاب‌ها و مقالاتشان را به محض انتشار تهیه می‌کردم و می‌خواندم. آقای دکتر مدتی پس از اخراج به فرانسه رفتند و من هیچ ارتباطی با ایشان نداشتم. از بختیاری من در این دوره این بود که با یکی از شاگردان ایشان در دانشگاه تهران دوستی نزدیکی داشتم و همواره میان ما بحث در باره دیدگاه‌های دکتر برقرار بود. بویژه این که کتاب ابن‌خلدون و علوم اجتماعی را این دوست به من دادند و مدت‌ها در باره آن بحث می‌کردیم. حتی این روزها هم که همدیگر را می‌بینیم، بیشترین سخنی که میان ما رد و بدل می‌شود، در باره نظرات و ظرائف اندیشه دکتر است. دکتر بعد از بازگشت از فرانسه، درسگفتارهایی را در چند موسسه برگزار کردند که به دلیل مشغله کاری نمی‌توانستم در کلاس‌ها حضور پیدا کنم، تا این که از یکسو با فراغت نسبی که حاصل شده بود، و از سوی دیگر با پیگیری دوست یادشده، در کلاس‌ها شرکت کردیم. در این دوره معمولاً به همراه دوستانم در تهِ کلاس می‌نشستیم و فرصت مناسبی برای ارتباط نزدیک‌تر نبود، تا این که دکتر بعد از درسگفتار مارکس، مجدداً به فرانسه رفتند. در فرصتی که پیش آمده بود، بیشتر با هدف تمرکز بر بحث‌های پدیدارشناسی روح هگل و اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی مارکس، این دو درسگفتار را تقریر کردم، و برای کسب اجازه، قبل از انتشار به استاد ایمیل کردم. در پاسخ از من خواستند صبر کنم تا ایشان به تهران برگردند زیرا لازم است مسائلی را طرح کنند. پس از مدتی دوباره به تهران برگشتند و قبل از ادامه درسگفتارها، دیداری در دفترشان در مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی داشتیم که شرح آن در پاسخ شماره ۱ گذشت.

نخست تقریرات پدیدارشناسی روح هگل و پس از آن اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی مارکس در وبلاگی به نام جدال قدیم و جدید بصورت هفتگی منتشر می‌شد که توجه‌های زیادی را به خود

جلب می‌کرد. از این مقطع ارتباط ما نزدیک‌تر شد، و با توجه به مسیر منزل به موسسه، اغلب با هم می‌رفتیم و می‌آمدیم. اجازه داشتیم و هر وقت نیاز داشتیم به منزلشان می‌رفتیم، اما همواره مراقب بودم در این کار زیاده‌روی نکنم و از سماحت ایشان سوءاستفاده نکنم. برخی مواقع استاد اجازه می‌دادند در سمینارها و سخنرانی‌هایی که داشتند، همراهشان باشم. هر از گاهی با اجازه قبلی برخی دوستان را هم با خود می‌بردم و در برخی مناسبت‌ها مثل تولد استاد، جمع بزرگتری از دانش‌پژوهان در یکی از رستوران‌های تهران یا منزل یکی از همکلاسی‌ها جمع می‌شدیم.

پس از مدتی، از استاد اجازه گرفتم، خلاصه‌ای از هر جلسه از درسگفتارها را در همان وبلاگ منتشر کنم، چون دانشجویان زیادی در سراسر کشور تمایل داشتند در این کلاس‌ها شرکت کنند. ایشان هم با بزرگواری این اجازه را به من دادند. انتشار خلاصه‌ای از مواضع مهم درسگفتارها با استقبال بسیار خوبی مواجه شد و خبرهایی که به من می‌رسید حکایت از این داشت که دانشجویان با اطلاع از این مواضع به بحث با اساتیدشان می‌پردازند. از سوی دیگر موسسه‌ای که درسگفتارها را برگزار می‌کرد، با انتشار این خلاصه‌ها به شدت مخالفت می‌کرد و مدعی بود که انتشار آن‌ها باعث کم شدن تعداد حاضرین کلاس دکتر شده است. البته این حرف صرفاً یک حربه بود. مدیر موسسه هر چه استدلال آورد نتوانست استاد را قانع کند و در نتیجه در یک ترم تصمیم گرفت از من ثبت‌نام نکند. وقتی بعد از یک جلسه، استاد متوجه غیبت من شدند، تذکری به موسسه دادند. موسسه مدعی بود که حق انتشار درسگفتارها متعلق به آن‌هاست، در حالی که در قراردادشان با استاد، چنین چیزی پیش‌بینی نشده بود و استاد هیچگاه به این جزئیات توجه نمی‌کردند و به همین دلیل ناشران آثارش، در حق او جفا کردند. من هم متقابلاً استدلال می‌کردم که پول کلاس را پرداخته‌ام و حق دارم یادداشت بردارم، حتی صدای استاد را ضبط کنم تا بعدها دوباره گوش کنم، یا در باره مواضع استاد سلبی یا ایجاباً بنویسم و منتشر کنم.

بهرروی کل مدت شرکت من در درسگفتارها با این‌گونه مباحث می‌گذشت. در محاجه با موسسه میزبان درسگفتارها، از دو چیز مطمئن بودم. اول این که استاد از این که راهی برای تغذیه فکری دانشجویان در سراسر کشور یافته بودم، خرسند بود. دوم این که موسسه با توجه به تذکر استاد، نمی‌تواند مانع حضورم در کلاس‌ها شود.

باری در موسسه یاد شده که از اشاره به نام آن معذورم، اتفاقی افتاد که استاد تصمیم گرفت کلاس‌ها را آن‌جا ادامه ندهد. اتفاق رخ داده که به جزئیات آن نمی‌پردازم، آن‌چنان برای استاد مهم

بود که همه میانجی‌گری‌ها به شکست انجامید. استاد از من خواستند موسسه جدیدی را برای درسگفتارها پیدا کنم. پس از انتخاب موسسه بهاران، استاد بستن قرارداد را بر عهده من گذاشت و تنها موردی که بنده را موکداً مکلف به رعایت آن کردند، این بود که اول از دانش‌پژوهانی که توانایی مالی ندارند، بدون این که احدی مطلع شود، شهریه گرفته نشود، و در صورت نپذیرفتن موسسه، از سهم استاد کسر شود. دوم مبلغ شهریه‌ها حداقل ممکن تعیین شود و سوم این که برای دانشجویان و طلاب، تخفیف مناسبی در نظر گرفته شود. خوشبختانه مدیر موسسه جدید هم حق امضای قرارداد از طرف موسسه‌اش را به من داد و من با رعایت دغدغه‌های استاد از جانب هر دو طرف قراردادی را نوشتم و امضا کردم. روزگار به این منوال می‌گذشت و استاد مصمم بودند مهمترین درس‌های خود را در موسسه بهاران خرد در باره فهم و تفسیر حقوقی از مدرنیته، ارائه بدهند که عود بیماری افق را تیره کرد. معمولاً درمان ایشان در ایران توسط یکی از هم‌کلاسی‌ها که پزشک بودند صورت می‌گرفت و من پیگیری می‌شدم. من معمولاً جرات نمی‌کردم از دکتر در باره وضعیت جسمانی‌اش بپرسم. باید به واقعیتی اشاره کنم و آن این که؛ استاد بسیار خوش مشرب بودند و هرگز رسمی برخورد نمی‌کردند، بویژه در حضور دوستانی که به آن‌ها اعتماد داشتند، بسیار راحت بودند. اما این امر باعث نمی‌شد که دوستان هم بی‌حیایی کنند. من همواره در حضور دکتر، به یاد بیتی از فرزدق در باره امام سجاد می‌افزادم که می‌گوید:

يُغْضِي حَيَاءً وَ يُغْضِي مِنْ مَهَابَتِهِ
فَمَا يُكَلِّمُ إِلَّا حِينَ يَبْتَسِمُ

او از روی حیا، چشمانش را پایین می‌دوخت و دیگران از روی مهابت وی، و جز با تبسم سخن نمی‌گفت. واقعاً استاد در سلوک فردی و اجتماعی اسوه بودند. به هنگام مصافحه، ناخواسته گردنش را خم می‌کرد و سرش را پایین می‌انداخت. متأسفانه کسانی که از این الگوی رفتاری دکتر اطلاع کامل داشتند، در غائله بی‌بنیاد مربوط به جایزه فارابی، او را به کرنش در مقابل رئیس‌جمهور متهم کردند.

بهرحال استاد برای دیدار آیین درسگفتار را تعطیل کرد و به آمریکا رفت، ولی شدت بیماری، امکان بازگشت را از او گرفت. در مدت حضور در آمریکا، ارتباط ما از طریق شبکه‌های اجتماعی بود، و

چون کتابخانه عربی و فارسی استاد در تهران بود، مواضع و ارجاعات مورد نیاز را اعلام می‌کرد و من هم تهیه و مستند تقدیم می‌کردم.

فرخنده مدرّس ۳ - پیش از آن که به نکات دیگری در پاسخ‌ها برگردم و بپرسم، مایلم نظر شما را در مورد چند نکته جویا شوم؛ نخست یک پرسش به دلیل کنجکاوی شخصی! و آن این که؛ وقتی شنونده‌ای، چون من، به درسگفتارهای ایشان گوش می‌دهد، با شوقی که البته خالی از حسرت هم نیست، صداهای زنانه، در میان جمع شاگردان و حاضران، حواس شنوایی‌اش را به خود جلب می‌کند. از روی خریداران آثار دکتر، نمی‌توان تخمین زد، که اقبال خانم‌ها از دیدگاه‌ها و اندیشه استاد تا چه میزان بوده است. اما شما که در ایران هستید و علاقمند به گسترش این اندیشه و حتماً هم با محافل و جمع‌ها و گروه‌های اهل بحث‌های نظری و هواداران اندیشه دکتر، تماس دارید، تخمین تان از میزان علاقه و حضور فعال «نسوان وطن‌خواه» مان در این میدان چیست؟

مصطفی نصیری ۳ - در مجموع استقبال بانوان وطن‌دوست از درسگفتارها به نسبت مردان وطن‌خواه متأسفانه بسیار بسیار کم بود. شاید از مجموع یکصد و بیست و سی نفری که هر ترم ثبت‌نام می‌کردند، حدود ۱۰ نفر از بانوان بودند و چه‌بسا چهره‌های ثابت درسگفتارها بیش از ۵ و ۶ نفر نبودند. از میان آن‌ها هم فقط یک نفر (خانم مستانه بهادر) به همراه آقای پارساپور، در پیاده‌سازی درسگفتار انقلاب فرانسه مشارکت کردند. بهر حال این موضوع جای تأسف دارد که مشارکت بانوان وطن در این عرصه‌ها کم است. شاید موانع بیرونی در عرصه مشارکت سیاسی و اجتماعی و ... بانوان بیشتر از آقایان باشد. اما من با فهمی که از استاد در مورد درونی بودن زوال و انحطاط آموختم، موانع مشارکت را، چه در مورد مردان و چه در مورد زنان، بیشتر درونی می‌دانم. و طبعاً تا مانع درونی رفع نشود، جابه‌جایی خاصی در عرصه موانع بیرونی از طریق جنبش‌های فمینیستی رخ نخواهد داد. این اشاره به این معنی نیست که مردان توانسته‌اند بر موانع درونی فائق بیایند. کلاً انسان ایرانی، و بیشتر از آن، انسان اسلامی هنوز در چنبر موانع درونی است و تا رفع کامل آن، امیدی به رفع انسداد بیرونی نیست. جریان‌ات فمینیستی در کلیت خود گرفتار همان مشکلی هستند که جنبش تجددخواهی گرفتار است. این جنبش‌ها از دل نظام سنت بیرون نیامده‌اند، و به همین دلیل، جنبش‌هایی پا در هوا هستند. نکته دیگر این است که به غلط همه موانع به حساب

اصول و فروع دینی نوشته می‌شود، در حالی که در کنار آن و سابق بر آن، برخی سنت‌های عشیره‌ای هم وجود دارد که بویژه در روستاها و شهرهای قومی، همچنان مثل سد عمل می‌کنند. اخیراً رشد برخی جریان‌ات گریز از مرکز قومی که در برابر زبان و فرهنگ ملی، بر خرده‌فرهنگ‌های محلی و قومی تاکید می‌کنند، تصلب سنت‌های قومی را بیشتر و برجسته‌تر می‌کنند. بهر حال فعلاً به لحاظ ذهنی جای پای محکمی نداریم و بر زمین صلبی نایستاده‌ایم. در این دو سده‌ای که مناقشه میان سنت و تجدد در ایران مطرح بوده، هیچ جریانی نتوانسته بر دیگری فائق بیاید، و در نتیجه؛ نه جامعه سنتی هستیم، نه جامعه متجدد، بلکه آمیزه‌ای ناساز از هر دو. به بیانی دیگر، در کنار برخی مناقشه‌های سیاسی و اجتماعی که بیشتر اعتراضی هستند، هنوز مناقشه متاخرین بر قدما، یا، جدال جدید و قدیم، در حوزه نظر به عنوان یک جریان نیرومند، شکل نگرفته است. بهر حال این‌جا به همین اشاره و اجمال بسنده می‌کنم و در ادامه گفتگو لازم است مجدداً به این بحث برگردیم و بویژه با التفات به اختلاف نظری که در باره بود و نبود مبانی نظری جنبش مشروطه - در قبل و بعد آن - داریم، می‌بایست این دوگانه را بررسی کنیم که آیا ما از خلال بحث‌های نظری به تغییرات و اصلاحات سیاسی و اجتماعی خواهیم رسید، یا برعکس، از دل جنبش‌های اصلاحی سیاسی و اجتماعی است که به تدوین مبانی فلسفی تجددخواهی ایرانی موفق خواهیم شد؟

فرخنده مدرّس ۴ - نکته دیگر در مورد اشاره‌تان به «مسئله بودن» ضبط جلسات درسگفتارهاست: در برخی جلسات درس دکتر طباطبایی تذکراتی شنیده می‌شوند، مبنی بر خودداری از ضبط جلسات یا انتشار بیرونی محتوای آنها. حتا یکبار دکتر با همان شوخ‌طبعی خود، در نخستین جلسه درسگفتارهای فلسفه حقوق، به روزنامه‌نگاری، از روزنامه شرق، تذکر می‌دهند که حداقل آنچه به عنوان گزارش و خلاصه از این جلسات ارائه می‌کنند، غلط نباشد. صرف‌نظر از آن که مخالفت مسئولان و صاحبان امتیاز آن مؤسسات به عنوان برگزارکننده آن کلاس‌ها چه جنبه‌ای داشته است، اما به نظر می‌آید که دکتر طباطبایی نیز در مورد انتقال و انتشار بیرونی مواد آن درسگفتارها بسیار حساس بودند. همین حساسیت را، شنیده‌ایم، که به متن کتاب‌هایشان نشان می‌دادند. گفته می‌شود؛ هر نسخه پیش از چاپ را چندین بار مرور و تصحیح می‌نمودند. با علم به سخت‌گیری‌ها، اجازه انتشار بیرونی دو درسگفتار دشوار، به تقریر شما، که در پاسخ قبلی نیز به آنها اشاره کردید، برای ما همان موقع، بسیار درخور توجه بود و پس از مطالعه آن متن‌ها موجب تحسین!

پرسش دیگر این که؛ مشاهدات از نزدیک و تجربه شما در مورد این سخت گیری چه بوده است؟ و دیگر این که شما که از این امتحان موفق بیرون آمده و طرف اعتماد سخت گیری دکتر بودید، چرا این کار را ادامه ندادید؟ به ویژه در مورد درسگفتارهای فلسفه حقوق ایشان؟ البته بعداً به لحاظ مضمونی به پرسش در باره اهمیت آن ۶۰ جلسه بازخواهم گشت. آیا نظر مرا تأیید نمی کنید که حسرت بزرگی ست؟

مصطفی نصیری ۴ - در باره انتشار درسگفتارها توضیح دادم. مانع اصلی موسسه بود که از ضبط جلسات جلوگیری می کرد. انگیزه آن ها هم بیشتر اقتصادی بود. بارها از استاد می خواستند که با توجه به نفوذ کلامشان از دانش پژوهان بخواهند که از ضبط جلسات توسط گوشی های موبایل و دستگاه های کوچکتر ضبط صدا خودداری کنند، و استاد هم با رندی مخصوص خود می گفت از من خواسته اند که از شما بخواهم که ضبط نکنید، پس ضبط نکنید. چون دوستان نظر واقعی دکتر را می دانستند، بنابراین کار خود را پیش می بردند. پس از چند بار از این تذکرات که باعث شلیک خنده می شد، آخرین باری که از استاد خواستند، تذکر بدهند که قانون موسسه ضبط صدا ممنوع است، ایشان با کمی جدیت، گفتند که بیش از این خودشان را برای چنین تذکراتی پایین نمی آورند، هر قانونی که قانون نیست. با این موضع گیری همه متوجه نظر واقعی استاد شدند. در نهایت بچه ها متعهد بودند که صداها را جایی منتشر نکنند و تقریباً همه به این تعهد پای بند ماندند. طعنه به خبرنگار روزنامه شرق، یک مورد خاص بود. گزارشی که روزنامه شرق از سخنرانی استاد در سمینار معروف "کجا ایستاده ام" تهیه و منتشر کرده بود، جهت دار و فاقد دقت لازم بود. این سمینار از سوی گروه روندهای فکری مرکز مطالعات استراتژیک خاورمیانه و انجمن علوم سیاسی ایران با مشارکت خانه اندیشمندان علوم انسانی در یکشنبه ۱۴ مهر - فکر کنم - سال ۹۲ برای بزرگداشت استاد برگزار شد. دکتر در این سخنرانی نکته ای بدین مضمون گفتند که اگر گریزی از جهاد اکبری نباشد، باید برای ایران باشد. خبرنگار شرق این مضمون را تحریف و نوشته بود که طباطبایی پروژه فکری خود را یک جهاد اکبر به معنای درافتادن با خود معرفی کرد، که غلط و غیردقیق بود. استاد درواقع با این طعنه به آن خبرنگار تذکر داد.

در مورد انتقال مفاهیم، برداشت شما کاملاً درست است و دکتر در مورد انتقال دقیق مفاهیم بسیار حساس بود. از وقتی که من گزارش درسگفتارها را آغاز کردم تا پایان عمرشان، تنها یکبار به من

در مورد مفهوم "بیرون درون" تذکر داد که در موردی برعکس نوشته بودم. مورد دیگر از انتقال غلط مفاهیم، به گفتگو با آقای کچوئیان برمی گشت که مفهوم مهم "نص" را "نسل" فهمیده بودند. اما در مورد کتاب‌ها، حساسیت استاد واقعا وسواس گون بود. استاد همه کتاب‌ها و مقالات و یادداشت‌ها را خودشان با دقت ماشین نویسی می کردند. به هیچ کس اعتماد نمی کردند. در برخی مواقع یکبار نسخه اولیه را با توجه به منابع هر بخش یا فصل که بیشتر عربی یا آلمانی یا انگلیسی بود، به برخی دوستان می فرستاد تا نمونه خوانی کنند. معمولا منابع عربی بیشتر سهم من بود. در نهایت خود استاد فایل نهایی را به صورت pdf به ناشر می فرستاد.

دلیل اینکه تقریر همه درسگفتارها انجام نشد، این بود که بسیاری از موضوعات درسگفتارها، مثلا ابن خلدون و ماکیاوولی و ...، یا کتاب پژوهیده مستقل داشت، یا کتاب‌های مربوطه در دست انتشار بود. به همین دلیل بهتر بود که خوانندگان و ناقدان به متن کتاب‌ها مراجعه می کردند، نه متن درسگفتارها که نسبت به کتاب‌ها دقیق نبودند. درسگفتار فلسفه حقوق هم قرار بود به صورت تحقیقی و پژوهیده و با ذکر دقیق منابع انجام شود که چند جلسه آن توسط شخصی که معمولا در تهران نبود، زیر نظر یکی از دوستان، انجام و در مجله سیاست‌نامه چاپ شد. اما با نقشی که تقریرکننده در غائله مربوط به جایزه فارابی ایفا کرد، با نظر خود استاد متوقف شد. به صورت کلی، دکتر تمایل داشتند که متن کتاب‌ها مرجع باشند و به همین دلیل با تدوین درسگفتارها، جز چند مورد استثنا و گزارش‌های خلاصه‌ای که همزمان از سوی من برای دانشجویان سراسر کشور تهیه و منتشر می شد، موافق نبودند. حتی با جمع‌آوری و تدوین مقالات قدیمی هم موافقت نکردند. انتشار کتاب از طریق جمع‌آوری مقالات و سخنرانی‌ها که نزد برخی شیوه مالوف بود، کتاب‌سازی می دانست. گرچه من خودم پیشنهاد جمع‌آوری مقالات قدیمی را دادم که چند عدد از آن‌ها در دوجلدی ارجنامه ایشان چاپ شد. اما فکر می کنم که نظر استاد درست بود. تهیه کتاب از کنار هم قرار گرفتن مقالاتی که لزوما نظم منطقی و درونی ندارند، فقط شکل کتاب را دارد. الان شنیده‌ام برخی دوستان در حال پیاده کردن درسگفتارها هستند. من به این دوستان پیام دادم و سیاست استاد را توضیح دادم. دیگر خود دانند. موافقت با دو درسگفتار بسیار حساس مربوط به هگل و مارکس هم به نظر من به این برمی گشت؛ زمانی که آنها منتشر شدند، زمان زیادی برای انتشار دفتر دوم اندیشه سیاسی غرب مانده بود، و بنابراین لازم بود مستندی موقتی در باره هگل و مارکس در دسترس باشد. از سوی دیگر عده‌ای با این استدلال که گفته می شود طباطبایی بزرگترین

هگل‌شناس ایرانی است اما هیچ اثر تالیفی یا ترجمه در باره هگل ندارد، سعی می‌کردند ایشان را تحت فشار قرار دهند تا کاری نپژوهیده بکنند. این دو تقریر به سهم خود این فشارها را کاست.

فرخنده مدرّس ۵ - البته انسان‌ها، از جمله «اهل نظر» یا حتا علاقمندان به «اهل نظر» همواره، به تشخیص خود یا اطرافیان، از ضرورت زمان و به نوعی برای خدمت به فرهنگ و اعتلای فرهنگی جامعه دست به اقداماتی می‌زنند، که امکان قضاوت در باره کیفیت و تأثیر آنها را شاید نباید، از پیش عرصه را محدود یا حتا مسدود کرد. این نکته را فقط به عنوان قیدی بر نظر شما در اقتباس از نظر دکتر طباطبایی در باره «کتاب‌سازی» آوردم، که البته همان پسوند «سازی»، با بار منفی، باید مانع از آن شود که آن را عمومیت بخشیم. زیرا گردآوری و باز نشر مقالات یک نویسنده الزاماً غلط نیست. همین اقدام بعضاً می‌تواند، در کنار فوایدی، خدمتی برای آیندگان باشد. فقط یک مثال بزنم؛ مجموعه مقالات گردآمده و منتشر شده از محمدعلی فروغی، که نویسنده آثار معتبری چه در قالب کتاب و چه مقاله بود. مقالات ایشان هم، عموماً، در حوزه‌های گوناگون و بسیار دور از هم هستند؛ مثلاً «آیین سخنوری»، «تاریخ مختصر قدیم رُم»، «مقدمه‌های بوستان و گلستان»، «مقدمه شفا»، «اختلافات سرحدی ایران و شوروی» و.... این مجموعه، با مضامین مهمی در حوزه تاریخ، ادبیات،... و حتا فرهنگ دیپلماسی از نظر پابندی و پیشبرد مصالح کشور، به مثابه یک الگوی بسیار درخور توجه، به همت حبیب یغمایی و با مقدمه‌ای، اگر اشتباه نکرده باشم، از محمود فروغی به یادگار، برای بهره‌وری بدست ما رسیده است. جامعه اهل فکر و فرهنگ ایران، بی‌تردید، از چنین اقدام شایانی زیان ندیده است! شاید اگر بخواهیم نمونه‌های دیگری را هم برشمریم، با افراد استثنایی دیگری هم مواجهه شویم. آیا فکر نمی‌کنید آنچه، به عنوان یک امر و حکم کلی، اهمیت دارد، بالا بردن یا بالا بودن قدرت تشخیص، به قول دکتر «نظم و منطق گفتار»، در خوانندگان علاقمند است، تا خود بتوانند، میان همه عرضه‌ها نیک و بد، مفید یا بی‌فایده را تشخیص دهند؟

مصطفی نصیری ۵ - آن‌چه در باره جمع‌آوری و انتشار مقالات منتشر شده در زمینه‌های متعدد در قالب یک کتاب بیان کردم، متفاوت از همه مصادیقی است که بیان فرمودید. بدیهی است جمع‌آوری مقالات و نامه‌های یک شخصیت و انتشار آن‌ها در یک مجموعه کار ارزشمندی است

که از جهات مختلف می‌تواند سودمند باشد. در همین راستا همه موارد و مصادیقی که مثال آوردید، سودمند است. ولی نکته این‌جاست مثلاً مجموعه دوجلدی مقالات فروغی، به‌خلاف همه ارزشی که دارد، یک جنگ و یا کالکشن است. نمی‌توان دقیقاً نام کتاب - نوشته‌ای روشمند در یک موضوع و براساس یک نظم و منطق درونی - بر آن نهاد. بنابراین آن‌چه من عرض کردم با آن‌چه شما بیان فرمودید، دو چیز متفاوت است. طبعاً مجموعه مقالات و در صورت امکان، نامه‌ها و یادداشت‌های دکتر هم روزی باید جمع‌آوری و در یک مجموعه منتشر شود. این کار از حیث بررسی تطور فکری یک اندیشمند، ضروری بلکه واجب است. اما امروز کسانی هستند که نخست چند مقاله یا متن چند سخنرانی در مناسبت‌های مختلف را در مجلات و نشریات منتشر می‌کنند، و سپس آن‌ها را در قالب یک کتاب هم عرضه می‌کنند. با فرض این‌که مقالات و مکتوبات منتشره در مجلات، در دسترس بوده و قابل ارجاع و استناد هستند، تبدیل آن‌ها به کتاب ضرورتی ندارد، اصطلاحاً کتاب‌سازی است. نکته دیگری که همواره مد نظر دکتر بود، این بود که با التفاتی به آیه‌ای از کتاب مقدس، می‌گفتند که در اندیشه، همیشه باید از در تنگ وارد شد. افراد زیادی هستند که خواندن مقاله را به کتاب ترجیح می‌دهند، همچنان‌که در دانشگاه‌ها جزوه را به منابع کتابی ترجیح می‌دهند. سهل‌گیری در امور علمی توصیه نمی‌شود. خواهیم گفت که مفهوم کتاب‌سازی و بار منفی آن، با نگاه به تعریف علمی کتاب است.

اگر از منظر تعریف لغتنامه‌ای به کتاب نگاه کنیم، تعدادی صفحه هم‌شکل و هم‌سایز که اصطلاحاً سیاه یا خط‌خطی شده و میان دوجلد قرار گرفته را می‌توان کتاب نامید. اما اگر به‌صورت تخصصی به موضوع نگاه کنیم که باید نگاه کنیم، مقاله، رساله، کتاب (مرجع، مصور)، هر کدام تعاریف مخصوص خود را دارند. مقاله، مقاله است، چند مقاله با کنار هم قرار گرفتن، به کتاب تبدیل نمی‌شوند. اجازه بدهید از دو مثال برای توضیح منظورم مدد بگیریم. ما یک "فیلم کوتاه" داریم که از حیث زمان می‌تواند از چند ثانیه تا چند دقیقه را شامل شود. همچنین "فیلم سینمایی" داریم که می‌تواند از یک یا دو ساعت تا ۳ ساعت را شامل شود. حال اگر چند فیلم کوتاه با موضوعات، سبک‌های ساخت، فیلمبرداری و صداگذاری‌های متفاوت و ... را پشت سر هم تدوین کنیم به‌نحوی که از حیث زمان به دو ساعت برسد، آیا می‌توانیم آن را فیلم سینمایی بنامیم؟ یا داستان کوتاه و داستان بلند را در نظر بگیریم. اگر چند داستان کوتاه یک نویسنده را در یک کتاب گرد بیاوریم، آیا می‌توانیم بگوییم، نویسنده مورد نظر، داستان بلند نوشته است؟ از منظر تخصصی، کتاب

تعریفی دارد که برخورداری از یک روش، تمرکز بر یک موضوع یا اندیشه کانونی، منطق درونی، فرآیند مشخص، و برخی مشخصات شکلی مانند فهرست، نمایه و منابع و ... از ارکان آن هستند. برمبنای تعریف تخصصی و علمی، مقالات فروغی نمی‌تواند یک کتاب در معنای دقیق به‌شمار بیاید چون دارای یک موضوع یا اندیشه مرکزی نیست. اما اگر مقالات ادبی را در یک جلد و مقالات مربوط به ایران را در جلدی دیگر تدوین کنیم، شاید به تعریف علمی کتاب نزدیک شود. چنانچه عرض کردم جمع کردن آثار قلمی اندیشمندان، رجال و سیاسیون در یک مجموعه کار ارزشمندی است و کارکردهای خود را دارد. بویژه در مورد شخصیت‌های قدیمی که دسترسی به مقالات آن‌ها در مجلات قدیمی دور از دسترس، به راحتی ممکن نیست. با این حال کتاب‌سازی هم واقعیتهایی غیرقابل انکار است.

فرخنده مدرّس ۶ - در ادامه پرسش و پاسخ قبلی، فکر می‌کنم، به چند نکته فعلاً بسنده کنیم! نخست؛ ضمن تعدیل و محدود کردن بُرد عبارت «کتاب‌سازی» و وزن «تأدیی» آن، که با توجه به سخن پروزن دکتر طباطبایی و تأثیر بعضاً بسیار قاطع، و شاید بازدارنده آن بر برخی جویندگان و پویندگان نظرات و دیدگاه‌های ایشان، افراد راه، با اشراف به انواع گوناگون عرضه‌های فرهنگی خود، که شما، در محدوده یک پاسخ، سعی در ارائه موجزشان کردید، به تأمل وادارد که؛ عرضه فرهنگی‌شان به محک کدام معیارها و تعریف‌هایی خواهد خورد و در کدام قالب خواهد گنجید. و نکته دیگر؛ در حوزه عرضه فکر و دیدگاه‌های اجتماعی، این که؛ انسجام درونی و نظم فکر و دانش و مهارت در توضیح اجزاء آن نظم، یعنی توانایی در بسط منطقی و پیوند آن اجزاء باهم و با کل آن فکر، اهمیت بیشتری دارد و خوانندگان آثار و عرضه‌های فرهنگی باید به تدریج خود را به تشخیص این نکات مهم، مجهز کنند و سطح فرهیختگی فردی و اجتماعی راه، در «مصرف فرهنگی» خود، بالاتر ببرند. و نکته سوم این که امروز ما در آینده دورتر گذشته «ما» خواهد بود. جامعه‌های آزاد و پیشرفته‌تر مبتکر راه‌ها و روشهای دائماً در حال تکوین و تکامل بوده‌اند که گذشته همواره در دسترس آیندگان بماند. اما این که چه چیزی و با کدام کیفیت به آینده مطلوب می‌رسد، به درجه‌ای از فرهیختگی «ما» در میدان بحث و قدرت ارزیابی مان از «نظم و منطق گفتار» و سمت‌گیری آن دارد.

باز بودن میدان بحث در آن نوع جوامع، البته اهمیت بسیار بالایی دارد. صرف نظر از این قیاس، اما یکی از برداشت‌های مؤثر و ماندگار در خود من از دکتر این است که ایشان هم به ضرورت وجودی جریان بحث، اهمیت اساسی داده‌اند. اخیراً نیز در مورد تعیین «منافع عمومی»، جمله‌ای از ایشان خواندم، که «مردم در نهایت بر سر منافع‌شان به توافقی می‌رسند». البته این جمله برای من جنبه الگویی - عام - دارد، به این معنا که بدون «بحث» و «نقد» توافقی هم، به معنای واقعی توافق، در کار نخواهد بود. اما از سوی دیگر داوری‌ها و صدور احکام، گاه منفی ایشان، بسیار عام و بسیار فراگیر است، و بعضاً به قول معروف همه آن را به خود می‌خرند و بسیاری جریحه‌دار شده و عده‌ای از هواداران سرسخت ایشان، در ارائه نظرات خود بسیار محتاط و ملاحظه‌کار و تا حدی منفعل می‌شوند. اما هم ایشان هنگامی که خواسته‌اند آن احکام و داوری‌ها را مستند کنند، به نقد و تجزیه و تحلیل مشخص با مصداق‌های کاملاً صریح و روشن پرداخته‌اند. به این ترتیب می‌بینیم؛ در یک رویه، به نظر می‌رسد، ایشان میدان را محدود و تنگ می‌کنند، اما در رویه دیگری، که در آثارشان اصل است، اصول و روش بحث و نقد و نحوه عرضه دیدگاه و نظر درست را نشان می‌دهند و معنای توانایی و ناتوانی را نیز آشکار می‌کنند. این یک برداشت و یک تعبیر از شیوه برخورد‌های ایشان است، نظر شما در این زمینه چیست؟

مصطفی نصیری ۶ - بسیار خوب. حقیقتاً بدون بحث و نقد، توافقی در کار نخواهد بود. اما باید بدانیم که بحث علمی بسیار جدی است و هیچ نسبتی با تعارفات ندارد. توافق - چه در حوزه خصوصی و چه در حوزه عمومی - بدون بحث‌های جدی و نقدهای اساسی به دست نخواهد آمد. شاید برای بیان منظورم بتوانم از دیالکتیک "حق" و "نه‌حق" استفاده کنم. آن‌چه را که در یک معادله دیالکتیکی دو طرفه، طرف اول آن را حق خود می‌داند، در همان لحظه طرف دوم نیز آن را حق خود و نه‌حق طرف مقابل می‌داند. در این دیالکتیک حق و نه‌حق، زمانی یک توافق شکل می‌گیرد که پس از اثبات‌ها و ابطال‌های جدی دو طرف، نهایت حقانیت در یک طرف ثابت گردد، به طوری که طرف دیگر نیز به حقانیت مذکور اذعان کند و آن را به رسمیت بشناسد و در مرتبه بالاتر، جامعه به حقانیت آشکار شده اذعان و از آن حمایت کند. این پروسه اثبات و انکار تا جایی پیش می‌رود که به اصول و قواعد روشن برسیم، اما الان کسی نمی‌تواند ادعا کند ما به‌جایی رسیده‌ایم که بحث‌هایمان در یک فضای ساختارمند با اصول و قواعد روشن جریان دارد. روشن‌تر

دلیل بر عدم وجود فضای اشاره شده، این است که ما در حوزه بحث‌های علمی، فاقد نظام مفاهیم هستیم. حتی توانیم گفت؛ گرفتار نوعی آشوب و تشویش هستیم. این معنی توافق است. توافق بر مبنای تعارف شکل نمی‌گیرد، و اگر شکل هم بگیرد، نمی‌پاید. یکی از مضامینی که از دکتر آموختیم؛ وضعیت کمپانی یا اتحادیه بودن روشنفکری در ایران است که گویی حول یک مصلحت و منفعت صنفی گردهم آمده‌اند و این مصلحت و منفعت صنفی - نه ملی - ایجاب می‌کند، اعضای اتحادیه یا کمپانی، از همدیگر حمایت کنند. به نحوی که دکتر خاطر نشان می‌کرد؛ احدی از اعضای کمپانی چیزی می‌نویسد و بقیه داد تحسین تایید و تمجید سر می‌دهند که حد سخن همین است. این گونه توافقات، توافق بر سر منفعت صنفی، نه منافع ملی است. اصولاً علم، حوزه تایید و تمجید نیست. به سخن دیگر علم، حوزه تصدیق نیست، بلکه برعکس، حوزه نفی و ابطال است. دانشمند کسی است که نهایت تلاش خود را برای ارتقای اصول برپای دارنده جامعه، از طریق ابطال اصول موجود و جایگزین کردن آن‌ها با اصول قوی‌تر و پایدارتر، انجام دهد. به‌خلاف نظر شما، فهم من از دکتر نشان می‌دهد که در حوزه علم، میدان فراخ نیست، بلکه محدود و تنگ است. قبلاً هم اشاره کردم که استاد برپایه آیه‌ای از کتاب مقدس، اعتقاد داشت که از در گشاد نمی‌توان در علم وارد شد. آن‌چه شما محترمانه بیان کردید، درواقع همان بحث مربوط به "تندی زبان" دکتر است که خیلی‌ها به صراحت گفته، و ایشان را متهم به "طرد و طعن و تکفیر" دیگران کرده‌اند.

اجازه دهید خاطره‌ای را نقل کنم؛ زمانی که نقدهای ایشان به ترجمه معروف شه‌ریار از حلقه محدود درسگفتارهای ماکیاوولی به فضای عمومی درز کرد. مترجم مورد نظر به‌جای پاسخ مستدل به نقدها، به همین سنگر زبان دکتر خزید و همه نقدهای درست را به:

نیش عقرب نه از ره کین است

اقتضای طبیعتش این است

فروکاست، و بدین‌وسیله بحثی در حوزه اندیشه ماکیاوولی شکل نگرفت. دکتر از اصول اندیشه و مفاهیم ماکیاوولی می‌گفت، ولی طرف بحث، به "همبرنشینی کلمات" که فنی لغت‌بازانه ذیل آرایه‌های ادبی است، فرو می‌کاست. حال آن‌که ماکیاوولی در مقدمه کوتاه خود، تصریح کرده؛ دانشی را که در طول زمان طولانی در باره آیین‌های کشورداری گردآورده، به آرایه‌های ادبی و

عبارات پرطمطراق فرو نخواهد کاست. در خلال این مجالادت به دکتر پیشنهاد دادم؛ برای این که این افراد نتوانند با بهانه زبان، از تن دادن به بحث در موضوع اصلی، شانه خالی کنند، خوب است یکی از نقدها را با ادبیات چاپلوسانه قجری بنویسید. پاسخی که دادند، بسیار جالب بود. پرسیدند؛ اگر این کار را بکنم، وارد بحث می‌شوند؟ فکر می‌کنید واقعا اخلاق برای این‌ها بالاتر از علم اهمیت دارد؟ در جواب گفتم نمی‌دانم، ولی حداقل بهانه‌ای نخواهند داشت. دوباره گفتند؛ بهانه را نمی‌توان از کسی گرفت. اگر این مدعیان قصدی برای بحث جدی داشتند، به زبان من اهمیت نمی‌داند، یا این که با زبان مشابه من وارد مرکز بحث می‌شدند. مگر در مورد نقادی نقش یکی از بزرگان روشنفکری در شورای انقلابی فرهنگی، چیزی گفته بودم که معادل "با هگل پای در گل ماندن" باشد؟ طرفه آن که آن روشنفکر این عبارت زشت را به کار برد و دستور "دوختن دهان" دکتر را داد، ولی اعضای اتحادیه روشنفکری، استاد را متهم به خشونت زبانی کردند؟!

بهرحال دکتر در حوزه بحث علمی بسیار جدی بود. هرگز مماشات نمی‌کرد. با همان رندی ویژه خود می‌گفت؛ چهل و دروغ را نمی‌توان به رسمیت شناخت و با آن محترمانه سخن گفت. یا از دزد نمی‌توان با زبان مبادی آداب، خواست که اموال مردم را به سرقت نبرد.

حتما شنیده‌اید که در جلسه‌ای که در سال ۹۳ در کتابخانه ملی برای نقد اندیشه‌های استاد تشکیل شده بود، دو نفر از ناقدان، ایشان را با تندی و بی‌محابا متهم به "خشونت مضاعف در عرضه و بسط اندیشه، و خشونت در رویکرد به منابع، همراه با رگه‌هایی شدت‌مند از تحقیر و تخفیف دیگر اندیشمندان" کردند، به‌نحوی که گفتند "خشونت مضاعف در صدا و صحبت و میمیک صورت و حرکات دست" شان هویداست. اما دکتر در جواب با اشاره رندانه به یکی از فلاسفه که گفته بود برای استخراج معانی ژرف از کلمات، باید آن‌ها را شلاق زد، گفتند که چون بحث‌هایشان ایده‌ئولوژیکی نیست، یعنی جایی میان موافقان و مخالفان ایستاده‌اند، بنابراین برای دو طیف موافق و مخالف که لاجرم هر دو ایده‌ئولوژیکی هستند، مفهوم نیست. دکتر در این جلسه با صراحت اعلام کردند؛ وقتی نشان می‌دهم کسی غلط ترجمه کرده، او را تحقیر نمی‌کنم بلکه یک امر واقع را افشا می‌کنم.

ببینید ایراد بزرگ کسانی که گمان می‌کنند دکتر مسائل را خیلی جدی می‌بیند و به هیچ عنوان باکسی تعارف ندارد این است که اولاً به موضوع اندیشه او توجه ندارند که ایران است. و از قضا

این موضوع خیلی جدی، که جدی‌ترین موضوع ممکن برای یک ایرانی است. دیگر اینکه نگاه درونی دارند، یعنی مناسبات داخل کشور را می‌بینند و بقولی از لسان سعدی پند می‌دهند:

دنیا نیززد آنکه پریشان کنی دلی
زنهار بد مکن که نکردست عاقلی

اما به این نکته توجه ندارند که امروز ما با همه دنیا ساکن یک دهکده هستیم. همان‌طور که مناسبات درون ایرانی اقتضای مدارا دارد، در عین حال در یک رقابت جدی و بی‌رحم با دیگر ساکنان این دهکده هستیم که این علوم را بسیار جدی، و حتی جدی‌تر از علوم دقیقه می‌بینند. این جاست که از زبان سعدی می‌توانیم به حاملان این فکر بگوییم:

ای آنکه خانه در ره سیلاب می‌کنی
بر خاک رودخانه نباشد معولی
تیر از کمان چو رفت نیاید به شست باز
پس واجبست در همه کاری تأملی

در نتیجه همین ولنگاری در حوزه اندیشه است که در همه زمینه‌ها عقب هستیم. حتی در عرصه روشنفکری دینی، از دنیای عربی اسلامی به مراتب عقب‌تر هستیم. بسیاری از مسائلی که روشنفکری ایرانی در حوزه دین و قرائت‌های دینی ارائه می‌دهد، با تاخیر قابل توجه و در موارد قابل توجهی، اقتباس بی‌استناد از روشنفکری عربی است. اگر دکتر طباطبایی را کنار بگذاریم، آیا می‌توانیم کسی را در رده ارکون و عابدالجابری معرفی کنیم؟ امروز فیلسوفی و روشنفکری داریم که بتواند در سطح جهانی، حتی در سطح منطقه‌ای عرض اندام کند؟ چرا به‌رغم این که جزو اولین کشورهای منطقه هستیم که زودتر از بقیه؛ مدرسه‌های علوم، سیاست و اقتصاد و حقوق دایر کردیم، اما تاکنون نتوانستیم دیپلماتی تربیت کنیم که لااقل زبان دیپلماسی جهانی را درک کند؟ چرا یک سیاست‌دان، اقتصاددان و حقوق‌دان در اشل جهانی تربیت نکردیم؟ بگذریم از این که اکثریت غالب افراد مطرح هم، تربیت شده دانشگاه‌های خارجی هستند! همه این‌ها لاجرم نتیجه آن نان به‌هم قرض دادن‌ها

و تعارف‌هاست. و بالاخره این نکته را نیز در نظر بیاوریم که دکتر شبیه هیچکس نیست. شخصیتی منفرد است. او را نمی‌توانیم در هیچ یک از تیپ‌های شخصیتی که می‌شناسیم جای بدهیم. در نتیجه گفتار و کردار او هم شبیه هیچ گفتاری و کرداری نیست. مشکل ما با او این است که نمی‌توانیم او را کنگورایز کنیم و مثل بقیه افراد در یک کنگوری جای دهیم و حکم از پیش تعیین شده‌ی آن کنگوری را بر او جاری کنیم. از خود ایشان هم نقل کردم که گفت؛ نه در گروه مخالفین می‌گنجد، نه در گروه موافقین. پس همه او را پس می‌زنند. جالب این‌که من ندیدم هیچ‌یک از کسانی که او را نفی کرده‌اند، منکر یگانگی او در فلسفه سیاست و اندیشه سیاسی شوند. پس اگر اعتراف می‌کنیم که دکتر سیاست را از همه بهتر می‌داند، چرا نمی‌پذیریم که او زبان مناسب علم خود را بهتر از ما می‌داند؟ چرا انتظار داریم، کسی که جریان اندیشه سیاسی را ذیل زوال قرار داده، بخلاف الزامات نظریه‌اش، به تمجید روشنفکران پردازد؟ مگر ایشان شخصیت‌هایی مانند ابن مقفع و بیهقی و قائم‌مقام و ده‌ها اندیشمند دیگر را نستوده است؟ پس چرا او را متهم می‌کنیم که جز خود، کسی را نمی‌بیند؟ بارها شاهد بودم که برای راهنمایی جوانانی که امید داشت بدرخشند، وقت می‌گذاشت. برای تشویق آن‌ها، به‌خلاف میل باطنی که حاضر نبود در هیچ ساختمان دولتی حضور یابد، در جلسات دفاع آن‌ها شرکت می‌کرد. باز بقول سعدی:

گر من سخن درشت نگویم تو نشنوی
بی‌جهد از آینه نبرد زنگ صیقلی

فرخنده مدرّس ۷ - در این زمینه که «ما فاقد نظام مفاهیم هستیم» کاملاً حق باشماست. علاوه بر این، بحث‌های علمی که باید به تولید نظام مفاهیم یاری رسانند، در جایی که باید صورت گیرند، جریان ندارند. علم در ایران «متولی» ندارد. نهاد یا نهادهایی با اعتبار و اقتدار علمی، با اختیار نظارت اما پایبند به استقلال علم و تلاش‌های علمی، به نظر ما، آن امکانی‌ست که به تنگ کردن در ورود به میدان علم و علم‌اندیشی کمک می‌کند. کشیده شدن جدال علمی، از مراکز بحث و تولید علم، به عرصه اجتماع، مانع تشخیص نتایج هر تلاش علمی در چشم همان اجتماع می‌شود. آن نکته دیگری که در آن کاملاً حق باشماست این‌که؛ دکتر، بی‌تردید، در حوزه بحث علمی بسیار جدی بودند و به قول دوستی از دوستداران اندیشه ایشان در «یادنامه دکتر جواد طباطبایی»:

«...هرگز حاضر نبود با دانش، تشخیص و شخصیت مستقل علمی خود در هیچ صورتی سوداگری نماید.»

اما این «تشخیص» و «یگانگی» ایشان، درست در آثارشان اوج تجلی خود را می‌یابد، بدون استثناء در همه جا، از جمله در آن بخش‌هایی که «روشنفکرانی» را، به تعداد نه چندان اندک، به‌طور مشخص با نام و نشان و در معیت افکار و در استناد به آثار آنان، توسط ایشان، مورد بررسی و نقد قرار گرفته و نتایج حاصله از ایجاد بدفهمی‌های درازدامن آنان نشان داده می‌شوند. به هیچ عنوان غلو نخواهد بود، اگر بگوییم که بیشترین آموزه و آموزش‌ها، در زمینه روش علمی و پژوهشی، در حوزه تاریخ فکر و فلسفه سیاسی و تاریخ اندیشه در ایران را می‌توان در آنجا دریافت کرد. به همان میزان کلاس‌های ایشان، یعنی درسگفتارهایشان، حقیقتاً طرح عینی و قابل رؤیتی از «دانشگاه ایران‌شهر» بودند. امیدواریم، و باید، الهام‌بخش پژوهشگران جوان امروز و استادان آینده ایران باشند. اما بحث‌ها و جنجال‌های روزنامه‌ای و رسانه‌ای حول نام ایشان هیچ کمکی به عمق مباحث نظری و جلب توجه به جایگاه یگانه ایشان در زمینه فلسفه سیاسی ایران و اهمیت جایگاه ویژه ایشان برای آینده علم و نهادهای آن در ایران، نکردند. شاید هم وسوسه خود موضوع بیش از ظرفیت جامعه و زمانه ما بوده است. لیکن، به هر حال، روزنامه‌نگاران در ظاهر موافقی هم بودند که خیلی زود و تا مدت‌ها به قول معروف دور و بر ایشان می‌پلکیدند و هر بحث مخالف و موافقی، در هر سطحی، را نیز، به قول خود دکتر، همچون «مائده‌ای» برای بالا بردن تیراژهای خودشان می‌ساختند. بعضاً شاید ایجاد صف موافق و مخالف، در حاشیه ایشان، از «هنرهای» آنان بوده باشد. یکی از آن موارد هم همان موضوع «جایزه‌ای» بود که پیش از این بدان اشاره داشتید. اما ما بی‌اعتنا به آن سخنان بی‌پایه و زنده روزنامه‌ای، که ما از تکرارشان پرهیز داریم، درخواستمان در اینجا این است که ابتدا قضیه آن را آنگونه که بوده است، شرح دهید. طبعاً اگر اشتباه نکنیم، شما اندکی از نزدیک‌تر از آغاز و پایان ماجرا اطلاع دارید.

مصطفی نصیری ۷ - قبل از آن که به موضوع جایزه فارابی ورود کنم، مقدمه‌ای را باید بیاورم.

همان‌طور که از سخنان آقای دکتر در جلسه نقد آرایشان در کتابخانه ملی در سال ۹۳ آوردم، او خود را نه در صف مخالفان تعریف می‌کرد، و نه در صف موافقان، چون هر دو طیف را به یک اندازه ایده‌ئولوژیکی می‌دانست. ایده‌ئولوژی را اگر اندیشیدن در نسبتی با مناسبات قدرت، یا به بیانی

دیگر، تعمیم مناسبات قدرت به اندیشه کسی بدانیم، در اینصورت، چه کسانی که در مدار جاذبه قدرت می‌اندیشند، یعنی نسبت ایجابی با قدرت دارند، و چه آنانی که در میدان دافعه قدرت می‌اندیشند و نسبت سلبی با آن دارند، هر دو به یک میزان در مناسبات قدرت می‌اندیشند، و در نتیجه به یک میزان ایده‌ئولوژیکی هستند. درواقع اولی طرفدار حفظ مناسبات قدرت موجود، و دومی خواستار جایگزینی مناسبات موجود با مناسبات دیگری است. شاید تعاریف دیگری هم از ایده‌ئولوژی ارائه شود، اما آن‌چه طباطبایی بیشتر به آن پرداخته؛ اندیشیدن در نسبتی با مناسبات قدرت است.

موضوع جایزه فارابی از آنجایی آغاز شد که قبل از اعلان رسمی کتاب‌های برگزیده، به آقای دکتر نیز همانند بقیه برگزیدگان، از سوی دبیرخانه جشنواره فارابی اطلاع داده شده بود. قاعدتا ایشان هم موضوع را به اطلاع چند نفر رسانده بود. البته نه از باب مشورت، ولی اگر کسی نظری داشت می‌توانست ابراز کند. بنده جزو موافقین پذیرش جایزه بودم، چون از یکسو، کتاب مورد نظر، و اصولاً همه کتاب‌های دکتر، بهترین در نوع خود هستند. عدم پذیرش لوح تقدیر، در گام نخست می‌تواند به جایگاه کتاب لطمه بزند. از آن گذشته، چنان‌چه در تعریف ایده‌ئولوژی آوردم، عدم پذیرش می‌توانست بار ایده‌ئولوژیکی سلبی به بار آورد و موجب سر خوردن پای دکتر به مسائل سیاسی روزمره شود. اما درصورت پذیرش لوح، از آن‌جاکه مولف در گزینش کتاب، نقشی نداشت بنابراین نمی‌توانست شائبه ایده‌ئولوژیکی - ایجابی - به همراه داشته باشد. نکته سوم هم این بود که استاد آگاهانه تصمیم گرفته بود که همه آثارش در ایران منتشر شود و به همین دلیل او پذیرفته بود در چارچوب قوانین و مقررات فعلی فعالیت و زندگی کند. در سال‌های آخر زندگی در پاسخ به برخی انتقادهای که چرا از مسائلی مانند آزادی و دموکراسی و ... بحث نمی‌کنند، به صراحت پاسخ دادند که از نظر ایشان اصل ایران و دولت‌ملت ایرانی در خطر است. برای حرف زدن از آزادی و دموکراسی، اول با طرح ایران بمثابه یک مشکل فلسفی، باید کشور ایران را تعریف و تثبیت کنیم. شاهد بودیم که علیرغم پرهیز ایشان از ورود در مناسبات سیاسی، عمرشان کفاف تکمیل پروژه فکری‌شان را نداد. ایشان اگر قصد شورش و ایفای نقش چریک‌روشنفکری داشتند، در فرصت‌های پیشین باید در این مسیر ورود می‌کردند، که نکرده بودند. بدین ترتیب دکتر لوح تقدیر را پذیرفت و برای مراسم هم ۴ تا ۵ نفر از دوستان را دعوت کرد.

این نکته را باید اشاره کنم که ما ابراز برخی مخالفت‌ها را داشتیم. یعنی مطمئن بودیم؛ تفکری که استاد را از همه مراکز علمی اخراج کرد، ساکت نخواهد نشست. ولی اعتراض چند نفر آدم معمولی تحت عنوان شاگردان را نداشتیم. بهر حال این لوح، واکنش دو گروه را برانگیخت که هر دو هم سیاسی بودند. گروه اول کسانی بودند که خود را نیروهای انقلابی و طرفدار نظام می‌دانند و طبعاً انتظار دارند که تنها کتاب‌هایی باید گزینش شوند که در خدمت ایده‌ئولوژی آن‌هاست. از نظر آن‌ها عطف توجه به کتاب دکتر طباطبایی، نشانه‌ای بر گرایش لیبرالیستی دولت روحانی بود. حتی اگر بدانند که بین کتاب و گرایش لیبرالیستی دولت روحانی پیوندی وجود ندارد، اما باز از آن به عنوان حربه‌ای برای مخالفت و زیر فشار گرفتن دولت استفاده می‌کنند که کردند. اما گروه دوم کسانی در نقطه مقابل بودند که انتظار داشتند دکتر همانند چریکی پیشتاز، با نپذیرفتن لوح، با نظام و دولت روحانی به عنوان دولت این نظام، به مبارزه برمی‌خاست.

نامه‌ای که از موضع جمعی از دوستداران و شاگردان منتشر شد، کاملاً بدور از موضع دوستداری و شاگردی بود. همین نکته موجب شد هیچ‌گاه صداقت آن‌ها را نپذیرم، زیرا اعتراض آن‌ها بیشتر از موضع تخفیف و تحقیر نوشته شده بود، و استناد به مصرع: "با کافران چه کارت گر بت نمی‌پرستی" هم، هتاک و موضع از بالا به پایین را به نمایش می‌گذاشت، حال آن‌که در صورت صداقت، می‌بایستی نامه را با لحن پرسشی نوشته و خواستار توضیح می‌شدند. وانگهی اول می‌بایست موضوع را خصوصی مطرح می‌کردند و دیدگاه‌های دکتر را می‌شنیدند.

جالب اینجاست، نویسندگان نامه در شرایطی آن هتاک را تحت عنوان جمعی از شاگردان انجام دادند که از یکسو دکتر بارها منکر رابطه استاد و شاگردی با کسی شده بود، از سوی دیگر در میان امضاکنندگان - جز یک نفر - کسی را نمی‌شناختیم که به صورت مرتب یا حتی موردی در درسگفتارها شرکت کرده باشد.

نظر خود من این است که قصد و هدف عمومی و خیری، از امضای این نامه در میان نبود. بهر حال امر به معروف و نهی از منکر هم، در سنت قدمایی ما مراتبی دارد. هر کسی نمی‌تواند هر کسی را امر به معروف یا نهی از منکر کند. اقدام این آقایان با توجه به مخاطبشان، مبتذل‌تر از امر به معروف و نهی از منکر دولتی در کشور ماست. نمونه مشابه جالبی به خاطر آمد. می‌دانید که در دهه هفتاد، در اوایل دولت خاتمی، دانشگاه تهران تجلیلی از علامه محمدتقی جعفری به عمل آورد و در خلال آن، مدرک افتخاری دکتری هم به ایشان تقدیم کرد. حدود ۲ روز قبل از مراسم تجلیل، علامه

جعفری را در منزلشان ملاقات کردم. ایشان گفتند که از طرف دکتر سروش تحت فشار هستند تا هنگام سخنرانی در مراسم که با حضور رئیس‌جمهور وقت آقای خاتمی برگزار می‌شود، ضمن اعتراض به وضعیت آیت‌الله منتظری، خواستار بسط ید ایشان شوم. من هم عذرخواهی کردم و به ایشان گفتم که وارد چنین فضاهای سیاسی نمی‌شوم. بعد از این جریان، دکتر سروش موضع‌گیری نامناسبی در باره آقای جعفری کردند و گفتند که ایشان را فردی عامی می‌دانند. خیلی بعدتر، دیدم که آیت‌الله هاشمی رفسنجانی هم در خاطرات سال ۷۸، این موضوع را به نقل از فرزند علامه جعفری آورده و نوشته‌اند که دکتر سروش به همراه آقایان شمس‌الواعظین و اکبر گنجی، چنین درخواستی را کرده بود. حالا شما تلاش دکتر سروش برای کشاندن علامه جعفری به یک واکنش سیاسی را بگذارید در کنار عمل این چند نفر برای وادار کردن دکتر به یک واکنش سیاسی - ایده‌ئولوژیکی و ببینید این افراد به چه ابتدالی دامن زده‌اند. آقای دکتر در این مورد واکنشی نشان نداد. فقط یکبار که با ایشان خصوصی صحبت می‌کردم، گفتند نمی‌دانستند اختیار امور شخصی خود را ندارند، وانگهی من عمری را صرف مبارزه با چریک‌روشنفکرهای وطنی کرده‌ام. این‌ها که ادعای شاگردی دارند، چطور انتظار داشتند مانند چریک‌روشنفکرها، وارد موضع‌گیری‌های مبتذل سیاسی و ایده‌ئولوژیکی بشوم؟!

یک نکته بسیار مهم که یک نفر از این گروه، احتمالا از آن اطلاع داشت، این است که دکتر عزم جدی داشت، همه کارهایش را در ایران منتشر کند. اعتقاد داشت که پروژه فکری‌اش متعلق به ایران است و باید با شرایط ایران پیش برود. به سخن دیگر، پروژه فکری دکتر، مصداق بارزی از تلاش برای تدوین نظریه خروج از تصلب و انحطاط عینی، از درون ایران است. تدوین نظریه خروج از تصلب و انحطاط، تنها از رهگذر جهاد فلسفی ممکن است و دست یازیدن به واکنش‌های سیاسی‌ایده‌ئولوژیکی در چنین شرایطی، باعث توتر بیشتر می‌شود. به سخنی دیگر، تنها علم ممکن در شرایط تصلب و انحطاط، نظریه خروج از وضعیت تصلب و انحطاط است، و هر چیزی جز آن توهم دانایی است.

بهرحال باید بدانیم که در طول حدود ۴ دهه جهاد نظری دکتر، موارد زیادی پیش آمده بود که می‌توانست بهانه و انگیزه‌ای برای ورود ایشان در مناسبات ایده‌ئولوژیکی باشد، ولی واقعیت این است که دکتر آگاهانه از کنار همه آن‌ها، با بی‌اعتنا گذشته بود، زیرا تردیدی نیست در صورت ورود سلبی یا ایجابی در مناسبات قدرت، هرگز نمی‌توانست پروژه فلسفی خود را پیش ببرد.

بهرحال، در باره سرنوشت نیک و بد فردای کشورمان، تاریخ قضاوت خواهد کرد؛ و نقش هر یک از اندیشه‌های فلسفی در نیک‌روزی و بیانیه‌های سیاسی در تیره‌روزی را نشان خواهد داد.

فرخنده مدرّس ۸ - واقعاً تعاریف دیگری از ایدئولوژی، در حوزه‌های گوناگون و کاربردها یا تأثیرات مختلف آن، وجود دارند، به طور مشخص در آثار دکتر طباطبایی. تنها به عنوان نمونه در «ابن خلدون و علوم اجتماعی» که می‌نویسند: «یادآوری می‌کنیم که دومی ایدئولوژی را مجموعه دریافت‌ها و ارزش‌هایی می‌داند که مشترک میان افراد یک جامعه است و آن را "ایدئولوژی کلی" و یکی از وجوه ایدئولوژی را "ایدئولوژی خاص" می‌نامد. او مهمترین خاستگاه دوران جدید را "ایدئولوژی اقتصادی" می‌نامد...» و از زبان دومی ادامه می‌دهند: «ایدئولوژی اقتصادی تکوین مفهوم فرد در جهان است که موجب تثبیت اصالت فرد» به عنوان «مهمترین ارزش مشترک میان افراد جامعه به عنوان بنیادهای دروان جدید است.» و مهمتر از آن، بحثِ موردِ ابن خلدون در این اثر است، که به عنوان مقوله ایدئولوژیک «اندیشیدن» برای ما اهمیت فراوانی دارد، یعنی ایجاد التقاط میان برخی مقولات و مفاهیم علوم انسانی جدید با مبانی اندیشه قدیم، که شاید از بدترین و مزمن‌ترین نمونه‌هاست که به گفته دکتر «راه فهم هر دو نظام علم قدیم و جدید را می‌بندد.» که لاجرم نه علمی برپایه آن تأسیس و نه علمی به درستی منتقل می‌گردد.

اما صرف نظر از این تعاریف، بسیار لازم و بجا بود که منظور از «صف مخالفان و موافقان» را روشن بیان کردید. و صریحاً هر دو را به دلیل نسبتی که، چه سلبی و چه ایجابی، با قدرت، ایجاد می‌کنند به یک اندازه ایدئولوژیک دانستید. در اینجا البته برداشت این است که هم منظور دکتر و هم اقتباس شما از سخن ایشان از قدرت سیاسی به صورت عام است و ناظر به نظام حکومتی خاصی نیست. به هر صورت، فکر می‌کنیم پذیرش این حکم کلی چندان سهل نباشد. در اینجا گروه مخالفین را کنار می‌گذاریم و از ذکر مواردی که مواضع سلبی الزاماً به نتایج نامطلوبی نرسیده‌اند، صرف‌نظر می‌کنیم. تمرکز ما بر تاریخ ایران است. اما، در مورد گروه دیگر، ما در تاریخ خودمان به اهل سیاست نظری و عملی در ایران برمی‌خوریم که نسبتی ایجابی با قدرت و مناسبات آن داشته و طبعاً در حفظ آن قدرت نیز اندیشیده و عمل کرده‌اند. به‌رغم این اما به آنان نمی‌توان، به معنایی که شما منظور داشتید، نسبت ایدئولوژیکی داد. شخصیت‌های نه چندان اندکی می‌شناسیم، که نمی‌توان حضورشان در دستگاه قدرت را ایدئولوژیکی قلمداد کرد. در اینجا فقط از

نمونه‌ای یاد می‌کنیم، که نظر روشن دکتر در مورد ایشان را می‌شناسیم و فکر نمی‌کنیم، مورد اختلاف میان ما هم، باشد. بازهم یادی از محمدعلی فروغی می‌کنیم، به عنوان یک رجل سیاسی، یک سیاست‌مرد اهل مناسبات قدرت که در مقاطع مهمی نقش بی‌مانندی در خدمت به مصالح ایران و سیاست کشور ایفا نمود.

ما نمونه‌های بیشتری را می‌توانیم مثال بزنیم. راه دور نرویم؛ شرکت دکتر در انتخابات ریاست جمهوری - سال ۱۳۸۸ - است و اگر اشتباه نکنیم، حتا همراه با دادن توصیه انتخاباتی. هرچند نشریاتی هم غوغای زیادی در این مورد به راه انداختند، اما کسی ایشان را، حتا با معیارهای خودشان، اهل ایدئولوژی قلمداد نکرد. فکر هم نمی‌کنیم به‌رغم این اقدام، که همان روزنامه‌نگاران از آن مداخله در «سیاست عملی» نام بردند، ایشان به صف کسانی که می‌خواستند نظام را حفظ کنند، لغزیده باشند. البته ایشان در مصاحبه‌ای در همین زمینه در نهایت گفتند: «البته به دنبال قدرت بودن در دنیای جدید اصلاً مفهوم منفی نیست.» که بازهم تکیه بر یک اصل کلی‌ست. و اما در مورد ملاحظات و موانع عدم شرکت ایشان در انتخابات یا فرض امتناع از گرفتن «تقدیرنامه» جشنواره فارابی نیز طبعاً، حداقل از نظر ما، ضرورتی به بحث نیست، زیرا برای ما نیز اهمیت انتشار آن آثار در داخل ایران اهمیت اندازه‌نگرفتنی داشت. لکن در آنجاست که در پرتو یک تعهد دو جانبه، به ایران و به علم، به نظر ما، یک جایگاه استثنایی برای شخصیت‌های استثنایی نمودار می‌گردد، که آنان را بی‌اعتناء به تصمیمات شخصی یا به قول خود دکتر طباطبایی، «داشتن موضعی شهروندی» در مورد موضوعات سیاسی روز یا شب کشورشان، در آن جایگاه استثنایی قرار می‌دهد که در آن هیچ نسبتی، اعم از مخالفت یا موافقت با هیچ نظام سیاسی یا حکومتی قابلیت بحث ندارد. آنان تعلق‌شان به ایران و ملت ایران است! آیا فکر نمی‌کنید که حقیقتاً دکتر طباطبایی در چنان جایگاهی قرار داشتند، که سنجیدن ایشان در سطح نسبت با حکومتگران بر ایران، ارج بحث نداشته باشد؟ شما بهتر از ما، چنین جایگاه و چنین شخصیت‌هایی را در سراسر تاریخ ایران می‌شناسید؟

مصطفی نصیری ۸ - درست فرمودید، یک تعریف از ایده‌ئولوژی وجود ندارد. از دیگر تعاریف بسیار مهم و معروف ایده‌ئولوژی، تعریف مارکس است که آن را به‌مثابه پرده‌ای می‌داند که روی

حقیقت کشیده می‌شود تا نتوانیم مکانیزم‌ها را درست ببینیم. دکتر با مدد گرفتن از شعر عطار نیشابوری، آن را "پرده پندار" تعریف می‌کرد:

تا کی از تزویر باشم رهنمای

تا کی از پندار باشم خودپرست

پرده پندار می‌باید درید

توبه تزویر می‌باید شکست

با این حال تعریفی که اکثراً دکتر با التفات به مسائل روشنفکری ایران استفاده می‌کرد، تعمیم مناسبات قدرت به مقام اندیشیدن بود. این تعریف شامل هر نسبت عامی با قدرت و بویژه با سیاست نمی‌شود که اعم از قدرت است. احساس می‌کنم مفهوم قدرت در این تعریف، مساوی سیاست به عنوان یک علم مستقل در نظر گرفته شده که درست نیست، زیرا همان‌طور که خود دکتر از دیدار ناپلئون و گوته نقل می‌کرد، سیاست تقدیر انسان جدید است. پس نمی‌توانیم بگوییم انسان جدید به دلیل درگیری‌اش با امر سیاست، انسان ایده‌ئولوژیکی است. ناپلئون بزرگ وقتی آلمان را فتح کرد، در آن زمان گوته نامدارترین اندیشمند جهانی بود که به دیدارش رفت. شخصی به نام آکرمن که منشی گوته بود، مذاکرات آنها را نوشته است. هگل به نقل از نوشته آکرمن می‌گوید؛ وقتی ناپلئون گوته را دید، پس از گفتگو درباره هنرنمایش، حرف مهمی زد و گفت که تقدیر انسان امروز سیاست است. اصولاً از عناصر مهم دموکراسی که امروز به یک ارزش سیاسی تبدیل شده، دخالت شهروندان در امر سیاست یا سیاست عملی است. چنان‌چه اشاره شد، خود دکتر هم در انتخابات سال ۸۷، به نفع یکی از نامزدهای انتخاباتی، در رای دادن شرکت کرد. همچنین داشتن ایده‌ئولوژی از یکسو از ضروریات یک حزب سیاسی است، و از سوی دیگر، خود حزب هم که از دیگر پایه‌های دموکراسی است، جز تشکیلی برای کسب، حفظ و بسط قدرت نیست. بنابراین مسئله صدور حکم کلی در باره ایده‌ئولوژی نیست، بلکه آن‌چه از دکتر برای تعریف ایده‌ئولوژی نقل کردم، یک تمایز اساسی دارد و آن اندیشیدن در نسبتی با قدرت، یا تعمیم مناسبات قدرت (مبتنی بر منافع فردی و جناحی و حزبی و ...) در اندیشیدن است. وقتی مناسبات قدرت بر اندیشه حاکم شود، اندیشیدن از توجیه قدرت مورد نظر بالاتر نمی‌رود، و این جاست که علم به یکسری احکام غیرقابل ابطال تبدیل

می‌شود. برای مثال؛ آیا کسی می‌تواند به صورت علمی نشان بدهد که؛ ایده‌ئولوژی حزب جمهوری خواهان آمریکا درست است، یا ایده‌ئولوژی حزب دموکرات‌ها؟ می‌بینیم که این‌جا ایده‌ئولوژی ناظر به منفعت بوده و ربطی به علم ندارد. شاید اشاره به مکانیسم عمل ایده‌ئولوژی این‌جا سودمند باشد. ایده‌ئولوژی به صورت عام، همچون پرده پنداری عمل می‌کند که مد نظر مارکس بود. درواقع کار اصلی مارکس - به نقل از درسگفتار استاد - این بود که نشان داد درنظام‌های سرمایه‌داری، واقعیت به جهت پرده پنداری که جلوی چشم را می‌گیرد، دیده نمی‌شود و چون واقعیت دیده نمی‌شود بنابراین یک فضای خیال اندیشانه ایجاد می‌شود که در آن فضای خیالین، همه چیز درجای خود به نظر می‌آید و برای همه چیز توجیه عقلانی وجود دارد و چون حکومت به دلیل فقدان مطبوعات آزاد قادر به دیدن واقعیت و درک فضای عمومی واقعی خارج از حکومت نیست بنابراین به فضای عمومی خیال اندیشانه رانده می‌شود. حکومت در این فضای خیالی، صدای خود را به عنوان صدای مردم می‌پندارد و به خود تلقین می‌کند که این صدای مردم است و به مردم هم تلقین می‌کند که باور کنند حکومت صدای آنها را می‌شنود. نظریه خیال از نظریه‌های بسیار مهم مارکس است. خلق فضای خیال اندیشانه محدود به حوزه حکومت نیست. گاهی اوقات اشخاص نیز ابتدا یک فضا یا یک شخصیت خیالی (مثل پرفسور شاندل شریعتی) خلق کرده و سخنانی را در آن فضا مطرح کرده و سپس از آن فضا یا شخصیت خیالی نقل قول می‌کنند. آن‌چه مارکس در نظام‌های سرمایه‌داری می‌گوید، در باره نظام‌های سوسیالیستی هم صدق می‌کند. درواقع مسئله اصلی فهم مکانیسم کارکرد ایده‌ئولوژی است که چگونه در واقعیت دخل و تصرف می‌کند و امور واقعی را به امور خیالی فرو می‌کاهد. معترضین به لوح تقدیر جشنواره فارابی هم، ابتدا یک طباطبایی خیالی برای خود ساخته بودند که با طباطبایی که در عالم واقعیت لوح تقدیر می‌پذیرد، نمی‌ساخت، و به همین دلیل پنداشتند؛ طباطبایی که قبل از این جشنواره دانشمند بزرگ سیاست و واجد همه فضیلت‌های سیاسی و مدنی بود، با یک لوح تقدیر، عوض شده است. آیا این طباطبایی است که از بعد از جشنواره فارابی، ۱۸۰ درجه عوض می‌شود یا آن‌که تصورات آن‌ها از طباطبایی، خیالی بوده است؟ برای پاسخ به این پرسش، یک راه این است که نوشته‌های استاد، قبل و بعد از جشنواره فارابی را باهم مقایسه کنیم و ببینیم که آیا این لوح توانسته در اندیشه ایشان در جهت توجیه مبانی وجودی جمهوری اسلامی، تاثیری بگذارد؟ به یک نکته دیگر هم اشاره کنم، و آن این که تاثیرپذیری از "مد"ها هم می‌تواند وجهی از ایده‌ئولوژی را نشان دهد. اگر به بیوگرافی

علمای دهه ۶۰ و ۷۰ شمسی مراجعه کنیم، می‌بینیم که اغلب آن‌ها خودشان را شاگرد علامه طباطبایی در فلسفه یا تفسیر معرفی می‌کردند. این موضوع تقریباً به یک مد تبدیل شده بود. در مورد دکتر طباطبایی هم این موضوع تا حدودی صدق می‌کند. یعنی بودند و هستند کسانی که با چند جلسه شرکت در درسگفتارها، دوست داشتند و دارند به عنوان شاگرد طباطبایی شناخته شوند، و در مقابل کسانی از جهت مخالف این مد، یعنی "خالی تُعرف" وارد شده و می‌شوند. من تردیدی ندارم بسیاری از کسانی که به نقد دکتر روی آوردند یا می‌آورند، بدون این که حداقل مطالعه‌ای را در آثار ایشان کرده باشند، رهیافتی جز خالف تعرف نداشتند و ندارند.

نتیجه‌ای که می‌خواهم بگیرم همان است که شما در پایان پرسش به آن رسیدید. می‌دانید که دکتر بارها اعلام کرده بود که موضوع اندیشه ایشان مشکل ایران و تداوم آن است، و هیچ بحثی در مدل‌های حکومتی ندارند. درواقع هدفشان تدوین نظریه‌ای بود که ایران قدیم، از مجرای آن به ایران جدید وصل می‌شود. اما از آن‌جاکه دکتر طباطبایی شخصیت تاثیرگذاری بودند، چه‌بسا کسانی می‌پنداشتند که سخن گفتن از تداوم ایران مساوی با مشروعیت دادن به نظم مستقر، و لاجرم در جهت تقویت آن است، و چون چنین است پس ایشان برای عدم مشروعیت بخشی به نظم مستقر، در هیچ انتخاباتی نباید شرکت بکنند، هیچ لوحی نباید بپذیرد و....

اما در مورد ذکاءالملک فروغی، باید عرض کنم که ظاهراً در نگاه اول و بر مبنای تعریفی که ارائه شد، جمع میان اندیشیدن، و حضور در مناسبات قدرت ناممکن است. پس آیا اندیشه فروغی بدلیل حضور موثرش در حکومت پهلوی، تابعی از مناسبات آن حکومت بود؟ و در نتیجه ایده‌ئولوژیکی به حساب می‌آمد؟ آیا برای این فهم از ایده‌ئولوژی، اولین مورد نقض خود دکتر طباطبایی نیست که همزمان با تدوین نظریه‌اش، معاون پژوهشی دانشکده حقوق و علوم سیاسی هم بود که گوشه‌ای ولو کوچک از مناسبات قدرت است. قبل از هر چیز فکر می‌کنم که شاید من دقیق حرف نزده‌ام، چون به نظر می‌رسد، مفهوم قدرت به معنی منافع ناشی از یک حکومت، مساوی با مفهوم سیاست تلقی شده که اعم از قدرت در معنی حکومت است. حال آن‌که مسئله اصلی به شرحی که توضیح خواهم داد، حفظ استقلال علم سیاست در مناسبات قدرت است.

من فکر می‌کنم مورد فروغی هم از این‌جا موضوعیت پیدا می‌کند که ظاهراً براساس تعریف ایده‌ئولوژی از منظر طباطبایی، کسی نمی‌تواند همزمان هم بیان‌دیشد و هم در مناسبات قدرت شرکت بکند. عرض کردم، در این صورت اولین مورد نقض خود دکتر طباطبایی است. مگر ایشان

در دهه هفتاد، برای مدت محدودی معاون پژوهشی دانشکده حقوق و علوم سیاسی نبود؟! آقای فروغی هم حضور تاثیرگذاری در مناسبات قدرت در دوره پهلوی داشت، پس آیا ایشان در عین اندیشیدن، شخصی ایده‌ئولوژیکی هم بود؟

بدیهی است که فروغی از دولتمردان بسیار تاثیرگذار در تاریخ ماست، و چه‌بسا در پیامد همین تاثیرگذاری است که قربانی ایده‌ئولوژی‌ها شده است. به‌نحوی که، کسانی و جریاناتی او را یک ناجی قدیس، و کسانی متقابلاً او را یک فراماسونر می‌دانند که از بیرون و برای منافع قدرت‌های استکباری، راهبری می‌شد.

وقتی ایده‌ئولوژی را اندیشیدن در نسبتی با قدرت تعریف کردیم، بدیهی است آن پیوندهایی که یک شخص اندیشنده را با یک قدرت پیوند می‌دهد، منافع شخصی یا حزبی و جناحی اندیشه‌گر است. رعایت منافع یادشده باعث می‌شود، استقلال امر سیاسی قربانی اراده قدرت شود. حال این پرسش؛ آیا اندیشه طباطبایی در جهت حفظ موقعیت خود در گوشه‌ای از قدرت و منافع آن، یا ترس از دست دادن آن سامان یافت و تدوین شد؟ همین پرسش در باره فروغی چگونه است؟ نکته دیگر مقایسه موضوع اندیشه این دو نفر است. تردیدی نیست اندیشه طباطبایی در باره ایران بود. به سخن دیگر، موضوع - Object - اندیشه طباطبایی ایران می‌باشد، یا ایران برای او به‌مثابه یک آبجکت یا تنها آبجکت بود. دکتر نکته مهمی را در باره فرق علم با ایده‌ئولوژی به نقل از آلتوسر در درسگفتار مارکس مطرح کرد که این‌جا راهگشاست. آلتوسر معتقد بود که مارکس علم جدیدی را تأسیس کرده که در مقابل ایده‌ئولوژی قرار می‌گیرد. او توضیح می‌دهد که مارکس در پی تأسیس علم تاریخ بود و در این راه، ناچار می‌بایست نظریه‌ای درباره ایده‌ئولوژی و فرق آن با علم ارائه می‌داد. از نظر آلتوسر، علم عبارت از تبیین مکانیزم‌های عملکردهای اجتماعی و توضیح منطقی رابطه میان مناسبات اجتماعی است ولی ایده‌ئولوژی برعکس، آن مکانیزم‌ها را در حجاب قرار می‌دهد تا دیده نشوند. من فکر می‌کنم دلیل این که به‌رغم گذشت نزدیک به ۵ دهه از انقلاب اسلامی، هنوز روشنفکری ایران نتوانسته از انقلابی که نقشی اساسی در آن داشت، تبیینی علمی ارائه دهد، به همین نکته برمی‌گردد که مکانیزم‌های انقلاب هنوز در پرده است.

حال به فروغی برگردیم و بپرسیم؛

آیا در باره فروغی هم با قاطعیت می‌توان از موضوعی به نام ایران به عنوان موضوع اندیشه‌اش، سخن گفت؟ از آن‌جا که فروغی یک دولتمرد حرفه‌ای نیز بود، آیا عمل او منبعث از نظریه‌ای فلسفی

بود؟ همان‌طور که دوست اندیشمند هومن قاسمی در کتاب "روشنفکری، ایده‌ئولوژی و آگاهی کاذب" نشان داده‌اند، روشنفکری از حیث موضوع اندیشیدن، اندیشه‌ای بلاموضوع است، یعنی جای آن در مناسبات قدرت است. به سخن دیگر، اندیشیدن جریان روشنفکری چون موضوع ندارد که به همراه روش، دو رکن وجودی یک علم است، پس اندیشیدن در معنای دقیق نیست.

با همه احترام به ذكاءالملک فروغی و نقشی که در تاریخ معاصر ایران داشت، از این حیث نمی‌توانیم او را با طباطبایی مقایسه کنیم. البته این نظر من به این معنی نیست که او را اهل ایده‌ئولوژی می‌دانم. چه‌بسا امثال فروغی، قائم‌مقام، امیرکبیر، مستشارالدوله و، شخصیت‌های ویژه‌ای هستند که آن‌ها را باید بیرون از نگاه عام به جریان روشنفکری و اهل سیاست زمانه بررسی کرد. و من چون مطالعه همه‌جانبه‌ای در زندگی سیاسی و علمی او ندارم، از دادن نظریه قطعی در باره وی، پرهیز می‌کنم. حال با این مبنا برگردیم و نگاهی به روشنفکری ایران در دهه پنجاه شمسی بکنیم که ورود کاملی در مهمترین تحول آخر این دهه، یعنی انقلاب اسلامی داشتند. آیا اندیشه‌ای که آن‌ها بر اساس آن، در انقلاب ورود کردند، اندیشه‌ای در نسبت - سلبی - ذیل مناسبات قدرت بود؟ یا اندیشه‌ای متمرکز بر موضوعی به نام ایران؟ همین‌طور این پرسش را می‌توانیم در باره تداوم فعالیت جریان روشنفکری در دهه‌های بعدی الی یومنا هذا بپرسیم. من تردیدی ندارم تعریفی که دکتر طباطبایی از ایده‌ئولوژی ارائه می‌دادند، ناظر به جریان روشنفکری ایران در این چند دهه، با رعایت همه استثناءها است، و به‌هیچ عنوان نمی‌خواست نظریه‌ای عام در باره ایده‌ئولوژی بدهد.

بهرحال دامنه این بحث بسیار گسترده است و در یک پرسش و پاسخ نمی‌توان به همه جوانب آن پرداخت. مهم‌ترین وجه از وجوه ایده‌ئولوژی، با نظر به روشنفکری ایران، عبارت از اندیشیدن در امر سیاست ذیل مناسبات قدرت، و از بین بردن استقلال امر سیاسی به‌عنوان یک علم یا آبجکت است که دکتر آن را به‌عنوان مهم‌ترین نقد خود بر مارکس مطرح کرد. در این باره، آخرین جملات دکتر در درسگفتار مارس بسیار گویاست. ایشان گفتند: سیاست ناچار تقدیر ماست، و نمی‌توانیم ندانیم که سیاست چیست؟ بدیهی است که در نظام فرهنگ سنتی ما، چیزی به نام سیاست وجود ندارد. مهم‌ترین تلقی از سیاست در فرهنگ سنتی ما، در تنبیه و تأدیب خلاصه می‌شود. چندین بار به این عبارت از گفتگوی گوته و ناپلئون که هگل نیز آن را نقل کرده است، اشاره کردم که: سیاست در دوران جدید همان جایگاهی را دارد که تقدیر در جهان باستان داشت. زمان آن رسیده است که در این باره به تاملی جدی بپردازیم و پیش از هر چیزی باید بدانیم که تمایز اساسی

مناسبات قدرت با دیگر شئون حیات اجتماعی انسان چیست؟. مناسبات سیاسی در دروان جدید به استقلالی رسیده است که نمی‌توان به آن، بی‌توجه ماند. روشنفکری ایران، بویژه اگر عمل و نظر او را در سه - چهار دهه اخیر ملاک ارزیابی قرار دهیم، کم‌وبیش از سرشت چنین سیاستی بیگانه بوده و بیگانه است. بخش عمده‌ای از روشنفکری ایران در برزخی میان ادبیات و ایده‌ئولوژی قرار دارد و جای شگفتی نیست؛ آن‌جاکه وارد سیاست می‌شود، جز بی‌ربط نمی‌گوید و عرض خود می‌برد و زحمت مردم می‌دارد.

با این عبارات به‌گمانم منظور از ایده‌ئولوژی به‌مثابه تعمیم مناسبات قدرت بر اندیشه، تا حدودی روشن باشد.

فرخنده مدرّس ۹ - با سپاس از توضیحات روشن‌گر شما و با تأیید این‌که حقیقتاً به موضوع رابطه‌ی ایده‌ئولوژی و «مکتبی بودن» در موضع قدرت، معنای سیاست به مثابه علم مستقل و سیاست در عمل و رابطه‌ی آن با «نظر در عمل» و رابطه‌ی این با فلسفه‌ی سیاسی، تاریخ و تجربه، در این محدوده نمی‌توان پرداخت. تنها شاید اگر حق مفهوم اندیشه یا فکر را به همان وسعتی که دارد ادا کنیم، که بیش از هر چیز یک نیروی درونی انسان است، بهتر باشد و روشن‌تر شود که؛ قرار گرفتن در مناسبات قدرت، چه اجبابی و چه سلبی، الزاماً انسان را از مسئولیت‌اندیشیدن و از مسئولیت‌اندیشیدن مستقل از منافع فردی یا گروهی، و در نهایت از مسئولیت‌اندیشیدن در معنای «مصلحت» یا «نتایج» عمل، آزاد نمی‌کند! فرد سیاسی، یعنی فردی که در هر «مقامی» در سیاست مداخله می‌کند، مجبور و مسئول به دانستن و اندیشیدن، مستقل از منافع فردی یا جمعی‌ست! آنگاه شاید بهتر بتوانیم جایگاه والای کسانی که علم سیاست تولید می‌کنند، با تعهد به حقیقت علم و بدون هر ملاحظه‌ی دیگری را از یک‌سو و نیاز اهل سیاست عملی به چنین علمی را، از سوی دیگر بنمایانیم. به هر تقدیر امیدواریم بتوانیم، به تناسب توضیحات شما و به ضرورت پرسش‌های مان، در فرصت‌هایی که پیش می‌آیند، به بعضی از این موضوعات بازگردیم.

به‌رغم شوق پرداختن بیشتر به چنان مضامینی، اما پوزش می‌خواهیم که هنوز شما را باید با پرسش‌هایی در مورد اموراتی که دکتر طباطبایی در ایران در عمل با آنها مشغول بودند، یا شاید بهتر است بگوییم به نوعی گرفتار آنها بودند، خسته کنیم! شاید هم همان کنجکاوی ناشی از حسرت نبودن در ایران و ندیدن از نزدیک‌تر و ندانستن باشد، در مورد این‌که دکتر در ایران، صرف‌نظر از

تولید این گنجیه آثار، چه کار می کردند و کارهایی که می کردند، چه معنایی داشتند و جایگاه آن کارها یا نسبت شان با تولیدات نظری، تاریخی و علمی شان چه بود؟ به عنوان نمونه دلیل ظاهری و باطنی اخراج استاد از نظام آموزش عالی کشور، چه بود؟ به عمد نمی گوییم از دانشگاه زیرا اولاً در بعضی از زندگینامه ها می بینیم که ایشان مرتب از یکی از دانشگاه ها یا دانشکده ها، مثلاً در تبریز یا در تهران، نه الزاماً تنها از پست استادی، اخراج شده اند. این اخراج های دائمی و از همه جا باید معنای عمیق تری داشته باشند! ارزیابی شما از دلیل واقعی اخراج ایشان از نظام آموزش عالی کشور چه بود؟ البته ایشان خودشان با همان شوخ طبعی گفته اند: «کراوات»!

مصطفی نصیری ۹ - بار دیگر تاکید می کنم آن چه دکتر ذیل ایده تئولوژی به آن می پرداخت، جریان روشنفکری ایران بود که فاقد موضوع و مسئله و آگاهی ملی بودند. خارج از این، ایشان مفهومی به نام "جدید در قدیم" داشتند که شامل افرادی می شد که استثناء بر جریان روشنفکری بودند. یکی از طرح های پژوهشش که دنبال شخص یا اشخاصی برای اجرای آن بودند، این بود که می گفتند؛ در فاصله مشروطه تا دهه سی - چهل، شاهد نسلی از اندیشمندان در عرصه های مختلف مانند: موسیقی، فرهنگ، ادب، حقوق، تاریخ، معماری، سیاست، صنعت و هستیم که به مثابه جدیدهایی در قدیم بودند. می گفتند که غولان این دوره، گویی "نص"ی در دست داشتند که آن ها را در یک موضع ملی قرار می داد. متأسفانه تا آن جاکه چندین بار در این باره صحبت کردیم، شخص مناسبی برای انجام این پژوهش پیدا نشد. مثلاً در حوزه موسیقی می گفتند که با ابوالحسن خان صبا، علینقی وزیری، بنان و ... مفهومی به اسم موسیقی ملی پیدا شد که از دل سنت موسیقی مقامی ما بیرون آمده بود ولی به خلاف ردیف ها و گوشه های سنتی که در مواردی رنگ ناحیه ای یا مذهبی داشت، رنگ خاصی نداشت و به همین دلیل موسیقی ملی نام گرفت. یا در حقوق تا قبل از دهه پنجاه اساتیدی بودند که توانستند تا حدودی، قانون های شرع را به قانون های حقوقی تبدیل کنند که اوج آن، قانون مدنی است که شاهکار قانون نویسی جدید در ایران، چه از حیث شکل و چه از حیث محتوا است. و همینطور در سایر حوزه، روند مطلوبی حاصل شد. اما از دهه پنجاه به این سوی، با شکل گیری جریان روشنفکری که بیشتر اهل ایده تئولوژی بودند، رشته های یادشده پنبه شد. مثلاً در همان موسیقی، جریانی شکل گرفت که موسیقی ملی را به مرز سنتی بازگرداند. یا در حوزه حقوق، به خلاف بنیان گذاران تحول حقوقی که برای قطع وابستگی

علم حقوق جدید به نظام سنت شرع، حتی مشروح مذاکرات تصویب قانون مدنی را آتش زده بودند تا بند ناف این وابستگی را بریده باشند، نسلی بالید که منابع حقوق و تفسیرهای حقوقی را مجدداً به اصول فقه برگردانند. به بیانی دیگر، بعد از دهه چهل شمسی، این اهل ایده‌ئولوژی هستند که به اندیشمندان قوم تبدیل شدند. مهم‌ترین فهم‌های سیاسی از تحولات دهه پنجاه، در شب‌های شعر در سفارت آلمان رقم خورد، و بدین‌وسیله می‌بینیم بر مبنای تعبیری که دکتر از اسپنگلر آلمانی وام می‌گرفت؛ می‌بینیم که ایران چگونه به امان اهل ادب رها شده بود. درواقع جهاد اکبری که استاد گاهی به آن اشاره می‌کرد، این بود که باید ایران را از دست اهل ادب برهانیم. او در جای دیگر با اشاره به بت‌تراشی از آبراهمیان تاکید می‌کند؛ دیری است ایران و تاریخ این کشور به امان مشتی دانشمند شارلاتان رها شده است. هر تاریخ‌نویس، جامعه‌شناس و اهل ادب سخت متوسط با انداختن سنگی به نعش این ایرانی که متولی ندارد، مصداق آیه (النان و القلم) یعنی قلم‌زنی برای نان درآوردن، آن را به نادانی خود تبدیل می‌کند و عمری را با آن می‌گذراند.

باری، اولین اخراج دکتر از دانشگاه تبریز در خلال انقلاب فرهنگی است. او در آستانه پیروزی انقلاب، و چه‌بسا برای تجربه نزدیک انقلاب، و قبل از دفاع از رساله دکتری‌شان به ایران برگشت و در دانشگاه تبریز مشغول تدریس شد. کارهای اولیه ایشان، شامل ترجمه یادداشت‌های لنین بر هگل، یادداشت‌هایی از لویی آلتوسر در باره لنین و نیز چند مقاله در باره مارکسیسم را در این دوره منتشر کرد. معمولاً این آثار را دلیلی بر گرایش مارکسیستی دکتر تفسیر می‌کنند، که هم درست است و هم نیست. از این‌جهت درست است که او انکار نمی‌کرد در دوران دانشجویی دانشکده حقوق و علوم سیاسی، یعنی اواخر دهه چهل و اوایل دهه پنجاه شمسی که ایده‌ئولوژی چپ بر فضای سیاسی کشور حاکم بود، به‌دلیل روحیه آرمان‌گرایی که معمولاً روحیه غالب دوران دانشجویی است، از این ایده‌ئولوژی متأثر بود. اما از این‌جهت درست نیست که او به‌جای ورود در فعالیت‌های سیاسی و چریکی چپ‌گرایانه که مذهب مختار بود، به مطالعه مبانی تئوریک مارکسیسم پرداخت و با راه یافتن به حلقه لویی آلتوسر در پاریس که همواره از او به نیکی یاد می‌کرد، فهم عمیقی از اندیشه‌های مارکس فیلسوف پیدا کرد و سعی نمود با انتقال برخی منابع دست اول، به فهم تئوریک از مارکسیسم در ایران کمک کند. درواقع او با رهیافتی که بیشتر از طریق آلتوسر به مارکس فیلسوف پیدا کرده بود، سعی کرد این وجه از مارکس، یعنی مارکس فیلسوف و از بنیان‌گذاران اولیه علم تاریخ و علوم اجتماعی را در ایران بشناساند. درسگفتارهای مارکس هم در ادامه همین هدف

بود. او اعتقاد داشت مارکس یکی از پنج‌شش فیلسوف بزرگ جهانی در عداد افلاطون و ارسطو و دکارت و کانت و هگل است. اخراج سوم، از دانشگاه تهران در اوایل سال ۷۴ بود. و نهایتاً آخرین اخراج، یا بهتر بگوییم، اخراج خودخواسته از مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی در اواخر دهه ۹۰ بود. در مورد دلایل اخراج‌ها، به نکاتی اشاره می‌کنم:

نخست این‌که درس‌های دکتر در هر سه دانشگاه، از حالت عادی خارج می‌شد و معمولاً تعداد زیادی از دانشجویان، حتی دانش‌پژوهانی از بیرون دانشگاه، در کلاس‌های او شرکت می‌کردند. این اتفاق برای بقیه اساتیدی که واحدهای مشابه داشتند، خوشایند نبود. خود ایشان در باره اخراج از دانشگاه شهید بهشتی، به این موضوع اشاره کرده‌اند. در باره خاتمه دادن به همکاری با مرکز بزرگ دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، فعلاً همین‌قدر اشاره کنم که این مرکز در اواخر دهه ۹۰ با بحران مالی مواجه شده بود و قدر به پرداخت حقوق کارمندان نبود. برای کمک به مرکز دائرةالمعارف قرار شد ایشان درسگفتارهایش را در مرکز برگزار نماید و من از طرف ایشان وظیفه داشتم با همکاری مسئولینی که معرفی شده بودند، مقدمات ثبت‌نام را انجام دهم. درست زمانی که زمان و مکان کلاس‌ها را اعلام کردیم و دوستان علاقمند اسمی‌شان را به من اعلام کردند، اطلاعاتی در باره برخی امور به ایشان رسید که ضمن متوقف کردن ثبت‌نام، با مرکز دائرةالمعارف قطع همکاری کردند. درباره اخراج از دانشگاه تهران هم، چندین بار اشاره کرده که دکتر عارف جرم او را گرایش‌های ملی‌گرایانه و لیبرالیستی اعلام کرده است. موضعی که دکتر در برابر این فضای آشفته اتخاذ کرد، همان است که مارتین لوتر در دادگاه گفته بود: من اینجا ایستاده‌ام و این تنها کاری است که می‌توانم بکنم. دکتر هم، در مواردی ضمن تکرار جمله لوتر، تأکید می‌کرد: من همانی هستم که هستم و این‌جا ایستاده‌ام. اما در لایه زیرین باید کمی عمیق‌تر شویم. بدیهی است که نظام سیاست‌زده علم، چنان ظرفیتی ندارد تا با اندیشه‌های متفاوت کنار آید. درواقع هر کسی که در بیرون از نظام تقلیدی رایج بایستد، طرد می‌شود. روشنفکری دینی ایران در این چند دهه به دوگانه‌ای کاذب دامن زده، که عبارت از دوگانه‌ی اسلامیت و ایرانیت است. به نظر آن‌ها، هر میزانی که جایی برای ایرانیت باز شود، به همان میزان فضا برای اسلامیت تنگ می‌شود. جالب این‌جاست که هویت ایرانی بعد از صفویه را در نظر معمولاً دارای دو بال ملیت و تشیع معرفی می‌کنند اما در عمل، ملیت را در تقابل با تشیع قرار داده و انکار می‌کنند. به نمونه جالبی اشاره می‌کنم، که هرچند بعد از اخراج استاد است اما در ادامه و ترسیم‌کننده آن فضا است. سیدجواد میری‌مینق که یکی از

پرکارترین - و در عین حال نازل ترین - مخالفان مفهوم ایران شهری است، در نشست هایی در خبرگزاری هایی مانند تسنیم، فارس و مهر، ضمن ارائه گزارشی هدفمند از سخنان دکتر در یک میزگرد در فرانسه که پس از حمله ۱۱ سپتامبر برگزار شده، به علمای غیرتمند هشدار می دهد که نظریه ایران شهری تنها کلان نظریه ای است که می تواند جانشین نظریه ولایت فقیه شود. او در یکی از این نشست ها در تسنیم می گوید؛

از نظر طباطبایی تداوم یک حکومت در تمدن ایرانی منوط به اتصال به سلطنت است. تداوم ایده ولایت فقیه هم نیازمند بازسازی آن، ذیل ایده سلطنت است نه ذیل ایده خلافت. او اضافه می کند؛ پس از سال ۸۸ گروهی که پیرامون آقای احمدی نژاد بودند سعی کردند تغییر ماهیت داده و با طرح مباحثی نظیر ارتباط مستقیم با امام زمان (عجل الله تعالی فرجه)، پذیرش مشروعیت اسرائیل، کوروش گرایی و... و یارگیری از گروهی از جامعه، به نوعی از ولایت فقیه عبور کنند. او با طرح این نکته که یکی از مولفه های کلیدی در نظریه ایران شهری، عبارت از عدول از مفهوم خلافت است، می گوید به تبع همین مسئله، اساس حکومت در نظریه طباطبایی نباید شریعت باشد و در نتیجه اصل دیانت ما عین سیاست ماست، زیرسوال می رود. میری مینق در بخشی دیگر با صراحت هشدار می دهد؛ به اعتقاد من کسانی که در ساختار قدرت در جمهوری اسلامی با ایده ایران شهری آقای طباطبایی قربات پیدا کرده و سعی در پرداختن به آن در قالب های دولتی دارند، از ایده جمهوری اسلامی عبور کرده و درصدد بازتعریف ولایت فقیه در ذیل سلطنت هستند و چون دیدگاه حضرت آیت الله خامنه ای به شدت با این نگاه مخالف است، پس نمی توانند در زمان ایشان این کار را انجام دهند، اما سعی دارند به انحاء مختلف این پروژه را کلید بزنند و جامعه خاص مدنظر خود را طراحی کنند. جالب این که، میری مینق در همین گفتگوها، لوح تقدیر فارابی را دلیل مستندی برای ربط طباطبایی با دولت روحانی دانسته است. حال با این قیاس، آیا ما نمی توانیم با ارجاع به شرکت محمود احمدی نژاد در مجلس ختم پدر ایشان، میری مینق را پشت همه خرافه گری ها و انحرافات در دوره احمدی نژاد بدانیم؟

عرض کردم، هرچند این مدعاها بعد از اخراج های دکتر صورت گرفته است، اما آبشخور آن، همه آن مباحث پستوخانه ای است که نظریه ایران شهری را در تقابل با دیانت معرفی می کنند. یکی دیگر از مبلغان دوگانه سازی میان ایرانیت و اسلامیت، مرحوم فیرحی بود که دکتر در آثار موخرشان، بویژه در کتاب ملاحظات در باره دانشگاه ایرانی به آن پرداخته است.

در مجموع می‌توانم بگویم به مرور که بخش‌های از پروژه پژوهشی دکتر ذیل عنوان: "تاملی در باره ایران" منتشر می‌شد و همچون پازل کنار هم قرار می‌گرفت، تصویری از ایده کلی نظریه‌ای که بعدتر به ایرانشهری معروف شد، پیدا کردند. بدیهی است که مدعای این نظریه نمی‌توانست در نظام رایج علم در کشور بگنجد که نظامی به‌غایت متصلب و تقلیدی بود. در کنار هویدا شدن زوایای بیشتری از اندیشه دکتر، از جمله اندراج جریان روشنفکری ذیل مفهوم ایده‌تولوژی و اندراج نظام سنت ذیل مفهوم تصلب، و بالاخره سوءفهم‌های که دانسته و ندانسته توسط روشنفکران وطنی از پروژه تاملی درباره ایران و نظریه‌پرداز آن ارائه می‌شد، حساسیت‌ها بالا رفت و شد آن‌چه که شد.

در باره نحوه گذران ایام در ایران، تا آن‌جاکه من از معاشرت با وی دریافتم، همه وقت بیداری ایشان، جز ایام مریضی، به پژوهش، نوشتن و درسگفتارها، و کمی هم شرکت و سخنرانی در سمینارها می‌گذشت. دکتر برای حضور در درسگفتارها و سخنرانی‌ها، به اندوخته‌های پیشین اکتفا نمی‌کرد، و تا حد امکان، آخرین منابع در موضوع مورد نظر را مطالعه می‌کرد. هر چند سال یکبار هم، برای اطلاع از آخرین منابع، به خارج از کشور سفر می‌کرد و حاصل آن را در درسگفتارها، در اختیار دانش‌پژوهان قرار می‌داد. درسگفتارهایشان مبتنی بر متون اصلی بود و همزمان ترجمه‌ها را هم نقد می‌کرد. فایلی شامل متون اصلی را در اختیار همه قرار می‌داد. به ندرت اتفاق می‌افتاد که بعد از کلاس، همراه تعدادی از دوستان که درواقع شرکت‌کنندگان درسگفتارها بودند، به کنسرت موسیقی و تماشای تئاتر می‌رفت و یا شامی را در بیرون صرف می‌کرد. همان‌طور که همه اذعان کرده‌اند، بسیار خوش‌مشرب بود. کسی از مجالست با وی، نه خسته می‌شد و نه سیر. حتی کلاس‌هایشان هم، به‌رغم طولانی بودن، خسته‌کننده نبود، و هر از گاهی با نقل برخی نکات، همه را به خنده وامی‌داشت. از آن‌جاکه کلاس‌هایشان پرمخاطب بود، فرصت پرسش و پاسخ در کلاس میسر نمی‌شد، به همین دلیل پس از هر کلاس، ساعت‌ها سرپا می‌ایستاد و به همه پرسش‌ها جواب می‌داد. بسیار آراسته و خوش‌لباس بود. اصراری به پوشیدن کراوات نداشت، جز در محافل رسمی، بویژه اگر استثناءً در مراکز دولتی بود. نمی‌دانم این اطلاعات کفایت می‌کند یا نه؟

فرخنده مدرّس ۱۰ - آراستگی و خوش‌پوشی دکتر جلوه خودش را داشت و از چشم‌ها هم پنهان نبود، اما این که در کجا این آراستگی و چگونگی آن حساب شده‌تر می‌بود، آن را از جذابیت

بیشتری برخوردار کرده و حظ بصر را، حتا در نبود ایشان، چندین برابر می‌کند! از شما برای کفایت اطلاعات بی‌ماندگان سپاسگزاریم.

و اما مایلیم در اینجا بر اهمیت اطلاعاتی تکیه کنم که در مورد ایده مهم و «طرح پژوهشی» اساسی دکتر در مورد «اندیشمندانی» ارائه دادید که از آنان به زبان ایشان، «جدیدهای در قدیم» یاد کردید. کسانی که همچون «غولانی گویی "نص"ی در دست داشتند» و هر یک در حوزه خود تحولات نوآیینی در ایران ایجاد کرده و گام‌هایی در مسیر تحقق تجدد ایران برداشتند. این تکیه و تکرار از آن‌روست، چون، همان‌طور که در پرسش پنجم خود نسبت به آن ابراز امیدواری کرده بودیم، الهام‌بخش و نشان‌دهنده راه به پژوهشگران آینده‌مان است که از تولید دانش آنها ما نائل به کسب آگاهی‌های بیشتری خواهیم شد، مبنی بر این که تا کجا، در چه حوزه‌هایی در مسیر نوآیین کردن جامعه ایران پس از مشروطه پیش رفته‌ایم. و از این مجرا بی‌تردید با چهره‌های استثنایی حامل فکر روشن بسیاری مواجهه خواهیم شد.

موضوع بسیار مهم دیگری که مدتهاست کنجکاوی ما را به شدت بخود مشغول داشته، اشاره‌تان به دوگانه سازی «اسلامیت و ایرانیت» توسط روشنفکری دینی و «تفسیرهایی» که از دوره صفویه، و تارهایی که به نام «نظریه پردازی» در مورد این دوره می‌شود. مایلیم به‌طور مبسوط‌تری، از شما بپرسیم، بدیهی‌ست؛ بر بستر برداشت‌هایی که از توضیحات دکتر طباطبایی در مورد «قرون وسطای ایران» و «دوره گذار اسلامی» داریم. به این موضوع، البته بعد از پرسش‌هایمان در باره فعالیت‌های عملی دکتر طباطبایی در ایران، که هنوز چند مورد را در ذهن داریم، باز خواهیم گشت، از جمله موردی که به عنوان اخراج چهارم، البته «اخراج خود خواسته» از «دائرة المعارف اسلامی» به آن اشاره داشتید.

چند پرسش را یکجا مطرح می‌کنیم: نخست در مورد خود «مرکز دائرة المعارف اسلامی» که چهل سال از تأسیس آن می‌گذرد. از لابلای اشاراتی که دکتر در نامه اعتراضی‌شان، منتشر شده در مهرنامه - اردیبهشت ۱۳۹۷ - به اخراج دکتر صادق سجادی داشتند، به نظر می‌رسد، آن مؤسسه تا زمان‌هایی «ماوای» استادان اندیشمند و دانشمندی شده بود که «صلاحیت اخلاقی» تدریس نداشتند. واقعاً آن مؤسسه اسلامی چه اهدافی را دنبال می‌کرد؟ به نظر نمی‌آمد که شرط همکاری استادان فاقد «صلاحیت اخلاقی» الزاماً باور به ایدئولوژی رسمی بوده باشد؟

نظر همکاری دکتر طباطبایی با آن مؤسسه اسلامی چگونه جلب شد و چند سال در آنجا حضور داشتند؟ به عنوان «مدیر گروه فلسفه» به طور دقیق تر چه فعالیتی داشتند؟ ظاهراً، آن طور که اشاره داشتید، در آنجا تدریس هم می کردند؟

رابطه ایشان با «پروژه تاریخ جامع» چه بود؟ در بخش تاریخ مشروطه از عهد قاجار، جلد یازدهم، شاهد پژوهش های ایشان هستیم. تا چه میزان ایشان با آن پروژه درگیر بودند و در آن نقش داشتند؟ تعطیل این پروژه و اخراج دکتر سجادی از «مرکز دائرة المعارف» به شدت دکتر را آزرده و به واکنش سخت واداشت، تا جایی که در آن نامه اعتراضی از «پایان عمر آن مرکز» سخن گفتند. در حالی که هنوز آن «مرکز» وجود دارد، پس منظور دکتر از «پایان عمر» چه معنایی می توانسته داشته باشد؟

با عرض پوزش که متن طولانی و پرسش ها انبوه شدند و با امید به پاسخ همه آنها!

مصطفی نصیری ۱۰ - یک نکته در ادامه پاسخ قبلی در باره خوش پوشی اضافه کنم؛ خوش پوشی دکتر به این معنی نبود که لباس های خاص و برند می پوشید، بلکه ناشی از تناسب اندام و قامت سروآسای او بود. درواقع مصداق منحصر به فردی از تعبیر "سرو آزاد" سعدی و حافظ بود. به یاد این بیت سعدی افتادم:

به زیورها بیاریند وقتی خوب رویان را
تو سیمین تن چنان خوبی که زیورها بیارایی

در باره مسائل مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی و اخباری که از خود ایشان شنیده ام، اجازه می خواهم صحبتی نکنم و به همان یک کلمه استاد در نامه سال ۹۷، یعنی "بی رسمی های بسیار در مدیریت ها و اجحاف های مکرر در اموال عمومی کشور" بسنده کنم. به هر حال اقدام مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی در دو دهه اول عمر خود، در جذب اساتید بزرگ که از دانشگاه ها اخراج می شدند، با هر نیتی که صورت گرفته باشد، اقدام قابل تقدیری است، زیرا هم فرصتی پیش آمد تا اساتید - به اصطلاح صاحب کرسی - از فضای علم و پژوهش دور نشوند، و هم اعتبار بسیار خوبی برای مرکز دائرة المعارف حاصل شد. همان طور که استاد در همان نامه اشاره کرده، مدیریت

آن مرکز، در توهم خود نفهمید که اعتباری اگر حاصل شده، نتیجه حضور و برنامه‌ریزی اساتید بزرگ بود. اما در دو دهه اخیر، تا آنجاکه شنیده‌ها و اطلاعات من اجازه می‌دهد، متأسفانه هم هیات امنا و هم هیات مدیره مرکز، بعد از مدتی، خانوادگی شد و افراد مستقل و شناخته‌شده از ترکیب هیات امنا و هیات مدیره، بدون آن که خود متوجه شوند، کنار گذاشته شدند و جای آن‌ها را افراد اعضای خانواده گرفت، و در ادامه مرکز به سمت فعالیت‌های اقتصادی مثل رستوران‌داری و ... رفت. این را هم بگویم؛ بعد از این که استاد از مرکز جدا شد و سپس دکتر سجادی اخراج شدند، و برخی مسائل به فضای عمومی راه یافت، مداخلاتی از سوی نهادهای حکومتی انجام شد که از نتایج آن‌ها و وضع فعلی بی‌خبرم.

این مرکز دارای گروه‌های متعدد علمی است که بر متون تهیه شده نظارت می‌کنند. و مزید بر آن دارای یک شورای عالی علمی است که برنامه‌ریزی و کنترل نهایی را انجام می‌دهند. در باره نحوه دعوت استاد به مرکز اطلاعات خاصی ندارم. قبلاً عرض کردم که اولین دیدار من با ایشان، بعد از اخراج از دانشگاه تهران و آغاز درسگفتارها، در همین مرکز بود.

اما پروژه تاریخ جامع ایران، کار بسیار ارزشمندی است که دکتر سجادی با کمک دکتر آن را به پایان رساند. این دوره درآمد خوبی را هم نصیب مرکز کرد. در باره اهمیت و ضرورت نوشتن مجموعه‌های تاریخی، بارها از دکتر شنیده بودم. ایشان به تکرار می‌گفتند؛ وقتی هنوز یک دوره تاریخ وقایع کشور نوشته نشده، تدوین تاریخ مفاهیم یا تاریخ اندیشه به راحتی ممکن نیست. اندیشمندان نخست باید به مواد و وقایع تاریخی دسترسی داشته باشند تا بتوانند تحلیل‌های مفهومی انجام بدهند. درواقع برای رسیدن به تاریخ مفاهیمی از نوع تاریخ مفاهیم کوزلک و ریتز، نیازمندیم چندین نوبت تاریخ جامع وقایع داشته باشیم.

می‌دانیم که مدیریت این پروژه با دکتر سجادی بود و ایشان از دکتر خواسته بودند که حتماً اسمشان میان مجموعه مؤلفین بیاید، چون وجود نام دکتر در میان مؤلفین به اعتبار مجموعه می‌افزود. استاد بارها تأکید کرده‌اند که مورخ نیستند و قصدی برای نوشتن تاریخ وقایع ندارند، ولی به‌خلاف آن، و حسب درخواست دکتر سجادی، دو مدخل از شاهان قاجار را نوشتند که بعدها از دکتر سجادی شنیدم که آن دو مدخل را عالی توصیف کردند. یک نکته جالب در این باره یاد آمد که بیان آن خالی از لطف نیست. یکی از زمینه‌های عصیانیت آقای حسن حسرتی از دکتر این بود که به گروه مولفین دعوت نشده‌اند. حسرتی بعدها در نقدی که به سخنرانی دکتر در دانشگاه ایروین در باره

مشروطه نوشته بودند، صراحتاً به دکتر تاخته بودند که ایشان تاریخ‌دان نیست، بنابراین مدخل مشروطه در کتاب تاریخ جامع ایران را نباید می‌نوشتند. حسن حضرتی گمان کرده بود که اولاً دکتر در مدیریت پروژه و انتخاب نویسندگان دخالت داشته، ثانیاً حتماً فصل مشروطه را دکتر نوشته است. او در بخشی از نقد خود، با طعنی متکبرانه نوشته بود: «فیلسوف عزیز ما از زمانی که متولیان دائرةالمعارف بزرگ اسلامی در تالیف تاریخ جامع ایران، بخش تاریخ قاجاریه و تاریخ مشروطه را با نادیده گرفتن مورخان شایسته تاریخ معاصر کشورمان، به ایشان سپردند، گویا خود را مورخ چیره‌دستی هم می‌داند که».

این برداشت کاملاً غلط باعث شد وی کینه‌ی دکتر را به دل بگیرند. وقتی من این حدس غلط حضرتی را در مقاله "مشروطه عثمانی یا تحفه العثماني" مستند نشان دادم، حاضر به عذرخواهی نشد و در مقابل این‌گونه وانمود کردند که کانال تلگرامی دکتر را من اداره می‌کنم، و دکتر اصلاً در جریان مقالاتی نیست که توسط من به نام ایشان منتشر می‌شود. یکی از شاگردان ایشان که با من آشنایی داشت، از قول حضرتی پیام یادشده را به من رساند و مدعی شد که ۳ نفر از شاگردان نزدیک دکتر به حضرتی مراجعه کرده و تأکید کرده‌اند که استاد اصلاً در جریان کانال تلگرامی جستارها و مطالبی که در آن به نام وی منتشر می‌شود، نیست. متأسفانه هرچه اصرار کردم، نام آن "۳ شاگرد نزدیک" را نگفتند. من هم عین پیام را به دکتر منتقل کردم. در پاسخ نوشتند: کار خودت را بکن. من با کسی رابطه استاد شاگردی ندارم و تره‌ای هم به حرف‌های آن‌ها خرد نمی‌کنم. این موضوع نشان می‌دهد که حضرتی که لابد خود را سرآمد "مورخان شایسته تاریخ معاصر کشورمان" می‌داند، هنگام خرده‌گیری به دکتر، هنوز تاریخ جامع را به‌خلاف گذشت چند سال از انتشار آن، ندیده بود و نمی‌دانست که مدخل مشروطه را کس دیگری نوشته است. بد نیست بخشی از نوشته خودم در این باره را این‌جا بیاورم تا خوانندگان محترم بدانند که دانشمندان عصر ما، چگونه ندیده و نخوانده، احکام جزمی صادر می‌کنند:

"در نگاه اول به نظر می‌رسد حضرتی کتاب تاریخ جامع ایران را ملاحظه نکرده و ظاهراً نمی‌داند که دکتر طباطبایی هیچ‌گاه خود را مورخ عمومی ندانسته و همواره تأکید کرده است که موضوع پژوهش او، تاریخ اندیشه سیاسی با محوریت مشروطه به‌مثابه مواجهه معاصر ایرانیان با موضوع تجدید است. با این حال دکتر این نکته را نیز همواره مورد توجه قرار داده؛ در شرایطی که هنوز یک‌دوره تاریخ عمومی جامع نوشته نشده، نوشته شدن تاریخ اندیشه‌های مختلف، انتظاری دور از

ذهن است. به همین دلیل و به جهت اهمیتی که به پروژه تاریخ جامع ایران قائل بودند، پیشنهاد مدیر پروژه دکتر سجادی را پذیرفته و تنها دو مدخل فتحعلی شاه و محمدشاه را نوشته‌اند. بنابراین عدم دعوت از حضرتی و مورخان شایسته مورد نظر او برای نگاشتن تاریخ مشروطه، گناهی نیست که تاوان آن متوجه دکتر طباطبایی باشد. و این پرسشی است که استاد بزرگ دکتر سجادی باید پاسخ بدهند که ظاهراً به اندازه حضرتی از ظرفیت‌های تاریخ‌نویسی کشور اطلاعی نداشته است. ... و بالاخره مهمتر از همه، در کتاب تاریخ جامع ایران، مشروطه به صورت تخصصی و از منظر مبانی نظری، طرح نشده و تنها یک مقاله در باره مهمترین رخداد‌های آن توسط نویسنده محترم دیگری نوشته شده است. جای تاریخ مشروطه از منظر اندیشه سیاسی، نه در تاریخ جامع ایران است، نه با اتکاء به اسناد عثمانی قابل نوشتن است، و نه اصولاً در تخصص حضرتی و هر مورخ عمومی دیگری است."

در باره پایان یافتن عمر مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی از منظر دکتر، باید عرض کنم که مرکز با فامیلی شدن مدیریت آن، از ریل علمی و تخصصی خارج شد و به فعالیت‌های تجاری روی آورد. سوء مدیریت، خانوادگی شدن شیوه مدیریت، توهین به بزرگان و اساتید فرهنگی، جذب پژوهشگران کم‌مایه، عدم شفافیت مالی، کم توجهی به انتشار مرتب دائرةالمعارف بزرگ و صرف بودجه آن برای انتشار دانشنامه‌های دیگر مانند: دانشنامه ایران، دانشنامه فرهنگ مردم، دانشنامه زبان‌ها و گویش‌ها و، و ده‌ها مورد دیگر، از انتقادات افراد صاحب نام بود که بخشی از آن‌ها در فضای عمومی منتشر شده است. کسی منکر ارزش دیگر دانشنامه‌ها نیست. مثلاً دانشنامه زبان‌ها و گویش‌ها، یا دانشنامه فرهنگ مردم، هر کدام در جای خود ارزشمند هستند، اما مسئله این‌جاست که موضوعات مربوط به دانشنامه‌های یادشده متولی دارد. با بودن مثلاً فرهنگستان زبان، نوشتن دانشنامه زبان‌ها و گویش‌ها، وظیفه مرکز دائرةالمعارف نیست. اما شاید جالب‌تر از همه سرنوشت مدیر پروژه دانشنامه فرهنگ مردم خانم معصومه ابراهیمی است که چون در مقدمه دانشنامه نام مدیر مرکز را نیاورده بود، اخراج شد. بهرحال بسیاری از مسائل مرکز دائرةالمعارف از پرده بیرون افتاده است. با اعتراض دکتر و آقایان دکتر طباطبایی و دکتر سجادی، مشکلات سرباز کرد و حتی با متهم کردن معترضین به "همسویی با عربستان و بردن آبروی نظام" هم نتوانست جلوی طرح مشکلات را بگیرد.

به‌گمانم همین میزان کفایت می‌کند و بهتر است از موضوع دائرةالمعارف خارج شویم.

فرخنده مدرّس ۱۱ - و اما یک پرسش خاص در انتها و متصل به همان مجموعه پرسش‌های قبلی! شما در جایی دکتر را به «آرمان‌گرایی» متصف کرده‌اید! در خور توجه است که؛ از همان آغاز درگیری‌های دانشگاه با دکتر و همچنین دکتر با دانشگاه، و همین‌طور اعتراض ایشان به حقوق پرداخت نشده پژوهشگران مشغول در «مرکز دائرةالمعارف اسلامی»، از چند ماه قبل از اخراج دکتر سجادی، یا در دفاع از حق مقام علمی دکتر سجادی و اساساً دفاع از استادان اندیشمند و چهره‌های شاخص دیگر علمی، کسانی که بی‌رحمانه همراه با توهین به کرامت و عزت جامعه علمی کشور، از تدریس یا کار پژوهشی علمی در مؤسسات کشور محروم می‌شدند، و همچنین دفاع سرسختانه ایشان از حق دانشجویان بر دریافت درس و علم حقیقی، یک رشته پررنگ در سخنان و نوشته‌ها و در عمل دکتر مشاهده می‌شود. به نظر می‌آید که ایشان علاوه بر مقام بلند علمی و نظری و راه و روش تدریس بی‌ماندشان، همچنین می‌توانستند از برجسته‌ترین مدیران و رهبران یک «سندیکای» واقعی و والامقام در دفاع از حقوق دانشمندان، اندیشمندان و استادان واقعی کشور باشند. چه قدر چنین برجستگی در ایشان خاری در چشم استادان هوادار مارکسیسم و چپ‌های مذهبی طرفدار به اصطلاح «عدالت» بود، که پس از هجمه «انقلاب فرهنگی» به دانشگاه، توانستند به یاری زور رسمی کرسی‌های استادی را به اشغال خود درآورند و آبروی علم را ببرند؟

مصطفی نصیری ۱۱ - من مفهوم "آرمان‌گرایی" را در همان معنایی دانشجویی و برای همان دوران دانشجویی به کار بردم. برای توصیف آن چه بعدها از دکتر می‌بینیم نیازمند مفهوم‌سازی دیگری هستیم. من فکر می‌کنم استاد همانی بود که باید می‌بود، و جایی برای؛ اگر چنان بود چنین می‌شد، نیست. اگر او رهبر یک سندیکا یا یک جنبش بود، شاید رهبر بسیار خوبی می‌شد، و شاید هم نمی‌شد، زیرا می‌دانیم که در این‌گونه موارد، پای منافع صنفی هم در میان است که می‌تواند با منافع عمومی یا منافع اصناف دیگر در تضاد قرار بگیرد. به هر حال، این که طباطبایی رهبری خوبی می‌شد یا نه، یک نکته روشن است؛ در این صورت او دیگر، طباطبایی فیلسوف امروز نبود. این که، طباطبایی که هست یا طباطبایی موجود، برای ایران سودمندتر است یا طباطبایی که می‌بایست باشد، پرسشی ضروری نیست.

حال برای پاسخ به پرسش سرکارعالی، اگر بخواهم اندیشه و سلوک دکتر را در یک کلمه خلاصه کنم، یا با یک کلمه بیان کنم که البته ادعای گزافی است، آن "یک کلمه" به تاسی از مستشارالدوله

عبارت از "قانون" است. عرض کردم و دوباره تاکید می‌کنم که کلیت نوشته‌های دکتر دارای تاصل معنایی و مفهومی است و نمی‌توان از آن‌ها به سادگی گذشت. اخیراً دیدم آقای حسن انصاری که ظاهراً نسخه‌شناس است و با خارج شدن بزرگانی همچون استاد طباطبایی از مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، پایش به آن‌جا باز شده و در ترکیب شورای علمی قرار گرفته، ضمن انتساب قلم استاد به "لفاظی و تکرار بی پایان" در باره کتاب ملت‌دولت و حکومت قانون، مدعی شده؛ اگر کتاب را به یک دانشجوی خوب دکتری که آشنا با نگارش آکادمیک باشد بدهیم به احتمال زیاد می‌تواند آن را در حد یک مقاله بیست صفحه‌ای خلاصه کند بی‌آنکه محتوای اصلی کتاب لطمه بخورد. انصاری که ظاهراً از بستگان سببی (برادر زن) رئیس مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی و برخوردار از رانت فامیلی است، پس از درگذشت استاد، در مخالفت با اندیشه ایشان که چیزی جز ایران نیست، بسیار فعال شده است. به نظر می‌رسد نقشی که دکتر در بر ملا ساختن مسائل مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی داشت، در اتخاذ رویکرد تخریبی حسن انصاری قمی نسبت به وی موثر باشد. درواقع او ماموریت دارد از حضور متمادی دکتر در آن مرکز، خاطره‌زدایی کند.

برگردم به مفهوم آرمان‌گرایی. دورترین صفت از یک فیلسوف به‌صورت عام و فیلسوف سیاست به‌صورت خاص، آرمان‌گرایی است. درواقع فلسفه حوزه مواجهه مستقیم با حقیقت عریان، با همه زشتی‌ها و زیبایی‌ها است. شاید در حوزه برخی علوم، چهره حقیقت بیش‌وکم آرایش شود ولی در فلسفه چنین چیزی وجود ندارد. این‌گونه نیست که چهره حقیقت همیشه زیباست، گاهی این چهره، زشت و حتی کریه است. فقط می‌خواستم به این نکته اشاره کنم؛ فیلسوفی و آرمان‌گرایی از یک جنس نیستند و دفاع سرسختانه دکتر از حقیقت لاجرم باید از مبنای دیگری باشد. و نیازی به گفتن نیست که چهره حقیقت آن‌جا که به حوزه عمل مربوط می‌شود و به سطح واقعیت تنزل پیدا می‌کند، درواقع به تعبیر ماکیاوولی حقیقت در تبعیت از موقعیت و مصلحت سیاسی، نمایشی می‌شود. یعنی آن حقیقتی که عمل می‌کند (effectual truth)، حقیقتی است که نمایانده می‌شود و لزوماً دارای تاصل نیست. بدیهی است که چهره حقیقت در این وضعیت، می‌تواند اصیل، زشت، زیبا و، باشد یا نباشد.

حقیقت موثر و عمل‌کننده در عالم سیاست (حداقل وفق نظریه ماکیاوولی)، حقیقتی است که نمایانده‌ی رابطه نیروهاست که رابطه‌ای پرتنش و بی‌رحم است. یادم می‌آید روزی بر سر نکته‌ای، از موضعی آرمان‌گرایانه اصرار می‌کردم که دکتر جمله هشدارآمیزی برایم نوشت: مسئله ما در

سیاست حقیقت‌های ابدی عالم معقولات نیست، بلکه ایجاد آرایش جدید در رابطه نیروهاست. رابطه نیروها منطق خود را دارد. فریب و خدعه، از منظر یک نیرو می‌تواند عین زیبایی و جوانمردی باشد و از منظر نیروی مقابل، عین زشتی و نامردی. قبلا فکر کنم واقعه چالدران را با این منطق مورد توجه قرار دادم. به‌رحال قصدم توضیح حقیقت در فلسفه سیاست نیست بلکه فقط می‌خواستم توجه شما را به این نکته جلب کنم که آرمان‌گرایی برای یک فیلسوف سیاست، توصیف درستی نیست.

جالب است بدانیم؛ در منابع حدیثی اهل سنت، حدیثی منسوب به پیامبر با این مضمون وارد شده است که: *إِنَّ اللَّهَ يُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ*، یعنی خداوند برای پیشبرد دین، گاهی حتی انسان فاسق و فاجر را هم به خدمت می‌گیرد. شان بیان این حدیث که در برخی منابع شیعی مثل ده رساله ملامحسن فیض‌کاشانی هم راه یافته، در باره خالد بن ولید است، یا برای توجیه اعمال دوگانه او جعل شده که به‌خلاف فساد عقیده و اخلاق، سیف‌الاسلام لقب گرفته است. ابن تیمیه در کتاب "السیاسة الشرعية في اصلاح الراعي و الرعية" در توجیه به کار گرفتن مرد فاجر برای پیشبرد امر یا امور دین، از احمد بن حنبل آورده است که برای اموری مانند فرماندهی جنگ، از میان دو امیری که یکی فاجر اما قوی، و دیگری صالح اما ضعیف است، باید اولی را انتخاب کرد، زیرا در مورد اول، ضرر و گناه فسق و فجور به خود شخص برمی‌گردد، اما خیر و نفع قوت و قدرت او، به عموم مسلمین عاید است. اما در دومی، آثار صلاح و درستی برای خود شخص است اما نتیجه و عواقب ضعف او برای مسلمین خواهد بود. فارغ از غیرقابل اعتماد بودن منابع این‌گونه احادیث، می‌بینیم چهره حقیقت و واقعیت چگونه در برابر مصلحت رنگ می‌بازند.

عرض کردم حاصل یک عمر جهاد فکری دکتر را به‌گمان من می‌توان در "یک کلمه قانون" خلاصه کرد. ایشان به عنوان یک فیلسوف، به قانون باور کامل داشت و از همین رهگذر، به الزامات قانون، فارغ از نفع و ضرر شخصی، پایبند بود و همانند عالمان بی‌عمل سعدی نبود که تنها زمانی در برابر قانون تسلیم شود که در راستای نفع شخصی یا صنفی او باشد. وقتی از قانون و لزوم پایبندی به آن سخن می‌گوییم، قبل از آن، از اصولی سخن می‌گوییم که حقانیت و مشروعیت آن‌ها ثبوت دارد. اصول سیاسی، فرهنگی، حقوقی، تاریخی و ... که پشتوانه قانون هستند، از جانب عقل انسانی - چه عقل فلسفی، چه عقل عقلایی - حمایت می‌شوند. این اصول؛ واقعی و حقیقی - و نه - خیالی هستند و به همین دلیل است که می‌توانند امور متفرق و مشتت را وحدت بخشند. تن

دادن به الزامات قانون را در مقام نظر همه قبول دارند، اما در عمل، آن جا که با منافع شخصی یا صنفی در تعارض قرار می گیرد، پای خیلی ها می لغزد. منشأ بسیاری از فسادها هم از همین جا آغاز می شود.

جنبش مشروطه، جنبشی برای قانونمند شدن امور، یعنی جنبشی برای تبدیل فرمان به قانون بود و آن چیزی که از مشروطه تا امروز، تجدد را در ایران به محاق برده و به عهده تعویق انداخته، تن ندادن به قانون در برابر فرمان است. بدون هیچ تردیدی، دکتر طباطبایی کسی بود که به قانون و جایگاه محوری آن در مشروطه، باور فلسفی داشت و بر این اساس، در هیچ کجا نمی توانست با بی قانونی کنار بیاید. البته فراموش نمی کنیم، قانون هم شرایط خود را دارد، و گرنه همه فرمان ها، به لحاظ صوری لباس قانون را دارند. قانون گرایی دکتر بخشی بسیار مهم از نظریه ایران شهری و مستند به اندیشه ی فلسفی بسیار ژرفی بود.

بدین ترتیب که قانون گذاری در یک جامعه، امری ذهنی نیست و در خلا انجام نمی شود بلکه برداشتی از پندارها و رفتارهای مردمان آن جامعه است. یعنی قانون در هر جامعه ای، ضرورتاً باید از دل سنت آن جامعه بیرون بیاید، و در تداوم خود، به سنت جدید تبدیل شود. قانون درواقع، همان تداوم از منظر حقوقی است. دکتر اشاره ای طلایی به این موضوع دارد و می گوید؛ از دیدگاه علم حقوق، خاستگاه قانون های هر کشوری مجموعه اخلاقیات ملت آن کشور است، بنابراین نمی توان نظام حقوقی را از بیرون وارد کرد. قانون زمانی اقتدار و حاکمیت پیدا می کند که به رفتار مردم تبدیل شود، یعنی تداوم داشته باشد، یعنی از دل سنت تاریخی بیرون آمده و بخشی از تداوم سنت تاریخی باشد، یعنی مردم آن جامعه، قانون را داخل نظام اخلاقی خود ببینند. و بدین وسیله قانون به اخلاق تبدیل شود و ضمانت اجرایی آن درونی و وجدانی شود، با این درک جدید از قانون که است که دکتر طباطبایی به بحث فقه در نظم حقوقی، بویژه در نظم حقوقی جدید در پروسه مشروطه رهنمون می شود، و تبدیل قانون های فقه به نظام حقوقی جدید را مهمترین تحول در روند پیروزی فکر مشروطه به حساب می آورد. اهمیت جنبش مشروطه برای دکتر طباطبایی که او را از همه نظریه پردازان و پژوهشگران مشروطیت متمایز و ممتاز می کند در این بود که این جنبش، فقه به عنوان عنصری مهم از نظام سنت را به نظام حقوقی جدید تبدیل کرد، یعنی برای اولین بار، یک امر سنتی با سابقه ای بیش از هزار سال، به محک پرسش های دوران جدید خورده و به امر جدید تحول پیدا می کند. اگر به مفهوم تصلب درونی سنت برگردیم که وجه غالب و وصف عام

شرایط امتناع اندیشیدن است، برای اولین بار تصلب از سنت رفع شده و منطق درونی آن درست کار کرده است. اما همه مسئله این جاست که فکر مشروطه ابتر ماند، یعنی تحولی که رخ داده بود، تحولی در عمل بود، و هم‌چنان در عمل ماند و در حوزه نظر وارد نشد و با التفاتی به مواد تاریخی ایرانشهر مورد تأمل فلسفی قرار نگرفت. اهمیت مستشارالدوله برای دکتر هم از این ناحیه است که وفق نظر ایشان؛ در کشورهایی که حقوق شرع و قانون فقه دارند، نمی‌توان در بی‌اعتنایی به آن قانون‌ها، قانون نوشت، یا در بی‌توجهی به کتاب شرع، کتاب قانون نوشت. یکی از تنش‌هایی که میان برخی نمایندگان مجلس اول با برخی روشنفکران در گرفته بود، باز به همین جا برمی‌گشت که روشنفکران تصویری که از حقوق و قانون جدید پیدا کرده بودند، پشت پا زدن به نظام طولانی سنت حقوقی اخلاقی و وارد کردن قانون‌های جدید از اروپا بود، ولی نمایندگان مجلس از منظر عقل عقلائی، به این صرافت رسیده بودند که راه اصلی؛ تبدیل نظام حقوقی سنتی به نظام سنت جدید است. دکتر در این باره می‌گوید؛ مجلس اول شورای ملی، مکان هم‌زمانی‌های برخی روحانیت به‌عنوان حقوقدانان شرعی و برخی روشنفکران به‌عنوان حقوقدانان عرفی و نمایندگان اصناف مختلف به‌عنوان حاملان عقل عقلائی و خرد ایرانی بود که تصویری مشترک از مشکلات داشتند، در حالی که روشنفکرانی مانند تقی‌زاده‌ها، به این واقع‌بینی نرسیده بودند تا ربط کتاب قانون به تاریخ را ببینند. لازم به توضیح نیست که فقه یا شریعت‌نامه‌ها تنها یک رکن از سه رکن "نص" درباره نظام سنت قدمایی است، و منطق اندیشیدن ایرانی زمان کوک کار می‌کرد که هیاتی تالیفی از هر سه بود. با جنبش مشروطه‌خواهی و پیدا شدن نصّی به نام تجدد، منطق اندیشیدن ایرانی، هیاتی تالیفی برخاسته از نص‌های چهارگانه است.

بدیهی است افزوده شدن نصّی به نص‌های قدیمی، باز وجهی از تداوم را نشان می‌دهد، یعنی نصّ چهارم به منزله آغاز نصّ جدید و پایان نص‌های سه‌گانه نیست بلکه تداوم آن‌ها در هیاتی جدیدتر و پیچیده‌تر است. این‌جا در مجموع باید به نکته ظریفی اشاره کنم و آن تداوم ایران جدید از دل ایران قدیم است. تحول از قانون‌های فقه به قانون‌های جدید در بستر علمی به نام علم حقوق، نمادی از گذر از سنت قدیم به سنت جدید در عین تداوم است. این همان تجدد ایرانشهری است که توصیف و تبیین آن مستلزم علم ایرانشهر می‌باشد. باز از دیگر وجوه تداوم، گذر از ملت‌دولت در صورت قدیم به صورت جدید آن، بدون لغزیدن در ناسیونالیسم است که نظریه‌ی ملت‌های متاخر و قراردادی است. مثلاً ترکیه ملتی است که برای پیدا کردن شان ملی، نیازمند یک

ایده‌نولوژی ناسیونالیستی بود که فروغی به نقل از آتاترک به آن اشارت داده است. چون امر ملی در این کشورها ناسیونالیستی و لاجرم ایده‌نولوژیکی، و نه تمدنی است، بنابراین با سقوط دولت، شان ملی هم محو و نابود می‌شود، همچنان که مثلاً در لیبی و عراق دیدیم که با سقوط حاکمان دیکتاتور، جامعه‌ای به اسم عراق و لیبی وجود نداشت تا از امر ملی خود محافظت کنند. بنابراین طباطبایی تأکید می‌کند که نخستین نکته در توضیح تکوین ملت ایران اعراض از رایج‌ترین نظریه‌هایی است که ملت، کشور و دولت را از مجرای مفاهیمی می‌فهمد که نظریه سده نوزدهمی ناسیونالیسم، آن مفاهیم را تدوین کرده بود. درواقع ملت‌های جدید، پدیده‌های عینی و تاریخی نیستند که حتی بدون دولت نیز بتوانند شان ملی خود را داشته باشند. بلکه این‌گونه ملت‌های جدید که خودشان را با مفاهیمی تبیین می‌کنند که ربطی به آن‌ها ندارد. به بیانی بهتر از دکتر، این ملت‌ها یک فرض نظری یا اصطلاحاً Fiction هستند.

فرخنده مدرّس ۱۲ - هرچند موضوع بحث ما، در اینجا این نیست، اما فکر می‌کنیم؛ تعبیر کارکرد سندیکا، به عنوان نهادی در ساختار یک جامعه مدنی و در عین حال حافظ آن، به صرف دفاع از «منافع صنفی» اندکی محدود باشد. ایجاد تعادل میان تعارضات و تضادهای دائمی در مناسبات اجتماعی و تجدید آن تعادل در یک «جامعه»، به معنای واقعی جامعه، نقش بی‌اهمیتی نیست که بی‌ربط یا در تعارض با «منافع عمومی» باشد. برعکس در بسیاری از پیشرفته‌ترین کشورها، به‌طور خاص، نهادهای مدافع حقوق لایه‌هایی که، در پرسش قبلی، مورد تکیه ما بودند، حتا در تعیین سیاست‌های عمومی مربوط به نظام علم و نظام آموزش و حفظ استقلال آنها، نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. آن مثال عاریتی سندیکا را هم که برای توضیح وجهی از عمل دکتر طباطبایی، یعنی دفاع ایشان از جایگاه علم و منزلت اندیشمندان و دانشمندان ایران، آوردیم که، در عدم موفقیت به صدور بیانیه اعتراضی هم انجامید، فکر نمی‌کنیم، هیچ مغایرتی با فیلسوف بودن ایشان داشته باشد.

به هر تقدیر اما دکتر طباطبایی فیلسوف نیز در عمل درگیر مسائلی شدند و واکنش اعتراضی نشان دادند که بر بستر واقعیت‌های جاری و همچنین در چهارچوب «قانون» مسلط بر ایران اتفاق می‌افتادند. اعتراضات ایشان، در عمقی که داشت، یعنی مبتنی بر فهم روشنی از جایگاه علم و مقام دانشگاه، مطمئناً فراتر از «منافع صنفی» یا «منفعت شخصی» می‌رفت. اعتراضی بود بر واقعیت

نازل کردن سطح علم کشور که آن واقعیت در برابر آن حقیقتی قرار داشت که باید می بود و نبود. لاجرم نمی شود نادیده گرفت که اولاً؛ اقدام اعتراضی دکتر، اقدامی در عمل با پشتوانه نظری، در دفاع از اهمیت عالم و علم در خدمت به «منافع عمومی» بود. یا به عبارتی «اندیشه‌ای در عمل» بود. ثانیاً؛ آن اقدامات عملی - اعتراضی دکتر، نظیر بسیاری از اقدامات عملی دیگر ایشان، صرفاً سیری در «عالم معقولات» نبود، بلکه، چه ما اذعان کنیم یا نه، تلاشی نیز در جهت «ایجاد آرایش جدید در رابطه نیروها» بود. نکته دیگر این که؛ تقریباً بسیاری از گرفتاری‌های عملی دکتر، در چهارچوب «نظم قانونی» حاکم پیش آمده، اما به برداشت ما از اعتراضات ایشان، عموماً با بی‌رسمی‌هایی، از سوی دیگران، فرجام یافتند. اما به هر حال «قانونی» نبود، اگر بود، «قانونی» نبود که به حساب این بی‌رسمی‌ها برسد و خدمتی، چه به عدالت حقوقی بکند و چه به «منافع عمومی»! از همه این توضیحات و مقدمات می‌خواهیم نتیجه بگیریم که ما «قانون» داریم تا قانون! به قول خود ایشان به نقل از تماس قدیس، و در نقد کوبنده‌شان به «قانون اساسی» جمهوری اسلامی، که گفتند این «قانون اساسی» قانون نیست بلکه انشاء است و ادامه دادند: «قانونی اعتبار قانون دارد که عادلانه باشد و گرنه قانون نخواهد بود.»

ما به اعتبار همین سخن دکتر طباطبایی مایلیم از شما بپرسیم که آیا فکر نمی‌کنید، درافتادن با قانونی که در اصل «قانون نیست» تنها الزاماً از «نفع شخصی» بر نمی‌خیزد؟ آیا فکر نمی‌کنید پافشاری بر این که؛ مشروطیت، یعنی «تبدیل فرمان به قانون» و بعد «تن دادن به آن قانون»، در اصل معنای مشروطیت را محدود کرده و تفسیری تنگ از دیدگاه دکتر ارائه می‌دهد؟ زیرا، بنا به برداشت دیگری از دیدگاه دکتر طباطبایی در مورد مشروطیت، بحث «کدام قانون» نیز از دیدگاه ایشان مطرح است و باید در تفسیرها از دیدگاه‌های ایشان در نظر گرفته شود. در غیر این صورت، چرا ایشان گفته‌اند که: «قانون یا عادلانه است یا قانون نیست.» «ما» اگر، به تبع دکتر - در تفسیر نظرات تماس قدیس - «قانون» را همچنین معادل «داد» بگیریم، آیا آنگاه بهتر متوجه نخواهیم شد که قانون تنها تبدیل «فرمان به قانون» و الزام و تن دادن به هر قانونی نیست؟ اگر غیر از این می‌بود، می‌پرسیم؛ چرا گفته‌اند: «قانون یا عادلانه است یا قانون نیست؟» این حکم چه تبعاتی دارد؟

اما پیش از خاتمه پرسش، با اجازه، لازم به توضیح می‌دانیم که ما در پرسش‌های بعدی خود مایلیم بر نکات بیشتری از آنچه در متن پاسخ قبلی آورده‌اید تکیه کنیم. به همین دلیل مدت بیشتری بر آن متن، از زوایای گوناگونی، درنگ خواهیم کرد.

مصطفی نصیری ۱۲ - بدون تردید من منکر همه محاسنی که در باره جامعه مدنی بیان کردید نیستم. جامعه مدنی مهم‌ترین رکن دموکراسی و تجدد است. خیلی بیشتر از این‌ها درباره جامعه مدنی می‌توان گفت. بحث پیشین من روشن بود: طباطبایی همان بود که باید می‌بود. برخی اقدامات و اعتراضات ایشان اگر به نسبت دیگران بیشتر مورد توجه قرار می‌گرفت و موثرتر بود، دقیقاً به‌خاطر جایگاه و شان فیلسوفی ایشان بود. یا اگر اعتراضات ایشان نسبت به نازل شدن جایگاه علم و عالم، شنیده می‌شد، به‌خاطر این بود که از بیرون از سندیکای عالمان صورت می‌گرفت. اگر چنین نبود، مناسبات درون سندیکا یا انجمن اسلامی اساتید (در چارچوب قانون مسلط در ایران) هرگز به او اجازه نمی‌داد تا خواستار اخذ امتحان زبان فارسی از اساتید دانشگاهی شود. تردیدی نیست وقتی از بیرون می‌نگریم، اعتراض به وضعیت آشفته و جایگاه نازل نهاد و متولیان علم، عین رعایت منفعت عمومی است. اما از منظر درون نهاد و متولیان علم، گریزی از رعایت سطحی از منافع صنفی نیست. داستان طباطبایی فیلسوف و طباطبایی فعال مدنی، داستان: "چون که صد آمد نود هم پیش ماست" می‌باشد. طباطبایی فیلسوف، به پشتوانه مقام علمی، می‌توانست پویشگری مدنی موفقی داشته باشد. اما بدیهی است که طباطبایی پویشگر درجه یک مدنی، نمی‌توانست نقش طباطبایی فیلسوف را ایفا کند. مقصود من این است که کارویژه اصلی طباطبایی، طرح تئوریک ایران به‌مثابه یک مشکل فلسفی بود، و همه فعالیت‌های مدنی ایشان، به‌رغم همه ارزشی که دارند، اما در مقابل پیش‌بردن طرح فلسفی "تاملی درباره ایران" ارزشی ندارد. مگر مدعای طباطبایی این نبود که تحولات ما در دوران جدید، تحولاتی در عمل بوده است؟ پس همه نقش‌های پررنگ خودشان هم، در صورت چشم‌پوشی از پر کردن خلا مقام نظر، اقداماتی در عمل بوده و مشمول همه نقدهای خودشان خواهد بود. اگر او در مقام نظر، شرایط امتناع و تصلب سنت را طرح نمی‌کرد، در مقام عمل هرگز نمی‌توانست به اعتراض موثر نسبت به سیر نزولی جایگاه علم اقدام کند. اگر او هیچ اعتراض در عملی را انجام نمی‌داد و همه عمر خود را صرف تامل نظری برای تدوین نظریه خروج از بحران زوال اندیشیدن کرده بود، کسی نمی‌توانست بر او خرده بگیرد. اما اگر همه اعتراضات در

همه حوزه‌ها را به تنهایی انجام می‌داد ولی هرگز وارد حوزه نظر نمی‌شد، به گمان من ذمه او از مسئولیت در برابر ایران، بری نمی‌شد. در نهایت می‌خواهم به این پرسش توجه بدهم که داوری تاریخ در باره طباطبایی چگونه و از چه منظری خواهد بود؟ طباطبایی فیلسوف که اندیشه‌هایش تحولی ایجاد کرد؟ یا طباطبایی که یک فعال مدنی موفق در برخی عرصه‌ها بود؟ پس من از این موضوع، با تاکید بر این که منکر ارزش اقدامات و اعتراضات در عمل دکتر نیستم، درمی‌گذرم.

به بحث قانون برگردم و این که مشروطه چیزی جز مطالبه تبدیل فرمان به قانون نبود. بدیهی است که هر قانونی، قانون نیست. چنانچه در پاسخ قبلی اشاره کردم که قانون به لحاظ شکلی و ماهوی شرایطی دارد، وگرنه همه فرمان‌ها هم صورت قانون دارند، یا در صورت قانون ابلاغ می‌شوند. همچنانکه در سنت سیاست‌نامه‌نویسی ایرانی، آیین‌نامه‌ها به لحاظ کارکرد، نوعی قانون به حساب می‌آمدند. بدیهی است که قانون یا عادلانه است یا قانون نیست، اگر قانون است عادلانه است، و اگر عادلانه نیست قانون نیست. من در پاسخ پیشین تلاش کردم جایگاه قانون و قانونمندی در ساختار اندیشه طباطبایی را توضیح دهم؛ این که قانون باید درونی باشد، نه وارداتی و بیرونی. این که قانون باید از دل سنت بیرون بیاید، نه از بیرون بر سنت تحمیل شود. بدیهی است مهم‌ترین امر در قانون، عدالت است و هیچ تردیدی در آن نیست. اما تعریف عدالت چیست؟ آیا تعریف عدالت هم می‌تواند تقلیدی باشد؟ همه نکته این جاست که نظریه عدالت را نمی‌توان از بیرون آورد، بلکه باید از دل سنت استخراج شود. پس وقتی از قانون سخن می‌گوییم، مفهوم عدالت، یا بهتر از آن، مفهوم "داد و دهش" به تعبیر شاهنامه را فرض گرفته‌ایم.

اما مسئله مهم‌تر از قانون عادلانه، داشتن نظریه حقوقی متناسب با سنت تاریخی است. در پاسخ پیشین از قول دکتر اشاره کردم که قانون‌ها را، هرچقدر هم درخشان باشند، نمی‌توان تقلید کرد، بلکه قانون چیزی است که از درون یک سنت می‌جوشد، زیرا از یکسو از سلوک تاریخی یک ملت برمی‌خیزد، از سوی دیگر، به سلوک اجتماعی یک ملت نظم می‌بخشد. در این بخش سعی می‌کنم این موضوع را برپایه درسگفتار استاد درباره اندیشه سیاسی منتسکیو توضیح بدهم. قانون در نظر منتسکیو از طبیعت امور اشیا و پدیده‌ها، و به سخنی دیگر، از سنت تاریخی هر کشوری استنتاج می‌شود. فرق قانون با فرمان در این است که فرمان امری است که از بالا به پایین، و از بیرون بر انسان و جامعه تحمیل می‌شود، اما قانون چیزی است که از طبیعت پدیده‌ها و جوامع برمی‌خیزد و روابط و قانونمندی‌های درونی مناسبات و پدیده‌ها را توضیح می‌دهد. این انقلابی است که برمبنای

آن، علوم انسانی جدید بنیادگذاری می‌شود. یعنی نظیر انقلاب کپرنیکی، در حوزه امور انسانی است. همان‌طور که با انقلاب کپرنیکی در حوزه علوم طبیعی، قانونمندی‌های اشیاء و پدیده‌ها از درون توضیح داده شدند، با انقلابی که منتسکیو در تبیین روند تبدیل فرمان به قانون ایجاد کرد، مناسبات اجتماعی هم از ذیل مشیت بیرون آمده و بر مبنای قانونمندی‌های درونی توضیح داده شدند که از آن به بنیادگذاری علوم انسانی جدید یاد شده است. این توضیح نتایج بسیار مهمی در پی داشت که به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌کنم. نخست این که هر ملتی قانون‌های خاص خود را دارد. معمولاً یک جامعه را به یک پیکر تشبیه می‌کنند که سعدی آن را با بلندترین زبان بیان کرده است:

بنی آدم اعضای یک پیکرند

که در آفرینش ز یک گوهرند.

همان‌طور که مزاج انسان‌ها با هم متفاوت است، مزاج کشورها و ملت‌ها هم به‌مثابه یک پیکر، از هم متفاوت هستند. دلیل تفاوت مزاج انسان‌ها و کشورها در این است که هر کدام متأثر از شرایط متفاوت جغرافیایی، معیشتی، تاریخی، دینی، فرهنگی، اخلاقی و ... هستند. نکته دیگر این است که قانون در این معنی، امری ثابت، ازلی و ابدی نیست، زیرا از یکسو طبیعت امور و مزاج جوامع در تحول هستند. از سوی دیگر، خرد انسانی هم در تحول دائم است. پس انسان‌های امروز همانند انسان‌های چند سده قبل نمی‌اندیشند، و طبعاً انسان‌های چند سده بعد هم، فهمی متفاوت از انسان‌های امروز خواهند داشت. قانون‌های عربستان را نمی‌توان در جامعه‌ای مثل سوئیس اجرا کرد، و برعکس، قانون‌های سوئیس هم در عربستان و لیبی قابل اجرا نیست. می‌توان عین قانون اساسی بلژیک را برای ایران کپی کرد و به مورد اجرا گذاشت، ولی هیچ تضمینی نیست که در هر دو جامعه، نتیجه واحدی حاصل شود. چنان‌چه بارها تأکید کردم؛ قانون یا عادلانه است یا قانون نیست، و کسی با بدهت این امر، مخالفتی ندارد و نخواهد داشت، ولی مسئله بنیادی این‌جا، خاستگاه یا منابع قانون است که از تاریخ ملت‌ها و کشورهای با شرایط تاریخی متفاوت برمی‌خیزد. این نکته‌ای است که توضیح آن وجهه همت دکتر بود. اگر به مشروطه برگردیم، با دو گروه مواجه می‌شویم. نخست گروهی که فهمی از قانون‌های جدید نداشتند، و بنابراین تنها قانون معتبر برای آنان فقه بود که احکامی ثابت برای مسائل ثابت داشت.

و گروه دوم روشنفکرانی بودند که هیچ نسبتی با سنت تاریخی برقرار نمی‌کردند، و بدون در نظر گرفتن مزاج‌های مختلف، قانون‌های یک مزاج خاص را به مزاج خاص دیگر تعمیم می‌دادند. در

این میان، مستشارالدوله یک استثنا بود که با کتاب یک کلمه، تلاش کرد قانون‌های سنتی را به محک روح قوانین جدید بزند، اما به دلایلی، مورد توجه هیچ‌یک از دو گروه واقع نشد، زیرا نه عالم سنتی بود و نه روشنفکر به شمار می‌آمد.

آقای دکتر طباطبایی با ارجاعی به سنت تاریخی ایران، تلاش داشت مقدماتی برای تدوین نظریه حقوقی ایرانشهرانه فراهم آورد تا به‌جای ترجمه مقلدانه‌ی مجموعه‌های قانونی بیرونی، بتوانیم قانون‌های مورد نیاز را، بر مبنای مزاج طبیعی و شرایط اختصاصی تاریخی ایران، و از طریق تدوین نظام و نظریه حقوقی ویژه خود، بنویسیم. صرفاً برای تقریب به ذهن عرض می‌کنم؛ برگردیم به زمانی که تعداد اتومبیل در کشور زیاد شد و نیاز به خیابان‌کشی و نصب علائم و چراغ‌های کنترل عبور و مرور احساس شد. این که در زمان مذکور در دنیا از سه رنگ قرمز، سبز و زرد برای انتقال پیام‌های: توقف، حرکت و احتیاط، در قالب قانون راهنمایی و رانندگی استفاده می‌کردند، کافی نبود تا ما هم آن‌ها را عیناً در ایران اجرا کنیم، بلکه در شرایط مذکور، لازم بود رنگ‌های سه‌گانه را براساس روانشناسی رنگ‌ها در سنت تاریخی خود انتخاب می‌کردیم. به‌عنوان مثال اگر انتخاب رنگ‌ها بر مبنای سنت تاریخی صورت می‌گرفت، چه‌بسا لازم بود به‌جای رنگ سبز که نماد مذهبی سیادت است، مثلاً رنگ آبی یا رنگ دیگری را اختیار می‌کردیم. این که امروز قوانین مربوط به علائم عبور و مرور جهانی است، چیزی از اعتبار آن چه ذکر شد کم نمی‌کند.

و بالاخره این که، آن چه که تحت عنوان تفسیر حقوقی جنبش مشروطه از استاد می‌شناسیم، تا آن جاکه من می‌فهمم، البته اصراری و اطمینانی هم به فهم خود ندارم، توضیح این نکته است که قانون‌های مورد نیاز خود را نمی‌توانیم تقلید بکنیم. به قاعده آن چه درباره عادلانه بودن قانون گفته‌اند که؛ قانون یا عادلانه است یا قانون نیست، قبل از آن می‌توانیم بگوییم، قانون یا ملی است یا قانون نیست.

آن چه درباره قانون عرض شد، در خیلی از امور مانند: نوع حکومت، دانشگاه ملی و علم ایرانشهر و ... هم صدق می‌کند. امیدوارم توانسته باشم، موضوع را کمی روشن بکنم.

فرخنده مدرّس ۱۳ - «داوری تاریخ درباره دکتر طباطبایی از منظر ادای مسئولیت طباطبایی در برابر ایران» در مقام فیلسوف ایرانشهر، سخن پرارجی ست که فقط می‌توان حقانیتش را با جان و دل پذیرفت. این از اقبال بلند ایران بوده است که ایشان، شرف همت و عزت عمر را در مقام

فیلسوف در تأمل بر ایران و تقدیر تاریخی این کشور، آن هم در چنین شرایط دشواری، صرف کردند. البته که بحث ما هم در این گفتگو، شناخت بیشتر این چهره استثنایی و خاص تاریخ معاصر ایران است، که باز هم البته قصد داریم و سعی می‌کنیم، دامنه این شناخت را، تا جایی که مقدور باشد و از حریم‌هایی نیز عبور نکند، گسترده‌تر کنیم. از این زاویه، شاید نیاز به گفتن ما نباشد و شما و خوانندگان آینده این گفتگو، تا همین جا نیز دریافته باشید، که چرا ما از میان همه خوبان مذاکره‌گر اندیشه دکتر طباطبایی، شما را برای این امر، یعنی سعادت شناخت بیشتر دکتر، برگزیدیم. نزد ما البته ملاک‌هایی، اگر اجازه داشته باشیم بگوییم، در هر پروژه، در گزینش‌هایمان عمل می‌کنند. از جمله در این امر خاص: ممارست دائم با آثار و اندیشه دکتر طباطبایی، وفاداری به ایشان، فروتنی با عزت نفس در برابر ایشان، خدمت پژوهشگرانه متواضعانه و بی‌منت به پیشبرد «تأمل» ایشان «بر ایران»، نظارت پرشکيب و فروتنانه از دور و نزدیک در عمل و اقدامات ایشان و حتا نظارت عاشقانه بر سلامت‌شان، از سوی شما! در مورد اعتماد دکتر به شما، هرچند در وجودش تردید نداریم، اما سخنی نمی‌گوییم، زیرا در این باره هرگز با دکتر سخنی رد - و - بدل نکردیم و نمی‌خواهیم از سوی ایشان سخنی گفته باشیم. و اما امیدواریم هیچ‌کس، به ویژه خود شما این سخنان را به حساب تمجید نگذارید و اصلاً مترصد آن نباشید، تا در پاسخ یا پاسخ‌های بعدی فروتنانه به تعدیل‌شان برآیید. زیرا دینی به خوانندگان و همه آن خوبان داشتیم که توضیح دهیم چرا شما برای این بحث و گفتگو!

به‌رغم این اما یک نکته دیگر هم هست، که ناگزیر از ذکر آن هستیم، تا بحث «عمل» در مورد دکتر را ببندیم و آن این‌که؛ ما در ضمن، در کنترل عاطفه خود، باید حواسمان هم جمع باشد، که مورد خاص و استثنایی، را به حکم کلی، آن هم در بی‌اعتنا به واقعیت‌های موجود دیگر نکنیم و آن این‌که؛ فیلسوفان در عمل هم می‌توانند به ارتقاء سطح یک جامعه یاری رسانند. چنان‌که، فقط به عنوان نمونه، یورگن هابرماس، تا همین دهه پیش، در اروپا و در آلمان، با حضور و نظرات خود در برخی از نهادهای معتبر و معظمی در دفاع از صلح و دموکراسی و... در کنار شخصیت‌های برجسته سیاسی، نظیر هلموت اشمیت صدراعظم «همیشه محبوب» آلمان، بر اعتبار آن نهادها افزود. در عین حال این اقدامات ارزشمند عملی، مانعی از کار و تلاش پریشان‌وی در حوزه نظر و تاریخ فلسفه ایجاد نکرد. می‌دانیم؛ وی در سال ۲۰۱۹، در ۹۰ سالگی، یک اثر دو جلدی، در ۱۷۰۰ صفحه در باره تاریخ فلسفه *Auch eine Geschichte der Philosophie* منتشر ساخت که در خلال

همان دهه‌های شرکت در همان نهادهای فعال در دفاع از صلح و دموکراسی و دفاع از موجودیت اتحادیه اروپا و ایستادگی در برابر رشد رادیکالیسم اسلامگرایی و راست‌گرایی، در دست تدوین بود. و اما در ادامه بحث «قانون»! برداشت اولیه ما از توضیحات شما، در دو پاسخ آخر، این است که دیدگاه‌های برخی از روشنفکران دوره جنبش مشروطه‌خواهی ایرانیان، نظیر ملک‌مخا، را به کل تحولات واقعی بعد از پیروزی مشروطیت، سرایت می‌دهید. یعنی در واقع دیدگاه‌هایی را مورد نقد قرار می‌دهید که در عمل به وقوع نپیوستند و بسط عملی نیافتند. درست است که در تدوین مجموعه قوانین جدید از قوانین غربی اقتباساتی صورت گرفت، اما در واقعیت امر آنچه برآمد، هم مطابق با «روح قومی»، «آداب و رسوم» و... آن روزگار ایران بود و هم در عین حال آن مجموعه‌ها، اعم از قانون اساسی مشروطه یا مجموعه قوانین مدنی و تجارت، مجموعه‌هایی بودند که به‌رغم کاستی‌های بسیار، اما مسیر را برای تجدد حقوقی و مناسبات جدید می‌گشودند. آن مجموعه‌های تدوین شده، به قول دکتر؛ «هر چند ناقص بودند، اما ناقص‌الخلقه نبودند.» شاید حتا بتوان تصور کرد که منتسکیو، که نظام سیاسی ایران در دوره خودکامگی صفوی را، از روی گزارشات و سفرنامه‌های هموطنان خود، تا حدی می‌شناخت، اگر در مقطع تنظیم و تدوین قوانین مشروطیت ایران زنده می‌بود، طی مشاهدات خود از آن قانون‌ها بی‌اعتنا نمی‌گذشت و حتماً ایرانیان را دیگر از زمره مردمانی محسوب نمی‌داشت که در باره‌شان گفته بود: «رسم‌های یک قوم برده بخشی از بردگی اوست.» زیرا «آداب و خلیات یک ملت پیوندی نزدیک با قانون‌های آنان دارد.»

وانگهی نوع بحث شما، با استناد به منتسکیو، به نظر می‌آید که، به قوانین وضع شده باز می‌گردد که در واقع از اصل آنچه که در انقلاب مشروطه، به منزله تحولی در نظام قانون‌گذاری و نظام حقوقی، رخ داده بود دور است و معنای آن تحول تاریخی مهم را نادیده می‌گیرد. پرسش ما این است که؛ اگر آن رخداد مهم تاریخ معاصر ایران در خود چنین تحول عظیمی را حمل نمی‌کرد، چرا دکتر طباطبایی این همه بر اهمیت تفسیر حقوقی از مشروطیت تأکید می‌ورزید؟

مصطفی نصیری ۱۳ - من به سهم خودم از التفات سرکارعالی بی‌نهایت سپاسگزارم و اگر توانسته باشم گامی چند در افتقار استاد و در پرتو نوری که او تابانده، برداشته باشم، کمترین کاری است که باید انجام می‌شد. لاجرم برای چیدن دامن تعارفات، چیزی نمی‌گویم، جز سپاس.

در حالی این گفتگو انجام می‌شود که شب‌های تهران بعد از عملیات وعده صادق ۲، یادآور ترم موشکی در سال ۶۷ است که هر لحظه فرود و اصابت موشکی را می‌کشیدیم. با این حال، نه در سال ۶۷ در میان مردم نگرانی بابت جانسان احساس می‌شد، و نه این شب‌ها. اگر هم نگرانی و دلشوره‌ای احساس شود، بابت احتمال بمباران مراکز اقتصادی و نظامی و هسته‌ای و مراکز خدماتی کشور است. آیا ملت ایران در این دهه‌ها شجاع‌تر شده‌اند؟ یا زندگی برای آن‌ها کم‌ارزش‌تر شده است؟ نمی‌دانم. یکی از ایران‌شناسان مشهور با اشاره به بی‌تفاوتی مردمان کرمان و یزد به حمله افغانه به اصفهان، گفته بود که ملت ایران در عین دل‌بستگی به کشورشان، آمد و شد حکومت‌ها را با بی‌تفاوتی به تماشا نشسته‌اند. همو بی‌تفاوتی مردمان یادشده را این‌گونه توصیف کرده بود که گویی ملتی به تماشای سقوط خود ایستاده است. با این حال واکنش ملت ایران به حمله عراق این‌گونه نبود. نمی‌دانم چرا به این موضوع اشاره کردم. بهر حال بگذرم و به ادامه پاسخ‌ها بپردازم. هابرماس، به‌خلاف همه اهمیت و نقشی که در روشنگری و توضیح جنبه‌هایی از مدرنیته دارد، اما سهمی در نظریه‌پردازی‌های پایه‌ای ندارد، بلکه چنان‌چه عرض کردم، او فیلسوفی است که در نمایاندن برخی زوایای مدرنیته نقش داشت. اما دکتر طباطبایی را از این حیث نمی‌توان با هابرماس سنجید که در کانون نظریه‌پردازی فلسفی نوآرانه‌ای در باره کشورش قرار داشت. به هیچ وجهی قصد مقایسه ندارم، بلکه فقط می‌خواهم به این واقعیت اشاره کنم که نسبت طباطبایی با جامعه‌اش، نسبت تاسیس‌گری و بنیادگذاری فلسفی است ولی هابرماس چنین نسبتی با جامعه غربی ندارد. بنابراین هابرماس می‌توانست در جاذبه میدان مغناطیسی فلسفی که برای او ایجاد شده بود، روشنگری کند، اما وظیفه و مأموریت تاریخی طباطبایی این بود که یک میدان مغناطیسی فلسفی ایجاد کند تا پشتوانه و چراغ راهی برای دیگران باشد. بهر حال فکر می‌کنم استاد در حد ضرورت و حداقلی، به وظایف مدنی خود پرداخت، و بیش از این، او را به یک روشنفکر حرفه‌ای تبدیل می‌کرد که از آن ابا داشت. او خود گفته بود؛ روشنفکر تمام وقت حتی نیمه وقت هم نیستم، و اصلاً نمی‌خواهم باشم، تلاش می‌کنم کار علمی بکنم.

پس از منظری که من می‌نگرم و بویژه این‌که شاهد بودم شیخ مرگ چگونه افق زندگی استاد را در اشغال خود درآورده بود، نمی‌توانم تمنای عمل بیشتری از او داشته باشم. از نظر من، یک‌کاش به جای همه فعالیت‌های مدنی، یک شمع بیشتر در مقام نظر می‌افروخت. با این حال منکر نیستم که

شاید از منظرهای دیگری، فعالیت‌های مدنی او، می‌تواند اهمیتی معادل تاملات نظری وی داشته باشد.

اما در باره بحث قانون، قبل از ورود بیشتر در این بحث لازم است ارجاعی به سخنی از دکتر در درسگفتار انقلاب فرانسه بدهم. استاد در آن‌جا اصطلاحی تحت عنوان "فلسفه سیاسی انقلاب فرانسه" دارند و توضیح می‌دهند که مراد از آن مجموعه مباحثی در حوزه نظر است که از دوره روشنگری تا آستانه انقلاب فرانسه در اواخر سده ۱۹ میلادی، طرح شده و بر این انقلاب تاثیر گذاشته بود. درواقع این مباحث به‌مثابه مبانی فلسفی انقلاب عمل کردند. از منابع مورد نظر می‌توان به منتسکیو، روسو، جان لاک و ولتر و ... اشاره کرد. اما فلسفه سیاسی انقلاب فرانسه معنای دومی هم دارد، و آن؛ مجموعه مباحث مشابهی است که تحت تاثیر این انقلاب طرح شده است. مارکس، شلینگ، هگل و خیلی از اندیشمندان قرن ۲۰ میلادی، به‌نحوی از انحاء متأثر از انقلاب فرانسه و دستاوردهای آن در حوزه حقوق و سیاست و اجتماع و ... بودند. طباطبایی در درسگفتار پدیدارشناسی روح هگل توضیح دادند که هگل و دوستان او در حوزه علمیه توبینگن، پیروزی انقلاب فرانسه را با شعار «زنده باد ژان ژاک» جشن گرفتند زیرا معتقد بودند که نظریه‌پرداز این انقلاب ژان ژاک روسو است که نظریه جدید آزادی را عرضه کرده بود. هم‌چنین نقل شده است که هگل و هم‌حجره‌ای‌های او در حوزه علمیه نام‌برده، به‌مناسبت پیروزی انقلاب فرانسه، جامی تهی کرده، و ایشان یعنی هگل به نمایندگی از آنان مأموریت یافت به بیرون شهر برود و به یاد پیروزی انقلاب فرانسه، درخت آزادی بکارد.

حال بیاییم و از پنجره‌ای که استاد به روی انقلاب فرانسه باز کرده، به جنبش مشروطه بنگریم. آیا کسانی را می‌توانیم معرفی کنیم که اندیشه‌های فلسفی آنان بر تحولات جنبش مشروطه تاثیرگذار باشد؟ به‌طوری‌که ما هم بتوانیم مثل هگل "زنده باد ..." بگوییم؟ یا کسانی را پس از پیروزی مشروطه می‌شناسیم که متأثر از مبانی و دست‌آوردهای آن، در حوزه‌های گوناگون تامل فلسفی و نظریه‌پردازی نظری کرده باشند؟

پس وقتی دکتر جنبش مشروطه را جنبشی در عمل معرفی می‌کند، به این معنی است که قبل از پیروزی جنبش، مباحث نظری در حوزه سیاست، حقوق و اقتصاد و ... در فضای فکری ایران درنگرفته بود. و نیز پس از پیروزی جنبش مشروطه و استقرار حکومت قانون و تاسیس نهادهای لازم، تاملات نظری براساس مبانی و دست‌آوردهای مشروطه در زمینه‌های مختلف، مانند: سیاسی

و اجتماعی و اقتصادی و ... شکل نگرفت. البته دکتر در سال‌های پایانی عمر، به نوعی به برخی مبانی فکری مشروطه توجه پیدا کرد و از آن به "تاریخ زیرزمینی" جنبش یاد کرد. از میان آن‌ها، به گزارشات میرزا صالح شیرازی سرپرست دانشجویان اعزامی به فرنگ، میرزا ابوطالب اصفهانی، و کتاب تحفه‌العالم عبداللطیف شوشتری که در ۱۲۱۸ یا ۱۲۱۹ منتشر شد، اهمیت ویژه‌ای می‌دادند. لازم به اشاره است که گروهی از روشنفکران کشور، جنبش مشروطه را جنبشی متأثر از "مشروطه عثمانی" می‌دانند. یکی از معتقدین به فضل تقدم مشروطه عثمانی، مدعی است؛ دکتر طباطبایی با استناد به آثاری مانند تحفه‌العالم، فکر مشروطه در نزد ایرانیان را بسیار جلوتر از آنچه تقی‌زاده بیان کرده می‌دانند که به صورت پنهان در لایه‌های زیرین جامعه عصر قاجاری جریان داشته است، در حالی که به‌خلاف نظر ایشان، فکر مشروطه حداقل ۱۵ سال قبل از کتاب تحفه‌العالم، در عثمانی شکل گرفته بود. برای مطالعه تفصیلی در این باره، خواننده گرامی را به مقاله "مشروطه عثمانی یا تحف‌العثمانی" به قلم نگارنده ارجاع می‌دهم و فقط از باب اشاره متذکر می‌شوم؛ در سال‌های قبل از ۱۲۱۹ که کتاب تحفه‌العالم شوشتری منتشر شد، اولاً هیچ سندی نداریم که نشان دهد، نوشته‌ای در باره مبانی فکری مشروطه از عثمانی وارد ایران شده باشد. نکته دوم این است که عثمانی به دلیل همسایگی با اروپا و اشغال بخشی از خاک آن، به سطحی از نوسازی اداری آمرانه رسیده بود ولی آشنایی با جنبه‌های اجتماعی مشروطیت، به‌منزله درک و درونی کردن مبانی فکری نیست. نکته سوم این‌که، درست در ایامی که کتاب شوشتری منتشر شد و کمی پس از آن، با آغاز بحث‌های روشنفکری در تعریف و ضرورت حکومت قانون، رخنه در ارکان سلطنت فردی در ایران افتاده بود، و قبل از همه آن‌ها، زمانی که امیرکبیر به پدر ملک‌خان گفت که خیال مشروطه در سر دارد، هیچ صدایی از عثمانی شنیده نمی‌شد. در این‌که آشنایی آغازین و فهم مبنایی ایرانیان از مشروطه از مبدا انگلستان و بسیار جلوتر از عثمانی بوده، تردیدی نیست. در عثمانی سلطان - خلیفه با اقتدار کامل حکم می‌راند. البته ادعای دکتر این نبود که مشروطه ایرانی متأثر از نظریه مشروطیت رخ داد، بلکه منظور این بود که در ایران، در سطح محدودی، التفاتی به مبانی نظری شده بود. به همین دلیل است که دکتر، تاریخ اندیشه مشروطیت را در این دوره تاریخ زیرزمینی نامیده است که این مباحث هنوز به گوش مردمان عادی در آن دوره نآشنا بود. طالبوف که از یکسو با عثمانی و نوسازی آمرانه آن آشنایی عمیق‌تر و وسیع‌تری از ما داشت، و از سوی دیگر، در متن و بطن تحولات مشروطه ایران بود، و به اهمیت تبدیل قانون‌های شرع به حقوق به‌عنوان الزام قانون‌گذاری

در دوران جدید، التفاتی پیدا کرده بود، معتقد بود که مشروطه نخست در انگلستان پیدا شده، و اگر بخواهیم سرمشقی برای مشروطیت ایران بجوییم، تنها تجربه در دسترس، تجربه انگلستان است. از نظر طالبوف، فضل تقدم برقراری نظام مشروطیت با ملت انگلستان است که نخستین مجلس مبعوثان را تشکیل داد. از نظر وی؛ «قانون اساسی انگلستان مادر قوانین» سایر کشورها از جمله ایران است. نکته جالب این که مردم و خیلی از علما و اهل فرهنگ در جریان نهضت مشروطه، اطلاع و تصور روشنی از مشروطه نداشتند. اگر جز این بود، متحصنین در سفارت انگلیس، نمی‌بایست نیازی به راهنمایی همسر کاردار انگلیس می‌داشتند تا بگویند؛ آن‌چه شما می‌خواهید، مشروطه نامیده می‌شود.

دکتر بارها به مهمترین تحول جنبش مشروطه، یعنی تبدیل قانون‌های شرع به قانون‌های حقوقی، اشاره، و تاکید کرده که تحولی در عمل بود، یعنی مبتنی بر نظریه‌ای فلسفی در سیاست نبود. به سخن خود استاد، مشروطیت ایران، به‌طور عمده حادثه‌ای در عمل بود تا واقع‌ای در قلمرو نظر، و به همین دلیل است که نظر عمل آن هم بحثی در اندیشه سیاسی است. درواقع به‌خلاف اروپا که جدال میان قدما و متاخرین، آن‌جا در قلمرو سیاست نظری در گرفت، در ایران جدال میان متاخرین و قدما، در قلمرو نظر درنگرفت و به حوزه عمل منتقل شد. بدین‌وسیله مجلس اول که شاکله آن کسانی بودند که از طرف اقشار و اصناف نمایندگی می‌کردند، به میدان آن جدال در عمل تبدیل شد. درواقع آن‌چه راهنمای مستشارالدوله شد، نه ضرورت‌های ناشی از نظریات فلسفی در حوزه سیاست، که بن‌بست عملی شرایط اجتماعی بود. باز ایشان در جای دیگری، درباره گسست نظر و عمل ایرانیان می‌گویند؛

پیش از آن‌که دارالسلطنه تبریز به دنبال شکست ایران از روس، به کانونی برای اصلاحات در نظام سیاسی و اجتماعی تبدیل شود، گسستی میان نظر و عمل ایرانیان ایجاد شده بود. یعنی؛ تاملات روشنفکران در مسائل جدید، بریده از نظام سنت بود، و برعکس، تاملات سنت‌گرایان و سنت‌مداران در بسط منطقه فراغ شرع، منقطع از مبانی فلسفی جدید بود. آن‌چه در مشروطه در حوزه شرع رخ داد، به‌گونه‌ای متفاوت از تحول الهیاتی مشروطیت در مسیحیت بود. توجه دکتر به نقش بی‌بدیل علمای موافق مشروطیت، درواقع از باب دیگری بود. یعنی نقش علمای موافق، بیشتر معطوف به رفع مانع دین یا کم کردن از مانعیت آن، و بویژه پوچ کردن مغالطات شیخ فضل‌الله نوری بود، نه تحول الهیاتی و نظریه‌پردازی فلسفی در حوزه اصلاح دینی. و نکته دیگر در باب اهمیت نقش

علمای موافق، به مقاومت آن‌ها در دوره استبداد صغیر برمی‌گردد که اکثر روشنفکران در قید حیات نبودند، و از یکی - دو روشنفکر زنده در این دوره نیز چیزی صادر نشده است. ایشان در کتاب نظریه حکومت قانون، نوشته‌اند که با پیروزی مشروطه‌خواهی و زمانی که تدوین اساس حکومت قانون در دستور کار مجلس اول بود، نقش بسیاری از روشنفکران به پایان رسیده بود. آن‌چه ما آن را پیروزی مشروطه‌خواهان و امضای قانون اساسی می‌شناسیم، بیشتر با پایداری علما و تفنگچی‌های تبریز و ... بود که فتوای خود را از علما می‌گرفتند. اشاره به این بحث از این حیث ضرورت داشت که اخیراً کسانی به اثبات روحانیت شیعه از سوی استاد اشاره می‌کنند که واقعا مبنایی جز جهل مطرح‌کنندگان ندارد. از قضا نقادی دکتر به روشنفکران، بیشتر ناظر به روشنفکران بعد از پیروزی مشروطه است که بر مبنای دستاوردهای مشروطه، به تاملات فلسفی در زمینه‌های مختلف پرداختند، و آن‌چه در خلال جنبش، در مقام عمل حاصل شده بود، به حوزه نظر سیاسی منتقل نشد. باز اشاره به تجربه انقلاب فرانسه، این‌جا ناگزیر است. از استاد آموخته‌ایم که از قول مارکس می‌گفت؛ فرانسوی‌ها انقلاب سیاسی کردند، ولی مبانی فلسفی انقلاب فرانسه را ما در آلمان خواهیم نوشت. فرانسوی‌ها از این‌جهت انقلاب سیاسی کردند که نمی‌توانستند در نظر انقلاب کنند. و آلمانی‌ها از این‌جهت باید انقلاب فکری کنند که نمی‌توانند انقلاب سیاسی بکنند. در اروپا با همراهی فرانسوی‌ها و آلمانی‌ها، هم‌زمان انقلاب سیاسی و فکری رخ می‌دهد، ولی بعد از جنبش مشروطه که جنبشی شبیه اقدام سیاسی فرانسوی‌ها بود، روشنفکرانی پیدا نشدند که نقش آلمانی‌ها را در حوزه نظر بازی کنند.

دکتر در جای دیگری، اشاره بسیار دقیقی دارد و می‌گوید؛ برخی از نخستین روشنفکران مانند ملک‌خان، تصور می‌کردند که در بی‌اعتنایی به نظام سنت قدمایی، یا در مصالحه‌ای با آن، می‌توان اصلاحات سیاسی را به مورد اجراء گذاشت و این اصلاحات تعارضی با نظام سنت قدمایی پیدا نخواهد کرد. درواقع همان فهم ملک‌خان از تجدد است که آن را از نوع انتقال تلگراف می‌دانست و گمان می‌کرد بدون درک ماهیت آن انقلاب در فکر و نظر که در غرب تلگراف را ایجاد کرده، می‌توان صاحب تلگراف شد. یا مهدی‌قلی‌خان می‌گفت برای ترقی دولت و ملت ایران ناچار باید با یکی از دول بزرگ فرنگستان همراه و هم‌خیال شویم. موارد متعددی از این‌گونه مستندات را از دکتر می‌توان ارائه کرد.

دکتر بارها به مهمترین تحول جنبش مشروطه، یعنی تبدیل قانون‌های شرع به قانون‌های حقوقی، اشاره کرده که تحولی در عمل بود، یعنی مبتنی بر نظریه‌ای که تبیین شده باشد، نبود. به سخن خود استاد، مشروطیت ایران، به‌طور عمده حادثه‌ای در عمل بود تا واقعه‌ای در قلمرو نظر، و به همین دلیل است که نظر عملی آن هم بحثی در اندیشه سیاسی است. درواقع به‌خلاف اروپا که جدال میان قدما و متاخرین، آن‌جا در قلمرو نظر در گرفت، در ایران جدال میان متاخرین و قدما، در قلمرو نظر در نگرفت، و چون در نظر درنگرفته بود، پس در حوزه عمل پیش رفت.

اما برگردم به شق اخیر پرسش که قبلاً نیز تذکراتی از سوی سرکارعالی دریافت کرده بودم ولی فرصتی برای بحث پیش نیامده بود. قبل از هر سخنی تاکید کنم که در میان مجموعه قوانین مصوب مجالس مشروطیت، قانون مدنی از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است، زیرا از برخی قوانین مصوب صوری، و در قلمرو عرف تدوین می‌شد که به تعبیر امروزی ماهیت آیین دادرسی داشت، ولی اهمیت قانون مدنی از این‌جهت مضاعف بود که نتیجه صرف تحول حقوقی نبود بلکه قانونی است که از مجرای اصلاح دینی هم گذشته است. به سخنی دیگر، تصویب قانون مدنی، برخاسته از اصلاح دینی، چه‌بسا تنها اصلاح ممکن دینی در اسلام بود. بنابراین اهمیت قانون مدنی، قابل قیاس با بقیه قوانین نیست که ماده به ماده آن، حکمی شرعی را در صورت قانون حقوقی بیان می‌کند.

پس من قطعاً از اهمیت تحولی که در حوزه حقوق و اصلاح دینی رخ داد، و قانون مدنی دستاورد مهم آن به حساب می‌آید، غافل نیستم و از قضا از تاکید دکتر بر اهمیت تفسیر حقوقی از مشروطه، این را می‌فهمم که تحول حقوقی در مشروطه، تحولی در عمل بود که از یک نظریه فلسفی برخوردار نبود یا نشد، وگرنه ما، به‌جای لزوم تفسیرهای حقوقی از مشروطه، می‌بایست به بسط‌های جدید حقوقی و البته اقتصادی، در حوزه‌های جدید می‌پرداختیم. استمرار تفسیرهای حقوقی از مشروطه می‌توانست این دستاورد مهم را برای ما حفظ کند که نکرد. دکتر در جایی اشاره می‌کنند که؛ مشروطیت به‌مثابه حادثه‌ای در کانون دوران جدید تاریخ، حادثه‌ای در عمل و واقعه‌ای در تاریخ اندیشیدن نیز هست، و از این‌روی، تنها نمی‌توان به تدوین تاریخ آن بسنده کرد. تاریخ آینده مشروطیت باید از دیدگاه نظر عمل جنبش مشروطه‌خواهی و دگرگونی‌هایی که در قلمرو عمل و نظر داشت، تدوین شود. یعنی اندیشه مشروطیت با پیروزی وجه حقوقی آن، نهایی نمی‌شود، بلکه در مقابل، وجه تحول سیاسی از آن غایب است. مشروطه‌خواهانی که برای مشروطه جنگیدند و در

نهایت آن را به پیروزی رساندند، مجلس و عدلیه برپای داشتند، و در نتیجه آن، قانون مدنی، قانون اساسی و متمم آن و دیگر قوانین را نوشتند، نه آورده‌ای در نظر داشتند، نه توجه چندانی به مباحث نظری در حوزه سیاسی نشان دادند که از اساس غایب بود. این‌جاست که دکتر مفهوم "نظر عمل" را پیش کشیدند که باید روزی تدوین شود. ما در حال حاضر از این جهت نمی‌توانیم به تعبیر دکتر تاریخ اندیشه مشروطه را بنویسیم که مبانی نظری مشروطیت از حیث فلسفه سیاسی، طرح نشده است. پس ما تا این‌جا قادر به نوشتن تاریخ اندیشه مشروطیت نیستیم و این امری است که بر عهده آینده است، چون برای نوشتن این تاریخ نیازمند، نظریه‌ی عمل هستیم. به سخنی دیگر، آنچه در عمل اتفاق می‌افتد، دارای منطقی است که وقوع وقایع را ضرورت می‌بخشد. حال این منطق یا در یک نظام فلسفی پیشینی تبیین شده است، یا این‌که بعداً در یک نظام فلسفی کشف خواهد شد. نکته دیگر این است که به سخن دکتر؛ جدال جدید و قدیم در جریان این عمل، از جدال میان قدما و متاخرین به جدالی میان دو گروه از طرفداران نظام سنت قدمایی منتقل شد. نظام فلسفی مشروطیت در صورتی قابل طرح و تدوین خواهد بود که جدال جدید و قدیم، در مسیر اصلی خود پیش برود و به پایان نهایی خود برسد، مسیری که هنوز به نهایت خود نرسیده، چه‌بسا هنوز آغاز نشده است. به نظر دکتر، مستشارالدوله پیش از دیگران متوجه این نکته اساسی شده بود که راه حکومت قانون جز از مجرای تبدیل احکام شرع به حقوق جدید هموار نخواهد شد. او با تدوین کتاب یک کلمه تلاش کرد مبنایی نظری‌حقوقی برای تدوین نظام حقوقی جدید فراهم آورد، که خوشبختانه موفق شد، و در نتیجه، کار سترگ او به مهمترین دستاورد تجربه مشروطیت تبدیل شد، اما از سوی دیگر، تلاشی هم‌ارز کار مستشارالدوله در حوزه فلسفه سیاسی شکل نگرفت که بستر اصلی مشروطیت بود. به سخنی دیگر، مهم‌ترین دستاورد مشروطه که می‌بایست در حوزه فلسفه و اندیشه سیاسی تکوین می‌یافت، به عهده تعویق افتاد، و با این تعویق، مهم‌ترین دستاورد مشروطیت در حوزه اصلاح دینی به دست آمد، که همانا عبارت از تبدیل قانون‌های فقه به قانون‌های حقوق جدید بود. اما وجه دیگر بحث در جای دیگر یعنی در کتاب مکتب تبریز آمده است. دکتر آن‌جا توضیح داده که؛ با پیروزی مشروطیت و با تشکیل اولین مجلس قانون‌گذاری، اصلاح نظام حقوقی و تبدیل قانون‌های شرع به قانون‌های حقوقی جدید، مورد توجه قرار گرفت. درواقع اهمیت تجربه و جنبش مشروطیت در این بود که قانون‌های نظام شرع براساس بنیانی نظری که مستشارالدوله فراهم کرده بود، در مجلس تصویب شد و بدین‌وسیله زمینه برای تاسیس

نهادهای دوران جدید فراهم شد. اما از سوی دیگر، این نکته نیز در پیروزی مشروطیت اهمیت داشت که مجلس قانون‌گذاری مشروطیت - با توجه به زمینه‌سازی نظری مستشارالدوله - تنها می‌توانست ناظر بر تدوین نظام قانونی باشد، و این هرچند لازم بود، اما کافی و کامل نبود.

زیرا فهم این نکته نیز در تجربه مشروطیت حایز اهمیت بود که با تشکیل مجلس، تلاش برای تدوین نظام‌های قانونی بر مبنای قانون‌های شرع، به یگانه وجه تجدد تبدیل شد، و در مقابل، از تدوین و بسط اندیشه سیاسی مشروطیت غفلت شد. در واقع ربط تجدد به نظام سنت، در حوزه اندیشه سیاسی می‌بایست صورت بگیرد، که از آن غفلت شد. در واقع پلی که میرزا یوسف توانست بین شرع به مثابه ناحیه‌ای از سنت، و حقوق به مثابه ناحیه متناظر آن در تجدد، بکشد، در سیاست و سایر ناحیه‌های سنت قدمایی و تجدد کشیده نشد. ذکر این نکته هم خالی از فایده نیست که به خلاف تجدد اروپایی که تحول نخست از درون حوزه دین آغاز و کم‌کم به حوزه سیاست و غیره تسری پیدا کرد، در مشروطه، به دلایلی که این‌جا نمی‌توان پرداخت، روند تحول برعکس بود، یعنی از بیرون بر حوزه دین وارد و تحمیل شد. به عنوان مثال، فریدون آدمیت که چه بسا مهم‌ترین تاریخ‌نویس مشروطیت به حساب می‌آید، در کتاب دولجلی ایده‌تولوژی نهضت مشروطیت، نقش روحانیت درگیر با موضوع مشروطیت را در یک فصل کوتاه (حدود ۲۹ صفحه) و ذیل عنوان تحقیرآمیز "مشروطه از نظر ملایان" برگزار کرده است. چنان‌چه عرض نقش روحانیت همسو، از چند جهت بسیار مهم و اساسی است. یکی در بسط منطقه فراغ شرع و دادن فضای مناسب به عرف، دیگری از حیث باز کردن و پوچ کردن مغالطات روحانیون مخالف مشروطه، و سوم از حیث ایستادگی در برابر دو شعبه استبداد - دینی و سیاسی - در دوره استبداد صغیر و پس از آن، و برخی جنبه‌های دیگر که نمی‌توان آن‌ها را ندید. آدمیت در صفحه ۲۲۷ همین فصل، روحانیون موافق مشروطیت را تخطئه می‌کند که پا را از حد فراتر گذاشته و مدعی شده‌اند که مغربیان فلسفه مشروطیت را از احکام شریعت استخراج کرده‌اند، در حالی که سید محمد طباطبایی که از علمای مشروطه‌خواه است، اعتراف می‌کند که ما روحانیون مشروطیت را ندیده بودیم ولی از کسانی که مشروطه را دیده بودند، شنیدیم که موجب امنیت و آبادی می‌شود. پس شوقی و عشقی در ما برای استقرار آن حاصل شد. یک نکته جالب این که مطالعات بعدی، بویژه پژوهش‌های دکتر طباطبایی در مجموعه تاریخ اندیشه سیاسی غرب، نشان داد که آن‌چه ما امروز آن را تجدد می‌دانیم، دارای مبانی الهیاتی - دینی است. اولین تحول الهیاتی در درون کلیسا در قرن دوازدهم میلادی و دومی

در سده‌های پانزده و شانزده میلادی رخ داد که راه را برای فلسفه روشنگری و تجدد هموار کرد. و یک نکته غریب در عبارت آدمیت، این که در همین فصل، از آخوند خراسانی و نقش بی‌بدیل او به‌عنوان عالی‌مقام‌ترین روحانی همراه مشروطه که مرجع مطلق به‌حساب می‌آمدند، نامی به میان نیامده است. البته این نگاه تقلیل‌گرایانه در کتاب‌های بعدی تا حدی اصلاح شده است.

نظریه مستشارالدوله در باره تطبیق احکام شرع با حقوق بشر و تصویب قانون‌های جدید، که چه‌بسا تنها صورت ممکن اصلاح دینی است که در عمل به وقوع پیوسته است، در حالی تدوین شد و پیش رفت که نظریه مختار روشنفکران در زمینه اصلاح دینی، "پراتستانتیسیم" بود. نویسندگان حقوق بشر و قانون اساسی در فرانسه، اصول و مبانی فلسفی در اختیار داشتند که امثال ولتر و روسو و منتسکیو و ... آن مقدمات را فراهم کرده بودند. به سخن دیگر از دکتر، از بدیهیات تاریخ اندیشه است که اعلامیه حقوق بشر مبتنی بر اصولی بود که از سده‌ای پیش از آن در فلسفه سیاسی تدوین شده بود، اما مستشارالدوله فاقد آن مبانی فلسفی بود و به همین دلیل کوشید اصول حقوق بشر را جانشین آن مبانی کرده و روایتی از احکام شرع ارائه بدهد که سازگار با اصول حقوق بشر باشد. ما شاهد هستیم که از میان دو نظریه اصلاح دینی: پروتستانتیسیم آخوندزاده و روح اسلام مستشارالدوله، دومی است که به دلیل ارتباطی که با سنت برقرار کرده بود، به نتیجه نشست. همین دوگانگی در مبنا نشان می‌دهد که در حوزه نظر، فاقد نظریه‌ای در حقوق و سیاست و ... بودیم. در این که مستشارالدوله آشنایی با مبانی فلسفی اعلامیه حقوق بشر نداشت، تردیدی نیست. بقول دکتر؛ او بیشتر از آن که اهل نظر به معنای دقیق کلمه باشد، در زیّ رجال روشنفکر عصر ناصری بود و با نظر در ظاهر دگرگونی‌های متفاوت ایران و فرنگستان و تأمل در وجوهی از انحطاط تاریخی ایران بود که به ضرورت تدوین نظریه‌ای برای تحول نظام حقوق در ایران پی برده بود. بنابراین او با دریافتی که از جایگاه قانون شرع در نظام سنت قدمایی داشت، به اهمیت تغییری در مبنای نظری حقوق شرع پی برده بود. یعنی علت اصلی رجوع میرزا یوسف به اعلامیه حقوق بشر، ناشی از این بود که دست او از حیث مبانی فلسفی خالی بود، و در نتیجه چاره‌ای جز این نداشت تا اعلامیه را به‌عنوان مبنای نظری به‌کار بگیرد. اصول حقوق بشر در نظام سنت جدید غربی که فرآورده مبانی فلسفی بود، در دستان مستشارالدوله به جایگاه مبنای فلسفی ارتقاء می‌یابد.

مستشارالدوله که موفق شد روایتی سازگار از قانون‌های جدید با روح اسلام ارائه بدهد، موضعی در بیرون نهاد دین داشت، و در نهایت هم اصول فقه را به علم حقوق ارتقاء نداد، بلکه اصول حقوق

بشر را، بدون التفاتی به مبانی فلسفی آن، به سطح احکام فقه تنزل داد. او نه عالم دینی بود و نه روشنفکر در معنای رایج آن روزگار به شمار می‌آمد. درواقع این شرایط اجتماعی بود که مستشارالدوله را وادار به مقارنه میان احکام فقهی و اصول حقوق بشر کرد. خوشبختانه دستاوردها او، در عمل مبنای قانون‌گذاری‌های جدید قرار گرفت. وقتی تحول حقوقی، بدون استناد و اتکاء به مبانی فلسفه سیاست رخ بدهد، طبیعی است که نمی‌تواند دیری بپاید. با بالا گرفتن بحران مشروعیت سلطنت مستقل و پیوستن برخی علمای دینی به جنبش مشروطیت و حمایت آنان از تغییر نظام سیاسی، باعث شد کوشش برای تدوین نظام حقوقی، جایگزین بحث‌های روشنفکرانه شود. و در نهایت هرچند با پایان کار مجلس‌های قانون‌گذاری، تکوین نظام‌های قانونی و فراهم آمدن مقدمات ایجاد نهادهای حکومت قانون، کاری پراهمیت و بی‌سابقه برای تبدیل قانون‌های شرع به نظام حقوقی جدید صورت گرفت. اما بحث در باره اندیشه سیاسی مشروطیت - بویژه با دگرگونی‌های سیاسی که تا پایان سلسله قاجار و روی کار آمدن سلسله پهلوی ادامه پیدا کرد - مغفول ماند، و بدین‌نحو اندیشه سیاسی مشروطه‌خواهی تدوین نشد. درواقع تجربه مشروطیت به‌طور عمده ناظر بر مبانی حقوقی نظام جدید ماند، و به مبانی نظری اندیشه سیاسی مشروطیت توجهی نشد. این تفاوت به مبانی حقوقی مشروطیت و کوشش برای استوار کردن شالوده نظام حقوقی، هرچند بارها تاکید شد که کاری سترگ بود که ایستادن ایران در آستانه دوران جدید را تضمین می‌کرد، اما تغافل از مبانی سیاسی اندیشه تجددخواهی، که به اعتبار فلسفه حقوق جدید، مبنایی برای نظام حقوقی به‌شمار می‌آمد، موجب سستی نهادهایی شد که نظام مشروطه را ایجاد کرده بودند. به بیانی دیگر، سنت در معنای محدود آن که همان نظام و احکام شرع بود، به‌مثابه حقوقی فهمیده شد، اما سنت در معنای کلی یعنی منطق اندیشیدن سیاسی ایرانی، به‌عنوان نظام فلسفی سیاسی فهمیده نشد و در نتیجه فلسفه سیاست بنیادگذاری نشد که می‌توانست همه تحولات جدید حقوقی و سیاسی و اقتصادی و ... از آن سرچشمه بگیرند. فقدان همین خلا نظری در حوزه سیاست است که اقدام به جنگ با صالدهای تزاری در دوره فتح‌علی شاه قاجار که به شکست سنگین ایران منجر شد، بر مبنای جهادیه‌های علما صورت گرفت. درواقع آن‌چه مردم را برای شرکت جستن در این جنگ بسیج کرد، نه اندیشه سیاسی مبتنی بر منافع و مصالح ملی، که حکم جهاد فی سبیل‌الله بود که منطق متفاوت خود را دارد. به‌موازات تحولی که با همت مستشارالدوله در حوزه حقوق صورت می‌گرفت، اما در حوزه سیاست و نیز اقتصاد، تحولی در راه نبود و از

همین جاست که کار سترگ مستشارالدوله، جز به عنوان استثنایی در دوران تصلب سنت، شناخته نمی شود که لاجرم با التفات به تصلب در حوزه اندیشه های فلسفی: سیاسی و اقتصادی، لاجرم تحولی در عمل خواهد بود. استاد در مکتب تبریز در این زمینه نوشته است که؛ کوشش برای ایجاد نهادهای علمی جدید، انتقال دانش های جدید، بویژه مباحث نظری، در شرایط خلا مبنای نظری، در دوره کسوف عقل و به اهتمام کسانی آغاز شد که در بیرون سنت قدمایی قرار داشتند. در مجموعه می توانم بگویم؛ از یکسو در شرایطی که ایران در آستانه دوران جدید قرار گرفت، زمان سنت سیاست نامه نویسی به سر آمده بود و از درجه اعتبار افتاده بود. از سوی دیگر، بحث های روشنفکری در فقدان مبنای نظری سیاسی، به ایده تلوژی آغشته شده و به تبع آن، ارتباط خود را با نظام سنت گسیخته بود، و نیز جریان روشنفکری با آغاز دوره استبداد صغیر، از مناسبات نیروهای سیاسی در صحنه ایران، برکنار شده بود. در چنین شرایطی، مهم ترین تحول در جنبش مشروطیت یعنی تبدیل احکام شرع به قانون های جدید در یک خلا نظری سیاسی و در حوزه عمل محقق شد که در جای خود کاری سترگ بود. چنانچه استاد توضیح می دهند؛ خاستگاه اصلاحات عباس میرزا در تبریز، ناشی از بحرانی بود که به دنبال وهن بزرگ شکست در جنگ های ایران و روس، بنیادهای خودآگاهی ایرانی را در نوردیده بود. بنابراین اصلاحات سیاسی بیشتر از آن که مبتنی بر نظریه اصلاحات باشد، ضرورت آن در عمل اداره جنگ احساس شد.

در مجموع توانیم گفت؛ جنبش مشروطه خواهی ایرانیان، به عنوان جنبشی پیشتاز و بی نظیر در منطقه به صورت عام و جهان اسلام به صورت خاص، در عمل به پیروزی رسید، در حالی که ایرانیان در حوزه نظر، نتوانستند نظریه فلسفی مشروطه را تدوین کنند. خلئی که در حوزه نظر رخ داد باعث شد که؛ نخست دستاوردهای مشروطه، بویژه دستاورد سترگ و حقوقی تبدیل احکام شرع به حقوق جدید که مهم ترین صورت اصلاح دینی نیز در ایران به شمار می آید و هنوز بدیلی برای آن پیدا نشده، دیری نپاید. دیگر این که فقدان نظریه پردازی فلسفی درونزا و بر مبنای مواد فرهنگی درون نظام سنت، و در نتیجه استمرار خلا نظری یادشده، ایران به بهشت انواع ایده تلوژی ها تبدیل شد که نتیجه ای جز آشوب ذهنی و اغتشاش مفهومی در فضای روشنفکری نداشت.

حسب نظر دکتر؛ اشکال از مشروطه خواهان نبود که مشروطه به سرانجام مقصود نرسید و دستاوردهای آن نپایید، بلکه اشکال از ما بود که نفهمیدیم آن ها چه کردند، و چگونه در جامعه ای که در یک دوره طولانی هزاره ای، فقه یگانه قانون آن بود، راه برای حکومت قانون باز شد.

این فهمیدن معنای مشروطه بود که رشته‌های آنان را پنبه، و دستاوردهایشان را بر باد داد، و راه را برای مدت ۵۰ سال بر ما بست.

لازم است پیش از آنکه برای مشروطه جشن بگیریم، روی این دستاورد مشروطه، یعنی پراتیک نظری آن تامل کنیم که موضوع بسیار مهمی است. پراتیک نظری یعنی عملی که جای نظر را هم گرفت. پس نه تنها ایرانیان بدون مبانی فلسفی جدید پای در راه تحقق حکومت قانون گذاشته و آن را در عمل به پیروزی رساند، بلکه بعد از پیروزی آن هم، نتوانستند نظریه‌پردازی‌های فلسفی در حوزه حقوق، سیاست، اقتصاد، جامعه‌شناسی و ... انجام دهند، و درواقع علوم جدید خود را بنیادگذاری کنند.

هرچند پاسخ‌های طولانی شد، ولی امیدوارم توانسته باشم تا حدودی منظور خودم را روشن کرده باشم.

فرخنده مدرّس ۱۴ - در مورد سطور آغازین پاسخ‌تان، دلنگرانی شدیدی‌ست که بر روان «همه» ما سنگینی می‌کند. ما نمی‌توانیم و خود را جایز هم نمی‌دانیم؛ در باره این شرایط دشوار، که بی‌تردید یک‌شبه پدیدار نشده، از طرف مردم سخنی بگوییم. اما کار به جایی رسیده که هر کس ممکن است از منشور خود به اوضاع بنگرد. آنچه، به هر تقدیر، روشن و اصل است آن‌که؛ نتیجه هر حمله و جنگی برای ایران هراسناک است و این را همه ما می‌دانیم. و همین‌طور، شاید، خیلی‌ها هم بدانند که اگر اراده‌ای باشد، راه جلوگیری از جنگ نیز بسته نیست.

و اما در ادامه بحث، با اجازه شما از آن سطور آغازین، مستقیماً به سطور آخرین پاسخ شما استناد می‌کنم، که به نظرمان با وجود آن که نوعی «تأیید» و «تمجید» مشروطیت و مشروطه‌خواهان و در عین حال «انتقاد» به ضعف «فهم ما» هم هست، اما هنوز شاید در مورد جایگاه تاریخی مشروطیت، حق مطلب را ادا نمی‌کند. باید در اینجا بگوییم که به‌رغم توضیحات شما، که عموماً هم درستند و هم مستند به آنچه دکتر گفته‌اند، اما هنوز نکات ریز و ظریفی در خلال این گفتار وجود دارند، که ممکن است فهم «ما» را در فهمیدن درست مقام آنچه به عنوان مشروطیت حادث شده است، به سر منزل مقصود نرسانند. اما چون پاسخ مفصل است و آن نکات ظریف در متن پراکنده، ما چاره را در این دیدیم که در ظاهر یک پرسش اما به صورت نکات مشخص و جدا از هم آنها را مطرح کنیم و امیدوار باشیم که شما در پاسخ‌تان به همه آنها، برای جلوگیری از تکرار در

پرسش‌های بعدی، بپردازید. پیش از آن البته از ظاهر طولانی پرسش از شما و خوانندگان پوزش می‌خواهیم.

نکته نخست: شما در آغاز بحث خود در پاسخ، ابتدا، با استناد به درسگفتار دکتر، به شرح مختصری در مورد «فلسفه سیاسی انقلاب فرانسه» و مباحث نظری پیش و پس از آن انقلاب توسط اندیشمندان اروپایی پرداخته و بعد می‌نویسید: «حال بیائیم و از پنجره‌ای که استاد به روی انقلاب فرانسه باز کرده به جنبش مشروطه بنگریم» و در ادامه می‌پرسید که: آیا از اساس نظیر چنین بحث‌های مهمی در مورد مشروطه صورت گرفته؟ یا ما کسانی را بجا می‌آوریم که دست به طرح چنین بحث‌هایی زده باشند؟ بی‌تردید، خوانندگانی هم که با آثار دکتر طباطبایی آشنایی‌هایی دارند، بلافاصله خواهند گفت: خُب نه! اما شاید این پنجره چون خیلی بزرگ است، ما را بترساند و دیگر جرأت نکنیم که به برخی دریچه‌ها حتا روزه‌هایی نظر اندازیم که دکتر ضمن بحث‌های دیگر خود بر مشروطه گشوده‌اند. بعضی اوقات خودشان از آنها به عنوان «پرانتز» یاد می‌کنند. اتفاقاً ممکن است، نگاه از آن روزه‌ها، در هدایت فهم ما، حداقل در آینده، نافذتر باشند. از جمله این عبارتی را که دکتر در همان درسگفتار انقلاب فرانسه که به تقریر کشیده شده، در پرانتز می‌آورند: «برای اولین بار در مشروطه بود که نظام حقوقی ما در نظام حکومتی ما و در تعارض با آن وارد شد و ضمانت اجرایی حکومتی پیدا کرد.» و در جایی، در ادامه، در همان منبع می‌گویند: «انقلاب دموکراتیکی ما در همینجا بود که صورت گرفت. یعنی انتقال نظام حقوقی ما از بیرون به درون که انتقال مهمی بود. و وجدان نگویند ما که همه چیز در آن آشفته بود اولین بار در مشروطه بود که التیام پیدا کرد. انتقال نظام حقوقی از بیرون به درون.»

خُب می‌دانیم که همین انتقال «از بیرون به درون» مبحث اساسی‌ست و در بحث‌های دکتر در مورد مبانی اندیشه و فلسفه جدید، جایگاه ویژه‌ای دارد. نگاه به مشروطیت از منظر «انتقال نظام حقوقی از بیرون به درون»، یعنی «وارد شدن در نظام حکومتی ما» به مثابه «انقلاب دموکراتیکی ما» و در پاسخ به این پرسش که چه کسی حق قانونگذاری دارد، آیا فکر نمی‌کنید، افق وسیع‌تر و بازتری را در فهم جایگاه و اهمیت مشروطه و در تفسیر آن در برابر ما می‌گشاید؟ نظام حکومت قانون به عنوان بنیاد نظام‌های دموکراسی و آزادی، آیا بس فراتر از این نیست که شما مؤکداً می‌گویید: «درواقع اهمیت تجربه و جنبش مشروطیت در این بود که قانون‌های نظام شرع براساس بنیانی نظری که مستشارالدوله فراهم کرده بود، در مجلس تصویب شد و بدین‌وسیله زمینه برای

تاسیس نهادهای دوران جدید فراهم شد.» یا «مهم‌ترین دستاورد مشروطیت در حوزه اصلاح دینی به دست آمد، که همانا عبارت از تبدیل قانون‌های فقه به قانون‌های حقوق جدید بود؟» و یا این که وقتی: «تحول مشروطه» را «تبدیل قانون‌های شرع به قانون‌های حقوقی» و آن را «مهم‌ترین دستاورد مشروطیت»، قلمداد می‌کنید، آیا افق نگاه به مشروطیت را تنگ نمی‌کنید؟ در ضمن ما در درستی این عبارت یعنی: «تصویب قانون‌های نظام شرع در مجلس» مشروطه، تردید داریم و فکر می‌کنیم سهوی در بیان آن رفته است. آیا مجلس شورای ملی قانون‌های نظام شرع را تصویب می‌کرد؟

نکته دوم: ما امیدواریم مفهوم «نظرعمل» شما را درست بکار ببریم، وقتی به اقتباس از دکتر می‌گوییم «گفتار در عمل» یا «نظر در عمل» و برداشت‌مان هم این است که مشروطیت و بسیاری از دگرگون‌های پس از آن، به عنوان رخدادهایی در عمل، مبتنی بر نظام گفتاری یا پراتیکی بودند که «از قواعد معینی تبعیت» می‌کردند. در این صورت فکر می‌کنیم که قضاوت و صدور حکم «ما» مبنی بر «فقدان» نظر در مورد آن «عمل» باید محتاط‌تر بشود. به عنوان دلیل خود در ضرورت این احتیاط به بحث خود شما در مقاله «مشروطه عثمانی یا تحفه‌العثمانی» و اشارات به نظرات شوشتری و میرزا صالح، باز می‌گردیم که چندین دهه پیش از پیروزی مشروطه دریافت‌های خود از House of Justice را در مفهوم عدالتخانه، به عنوان معادلی برای آن عبارت انگلیسی، ریختند. همین مباحث یا همین معادل بعدها، پس از بسرآمدن «تاریخ زیرزمینی مشروطیت»، شالوده مفهومی دو نهاد پایه‌ای حکومت قانون، یعنی «نهاد دادگستری و نهاد قانونگذاری»، در برابر دو شاخه استبداد، شد. آیا در پرتو چنین نوری نباید گفت که ایجاد آن نهادهای مهم در عمل پشتوانه‌ای از نظر داشتند، که اولاً حدود نیم‌قرنی پیش از «یک کلمه» میرزا یوسف‌خان به عنوان «مبنای نظری» برای ایجاد مهم‌ترین نهادهای حکومت قانون، ارائه شده بودند؟ صرف نظر از این که بدون چنان نهادهای اساسی، که نظام حکومت قانون بدون آنها اصلاً در عمل نمی‌تواند معنا داشته باشد، قبول این که مؤسسان آن نهادها، نزدیک به سده‌ای بعد، نمی‌دانستند چه می‌کنند، اندکی دشوار به نظر می‌آید. ثانیاً آیا فکر نمی‌کنید، اگر محققین ما، با دید بازتر و افق گشاده‌تری تاریخ مشروطیت و اسناد تاریخی آن را بررسی کنند، در عمل به یک «نظام گفتاری» جامع‌تر و مفاهیمی مرتبط‌تر برنخواهند خورد؟ و اهمیت مشروطیت را از «تفسیر حقوقی»، آن هم تنها به معنای «تبدیل احکام

شرع به نظام حقوقی» فراتر نخواهند بُرد؟ در این صورت، یعنی در این وسعت دید، آیا سایه «نقش بی‌بدیل علما» در پیروزی مشروطیت اندکی کوتاه‌تر نخواهد شد؟

نکته سوم: شما در رابطه با همان اصطلاح «تاریخ زیرزمینی» دکتر در مورد مشروطیت، به این نکته اشاره کردید که: «این مباحث هنوز به گوش مردمان ناآشنا بود»، که با توجه به واقعیت مردم آن روزگار، کاملاً درست است. همچنین گفته‌اید که: «نکته جالب این که مردم و خیلی از علما و اهل فرهنگ در جریان نهضت مشروطه، اطلاع و تصور روشنی از مشروطه نداشتند. اگر جز این بود، متحصنین در سفارت انگلیس، نمی‌بایست نیازی به راهنمایی همسر کاردار انگلیس می‌داشتند تا بگویند: آن چه شما می‌خواهید، مشروطه نامیده می‌شود.» و همچنین نوشته‌اید: «آن چه ما آن را پیروزی مشروطه‌خواهان و امضای قانون اساسی می‌شناسیم، بیشتر با پایداری علما و تفنگچی‌های تبریز و... بود که فتوای خود را از علما می‌گرفتند.» این نکته آخر را هم در پاسخ به سوءبرداشت‌کنندگان از نظرات دکتر ذکر کرده‌اید. ما در طرح این نکته البته کاری به سوءتعبیرهای دیگران در باره «روحانیت شیعه و نقش بی‌بدیل» آنان نداریم، نگاه‌مان صرفاً به نوعی برداشت و تفسیر از مشروطیت است که به گفته دکتر: «خاستگاه اندیشه مشروطه‌خواهی را رخدادهایی تلقی می‌کردند که چند سال پیش از پیروزی انقلاب مشروطه اتفاق افتاده بود... یا این که جنبش مشروطیت یک حرکت سیاسی توده‌ای قلمداد می‌شد... گویا حتا بست‌نشینان در سفارت انگلیس هم نمی‌دانستند تا اینکه همسر سفیر گفت که خواست شما مشروطه است.» بعد خودشان همانجا اضافه می‌کنند: «از استناد به این رخداد و آن رخداد این تصور ایجاد می‌شود که انقلاب مشروطه یک حادثه غیر مترقبه و دور از انتظار بود. در حالی که این انقلاب جنبشی اجتماعی بر اساس درک نخبگان و یک انقلاب عقلایی بود.»

یعنی، به برداشت ما، نخبگان کشور از سده‌ای پیش، با بحث‌ها و اقداماتی مبتنی بر گفتارهایی که از قواعد معینی - همچون «پارادایم» - تبعیت می‌کردند، شرایط پیروزی جنبشی را فراهم نمودند، که در آن مهمترین متولیان سنت قدمایی، که «دیانت وجه عمده آن بود» یعنی «روحانیت» یا آخوندها و آیات عظام، در تقسیم به دو دسته، تنها می‌توانستند، در برابر آن موانع دینی ایجاد کنند، یا موانع دینی را بر طرف نمایند.

در اینجا ما برداشت‌مان، از آن گفتاوردهای شما، در آن موضوع این است که توجه شما در تفسیر از انقلاب مشروطه، به «حرکتی سیاسی توده‌ای» نزدیک‌تر است.

نکته چهارم: شما بارها، از جمله با استناد به سخن دکتر طباطبایی، بر «تحول جنبش مشروطه» در «تبدیل قانون‌های شرع به قانون‌های حقوقی»، مؤکداً تکیه کرده‌اید، که به نظر ما این تأکید، تا حد زیادی یک‌جانبه و محدود به نظر می‌آید. اما صرف نظر از آن، در آنجا که شما به نظر طالبوف استناد کرده‌اید، به نظر می‌آید؛ باز هم بر وزن آن تأکید خود در نقل سخن طالبوف افزوده و گفته‌اید که وی: «به اهمیت تبدیل قانون‌های شرع به حقوق به‌عنوان الزام قانون‌گذاری در دوران جدید، التفاتی پیدا کرده بود، معتقد بود که مشروطه نخست در انگلستان پیدا شده، و اگر بخواهیم سرمشقی برای مشروطیت ایران بجویم، تنها تجربه در دسترس، تجربه انگلستان است.»

حال پرسش ما، که شاید تکراری به نظر آید، اما لازم است، این است که مسئله کانونی مورد توجه طالبوف چه بود؟ «الزام به قانون‌گذاری» از روی سرمشق تجربه انگلیس و تشکیل «مجلس مبعوثان»؟ یا «اهمیت تبدیل قانون‌های شرع به حقوق به‌عنوان الزام قانون‌گذاری در دوران جدید»؟ زیرا به نظر می‌آید که «الزام» اول به این پرسش برمی‌گردد که قانون‌گذار کیست؟ یا چه کسی حق قانون‌گذاری دارد؟ در اینجا این «الزام» ناظر بر یک امر عام در همه حکومت‌های قانون است، از جمله مثلاً در فرانسه، با این توضیح که آنها با انقلاب خود ابتدا بساط «سنت» را برچیده و وقتی هم به کلیسا نگذاشتند. اما «الزام» دوم، صرف نظر از رابطه نظام مشروطیت و اندیشه کهن مشروطه‌خواهی با تحولات در الهیات مسیحی، اما این «الزام» دوم در هر صورت قید خاصی بوده برای کشور ما که در آن احکام شرع و نظام فقه، چند صدسالی بر نظام حقوقی ما حکومت می‌کرده، و پس از رفع این مانع خاص، به هر طریق یا هر روشی، تازه راه برای تحقق آن «الزام» و قاعده اولیه کلی، یعنی قانون‌گذاری توسط نمایندگان مردم، باز شده است.

ضمن پوزش از طول کلام، امیدواریم، رویه‌ای که به طرح پرسش‌ها دادیم، بتواند صورت مشخص‌تر و متمایزتری به موضوعات مورد بحث بدهد. علاوه بر این در متن پاسخ و بعضاً پاسخ‌های قبلی تان سه نکته دیگر هنوز باقی مانده‌اند که، به نظر ما، به‌رغم اشاراتی که به آنها داشته‌اید، اما خود آنها سرفصل طرح پرسش‌های متعددی هستند. در ادامه گفتگو حتماً آنها را با شما در میان خواهیم گذاشت.

مصطفی نصیری ۱۴ - با شما موافقم که در مورد جایگاه تاریخی مشروطیت حق مطلب ادا نشده، و چه‌بسا بزودی هم ادا نخواهد شد. درواقع ادای حق مشروطیت، جز از طریق تفسیرهای

متعدد از منظرهای گوناگون، تا رسیدن به تفسیری که بیشترین شمولیت را داشته باشد، و نیز از خلال تمجیدها و تحسین‌ها، در عین نقّادی‌ها، حاصل نخواهد شد. نکته‌ای را این‌جا داخل "پارانتز" بیاورم و آن این‌که ما نقد و نقّادی را جایی وارد می‌کنیم که اساس موضوعی را درست و استوار بدانیم. مثل مورد نقد دکتر به نظر آدمیت در کتاب "ایده‌ئولوژی نهضت مشروطیت" درباره جایگاه "ملاها"، که استاد به‌خلاف نقّدی که وارد می‌کنند، با تأکید می‌نویسند؛ تفسیر آدمیت از مشروطیت، مهم‌ترین و مستندترین تفسیر است. پس تفسیر و نگاه آدمیت (از/به) مشروطیت، چون مهم‌ترین نگاه و تفسیر از منظر تاریخ سیاسی-اجتماعی و تاریخ وقایع است، پس باید از منظر اندیشه سیاسی مورد نقّادی قرار بگیرد تا جوانب منطق وقایع و تحولات اجتماعی آن روشن شود.

نکته دیگری که باید در همین آغاز تصحیح کنم این است که عبارت "تصویب قانون‌های نظام شرع در مجلس" خطای گوی‌نویسی است. درواقع منظور تصویب قانون‌های حقوقی بر مبنای قانون‌های نظام شرع است.

آن‌چه درباره مشروطیت اهمیت دارد، این است که از منظرهای مختلف مورد توجه قرار بگیرد. لزوم باز شدن پنجره‌های مختلف، نشان از اهمیت فوق‌العاده آن در سپیده‌دم و آستانه دوران جدید ماست. هرکسی هم باید تلاش کند پنجره خود را در بالاترین نقطه و درست‌ترین زاویه قرار دهد تا بهترین چشم‌انداز را به دست بدهد. این‌که بزرگی یک پنجره باعث دیده نشدن پنجره‌های دیگر شود، یا موجب ترس از نظر انداختن به دیگر پنجره‌ها شود، موضوعیت ندارد. درواقع علم زمانی پیش خواهد رفت که پنجره‌های دیگر هم بکوشند خود را بزرگتر و بالاتر قرار دهند. مطلبی را که از درسگفتار انقلاب فرانسه گواه آوردید، از قضا در قاب همین پنجره بزرگ و بلند تبدیل شرع به قانون قرار می‌گیرد. باز برای توضیح به درس‌های فلسفه سیاسی انقلاب فرانسه برمی‌گردم. انقلاب فرانسه رخداد بسیار مهمی در اروپا بود که اذهان همه اندیشمندان را به خود معطوف کرد. اندیشمند تاثیرگذاری مثل مارکس هم، تلاش گسترده‌ای برای "صدور" آن به کشورهای اروپایی داشت. درواقع این انقلاب بویژه با نظر به دوره چند دهه‌ای روند و پیروزی نهایی آن، خیلی مورد توجه بود و بدیهی است که پیروزی آن، تبعات زیادی برای بقیه کشورها می‌توانست داشته باشد. در مقابل موافقین انقلاب فرانسه و موافقین صدور آن به دیگر کشورها، اندیشمندانی نیز به مخالفت با آن برخاستند که معروف به ضد انقلاب‌ها شدند. توکویل و ادموند برک از مهم‌ترین اندیشمندان "ضد انقلاب" فرانسه هستند که هر یک از زاویه‌ای به مخالفت برخاسته و آثار درخشانی خلق

کردند. فعلا توکویل را کنار می‌گذارم و به ادموند می‌پردازم. در پیرامون انقلاب فرانسه، دو نظریه حقوقی پیدا شد. یکی نظریه حقوقی در ایده‌آلیسم آلمانی که حقوق را نتیجه اراده انسان‌ها می‌دانست. کانت، فیشته و هگل، از بزرگان این نظریه هستند. در مقابل این نظریه حقوقی که وزن را به اراده انسان‌ها می‌دهد، نظریه یا مکتب تاریخی حقوق قرار دارد که اصالت را به تاریخ و سنت می‌دهد. لازم به یادآوری است که تاریخ و سنت در این دیدگاه یکی هستند، یعنی تاریخ چیزی جز سنت‌های به ارث رسیده نیست.

ادموند شاگردی داشت که اهل فرانسه بود، و ظاهراً نسبتی هم با وی داشته است. این شاگرد جوان وقتی به فرانسه برمی‌گردد، نظر ادموند را در باره انقلاب فرانسه جویا می‌شود. برک در جواب به او نامه‌ای می‌نویسد که بعداً تبدیل به کتاب مشهور وی به نام "تاملاتی در باره انقلاب در فرانسه" شد. از نظر برک، انگلستان تاریخ طولانی و بزرگی دارد که همانند یک سنت به ارث رسیده و حقوق بخش مهمی از آن است. او به جوان فرانسوی توضیح می‌دهد که صورت انقلاب خشونت است، هرچند مضمون آن حقوق باشد. از آن‌جا که انقلاب فرانسه همراه با سرنگونی است، پس همراه با خشونت هم هست. چون انقلابیون فرانسه برای برانداختن حکومت مستقر پادشاهی، دست به خشونت می‌زنند، پس کنترل آن از دست آن‌ها درخواهد رفت. این نکته‌ای است که توکویل هم به آن پرداخته است. ادموند برک توضیح می‌دهد؛ سیاست یک امر انتزاعی مابعدالطبیعی یا یک امر انتزاعی فلسفی نیست تا تکلیف امور را روی کاغذ مشخص کند، بلکه سیاست چیزی جز انباشت تجربه در تاریخ ملت‌ها نیست.

به سخن دیگر، در سیاست حسن و قبح عقلی ذاتی وجود ندارد، بلکه سیاست محدود و منحصر به منافع ملی یک کشور در زمان و مکان خاص یا در هر مقطع تاریخی است. به این دلیل است که در یک جامعه نظام جمهوری خوب عمل می‌کند، اما در جامعه دیگر، سلطنت بهتر جواب می‌دهد. علت این که چرا در فرانسه جمهوری و در انگلستان سلطنت بهتر عمل می‌کند، به دو سنت تاریخی متفاوت آن‌ها بستگی دارد. نتیجه‌ای که ادموند از این استدلال‌ها می‌گیرد این است که انگلیسی‌ها دارای سنت تاریخی فربهی هستند که نمی‌توانند همانند فرانسوی‌ها، آن را نادیده بگیرند و با انقلاب آن سنت را از تاریخ خود پاک کنند. می‌دانیم که در سرود ملی فرانسه آمده بود که این "لوحه" را باید شست و از نو باید نوشت. از نظر ادموند، انگلیسی‌ها نمی‌توانند سنت را از لوحه تاریخی‌شان بشویند و تقویمشان را صفر کنند. پس تحول در کشورهای دارای تاریخ طولانی که سنت فربهی

را تنیده‌اند، لاجرم می‌بایست از مجرای آن سنت تاریخی بگذرد. حال در پرتو اجمالی که از موضع ادموند برک در قبال انقلاب فرانسه و تاکید او بر سنت تاریخی آوردم، می‌توانم به پرسش‌تان در باره طالبوف برگردم و عرض کنم که نخست باید بدانیم؛ آشنایی این نسل از روشنفکران با مشروطیت از طریق انگلستان بود و بدیهی است آن را الگوی مشروطه بدانند. دیگر این که طالبوف هم مانند مستشارالدوله به لزوم تدوین قانون‌های جدید از مجرای شرع پی برده بود، و اعتقاد داشت که شرع از طریق قانون می‌تواند ضمانت اجرایی پیدا کند. طالبوف قانون‌گذاری در باره امور روح را از وظایف پیامبران و قانون‌گذاری در باره امور جسم را وظیفه عقلای هر ملتی می‌داند. او درواقع قانون را به‌نوعی متمم شرع می‌دانست. نقطه ثقل دوم اندیشه‌ی طالبوف این‌جاست که حقوق را تاریخی و ملی می‌داند و به تاسی از فیلسوفی انگلیسی به نام "باکل" معتقد بود که تاریخ هر ملتی، برساخته شرایط طبیعی و سیاسی، فرهنگی و اجتماعی آن ملت است. این نگاه به تاریخ درواقع همان چیزی است که ادموند برک آن را یگانگی تاریخ و سنت می‌نامید. طالبوف ملت ایران را، ملتی تاریخی و صاحب تمدن می‌داند که دارای سنتی طولانی است. او نظر درخشانی درباره ایران تاریخی دارد و می‌گوید؛ وقت فلسفه قدیم سپری شده که وطن را مصر و عراق و شام نمی‌دانست. بلکه این وطن که ما در قبال ترقی و حفظ آن وظیفه جانسپاری داریم، ایران با تعین تاریخی است. پس او از یک طرف حقوق و قانون را که اساس تمدن و انتظام اروپاست، سنت تاریخی هر کشوری می‌داند. از سوی دیگر، ایران را کشوری با تاریخ و سنت طولانی می‌داند. بدیهی است که از چنین موضعی، نگاه او به مشروطه انگلستان باشد. به بیان دکتر: "تاکید بر اهمیت روح قانون که از مباحث نظری در حقوق جدید است، طالبوف را به سابقه حکومت قانون در دوران جدید و قانون‌خواهی هدایت می‌کند ... تحولی را که او به آن نظر داشت، یعنی تبدیل قانون شرع به حقوق جدید، با توجه به الزامات دوران جدید، نخست در انگلستان صورت گرفته بود. پس از نظر طالبوف تبریزی اگر سرمشقی برای مشروطیت ایران وجود داشته باشد، همانا تجربه تاریخی و بسیار کهن انگلستان است". از نظر طالبوف فضل تقدم برقراری نظام مشروطیت در جهان با ملت انگلستان است. بنابراین انگلستان مادر و خاستگاه مشروطیت در معنی حکومت قانون می‌باشد.

اما بحث انتقال نظام حقوقی ما از بیرون به درون، به‌مثابه انقلاب دمکراتیکی که موجب التیام وجدان نگون‌بخت ایرانی در مشروطه شد، نیز بحثی ناظر به پدیده اصلاح دینی و تبدیل نظام شرع به نظام حقوق جدید است. وجه مهم پیروزی مشروطیت در اندیشه دکتر، تا آن‌جاکه من می‌فهمم،

ناظر به تحول یاد شده در حوزه تبدیل احکام شرع به قانون‌های جدید است، و دستاورد آن‌چنانی در حوزه سیاست نداشت. زیرا همان‌طور که تجربه کردیم، وقتی بحران در ارکان نظام خودکامه وارد شد، روشنفکران نتوانستند در این شرایط، طرحی از نظام آزادی به‌مثابه فلسفه سیاسی مشروطیت را برای برون‌شد و خروج از بحران ارائه کنند. و در نتیجه، میدان را برای دو گروه از نمایندگان سنت قدمایی: سنت‌مدارانی مانند شیخ فضل‌الله و سنت‌گرایانی مانند آخوند و نایینی خالی کردند. برای توضیح این نکته نیز باید به درسگفتار فلسفه سیاسی انقلاب فرانسه برگردیم.

می‌دانیم که اشرافیت اروپایی، کارویژه منحصر به فردی دارد که مختص اروپاست. اشرافیت اروپایی که یکی از وزنه‌های مهم تعدیل قدرت حاکم به حساب می‌آمد، صرفاً منحصر در زمین‌داران نماند، بلکه کسانی از طریق دین و علم حقوق، به‌چنان جایگاهی رسیدند که در دایره اشرافیت وارد شدند. توکویل می‌گوید مردم عادی می‌توانستند از طریق نهاد کلیسا و حقوق - وکلای حقوقدان - وارد نهاد اشرافیت اروپایی و سپس وارد دربار شوند که محل رتق وفتق همه امور بود. به این نوع اشرافیت که افراد آن، ردای بلند می‌پوشیدند، اشرافیت ردا (nobles de robe) گفته می‌شد. پس از طریق اشرافیت ردا، شریعت و حقوق به درون دربار منتقل شد و دیگر نسبت آن دو با دربار، نسبت بیرون نبود. اما در ایران، هرچند برخی مواقع پادشاهان در کنار خود روحانیونی داشتند که از آن‌ها حکم و فتوا می‌گرفتند، یا برخی شاهان در برخی مواقع خود در کرسی قضاوت می‌نشستند و حکم صادر می‌کردند، اما در مجموع شریعت و حقوق که وحدت داشتند، در بیرون دستگاه حکومت قرار داشت. پس به‌خلاف اروپا، حقوق در ایران در کنار شریعت اصلاً وجود نداشت، بلکه عین آن بود. اتفاقی که با مشروطیت افتاد این بود که شریعت از طریق تبدیل به حقوق، به درون حکومت منتقل شد. درواقع بعد دمکراتیکی جنبش مشروطه، همین تبدیل شریعت به حقوق و انتقال از بیرون به درون حکومت برای محدود کردن آن بود. چیزی که من از فقره‌ی مورد استناد سرکار عالی می‌فهمم، درواقع همین توضیحی است که دکتر آورده است. مسئله درواقع، همین‌جاست که طالبوف روی آن انگشت گذاشته بود، و آن؛ ضمانت اجرایی است. فقه به عنوان حقوق، تا زمانی که در بیرون حکومت بود، فاقد ضمانت اجرایی بود. اگر هم موردی مثل آیت‌الله شفتی در اصفهان پیدا می‌شد، هم استثنا بود و هم رسمی نبود. اما از زمانی که شرع با تبدیل به قانون، به درون انتقال پیدا کرد، واجد ضمانت اجرایی شد.

بی‌تردید دنبال آن نیستیم مشروطه را به سطح یک جنبش اجتماعی با محوریت توده‌ها فرو بکاهیم، ولی واقعیت این است که این جنبش، سویه‌های اجتماعی هم داشت که از قضا با استبداد صغیر و غیبت روشنفکران از صحنه نخبگانی، بعد اجتماعی پر رنگتر می‌شود. اصولاً هیچ جنبشی و انقلابی نمی‌تواند بروز و ظهور سیاسی و اجتماعی نداشته باشد. این که چرا نقش روحانیون بعد از دوره استبداد بیشتر یا برجسته‌تر می‌شود، چه بسا ناشی از برجستگی بعد اجتماعی، و نیز ناشی از قدرت بسیج‌کنندگی روحانیت میان توده‌ها باشد. عرض کردم، این بدیهی است که هر انقلابی یا جنبشی، دارای بعد سیاسی و اجتماعی است. عرض کردم انقلاب فرانسه، دارای مقدمات فلسفی بسیار پررنگی بود. با این حال اندیشمندان بزرگی مانند توکویل و ادموند برک و دومستر و ...، با نظر به پیامدهای سیاسی و اجتماعی آن، به شدت به مخالفت با این انقلاب برخاستند که انقلابی یگانه در تراز جهانی است. حتی اندیشمندان بزرگتری نیز با توجه به پیامدهای سیاسی و اجتماعی آن، به نقادی در مبنای نظری انقلاب فرانسه پرداختند. پس ما نمی‌توانیم وجه اجتماعی و سیاسی جنبش مشروطه را انکار یا پنهان کنیم. فهم من از موضوعی که از دکتر مورد استناد قرار دادید این است که مشروطه ایرانی، در حوزه سیاسی، مقدمات نظری محدود و زیرزمینی خود را از انگلستان به‌عنوان مادر مشروطه در جهان گرفته است. ادعا این نیست که انگلستان واقعا مادر مشروطه در جهان است. بلکه می‌خواهم به این توجه دهم که نخبگان ایرانی در مقطع مشروطه، با مشروطه‌ی این کشور آشنا بودند. این‌جا نگاه دکتر با دیگرانی که سرمشق مشروطه را عثمانی می‌دانند، فرق می‌کند. بدیهی است اگر مشروطه خودمان را با عثمانی مقایسه کنیم (نه این که متأثر از عثمانی بدانیم که توهین به مشروطه ایرانی است) در این صورت هر یک از روشنفکران عهد ناصری به این سوی، کانت و روسو و ولتر و منتسکیو و ... هستند! فکر می‌کنم نقطه تمایز ما این‌جاست که از نظر من، مقدمات نظری یادشده، در حد یک شعور اولیه بود و هرگز به یک نظریه فلسفی در حوزه سیاست تبدیل نشد. حتی تحول در بعد حقوقی هم که برجسته‌ترین وجه مشروطه است، تحولی در عمل بود. ایستار مستشارالدوله در نوشتن یک کلمه، با ایستار نویسندگان اعلامیه حقوق بشر و قانون اساسی فرانسه یا آمریکا، یکی نیست. در پاسخ قبلی توضیح دادم؛ نویسندگان اعلامیه حقوق بشر با تکیه بر مهم‌ترین دانش‌های فلسفی در جهان معاصر که متعلق به آن‌ها بود، اعلامیه‌ای را نوشتند که به تصریح دکتر، اعلامیه‌ای سیاسی است تا حقوقی، اما مستشارالدوله تنها با تکیه بر محصول

آن‌ها و اعتبار آن اعلامیه سیاسی به عنوان اصول حقوقی، یک کلمه را نوشت. بدیهی است که این دو نوع امکانات نظری، نمی‌تواند یکسان تلقی شود.

اجازه بدهید از منظر دیگری به موضوع نگاه کنیم. مشروطه با دو بال در فضای ایران معاصر به پرواز درآمد: بال آزادی‌خواهی که بیشتر روشنفکران را به خود جلب کرده بود، و بال حقوق که مستشارالدوله و برخی از علما به آن توجه بیشتری کردند. این که می‌گوییم گروه دوم به حقوق التفات بیشتری داشتند، به این معنی نیست که گروه اول به حقوق و قانون بی‌اعتنا بودند، بلکه منظورم این است که این گروه موفق شدند با نگاهی به یگانه صورت حقوق در نظام سنت قدمایی و اصول تجدد، راه حلی در حوزه عمل ارائه نمایند. وگرنه بحث قانون، فصل مشترک همه بود. بدیهی است آرمان‌هایی مانند عدالت و مساوات و انصاف نیز ضروری هر دو بال است. حال اگر نظرگاه هر دو گروه را نیز اروپای دوران مشروطه بدانیم، تردیدی نیست که بال حقوق، قوی‌تر و اساسی‌تر از بال آزادی بود، زیرا از یکسو به نظر دکتر، اساس تمدن غربی، حقوق و قانون است، و از سوی دیگر، با نظر به جمیع امکانات موجود، راه‌حل ذیل بال حقوق ظاهر شد. به سخن دیگر، در اندیشه دکتر طباطبایی، هم بال حقوق برجسته‌تر از بال دیگر در مشروطه است، و هم در عمل نتایج مفیدتر و ماندگارتری برای امروز ما به ارمغان گذاشت. هم‌چنین، از این جهت بال حقوق را برجسته‌تر از آزادی می‌دانیم که؛ آزادی در مفهوم قدیم همان حریت یا برده نبودن بود که در دنیای جدید، موضوعیتی نداشت. حال آن که آزادی در مفهوم جدید، یعنی اعمال سلبی و ایجابی اراده در چارچوب قانون است. یعنی آزادی فراتر از چارچوب قانون، آزادی طبیعی است که به تعبیر علامه طباطبایی، اعتبار قبل‌الاجتماع است. پس با فرض عدم موفقیت در بحث حقوق، اثری بر آزادی مترتب نمی‌باشد. البته فراموش نمی‌کنیم که آزادی فلسفی یا آزادی از حیث درون، مفهوم متفاوتی - در ایده‌آلیسم آلمانی - است که اصطلاحاً باعث سوژگی انسان جدید می‌شود. جالب این که آخوندزاده، آن‌جا که خود را فردی لیبرال می‌داند که در "خیالات خود به کلی آزاد است و به تحدیدات دینیه مقید نیست، آگاهانه یا ناخودآگاه، دقیقاً به معنی فلسفی آزادی اشاره می‌کند. اما به گفته دکتر؛ او به‌رغم درگیری با مفهوم لیبرالیسم، متأسفانه به معنای اقتصادی لیبرالیسم رهنمون نمی‌شود. چه‌بسا با نظر به این موضوع، می‌توان از این نظر دفاع کرد که آشنایی آخوندزاده با لیبرالیسم، سطحی یا لفظی بوده است. موضوعی که دکتر بارها آن را مورد توجه قرار داده و یکبار هم در این گفتگو به آن اشاره کردم، این است که با یورش‌های متوالی تازیان و ترکان و مغولان

و افغانه، و وارد شدن عناصری مثل اندیشه‌های عرفانی و یاسای چنگیزی و نیز غلبه اندیشه‌های فقهی و عوامل دیگر، اندیشه سیاسی ایران‌شهری که یگانه روش اندیشیدن در نظام حکومتی و شیوه‌های اصلاح آن بود، از سده‌ها پیش و به تدریج اعتبار خود را از دست داده بود. و در نتیجه، در آستانه مشروطه، ما در شرایطی وارد دوران جدید زندگی سیاسی شدیم، و به اصطلاح معروف، در عداد کشورهای صاحب قانون اساسی و صاحب مشروطه آمدیم، که از یکسو اندیشه سیاسی ایران‌شهری اعتبار خود را کامل از دست داده بود. و از سوی دیگر، در حوزه فلسفه و اندیشه سیاسی، صاحب نظریه جدیدی نشده بودیم. و بدتر این که پس از مشروطه هم بحث‌های روشنفکری مودی به ظهور و تدوین نظریه‌ای در حوزه فلسفه سیاسی نشد. نیازی به توضیح نیست که علت این وضعیت هم، تقلیدی بودن بحث‌های روشنفکری در حوزه سیاسی، و بی‌اعتنایی آن به نظام سنت قدمایی است که در کشورهایی مانند ایران، عین بی‌اعتنایی به تاریخ طولانی است. این واقعیتی مسلم است که من سعی کردم با تمثل به انقلاب فرانسه آن را توضیح بدهم. دکتور برای توضیح این وضعیت، توصیف میرزا محمدخان مجدالملک را آورده است که او وضعیت دولت در آن روزگار را "دولتی مخلوط و درهم، و عالمی علی‌حدّه" دانسته است. فکر می‌کنم، این‌جا من باید پرسم که آن اندیشه سیاسی که برای اصلاح این وضعیت آنارشی پیشرفته ارائه شده بود، چیست و دستاوردهای آن کجاست؟ باز فکر می‌کنم بازخوانی بخشی از نوشته استاد در کتاب نظریه حکومت قانون - دفتر دوم: مبانی نظری مشروطه‌خواهی، صفحه ۲۵۹ - این‌جا ضروری باشد: ایشان با طرح صورت قدیم و جدید دوگانگی نظر و عمل، و چربش تدریجی عمل بر نظر در شرایط امتناع اندیشیدن و تصلب نظام سنت، می‌نویسند: "تبیین ویژگی‌های این وضع پیچیده، نیازمند اندیشه سیاسی و علم سیاست نوآیینی بود که تاسیس آن در شرایط زوال اندیشه و انحطاط تاریخی ایران، امکان‌پذیر نمی‌شد. ... کوتاه سخن این که مبنای نظریه اصلاحات، نه تاملی در سرشت قدرت در ایران بود که در دربار تهران تولید و بازتولید می‌شد، بلکه تقلیدی از نهادهای جدید اروپایی در دارالسلطنه تبریز بود. بدین‌سان، جدال بساط کهنه سنت قدمایی در اندیشه سیاسی و طرح نو اصلاحات در دارالسلطنه تبریز، در قلمرو عملی درگرفت که میدان آن از محدوده‌ی نیابت سلطنت عباس میرزا فراتر نمی‌رفت"

حال بهتر است برگردیم و نظری به بعد از مشروطه، مشخصاً نیم‌سده دوره پهلوی بیفکنیم که فکر می‌کنم در نظر سرکارعالی مصداق حکومت قانون با مبانی نظری کافی است. ببینید تحولی که در

مشروطه در حوزه حقوق رخ داد و طی آن نظام احکام شرع به نظام حقوق جدید تبدیل شد، در این دوره به خوبی کار کرد و در اکثر زمینه‌ها قانون‌های خوبی تصویب شد که با وجود فراز و فرودهای سیاسی در این دوره، و بالاخره پایان دوره پهلوی و گذشت نزدیک به نیم‌سده از دوره جمهوری اسلامی، همچنان برخی از آن قانون‌ها به خوبی کار می‌کند. نکته جالب این‌که در دوره پهلوی، با اعتمادی که به نظام حقوقی کشور پیدا شده بود، موردی پیش نیامد که علمای بزرگ، وفق متمم قانون اساسی، خواهان اعمال حقشان برای نظارت بر امر قانون‌گذاری شوند. اکثر قانون‌های مصوب این دوره که قانون مدنی مصوب ۱۳۰۷ نماد و سمبل آن‌هاست، همچنان اعتبار خود را حفظ کرده است، جز قانون مجازات که با انقلاب اسلامی دستخوش تغییرات اساسی شد. تنها موردی که بعد از انقلاب ۱۳۵۷ در قانون مدنی دست بردند، مورد سن ازدواج دختران بود، که آن‌هم پس از مدتی اندک، دوباره به شرایط اول بازگشت. شاید همین سن ازدواج دختران مورد خوبی باشد برای فهم ماهیت آنچه در مشروطه، در تبدیل احکام فقه به قانون رخ داده بود. تا قبل از این تحول در مشروطه، هرگونه نقد و نظر در احکام فقهی، در انحصار روحانیون بود که هر فقیه و مجتهدی هم، با نظر به تسلط خود به منابع فقه و سایر شرایط شخصی یا محلی، پاسخ‌های متفاوتی می‌داد. در قبل از مشروطه، ورود هر شخصی جز روحانیون در حیطه نقادی احکام فقه، می‌توانست تهلکه‌ای برای آن شخص غیرروحانی باشد. اما بعد از مشروطه و حتی در دوره جمهوری اسلامی، افراد غیرروحانی در نقادی سن ازدواج دختران مشارکت کردند و تهلکه‌ای هم برای آن‌ها پیش نیامد. تبدیل احکام شرع به نظامنامه حقوقی واحد، مورد بسیار جالبی است که برای اولین بار، ابن مقفع یا روزبه ایرانی آن را در طلیعه سده دوم هجری پیشنهاد داد، که برخی مستشرقین - مشخصاً گوئینتاین - آن را آغاز نهضت "کانستیتیوشن" دانسته است. او در رساله معروف "رسالة فی الصحابة" خطاب به المنصور خلیفه دوم عباسی نوشته است؛ بسیار اتفاق می‌افتد که در یک شهر، دو فقیه با استناد به سنت، در یک موضوع مشترک، دو حکم متفاوت می‌دهند. حتی کار به جایی رسیده است که در یک محله، دو فقیه، و هر دو هم با استناد به نظام سنت، در موضوع واحد، دو حکم متضاد می‌دهند! روزبه به خلیفه عباسی پیشنهاد می‌دهد که با دستور او، احکام سنت در کتابی تدوین شود و آن کتاب یا رساله، به صورت یک نظامنامه قانونی برای همه حاکمان شرع ابلاغ شود تا براساس یک رویه واحد حکم دهند. هرچند روزبه اندکی پس از تقریر رسالة فی الصحابة مورد غضب واقع شد و به طرز فجیعی کشته شد، اما پیشنهاد او مورد استقبال واقع شد و آثاری مثل کتاب "الخراج"

ابویوسف قاضی در احکام و امور مالی، در این راستا، تألیف شد. آن‌چه روزبه در اوایل سده دوم هجری تشخیص داد، و در دوران مشروطه به‌صورت اساسی به آن پرداخته شد، مهم‌ترین مبنای اصلاح دینی است که تاکنون تحقق یافته است. این نکته هم در جای خود شایسته‌ی هرگونه تامل است که مستشارالدوله، از یکسو با درک عمیقی که از نظام سنت قدمایی داشت، و از سوی دیگر، با آشنایی اجمالی که از اصول تجدد کسب کرده بود، از میان دو راه: روزبه ایرانی و تکرار پروتستانیتسم مسیحی روشنفکران مشروطه، راه اول را برگزید که توانست همراهی علمای بزرگ را نیز به‌دست بیاورد. تردیدی نیست که اگر او به راه پروتستانیتسم روشنفکران می‌رفت که حتی امروز هم درک درستی از روند آن در مغرب‌زمین ندارند، نمی‌توانست از سد سکندر افرادی چون شیخ فضل‌الله رد شود. درواقع می‌توانیم تصور کنیم که علمای عصر مشروطه در برابر اجرای پروتستانیتسم، به‌موجب "کانهم بنیان مرصوص" صف واحدی را تشکیل می‌دادند. در این‌صورت وضعیت ما در حوزه حقوق نیز همانند وضعیت ما در حوزه سیاست می‌بود.

اما در حوزه سیاسی، ما در دوره بعد از مشروطه، بویژه در دوره پهلوی که دوره ثبات و استقرار است، نه تنها نتوانستیم فلسفه سیاسی مشروطیت را تدوین کنیم، بلکه اکثر بحث‌های روشنفکری بویژه در دهه‌های آخر دوره پهلوی، در جهتی مخالف اساس مشروطیت پیش رفت، و ساختارها و سازمان‌هایی که مشروطیت طرح‌ریزی کرده بود، مورد تهدید قرار گرفت. عرض کردم اگر دوره دو پادشاه پهلوی را دوره استقرار مشروطه و حکومت قانون برآمده از جنبش مشروطیت فرض بگیریم، در این فرض در حوزه سیاسی با روند بسیار آشفته‌ای مواجه شدیم که در نتیجه آن، جریان روشنفکری نه تنها نتوانست فلسفه سیاسی مشروطیت را تدوین کرده، و در پرتو آن، تعادل و مناسبات درونی حکومت قانون و نهادهای ذیل آن مانند سه قوه مملکتی و ... را به‌صورت روشن تنظیم کند، که حتی کلیت این جریان در برابر حکومت قانون صف‌آرایی کرد.

قبلاً عرض کردم که جریان روشنفکری به‌عنوان جریانی اندیشه‌گر، هیچ‌گاه نتوانست "موضوع" اندیشه خود را درست انتخاب کند، و در نتیجه از این‌هیئت، جریانی فاقد موضوع برای اندیشیدن است. این موضوع در جای خود دهشت‌زاست. به نظر من و تا آن‌جاکه از اندیشه‌های استاد طباطبایی می‌فهمم، روشنفکران مشروطه نتوانستند موضوع و موضع خود در عصر مشروطه را درست و تمام بشناسند. دیدیم که ادموند برک به خوبی تشخیص داد، آن‌چه در فرانسه رخ می‌دهد، لزوماً نمی‌تواند در انگلستان هم با سنت تاریخی متفاوت رخ بدهد. اما قاطبه روشنفکری مشروطه به این موضوع

اساسی تفتّن پیدا نکردند و به نوعی می‌پنداشتند که می‌توانند نظام سنت قدمایی را که تاریخ طولانی و ثقیل ما را تشکیل می‌داد، کناری گذاشته و آن را نسخ کنند. مستشارالدوله دقیقاً از این جهت موفق می‌شود که می‌تواند نظام سنت ببیند. نکته‌ی جالبی در مکاتبات میرزا یوسف‌خان و میرزا فتحعلی وجود دارد، و آن این‌که، زمانی که میرزا یوسف روی یک کلمه بر مبنای اعلامیه حقوق بشر کار می‌کرد، آخوندزاده می‌پنداشت که او مشغول ترجمه "قانون ناپالیونی" است و به همین دلیل همت بزرگ او را می‌ستود، اما وقتی یک کلمه را خواند، آن را سودمند تشخیص نداد. روشنفکری بعد از مشروطیت، بویژه روشنفکری دهه پنجاه شمسی، در شرایطی که از یکسو مرادوات علمی با مغرب‌زمین گسترده‌تر شده بود، از سوی دیگر، بخش قابل توجهی از ملت ایران باسواد شده بودند. می‌دانیم که آخوندزاده تأکید داشت؛ اقدام امثال مستشارالدوله زمانی می‌تواند سودمند باشد که قاطبه مردم با الفبای ابداعی او باسواد شوند. و از جهت سوم انبوهی از منابع اندیشه سیاسی غرب، به فارسی ترجمه شده بود. با این حال، به میزانی که از این روشنفکری انتظار بود که به موضوع و موضع ملی نزدیک شود، از آن دور و دورتر شد. این‌ها مسائل مهمی است که باید مورد توجه قرار بگیرد. با این مقدمه می‌خواهم گریزی بزنم به جنبه‌های سیاسی اجتماعی مشروطه و این‌که آیا من مشروطه را به "حرکتی سیاسی توده‌ای" فرو می‌کاهم یا نه؟ قبل از هر چیز اضافه کنم؛ چون مقدمات نظری مشروطه فراهم نیامده بود، و آن‌چه وجود داشت در حد یک شعور عمومی بود، بنابراین از این حیث، مشروطه می‌تواند یک "حادثه غیرمترقبه و دور از انتظار" به حساب بیاید، زیرا از پس یک وهن بزرگ پیدا شد که همچون موج بزرگی، بنیان‌های آگاهی ایرانی را در نوردید. اگر جنگ‌های ایران - روس در نمی‌گرفت و آن وهن بزرگ حادث نمی‌شد، آیا آن پرسش دوران‌ساز در ذهن عباس میرزا شکل می‌گرفت؟ مگر عباس میرزا در دارالسلطنه تبریز به همراه استاد و آموزگار خود قائم‌مقام فراهانی، به اندازه کافی با تنظیمات عثمانی آشنایی نداشت؟ پس چرا قبل از آن شکست‌ها و وهن بزرگ، به آن پرسش اساسی رهنمون نشد؟ پس از یک جهت خاص می‌توان از غیرمترقبه بودن جنبش مشروطه دفاع کرد و این بحث را پیش کشید که بدون آن وهن بزرگ، احتمال داشت جنبش مشروطه همانند عثمانی به راه مدرنیزاسیون می‌رفت، یا وقوع آن به عنوان جنبشی با مبانی نظری، به تأخیر می‌افتاد. این سخن به معنی نقض اشاره دکتر نیست، زیرا مقدم بر جنبه‌های اجتماعی آن، درک مقدماتی و شعوری از اساس مدرنیته و نهادهای آن حاصل شده بود، که چنان‌چه گذشت، در آثار امثال عبداللطیف شوشتری و میرزا صالح شیرازی، خود را نشان

داده بود. اگر تحفه‌العالم شوشتری را مبنا قرار دهیم که حدود ۱۸۰۱ میلادی نگاشته شده است، و نیز تاریخ اولین شکست سپاه عباس میرزا از روس، و پرسش او از ژوبر فرانسوی را هم در نظر بیاوریم که تقریباً در همان تاریخ ۱۸۰۱ میلادی صورت گرفت، این نتیجه مقدماتی را می‌توان گرفت که تقریباً در همان زمانی که مقدمات نظری مشروطه به صورت بطنی و زیرزمینی شکل می‌گرفت، آن وهن بزرگ وقوع جنبش را با پرسش دوران ساز عباس میرزا پیش انداخت. به هر حال می‌دانیم که وهن‌های بزرگ در نظام اندیشه دکتر، هم چون ضربه‌های قوی هستند که انسان را ناگهان و دور از انتظار از خواب بیدار می‌کند. اما در باره مفهوم "نظر در عمل" به عنوان نکته اخیر، باید عرض کنم که در کاربرد مفاهیم باید محتاط باشیم. با تمثل به انقلاب فرانسه توضیح دادم که جنبش مشروطه در مقایسه با انقلاب فرانسه، فاقد مبانی نظری در معنای دقیق کلمه است. اگر بپذیریم که مقدمات نظری مشروطه، مطابق با آنچه در تحفه‌العالم آمده بود، هنوز زیرزمینی بود، پس نمی‌توانیم همه آن چه را که در عرصه اجتماعی رخ می‌داد، به آن مبانی زیرزمینی ارجاع بدهیم. درواقع، نه می‌توانیم همه پیامدهای مترتب بر انقلاب کپرنیکی و مباحث فلسفی پیشاانقلاب فرانسه را از یک یا چند اثر انگشت‌شمار مثل تحفه‌العالم استخراج و استنباط کنیم، و نه می‌توانیم بر این آثار بسیار کم، هیچ اثری مترتب ندانیم.

تصریح می‌کنم؛ وقتی از فقدان فلسفه سیاسی جنبش مشروطه سخن می‌گوییم، مراد؛ آن فلسفه سیاسی است که می‌تواند جنبه‌های مختلف جنبش را توضیح دهد. نه تحولی که در حوزه حقوق رخ داد، می‌تواند جنبه‌های سیاسی و اجتماعی مشروطیت را تبیین علی بکند، و نه در حوزه سیاسی، نظریه‌ای تدوین شد که بتواند تحول حقوقی را تبیین کند. به نظر من کاربرد مفاهیم باید دقیق بود، و بی‌خودی نباید ارفاق قائل شد.

با این امید که قدری از ابهامات را کاسته باشم تا اضافه، پاسخ من را این گونه جمع‌بندی می‌کنم: با فرض تدوین فلسفه سیاسی مشروطه و گذشت نزدیک به نیم‌سده از استقرار و کار آن فلسفه در دوره پهلوی، به لحاظ نظری نباید شاهد تکوین و پیروزی انقلاب اسلامی و نظام سیاسی برآمده از آن می‌بودیم. با وجود مشروطه به مثابه یک نظام عقلانی مبتنی بر فلسفه سیاسی که تضمین‌کننده دموکراسی بود، چرا انقلاب اسلامی رخ داد؟ آن هم با جلوداری قاطبه روشنفکرانی که علی‌الغرض باید نسل یا ادامه نسل تدوین‌کنندگان فلسفه سیاسی مشروطه یا تجدد باشند. چه اتفاقی افتاد که روشنفکران دهه‌های آخر دوره پهلوی، تمام رشته‌های روشنفکران سلف خود را، پنبه کردند؟ چرا

قاعده روشنفکران که در مشروطیت طرفدار پروتستان‌تیسیم بودند، در دوره استقرار مشروطیت، و با فرض نظریه فلسفی مفروض، کم‌کم و به تدریج، و در دهه پنجاه شمسی همگی طرفدار حکومت اسلامی شدند؟ چرا روحانیت تراز اول که در مشروطه به دو گروه؛ اکثریت موافق مشروطه و اقلیت مخالف آن تقسیم شده بودند، به یکباره به همراه قاعده روشنفکران در برابر مشروطیت ایستادند؟ یا ساکت ماندند؟ در جمهوری اسلامی که دیدگاه‌های امثال شیخ فضل‌الله، به مدد همه نیروهای سیاسی، در قانون اساسی به کرسی نشست، چرا منطقه فراغ شرع که در مشروطه بسطی بی‌سابقه یافته بود، در این حکومت به کلی از بین رفت، به نحوی که؛ به تصریح اصل ۴ قانون اساسی - که بر همه اصول دیگر اطلاق عام و تام دارد - همه قوانین - حتی قوانین نظامی - باید مطابق احکام شرع باشد؟

و بالاخره در مقابل و با همه این چراها، چرا نظام حقوقی مشروطه، به خلاف چراهای ذکر شده، تا حد قابل قبولی خود را حفظ کرد؟ و ده‌ها پرسش دیگر که باید تبیین و توضیح داده شوند. آیا این گونه به نظر نمی‌رسد که کلیت مباحث روشنفکری، در فاصله مشروطه تا انقلاب اسلامی، مباحثی تقلیدی و بی‌ارتباط با نظام سنت بود، و در نتیجه پای آن بر روی زمین صلبی به نام واقعیت‌های تاریخی ایران نبود، و به همین دلیل با یک باد ملایم، چون پرکاهی از جای خود کنده شد؟ اما در مقابل، نظام حقوقی مشروطه، از این جهت توانست خود را حفظ کند که پایش روی واقعیت تاریخی بود؟

فرخنده مدرّس ۱۵ - طبعاً گفتگو، میان ما، درباره دیدگاه‌های دکتر طباطبایی‌ست و اگر صحبت از گشایش «پنجره‌های» فراخ و یا «روزنه‌های» تنگ پیش آمد، منظور آنهایی هستند که توسط خود ایشان گشوده شده‌اند. البته این هم طبیعی‌ست که هر یک از ما از منظرگاه خود به آن دیدگاه‌ها می‌نگریم. اما به هر تقدیر دیدن زوایای گشوده توسط ایشان مبنای بحث ما در اینجا است. گاه ممکن است، هر یک از ما، زاویه‌ای را نبینیم و ندیدن آن موجب شود که جایگاه موضوع کلی را به درستی درنیابیم. با این توضیح، این گفته شما را درست در نمی‌یابیم که: «هر کسی هم باید تلاش کند پنجره خود را در بالاترین نقطه و درست‌ترین زاویه قرار دهد تا بهترین چشم‌انداز را به دست بدهد.» چون، چه بسا، گاه زیر پای تصور «بالایی» و «درستی» را، یک زاویه نادیده‌ی بظاهر کوچک، خالی کند و ما را مجبور سازد، همه چیز را دوباره مورد بررسی و حتی تجدید نظر قرار دهیم.

در اینجا فهم دستگاه نظری و پرتوی که دکتر، از جمله بر مشروطیت ایران، تابانده‌اند مهم است. در هر صورت درست آن است، حداقل ما این‌طور فکر می‌کنیم؛ همهٔ اینها، یعنی هم «پنجره‌های» فراخ و هم «روزنه‌های» کوچک را در کنار هم باید باز کنیم و مهمتر از آن ربط اینها را با هم بفهمیم، تا به تصور روشن‌تری در بارهٔ مشروطیت، به مثابهٔ دوران جدید ایران - از دیدگاه دکتر - دست یابیم. بویژه این نکتهٔ کلی «جدید بودن» را در اجزاء آن بفهمیم.

در پاسخ به پرسش قبلی، ما به نتیجهٔ مطلوب نرسیدیم. باز هم ما، در مورد معنای مشروطیت، به مثابهٔ آغاز «بازگشت‌ناپذیر» دوران جدید در ایران، در محدودهٔ یک بحث محدود، باقی مانده‌ایم. با این توضیح که شما بارها، هرچند با فرمولبندی‌های مختلف، اما تنها یک شعاع بر مشروطیت تابانده‌اید. آن یک شعاع هم، نوری‌ست که هنوز ماهیت مشروطیت را، در لایه‌های عمیق‌تر، روشن نمی‌کند. می‌گویید: «تنها تحول در مشروطیت، همان تبدیل نظام شرع به حقوق جدید بود.» اما خود ماهیت این رخداد به مثابهٔ دوران جدید «بازگشت‌ناپذیر» چه بود؟ «پنجره‌های» فراخی را هم که برای اثبات آن یک جمله گشوده‌اید؛ از جمله انقلاب فرانسه، گفته‌های مارکس، روایت برخورد هگل به انقلاب فرانسه و پیامدهایش، سخنان برک در مورد سنت و تاریخ و یا نظریه‌های «ضدانقلابیون» دیگر در کنار برک مانند توکویل و... روح مشروطهٔ ما را به عنوان تجدد بیان نمی‌کنند.

البته اگر ضرورتی به تداوم این بحث‌ها می‌دیدیم، مجبور می‌شدیم که در مورد هر کدام از آنها عبارتهایی، بعضاً بسیار کوتاه و «پرانتروار» از دکتر بیاوریم، که در آنها گاه به اختلافی مهم در مورد تاریخ ایران و مشروطیت ایران، با آن موضوعات، در چهارچوب آن پنجره‌های «بزرگ و بالا» اشاره‌ای مهم داشته‌اند. به عنوان مثال؛ در مورد فرانسه و نقش اشراف در «درباری شدن» و تبدیل بخش مهمی از آنان به «کارگزار شاه» که در اثر این تحول دیگر در عمل نمی‌توانستند، رابط تعادل بخشی میان «مردم» و شاه باشند، دکتر در اینجا پراتنتزی در بارهٔ تفاوت ایران با آن تجربه‌ها می‌گشایند و می‌گویند: «وضعیت در ایران کاملاً با فرانسه فرق دارد، در ایران نه اشرافیت به آن معنا وجود داشت و نه روحانیت. یک آدم خیلی معمولی می‌توانست به مقامات عالی برسد که خود نشانه تحرک بالای اجتماعی در ایران بود.» چنان‌که مثلاً در ایران حتا یک «بچه آشپز» می‌توانسته به مقام صدراعظمی کشور برسد! و یا در نمونهٔ دیگر؛ وقتی دکتر در مورد سنت مشروطه و قراردادهای میان پادشاه انگلیس با اشراف آن کشور، بحث می‌کنند، که مبنای قانون‌های ظاهراً نانوشته در

انگلستان هستند، می‌گویند: «انگلستان نخستین کشوری بود که به دلیل وجود همین اشراف و قدرت آن تعادلی در قدرت شاه ایجاد کرد و زمینه مشروطه شدن، یعنی تنظیم قوانین مورد توافق میان این اشراف و شاه، را ممکن ساخت.» اشاره برک البته به چنین پروسه طولانی تحولاتیست که مضمون سنت و تاریخ مورد نظر او را هم ایجاد می‌کند، و مبنای نقدش به رخدادهای انقلاب فرانسه است. دکتر طباطبایی در برابر استدلال‌های برک به مثابه یک اصل کلی، یعنی اهمیت سنت و تاریخ در تحولات یک جامعه، پرتوی بر مشروطه‌خواهی ما افکنده و می‌گویند:

«"اداره کشور مستلزم تجربه طولانی در اداره عمومی کشور است؛ و بیش از آن، آشنایی با اصولی که از طریق تجربه گذشتگان، از طریق سنت‌ها و عرف و عادت به ما رسیده است." اینجاست که پای سنت به میان می‌آید. چنین سخنی از سوی یک نویسنده محافظه‌کار انگلیسی مانند برک، آن هم در انگلستان اواخر قرن هجدهم چندان دشوار نیست، که سده‌هایی از تجربه انقلاب شکوهمند پادشاهی مشروطه‌شان، با همه بحث‌های نظری و تحولاتی که این کشور پشت سر گذاشته بود، می‌گذشت. ما در اینجا اصلاً نظرم‌ان بر توضیح انقلاب فرانسه و راهی را که این کشور بعد از عصر روشنگری رفت، نیست. دقیقاً توجه و تمرکز ما بر جنبش مشروطه و انقلاب مشروطه است. در آن مقطع صرف‌نظر از این که غرب، الگو و منبع الهام روشنفکران عصر مشروطیت، در دوره تجدیدخواهی ما بود، بفرمایید که اگر ما می‌خواستیم، بر اصول مورد نظر برک اتکا کنیم و از آیین کشورداری خودمان، از سنت خودمان اموری را به عنوان راهنمای ساختن و اصلاح نظام سیاسی‌مان مد نظر قراردهیم، این سنت کجا بود؟ در کدام منابع نظری در حوزه اندیشه سیاسی، و با چه بازه زمانی؟ از دوره‌ای که ۵۰۰ سالی از دوره زوال فکر و ۲۰۰ - ۳۰۰ سالی که از آغاز روند انحطاط می‌گذشت و همه زخم‌ها به استخوان رسیده بود؟»

بنابراین در اینجا، هرچه ما بخواهیم از نظام اشرافی یا اهمیت سنت و تاریخ در اروپا و نقش آن در مشروطیت در این کشورها، نتیجه‌ای بگیریم و به عنوان اصل کلی به ایران سرایت دهیم، با مشکل روبرو شده و باز مجبور می‌شویم به خودمان بازگردیم و پروسه تحولات مشروطه‌خواهی خودمان را به ویژه در اجزاء دنبال کنیم.

علاوه بر آن، فراموش نکنیم، تمام بحث‌های اندیشه سیاسی در اروپا، از الهیات مسیحی گرفته تا دوران جدید و... اگر وجه مشترک عامی ناظر بر وضع ایران داشته باشند، آن وجه «عدمی» است! یعنی آن بحث‌ها نه در ایران صورت گرفت و نه «شرایط امکان» فکریش فراهم آمد. آشکار ساختن

این امر مهم، بخش بزرگی از عمر دکتر را به خود اختصاص داده و در آثارشان آمده است. تکرار دائمی آنها به مثابه چرخیدن بر روی محیط یک دایره است و اگر ما نتوانیم توضیح دهیم که چگونه، به رغم آن تاریخ اندیشه عدمی، جنبش مشروطه خواهی ایرانیان توانست، با انقلابی در عمل، اما ظاهراً «بی نظر» به پیروزی برسد. پیروزی که واپس ماندگان تاریک اندیش در برابرش به ایستادگی دست زدند. این هم یکی از آن روزنه های مهمی ست که دکتر طباطبایی بر ماهیت و جوهره مشروطیت باز کرده اند: «پیکار با مشروطیت، و برای آن جنگی میان هواداران ترقی و پیشرفت و نیروهای واپسگرایی تاریک اندیش بود.» پرسش این است که این تاریک اندیشان واپس مانده به کدام نیرو، در ایران، می تواند اطلاق شود؟ مضماین این ایستادگی آنان و سابقه تاریخی آنها، که در برابر هواداری از پیشرفت و ترقی صف کشیدند چه بود؟

بنابراین آوردن نظر این و آن یا از تجربه های کشورهای اروپایی راه ویژه ما را نمی گشاید، وقتی آن «اصل»، آن «گوهر»، را نخواهیم ببینیم. بنابراین پرسش ما کماکان برجاست: آن اصل آن گوهر که روح حکومت های قانون یا نظریه مشروطه خواهی، به رغم همه تفاوت هایی که دارند، چیست؟ انتقال امر قانون گذاری از بیرون به درون، به طور مشخص؛ از دستگاه خودکامگی و نظام حقوق شرع، یعنی دو ساختار یا «دو شاخ استبداد» به «اراده مردم»، چرا در بحث های شما غایب است؟ آیا حقیقتاً تکیه بر این «گوهر» و انکشاف و شرح آن، در دیدگاه دکتر نیامده است؟ آن انکشاف و شرح در چه نسبتی با آنچه که شما، از قول «طالبوف» می آورید دارد؟ به عنوان نمونه این که می گوئید طالبوف: «به لزوم تدوین قانون های جدید از مجرای شرع پی برده بود، و اعتقاد داشت که شرع از طریق قانون می تواند ضمانت اجرایی پیدا کند.»

حتا اگر اشکال «گوشی نویسی»، در مورد جمله قبلی یعنی: «تصویب قانون های نظام شرع در مجلس»، را بپذیریم، اما آن جمله با عبارت انتهایی «به نقل از طالبوف» هم سرشت است. باید بگوئیم که صورت اصلاحی آن جمله یعنی: "تصویب قانون های حقوقی بر مبنای قانون های نظام شرع" قرینه دیگری ست که آن را می توان در عبارت هایی دید که از قول طالبوف آورده اید، یافت. چنان که می گوئید: «طالبوف قانون گذاری در باره امور روح را از وظایف پیامبران و قانون گذاری در باره امور جسم را وظیفه عقلای هر ملتی می داند. او در واقع قانون را به نوعی متمم شرع می دانست.» مشکلات و محظوراتی را که افرادی مانند طالبوف یا مستشارالدوله با پیگیری چند صدساله نظام شرع بر مناسبات «حقوقی» ایران تشخیص داده بودند، در حدود یک سده و نیم پیش می توان

فهمید و این که کدام راه‌ها را برای پیشبرد استقرار حکومت قانون و جلوگیری از تحریک و تحریض اهل شریعت را باید فهمید و پاس داشت، حتا اگر فرض را بر این بگذاریم که آنها درست همین‌طور فکر می‌کردند، اما این مقدمه را به معنای کل مشروطیت سرایت دادن امر دیگریست. و بدتر از آن؛ تصور این که مشروطیت انگلیس را، از دیدگاه طالبوف، متمم شرع بدانیم، حداقل به نظر جدی نمی‌رسد!

و با این برداشت، از سخنان شما، که باید تفسیری از دیدگاه دکتر طباطبایی باشد، کنار آمدن دشوار است. این که؛ گویا، در عمل، تمام نهادهایی که با مشروطیت به عرصه حیات پا گذاشتند یا اصلاح شدند، روح و وظیفه‌اشان استقرار و تحکیم نظام حقوقی جدید، که در درجه نخست تأسیس نظام قانونگذاری، مبتنی بر «اراده ملت» و توسط نمایندگان برگزیده مردم بود، بی‌معناست. و ما باید «توهّمات» خود را با این معنا جایگزین کنیم که؛ اولاً مسئله همان استخراج قانون‌ها، از مبنای احکام شرع، مورد نظر بوده، که بنا بر طبیعت شرع در آن «حقوق برابر» وجود نداشت. یعنی مبنای آن قانون‌های وضع شده در دوره مشروطیت، همان «حقوق نابرابر شرع» بود! ثانیاً و بدتر از آن این که؛ همه آن قوانین مبتنی بر شرعیت و برخاسته از مبنای نابرابری حقوقی و مخالف آزادی اراده انسان قانونگذار، باید ضمانت اجرایی حکومتی می‌یافتند، که با مشروطیت یافتند. یعنی تا آن موقع بر مبنای «حقوق نابرابر شرعی» و قوانین فقه، در بیرون از نظام دولت و حکومت، مجتهدین و آخوندها به رتق و فتق امور مسلمین می‌پرداختند و مسئله ضمانت اجرایی احکام شرعی، مبتنی بر فقه هم، به قول دکتر، به حد انصاف مؤمنان و قاضیان شرع وابسته بود. به عبارت دیگر تضمینی برای اجرا وجود نداشت. اما، با برداشت از گفته شما به نقل از طالبوف، با مشروطیت، بازوی اجرایی «دولت» به یاری آمد و حکم شرع و قانون مبتنی بر شرع ضمانت اجرایی قانونی و رسمی و حکومتی یافت! و شما می‌گویید؛ معنی انقلاب دمکراتیکی، انتقال بیرون به درون، از نظر دکتر، هم همین است! ما نمی‌دانیم، اگر چنین است، پس اهل دین چه آرزوی برنیاورده‌ای در دل می‌پروراندند؟ پس چه نیازی به انقلاب اسلامی بود؟ در مجلس شورای اسلامی هم امروز همه معمم و فقیه نیستند! بسیاری از «قانونگذاران اسلامی» هم با لباس‌های «سیویل» ظاهری، آنجا نشسته‌اند. پس آیا غیر از این است که مشکل آخوندها در حقیقت این هم نبود که کسی حق ندارد بدون عبا و عمامه در مورد احکام بحث کند؟

در مورد «قانون مدنی» - ۱۳۰۷ - بحث بسیار است، ما فعلاً آن موضوع را به ملاحظه دست بسته ادامه نمی‌دهیم، چون بحث ما ممکن است خیلی سیاسی بشود و ما از آن، در اینجا، پرهیز داریم. اما فقط این که فرموده‌اید این قانون: «همچنان اعتبار خود را حفظ کرده است... تنها موردی که بعد از انقلاب ۱۳۵۷ در قانون مدنی دست بردند، مورد سن ازدواج دختران بود، که آن هم پس از مدتی اندک، دوباره به شرایط اول بازگشت.» پوزش می‌خواهیم حقیقتاً بپرسیم که چنین قیاس‌هایی، با توجه به روح قانونگذار آن دوره و اصلاحاتی که در ادامه آمدند آیا مع‌الفارق نیستند؟ به نظر می‌آید، که نه تنها مع‌الفارقند، بلکه تنها با نگاه به موج واقعیت شوم «کودک همسری» در دوره جمهوری اسلامی، و طبق آمارهای رسمی، تکیه بر «اعتبار قانون مدنی»، در این دوره، جز پاشیدن نمکی بر زخم، و اهانتی به آن «عمل» شایسته سال ۱۳۰۷ نیست! امیدواریم آن تجاوزات رسمی و غیررسمی را با استناد به سنت و فرهنگ قبیله‌ای یا «سنت‌های عشیره‌ای» یا با اشاره به حل نشدن مشکل «درونی زنان»، یا منع روحیه «فمینیستی»، توجیه نفرمایید!

مصطفی نصیری ۱۵ - متأسفانه گفتگو به نظر می‌رسد در این‌جا زمین‌گیر شده و من هم نمی‌توانم نظر یا پرسش شما را روشن بفهمم. چرا توضیح نمی‌دهید که وقتی از پیروزی مشروطه سخن می‌گویید، مابازاء عینی آن پیروزی که هر سال نیز آن را جشن می‌گیریم، چیست؟ یا آن راه بی‌بازگشت که در آن وارد شده‌ایم، چیست؟ و الان در کجای این راه هستیم؟ این راه چه دستاوردهایی بعد از امضای فرمان مشروطیت برای ما داشته است؟ و اگر با سرعت تمام در کنار ملت‌های راقیه در بزرگراه حکومت قانون پیش می‌رفتیم، چرا به سرمنزل انقلاب ۵۷ رسیدیم؟ و اصولاً نقادی اساسی دکتر از روشنفکری بعد از مشروطیت - جز استثناها - برای چیست؟ و دهه‌ها پرسش دیگر که باید به آن‌ها پرداخت. ببینید تا این حد که؛ جامعه ایران بعد از مشروطیت را دیگر نمی‌توان مثل جوامع عربی، با فقه سنتی اداره کرد، امری بدیهی است که کسی منکر آن نیست. جامعه ایرانی همواره متمایز از بقیه جوامع اسلامی بوده است. عبدالجباری در باره جوامع عربی فقه‌محور می‌گوید، "زمان فرهنگی" یک عرب مسلمان امروزی که آخرین تکنولوژی‌ها را نیز در اختیار دارد، با زمان فرهنگی عرب ۱۴۰۰ سال پیش، به لحاظ فکری و فرهنگی تفاوتی ندارد، و هر دو در یک افق هستند. اما در مورد ایران این‌گونه نیست. امروز همه این واقعیت را تایید می‌کنند که تلاش حدود پنج دهه‌ای جمهوری اسلامی برای بردن همه جنبه‌های زندگی مردم به زیر

پوشش احکام فقه که در اصل ۴ قانون اساسی آمده، نه تنها نتیجه نداده، که نتیجه عکس داده است. دلیل این کار، به تمایز اساسی جامعه و نظام سنت تاریخی ایران با جامعه و سنت عربی برمی گردد. به گمانم باید این توافق ابتدایی را بکنیم که منظر یا پنجره‌ای که دکتر به مشروطیت گشوده‌اند، از زاویه فلسفه یا اندیشه سیاسی است، و از این منظر به توسعه و پیشرفت عینی است که توسعه و پیشرفت بعد از مشروطه، قابل قیاس با قبل از مشروطه نیست. به نظر من، وقتی از منظر اندیشه می‌نگریم، مهم‌ترین تحول در مشروطه، تحقق تنها امکان اصلاح دینی در ربط آن به نظام سنت قدمایی است. و مهم‌ترین دستاورد این اصلاح دینی نظر در عمل هم، در حوزه حقوق خود را نشان داده است. این نکته، منکر ده‌ها تحول مهم در حوزه‌های دیگر نیست که از منظر علوم دیگر باید بررسی و استنباط شود. اگر مشروطه به لحاظ نظری، عبارت از حکومت قانون، یا محدود کردن قدرت حکومت خودکامه به قوانین موضوعه (تصویب در پارلمان و توسط نمایندگان منتخب ملت) است، در این صورت بنیادگذاری نظام حقوقی بر مبنای مواد شرعی، مهم‌ترین تحول است. همه کسانی که به نوعی همراه با مشروطیت به حساب می‌آمدند، قانون‌خواه بودند. چه جریانی که اعتقادی به نظام سنت قدمایی نداشتند و به تاسی از انقلاب فرانسه می‌خواستند سنت را نسخ کنند، چه جریانی که حوزه قانون‌گذاری را به دو قلمرو: روحی - ایمانی و جسمی - دنیوی تقسیم می‌کردند، و اولی را در اختیار اولیای دین و دومی را در اختیار مردم می‌دانستند، و چه جریانی که قانون‌های شرع را به نظام حقوق جدید تبدیل کردند. همه این جریان‌ها به اهمیت یک کلمه قانون در انتظام امور انسانی جوامع پیشرفته آن روزگار، و لزوم استقرار آن یک کلمه در ایران که سلطنت در آن به حسیض پتیارگی سقوط کرده بود، پی برده بودند. اما جریانی که توانست قانون‌خواهی را به نظام جدید حقوقی تبدیل کند، جریان سوم بود، و از نظر من، دستاورد مهم مشروطه این‌جاست که رخ داده است. تاکید می‌کنم که آن‌چه می‌گوییم، بر مبنای فهم خود از اندیشه دکتر است. و باز تاکید می‌کنم که تحول مورد نظر من، ناظر به صرف تحول حقوقی نیست، و قبل از آن، اهمیت تحقق اصلاح دینی است که برای اولین بار، محقق شده است. به موجب توضیح دکتر، تجدد غربی مسبوق به روشنگری الهیاتی است، اما در مورد اسلام، وضع به گونه‌ای دیگر است، و اصلاح دینی در اسلام با توجه به ماهیت این دین، بالضرور در حوزه حقوق است. گذشته. بنابراین فکر می‌کنم کسانی که با شرع به مثابه رکنی مهم از نظام سنت، و تبدیل آن به نظام جدید حقوق در مشروطه، مشکل دارند، به شدت ایده‌ئولوژیکی فکر می‌کنند و نمی‌توانند اهمیت این تحول بزرگ را درک

کنند. این جمله فکر می‌کنم از مارکس است که نقادی (اصلاح) دین مقدمه هر نقادی (اصلاح) دیگر است. این مهم‌ترین وجه از دستاورد مشروطه است که آثاری از آن را حتی امروز هم بیش‌و‌کم در زندگی خود می‌بینیم، و‌گرنه بقیه دستاوردها، بعد از مشروطه به‌تدریج، و در نهایت تتمه آن هم در اواخر دهه پنجاه شمسی، دود شد و به هوا رفت. ایکاش جنبش مشروطه به همان نتایجی دست می‌یافت که انقلاب فرانسه دست یافت، ولی این‌گونه نیست. طرح این‌گونه استفهام‌های استنکاری که؛ آیا "مبنای قانون‌های وضع شده، حقوق نابرابر شرع" بود؟ یا "توهم دانستن استخراج قانون‌ها از مبنای شرع" صرفاً مولود بی‌دقتی و برباد دادن اصول، و اقناع به استثناءهاست.

نظام حقوقی در هر کشوری، با نظر به تاریخ و سنت کشورها، مختلف است. حقوق و قانون را از بیرون نمی‌توان آورد که چنین امری، به تعبیر دکتر، "تعمیم نارواست". بارها تاکید کرده‌ام که تحول مورد نظر، از نظر دکتر مهم‌ترین تحول است و این به معنی انکار بقیه تحولات در زمینه‌های دیگر نیست. نمی‌دانم کی، کجا و چگونه این دیدگاه را "به کل مشروطیت سرایت" دادم. طالبوف به مشکل یک کلمه قانون پی برده بود و آن‌چه اهمیت دارد، همین است، اما راه حلی که او داشت و قانون را به دو حوزه روحی و دنیوی تقسیم می‌کرد، بسیار ابتدایی بود و با تاریخ ایران و ماهیت دین اسلام سازگاری نداشت که فقه امور دنیوی در آن بسیار فربه است. دیدگاه جریان روشنفکری در باره امر دین، به سکولاریسم و پروتستانتیسم ختم می‌شود که هر دو راه نیز چیزی جز بیرون گذاشتن امر از حوزه عمومی و محدود کردن آن به حوزه خصوصی نیست. به بیان دیگر، پروژه‌های اصلاح دینی در ایران عبارت از حذف دین از حوزه عمومی با فشار نیروی اجتماعی بوده است. تاریخ دو سده اخیر ما نشان داده است که این دو راه حل تقلیدی از غرب، نه براساس نظام مفاهیم دکتر، درست فهمیده شده، و نه جواب داده است. پولس قدیس در آیه دوم از باب دوازدهم نامه به رُمیان، به مؤمنین مسیحی فرمان می‌دهد که به دنیا تشبّه نجوید. (Et nolite conformari huic saeculo) به روشنی می‌بینیم که سکولاریسم در اندیشه دینی مسیحیت، عبارت از تشبّه به امور دنیوی است. کلیسا، همان‌طور که دکتر در مجلد نخست اندیشه سیاسی اروپا نشان داده است، وقتی در دوره موسوم به سده‌های میانی، حاکمیت سیاسی را به‌خلاف آیه پیش‌گفته و دیگر آیات روشن در دست گرفت، برای اداره امور کشور، لازم بود سکولار شود، یعنی فقه امور مربوط به دنیا را تدوین کند. پروتستانتیسم هم با شعار "حسبنا کتاب الله"، حرکتی در خلاف جهت سکولاریسم سده‌های میانی و بازگشت مجدد به مبنای آیه دوم از باب دوازدهم نامه‌ی رُمیان، یعنی عدم تشبّه

به دنیا بود. پس بی‌هیچ تردیدی، سکولاریسم در فرهنگ الهیات سیاسی غربی، آمیختن دین با امور دنیوی بود. در حالی که اسلام فی‌ذاته، دینی سکولار است. و در نتیجه، شعار حسبنا کتاب الله مارتین لوتر در مورد اسلام، حاصلی جز تثبیت حاکمیت فقه بر حوزه عمومی نخواهد داشت. متأسفانه مدعیانی چون یدالله موقن هنوز نفهمیده‌اند که در غرب وقتی سکولاریسم را - از خلال جنیش پروتستانتیسم - به معنی جدایی دین از سیاست می‌فهمند، ناظر به ماهیت دین مسیحیت و خاستگاه الهیاتی آن می‌باشد که اشاره شد. با این مقدمه می‌خواهم به این‌جا برسم که تبدیل قانون‌های فقه به قانون‌های حقوقی، یک تحوّل ساده نیست، بلکه در ربط آن؛ از یکسو به دوران قدیم (فقه) و از سوی دیگر به دوران جدید (حقوق)، تحوّل اساسی در اصلاح دینی است، که یگانه صورت موجه و موفق آن، همان گذر به ساحت حقوق است. اگر تحولاتی هم در دیگر حوزه‌ها صورت گرفت، به دلیل اصلاح دینی است. به‌عنوان مثال یکی از تحولات اساسی و زیربنایی، استقرار نظام جدید آموزش است که از همان دوره قاجار، هم در سطح آموزش‌های مقدماتی در ۱۳۱۹ قمری و هم در سطح آموزش‌های عالی در ۱۲۶۸ تحقق یافت. این نکته را باید در نظر بگیریم که وقتی از اهمیت رساله یک کلمه مستشارالدوله به‌عنوان مبنایی برای تحوّل مورد نظر سخن می‌گوییم، منظور این نیست که تحولاتی که با آغاز مشروطیت رخ داد، همگی منتظر این رساله بودند. پرواضح است که دارالفنون (۱۲۶۸ قمری) به عنوان یک نهاد بسیار مهم در حوزه آموزش‌های عالی دوران جدید، حدود دو دهه قبل از رساله یک کلمه (۱۲۸۷ ق) و همین‌طور دهه‌ها قبل از اولین مدرسه نوین رشدیه در سنگلج تهران، و بالاخره حدود نیم‌سده قبل از امضای فرمان مشروطیت (۱۳۲۴ ق) تاسیس شد. بنابراین این‌گونه نیست که تحولات دوران جدید ایران، همگی منتظر تدوین یک رساله بودند. وقتی تحولات جدید دوران مشروطه را تحولاتی در عمل می‌دانیم، به همین دلیل است، و آن‌چه که میرزا یوسف را از همه بازیگران عصر مشروطیت متمایز می‌کند، همین‌جاست که او متوجه منطق یا نظر اتفاقات در عمل شد و تلاش کرد برای آن توضیحی در نظریه‌های دوران جدید پیدا کند، تا بتواند این تحولات را هرچه بیشتر تعمیق و تثبیت نماید.

پس این‌که طالبوف اگر به رابطه‌ای میان مبنای قانون و اصلاح دینی در اروپای آن روزگار، پی برده بود و از این‌جهت مشروطه انگلستان را مادر همه مشروطه‌ها می‌دانست، حق داشته است، هرچند راه‌حلی را که پیشنهاد کرد، با توجه به تاریخ و سنت قدمایی، ارزشی نداشت. این‌که نوشته‌اید؛ راه‌هایی در "پیشبرد استقرار حکومت قانون و جلوگیری از تحریک و تحریض اهل شریعت" در

پروسه مشروطه و بعد از آن موثر بوده، در این صورت ما را با دو فرض روی باروی می‌کنید؛ نخست راه و نظریه اصلاح دینی و تدوین حقوقی - در عمل - که متعلق به دکتر است. ظاهراً این نظریه یا قدرمتیقن برداشت من از میزان اهمیت و تاثیرگذاری این نظریه را باور ندارید. فرض دوم نسخه‌های روشنفکران مشروطه و بویژه دوره پهلوی - احتمالاً اول - است که ظاهراً به آن دل بسته‌اید. شاید با من موافق باشید که نسخه‌های روشنفکران از مشروطه تا یومنا هذا، اعم از دینی و لادینی، چنانچه توضیح دادم، متمرکز بر ملغمه‌ای از پروتستانتیسم و سکولاریسم بوده و هست که دکتر هر دو را در مورد اسلام و ایران، شکست‌خورده اعلام کرده است. اگر فرض دیگری از منظر اندیشه سیاسی سراغ دارید، لاجرم آن را توضیح خواهید داد و ما هم خواهیم آموخت.

اما در مورد تمثیل پنجره‌ها، قبل از هر چیز تاکید می‌کنم؛ من اعتقاد ندارم که می‌توان یک فهم از مشروطه، و از اندیشه‌های استاد در باره مشروطه ارائه داد. این گونه نیست که کسی با یکبار خواندن نوشته‌های او، بتواند به اغراض او پی‌برد. دکتر همواره تکرار می‌کرد که نوشته‌هایش "استراتژیکی" است که تکتنه در آن به سادگی شدنی نیست. بی‌اغراق می‌گویم که هرگز ادعای فهم تمام و کمال نوشته‌هایش را ندارم، و هرگز نخواهم داشت. زیرا مضامین بین‌السطور او بیش از مضامین فی‌السطور اوست. درواقع نوشته‌های استاد همانند نوشته‌های دیگر بزرگانی که استراتژیکی نوشته‌اند، دارای نظم شبکه‌ای و منطق دیالکتیکی درونی پیچیده و تو در تو است که یک تغییر ساده در گوشه‌ای، می‌تواند کلیت نظم درونی را دگرگون کند. در دوره دبیرستان در دهه شصت خورشیدی که به بحث‌های نظری در حوزه فیزیک در حد مجله دانشمند آن روزگار علاقه داشتم، مطلبی از یکی از علمای فیزیک کوانتوم در یاد دارم که گفته بود، یک عمل ساده مثل نیرویی که برای برداشتن یک چمدان وارد می‌شود، در کل جهان تاثیر می‌گذارد. یعنی جهان و نظم آن قبل از وارد شدن این نیروی جزیی، با جهان بعد از آن، یکسان نیست. به نظر من این وضعیت در باره نظام فکر دکتر هم صدق می‌کند، و همین پیچیدگی شبکه‌ای باعث می‌شود همگی نتوانیم "اغراض" او را به یک میزان درک کنیم و به فهم مشترک و متفق علیه برسیم. طبعاً من به اندازه‌ای که می‌فهمم، می‌توانم توضیح بدهم و هرگز نمی‌توانم ادعای احاطه داشته باشم و دیگر تفسیرها را رد و طرد کنم. بارها از خود دکتر هم شنیده‌ام که وقتی خرده‌نقدی‌های برخی منتقدان و مخالفان را برایشان نقل می‌کردم، در جواب می‌گفتند که موضع من میان تجدد و سنت، پیچیده‌تر از فهم این منتقدان است، و قطعاً موافقان او را هم شامل می‌شود. او هیچ‌گاه در اختلاف فهم‌ها و نظرهایی که در

حضورشان پیش می‌آمد، اظهار نظر نمی‌کرد. حتی در مواقعی که از ایشان نظر می‌خواستیم، خیلی ساده به یک "نمی‌دانم" بسنده می‌کرد. پس من بار دیگر از ضرورت جدال پنجره‌ها در درون نظریه‌ی شبکه‌ای دکتر دفاع می‌کنم و انتظار ندارم به فهمی مشترک، و بالاتر از آن، فهمی نهایی از اندیشه‌های دکتر برسیم، بویژه در موضوع مشروطه یا ربط سنت به تجدد که در کانون اندیشه او قرار دارد. یعنی او مشروطه را از منظر ربط و تداوم ایران قدیم در ایران جدید می‌بیند. پس من وقتی از پنجره‌ها می‌گویم، هم پنجره دکتر به مشروطه در کنار دیگر پنجره‌ها، و هم پنجره‌های گشوده در درون نظریه خود دکتر را مد نظر قرار دارم. فهم نهایی از مشروطه بدون تدوین نظریه دوران جدید، به‌منزله به زنجیر کشیدن آن در گذشته خواهد بود. مشروطه پدیده‌ای دفعی نیست که یکبار رخ داده باشد، یعنی همه قوه‌های آن به یکباره، بالفعل شده باشد، بلکه امری پروسه‌ای است که در یک دوره به فعلیت کامل می‌رسد. من قائل نیستم که این پروسه در آن دوره تکمیل شده است. به‌نحوی که انسان تراز مشروطه ایرانی، به‌صورت عام، متولد شده است. یعنی همان‌طور که انسان ساجکت غربی در حدود ۱۸۰۰ میلادی به‌صورت عام متولد شد، ساجکت ایرانی هم در مقطعی که آن را مقطع پیروزی مشروطه می‌دانیم، به‌صورت عام متولد شده و امتداد نسلی یافته است. بنابراین انتظار این که در پروسه تبدیل فقه به قانون، همه زمینه‌های نابرابری در حوزه شرع، به‌هیچ وجه در قانون‌های جدید نباید وارد شود، انتظار معقولی نیست.

بنابراین اگر مشروطه را نقطه آغاز بدانیم که باید بدانیم، پس باید به الزامات آن، یعنی گشودن امکان‌ها و افق‌های نو از طریق تفسیرهای جدید و متناسب با امکان‌های مادی و معنوی خود در مقاطع مختلف، تن بدهیم. من نمی‌دانم از منظر شما، ما در راه بی‌بازگشت مشروطیت، در حال حاضر در کدام سرمنزله و در کجای راه قرار داریم و منزل بعدی در تسلسل منزل فعلی و منازل قبلی کجاست؟ و نیز نقطه وصل این پدیده دوران جدید به دوران قدیم، و استمرار قدیم در جدید، چگونه و یا کجاست؟ اگر مثل من، نظریه دکتر را از منظر تداوم ایران قدیم در ایران جدید، یا تداوم سنت قدیم در صورت جدید، یعنی سنت به‌مثابه ماده‌ای برای صورت جدید می‌دانید، در این صورت باید توضیح بدهید، فقه به‌مثابه بخش فربه‌ی از نظام سنت قدیم، چگونه به دوره جدید منتقل شد، یا در کدام صورت نو تداوم پیدا کرد؟ و اگر در این گذار از بین رفته بود، چگونه در فربه‌ترین صورت ممکن دوباره بازگشت؟ من فکر می‌کنم به‌لحاظ مبانی نظری، اگر نتوانیم نقاط اتصال‌ها و عطف‌ها را تسلسل‌وار میان قدیم و جدید پیدا کنیم و توضیح بدهیم، در همان آغاز گاه به دور خود خواهیم

چرخید، همچنان که روشنفکری به دور خود می‌چرخد. یکی دیگر از معانی در عمل بودن تحولات مشروطه، این است که بدانیم مسافتی را که در عمل طی کرده‌ایم، مسافتی نیست که در نظر هم طی کرده باشیم. دوگانگی و گسست میان نظر و عمل چیزی نیست که در عمل پر شود، هرچند ممکن است قدری التیام - نسبی - یافته باشد یا بیابد. گسسته‌خردی وجدان نگون‌بخت ایرانی، ازین حیث، تنها در نظر است که می‌تواند التیام نهایی و کامل پیدا کند، وگرنه دور شدن زمانی از مبدا مشروطه، پیشرفت در مسیر اهداف مشروطیت نیست. بنابراین بحث "بیرون" و "درون"، یک بحث بریده و منعزل در اندیشه و شبکه مفاهیم دکتر نیست، بلکه از مفاهیم اساسی برای توضیح وضعیت دوگانه ایران در مقاطع مختلف است که در شبکه معنایی پیچیده و تو در توی او معنی یا معانی ژرف خود را پیدا می‌کند. مفهوم بیرون‌درون، از وضعیت دوگانه ایران در صدر دوره اسلامی، که ایران از جهتی در درون قلمرو گسترده جهان اسلام بود، و از جهتی دیگر بیرون آن ایستاده بود، تا دوره مشروطه که ایران باز از جهتی درون جهان جدید بود ولی از جهتی دیگر در آستانه آن مانده بود، تا دوگانگی میان نظر و عمل، و وضعیت نظر در عمل را برای ما توضیح می‌دهد. اگر فهم سرکارعالی از این بحث که نظام حقوقی ما در مشروطه از بیرون به درون منتقل شد، چیزی غیر از آن است که توضیح دادم، پس باید توضیح بیشتری را لطف کنید. چنان‌چه عرض کردم؛ التیام وجدان نگون‌بخت ایرانی در مشروطه، التیامی در میدان مغناطیسی مفهوم بیرون‌درون، نسبی و در عمل است. با این حال، گسسته‌خردی و نگون‌بختی، همچنان وصف وجدان ایرانی مانده است وگرنه، اگر التیام کاملی رخ داده باشد، در این صورت جدال دکتر با کلیت جریان روشنفکری بلاوجه خواهد بود. اگر سرکارعالی به‌گونه‌ی دیگری می‌فهمید، منت‌دار خواهیم بود، فارغ از نقد فهم من، برای ما توضیح بیشتری در باره فهم خودتان بدهید. باز این‌جا لازم است تاکید کنم که من منکر ارزش عمل و نظر برخی استنهاها، چه در قامت اندیشمند، و چه در قامت دولتمرد یا ترکیبی از هر دو نیستم که اشاره مفهوم "جدید در قدیم" دکتر اشاره به موضع و مواضع آن‌ها و اسلاف آن‌هاست. بدیهی است که با مشروطه، قانون‌گذاری - تشریع در لسان اهل شریعت - از انحصار بیرون یعنی روحانیت، خارج شد و به (درون) یعنی ملت واگذار گردید. این که متعرض این بحث‌ها نشدم، به دلیل بداهت آن‌هاست. آن‌چه در انتقال نظام حقوقی از بیرون به درون، برای من برجسته است، و استنادات من نشان می‌دهد که برای دکتر هم اهمیت بیشتری داشت، مبنای اصلاح دینی است. این‌جاست که راه باز می‌شود. یعنی تبدیل شریعت به حقوق، از این حیث اهمیت مضاعفی داشت

که به نوعی ناظر به تنها امکان اصلاح دینی هم بود که با توجه به شمولیت دین در نظام سنت قدمایی، مقدمه اصلاح در حوزه‌های دیگر به‌شمار می‌آید که توضیح مختصری دادم. البته ادعای من این نبود و نیست که در حوزه حقوق به کلی از نظام سنت بریدیم، به‌نحوی که با مشروطه توانستیم به‌صورت کامل در بیرون شرع بایستیم یا توانستیم در این حوزه از وضعیت گسست میان نظر و عمل کاملاً رها شویم، بلکه عرض کردم که برخی نتایج آن حتی در دوره انقلاب اسلامی هم حفظ شد، زیرا به‌نوعی به یک سنت جدید تبدیل شده بود.

باز برای درک اهمیت موضوع به وجه شرعی ازدواج و قانون حمایت از خانواده برمی‌گردم. تا قبل از تصویب قانون حمایت از خانواده در سال ۱۳۴۶ و اصلاح آن در ۱۳۵۳، کلیه امور مربوط به ازدواج در انحصار کامل قانون‌های شرع و مجریان آن یعنی روحانیت بود. دست مردان در نظام شرع برای کودک‌همسری و تعدد زوجات و طلاق راحت و یکطرفه کاملاً باز بود. در برخی جوامع عشیره‌ای، طلاق همسر به راحتی انداختن یک سنگ ریز از دست بود. اما با تصویب قانون‌های یادشده، سن ازدواج ۱۸ سال برای بانوان و ۲۰ سال برای آقایان تثبیت شد. تعدد زوجات منوط به رضایت همسر اول و حکم دادگاه شد که به ندرت رایبی صادر می‌شد. هم‌چنین طلاق یک‌طرفه ممنوع و موقوف به نظر دادگاه شد و در مواردی نیز برای بانوان، درخواست طلاق تعیین گردید. هرگونه ازدواج و طلاقی، ضرورتاً می‌بایست در دفاتر اسناد رسمی ثبت می‌شد. و مهم‌تر از همه، برای عاقدان یا همان روحانیان و دفترخانه‌داران متخلف، مجازات کیفری تعیین شد. این‌جا برای اولین بار قانون‌های شرعی ازدواج به حقوق تبدیل شد. اما بعد از انقلاب ۱۳۵۷، به‌خلاف حفظ کلیت دو قانون یادشده، ازدواج از وضعیت حقوقی خارج و به وضعیت شرعی برگشت، و در نتیجه؛ امروز بحران‌هایی مانند: کودک‌همسری به‌خلاف تثبیت سن ازدواج در حقوق مدنی، تعدد زوجات و رواج متعه، ازدواج‌های ثبت‌نشده و تولد تعداد پرشماری کودکان بی‌شناسنامه یا فاقد هویت سیاسی و شهروندی (از پدران غیرایرانی و مادران ایرانی) و ...، همگی پیامدهای عدول از وضعیت حقوقی به وضعیت شهروندی است. درواقع اگر در عمل به اصلاحات مشروطه در این حوزه وفادار ماندیم، اما در نظر به وضعیت شرعی برگشتیم. من نمی‌توانم عاملی مانند فمینیسم که اخیراً در حال تبدیل شدن به جریانی در این حوزه است، نقشی قائل شوم. بدین‌سان در نتیجه این دوگانگی شاهد بوجود آمدن افراد زیادی هستیم که به‌قول فردوسی فاقد هویت روشن ایرانی هستند:

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

شعر فردوسی و استناد من به او، ناظر به بحث نژادی، به معنی اعتقاد به نژادی ایرانی نیست، بلکه ناظر به بحران هویتی از منظر سیاسی و فرهنگی است.

باری در باره تحول حقوقی بیش از این سخن نخواهم گفت، زیرا ظاهراً قرار نیست همدیگر را درک کنیم. اما در باره استناد من به تاریخ اندیشه سیاسی اروپا در اندیشه دکتر باید عرض کنم؛ نه تنها درس‌های انقلاب فرانسه، بلکه کلیت درس‌های ایشان در حوزه تاریخ اندیشه سیاسی غرب، تا آن‌جاکه من می‌فهمم، با دو هدف عمده بود: نخست این‌که آن درس‌ها نوعی "استغراب" در مقابل "استشراق" بود. این نکته‌ای است که دکتر به آن آگاهی داشت. یعنی در مقابل همه مستشرقینی که تلاش کردند ذیل خودآگاهی غربی، تاریخ شرق و مشخصاً تاریخ ایران را بنویسند، دکتر هم تلاش کرد از موضع خودآگاهی ایرانی، به غرب و تاریخ آن نظری بیفکنند. این مسئله بسیار مهم است و در این مسیر، من کسی را نمی‌شناسم که همانند دکتر عمل کرده باشد.

اما غرض دوم همان تاباندن پرتوی بر پدیده مشروطیت بود. بنابراین اندیشه سیاسی غرب و تاریخ تحولات آن، برای دانستن این‌که کجا صرفاً تقلید کردیم و کجاها توانسته‌ایم غرب را بفهمیم، و مهم‌تر از همه، این‌که کجا توانسته‌ایم اجتهادی بکنیم، برای دکتر اهمیت داشت. درواقع می‌خواهم بگویم، غرب بما هو غرب، مورد توجه ایشان نبود و فقط آن‌جایی به اندیشه سیاسی غرب و تاریخ آن می‌پرداخت که ربطی به موضوع اندیشه او، یعنی ایران داشت. باز به بیانی دیگر، توجه او به اندیشه سیاسی غرب، ذیل خودآگاهی ایران او صورت می‌گرفت. ببینید دکتر از این حیث که اکثراً ترجمه‌ها و تفسیرهای ایرانی از هگل را رد می‌کرد، زیر فشار بود تا خود به‌عنوان بزرگترین هگل‌شناس ایرانی، ترجمه و یا تفسیری از فلسفه و اندیشه هگل ارائه دهد. اما ایشان حاضر نشد برای رهایی از این فشار، اثری در باره هگل - بما هو هگل - انجام دهد، زیرا هگل بما هو هگل، ربطی با مشکل فلسفی ایران نداشت. این‌که چرا او اجازه نداد کسی از شاگردان و دوستان ذی‌صلاح،

رساله دکتری‌شان در باره اندیشه‌های هگل جوان را ترجمه کند، یا خودشان بازنگاشتی از آن ارائه دهد، یک دلیل بیشتر نداشت: آن رساله، رساله‌ای علمی در باره اندیشه هگل در نظام فلسفه و تمدن غربی است و دکتر آن رساله را از موضع خودآگاهی ایرانی نگاشته بود. بنابراین ربطی به ایران به‌مثابه یک مشکل فلسفی نداشت.

در پایان پرسش ۱۵ به چند مورد دیگر نیز به صورت گذرا باید اشاره کنم؛ نخست این که گمان نمی‌کنم تبدیل فقه به حقوق را "تنها تحوّل در مشروطیت" دانسته باشم. برعکس بارها تاکید کردم که تحوّل یاد شده را مهمترین و یا برجسته‌ترین تحوّل دانسته‌ام، اما تنها تحوّل نه. قطعا من از این فهم و برداشت خود دفاع می‌کنم، مگر آن که در آینده، زوایایی بر روی من گشوده شود و به فهم دیگری برسم. البته از "تنها" در باره اصلاح دینی استفاده کردم که لاجرم معنای دیگری دارد، یعنی تبدیل فقه به حقوق را به اقتضای نظریه دکتر "تنها اصلاح ممکن دینی" می‌دانم که اخیرا برخی از روشنفکران دینی به اهمیت پرداختن به فقه در اصلاح دینی پی برده‌اند، اما اکثریت همچنان خیال خام سکولاریسم و پروتستانتیسم اسلامی می‌پزند.

نکته دوم این که مرقوم فرموده‌اید؛ تبدیل فقه به حقوق را که مد نظر من است، بیان‌کننده روح مشروطه به عنوان تجدد نمی‌دانید. نمی‌دانم چرا چنین سخنی را می‌گویید؟ مشروطه مگر چیزی جز مشروط و محدود کردن حکومت خودکامه به قانون [موضوعه] است؟ بنابراین و به‌خلاف نظر سرکارعالی، روح مشروطه در همین یک کلمه قانون است که تجلی پیدا می‌کند. و البته رسیدن به قانون هم با نظر به نظام سنت و جایگاه فقه در آن، از مجرای اصلاح دینی است که ممکن می‌شود. از همین رهگذر، نکته دیگری هم که مرقوم داشته‌اید، یعنی؛ تاباندن یک شعاع بر مشروطیت، ماهیت و لایه‌های عمیق آن را روشن نمی‌کند، هم به نظر من منافع است، زیرا توضیح دادم که تنها راه تحقق اصلاح دینی در حوزه حقوق است که رخ داده است. بنابراین راه ورود به ماهیت مشروطه و لایه‌های عمیق آن، با همین مشعل است که تا حدودی و متناسب با فهم فلسفی امروزمان، روشن می‌شود. البته آن‌چه عرض شد، از منظر اندیشه سیاسی فلسفی است و نظری در سایر حوزه‌ها ندارم.

و نکته دیگری را هم مجبورم این‌جا توضیح بدهم و آن اهمیت حقوق در برابر قانون است. قانون به‌لحاظ ماهوی همان فرمان است که به رفتار و مناسبات بین انسان‌ها فرم و صورت می‌دهد. از این حیث ما هیچ حکومتی سراغ نداریم که فاقد قانون باشد. از قضا حکومت‌ها، هرچقدر مستبدتر

باشند، مجموعه قانونی مبسوط‌تر و دقیق‌تر دارند، چون در همه آن حوزه‌هایی هم که توافق بین دو یا چند نفر در آن‌جا، ذیل اراده و آزادی انسان‌هاست، وارد شده و مناسبات را کانالیزه می‌کنند. پس آن‌چه مهم می‌باشد، حقوق است که مبانی و منطق تدوین، تصویب و کارکرد قانون‌ها را توضیح می‌دهد. در سنت قدمایی ما قانون‌های شرع و قانون‌های حکومت‌های خودکامه به‌وفور موجود بود ولی هیچکدام از منطق حقوقی برخوردار نبودند. بنابراین ورود در حوزه حقوق بسیار مهم‌تر از نفس قانون است.

و نکته اخیر در باره اعتبار قانون مدنی است که تا حدودی مورد تمسخر واقع شده است. قانون مدنی احکام بسیار درخشانی دارد که واقعا جای مباهات دارد، هرچند شاید برخی احکام آن، به‌دلیل مرور زمان، امروز شاید راه‌گشا نباشد. اما این امر، چیزی از اهمیت آن نمی‌کاهد. مثلا در حوزه مالکیت‌های جدید شاید نتوان از قانون مدنی انتظار داشت، اما از مبنا و منطق آن می‌توان در باره تدوین قانون‌های جدید سود برد. در بالا توضیح دادم، با بازگشت مجدد از پارادایم حقوق به فقه در جمهوری اسلامی، در عمل اتفاقاتی افتاد که نمی‌توان آن‌ها را به قانون مدنی ارجاع داد. یا این‌که جریان روشنفکری از دهه پنجاه شمسی به بعد، به‌خلاف تدبیری که تصویب‌کنندگان قانون مدنی پیش‌بینی کرده بودند، در تفسیر این قانون، به‌جای پیروی از منطق حقوقی، به منطق اصول فقه بازگشتند، گناه قانون مدنی محسوب نمی‌شود. این ارتجاع‌ها را در جای دیگری باید جستجو کرد. دکتر وقتی ابتکار تدوین‌کنندگان قانونی را توضیح می‌داد که چرا مشروح مذاکرات را از بین بردند، با چنان وجدی سخن می‌گفت که یادآور وجد ارشمیدس بود.

فرخنده مدرّس ۱۶ - در آغاز ناگزیر از ذکر یک نکته‌ام؛ این که گفته‌اید: «...اعتبار قانون مدنی ... که تا حدودی مورد تمسخر واقع شده است.»! در واقع نظری به آن بخش از نوشته من دارید که، نه هرگز تمسخر قانون مدنی ۱۳۰۷، بلکه اعتراضی به این سخن شما بود که گفته بودید؛ در جمهوری اسلامی «اعتبار قانون مدنی» هنوز باقی‌ست. طبیعی‌ست که نسبت «تمسخر» آن قانون، آن هم به کسی که مدافع تحولات و اصلاحات رو به پیشرفت جامعه و مطابق روح مشروطیت، در نظام پیشین، بوده است، از جمله مدافع قانون مدنی، قانون حمایت خانواده و اعطا و تأمین برخی حقوق زنان ایران، مطلقا نادرست است. از آن گذشته؛ برخی از توضیحات خود شما در پاسخ مؤید،

نه تنها، بی اعتبار شدن آن قانون، در دوره جمهوری اسلامی، چه در نظر و چه در عمل، است، بلکه ابعاد واقعیت تلخ را تکان دهنده تر نشان می دهد.

و اما از میان همه نکاتی که در خلال پاسخ خود، بصورت پرسش در برابر پرسش یا پرسش در برابر ایراد و انتقادهای من، مطرح کرده اید، در اینجا این جمله شما را می آورم: «این که مرقوم فرموده اید؛ تبدیل فقه به حقوق را که مد نظر من است، بیان کننده روح مشروطه به عنوان تجدید نمی دانید. نمی دانم چرا چنین سخنی را می گوئید؟» و آن را مبنای ادامه بحثم، در باره غایت و روح مشروطیت، به برداشت خود، قرار می دهم. من روح مشروطه را امر دیگری می دانم. اما این مطلقاً نه به معنای نفی اهمیت تبدیل نظام فقه به مجموعه قوانینی است، که به گفته و تأکید شما در عمل، رخ داد و این قوانین، از آن پس می بایست بر مبنای حقوق جدید تفسیر می شدند. و همین طور نه به معنای بی اعتنا گذاشتن از کنار «تنها اصلاح دینی»، که با توجه به ماهیت اسلام، به گفته شما و با برداشت از نظر دکتر، تنها اصلاح ممکن دین و «در حوزه حقوق» بود. اما هر دو این رخدادهای مهم از نظر من، در حقیقت، آن روشی بودند که از آن طریق، امکان استقرار نظام حکومت قانون، در ایران، فراهم و راه آن، در شرایط خاص ایران، هموار گردید. به عبارت دیگر «عملی» بودند که در پس آن «نظری» هر چند به لحاظ نظری - یا به اصطلاح دکتر «نظر در نظر» - تدوین نشده، اما «تابع قواعد معینی»، حضور داشت. و ما آن «نظر» را در پس «گفتار» پدران مشروطه خواه و در آثار و رساله های آنان، هر چند گاه صیقل نخورده و گاه کزوم می بینیم، از جمله در رساله «یک کلمه» میرزا یوسف خان، که بسیار مایل بودیم، بحث ویژه ای - بر شالوده آنچه دکتر نظر داده اند - به باری شما، در باره آن، بگشاییم. اما از آنجا که اعلام داشته اید: «درباره تحول حقوقی بیش از این سخن نخواهم گفت» و از آنجا که میرزا یوسف خان هم «پدر» این تحول مهم حقوقی بود، لذا فعلاً در احترام به میل شما، پا را از آن بحث پس می کشیم. اما شاید در آنجا در خلال آن بحث بهتر می توانستیم؛ تفاوت روش و روح یا راه و افق را نشان دهیم.

به هر تقدیر؛ ببینید، همه توضیحات شما درست است، اما این توضیحات، همان طور که گفته شد، راه خاصی بود، ویژه ایران، برای رسیدن به اهداف مشروطیت که می بایست در نهایت به آن اهداف، به درستی «در پروسه»، دست می یافتیم. یعنی آن راه رفته و روش بکار گرفته باید موجب می شد تا؛

(۱) مجموعه قوانین جدید، به قول دکتر «در میدان جاذبه حقوق جدید قرار می گرفت.» یعنی قانون قدیم (فقه) بر اساس حقوق جدید تفسیر می شد. با تحقق این امر آنگاه «ما» صاحب مجموعه

قوانین جدیدی می‌شدیم، یا شدیم، که دیگر حکم شرع و فقه نبودند و «در انحصار روحانیون» هم نبودند، بلکه قوانین منطبق با زمان و پاسخ‌گوی نیاز جامعه، به یاری «عقل عقلایی و نمایندگان مردم» می‌بودند. از آن پس، آن مجموعه قانون‌ها، نیز می‌بایستی، بنیادی بر «حقوق» یافته و بر اساس حقوق جدید نیز تفسیر و بکار بسته می‌شدند.

خُب همین نکته را شما نیز، در نهایت، و در بخش‌های پایانی پاسخ‌تان، به صورت کاملتر و با رفتن به لایه‌ای ژرف‌تر فرموده‌اید. این‌که: «در سنت قدمایی ما قانون‌های شرع و قانون‌های حکومت‌های خودکامه به وفور موجود بوده ولی هیچ‌کدام از منطق حقوقی برخوردار نبود. بنابراین ورود در حوزه حقوق بسیار مهم‌تر از نفس قانون است.» البته به گفته دکتر و از نظر نمایندگان مجلس اول این «نفس قانون» - به معنای دیگری - هم بسیار مهم بود. چنان‌که ایشان از بحث‌های آن نمایندگان نقل می‌کنند که: «مشروطیت مشکل اجتماع ایرانی را همان یک کلمه [قانون] می‌دانست، اما این ظاهر قضیه بود. نکته بنیادی‌تر در قلمرو همان نفس قانون بود.... مسئله اصلی این بود که کدام قانون براننده کشوری است که تا آن زمان فاقد نظام حقوقی بوده است... چنانکه در بحث [نمایندگان] از برابری افراد کشور، گفته می‌شد که اگر این برابری به رسمیت شناخته نمی‌شد، ایران از اعداد کشورهای مشروطه به حساب نمی‌آمد.» بنابراین، در اینجا روحی که در افق مشروطه‌خواهی، خود را بر نمایندگان آن زمان «ما»، بعضاً داوطلبانه و بعضاً به تحمیل، آشکار می‌کرد، صاحب حقوق شدن، بود و نه چگونه رسیدن به این نقطه، به رغم همه اهمیت‌های بی‌تردید آن راه و روش چگونه رسیدن داشت. پس در اینجا «ورود در حوزه حقوق» و «برابری حقوقی افراد کشور»، به مثابه روح مشروطه‌خواهی، یک امر است و روش این ورود و راه رسیدن به آن «برابری» امر دیگری!

۲) حال در اینجا اندکی زاویه دید را بچرخانیم؛ باز هم به گفته دکتر «اصل با قانونگذار بودن انسان است.» از نظر ما نیز روح یا غایت دیگر مشروطیت تثبیت حق قانونگذاری انسان است. علاوه بر این؛ به برداشت ما، در دیدگاه دکتر، این نکته نیز اهمیت بسیار دارد که: «مشروطیت ایران نظریه حکومت قانون و کوششی برای تأسیس آزادی و نهادهای آن بود.» یا «جنبش مشروطه‌خواهی، نظر به سرشت آن، از نوع انقلاب‌های برای تأسیس آزادی بود.» به عبارت دیگر انقلاب مشروطه ایران در درجه اول در جرگه نظام‌های مشروطه بود و همچون همه آنها حامل روح و اصل قانون‌گذاری انسان، و به ضرورت قانونگذاری، انسان دارای اراده آزاد و حق برابر، بود. به عبارت

دیگر این روح در مشروطیت ایران، همچون در همه نظام‌های مشروطه در جهان، وجود داشته است، یا، به قول ارسطو، همان «آتشی» بود «که در آتن (یونان) هم می‌سوزاند و در پارس (ایران) هم می‌سوزاند.» البته شما نیز در نهایت، بر این نکته انگشت تأیید گذاشته، و نوشته‌اید: «با مشروطه، قانون‌گذاری - تشریع در لسان اهل شریعت - از انحصار بیرون یعنی روحانیت، خارج شد و به (درون) یعنی ملت واگذار گردید.»، منظور ما از آن «بیرون و درون» نیز درست در همین بافتار بود. اما پیش از پرسش‌های مکرر ما، ظاهراً شما این «واگذاری به ملت» را چنان بدیهی فرض کرده بودید که از کنار اهمیت آن روح - به دلیل بداهت - عبور کرده و نخواسته بودید که «معتراض بحثش بشوید.» شاید اگر آن پافشاری یا تکرار و مکررات نبود، ما الان به این نقطه توافقی «بدیهی» از نظر شما و مهم از نظر خودمان نمی‌رسیدیم. در باره درجه اهمیت بحث آن روح، اما، همان بس که دکتر با سه تن از «روشنفکران» مخالف اصل قانونگذار شدن انسان و لاجرم مخالف مشروطه در ایران، جلال آل احمد، احسان نراقی و رضا داوری، به جدالی میسوط برخاسته‌اند، در چند «جستار» در کتاب «ملت، دولت و حکومت قانون». «محل تحریر نزاع» هم، در آن جدال، قانونگذار بودن انسان، از نظر دکتر بوده است، که دکتر در اعتراض به انکارش، از سوی امثال آن سه تن، نوشته‌اند: «چگونه می‌توان حق وضع قانون و نظارت بر آنها را از ما سلب و انسانیت ما را از ما گرفت.»

خُب، حالا در اینجا، ما دیگر نمی‌توانیم شما را، خلاف میل‌تان، مجبور به ادامه بحث‌های «تحول حقوقی» کنیم. اما امیدواریم رغبتی به بحث «اصلاح دینی»، در مورد اسلام، داشته و در تحمل سماجت‌های ما هم شکبیا باشید! هر چند در خلال چند پاسخ آخر خود به این موضوع اشاره کرده و بر اهمیت آن تکیه داشته‌اید، اما در اینجا مایلیم که به صورت مجزا و متمرکز بدان بپردازید. و ابتدا هم می‌پرسیم، که چرا در اشارات شما در باره تنها راه اصلاح دینی، سخنی از نظریه «منطقه فراغ شرع» نیست؟ در صورتی که اشارات دکتر به «گشایش» این «منطقه»، در بحث تاریخ مشروطه‌خواهی و اصلاح دینی، بسیار درخور توجه بوده است.

مصطفی نصیری ۱۶ - در آغاز، از این‌که اعلام کردید مدافع قانون مدنی و برخی قوانین به یادگار مانده از مجالس مشروطه هستید، و اعتراضتان صرفاً به نظر من در مورد اعتبار آن قوانین در نظم حقوقی جمهوری اسلامی است، بسیار خوشحالم. به هر حال، فارغ از این‌که جمهوری اسلامی در عمل چه رفتاری با آن قوانین کرد، واقعیت این است که قوانین یادشده همچنان معتبر

هستند و شاکله رشته حقوق، بویژه گرایش حقوق خصوصی در دوره کارشناسی ارشد، در قبل و بعد از انقلاب اسلامی را تشکیل می‌دادند و می‌دهند. اما این که چرا دادگاه‌ها، بویژه شعبه‌هایی که معممین در آن‌ها قضاوت می‌کنند، نمی‌توانند یا نمی‌خواهند، روحانیونی را محکوم کنند که خطبه‌های عقد غیررسمی می‌خوانند، داستان دیگری است. بنابراین بحثی که من پیگیری می‌کنم، بحثی نظری، و فراتر از موافقت یا مخالفت با عملکرد جمهوری اسلامی است.

بدیهی است که در کشورهای صاحب مشروطه یا صاحب قانون، تصویب قوانین انحصارا ناشی از اراده ملت‌هاست که مجالس قانون‌گذاری، نماد اعمال این اراده به‌شمار می‌آیند. بحث من ناظر به این امور بدیهی نبود، ناظر به موضوع مهم‌تر و اساسی‌تری بود که در اصطلاح علم حقوق به آن "منابع حقوق" گفته می‌شود. در بحث‌های گذشته با استناد به دکتر توضیح دادم که مجموعه‌های قانونی را نمی‌توان وارد، یا از آن‌ها تقلید کرد، زیرا قانون‌های هر کشوری، در نسبتی با تاریخ و سنت‌های آن کشور تدوین می‌شود. این نکته جالب از آخوندزاده است که اخلاق هر ملت از دیانت آن‌ها نشأت می‌گیرد و متدرجا داخل طبیعت آن‌ها می‌شود. معمولا تاریخ، عرف، اخلاق، دین و مذهب، سنت‌های اجتماعی و ...، از مهم‌ترین منابع حقوق در هر کشوری هستند که مفاد قوانین از آن‌ها گرفته می‌شود. پس وقتی می‌گوییم؛ قانون امری درونی است، یعنی اراده آزاد ملت‌ها، آن‌ها را از سنت‌های تاریخی خودشان می‌گیرد. و هر قانونی که چنین نباشد، لاجرم بیرونی و تحمیلی خواهد بود. حتی نظام‌های اخلاقی در فلسفه‌های جدید هم این‌گونه است. یعنی نظام اخلاق هر ملتی که هگل آن را "زیتلیش" نامیده، درونی است و نمی‌تواند از بیرون بر ملتی تحمیل شود. دامن این بحث بسیار گسترده است که فعلا موضوع بحث ما نیست. بنابراین نهاد پارلمان در هر کشوری، نمی‌تواند با عزل نظر از منابع حقوقی کشور متبوع، قانون‌گذاری کند. توجه اصلی بحث‌های من، ناظر به عنصر مهمی از منابع حقوق در نظام سنت قدمایی، یعنی دین و مذهب بود که تا حد زیادی، منابع دیگر مانند عرف و آیین‌ها و رسومات اجتماعی را نیز متأثر کرده بود. تلاش من این بود، نشان دهم که منبع شرع، در تحول خود به قانون‌های جدید، عمده‌ترین مضامین و مواد حقوق جدید را تامین کرد. یعنی نظام حقوقی که در مشروطه به آن رسیدیم، آبستن مفاد شرعی بود که این مفاد، با توجه به الزامات دوران جدید تاریخ ایران و بر مبنای روح قانون‌های جدید که اعلامیه حقوق بشر که از نظر مستشارالدوله از مهم‌ترین آن‌ها بود، تدوین شده بود. برای نمونه، در قانون مدنی یکی از آثار بیع، یعنی "تملیک عین به عوض معلوم" عبارت از "لزوم" است

که بر اساس ماده ۳۶۲ "به مجرد وقوع بیع، مشتری مالک مبیع و بایع مالک ثمن می‌شود". وقتی این مباحث را در "المکاسب" می‌خوانیم، در پارادایم فقه قرار می‌گیریم که در انحصار ارباب شرع است. اما وقتی در قانون مدنی می‌خوانیم در پارادایم علم حقوق جدید قرار می‌گیریم که در انحصار یک ملت است. پس می‌بینیم مضمونی که در چارچوب حقوق شرع تدوین شده، به راحتی به علم حقوق جدید تحوّل پیدا کرده است. این وجهی از تداوم است که به صورت طبیعی رخ داده است. این‌جا باید نکته‌ای را توضیح بدهم و آن نحوه تداوم مفاهیمی است که دوران اعتبار آن‌ها سپری شده است. آیا باید در جایی با این مفاهیم گسست کامل ایجاد کرد و به جای آن‌ها مفاهیم جدیدی جعل کرد، یا باید آن مفاهیم را از مضامین قدیم تهی و با مضامین جدید پر کرد؟ اجازه بدهید موردی را برای نمونه وارد کنم. مفهوم "subject" در نظام سنت قدمایی اندیشه غربی، به معنی رعیت است که در برابر حکومت، فاقد هرگونه حقی بوده، یا واجد کمترین حق‌ها در برابر بیشترین تکلیف‌هاست. اما زمانی که با ماکیاوولی به صورت ابتدایی و سپس بعد با ورود در سده ۱۸ و ۱۹ میلادی به صورت گسترده، مفهوم شهروندی پیدا می‌شود که در مقابل رعیت، واجد همه حق‌هاست، مفهوم جدیدی برای نامیدن این انسان جعل نمی‌شود، بلکه همان مفهوم ساجکت در یک دوره‌ای، به تدریج از مضمون رعیت‌بودگی تهی و با مضمون شهروندی پر می‌شود. اگر به تاریخ خودمان برگردیم، مفاهیمی مانند دولت، ملت، قانون و حقوق و ...، از این نوع هستند که متناسب با الزامات و روح قانون‌های دوران جدید، از مضامین قدیمی تهی و با مضامین جدید پر شدند. این شیوه از تداوم در گسست، بسیار مورد توجه دکتر بود. عدم توجه به این تحوّل در خیلی مواقع گولزن بوده که مفهوم "سویل سوسایتی" یکی از مهم‌ترین آن‌هاست.

این مفهوم هم وفق نظر دکتر، تحوّل از نوع مفهوم ساجکت را در اندیشه سیاسی اروپایی تجربه کرده است، اما در ایران، بدون توجه به تحوّل یادشده، در هر متنی که آن را ببینیم، به "جامعه مدنی" ترجمه می‌کنیم که رهزن است. مفهوم سویل سوسایتی در اندیشه سیاسی قدیم، به معنی "سیاسی یا کشوری" در برابر "نظامی و لشگری" بود. چنانچه در ایران هم عبارت مقامات کشوری در برابر مقامات لشگری کاربرد شایعی داشت و دارد. اما در یک روندی، مضمون سیاسی و کشوری از آن تهی و مضمون مدنی برجای آن نشسته است. ولی می‌بینیم استادی چون بشیریه در ترجمه لوایاتان، بدون توجه به این تحوّل مضمونی، آن را جامعه مدنی ترجمه کرده که حسب نظر دکتر، بی‌معنی است. بنابراین در انتقال از حقوق شرع به حقوق عرف، توجه به این تحوّل

ضروری است. این که در مشروطه بدون پرداختن به بحث‌های نظری مبنایی در باره مضمون‌های جدید مفاهیمی مانند ملت و دولت و قانون و ...، در عمل از مضامین قدیم به مضامین جدید گذر کرده و ضمن افزودن نصّ چهارم به نصّ‌های سه گانه قبلی، توانستیم هویت جدید دولت‌ملت ایرانی را قانونمند کنیم، به نحوی که مضمون‌های مدرن دولت و ملت را در قالب‌های سنتی آن‌ها ریختیم، و نیز با گذر از مضمون قدیم قانون، مشروعیت قانون‌گذاری در مضمون جدید پیدا کردیم، به این برمی‌گردد که این تحوّل به قول دکتر، به صورت طبیعی شکل گرفته بود. می‌دانید دکتر در مصاحبه با کچوئیان که بعداً به نوعی از آن به "بازجویی" تعبیر شد، اشاره‌ای به این بحث دارند که باید روزی آن را بسط بدهیم. ایشان در باره هویت ایرانی، از تعبیر "هیأت طبیعی" استفاده کرده و می‌گویند؛ به نظر من، نظام‌های سیاسی معاصر ما به ایران طبیعی دست زده‌اند ... به عنوان نمونه، انقلاب فرهنگی در نظام فرهنگی کشور ما تغییراتی ایجاد کرده است که برگرداندن آن به نظام و هیأت طبیعی، مشکل ساز شده است. آقای کچوئیان در این گفتگو خیلی تلاش کرد در مقابل خود که به محوریت دیانت در تعریف هویت ایرانی اعتقاد دارد، دکتر را به ترجیح ملیت بر دیانت "هل" بدهند. اما دکتر در مقابل ایشان هوشمندانه مقاومت کردند. کچوئیان بعداً در باره حواشی این گفتگو، اضافه کرده است که هویت اصولاً یک بحث سیاسی است و همین باعث می‌شود طباطبایی به‌خاطر تبعات سیاسی، اعتقاد به محوریت «ملیت» را به‌صراحت مطرح نکند. من فکر می‌کنم آقای کچوئیان تا این‌جا درست فهمیده است که محوریت در نظام اندیشه دکتر طباطبایی با ملیت است زیرا دیانت اصولاً بدون امت یا ملتی که آن را حمل کند، نمی‌تواند علیحده استقرار داشته باشد. اما چیزی که او نفهمیده، این است که عدم تصریح طباطبایی به محوریت امت برای عربان و ملیت برای ما، ناشی از گریز از تبعات سیاسی نیست. بلکه ناشی از این است که تأکید بر عنصری در یک "هیأت طبیعی" و ترجیح آن بر بقیه عناصر، خود نوعی "دست بردن" تصنعی است که آن را رد کرده است. من فکر می‌کنم این‌جا، این خود آقای کچوئیان است که گرفتار تبعات سیاسی شده است، وگرنه فهم این نکته سخت نیست که همه ایرانیان فارغ از هر دین و مذهبی، از مساحت یک میلیون و ششصد و چهل و هشت هزار کیلومتر مربع ایران، سهم مساوی دارند. بنابراین محوریت دادن به عنصر دیانت، یا به تعبیر دقیق‌تر، مذهب شیعه دوازده امامی در اعتقاد آقای کچوئیان، سهم مساوی همه ایرانیان غیر شیعه‌ی دوازده امامی را، نادیده می‌گیرد. از قضا در قانون اساسی جمهوری اسلامی هم، در بحث ملیت، هیچ عاملی از جمله مذهب، مداخلتی ندارد. پس طبیعی است که دکتر

وقتی ایرانیت یا هویت ایرانی را یک هیات طبیعی می‌داند، به ترجیحی میان عناصر آن هیات طبیعی، دست نزنند. حال مفهوم مخالف سخن ایشان که جمهوری اسلامی را متهم به برکشیدن عنصر دیانت می‌کند، این است که در نظام قبلی نیز عنصر ملیت به صورت تصنعی برکشیده شده است. خود ایشان در این باره، در همان گفتگو تصریح می‌کند که 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 [هكذا فی الاصل!] ما را حذف کرده و به یک یا دو نسل [ایضا هكذا فی الاصل!] تقلیل دهند. در نتیجه آن هویت ملی ما را پس زده‌اند و بحران دقیقاً در اینجا است. مستحضرید که دکتر این‌جا مفهوم "نص" را به کار برده‌اند، ولی من تمدا کلمه "نسل" را آوردم تا آیتی باشد بر این که چرا امثال کچوئیان نمی‌توانند، دکتر را درک کنند. پس اجازه بدهید عرض کنم؛ دلیل این که نخواستم بحث در این موضوع، بیش از این فرسایشی شود، این بود که احساس کردم که بحث‌های سرکارعالی، به نوعی تدافعی است و گرنه از نظر من، اساس مشروطیت در همین بحث است که تبلور دارد.

یعنی اگر بخواهیم بحث را در میدان جاذبه نظریه دکتر پیش ببریم، دقیقاً باید به همین بحث بپردازیم، زیرا همه تلاش‌های فکری ایشان، ناظر به تدوین حقوقی "نظریه حکومت قانون" است، نه تعیین مصداق حکومت قانون و بحث در باره آن که نیروهای ملی را متأسفانه دو شقه کرده است. بنابراین ایشان تمدا وارد این سطح از مباحث نشده و کوشیده است بحث خود را در سطح دولت‌ملت نگاه داشته و آن را به سطح حکومت فرو نکاهد.

قبل از آن که به مستشارالدوله برگردم، باید توضیحی درباره "روش" دانستن چگونگی رسیدن به حقوق به مثابه روح مشروطیت بدهم که منظورتان احتمالاً فرآیند تحوّل از حقوق شرع به حقوق جدید از مجرای اصلاح دینی است. این گفته که؛ "ورود در حوزه حقوق و برابری حقوقی افراد کشور به مثابه روح مشروطه‌خواهی یک امر است و روش این ورود و راه رسیدن به آن برابری امر دیگری" است، اگر به نوعی درصدد کاستن از اهمیت تحوّل یادشده باشد، از نظر من محل مناقشه است و نمی‌توانم با آن کنار بیایم. شاید یکی از دلایلی که از نظم حقوقی جدید که با مشروطه به دست آورده بودیم، دوباره به حقوق شرع برگشتیم، ناشی از بی‌اهمیت دانستن اصلاح دینی باشد که گمان شده، دیگر نیازی به آن به مثابه روش نخواهیم داشت. حال آن که تحولات بعدی نشان

داد که این تصور ما درست نبوده است. البته سوء برداشت از جمله شما را تحفظا مراعا می‌دارم. پس درواقع اگر به دنبال چیزی به اسم روح مشروطیت باشیم، آن روح چیزی جز قانون و فرایند اصلاحی تحوّل از حقوق شرع به حقوق جدید نخواهد بود. باید توجه داشته باشیم، آن‌جا که دکتر در توضیح یک کلمه، از حقوق به عنوان روح قانون در نظام فکری مستشارالدوله یاد می‌کند، ناظر به قوانین قبل از حقوق است. یعنی حقوق به‌مثابه یک روح، قوانین یا دقیق‌تر، فرامین (اعم از حکومتی و شرعی) را مشروعیت می‌بخشد، به‌نحوی که همگان از آن‌ها به‌عنوان قوانینی که به‌واسطه‌ی نمایندگانشان از خود آن‌ها سرچشمه گرفته، مطاوعت می‌کنند. یعنی اگر حقوق در این‌جا همان روحی است که امر بیرونی را درونی می‌کند، پس باید بدانیم که این فرایند یکبار مصرف نیست. یعنی حقوق شرع با تبدیل به حقوق جدید، تعطیل نمی‌شود، بلکه متناسب با وقایع مستحدثه، استنباط‌های جدیدی در حقوق شرع تولید می‌شود که لاجرم باید از مجرای فرایند اصلاح دینی، به حوزه حقوق جدید وارد شود. البته از سوی دیگر، این به معنی تعطیلی استنباط‌های جدید در حوزه حقوق جدید هم نیست که قانون‌گذاری در حوزه بیرون یا منطقه فراغ شرع - با همه قبض و بسط‌ها - در انحصار مجلس است. یعنی نوعی هماهنگی و تعادل بسیار ظریف وجود دارد که لازم است با رعایت آن، به تثبیت در حوزه حقوق برسیم. به بیانی دیگر، این که یکبار مستشارالدوله موفق شده است تا سازگاری میان روح قوانین اسلامی با اعلامیه حقوق بشر اروپایی را نشان بدهد، شاید برای آن روزگار کافی بوده باشد، اما به این معنی نیست که برای همیشه کفایت کند. بدیهی است که نیازمند اجتهادهای مستمر و جدید در منبع شرع، در ادامه میرزا یوسف‌خان بودیم، ولی چنان‌چه بارها اشاره رفت، روشنفکری ما نتوانست اهمیت کار او را درک و آن را مستمرا نو کند. شاید فعلا امکانات من برای توضیح این بحث، بیش از این نباشد.

باری، برای ورود و بررسی اندیشه مستشارالدوله لازم است اول زاویه دید خودم را تنظیم و توضیح بدهم که لاجرم اندیشه اصلاح دینی است که از نظر هر سه نحله فکری عصر مشروطیت، مقدم بر هر اصلاحی. به‌شمار آمده است. حتما به آن اشاره دکتر نظر دارید که نوشته‌اند؛ همه نحله‌های فکری عصر مشروطیت با نمایندگی مستشارالدوله و آخوندزاده و ملک‌خان، در این نکته اشتراک داشتند که هر تحوّل در ایران، تنها از مسیر اصلاح دینی می‌گذرد. بنابراین اختلاف آن‌ها تنها در شیوه این اصلاح بود که هرکدام شیوه‌ای را ترجیح می‌دادند. در برابر مستشارالدوله که به اصلاح می‌اندیشید و تلاش می‌کرد نشان دهد؛ روح قوانین اسلامی با قوانین جدید سازگار است، ملک‌خان

را داریم که به دین حداقلی - بدون التفات کافی به فقه - می‌اندیشید. و بالاخره آخوندزاده هست که اصلاحات را بدون شرایطی که وجود آن‌ها را ضروری می‌دانست، بدون فایده شمرده و به انقلاب و طرد ظلم و ظالم اعتقاد داشت. او در نامه‌ای به یوسف‌خان، رساله یک کلمه را اندرزنامه مفیدی برای ملتی مرده توصیف کرده است. بنابراین اگر بخواهیم در میدان نظریه دکتر پیش برویم، یادآوری این نکته ضروری است؛ آن‌چه آن را در غرب به عنوان رنسانس می‌شناسیم، به اعتباری، زاینده تحول در اندیشه اصلاح دینی است که در اوایل هزاره دوم میلادی روی داد. در ایران هم، پیروزی مشروطیت، حداقل نیم‌سده‌ای متاخر بر دریافت‌های اجمالی از ضرورت اصلاح دینی بود. دلیل این‌که اندیشه اصلاح دینی، چه در غرب و چه در ایران، مقدمه‌ی هر اصلاحی فهمیده شده، این است که در هر دو دنیا، دیانت مهم‌ترین مانع بر سر راه تحولات سیاسی و اجتماعی بود.

نکته‌ای که این‌جا حایز اهمیت و هرگونه توجه می‌باشد، این است که روشنفکری ایران که به تاکید دکتر، در خلئی پیدا شد که در غیاب اهل نظر سنت قدمایی ایجاد شده بود، بدون توجه به تمایز اساسی میان دو دیانت مسیحی و اسلامی، به تلاش بیهوده‌ای برای تکرار اصلاح دینی مسیحیت (پروتستانتیسم) در ایران دست زد که اصلاحی بر پایه الهیات به‌عنوان اشرف علوم در مسیحیت بود. درواقع این تنها مستشارالدوله بود که با فهم - ولو اجمالی از - تمایز دو دیانت، اصلاح دینی خود را بر تحول حقوقی - از حقوق شرع به حقوق جدید - بنیاد گذاشت. در ادامه خواهیم دید که نتایج درخشانی هم از شیوه اصلاح خود گرفت، در حالی‌که از مباحث روشنفکرانی که در اصل قانون‌خواهی با اشتراک داشتند، نتایجی همسنگ نتایج او حاصل نشد. این‌جا در داخل پراتز یادآور می‌شوم؛ با این نظر جنابعالی هم که "مساله اصلی این بود که کدام قانون براننده کشوری است که تا آن زمان فاقد نظام حقوقی بوده است" نمی‌توانم موافقم باشم زیرا دکتر بارها از تعبیر "نظام و نظریه" برای "حقوق شرع" و برای اندیشه فقهی در نظام سنت قدمایی، بهره برده است. درواقع ما نظام حقوقی داشتیم که اتفاقاً خیلی هم فربه بود و در بخش معاملات به ریزه‌کاری‌های خیره‌کننده‌ای نیز دست یافته بود، اما مشکل این‌جا بود که مطابق الزامات دوران جدید نبود. بنابراین غایت یا روح مشروطیت، نمی‌تواند "صاحب حقوق شدن" یا "ورود در حوزه حقوق" باشد که قبل از مشروطه وجود داشت، بلکه درست‌تر این است که از تحول در اندیشه حقوقی، و گذر از حقوق شرع به حقوق جدید یا گذر از اندیشه متصلب سنتی به اندیشه جدید، بحث کنیم. در صحبت از

نظریه مستشارالدوله، دوباره به این بحث بازخواهم گشت و نشان خواهیم داد که راه‌حل‌های روشنفکران، از این جهت نتیجه نداد، که سهوا یا عمدا، التفاتی به وزن نظام سنت پیدا نکردند. بنابراین به راه‌حل‌هایی اصرار کردند که نه شناخت کافی از مکانیزم عملکرد آن‌ها در تاریخ اندیشه اروپایی داشتند، و نه زمینه برای آن راه‌حل‌ها، چه از حیث نظری و چه از حیث عملی، در عصر مشروطه مهیا بود. چنان‌چه امروز هم، زمینه‌های مورد نظر مهیا نیست.

گفتم که روشنفکری ایران، حداقل نیم‌سده‌ای قبل از پیروزی مشروطیت، به ضرورت اصلاح دینی التفات پیدا کرده بود ولی کوشش آن‌ها - جز استثناء میرزا یوسف‌خان - تا به امروز در مسیر درست قرار نگرفته است. باز از دکتر استفاده کنم که به نظرشان، اشرف علوم در مسیحیت، علم الهیات بود که متناسب با مرکزیت مفهوم ایمان در این دیانت شکل گرفته بود، اما علم اشرف در تاریخ اندیشه اسلامی، علم "حقوق شرع" است که مستشارالدوله فهمی - ولو اجمالی - از آن یافته بود. اما شگفت‌آور این که جریان روشنفکری به‌خلاف تجربه موفق میرزا یوسف‌خان، تا امروز به اهمیت راهی که او باز کرد، پی نبرده است. پس بی‌جهت نیست که دقت نظر دکتر در این باره، مورد بیشترین نقادی‌ها و مخالفت‌ها واقع شده است. نمونه جالب میان روشنفکران مشروطه، ملک‌خان است که به‌عنوان سرآغاز قانون‌خواهی، و به‌خلاف توجه به دیانت حداقلی، التفاتی به تاریخ حقوق شرع در ایران یا همان نظام فقهت نشان نداد. درواقع نگاه او به مرکزیت دیانت اسلامی، براساس الگوی مسیحیت فاقد شریعت بود. و نمونه جالب در روشنفکران روزگار خودمان؛ نخست دکتر سروش است که در مسیر دراز اصلاح‌گری دینی، فعلا به ماهیت وحی رسیده است که بحثی کاملاً الهیاتی است. و نمونه جالب دیگر، حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر فیرحی است که توجه‌اش به فقه، از مسیر ترجمه دانشجویانش از تفسیرهای دست‌چندم از الهیات مسیحی - بویژه جان لاک - می‌گذشت!

دلیل اصرار من بر درنگ در موضوع اهمیت تحوّل حقوقی از مجرای اصلاح دینی، این‌جاست که می‌دانم به نهادهای مشروطه توجه ویژه‌ای دارید. واقعیت این است که نباید در ظاهر این نهادها بمانیم و یا به ظاهر این نهادها بسنده کنیم و از اندیشه‌ی حقوقی که در بنیادهای آن‌ها عمل کرده است، فراموش کار بمانیم، زیرا این نهادها، در اکتنا خود، تحولات ساحت اندیشه را می‌نمایانند. پس آن تحولاتی به دگرگونی‌های سیاسی و اجتماعی دامن می‌زند و نهادها را عمیقاً متأثر می‌سازد که به‌نوعی به نظام گفتاری تبدیل شده و در کُنه اندیشه مردمان نفوذ کرده باشد. این اندیشه از

منظری که من در آثار دکتر می‌نگرم، تحوّل در ساحت حقوق شرع و تبدیل آن به حقوق جدید است که بارها اشاره کردم یگانه اصلاح دینی ممکن در اسلام می‌باشد. ایشان در کتاب نظریه حکومت قانون نوشته‌اند که؛ مستشارالدوله به این نکته اساسی در سنت قدمایی ایران پی برده بود که نظام حقوقی آن چنان اهمیتی پیدا کرده است که هیچ انقلاب سیاسی بدون اصلاح نظام حقوقی آن، به نتیجه مطلوب نخواهد رسید. اما آخوندزاده بر مبنای فهمی که از پروتستان‌تیسیم پیدا کرده بود که همانند فهم روشنفکران امروزی، فهمی ناقص و غیرواقعی بود، قصد نسخ نظام سنت را داشت. نگاهی به نص‌های سه‌گانه تا آستانه مشروطیت، و این که عامل مهم تصلّب در نظام سنت قدمایی را کدام یک از نص‌های سه‌گانه بدانیم، برای انتقال منظورم، گویاتر خواهد بود. من می‌گویم تحولات حین مشروطه و پس از آن را فراخور فهم خودم، پدیدارشناسی کنم و به هیچ‌وجه در صدد برجسته‌سازی میان نص‌های نظام گفتاری خودمان نیستم. واقعیت این است که جامعه ما تا مشروطه، به دلیل غلبه حقوق فقه، در کلیت خود مذهبی و حتی مذهب‌زده بود. از سوی دیگر، از آن‌جاکه پروژه اصلاح دینی روشنفکران در درازای مشروطیت الی یومنا هذا، به دلیل بی‌اعتنایی به اصلاح حقوقی دینی مستشارالدوله و علمای همراه او که یگانه اصلاح ممکن در اسلام بود و همچنان هست، مورد توجه و پیگیری قرار نگرفت، بنابراین جامعه ایران همچنان مذهبی ماند. غلبه این فضا است که جامعه پس از مشروطه را که در نظرگاه سرکار، مصداق جامعه صاحب حقوق و حکومت قانون است، به یکباره وارد فضای انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ کرد. درواقع مفهوم مخالف آن عدم تعادل طبیعی که دکتر به آقای کچوئیان گوشزد کرد و نام آن را نوعی ایرانی خالص رضاشاهی دانست، ایران را به چنین راهی راند. اگر بخواهم از نماد اندیشمندان و روشنفکران مشروطه استفاده کنم؛ دورشدن از مبنای اصلاح دینی حقوقی مستشارالدوله که ماهیت و کارکرد فلسفه حقوقی داشت، و نزدیک شدن به نظریه نسخ دینی آخوندزاده که از قضا بحث تغییر الفبای او هم، به صورت جدی در دوره رضاشاه با هدف فراموش کردن نظام سنت قدمایی مطرح شد، ایران را در وضعیت بالاتکلیف از حیث نظریه اصلاح فرو برد.

با این مقدمات، روشن است که ورود من به مستشارالدوله از منظر اندیشه اصلاح دینی حقوقی - آن هم در عمل - خواهد بود، زیرا او اعلامیه حقوق بشر در مقدمه قانون اساسی فرانسه را که به تاکید دکتر، اعلامیه‌ای سیاسی بود، به عنوان اعلامیه‌ای در حقوق طبیعی فهمید. شاید این‌جا بتوانیم منطقی را که استاد با آن ابن‌خلدون و علم عمران او را توضیح داده، در مورد کار میرزا یوسف‌خان

مستشارالدوله هم به کار بگیریم. ابن خلدون که در باره انحطاط جهان اسلام آشنایی‌هایی به هم رسانده بود، در تدوین نظریه خروج از این بحران، دوباره به همان منطقی برگشت که عامل بحران انحطاط بود. یعنی او پس از طرح نظامات مختلف، از جمله نظام عقلی ایرانیان، اعلام کرد؛ امت اسلامی به دلیل نعمت برخورداری از نظام دینی که مبتنی بر شریعت است، از همه نظامات دیگر، از جمله طریقه‌های عقلی بی‌نیاز است. این‌جا بود که ابن خلدون، از اوجی که به آن رسیده بود، دوباره در آغوش انحطاط هبوط کرد. درواقع نظریه‌ای که او برای خروج از بحران انحطاط توصیه کرد، همان عامل انحطاط بود. پس اگرچه ابن خلدون به استنباط‌های در بنیادگذاری علوم اجتماعی رسیده بود که براساس آن خود را مستنبط الف می‌دانست، اما شرایطی که او در آن زیست، همچنان شرایط امتناع بود و در چنین شرایطی، امکان تاسیس‌گری علم نیست. مستشارالدوله هم به همراه سایر روشنفکران، دریافتی از وضعیت بحران انحطاط در عمل پیدا کرده بود، و می‌دانست که نظام سنت قدمایی، پاسخ‌گوی پرسش‌های دوران جدید و سازگار با الزامات این دنیا نیست، با این حال، تحوّل را که توانست میان جدید و قدیم یا تداوم قدیم در جدید ارائه بدهد، این بود که جدید، یعنی مفاد اعلامیه حقوق بشر را به سطح قدیم یعنی نظام فقه فروکاست، نه برعکس. دکتر در کتاب نظریه حکومت قانون در فصل مربوط به مستشارالدوله، موارد متعددی از فروکاست‌های مبانی اعلامیه حقوق بشر به برخی آیات و روایات، مانند فروکاهش: مفهوم جدید نمایندگی به اصل قدیم شورا، اصل جدید آزادی به حریت شخصی، اصل حاکمیت مردم به اصل اختیار و قبول حاکمیت الهی، اصل آزادی قلم و بیان به اصل امر به معروف و نهی از منکر، اصل برابری حقوقی به اصل مساوات در محاکمات و را نشان داده است. درواقع مستشارالدوله هم نمی‌توانست بدون نگاهی به غرب، نظریه‌پردازی مستقلی در حوزه حقوق شرع داشته باشد، جز آن‌که توضیح دهد؛ قوانین اعلامیه حقوق بشر قابل تطبیق با روح اسلام است که به پنداشت او، عامل اصلی تجدد اروپایی است. یعنی اعلامیه که یکی از دستاوردهای اندیشه تجدد اروپایی بود، به مثابه عامل تجدد فهمیده شد. میرزا یوسف از یکسو، دولتمردی تجددخواه در زی روشنفکری بود، و از سوی دیگر، پایی در نظام سنت قدمایی داشت که حقوق شرع بخش مهمی از آن را تشکیل می‌داد. بنابراین عمیقاً می‌دانست که در بی‌اعتنایی به نظام سنت و کتاب‌های شرع، نمی‌توان کتاب‌های قانون جدید نوشت. او همچنین می‌دانست که گذر از قانون‌های شرع به قانون‌های حقوقی جدید، و تدوین قانون‌های موضوعه در زمینه‌های مختلف، نیازمند نوعی مبانی نظری و فلسفه حقوق است که باید

آن را تدوین کرد. البته مستشارالدوله در این مسیر پرخطر که از یکسو عملة حکومت خودکامه را تحریک می‌کرد، و از سوی دیگر، حساسیت علمای مخالف مشروطه را می‌انگیخت، احتیاط واجبی را تدارک دیده بود و مانند برخی روحانیون، این نکته را تکرار می‌کرد که کشورهای اروپایی قانون‌های جدید خود را از کتاب شرع اسلامی به عاریت گرفته‌اند، زیرا دیانت مسیحیت فاقد نظام شریعت است. این موضع احتیاطی او باعث می‌شد، از یکسو زمینه برای پذیرش مبانی حقوق جدید در میان مسلمانان فراهم شود، و از سوی دیگر، تا حد زیادی از تهمت احتمالی بدعت پیشگیری می‌کرد. کانون اصلاح دینی حقوقی میرزا یوسف‌خان این‌جا بود که می‌دانست خاستگاه تفاوت‌های قانون‌های شرع با قانون‌های جدید، در مبانی متفاوت آن‌هاست که با امکانات حقوق شرع نمی‌توان آن را رفع کرد. پس راه‌حل، عبارت از تفسیر قانون‌های شرع برپایه مبانی نظری حقوق جدید می‌باشد که همان روح‌الاسلام است که توسط اروپاییان از ما اخذ شده است.

همان‌طور که دکتر نشان داده؛ اعلامیه حقوق بشر در تاریخ اندیشه غربی، اعلامیه‌ای سیاسی بود که برای نسخ نظام سنت قدمایی در فرانسه تدوین و تصویب شده بود، اما مستشارالدوله، سهوا یا عمداً آن را در موضع اعلامیه‌ای در فلسفه حقوق با هدف تفسیر حقوقی قانون‌های شرع برای تدوین و تصویب قانون‌های جدید، به‌کار گرفت. درواقع اعلامیه که نظام سنت فرانسه را نسخ می‌کرد، در کشور ما در خدمت استمرار نظام سنت در صورت نو قرار گرفت. قبلاً اشاره کردم که یک نگاه به انقلاب فرانسه، معطوف به رفع و طرد سنت بود. اما نگاه دیگر که ادموند بُرک از مهم‌ترین آن‌ها بود، به استمرار سنت در هیأت جدید از طریق اصلاح، التفات داشتند. درواقع مفهوم "آف‌هین" هگل هم، می‌تواند ناظر به همین وضعیت باشد.

باری، میرزا یوسف‌خان اهل نظر در معنای دقیق نبود، بلکه دولتمردی بود که در عمل و از طریق ملاحظه‌ی مستقیم نظم و قانون روسیه تزاری و سپس بلادهای اروپایی، پی به انحطاط ایران برده، و از این رهگذر به ارزش یک کلمه قانون و ضرورت تدوین قانون‌های جدید برمبنای تفسیر حقوقی از قانون‌های شرع رسیده بود. اما در میان معاصران - حتی نزدیک‌ترین دوستان و معاصران - وی، کسی به اهمیت کار او التفاتی پیدا نکرد. و بدتر از آن، حتی روشنفکران خلف وی الی یومنا هذا هم، التفاتی به اهمیت کار او پیدا نکردند. درواقع جاذبه پروتستانتیسم و ایفای نقش مارتین لوتر اسلامی، چنان تبی در جان روشنفکران انداخته بود که نتوانستند در مسیر اصلاح دینی، به نقطه کانونی اسلام که شریعت بود، توجهی پیدا کنند. درواقع کسانی که به اهمیت تحوّل حقوقی در

رسیدن به حکومت قانون پی برده بودند، در دو گروه جای می گیرند: نخست اهل نظر سنت قدمایی هستند که دریافتی از مبانی حقوق جدید نداشتند، و بخشی از آن‌ها نیز مخالف سرسخت‌شان قانون‌گذاری بشری بودند. اما گروه دوم روشنفکرانی بودند و هستند که هرچند به جایگاه قانون پی برده بودند، اما نمی‌خواستند نظام حقوق شرع را بپذیرند و به‌نوعی مانند انقلابیون فرانسوی، نسخ سنت شرعی را وجهه همت خود قرار داده بودند. این نکته نیز در جای خود محل تامل است که چنانچه گذشت، همه نحله‌های فکری در این‌که هرگونه اصلاحی در حوزه سیاست و اجتماع لاجرم از مجرای اصلاح دینی می‌گذرد، اشتراک نظر داشتند، اما در عمل، به الزامات فهم خود، تن دردادند. در این میان، این تنها مستشارالدوله بود که در موضوعی درست، اما بسیار لغزان از حیث نظر، ایستاده بود.

وقتی اولین قانون اساسی از سوی ناصرالدین شاه خطاب به ولیعهد ابلاغ شد، و در پیامد آن، با پیروزی نهضت مشروطه و تاسیس نخستین نهادهای اجرای عدالت و برقرار حکومت قانون، امکان قانون‌گذاری ملی فراهم شد، و تدوین مجموعه‌های قانونی در دستور کار قرار گرفت، خوشبختانه با مبانی که مستشارالدوله فراهم کرده بود، مشکلی در مسیر تصویب قانون‌های جدید از منبع حقوق شرع، در حوزه‌های مربوط به شرع و عرف پیش نیامد. میرزا یوسف زمانی که مستشار عدلیه بود، مسووده اولین آیین دادرسی مدنی تحت عنوان "قانون عدالت‌خانه‌های ممالک ایران" را که قانونی شکلی بود، بر مبنای یک کلمه خود ارائه داد که نشان داد نظریه او بسیار خوب کار می‌کند. از دیگر نتایج بسیار مهم که نظریه او در عمل فراهم کرد، تفکیک دو حوزه دین و عرف، و احاله قانون‌گذاری در هر حوزه به مجلسی علیحده بود که در اولین قانون اساسی به سال ۱۲۸۹ به آن‌ها تصریح شد و بدین‌وسیله، قانون‌گذاری در حوزه وظایف وزارت‌خانه‌های دولتی، مانند: عدلیه، خارجه، داخله، نظام، علوم، زراعت و تجارت، پست و تلگراف، معادن و جنگل‌ها - با دو شرط فارسی بودن کلیه قوانین موضوعه و عدم مخالفت با حقوق شرع - در حوزه عرف قرار گرفت. اما آخرین مشکل بر سر تدوین و تصویب قوانین جدید که مستشارالدوله در آخرهای عمر با برکت خود به آن پی برد، مانع عمده حکومت خودکامه بود که در نامه بسیار مهمی به مظفرالدین شاه، آن را گوشزد کرد.

چنانچه با قیاس از بنیادگذاری علم عمران ابن‌خلدون اشاره کردم، هر چند رساله یک کلمه، رساله‌ای در فلسفه حقوق نبود، و چه‌بسا از حیث نظری ارزش فوق‌العاده‌ای نداشت، اما از حیث عمل بویژه در شرایطی که زمینه‌های سیاسی و فرهنگی و اجتماعی به‌صورت کافی مهیا نبود، او امکانی

را فراهم آورد که تنها راه ممکن در اصلاح دینی و حقوقی بود. اگر بخواهیم واقع بین باشیم، باید بپذیریم که شرایط برای فراتر رفتن از راهی که رساله یک کلمه گشود، مهیا نبود. بنابراین آنچه در وضعیت دوران مشروطه، در عمل اتفاق افتاد که لاجرم باید نظر این عمل تدوین می شد، به حال ایران را در شمار کشورهای صاحب مشروطه درآورد که اولین در جهان اسلام است. البته موضع اهل نظر سنت قدمایی، یعنی علمای موافق و مخالف مشروطیت، در جای دیگری، باید بررسی شود. فعلاً به همین مقدار بسنده می کنم.

فرخنده مدرّس ۱۷ - تصور می کردیم دیگر مایل به ادامه بحث حقوقی نیستید. توضیحاتی را هم که در باره «اصلاح دینی»، مستشارالدوله، در قالب بحث حقوقی، دادید، البته بدون پرسشی، درباره شاخص های این «تنها اصلاح دینی» و بدون آن که بحث و سئوالی، با توجه به نسبت دو مبانی مختلف، اعلامیه حقوق بشر فرانسه و مبانی شرع اسلام، مطرح شود، به رغم روشن تر کردن برخی موضوعات، اما نتوانست روزنه ای بگشاید و به «ما» نشان دهد؛ چرا دکتر؛ به رغم همه تأکیدی که بر موفقیت عملی ایده میرزا یوسف خان داشتند، اما گفته اند که: «پدران بنیادگذار سعی کرده بودند که راه بازگشت از جدید به قدیم را ببرند.»؟ و این که بستن راه برگشت یعنی چه و برگشت به چه! حال اگر ما را متهم به برخورد «تدافعی» نکنید، مایلیم تصویری از این «بربستن» در «عمل» را، به برداشت خود، و با برخوردی دفاعی، رسم کنیم:

اگر، فرض بفرمایید، به عنوان نمونه، قانون مدنی، در حوزه مناسبات شهروندی و خصوصی، پس از قانون اساسی مشروطه در حوزه عمومی، را به مصداق نقطه آغاز موفق بنای تدریجی یک نظام حقوقی جدید، و انتقال تدریجی قانون و قانون گذاری به اراده انسان به مثابه فراهم کننده قوانینی در جهت آزادی شهروندان، بگیریم، چون به قول دکتر «مشروطیت جنبشی بود برای تأسیس حکومت قانون و آزادی» و منظور از قانون هم در اینجا قانون انسانی ست، و سپس ببینیم که چهل و اندی سال بعد، قانون حمایت خانواده، به عنوان موفقیت دیگر حقوقی، به تصویب رسید و متحقق شد، و در فاصله میان این دو، یعنی در سال ۱۳۴۱، زنان نیز قانوناً دارای حق رأی - پاسیو و اکتیو هردو - شدند. به این ترتیب می توانیم بگوییم؛ در نظام قانون ما از نظر مضامین حقوقی، و بر پایه اراده نمایندگان مردم، گام های مهم و موافقی از آن نقطه آغاز برداشته و به پیش می رفت. همین پروسه، البته از سوی دیگر، مخالفت بسیاری از آیات عظام و متولیان دین و مؤمنان هوادار

آنان را برمی‌انگیخت و تحریکات بسیاری نیز علیه آن می‌شد. به هر تقدیر نظام حقوقی جدید ما با حرکت به سوی گسترش حقوق برابر شهروندان و گسترش آزادی‌ها، به تدریج، از احکام «حقوقی» شرع و «قوانین» فقهی، در آن تاریخ فاصله می‌گرفت. و بنای نظام حقوقی مستقل ساخته می‌شد. اما مشکل آن است که شما امروز، به رغم اهمیتی که برای آن قانون‌ها قائلید، آن ارادهٔ سیاسی را، که مدافع و بعضاً مبتکر آن قانون‌ها بود، به لونی سرزنش می‌کنید، که گویا می‌خواستند «سنت را نسخ» کنند! آیا این، در حقیقت یک موضع دفاعی نسبت به آن پروسهٔ تدریجی ایجاد نظام حقوقی مستقل، نیست؟ و این بار به نام «نسخ سنت»؟ اساساً «نسخ» کدام سنت؟ البته اگر اجازه دهید، ما بدون هرگونه تعجیلی، باب پرسش و بحث منظمی را در این باره، سر جای خودش، خواهیم گشود. اما پیش از آن بحثی را که داوطلبانه خودتان بدان دامن زدید، ادامه دهیم.

نخست: این که همچنان پافشار هستید که: «قوانین یادشده [قانون مدنی ۱۳۰۷ و قانون حمایت خانواده ۱۳۵۳] همچنان معتبر هستند» اما بلافاصله می‌افزایید: «اما این که چرا دادگاه‌ها، بویژه شعبه‌هایی که معمین در آن‌ها قضاوت می‌کنند، نمی‌توانند یا نمی‌خواهند، روحانیونی را محکوم کنند که خطبه‌های عقد غیررسمی می‌خوانند، داستان دیگری است.» حال، در توضیح یا توجیه این وضعیت، که آشکارا وضعیت آشوب و در موارد بسیاری مصداق بی‌حقوقی‌ست، و یا در توضیح وضعیتی که در پاسخ قبلی تصویر کردید، یعنی: «این جا [در دروهٔ مشروطه] برای اولین بار قانون‌های شرعی ازدواج به حقوق تبدیل شد. اما بعد از انقلاب ۱۳۵۷، به‌خلاف حفظ کلیت دو قانون یادشده، ازدواج از وضعیت حقوقی خارج و به وضعیت شرعی برگشت، و در نتیجه؛ امروز بحران‌هایی مانند: کودک‌همسری به‌خلاف تثبیت سن ازدواج در حقوق مدنی، تعدد زوجات و رواج متعه، ازدواج‌های ثبت‌نشده و تولد تعداد پرشماری کودکان بی‌شناسنامه یا فاقد هویت سیاسی و شهروندی (از پدران غیرایرانی و مادران ایرانی) و ...، همگی پیامدهای عدول از وضعیت حقوقی به وضعیت شهروندی است»، «ما» هر «داستانی» نقل کنیم، حتا اگر به همین نمونه‌های جاری کنونی نیز بسنده کنیم، قبول بفرمایید که قبول این که آن «قانون‌ها همچنان معتبر هستند» سخت دشوار خواهد بود! مگر آن که بگوییم اعتبار یک قانون و اجرای آن ربطی به یکدیگر ندارند. یعنی یک قانون اگر در متن موجود، اما در عمل مفقود باشد، به‌رغم این وضعیت، به اعتبار آن قانون خدشه‌ای وارد نمی‌شود. خُب این دیگر داستان جدیدی‌ست.

البته ما می‌دانیم که تکیه شما بر «اعتبار» آن قانون‌ها متکی بر سخنانی از سوی دکتر طباطبایی نیز هست. چون ایشان هم در چند مورد به عدم نسخ این قانون‌ها، «پس از انقلاب اسلامی» تکیه کرده‌اند. و حتا در زیرنویس صفحه ۲۴۳ کتاب «ملت، دولت و حکومت قانون» در برابر، به قول خودشان، «افاضات بی‌ربط هما ناطق» در باره «قانون حمایت خانواده»، آن قانون را «یکی از پیشرفته‌ترین قانون‌های آن دوره» نامیده و می‌گویند: «نه تنها نسخ نشده، بلکه موارد دیگری نیز در جهت تأمین حقوق زنان بر آن افزوده شده...» البته شاید بهتر می‌بود؛ مصداق‌هایی از این «افزوده شدن» را نیز ایشان ارائه می‌دادند تا ما نیز، در این مورد روشن‌تر می‌شدیم، تا احیاناً خیالات نمی‌بافتیم که ممکن است اجبار ایشان به ماندن در «محدوده خط امانی از دیوان قضا»، کار را به اجبار در ذکر آن «بیت» دوم کشانده و از جمله مواردی بوده که دریافت درست را بر عهده «اهل بشارت» گذاشته و گذشته‌اند!

اما، آن نکته مهمی نیست، حداقل از نظر ما! نکته به مراتب اساسی‌تر که بیشتر به بحث ما ربط دارد این است که ایشان در چند صفحه پیشتر، در همان اثر، بازهم در دو زیرنویس، به دو نکته، در مورد همان قانون‌ها اشاره داشته‌اند که یادآوری آنها شاید، روزنه دیگری بر این بحث بگشاید و یا حداقل پرسشی ایجاد کند: نخست؛ اشاره ایشان به دو نوع تفسیر از یک قانون [منظور قانون مدنی] است، اولی؛ تفسیر حقوقی از نوع تفسیر «استاد حسن امامی»، که می‌گویند، هرچند اهل نظر نبود، اما درس آموخته حقوق جدید، رشته حقوق خصوصی، بود، از جمله در سوئیس و به علم جدید حقوق آشنایی داشت. و دیگری تفسیر «ناصر کاتوزیان» از همان قانون، یعنی تفسیر فقهای، یعنی از همان نوع تفسیرهایی که آن آخوندها، امروز، در دادگاه‌ها می‌کنند و کسی هم، در حال حاضر، جلودارشان نیست. و به نظر ما کسی هم نمی‌تواند جلودارشان باشد. دلیل را هم خودتان قبلاً اشاره داشته‌اید؛ «خروج از وضعیت حقوقی و برگشت به وضعیت شرعی»!

نکته دومی که، هم دکتر و هم شما، به دفعات به آن اشاره داشته‌اید؛ قضیه سوزاندن صورت مذاکرات مجلس شورای ملی، پس از تدوین قانون مدنی‌ست. دکتر در این باره در متن جستار ۱۱ می‌نویسند: «چنان که صورت مذاکرات قانون مدنی باقی مانده بود می‌توانست آن قانون را تخته‌بند نص‌های قدمایی نگاه دارد.» و قبلاً نیز، در ادامه همین روایت، «سوزاندن» گفته بودند: «پدران بنیادگذار سعی کرده بودند که راه بازگشت از جدید به قدیم را بریندند.» همان «قدیمی» که البته، به قول خودشان، «همچون زخمی از کهنگی به استخوان رسیده بود.» و اما آن سوزاندن، به باور

ما، اگر اقتدار سیاسی وقت، یعنی اقتدار رضاشاهی، و آرایش نیروها به نفع تجدد حقوقی نبود، امکان وقوعش، شاید، اصلاً فراهم نمی‌شد، تا مفید واقع شود، تا بعد از آن قوانین مترقی دیگری، در فاصله‌گیری تدریجی از نظام «حقوقی» شرع بیابند، از جمله «قانون حمایت خانواده» و برخی حقوق و آزادی‌ها به نفع زنان.

حال با توجه به از حیز انتفاع افتادن آن «قانون‌ها» - در عمل - به دلیل «تفسیر فقهایی و با صبغه فقهی» با استناد و تکیه به «اهمیت فقه امامیه و قواعد و مبانی آن» و با توجه به «بازگشت به وضعیت شرعی» یعنی «تخت‌بند سنت قدمایی» ماندن، ما اگر نخواهیم از نظر شما «تدافعی» بحث کنیم، چگونه می‌توانیم چشم بر مسیر برعکس سخن شما، در قیاس با دو مورد بالا، ببندیم که می‌گویید: «حقوق شرع با تبدیل به حقوق جدید، تعطیل نمی‌شود، بلکه متناسب با وقایع مستحدثه، استنباط‌های جدیدی در حقوق شرع تولید می‌شود که لاجرم باید از مجرای فرایند اصلاح دینی، به حوزه حقوق جدید وارد شود؟» اگر قرار باشد، راه «ما» بازگشت دائمی به «حقوق شرع» باشد و هر قانونی در مبانی شرع ریشه گیرد، پس اصلاً نظریه «اصلاح دینی» چه معنایی محصلی می‌تواند داشته باشد؟ با این که ممکن است این پرسش ما، در ظاهر تکراری به نظر آید، اما یک بار دیگر آن را مطرح می‌کنیم؛ آیا معنای «اصلاح دینی» مورد برداشت شما، فقط این است و تمام هم «پدران بنیادگذار» این بود که؛ بجای فقها، افراد غیر معمم، هم بتوانند «حقوق شرع» را مبنا قرار داده و بنا به مقتضای ضرورت‌ها زمان به اخذ قانون از آن بپردازند؟

مصطفی نصیری ۱۷ - این گفتگو قرار نبود با میل من پیش برود و نخواهد رفت، بلکه سر "رشته" در دست شماست، بنابراین به راهی خواهد رفت که "خاطرخواه" شماست. به گفته فرزانه توس:

اگر بار خارست، خود کشته‌ای
وگر پرنیان است، خود رشته‌ای

پس تا هر زمانی که صلاح بدانید، در این موضع و موقف گفتگو خواهیم کرد، حتی به بهای تکرار.

بلی من عرض کردم که حقوق شرع با تبدیل به حقوق جدید، تعطیل نمی‌شود، بلکه متناسب با وقایع مستحدثه، استنباط‌های جدیدی در حقوق شرع تولید می‌شود که لاجرم باید از مجرای فرایند اصلاح دینی، به حوزه حقوق جدید وارد شود. آنچه بنده عرض کردم مستلزم بازگشت‌های متوالی از حقوق جدید به حقوق شرع نیست، بلکه برعکس، به معنی دائمی و دیالکتیکی بودن فرایند اصلاح از شرع به حقوق است. در جهان‌بینی ایرانی مبتنی بر دیالکتیک نور و ظلمت که احتمالا هگل مفهوم دیالکتیک را از آن‌جا استنباط و استخراج کرده، این‌گونه نیست که با پیروزی آغازین نور بر ظلمت، کار برای همیشه تمام است و دنیا همواره روز خواهد بود. بلکه این امر از نوع دیالکتیک رابطه نیروها، به تعبیر ماکیاوولی است که آرایش موجود هر لحظه بسته به مقدرات نیروهای "خیر و شر" به هم می‌خورد. رابطه سنت و تجدد هم، از نوع رابطه نیروهاست که هر لحظه می‌تواند به هم بخورد، چنان‌چه دیدیم به هم خورد. این وضعیت نه گناه مستشارالدوله است که در برابر پروتستانتیسم و سکولاریسم بیگانه با تاریخ ما، مکانیزم دیالکتیکی تبدیل نظام فقه به حقوق را تنظیم کرد، نه گناه دکتر طباطبایی است که پروتستانتیسم و سکولاریسم را در ایران بیراهه می‌بیند، و نه تقصیر من است که آن را توضیح می‌دهم. اگر دنبال مقصر باشیم، حتی گناه نیروهای سنت هم نیست که آرایش نیروها را در دهه پنجاه شمسی، به نفع خود تغییر دادند و بر تجدد - قرائتی ناسیونالیستی از تجدد - شوریدند. بلکه مقصر کسانی هستند که در بستر رودهای خروشان نیروها، چادر زده و به خواب رفتند و از ماهیت روندی که آن را پیروزی مشروطیت می‌دانیم ندانم کار ماندند. مشخصا گناه کسی یا کسانی است که به‌خلاف مشی استاد امامی، در تفسیرهای حقوقی خود، به‌جای ارجاع به قواعد عمومی حقوق جدید، به کاغذ سوخته‌های مشروح مذاکرات قانون مدنی برگشته، و برپایه حقوق شرع، به تفسیر حقوق جدید بر پایه فقه امامیه پرداختند. به هر حال، واقعیت تاریخی اسیر نگاه من و شما نیست. بقول حافظ:

بیا که رونق این کارخانه کم نشود

به زهد همچو تویی، یا به فسق همچو منی

حال به فقه برگردم که به نظر می‌رسد با "نظام حقوق" نامیدن آن مشکل دارید که دکتر همواره بر آن تاکید می‌کرد. فکر می‌کنم تا این نکته حل نشود، به هیچ تفاهمی نزدیک نخواهیم شد.

هر نظام حقوقی، نظام باید‌های ملی است. تا وقتی در دایره یک قوم یا عشیره و قبیله سخن می‌گوییم، باید‌ها مبتنی بر سنت در معنای مضیق رسومات قومی و قبیله‌ای است. بالاتر از نظام‌های باید قومی، دو نظام باید شرعی (امت) و ملی (ملت) قرار داد که وضعیت "بیرون‌درون" کشوری مثل ایران ما مبتنی بر آن است. اگر با مفهوم "بیرون‌درون" دکتر موافق باشیم، پس باید الزامات آن را نیز بپذیریم. ما از یکسو بخشی از نظام بایده امت اسلامی یعنی نظام فقه هستیم، و از سوی دیگر در بیرون از آن، نظام بایده ایرانی خود را داریم. اگر می‌گوییم که ما ملت ایران هستیم که (در/با) مشروطه، از صورت قدیم ملت که دکتر آن را همیشه داخل گیومه قرار می‌داد، به صورت جدید ملت نقل مکان کردیم، یعنی این که در/با مشروطه صاحب نظام حقوقی جدیدی شدیم. بدون داشتن نظام حقوقی، ادعای ملت بودن، ادعای گزافی است. تا این جا گمان نمی‌کنم مخالفتی داشته باشید. تنها اختلاف این جاست که اگر نمی‌پذیرید یا نمی‌خواهید بپذیرید که بخشی از درون مایه حقوق جدید ما برگرفته از فقه است، پس باید نشان دهید قوانین مادری مانند قانون مدنی و قانون حمایت از خانواده و ...، درون مایه خود را از کجا گرفته‌اند؟ اجازه بدهید به نکته‌ای اساسی درباره منابع حقوق برگردم که قبلاً اشاره‌ای کردم. از درسگفتارهای فلسفه حقوق دکتر به یاد دارم که می‌گفت؛ از نظر کانت، قانون عبارت از اراده انسان در چارچوب اخلاق است. همچنان که می‌گفت؛ فلسفه کانت چیزی جز مفهوم آزادی نیست. این را هم می‌گفتند که وفق نظریه کانت، حقوق در چارچوب ایده اخلاق طرح می‌شود. اخلاق این جا مهم‌ترین یا تنها منبع در فلسفه کانت برای حقوق است. بدیهی است که در عالم واقع، اخلاق تنها یکی از منابع در کنار منابع دیگر است. این هم از آن نکاتی است که باید بدون هیچ گونه پیش‌داوری به آن توجه کنیم؛ آزادی اراده انسان در مقام قانون‌گذاری، به این معنی نیست که اراده آزاد، بدون توجه به ضرورت‌ها، می‌تواند زمین را به زمان بدوزد، بلکه اراده آزاد، درونمایه‌های خود را از منابعی می‌گیرد که در اختیار اوست. و چون قبلاً به مهم‌ترین عناوین منابع حقوق اشاره کردم، پس تکرار نمی‌کنم.

من اعتقاد ندارم که وقتی چند اصل و قاعده را از شرع گرفتیم و با راهنمایی مستشارالدوله در صورت نو بیان کردیم، کار شرع تمام شده و برای همیشه می‌توان آن را به مرخصی فرستاد. از نظر من و تا آن جا که از مباحث استاد می‌فهمم، رابطه‌ای دیالکتیکی میان آن‌ها ساری و جاری است. واقعا این گونه نیست که با مشروطه، نظام شرع در حوزه اجتماعی تعطیل شد و به حوزه خصوصی رفت. بلکه واقعیت این است که این نظام حقوق نیز در کنار نظام جدید، به اجتهادهای خود ادامه

داد. بنابراین وظیفه نظام جدید است که از آن به عنوان منبع برای موارد مستحدثه مربوط به حوزه شرع سود ببرد.

باز تاکید می‌کنم که "اصلاح" یک امر دفعی نیست که یکبار برای همیشه صورت بگیرد. بلکه امری دیالکتیکی است که "هر لحظه به شکلی" است. پس این که متهم شده‌ام به سرزنش کسانی که قانون‌هایی مانند قانون مدنی را با اراده سیاسی خود تصویب کردند و من آن‌ها را به اتهام تلاش برای نسخ سنت سرزنش می‌کنم، اصلاً درست نیست! چطور می‌توان قانون یا قانون‌هایی را ستود و در عین حال تصویب‌کنندگان آن‌ها را به انواع لون‌ها سرزنش نمود؟! مگر آن که در مصداق اراده سیاسی مورد نظر تفاهم نداشته باشیم. بحث من - به شرطی که بدون پیش‌داوری مد نظر قرار بگیرد - این بود که راه‌حل‌های روشنفکران، از این جهت که نسبتی با نظام سنت نداشت، یعنی؛ نه می‌توانستند سنت را در راه‌حل خود وارد کنند و نه آن را کاملاً کنار بگذارند، به نتیجه مطلوبی نرسید و نمی‌توانست در بی‌اعتنایی به یک سنت هزاره‌ای به نتیجه مطلوبی برسد. در ایران عصر ناصری به بعد، زمینه‌ای برای پروتستان‌تیسیم و سکولاریسم، وجود نداشت. همچنان که امروز هم وجود ندارد. این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد که نه نظریات روشنفکری - به‌رغم همه‌ی تلاش‌های بیهوده - توانست سنت قدمایی را از میان ببرد و آن را نسخ کند، و نه برعکس، ستمداران توانستند راه را بر ورود اندیشه‌های جدید ببندند. تنها راه‌حل ممکن که در عمل جواب داد، راه اصلاح دینی از طریق تبدیل فقه به قانون جدید بود که مستشارالدوله پایه‌های آن را به‌خوبی گذاشت. قطعاً کسانی را که من، به نوعی آن‌ها را سرزنش می‌کنم، اسم‌های مشخصی دارند که آن‌ها را نمی‌توان مبتکران آن قانون‌ها دانست. آن قانون‌ها عموماً نتیجه ابتکار کسانی بود که نمادهای عقل عقلائی به حساب می‌آمدند، که از قضا عمامه‌داران در میان کلاه‌داران، نقش فعالی داشتند. وانگهی توضیح خواهم داد که اراده سیاسی اگر مساوی با اتفاقات خیابان فهمیده شود، به عنوان "استبداد اکثریت" چه عواقبی در پی خواهد داشت.

بدیهی بود که تعارض‌هایی میان فهم طرفداران نظام سنت قدمایی و مشروطه‌خواهان، از شرع و حکومت قانون و سایر مفاهیم ضروری دوران جدید پیش بیاید، زیرا قبلاً متذکر شدم که نهضت مشروطه، از نوع انقلاب فرانسه نبود که از مقدماتی در اندیشه‌های فلسفی چند سده‌ای برخوردار بوده باشد. وهن ناشی از شکست‌های ایران از روسیه، جامعه سرخورده را آستان تحولاتی کرد که مقدمات نظری آن‌ها فراهم نیامده بود. پس دور از انتظار نبود، در جریان گذار از یک سنت قدیم

هزاره‌ای به سنت جدیدی که فاقد زیرساخت‌های نظری بود، تعارض‌های بزرگی رخ بدهد. بحث‌های روشنفکرانه‌ای که در آستانه مشروطیت در ایران مطرح شد، بویژه این که بحث‌های جدید به دلیل وضعیت سیاسی - اجتماعی خاصی که می‌توان آن را وضعیت نیمه‌شهری - روی به پایین - تلقی کرد، در سراسر ایران پژواک نداشت. این نکته بسیار مهم است که رویارویی میان جدید و قدیم، در یک دوره زمانی طولانی و در وضعیت میدان مغناطیسی فلسفی شکل نگرفت، بلکه رویارویی میان این دو نظام، در بستر یک جنبش سیاسی - اجتماعی با شیب تند رخ داد که پیامدی جز اغتشاش ذهنی و آشوب مفهومی نداشت. درواقع آن چه در حال رخ دادن بود، بیش از آن که جدال جدید و قدیم در حوزه نظر باشد، مجادله و منازعه‌ای در میدان عمل بود. یکی از وجوه اهمیت کوشش مستشارالدوله هم این‌جا خود را نمایاند، که در فقدان مبانی نظری مکفی، توانست نظام نسبتاً مستحکمی در عمل بنیاد بگذارد که خوشبختانه، بسیاری از تندی‌ها و تیزی‌های دو نظام را در این منازعه گرفت. یکی از تعارض‌های بسیار تند و تیز در دو نظام قدیم و جدید، مفهوم برابری حقوقی بود که اهمیت زیادی برای هر دو نظام داشت. طرفداران سنت قدمایی و حتی علمای همراه مشروطیت، نمی‌توانستند به همه الزامات حکومت قانون در نظر تن در دهند. برای نمونه، وفق معتقدات طرفداران نظام سنت، اخذ جزیه از اهل ذمه، غیرقابل عدول بود و نمی‌توانستند آن را با امر مالیات که از مبانی کاملاً متفاوتی برخوردار است، توجیه کنند.

از سوی دیگر، بدون برابری حقوقی هم، حکومت قانون از حیث نظری معنی نداشت و توضیح دادم که مستشارالدوله در چنین وضعیتی، به اصل حداقلی یعنی برابری در محاکمات روی آورد، که هرچند از حیث نظری اهمیتی نداشت، اما در عمل توانست بخشی از نیروهای سنت را قانع سازد که اصول تجدد هیچ‌گونه ناسازگاری با اصول دیانت ندارد. می‌دانیم با تشکیل مجلس اول و آغاز قانون‌گذاری، این تعارضات که آشکار شده بود، از حیث اجتماعی ملموس‌تر شد. این‌جاست که به‌صورت واضح می‌بینیم که تلاش میرزا یوسف‌خان، کوششی در حوزه عمل بود و شرایط و امکانات عصر، به او اجازه تاسیس نظری در امر جدید را نمی‌داد. به همین دلیل است که من کار مستشارالدوله در تاسیس گری حقوق جدید را از کوشش ابن‌خلدون برای بنیادگذاری علم عمران قیاس گرفتم و عرض کردم که او نمی‌توانست مبانی نظری تجدد غربی را با امکانات آن روزگار درک کند، و بالاتر از آن، آن‌ها را وارد کند یا مبنای مشابهی بگذارد. در نتیجه و لاجرم؛ آن مبانی را به سطح مبانی نظام سنت قدمایی فروکاست تا در میدان عمل، جنبش مشروطه‌خواهی گام‌هایی

را به جلو بردارد. تردیدی نیست که مستشارالدوله وظیفه و مأموریت تاریخی خود را در حد مقدرات نظری، به نحو احسن انجام داد. یک نکته بسیار بسیار مهم این جا وجود دارد که شایسته هرگونه توجهی است. و آن اینکه؛ وقتی سازگاری اصول تجدد با اصول سنت، از سوی روشنفکران و از موضعی در بیرون سنت طرح شود، بدیهی است که موجب نوعی مقاومت از سمت نیروهای سنت می شود. اما وقتی همان موضوع از سوی بخشی از نیروهای سنت و از موضعی در درون سنت، بویژه از سوی عالی ترین مراجع تقلید مانند آخوند خراسانی و از سوی علمای تراز اول مانند نایینی، طرح شود، مقاومت ها را کاسته و زمینه های پذیرش را افزایش می دهد. این نکته ای است که دکتر آن را به خوبی دید و توضیح داد. نقش نیروهای سنتی هوادار تجدد از این حیث برجسته است که در دوره استبداد که عرصه از روشنفکران خالی شده بود، تنها این گروه از علما بودند که می توانستند، مغالطات امثال شیخ فضل الله را پوچ کنند. پس نمی توان انتظار داشت تاسیس حقوق جدید، به صورت دفعی و نهایی، با کوشش میرزا یوسف خان به صورت کامل انجام شود، و دیگر هیچ رابطه ای میان نظام فقه و نظام حقوق جدید، قابل تصور نباشد. به نظر من داشتن یا نداشتن تعارض ها، با توجه به پروسه ای بودن اصلاح دینی، اهمیتی نداشت، زیرا مسئله مهم تر این بود که با استقرار نهادهای حکومت قانون، و با مکانیسمی که مستشارالدوله تدارک دیده بود، و با نظر قبول علمای تراز اول مواجه شده بود، تعارض ها به نفع امر جدید حل می شد، نه برعکس. بارها عرض کردم که امر اصلاح امری پروسه ای است و در یک دوره به تکامل می رسد. در این راستا، یکی از پیش بینی های اساسی تصویب کنندگان قانون مدنی برای کمک به تثبیت نظام حقوقی جدید، و بستن راه بازگشت به قدیم، این بود که مشروح مذاکرات را از میان بردند تا همه احکامی که در قانون مدنی در صورت "کود" ها و قانون های جدید - البته مبتنی و متکی بر اصول فقه و فتوای شرعی - تدوین شده بودند، بتوانند بند ناف خود را از سنت ببرند، و در مواقع نیاز به بسط یا تفسیرهای جدید، بدون بازگشت به سنت قدیم، و براساس اسلوب حقوق جدید پیش بروند. تا این جا، تحولی که با ابتکار مستشارالدوله رخ داد، متناسب با امکانات و شرایط عصر وی، تنها تحول ممکن در تقدیر تاریخی ما بود. اگر این مبنا درست نشده بود، در شرایطی که "المشروطه کفر و المشروطه طلب کافر" تلقی می شد که "ماله مباح و دمه هدر" بود، نه مشروطه ای شکل می گرفت و نه چیزی از آن می ماند. چنان چه دیدیم؛ در حوزه سیاسی و اجتماعی، اقلیت تندروی مجلس، بیش از حدود ۴ ماه، اولین دولت قانون را برنناخته و رئیس دولت امین السلطان را ترور کردند.

درواقع با پیروزی جنبش مشروطه، نظام سنت که هواداران آن به عنوان مشروعه طلب شناخته می شدند، از صحنه خارج نشدند، و چه بسا توانیم گفت که دور تازه‌ای از جدال بین جدید و قدیم (مشروطه خواه و مشروعه خواه) از حوزه اجتماعی به درون مجلس اول منتقل شد و ادامه یافت. می دانیم که مفاهیم نظام سنت، در یک دوره هزاره‌ای در تار و پود جامعه رسوخ پیدا کرده بود، و چه بسا تنها نظام مفاهیم در یک دوره طولانی بود. پس انتظار محو دفعی آن‌ها، انتظار خامی است. اما از سوی دیگر، با پیروزی جنبش و بویژه با تصویب قانون اساسی و تاسیس برخی نهادهای جدید، نظام مفاهیم جدید نیز در حیات سیاسی و اجتماعی ایرانیان ظاهر شد و بخش قابل توجهی از فضای حیات سیاسی - اجتماعی را از سیطره نظام سنت بیرون آورده و به خود اختصاص داد. بدیهی بود که این جابه‌جایی در حیات اجتماعی، به جدالی میان نیروهای دو طرف دامن بزند.

گفتیم که جدال میان جدید و قدیم، به دلیل این که خیلی از بحث‌های مربوط به مبانی نظری جدید، در یک روند تاریخی و به صورت مبنایی و تدریجی طرح نشده بود، بنابراین با پیروزی جنبش مشروطه و تشکیل نهادهای جدید، مفاهیم مربوط به اندیشه و نهادهای جدید نیز، به یکباره به بخشی از واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی تبدیل شد. به سخن دیگر، از آن‌جاکه ابعاد و زوایای مفاهیم جدید هنوز به صورت کامل در حوزه اندیشه گشوده نشده بود، بنابراین با تشکیل نهادهای جدید و آغاز قانون‌گذاری ملی، طرفداران نظام سنت به ژرفای این نهادهای جدید و مفاهیم آن‌ها، شناخت پیدا کردند. پس طبیعی بود که همه امکانات خود را به صحنه بیاورند. درواقع در این جدالی که شکل گرفته بود، بویژه در دوره استبداد که روشنفکران تقریباً غایب میدان بودند، طرفداران هر دو نظام، امکانات خود را برای غلبه بر دیگری به کار گرفتند. این که از نظر یک طرف، مشروطه کفر، و از نظر دیگری تالی کعبه تعریف می شود، ناظر به چنین جدالی است. بار دیگر یادآور می شوم که نقش بخشی از نیروهای نظام سنت قدمایی که در این دوره همراه مشروطه شدند، در محدوده امکانات نظری که در اختیار داشتند، اساسی است. فهم من از توجه دکتر به نقش علما، بر این مبنا استوار است که در غیبت روشنفکران، آن‌ها کوشیدند سازگاری نهادهای جدید با سنت را از موضعی در درون توضیح دهند، تا جایی که زمینه برای امثال زین‌العابدین مراغه‌ای که می توان او را جزو نیروهای نظام سنت همراه مشروطه به شمار آورد، باز شود تا مجلس را تالی کعبه قرار دهد.

در بحث‌های گذشته از مستشارالدوله آوردم که او متوجه مانع دیگری نیز بر سر راه حکومت قانون شده بود که عبارت از نیروهایی بود که با استقرار حکومت قانون، اقتدار، امتیازات و مداخل غیرقانونی

آن‌ها از بین می‌رفت. پس در شرایطی که بخشی از روحانیون هوادار سنت قدمایی به همراه درباریان و اقلیت مجلس، برای تعطیلی مشروطیت، در یک جبهه، در خدمت اجرای دسیسه‌های شاه قرار گرفته بودند، حضور بخشی از نیروهای سنت در جانب مشروطه و دفاع از نهادهای آن، حائز اهمیت بود.

در چنین وضعیتی که جنبش در عرصه اجتماعی اسیر دسیسه‌های شاه خودکامه، نیروهای هوادار سنت و مطامع تندروها شده بود که بر موج عوام‌فریبی سوار بودند، مبنایی که مستشارالدوله تدارک دیده بود، مهم‌ترین مبنایی بود که می‌توانست اعتماد مشروطه‌خواهان سنتی را جلب کند تا با تکیه بر آن، سازگاری نهادهای جدید با شریعت را توضیح بدهند. درواقع با نظریه تبدیل فقه یا حقوق قدیم به حقوق جدید، وحدتی این‌جا شکل می‌گیرد که اساس دنیای جدید است.

پس در این منازعه‌ای که میان جدید و قدیم شکل گرفته بود، بدون توجه به نظریه مستشارالدوله، دو فرض را می‌توانیم صورت‌بندی کنیم؛ نخست این که یکی از طرفین دیگری را از میان بردارد. اگر به منازعه‌های فکری دوران معاصر خودمان برگردیم، می‌بینیم که سنت نتوانسته اندیشه‌های جدید را از بین ببرد و یا جلوی ورود آن‌ها را بگیرد، امری که وجهه همت سنت‌مداران بوده است. در مناقشات عصر مشروطه، شیخ فضل‌الله نوری نماینده بزرگ چنین جریانی بود که می‌گفت همه قوانین مورد نیاز ما در سنت شرعی تدوین شده است. پس ما نه نیازی به قوانین جدید داریم، و به‌طریق اولی، نه نیازی به قانون‌گذاری بشری داریم. اما به‌رغم آن، مفاهیم جدید، وارد شد، به‌نحوی که ایران به‌لحاظ نظری در آستانه تجدد قرار گرفت و به‌لحاظ عملی در دنیای تجدد وارد شد. اشاره کردم که در فهم‌های جدید، آغاز و انجام فلسفه، چیزی جز مفهوم آزادی نیست، اما در مقابل می‌بینیم که در اوج مباحث مشروطه، حاج ملاعلی کنی در نامه‌ای به ناصرالدین شاه، به آسانی "آزادی" را کلمه "قبیحه" می‌نامد. لازم به یادآوری است، عابدالجابری هم در رساله‌ای به نام "نحن و التراث. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي" که به فارسی هم ترجمه شده، این نکته را در دنیای عرب توضیح داده که مبنای تفکرات سلفی تکفیری است. در طرف دیگر تجددخواهانی مانند آخوندزاده و تقی‌زاده قرار دارند که خواهان کنار گذاشتن شرع از حوزه اجتماعی بودند. در یک صورت‌بندی کلی‌تر، می‌توان گفت؛ طرفداران پروتستان‌تیسیم و سکولاریسم در این گروه جای می‌گیرند که به نوعی خواهان پس زدن شرع از حوزه اجتماعی به حریم خصوصی بودند و هستند. امیدوارم این‌جا این تلقی پیش نیاید که من مدافع سپردن قلمرو اجتماع به شرع هستم، زیرا بحث

من این است که اگر از منظر رابطه‌ی نیروها بنگریم، فعلا نیرویی که بتواند چنین کاری را انجام دهد، نداریم. همچنان که در گذشته نداشته‌ایم. آینده را هم، آیندگان دانند. پس هر دو صورت فرض اول، تاکنون نتیجه‌ای جز فرسایش نیروها نداشته است. اما فرض دوم که می‌کوشم توضیح بدهم، این است که راه‌حلی که دنیای جدید روی آن بنا شده، راه‌حل وحدت دیالکتیکی است که نظریه مستشارالدوله هم به‌نوعی در عمل روی آن بنا شده است.

نظریه وحدت در دنیای جدید آن‌چنان اهمیتی دارد که در اندیشه هگلی، حتی جنگ "خداگان و بنده" هم به کشته شدن بنده نمی‌شود، بلکه دو طرف با "به رسمیت شناختن" همدیگر یا بازشناسی طرفینی، به نوعی وحدت می‌رسند. نباید به این مسائل ساده نگریست و ساده گرفت. یدالله موقن که بویژه پس از درگذشت استاد، بهانه‌ای جز طباطبایی‌ستیزی برای سپری کردن روزهای آخر عمر ندارد، اخیرا در رونمایی از کتاب مبتذلی گفته‌اند که: "در اندیشه سیدجواد طباطبایی سنت نقش برجسته‌ای دارد. همین موضوع می‌تواند دلیلی بر ذهنیت اسطوره‌ای او باشد". باز در فراز دیگری می‌گویند: "بعضی‌ها معتقدند که طباطبایی سلطنت‌طلب بوده اما نه یک سلطنت طلب معمولی بلکه سلطنت‌طلبی که به فره ایزدی شاهان اعتقاد داشته و برای آنان مقام ولایت مطلقه قائل بوده است". این قضاوت آقای یدالله موقن که همه دنیا را از چشم کاسیرر می‌بیند، از حب سکولاریستی وی سرچشمه می‌گیرد که دوست دارد بساط دین را از حوزه اجتماعی برچیند. به گمان موقن که برخی دوستان او را "کاسیرراللهی" می‌نامند که از کاسیرر مذهب جدیدی به ریاست خود ساخته، تنها مانع پروتستان‌تیسیم و سکولاریسم، دکتر طباطبایی است که این پروژه‌ها را در مورد ایران و اسلام بی‌فایده می‌داند. گویی این‌ها همانند مارکس، می‌پندارند که با فلسفه می‌توان - و باید - واقعیت‌های تاریخی را تغییر داد.

نتیجه‌ای که می‌خواهم بگیرم، این است که این بحث‌ها وقتی در جای خود طرح و حل نشود، نزاع نیروها در عرصه اجتماعی را به آشوب می‌کشد، همچنان که در مشروطه با ترور اولین رئیس دولت مشروطه، جامعه وارد التهاب بی‌سابقه‌ای شد، زیرا جامعه ایران تا مشروطه، جامعه‌ای توده‌ای بود، به این معنی که هدایت توده‌ها به دست نخبگان قومی و مذهبی بود. در مشروطه بود که مفهوم شهروندی وارد ایران شد که برای اولین بار در یونان قدیم به صورت محدود، و سپس در انقلاب فرانسه به صورت گسترده تجربه شده بود. نکته جالب این است که در یونان، همه مردم شهروند صاحب حق شناخته نمی‌شدند، بلکه مفهوم شهروند تقریبا شامل یک‌دهم یونانیان می‌شد. اما با

انقلاب فرانسه و به تدریج، همه مردم شهروند به حساب آمدند. ورود عامه مردم به حوزه سیاسی، در کنار همه فوایدی که داشت، پیامدهای نامطلوبی هم به همراه آورد که یکی از مهم‌ترین آن‌ها "استبداد اکثریت" بود. درواقع مشارکت عموم مردم در سیاست، در جایی که حکومت قانون مستقر و تثبیت نشده باشد، می‌تواند به استبدادی دامن بزند که خطرناک‌تر از استبداد فردی است. در انقلاب فرانسه در مواقعی، اراده توده‌ها بر فضای سیاسی حاکم شد و دوره ترور و وحشت را آفرید. فرق فرانسه عصر انقلاب با ایران عصر مشروطه در این بود که در فرانسه چون مبانی نظری برای حکومت قانون به حد مستوفی تدارک دیده شده بود، بنابراین جامعه می‌توانست با ظاهر شدن پیامدهای عوام‌گرایی، به مبانی نظری قانون‌گرایی برگردد. اما در عصر مشروطه، به دلیل فقدان مبانی نظری تثبیت شده، این‌گونه جابه‌جایی‌ها به آسانی ممکن نبود. همین‌جا خوب است سرکارعالی بفرمایند؛ اکثریت مجلس که نمایندگان عقل عقلائی بودند - و چنان‌چه اشاره کردم، نقش عمامه‌داران هم در مقایسه با کلاه‌داران قابل توجه بود - در چنین فضای پرتلهایی که عمده حکومت خودکامه با مشروعه‌طلبان مخالف مشروطه، به تعبیر نائینی همانند دو شعبه استبداد و به تعبیر طالبوف همانند گاو دو شاخ، خیابان‌ها را در اشغال توده‌ها درآورده و رئیس اولین دولت قانون را که عزم جدی برای پیشبرد اصلاحات داشت، ترور کرده است، در چنین شرایط پرتلهایی، برای تثبیت مشروطه و نهادهای آن، به نظریات کدام یک از روشنفکران می‌توانستند پناه ببرند و تکیه کنند؟! عرض کردم مخالفان مشروطه، یعنی آن دو شعبه استبداد به تعبیر نائینی، پس از تشکیل اولین مجلس بود که عمق پیامدهای قانون‌گذاری مردم را فهمیدند، و در نتیجه همه امکانات مادی و معنوی خود را علیه مشروطیت به صحنه آوردند.

در این بخش سعی می‌کنم بر دلیل آتش زدن مشروح مذاکرات قانون مدنی تمرکز کنم که به صورت خاص مورد پرسش واقع شده است. تا آن‌جا که من از مباحث استاد می‌فهمم و می‌توانم بیان کنم، این است که قوانین مصوب آن مجالس مشروطه که نمایندگان آن، اعم از مکلاها و معمین، برآیند عقل عقلائی بودند، نظامی حقوقی بر پایه فقه امامیه آفرید که مبنای آن را مستشارالدوله توضیح داده بود. این نظام حقوقی جدید، همانند همه نظام‌های حقوقی، بی‌نیاز از بسط و تفسیر در امور مستحدثه و مطابق با اقتضاءات زمان و مکان نبود. اقدام هوشمندانه آتش‌زندگان مشروح مذاکرات، مطابق با توضیح استاد، برای این بود که در تفسیرهای جدید، نیازمند بازگشت به قواعد فقهی نباشند تا بتوانند مطابق اسلوب‌های جدید حقوقی پیش بروند. اما این امر مغایر با آن چیزی

نیست که اضافه کردم و گفتم؛ تبدیل حقوق شرع به حقوق جدید، به معنی تعطیلی حقوق شرع نبود.

بدیهی است که حقوق شرع نیز مطابق الزامات زمان و مکان، به بسط نظام حقوقی خود ادامه خواهد داد. دکت‌ر هم به این موضوع اشاراتی به این مضمون دارند که نظام حقوق شرع، همان چند صد آیات الاحکام وارده در قرآن یا احادیث وارده در منابع سنت امامیه نبود، بلکه نظامی بود که مطابق زمان‌ها و مکان‌های ادوار تاریخی فقه، بسط یافته بود. پس این ادعا که همه احکام نظام حقوق شرع، با تصویب چند قانون مادر به حقوق جدید تبدیل شده بود، ادعای گزافی است. من در بالاتر، رابطه حقوق جدید و شرع را از رابطه نیروهای ماکیاوولی قیاس گرفتم تا توضیح بدهم که این رابطه، رابطه‌ای واقعی است که با بخشنامه‌های اداری نمی‌توان یکی از آن‌ها را متوقف کرد یا دیگری را جلوتر برد. وقتی می‌گوییم که مثلاً عرف یکی از منابع حقوق است، به این معنی نیست که همه ظرفیت‌های عرف برای یکبار از سوی قانون‌گذار به قانون تبدیل شده و این منبع دیگر برای همیشه از حیز انتفاع ساقط است. همین‌طور درباره سایر منابع. پس آتش زدن مشروح مذاکرات برای این بود: در مواردی که احکام شرع به قانون تبدیل شده است، تحولات بعدی آن احکام قانونی، براساس اسلوب‌های حقوقی جدید پیش برود و بسط یابد. این به این معنی نبود و نیست که دیگر در هیچ موردی، نیازی به شرع به‌عنوان یکی از منابع حقوق نخواهد بود. همین‌طور درباره اخلاق و سایر منابع حقوق. من فکر می‌کنم این بحث کاملاً روشن است و ابهامی در آن نمی‌بینم. درواقع اگر در چارچوب علم حقوق به آن نگاه کنیم، به‌هیچ عنوان به معنی بازگشت‌های متوالی به شرع نیست.

اما درباره استمرار اعتبار برخی از قوانین مشروطه در دوره جمهوری اسلامی هم، یادآوری این نکته ضروری است که؛ باز وفق نظرات دکت‌ر، ما هیچ‌گاه در حوزه نظر، صاحب متنی برای نصّ جدید به‌عنوان چهارمین نصّ نظام سنت خود نشدیم. آن‌چه این خلا را پر کرد، مباحث و مصوبات مجلس مشروطه بود که در عمل نصّی را تنید. بالاتر توضیح دادم که تلاش روشنفکران برای بیرون گذاشتن شرع از حوزه عمومی، ذیل همه پروژه‌های روشنفکری مانند پروتستان‌تسم و سکولاریسم و غیره، و متقابلاً کوشش‌های سنت‌مداران برای جلوگیری از ورود تجدد به ایران، نتیجه‌ای در بر نداشته است. پس جای تعجب نیست که چرا برخی قوانین جدید، در دوره جمهوری اسلامی اعتبار خود را حفظ کرده است. این که چرا وضعیت اجرای این قوانین در عمل و نتایج مترتب بر

اجرای آن‌ها رضایت‌بخش نمی‌باشد، امر غریبی نیست، زیرا دلایل خود را دارد که شاید افق ما برای توضیح آن کوتاه باشد. ولی تا این حد توانیم گفت که مگر نتایج ناشی از اجرای سفت‌وسخت اصل حجاب یا ده‌ها اصل مورد نظر در نظام فقهی جمهوری اسلامی، در عمل رضایت‌بخش بوده است؟! اجازه بدهید بخشی از یک نوشته استاد را در این باره از صفحه‌های ۲۴۲ و ۲۴۳ کتاب ملت، دولت و حکومت قانون نقل کنم که می‌دانم به خاطر دارید، اما برای خوانندگان مفید خواهد بود: "تجدد زمانی اتفاق می‌افتد که آن قدیم جدید فهمیده شده، در روندی طولانی با منطق جدید فهمیده و بسط داده شود. نصّ دوران جدید، به‌خلاف دوران قدیم، مانند بسیاری از نمودهای دوران جدید، امری متکثر و دارای ناحیه‌هایی است که هر کشوری می‌تواند بهره‌ای از برخی از آن‌ها داشته باشد. نظام حقوقی مشروطیت یکی از مهم‌ترین ناحیه‌های این نظام سنت جدید بود و با تحوّل که مشروطیت ایجاد کرد ناحیه‌های دیگری در نظام سنت نیز پدیدار شد. تاریخ تجدد، در ایران، تاریخ پدیدار شدن این ناحیه‌های جدید بر پایه ناحیه‌های جدید در قدیم نظام سنت است ... یک نکته مهم در پدیدار شدن ناحیه‌ای قانونی در دوران جدید این است که با ناحیه‌های فرعی که بر محور خود ایجاد می‌کند راه را بر بازگشت قدیم می‌بندد، به این معنا که وقتی ناحیه‌ای مهم از جدید در قدیم با منطق جدید فهمیده شد نمی‌توان آن جدید حادث را به قدیم قدیم برگرداند. از این‌رو می‌توان گفت که تجدد می‌تواند توقف پیدا کند، اما هزیمت کامل در آن نمی‌افتد. مشروطیت ایران نمونه بارزی از این فهم قدیم در صورت جدید آن با منطق جدید بود. مشروطیت و هیچ یک از ناحیه‌هایی که بر اثر انقلاب جوّی آن بر روی نقشه فکری ایرانیان پدیدار شده‌اند، از نظام حقوق تا شعر و موسیقی، به‌رغم یاهوهای بسیاری که در باره آن‌ها گفته‌اند، تاکنون ناپدید نشده‌اند". این سخنان چنان بدهاتی دارد که بی‌نیاز از توضیح من باشد. فقط به این توضیح بسنده می‌کنم؛ هم‌چنان که تلاش‌های شیخ فضل‌الله برای بستن راه تجدد، نتیجه نداد، تلاش‌های جمهوری اسلامی هم که بر مبنای تفکرات شیخ بنا نهاده شده، نتیجه نخواهد داد.

چون درباره پاورقی مطلبی که آوردم، از حقوق جدیدی که در حوزه زنان، بر حقوق مذکور در قانون حمایت از خانواده سال ۱۳۵۳ افزوده شده، پرسیده‌اید، به‌خلاف عدم تسلط به قانون جدید، شاید بتوان به موارد زیر اشاره کرد: منوط کردن صدور حکم طلاق به جلسات مشاوره، سپردن حضانت فرزندان به مادر، امکان گنجاندن هر شرطی از سوی زوجه در ضمن عقد، قطع نشدن مستمری بانوان بی‌همسر با ازدواج بعدی، مرخصی‌های طولانی ایام بارداری و شیردهی و...

نمی‌دانم در پرتو اعتبار یا عدم اعتبار برخی قوانین مشروطه در دوره جمهوری اسلامی، چرا این همه اصرار دارید که با انقلاب اسلامی، تجدد یا مشروطه به کلی از میان رفته است؟! توجیهی که من برای این مشی می‌فهمم، این است که مشروطه را صرفاً سیاسی و مصداق آن را تنها نوعی نظام سیاسی می‌دانید که با سقوط آن، مشروطه را تمام شده فرض گرفته‌اید. براساس آن چه در بالا از دکتر نقل کردم، شاید بتوان در حرکت مشروطه وقفه ایجاد کرد، اما گرفتار هزیمت کامل نمی‌شود. اما اگر مشروطه را صاحب نظام حقوقی ملی شدن بدانید، در این صورت خواهید دید که هنوز رمقی از مشروطه باقی مانده است. به نکته کوچک دیگری هم باید اشاره کنم، و آن؛ مخالفت بسیاری از آیات عظام - به تعبیر شما - با برخی قوانین است. من بحث تعارض‌ها را به صورت کلی توضیح دادم. شاید لازم بود همان‌جا به دفاعیات موثر یکی از علمای مجلس اول، یعنی میرزا فضل‌علی آقا از مشروطه، بویژه اصل برابری حقوقی در تصویب قوانین اشاره می‌کردم که به نظر دکتر، متأسفانه قدر و جایگاه چنین اشخاصی شناخته نشده است. عرض کردم امثال میرزا فضل‌علی آقا به لحاظ نظری نمی‌توانستند تساوی حقوقی مسلم و ذمی را مستدل کنند، ولی در عمل و با راهنمایی شیخ سلیم، با تغییر عناوین مسلم و ذمی، به داخل و خارج، در عمل راه‌گشایی کردند. ترتیب دادن چنین شگردها یا ضد مغالطات در برابر مغالطات شیخ فضل‌الله و هواداران وی، از روشنفکران بر نمی‌آمد. در پایان، فکر کنم در باره مفهوم سنت هم طرح اشکال کرده بودید که به دلیل مفصل بودن پاسخ به آن، به فرصتی دیگری موکول می‌کنم.

فرخنده مدرّس ۱۸ - سپاس از دست گشاده و نگاه پُر لطف و لطیف شما که «سر رشته» این گفتگو را در «دست» من می‌بینید. اما لازمه حفظ سر رشته بهایی دارد، یعنی مسئولیت آن که، ضمن تعیین هدف گفتگو و سعی در پیشبرد آن، که در اینجا شناخت ژرف‌تر دیدگاه‌های دکتر طباطبایی و آشکار کردن ظرافت‌های نظری ایشان، از طریق برداشت‌ها و تفسیرهای شماست. دلیل گزینش شما برای این گفتگو را هم پیش از این ذکر کرده و لازم به تکرار نمی‌دانیم. یک وجه دیگر آن مسئولیت، توجه به این است که اگر برداشت‌های متفاوتی از دیدگاه‌های ایشان، وجود دارند، که دارند، طرح آنها، باز هم برای این شناخت و فهم یاری دهنده‌اند. البته در اینجا ذکر یک نکته را نیز لازم می‌دانیم و آن این که؛ از منظر محتوایی این گفتگو، که به درخواست ما بوده، در درون دستگاه نظری دکتر طباطبایی صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر اگر اجازه داشته باشیم بگوییم؛ حتا اگر این

گفتگو، خارج از نرم یک «پرسش و پاسخ» یا مصاحبه متداول بوده و صورت «کلنجاری» بخود گرفته، باز هم «جدال‌هایی» ست میان برداشت‌ها و تفسیرهایی که، اصل دستگاه نظری - تاریخی دکتر طباطبایی را قبول دارند. مبدأ و نقطه عزیمت جایی‌ست که ایشان ایستاده و آثارشان مرجع این گفتگوست. بنابراین کشیدن پای جریان‌ها و افرادی، خارج از این دستگاه، به این گفتگو، اصلاً لازم نبوده است، زیرا ربطی به موضوع ندارند. در اینجا به هیچ عنوان قصد داوری درباره سخنانی که از بیرون به دکتر نسبت داده می‌شوند، نیست! فقط خواستیم بر این نکته تکیه کرده باشیم، که چنین حرف‌هایی در این بحث و گفتگوی خاص مطلقاً محلی از اعراب ندارند. بحث و درگیر شدن با چنان «نظراتی»، طبعاً در جای خود، به شیوه دیگری است، از جمله، از طریق نوشتارهای انتقادی، استدلالی، ایضاحی و بصورت منسجم و متمرکز بر موضوع درخور پاسخ. البته در این نوع رویارویی‌ها ما خرسندیم که به همت شما و سایر دوستانان اندیشه دکتر تکیه داریم.

جنبه دیگر مسئولیت داشتن «رشته در دست»، تشخیص حد پافشاری، حتا به بهای «تکرار» است. علاوه بر آن دریافت لحظه نتیجه‌گیری نیز مهم است. نتیجه‌گیری را هم، هر دو می‌دانیم که، الزاماً به معنای رسیدن به توافق نیست، حتا اگر موارد توافق هم اندک نباشند. همین که روشن شود، که درباره موضوعات مطروحه در بطن اندیشه و آثار دکتر تفسیرها و برداشت‌های مختلفی وجود دارند، به نظر ما بقدر کافی اهمیت دارد. ما برای این که نتیجه‌ای از این بحث نسبتاً مفصل به قول شما «حقوقی» بگیریم که چند پرسش و پاسخ و چندین صفحه را تا کنون به خود اختصاص داده است، ناگزیریم، بار دیگر موضوع خاص «منطقه فراغ شرع»، شاید «مهم» از نظر خودمان، را مطرح کنیم و تفسیر و نظر شما را بدانیم، حتا اگر، این موضوع، برای شما «مهم» نباشد.

و اما پیش از طرح پرسش مشخص‌تر، باز هم ناگزیر باید به رفع شائبه‌ای از نظر خود درباره مشروطیت بکوشم. درباره این که فرموده‌اید: «چرا این همه اصرار دارید که با انقلاب اسلامی، تجدید یا مشروطه به کلی از میان رفته است؟! یا این که گویا من «مشروطه را تمام شده فرض گرفته‌ام»! اگر «هزیمت» مشروطیت را به معنای تاریخی آن بکار گرفته باشید، باید تأکید کنم که؛ من نه هرگز به چنین «هزیمتی» باور داشته و نه هرگز آن را بکار برده‌ام! چون آن را از اساس نادرست می‌دانم. شما باید بهتر از هر کس دیگری بدانید، به شهادت حداقل مقالاتی که در برخورد و نقد نظرات خود شما، درباره بکارگیری «شکست مشروطیت»، نوشته‌ام، اگر نظر لطف داشته و قرائت نموده باشید، می‌دانید که من یکی از سرسخت‌ترین کسانی بوده‌ام که همواره در برابر نظراتی که حکم به «شکست مشروطیت» داده‌اند، ایستاده‌ام و از «مشروطیت» به مثابه آغاز دوران جدید و

برگشت‌ناپذیر ایران و حتا از نظریهٔ جلوتر آمدن آن، از آستانهٔ تجدد، به دلیل همان اصلاحات حقوقی و ایجاد و اصلاح نهادهای حکومت قانون و...، دفاع کرده‌ام. از نوع همین نقدها را نیز، در برخورد به دوستان عزیز دیگری در میان دوستداران اندیشهٔ دکتر نوشته‌ام که آنان نیز، به باور و یا به سهو، حکم به «شکست مشروطه»، آن هم به دلیل «وارداتی» و یا «تقلیدی» بودنش، داده بودند. بنابراین من بر این نظرم، همان‌طور که دکتر گفته‌اند: «پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی امری سترگ در تاریخ ایران بود و، بدین سان ایران گامی از «آستانهٔ» تجدد به سوی تجدد برداشت.»

اما اگر برداشت شما این است که مشروطیت در درون دستگاه فکری، فرهنگی، سیاسی، قانون‌گذاری، نظامی، مناسبات بین‌المللی و «نظم اجتماعی» رژیم اسلامی برخاسته از انقلاب ۵۷ ادامه دارد، البته من مطلقاً به چنین تداومی، در آنجا، باور ندارم! به دلایل روشن: انقلاب اسلامی را علیه مشروطیت و برای توقف و به شکست رساندن آن می‌دانم، که البته موفق نشد! همان‌طور که دکتر و شما گفته‌اید و من هم قبول دارم؛ مشروطه متوقف شده است، به فترت افتاده است، اما شکست نخورده است. شکستی هم اگر باشد، تنها سیاسی و در جهت تضعیف آن است! در این باره چندین بار، با اقتباس از زنده‌یاد داریوش همایون، در مورد تفاوت میان «شکست تاریخی» و «شکست سیاسی» نوشته‌ام. اما، باید، به تقلید از شما، بنویسم؛ «در/با» آن «شکست»، مشروطه، اما به عنوان «جنبش» بازگشت به ارزش‌های ملی و احیای حکومت قانون - و نه شرع‌خواهی و نه در جهت تحکیم و مشروعیت‌بخشی به حاکمیت ولایت فقها - به خود، در مکان دیگری تداوم بخشیده است؛ در حوزهٔ آگاهی ملی! و در قلمروهایی، اگر ممکن بوده، پیشرفت کرده است. در حوزهٔ «اندیشهٔ تاریخی» و «اندیشهٔ سیاسی» و «اندیشهٔ حقوقی» که پیشرفت آن، با طباطبایی، اندازه نگرفتنی شده است! البته من، به‌رغم نزدیک به سی سال آشنایی با دیدگاه‌های دکتر طباطبایی، هیچ اصراری ندارم که از نظر سیاسی خود را هم‌نظر ایشان و یا شما بدانم. و در این گفتگو نیز، فکر می‌کنم، موضوع تعیین‌کننده‌ای هم نیست و نظرم بر این است که مسئلهٔ قیاس میان دورهٔ مشروطیت و جمهوری اسلامی - از هر نظر - را به خوانندگان بسپاریم. اما، بدور از انصاف می‌دانم که؛ این جملهٔ دکتر را نیز در اینجا ذکر نکنم، که در «انقلاب ملی در انقلاب اسلامی» نوشتند:

«رخداد مهم در «نظریه» اتفاق نمی‌افتد، نظر تابع عمل است و فهم این عمل کنونی جز برای کسانی که عمل آنان تحولی در تاریخ ایجاد می‌کند، پیش از آن‌که به پایان رسیده باشد، ممکن نیست.»

و اما از درون همه این توضیحات روشن شد که؛ مسئله کانونی و مهمترین مشکل ما در تحقق و استقرار مشروطیت، «نظام حقوقی اسلامی» بود که قرن‌ها سلطه و نقش تعیین کننده در مناسبات انسانی و اجتماعی ما داشت. و اگر این را بپذیریم، پس باید قبول کنیم که همین سلطه و نقش نیز یکی از کانون‌ها و عوامل واپس ماندگی تاریخی ما بوده است. البته امیدوارم کسانی، به مثابه «دایه مهرباتر از مادر» به این خیال نیافتند که متولیان دین مبتکر و آغازگر جنبش مشروطه و قانون‌خواهی ایران بوده‌اند. به هر تقدیر، برای شکل‌گیری حکومت قانون، این نظام «حقوقی هزارساله» سنتی باید جای خود را به نظام حقوقی جدید می‌داد. از آثار دکتر واضح است که مهمترین مبتکران این فکر روشنفکران نسل اول مشروطه بودند و در عمل، وقتی «خرما رسید» بخشی از همان اهل دین در بالا رفتن از آن درخت کمر همت بستند. بنابراین باید به دانایی و ذکاوت و عقل عملی میرزایوسف‌خان آفرین گفت، به فهم روشن میرزا فضل‌علی آقا تبریزی احسنت گفت و بر میمنت وجود علمای مشروطه‌خواه نجف سپاس گذاشت و عقل عقلایی ملت ایران، در مجلس شورای ملی و در تدوین و تصویب قوانین جدید، از «دل» نظام قدیم فقه، را ستود. شجاعت عملی سوزاندن صورت مذاکرات را ستایش کرد و به بسیار رخدادهای کوچک و بزرگ دیگر و تلاش مبتکران آنها، در راه تحقق حکومت قانون در ایران زیر سلطه نظام «حقوقی» شرع، آفرین گفت و روز صدور فرمان مشروطه را به عنوان سبیل این همه خردمندی، فرهیختگی و میهن و ملت دوستی، به جشن و سرور نشست. و البته با نگاه به سراسر این تصویر نتیجه گرفت که کار در دگرگونی نظام شرع به حقوق جدید به عنوان کانون مشروطه‌خواهی چقدر دشوار بوده است. در باره رویه ادامه آن پروسه طولانی، بهتر است بحث را ادامه ندهیم! چون در اینجا نیز اختلاف در دو روش تداوم پروسه روشن شده است.

و اما نکات دیگری که باید، به نظر ما، از آنها اجتناب کنیم این است که؛ در توضیح یا توجیه روش اخذ حقوق جدید از «منابع» شرع، بهتر است بحث «اخلاق کانت» را به میان نکشیم! چون ممکن است در ذهن «ما» خیالات بی‌پایه‌ای ایجاد نماید. چون ربط اسلام به عنوان دین شریعت و اخلاق فیلسوف روشنگری و صله ناجوری‌ست. چون مبنای آن «اخلاق» «آزادی و مسئولیت» و رفع صغارت از فرد انسانی‌ست. کانت فیلسوفی نشسته بر سنتی‌ست که دکتر وقتی در درسگفتار فلسفه حقوق خود از بزرگترین متاله آن سنت یعنی تماس قدیس و تقسیم‌بندی چهارگانه «قانون» وی

سخن می‌گوید، بازهم یکی از آن «پرانتزها» را باز می‌کند و می‌گوید: «و آن این است که قانونی وجود دارد، که حتا اگر در جایی بشر هست، ولی قانون الهی وجود نداشته باشد، آن قانون این امکان را می‌دهد که انسان، که تنها موجود عقلانی‌ست، موضوع خیر و شر را از همدیگر تشخیص بدهد. و این قانون در کجاست؟ در قلب است. تمام این فاصله، یعنی غسل میان مسیحیت و اسلام در اینجا است.» در اینجا تشبیه به فلسفه ایران باستان و عناصر نور و ظلمت هم جایی ندارد. مگر آن که ابتدا روشن بفرمایید، مصداق عینی نور یا آگاهی چه و سمبل معین ظلمت و تاریک‌اندیشی چیست. وگرنه این که روشن است؛ نادانی امری‌ست ابدی، همچون دانایی. کوشش در راه چیرگی بر نادانی شاید از تلاش‌های سرمدی انسان باشد و فرهیختگی عقلی انسان، یعنی غلبه بر مرحله‌ای از نادانی هم، به قول هگل، تاریخی‌ست. اما این گونه کلی‌گویی‌ها فکر نمی‌کنیم، به ما در فهم عمیق‌تر دکتر طباطبایی کمک چندانی نکنند.

و اما چون هم دکتر و هم شما در هنگام تکیه بر تحول قانونی مشروطیت که حقوقی بود، همواره آن را در بافتار بحث «اصلاح دینی»، یا این را در آن، قرارداده‌اید، که به نظر ما هم، با توجه به مهمترین حوزه فعالیت اجتماعی اسلام و چیرگی نظام «حقوقی» شرع آن بر اجتماع و مناسبات انسانی، منطقی‌ست، اما بار دیگر می‌پرسیم رابطه این «اصلاح دینی» با بحث «منطقه فراغ شرع» چیست؟ نسبت این اصلاح و آن منطقه چیست، که دکتر از جمله در «مکتب تبریز» درباره‌اش می‌نویسند؛ سنت در معنای دینی آن در ایران جز از محدوده‌ای خاص - اخذ فقه از احکام - فراتر نرفت و با اندیشه شیعه و بسته شدن دایره امامت و ولایت با غیبت کبرا در عمل متوقف ماند.... این امر به طور ویژه برای تحولات بعدی تاریخ ایران اهمیت اساسی دارد.... زیرا با بسته شدن دایره ولایت و در عدم دسترسی به امام معصوم منطقه فراغ شرع باز می‌شود که اندیشمندان آن را از نظر بستر نظری و فرهنگی بسط می‌دهند، آن هم از طریق وارد ساختن ارکان فرهنگی بیرون از جهان اسلام و دیانت اسلامی و ترکیب نمودن آنها با برداشتی از دین اسلام. به این ترتیب سنت جدیدی - مفهوم موسع سنت - پایه‌گذاری می‌شود که سراسر دوران میانی تاریخ ایران - و پس از دوران مشروطه - را در بر می‌گیرد.

اساساً پرسش این است که چرا برای اصلاح دین اسلام، باید شرعش از میدان عمل و نظریه اصلاحی بیرون برود؟ چرا برای اصلاح در این دین، و شاید برای یاری به تداوم آن به عنوان دین، باید «منطقه فراغ شرع» گشوده شود؟ با علم به درجه اهمیت اجرای شریعت - به قول دکتر حتا

به ظاهر - منطقه فراغ آن شرع چگونه منطقه‌ای خواهد بود و مختصات آن چیست؟ منطقه‌ای که در آن باید «این کارخانه» اخذ قوانین فقهی منطقاً از رونق بیافتد، علمای دین اسلام، کجا باید به بود - و - باش علمی خود ادامه دهند؟

مصطفی نصیری ۱۸ - من هم تلاش خواهم کرد در چارچوب دستگاه فکری دکتر طباطبایی بمانم و قصدی برای طرح افکاری که به نوعی با اندیشه ایشان درگیری دارند یا برعکس، ندارم، جز در موارد اندکی که این گریزها می‌تواند به بحث ما کمک کند. در خصوص پافشاری در موضوعات یا "کلنجار" رفتن با آنها هم باید عرض کنم که این امر را فی‌نفسه پسندیده می‌دانم، بویژه در مواردی که بتواند روزه‌های جدیدی بگشاید، مغتنم است. بهرحال بدون هیچ مشکلی پیش خواهیم رفت. حال با این مقدمات، سعی می‌کنم بحثم را با توجهی به مفهوم شکست مشروطه آغاز کنم و سپس به بحث منطقه فراغ شرع بپردازم و در نهایت بحث را با این موضوع تمام کنم که وقتی از پیروزی مشروطه سخن می‌گوییم، دقیقاً چه معنایی را مراد می‌کنیم.

از نزدیک شدن به مفهوم شکست و به زبان آوردن آن، نباید بهراسیم و در باره آن غیرت به‌خرج بدهیم، وگرنه هیچ تحولی را نخواهیم پذیرفت، جز دگرگونی‌هایی که ضرورت‌ها، آن‌ها را بر سر ما آوار کند که البته در این صورت راه گریزی از پذیرش آن‌ها نخواهیم داشت، و بالاچار به همان راهی و سمتی کشیده خواهیم شد که ضرورت‌ها پیش پایمان گذاشته‌اند، نه راهی که خود برگزیده و تحولی که خود ایجاد کرده باشیم. پس از شکست نه‌راسیم که مفهومی آشنا در تاریخ ماست. اصولاً خودآگاهی در بیشتر مواقع، همان آگاهی یافتن بر بحران ناشی از شکست است. چه‌بسا از همین رهگذر است که مفهوم شکست یکی از مفاهیم پرکاربرد در شاهنامه است. حکیم توس بارها شکست ایرانیان را پذیرفته است:

فرخ‌زاد هرمزد با آب چشم

به ارون‌دروند اندر آمد به‌خشم

به کرخ اندر آمد یکی حمله برد

که از نیزه‌داران نماند ایچ گُرد

هم آن‌گه ز بغداد بیرون شدند

سوی رزم جستن به هامون شدند
 چو برخاست گرد نبرد از میان
 شکست اندر آمد به ایرانیان

مهم این است که او شکست را پایان نمی‌بیند، بلکه از آن پلی برای پیروزی می‌سازد. ایران همواره میان این فراز و فرودهاست که به هستی خود ادامه داده و از گردنه‌های هولناک گذر کرده است. یکی از موارد بسیار جالب در شاهنامه، تلاش پیران برای احیای سپاه شکست خورده تورانیان است:

به یک رزم کآمد شما را شکست
 کشیدید یکسر ز پیکار دست
 بدانید یکسر کز این رزمگاه
 اگر بازگردد به سستی سپاه
 پس اندر ز ایران دلاور سران
 بیایند با گرزهای گران
 یکی را ز ما زنده اندر جهان
 نبیند کس از مهتران و کهان
 برون کرد باید ز دلها نهیب
 گزیدن مر این غمگنان را شکیب

نگاه "ققنوس" وار به مقوله شکست در اندیشه ایرانشهری بسیار مهم است. توصیه فردوسی در مقوله پذیرفتن شکست و برخاستن قوی‌تر، بسیار جالب است:

هر آنکه که دیدی شکست سپاه
 کمان را بر افراشتی تا به ماه

باری اگر شکست را به معنی پایان ندانیم، که من نمی‌دانم، و از اعتراف به آن ابایی نداشته باشیم، شروع‌های دوباره و چندباره و ادامه راه قدیم در صورت‌های نو، میسر نخواهد بود. مهم این است

که به هزیمت کامل تن ندهیم که چنین تن دادنی، به منزله پایان راه یا بیرون افتادن از آن، بدون رسیدن به جایی است. نکته این است ما وقتی از شکست مشروطه سخن می‌گوییم، روشن است که مراد شکست نیروهای مشروطه‌خواه است و گرنه انتساب شکست یا حتی پیروزی به مفهوم مشروطه، بی‌معنی است. پس فرار از شکست را نمی‌توان با تکوین خودآگاهی ملی در مشروطه توجیه کرد، زیرا مفهوم خودآگاهی ملی در ایران امری تاریخی، در پسایند بحران‌هاست که مشروطه خود یکی از دستاوردهای مدرن همان خودآگاهی تاریخی در صورت نوین است. اگر از منظر خودآگاهی ملی به مشروطه و تداوم آن بنگریم، باید بتوانیم توضیح بدهیم که در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی، آن خودآگاهی ملی چه چیز غیرملی را می‌خواست ببرد و چه چیز ملی را می‌خواست جایگزین کند. من موافق نیستم که تداوم مشروطه در این نیم‌سده، صرفاً در تکوین خودآگاهی ملی خود را نشان داده است. اشاره کردم که پذیرش شکست در برابر روس تزاری بود که عباس‌میرزا و دارالسلطنه‌ی تبریز را به فکر آغاز نوبی رهنمون شد که مشروطه ره‌آورد آن است. همچنان که پذیرش شکست ایران ساسانی و فروپاشی در برابر عربان بود که با ایجاد بحرانی در خودآگاهی ایرانیان، رستاخیز عصر زرین فرهنگ و در پیامد آن، خیزش ققنوس‌وار و تاسیس نوآیین ایران در دوره اسلامی را ممکن کرد. پس پذیرش شکست مشروطیت در نظر - با قیاسی از فلسفه سیاسی انقلاب فرانسه - به این معنی که مبانی نظری مشروطیت، قبل و بعد از پیروزی جنبش تدوین‌نشده، مغایرتی با پیروزی در عمل مشروطیت ندارد، زیرا طرح این شکست، با نظر به آن پیروزی است که ممکن می‌شود و گرنه شکست، بدون آن پیروزی، محلی از اعراب نخواهد داشت. پس بدون پذیرش این شکست‌ها که به نظر دکتر همواره با وارد کردن بحران در بنیادهای خودآگاهی همراه است، درک لزوم تغییر مسیر و آغازی نو، شاید در تقدیر ما نبود و نخواهد بود.

این که در این یک سده و اندی پس از شکست مشروطیت از نظر من - که بیشتر به ناکامی در تدوین مبانی نظری التفات دارم - بویژه در این چند دهه اخیر، راه جدیدی نگشوده‌ایم، یا راه قدیم را جدید و نو نکرده‌ایم، چه‌بسا به این برمی‌گردد که در همه وضعیتهای خود را پیروز دانسته‌ایم و هیچ‌گاه خود را در معرض احساس بحران قرار نداده‌ایم.

در منطقی که مبتنی بر ادای تکلیف شرعی و ملی، بدون توجه به نتیجه است، وقتی به تعبیری از بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، چه کشته شوی و چه بکشی، در هر دو حالت پیروز هستی، بدیهی است که در چنین وضعیتی، شکست، و بویژه اعتراف به شکست معنی ندارد، و اصولاً بحرانی نیز

احساس نمی‌شود. به نظر می‌رسد در موضوع مشروطه هم، چنین تلقی داریم! فکر کنم در گفتگوهای پیشین اشاراتی از دور به این واقعیت کردم که نفس گذر از مشروطیت به انقلاب اسلامی، فارغ از هرگونه ارزش‌داوری، چیزی جز هزیمت مشروطیت نبود و نیست. البته نه هزیمت کامل. در جنبه حقوقی که نقطه اوج و درخشان دستاورد پیروزی مشروطیت بود، در نظر دوباره به نظام حقوق فقه بازگشتیم، به نحوی که وفق اصل ۴ قانون اساسی جمهوری اسلامی، همه قوانین - همه در معنی سور کلی منطقی - باید اسلامی باشد. هرچند برخی ضرورت‌ها در عمل باعث شد جمهوری اسلامی هم به کارهایی بپردازد که مطابق اعتقادات شرعی آن‌ها نیست. اگر یک روز کاری مجلس شورای اسلامی را با مجالس شورای ملی مقایسه کنیم، اختلاف درخوری در نحوه بحث و قانون‌گذاری نمی‌بینیم، به این معنی که رویکرد قانون‌گذاری نمایندگان مجلس شورای اسلامی هم همانند رویکرد نمایندگان مجلس شورای ملی، عرفی و عمدتاً بر مبنای اسلوب حقوقی است. تنها اختلاف در وجود سازمانی به نام شورای نگهبان است که نگاه فقهی را بر قوانین موضوعه تحمیل می‌کند. در ادامه توضیح خواهم داد که شیوه کار این شورا هم، بیشتر سلبی است. هم‌چنین قبلاً اشاره کردم که جامعه ایران، همانند جوامع اسلامی دیگر، قابل اداره فقهی نیست، و همین واقعیت‌هاست که جمهوری اسلامی را در عمل به راهی برد که مطابق با نظر آن‌ها نیست. نیازی به ذکر مصداق نمی‌بینم که موارد قابل توجهی از موارد گسست نظر از عمل یا عمل از نظر، در جمهوری اسلامی هم وجود دارد. باز در بحث‌های پیشین اشاره کردم که متأسفانه، برخی حقوق‌دانان آستانه انقلاب و پس از آن، به‌خلاف فلسفه نابود کردن مشروح مذاکرات مهم‌ترین سند قانونی پس از قانون اساسی مشروطه، در شرح و تفسیرهای قانون مدنی، به‌جای پیروی از اسلوب‌های حقوق جدید، به مبنای فقهی برگشتند. همین رجعت در حوزه شعر و بویژه موسیقی هم تکرار شد. از موضوع شعر و ادبیات که دامنه بحث آن بسیار گسترده است می‌گذرم و اشاره‌ای به موسیقی ایرانی می‌کنم که در پرتو کارهای اساتید بزرگی، مفهومی به نام موسیقی ملی شکل گرفته بود. ولی از اواسط دهه پنجاه شمسی به این سوی، بویژه با پیروزی انقلاب اسلامی که اشخاصی مانند آقایان شجریان و لطفی و چند نفر دیگر، یکه‌تاز شدند، با سرعت از موسیقی ملی به موسیقی سنتی هبوط کردیم. نکته جالب این‌جاست که مختصات صدای بی‌نظیر شادروان شجریان، به‌گونه‌ای بی‌همتا بود که این هبوط را به امر خوشایندی تبدیل کرده است. همین‌طور در باره حافظ می‌توانیم بگوییم؛ روزی که سامان سخن برای اندیشه سیاسی ایران‌شهری از میان رفت و این اندیشه که با یورش عربان، در

قله دماوند حماسه ملی سنگر گرفته بود، این بار با غلبه ترکان سلجوقی و مغولی، خود را به هزارتوی غزل فارسی و حکمت خسروانی منتقل کرد. اتفاقی که افتاد و بسیار هم خوشایند بود، این بود که حافظ اندیشه ایرانشهری را چنان در مازهای غزل مخفی و به تعبیر خودش "تعبیه" کرد که استحصال مجدد آن در شرایطی که سامان سخن بود، ممکن نشد. اگر اقدام حافظ در دفینه کردن اندیشه ایرانشهری، ناشی از ضرورت‌های تاریخی بود تا خورشید آفاقی و آسمانی را بسان آتش نهفته در سینه‌ها، انفسی کند و نگاه دارد، اما اقدام امثال کاتوزیان‌ها و شجریان‌ها، اقدام و حرکتی قسری در خلاف جهت ضرورت تاریخی بود.

باری، منطقه فراغ شرع که با مشروطه در گسترده‌ترین حالت تعریف شده بود، با اصل ۴ قانون اساسی انقلاب اسلامی، در نظر کلا و کاملاً از میان رفت. یعنی اگر بخواهیم در حوزه نظامی، مثلاً نیروهای کمیته و شهربانی و ژاندارمری را با هم ادغام و یک نیروی سومی بنام نیروی انتظامی در کنار ارتش و سپاه درست کنیم، یا مثلاً از درجات نظامی و نشان‌های آن‌ها، تعریف جدیدی ارائه بدهیم، یا سازمانی را از یک وزارتخانه انتزاع و به وزارتخانه دیگری الحاق کنیم، و در مثال‌هایی از این دست، شورای نگهبان باید عدم مغایرت آن‌ها را با شرع احراز کند. درواقع اسلوب حقوقی که در مجلس مشروطه شکل گرفته بود، در مجلس شورای اسلامی هم - به‌خلاف نظر - در عمل و برحسب ضرورت تداوم یافت. عرض کردم که نقش شورای نگهبان در امر قانون‌گذاری، نقشی سلبی و بیرونی است که موفق به توقف اسلوب حقوقی نشده است.

پس از نظر من و فهمی که از نظریه دکتر دارم که قطعاً فراخور میزان اندک دانش من است، تداوم مشروطیت در نیم‌سده اخیر، در عمل و به‌صورت نیم‌بند در جنبه‌های مختلف بوده است و نمی‌توان این تداوم را صرفاً به خودآگاهی ملی فروکاست. پس وقتی باور داریم که مشروطه یک راه بی‌بازگشت است، باید بپذیریم که یکی از نقطه‌عطف‌های این بی‌بازگشتی، و چه بسا مهم‌ترین، نظام حقوقی است که همچنان کار می‌کند. دکتر بارها در درس‌های فلسفه حقوق، مفاهیم فلسفی حقوقی را با مفاهیم "حقوق ما" مقایسه می‌کرد. و نکته مهم این‌که؛ نمایندگان مجلس شورای اسلامی که خود را نمایندگان مصالح و منافع ملی و عمومی می‌دانند، بارها در برابر ایرادات شرعی شورای نگهبان ایستادگی کرده و بر نظر ترجیح مصلحت عام بر احکام شرع اصرار کرده‌اند که نتیجه این رویارویی، منجر به تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام شد. و اما نکته مهم‌تر

این است که مجمع تشخیص مصلحت نظام هم در اغلب موارد، بر اصرار مجلس مهر تایید زده‌اند. این واقعیت‌ها به‌خوبی نشان می‌دهد که حوزه عمل هیچ‌گاه منتظر حوزه نظر نمی‌ماند.

اما در فلسفه سیاسی مشروطیت که می‌توانست موضوع تامل روشنفکران باشد، دستاوردی به دست نیامد تا هبوطی از آن رخ بدهد، وگرنه توجیه‌گذار از مشروطیت به انقلاب اسلامی، صرفاً قابل انتساب به قدرت‌های بیرونی خواهد بود. وقتی کوشش‌های نظری روشنفکری در یک سده اخیر، خروجی جز پروتستان‌تیسیم و سکولاریسم نداشته که هر دو در ایران بلاموضوع می‌باشد، پرواضح است که می‌توانیم مشروطه مورد نظر آنان را وارداتی و تقلیدی بدانیم. ناگزیر باید به این دقیقه، تاکید مجددی بکنم که گریز من به کانت در موضوع حقوق، صرفاً در چارچوب حقوقی و برای روشن کردن اهمیت منابع حقوق بود. عرض کردم در فلسفه کانت که فلسفه آزادی است، حقوق تابع صرف اراده آزاد نیست، بلکه آزادی حقوقی با در نظر گرفتن ضرورت‌هایی است که برای کانت، عبارت از اخلاق و ضرورت‌های طبیعی بود. این متغیرات بدیهی است که از جامعه‌ای به جامعه دیگر، فرق می‌کند وگرنه می‌توانستیم به یک نظام قانون‌گذاری جهان‌شمول تن داده و قوانین مورد نیاز را وارد می‌کردیم. دکتر در تاملات خود، بارها به بیرون ماندن جریان روشنفکری از کانون تحولات مشروطه انگشت گذاشته و تاکید کرده است. وفق نظر ایشان؛ با پیروزی جنبش مشروطه و همزمان در جریان جدال فکری میان مخالفان و هواداران نظام مشروطه که هر دو از نیروهای نظام سنت بودند، روشنفکری وقت ایران سهمی در بحث‌های نظری و آرایش نیروها نداشتند، و محدود روشنفکران باقیمانده نیز اهل عمل بودند تا نظر، زیرا جریان روشنفکری در بی‌اعتنایی به نظام سنت قدمایی تکوین پیدا کرده بود و مفاهیمی را که به کار می‌گرفت، نسبتی با نظام سنت نداشت. در نتیجه؛ در جدال میان دو جریان مخالف و مدافع مشروطه از اهل سنت، موضعی در کنار هیچ‌یک از طرفین نداشت. جریان روشنفکری، (در/از) عهد ناصری، در حضور غایبانه اهل نظر سنت قدمایی به تعبیر استاد، به متفکران قوم تبدیل شده بودند. اما با پیروزی مشروطه و این‌بار با حضور غایبانه روشنفکران از بحث‌های نظری، برخی از شریعتمداران به متفکران قوم تبدیل شده بودند. یعنی مقدمات نظری مشروطه و پیروزی آن به دست کسانی فراهم آمد که توان دفاع نظری از آن را نداشتند، و در نتیجه، مشروطیت در کلیت خود در حوزه عمل شکل گرفت، پیش رفت و به جایی رسید که آن را پیروزی مشروطیت می‌دانیم. و بالاخره این‌که؛ با پیروزی مشروطیت، دوره‌ای در تکوین روشنفکری به سر آمده بود و بحث‌های نظری که مبنای

جدال قدیم و جدید بود، به میدانی انتقال پیدا کرد که روشنفکران یا طرف جدید از آن میدان غایب بودند و لاجرم این جدال در میدان قدیم میان دو گروه از اهل شریعت با دو مبنای مختلف و متفاوت شکل گرفت و آرایش نیروها را صف‌بندی کرد. به بیان دیگر، مخالفت با مشروطیت و دفاع از آن، بیشتر از آن‌که مجادله‌ای در باره نظام سیاسی باشد که موضوع تاملات روشنفکری بود، بحثی در مبنای فهم‌های دینی متفاوت شد. به تعبیر استاد برگردم؛ مخالفت مخالف و دفاع موافق، با مبنای دو فهم دینی متفاوت انجام می‌گرفت. من قبلاً بارها اشاره کردم که این‌جا بود که تنها امکان اصلاح دینی با کوشش‌های مستشارالدوله و علمای هوادار مشروطیت رخ نمود. اشاره‌ای که هنوز نتوانسته موافقت شما را به دست بیاورد. این نکته را هم بیفزایم؛ هرچند اصلاح دینی مد نظر من هدف اولی هواداران مشروطیت نبود، اما دستاوردی بود که در تبع و ناخواسته، به دست آمد. بقول مولوی:

هر که کارد قصد گندم باشدش
کاه خود اندر تبع می‌آیدش
قصد کعبه کن چو وقت حج بود
چون که رفتی مکه هم دیده شود

باید به این واقعیت تن در دهیم که تحقق مشروطه در عصر مذکور، اگر به انجام اصلاح دینی منوط می‌شد، نه‌تنها زمینه‌ای نداشت، مشروطه را هم به محاق می‌برد. دیدیم که مستشارالدوله با هوشمندی یا ناخودآگاه، ادعا نکرد که قصدش اصلاح دین بر مبنای اصول حقوق بشر است بلکه قصدش این بود نشان دهد که همه آن اصول سازگار با موازین دین اسلام است. زمینه‌ای که میرزا یوسف‌خان فراهم کرد باعث حتی برخی سنت‌مداران ادعا کنند که اصول حقوق بشر از دین اسلام گرفته شده است. من فکر می‌کنم که این تحول، با توجه به تاکید فراوان دکتر بر امتناع پروتستان‌تیسیم و سکولاریسم در اسلام، همان پیروزی سترگ مد نظر ایشان است که مورد استناد شما بود. باری، نهایت دستاورد روشنفکران در تحولات پیروزی مشروطه، آشوبی ذهنی بود که بحث‌ها و مفاهیم جدید روشنفکری و الزامات آن‌ها، به دلیل بیگانگی با نظام سنت، برجای گذاشت و این آشوب ذهنی مقدمه‌ای شد تا شیخ فضل‌الله، به تعبیر نایینی، "شاه‌مغسله‌های" خود را - بویژه

در باره دو مفهوم بنیادین آزادی و برابری - طراحی و در شرایطی روانه بازار مخالفت با مشروطیت کند که روشنفکران غایب میدان بودند.

حال به پیروزی مشروطیت برمی گردم که به تعبیری که از دکتر استناد کردید، واقعاً امر سترگی بود. البته تا جایی که حافظه یاری می کند، دکتر متناوباً از اصطلاح "اعلام مشروطیت و پیروزی مشروطیت" استفاده کرده است. اما مسئله مهم رسیدن به وجه سترگی پیروزی و اعلام مشروطه است. وقتی می خواهیم از پیروزی مشروطیت سخن بگوییم، قبلاً باید بدانیم که مشروطه چیست. با دکتر شروع می کنم که "اعلام یا پیروزی مشروطیت" در ایران را در شرایطی می داند که جریان روشنفکری در حوزه بحث های نظری، بدون دستاورد عینی قابل اتکایی، اعتبار خود را از دست داده بود، زیرا "ابزارهایی که روشنفکری تا اعلام مشروطیت در پیکار با نظام خودکامه به کار گرفته بود، به طور عمده سیاسی بود" بنابراین با اعلام مشروطه و برافتادن نظام خودکامگی، دیگر ضرورتی برای وجود آنان در مباحث حقوقی احساس نمی شد که مسئله اصلی مشروطه بعد از تشکیل مجلس و دیگر نهادهای جدید بود. یعنی مهم ترین کار مشروطه خواهان در فردای پیروزی، تصویب قوانین مورد نیاز برای نهادهای جدید بود که به واقعیت های زندگی اجتماعی تبدیل شده بودند، و از این جاست که با آغاز قانون گذاری بشری، سد سکندر مخالفان در برابر مشروطه زده می شود که از شیخ فضل الله تا داوری اردکانی و جلال آل احمد و ... امتداد پیدا کرد. قبلاً به کفایت در این باره بحث کردم که راه حل هایی که روشنفکران ارائه می دادند، که در نهایت هم چیزی جز پروتستانتیسم و سکولاریسم نبود، نسبت وثیقی با واقعیت های عصر مشروطه و شرایط تاریخی ایران نداشت، زیرا آن ها برآوردی از وزن و مقدرات نظام سنت، یعنی هسته سخت استبداد سیاسی و دینی نداشتند که به تعبیر نایینی همچون دو شعبه در تاریخ ایران عمل کرده و با به هم رسیدن و اتحاد تاکتیکی آن ها در مشروطیت، قدرت تدافعی سنگینی به میدان آرایش نیروها وارد کردند. به سخن دیگر، آن ها نه برآوردی از قدرت نیروهای سنت در جبهه مخالف مشروطه داشتند و نه تصویری از قدرت ایستادگی و اهمیت راه گشایی اهل دیانت در جبهه همراه مشروطه داشتند. اگر از منظر اندیشه به شرایط اعلام مشروطه بنگریم، چنان چه اشاره شد، جدال قدیم و جدید به لحاظ نظری، میان قدیم و جدید شکل نگرفت، بلکه میان دو گروه از نیروهای قدیم، یعنی حاملان اندیشه دینی موافق و مخالف مشروطه با دو مبنای متفاوت در گرفت. اما جریان روشنفکری در این جدال، به طور عمده غایب میدان بود که می بایست علی الفرض طرف جدید این جدال می بودند. فکر کنم برای توضیح

بهتر لازم است تعریف مشروطه را از لسان دو گروه از اهل دیانت موافق و مخالف مشروطه مورد توجه قرار دهیم تا بدانیم وقتی از پیروزی مشروطه سخن می‌گوییم، دقیقاً چه چیزی را مد نظر قرار می‌دهیم. شاید بهترین سند برای درک ماهیت و تعریف مشروطیت در نظر موافقین و مخالفین مشروطیت، دو پرسش هواداران بست‌نشین شیخ فضل‌الله نوری در زاویه عبدالعظیم حسنی از مجلس شورای ملی و پاسخ نمایندگان به آن دو پرسش است. نمایندگانی که به‌مثابه برآیند عقل عقلائی جامعه، عصاره مشروطه بودند. هواداران شیخ، پرسش را با این استشکال تصریحی در باره ماهیت مشروطه آغاز می‌کنند که: مشروطه جعل جدیدی است که هرکسی از ظن خود یار آن شده و اغلب آن را با "حریت و آزادی و آزادی مطلقه" یکی می‌دانند که براساس آن مجلس می‌تواند در همه امور مردم دخالت کرده و حتی می‌تواند امور شرعیه را تحت مشورت گذارده و عقول خود را در آن مدخلیت دهند. می‌دانیم وقتی بست‌نشینان به کلمه آزادی ارجاع می‌دهند، قید "قبیحه" را تقدیراً - وفق صرف و نحو زبان عربی - در ذهن خود دارند.

بست‌نشینان زاویه حرم عبدالعظیم حسنی، با مقدمه‌ای که چیده‌اند، سپس این دو پرسش را پیش می‌کشند؛ نخست این که مشروطیت چیست و حدود مداخله آن تا کجاست؟ و دیگر این که، مراد از حریت و آزادی چیست و مردم تا چه اندازه‌ای آزادند و تا چه درجه حریت دارند؟ بعداً خواهیم دید که از حریت و آزادی، به‌معنی رهایی انسان از قید بندگی خدا، چه شاه‌مغالطه‌ای خواهند ساخت که امثال داوری اردکانی در عصر ما را هم گرفتار خواهد کرد. باری این دو پرسشی بود که پرسش‌کنندگان پیشاپیش پاسخ‌های مورد نظر خود از آن‌ها را نیز مقدمتاً داده بودند. اما نمایندگان مجلس هم قبل از پاسخ، به مبنایی اشاره کردند که می‌دانستند مورد قبول و پذیرش شیخ و لشگر بست‌نشین او خواهد بود، و چه‌بسا با این مقدمه در نظر داشتند اعتماد شیخ و هوادارانش را جلب کنند. در مقدمه پاسخ نمایندگان آمده بود؛ چون دیانت اسلامی به‌عنوان آخرین دین آسمانی ناسخ کافه شرایع بوده و احکام آن تغییرناپذیر است، پس مشروطیت نمی‌تواند مخالفتی با احکام شرع داشته باشد.

سپس نمایندگان در پاسخ خود آورده بودند؛ مشروطیت به معنای حفظ حقوق ملت و تحدید حدود سلطنت و تعیین تکالیف کارگزاران دولت با هدف از میان بردن خودکامگی و سلب اختیارات استبدادی اولیای امور بود تا مجلس بتواند امور دولتی را اصلاح و مصالح مملکت را تنظیم کند، یعنی وظیفه مجلس این است که به تعاضد افکار، اموری [غیرشرعی] را که قابل مشورت و جرح

و تعدیل و تغییر و تبدیل است، به وضع عرفیه انتظام نماید. بنابراین و به تصریح نمایندگان، مجلس مجاز نبود در احکام شرع و حدود الهی که از اختیارات علماء اعلام و عدول مجتهدین عظام بود دخالت کند. تاکید نمایندگان بر امور دولتی و مصالح مملکتی از این جهت است که از نظر آنها، این امور در دوره غیبت در منطقه فراغ قرار دارند. اما در پاسخ به پرسش دوم آورده بودند که مراد به حریت، حریت در حقوق مشروعه و آزادی در بیان مصالح عامه است تا اهالی این مملکت مثل سابق ایام، گرفتار ظلم و استبداد نباشند و بتوانند حقوقی که از جانب خداوند برای آنها مقرر شده است، مطالبه و اخذ نمایند. هرچند با پاسخ مجلس بسیار حساب شده بود و توانست برای مدتی، مصالحه موقتی میان طرفین به وجود آورده و بست نشینان را از زاویه حرم حضرت عبدالعظیم حسنی، خارج کند. اما دیری نپایید که جدال از نو آغاز شد، زیرا جریان هوادار شیخ، بر مبنای اعتقادی که به بسندگی قانون‌های الهی در همه زمینه‌ها داشتند، نمی‌توانستند موافق قانون‌گذاری بشری در موارد سکوت شرع باشند زیرا از نظر آنان شرع در هیچ زمینه‌ای سکوت نداشت. به تعبیری دیگر، از نظر شیخ و همفکرانش، اسلام ناتمامی ندارد که جمعی بقال و بزّاز بخواهند آن را تمام کنند و در برابر قانون‌های که عقل اول آفرینش آورده، قانونی وضع کنند. مخالفان برای این که متهم به بی‌اعتنایی به اصول حقوق بشر هم نشوند، این‌گونه استدلال می‌کردند که در اروپا وجود مجلس و پارلمان از این جهت ضروری است که آنها فاقد نظام حقوق شرع هستند و برای جبران این نقیصه ذاتی، نیازمند قانون موضوعه بشری هستند، اما در اسلام، به دلیل تشریع الهی که کاملترین شریعت‌هاست، نیازی به قانون‌گذاری بشری نیست. غرض از استناد به این فراز مهم از مشروطه این بود تا نشان دهم مجلس مشروطه خود را متکفل قانون‌گذاری در اموری می‌دانست که در منطقه فراغ شرع قرار داشت و به تعبیری که در پاسخ آمده بود، شامل اموری می‌شد که "قابل مشورت و جرح و تعدیل و تغییر و تبدیل" بود. وگرنه "مجلس مجاز نبود در احکام شرع و حدود الهی که از اختیارات علماء اعلام و عدول مجتهدین" بود، مداخله‌ای کند. البته قبلاً توضیح دادیم که بر مبنای مکانیسمی که مستشارالدوله مهیا کرده بود، علما در امور شرعیه قانون‌گذاری نمی‌کردند، بلکه احکامی که آنها در موارد شرعی صادر می‌کردند، از طریق مجلس تبدیل به قانون‌های نوعیه می‌شد و در زمره حقوق درمی‌آمد، و تحولات بعدی این قوانین، با اسلوب‌های جدید حقوقی بود. هرچند برای تضمین حفظ مضمون قوانین شرعی در قانون‌های جدید، نظارت

جمعی از علمای تراز اول در قانون اساسی مشروطه پیش‌بینی شده بود، اما در عمل موردی برای دخالت آن‌ها پیش نیامد.

و اما برگردم به منطقه فراغ شرع که در صحبت‌های خود به آن توجه نشان داده بودید. من از تاریخچه پیدایش این مفهوم می‌گذرم و به آستانه مشروطه می‌رسم. بارها تاکید کردم که اهل شریعت هوادار مشروطیت، با التفات به مبانی دینی خود، نمی‌توانستند در نظر هوادار مشروطیت در معنی غربی باشند، و به طریق اولی، نمی‌توانستند نظریه‌ای برای آن تدوین کنند. از نظر مشروطه‌خواهان اهل دیانت، بهترین نوع سلطنت، حکومت مبتنی بر عصمت است که از اصول مذهب امامیه می‌باشد. اما مسئله این‌جاست که این نوع حکومت، در دوره غیبت کبری، دور از دسترس است.

نکته جالب توجه این‌که، نایینی در کتاب معروف خود، پس از حکومت معصوم که حکومتی مشروع است، به سلطنت انوشیروان عادل اشاره می‌کند که از نظر وی دارای مشروعیت است. اما می‌گوید؛ بسیار کم اتفاق می‌افتد که شاه عادل مانند انوشیروان در راس حکومت باشد و وزیر کاردانی هم مانند بوزرجمهر بر مسند وزارت قرار گیرد که هر دو "مستجمع کمالات" باشند. به‌خلاف شیخ فضل‌الله نوری که با صراحت می‌گفت؛ اسلام هرگز مشروطه نخواهد شد، نایینی می‌گفت؛ درست است که اسلام نمی‌تواند مشروع باشد، اما این، مانع از آن نیست که مشروطه نتواند به حکومت مشروع (دارای مشروعیت سیاسی) تبدیل شود که دو رکن اساسی آن عبارت از وجود قانون اساسی (دستور) و مجلس شورای ملی است که هر دو در منطقه فراغ قرار می‌گیرند. باز به‌مناسبت دیگری به نظریات نایینی باز خواهم گشت. اما آن چیزی که اهل دیانت مشروطه‌خواه را ملزم به همراهی با مشروطه می‌کرد، نه مبانی نظری که ضرورت‌هایی بود که در عمل وجود داشت، به‌قسمی که نمی‌توانستند آثار و پیامدهای اجتماعی انحطاط شامل را نادیده بینگارند.

بنابراین تلاش نظری برخی علما برای سازگار نشان دادن مشروطیت با اسلام، ناشی از درک انحطاطی بود که در صورت ادامه آن، نشانی از دین و سلطنت باقی نمی‌ماند. پس درک این ضرورت‌ها موجب بود تا بخشی از اهل شریعت، تفسیر و تعریف جدیدی از دیانت عرضه کنند که حداقل از حیث شکلی، با مفاهیم اساسی تجدد در تعارض نباشد. یکی از مهم‌ترین جنبه‌ها که می‌توانست سازگاری میان شریعت و تجدد را به نمایش بگذارد، عدول از این‌همانی سیاست و دیانت و اعتراف به تمایز اساسی میان قلمرو آن دو بود که اصطلاحاً منطقه فراغ شرع نامیده می‌شد.

می‌دانیم که در دیدگاه شیخ فضل‌الله؛ سیاست و دیانت عین هم بودند. درواقع و دقیق‌تر، سیاست ذیل دیانت و بخشی از قلمرو آن بود. در نتیجه؛ تمام قوانین مربوط به سیاست، در این اعتقاد ظاهری از اسلام، برای همیشه از سوی دیانت تامین شده و هیچ امر صغیر و کبیری در حوزه سیاست و فرهنگ و اجتماع و ... نیست که تکلیف آن‌ها از حیث قانون‌گذاری، در فقه روشن نشده باشد. درواقع در این اندیشه، چیزی به نام منطقه فراغ شرع نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا همه قوانین مربوط به زندگی فردی و جمعی مومنین، در دیانت پیش‌بینی و به صورت کامل تدوین شده است. اما آشنایی با مفاهیمی مانند برابری حقوقی و آزادی و غیره، و الزامات آن‌ها، نه قابل توجیه با مبانی شرعی بودند، و نه قابل نادیده گرفته شدن با توجه به ژرفایی که انحطاط پیدا کرده بود. پس باید راهی در عمل گشوده می‌شد. اول دمی با شیخ فضل‌الله همدلی کنیم که می‌گفت؛ تمام قوانین مورد نیاز رعایا در شرع تدوین شده و هیچ نیازی به قانون‌گذاری بشری نیست. اما مسئله‌ی جدیدی که حادث شده، این است که انسان امروزی دیگر رعیت نیست تا نظامات حقوقی و سیاسی و اخلاقی و ... او، در جایی بیرون از او، تعیین و تامین شود. بلکه انسان جدید شهروندی صاحب همه حقوق - قدر متیقن اغلب حقوق - از جمله حق قانون‌گذاری است. این نکته‌ای است که روشنفکران آن را به یک واقعیت اجتماعی تبدیل کردند. اما آن‌چه اهل دیانت مشروطه‌خواه را وادار به کنکاش و راه‌گشایی کرد، بیشتر فهم عمیق انحطاط و پیامدهای آن بود تا درک نظری و تن دادن به شهروند بودن عوام.

اگر از شایبه‌های سیاسی و ایده‌تئولوژیکی و ریاست‌طلبی که در باره امثال شیخ طرح شده، صرف نظر کنیم، این چیزی بود که اساساً در اندیشه دینی غایب علی‌الاطلاق بود. یعنی همراهی برخی علما با فکر مشروطه ناشی از این نبود که انسان جدید را انسانی صاحب حق می‌دانستند، که اگر این گونه بود، نباید حکومت‌های بشری را به دلیل غیبت معصوم، حکومت جور بدانند. درواقع این بخش از اهل سنت، در محذوریت فقدان معصوم از یکسو و ضرورت حکومت از سوی دیگر، سیاست را در منطقه فراغ قرار دادند. پس به ناچار باید راه‌حلی در عمل ارائه می‌شد تا این تعارض را به‌نوعی حل کنند، به‌نحوی که هم احکام شرعی اعتبار خود را حفظ کند و هم انسان بتواند مطابق با اصول شهروندی، در حوزه مصالح و منافع نوعیه خود در چارچوب ملی، حکومت تشکیل دهد و قانون‌گذاری کند. قبلاً در باره راه‌حل سازگار کردن تساوی حقوقی با احکام شرعی در نظریه مستشارالدوله و حاج فضل‌علی آقا تبریزی و دیگران توضیح دادم. این‌جا به مفهوم بسیار مهم آزادی

می‌پردازم که به تاکید دکتر، مفهومی در حوزه عرفان بود و تا جنبش مشروطه، هیچ‌گاه در اندیشه سیاسی طرح نشده بود. از نظر اهل دیانت مشروطه‌خواه، و با استنادی به احادیثی نبوی مانند "انتم اعلم منی بامور دنیاکم" حوزه سیاست در منطقه فراغ شرع تعریف شده است، بنابراین نیازی نیست حکم هر امر سیاسی در شرع پیش‌بینی شده باشد.

درواقع هرگاه حکم صریح شرعی نقل نشده باشد، یعنی غیر از اغلب امور مربوط به عبادات و معاملات خصوصی، در منطقه فراغ قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، تعبیری در مضمون مفهوم حریت دادند که تا آن‌زمان بیشتر مفهومی فقهی در مقابل بردگی و بندگی بود. از نظر علمای مشروطه‌طلب، حریت در معنای آزادی عبارت از آزادی افراد دارای حقوق ملتی از استبداد سلطنت مستقل است و ربطی به حوزه احکام شرع ندارد. مردم در حقوق ملتی و مملکتی آزادند تا از طریق نمایندگان خود، قانون‌هایی را برای جذب و حفظ منافع و دفع مفاسد نوعیه خود تصویب و اجرا کنند، و این آزادی، به معنی آزادی از قید قانون‌های شرعی نیست. درواقع آزادی از استبداد سلطنت مستقل و قانون‌گذاری برای تامین منافع و مصالح نوعیه و دفع مفاسد، شامل رهایی از تن دادن به احکام شرع در منکرات و منهیات نیست، بنابراین تعارضی میان آزادی و تن دادن به اوامر و نواهی شرعی وجود ندارد، پس آزادی به معنای رهایی از استبداد سیاسی و برقراری حکومت قانون به گونه‌ای که همه مردم - از شاه و گدا - تحت فرمان آن علی‌السویه باشند، از مستقلات عقلی و ضروریات مذهب است، و به استثنای مواردی که شرع برای آن‌ها احکام معین دارد، قانون‌گذاری درباره آن‌چه در قلمرو مصالح و مفاسد نوعیه قرار می‌گیرد، برابر اصول مشروطیت و اصول مذهب در اختیار مردم و نمایندگان آن‌هاست.

این‌جا خوب است به مغالطه مخالفان مشروطه و ضدمغالطه موافقان مشروطه هم اشاره‌ای بکنم که در نوع خود جالب توجه است. اهل دیانت مخالف مشروطه یا مشروعه‌خواه می‌گفتند که مشروطیت حکومتی منوط به رای و رضایت مردم مسلمان است، حال آن‌که در اندیشه سیاسی امامیه، هر حکومتی که معصوم در راس آن نباشد، حکومت جور است، و چنین حکومتی درواقع مطابق با اندیشه سیاسی اهل سنت است و اهل تشیع نمی‌توانند مشروعیت چنین حکومتی و قوانین آن را بپذیرند. جوابی که علمای موافق مشروطیت برای این مغالطه تدارک دیدند این بود؛ از آن‌جاکه گریزی از وجود حکومت برای اداره جامعه در دوره غیبت نیست، و از سوی دیگر، هر حکومتی که معصوم در راس آن نباشد، حکومت غصب و جور به حساب می‌آید، پس عقلاً حکومت جور مشروط

بر حکومت جورِ مستقل مرجّح است، زیرا به تعبیر شیخ محمد اسماعیل محلاتی غروی از همفکران و نزدیکان آخوند خراسانی در رساله اللّٰه الثّالی المربوطه فی وجوب المشروطه، "در لسان همه اهل عالم، غیر از این نباشد که خیالات شاه و حواشی او، خودسر رها نشود که هر خرابی که خواست در مملکت بکند. بلکه میزان عمل جمع آن‌ها از روی قانونی منضبط باشد". پس این که ما نمی‌توانیم به حکومت مشروطه، مشروعیت شرعی بدهیم دلیلی نمی‌شود که حکومت جور فردی و خودکامه را بر حکومت جورِ مشروط ترجیح بدهیم؟ مگر حکومت جور فردی بر مبنای احکام شرع عمل می‌کند که از حکومت مشروطه چنین انتظاری داشته باشیم؟ تعریف محلاتی از مشروعیت نظام مشروطه جالب توجه است. از این جهت که او نمی‌توانست به لحاظ نظری، نظام مشروطه را در دوره غیبت، نظامی مشروع - شرعی - بداند، کاملاً درست و قابل فهم است، بلکه نهایت کاری که این گروه از علما می‌توانستند انجام دهند - که البته از این جهت که اتحاد دو شعبه را به هم می‌زد اهمیت داشت - این بود که آن‌ها نمی‌توانستند از محدوده حکومت جور فراتر بروند، بنابراین از مغطله‌های مخالفان برای سلب مشروعیت از سلطنت مستقل که با آن متحد بودند، استفاده کردند. درواقع از منظر امثال محلاتی حکومت مشروطه به دلیل دموکراتیکی بودن اساس آن، از یکسو می‌توانست از میزان ظلم و جور در حق مردمان بکاهد، و دیگر این که بخاطر مقبولیت مردمی و اقتداری که داشت، می‌توانست مرزهای کشور را حراست کند که معادل حفظ بیضه اسلام بود. دو کاری که سلطنت خودکامه قاجاری از انجام آن‌ها عاجز بود یا طفره می‌رفت. یک نکته مهم در همراهی اهل دیانت با مشروطه، چنان که دکتر بر آن انگشت گذاشته، این است که جدال شیخ فضل‌الله، جدالی با جریان روشنفکری و اندیشه‌های آنان نبود، بلکه جدالی با جریان اهل شریعت هوادار مشروطیت و اندیشه دینی آنان، و درواقع جدال دو جریان در درون سنت قدمایی بود. این که امثال آل احمد از شیخ قهرمانی در مبارزه با غربگرایی ساخته‌اند، بهره‌ای از واقعیت ندارد. توجه به این نکته، از این جهت اهمیت دارد که جریان دینی هوادار مشروطیت، با جلب توجه شیخ به خودشان، مسیر را برای جریان روشنفکری هموار ساختند. اگر چنین آرایشی نبود و مخالفت‌های شیخ با مشروطه‌خواهی، متوجه روشنفکران می‌شد، چه بسا آن‌ها توانایی ایستادگی در برابر شیخ فضل‌الله و همفکران او را نداشتند که بر فهمی ظاهری از دین متکی بودند. به تعبیر دیگری، نزاع اهل دیانت در موضوع مشروطیت، از یک طرف که مشروطه‌خواهان نامیده می‌شدند، دفع افسدِ سلطنتِ مستقلِ جور به فاسدِ حکومتِ جورِ مشروطه بود.

و اما از طرف دیگر که علمای مشروعه خواه بودند، مشروطه عبارت از دفع فاسد حکومت مستقل که در عین حال ظل الله هم بود، به افسد مشروطیت جور بود که گناه قانون گذار بودن بشری را هم به گناهان پر شمار او می افزود.

اما روشنفکران در این منازعه که منازعه اصلی بویژه در دوره استبداد صغیر بود، جایی در آرایش نیروها نداشتند. قبل از ادامه طرح در منازعات فکری دو جریان اهل سنت قدمایی، اشاره به نکته دیگر در تقویت و گسترش منطقه فراغ، خالی از لطف نیست. در واقع اتفاق دیگری که افتاد و موجب فربهی هرچه بیشتر منطقه فراغ شد، این بود که با تشکیل نهادهای جدیدی مانند مجلس و وزارتخانه های دولتی، قانون گذاری و اجرا در موضوعات کلان مانند؛ زراعت و تجارت و صنعت و عمران و خدمات و ...، که عموماً صبغه و سبقه شرعی نداشت یا کم رنگ بود، در زمره مسئولیت این نهادها قرار گرفت که موجب تدوین انبوهی از قوانین عرفی شد. در مجموع، در نتیجه تحولاتی که شکل گرفت، بویژه با تبدیل نظام فقه به حقوق جدید، فقه در اداره امور جامعه، حضور مستقیم و مابشری نداشت. حتی در دوره جمهوری اسلامی، امور کلان مانند بودجه و شرح وظایف دستگاه های اجرایی، همچنان در حوزه عرف و منطقه فراغ ماند. هرچند گفتیم که بنابر اصل ۴ قانون اساسی، همه قوانین در اطلاق خود می بایست منطبق بر احکام شرع تصویب شود و شورای نگهبان موظف به احراز عدم مغایرت آنها با شرع است، ولی ماهیت این قوانین به گونه ای است که موضوعیت شرعی ندارند و دخالت شورای نگهبان در این گونه امور صوری و سلیبی است. حتی در موارد نادری که شورای نگهبان قوانینی را ذیل عنوان مخالفت با شرع رد کرده، بیشتر از موضع سیاسی است تا دلایل واقعی شرعی. حتی در مواردی، شورای نگهبان صراحتاً موضع سیاسی را بر مسلمات شرعی ترجیح داده است. یک نمونه بسیار جالب در این باره، موضوع نظارت استصوابی است. اصل در موضوع نظارت که در دو مورد؛ وصیت و وقف در قانون مدنی آمده و دارای پشتوانه فقهی است، بر "استطلاعی" بودن است. زمانی نظارت "استصوابی" است که مقام تعیین کننده ناظر، به آن اشاره کرده باشد، یا قرائنی دال بر منظور استصوابی در متن وجود داشته باشد. در قانون انتخابات مجلس شورای اسلامی تا دهه ۷۰، نظارت بر انتخابات های ریاست جمهوری و مجلس شورای اسلامی برعهده شورای نگهبان بود. در انتخابات مجلس پنجم که مسائل سیاسی و جناحی با توجه به تشکیل حزب کارگزاران سازندگی بالا گرفته بود، عملکرد شورای نگهبان در تعیین صلاحیت ها به موضوعی پرتنش تبدیل شد. لازم به یادآوری است که تشکیل دهندگان حزب

کارگزاران سازندگی، وزیران و معاونان هاشمی رییس جمهور وقت بودند که در دوره زمانی یادشده، با نیم نگاهی به اقتصاد بازار، موجب تشدید رقابت در هرم قدرت در جمهوری اسلامی شدند. بنابراین محدود کردن این جریان قدرتمند که به آقای هاشمی رفسنجانی متکی بودند، مصلحتی سیاسی بالاتر از احکام شرع بود. باری شورای نگهبان در این انتخابات، نظارت خود را برخلاف قاعده فقهی نظارت، استصوابی دانست، حال آن که کسان زیادی مخالف این تفسیر خلاف اصل و قاعده بودند. پس از تشکیل مجلس پنجم، جناح اکثریت که همفکر اکثریت شورای نگهبان بودند، برای محکم کاری و طی یک طرح، اصلاحیه‌ای را در قانون انتخابات وارد کردند که براساس آن، نظارت شورای نگهبان بر جریان انتخابات، استصوابی و در کلیه مراحل خواهد بود. پس از تصویب این اصلاحیه در مجلس و تایید آن از سوی شورای نگهبان، دبیر این شورا در نماز جمعه تهران گفتند که این شورا قلباً به استصوابی بودن نظارتش راضی نبود زیرا موجب دردسر برای آن‌ها خواهد شد، ولی چاره‌ای جز پذیرش و انجام مصوبه مجلس ندارند. اما همین شورای نگهبان که می‌گفت راضی به استصوابی بودن نظارتش نبود، وقتی نمایندگان مجلس ششم، اصلاحیه مجلس قبل را اصلاح و نظارت شورای نگهبان را استطلاعی تعریف کردند، به‌خلاف سوابق قبلی، مصوبه اخیر را خلاف شرع تشخیص داد. بدیهی است که این مشی شورای نگهبان برخاسته از مصالح و منافع جناحی است و ربطی به شرع ندارد. این موضوع را از این جهت نقل کردم که نشان دهم؛ وقتی از اعتبار برخی دستاوردهای مشروطه در دوره جمهوری اسلامی سخن می‌گوییم، به کجاها نظر داریم. یعنی با تحولی که در مشروطیت اتفاق افتاد و ما از آن تحت عنوان ورود عملی در راه بی‌برگشت مشروطه‌خواهی و تجدد یاد می‌کنیم، با ورود در پارادایم جمهوری اسلامی، از میان نرفت، و به حیات خود، ولو کج دار و مریز، ادامه داد.

بارها تاکید کردم و بار دیگر تاکید می‌کنم که پرداختن به نقش اهل دیانت مشروطه‌خواه، به این معنی نیست که آن‌ها توانسته‌اند نظریه‌ای در باره مشروطیت بر مبنای اصول تجدد ارائه بدهند، بلکه پرواضح است که آن‌ها به لحاظ نظری نمی‌توانستند از محدوده حکومت جور فراتر روند. زیرا از نظر هر دو گروه اهل سنت، هر حکومتی که معصوم بر سر آن نباشد، حکومت جور و غصب است. تمایز اهل دیانت مشروطه‌خواه با مشروعه‌خواه، در این است که از نظر گروه اول، حکومت غیرمشروطه علاوه بر غصب حق معصوم، شامل غصب دومی به نام غصب حق مردم نیز است. پس شرعاً و عقلاً، حکومتی که مرتکب یک غصب شده، بهتر از حکومتی است که مرتکب دو

غصب شده است. تشخیص این رجحان و برتری، از مستقالات عقلی است که یکی از مبانی شرع است. درواقع در وضعیتی که نتوان از غاصب حق معصوم رفع ید کرد، به حکم عقل تصرفات او را تا حد ممکن، باید محدود کرد. نایبینی که در باز کردن شاه‌مغلطه‌های مخالفان مشروطه، مهم‌ترین اثر را آفرید، خیزی برداشت تا حکومت مشروطه را از دایره غصب بیرون بیاورد، اما بنا به دلایلی از آن عقب نشست. به نظر او و با توجه به نیابت فقهاء از امام معصوم، اگر حکومت ماذون از طرف نواب امام معصوم باشد، از دایره جور خارج و لباس مشروعیت (شرعی) می‌پوشد. اما شیخ فضل‌الله بر آن بود که نیابت معصوم در دوره غیبت، به دو بخش تقسیم می‌شود؛ بخش تشریع در اختیار فقیهان و بخش حکومت در اختیار سلطان قرار می‌گیرد. پس از نظر شیخ، سلطنت جائری مانند محمدعلی شاه، سلطنتی اسلامی، مشروع و لازم‌الاطاعه قلمداد می‌شد. اما نایبینی از نظریه خود خیلی زود برگشت و دلیل این عقب‌نشینی را به رویای صادق‌ای منتسب کرد که برحسب آن، ناخرسندی امام عصر از نوشتن دو فصل مربوط به این موضوع و الحاق آن به کتاب تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، بر وی مکشوف می‌شود. علاوه بر موضوع رویای صادق، به نظر می‌رسد فتوای قاطع آخوند در جواب به تلگراف مردم همدان نیز در عدول میرزا از بحث بسط ید فقهاء موثر بوده است. لازم به یادآوری است که آخوند در پاسخ تلگراف مردم همدان که پرسیده بودند آیا مشروطیت با قانونی شدن، مشروعه نیز می‌شود، یا نه؟ گفته بودند؛ سلطنت اسلامی جز به زعامت امام معصوم نمی‌تواند تشکیل شود و هر سلطنتی بدون زعامت معصوم، غصبی است. هر سلطنت غیرمشروعه، بر دو قسم جائره و عادلّه است؛ در سلطنت عادلّه - به‌خلاف جائره - مباشرت امور عامه بر عهده عقلای قوم و متدینین است. او در فرازی از این پاسخ افزوده بود؛ موضوعات عرفیه و امور حسبیه در زمان غیبت به عقلای مسلمین و ثقات مومنین مَفُوض است که مصداق آن دارالشورای یا مجلس شورای ملی است که محل تجمع عقلای مسلمین و ثقات مومنین است. آخوند امور حسبیه را که تا آن زمان بدون هیچ تردیدی در اختیار علماء بود، صراحتاً در شمول وظایف مجلس شورای ملی قرار داد که بی‌سابقه است. نایبینی قبل از رویای صادق و احتمالاً قبل از صدور فتوای آخوند و لایحه دیگری که به شاه نوشته، بر آن بود که در صورت بسط ید فقهاء، تصدی امور حسبیه در اختیار آن‌ها خواهد بود. میرزا درواقع برای فرار از الزامات حکومت جور، درصدد بود نظریه‌ای برای تبدیل سلطنت جور به سلطنت اسلامی مشروعه تدوین کند ولی آخوند همه الزامات حکومت جور را پذیرفت و دوره غیبت را دوره‌ای تعریف کرد که تدبیر امور نوعیه برعهده خود مردم است. این‌جا

درواقع منطقه فراغ، به گسترده‌ترین صورت ممکن رسید. آخوند در لایحه خود به محمدعلی شاه در باره مشروطه، تاکید کرد که مشروطیت دولت عباره اخرای تحدید استیلاء و قصر تصرف مذکور به هر درجه ممکن و به هر عنوان مقدور باشد، از اظهر ضروریات دین اسلام بوده و منکر وجوب آن (که احتمالا منظور شیخ فضل الله است) در عداد منکر ضروری دین محسوب می‌شود. و هر کس که حاکم را فعال مایشاء و مطلق الاختیار بشمارد، لااقل مبدع (اهل بدعه) خواهد بود. باری، نایینی به هردلیلی، از امکان مشروعه بودن سلطنت اسلامی دست برداشت و در محدوده حکومت جور به پوچ کردن شاه‌مغلطه‌های شیخ پرداخت. گفتیم که مهم‌ترین ایراد شیخ به دو مفهوم آزادی و برابری بود که آن‌ها را در معنای فقهی می‌فهمید ولی سیاسی تفسیر می‌کرد. مغلطه شیخ در مورد مفهوم جدید آزادی این بود که آن را برابر حریت به معنی رهایی از بندگی خداوند می‌دانست. اما میرزا اول حریت را به اصل فقهی در معنی بردگی در برابر ارباب برد و سپس مضمون جدیدی به آن داد که قبلا مستشارالدوله مقدمات آن را فراهم کرده بود. میرزا توضیح داد که آزادی در مفهوم سیاسی در تقابل با اسارت و رقیّت در نظام‌های خودکامه به کار می‌رود که سرشت آن سلب آزادی و به اسارت درآوردن رقاب مردم است. پس اصل آزادی، آزادی از اسارت حکومت خودکامه، و نه رهایی از بندگی خداست. در این تعریف، مشروطیت عبارت از تبدیل مضمون حکومت از تملّک به ولایتیه، یا غاصبیه جائره به حکومتی که انسان از اسارت آن آزاد می‌باشد، است. یعنی آزادی عبارت از تحصیل آزادی سیاسی، و نه رهایی از بندگی خداوند و رفع ید از احکام دین و مقتضیات مذهب است. با این تفسیر است که میرزا در مقابل عبارت "کلمه قبیحه" ملاعلی کنی، از صفت "مبارک" برای آن سود جست و توضیح داد که این مفهوم مبارک، به معنی رهایی از اسارت سیاسی و از اصول دین و از مستقلات عقلیه است.

پس وقتی می‌گوییم انسان‌ها آزادی دارند، یعنی این که حق دارند تنظیم امور خانواده و شهر و کشور را مطابق مصالح نوعیه انجام دهند و این، به معنی تشریع فقهی نیست. اما بدیهی بود که اهل سنت مشروعه‌خواه، این تعریف از آزادی و مجلس را نپذیرند. شیخ در واپسین لایحه تاکید کرد که مفاهیمی مانند مجلس و آزادی و مساوات و برابری و اساس قانون اساسی، لباسی است که به قامت فرنگستان دوخته شده است، زیرا آن‌ها طبیعی مذهب و خارج از قانون الهی و کتاب آسمانی هستند. اما ما مسلمانان کتابی آسمانی داریم که ناسخ همه کتاب‌ها و شرایع قبلی است، پس چگونه می‌توانیم به مجلس آزادگان درآئیم و شورای ملی و مساوات بخواهیم و متابعت فرنگیان خسیس

و مشروطه‌طلبان پاریس و انگلیس نمائیم. این مباحث نشان می‌دهد که از نظر نیروهای سنت مشروطه‌خواه، جز احکام منصوص در منابع سنت - که عموماً در حوزه عبادات و معاملات است - هر امر مربوط به تنظیمات سیاسی و اجتماعی و ... در منطقه فراغ شرع و در اختیار مردم است. نکته روش‌شناسی بسیار مهمی در تعریف و توضیح اهل شریعت موافق و مخالف مشروطه از مفاهیم جدید بویژه آزادی وجود دارد که حایز اهمیت فوق‌العاده است و آن این‌که تعاریف آن‌ها بیشتر سلبی است. یعنی آن‌ها هنوز نمی‌توانستند مفهومی مانند آزادی را ایجاب و به‌صورت مفهومی تعریف کنند بلکه بیشتر توضیح می‌دادند که آزادی، رهایی از بندگی خداوند نیست بلکه رهایی از اسارت حکومت خودکامه است. این نکته از این جهت برای ما اهمیت دارد که وقتی نمایندگان مجلس شورای ملی در موضوعات مختلف و متعدد، با همدیگر بحث و قانون‌گذاری می‌کردند، هیچگاه دنبال یافتن حکم شرعی موضوع مورد بحث نبودند بلکه آن‌ها با استمداد از علوم و معارف عصر و با تکیه بر تجارب عملی که در اختیار داشتند و بر مبنای منافع و مصالح نوعیه، به روش عرفی بحث و قانون‌گذاری می‌کردند. منظور این است که مباحث و مصوبات آن‌ها بر پایه اسلوب حقوقی درچارچوب مصالح و منافع ملی جریان داشت. عین همین روش، چنان‌چه اشاره کردم، در مباحث و قانون‌گذاری نمایندگان مجلس شورای اسلامی هم در اغلب موارد صدق می‌کند. حتی در مورد شورای نگهبان هم اشاره کردم که روش آن‌ها نیز در احراز شرعی بودن مصوبات مجلس، عموماً سلبی است. برای نمونه وقتی نمایندگان مجلس شورای اسلامی در تبصره ماده ۳ "قانون اقدام راهبردی برای لغو تحریم‌ها و صیانت از منافع ملت ایران" تصویب می‌کنند که: "سازمان انرژی اتمی ایران مکلف است برای انتخاب و تعیین مکان نصب و استقرار ماشین‌های ذکرشده، استانداردهای سازمان پدافند غیرعامل را أخذ و اجراء کند"، حکم شرعی پیشینی فراروی آنان وجود ندارد تا مضمون آن را در صورت ماده قانونی تدوین و تصویب کنند. هم‌چنین شورای نگهبان هم در مقام تصدیق شرعی بودن یا نبودن تبصره مذکور، حکم شرعی مشخصی برای تطبیق در دست ندارد، بلکه تنها می‌تواند تایید کند که حکم مصوبه را مغایر اصول و احکام شرع نیافته است. در مجموع باید بپذیریم؛ آن‌چه که آن را پیروزی مشروطیت می‌دانیم، فارغ از دیدگاه‌های نو در اندیشه‌های سیاسی و اقتصادی و، که در مجموع به رشد سواد و آگاهی عمومی کمک کرد، نظام قانونی کشور بود که راه جدیدی را باز کرد. این نظام قانونی و نهادهای آن، در شرایطی در

کشور پا گرفت که مبانی نظری برای آن - در معنای دقیق - چه از طرف روشنفکران و چه از طرف اهل سنت هوادار مشروطیت تدوین نشده بود

در پایان بار دیگر به تعبیر "راه بی‌بازگشت" برمی‌گردم و تاکید می‌کنم، ورود مشروطه در راه بی‌بازگشت یا بی‌بازگشت بودن راه مشروطه، دقیقاً با اعلام مشروطه و تشکیل مجلس شورای ملی به‌عنوان مهم‌ترین نهاد مشروطیت و قانون‌گذاری در آن است که آغاز می‌شود. به سخن دیگر، مهم‌ترین وجه پیروزی مشروطیت، همان گذر از نظام فقه به نظام جدید حقوقی به‌مثابه راه بی‌بازگشت است. و چنان‌چه توضیح دادم، تداوم اسلوب حقوقی در دوره انقلاب اسلامی را، ولو نیم‌جان، می‌توان در عمل دید و نظر در عمل آن را - ولو با زبان الکن - توضیح داد.

فرخنده مدرّس ۱۹ - به‌رغم همه سخنان اندرزگونه و روحیه‌بخشی که در آغاز پاسخ خود، در مورد ضرورت پذیرش «شکست» و محاسن آن گفته‌اید که، به مثابه احکام کلی، در درستی آنها تردیدی نیست، اما جسارتاً ناگزیریم بگوییم که این سخنان در درجه اول بیشتر به ابرامی بر موضع، کماکان «شکست مشروطیت»، و راه عبوری ظاهری از کنار موضوع اصلی مورد بحث به نظر می‌آیند. زیرا بحث بر سر این بود و هست که؛ «ما» وقتی می‌گوییم مشروطیت در ایران «شکست» خورد، باید ابتدا روشن کنیم که تعبیرمان از معنای این «شکست» و نسبت آن، با معنای تاریخی آن و در این رابطه و نسبت مشروطه با دوره‌بندی‌های تاریخی که دکتر طباطبایی آنها را برپایه مواد تاریخ ایران ارائه داده‌اند، چیست؟ البته روشن است که، تعیین این نسبت، مشروط بر آن است که این دوره‌بندی‌ها و توضیح و استنادات و استدلال‌های ایشان، در مورد آنها را قبول داشته باشیم. اما اگر می‌گوییم؛ نسبت تاریخی مشروطیت ایران با کل تاریخ و «تاریخ عمومی ایران»، نسبت تاریخ جدید ایران با تاریخ قدیم ایران است، یا به عبارت دیگر با مشروطیت دوران قدیم ایران بسر آمد و دوران جدید ایران آغاز گردید، صرف نظر از این‌که باید نقطه عطف‌ها و مضامین دگرگون شده، فهمیده شوند که چرا می‌گوییم مشروطیت ما در جرگه همه نظام‌های مشروطه و در انطباق با مضامین محوری دوران جدید قرار گرفته است، که فکر می‌کنیم؛ یکی از این مضامین کانونی و دگرگونی، یعنی تحول حقوقی مورد بحث قرار گرفت. اما، با توجه به اینها، داعیه «شکست» مشروطیت، از نظر تاریخی و انتقال یک دوران تاریخی به دوران تاریخی پیش از خود، بی‌معناست. این‌که می‌گوییم، ابرام موضعی و مسکوت گذاشتن ظاهری‌ست، دلیلش در حقیقت به بخش انتهایی

متن پاسخ خودتان باز می‌گردد که در آنجا به مثابه یک جمع‌بندی، قبول فرموده‌اید که مشروطیت از نظر تاریخی گامی، رخدادی، پیروزمند بوده است. چرا که می‌گویید:

«در پایان بار دیگر به تعبیر "راه بی‌بازگشت" برمی‌گردم و تاکید می‌کنم، ورود مشروطه در راه بی‌بازگشت یا بی‌بازگشت بودن راه مشروطه، دقیقاً با اعلام مشروطه و تشکیل مجلس شورای ملی به‌عنوان مهم‌ترین نهاد مشروطیت و قانون‌گذاری در آن است که آغاز می‌شود. به سخن دیگر، مهم‌ترین وجه پیروزی مشروطیت، همان گذر از نظام فقه به نظام جدید حقوقی به‌مثابه راه بی‌بازگشت است.»

نکته دیگر این‌که، هرچند باید پذیرفت که مشروطه‌خواهان، هفت دهه بعد، از مشروعه‌خواهان، البته با خدمت‌گذاری روشنفکران تاریک‌اندیش، شکست خوردند و آنان حتا از فائق آمدن بر «بحران مدرنیته» درماندند، اما، با عزل نظر از دلیل این درماندگی، این‌که گفته‌اید: «انتساب شکست یا حتی پیروزی به مفهوم مشروطه، بی‌معنی است.» سخن چندان روشنی نیست. طبیعی‌ست که، انتساب شکست به یک مفهوم، غریب و نامربوط به نظر می‌رسد. اما اگر مقصود از مشروطه همانی باشد که بود یعنی جنبش آزادیخواهی و قانونخواهی ایرانیان، با تکیه بر اصل «قانونگذاری بشری»، چنین جنبشی البته می‌تواند مقهور شرایط زمانی و مکانی، یعنی نبود اسباب و امکانات، بشود و در راه تکوین، تکامل و تثبیتش با موانع بسیار، از جمله نافرہیختگی انسان، و بحران‌های ناشی از واپس‌ماندگی‌ها و ایدئولوژی‌های مخرب، روبرو شده و به تعویق افتد یا متوقف شود، اما از نظر محتوایی و به لحاظ انطباق آن محتوا با «روح زمانه» و در مسیر آزادی و برابری حقوقی انسانها نمی‌تواند، به عنوان ایده و آرمانی که انسان‌ها را به جنبش آورده و بعضاً به زیست عملی مثبت منجر شده، محتوم به شکست تاریخی باشد. البته که همه ایده‌ها و آرمان‌ها و جنبش‌ها چنین نیستند. به عنوان نمونه جنبش‌های ساختن «انسان‌های طراز نوین» یا «مؤمنان رستگار» حتا اگر به دلیل تناسب و آرایش نیروها یا «بخت» و «اقبال» و یا شرایط «مناسب» زمان و مکان «پیروز» شوند و غلبه یابند، اما به‌رغم این، آنها از همان آغاز نطفه محتومیت «شکست» به معنای «بی‌ربطی تاریخی» را با خود حمل می‌کنند، هر قدر هم به زحمت بشر بی‌افزایند!

علاوه بر این کسی که بر این نظر است که: «نفس گذر از مشروطیت به انقلاب اسلامی، فارغ از هرگونه ارزش داور، چیزی جز هزیمت مشروطیت نبود و نیست. البته نه هزیمت کامل. در جنبه حقوقی که نقطه اوج و درخشان دستاورد پیروزی مشروطیت بود، در نظر دوباره به نظام حقوق فقه

بازگشتیم.» در اصل خود از پیش، با آن عبارت فوق، پاسخ این پرسش ظاهری را نیز داده است که «در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی آن خودآگاهی ملی چه چیز غیر ملی را می‌خواست ببرد و چه چیز ملی را می‌خواست جایگزین کند.» اشاره شما در این دو عبارت در اصل، اشاره به یک نبرد «باخته» است، نه شکست در یک کارزار تاریخی! البته به زعم ما طرح درست‌تر این پرسش چنین است که: «در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی آن نیروی ضدملی چه چیز ملی را می‌خواست ببرد و چه چیز ضدملی را می‌خواست جایگزین کند؟» پاسخ محدود به این پرسش همان است که خودتان داده‌اید: «بازگشت به نظام فقه!» انقلاب اسلامی قطاع‌الطریق مشروطیت بود، یا به قول دکتر انقلاب اسلامی ضد مشروطیت برخاست. و البته «قانونگذاری تنها یکی از شئون آن دریافت نوائین بود.» که در عرصه‌های گوناگون پدیدار شد، مصداق‌های عینی این دریافت نوائین هم تنها به شعر و موسیقی بازنمی‌گردند. هرچند که کانون اصلی این دریافت و تحول نوائین نظام حقوقی جدید بود، اما حوزه‌ها و کانون‌های مهم بس بیشتر بودند. به عبارت دیگر، بازهم به بیان دکتر: «حق‌طلبی و عدالت‌خواهی در ایران و در مشروطیت در جهت استقرار حکومت قانون و تأسیس آزادی بود. یعنی ایرانیان درک و دریافتی که از آن دو مفهوم و خواست آن داشت دارای مضمون و سیر به سوی تأسیس حکومت قانون - مجلس قانونگذاری و قانون اساسی و تضمین آزادی‌ها بود.» و «با روند مجموعه‌های قانونی جدید و تفسیر آنها بر پایه حقوق جدید، کم کم به سوی تدوین یک نظریه حقوقی جدید در ایران پیش می‌رفتیم.» کارزار تاریخی برای بازگرداندن و تثبیت حقوق ملت و احاد ملت، نقطه آغاز خود را در پیروزی مشروطه با تصویب قوانین آن، نهاد و ذیل آگاهی به آن به عنوان «امر ملی» به لونی دیگر، پس از انقلاب اسلامی، از سر گرفته شده است. ما این آگاهی تازه به «امر ملی» و نبرد برای آن را مطلقاً دست کم نمی‌گیریم و نباید آن را دست کم گرفت!

ما، به جد قصد نداشتیم، مسئله قیاس میان هیچ وجهی از دوره مشروطیت و جمهوری اسلامی را به میان بکشیم و همان‌طور که گفتیم؛ مایل بودیم داوری در این باره را به خوانندگان واگذاریم. اما به نظرمان آمد که شما، میلی به سکوت در این زمینه ندارید! به‌رغم بی‌میلی، اما برداشت ما از پاسخ قبلی و ماقبل شما این است که؛ در این عبارت دکتر که نوشته‌اند و در جاهایی به صورت دیگری بر آن تکیه کرده‌اند که: «می‌توان گفت که تجدد می‌تواند توقف پیدا کند، اما هزیمت کامل در آن نمی‌افتد»، شما در توضیح، این عدم «هزیمت کامل» مشروطیت، را به فرصتی برای برقراری قیاس‌های مع‌الفارق، لاجرم نقض غرض، میان معنا و فلسفه قانون‌گذاری در مشروطیت و در

جمهوری اسلامی بدل کرده‌اید! و در این قیاس‌ها، نه توجه‌ای به فلسفه سیاسی امتی مندرج در قانون اساسی جمهوری اسلامی دارید، که در آن «ادغام ملت در امتی» دستورالعمل کارگزاران و نمایندگانش بوده است، نه به بازگشت «تحمیلی» نظام «حقوق» فقه، نه به ماهیت نهادهای موازی که از اساس و آگاهانه به قصد و غرض برخاسته از همان فلسفه حکومتی و برای حفظ مصلحت و ایدئولوژی دینی نظام، ایجاد شده‌اند، عنایتی دارید و نه حتا به این نظر استادمان که آورده‌اند: «بعد از انقلاب اسلامی کمتر از آنچه انتظار می‌رفت در قانون مدنی دست برده شد. ولی اخلاقی در کارکرد نهادها به ویژه نهاد اجرای عدالت ایجاد شد و موانعی در برابر اجرای بسیاری از قوانین مشروطیت ایجاد شد.» و نه به این عنایت دارید که نوشته‌اند: «نظام حقوقی در دهه‌های اخیر در عمل به مجموعه‌ای از دستورهای اداری بدل شده است و استادان حقوق و قضات به کارمندان دستگاه دیوان تبدیل شده‌اند، که وظیفه جز شرح و اجرای آن دستورها را ندارند.» و روشن است؛ وقتی سیاست و دیانت درهم آمیخته و یکی شده و در دست اهل شریعت قرار گیرند، و دستورها هم می‌توانند، به مصلحت نظام، هر رنگی را به خود گیرند و اگر لازم شد همه چیز از جمله دین هم مُثله و متصرف به میل شود. «امام راحل» نیز راه هر خیال دیگری را با این حکم بست که: «دیانت ما سیاست ما و سیاست ما دیانت ما است.» در چنین شرایطی البته، آب توبه دینی را حتا می‌توان، یک شبه، با پیدا کردن پولکی بر دُم ماهی خاویار، بر خاویار ریخت! راه حلال کردن قندِ حرام حاصله از چغندر روئیده بر خاک قبرستان را با دریافت «وجه امامی»، از کارخانه‌دار، با فرو بردن آن در چای، به هنگام وعظ بر منبر، به مؤمنان نشان داد! با خواب دیدن، که مذهب مختار در باور شیعیست و با رؤیای «امام زمانی» می‌توان علی‌الحساب بندی به قدرت‌طلبی فقها زد. اما در عین حال در زمان مناسبتش باز هم با خواب دیدن «امامان» توسط مثلاً شیوخ صفوی می‌توان کلاه قرمز بر سر مریدان نهاد و اسلحه بدستشان داد و از آن «سپاه» همچون قزلباش تأسیس نمود! و البته آن کلاه‌های گشادش را بر سر حَمَق خرافاتی گذاشت! و آن طنزهای شیرین را به زهر خندهایی بر لب‌هایی بدل نمود که نتیجه هولناک در عمل را می‌بینند!

در این حالت، یعنی در چشم بستن بر این تصویر سراسری در رژیم اسلامی، یعنی بر فلسفه سیاسی و «حقوقی» و «قانونگذاری» آن، استناد به «تصویب قانون بودجه» و یا قوانینی از این دست، «به اسلوب عرفی» و قیاس گرفتن آن از قانون‌گذاری مشروطیت، بیشتر به طنز تلخی شباهت پیدا می‌کند. پوزش از جسارت زبان تند، اما وقتی می‌گویید: مجلسیان اسلامی نیز خود را «نماینده منافع

ملی» می‌دانند، که معلوم نیست، این «منافع و مصالح ملت» کجاست، اگر خلاف نظر دکتر نیاندیشیم، حتماً حضور ذهن، نداشته‌ایم که این نمایش زبانی را، حتا اگر برای عوام‌فریبی نبوده باشد، در بهترین و معصومانه‌ترین حالت، دکتر نشانه «یک تعارض بنیادین در ذهن و زبان» دانسته و در باره کارگزاران حکومت اسلامی، که مجلسیان نیز از آن جمله‌اند، نوشته‌اند:

«هر حسی که هر یک از کارگزاران ج.ا. نسبت به ایران و منافع ملی آن داشته باشند نمی‌توان یک تعارض بنیادین در ذهن و زبان آنان را نادیده گرفت که آنان، در بهترین حالت، در دو سطح ملی و امتی می‌اندیشند، اگر بیندیشند، و عمل می‌کنند. این تعارض تنها در حوزه کارگزاران حکومتی ظهور پیدا نمی‌کند، و کارگزار حکومتی ایران را نمی‌توان "به خودرویی سرزنش" کرد، زیرا "او چنان می‌روید" که قانون اساسی ج.ا. او را "پرورش می‌دهد".»

البته ما نیستیم که «تداوم مشروطیت» در جمهوری اسلامی را به «تکوین آگاهی ملی تنزل داده‌ایم»، نه تنها از این رو که در شرایط دشوار کنونی، آن را حافظ ایران می‌دانیم که بحث دیگری ست، بلکه همچنین بر این نظر دکتر نظر داریم که در «ملت، دولت، حکومت قانون» از باقی ماندن «خاطره حقوقی جامعه مدنی» از دوره مشروطیت سخن می‌گویند و می‌نویسند: «مهمتر از همه اینها این که "خاطره" حقوقی "جامعه مدنی" ایران باقی ماند. باقی ماندن «خاطره» حقوقی «جامعه مدنی» در حقیقت خاستگاه‌های تنش‌های اجتماعی و تعارض‌ها در قلمرو حقوق عمومی است.»

باری، به هر تقدیر، و به ملاحظات بسیار، ما مایل به ادامه چنین قیاس‌هایی میان مشروطیت و جمهوری اسلامی و مداخله دادن آنها در این بحث نبوده و نیستیم. و بجای آن در اینجا، با اجازه شما، مایلیم بحث تاریخی در مورد «منطقه فراغ شرع» را ادامه دهیم.

تا جایی که ما به یاد می‌آوریم، دکتر طباطبایی در سه مقطع تاریخی، دو بار در همان سده‌های آغازین دوره اسلامی و یک بار در زمان پیروزی مشروطه، از گشوده شدن «منطقه فراغ شرع» سخن گفته‌اند و ظاهراً هر سه بار نیز این «منطقه» بسته شد. صرف نظر از بار میانی که دکتر نیز اطلاعات و تفسیرهای وسیعی نسبت به آن نمی‌دهند، و احتمالاً به دلیل فقدان نتایج مهم و یا در تداوم بار اول است، اما بار نخست چگونه؟ که اگر اشتباه نکنیم، تقارنی با موضوع «بسته شدن دایره نبوت» در اسلام دارد. این «گشایش» به دنبال کدام بحران صورت گرفت؟ و چه نتایج نظری و عملی از آن در کدام حوزه‌ها حاصل آمد؟ آیا درست است که این نخستین شکاف در دریافت از

دیانت اسلامی بود؟ چرا این «منطقه» بسته شد؟ کدام حوادث، یا سلطه کدام «تفکر» اسلامی موجب بسته شدن آن گردید، با کدام پیامدها؟

مصطفی نصیری ۱۹ - نمی دانم این عصبانیتی که سیل وار از نوک خامه شما آوار می شود، از کجا نشأت می گیرد؟! آیا من در حریم ممنوعه ای وارد شده ام که نباید وارد می شدم؟ یا کدام انتظاری را با ریختن نظرات استاد به پای توجیه آن، باید برآورده می کردم که نکرده ام؟ یا از کدام "مبانی فلسفی قانون گذاری" و کدام "فلسفه تضمین آزادی" باید سخن می گفتم که نگفته ام؟ یا از چه چیزی باید "سکوت" می کردم؟ نمی دانم. شاید من توجیه نیستم، بنابراین از کسی که به اندازه کافی توجیه است، بخواهید با آن "فلسفه تضمین آزادی و فلسفه قانون گذاری" پاسخ مهندس بازرگان را بدهد که چگونه و چرا شخص محمدرضاشاه پهلوی را اولین رهبر انقلاب اسلامی سال ۵۷ می داند؟! البته به شرطی که با نوشتن همه گناه ها به پای چند "روشن فکر تاریک اندیش" اسکات الخصم نکند و یا با کشیدن خط قرمز "قیاس مع الفارق" میان دو نیمه سده معاصر، ما "مخضرمین" را با نوعی از دوگانگی شخصیتی، منکوب نکند. این داوری از جانب شما، برای من بسی مایه عبرت بود. این که نوشته اید من نصیری: "عدم هزیمت کامل مشروطیت، را به فرصتی برای برقراری قیاس های مع الفارق، لاجرم نقض غرض، میان معنا و فلسفه قانون گذاری در مشروطیت و در جمهوری اسلامی بدل کرده ام! و ..." و بدتر این که در ادامه داوری تان، من را به "عوام فریبی" و "تعارض ذهن و زبان" متهم کرده اید. در ادامه اگر از این قسم مجادله رهایی یافتیم، توضیح خواهم داد که صرف برداشتن جمله ای از دکتر و چسباندن آن در جای مورد نیاز، کارکردی جز اعلامیه سازی ندارد. من از شما می پرسم تا با همین روش جمله چینی یا اعلامیه سازی از دکتر طباطبایی جواب بدهید؛ در زمانی که خود ایشان به عنوان یکی از کارگزاران نظام، تدریس می کردند و معاون پژوهشی دانشکده بودند، و احتمالاً مبالغه ناچیزی از بودجه مصوب نمایندگان مجلس شورای اسلامی را هم صرف پژوهش در حوزه حقوق و سیاست می کردند، آیا خودشان هم گرفتار تعارض ذهن و زبان بودند؟ اگر آری، چگونه تعارض را حل کرده بودند، که دیگران نمی توانند؟! اگر از نظر شما جمهوری اسلامی هم چون لویاتان همه فضاها را تحت اشغال اقتدار خود درآورده، پس در این صورت نیروی متعارض در کدام فضا زیست کرده و بالیده و به چنان قدرتی رسیده که می تواند در مقابل قدرت و اقتدار لویاتان ایستادگی کرده و تنش بیافریند؟! حتما

استحضار دارید، خنجری که لویاتان با آن کشته خواهد شد، در درون لویاتان است، نه بیرون. یا اگر چیزی به نام خاطره حقوقی وجود دارد، پس اول باید بفرمایید این خاطره در کدام ذهن‌ها و یا ذهن چه کسانی زنده مانده و زندگی کرده؟ این‌طور که شما با جمله چین‌های طباطبایی نگاه می‌کنید، گویی همه شهروندان جمهوری اسلامی، انسان‌های مفلوک و مسخ‌شده‌ای هستند که به درد مردن هم نمی‌خورند! دیگر این‌که؛ خاطره اگر از یاد و ذهن به زبان احضار و مورد یادآوری در عالم واقع نشود، زود می‌میرد و فراموش می‌شود. چگونه است که خاطره حقوقی بدون کوچکترین فعلیتی، برای بیش از چهار دهه، بی‌تذکر و تکرار زنده مانده است؟! اصلاً جامعه مدنی در جمهوری اسلامی چه کوفتی است که میزبان خاطره حقوقی مشروطیت باشد؟ آن‌هم بدون کوچکترین بروزات بیرونی، به‌نحوی که اگر کسی مدعی شد که مثلاً نمایندگان مجلس شورای اسلامی هم در موردی یا مواردی، بدون درگیری ذهنی با اسلامی بودن یا نبودن امری، قانونی را وضع کرده‌اند، گوینده شایسته هر تهمتی باشد؟!

نمی‌خواهم ادامه گفتگوها را با چنین جوّ آکنده به بی‌اعتمادی پیش ببرم، بنابراین از این قسم تخاطب می‌گذرم و امیدوارم بتوانم به سیر طبیعی بحث برگردم.

تردیدی نیست که هر آن‌چه تقدیم می‌کنم، کوششی برای "ابرام" فهم خودم در چارچوب نظام مفاهیم دکتر، و نیز "ابرام" همه نقیضه‌هایی بر فهم و دیدگاه‌های پیش‌گفته خودم است، و وقتی قرار است همه‌چیز به داوری خوانندگان باشد، جز این وظیفه‌ای ندارم که دریافت‌های خودم را روشن بیان کنم. در اوایل گفتگوها تاکید کردم که پنجره‌های متعددی را از موضع نظریه دکتر بر اندیشه سیاسی و تاریخ تحول آن می‌توان گشود. هرکسی هم ضمن به رسمیت شناختن پنجره‌های دیگران، باید بکوشد پنجره خودش را در بالاترین و درست‌ترین زاویه باز کند. به همین دلیل من تلاش نمی‌کنم دریافت کسی از نظام گفتاری دکتر را رد و طرد کنم یا "عوامفریبی" بنامم و مآلاً کسی را دعوت به "سکوت" کنم، مگر جایی که خطای روشی تشخیص دهم که در ادامه این پاسخ موردی را تذکر خواهم داد. اما در مورد شکست مشروطیت که تا این حد در شما مقاومت منفی ایجاد کرده - درحالی که شکست دقیقاً معادل هزیمت عربی است - بارها تاکید کرده‌ام که این مفهوم در کاربرد من، ناظر بر شکست کوشش‌های نظری برای تدوین نظریه فلسفی مشروطیت از سوی جریان روشنفکری، از آستانه مشروطه تا به امروز است. امری که دکتر به صراحت روی آن انگشت گذاشته است.

جالب اینجاست که دکتر هم در همین کتاب ملت، دولت و حکومت قانون (ص ۲۸۴) مفهوم شکست را از زبان دیگران برای مشروطیت استفاده کرده و نوشته است که؛ برحسب معمول یکی از علل "شکست مشروطه" را وجود اصل دوم در متمم قانون اساسی می‌دانند، در حالی که آن اصل، عملاً نسخ شده بود. دکتر با این پاسخ، اصل شکست مشروطه را نفی نمی‌کند، بلکه دلیل مورد نظر را به عنوان عامل اصلی شکست رد و نفی می‌کند. ظاهراً حساسیت فقط روی معادل فارسی است و درباره معادل عربی مشکلی نیست! قبلاً هم در مورد مفهوم شکست، واکنش‌های منفی ابراز شده بود ولی من انگیزه‌ای برای پاسخ نداشتم.

باری، عذر روشنفکران قبل از پیروزی مشروطه - با التفات به امکانات آن‌ها - و پس از پیروزی مشروطه تا انتقال سلطنت از دودمان قاجاران به پهلوی، در موضوع تدوین فلسفی نظریه مشروطه، اگر تا حدودی قابل پذیرش باشد، اما برای روشنفکران نیم‌سده پهلوی - بویژه روشنفکران دهه پنجاه شمسی، تا روشنفکران حاضر، عذری متصور نیست. آیا فکر نمی‌کنید "کلی گویی" و صدور احکام کلی که اشاره می‌فرمایید، بیشتر آن‌جا رخ می‌دهد که با استناد به منطق دوره‌بندی تاریخی دکتر طباطبایی، عصر اعلام مشروطه و هفت دهه‌ی پس از آن را ذیل "دوران جدید" ایران مندرج کرده، و بدون توجه به تحولات ژرف نیم‌سده‌ی اخیر، ایران نیم‌سده‌ی دوره پهلوی را به‌عنوان مصداق انحصاری حکومت قانون و احتمالاً در قله‌های عدالت و آزادی فرض گرفته و برمی‌کشید ولی نیم‌سده اخیر را شایسته کمترین التفاتی نمی‌دانید! گویی کسانی که در نیم‌سده اخیر زیسته‌اند، مشتی زامبی مسخ‌شده بودند، نه همان ملت ایران که هنر نزد آنان است و بس؟! قبل از تذکر روشی، تاکید کنم که بحث من هیچ‌گاه در سطح حکومت‌ها و مقایسه عملکرد آن‌ها نبوده و نخواهد بود. من فقط تحولات را پیگیری می‌کنم و سعی داشتم نشان دهم؛ وقتی مشروطیت را راهی بی‌بازگشت می‌دانیم، پس آثار و بروزات عینی آن را حداقل در حوزه عمل می‌توانیم پدیدارشناسی کنیم و نشان دهیم که ارزش‌های مشروطیت هنوز در یاد و خاطر ملت زنده و منشا اثر است. اما این تذکر روشی را از من بپذیرید و هرگز میان ایران یعنی دولت‌ملت ایرانی و حکومت‌ها خلط نکنید. آن‌طوری که بعضی پنداشته‌اند نیست که مشروطیت امری حکومتی و مساوق سلطنت است! قبلاً اشاره کردم که نظام مفاهیم دکتر یک شبکه به‌هم پیوسته است و نمی‌توان بدون توجه به حلقه‌های به‌هم بافته‌ی این شبکه، حلقه و عنصری را گرفت و بدون توجه به وضعیت دیالکتیکی عناصر درون شبکه، از آن حلقه و عنصر برای برخی مقاصد نتیجه یا نتایجی گرفت. وقتی پذیرفتیم

که مشروطه در ایران، در عمل تکوین یافت و به پیروزی رسید، باید بپذیریم که وضعیت در عمل، در همه امور و نتایج، موثر خواهد بود. نمی‌توان هم از "در عمل بودن مشروطه" سخن گفت و هم "فلسفه قانون‌گذاری" مشروطیت!

این‌گونه نیست که من با اعتقاد به تداوم وجوهی از مشروطه‌ی در عمل، در دوره جمهوری اسلامی، مرتکب این اشتباه شده و مشروطه را از چارچوب دوران جدید ایران، خارج و آن را به تاریکی دوران قدیم برگردانده‌ام، یا عوامفریبانه می‌کوشم جمهوری اسلامی را حکومتی مشروطه معرفی کنم. اصولاً مشروطه بودن و نبودن حکومتی، چه فعلاً و چه قبلاً، موضوع من نیست. کسی در چنین محذوریتی می‌افتد که مشروطه را امری حکومتی بداند. نمی‌توان از یکسو مشروطه را به‌درستی راهی بی‌بازگشت دانست، از سوی دیگر در برابر کوچکترین بروزات مشروطه، در نیم‌سده اخیر برآشفست! پس اگر بپذیریم که هیچ اثری بر اندیشه مشروطیت در این نیم‌سده مترتب نبوده، ایضا باید بپذیریم که ایران نیم‌سده اخیر، دیگر در دوران جدید نیست و باید مفری برای "بی‌بازگشت بودن مشروطه" بیابیم. اگر راه مشروطیت، راهی بی‌بازگشت است، پس با این پرسش هم باید مواجه شد که آثار و بروزات این اندیشه متجددانه، در نیم‌سده اخیر، کجاها هویدا شده و چه تأثیری گذاشته است؟ از سوی دیگر تداوم مشروطه‌ی در عمل را نمی‌توان در دوره انقلاب اسلامی، صرفاً به امر تکوین خودآگاهی ملی فروکاست، زیرا خودآگاهی امری درون‌ذات است و با فرض استمرار، باید آثار و بروزات آن در حوزه برون‌ذات یا نفس‌الامر را بتوانیم پدیدارشناسی کنیم. و نکته دیگر این‌که؛ اگر مشروطه را روندی بی‌بازگشت بدانیم، در این صورت این را نیز باید بپذیریم که حاملان این مشروطه بی‌بازگشت، ملت ایران است، و غیر از این ملت، هیچ شخص حقیقی و حقوقی، واجد صفت "ایران‌ساز" نیست. دکتر می‌گویند؛ وقتی ناحیه‌ای مهم از جدید در قدیم، با منطق جدید فهمیده شد، دیگر نمی‌توان آن جدید حادث را به قدیم برگرداند. من با چنین پشتوانه‌ای که دستاوردهای مشروطه، از جمله نظام حقوقی در عمل آن، قابل برگشت نخواهد بود، تلاش کردم برخی بروزات و ظهورات منطق حقوقی مشروطه را در دوره انقلاب اسلامی پدیدارشناسی کنم. شاید مصادیق من درست باشد یا نباشد، ولی این ادعا که نظام حقوقی مشروطه با اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی، علاوه بر نظر، در عمل هم از اساس نابود شد، با نظریه دکتر و واقعیت‌های اجتماعی سازگار نیست. البته براساس فهم من و بدون اتهام زدن به حاملان چنین دیدگاه‌هایی. ببینید؛ به‌موجب دوره‌بندی تاریخی دکتر، منطق اندراج عصر پس از مشروطه در دوران

جدید ایران، ناظر بر ورود ایران در پارادایم دولت‌ملت در معنای جدید است، و از این رهیافت، نمی‌توان نتیجه گرفت که با اعلام مشروطیت، همه حکومت‌های قبل از جمهوری اسلامی، حکومت قانون بودند و با ورود در نظم اسلامی، همه ارزش‌ها و فضیلت‌های مشروطیت، به یکباره از میان برخاست. دکتر بارها تصریح کرده است که بحث او معطوف به نظریه دولت‌ملت ایرانی بوده و موضوع حکومت‌ها، مورد توجه ایشان نیست. برای نمونه ایشان در صفحه ۳۰۰ می‌نویسند؛ یکی از بدفهمی‌هایی ناشی از الزامات پیکارهای سیاسی این است که مشروطیت را عین سلطنت می‌دانند، در حالی که مشروطیت وصفی راجع به ماهیت و محتوای حکومت‌هاست، نه شکل آن‌ها. بنابراین این که ایران با اعلام مشروطه، در عداد کشورهای صاحب مشروطه درآمد، ضرورتاً به این معنی نیست که حکومت‌های پس از مشروطه، همه حکومت‌های قانون بودند. بلکه به این معنی است که صورت کهن و قدیم دولت‌ملت ایرانی که آن را همواره داخل گیومه قرار می‌دادند، صورت جدید پذیرفت و اصطلاحاً از داخل گیومه بیرون آمد. با این قید و تخصیص که؛ ورود ایران در پارادایم دولت‌ملت جدید، ورودی در عمل بوده و متأسفانه جریان روشنفکری پس از مشروطیت، هرگز نتوانست نظریه‌ای منسجم برای آن تدوین کند. این به‌موجب فهم من از نظریه دکتر، هزیمت و شکست جنبش مشروطه در حیث نظر است.

این که به‌خلاف گذشت نزدیک به یک سده و نیم از مشروطیت، همچنان فاقد نظریه تجدید یا مشروطیت هستیم و اصطلاحاً، نصّی برای جریان چهارم سنت نداریم، تعبیری جز شکست برآورده آن نیست. یا، این که در این مدت طولانی نتوانستیم دانشگاه و علم ایران‌شهر را تاسیس کنیم، پیروزی نیست، که عین شکست است. این‌جا تذکر روشی را لونی دیگر باید بدهم؛ به نظرم نباید با برداشتن برخی جملات دکتر از زمینه‌های خود، از آن‌ها در راستای تأیید استدلال‌هایمان استفاده کنیم. این کار جواب نخواهد داد و می‌تواند در برخی جاها به بن‌بست رهنمون شود. استاد در کتاب ملت، دولت و حکومت قانون (ص ۳۱) نکته بسیار عمیقی بدین مضمون نوشته‌اند که؛ اشاره‌هایی که تاکنون به سه جریان اندیشیدن ایرانی شده، از این حیث که شرحی از امر واقع است، بحث علمی نیست بلکه خطابی است. به تأکید ایشان بحث علمی جایی آغاز می‌شود که دو مفهوم بنیادین سنت و نصّ‌های آن را وارد کنیم، و بیشتر از آن، توضیح دهیم که چگونه ممکن است نصّی وجود نداشته باشد، اما جریانی در سنت ایجاد شود. بنابراین من سعی می‌کنم با چراغ مفاهیم او پیش بروم، تا برخی شرح‌های او از امور واقع.

این طبیعی است که من نتوانم از قانون اساسی، سندی برای تداوم منطقه فراغ شرع ارائه بدهم، اما به این معنی نیست که قوانین مصوب در این نزدیک به نیم‌سده، همه برابر با مَرِّ ققه بوده است. از خیالی بودن قانون اساسی همین بس که "انتخاب مسولان کاردان و نظارت مستمر بر کار آنان" را وظیفه "امت مسلمان" می‌داند. در همین فراز می‌خوانیم: "پیروی از اصول چنین قانونی که آزادی و کرامت ابناء بشر را سرلوحه اهداف خود دانسته و راه رشد و تکامل انسان را می‌گشاید بر عهده همگان است و لازم است که امت مسلمان با انتخاب مسئولین کاردان و مؤمن و نظارت مستمر بر کار آنان به طور فعالانه در ساختن جامعه اسلامی مشارکت جویند" یا باید بپذیریم که نویسندگان قانون اساسی دو مفهوم ملت و امت را در یک معنی می‌فهمیدند که به نظر من این‌گونه است زیرا یکی از معانی امت، همان ملت در معنای امروزی است، یا این که واقعا نمی‌دانستند، چه تصویب می‌کنند. اما تردیدی ندارم که در عمل، هیچ‌گاه انتخاب مدیران را منوط به کسب نظر امت اسلامی نمی‌کردند. یا مدیران وقتی پشت میز کار خود می‌نشینند، هیچ‌گاه این توهّم را ندارند که آزادی و کرامت ابناء بشر را باید تامین کنند. دوگانگی نظر و عمل چیز عجیبی نیست. ولی شما نمی‌دانم از "تعارض ذهن و زبان" کارگزاران حکومت اسلامی دکتر چه دریافتی پیدا کرده‌اید که پیروزمندانه آن را به سمت من حواله داده‌اید؟! تعارض ذهن و زبان یا صورت مفهومی کلی‌تر آن، "گسست نظر و عمل" از وضعیت‌های پیوسته در تاریخ ایران - حداقل در هزاره اخیر - است که از دکتر آموخته‌ایم. این وضعیت اختصاص به نیم‌سده اخیر ندارد که از قضا خود دکتر در این نیم‌سده، تدریس کرد، معاون پژوهشی مهم‌ترین دانشکده در علوم انسانی در دانشگاه مادر شد، و بالاخره کار سترگ خود را پیش برد و به سرانجام مطلوب رساند. پس بهتر است به جای تکیه بر وصف‌های دکتر که البته در جای خود ارزشمند هستند، با نظام مفاهیم او پیش برویم، تا گرفتار محذوراتی از این نوع نشویم که؛ آن‌جاکه دکتر از تعارض بنیادین در ذهن و زبان کارگزاران سخن می‌گوید، به وجد بیاییم ولی آن‌جاکه به برخی افزوده‌ها به حقوق زنان اشاره می‌کند، دژم بشویم. دقت بفرمایید؛ حسّ ملی که در ایران امروز انباشت شده، با هیچ دوره‌ای از ایران قابل قیاس نیست، بویژه لون ایران‌شهری که به‌عنوان یک جریان قوی، و اگر اغراق نباشد، قوی‌ترین جریان ایران‌دوست، ویژه ایران امروز است. بار دیگر تاکید می‌کنم؛ اگر خواستید با طباطبایی پیش بروید، مفاهیمش را مشعل کنید، نه وصف‌هایش را. تعارض ذهن و زبان را اگر به عنوان یک مفهوم ببینید، خواهید دید که او همه پندار و گفتار و کردار ایرانیان امروز را در قعر منفیت و معدومیت نمی‌بیند، زیرا تعارض زمانی

شکل می‌گیرد که دو متعارض در برابر هم صف‌آرایی کنند. یکی از وجوه تعارضی که دکتر گزارش می‌دهد، تعارض دیدگاه ملی در مقابل اعتقاد امتی است. همین که این‌جا تعارضی شکل گرفته، یعنی جریان ملی به چنان قدرتی رسیده که می‌تواند در برابر جریان امت‌گرایی پایداری کرده و تنش بیافریند. به تعبیری از درسگفتارهای ماکیاوولی دکتر، تنش و تعارض، نتیجه قهری رابطه نیروهاست. اگر تنش هست که هست، نشانه قدرت پایداری نیروهای ملی در برابر نیروهای غیرملی است. همه سخن من این است که بقول دکتر، علم آن‌جایی آغاز می‌شود که بتوانیم با مفاهیم مناسب، تاثیرات برون‌ذات هر یک از دو نیروی متعارض را پدیدارشناسی کنیم. چیزی که اصلاً نمی‌توانم بفهمم، این است که نشان دادن برخی بروزات مشروطه، بویژه خاطره حقوقی جامعه مدنی در روش کار نمایندگان مجلس، چرا موجب خشم می‌شود؟ البته این بار در ادامه، شیوه عرفی محاکم دادگستری را در پرتو آن خاطره حقوقی بررسی خواهم کرد. بنابراین نمی‌توان میان دو نیمه سده معاصر، یک خط قرمز به نام "مع الفارق" کشید. به هیچ‌وجه شکست در درون یک پارادایم یا دوران، به معنی بیرون افتادن از آن و بازگشت به پارادایم و دوران پیشین نیست. قبلاً از دکتر نقل کردید که "مشروطه ممکن است متوقف شود اما به هزیمت کامل تن نمی‌دهد." اگر کسی برای توصیف این وضعیت، واژه شکست فارسی را که امری مقطعی، موقت و در ادب پارسی مبنایی برای خیزش جدید است، نمی‌پسندد، می‌تواند به جای آن از اصلاحات دیگری برای "توقف" و "هزیمت" بهره‌برد. من اصطلاح فارسی شکست را ترجیح دادم که همواره همراه با انگیزه برای پیروزی و منشا خیزش‌های ققنوس‌وار بوده است. این وضعیت پیچیده، همان گردنه یا "گره‌گاه" در تعبیر دکتر برای فهم سرشت دوران جدید است که از نظر ایشان تاریخی حدود ۲۰۰ ساله - با احتساب نیم‌سده اخیر - دارد. پس اگر از قدیم به جدید راهی باشد، اما از جدید به قدیم راهی برای تراجع نیست، مگر در چارچوب ایده‌ئولوژی‌های سلفی که عامل شکست همه این‌گونه جریان‌های بنیادگرا نیز دقیقاً این‌جاست که اراده کرده‌اند مرز دوران‌ها و پارادایم‌ها را به هم بریزند.

وانگهی همه مسئله این‌جاست که ما از حیث نظری، در آستانه دنیای جدید، و در وضعیت تعلیق قرار داریم و هنوز راهی به درون دوران جدید نیافته‌ایم تا فکر خروج از آن به مقصد قدیم به سرمان بزند یا نزنند. پس اگر با دکتر هم‌نوا هستیم که مشروطه ما، جدید در عمل بود، در این صورت به همه الزامات آن باید تن بدهیم. در تعجبم؛ نه توجهی به تکرار و تاکید ملال‌آور من به حیث نظری شکست می‌شود، و نه قرائنی از آن مبانی نظری ادعایی؛ از فلسفه مشروطه و فلسفه حقوق جدید

و آزادی و عدالت و ... رونمایی می‌گردد! نمی‌توان صرفاً با اتکاء به چند نمونه "جدید در قدیم" برای پر کردن گسل نظری ایجاد شده بین قدیم و جدید، دل خوش کرده و در کنج عافیت و قناعت خزید و غنود. چرا باید به خلاف ترسیم کلی تداوم تاریخی ایران، تلاش کنیم که میان ایران نیمه اول سده اخیر با ایران نیمه دوم، خط فارق بکشیم؟! تلاش نظری دکتر این بود که نشان دهد؛ ایران قدیم در ایستگاه مشروطه، صورت جدید به خود گرفت و تداوم یافت، و همچنان در تداوم است. هیچ‌جا نمی‌توانید اشاره‌ای پیدا کنید که نیم‌سده اخیر را جزوی از ایران جدید نداند. عرض کردم که از مفهوم شکست نباید بترسیم و از آن نباید یک تابو بسازیم. خوشحالم که سرکارعالی هم بالاخره مفهوم "شکست مشروطه‌خواهان هفت دهه بعد از مشروطه‌خواهان و البته با خدمت‌گذاری روشنفکران تاریک‌اندیش" را به قلم راندید. همه حرف من همین است که با کوشش مستشارالدوله توانستیم گام‌هایی در مسیر تاسیس حقوقی - ولو در عمل - برداریم، اما دهه‌ها بعد از تمهید میرزا یوسف‌خان و اعلام مشروطه، نتوانستیم در حوزه نظر تاسیس حقوقی، بویژه در حوزه حقوق عمومی داشته باشیم. اگر تا الآن در حوزه حقوق عمومی نتوانستیم حرفی برای گفتن داشته باشیم، دقیقاً به‌خاطر آن شکست - و بویژه عدم آگاهی از آن شکست - است. و این‌که اگر در حوزه حقوق خصوصی، اندک مقدوراتی نتوانستیم انباشت کنیم، بیشتر به مدد دستمایه حقوق فقه و تبدیل آن به حقوق جدید است. این‌که عرض کردم وقتی از شکست مشروطه سخن می‌گوییم، درواقع از شکست نیروهای مشروطه‌خواه سخن می‌گوییم، وگرنه خود مفهوم مشروطه، معروض شکست و پیروزی نمی‌شود، گمان نمی‌کردم مرتکب شطح شده و سخنی خلافی عقل و منطق گفته باشم. باری به‌ناچار خودم را تدقیق می‌کنم؛ مشروطه به‌مثابه روحی درون‌ذات، وجهی از وجوه امر ملی است که با خاطره معاصر ملت ایران عجین شده و بنابراین دست شکست از خرمای نخیل آن کوتاه است. خاطره اگر قابل تذکر دائمی نباشد، خاطره نیست. درواقع، این نیروهای مشروطه‌خواه هستند که به‌خلاف درون‌ذات بودن روح مشروطیت در خاطره آنان، در تبدیل آن خاطره به امری برون‌ذات در عالم عین، شکست خورده‌اند. اجازه بدهید به یک سوءبرداشت دیگر از سخنانم اشاره کنم و آن تصحیحی است که از جمله من کرده‌اید، مبنی بر این‌که؛ "در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی آن نیروی ضدملی چه چیز ملی را می‌خواست ببرد و چه چیز ضدملی را می‌خواست جایگزین کند". به نظرم لازم بود میان دو مفهوم نیروی ملی یا ضدملی و اندیشه ملی یا ضد ملی تمایز بگذاریم. ما نمی‌توانیم از یک خودآگاهی ملی - در تقلیل آن به سطح نیروهای ملی - سخن بگوییم، در حالی که

اکثریت جامعه را تحت پوشش خود نمی‌گیرد. ببینید؛ اندیشه - چه ملی و چه ضدملی - مفهومی کیفی، و نه کمی است. یعنی ساحت اندیشه، قائم به کثرت عددی نیست. گاه اتفاق می‌افتد که تنها یک شخص - سقراط‌گون - اندیشه‌ای را بیان یا نمایندگی می‌کند که ملی است، به این معنی که مقوم و مایه استواری بنیادهای فلسفی دولت‌ملت است. در مقابل، اکثریت جامعه از اندیشه‌ای پیروی می‌کنند که در مسیری خلاف بنیادهای ملی در معنی پیش‌گفته است. بدیهی است که در چنین مقامی، چنان‌چه عرض کردم، صفت ملی معطوف به بنیان‌های نظری یا پروبلماتیک دولت‌ملت و اساس کشور است. در چنین نگاهی، همه کسانی که در انقلاب اسلامی مشارکت داشتند - بویژه روشنفکران و یا طبقه تحصیل‌کرده در تعریف مبسوط آن - می‌توانند به عنوان ضدملی تعریف شوند. البته توجه دارید که بحثم فرضی است و در مقام این ادعا نیستم که همه همراهان انقلاب اسلامی، ضدملی بودند. اما وقتی از "نیرو"های ملی یا ضدملی سخن می‌گوییم، درواقع اکثریت عددی جامعه را در تقدیر نظر داریم. ایضاً عرض می‌کنم که اگر مفهوم "ملی" را ناظر به آن‌چه راجع به آحاد ملت در معنای تک‌تک افراد کشور - نه ناظر به بنیادهای فلسفی دولت‌ملت - بدانیم، در این صورت میل و جهت اکثریت افراد جامعه، وفق قاعده اکثریت در دموکراسی، واجد وصف ملی خواهد بود. امر دفاع از مرزهای کشور در حمله ناجوانمردانه عراق، دفاعی ملی بود، یعنی اکثریت افراد کشور فارغ از قوم و مذهب و زبان و، در آن مشارکت داشتند. پس با این فرض دوم، اکثریت افراد کشور از وضع و شریف، نیروی ملی محسوب خواهند شد.

می‌خواهم توجه عالی را به این نکته جلب کنم که آن عامل یا عواملی که اکثریت جامعه را علیه حکومت مشروطه - علی‌الفرض - شوراند، چه می‌توانیم بنامیم که معنی اذخال شکست، توقف و هزیمت نسبی در مشروطه را ندهد؟ آیا بهتر نیست در سخن‌راندن، کمی محافظه‌کاری را قید لسان و قلم کنیم؟! تا آن‌جاکه مشاهدات عینی من از سال ۵۷ به‌عنوان دانش‌آموز کلاس اول راهنمایی نظام قدیم، یاری می‌کند، تقریباً اکثریت مطلق مردم همراه انقلاب اسلامی بودند. اگر بتوانیم همه آن‌ها را با فرض اول غیرملی بینگاریم، اما با فرض دوم نمی‌توانیم. حداقل من ترجیح می‌دهم محافظه‌کاری به‌خرج بدهم.

به بیان دکتر برمی‌گردم که به آن استناد جسته‌اید، با این قید که احتمالاً در انتقال متن خللی راه یافته است. بنابراین بهتر است از درستی نقل قول اطمینان پیدا کنید. باری، از دکتر نقل کرده‌اید که: «حق طلبی و عدالت‌خواهی در ایران و در مشروطیت در جهت استقرار حکومت قانون و تأسیس

آزادی بود. یعنی ایرانیان درک و دریافتی که از آن دو مفهوم و خواست آن داشت دارای مضمون و سیر به سوی تأسیس حکومت قانون - مجلس قانونگذاری و قانون اساسی و تضمین آزادی‌ها بود.» و «با روند مجموعه‌های قانونی جدید و تفسیر آنها بر پایه حقوق جدید، کم کم به سوی تدوین یک نظریه حقوقی جدید در ایران پیش می‌رفتیم.» این عبارت نشان می‌دهد که ایرانیان با جنبش مشروطه، درصدد رسیدن به مجلس قانونگذاری و تضمین آزادی‌ها بودند.

بدیهی است که سیاق جمله نشان می‌دهد، ایرانیان با پیروزی مشروطه، به نهاد مجلس رسیده‌اند، و مذاکرات و مصوبات مجلس شورای ملی اول و فعالیت با نشاط مطبوعات دوره مشروطه هم نشان می‌دهد، نمایندگان در مجلس و مردم به صورت عام در مطبوعات، به سطح قابل قبولی از آزادی رسیده بودند. تا این‌جا هیچ اختلافی در روند موضوع و فهم از جمله دکتر نداریم و تنها اختلاف در ماهیت و مبانی قانونگذاری است. اما دکتر در ادامه می‌گویند که: "با روند مجموعه‌های قانونی جدید و تفسیر آنها بر پایه حقوق جدید، کم کم به سوی تدوین یک نظریه حقوقی جدید در ایران پیش می‌رفتیم". درواقع درست است که ما صاحب مجلس شدیم و شروع به قانونگذاری هم کردیم، ولی این تحول مهم در عمل بوده و در مسیر رسیدن به یک نظریه حقوقی جدید بودیم. پرسشی که پیش می‌آید این است؛ اگر بحث نظریه حقوقی و نظام حقوقی تضمین آزادی، غیر از آنی است که من می‌فهمم، چرا دکتر هدف مشروطه را معلق به آینده کرده‌اند؟ یعنی تصریح نکرده‌اند که به نظریه حقوقی جدید رسیدیم، بلکه می‌گویند؛ در حال رسیدن بودیم؟ پرسش دوم؛ آیا ما در همان دوره قاجار موفق به تدوین نظریه حقوق جدید شدیم؟ یا در دوره پهلوی؟ و پرسش سوم؛ ماهیت نظام حقوق جدید، اگر غیر از آنی است که توضیح دادم، پس سرکارعالی مبانی فلسفی نظریه حقوقی جدید، سیر تکوین و دستاوردهای عینی آن در حوزه حقوق ملت، بویژه حق تضمینی آزادی را توضیح بدهید. و پرسش چهارم که البته ربطی به متن مورد استناد از دکتر ندارد ولی با توجه به موضوع "قیاس مع الفارق" که به من نسبت دادید، باید بپرسم؛ اگر ما به لطف مشروطه‌خواهان صاحب حکومت قانون و آزادی تضمینی شده بودیم و نیم‌سده هم آن را تمرین کرده و در بهره‌مندی از آن ورزیده شده بودیم، پس چرا از ادامه مسیر در دوره خوشبختی منصرف شده و به دوره‌ای وارد شدیم که از نظر شما دقیقاً عکس دوره خوشبختی است؟ و پرسش مقدر پنجم در صورت احاله همه تقصیرات بر عهده عده‌ای "روشنفکر تاریک‌اندیش" این است که از حیث سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و ...، در جامعه چه تحولاتی رخ داده بود که عده‌ای "روشنفکر

تاریک‌اندیش "جامعه‌ای به بزرگی ایران را که مشروطه به عنوان یک خاطره شیرین با روح آن‌ها عجین شده بود، و صدها و بلکه هزاران بروزات عینی آفریده بود، توانستند به جامعه‌ای عکس آن تبدیل کنند؟ پس مردمان این کشور پهن‌آور که به صورت تاریخی با فرهنگ ملی بالیده بودند، و دهه‌ها و بلکه صدها روشنفکر احتمالاً "روشن‌اندیش" و حکومتی که علی‌الغرض مصداق حکومت قانون بود، کجا بودند؟ چرا راه را بر عده‌ای "روشنفکر تاریک‌اندیش و قطاع‌الطریق" باز گذاشتند؟ من به چند مورد از نظرات دکتر که از نظر من ناظر به سرشت ملت ایران و حکومت حاکم به آن است، اشاره می‌کنم که نشان می‌دهد دولت و ملت ایرانی برای ایشان، امری یکپارچه و واحد است و قابل تقسیم به قبل و بعد از مشروطه و انقلاب نیست. ایشان در اواخر کتاب ملت، دولت و حکومت قانون، آن‌جا که پس از طرح تعبیر "دولت جان و روان" چرچیل (که برگرفته از وضعیت تداوم تاریخی ایران با هدف توجه دادن به قدرت‌هایی مانند انگلیس که برای بقای در تاریخ باید همانند دولت ایرانی، دولت جان و روان باشند) توصیه‌ای بدین مضمون می‌کند که؛ ایران دستخوش دو خطر عمده‌ی فروپاشی از درون و تهدید قدرت‌های منطقه‌ای مانند ترکیه و عربستان است، و چیره شدن به این تهدیدها نیازمند یک مدیریت بحران بی‌سابقه است.

و اگر این نکته‌ها مورد توجه قرار نگیرد، روند انحطاط ایران به کمال خواهد رسید و قهقرا بی‌سابقه بر کشور حاکم خواهد شد. تردیدی نیست که این هشدار دکتر به جمهوری اسلامی است، نه حکومت پس از آن و قدر متیقن به ملت فعلی ایران است. اصولاً نگاه کردن به ایران و نهادهای مدرن آن، از منظر حکومت‌ها و فروکاستن آن به این، خطایی استراتژیکی است. این گونه نیست که از مبدا بهمن ۱۳۵۷، مشروطیت با همه ابعاد و جوانب خود در همه زمینه‌ها تعطیل شد و ملت ایران از دنیای جدید خارج و در دل دوران قدیم پرتاب شدند. من از این گفته دکتر که؛ نص دوران جدید به‌خلاف دوران قدیم، امری متکثر است، این گونه می‌فهمم که اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی، اگرچه در نظر، حوزه فراغ شرع را نسخ، و اندیشه یکپارچه فقهی را جایگزین کرد، اما در عمل، این یکپارچگی وجود ندارد و ناحیه فراغ شرع که در مشروطیت تثبیت شده بود، با افت‌وخیز به راه خود ادامه داد و دستاوردهایی هم داشت. همین موضوع "باقی ماندن خاطره حقوقی جامعه مدنی" که استناد کردید، ایجاب می‌کند که آن خاطره در شرایط مناسب، آثار خود را برجای بگذارد. من با سیری در برخی مصوبات مجلس شورای اسلامی، تلاش کردم برخی بازتاب‌های این خاطره را در عمل نشان بدهم که متأسفانه مورد دآوری قرار گرفت. عرض کردم

که خاطره اگر همواره مورد "تذکر" و یادآوری قرار نگیرد و آثاری در مرعای چشم ایجاد نکند، سرنوشتی جز فراموشی ندارد. این که هزاران خاطره فراموش شد ولی نوروز فراموش نشد و نخواهد شد، به خاطر خروج هرساله آن از خاطره تاریخی به عمل اجتماعی و فرهنگی است. تنش‌ها و تعارض‌ها در قلمرو حقوق عمومی، نشانه تاثیرگذاری آن خاطرات در عرصه عمومی و عمل است و گر نه بدون بروزات بیرونی، تنشی در کار نخواهد بود. همه بحث این است که نظام حقوقی که در مشروطه شکل گرفته بود، آن چنان بی پایه نبود که یک شبه، دود شود و به هوا برود. نمونه بسیار جالب، آیین دادرسی عرفی است که حتی مخالفت علمای بزرگ همراه مشروطه هم با بحث استیناف، ره به جایی نبرد. اما پایداری آن خاطره در دوره جمهوری اسلامی بسیار جالب است. زمانی که آیت الله یزدی به عنوان یکی از خالص ترین اصولگرایان رئیس قوه قضائیه بود، در حدود سال های ۱۳۷۴ یا ۱۳۷۵ با اصرار و فشار تمام ایشان و پشتیبانی اصولگرایان هم فکر وی بر ارکان قدرت و جامعه مدنی، الگوی قضایی اسلامی، موسوم به دادگاه های عام را اجرایی کرد. اما با فشار پیوسته جامعه مدنی و کوهی از پرونده های بی سامان، نظام جمهوری اسلامی در کمترین زمان، دوباره به آیین دادرسی عرفی دو مرحله ای با همه الزامات آن تن داد. آن چه اهمیت دارد، تن دادن به آیین شکلی دادرسی مدنی است. این که در محاکم فعلی که حق دکتر در آن ضایع شد، عدالت گوهر نیایی شده یا نشده، به این معنی نیست که در محاکم قبل از جمهوری اسلامی، عدالت بالضروره گوهری همه یاب بود. ای بسا دکتر در دوره قبل از انقلاب هم، اگر با یکی از حواشی قدرت به محکمه می رفت، نتیجه بهتری دستگیرش نمی شد. این که شخصی مانند آیت الله یزدی که الگویی از شیخ فضل الله بود، به عرف قضایی تن داد، قدرت برون ذات همان خاطره حقوقی جامعه مدنی است.

در پایان، اشاره ای به منافع ملی و امتی بکنم و موضوع تاریخچه منطقه فراغ شرع را به پرسش شماره ۲۰ واگذارم. موضوع منافع ملی و امتی چنان چه اشاره کردم از مصادیق بارز گسست نظر از عمل است. در قانون اساسی فعلی، کاربرد دو مفهوم ملت و امت تقریباً مساوی است، و این در جای خود، واقعاً جای شگفتی است. از آن جاکه دکتر در یکی از آخرین نوشته هایش به برخی موارد خلط و التقاط در قانون اساسی توجه دادند، بنابراین من به تکرار آن ها نمی پردازم. تردیدی نیست که در اندیشه دینی، خاک، میهن، ملیت و ... هیچ مبنایی ندارند و به لحاظ نظری، حاکم اسلامی در برابر آحاد مسلمین جهان، فارغ از هر مرزی و جغرافیایی، مسئول است. در فرازی که از مقدمه

قانون اساسی شاهد آوردم، کاملاً مشخص است که از حیث نظر، مرز برای حاکم اسلامی معنی ندارد. این مسائل را دکتر در دو کتاب اولی خود، یعنی تاریخ اندیشه سیاسی و زوال اندیشه سیاسی طرح کرده و توضیح داده است، بنابراین نیازی به تکرار آن مباحث هم نمی‌بینم. جالب است بدانید که "حب الوطن من الایمان" که آن را فعلاً به عنوان حدیث نبوی می‌شناسیم، برای اولین بار در ترجمه عربی کتاب "مرزبان‌نامه" آمده است. به همین دلیل اغلب محدثین آن را حدیث درست نمی‌دانند. داستانی در این کتاب در باره لزوم دفاع از میهن آمده که جالب است. ایرا و آزادچهر دو کبک زیبا هستند که به دور از چشم پرنده‌گان شکاری، در کوهی خرم به نام "بیلند" در آذربایجان لانه دارند. مشکلی که این دو کبک پیدا می‌کنند، این است که هرسال به هنگام بیرون آمدن بچه‌هایشان از تخم، عقابی از کوهی به نام "قارن" در مازندران حمله آورده و جوجه‌های این دو کبک را طعمه خود می‌کند.

این دو کبک هم هرسال پس از طعمه شدن بچه‌هایشان، با ابیاتی از غزل جانسوز خاقانی بر کودکان خود عزاداری می‌کردند:

گر به قدر سوزش دل، چشم من بگریستی
بر دل من، مرغ و ماهی، تن به تن بگریستی
صد هزاران دیده بایستی دل ریش مرا
تا بهریک خوشتن بر خوشتن بگریستی
تنگ دل مرغم، گرم بر بایزن کردی فلک
بر من آتش رحم کردی، بایزن بگریستی
گوهری بود او که گردنش به نادانی شکست
جوهری کو تا بر این گوهر شکن بگریستی
زاد سروی، راد مردی بر چمن پژمرده شد
ابر طوفان بار کو، تا بر چمن بگریستی

آزادچهر که کبک نر است، پیشنهاد کوچ می‌دهد، اما ایرا مخالفت کرده و می‌گوید این درست نیست که با ناملایمات از وطن مالوف دست شسته و آواره شویم، چنانچه گفته‌اند؛ "نهال محبت در

مغارس وطن دست‌نشان ایمان‌ست." ابن‌عرب‌شاه عبارت یادشده را در ترجمه عربی خود در سده نهم هجری به نام "فاک‌هه الخلفا و مفاک‌هه الطرفا" اول به پیامبر نسبت داده و سپس به صورت "حب‌الوطن من‌الایمان" ترجمه کرده است. البته قبل از مرزبان‌نامه، ابن‌مقفع در اوایل سده دوم هجری، لزوم دفاع از وطن را با قصه حمله بومان بر زاغان، به زیبایی تمام و تفصیل بیشتر روایت کرده است. درواقع بحث میهن‌دوستی برای اولین بار با ابن‌مقفع وارد اندیشه سیاسی شده است.

عرض کردم از یکسو در اندیشه دینی، و از سوی دیگر در میان اقوام کوچ‌رو - مانند عربان و ترکان - که وابستگی آن‌ها به‌جای زمین، به منابع آب و علف است، مفهومی به نام وطن، ریشه و اصالت ندارد. این مفهوم عرض کردم که از اولین و ژرف‌ترین مفاهیمی است که با ابن‌مقفع در اندیشه سیاسی وارد شد و در طول زمان به مفهومی کانونی در سیاست‌نامه‌ها و شعر و ادب فارسی تبدیل شد. یکی از ضرورت‌های اندیشه‌های میهنی داشتن قبرستان‌های قدیمی است که اقوام کوچ‌رو، فاقد آن هستند. ترکان سلجوقی وقتی منابع آب و علف در زیست‌گاهشان رو به فقر نهاد، بدون هیچ‌گونه دلبستگی به زیست‌بومشان، به سمت منابع جدید کوچ کردند و سرنوشت مسیر کوچ خود را تغییر دادند. اما در مقابل وقتی مردم یکجانشین یزد منابع آب خود را از دست دادند، به‌جای کوچ کردن به جایی که دارای منابع غنی آب است، با سختی زیاد و به‌کار گرفتن نبوغ مهندسی خود، آب را از فاصله صدها کیلومتری و از طریق قنات، به میهن خود منتقل کردند. میهن‌دوستی از پایه‌های تمدنی در ایران است که در روح و روان ایرانیان تبدیل به یک "کهن‌الگو" یا نمودگار کهن به تعبیر یونگ شده و در جاهای مناسب خود را نشان داده است. همچنان که در مجالس مشروطه، نمایندگان تأثیرگذاری بودند که سیاست آن‌ها عین دیانتشان بود، در مجالس شورای اسلامی هم نمایندگانی با اندیشه‌های ملی و میهنی بودند و هستند. این موضوع امر غریبی نیست. به همین دلیل من با تقسیم یک سده اخیر به دو نیمه سیاه و سفید یا ملتی و امتی به شدت مخالفم. این‌جا درواقع یکی از موارد گسست نظر از عمل یا دوگانگی ذهن و زبان است. جمهوری اسلامی به‌عنوان حکومتی ایده‌ئولوژیکی، در مقام نظر، ملزم به رعایت "من یصبح و لم یهتّم بامورالمسلمین، فلیس بمسلم" است اما در عمل، منافع ملی و سرزمینی او ایجاب می‌کند که برای چند سانتی‌متر زمین، هزاران مسلمان را بکشد، یا کشته بدهد. در دنیای امروز، و تا اطلاع ثانوی، به تعبیر دکتر؛ تنها ظرف و بستر حقوق و منافع و مصالح، ساختار ملی یا ساختار دولت‌ملت‌هاست و نیروهای امت‌گرا هم در عمل ملزم به پایبندی به منافع ملی هستند. حتی کشورهای عربی سواحل جنوبی خلیج فارس که

از یک تبارند و همگی خود را بخشی از امت عربی اسلامی تعریف می‌کنند، حاضر نیستند مثقالی از منافع خود را به برادر عرب خود در آن سوی مرزها ببخشند. گاهی رقابت بر سر منافع در درون کشور کوچکی مانند امارات متحده عربی، بین شیخ‌نشین‌ها، بسیار تندتر از رقابت بین آمریکا و شوروی در دوره جنگ سرد است. بدون هیچ تردیدی، حکومتی‌های ایران با همه نفوذی که اندیشه امتی در تار و پود آن‌ها کرده، به خوبی می‌دانستند که جایی در امت اسلامی سنی مذهب ندارند. حتی واقعیتهای حوزه عمل ایجاب می‌کند که جمهوری اسلامی در کنار ارمنستان و در مقابل تنها کشور شیعه، یعنی جمهوری بادکوبه بایستد. یا روابط استراتژیکی خود را با چین و روسیه تنظیم کند، نه کشورهای دارای ادیان توحیدی. عرض کردم که حس ملی‌گرایی که در ایران امروز انباشت شده، با هیچ دوره‌ای قابل قیاس نیست، بویژه لون ایران‌شهری که ویژگی ناب ایران امروز است. پس باز هم تاکید می‌کنم؛ اگر خواستید با طباطبایی پیش بروید، مفاهیمش را مشعل کنید، نه وصف‌هایش را. تعارض ذهن و زبان را اگر به عنوان یک مفهوم ببینید، خواهید دید که او نیز همه پندار و گفتار و کردار ایرانیان امروز را در قعر منفیت و معدومیت امتی‌گرایی نمی‌بیند. درواقع تعارض زمانی شکل می‌گیرد که دو متعارض در برابر هم صف‌آرایی کنند. گزارشی که دکتر از تعارض می‌دهد، تعارض دیدگاه ملی در مقابل اعتقاد امتی است.

همه سخن این است که بقول دکتر، علم آن‌جایی آغاز می‌شود که تأثیرات برون‌ذات هر یک از دو نیروی متعارض را پدیدارشناسی مفهومی بکنیم. چیزی که اصلاً نمی‌توانم بفهمم، این است که نشان دادن برخی بروزات مشروطه، بویژه خاطره حقوقی مشروطیت، موجب خشم شود؟ آن‌چه اهمیت دارد این است که در هیچ موضعی بین ایران و حکومت‌ها، خلط نکنیم. ایران به‌مثابه یک ذات و ملت‌دولت، حقیقتی تاریخی، تمدنی و حقوقی علیحده، و حکومت‌ها به‌مثابه یک عَرَض، واقعیت دیگری هستند. با این حال گاهی نمی‌توان ذات را بدون واسطه عرض‌ها دید یا از عرض‌ها سترد. امروز عملکرد جمهوری اسلامی، می‌تواند منافع و مصالحی را برای ایران را تثبیت یا نابود کند. مخالفت یا موافقت با جمهوری اسلامی، می‌بایست با لحاظ منافع ملی ایران صورت بگیرد، البته اگر باز هم وجود منافع و مصالح ملی با وجود حکومت جمهوری اسلامی را انکار نکنید. جایی که ملت شکل گرفته، هیچ‌گاه خالی از منافع ملی یا ملتی نیست، حتی تحت اشغال. یعنی یک ملت تحت اشغال هم دارای منافع ملی در معنای ملتی است که مهم‌ترین آن‌ها، بقای خود ملت‌دولت و نگه‌داشتن پیوندهای مشترک است. همین که مجلس قانونی به نام حجاب و عفاف تصویب می‌کند

که همه ایرانیان را شامل می‌شود، ناخواسته به استواری بیشتر وحدت ملی در مخالفت با آن کمک می‌کند. پس آن‌جا که مخالفت‌ها می‌تواند موجب فوت منافع بنیادی از ایران شود، باید کوتاه آمد، یا آن‌جا که حمایت، می‌تواند موجب تثبیت منافع بنیادی شود، نباید مضایقه کرد. به‌عنوان یک مصداق مشخص عرض می‌کنم که ایستادگی جمهوری اسلامی در برابر مطامع ائتلاف ترکی‌عبری در قفقاز، از منافع ملی با اهمیتی است که باید حمایت کرد، هرچند خود عامل شکل‌گیری بحران باشد. شادروان دکتر با هشدارهای صریحی که در باره محاصره مرزهای ایران با ائتلاف‌های ترکی، عبری، طالبانی و عربی می‌داد، جمهوری اسلامی را کمک می‌کرد با شناختن درست آرایش نیروها، بهتر بتواند مصالح و منافع ملی ایران را تامین کند. این‌که حکومت با هشدارهای او چه رفتاری می‌کرد، بحث دیگری است. یکی از آموزه‌های اصولی دکتر این بود که همه تحولات و تغییرات از درون صورت می‌گیرد. من بر اساس این آموزه، از هیچ هجمه بیرونی با هدف ساقط کردن جمهوری اسلامی، اگر همراه با تهدید سرزمینی ایران از طرف ائتلاف‌های یادشده - ولو به‌قدر یک سانتی‌متر باشد - استقبال نمی‌کنم. در این‌گونه موارد، نمی‌توان بی‌پروایی به خرج داد و دل به دریا زد. شاهد بودید که دکتر طباطبایی، نویسنده مقاله انقلاب ملی در انقلاب اسلامی، چه واکنش به‌موقع و هشداردهنده‌ای در باره ملاقات برخی بانوان گذارکننده از جمهوری اسلامی با رییس‌جمهور فرانسه با واسطه‌گری برنار آنری لوی نشان داد. بی‌تردید قصد دکتر حمایت از حکومت نبود، حتی اگر به‌صورت مقطعی حکومت هم از آن طرفی بسته باشد. بازنشر گسترده این یادداشت توسط رسانه‌های حامی حکومت، نشان داد که آن‌ها تلاش کردند از این یادداشت در جهت کسب اعتبار بهره‌برداری کنند، اما چه باک. چه‌بسا استاد چنین احتمالی را پیش‌بینی کرده بودند. ولی این پیش‌بینی مانع از آن نمی‌شد، در برابر احتمال فوت منافع ملی، سکوت کنند.

آیا فکر نمی‌کنید گفتگوها در فضای غیرجدلی بهتر پیش خواهد رفت؟

فرخنده مدرّس ۲۰ - پیش از هر آغازی، اگر نقضی در بیان من بوده که موجب سوء برداشتی توسط شما و احیاناً رنجش خاطری شده است، آن نقص باید روشن و برطرف شود! عبارت «تعارض ذهن و زبان» از دکتر و ظن «عوام‌فریبی»، به‌زعم خودم، را من، مطلقاً نه درباره شما، بلکه مشخصاً در باره نمایندگان مجلس شورای اسلامی بکار بردم؛ آنهم آنجا و در آن بافتار بحثی که شما درباره برخی از آنان، باز کرده و فرموده بودید، که آنها نیز خود را نمایندگان «منافع ملی» قلمداد می‌کنند.

اگر بیان من، در آنجا گنگ و موجب سوء تفاهم شده است، پوزش از نقص بیان! اما در مورد نمایندگان مجلس شورای اسلامی، که ما آنان را از دسته «کارگزاران» رژیم اسلامی می‌دانیم، «تعارض ذهن و زبان» را که دکتر در باره «کارگزاران» رژیم اسلامی بکار برده‌اند، یک «تعارف» مؤدبانه می‌انگاریم. اما همان طور که پیش از این نیز بارها تکیه کرده‌ایم، قضاوت درباره چنین مواردی را ترجیح می‌دهیم به خوانندگان بسپاریم. زیرا به هیچ وجه تمایلی بدین نداشته‌ایم که بحث درباره دیدگاه‌های دکتر طباطبایی، میدان نبرد لفظی میان «مدافعان» و «مخالقان» حکومت اسلامی کنونی جلوه کند. و هیچ میلی هم نداشتیم که در بحث به اینجا و به این درجه برسیم که پای چهره‌ای از انقلابیون اسلامی را به میدان بکشیم که در پوشاندن شکست اخلاقی، و در فرار از مسئولیت مشارکت ناکام خود، در آن انقلاب، انگشت اتهام را به سوی محمدرضا شاه بگیرد و او را رهبر انقلاب اسلامی بنامد. درجه فهم و پابندی مهندس بازرگان به آزادی و فلسفه آن را می‌توان با انقلاب اسلامی و شأن و معنای آزادی را در ایدئولوژی‌های خادم آن سنجید، و فهم از آزادی محمدرضا شاه را، در عمل، با معنای، دادن آزادی و حق رأی به زنان به عنوان اعضای صاحب حقوق شهروندی یک ملت، و پذیرش آزادی ادیان و رسمیت دادن به حقوق شهروندی همه مؤمنان آن ادیان، به عنوان آحاد ملت ایران، به داوری نشست. مهندس بازرگان به اعتبار این که با آن آزادی‌ها و حقوق‌ها مخالف بود، محمدرضا شاه را به دلیل دادن آن آزادی‌ها، رهبر انقلاب اسلامی می‌دانست. همان طور که اصلاح‌طلبانی آن آزادی‌ها را موجب «بی‌احترامی» و «بی‌اعتنائی» پادشاهان پهلوی به اهل شریعت دانسته و ریشه برخاستن «روحانیت» و مبادرت به انقلاب به‌شمار می‌آوردند!

و اما آنچه که درباره دکتر طباطبایی در زمینه «تعارض ذهن و زبان»، در ظاهر به صورت «پرسش»، با این عبارت مطرح کرده و نوشته‌اید: «من از شما می‌پرسم تا با همین روش جمله‌چینی یا اعلامیه‌سازی از دکتر طباطبایی جواب بدهید؛ در زمانی که خود ایشان به‌عنوان یکی از کارگزاران نظام، تدریس می‌کردند و معاون پژوهشی دانشکده بودند، و احتمالاً مبالغه‌ناچیزی از بودجه مصوب نمایندگان مجلس شورای اسلامی را هم صرف پژوهش در حوزه حقوق و سیاست می‌کردند، آیا خودشان هم گرفتار تعارض ذهن و زبان بودند؟»

به این پرسش شاید بازهم بهتر باشد خوانندگان مطلع و منصف پاسخ دهند! اما اگر قرار باشد من، در حد وسع خود، به آن پرسش پاسخ بدهم، خُب خواهیم گفت: نه تعارضی در ذهن و زبان ایشان

دیده‌ام و نه در نظر و عمل‌شان! عاقبت زحمات در دروه‌های زندگی علمی ایشان، اعم از دانشگاه و دائرة المعارف و...، که نتیجه‌اش اخراج از همه جا، یا ایجاد محدودیت در هر کجا بود، نخستین گواه من هستند، از جمله، در کنار اخراج، محرومیت ایشان از دستیابی به آثار قدیمی و به نسخ خطی کتاب‌های تاریخی موجود در کتابخانه‌های دولتی، به اضافه تحریکات و سخنرانی‌های تهدیدآمیزی از سوی «عارفی» که دست در کار به فلاکت کشاندن دانشگاه و فرهنگ در ایران بود، و یا سخنرانی تهدیدکننده آن استاد مسئول تعلیم امنیتی‌ها، در دانشگاه «صادق» نامی! همه اینها را، نه تنها ما بلکه چشم‌های بینای بسیاری نیز باید دیده باشند. اساساً نوشتن ایشان با قلم آبدیده برنده و تدریس‌شان بر تیغه تیز شمشیر، روایتی ست که اطلاق «کارگزاری» به ایشان را، از نظر ما، شطح جلوه می‌دهد.

اما، تنها برای آن که امر شما را، با کمال میل، رعایت کرده باشم، لکن نه از طریق «جمله چینی»‌هایی که مورد غضب قرار گرفته، چون جایشان اینجا نیست و چون کارکردشان، نه «اعلامیه‌سازی»، بلکه جلوگیری از نتیجه‌گیری‌های سریع در مورد اندیشه دکتر طباطبایی است، و امیدواریم، نه تنها برای شما و نه تنها برای ما، بلکه برای همه هواداران این دستگاه نظری - تاریخ دشوار قابل توجه باشد، به اجمال، با استناد به خودشان خواهیم گفت که چرا و به چه اعتبار ایشان را «کارگزار» نمی‌دانم! به هر تقدیر تا جایی که حافظه یاری می‌دهد، دکتر اهل برجسته کردن احوال دشوار و سوانح بدسرشتی که بر ایشان تحمیل می‌کردند، نبود. اما همان تکیه و دادن توجه خوانندگان به میان‌سطرهای خود و جلب نظر آنان به نوشتن در «محدوده خط امانی از دیوان قضا»، کفایت به مقصود می‌کند و شما که از دید من یکی از آن «اهل بشارت‌ها» هستید، لاجرم باید تصدیق بفرمایید که اطلاق «کارگزاری» به چنین شخصیتی نارواست. اما از این گذشته؛ اساساً دانشمندی که تاریخ اندیشه و حدیث روزگار «لاکردار» اندیشمندان والاگهر ایرانی را به دندان اندیشه کشیده و جلوی چشم همه ما قراردادده است، اگر بتوان گفت و اگر هنوز معنای مثبتی از مفهوم «کارگزار»، از «دستمالی» اصلاح‌طلبان، جانی بدر برده باشد، دکتر «کارگزار» ملت‌دولت ایران بود، نه جمهوری اسلامی! و نه هیچ حکومت دیگری! ما بر این باوریم که هیچ‌کس به اندازه و به عمق شما معنی این ادعا را در نمی‌یابد.

شاید آن برداشت من به این دلیل باشد که ما در معنای «کارگزاری» از کنار هم عبور می‌کنیم. شاید بهتر باشد که یا من از این پس، به روال همیشگی خود، عبارت «خدمت‌گزاران» رژیم اسلامی

را بکارگیرم، که آنان را جز اقلیتی محض، به گفته خادمان اصلاح طلب خودشان، نمی دانم، که این خدمت گزاران الزاماً فقط در دستگاه دولتی و حکومتی ننشسته اند، و یا شما دامنه «کارگزاران» رژیم را به همه آن هموطنانی که در دستگاه دولت و دیوان و نهاد و ... کار می کنند سرایت ندهید، چون براننده آنان نیست و چون آن، حداقل، موضع من نیست. شاید بدین منوال نیز، از ایجاد خلل های ناروایی در فهم من، از جمله در تفاوت میان آگاهی و نیرو، لاجرم در فهم آگاهی ملی و ملت یا دولت ایران و حکومت پرهیز کنید. روش «جمله چین» ها را نیز به دل نگیرید یا به خشم تان نیاورند! من تردید ندارم، اگرچه اقبال آشنایی از نزدیک را نداشته ام، اما متانت لفظ، در عین سخت گیری اصولی و زبان استدلالی را از نوشته های شما دریافته، از این رو تردید ندارم، با تسلطی که بر آثار دکتر دارید، آن «جمله چین ها» را هم در نظر گرفته و در ارائه برداشت های دقیق تر خود «اینتگره» خواهید نمود، که خدمتی به اشاعه درست تر اندیشه استاد است. از جمله در ادامه این تدقیق و توضیح تان در باره آن دو نقل و قولی که توصیه کرده بودید که جهت اطمینان از درستی «انتقال» بار دیگر از نظر گذرانده شوند؛ در این زمینه ما خوانندگان را، برای اطمینان از معنای ارائه شده آن دو عبارت، به مطالعه جستار ۱۱ به ویژه صفحات ۲۲۰ تا ۲۲۶ در بحث در باره سوزاندن صورت مذاکرات مربوط به قانون مدنی و در بخش مربوط به استناد به سخنان منصورالسلطنه عدل، از جمله موضوع تحولی به سوی «تدوین یک دکترین حقوقی» و همچنین به مطالعه جستار ۳ خاصه از صفحه ۵۱ تا ۵۵ در برخورد به نظرات احسان نراقی در کتاب «ملت، دولت و حکومت قانون» دعوت می کنیم.

البته در توصیه به این «اینتگره» کردن ها و یا جسارت به هر توصیه دیگری به شما، هیچ اصراری نداریم و برآنیم که: «صلاح مصلحت خویش خسروان دانند»! اما ما هم لازم می دانیم که بگوییم؛ به دلایل بسیار «امت» را از بیان قانون اساسی جمهوری اسلامی و از زبان رهبران و مسئولان آن و با نگاه به سیاست های در عمل مبتنی بر ایدئولوژی اسلام گرایی این رژیم، همان «امت» می فهمیم. اما شما مختارید که «مفهوم امت» را از زبان حکومت کنونی «ملت» برداشت کنید و بسیار نکات حاشیه ای دیگر که بر پایه این دو برداشت متفاوت، به اختلاف نظر می انجامند. به هر صورت اما ما با اجازه مایلم فعلاً آنها را به قضاوت خوانندگان بسپاریم. فقط این نظر خود را در همین جا ناگزیر یادآور می شویم که؛ بسیاری واژه ها نیز، در این چندین دهه، بارهای مضمونی متفاوت از آنچه که در معنای بدیهی خود داشته اند، یافته اند. چنان که کم نیستند مواردی که ما با واژه های یکسانی سخن می گوئیم، اما معانی مختلفی را منظور می داریم. چنان که مثلاً، استادی

چون دکتر طباطبایی، که چندی در کرسی رسمی استادی بودند، را به این اعتبار «کارگزار» می‌نامیم و امثال استادان بسیجی را هم «استاد» و «کارگزار» می‌دانیم که از نظر ما خادمان حکومت اسلامی هستند! و البته تفاوت میان این دو «استاد» را هم تفاوت میان ماه گردون و ماه دیگری می‌دانیم! آن استاد، جایگاهش، از نظر معنای بدیهی استادی، به بلندای آسمان است و جای این بسیجی‌های خدمت‌گزار و اشغالگران کرسی‌های استادی بر زمین هم زیادی و مخرب است.

حق با شماست دکتر را باید مفهومی دنبال کرد نه سیاسی، هرچند که در باره سیاست روز هم حرف‌های اساسی کم ندهاند و هرچند آنجا هم کار ساده نیست. البته گفتن این حرف درست یعنی «دنبال کردن مفهومی» دکتر ساده به نظر می‌رسد، اما حکایت واقعی‌اش به مصداق همان «عشق آسان» و «افتادن مشکل‌ها» است. حتا خود این بحث مفصل و پر زیر و - بم ما در مورد معنای «شکست مشروطه» نشان می‌دهد، که هنوز مشروطیت جای خود را، در اذهان، در تغییر دوران و تاریخ، که در اصل، از نظر ما پیروزی تاریخی‌ست، تثبیت نکرده است، تا چه رسد به معنای «شکستش» را! «هزیمتی» که البته واژه‌گزینی من نبوده و موضوع توضیح شما است، حتا به معنای توقف و فترت مشروطیت، پس از انقلاب اسلامی، هم بکارگرفته نشده است. همان‌طور که پیش از این نیز گفتیم؛ ما تفاوتی قائلیم میان «شکست تاریخی» به معنای بی‌ربطی و خلاف «روح زمانه» بودن و «شکست سیاسی» که به معنای شکست از موقعیت است و در شرایط و موقعیت دیگری برپای خود خواهد ایستاد. پیش از این نیز، به لحاظ مضمون تاریخی، دو نمونه از جنبش‌هایی که با آرمان «ساختن انسان طراز نوین» و «مؤمنان رستگار»، مثل انقلاب‌های سوسیالیستی و انقلاب اسلامی از یکسو و جنبش قانونخواهی و در جهت تأسیس آزادی از سوی دیگر را مثال آوردیم.

و اما «تعارض ذهن و زبان» را ما موضوع مهمی می‌دانیم و اشارات و توضیحات شما در این زمینه، البته به عنوان یک امر تاریخی و نظری، نه اطلاعات سیاسی و فردی، را با وفور میل به حافظه سپرده و رفته رفته، در خلال توضیحات دیگر شما، به آن بازخواهیم گشت. اما ابتدا برگردیم به وعده‌ای که داده‌اید، یعنی پرداختن به تاریخ «منطقه فراغ شرع» و پیش‌آمد این مفهوم در آثار دکتر، به طور خاص در سده‌های آغازین «دوره اسلامی».

مصطفی نصیری ۲۰ - تلاش می‌کنم سوءتفاهمات لفظی را پایان یافته تلقی کنم. فقط درخواست دارم این مرقومه را یک‌بار دیگر بخوانید؛ (وقتی [شما نصیری] می‌گویید؛ مجلسیان اسلامی نیز خود را «نماینده منافع ملی» می‌دانند، که معلوم نیست، این «منافع و مصالح ملت»

کجاست، اگر خلاف نظر دکتر نیاندیشیم، حتماً حضور ذهن، نداشته‌ایم که این نمایش زبانی را، حتا اگر برای عوام‌فریبی نبوده باشد، در بهترین و معصومانه‌ترین حالت، دکتر نشانه «یک تعارض بنیادین در ذهن و زبان» دانسته و در باره کارگزاران حکومت اسلامی، که مجلسیان نیز از آن جمله‌اند، نوشته‌اند:

«هر حسی که هر یک از کارگزاران ج. ا. نسبت به ایران و منافع ملی آن داشته باشند نمی‌توان یک تعارض بنیادین در ذهن و زبان آنان را نادیده گرفت که آنان، در بهترین حالت، در دو سطح ملی و امتی می‌اندیشند، اگر بیندیشند، و عمل می‌کنند. این تعارض تنها در حوزه کارگزاران حکومتی ظهور پیدا نمی‌کند، و کارگزار حکومتی ایران را نمی‌توان "به خودرویی سرزنش" کرد، زیرا "او چنان می‌روید" که قانون اساسی ج. ا. او را "پرورش می‌دهد).

هزاران بار از من دورباد، اگر دکتر را کارگزار حکومت - به معنی حامی یا درخدمت ایده‌ئولوژی آن - دانسته باشم. فقط قصدم این بود نشان دهم؛ معنی جمله دکتر این نیست که هر کسی که از حکومت حقوق ماهانه می‌گیرد، ضرورتاً کارگزار حکومت، در معنی حامی ایده‌ئولوژیکی آن به‌شمار می‌آید. حال با این منطق می‌گویم که همه مجلسیان نیز ضرورتاً مصداق کارگزاران گرفتار تعارض ذهن و زبان نبودند و نیستند، و دکتر هر حقوق‌بگیر حکومت را مورد خطاب قرار نمی‌دهد، که با بسیاری از کارمندان در دستگاه‌های مختلف مراوده داشت. همان‌طور که شخصی مانند دکتر - و هزاران چون او - می‌تواند از وزارتخانه علوم یا وزارتخانه‌های دیگر حقوق بگیرند، اما نه کارگزار در معنی پیش گفته، که کارگزار در معنی خدمت به منافع ملی باشند، همین‌طور کسی یا کسانی هم می‌توانند نماینده مجلس یا مدیر و قاضی در قوه قضاییه باشند و حقوق بگیرند، اما در خدمت منافع ملی و اجرای عدالت باشند. پس درست نخواهد بود، میان "مجلسیان" و "منافع ملی" خط تباین مطلق بکشیم. هم‌چنین بنده هم هیچ علقه‌ای به بازرگان و هیچ انقلابی دیگر ندارم. بالاتر از همه، هیچ میانه‌ای با هیچ فکر انقلابی ندارم، جز انقلاب به‌مثابه "آخرالدواء الکی" در مواردی که اصلاح حکومت - که دکتر شرایط آن را در درسگفتار منتسکیو به‌دقت روشن کرده - مطلقاً ممتنع گردد. فقط قصدم پرهیز دادن از داورهای مطلق‌نگر بود و بس (پایان).

البته در نوشته‌های دیگری هم قبل‌ترها، نقدهایی بر نظریات من وارد کرده بودید که این گفتگوها فرصت خوبی است تا هربار، درباره برخی از آن‌ها ایضاحاتی را تقدیم کنم. برای اولین مورد، در یکی از نوشته‌ها، بر این نظر من درباره ابن‌مقفع خرده گرفته بودید که ایشان در کجای اندیشه و

فرهنگ ایرانی‌شهری را در پروسه انتقال، از صبغه‌های زردتشتی زدوده و رنگ اسلامی زده است؟ ایضاً عرض می‌کنم؛ در جایی به نقل از الیگ گرابار توضیح داده‌ام که فرهنگ و اندیشه ایرانی‌شهری، به‌خلاف فرهنگ‌های دیگر، فرهنگی خردپایه است و به همین دلیل، این فرهنگ می‌تواند با مصبوغ‌های دینی و اعتقادی مختلف سازگار افتد، به این معنی که شخص می‌تواند پیرو هر دینی باشد، در عین حال ایرانی‌شهری نیز باشد. یعنی مثلاً من با فرض مسلمان بودن و سرکارعالی با فرض مسیحی بودن، و دیگری با فرض یهودی یا زردتشتی بودن، می‌توانیم ایرانی و ایرانی‌شهری باشیم. تاریخ ایران نیز گواهی می‌دهد که پیروان ادیان مختلف به یک اندازه ایرانی بودند. این که پیروان ادیان و مذاهب مختلف می‌توانند ایرانی باشند، یک شرط اساسی دارد و آن این است که ایرانی بودن، مقدم بر پیرو یک دین بودن است. حال با این مقدمه به ابن‌مقفع یا روزه ایرانی برمی‌گردم و عرض می‌کنم؛ کافی است با نوشته‌های وی انس داشته باشیم و ببینیم که فرهنگ ایرانی‌شهری را چگونه با اعتقادات اسلامی مصبوغ می‌کند. مثلاً او در ادبین "الصغیر و الکبیر" در باب "محاسبة النفس" می‌نویسد؛ "و اما الخصومة، فإن من طباع النفس الأمّرة بالسوء. .. - دشمنی، خمیرمایه نفس فرمان‌گر به بدی است...". روزه همین مفهوم را در نامه تنسر هم وارد کرده است. بویژه در نامه تنسر، به آیات، روایات، مثل‌ها، اشعار فارسی و عربی بسیاری استناد شده است. تردیدی نیست که اشعار فارسی، افزوده‌های ابن اسفندیار می‌باشد، اما شادروان مجتبی مینوی در نسخه تصحیح خود، با کوشش فراوان، افزوده‌های عربی ابن اسفندیار را از افزوده‌های روزه تفکیک کرده است. یکی از افزوده‌های خود روزه به نظر استاد مینوی، استناد به آیهی حکم قطع دست سارقین است. من نمی‌دانم حکم سارق در فقه زردتشتی چه بوده است؟ اما هرچه بوده باشد، تردیدی نیست که روزه نمی‌توانسته آن حکم را در متن نامه بیاورد.

آیا به اندازه کافی روشن نیست که این رادمرد ایرانی که برای ادای وظیفه تاریخی خود، رسماً به دین اسلام گرائید، مفهوم نفس امرکننده به بدی‌ها را از کدام منبع گرفته است؟ شاید در اعتقادی زردتشتی هم چنین آموزه‌هایی در باره نفسانیت بوده باشد، زیرا اصولاً در آموزه‌های دینی، نفس منبع بدی و بدخواهی است. اما تردیدی نیست که روزه، این مفهوم، و همچنین حکم قطع دست را از قرآن گرفته است. موارد بسیار زیادی را می‌توانم به‌عنوان شاهد از آثار روزه ارائه بدهم. به نظر من، ماموریت و دغدغه امثال روزه، نه ماموریت دینی، بلکه ماموریت ملی و میهنی بود که در عصر او، اکثریت ایرانیان، به هر دلیلی - طوعاً أو کرهاً - به این دین گرویده بودند. امثال روزه و

بقیه قهرمانان سده‌های اولیه، به خوبی می‌دانستند که ایرانی بودن، مستلزم زردتشی بودن یا مزدکی بودن، و یا به صورت کلی، مستلزم پیرو دین خاصی بودن، نیست. درواقع ایرانی بودن از نوع یهودی بودن، نبود و نیست که فقط با یک دین خاص تعریف شده باشد. این همان هوشمندی است که به آن اشاره کردم. پرواضح است که روزه نمی‌توانست فرهنگ و اندیشه دینی زردتشی را به دوره اسلامی منتقل کند، و از سوی دیگر، آن فرهنگ و اندیشه هم، در جامعه چنان نفوذی بکند که نقل همه مجالس و محافل شود. او حتی با هوشمندی تمام دریافت که با فرض زردتشی بودن و فارغ از خوانده شدن یا نشدن آثارش، نمی‌تواند ماموریت خود را انجام دهد و به همین دلیل و برای امکان انجام ماموریتش، صادقانه به اسلام گرایید. با این حال، تاثیر کارهای او چنان بود که چند سال پس از خلق آثارش، به‌طرز فجیعی کشته شد. آرامش دوستدار که روزه را، از این حیث اولین پرسای ایرانی دانسته که ضد دین بوده، کوچکترین آشنایی با زندگی پر رمز و راز او نداشته است. به‌خلاف نظر دوستدار که روزه را در خفا به اعتقاد مانویت دانسته است، تاکید می‌کنم که روزه، صادقانه به اسلام گراییده بود، زیرا در باب برزویه طبیب، تعریف خود را از دین ارایه داده است. به‌موجب تعریفی که او ارائه داده، زردتشی یا مسلمان بودن، هیچ توفیری ندارد، جز این که زیر تابلو زرتشتیت نمی‌توانست ماموریت ملی‌میهنی خود را انجام دهد. وانگهی زندگی متنعمانه او هیچ نسبتی با زهد بنیادین د. مانویت نداشت. درواقع ایرانی و ایرانشهری بودن برای او، بالاتر از پیرو هر دینی بودن، بود.

حال برگردم به پرسش اصلی، یعنی تاریخچه منطقه فراغ شرع، که باید عرض کنم؛ به‌خلاف اشاره‌های اجمالی استاد، من با استفاده از این مفهوم برای سده‌های اولیه موافق نیستم، و خود دکتر هم، به‌خلاف اشاره‌ای که کرده، اما وزنی برای آن قائل نشده است. فکر می‌کنم آن‌چه در آن سده‌ها، محل توجه اندیشمندان ایرانی بود، همان‌طور که دکتر به‌درستی اشاره کرد، تعیین نسبت عقل و شرع، در سطح فلسفی و کلامی بود که با ابن‌سینا، عقل به‌عنوان ضابطه فهم دین درآمد. این روندی بود که بر اثر تحولات بعدی، برعکس شد و دین یا شرع، به ضابطه عقل تبدیل شد، که در نظریه دکتر، آغاز روند زوال اندیشیدن و انحطاط تاریخی ایران است.

منطقه فراغ شرع زمانی موضوعیت پیدا می‌کند که کشورها و به تعبیر دیگر، دولت‌ملت‌ها شکل می‌گیرند. درواقع تکنولوژی کشورداری به جایی می‌رسد که حکومت‌ها می‌توانند جامعه خود را مستقیماً رصد و پالایش کنند. تعبیری مرحوم فیرحی داشتند که از فقه به‌عنوان "سازمان دانش"

نام می‌بردند. اگر بخواهم از این تعبیر نه‌چندان درست استفاده کنم، توانم گفت که منطقه فراغ شرع زمانی موضوعیت پیدا کرد که فقه به سازمان دانش یا به تعبیر درست‌تر استادمان به یک "نظام حقوق" در کنار "نظام حقوق عرفی" تبدیل شد، و ارباب دین تلاش کردند، همه مناسبات زندگی اجتماعی (معاملات) را نیز در کنار زندگی فردی (عبادات) تحت سیطره خود درآورند. در سده‌های اولیه اسلامی، به‌گونه‌ای که درجای دیگری بحث کرده‌ام، مفهوم "مرز" آن‌چنان که در دوره ساسانی وجود داشت، از بین رفت و خلفای اسلامی، می‌توانیم ادعا کنیم که تصور درست و محصلی از مرزهای قلمرو فرمانروایی خود نداشتند. از سوی دیگر، تکنولوژی بروکراسی یا اعمال قدرت همانند امروز، مستقیم نبود و افراد - جز در برخی شهرهای انگشت‌شمار - در گروه‌های قومی و عشیره‌ای و... تحت ریاست‌های خاص خود و دور از هم زندگی می‌کردند و مناسبات آن‌ها با حکومت که پرداخت انواع خراج‌ها از مهمترین آن‌ها بود، از طریق ریاست‌های خاص آن‌ها انجام می‌شد. فقه در این دوره، نه خود هنوز سازمان متشکلی یافته بود، و نه فقیهان نظارت کاملی بر عبادات و معاملات مومنین در آن قلمرو گسترده داشتند. واقعیت این است که دل‌مشغولی فقیهان در سده‌های اولیه، بیش از آن که نظارت بر زندگی مومنین باشد، بیشتر ناظر بر بحث‌های کلامی و عقیدتی بود، که حادث یا قدیم بودن قران، جبر و اختیار و اثبات برتری اسلام نسبت به بقیه ادیان و...، از مهم‌ترین مباحث به‌شمار می‌آمدند.

درواقع تلاش آن‌ها بیشتر ناظر بر چیرگی بر اندیشه‌هایی بود که برخی از آن‌ها را بدعت می‌دانستند. تا فراموش نکرده بگویم که؛ موضوع منطقه فراغ شرع در دوره زعامت پیامبر محلی از اعراب نداشت زیرا در آن دوره، میان شان نبوت پیامبر و شان سلطانی وی تفکیکی نشده بود. بدیهی بود که در جامعه کوچک مدینه - و مکه پس از فتح - همه پرسش‌ها و مراعات به پیامبر عرضه می‌شد و پاسخ‌های ایشان هم به مورد اجرا در می‌آمد. پاسخ‌هایی که پیامبر می‌داد، یا از طریق وحی بود که به‌عنوان "کتاب" منبع اول دین اسلام به‌شمار می‌آمد. یا پاسخ‌های خود پیامبر بود که اصطلاحاً "سنت" نامیده شده و به‌عنوان دومین منبع دین شناخته می‌شد. حال پرسشی که پیش می‌آید این است، آیا پاسخ‌های ابتدایی پیامبر، از شان نبوت ایشان نشأت می‌گرفت یا از شان سلطانی وی؟ و پرسش دوم این که؛ آیا پاسخ‌هایی که از شان سلطانی سرچشمه می‌گرفت هم جزو ذاتی دین بود یا نه؟ این موضوعی است که بعدها تحت عنوان ذاتی و عَرَضی دین، مورد بحث واقع شده است. ذاتی دین، همه مواردی است که اولاً باید باشند تا بتوانیم آن را دین بدانیم. ثانیاً همان‌گونه هستند

که باید باشند. اما عرضیات، همه آن مواردی است که اولاً می‌توانست نباشد. برای نمونه؛ اگر آن دو شخص بر سر نخل دچار اختلاف نشده و مرافعه خود را به پیامبر عرضه نمی‌کردند، چه بسا "قاعده لاضرر" می‌توانست وضع نشود. ثانیاً عرضیات می‌توانستند به گونه‌ای دیگر باشند، مثلاً قرآن می‌توانست به زبانی، جز عربی نازل شود. البته این موضوع محل بحث ما نیست، فقط اشاره‌ای کردم. همان‌طور که دکتر هم بارها تاکید کرده، نظریه‌پردازی درباره خلافت امری متاخر بوده و درواقع از قرن پنجم هجری قمری با احکام السلطانیه ماوردی شروع شده است. یعنی در پنج سده اول، خلفای اسلامی و امرای منصوب آن‌ها، وظایف تعریف شده‌ای با رویه و روش مشترکی نداشتند. به‌عنوان مثال حضرت علی بن ابیطالب حاضر نمی‌شود اقرار کند که به شیوه خلفای قبل از خود عمل خواهد کرد. جالب است در مورد موضوع بسیار مهمی مانند زکات که هم در قرآن آمده و هم در دوره زعامت پیامبر اخذ می‌شده است، میان ابوبکر خلیفه اول و عمر بن الخطاب که وزیر و حامی اصلی او بود، هماهنگی و توافق وجود نداشت. یا در مباحث سقیفه بنی‌ساعده که منجر به انتخاب اولین خلیفه شد، هیچ استدلالی که پایه‌ای دینی داشته باشد، از طرف حاضرین در بحث‌ها و مجادلات مطرح نشده است. نکته جالبی که عابدالجبری هم آن را توضیح داده و در عنوان کتاب ماوردی، یعنی: "الاحکام السلطانیه و الولایات الدینیّه" هم هویدا است، این است که ماوردی احکام سلطانی یا به تعبیر امروزی قوانین اداری و ولایات دینی یا امور راجع به مرجعیت دینی را از هم جدا کرده و در توضیح انعقاد امامت یا خلافت، می‌گوید؛ الامامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين و سياسة الدنيا. یعنی بنیاد امامت، برای جانشینی پیامبر در حراست از دین و تدبیر امور دنیوی است. عابدالجبری تاکید کرده است که ماوردی همین دوگانگی امور اخروی و دنیوی یا امور دینی و سیاسی را در کتاب دیگرش به نام "ادب الدنيا و ادب الدين" هم رعایت کرده است. مراد از ادب دنیا، امور مربوط به سیاست مُدُن و اخلاق فردی است. اما مراد از ادب دین عبارت از فرایض و محرمات و امر به معروف و نهی از منکر و به صورت کلی طاعات و معاصی است. این تقسیم‌بندی نشان می‌دهد که آن‌ها برای نبوت دو وظیفه می‌دانستند: اول تشریع دینی و دوم اداره امور جامعه. خلیفه یا امام هم کسی بود که این دو وظیفه را به‌عنوان جانشینی و خلافت از پیامبر به‌جا می‌آورد. پس می‌توانیم بگوییم که حوزه سیاست استقلال خود را داشت، و صرفاً به مواردی اطلاق نمی‌شد که دین در آن جا حکمی نداشت. اما دلیل اصلی من در باره معدومیت منطقه فراغ شرع، به ماهیت جامعه اسلامی در سده‌های اولیه برمی‌گردد. جامعه یا جهان اسلام که خلیفه در

راس آن بود، جامعه‌ای بسیار گسترده، متشتت و با اجناس مختلف مردم و اعتقادات غیراسلامی بود. زندگی مؤمنان از سوی دستگاه خلافت نمی‌توانست به صورت کامل مورد رصد و پالایش قرار گیرد. به تعبیر دیگری، از طرف خلیفه و دستگاه فقهاء فشاری با رویه واحد بر مردم در نقاط مختلف اعمال نمی‌شد. همین‌که در این سده‌ها، انواع مشرب‌های فقهی شکل گرفت، نشان می‌دهد که مشرب فقهی مشخصی در حاکمیت نبود. و اساساً شخصیت و سلوک دینی اغلب خلفاء به گونه بود که نسبتی با دیانت نداشتند، چه رسد به این‌که فقیه باشند و بخواهند احکام فقهی را استنباط و اعمال کنند. این نکته هم در تاریخ تحول اندیشه فقهی مهم است که، تحول فقه بیشتر در ایران زمین شکل گرفت که تا سطح وسیعی، متأثر از فرهنگ و اندیشه ایرانی‌شهری بود.

بعد از رحلت پیامبر اکرم اسلام، کسانی که اصطلاحاً در بادیه زندگی می‌کردند، یعنی ساکنان دو سه شهر اصلی مانند مکه و مدینه و طائف و قبایل چادرنشین در جزیره العرب، مسائل و پرسش‌های خود را به صحابه و پس از آن‌ها به تابعین و حتی در مواردی به تابعین‌التابعین ارجاع می‌دادند و آن‌ها نیز براساس دیده‌ها و شنیده‌های خود از پیامبر در موارد مشابه، مسائل و مرافعات را حل و فصل می‌کردند. نهایت تحول فقهی در این بخش مرکزی جهان اسلام، موضوع‌بندی یا "تبویب" احادیث موروث بود. اما کسانی که در ایران زمین بودند و دسترسی سهل و آسانی به صحابه و تابعین، چه از حیث مسافت و چه از حیث زبانی نداشتند، برای پاسخ‌گویی به مسائل و مرافعات، علم اصول فقه و روش استنباط احکام از آن اصول را پایه‌گذاری کردند که منجر به شکل‌گیری مکاتب فقهی شد. متأسفانه با نفوذی که اصطلاح "اسلام ایرانی" هانری کربن در ایران پیدا کرد، کم‌کم این اشتباه به یک واقعیت تاریخی تبدیل شد که اسلام ایرانی عبارت از تشیع، و اسلام عربی عبارت از تسنن است، در حالی که مکاتب فقهی تسنن هم در ایران زمین شکل گرفته و بالیده است. در یک صورت‌بندی کلی توانیم گفت که اسلام عربی عبارت از "اخباری‌گری" و اسلام ایرانی عبارت از اسلام استدلالی است.

باز نکته دیگر این بود که سبک زندگی عربی که با زندگی فقهی عصر نزول و عصر خلفای راشدین تطبیق یافته بود، بسیار ساده بود، اما در شهرها، بویژه شهرهای تمدنی شرق خلافت، مانند بغداد و بصره و کوفه و اهواز و خراسان و سایر شهرهای ایران زمین، سبک زندگی ایرانی مبتنی بر اقتصاد و رفاه حاکم شده بود. هم‌چنین در شهرهای غربی که برخی از آن‌ها، هلنی‌مآبی بود. تطبیق دادن این سبک زندگی با فقه که در مراحل اولیه خود بود، امری ساده نبود تا در کوتاه‌مدت ممکن شود.

به یک مورد جالب اشاره کنم؛ جاحظ در کتاب "البخلاء" که منظورش ایرانیان و بویژه خراسانیان است، سبک زندگی ایرانی را متهم به خساست کرده و متقابلاً سبک زندگی و معیشت عربان را کریمانه دانسته و ایرانیان را بابت خساست، مورد تمسخر قرار داده است. جاحظ می‌گوید اگر کسی، مهمان خیمه یک عرب بدوی شود، میزبان هر آن‌چه خوردنی در خیمه داشته باشد، برای پذیرایی در سفره مهمان می‌گذارد. این اخلاق را جاحظ، اخلاق کریمانه می‌نامد که مهم‌ترین ویژگی یک عرب است. همین جاحظ درباره ایرانیان می‌گوید که آن‌ها در خانه‌های خود سرداب دارند و غذای خود را خسیسانه آن‌جا پنهان و ذخیره کرده و فقط به اندازه یک وعده، در ظرف مهمان غذا می‌گذارند، و جالب این‌که این خساست را "اقتصاد" می‌نامند! با این‌حال همه نویسندگان، اعم از عرب و عجم، تأیید کرده‌اند که سبک غالب زندگی در شهرها، اعم از سبک لباس، تفریحات، اطعمه و اشربه و...، ایرانی بود که از نظر جاحظ، نشانه انحطاط اخلاقی به‌شمار می‌آمد که عربان کریم‌الاخلاق را هم آلوده بود. این برش اجتماعی را از این جهت لازم دیدم تا بگوییم؛ از یک‌سو، مهم‌ترین دغدغه عربان حاکم، جمع‌آوری انواع خراجات و زندگی متنعمانه بود که هزینه آن از طریق "دیوان‌العطایا" و از محل دسترنج موالی تأمین می‌شد. از سوی دیگر، فرهنگ ایرانشهری مبتنی بر خرد و مدارا را که در ایران‌زمین، فرهنگ غالب بود، انحطاط اخلاقی می‌دانستند. بویژه از سده دوم تا پنجم، این فرهنگ، اندیشه غالب شمرده می‌شد که عقل را به‌عنوان ضابطه‌ای برای شرع درآورده بود، و در نتیجه، فضای کمی در اختیار فقه و فقیهان بود. خیلی از پژوهشگران تأیید کرده‌اند که در این دوره، بویژه از سده‌های دوم تا پنجم، نوعی فرهنگ و اندیشه "انسان‌گرایی" در ایران‌زمین قوت گرفته بود. یکی از منابع اساسی در این باره، تز دکتر محمد ارکون با نام "الانسنة فی الفکر الاسلامی، جیل ابن‌مسکویه و ابی‌حیان‌التوحیدی - انسان‌گرایی در اندیشه اسلامی، نسل ابن‌مسکویه و ابوحیان توحیدی" است. حلقه بسیار بزرگی از اندیشمندان حول فیلسوف مبرز ابوسلیمان سجستانی شکل گرفته بود که بحث‌های بنیادی در حوزه فرهنگ و انسان‌گرایی پیش می‌کشیدند. از این حلقه نقل شده است که "الانسان قد ا شکل علیه الانسان - یعنی انسان مشکل انسان یا انسان موضوع انسان" شعار و دغدغه آنان بوده است. در مجموع این سده‌ها را مستشرقین عصر زرین فرهنگ نامیده‌اند. البته عربان هم متقابلاً این دوره را "عصر النهضة - عصر رنسانس" نامیده و فاعلیت آن را به‌واسطه زبان عربی، به عربان نسبت می‌دهند که ادعای پوچی است. در مجموع اگر بخواهیم در پرتو نظریه زوال اندیشه و انحطاط

تاریخی استاد پیش برویم، با شکست حکومت‌های ایرانی در منگنه مقرض عربان و ترکان سلجوقی و سپس چیرگی مغولان بر مقدّرات ایران‌زمین که همراه با زوال اندیشه ایرانی‌شهری مبتنی بر خرد و مدارا و متقابلاً روی آمدن اندیشه‌های قشری متشرعانه از یکسو و صوفیانه از سوی دیگر شد، همه فضاهای سیاسی و اجتماعی در حیطه فقه قرار گرفت.

و این‌جا بود که برای کاستن از هیمنه‌ی حاملان اندیشه‌های فقهی، منطقه فراغ شرع موضوعیت پیدا کرد، و در عصر مشروطه، به پیروزی رسید، اما با انقلاب اسلامی، در حوزه نظر، تعطیل شد.

فرخنده مدرّس ۲۱ - آن عبارتی را که زحمت کشیده و دوباره نقل کرده‌اید، خواندم! همین قدر باید تکرار کنم، در مورد نمایندگان مجلس شورای اسلامی و خادمان جمهوری اسلامی، در نرم‌ترین قضاوت، همان نظر دکتر در باره «کارگزاران» حکومت اسلامی، از جمله مجلسیان، را صائب می‌دانم. زیرا در آن نظر، شالوده دآوری بر قانون اساسی، فلسفه حکومتی جمهوری اسلامی، وجود نهادهای موازی محل و مداخلات در جهت از حیز انتفاع انداختن نهادهای مشروطه و ایجاد اخلال در کارکرد آنها و در نهایت بر تصمیمات و دستورهای صادره از کانون اصلی قدرت و نتایج آنها را می‌یابم، نه ضابطه موضع‌گیری این فرد یا آن شخص را.

اما، از آن موضوع که بگذریم، به نظر ما آن عبارت «تعارض بنیادین در ذهن و زبان»، نه به عنوان موضع سیاسی و نسبت دادن به این شخص یا آن گروه، بلکه به لحاظ تاریخی و فرهنگی مقوله‌ای بسیار اساسی‌ست. به نظر می‌آید که موضوع این «تعارض»، در صورت‌های مفهومی و مضمونی متفاوت، در حوزه‌های گوناگون فرهنگ و اندیشیدن ایرانی، و در دوره‌های متفاوت تاریخی، از سوی دکتر، مورد توجه قرار گرفته و در حقیقت همچون «آینه‌ای» ست که بدست «ما» داده شده، یعنی به دست «مای» امروز، به عنوان آحاد «ملت» ایران، در روند حیات تاریخی‌اش. همان‌طور که گفته شد، مایل بودیم در ادامه به این موضوع مهم، اما در خلال بحث و نتیجه‌گیری‌هایی از بحث «منطقه فراغ شرع» بازگردیم، که به گونه‌ای که توضیح داده‌اید، در رابطه مستقیم‌تری با «حکومت» و «حقوق» و پیوند این دو با اسلام، قرار دارد.

در روند طبیعی گفتگوی خود ما حتماً به «تعارض بنیادین ذهن و زبان» و همچنین به مورد ابن مقفع نیز می‌رسیدیم. اما شما داوطلبانه و در بافتار موضوع دیگری آن را مطرح کرده‌اید، یعنی در

پاسخ به یکی از نوشته‌های من در برخورد به خودتان، که در آن البته به ابن مقفع نیز اشاره شده است.

اما پیش از ادامه موضوع باید بگویم که ما نیز از این چابکی و زبردستی شما استقبال می‌کنیم که از این گفتگوی خارج از نرُم گفتگوهای متداول، بهره گرفته، با یک تیر چند هدف را نشانه گیرید. از جمله به برخی پرسش‌ها، ایرادها یا انتقادهای من، یا دیگران، در برخورد به نظرات خود، بپردازید، البته مشروط بر پیوند با موضوع بحث. اما، در چنین صورتی، درست آن است که خواننده از بافتار اصلی بحث و موضوعات مشخص آن نوشته‌ها نیز مطلع باشد. مثلاً بداند که موضوع آن نوشته من، تحت عنوان - بیرون آمدن از «عالم اسلامی» یا ادامه راه «شترگاوپلنگی» - که به آن استناد کرده‌اید، چه بوده و ایراد و انتقاد آن نوشته به مصطفی نصیری چیست و در برخورد به کدام نظرات یا گفته‌های نصیریست که در نوشته‌اش تحت عنوان - «دهقان فصیح پارسی‌زاد» - آورده است. آنگاه شاید خواننده بهتر بتواند ربط آن‌ها را، در اینجا نیز بیابد. و اما در ادامه بحث آنچه که برای ما، در اینجا، در درجه نخست اهمیت قرار دارد؛ خطوط اصلی فرهنگ و اندیشه ایرانشهریست که در مقدمه اشاره خود به ابن مقفع ارائه داده و نوشته‌اید:

«فرهنگ و اندیشه ایرانشهری، به خلاف فرهنگ‌های دیگر، فرهنگی خردپایه است و به همین دلیل، این فرهنگ می‌تواند با مصوغ‌های دینی و اعتقادی مختلف سازگار افتد، به این معنی که شخص می‌تواند پیرو هر دینی باشد، در عین حال ایرانشهری نیز باشد... این که پیروان ادیان و مذاهب مختلف می‌توانند ایرانی باشند، یک شرط اساسی دارد و آن این است که ایرانی بودن، مقدم بر پیرو یک دین بودن است.»

حال اگر بپذیریم که در فرهنگ ایرانشهری ما و در بطن و بنیاد آن، به قول شما: «ایرانی بودن مقدم بر پیرو یک دین بودن است.» یا همه پیروان ادیان در ایران «به یک اندازه ایرانی» محسوب می‌شدند، این، از نظر ما یعنی، هویت «ملی» ما ایرانیان را دین یا دین خاصی تعیین نمی‌کند. و تا اینجا نیز «همه» می‌دانیم که ایران از همان سپیده دم آغاز خود مأوا و سرای «کثرت‌های» قومی، دینی و آئینی و زبانی بوده، که از نظر ما رواداران و به بیان دکتر طباطبایی مداراجویانه با هم می‌زیسته‌اند. به قول دکتر: «بر پایه آگاهی‌های اندکی که از دوره باستان تاریخ ایران داریم می‌توان گفت که ایرانیان در باورهای خود مردمانی آزاده و اهل مدارا بوده‌اند.» (دیاچه‌ای بر نظریه انحطاط در ایران ص ۵۲۲) و یا «ایرانشهر کانون فرهنگی بود که می‌توانست صورت‌های متفاوت دین‌ها

و آئین‌های مذهبی را در درون خود بگذارد و صورت ایرانی‌شهری به آنها بدهد.» و «همهٔ دین‌ها و آئین‌هایی که در دوره‌ای از تاریخ ایران در این سرزمین پیدا شده‌اند خود را با فرهنگ ایرانی هماهنگ کرده و به بخشی از فرهنگی تبدیل شده‌اند که آن را فرهنگ فراگیر می‌توان خواند.» (تجدید مطلعی در معنای.... - دل ایرانی‌شهر) یا به عبارت دیگر این فرهنگ فراگیر ایرانی‌شهری بود که «صبغة» ادیان را تعیین می‌کرد. از این «جمله‌چینی‌های» ناگزیر روشن است که زدن رنگ یک دین خاص به آن «فرهنگ فراگیر»، نسبت و رابطه‌ای واژگونه و لاجرم آسیبی‌ست به آن روح روادارانهٔ آن فرهنگ، حتا اگر، برقراری این رابطهٔ عکس، تحت شرایط «ناممکنی» به ضرورت صورت گرفته باشد، تا در آن دشواری حداقل ارکان دیگری از آن فرهنگ، از جمله آیین و رسم کشور داری ایران را بشود حفظ کرد.

همچنین می‌دانیم که همین فرهنگ روادارانهٔ خاص ایران‌زمین، در دوران باستان، شالودهٔ نظام و ساختار فرمانروایی و نظم و نسق کشورداری آن نیز بوده و «دولت» خود را نیز ساخته است و نه برعکس. یعنی این فرهنگ به عنوان شالودهٔ ملی از «بالا» دیکته نشده و تصمیم سیاسی نبوده است. ما از شیوهٔ شما در نوشتن «ملت‌دولت» نیز همین را برداشت می‌کنیم که شالودهٔ آن نظام فرمانروایی همین فرهنگ «ملی» بوده است، وگرنه آن نظام سیاسی به «دولت جان و روان» نامدار نمی‌گردید. به هر تقدیر؛ اگرچه داشتن دین خاصی برای ایرانی بودن و ایرانی ماندن تعیین‌کننده نبود، اما همین رواداری فرهنگی و مدارای دینی، اگر دکتر را درست فهمیده باشیم، شاید مهمترین عنصر فرهنگ ایرانی‌شهری و جوهر آن بوده که بر آن بنیاد «وحدت در کثرت» قرار داشته و یا به گفتهٔ دکتر، با استناد به عبارت «پیچیده‌تر» هگل یعنی «وحدت وحدت و کثرت‌ها»، بوده که هگل به همین اعتبار «ما» را نخستین «دولت» در تاریخ نامیده و یا به قول وینستون چرچیل «دولت جان و روان» خوانده شده‌ایم.

و اما شما توضیح می‌دهید؛ هنگامی که ابن مقفع «فرهنگ ایرانی‌شهری را با اعتقادات اسلامی مصبوغ می‌کند» به عبارت دیگر، از این توضیح می‌توان دریافت که؛ وی به فرهنگ ایرانی‌شهری صبغة - یا رنگ - اسلامی می‌زند، و در انجام این «مأموریت ملی میهنی» خود، وقتی می‌بیند که «اکثریت ایرانیان» - به میل و اراده یا به اکراه و اجبار - به دین جدید، یعنی اسلام در آمده‌اند، وی دین و تغییر دین ایرانیان را مسکوت می‌گذارد، اما «فرهنگ ایرانی‌شهری را با اعتقادات اسلامی مصبوغ می‌کند.» طبعاً در اینجا دین اسلام، برای ایرانیان، دیگر صرف دینی مانند زرتشتی و...

نیست و فراگیرتر است و با آن نمی‌توان به عنوان یک دین «معمولی» رفتار کرد. صرف نظر از این نکته، اما بر اساس برداشت از ارزیابی خود شما، از همان آغاز، داشتن دین خاصی برای ایرانی بودن و ایرانی ماندن اهمیت نداشته، به همین دلیل هم قابل تصور است، یا حداقل موجب شگفتی نیست، که ابن مقفع مانند هر ایرانی دیگری به دین خاصی توجه نداشته باشد، اما برای پیشبرد «مأموریت ملی میهنی» خود، به ظاهر و به «تقیه» هم که شده، دین جدید را، که فقط دین نیست، در شرایط دشوار آن، یا به قول شما «دوقرن فریاد» بپذیرد.

بنابراین، صرف نظر از این که بحث بر سر «صداقت» یا عدم «صداقت» ابن مقفع در پذیرش اسلام، نمی‌تواند موضوع بحث جدی باشد، اما برای ما این پرسش می‌ماند که؛ آیا آن اصل بنیادین، یعنی روح رواداری در فرهنگ ایران‌شهری، در آن شرایط دشوارِ ضدیتِ عملی با آن، از طریق ظلمی که بر ایرانیان «مجنوس» و «مانوی» می‌رفته و یا تحمیل زبان عربی به عنوان زبان قرآن و زبان پیامبر اسلام، در افق دید ابن مقفع حضور داشت؟ با علم به «انسی» که شما با آثار این اندیشمند پرارج ایرانی دارید، می‌پرسیم؛ برای ابن مقفع که روح رواداری دینی را در رنگ اعتقادات اسلامی فرو کرد، آیا آن آسیبی که به آن روح وارد می‌شد، محلی از اعراب داشت؟ آیا از این آثار می‌توان حدس زد که آن روح فرهنگی در افق دید وی چه جایگاهی داشت؟

این را می‌پرسیم چون برای ما دشوار است؛ بپذیریم که وی، به عنوان اندیشمند مطلع از تاریخ ایران باستان و به عنوان نخستین نمایندهٔ «اندیشهٔ ایران‌شهری در دورهٔ اسلامی» به آن روح رواداری فرهنگی در فرهنگ ایران‌شهری که شالودهٔ «هویت» ایرانی بوده، بی‌اعتنا یا بیگانه بوده باشد. مگر آن که، همان گونه که در بالا اشاره شد، در تفسیرها و بازخوانی‌های خود، صورت واقعی‌تر مسئله را مطرح کنیم، و آن این که؛ ابن مقفع آن کرد که مقدور برای وی بود. یعنی او آن وجوهی از اندیشهٔ ایران‌شهری، را در الویت انتقال خود قرارداد که «به‌کار» خلفای حاکم بر ایران بیاید، تا ایران، آن سرزمین با تمدن فرهیخته تاریخی‌اش، را، به شایستگی اداره کنند. اما آن خلفا، در «خربندگی» حتا بر مشاور اهل سیاست و اهل دولت و دیوان فرهیخته، نیز رحم نیاوردند. گواهی بر این ادعا، یعنی دلمشغولی اصلی ابن مقفع را از سخن دکتر در نقل داستانِ نامهٔ اسکندر به ارسطو «معلم» خود، در فتح ایران و شکوه از مشکلات آن و پاسخ ارسطو به «شاگرد» خویش می‌آوریم که گویا مورد بهرهٔ زیرکانهٔ ابن مقفع در توصیه و اقناع منصور خلیفهٔ دوم عباسی، به سپردن امور «اهل پارس» به بزرگان او، قرار گرفت. در این پاسخ، احتمالاً خیالی، ارسطو آمده بود:

«به درستی در عالم اُمم هر اقلیمی مخصوص‌اند به فضیلتی و هنری و شرقی که اهل دیگر اقلیم از آن بی‌بهره‌اند و اهل پارس مُمیزند به شجاعت و دلیری و فرهنگ روز جنگ، که معظم رکنی

است از اسباب جهاننداری و آلت کامگاری. اگر تو ایشان را هلاک کنی، بزرگ‌تر رکنی از ارکان فضیلت برداشته باشی از عالم. و چون بزرگان ایشان از پیش برخیزند، لامحاله، حاجتمند شوی که فرومایگان را بدان منازل و مراتب بزرگان بایی رسانید.» (تاریخ اندیشه سیاسی در ایران - ملاحظات در مبانی ص ۱۰۹)

و اما وجه دیگر آن واقعیت چیست؟ آیا این نیست که در اولویت‌های ابن مقفع، آن «قهرمان ملی»، آن «رادمرد»، هنگامی که «فرهنگ ایرانشهری را با اعتقادات اسلامی مصبوغ» می‌کرد، در عمل، به نفع سیاست و آئین کشورداری سرزمین «پارس»، آن روح رواداری فرهنگ ایرانشهری، را ناگزیر در برابر سلطه یک دین، می‌بازد. و در نهایت، هرچند، آن روح، در باور ایرانیان می‌ماند و نمودی از آن در زمان دولت‌ها «مستعجل» ایرانی جلوه‌ای می‌یابد، اما بعد در دفینه‌های خاطره ملی تا دیرزمانی، به قول شما «چنان در مازهای غزل مخفی ... و "تعبیه" می‌شود، «که استحصال مجدد آن در شرایطی که سامان سخن بود، ممکن» نمی‌گردد. حال دکتر آنها را از آن «دفینه‌ها» بیرون آورده است. اما آیا فکر نمی‌کنید؛ نه فقط برای آن که «ما» آنها را - مثلاً آنچه را که ابن مقفع کرده - تکرار و تمجید کنیم، بلکه بیشتر برای آن که منطق «تداوم در زوال» تمدنی و فرهنگی خود را نیز بفهمیم و آن «انتخاب‌های بد» «مصبوغ کردن فرهنگ ایرانشهری به اعتقادات اسلامی» را که پیوسته، در هر شرایط سختی به نوع و صورتی دیگر تکرار شده، را نیز دریابیم و دریابیم کجای آن «انتخاب‌های بد» در شرایط دشوار بیرونی از درون ما را گرفتار «تعارض» کرده و به تدریج به چاه ویل نگونبختی وجدان انداخته است؟

اما به رغم همه این‌ها، پرسش ما این است که؛ وقتی دکتر طباطبایی ابن مقفع را، در «دیبچه‌ای بر نظریه انحطاط»، اندیشمند «دوره گذار» تاریخی ایران به «عصر فرهنگ زرین» قلمداد و آثار و تلاش‌های وی را «بیانیه نظری تجدید حیات ایران» می‌نامد، نکته کانونی ارزیابی‌اش چیست؟ آیا به این معنا نیست که آنچه در اقدامات ابن مقفع مرتبه بلندتری دارد، منطق «عمل» اوست، که به تداوم تاریخ ایران می‌انجامد؟ او اهل دیوان دستگاه خلافت عباسی بود، اما حاصل عمل و نظر او مقدمه «تجدید حیات ایران» و بیرون ماندن ما از «جهان اسلام» شد. توضیح شما در باره این «منطق» چیست؟

مصطفی نصیری ۲۱ - باز مجبورم به اندازه یک جمله به فضای قبلی برگردم و بگویم که فهم من از استناد شما به جمله دکتر درباره تعارض ذهن و زبان، این بود و همچنان هست که مخاطب و مصداق آن تعارض، ذهن و زبان نصیری است، وگرنه ما را چه به دفاع از مجلسیان؟!

اما روزبه. او دبیر دیوان عباسیان بود و با حفظ دیانت زرتشتی خود، همانند پدر، کار دیوانی را بدون مشکل و مانعی ادامه می‌داد. یادآوری می‌کنم که او در منصب دبیری، و هم در زندگی ادبی و اجتماعی، شخصیتی محترم و بسیار مورد توجه دستگاه خلافت، ادیبان و اندیشمندان و مردم بود. شاید گمان شود که کار یک دبیر دیوان، این بود که نامه‌ها و ابلاغ‌های یک خلیفه یا امیر را آماده می‌کرد و بس. اما این تصور، نادرست و قدرمتیقن یک تصور حداقلی است. دبیری دیوان، در آن روزگار یک علم بود و نمی‌توان آن را صرفاً به قدرت نویسندگی و به تعبیر امروزی، به "مینوت‌گیری" مکاتبات اداری فروکاست. کار اصلی یک دبیر که او را به علم زمانه‌اش پیوند می‌زد، این بود که متن فرمان‌ها را براساس دانش در دسترس درباره موضوع فرمان، تهیه می‌کرد. برای نمونه، اگر قرار بود فرمانی برای نصب شخصی در مقام اوقاف شهری تهیه شود، دبیر می‌بایست در مقدمه فرمان، دیدگاه مقام صادرکننده فرمان درباره بحث وقف را بر مبنای منابع دین استخراج و توضیح می‌داد و سپس در خلال مطالب، وظایف مامور را بر مبنای منابع یادشده و شرایط خاص شهر ماموریت، احصاء می‌کرد. و در پایان هم، اندرزهایی به او و جامعه می‌داد. بسیار خوب است دو نمونه را یادآوری کنم. نمونه اول، چند فرمان و نامه به جای مانده از نامه‌های بی‌شمار عبدالحمید کاتب است که به تایید همه پژوهشگران، "علم دیوان" ساسانی را به زبان عربی منتقل کرد و با آن، علم جدید "ترسل" را شکل داد. به گفته جهشیاری؛ عبدالحمید به همه آن علوم و فنون نظری و عملی که از نظر شاهان و وزرای ساسانی، لازمه اداره کشور بود، و دبیران دیوانی ناگزیر از یادگیری و اعمال آن بودند، تسلط کامل داشت، و به همین دلیل است که موفق شد اساس و بنیان آن دانش را از پهلوی به عربی منتقل کند. اما همین شخص که برای حفظ کلیت فرهنگ ایرانی، علم ترسل را پایه‌گذاری کرد که یکی از پایه‌های اداره ایران زمین به‌شمار می‌آمد، ناگزیر بود؛ آن‌جا که شرایط اقتضا و اجبار می‌کرد، نامه‌ای مستدل هم در رد و نهی از بازی شطرنج بنویسد، و یا عندالاقضاء خلیفه یا سلطان را وفق قاعده "توامانی مُلک و دین"، به همنشینی با فقها و اهل ورع توصیه نماید، یا برای انگیزش سپاهیان، موضوع جنگ و لزوم دفاع از "بیضه اسلام" را ذیل مفهوم "جهاد" طرح و تبیین کند. فهم این نکته از این جهت مهم است که انتقال فرهنگ خردپایه ایرانی، از زمین و زمان ساسانی به دوره عربی و اسلامی، مستلزم نوعی جراحی بود. یعنی آن‌چه اهمیت داشت، انتقال آن بخشی از فرهنگ ایرانی بود که برای جلوگیری از رنگ باختن فرهنگ و هویت ایرانی در برابر ثقافت و هویت عربی، بنیادین و پایه‌ای به حساب می‌آمد و می‌توانست در

ادامه، ایران را اداره و حفظ کند. نیل به این مقصود ایجاب می‌کرد در گام‌های اولیه از هر تنش احتمالی پرهیز شود. تحولات بعدی هم نشان داد که امثال عبدالحمید کاتب و روزبه و دیگرانی که از پس این دو برآمدند، به حساسیت موضع استراتژیکی بسیار مهمی که اتخاذ کرده بودند، وقوف داشتند و در گام اول هویت سیاسی را هدف‌گذاری نکرده بودند، زیرا استقلال سیاسی ایران از طریق استقلال پیشینی فرهنگی، باید تامین می‌شد که این‌گونه شد. پس از یکسو، اگر قلم عبدالحمید برای امویان، چنان اهمیتی داشت که یکی از سه دلیل انزوای عباسیان در رقابت با امویان، در دوره پس از ارتحال پیامبر، به شمار آمده است. از سوی دیگر، اهمیت اصلی و غایی قلم و علم ترسل عبدالحمید و بلافاصله یا همزمان با وی، قلم ترسل و دانش ایرانشهری روزبه، در تثبیت هویت ایرانی از طریق آستن کردن زبان عربی با مفاهیم ایرانشهری ظاهر شد که موازنه فرهنگی و فکری را به سود ایرانیان رقم زد. درواقع گذشت زمان نشان داد که هم امویان و هم عباسیان، در باره قلم عبدالحمید و هم‌چنین روزبه، اشتباه فکر می‌کردند، زیرا هدف آن دو بسیار بزرگ‌تر از رقابت امویان - عباسیان، و تثقیف یا پرهیختن زبان عربی بود. عبدالحمید و روزبه به خوبی می‌دانستند که انتقال اندیشه و فرهنگ ایرانی از دوره ساسانی به اسلامی، با پیرایه‌های دینی و ایده‌تولوزیکی عصر ساسانی ممکن نیست، و چه‌بسا چنین پیکاری، نتیجه‌ای بهتر از پیکار نظامی و دین‌ستیزانه بخشی از شعوبیت نخواهد داشت. پس اندیشه و فرهنگ ایرانشهری به‌گونه‌ای باید منتقل می‌شد که با اعتقاد اسلامی، تغایری ایجاد نکند. درباره روزبه، به نمونه‌هایی از کاربست منابع و مفاهیم اسلامی و عربی در نوشته‌هایش اشاره کردم، اما نشان دادن این ویژگی در مورد آثار عبدالحمید کاتب بسیار آسان‌تر است.

چه‌بسا امویان و عباسیان هم با اقتناع به ظاهر و صیغه دینی نثر این دو نویسنده، از لایه‌های ژرف آن‌ها غافل ماندند و زمانی به خود آمدند که فرهنگ و اندیشه ایرانی خود را کاملاً تثبیت کرده بود. ادعای من روشن است؛ انتقال فرهنگ و اندیشه ایرانشهری به دوره اسلامی، در تعارض با دین اسلامی ممکن نبود و این اولین انتقال‌گران هم، با درک عمیق این نکته، انگیزه‌ای برای اسلام‌ستیزی نداشتند.

به همین دلیل بود که حاملان اندیشه و فرهنگ ایرانشهری، هم در علوم شرعی، هم در علوم ادبی و لسانی، و هم در علوم طبیعی و تجربی، سرآمد شدند. در مورد عبدالحمید این نکته را هم نباید از نظر دور بداریم که او در فضای سنگین ضد ایرانی دربار اموی زیست کرد و به مقام دبیری و ندیمی

خلیفه رسید. پس او نمی‌توانست با صراحت از اصالت ایرانی و برتری آن به اصالت عربی سخن بگوید، آن‌چنان‌که همزمان یا اندکی پس از وی، اسماعیل بن یسارنسایی و بشار بن برد توانستند از سیاست برتری‌جویی نژادی عربان، سلاح برنده‌ای علیه خود آن‌ها بسازند. چه‌بسا عبدالحمید در مواردی هم مجبور به همراهی ظاهری با جریان تفاخر عربی شده است. اما آن‌چه را که آن‌ها با انتقال اندیشه مبتنی بر مدارا و فرهنگ نیکومنشی مبتنی بر خرد ایرانی پی‌افکنند، بسیار ژرف‌تر و دورتر از فهم عربان بود که در آغاز بتوانند به نتایج آتی آن پی‌برند. درواقع نتیجه نهایی جنگ‌هایی مانند قادسیه و نهاوند و جلولاء و ...، در سنگر فرهنگ ایرانی رقم خورد. جریان شعوبه‌جریانی با سه شعبه بود. دو جریان؛ پیکار نظامی و دینی، خیلی زود شکست خورده و کنار رفتند. آن‌چه این جریان را پیروز نهایی کرد، جریان فکری و فرهنگی بود. یکی از نامه‌های بسیار معروف عبدالحمید، نامه‌ای است که آن را برای ولیعهد خلیفه اموی مروان نوشته که عازم جنگ با ضحاک‌نامی بود که در موصل بر خلیفه شوریده بود. فرمان به صورت کلی شامل توصیه‌هایی در مواضع متعدد کشورداری، لشگرآرایی، نحوه رفتار با نزدیکان، با کارگزاران حکومت و مردم، پذیرفتن و فرستادن سفرا و، دوری از اهل فکاهه و تمسخر و لزوم مصاحبت با اهل فکر و فقه است. نامه همان‌طور که پژوهشگران بررسیده‌اند، از چند قسمت تشکیل شده است. بخش نخست شامل تهذیب نفس و خودسازی فردی است. یعنی خصلت‌های اخلاقی پسندیده که هر فردی به‌جهت تهذیب نفس باید آن‌ها را کسب کند و در خود بپرواند. بخش دوم درباره سلوک اجتماعی با اقشار مختلف و انتخاب همکاران و هم‌نشینان و نحوه نظارت بر کار آن‌هاست. اما بخش سوم که بخش اصلی نامه - با توجه به ماموریت جنگی ولیعهد - می‌باشد، آموزه‌هایی درباره سپاه‌آرایی و شیوه‌های هدایت سپاه و فرماندهی جنگ است که با جزئیات زیادی نوشته شده است. به‌نحوی که تا آن زمان، بدیلی برای آن در زبان عربی دیده نشده بود. هیچ تردیدی نیست که مفاد و محتوای نامه‌هایی که از عبدالحمید به دست ما رسیده، بویژه نامه معروف به اندرز ولیعهد، همگی برگرفته از متون و منابع ساسانی است، و چنان‌چه عرض کردم؛ برای مطالب ذکر شده در این نامه و نامه‌های دیگر، ما منابع اصلی در فرهنگ و ادب عربی نمی‌شناسیم، جز برخی نامه‌های نهج‌البلاغه است. در نتیجه در باره ایرانشهرانه بودن مفاد نوشته‌های عبدالحمید بویژه بخش سوم اندرزنامه‌ی ولیعهد که مربوط به سپاه‌آرایی است، هیچ تردیدی نیست، زیرا مطالب تدوین شده در این بخش، به اصطلاح امروزی، متناسب با ارتش‌های سازمان‌یافته و حرفه‌ای است که عربان فاقد آن بودند. حتی نام "جُند" که از

این دوره برای سپاه بکار رفته، معرب نام ایرانی "گند" - گندی شاپور، گندآور و ... - است. اما مسئله این جاست که هم عبدالحمید و هم روزبه، مفهوم جهاد را هم به مطالب سیاست‌نامه‌ای خود درباره سپاه و جنگ افزوده‌اند. به‌عنوان نمونه‌ای از نگرستن به مفاهیم دینی از موضع اندیشه و فرهنگ ایرانشهری، بد نیست این‌جا فرازی از اندرزنامه عبدالحمید به دبیران و نویسندگان را نقل و ترجمه کنم، تا گواهی باشد بر عرایضم. او می‌نویسد: "فتنافسوا یا معشر الکُتَّاب فی صنوف الآداب، وَتَقَفَّهُوا فی الدین وابدءوا بعلم کتاب الله . عز وجل . والفرائض ثم العربیة؛ فإنها ثقاف ألسنتکم ثم الخط؛ فإنه حلیة کتبتکم، و ... اعرّفُوا ایام العرب والعجم و احادیثها و سیرها - ای گروه دبیران! بر شما باد رقابت در کسب فنون ادب و تفقه در دین. و آغاز کنید تفقه در دین را با قرآن و فرائض، و سپس یادگیری زبان عربی که مایه فرهیختگی زبان شماست. پس آن‌گاه زیبا کنید خطتان را که زینت و زیور نوشته‌هایتان است. و بیاموزید تاریخ عرب و عجم و سخنان و آیین‌های آن‌ها را." آیا عبدالحمید که در یادگیری زبان عربی، به رقابت توصیه می‌کند، در شرایطی که بوده است، می‌توانسته به زبان فارسی بیانیشد؟ پس روشن است که چنین مواردی، به‌منزله مخالفت یا عدول از فرهنگ ایرانشهری نیست.

من آن‌چه از مطالعه نوشته‌های ایرانیان عربی‌نویس - بویژه جریان غالب شعوبیت که جریان فرهنگی بود - در این چند سده می‌فهمم؛ این است که اسلام به‌عنوان دین - البته با روایت ایرانی - امری پذیرفته شده بود. قبلاً اشاره کردم که یکی از مهم‌ترین مصداق چیرگی علمی و فرهنگی ایرانیان بر عربان که به تأیید العتابی، ابن‌خلدون و جهشیاری و ...، چیرگی مطلق هم بود، در حوزه علم‌الدین بود که علوم لسانی عربی هم در ذیل آن مندرج بود. با این تأکید که؛ جایگاه دین در اندیشه ایرانشهری، در حوزه فرهنگ بود. یعنی این دین نبود که فرهنگ ایرانشهری را می‌ساخت، بلکه این فرهنگ به‌صورت پیشینی وجود داشت. این بحث را در ادامه، در پرتو نسبت روزبه با دین توضیح خواهم داد. اما قبل از ورود در این بحث، نکاتی را باید روشن کنم.

من میان توضیح برگرفته شما از دکتر در باره رابطه دین‌های ایرانی با فرهنگ ایرانشهری، با آن‌چه تبیین تاریخی کردم، مغایرتی نمی‌بینم، جز عدم توجه به معانی مفاهیم و ارجاعاتی که می‌دهم. شما می‌خواهید بفرمایید که این فرهنگ ایرانشهری بود که به دین‌های مختلف در ایران رنگ ایرانشهرانه زده است. من با این موضوع هیچ مخالفتی ندارم. و به‌خلاف برداشت شما که گمان می‌کنید من فرهنگ و فکر ایرانشهری را ذیل دین صورت‌بندی می‌کنم، تمام تلاش من در یک

دهه گذشته، غور در منابع عربی برای یافتن مواد مورد نیازم بوده تا فاعلیت اندیشه ایرانی شهری را نشان بدهم. مسئله اصلی خواست من و شما نیست، بلکه لحاظ واقعیت‌های تاریخی است. درواقع مسئله اصلی تبیین تاریخی آن فرضیه، مستند به مواد و مصالح فرهنگی است. خواست قلبی من است که تمام دنیا زیر بیرق ایران آباد و آزاد باشد، ولی واقعیت‌ها چیز دیگری است. وقتی برخی برداشت‌ها از دکتر را مصداق کلمه‌چینی و جمله‌چینی می‌دانم، نظرم دقیقاً به این گونه مواضع در این گونه موارد است. قبل از ادامه تاکید کنم که من ایرادی در استدلال استاد نمی‌بینم و در تعارض و تقابل با نظر ایشان هم استدلال نمی‌کنم. فقط مسئله این‌جاست است که استدلال دکتر زمان و مکانی را پدیدارشناسی می‌کند که از قرن پنجم هجری، زبان فارسی احیا و نوآیین شده است. اصولاً دکتر با ارجاعی به مفهوم عصر زرین فرهنگ، نظریه زوال اندیشیدن را از قرن ششم و هفتم هجری به بعد، به‌مثابه تخلفی از عصر زرین فرهنگ، صورت‌بندی کرده است. اما پرسش این‌جاست که در چهار سده اولیه اسلامی و قدر متیقن در سه سده اولیه و در غیبت زبان فارسی، چگونه می‌توانیم عناصر فرهنگ و اندیشه ایرانی شهری و نسبت آن با دین اسلامی را صورت‌بندی کنیم؟ فکر می‌کنم به نظریه الیگ‌گرایار درباره مفهوم هنر اسلامی که به آن ارجاع دادم، مراجعه‌ای نکرده‌اید. گرایار می‌گوید، به‌خلاف هنر مسیحی و هنر بودایی، واقعیتی به نام هنر اسلامی، به معنایی که هم مواد بنیادین و هم صورت‌ظاهری آن، یا به تعبیر فلاسفه اسلامی، هم وجود و هم ماهیت آن اسلامی باشد، نداریم، زیرا اسلام به‌مثابه یک دین، برای سده‌های طولانی در زیست‌بوم نزول خود نماند تا برای خود نظامات سیاسی و اقتصادی و هنری و ... شکل بدهد، بلکه به محض اتمام پروسه نزول که همراه با درگذشت و رحلت پیام‌آور آن بود، این دین از دو سمت شرقی و غربی، در حالی که فاقد نظامات مذکور بود، از زیست‌بوم خود خارج شد. اتفاقی که در مسیر فتوحات افتاد این بود که آن‌ها با چیزی به نام معماری، بویژه معماری آتشکده‌ها آشنا شدند و با عوض کردن متن روی کاشی‌کاری‌ها و کتیبه‌ها و نگارش آیات قرآن روی آن‌ها، نام "مسجد" بر روی این بناها گذاشتند که کلمه "مزگت" فارسی را نیز قبلاً وام گرفته بودند. امروز وقتی مسجدی را بخواهیم به دو بخش ماده و صورت تجزیه کنیم، ماده آن عبارت از معماری ایرانی - با اندکی تغییرات - و صورت آن تزئینات اسلامی است. گرایار برای توضیح این وضعیت از دو مفهوم منشور و پرده استفاده می‌کند. هنر اسلامی درواقع نور ایرانی است که به دلیل گذر از منشور اسلامی، رنگ و مصبوغ منشور را گرفته است. آیا نوری که از منشور گذشته است، به‌لحاظ وجودی، تفاوتی

با قبل از منشور دارد؟ در مورد مفهوم پرده نیز، مثال مسجد نه‌گنبد بلخ گویا خواهد بود. این مسجد که یک آتشکده قدیمی به‌نام نوبهار، و پیش از آن هم احتمالاً یک معبد بودایی بوده است، در دوره سامانیان به مسجد جامع تبدیل شد. یعنی تزئینات آن شامل کاشی‌کاری و کتیبه‌ها و پرده‌ها و ...، با مضامین اسلامی آراسته شد. البته این مسجد از فتنه‌های زمان جان سالم به در نبرد و به‌دست مغولان ویران گردید. اما اگر به دوره قبل از ویرانی برگردیم، به راحتی می‌توانیم با حذف یا تراش تزئینات، و احیاناً حذف برخی الحاقات دوره اسلامی، به وضعیت آتشکده‌ای آن برگردیم.

حال با تاکید بر این که ماهیت نور، یا "نوریت" آن در پیش و پس منشور، تفاوتی نمی‌کند، اضافه می‌کنم که یکی از مصبوغ‌ها یا عَرَض‌های بسیار مهم زبان عربی است و دیگری مفاهیم اسلامی است که در متون سده‌های اولیه به‌فراوانی وارد شده است. وقتی می‌خواهیم هویت یک امری تاریخی را تعیین کنیم، دوری ما بر اساس ماده خواهد بود یا مصبوغ که همان رنگ است؟! توضیح دادم که وقتی از "اسلام ایرانی" حرف می‌زنیم، یعنی پذیرفته‌ایم؛ این ایران است که به اسلام صبغه ایرانی زده، نه برعکس.

قبلاً عرض کردم اشتباهی که شادروان دوستدار انجام داد این بود که تمایز فرهنگی ملت‌ها را روی زبان استوار کرد و در نتیجه مجبور شد اولین پُرسای تاریخ ایران را شخصی بداند که یک جمله فارسی ندارد. دوستدار در گام بعد، برای حل تناقضی که آفریده بود، مجبور شد از اصل کلیله‌ودمنه اعراض کرده و به ترجمه فارسی آن قناعت کند، زیرا کلیله‌ودمنه عربی، اختصاص به عربان دارد!! با این استدلال، آیا خود روزه هم به عربان اختصاص نخواهد داشت؟ اگر زبان را مبنا قرار دهیم، همه اندیشمندان بی‌شماری که پشتوانه تمدن ایرانی‌اند، از دست خواهد رفت. جابری تلاش کرد از زبان عربی، ظرفی و قالبی برای "الشعب العربی" بسازد، حال آن‌که بشار بن برد وقتی در فشار قرار گرفت تا از هویت ایرانی خود دست بردارد، جوابی داد که بسیار رندانه است. او گفت؛ اللسان والزی فعبریان، اما الاصل فعجمی، یعنی زبان و لباس من عربی هستند، اما اصالتم عجمی است. بشار بن برد با آگاهی کامل، نگفت که از حیث زبان و لباس عرب هستیم، بلکه گفت لباسی که می‌پوشم و زبانی که سخن می‌گویم، عربی است. پس می‌بینیم که برمبنای نظریه دوستدار، اشخاصی مانند بشار بن برد را به‌خلاف میل و اراده آشکارشان، باید به عربان ببخشیم. وانگهی اگر ترجمه فارسی کلیله‌ودمنه به ما اختصاص دارد، چرا این‌همه ترجمه بی‌معنی از اندیشه غربی به ما اختصاص نداشته باشد؟! اما این تناقض پرده بالاتری هم داشت که دوستدار به آن التفاتی پیدا

نکرده بود؛ برای این اساس ما بالاچار در چند سده اول هجری، ملتی و کشوری به نام ایران هم نخواهیم داشت، زیرا همه استوانه‌های علمی و ادبی و سیاسی ما، عربی‌نویس بودند. این که امروز روشنفکرانی، با جسارتی که پهلوی به نادانی می‌زند، می‌پرسند: "ایران کجاست" آیا به چنین ویروسی آلوده نشده‌اند؟! حال اگر به اقتضای دکتر معتقدیم که ایرانیان، قبل از پیدایش مفاهیم جدید، یک "ملت" بودند یا کارکرد "ملی" داشتند، در این صورت باید توضیح بدهیم؛ در شرایطی که دولت ایرانی هنوز شکل نگرفته و زبان فارسی نوآیین نشده بود، "ملیت" ایرانی روی چه عناصری ایستاده بود؟ باز بر مبنای تعبیری از دکتر، نصّ یا نصوصی که ایران و "ملت" ایران را متعین می‌کردند، کدام است؟ در عصر روزبه، هنوز از فلسفه یونانی و شریعت‌نامه‌ها خبری نبود. تنها نصّ موجود، نصّی بود که به دست روزبه، در حال تدوین بود. تبیین "مختصات ملی ایرانی" از قرن چهارم و پنجم، توسط دکتر انجام شده، اما فاصله نیمه دوم سده اول تا سامانیان و سروده شدن دانشنامه پزشکی حکیم میسری و سپس شاهنامه فردوسی و غیره را، با فرض اعتقاد به وجود ذات و ماهیتی به نام ایران، چگونه می‌توان تبیین کرد؟ نصّ در حال تدوین، روی کدام متن‌ها و در چه زبانی سوار بود؟ بدیهی است با تشکیل سلطنت‌های ایرانی - بویژه سامانیان - و احیای زبان فارسی و تبدیل آن به زبان تمدنی - زبان آیینی، دیوانی، علم و ادب - و بنیادگذاری حماسه ملی، مشکلی بزرگی در تبیین مختصات ایران نیست. اما قبل از آن، چطور؟ من در مجموعه مقالات "اولین نطفه‌های خودآگاهی ایرانی" و "دهقان فصیح پارسی‌زاد" که در حال تبدیل آن‌ها به کتاب‌های پژوهشی هستم، تلاش کردم بنیادهای فرهنگ و اندیشه ایران‌شهری را از منابع عربی با محوریت روزبه و بشار بن برد، و چند شاعر و نویسنده دیگر استخراج کنم. پس نمی‌توانیم آن انتظاراتی را که روی گرده فردوسی بار می‌کنیم، عیناً روی گرده روزبه بار کنیم، زیرا او ابزاری جز زبان عربی آکنده از مفاهیم اسلامی و ثقافت عربی در اختیار نداشت. واقع‌الامر، انتظاراتی که از فردوسی بیوسیده است، از روزبه نابیوسیده خواهد بود. همین که در چنین زبان متراکمی که در حاکمیت سیاسی نیز قرار دارد، روزبه توانست فضای درخوری برای اندیشه و فرهنگ ایران‌شهری باز کند، شاهکار کرده است. او که نمی‌توانست زبان عربی را از همه غناهای الهیاتی و ثقافتی خود تهی کند، و همه فضاهای آن را با مواد ایران‌شهری پر کند. بنابراین او متناسب با فضایی که خالی کرده بود، توانست با هوشمندی و بدون ایجاد حساسیت، عناصر مهمی از فکر و فرهنگ ایران‌شهری را که تعارضی با داشته‌های زبان میزبان ایجاد نمی‌کرد، وارد کند.

وقتی می‌گویم تعارضی شکل نگرفت، به این دلیل نیست که موادی منتقل شد که نمونه‌های مشابهی در زبان غالب عربی وجود داشت، بلکه برعکس، از یکسو به این دلیل تعارضی شکل نگرفت که جای خالی برای مواد انتقالی وجود داشت. از سوی دیگر آن مواد به دلیل این که منطبق با تراز و معیار خرد بودند، تعارضی ایجاد نمی‌کردند. بی‌تردید یکی از مفاهیم پایه‌ای ایرانشهری که به دست این نسل وارد زبان عربی شد و اندیشه "الانسنه" را بنیاد گذاشت، عنصر مدارا و رواداری بود که مشخصاً در باب برزویه طبیب و در مواضع متعدد از کلیله و دمنه، به آن پرداخته شده است. به حلقه بزرگ ابوحاتم سجستانی و گزارش‌های ابوحیان توحیدی از درسگفتارهای او که متمرکز بر اندیشه‌های انسان‌گرایی بود اشاره کردم. بدیهی است که اندیشمندان این حلقه، مایه‌هایی که روی آن‌ها می‌اندیشیدند، توسط امثال روزبه فراهم آمده بود. ظاهراً از نظر برخی دوستان، القتی میان رواداری ایرانی و دین اسلام ایرانی نمی‌توان یافت. اما نشان خواهیم داد که روزبه چگونه سه اصل اساسی؛ پندار و گفتار و کردار نیک را زیرکانه در آثار خود وارد کرده است.

فعلاً می‌توانم از مخالفین تبیین خودم بپرسم؛ مردم ایران که اولین مردم موحد بودند، الهیات توحیدی خود را کجا و چگونه منتقل کردند یا آفریدند؟ آیا این دین اسلامی عربیِ اخباری بود که فرهنگ ایرانی را متعین می‌کرد؟ یا برعکس، این فرهنگ ایرانشهری بود که دین ایرانی را متعین کرد؟ پاسخ به این پرسش‌ها، باید مستند به مواد تاریخی باشد. روزبه قرار نیست انتظارات امروز ما را پاسخ دهد، تا بگویم: "برای ما دشوار است که بپذیریم وی به عنوان اندیشمند مطلع ... به آن روح رواداری فرهنگی ... بی‌اعتنا بوده باشد". آیا می‌توان موردی از روزبه گواه آورد که مصداق این ادعا باشد؟

بنابراین انتظار ما از روزبه باید بیوسیده و متناسب با مانع‌زبانی او باشد. و مهم‌تر این که در چاهی که آرامش دوستدار بر سر راه ما کنده است، نیافتیم. پیش‌ترها در نوشته کوتاهی به مناسبت روز ملی پاسداشت زبان فارسی توضیح دادم که دو زبان ترکی و عربی را که به لحاظ تقسیمات زبان‌شناختی، جزو زبان‌های ایرانی نیستند، به دلایل دیگری، باید جزو زبان‌های ایرانی به شمار بیاوریم.

من به چند دلیل اشاره می‌کنم؛ نخست این که این دو زبان، زبان گویش بخشی از هموطنان ما هستند، و به اعتبار ایرانی بودن این هموطنان، زبانشان هم به لحاظ تاریخی ایرانی خواهد بود. دوم این که بخشی از تولیدات فکری و فرهنگی ما، همچنان با این دو زبان صورت می‌گیرد، بویژه زبان

عربی که در حوزه اندیشه دینی، هنوز زبان علم و کتابت به شمار می‌آید. هم‌چنین آثار بی‌بدیلی نیز در حوزه ادبیات، در زبان ترکی‌آذری انباشت شده است که "حیدربابا"ی شهریار یک نمونه برجسته است. نمونه‌ای که به لحاظ زیبایی شعری و محتوا، با صدها دیوان برابری می‌کند. اما دلیل سوم و مهم، این است که بخش مهمی از تاریخ ما، بویژه در زبان عربی تعین یافته است. بیگانه انگاشتن زبان عربی، و نیز در درجه کم‌تر زبان ترکی‌آذری، موجب بیگانگی ما با سرچشمه‌های تاریخی خواهد شد. بنابراین بسیار مهم است که مرتکب خطایی نشویم که شادروان دوستدار شد، و در نتیجه آن، مجبور شد به صورت تناقض‌آمیزی، خط بطلان بر تاریخ ما بکشد. نگاه به زبان، اگر غیر از آن باشد که توضیح دادم، ما را در تدوین تاریخ اندیشه و تاریخ سیاسی و اجتماعی و ... ایران، با تناقضات ناگشودنی روی‌باروی خواهد کرد. باز تکرار و تاکید می‌کنم؛ اگر چاهی را که دوستدار بر سر راه رسیدن ما به سرچشمه تاریخی‌مان کنده است، نبینیم و از آن فاصله نگیریم، هرگز به میدا تاریخی خود در دوره اسلامی نخواهیم رسید. و مهم‌تر و بالاتر از همه، پل میان ما با دوره پیش از اسلام، آوار خواهد شد. درست است که فردوسی این پل را برافراشته و مستحکم کرده است، اما به جرات می‌گویم که اگر شاعرانی مانند اسماعیل بن یسارنسای آذربایجانی و بشار بن برد خراسانی و ... اصالت ایرانی را تثبیت نمی‌کردند، زمینه‌ی انتقال برای روزبه فراهم نمی‌شد، و مآلاً تا به حکیم میسری و فردوسی و به همه نویسندگان و سرایندگان فارسی پس از فردوسی برسیم، خاطره ایران نیز برای ما، همانند خاطره دوره هلنی و فرعون‌ی برای مصری‌ها مرده بود. پس این که گفته‌اند مصری‌ها به این دلیل دچار گسست با تاریخ پیشااسلامی شدند چون فردوسی نداشتند، هرچند لازم است اما کافی نیست. مصری‌ها به این دلیل دچار انقطاع تاریخی شدند که در دوره‌ی سیاست نژادی عربان دو سده اول، اسماعیل و بشار و روزبه نداشتند. دقیق‌تر بگوییم: چرا مصری‌ها نتوانستند فردوسی داشته باشند؟ چون بشار و روزبه نداشتند. حال با این مقدمه، به روزبه و نسبت او با دین و سپس پرسش شما برمی‌گردم.

گفته بودم که به دو نمونه از فرمان‌های دیوانی استناد خواهیم کرد که دومی را فراموش کردم. مورد دوم که نشان می‌دهد دبیر باید با منابع دین و دانش روز آشنا باشد، منتجب‌الدین بدیع دبیر سلطان سنجر سلجوقی است که تعداد ۶۴ نامه از مراسلات او - با زبان فارسی - در کتابی به نام "عَتَبَةُ الْکَتَبَةِ" با تصحیح قزوینی - آشتیانی گردآوری شده است. این کتاب منبع تاریخی و ادبی بی‌بدیلی است. ضمن توصیه خوانندگان به تهیه و مطالعه این کتاب، بویژه از حیث سبک‌شناسی زبان فارسی،

چند خط از یک فرمان را نقل می‌کنم. نامه درباره "تقلید تدریس مدرسه نظامیه نيسابور به خواجه محیی‌الدین محمد بن یحیی" است. تقلید در این جا مقید کردن یا سپردن وظیفه تدریس به کسی است. البته سبک فارسی نویسی خواجه بدیع، بسیار متکلفانه است. چند خط از نثر او که سعی می‌کند به آیاتی از قرآن درباره جایگاه علم و عالم استناد کند: "مراتب طبقات جهانیان و درجات اصناف خلائق، متفاوتست و معارج و مدارج هر کس به اندازه علم و عقل مختلف، چنانکه قرآن مجید - لایاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه، تزیل من حکیم حمید - مُخبرست از این معنی و مُشعر از این حال و - رفعنا بعضهم فوق بعض درجات - و به اتفاق ارباب حقایق و اصحاب عقول که اشرف خلائق ایزد تعالی و انفس صنایع اواند [او هستند] فضل سبق در حَلَبات محاسن آداب و منقبت تقدم میان جماهیر اولوالالباب علماء دین و ائمه علم شریعت را که ورثه انبیانند - صلوات الله عليهم اجمعین - مسلمست و اعلام دولت اسلام به مآثر و مفاخر ایشان مظفر و منور، و مشاهد و معاهد شریعت سیدالمرسلین و خاتم النبیین به مواعظ و زواجر ایشان منصور و معمور ماند و چون ایزد سبحانه و تعالی بنده را سعادت ابدی کرامت خواهد کردن و در دنیا و عقبی منزلت اخیار و ابرار ارزانی داشتن، او را بر اعلاء معالم شریعت حریص گرداند و توفیق تشیید ابنیه عالیه و تمهید اساس معاهد خیرات و تربیت و اصطناع ائمه دین دهد، چنانکه خواجه شهید نظام الملک را - تغمدہ الله بغفرانه - داد و در جوهر مطهر و سینه پاک او حرصی نهاد بر تقدیم آنچه از برکات آن مَلکِ عالم در قبضه اقتدار او آمد و عالمیان غریق و رهین انعام و احسان او گشتند، و مثنی و شاکر عدل و انصاف او شدند و رایات مملکت اسلام از رأی صائب او نصرت یافت و آفتاب جاه و حشمت او بر کافه خلائق مشرق و مغرب تافت."

اما برگردم به روزه، و به دو پرسش مشخص شما مبنی بر این که: (وقتی دکتر طباطبایی ابن مقفع را، در «دییچه‌ای بر نظریه انحطاط»، اندیشمند «دوره گذار» تاریخی ایران به «عصر فرهنگ زرین» قلمداد و آثار و تلاش‌های وی را «بیانیه نظری تجدید حیات ایران» می‌نامد، نکته کانونی ارزیابی‌اش چیست؟ آیا به این معنا نیست که آنچه در اقدامات ابن مقفع مرتبه بلندتری دارد، منطق «عمل» اوست، که به تداوم تاریخ ایران می‌انجامد؟ او اهل دیوان دستگاه خلافت عباسی بود، اما حاصل عمل و نظر او مقدمه «تجدید حیات ایران» و بیرون ماندن ما از «جهان اسلام» شد. توضیح شما در باره این «منطق» چیست؟ و دیگری، ابن مقفع به عنوان اندیشمند دوره گذار.

در مقام پاسخ و برای فهم منطق نظر و عمل روزه، قبل از هر چیزی باید نسبت او با دین اسلام را مشخص کنیم، چون معتقدم هنوز نمی‌توانیم روزه را با منطق بیرون‌درون بفهمیم. البته کمی قبل و یا همزمان با روزه، بشار بن برد نوعی از وضعیت بیرون‌درون را صورت‌بندی کرده بود. او در پاسخ - چنان‌چه اشاره کردم - به کسانی که اصرار می‌کردند او بین عرب و عجم بودن، تکلیفش را روشن کند، گفته بود؛ "به‌لحاظ زبان و لباس عربی هستم، اما به‌لحاظ اصالت تباری، عجم هستم." اما این صورت‌بندی اولیه هم به‌نظرم برای مفهوم‌سازی بیرون‌درون کافی نیست. باید بدانیم که روزه به‌دلیل کار دیوانی و جایگاه ادبی که داشت، کاملاً به قرآن و روایات تسلط داشت. گفته‌اند وقتی از او پرسیدند که این فصاحت و بلاغت را از کجا به‌دست آورده؟ در پاسخ گفته بود؛ از خواندن خطبه‌های آن "أصلع - طاسی پیشانی سر" که منظور حضرت علی است.

تمام منابعی که در باره روزه و پدرش نوشته‌اند، آن‌ها را انسان‌های درستکار و بدون کوچکترین ابهام اخلاقی توصیف کرده‌اند. روزه جوان، در غایت دانش و خوش‌مشربی بوده و از یک زندگی متنعم برخوردار بوده و محفل‌های ادبی شبانه با خوش‌کامی داشته است. این سبک زندگی مرفهانه که باعث متهم شدن او به فسق و فجور و سپس زندقه، و نهایتاً اعدام فجیع شد، در تضاد با گرایش او به اعتقاد و اندیشه مانویت است که تک خبر بدون سند ابوریحان بیرونی موجب به‌خطا رفتن آرامش دوستدار شده است. روزه به‌عنوان انسانی دین‌دار شناخته شده است. با این حال نه زمانی که به دین آباء و اجدادی بود، و نه سال‌های آخر عمر که به اسلام گروید، در هر دو دوره، زندگی شرعی نداشت.

اعتقاد دینی او در هر دو دوره بر مبنای تعریفی بود که در باب برزویه طیب آورده است. درواقع دین در تعریف و اعتقاد او، عبارت بود از اعتقاد به خدای یگانه، داوری روز جزا، کیفر و پاداش بر مبنای اعمال دنیوی، لزوم درستکاری و عدالت ورزیدن و هم‌نوع‌دوستی بود که مشترک میان همه ادیان است. این‌که تغییر محسوسی در زندگی او، پیش و پس از عوض کردن دین پیش نیامد، به این دلیل است که وی روی مخرج مشترک ادیان ایستاده بود. از زمانی که او تصمیم به نوشتن و انتقال منابع ایرانشهری به عربی گرفت، می‌دانست که انجام این ماموریت با فرض بقا بر دین اجدادی، در عین حضور در دستگاه خلافت، شدنی نیست. اگر کمی فوکویی به این وضعیت نگاه کنیم، او می‌دانست که ورود در دنیای علم و ادب، بدون حضور در نهاد قدرت و دین رسمی آن، ممکن نیست. به همین دلیل او تصمیم به ورود در این اسلام را گرفت و برای اصطلاحاً "تشرّف" به

اسلام، عصر یک روز پیش امیر بصره رفت. از آن جا تشرف این دانشمند بی‌بدیل به اسلام، حادثه بسیار مهمی بود و به‌نوعی به‌عنوان حقانیت دین اسلام به‌شمار می‌آمد، صلاح‌دید امیر بصره این شد که این تشرف در روز بعد و در مراسم باشکوهی با حضور وجوه سیاسی و علمی و ادبی شهر برگزار شود. وقتی شام حاضر کردند، روزه به‌رسم زرتشتیت، دعای زمزمه را زیر لب خواند که دعای سفره در دین زرتشت بود. امیر بصره با تعجب از روزه پرسید؛ از یک‌سو می‌خواهی به اسلام دربیایی، اما از سوی دیگر، با دعای زمزمه، نشان دادی که دل از دین اجدادی نکنده‌ای؟ روزه در پاسخ خود گفت؛ تصمیمش صادقانه است اما نمی‌خواهد حتی شبی را بدون دینی، صبح کند. نکته دیگر در باره گرویدن او به اسلام، داستانی است که علت این تصمیم را روشن می‌کند. گفته‌اند او عصر از کوچه‌ای می‌گذشت تا این که تلاوت کودکی را از داخل خانه‌ای شنید که آیات معروف سوره الرحمن را تلاوت می‌کرد. این تلاوت چنان تاثیری در روزه گذاشت که مسیرش را به سوی دارالاماره کج کرد تا اسلام بیاورد. من تردیدی ندارم که این داستان ساختگی است، زیرا تشرف روزه به دین اسلام چنان اهمیتی داشت که باید برای آن قصه‌سازی می‌شد. به این دلیل این قصه را معمول می‌دانم که روزه به ضرورت شغلی و جایگاه ادبی، با قرآن و منابع حدیثی، آشنایی عمیقی داشت. لزوم این آشنایی از فرازی که از عتبه‌الکتابی نقل کردم، کاملاً هویداست. او برای نخستین بار نبود که آیات قرآن را می‌شنید، تا موجب انقلاب روحی در وی شود. آن چه در باره اسلام آوردن روزه برای من مسجل می‌باشد، این است که؛ این تغییر دین، تنها تغییری در عنوان دین و البته صادقانه بود. اگر ورود او در دین اسلام، منافقانه یا از روی تقیه بوده باشد، باید برای کتمان کردن دین واقعی خود، ریاکاری کرده و زندگی شرعی در پیش می‌گرفت. پس تنها عامل این تغییر به نظر من این بود که او با تابلو زرتشتیت نمی‌توانست از موضعی در نهاد قدرت، اقدام به انتقال منابع ایرانشهری بکند. یک گزینه دیگر برای این دیدگاه خودم دارم، و آن دلیل سیاست عریان ضد ایرانی بنی‌امیه، و سیاست مزورانه بنی‌عباس در برابر ایرانیان است. چندین روایت از خلیفه دوم و سوم داریم که نسبت به آگاهی ایرانیان از اصالت و گذشته پرافتخارشان، و نیز بازگشت آن‌ها به زبان فارسی، هشدار داده بودند. خلیفه دوم به نقل احمد امین در صفحه ۱۵۰ کتاب فجرالاسلام، گفته است: "بارالها از فرزندان کنیزکان اسیر شده در جنگ جلولا به تو پناه می‌برم." احمد امین پس از ذکر این هشدار، اضافه کرده است: "او حق داشت که از آن کنیززادگان و از همه موالی یا ایرانیان به‌خدا پناه ببرد زیرا آن‌ها دارای تعصب سیاسی شدیدی بودند که متمایز از تعصب

عربی و ضد آن بود. خلیفه سوم عثمان بن عفان هم در نامه‌ای خطاب به عموم مسلمانان، بروز سه چیز در جامعه مسلمانان را از نشانه‌های بدعت دانسته بود که عبارتند از: وفور رفاه، بلوغ فرزندان اسرای ایرانی و سوم قران خواندن عجمان مثل عربان. جالب این که عثمان نظر خود را با حدیث نبوی "الکفر فی العجمه" مستدل کرده است. در جای دیگر توضیح داده‌ام که حدیث‌هایی از این نوع، چه له و چه علیه ایرانیان، می‌تواند برساخته طرفین باشد. این که در کلام عثمان، قران خواندن عجمان از نشانه‌های بدعت شمرده شده، نشان می‌دهد که عربان از قران و به‌صورت عام از مرجعیت دینی به‌عنوان وسیله‌ای برای ایجاد سلطه بر عجمان استفاده می‌کرده‌اند، زیرا مراجعه مستقیم عجمان به قران، به استقلال و بی‌نیازی آنان از سروری عربان کمک می‌کرد. هم‌چنین ابن تیمیه کتابی به‌نام "اقتضاء الصراط المستقیم لمُخالفَةِ اصحابِ الجَحیم" دارد که در آن هرگونه تشبیه به ایرانیان، اعم از زبان و لباس و غذا و آرایش صورت و ... را مصداق زندقه و کفر قلمداد کرده است. (رک: اولین نطفه‌های خودآگاهی، مصطفی نصیری، سیاست‌نامه، شماره‌های ۳ و ۴).

تردیدی نیست که سیاست قلع و - قمع سلسله بنی‌امیه در قبال ایرانیان، با ارجاعی به این‌گونه مآثورات که برای آنان «سنت سلف» به‌حساب می‌آمد، صورت می‌گرفت. این احتمال را نمی‌توان دور از ذهن دانست که چه‌بسا هدف از اعمال چنین سیاست‌هایی، این بود که اجازه ندهند نسلی که از ظهور آنان در «سنت سلف» اظهار نگرانی شده است، خود را به‌عنوان یک ایرانی باز یافته و به هویت خود پی‌ببرند. بنی‌امیه بسیار کوشید با تحقیر و شکنجه‌های روحی و جسمی، ایرانیان را از بازگشت به هویت تاریخی خود مانع شوند، اما "از قضا سرکنگبین صفا فرود - روغن بادام خشکی می‌نمود." نمی‌خواهم در این بحث، بیش از این پیش بروم. اکنون می‌توانم نتایج مد نظرم را مستدل کنم. اسلام روزه به شرحی که گفتم، صادقانه بود. پذیرش اسلام در ایران، فارغ از دلایل آن، واقعیتی بی‌بازگشت بود. بنابراین هیچ یک از شاعران و اندیشمندان ایرانی که میراث آن‌ها موجب استقلال فرهنگی و سپس استقلال سیاسی ایران از حدود قرن چهارم به بعد شد، قصدی برای بازگشت به دین پیشین را نداشتند، وگرنه به سرآمدان اندیشه دینی در عرصه‌های مختلف تبدیل نمی‌شدند. چشمداشت ما از روزه، می‌بایست متناسب با امکانات او باشد. در چند روز اخیر، نکته‌ای از "روی پرویز متحده" در یکی از کتاب‌هایش به‌نام "law and tradition" نظرم را جلب کرد که در راستای بحثی است که تلاش می‌کردم آن را توضیح بدهم. البته توجهی به دیدگاه و نتیجه‌گیری وی ندارم. او می‌گوید بسیاری از آیین‌های ایرانی و معابد مقدس پس از

اسلام به عنوان آرامگاه افراد مقدس و مورد احترام، مورد زیارت واقع شده‌اند، طوری که مردم دین جدید را در ادامه دین پیشین فهمیده و به شمار آورده‌اند، گویی اصلاً تغییری رخ نداده است. نکته مهم متحده این جاست که می‌گوید، با عقلانیت امروزی - بویژه ایده‌نولوژی‌ها - نمی‌توان چنین روندی را تأیید، تکذیب و تحلیل کرد. ظاهراً این تمایز دقیقی که ما تلاش می‌کنیم میان دو دین بکشیم، برای مردمان آن عصر مطرح نبوده است. یکی از نمونه‌های جالب و در عین حال عجیب، اسکندر گجستگ، فاتح و ویرانگر ایران است که در دوره اسلامی به شخصیتی عرفانی با احترام فائقه تبدیل شده است. شاید بتوان گفت؛ این همان ویژگی فرهنگی ایران است که همه امور غیرایرانی را در هاضمه ایرانی خود حل می‌کند.

از زمانی می‌توانیم از این وضعیت دوگانه سخن بگوییم که تلاش نسل اول شاعران شعوبی، کارگر افتاده و ایرانیان با بازگشت به اصالت ایرانی خود، در برابر عربان خود را به عنوان ملتی برتر یافتند. این موقعیت به امثال عبدالحمید کاتب و روزبه امکانی فراهم آورد، تا بتوانند ارکان مهمی از اندیشه و فرهنگ ایران‌شهری را منتقل کنند. تا آن‌جا که من توانستم از بررسی اندیشه‌های این شاعران و اندیشمندان به دست بیاوریم، موضع‌گیری در برابر دین جدید، در دستور کار نبود، بلکه تلاش آن‌ها بیشتر در جهت متوقف کردن ثقافت و سیاست‌های نژادی عربان بود. تثبیت فرهنگ و اندیشه ایران‌شهری، این نتیجه را در پی داشت که از یکسو ایرانیان از حیث فرهنگی در درون ثقافت عربی هضم نشده و توانستند در "بیرون" آن، استقلال خود را حفظ کنند. از سوی دیگر اندیشه سیاسی ایران‌شهری توانست در خلا نظریه عربی و اسلامی برای حکومت، به مبنایی برای تبدیل خلافت به سلطنت درآید و در نتیجه با پایان خلافت راشدین، خلافت در عمل به سلطنت از نوع ایرانی تبدیل شد. جالب این جاست که دارالخلافت برای مدت قابل توجهی در منطقه یونانی یا هلنی‌مآبی شام بود. با این حال با انتقال به موقع منابع اندیشه ایرانی، سلطنت از نوع ایرانی، به یگانه‌الگوی حکومت درآمد.

به صورت مشخص باید عرض کنم که نسل اول شاعران و اندیشمندان ایران‌شهری که من اسماعیل بن یسارنسایی، بشار بن برد، عبدالحمید کاتب و روزبه را پیشقراول می‌دانم، مهم‌ترین نقشی که بازی کردند، این بود که اجازه ندادند خاطره ایرانی‌بودن همانند خاطره مصری‌بودن فراموش شود. از این منظر من ترجمه نامه تنسر را بسیار مهم می‌بینم که خاطره شکل‌گیران دولت متمرکز ساسانیان بر ویرانه‌های ملوک‌الطوایفی را که درواقع اشاره‌ای روشن به ویژگی ققنوسی بود، زنده کرد. ایران

فروپاشیده و تشتت یافته، اگر با ساسانیان متمرکز شد، پس باز هم می‌تواند. درواقع نامه تنسر، مهم‌ترین سندی است که تداوم ایران را توضیح می‌دهد.

اما ویژگی دوره گذار این است که مفاهیم هنوز تثبیت نشده‌اند. براین مبنا، موقعیت "بیرون‌درون" در حال شکل‌گیری است ولی هنوز سیر تحول و تکامل خود را نیپیموده است. روزبه در شرایطی بود که باید منابع ایران‌شهری را منتقل می‌کرد تا انقطاع به‌وجود نیاید، و در نتیجه خاطره شکوه ایرانی فراموش نشود. بی‌دلیل نیست اولین بغض ایرانی در شعر عربی، در گلولی اسماعیل بن‌یسارنسایی می‌شکند که به هنگام اسارت، نوجوان بوده و خاطره مبهمی از شکوه گذشته در ذهن و روان او نقش بسته بود. تا آن‌جا که پژوهش‌های من راهگشایی می‌کند، نقش شاعران مورد نظر این بود که با وارونه‌سازی تحقیر نژادی عربان، از آن سیاست که می‌رفت ایرانیان را به فراموشی گذشته وادار کرده و عربی‌بودن را در باور آن‌ها بکارد، سلاحی برآ ساخته و هویت ایرانی‌بودن را در تمایز با عرب‌بودن، تثبیت کردند. برخی مستشرقین تاکید کرده‌اند که ایرانیان در اواخر سده اول هجری، خود را متمایز از اربابان عرب خود می‌فهمیدند. دلیل یکی از مخالفان بشار بن‌برد، این بود که می‌گفت او موالی ما را فاسد کرده، به‌نحوی که دیگر از ما فرمان نمی‌برند. دینوری که شغل قضاوت داشت، نوشته است که این روزها، هر بی‌سر - و - پای خود را در مقابل ارباب عرب، فرزند کسری و ساسان معرفی می‌کند. این ادعا آنقدر گسترش یافته که گویی همه ایرانیان شاهزاده بوده‌اند. این فضایی که دینوری ترسیم کرده، نتیجه پایداری اسماعیل و بشار بود.

گفتیم دینوری قاضی دستگاه خلافت بود و به‌همین دلیل، هرچند شیفته میراث کهن ایرانی است و این شیفتگی را در آثار خود، بویژه در رساله اول از کتاب بسیار مهم «عیون‌الخبار» به‌روشنی تمام نشان داده است، اما از شیاع پدیده انتساب موالی به شاهان ایرانی اظهار تعجب کرده است، امری که درواقع استعاره‌ای از نوعی «خودآگاهی» ایرانی و اراده‌ای برای تغییر «وضعیت موالی بودن ایرانیان» است. این ارادها آشکارا خود را در انتخاب نام "کاوایان" برای پرچم یعقوب‌لیث، نشان داده است. دینوری نمی‌توانست از این خودآگاهی بی‌خبر مانده باشد، اما طبیعی است که او در کسوت قاضی شرع، نمی‌توانست همانند امثال بشار و اسماعیل و دیگران، با دست بازتری عمل کند، بنابراین نباید از مضامین نگفته در میان سطرهای او غفلت کرد. به‌هرروی و دلیل، او در تحلیل پدیده انتساب عوام به شاهان ایرانی، جانب ظاهر را گرفته و این‌گونه نوشته است که؛ کسانی می‌توانند خود را به ملوک عجم منتسب کرده و به این انتساب افتخار کنند که از فرزندان آن ملوک

بوده باشند، یا حداقل از فرزندان عمّال و کتّاب و ... آن ملوک بوده باشند. اما هر عجم بی‌اصل - و - نسب و عوامی که بهره‌ای از «تاج - و - تخت کیانی» ندارد، او را نباید که خود را بدان منتسب کند. دینوری در فراز دیگری از تحلیل ظاهری و سطحی خود درباره گرایش موالی ایرانی به نمادهایی مثل «تخت و تاج» ایرانی که توأم با تعجب شدید است، می‌گوید؛ این که هر بی‌اصل و نسبی در استدلال به انتساب خودش به کسری، به عجم بودن خود و کسری حواله بدهد، استدلالی دم‌دستی - المبتذل - است. او در ادامه مثالی می‌زند بدین مضمون که در یک مسابقه اسب‌دوانی، اسبی از همه جلوتر بود و مردی از تماشاچیان هم، به‌همین مناسبت اظهار شادمانی می‌کرد. به او گفتند آیا اسب پیشتان متعلق به شماست که این همه خوشحالی می‌کنید؟ آن مرد هم در جواب گفته بود که اسب مال من نیست ولی لگامش مال من است. دینوری فخر موالی به ملوک عجم را به خوشحالی این مرد به اسب برنده مانند کرده است. دینوری با اشاره به این که قلمرو عجم سرزمین وسیعی را شامل می‌شود، می‌پرسد؛ ساکنان این سرزمین وسیع که شرق و غرب و دریا و خشکی را در بر می‌گیرد، آیا همه از اشراف و نجباء هستند؟ و اگر این‌ها همه از اشراف و نجباء هستند، پس؛ افراد پایین دست جامعه مانند رُفتگر و دلاک و دباغ و پیمان‌فروش و چوپان و خدمتکار و ... کجا هستند؟ او در ادامه تعجب خود، با طعنه می‌گوید؛ گویی نسل طبقه پایین عجم از میان رفته و فقط «ابناء ملوک و صاحبان شرف» باقی مانده‌اند.

بحث و استدلال‌های طولانی دینوری در باره دروغین بودن ادعای انتساب عجمان به شاهان ایرانی، از منظر و موضعی که ما نگاه می‌کنیم هیچ اهمیتی ندارد، زیرا طبیعی است که تبدیل مصرع «انا ابن ملوک الاعجمین» بشار بن برد به یک شعار همگانی در دهان موالی، دارای معنای «استعاری» بوده و هرگز به معنی ادعای «رابطه نسبی و سببی» حقیقی نمی‌باشد، و این چیزی نیست که شخصیتی مطلع و دانش‌پیشه مانند دینوری از درک آن عاجز بوده باشد.

قراین محکمی در دست است که نشان می‌دهد، نافرمانی موالی ایرانی از اربابان عرب، با توجه به آگاهی که از طریق اشعار شاعرانی مانند اسماعیل و بشار تکوین یافته بود، به‌چنان جنبش بزرگی تبدیل شده بود که عرب بنی‌زیدی آن را «إفساد الموالی» نامید. نهضت انتساب به شاهان و افتخار به نژادگی ایرانی که آن را شعوبی‌گری نامیده‌اند، در آغاز چیزی جز «زمزمه» برخی ابیات اسماعیل و بشار نبود، اما در ادامه، به تکوین «خودآگاهی» اقوام ایرانی و تشکّل زیر پرچم کاویانی انجامید. خواهیم دید که یعقوب لیث در اوایل سده سوم، نام پرچم معروف ایرانی، یعنی «کاویان» را بر

پرچم خود خواهد گذاشت، و آن را دوباره در بخش‌هایی از ایران‌زمین به اهتزاز درخواهد آورد. جلال‌الدین همایی هم در سلسله مقالات مربوط به «شعوبیه»، به جحظه نامی اشاره است که در توصیف پدیده افتخار به نژادگی ایرانی گفته است؛ «و أهل القُری کُلّهم یَنتُمون لِکسری ادّعاءً فأینَّ النبیطُ»، یعنی هر دهاتی که می‌بینیم خود را منسوب به «کسری» می‌کند، پس اراذل و اوباش جامعه کجا هستند؟

این امر نشان می‌دهد که اشعار بشّار بن برد در سطح وسیعی میان موالی نفوذ داشته و موجب وحدت آنان شده بود. در پرتو فضایی که این شاعران ایجاد کردند که من آن را تکوین اولین نطفه‌های خودآگاهی ایران نامیده‌ام، زمینه مناسب برای انتقال اندیشه و فرهنگ ایران‌شهری برای روزبه فراهم شد. او خاطره ایرانی بودن را با انتقال منابع آن، به اندیشه‌ای استوار تبدیل کرد که بعدها روح و روان هر غیرایرانی را هم به اسارت خود درآورد. اشاره کردم روزبه پیشنهاداتی به خلیفه عباسی داد که موجب تقویت جایگاه او می‌شد. من قرآینی در زندگی عملی و نظری روزبه نیافتم که نشان از شورش علیه دین اسلام با هدف بازگشت به دین سابق، یا شورش علیه قدرت سیاسی با هدف بازگشت به سلطنت ساسانی باشد. آنچه به‌عنوان نکته پایانی مابلم بگویم، این است که اندیشه و فرهنگ ایران‌شهری در ایران‌زمین چنان قدرت و سلطه‌ای یافت که همه حکومت‌های غیرایرانی مانند ترکان سلجوقی و مغولی، به‌جای این که ایران را سلجوقستان و مغولستان بدانند، خودشان در کمترین زمان ممکن در تراز تاریخی، ایرانی شدند. چیزی که فعلاً به‌عنوان یک فرضیه می‌توانم بگویم، این است که این روند با جهاد روزبه آغاز شد. ادعا این نیست که خلفای اموی و عباسی، ایرانی شدند، بلکه فرضم این است که خلافت عربی به سلطنت ایرانی تبدیل شد. اما در ادامه باعث شد حاکمان غیرایرانی، ایرانی شوند. روزبه در رساله فی‌الصحابه، با استنادی غیرمصرح به فره ایزدی، خلیفه عربی را برگزیده مستقیم خدا می‌داند و اصلاحاتی را به او پیشنهاد می‌کند که موجب تضمین حاکمیت دینی‌اش می‌شد. اما در عین حال با درک درست شرایط و رابطه نیروها، و با تثبیت اندیشه و فرهنگ ایران‌شهری، شرایطی را رقم زد که خلفای اموی و عباسی، هرچند خود را ایرانی نمی‌دانستند، اما می‌دانستند که بر ایران‌زمین حاکم شده‌اند، نه این که ایران را عربستان فرض کنند. اگر بخواهیم به مفهوم بیرون‌درون برگردیم، توانیم گفت؛ در نیمه اول سده دوم هجری، ایران‌زمین به‌لحاظ فرهنگی در حال تثبیت و مشخص کردن مرزهایش بود. یعنی سدی در مقابل غلطیدن فرهنگی ایران در درون امت عربی ایجاد شد. ایران در عصر روزبه، هرچند به‌لحاظ سیاسی بخشی

از قلمرو خلافت عربی و اسلامی بود، اما از حیث فرهنگی در حال ایجاد مرزهای خود با امت عربی بود. این روند با تشکیل اولین حکومت‌های ایرانی از یکسو، و نوآیین شدن زبان فارسی به عنوان زبانی؛ دیوانی، آیینی، علمی و ملی از سوی دیگر، وضعیت بیرون‌درون، وضوح بیشتری گرفت.

فرخنده مدرّس ۲۲ - سپاس از پاسخ روشنگری که مرقوم فرموده‌اید. تصویر روشنی‌ست دربارهٔ منطق دوره‌ای از گذار و نقطهٔ عطفی از تداوم ایران و روشنگر مکانیسم برگرداندن ورق حوادثی سهمگین که می‌رفت به هستی ملت کهن ایران پایان دهد. از ارائهٔ توضیحات دربارهٔ پژوهش‌های بسیار ارزنده، در مورد «اسماعیل بن یسارنسایی، بشار بن برد و عبدالحمید کاتب» سپاسگزاریم. شاید بدانید؛ آن پژوهش‌ها برای ما ناآشنا نبوده و چقدر خوشحالیم که در اینجا فرصتی شد تا اجمالی از آن پژوهش‌ها را، به ویژه در مورد نقش چهره‌های مهم، اما کمتر شناخته شدهٔ تاریخی‌مان ارائه نماییم. کاملاً درست می‌فرمایید؛ تلاش‌ها و استواری و ایستادگی‌های آنان مقدمه‌ای برای خدمات تاریخی ابن مقفع، در «تدوین بیانیهٔ بنیادین احیای حیات ایران» بوده و با این توضیحات مبسوط پرتوی بر حلقهٔ پیوند بخش مهمی از این دوران گذار نخست ایران افکندید. به نظر ما داشتن تصویری دقیق و مستند از تلاش‌ها و مضامین این لحظه‌های عبور از مرحله‌ای به مرحله‌ای دیگر، چه از نظر رخدادهای تاریخی و چه به لحاظ تلاش‌های نظری و همچنین از نظر آشنایی با چهره‌های تاریخی، بسیار مهمند و مسیر تداوم کشور و ملت ایران را در پیوند باهم روشن می‌کنند. مهم‌تر این‌که؛ مانع گسست در «آگاهی ملی» می‌شوند. اما «آگاهی ملی» تنها «تمجید» از خود تاریخی نیست. همچنین داشتن تصویری روشن از چگونگی و کیفیت این تداوم که «کاستی» نیز جزیی از آن است، اهمیت دارد، که اگر روشن و دقیق نشود، ما تصویر همه جانبه‌ای نتوانیم داشت. من از این مقدمه، دربارهٔ ارج مسلم توضیحات شما دربارهٔ یکی از دو محور پرسش قبلی‌مان، یعنی «منطق عمل» ابن مقفع، که به یمن پاسخ شما یاران دیگر وی نیز معرفی شدند، به محور دیگر آن پرسش، بازمی‌گردم، یعنی به آن عنصر مهم فرهنگ ایرانشهری که شالودهٔ شکل‌گیری «ملی» ما بوده است یعنی رواداری دینی، آئینی، قومی و زبانی.

در اینجا باید به مواردی اشاره کنیم که پرسش‌گونه، اشاره‌وار، یا در عبارت‌های گذرای مطرح کرده‌اید، که جز به کنکاش بیشتر از آنها نمی‌توان گذشت یا در نتیجه‌گیری از آنها بدون تردید نمی‌توان نگریست. زیرا صرف نظر از این‌که در تأمل بیشتر، به تفسیرهای نه چندان یکدستی در

گفته‌هایتان می‌رسیم، بلکه بعضاً جای پاسخ روشن به دیگر نکته کانونی آن پرسش را نیز خالی می‌بینیم. به عنوان نمونه وقتی ما در پرسش قبلی براین مقدمه تکیه کردیم که ابن مقفع یا روزبه ایرانی در انتقال بخشی از فرهنگ ایرانشهری، به زیان مهمترین عنصر آن یعنی رواداری دینی، آئینی و زبانی، دست به انتخاب ناگزیری زد و با این انتخاب «آن کرد که مقدورش بود»، و بعد از شما در مورد آگاهی وی از جایگاه عنصر رواداری دینی، آئینی و زبانی در فرهنگ و هویت ایرانی و آسیب وارده به آن عنصر در «مصبوغ کردن فرهنگ ایرانشهری با اعتقادات اسلامی»، پرسیدیم، پاسخ به این پرسش ما، همان‌طور که نوشته‌اید، می‌توانست این باشد که: «انتقال فرهنگ خردپایه ایرانی، از زمین و زمان ساسانی به دوره عربی و اسلامی، مستلزم نوعی جراحی بود.» البته مشروط بر آن که محتوای آن بخش‌های جراحی شده، در پیوند با هسته اصلی پرسش یعنی عنصر رواداری دینی، آئینی و زبانی نیز روشن می‌شد. بحث در اینجا طبعاً ایرادگیری سخیفانه از عمل خادمان تداوم تاریخی ایران نیست، بلکه بر سر آن امری ست که مُقَدَّر نشد! لذا بخش‌های دیگری از پاسخ شما موجب شگفتی ما می‌شوند، وقتی می‌خوانیم: «انتقال اندیشه و فرهنگ ایرانی از دوره ساسانی به اسلامی با پیرایه‌های دینی و ایدئولوژیکی عصر ساسانی ممکن» نبود، البته که تا این حد از «جراحی» اظهار من‌الشمس است! به ویژه برای خوانندگان، مثلاً، تاریخ طبری یا زرین کوب، که با تصاویر هولناک آن مقطع آشنایی دارند. اما آیا روحیه رواداری و عنصر اساسی فرهنگ ایرانشهری، فقط یک «پیرایه دینی و ایدئولوژیکی» بود که بتوان آن را وا گذاشت و آسیب فرهنگی ندید، و دچار خلجان روان در تاریخ، بلکه نگونبختی وجدان نشد؟ شاید اشکال در ضعف بیان ما است که نتوانسته‌ایم درست طرح مطلب کنیم که در پاسخ‌مان نوشته‌اید: «من قرآینی در زندگی عملی و نظری روزبه نیافتم که نشان از شورش علیه دین اسلام با هدف بازگشت به دین سابق، یا شورش علیه قدرت سیاسی با هدف بازگشت به سلطنت ساسانی باشد.» مگر ما چنین ادعایی کردیم؟ یا اصلاً مگر پرسش ما در مورد باور دینی روزبه بود؟ مگر ما از گرایش یا عدم گرایش او به بازگشت به نظام شاهنشاهی ساسانی پرسیدیم؟ ما که توضیح دادیم که این گونه بحث‌ها را مطلقاً جدی تلقی نمی‌کنیم. در این نوع پاسخ‌گویی گاهی به تردید می‌افتیم که آیا روی سخن شما با ما و در پاسخ به پرسش‌های ما است، یا با شبخ نظرات دیگران در اینجا تصفیه حساب می‌کنید؟ آن‌هم تفکیک نشده! چند بار دیدگاه‌های آرامش دوستدار را در اینجا مطرح کردید، درست مانند بحث سکولاریسم یا پروتستانیسم که هیچ‌یک نه در پرسش‌های ما مطرح بودند و نه در بافتار بحث ما

موضوعیت داشتند. به همین دلیل نیز ما، برای آن که در بحث‌مان آشوب نشود و رشته از دست نرود، به سکوت از آنها گذشتیم. نظرات آرامش دوستدار در مورد باور دینی ابن مقفع، یا هر اندیشمند ایرانی دیگر، برای ما موضوعیت ندارد. اما اگر قرار باشد، ما در مورد دیدگاه‌های آرامش دوستدار وارد بحثی شویم، مطمئناً از زاویه‌هایی خواهد بود که برایمان جدی‌ست و در ذهن‌مان پرسش ایجاد کرده است و یا در اموری خواهد بود که به جد از ایشان آموخته‌ایم. به عنوان نمونه از توضیحات وی در مورد پروسه تحقق «وحدت دینی آئینی ایرانیان» که روشن‌نگر است، هر چند که مخالفت وی با همان امر نادیده‌گرفتنی نیست. یا توضیحات وی دربارهٔ چگونگی انتقال همان فرهنگ به وحدت رسیده‌ها در کثرت این ملت، در سیاست و در پیکره نخستین نظام فرمانروایی‌اش، که بار پیش نقل بزرگانی از اندیشه و سیاست جهان را، در تأییدش، به عنوان نخستین «دولت تاریخی» و «دولت جان و روان» آوردیم.

به هر تقدیر برای ما هنوز ناروشنی، در مورد سرنوشت عنصر مهم رواداری در فرهنگ ایران‌شهری مانده است. بار کنکاشی‌ست که هنوز باید بکشیم. اما پیش از آن که به مسیر اصلی بحث بازگردیم، باید اشاره به نکته‌ای کنیم که در بحث شما این بار را سنگین‌تر کرد. وقتی شما پاسخ خود را با این جمله دربارهٔ روزه آغاز کردید: «اما روزه. او دبیر دیوان عباسیان بود و با حفظ دیانت زرتشتی خود، همانند پدر، کار دیوانی را بدون مشکل و مانعی ادامه می‌داد.» و در جای دیگری از پاسخ آوردید: «زندقه» نیز یکی از اتهام‌های قتل فجیع ابن مقفع بود که؛ تکه تکه و برای سوزاندن در تنور افکنده شد، آیا قابل درنگ نیست که، آن آغاز با این عاقبت با هم نمی‌خواند؟ چه کسی اسلام ایرانی‌تر از اسلام روزه ایرانی بود؟ در این حادثه تراژیک دردناک تاریخی مشکل اسلام ایرانیان نیست که، به قول دکتر طباطبایی، «دریافتی عرفانی از اسلام» داشته‌اند، که در کمترین تعبیر، مداراجویانه از نوع «عیسی به دین خود و موسی به دین خود» بوده و حتا راه مدارا با دشمن غلبه‌گر پیش گرفته و در «زیرکی» تحمل کرده‌اند! مسئله آن تعارضی‌ست که میان اصل و فرع وجود داشته و در تعارض این دو باهم رخت روان به دیار نگوینختی کشیده‌اند! شاید در ادامه گفتگو بتوانیم به این مشکل نزدیک‌تر شویم. از این‌رو اجازه می‌خواهیم به بحث دربارهٔ «منطقه فراغ شرع» بازگردیم، تا رشته از دست نرود. پوزش که سخن طولانی‌ست و شاید برخی از گفته‌ها و استنادها در اینجا تکراری از گفته‌های شما جلوه کنند، اما، به امید بیان روشن‌تر موضوع، می‌گذاریم به همان صورت بمانند.

شما، در پاسخ به پرسش ۲۰، فرموده‌اید که اولاً با «منطقه فراغ شرع» در سده‌های اولیه اسلامی - که مورد نظر در ایران است - موافق نیستید و در اعلام «معدومیت» آن در این سده‌ها بر «ماهیت جامعه اسلامی» و «قراردادن» خلیفه در رأس جامعه یا جهان اسلام، نظر دارید. اگر نظر شما حدوداً بر همان «دو قرن فریاد» ایرانیان باشد، ما نیز فکر می‌کنیم منطقی‌ست، با این اشاره که در طول بیش از یک‌سده‌واندی، یعنی از دوره خلیفه دوم، سوم، چهارم و...، یعنی از «شکست» و فروپاشی شاهنشاهی ساسانی، تا تشکیل نخستین دولت‌های ایرانی، نظر شما در مورد این «عدم» صائب است. پیش از آن یعنی از آغاز اعلام نبوت و در طول حیات پیامبر اسلام و خلیفه اول مسلمین، زمان در جهادهای داخلی، برای اشاعه دین جدید در صحرای عربستان، در حجاز، در مکه و مدینه و... صرف می‌شد. دکتر از آن دو قرن نخست، در ایران، تحت عنوان «دوره گذار» به «عصر فرهنگ زرین ایران» یاد می‌کنند، یعنی همان دوره «تدوین بیانیه احیای حیات ایران»، که در استعاره‌ای، همچون پروراندن غنچه در سرمای سوزان و کشنده زمستانی می‌مانست که به جان ایران افتاده بود. پس در مقطع گسترش دین جدید مبتنی بر شریعت، در هنگامه جنگ و جهاد، با «تفوق» سپاه اسلام و «شکست» ایران و زیر سرکوب، گشایش «منطقه فراغ شرع»، نمی‌توانسته، به معنای واقعی، موضوعیت داشته باشد. اما آن «عصر زرین» همچون گلی بالیده در نهان، وقتی شکفتن گرفت که، هر چند دوره «اسلامی» و اسلام در ایران، به اراده یا به اجبار، «مستقر» شده بود، اما در دیوار خلافت اسلامی و اراده قبولاندن شرع به تغلب، شکاف افتاده، عموماً هم بدست ایرانیان و بیشتر در حوزه سیاست و فکر و فرهنگ. «منطقه فراغ شرع» زمانی باز می‌شود که زیر تأثیر، به تعبیر دکتر، «تسامح و مدارای» دولت‌های ایرانی‌ست. دکتر از آن بازه زمانی نیز، در دوره‌بندی‌های تاریخی خود، تحت عنوان سده‌های آغازین دوره اسلامی نام می‌برد، که بخشی از آن را دوره فرمانروایی خاندان‌های ایرانی در بر می‌گرفت که، رفتارشان، در واقع، از سرشت همان رواداری و دادگری ایرانشهری و از سنخ همان «داد و دهش» باستانی بود که وقتی ایرانیان، بر مسند قدرت باشند، و رشته سیاست و تصمیم‌شان در کف خرد و فرهنگ مستقل خودشان قرار داشته باشد، آن‌گونه عمل می‌کنند که سامانیان و بوئیان کردند. یعنی آنچه را که پسند انسان آزاده و خلاق و سازنده است، روا و روان می‌دارند.

علاوه بر آن فرموده‌اید؛ دکتر «به‌خلاف اشاره‌ای که کرده، اما وزنی برای آن [منطقه فراغ شرع] قائل نشده است.» این نکته را از دوست عزیز دیگری هم، منتها با نگاه به «آینده»، شنیده و خوانده

بودیم؛ از آقای محمد محبی، که گویا از دکتر شنیده که به نظر ایشان این موضوع دیگر منتفی شده است. البته ما برآنیم، که اگر ما معنا را درنیابیم، این ممکن است تنها در حد یک امیدواری بماند. سخن دقیق‌تر آقای محبی در «یادنامه دکتر طباطبایی» منتشره از سوی «نشر بنیاد داریوش همایون - برای مطالعات مشروطه‌خواهی» در پرسش و پاسخ میان من و ایشان، و همچنین در متن سخنان‌شان آمده است.

به‌رغم این‌ها ما همچنان به فهم تاریخی - مضمونی و تأثیر عملی «منطقه فراغ»، در نخستین گام آن، مصریم و کماکان کنجکاو! به ویژه، از این منظر که؛ چه نسبتی میان احیای حیات و پویایی فرهنگی جامعه ایرانی با باز شدن و گشوده ماندن «منطقه فراغ شرع» وجود داشته است؟ مضافاً این که دکتر از آن «عصر زرین» همچنین تحت عنوان «نوزایش اول ایران» یاد کرده و با قید و شرط‌هایی، از جمله توجه به تجربه مهم آن دوره در نمودار شدن «جدیدهای در قدیم»، امکان نوزایش دومی در آینده را نیز نوید داده‌اند. کنجکاویمان بیشتر می‌شود، وقتی می‌بینیم که کنجکاوای در دوستان دیگر، نسبت به این نکته‌ها، اندک است. با این که بسیاری برآمدن «عصر زرین فرهنگ ایران» را ستایش می‌کنند، اما کمتر التفاتی به مکانیسم این برآمدن در آن «منطقه فراغ» دارند. و اصرارمان هم به این دلیل است که اگر ما در اهمیت موضوع اغراق و اشتباه می‌کنیم، طی این بحث و مستندات آن، نظر خود را تصحیح نمائیم!

باری برای دامن‌زدن به بحث بیشتر، پس از توضیحات اولیه، و برای رفتن به لایه‌ای عمیق‌تر، بر پایه آنچه دکتر گفته‌اند، چند نمونه، از همان نوع «جمله‌چین»‌ها، را ذکر خواهیم کرد، حتا اگر کلام به درازا کشد، که از پیش از شما بابت آن پوزش می‌خواهیم. اما ابتدا باید بگوییم که؛ «منطقه فراغ شرع»، به نظر می‌آید، به لحاظ مفهومی چندان قدمتی ندارد. هر چند به لحاظ مضمونی برای ما ایرانیان تاریخ نسبتاً درازی داشته و در اصل هزاره‌ای‌ست. این مفهوم، ظاهراً «جعلی» جدید است و ابتکار آن را هم، بعضاً، به محمدباقر صدر از پیشوایان شیعیان عراق نسبت می‌دهند. گویا ایشان نظراتی شبیه اهل شریعت مشروطه‌خواه ما داشته و به شباهت‌هایی میان افکار وی با آیت‌الله نائینی هم اشاره می‌شود. می‌گویند؛ ایشان طرفدار حکومت ولایت فقیه نمانده، اقتصاد را هم «از آن خر» نمی‌دانسته، بر آن بوده که در مورد همه امور - از جمله «اقتصادنا» - «حکم شرعی» وجود ندارد، لذا در چنین مواردی، یعنی در قلمرو «فراغ شرع»، «حاکم اسلامی» اجازه دارد قانون وضع کرده و حکم صادر نماید. به‌رغم این، کتاب وی یعنی «اقتصادنا» را پایه «بانکداری اسلامی» قلمداد

می‌کنند! شاید بخاطر همان صفت «اسلامی» اعطایی به «حاکم» باشد. ایشان نیز از صلاحیت مردم در وضع و اجرای قوانین بظاهر دفاع کرده، مشروط بر آن که «خلاف اسلام» نباشد. اما در نهایت او نیز «تأیید و تنفیذ قانون» «مردم» را به مرجعیت فقها، که به گفته وی «نمایندگان اسلام» هستند، واگذار می‌کند.

اینها را مختصراً گفتیم که به این اشاره کنیم؛ «منطقه فراغ شرع» از دید سیدمحمدباقر صدر نیز منطقه‌ای است که در جایی «باز» می‌شود که حکم شرع در مورد آن موجود نباشد. البته ما چون آشنایی دقیقی به همه جوانب نظرات این مرجع شیعه نداریم، نمی‌توانیم بگوییم که «فراخی» این قلمرو از نظر ایشان به چه میزان است و «شرع» از آن «منطقه» تا چه میزان بیرون می‌ماند. اما برداشت خودمان در اصل این است که؛ دیگر هر تصمیمی در این قلمرو، توسط نمایندگان مردم، گرفته شود، زمینی، انسانی و عرفی‌ست و به ایشان و سایر اهل شریعت مدعی «تأیید و تنفیذ» مربوط نمی‌شود. این را ما از خودمان نمی‌گوییم، بلکه برداشتی‌ست از گفته دکتر طباطبایی، آنجایی که، در درسگفتارهای فلسفه حقوق - جلسه ۱۹ - در بحث درباره نظرات تماس قدیس در زمینه «منطقه فراغ شرع» و «منطقه فراغ ایمان» در مسیحیت، بازم از طریق بازکردن همان «پراتزهای» که قبلاً اشاره کردیم، با نظری به مواضع آخوند خراسانی، که در زمان انقلاب مشروطه دست درگریبان و پاسخگویی به تحریکات ضد مشروطه شیخ فضل‌الله بود، می‌گویند؛ «وقتی مشروطه شد، در واقع، نظرش [نظر آخوند خراسانی] این بود که ما در سیاسات در منطقه فراغ شرع و شرع در این باره حکمی نداده است. وقتی که مردم رأی دادند به نمایندگان خودشان و در مجلس جمع شدند و اجماع کردند... حرف همانی‌ست که آنها تصمیم گرفته‌اند و "من مجتهد" هم حرفی ندارم بزنم... آنجا منطقه فراغ شرع است.»

اما، با وجود این، به نظر ما می‌آید که، برخلاف نظر آخوند خراسانی، اهل شریعتی از هموطنان، مانند دکتر فیرحی، وقتی از «فقه به عنوان نظام دانش» یاد می‌کرد، یا وقتی وعده «فقه شیعه مشروطه» می‌داد، احتمالاً برآن نظر بود که این خلأها را هم، به یاری امثال ایشان، می‌شود پر کرد.

به هر تقدیر، به برداشت ما، آنچه که دکتر درباره تاریخ و شعاع تأثیر «منطقه فراغ شرع» اول می‌گویند، البته مستند به آنچه که در واقع در ایران رخ داده، و با نگاه به پیامد نهایی، یعنی برآمدن «عصر زرین فرهنگ ایران»، هم در معنا از ژرفای دیگری برخوردار است و هم در دیدگاه ایشان

سنگین وزن است. زیرا، هر چند به گفته ایشان، «منطقه فراغ شرع» از «منابع و ابزارهای علوم» دینی است، اما فراخی این منطقه، به برداشت ما، به عامل دیگری وابسته است؛ به عامل اندیشیدن عقلانی و در فراغت از محدودیت‌های شرعی، حتا درباره دیانت. لذا تنها به موضوع «قانون‌گذاری» در برابر «تشریع» یا «نظام حقوقی فقه» در کنار «نظام حقوقی عرف» محدود نمی‌شود، هر چند که همه اینها را نیز در بر می‌گیرد. زیرا چنین دگرگونی‌هایی هم مستلزم تحولی در مبنای اندیشیدن است. لذا از این روست که دکتر به تأسیس و یا احیای حوزه‌های فرهنگی مهم دیگری نظیر فلسفه، حکمت سیاسی، تاریخ، ادبیات، اخلاق و... نیز توجه داده، و همه را، همان‌طور که شما نیز گفته‌اید؛ ذیل برتری ضابطه عقل بر شرع و در «منطقه فراغ شرع» دانسته‌اند. یعنی در منطقه‌ای که، به برداشت ما، عقل بر بنیاد مستقل خود ایستاده و با خویشکاری خود، البته در حد فرهیختگی تاریخی خویش، قد برافراشته و می‌آفریند. در همین رابطه، در «مکتب تبریز»، ایشان در اشاره به «آغاز غیبت کبرا در اسلام شیعه»، از گشایش منطقه فراغ شرعی سخن می‌گویند که «تحول اندیشه در آن، به‌طور انحصاری مندرج در تحت مفهوم سنت، در معنای مقید آن در علوم شرعی، صورت نمی‌گرفت.» ناگفته در اینجا پیداست که «نظام فقه» به آن «سنت مقید» وابسته است و عقل فقهی - شرعی بنیاد مستقلی ندارد. دکتر هم آنجا نیز تکیه می‌کنند که؛ گام اول در حقیقت با «خاتمیت نبوت و بسته شدن دایره تشریع بود.» می‌دانیم که نظر ایشان به «تحول اندیشه» به طور عام است و نه فقط ایجاد «نظام فقه»، برای رتق و فتق امور در سرزمین‌های اسلامی، که حتا از آن به عنوان ناحیه‌ای سخن می‌گویند، که کمترین ظرفیت تحول اندیشه را به خود راه داده است.

در همین رابطه، یعنی «بسته شدن دایره نبوت» است که ایشان بحث فارابی و تأسیس «فلسفه اسلامی» توسط وی، را نیز باز می‌کنند، به طور مشخص در ویراست نخست «زوال اندیشه سیاسی در ایران» - فصل پنجم - «اندیشه سیاسی فارابی». و در آنجا برای نخستین بار، به برداشت ما، ایشان دریافتی از بحران، به عنوان یک دریافت مستقل عقلی متکی به خود، را به فارابی نسبت می‌دهند، که آن بحران در آن زمان «بحران خلافت» و فلسفه «تغلب» آن بود. او، یعنی فارابی، به یاری اندیشیدن فلسفی درباره آن بحران می‌اندیشد و برای خروج از آن پاسخی می‌دهد که به یاری خرد و افق باز فرهنگی و فرزاندگی این اندیشمند ممکن شد و نه از طریق صرف بازگشت به «سنت مقید» و محدود. به نظر ما، هم آنجاست که دکتر مقدمه نظریه بیرون آمدن ایران از «جهان»

اسلام را نیز، با پدیداری «سنت موسع»، می‌نگارند. زیرا این نحوه اندیشیدن جریانی خلاف رویکرد «سنتی به سنت» شریعتمداران آن روزگار بود، که جز بازگشت به صدر اسلام و جز تأیید نظام خلافت و غلبه و سلطه‌جویی، در عمل، سنت دیگری را نمی‌شناختند.

به عبارت دیگر تأسیس «سنت موسع» مبتنی بر «نص‌های سه‌گانه» در همین جا و در «منطقه» فراخ «فراغ شرع» ممکن می‌شود که در حقیقت، به معنای «آزادی» عقل از «تعقل» محدود به یک «سنت مقید» است. بنابراین ما، برخلاف شما، برآنیم که؛ اولاً این «منطقه» از نظر دکتر طباطبایی اهمیت اساسی دارد، تا اندازه‌ای مهم که، طرح برخی نظریه‌های پایه‌ای ایشان نظیر «سنت موسع» در ایران - برخلاف دیگر سرزمین‌های اسلامی مقید به سنت تک نصی یعنی؛ درون درون جهان اسلام - و ایران «بیرون درون جهان اسلام» و... توسط ایشان بر فرض موجود بودن آن «منطقه» بوده است و ثانیاً فراخ کردن آن «منطقه» را در دست خردها و افق‌های بازی می‌دیدند که سرچشمه الهام و تأملات خردورزانه خود را در تجربه‌های تمدنی و فرهنگ‌های پیشرفته‌تر داشتند. این جریان فرهنگی و پویایی درونی و گسترش آن، به قول دکتر در «کنز»، یا بیخ و بن ذهنیت‌هایی با «افق‌های باز فرزاندگی و خردمندی» نمایندگان تمدن و فرهنگی با تجربه چندین سده‌ای، بود و «بیانیۀ احیای» آن نیز تدوین شده، به محض ممکن شدن، شکفت و بار نشست، که در فراهم آمدن آن امکان، سیاست، یعنی تشکیل دولت‌های ایرانی، نقش مهمی داشت.

در اینجا به رغم دراز شدن کلام اما لازم می‌دانیم در چند «جمله» به گفته‌های دکتر استناد کنیم و بعد پرسش خود را مطرح نماییم. دکتر طباطبایی در ویراست سوم «زوال اندیشه سیاسی در ایران» - فصل ششم - «اخلاق مدنی مسکویه رازی» صفحات ۲۴۰ - ۲۴۲ می‌نویسند:

«با توجه به تفسیری که مسکویه رازی از احکام شرع به دست می‌دهد، می‌توان دیانت وی را دیانت مدنی خواند. مبنای تفسیر این دیانت مدنی، در تمایز آن با دریافت شریعت‌نامه‌نویسان، تأکید بر اهمیت "انس طبیعی" یا "جامعه‌پذیری طبیعی" انسان در مدینه است. این تفسیر مدنی از دیانت و تأکید بر جایگاه خرد در تفسیر شریعت در دوره‌ای از تاریخ ایران زمین امکان‌پذیر شد که فلسفه دایر مدار همه دانش‌ها و خرد ضابطه سنجش امور بود و تردیدی نیست که دیانت نمی‌توانست استثنایی خلاف قاعده کلی باشد.» و «تفسیر فلسفی و مدنی دیانت و نسبت میان عقل و نقل... در اندیشه مسکویه رازی، موضعی اصولی است. مدینه و مناسبات مدنی در "منطقه فراغ شرع" در

افق‌های باز فرزائگی و خردمندی قرار دارند و تدبیر امور آن نیز تنها بر مبنای عقل امکان‌پذیر است.»

و در صفحات ۵۲ و ۵۳ در «مکتب تبریز و مبنای تجددخواهی» - فصل نخست - «سنت قدمایی و نظریه سنت» آورده‌اند:

«ایران در دوره اسلامی در فاصله سده‌های سوم تا ششم [عصر زرین فرهنگ ایران] با احیای منابع دوران باستان و بسطی که به وجوهی از فلسفه یونانی داده شد، افق‌های "منطقه فراغ شرع" بازتر و گسترده‌تر شد.... در این نخستین سده‌های دوره اسلامی.... ایرانیان توانستند با رعایت الزامات عقلانی افق‌های "منطقه فراغ شرع" را به گونه‌ای گسترش دهند که به صورت‌های گوناگون ادب، تاریخ‌نویسی و اندیشیدن خردگرای دوره باستانی در کنار دانش‌های فلسفه یونانی به عنوان میراث عصر "جاهلی"، تجدید شود.... با گسترش مرزهای "منطقه فراغ شرع" که اگر بتوان گفت، نسبتی با احیای میراث "جاهلی" داشت عناصر گوناگونی نیز بر گنجینه فرهنگی دوره اسلامی افزوده شد که ترکیب آن عناصر را می‌توان "سنت" در معنای گسترده آن خواند.»

و در صفحه ۱۰۶ آن اثر همچنین می‌گویند:

«تفسیر اسلام به عنوان دیانت شریعت، تنها با تکیه بر منابع و ابزارهای مفهومی علوم اسلامی مانند توضیح "منطقه فراغ شرع" و بسط مبنای عرف امکان‌پذیر بوده است.»

و اما پس از این مقدمه طولانی، طرح پرسش‌ها: جمله آخری که از دکتر آوردیم، در برانگیختن اولین پرسش ما تعیین‌کننده است. به نظر می‌آید؛ آنچه در این جمله آمده، در عین حال توصیه به گشودن راهی رو به آینده نیز هست، در ضرورت «تفسیر اسلام» با ابزارهای مفهومی مانند «منطقه فراغ شرع». اما آنچه ایشان درباره «منطقه فراغ شرع» در سده‌های آغازین ارائه نموده‌اند، مبتنی‌ست بر تجربه‌ای رخ داده در گذشته. به عبارت دیگر؛ تدوین یک واقعیت تاریخی‌ست در سده‌های آغازین اسلامی، یعنی، اگر بتوان گفت، تدوین «منطقه فراغ شرع» به مثابه یک «پارادیم» است و آنچه در درون آن صورت پذیرفت. اما از سوی دیگر، عنوان «اسلامی» نه تنها بر سده‌های آغازین و «عصر زرین فرهنگ ایران» بلکه بر تمام دوره نه‌صد ساله ماند که در عین حال اشاره‌ای‌ست به نوعی از «صدرات» دیانت اسلامی. به‌رغم ژرفای اختلافی که در اثر تلاش‌های ایرانیان در حوزه‌های گوناگون فرهنگی و مبتنی بر نص‌های سه‌گانه، در «عصر زرین» با دیگر بخش‌های «جهان» اسلام، ایجاد شد، اما نام آن دوره تا دوره گذار دوم ایران، «اسلامی» ماند.

دکتر طباطبایی با جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران نقطه پایان آن را اعلام نمودند. حال، در پایان دوره اسلامی، جای دیانت کجاست؟ نظر شما درباره نسبت این تغییر دوران، با «منطقه فراغ شرع» چیست؟

آیا مفهوم «منطقه فراغ شرع» به مثابه «جدیدی در قدیم»، آن‌هم خاص علوم اسلامی، برای تفسیر اسلام است؟ تفسیر برای چه و در کدام جهت؟ این پرسش یک موضوع، یک مشکل و یک پرسش را با خود حمل می‌کند. موضوع این که می‌دانیم، البته به برداشت ما، دکتر علوم اسلامی را دانش برتر نمی‌دانند. آن را تنها شاخه‌ای از علوم می‌دانند، که اگر می‌خواهد علم باشد باید، هم‌ارز، و در عرض علوم دیگر زیر ضابطه عقل قرار گیرد، و قس علی هذای حدود و ثغورهای دیگر مخصوص علوم. این را البته حضرات اهل دین باید بپذیرند و تن به آن بدهند. از اینجاست که مشکل آغاز می‌شود! صرف نظر از این که استناد اهل شریعت به چنین مفاهیمی جز «از سر اضطرار» و در ژرفای بحران دین، نبوده است، اما اعتبار چنین نظریه‌ها و لاجرم شعاع فراگیری آن‌ها نیز امری قطعی و همیشگی نیست. بر اساس توضیحات دکتر طباطبایی در زمینه اعتبار فتوا یا نظریه دینی در مذهب شیعه سلسله مراتب و قاعده محکمی که همه به آن گردن بگذارند، وجود ندارد و اقتدار نظریه به گیرایی «سیمای عالم» دینی وابسته است! یک نمونه همین نظریه «حکومت فقها» است، می‌بینیم که در چنین مواردی حکم در برابر حکم و نظر در مقابل نظر و در نهایت، شاهدیم که، توازن و آرایش نیروها تعیین کننده بوده است، مانند زمان انقلاب مشروطه و همچنین در انقلاب اسلامی. حال پرسش: آیا با ورود ما به دوران جدید - البته با نادیده انگاشتن وضعیت کنونی و رهبر «خوش سیمای» آن که در «ماه» نقش بست! - و با علم به تحقق مشروطیت با تحول حقوقی، که شما از آن، به این اعتبار، به عنوان «پیروزی منطقه فراغ شرع» یاد کردید؛ آیا بحث «منطقه فراغ شرع» برای اهل عرف در جهت گستردن «مبنای عرف» هنوز همانقدر اهمیت دارد که برای اهل دین؟

مصطفی نصیری ۲۲ - هرچه بیشتر در این گفتگوها پیش می‌رویم، متأسفانه به جای روشن شدن برخی مسایل، بیشتر به ابهامات افزوده شده است. شاید یکی از دلایل آن، به شیوه‌ای که پیش گرفته‌ایم برمی‌گردد. معمولاً مطالبی که تحت عنوان پرسش طرح می‌شود، مخلوطی از

تحلیل‌ها همراه با پرسش‌های ضمنی و صریح متعدد است که امکان پرداختن به همه آن‌ها وجود ندارد.

به هر روی، من بحث انتقال عناصری از فرهنگ و اندیشه ایران‌شهری را وفق فهم خودم توضیح دادم. آن‌هم در دایره تنگی که بتوانم مستند کنم، نه بر مبنای انتظاراتی که هست. پیش رفتن در پژوهش‌های تاریخی به این سادگی نیست که بتوانیم بی‌توجه به محک منابع و تحولات عصر روزبه، انتظارات خودمان را در قالب هر فرضیه‌ای طرح کرده و بر منطق، شرایط تاریخی و نظام فکری روزبه تحمیل کنیم. فرق اساسی روزبه با شاعران پیش از خود که زمینه را برای او فراهم کردند، این است که وی باید با التفات به واقعیت‌های روی زمین بیان‌دیشد و پیش برود. بشّار بن بُرد چنین تعهدی به رابطه نیروها در زمین واقعیات سیاسی نداشت، زیرا او در موضع جنگ و مقام انکار آشکار عربان بود. درواقع بشّار بن بُرد با طرح شعار «ما همه فرزندان کسری و ساسان هستیم» که تنها در شعر ممکن بود، موج ایران‌گرایی بزرگی در برابر عرب‌گرایی راه انداخت که نتیجه آن، ایجاد فضای حیاتی برای امثال روزبه بود تا با مواد ایران‌شهری در زمین زبان و ثقافت عربی بیان‌دیشند و موج اجتماعی بشّار بن بُرد را به بستر علم هدایت کنند. بنابراین روزبه می‌دانست که در عالم واقعیت و روی زمین، این خلیفه اسلامی است که فرمان می‌راند، و او مجبور است با تن دادن به چنین واقعیتی، جریانی قوی - اما آرام - را در حوزه اندیشه در منظر و مرای دستگاه خلافت ایجاد کند، بی‌آن‌که در نگاه اول بتوانند به ژرفای آن پی ببرند. بنابراین این ادعا که «روزبه در انتقال بخشی از فرهنگ ایران‌شهری به زبان مهم‌ترین عنصر آن یعنی رواداری دینی و ... دست به انتخاب ناگزیری زده»، ادعای گزافی است. البته راه برای هر ادعایی باز است، ولی ادعاهایی از نوع آن‌چه اشاره رفت، به شرطی مسموع خواهد بود که گوینده در گام نخست بتواند تمامیت فرهنگ و اندیشه ایران‌شهری ساسانی را احصا و تدوین کند، و سپس در گام دوم - و البته مستند - نشان بدهد؛ عناصری را که روزبه برگزید و منتقل کرد، کدام‌ها؟ و به زبان کدام‌ها بود؟ وانگهی در هر وضعیتی که باشیم، این نکته مهم را که تحت عنوان «مصوغ‌ها یا عَرَض‌ها» طرح کردم، نباید فراموش کنیم. زیرا روزبه می‌بایست اندیشه و فرهنگ متمایزی را در بطن زبانی با فرهنگ و اندیشه متمایزی وارد می‌کرد. پس نه تنها دست او برای هرگونه کاری باز نبود، که موانع او بسیار بیشتر از امکاناتش بود. حال؛ من واقعا نمی‌دانم؛ آیا همه منابع ایران‌شهری در دسترس روزبه بود، یا نه؟ انتقال کدام عناصر برای او مقدور - یا به تعبیر شما «مقدّر» - بود و کدام مقدور نبود؟ آیا عناصری را که او

منتقل کرد، به زیان عناصر دیگر بود یا نه؟ با این حال پرواضح است که به لحاظ منطقی، ما باید بپذیریم؛ آن چه را که او منتقل کرده، مواردی است که از یکسو در مقدورش بوده، و از سوی دیگر، زمینه پذیرش برای آن وجود داشته است. برای متهم کردن او به این که می توانسته عناصری را منتقل کند، اما نکرده است، نیازمند داده های مستندی هستیم. این که انتظار داشته باشیم روزه یا هر شخص دیگر، همه عناصر فرهنگ و اندیشه ایرانی را تمام و کمال به دوره اسلامی منتقل کند، به این معنی است که در گذر ایران از دوره ساسانی به دوره اسلامی، گوئی هیچ اتفاقی نیافتاده است. هر چند در دوره بندی تاریخی دکتر طباطبایی، هم دوره پیشاسلامی و هم پساسلامی، هر دو در دوران قدیم ایران جای می گیرند، اما با این حال، با دو دوره متمایز روی باروی هستیم. پس دآوری در این باره، زمانی ممکن است که بتوانیم همه عناصر اندیشه و فرهنگ ایرانی را احصا کنیم. این امر حداقل برای من که زبان های پهلوی و سریانی و خوزی نمی دانم، مقدور نیست. اگر برای شما مقدور است، حتما خواهیم آموخت. این که عرض کردم روزه عناصری را منتقل کرد که با شرایط جدید سازگاری داشته باشد، یا بتواند آن ها را با شرایط جدید سازگار کند، به آن معنایی نیست که آن را بازتاب داده یید. ببینید انتقال عناصری از فرهنگ و اندیشه، از یک اتمسفر زبانی، فرهنگی و دینی متمایز به زبانی با اتمسفر دینی و فرهنگی متمایز، کار آسانی نیست. به یک مفهوم به عنوان نمونه اشاره می کنم؛ ما می دانیم که «توامانی مُلک و دین» یک اصل ایرانیست که روزه آن را در جای جای آثارش وارد کرده است. هیچ تردیدی نیست که مصادیق این اندیشه در دوره ساسانی، شاه و مغ ها هستند.

اما روزه در انتقال آن، از یکسو در «رساله فی الصحابه» خطاب به خلیفه عباسی می گوید که خداوند در هر عصری، بنده ای از بندگان را برگزیده و مخازن ثروت های زمین را در اختیارش قرار داده و او را به انواع فضایل و فنون آراسته، و سرنوشت بندگان را در دستان با کفایت او می گذارد. این مقدمه که خواجه نظام الملک توسی هم در مقدمه سیاست نامه، آن را عینا تکرار کرده، اشاره به همان مفهوم «شاه آرمانی» است. اما از سوی دیگر، او خلیفگان و امیران را بارها توصیه به هم نشینی با اهل فقه و ورع کرده است. پس بدیهی است در زمانی که روزه می اندیشد، مصداق مُلک و دین برای او در قرن دوم هجری، نه انوشیروان و مغ های زردتشی، بلکه خلیفه عباسی و فقیه اسلامی است. اگر این عمل، مصبوغ کردن اندیشه ایرانیست با ظاهر یا پوشش اسلامی نیست، چه چیزی است؟! شاید بهترین نماد برای این موضوع بشار بن برد باشد. در گذشته

نقل کردم که او، زبان و لباس خود را عربی، اما اصالت خود را ایرانی تعریف کرده بود. زبان و لباس، درواقع همان مصبوغ‌ها هستند که ظاهر را می‌آریند، اما هویت وجودی یک انسان، جان پنهان در لباس، و اندیشه پنهان در زبان است. اشاره من به عدم امکان انتقال فرهنگ و اندیشه ایران‌شهری ساسانی با پیرایه‌های دینی و ایده‌ئولوژیکی آن عصر، نباید موجب «شگفتی» در کسی شود. شگفتی زمانی موضوعیت داشت که ادعا می‌کردم؛ ایران ساسانی ایرانی «لایک» و «سکولار» و عاری از هرگونه پیرایه‌های دینی و ایده‌ئولوژیکی بوده است!! مهم‌ترین دلیل کسانی که باب بروزیه طبیب را، الحاقی از جانب روزبه می‌دانند، این است که بروزیه طبیب نمی‌توانسته تعریفی غیرشرعی - و چه بسا ضد شرعی - از دیانت در حضور شاه و مغ‌های زرتشتی ارائه بدهد. این‌جا لازم است دو مطلب شگفت را از پرسش‌های شماره ۲۱ و ۲۲ بازنویسی کنم. پرسش ۲۱: «برای ما [سرکار خانم مدرس] دشوار است که بپذیریم وی [روزبه] به عنوان اندیشمند مطلع ... به آن روح رواداری فرهنگی ... بی‌اعتنا یا بیگانه بوده باشد». اما پرسش ۲۲: «آیا روحیه رواداری و عنصر اساسی فرهنگ ایران‌شهری، فقط یک پیرایه دینی و ایده‌ئولوژیکی بود که بتوان آن را وا گذاشت و ...». براساس این دو عبارت، من باید مرتکب دو خطا اساسی شده باشم؛ نخست رواداری را یک پیرایه‌ی دینی و ایده‌ئولوژیکی به شمار آورده باشم. و دوم، تصریح کرده باشم که روزبه عنصر رواداری را منتقل نکرده است. البته در پاسخ قبلی تقاضا کردم مشخص فرمایید که من کجا چنین خطایی را مرتکب شده‌ام؟ ولی پاسخ، تکرار همان ادعا در عبارت شماره ۲۲ بود. اما یک نکته هم در باره «رواداری دینی» که بارها به آن اشاره شده است. آن‌چه من از «رواداری دینی» می‌فهمم، این نیست که دین قبل از اسلام، دین رواداری بوده ولی بعدی نیست، یا برعکس. بلکه رواداری دینی که سیاست فرهنگی هخامنشیان بود، به این معنی است که آن دولت، دینی را بر دین دیگر ترجیح و برتری نمی‌داد و همه آن‌ها را در قلمرو خود محترم می‌شمرد. ضمناً در باره دین شاهان هخامنشی، هنوز نظر قطعی نمی‌شناسیم. با این حال، من یادم نمی‌آید در جایی منکر انتقال رواداری ایرانی از دوره ساسانی به دوره اسلامی شده باشم. حتی وعده کرده بودم که معادل «گفتار نیک، کردار نیک و پندار نیک» را در آثار روزبه نشان خواهم داد. ببینید؛ یک نکته اساسی دیگر در باره روزبه، این است که معمولاً آثار او را ترجمه در معنای دقیق نمی‌دانند، بلکه آن‌ها را نوعی «بازنگاشت» به‌شمار می‌آورند. معنی این سخن، این است که او چیزی را "النعل بالنعل" ترجمه نکرده، بلکه فهم و دریافت خود از منابع ایران‌شهری را مطابق با مقتضیات زمان و شرایط

جامعه، بازنگاری کرده است. یادم می‌آید دکتر هم در جایی، اشاره کرده‌اند که منظورشان از ایران‌شهری، آن بخش از فرهنگ و اندیشه دوره ساسانی است که به دوره اسلامی منتقل شده و مبنای نظریه‌پردازی قرار گرفته است. بدیهی آن‌چه که به هر دلیلی، منتقل نشده، پس منشأ اثری هم نبوده است. بنابراین استاد هم مدعی انتقال تمام و کمال منابع ایران‌شهری به دوره اسلامی نیستند. پس تردیدی نیست که یکی از مهم‌ترین عناصر منتقل شده؛ اندیشه و فرهنگ «رواداری» ایرانی است که آثار و نمود آن در فرهنگ و اندیشه‌های دینی، سیاسی، اجتماعی، و بویژه در عرفان، شعر و ادبیات فارسی، روشن‌تر از آن است که کسی آن‌ها را نبیند. از «میاژار موری که دانه‌کش است» فردوسی، تا «بنی‌آدم اعضای یک پیکرند» سعدی، و تا «من اگر نیکم و گر بد، تو برو خود را باش» حافظ، و تا ده‌ها و صدها مصداق دیگر در زمینه‌های دیگر، دستاورد اندیشه و فرهنگ رواداری ایرانی است. و البته قبل از هر موردی و مصداقی، رساله روزه در باره «الصدقه - دوستی» و کلیت کتاب کلیله و دمنه است. دنیای حیوانات در کلیله و دمنه، همان جامعه انسانی است که بدون رواداری، از تعادل خارج شده و امکان بقای خود را از می‌دهد.

هم‌چنین تشکیل حلقه بزرگی از اندیشمندان عقل‌گرا پیرامون شمع به نام ابوسلیمان سجستانی - که فکر می‌کنم در بحث‌های قبلی اشاره کردم - مصداق بارزی از رواج فرهنگ رواداری است. درواقع اندیشه ایران‌شهری که روزه و دیگران - قبل از انتقال علوم و فنون یونانی در دارالحکمه در قرن سوم هجری - منتقل کرده بودند، منطقی شد تا حلقه‌ی بسیار بزرگ پیرامون سجستانی، چنان بسطی به علوم عقلی یونانی بدهند که آن را می‌توان دومین موج اندیشه انسان‌گرایی - پس از موج نخست روزه - نامید که اساس آن بر رواداری یا به‌موجب اصطلاح قدیمی‌تر؛ تساهل و تسامح بود. چه‌بسا بتوان ادعا کرد که بدون مهیا شدن شرایط تساهل و تسامح پیش‌گفته، "شرایط امکان"ی به نام عصر زرین فرهنگ شکل نمی‌گرفت.

اما در باره دین روزه که مورد استنکار واقع شده است، یادآوری می‌کنم که در پرسش قبلی، رابطه روزه با دین اسلام را، نوعی «تقیه» قلمداد کرده بودید. توضیح من در باره دین روزه، برای رفع این استشکال بود که او، نه تنها اهل تقیه در دینداری اسلامی نبود، که از اعتقاد راسخی نیز برخوردار بود. ضمناً فرضیه من در باره ایجاد سازگاری میان مواد ایران‌شهری با الزامات جدید، مستلزم درکی از دین روزه است. و آخرین نکته در باره روزه که از نظر سرکارعالی مصداق تناقض به‌شمار آمده، این است که من عرض کردم؛ روزه دبیر دستگاه عباسی بود و بدون هیچ مانعی به

کار دیوانی خود ادامه می‌داد. هم‌چنین عرض کردم؛ زمانی او تصمیم به تغییر دین گرفت که می‌خواست جنبش علمی خود را آغاز کند، زیرا به‌خوبی می‌دانست که این کار را نمی‌تواند زیر تابلو دین زرتشتی انجام دهد، و به همین دلیل به دین اسلام گروید. گرویدن او به دین اسلام از نظر من صادقانه بود، نه از باب «تقیّه». اما وقتی ابعاد جنبش علمی او نمایان شد، و عربان به آثار و پیامدهای کارهای او پی بردند، و نیز به دلیل برخی علل شخصی و اجتماعی، او را به زندقه متهم کرده و به طرز فجیعی کشتند. من در این خلاصه‌ای که تکرار کردم، هیچ تناقضی نمی‌بینم.

در باره مفهوم «منطقه فراغ شرع»، نگاهم را در بحث‌های پیشین توضیح دادم. بدیهی است که از وجود جملاتی که ذکر کردید، ناآگاه نبودم، ولی بار دیگر تاکید می‌کنم که مفهوم منطقه فراغ شرع، در تبیین جنبش مشروطه است که نزد دکتر موضوعیت پیدا می‌کند. و چه‌بسا جملات استنادی شما را استاد از موضع مشروطه نسبت به گذشته بیان کرده است. نکته‌ای که در این نوبت می‌توانم اضافه کنم؛ این است که مفهوم منطقه فراغ شرع در سده‌های اولیه، وجود نداشت. یا حداقل من ندیده‌ام. در هر صورت من با نظر استاد در این مورد همسو نیستم. به احتمال زیاد برای اولین بار نائینی و آخوند هستند که از این مضمون برای توجیه مشروع بودن مشروطه و بویژه مشروع بودن مجلس شورای ملی بهره جسته‌اند. و بالاخره فقیه اصولی معاصر سید محمدباقر صدر است که این مفهوم را در سطح گسترده در مباحث فقهی وارد کرد. اما اگر بخواهیم زمینه‌های مفهوم منطقه فراغ شرع را در نظام سنت قدیم بجوئیم، باید به مفهوم «مصالح مُرسله» برگردیم که از ابتکارات فقهی ابن‌مالک بنیادگذار مکتب فقهی «مالکی» است. در ترکیب مصالح مُرسله که گاهی به آن «استحسان» هم گفته می‌شود؛ منظور از «مصالح» عبارت از احکام تأمین‌کننده مقاصد شرع، و منظور از «مُرسله» امور کلی و بدون تقیید است. در مجموع مراد از مصالح مُرسله این است که در اموری که حکم شرعی الزام‌آوری در باره آن نیست، مانند حوزه مباحات، یعنی اموری که شخص در انجام یا ترک آن‌ها مختار است، می‌توان به احکام عقل مراجعه کرد و آن را مبنای قانون‌گذاری قرار داد. نکته مهم این‌جاست که در مصالح مُرسله، هدف اول تأمین مصالح و منافع عرفی نیست، بلکه ناظر به تأمین مقاصد شریعت است و تأمین منافع مردمان و جامعه، هدف ثانوی یا تبعی است. یا به بیان دیگر، مراد از مصالح مُرسله، عبارت از قوانین و مقرراتی برای تأمین منافع مردمان و یا جلوگیری از ورود ضرر به آن‌ها، در محدوده شرع یا به شرط عدم مغایرت با اصول شریعت است.

و نکته دیگر این است که مصالح مُرسله را عقل بر مبنای قواعد کلی شرعی و برای حفظ مقاصد آن، استنباط می‌کند. البته جزئیات بسیاری در باره مصالح مُرسله و نیز در باره وجوه اشتراک و اختلاف آن با استحسان وجود دارد که نیازی برای ورود در موضوع و طرح آن‌ها نیست. فکر می‌کنم با توضیح ارائه شده، مهم‌ترین تمایز میان منطقه فراغ شرع و مصالح مُرسله یا استحسان، روشن است. در منطقه فراق شرع که نصّی در باره آن نیست، عقل بر مبنای قواعد عرفی (عقلانی یا عقلایی) عمل می‌کند، اما عمل آن در مصالح مُرسله، بر مبنای اصول کلی استنباط از منابع شرعی است.

به نظر من عصر زرین فرهنگ، در منطقه فراق شرع نمی‌گنجد تا برای تبیین آن نیازمند مفاهیمی مانند منطقه فراغ باشیم. در نظریه دکتر، عصر زرین فرهنگ، با عزل نظر از شرایط تکوین آن، فرض گرفته شده است.

بنابراین سمت و جهت نظریه، به‌جای این که در جهت یافتن زمینه‌های مختلف تکوین عصر زرین فرهنگ در سده‌های اول تا سوم باشد، در جهت عکس، یعنی بررسی علل تخلف اندیشه ایرانشهری از مبدا عصر زرین فرهنگ - از سده ششم به بعد - پیش رفته است. از سوی دیگر تدوین نصّ ایرانشهری (سیاست‌نامه‌ها) در اوایل سده دوم هجری و نصّ یونانی (فلسفه) از سده سوم یا چهارم، به‌ترتیب به‌عنوان دو نصّ پیشینی، مستقل و مقدم بر نصّ شرعی (شریعت‌نامه‌ها)، به خوبی نشان می‌دهد که سازمانی به نام شریعت در دو - سه قرن اول شکل نگرفته بود تا نیازمند ترسیم دو منطقه داخل و خارج شرع باشیم. واقعیت این است که زیست‌بوم اسلام، اعم از جغرافیای سیاسی و انسانی، یعنی جزیره‌العرب و عربان به‌عنوان اولین قلمرو سنت مضیق اسلامی، در مقایسه با جغرافیای بسیار وسیعی که در مدت بسیار کوتاه تحت قلمرو اسلام درآمد، بسیار بسیار کوچک از آن بود که بپنداریم، این قلمرو گسترده، با فاعلیت و عاملیت آن سنت مضیق ایجاد شده، یا آن سنت مضیق، می‌توانسته همه وجوه این جهان گسترده و متکثر را در اشغال مفهومی خود درآورده و بر آن نظارت نماید. در همین راستا، کدام یک از نهادهای دستگاه خلافت، بویژه نظام دیوانی آن، مبنای شرعی دارد تا به دنبال منطقه فراغ برای تکوین و کارکرد آن باشیم؟ وانگهی «بیرون» ماندن ایران از جهان امت‌خلافت که رویکردی فرهنگی است، به مدد انتقال اندیشه و فرهنگ ایرانشهری صورت گرفت، نه آن سنت مضیق و حتی موسّع که با فاصله زیادی از این مبدا تکوین

یافت. به سخن دیگر، ایران به لحاظ فرهنگی در درون جهان عربی اسلامی، اصلاً وارد نشده بود، تا در جایی، از آن بیرون آمده باشد.

و این نکته که فکر می‌کنم قبلاً هم اشاره کردم؛ "زوال" و "تصلب" و "انحطاط" و "شرایط امتناع"، از زمان چیرگی اندیشه‌های شرعی و تصوف قشری و برخی عوامل سیاسی و اجتماعی دیگر مانند چیرگی غلامان ترک و ...، موجودیت و موضوعیت پیدا می‌کنند. وجه دیگر این صورت‌بندی نشان می‌دهد که دوره موسوم به عصر زرین فرهنگ، بیش از آن که سنت مضیق یا موسّع شکل گرفته باشد، گام در راه تصلّب و انحطاط گذاشته بود. یعنی آن دوره شکوفایی، قبل از چیرگی اندیشه‌های قشری شرعی و عرفان زاهدانه، به عنوان یک نظام سنت، شکل گرفته بود.

من نمی‌توانم بپذیرم که در دو سده اول، خلافت‌های اموی و عباسی، جهان گسترده اسلامی را براساس سنت مضیقی اداره می‌کرد که بنیان‌گذاران فکری و نظام اجرایی آن را نمی‌شناسیم. چگونه می‌توانیم سیطره یک نظام سنت را بپذیریم که به نوشته روزه در رساله فی الصحابه، در شهری مثل بصره، در هر محله‌ای یک حاکم شرع، حکمی در یک مرافعه می‌داد که حاکم شرع در محله هم‌جوار، حکمی کاملاً متفاوت در همان مرافعه می‌داد. وانگهی در باره اکثریت مردمان ساکن در جهان اسلام که در روستاها و تحت حاکمیت سلسله مراتب نظام عشیره‌ای و طایفه‌ای می‌زیستند، مرافعات میان آن‌ها توسط حاکمیت‌های عشیره‌ای و بر مبنای سنت‌های موروثی تعیین تکلیف می‌شد.

این موضوع که "ایران در دوره اسلامی در فاصله سده‌های سوم تا ششم [عصر زرین فرهنگ ایران] با احیای منابع دوران باستان و بسطی که به وجوهی از فلسفه یونانی داده شد، افق‌های "منطقه فراغ شرع" بازتر و گسترده‌تر شد" به دلایلی موافق نیست. نخست این که بر این اساس، تا سده سوم، واقعیتی به نام ایران وجود نخواهد داشت. وانگهی من بر این عقیده نیستم که قهرمانان فاصله سده سوم تا ششم، عصر زرین فرهنگ را آفریدند، بلکه خود این قهرمانان معلول یک نوزایی پیشینی هستند که تا اواسط سده دوم، توانستند هویتی به نام ایران و ایرانی را تثبیت کنند. قبلاً اشاره کردم، فضایی که در این جا باز شد، از یکسو فضایی فرهنگی در دل زبان و ثقافت عربی، و از سوی دیگر، فضایی در بحث‌های کلامی و فلسفی، و نیز در فضای "دیانت مدنی" باز هم در دل زبان عربی بود. در نظر من این فضاها گسترده، بسیار بزرگ‌تر از منطقه فراغ شرع است. درواقع جان کلام این جاست که "با توجه به تفسیری که مسکویه رازی از احکام شرع به دست

می‌دهد، می‌توان دیانت وی را دیانت مدنی خواند. مبنای تفسیر این دیانت مدنی، در تمایز آن با دریافت شریعت‌نامه‌نویسان، و تأکید بر اهمیت انس طبیعی یا جامعه‌پذیری طبیعی انسان در مدینه است. این تفسیر مدنی از دیانت و تأکید بر جایگاه خرد در تفسیر شریعت در دوره‌ای از تاریخ ایران‌زمین امکان‌پذیر شد که فلسفه دایر مدار همه دانش‌ها و خرد ضابطهٔ سنجش امور بود و تردیدی نیست که دیانت نمی‌توانست استثنایی خلاف قاعدهٔ کلی باشد. "فرض من این است؛ تحوّل یادشده را که عرض کردم حلقه ابوسلیمان سجستانی هم بال دیگری از آن است، قابل درج در منطقه مضیق فراغ شرع نیست. بهر حال قرار بود که فرضم را به محک منابع مربوط به سده‌های اول و دوم بزنم که دوره پارادایم شعر عربی بود، و سپس نتیجه را به استاد تقدیم کنم. افسوس که گستردگی حوزه پژوهش، تبلی و گرفتاری‌های من و درگذشت دور از انتظار استاد، این فرصت را از من گرفت. و بالاخره این‌که، اگر نوزایشی مانند عصر زرین فرهنگ، در دل منطقه فراغ شرع تکوین یافته بود، پس چرا بعدها - تا مشروطیت - به امر ممتنع تبدیل شد؟

ضمناً فراموش کردم توضیح بدهم که وقتی به کم‌وزنی موضوع مورد نظر نزد دکتر اشاره کردم، منظورم، مفهوم منطقه فراغ بود، نه بحث عصر زرین فرهنگ و دستاوردهای آن. این‌جا باید فرازی از یک نوشته دکتر را - به‌خلاف طولانی بودن - نقل کنم. ایشان نوشته‌اند: "مهم‌ترین دلیل این‌که ایران، مانند کشورهای کهنی مانند مصر و سوریه، در عربیت دستگاه خلافت ادغام نشد این بود که زبان فارسی نوآئین آغاز دورهٔ اسلامی محلّ اندیشه‌ای بود که منابع اساسی آن از دوران باستان انتقال پیدا کرده بود و پیوندی با اسلام نداشت. من این سنت نوآئین اندیشیدن ایرانی در دورهٔ اسلامی را که بر پایهٔ نص‌های انتقال یافته از دوران باستان تدوین شده بود، اندیشهٔ ایرانشهری می‌نامم و منظور از آن شیوه‌ای از اندیشیدن است که، اگر بتوان گفت، ایرانیان در «منطقهٔ فراغ شرع» تأسیس کردند. این اندیشهٔ ایرانشهری بود که در تحول آتی خود ادب ایرانی و ادبیات فارسی و ... را ایجاد کرد که من آن را ایران در بیرون درون جهان اسلام می‌خوانم". آن‌جا که گفتم دکتر به مفهوم منطقه فراغ شرع در تبیین عصر زرین فرهنگ و سده‌های منتهی به آن، یعنی در مجموع از قرن اول تا ششم، وزنی قائل نشده، ناظر به قید "اگر بتوان گفت" است. البته استدلال من تنها متکی به این جمله معترضه نیست و به آن فقط به‌عنوان یک قرینه می‌نگرم. مبنای استدلال من این است که علم از نظر دکتر، عبارت از تبیین مفهومی پدیده‌هاست. قبلاً این نظر را در گفتگوهای مربوط به مشروطه نقل کردم و توضیح دادم. به نوشته استاد، "مهم‌ترین دلیل این‌که ایران، مانند

کشورهای کهنی مانند مصر و سوریه، در عربیت دستگاه خلافت ادغام نشد این بود که زبان فارسی نوآئین آغاز دورهٔ اسلامی مَحْمِلِ اندیشه‌ای بود که منابع اساسی آن از دوران باستان انتقال پیدا کرده بود و پیوندی با اسلام نداشت. من این سنتِ نوآئین اندیشیدن ایرانی در دورهٔ اسلامی را که بر پایهٔ نص‌های انتقال یافته از دوران باستان تدوین شده بود اندیشهٔ ایران‌شهری می‌نامم و منظور از آن شیوه‌ای از اندیشیدن است که، اگر بتوان گفت، ایرانیان در منطقهٔ فراغ شرع تأسیس کردند. این اندیشهٔ ایران‌شهری بود که در تحول آتی خود ادب ایرانی و ادبیات فارسی — و حتی زبان‌های وابسته به آن، مانند اُردو و ترکی عثمانی، و نیز زبان‌های با اهمیت کمتری مانند کردی، ترکی آذری و ... — را ایجاد کرد. تداوم این اندیشهٔ ایران‌شهری بود که وضعی برای ایران ایجاد کرد که من آن را ایران در بیرون درون جهان اسلام می‌خوانم."

قبلاً بارها به این دقیقه از دکتر تکیه کردم که باید تلاش کنیم تا با مفاهیم او پیش برویم. یا همانند او، به جای توصیف واقعیات، بتوانیم واقعیات را در قید مفاهیم دریاوریم. بنابراین بازهم تکرار می‌کنم؛ همه تحولات ژرف دنیای ایرانی اسلامی تا سده ششم هجری، بویژه سه سده اول را نمی‌توانیم با مفهوم منطقه فراغ شرع تبیین کنیم. وانگهی مفاهیم دکتر را باید در یک نظم منطقی بکار ببریم یا درک کنیم تا تعارضی با همدیگر ایجاد نکنند. مفهوم منطقه فراغ شرع، مفهومی درون دینی است. یعنی باید یک فضای گسترده شرعی را تصور کنیم که فضایی در دل آن، خارج از تاثیرگذاری احکام شرعی است. این تصور از مفهوم منطقه فراغ، همسو و سازگار با مفهوم "بیرون درون" نیست که ایران را از جهاتی در بیرون امت خلافت عربی اسلامی ترسیم می‌کند. به همین جهت است که دکتر با نوعی محافظه‌کاری علمی، قید "اگر بتوان گفت" را مراعات داشته است. آنچه من از مفهوم منطقه فراغ شرع در عبارت نقل شده می‌فهمم، با التفاتی به مفهوم بیرون درون، عبارت از فضایی بیرون از اندیشه امت عربی اسلامی است. همچنین اگر مفهوم منطقه فراغ شرع را در باره سه سده سوم تا ششم هجری، به نوعی و تا حدودی روشن‌تر بدانیم، در باره سه سده اول — البته از نظر من — نمی‌توانیم. می‌خواهم بگویم ایران و ایرانیان از آغاز دوره اسلامی، در درون امت خلافت وارد نشدند تا در آن سده‌ها فضایی را در درون آن خالی کنند. وضعیت ایرانیان در دوره عصر زرین، متفاوت از وضعیت آنان در دوره امتناع اندیشیدن است. دکتر در جای دیگری که مفهوم "Nation" به معنی "زاده شدن گروهی" را در باره شکل‌گیری دولت‌ملت‌های اروپایی می‌کاود، به این دلیل با کاربرد ناسیونالیسم در باره تاریخ ایران مخالفت می‌کند که؛ ایران هیچگاه درون امت عربی اسلامی وارد نشده بود تا مانند ملت‌های اروپایی، دوباره از آن زاده شود. با این

توضیح، دیدگاه دکتر در باره جایگاه دین، از نظر من همان است که در بحث جنبش مشروطه در باره مکانیزم تبدیل حقوق فقه به حقوق جدید، شرح دادم.

دکتر در آثار خود توضیح داده است که جایگاه دین - ایرانی - در قلمرو فرهنگ و یکی از ارکان آن است. اما در باره آخرین پرسش باید عرض کنم که در اندیشه سنتی، مراد از علم و عالم، عبارت از علوم دینی است، و سنت "علامه"گی هم از این پارادایم سرچشمه می گیرد. صفت علامه در ایران، بیشتر برای عالمان دینی و بزرگان ادبی کاربرد داشته تا اندیشمندان علمی و فلسفی. در حدیثی مانند: "العلماء ورثة الانبياء" که یکی از مبانی روایی - و چه بسا مهم ترین مبانی روایی - نظریه ولایت فقیه قرار گرفته، مراد از علماء، عالمان دینی است، نه دانشمندان در اطلاق آن. پس مفهوم "برتر" بودن دانش دینی، امری درون دینی است و اعتباری در طبقه بندی علوم ندارد. در مورد فتوا هم، این نکته اهمیت دارد که این حکم شرعی، دارای جوهره ثابتی نیست. به سخن دیگر، از یکسو، اعتبار یک فتوا مطلق نیست، بلکه تابعی از وضعیت موضوع فتواست. به عنوان نمونه، فتوای معروف تحریم تنباکو، تا زمانی اعتبار داشت که مفسده‌ی مبنای صدور فتوا، یعنی ایجاد زمینه برای سلطه نامسلمان بر مسلمان، برقرار بود. بمحض از بین رفتن آن مفسده، یا مصلحتی که فتوا برای جلب آن صادر شده، اعتبار فتوا هم از بین می رود. استعمال دخانیات از این جهت تحریم شده بود که موجب سلطه اجنبی بر مومنین می شد، و این مفسده‌ای بود که برای از بین بردن آن، تنباکو تحریم شد، ولی امروز که چنین مفسده‌ای وجود ندارد، استعمال دخانیات تنباکو نه تنها حرمت ندارد که یکی از ممرهای درآمد خزانه حکومت اسلامی است. از سوی دیگر ویژگی دوم فتوا این است که صرفاً بر مقلدان صاحب فتوا الزام آور است، جز در مواردی که صادرکننده فتوا، شأنیت عام یا مرجعیت عام در میان مراجع دارد، یا از باب ریاست حکومتی، فتوای او نقش حکم حکومتی پیدا می کند. این مشکلات و تداخل‌ها، تا زمانی موضوعیت دارد که در پارادایم حقوق فقه هستیم. اما با ورود در حقوق جدید و تکوین پارادایم قانون، نقش فتوا به عنوان منبع حقوق و قانون است، اما کارکرد قانون را نخواهد داشت. قبلاً به تکرار عرض کردم، از منظر علم حقوق، و در کشورهایی مانند ما - یعنی کشورهای اسلامی - نیاز به منابع حقوق، از جمله شرع و فتوا، همیشگی است. هم‌چنان که در همه نظام حقوقی، میان حقوق و منابع آن، رابطه همیشگی وجود دارد.

فرخنده مدرّس ۲۳ - چرا شما؟ ما باید متأسف باشیم که به شما تصویری از «افزایش ابهامات در برخی مسائل» دست داده است. از آن ناشادتر خواهیم شد چنانچه شما در امکان ارائه پاسخ‌ها،

برداشت‌ها، تحلیل‌ها و تفسیرهای خود احساس محدودیت نموده و، در جایی که احیاناً نیاز به توضیحات بیشتری دیده‌اید، توضیحاتی که می‌توانسته‌اند در روشن‌تر کردن بحث مؤثر واقع شوند، تا حدی که موجب رضایت خاطر خودتان گردد، به هر ملاحظه‌ای، از آن دریغ فرموده باشید. ما فکر نمی‌کنیم که مشکل در نحوه «رویاری‌مان» در این گفتگو باشد، که از همان آغاز گفتیم، و در روند رد - و - بدل بحث‌ها و برداشت‌ها نیز این امر به تدریج روشن‌تر شد، که این «گفتگو» نمی‌تواند در چهارچوب به اصطلاح «مصاحبه‌هایی» باشد، که با آنها آشنایی داریم. قاعدتاً گستردگی و پیچیدگی دستگاه نظری دکتر طباطبایی، برآمده از آثار ایشان، اعم از کتاب‌ها، مقالات، سخنرانی‌ها، مناظره‌ها و درسگفتارها اجازه پرسش - و - پاسخ‌های ساده و گذرای تک لایه‌ای یا بی‌اعتنا به قرائن موجود در متن‌های گوناگون، درباره یک موضوع، را نمی‌دهند. همچنین اجزاء کلیدی و بغرنج درون این دستگاه، که بعضاً خود نظریه‌ها و فرضیه‌هایی را شامل می‌شوند، چنین «مصاحبه‌ای» را بر نمی‌دارند، اجزایی که به قول فرنگی‌ها سوب‌سیستم‌های سازنده یک سیستم فراگیرند.

مروری دوباره در این گفتگو، که پرسشگر ناگزیر از آن است، نشان می‌دهد، ما تا کنون تنها موضوعات اندکی از نوع چنین اجزای مهمی را مورد توجه و بحث قرار داده‌ایم، بخشی از سوب‌سیستم‌هایی که در پیوند پیچیده با هم ایجادکننده سیستم اندیشه استثنایی دکتر هستند. نظام اندیشه‌ای که، اگر نگوییم در تمام طول تاریخ ایران، اما بی‌تردید، در طول تاریخ معاصر کشورمان، بی‌سابقه بوده است، حداقل از نظر ما! شاید زبان ما در توصیف جایگاه اندیشه ایشان آلکن باشد. پس اجازه دهید نمونه‌ای از بیان شیوای خود شما درباره ایشان را، از این گفتگو بیاوریم که با وجود چنین نتایجی در آن، ما جای تأسفی که ابراز فرموده‌اید، نمی‌بینیم:

«[هابرماس] به‌خلاف همه اهمیت و نقشی که در روشنگری و توضیح جنبه‌هایی از مدرنیته دارد، اما سهمی در نظریه‌پردازی‌های پایه‌ای ندارد، بلکه چنان‌چه عرض کردم، او فیلسوفی است که در نمایاندن برخی زوایای مدرنیته نقش داشت. اما دکتر طباطبایی را از این حیث نمی‌توان با هابرماس سنجید که در کانون نظریه‌پردازی فلسفی نوآرانه‌ای درباره کشورش قرار داشت. به هیچ وجهی قصد مقایسه ندارم، بلکه فقط می‌خواهم به این واقعیت اشاره کنم که نسبت طباطبایی با جامعه‌اش، نسبت تاسیس‌گری و بنیادگذاری فلسفی است.»

همین عبارت دقیق شما که ناظر بر واقعیت پرهیمنه حضور نظری و عملی دکتر است، فراموش نکنیم که پس از چه میزان کنکاش و پافشاری منضم به نگاهی کنجکاو به واقعیت رخدادهای درون کشور بدست آمد! و این تنها یک نمونه از مجموعه این گفتگو است! اگر بیمی از طولانی تر شدن، متن گفتگو نمی بود که، از همان ابتدا، به دلیل آشنایی با نظرات شما، و آگاهی از برداشت ها و پرسش های خودمان و مهتر از همه با اشراف بر آن روان ناآرامی که دکتر در بسیاری از ما کاشت و رفت، آنگاه تک تک آن چند نکته اندک و نتایج روشن حاصله از این گفتگوی پر جدال، را در اینجا می آوریم، تا اولاً ملاحظه بفرمایید، که اعلام قصد انتشار این «مصاحبه»، در قطع یک «کتاب»، از همان پیش از آغاز، دلالتی داشته بر وجود ذهنیتی نسبتاً روشن، از ضرورت «کلنجار»، «مته به خشخاش گذاشتن»، یا به اصطلاح عامیانه تر «گیر دادن» و آسان رها نکردن. و ثانیاً با نشان دادن آن نتیجه های برخاسته از پرتوی که، شما، بر اجزا افکنده اید، حتماً تیرگی تأسفان را می زدود. مهم نیست ما تا کجا با برداشت ها و تفسیرهای شما از دیدگاه های دکتر موافقیم یا نه، مهم تر از این امر، همان طور که بارها گفته ایم؛ باز کردن «پنجره ها» و «روزنه ها» و امکان طرح پرسش های جدید بر اندیشه دکتر، از هر کنج و از هر زاویه ای ست. زیرا ما، با تکیه بر ارزیابی شما، فقط می توانیم بگوییم؛ «تأسیس گری و بنیادگذاری فلسفی» دکتر کالایی بس نفیس و کمیاب است، اما برای «جامعه» ما - از نظر ما - آب حیات است و نمی توانیم در باره اهمیت تلاش برای شناختن اجزای آن دستگاه فلسفه جدید برای ایران، از ترس «خطا»، در باره آن نپرسیم، بحث - و - جدل نکرده و تردیدهای خود را طرح نکنیم، آنگاه «گنگ» بمانیم تا زمانی که فهم آن، چند سده بعد، همچون «نوش دارویی پس از مرگ سهراب»، بدست داده شود. مگر نه آن که بر بسیاری از آثار بزرگان ایران همین رفته است؟ ما در اینجا نمی خواهیم به این بحث دامن بزنی که چرا خواندن، نوشتن، تردید کردن، پرسیدن، جدال و مبادله کردن، در سطح گسترده و مهتر، پرسیدن از کسانی اهمیت دارد که؛ در پژوهشگری دستی دارند و یا بر «پژوهش های» عرضه شده آنان، هم بر زمینه و هم در پیوند با آثار دکتر، اعتمادی هست. حتماً تأیید می فرمایید که، همه پژوهشگران الزاماً نظریه پرداز نیستند و یا در نتیجه گیری به نظریه واحدی در موضوع یگانه ای نمی رسند. به عنوان نمونه همین چند روز پیش شاهد مناظره دو پژوهشگر آکادمیک در باره تاریخ ایران باستان بودیم، که در بحث «مستند بودن» نظریه «ایران شهری» دکتر، به این تاریخ، به نتایج مختلف، تا حد مخالفت با یکدیگر، رسیدند.

و اما بازگردیم به موضوع «منطقه فراغ شرع»، که نظر ما در این موضوع، مشخصاً، ناظر بر بخشی از دوره اسلامی تاریخ ایران، یعنی بازه زمانی که با مفهوم «عصر زرین فرهنگ ایران» مشخص شده، یعنی بخشی از دوره‌ای که در «جهان» هنوز دوره «دیانت» بود و دین‌باوری جدای از ذهنیت انسان‌ها و جامعه‌های آنان نبود.

فرموده‌اید از عبارت‌های دکتر - ارائه شده در پرسش ۲۲ - مبنی بر «فرض» ایشان از وجود «منطقه فراغ شرع» در سده‌های آغازین دوره اسلامی آگاه بوده‌اید، البته ما بر این آگاهی شما تردید نداشتیم! اما این «فرض» از نظر روش بازگشت به گذشته مهم است که به آن بازخواهیم گشت. همین‌طور تکیه نموده‌اید: «نکته‌ای که در این نوبت می‌توانم اضافه کنم؛ این است که مفهوم منطقه فراغ شرع در سده‌های اولیه، وجود نداشت. یا حداقل من ندیده‌ام. در هر صورت من با نظر استاد در این مورد همسو نیستم.» در این عبارت توجه ما، به کشیدن خط تمایز، از سوی شما، میان نظر خود و نظر «استاد» نیست، که درست است و این تمایز آشکار است. اما در اینجا تکیه ما ابتدا بر حکم «معدومیت» منطقه فراغ شرع است که در صورت دیگری تکرار کرده‌اید. تنها افزوده‌ای که در اینجا به سخن پیشین خود اضافه کرده‌اید؛ کلمه «مفهوم» است. قبلاً فرموده بودید: «اما دلیل اصلی من در باره معدومیت منطقه فراغ شرع، به ماهیت جامعه اسلامی در سده‌های اولیه برمی‌گردد.» - به دلیل سلطه خلافت و طبعاً در دو سده اول! در بحث قبلی یعنی در پرسش قبلی، ما، این نظر شما را در مورد آن «دوقرن فریاد»، با توجه به منطق رخدادهای جاری در آن روزگار، پذیرفتیم.

بنابراین بحث، در مورد بود یا نبود «منطقه فراغ شرع»، همان‌طور که در بالا مشخص کردیم، بر بعد از آن متمرکز است. یعنی بر روی سده‌های بعدی - تا قرن ششم - از بعد از دو قرن نخست تا افول ستاره بخت «عصر زرین»! از توضیح مکرر در باره اهمیت این چند قرن و نسبت آن رخدادها در حوزه نظر، در عصر زرین، با بنیادگذاری برخی نظریه‌های دکتر خودداری می‌کنیم و خوانندگان را، برای یادآوری به متن «پرسش» ۲۲ رجوع می‌دهیم. و اما در این باره جمله جامعی از شما را، که می‌توانیم، به‌طور قطع، با توجه به دوره تاریخی روشن و ربطش با عدم وجود «منطقه فراغ» در «عصر زرین» به آن استناد کنیم می‌آوریم که گفته‌اید: «به نظر من عصر زرین فرهنگ، در منطقه فراق شرع نمی‌گنجد تا برای تبیین آن نیازمند مفاهیمی مانند منطقه فراغ باشیم. در نظریه دکتر، عصر زرین فرهنگ، با عزل نظر از شرایط تکوین آن، فرض گرفته شده است.» و پیش از این نیز

فرموده بودید: «چه بسا جملات استنادی شما [همان جملات آورده در پرسش ۲۲] را استاد از موضع مشروطه نسبت به گذشته بیان کرده است.»

حال نکاتی را که ما بر آنها می‌توانیم، با نگاهی به پیوند معنایی این گفتاوردها از شما، تکیه کنیم، این است که، اولاً؛ دکتر برای دوره «عصر زرین»، به رغم اطلاق دوره اسلامی یعنی دوره حضور دیانت، به اعتباری که در بالا آوردیم، اما قائل به وجود «منطقه فراغ شرع» بوده‌اند، هرچند به صورت یک «فرض»! به هر حال ایشان «فرض» خود، مبنی بر وجود «منطقه فراغ شرع» در ایران، را بر واقعیت فرهنگی و متون و مضامین ایجاد شده در حوزه‌های گوناگون - عصر زرین - بنا کرده‌اند که نویسندگان و پژوهشگران بسیاری در ایران و جهان نیز بر این واقعیت اذعان داشته‌اند. ثانیاً؛ شما، هرچند آن واقعیت را می‌پذیرید، اما ابتدای آن را بر «منطقه فراغ شرع» نمی‌دانید و در یک تعریف عام می‌گویید: «در منطقه فراغ شرع که نصی در باره آن نیست، عقل بر مبنای قواعد عرفی (عقلانی یا عقلایی) عمل می‌کند،...» و همچنین قبلاً نیز نوشته بودید که قائل به وجود «مفهوم منطقه فراغ شرع در سده‌های اولیه» نیستید. بنابراین برداشت ما همچنین این است که؛ چون «نص» و «مفهومی» برای این «منطقه» ندیده‌اید، قائل بدان نیستید و «فرض» آن را نیز قبول ندارید.

خُب، در درجه اول؛ برداشت ما از دکتر، در این موضوع مشخص، این است که فقدان یا مفقود بودن مفهوم و نصی به معنای «معدومیت» مضمون آن نیست. وگرنه نه «ملت» ایران، به دلیل فقدان مفهوم «ملت» می‌توانست وجود داشته باشد و نه مشروطیت به دلیل مفقود بودن «نص» آن می‌توانست رخ دهد! همچنین از ایشان آموخته‌ایم؛ ابزار مفهومی جدید را می‌توان به محک مواد تاریخ ایران زد و واقعه تاریخی را به یاری آن تدوین کرد. همین‌طور آموخته‌ایم که نگاه به تاریخ، بازبینی گذشته و نقادی سنت بر اساس مبانی آن، از موضع آگاهی‌های جدید صورت می‌گیرد. در اینجا مفهوم «منطقه فراغ شرع» را دکتر، به برداشت ما، به عنوان مفهومی جدید و برخاسته از منابع «علوم اسلامی»، دانسته‌اند. به عبارت دیگر؛ هرچند، مانند سایر ادیان، مبانی دین اسلام، مثل نظریه «بسته شدن دایره نبوت» یا حتا «وحی» و «نبوت» در اسلام و نظریه «امامت» و «غیبت» در مذهب شیعه می‌توانند - از نظر ما - بنیاد «عقلانی» نداشته باشند، اما بحث در باره داده‌ها و نتیجه‌گیری‌های بعدی از آنها، یعنی نسبت آن داده‌ها و نتیجه‌گیری‌ها با مبانی این دین می‌توانند، از موضع عقلانی عرضه یا با ضابطه خرد سنجیده شوند. البته این برداشت ما از این جمله دکتر هم

هست که در پرسش قبلی نیز آوردیم: «تفسیر اسلام به عنوان دیانت شریعت، تنها با تکیه بر منابع و ابزارهای مفهومی علوم اسلامی مانند توضیح "منطقه فراغ شرع" و بسط مبنای عرف امکان پذیر بوده است.» همچنین این برداشت اقتباسیست از تفکیک ایمان از داده‌های ایمانی، که شمایی از آن را در نظریه تاریخی ابن خلدون هم می‌توانیم ببینیم.

نکته آخر ما در باره منطقه فراغ شرع باز می‌گردد به اینکه شما برآنید که اساساً «جزیره العرب و عربان به عنوان اولین قلمرو سنت مضیق اسلامی» این امکان را نداشتند که «با فاعلیت و عاملیت آن سنت مضیق... همه وجوه این جهان گسترده و متکثر را در اشغال مفهومی خود درآورده و بر آن نظارت نماید.» یعنی شرع سازمان یافته و فقه دست - و - پاداری برای این «عاملیت و فاعلیت» هنوز برپا و استوار نشده بود.

صرف نظر از این که شرع تنها در «سنت» یا صرف «نظام فقه» خلاصه نمی‌شود و شرع به معنای دین هم هست، ما فکر می‌کنیم؛ پیش از آن که همه ابزار و امکانات فرمانروایی بر سرزمین‌های به تصرف نیروهای اسلامی درآمده فراهم آیند و در دوره آغازین این تصرفات، طبعاً همه چیز، نزد اسلامیان جهادگر، برخاسته از اراده «رواج دین اسلام»، پس از صحرای عربستان، در این سرزمین‌ها بود. نخست قصد شکست دادن و تسخیر کردن برای پذیراندن دین جدید بود و فکر فرمانروایی و «اداره» بعداً به عنوان پیامد منطقی، یعنی قصد نگه‌داری این سرزمین‌ها و امت اسلام پدیدار شد. طبیعی‌ست که؛ بر اساس نوشته‌ها و اسناد و برداشت‌های تاریخی، «ما» - ایرانیان - را نتوانستند در همان آغاز «اشغال مفهومی کنند»، اما، برای آن که تصور مطلق از این «عدم اشغال مفهومی» ایجاد نشود و تصور نشود که اسلامیان عرب، صرف نظر از جنگ و جهاد و تصرف سرزمین‌ها به منظور قبولاندن دین به این مردمان، نداشته و لاجرم بر اهمیت بنیاد «نصی» و شالوده «مفهومی» دین خود ناآگاه بودند و رویه‌ای در اشاعه آنها نداشتند، به چند نکته از تاریخ طبری ترجمه ابوالقاسم پاینده - چاپ چهارم - اشاره می‌کنیم: ابتدا نمونه‌ای مبنی بر وجود آن «اراده» در اشاعه و قبولاندن اسلام، در جلد چهارم، صفحه ۱۵۰۷: «از خالد بن ولید به شاهان پارسی، اما بعد، ستایش خدا را که نظام شما را سست کرد و میان شما تفرقه انداخت، اگر چنین نکرده بود برای شما بدتر بود به دین ما درآید که شما را با سرزمینتان واگذاریم و سوی اقوام دیگر روییم و گر نه نابدلخواه درآیید، بدست قومی که مرگ را چنان دوست دارند که شما زندگی را دوست دارید.»

در همان جلد چهارم، در باره تمهیدات و ترتیباتی در سازماندهی بر مبنای قرآن و سنت پیامبر، به ویژه از زمان خلیفه دوم، یعنی عمر، که خود در زمان ابوبکر «قاضی» بود، اشارات زیادی آمده است. به عنوان نمونه در صفحه ۲۰۲۱ آورده است: «وقتی سپاهی از مؤمنان پیش امیر مؤمنان فراهم می‌شد یکی از اهل حدیث و فقه را سالارشان می‌کرد.» عمر در زمان خلافت خود که از دهه دوم هجری آغاز و پس از یک دهه، یعنی در سال ۲۳ با کشته شدنش به دست فیروز ایرانی پایان یافت، به هنگام اعزام والیان و فرماندهان نظامی به سرزمین‌های اشغال شده، «قضاتی» را که آشنا به احکام شرع و سنت پیامبر بودند، همراه آنان می‌کرد، برای رتق - و - فتق امور اسلام‌آوردگان در این سرزمین‌ها. این رویه در دوره خلفای راشدین بعدی نیز ادامه یافت. چنان‌که در جلد ششم، (در صفحه ۲۶۱۹) لیست «عاملان» و «قاضیان»، اعزامی به «ولایاتی» نظیر مصر و بصره و خراسان و...، به فرمان و انتصاب خلیفه چهارم در سال سی‌وهفتم، را عرضه می‌کند و به عنوان نمونه در آن لیست می‌نویسد: «عامل بصره عبدالله بن عباس بود. قضای آنجا با ابو الاسود دثلی بود.» در همان جلد، (صفحه ۲۶۰۱)، از وجود کلمه «فقه» در بیانات خلیفه چهارم و امام اول شیعیان، نیز سخن می‌گوید. درست است که این، در آغاز، «سنتی مضیق» بود، اما عدم تخطی از مبنا و منابع آن در شکل دادن به «نظم اسلامی»، در «جهان گسترده اسلام» را نادیده نمی‌توان گرفت. بر مبنای همین شواهد، قابل تصور است، که اعتقاد راسخی نیز نسبت به «مبین» بودن دین و نص آن، به عنوان «شالوده نظم» وجود داشت. هم‌چنان‌که از نامه عمر به شریح قاضی منصوبی خود در تعلیم قضاوت به او در اسناد مختلفی آمده است:

«هرگاه برای تو مورد قضاوتی پیش آمد که در کتاب خدا بود به آن مراجعه و همان‌گونه قضاوت کن! اگر در کتاب خدا نبود، ولی در سنت پیامبر (احادیث و سیره نبوی) موجود بود، به آن رجوع و همان‌طور قضاوت کن! اگر در هیچیک از آن دو وجود نداشت...» به این ترتیب او را، در صورت فقدان منبعی در مرتبت بالاتر، عاقبت به «اجتهاد به رأی خود، در قضاوت»، ارجاع می‌دهد. بدیهی‌ست با این حد از سنت به قول شما «مضیق» و عقل وابسته و زیر سلطه «شرع» نمی‌شد سرزمین‌هایی نظیر ایران‌زمین را اداره کرد. اما بعدها به یاری ایرانیان، از جمله عبدالحمید کاتب و ابن مقفع «فقه اسلامی»، در این دیار، نیز رونقی گرفت، همان‌طور که نوشته‌اید: «این نکته هم در تاریخ تحول اندیشه فقهی مهم است که، تحول فقه بیشتر در ایران‌زمین شکل گرفت که تا سطح وسیعی، متأثر از فرهنگ و اندیشه ایران‌شهری بود.» اما به‌رغم این، بحث «آگاهی» و اعتقاد اسلامی

بر اهمیت منابع شرع و نقش تعیین کننده آن، به عنوان میراث همان دو سده اولیه وجود داشته و در تنگ کردن امکان فعل و انفعالات عقل مستقل، مؤثر بوده است. علاوه بر این بخش‌های نخستین این گفتگو هم نشان می‌دهند که حتا امروز این مسئله بغرنج یعنی نسبت منابع شرع به نظام حقوقی جدید، و «تعیین کنندگی» آن برای این در اذهان بسیاری هنوز رنگ نباخته و بی‌اهمیت نشده است.

ما تا همین جا به بحث «منطقه فراغ شرع» با روشن شدن برخی «تمایزها» بسنده می‌کنیم. و در ادامه مختصراً به چند نکته در بافتار بحث‌هایی که در باره ابن مقفع مطرح کرده‌اید پرداخته و بعد پرسشی را طرح می‌کنیم. فرموده‌اید: «این ادعا که «روزبه در انتقال بخشی از فرهنگ ایرانشهری به زبان مهم‌ترین عنصر آن یعنی رواداری دینی و ...، دست به انتخاب ناگزیری زده»، ادعای گزافی است.» در ادامه همین برخورد، که جز حاصل سوءبرداشت، و در عمل، جابجایی پرسش با «ادعا»، نیست نوشته‌اید:

«ادعاهایی از نوع آن چه اشاره رفت، به شرطی مسموع خواهد بود که گوینده در گام نخست بتواند تمامیت فرهنگ و اندیشه ایرانشهری ساسانی را احصا و تدوین کند، این امر حداقل برای من که زبان‌های پهلوی و سریانی و خوزی نمی‌دانم، مقدور نیست. اگر برای شما مقدور است، حتما خواهیم آموخت.»

البته ما جسارت آموختن به شما را هرگز نداشته‌ایم! و صرف نظر از این، آن زبان‌هایی را که شما نمی‌دانید ما هم نمی‌دانیم، لاجرم از «احصا تمامیت فرهنگ و اندیشه ایرانشهری ساسانی» برنمی‌آئیم. اما، فقط در محدوده بحث مشخص خودمان، یعنی مسئله رواداری قومی، زبانی، دینی و آئینی، می‌دانیم که در نظریه «ایرانشهری» و در فرهنگ آن، این رواداری از مرتبه بالایی، تا حد «هویت بخشی ملی» برخورداریافته است، تا جایی که به عنوان نمونه؛ دکتر در کتاب «دییایچه‌ای بر نظریه انحطاط در ایران» در فصل دوم «طرحی از نظریه دولت» که در باره معنای شاهنشاهی سخن می‌گویند، این مفهوم را، با استناد به نامه تنسر، معادل نظام و با اقتباس از پروان هگل در باره تاریخ ایران آن را معادل همان نظام وحدت در کثرت، توضیح می‌دهند. حتا در انتهای همین اثر بر اهمیت روحیه «مدارای دینی، آئینی» ایرانیان تا جایی سخت‌گیر می‌شوند، که حتا «بهترین فرمانروایان» کشور را «بدترین» نمایندگان این فرهنگ و این روحیه می‌نامند! به هر تقدیر ما فقط پرسیدیم؛ اگر سخن دکتر برای ما پذیرفتنی باشد، آیا آگاهی از این عنصر بنیادی در افق دید ابن

مقفع، وقتی به فرهنگ ایران‌شهری رنگ اسلامی می‌زد، حضور داشت، یانه؟ آیا فرو بردن آن در رنگ اعتقادات اسلامی این روحیه و فرهنگ آسیب دید یا نه؟ همین!

شاید اینجا ایرادی در فهم ما موجود باشد. چون ملتفت نمی‌شویم؛ چرا طرح پرسش یا حتا طرح احتمالات در مورد پیامدها و برقراری ربط رخداد‌های تاریخی، باید به منزله «تحمیل انتظارات بر منطق، شرایط تاریخی و نظام فکری» یا به منزله محاکمه و اتهام گرفته شود؟ ما فکر می‌کنیم، و شما هم حتماً قبول می‌کنید که این گفتگو جلسه محاکمه نیست. مضافاً این که ما پرسش‌ها و بحث‌های خود را از هرگونه پیرایه اهمیت دادن به اعتقادات دینی بدور دانسته و پیش از این، در بحثی که در اصل خود شما، در مقابله با دیگری، در مورد گرویدن این مقفع به دین اسلام آغاز کردید، مؤکداً تکرار کردیم که ما به سخن، یا بهتر است بگوییم، به این باور «شهودی» شما مبنی بر «صادقانه» بودن گرویدن روزه به اسلام، اقتدا می‌کنیم. هرچند که نوع دین او برای ما مطلقاً محلی از اعراب نداشته است. اما به رغم این، منطق تکرار شما را نمی‌فهمیم! شما در حالی که از پرسشی مبنی بر احتمال «تقیه» در آن شرایط دشوار برای ایرانیان و دشوارتر برای ابن مقفع، برمی‌آشوبید، اما خود در شرح و وصف اقدام وی می‌گویید:

«زمانی او [روزبه] تصمیم به تغییر دین گرفت که می‌خواست جنبش علمی خود را آغاز کند، زیرا به‌خوبی می‌دانست که این کار را نمی‌تواند زیر تابلو دین زرتشتی انجام دهد، و به همین دلیل به دین اسلام گروید. گرویدن او به دین اسلام از نظر من صادقانه بود، نه از باب «تقیه». اما وقتی ابعاد جنبش علمی او نمایان شد، و عربان به آثار و پیامدهای کارهای او پی بردند، و نیز به دلیل برخی علل شخصی و اجتماعی، او را به زندقه متهم کرده و به طرز فجیعی کشتند. من در این خلاصه‌ای که تکرار کردم، هیچ تناقضی نمی‌بینم.»

شما لطفاً خودتان قضاوت کنید! نه به عنوان روزه‌شناس علاقمند، نه به عنوان مترجم و مدافع روزه، بلکه به عنوان یک خواننده! چه نتیجه‌ای از رابطه «تصمیم به تغییر دین» بخاطر «آغاز جنبش علمی» می‌گیرید؟! شاید هم حق با شما باشد، مشکل آن است که «ما» معنی «تقیه» را نمی‌فهمیم. شاید دکتر، سال‌ها پیش در برلین، وقتی در سخنرانی - در باره سنت - گفتند: «ما نصی را پذیرفتیم که نمی‌فهمیم»، بی‌تردید نگاهی به امثال «ما» داشتند. البته سال‌ها بعد، نزدیک به سه سال پیش، نیز در بخش دوم «انقلاب ملی در انقلاب اسلامی» این گُل عدم فهم زبانی و فرهنگی «ما» را به سبزه نیز آراستند و نوشتند: «می‌دانیم که ایرانیان به هر صورتی "اسلام

آوردند"، اما به تعبیری که جای دیگری به کار برده‌ام "ایمان نیاوردند". به نظر ما رابطه آن «سخن» در برلین و این نوشته در «آمریکا»، هم‌چون منطق ریاضی «دو دوتا چهارتاست!» حاصل سنت و «نص نفهمیده»، می‌شود، «ایمان نیاورده»! حتا اگر مسلمان شده باشیم! ما هم در این امر «تناقضی» نمی‌بینیم!

و اما از همه اینها درگذریم و بازگردیم به آن «روان ناآرامی» که دکتر «در بسیاری از ما کاشت و رفت». بخشی از آن روان ناآرام پیامد اشاره مجدد ایشان به وضعیت «انحطاط» به عنوان پیامد «زوال» و «تداوم در زوال» و «دوره‌های تاریخی - ما - با منطق شکست» است. طبعاً شما به مراتب بهتر از ما می‌دانید که این بار نخست نیست که اهل نظر ما اشاره به مفهوم انحطاط، که خاستگاهی در واقعیت تاریخی ما دارد، اشاره می‌کنند. اما شاید دکتر نخستین و شاید تنها اندیشمند ما باشند که توجه‌ها به انحطاط و زوال و تداوم در زوال را به درونی بودن عوامل همه اینها و لاجرم به «درونی بودن منطق شکست» ما، جلب نموده‌اند. و این آن بخش اساسی «روان ناآرام» است و پرسش زاده آن. و ما فکر می‌کنیم؛ همه تردیدها و پرسش‌ها را، تا وقتی بر خط این تاریخ و بر مدار ایران و ایران‌خواهی حرکت می‌کنند، باید تاب آورد! و حال پرسش‌مان:

ابتدا این عبارت مندرج در آخرین سطور پاسختان: «قبلا به تکرار عرض کردم، از منظر علم حقوق، و در کشورهایی مانند ما - یعنی کشورهای اسلامی - نیاز به منابع حقوق، از جمله شرع و فتوا، همیشگی است.»

در اینجا ما نه به بحث حقوقی نظر داریم و نه این بخش از عبارت مورد نظرمان است که: «نیاز به منابع حقوق، از جمله شرع و فتوا، همیشگی است.» پرسش ما در اینجا تنها متمرکز است روی این بخش از عبارت که نوشته‌اید: «در کشورهایی مانند ما - یعنی کشورهای اسلامی - با نگاه به این عبارت می‌توان گفت: اگر ما «کشورهای اسلامی» داشته باشیم و ما نیز «مانند» بقیه باشیم، پس کشور ما نیز مندرج در تحت صفت اسلامی قرار می‌گیرد و منطقاً این متبادر به ذهن می‌شود که گویا مفهوم «ایران اسلامی» محلی از اعراب دارد! آیا از نظر شما ما «ایران اسلامی» داریم یا آیا ما «ایران اسلامی» هستیم؟ اگر بله، به چه اعتباری؟ و از کی ایران، که هم نام ملت است و هم نام کشور، باید اسلامی خوانده شود؟

مصطفی نصیری ۲۳ - بسیار سپاسگزارم. تا آن‌جا که خودم می‌فهمم، اظهار تاسفم، نه به‌خاطر طولانی شدن گفتگوها بود، نه به‌خاطر جهاتی دیگر، بلکه از این جهت بود که اگر در هر پرسش و

پاسخ، به یک موضوع تمرکز می‌کردیم، چه بسا می‌توانستیم مسائل بیشتری را طرح کنیم. بهر حال این گفتگو، قرار بود حسب صلاحدید سرکار عالی پیش برود که پیش رفت، و خواهد رفت. اما بحث اصلی، قبل از ورود چندین باره به موضوع منطقه فراغ شرع، نکته‌ای را باید در آغاز تصحیح کنم؛ این که به استناد پاسخ من، مرقوم فرموده‌اید که دکتر: (قائل به وجود «منطقه فراغ شرع» بوده‌اند، هرچند به صورت یک «فرض» ...) درست به نظر نمی‌رسد. زیرا در پاسخ من، فقط به پذیرش عصر زرین فرهنگ به عنوان یک "فرض" پیشینی تاکید شده است، نه فرض گرفته شدن منطقه فراغ شرع. ایرانیان کم‌تر از حدود یک سده از فروپاشی کامل، زبان خود را احیا کردند. استقلال فرهنگی خود را حفظ و در پیامد آن، استقلال سیاسی کشورشان را نیز به دست آوردند. در حوزه اندیشه، تاسیس‌گری فلسفی کردند و در همه رشته‌های علمی آن روزگار سرآمد شدند. مجموع این تحولات را ما عصر زرین فرهنگ می‌دانیم که هیچ بخش آن، نسبت مستقیمی با منطقه فراغ شرع ندارد. این تحولات و تطورات، بیشتر یک جنبش فکری - فلسفی - است، نه حقوقی یا فقهی که با مفهوم منطقه فراغ، بتوانیم پرتوی بر آن بیفکنیم. روشن است که منطقه فراغ شرع به عنوان یک مفهوم، زمانی موجودیت و اهمیت پیدا می‌کند که بخواهیم وارد پارادایم یا دوران حقوق و قانون بشویم. از این رهگذر است که دکتر در تبیین جنبش مشروطه، به این مفهوم تکیه کرده است. اما دوران قدیم، یعنی بازه زمانی ورود اسلام تا مشروطیت، دورانی نیست که ما با مفهوم حقوق و مهم‌ترین فرآورده آن - یعنی قانون - آشنا باشیم. به تعبیر دیگری؛ وقتی از منطقه فراغ شرع سخن می‌گوییم که نقش دین بیشتر به حوزه خصوصی محدود شده است، در حالی که در دوران قدیم، دین خصوصی معنی نداشت. یعنی این‌گونه نبود که فضای فکری کشور، همانند دوره مشروطه، به دو حوزه شرعی و غیرشرعی تقسیم شده باشد، بلکه یک فضا وجود داشت که هم دینی بود، و هم در عین حال، امکان اندیشیدن فلسفی نیز وجود داشت. بی‌تردید اگر مفهوم منطقه فراغ برای تبیین و ایضاح مفهومی عصر زرین بسنده بود، نیازی به مفاهیمی مانند؛ دیانت مدنی ابن مسکویه، ضابطه عقلی ابن سینا، مفهوم ادب یا خرد ایرانی روزبه، انسان‌گرایی حلقه ابوسلیمان سجستانی و ... نبود. آیا می‌توانیم مواردی را نام ببریم که با مفاهیم یادشده قابل ایضاح نبوده، و بنابراین گریزی از مفهوم منطقه فراغ نباشد. البته باز باید تاکید کنم که فقه در سده‌های اولیه - یعنی تا قرن ششم هجری - هنوز به یک مانع تبدیل نشده بود. مثلاً همین فقه‌های حنفی در خراسان، فتوایی دادند که می‌توانیم آن‌ها را یکی از مقدمات احیای نوآیین زبان فارسی و

گسترش آن در ایران زمین - با همه دستاوردهای با اهمیت آن - بدانیم. تردیدی نداریم که فتواهای آن‌ها، چیزی از جنس فتوا و ترجمه کتاب مقدس به زبان آلمانی از سوی لوتر بود، و نمی‌توان این موضوع را با منطقه فراغ توضیح داد. شاید نمونه جدال دکتر سروش با علامه طباطبایی در دهه ۶۰ برای تقریب موضوع به ذهن، کارگشا باشد. علامه طباطبایی، تردیدی نیست که ساکن محله و "منطقه شرع" بود، اما در عین حال، تفکر فلسفی هم تولید می‌کرد. درواقع او برای تفکر فلسفی، نیازی به خروج از منطقه شرع و ورود در منطقه فراغ نداشت. درواقع او بدون نیاز به چنین جابه‌جایی، هم زیست شرعی داشت و هم در حد توان خود فلسفید. از سوی دیگر، در سال‌های پس از انقلاب اسلامی، یعنی در دهه ۵۰ که کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم در اوج شهرت و محل رجوع بود در بحث‌های فکری بود، دکتر سروش در اواخر همین دهه در کتاب "دانش و ارزش" او را به دلیل عقلانیت فلسفی که در این کتاب - بویژه در مقاله ششم - به آن پایبند بود، مورد نقادی و هجمه قرار داده است. نه تفکر فلسفی علامه طباطبایی در منطقه فراغ شرع قرار داشت، نه محتسب‌بازی دکتر سروش از منطقه شرع صورت می‌گرفت.

اما آنچه از نامه خالد بن ولید از جلد چهارم ترجمه تاریخ طبری آورده‌اید، (مِنْ خَالِدِ بْنِ وَلَیدِ اِلِیْ مَرَاذِیْهِ اَهْلِ فَارَسِ ...) درست و کافی به مرادتان نیست. بماند که نامه خالد، به "مرزبانی ایرانیان" است، نه "شاهان پارسی". درواقع تعبیر "الفرس" یا "الفارس" در اطلاق خود در منابع عربی آن روزگار، و نیز اصطلاح "persian" در تعبیر یونانی‌ها و اروپاییان با گویش‌های مختلف، معنی و مصداقی جز ایران و ایرانیان ندارد. وانگهی برای حمله سپاه عرب به ایران و بیزانس، حتی یک دلیل دینی و شرعی وجود ندارد، بلکه آن‌چنان که از خلیفه اول برای تشکیل سپاه و حمله به پیرامون در منابع ذکر شده، انگیزه‌ای جز غارت ثروت رم و ایران وجود نداشت. درواقع آن‌چه خالد را پای دیوارهای مدائن کشانده بود، نه رواج دین - به‌خلاف تصور سرکار عالی - که غارت ثروت ایرانیان، و نیز ستاندن داد از عجم بود که در جای دیگر توضیح داده‌ام. جنگ "الرده" نشان داد که خلافت اسلامی نمی‌تواند برای تامین هزینه‌های خود، به وجوهات شرعی مسلمان محدود اکتفا بکند، بنابراین تامین منابع مالی سرشار، انگیزه مهمی برای تهاجم به پیرامون ثروتمند بود. و بالاخره این‌که؛ همه می‌دانند که گرویدن ایرانیان به دین اسلام، باعث نشد تا به‌موجب آیه (اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اتْقَاکُمْ) با آنان همانند یک مسلمان رفتار کرده و آن‌ها را از انواع خراجات ظالمانه و غیرشرعی و رفتارهای موهن، معاف کنند. من در میان عربان هم کسی یا کسانی را ندیده‌ام که

خواسته باشند اقدامات خالد بن ولید را برپایه مبانی دینی، تفسیر و توضیح بدهند. این که ایران پس از ساسانیان را، آیا می‌توانیم با صفت اسلامی بیاوریم یا نه؟ بستگی به این دارد که از صفت اسلامی چه قصدی داشته باشیم و یا در چه جهتی آن را بکار ببریم. من وقتی از "ایران اسلامی" می‌گویم، دقیقاً آن را در معنی ایران در دوره پس از ورود اسلام به کار می‌برم، نه معنای دیگری. درواقع اگر تعبیری مانند "اسلام ایرانی" وجهی داشته باشد، "ایران اسلامی" هم به همان اعتبار می‌تواند وجهی داشته باشد، همچنان کاربرد "اروپای مسیحی" امروز وجهی دارد. کشور ایرانی که قرائتی از اسلام با نام "اسلام ایرانی" ارائه داده، برپایه همان قرائت، اسلامی خواهد بود، یا می‌توانیم آن را اسلامی بدانیم. امروز در دنیا از بلوکی به نام جهان اسلام نام برده می‌شود که عربستان و ترکیه و ایران و ...، همگی به یک میزان در آن می‌گنجند. آنچه که این کشورها را در مفهومی مانند جهان اسلام جمع کرده، صفت مشترک اسلامی است. من از تعبیر ایران اسلامی، چنین نمی‌فهمم که در این تعبیر، گویی ماهیت ایران را اسلام تعیین کرده و می‌کند. ایران به عنوان یک مفهوم فلسفی، دارای جوهری است که عَرَض‌های مختلف را با خود حمل می‌کند. پس همچنان که تعبیری مانند ایران ساسانی یا ایران زرتشتی، ناظر به دوره‌ای مشخص و معین از تداوم ایران است، ایران اسلامی هم ناظر به دوره‌ای دیگر از همان ایران در تداوم است. من از ایران دوره اسلامی، مضمون ایران در تداوم را می‌فهمم. به سخنی دیگر، قید اسلامی، قیدی مندرج در تحت "دوره" تاریخی است، نه "دوران" تاریخی که مستلزم نوعی پارادایم شیفت است. جالب این‌جاست که از یکسو به تعبیر لفظی "ایران اسلامی" خرده‌گیری می‌شود، اما از سوی دیگر، بر تطبیق مفهوم منطقه فراغ شرع - که مفهومی در نظام شریعت است - بر ایران سده‌های اولیه اسلامی، اصرار و تاکید می‌شود! پرواضح است که منطقه فراغ شرع، مفهومی است که تنها در یک پارادایم دینی، معنی و موضوعیت پیدا می‌کند، وگرنه در یک جامعه غیردینی، منطقه فراغی وجود ندارد. درواقع کل فضای کشور، منطقه فراغ است. نباید این‌گونه بپنداریم که با گفتن ایران اسلامی، ویژگی‌های کشوری مانند عربستان، بعینه بر ایران هم بار خواهد شد، زیرا کشور ایران، هرچند در عداد کشورهای اسلامی است، اما از حیث فرهنگی قابل مقایسه با جوامع اسلامی عربی نیست. همچنان که همه کشورهای مسیحی، از حیث فرهنگی همسان نیستند، در کشورهای اسلامی نیز وضع از این قرار است. فکر کنم قبلاً در این باره توضیحی داشتم. بار دیگر تکرار و تاکید می‌کنم که نمی‌توانیم از یکسو از صفت اسلامی بگریزیم، اما از سوی دیگر بر توصیف تاریخ ایران با مفهوم منطقه فراغ شرع اصرار

کنیم. بنابراین وقتی من از ایران اسلامی در معنی ایران دوره اسلامی می‌گویم، ناقض مختصات متمایز فرهنگی ایران با بقیه کشورهای اسلامی، اعم از کشورهای عربی‌زبان و اردو زبان و ترکی‌زبان و ...، و حتی کشورهای فارسی‌زبان امروزی نیستیم. این امر کاملاً روشن است.

در باره موضع آقای دکتر در برلین یا آمریکا و مقایسه آن با ایران، مایلم این نکته را به صورت کلی و فارغ از استشکال مطرح شده، اشاره کنم که؛ اصل و مبنا برای داوری در باره اندیشه دکتر، کتاب‌هاست. البته مقالات و سخنرانی‌ها و گفتگوها هم در ذیل کتاب‌ها، ارزش علمی خود را دارند. این که ایشان در جایی و زمانی، نکته‌ای را گفته باشند، به‌نظر من به‌منزله عدول از نظریه مدون‌شان نیست. یا مشاهده می‌شود که برخی، به "بین‌السطور" در نظام اندیشه استاد خیلی تکیه می‌کنند، طوری که بتوانند هر ادعایی را در محدوده بین‌السطور و بدون نیاز به مشخص کردن آدرس، یعنی مشخص کردن سطر بالا و سطر پایین، طرح کنند و به ایشان نسبت دهند. به‌عنوان مثال اخیراً آقای میرسپاسی، از یکسو اعتراف کرده که همه آثار دکتر را نخوانده‌اند، زیرا بزعم ایشان، آثار دکتر حجیم و تکراری بوده و غیرقابل خواندن هستند. اما از سوی دیگر چندین ادعای گزاف را به وی نسبت داده است. از جمله این که طباطبایی هم مانند فروغی، لزومی بین تفکیک تاریخ از اسطوره نمی‌بیند.

یکی از آن ادعاهای گزاف که این روزها نقل محافل شده، ربط اندیشه سیاسی ایرانشهری به روایت دکتر (که همواره با نظریه ایرانشهری هم خلط می‌شود) به ایران باستان است، حال آن که دکتر با صراحت تمام، تاکید کرده‌اند که مرادشان از اندیشه ایرانشهری، آن اندیشه‌هایی است که از طریق سیاست‌نامه‌ها به دوره اسلامی منتقل شده است. همه این شلختگی‌ها، با سوءاستفاده از مفهوم بین‌السطور رخ می‌دهد که زحمت ارائه سند را از گرده گوینده و مدعی برمی‌دارد. تاکید می‌کنم که دکتر اصرار و تاکید داشت تا پژوهش‌هایش را در داخل کشور پیش ببرد و منتشر کند. تعبیر "خط امان" به این معنی نیست که دکتر در نوشتن آثار اصلی، خود را سانسور کرده است. او همواره می‌گفت که نویسندگان بزرگ همواره در "محدوده خط امانی از دیوان قضا" یا به تعبیری از لئو اشتراوس که فراوان به آن اشاره می‌کرد، در شرایط "Persecution" آثار خود را نوشته‌اند. اما هنر نویسندگان بزرگ و تمایزشان با دیگر نویسندگان، این بود که "استراتژیکی" می‌نوشتند، طوری که دست‌میزی دولتی از رسیدن به اغراض آن‌ها کوتاه می‌ماند. می‌خواهم بگویم که دکتر طباطبایی دانشمند و فیلسوف، در کتاب‌هایش ساکن است، و در آن‌جا، فهم بین‌السطور ایشان به این آسانی

نیست که حتی ناخوانده‌ها هم، به اغراض او پی ببرند. این حرف به این معنی نیست که سخنان شفاهی ایشان در یک نظم منطقی درونی با نوشته‌هایشان قرار نمی‌گیرد، بلکه می‌خواهم بگویم؛ کسانی تلاش می‌کنند با تمسک به برخی سخنان شفاهی و بین‌السطور، حاشیه‌هایی درست کرده و سپس آن حاشیه‌ها را غوغاسالارانه بر متن غالب کنند. ما نباید به چنین مسائلی دامن بزنیم. بی‌اغراق می‌توانم بگویم آن‌چه امروز از طباطبایی می‌گویند، یا به وی نسبت می‌دهند، اکثراً بین‌الافواهی است و اعتبار استنادی ندارد.

و بالاخره این‌که؛ "ما" ایرانیان، به نصّی گرویدیم که آن را نمی‌فهمیدیم، واقعیتی تاریخی است که در باره اکثریت مطلق "ما" صدق می‌کند. حال اگر این نفهمیدن را حمل بر "نفهمیدن زبانی" بکنیم، هرچند در باره اکثریت ما عوام‌الناس در این دوره طولانی صادق است، اما شامل روزبه و هزاران چون او نمی‌شود. با این‌حال، چه‌بسا همین نفهمیدن نصّ از سوی عامه، وجهی از احیای زبان فارسی و اقدام به ترجمه نصّ دینی به این زبان را توضیح می‌دهد. بنابراین ایراد نفهمیدن نصّ را نمی‌توان بر روزبه حمل کرد و صداقت او را نادیده گرفت. این را هم اضافه کنم که ایمان در باره اکثریت عامه، اصلاً موقوف فهم نصّ نیست. اما اگر مراد از نفهمیدن نصّ، فرهنگی باشد که چنین به نظر می‌رسد، در این صورت درمی‌یابیم که چرا ایرانیان، قرائتی مستقل از فهم عربان، از اسلام ایجاد کردند. درواقع ایمان نیلورتن به اسلام، ایمان نیلورتن به مبانی فهم عربی است. برای این که بدانیم سخنان دکتر در چه پیوستاری جریان دارد و از چه مبناهایی سرچشمه می‌گیرد، باید آن‌ها را به محک کتاب‌ها بزنیم، و گرنه نمی‌توان از سخنان شفاهی او و مباحث نامستند دیگران طرفی بست. حال اگر به دوگانه تاریخ اندیشه سیاسی و زوال اندیشه سیاسی برگردیم، خواهیم دید که در نظر ایشان، ایران برپایه سه نصّ تکوین یافته است. تعادل میان این سه نصّ با فاعلیت اندیشه ایران‌شهری، یا وحدتی برآمده از آن سه نصّ با محوریت خرد ایرانی، عصر زرین فرهنگ را شکل داده است. این شکوفایی فرهنگی تا جایی ادامه دارد که شریعت‌نامه‌ها به‌عنوان یکی از نصّ‌های سه‌گانه، آن وحدت تالیفی را برهم زده و به نصّ غالب تبدیل می‌شود، که آغاز زوال و انحطاط است. نظام سنت قدمایی که دکتر در مباحث مشروطه به آن ارجاع می‌دهد، همین وضعیتی است که اندیشه شرعی بر دو رکن دیگر چربیده، و در نتیجه سنت غالب در آستانه مشروطه، سنت فقهی است که خرد ایرانی و فلسفه یونانی در آن به محاق رفته است. حال چگونه می‌توان جامعه مبتنی بر نظام سنت قدمایی با محوریت نظام فقه را - حداقل از نمای دور - اسلامی ندانست و بر تعبیر ایران اسلامی - به معنی ایران در دوره اسلامی - خرده گرفت؟!

این‌همانی میان دیانت و شریعت را شاید در یک بحث عمومی بتوان پذیرفت اما در یک بحث تخصصی، چنین آمیختگی و خلطی روا نیست. بویژه در نظام اندیشه دکتر، تمایز میان دیانت و شریعت را - با التفات به مرکزیت بحث مشروطه و لزوم تفسیر حقوقی آن - باید مراعات کنیم. افراد زیادی در همان عصر زرین فرهنگ و دو سده پراج و ارزش پیش از آن، تکفیر و سپس کشته شدند، اما عرض کردم که این تکفیرها و تفسیق‌ها، بیشتر برخاسته از بحث‌های کلامی بود، هرچند حکم کشتن، یک حکم فقهی است. به سخن دیگر، آن‌جا که حکم تکفیر و ناپاراسایی برای کسی صادر نشده، ناشی از غلبه فرهنگ مدارا بود، نه این‌که آن شخص در منطقه فراغ شرع قرار داشته است.

به مناسبت این بحث خوب است توضیح بدهم که؛ هرچند وجود مضمون امری، موقوف وجود مفهوم آن نیست، که دو یا سه مصداق شناخته شده‌ی آن در اندیشه دکتر، عبارت از "دولت" و "ملت" و "امر ملی" هستند. اما باید توجه داشته باشیم که مفهوم متاخر باید از عهده ایضاح مضمون امر متقدم برآید. این‌که امروز ما می‌توانیم با مفاهیم مدرن دولت و ملت و ...، تاریخ ایران را توضیح بدهیم، به این دلیل است که کارکرد مضامین این مفاهیم را در قدیم می‌بینیم، بنابراین با این مفاهیم می‌توانیم آن کارکردها را پدیدارشناسی کنیم. اما وقتی می‌خواهیم با مفهوم منطقه فراغ شرع که مفهومی فقهی است، به شرایط حاکم بر روزه و فردوسی و بیرونی و ابن‌سینا و ... برگردیم، مجبور می‌شویم میان شریعت و دیانت این‌همانی ایجاد کنیم، زیرا در عصر نامبرده، فقه هنوز چارچوب نهایی نیافته بود. این‌جاست که از مضمون دقیق هر سه مفهوم؛ دیانت و شریعت و منطقه فراغ خارج می‌شویم. در چنین اغتشاش مفهومی، من هم به آسانی می‌توانم میان دو مفهوم مدارا که مفهومی پیشاسلامی است، و مفهوم پساسلامی منطقه فراغ شرع، این‌همانی برقرار کنم. بهر حال قرائت روادارانه از دین در عصر زرین فرهنگ را که اندیشه و سیاست رسمی سلسله‌های ایرانی در ایران‌زمین بود، نمی‌توان به حساب منطقه فراغ شرع نوشت.

این سخن من که تحول فقه بیشتر در ایران‌زمین بوده را نمی‌توان تا این سطح فروکاست که (به یاری ایرانیان ... از جمله عبدالحمید کاتب و ابن‌مقفع «فقه اسلامی»، در این دیار، نیز رونقی گرفت، همان‌طور که نوشته‌اید: «این نکته هم در تاریخ تحول اندیشه فقهی مهم است که، تحول فقه بیشتر در ایران‌زمین شکل گرفت که تا سطح وسیعی، متأثر از فرهنگ و اندیشه ایرانی‌شهری بود.» تاکید می‌کنم که عبدالحمید کاتب و روزه هیچ نقشی در تحول فقه اسلامی به معنی پایه‌گذاری اصول استنباط نداشته‌اند، بلکه من در آن بحث توضیح دادم که نگاه به فقه در جزیره‌العرب، نگاه اخباری بود ولی در ایران‌زمین به دلیل دوری و سختی دسترسی به صحابه و تابعین، لاجرم به

تدوین اصول استنباط و بنیادگذاری مکاتب فقهی روی آوردند. این که فقهای خراسان فتوای نماز به زبان فارسی را دادند، یکی از موارد مهم تأثیرپذیری از فرهنگ مدارای ایرانشهری بود. از این بحث نمی‌توان نتیجه مورد نظر شما را گرفت. بدیهی است افرادی بودند که زیست شرعی داشتند و احکام مورد نیاز خود را از فقهای می‌گرفتند، و یا مراعات مردم به حاکمان شرع ارجاع می‌شد، ولی همچنان که از "رساله فی الصحابه" روزه نقل کردم؛ فقیهان و حاکمان شرع در یک محله، در باره یک موضوع، دو رای متفاوت می‌دادند. این امر نشان می‌داد که حاکمیت اسلامی، حاکمیت شرعی نبود، یا این امر به معنی رونق "فقه اسلامی" به یاری عبدالحمید و روزه نیست. روزه در آنجا پیشنهاد داده است تا با دستور خلیفه، احکام موجود در سنت فقهی احصاء و در یک کتاب جمع و تدوین شود تا حاکمان برپایه اصول مشترکی رای صادر کنند. بعد از این پیشنهاد بود که برخی نظام‌نامه‌های فقهی تدوین شد، ولی در آن مجموعه‌ها که معروفترین و اولین آن‌ها به نام "الخراج" متعلق به ابویوسف قاضی در قرن دوم هجری بود، منطقه‌ای خالی و فارغ از شمول شرع وجود ندارد. درواقع قانونی جز قانون فقه وجود نداشت تا در اموری که در منطقه فراغ شرع قرار می‌گرفت، برپایه آن عمل شود.

بد نیست در پایان به یکی دو نمونه از احکامی که ابویوسف در قرن دوم و ابن تیمیه در قرن هفتم - هشتم برپایه منابع روایی آورده‌اند، به مثابه آیتی بر منطقه فراغ شرع، اشاره کنم. ابویوسف در باره لباس و سواری اهل ذمه آورده است که لباس آن‌ها نباید هیچ شباهتی به لباس مسلمانان داشته باشد. نباید زنار ببندند. به هنگام سواری، حق ندارند بر زین بنشینند بلکه می‌بایست بر روی همان نمد زبری بنشینند که زیر زین یا پالان می‌گذاشتند. همچنین ابن تیمیه در کتاب "اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفة اصحاب الجحیم" هرگونه تشبیه به اعاجم یا به صورت مشخص همان ایرانیان - در لباس و غذا و آرایش سر و صورت و زبان - الرطانه - و ... - را گناه نابخشودنی و مایه گمراهی به‌شمار آورده است.

فرخنده مدرّس ۲۴ - هرچند، این نوع مباحثه، ممکن است، در حفظ رشته بحث، تا نتیجه‌گیری، و در ناگزیری به رجوع مکرر به سطور پیشین، خواننده را به زحمت بیشتری اندازد، اما تردید نداریم که خوانندگان، اولاً؛ بر دشواری بحث در مورد دیدگاه‌های دکتر، آن‌هم از نقطه‌نظرهای گوناگون، واقفند و ثانیاً؛ در چنین بحثی سختگیری و همه‌سونگری را انتظار دارند. علاوه بر این حتماً بر این نیز واقفند که؛ میان یک بحث و گفتگو، بین برداشت‌های بعضاً ناهم‌ساز در مورد دیدگاه‌های دکتر،

با نوشتن یک مقاله مستقل و آسوده از مزاحمت یک نگاه متقابل منتقد دائماً حاضر، تفاوت وجود دارد. به هر صورت در یک بحث تاریخی و بر روی مضامین پیچیده آن گاه حاشیه‌روی‌هایی نیز پیش می‌آیند که نه تنها بر نظم و انسجام گفتار و همچنین سیر پیوسته گفتگو تأثیر می‌گذارند، گاه ناخواسته بر طرح مسائل مهم‌تر نیز سایه می‌افکنند.

در این مورد مثالی بزنیم؛ به‌رغم همه سعی واثقی که، مطمئنیم دو طرفه بوده است، اما به نظر ما حق موضوع اصلی و کلیدی، در آنچه که ما «منطق عمل» روزبه به عنوان اندیشمند سرآغاز تاریخ احیای استقلال ایران، نامیدیم، به درستی ادا نشده است. و فکر می‌کنیم؛ بعضاً در حاشیه بحثی نالازم، و اگر بتوان گفت از نظر «ایرانیان» کاملاً فاقد اهمیت، در مورد نوع اعتقاد دینی وی، وا گذاشته شد. باز هم اگر بخواهیم در مورد هسته بنیادین تلاش روزبه نمونه‌ای بیاوریم، که ما نتوانستیم، در جای خود، برای فهم بهتر شالوده عصر زرین و بنیاد منطقه فراغ شرع، پرتوی بی‌افکنیم، حال در جبران، به این گفتاورد از دکتر طباطبایی توسل می‌جوییم که به نقل از نصرالله منشی، در «تاریخ اندیشه سیاسی در ایران - ملاحظات در مبنای نظری - فصل سوم - ابن مقفع و تجدید اندیشه ایرانشهری» (چاپ اول ۱۳۹۴ صفحه ۱۲۰) می‌نویسند:

«ابن مقفع، در ادامه سنت ایرانشهری، خرد را معیار تمیز مصالح و مفاسد معاش و معاد می‌داند و آن را به دو نوع غریزی و مکتسب تقسیم می‌کند... "هر که از فیض آسمانی و عقل غریزی بهره‌مند شد و بر کسب هنر مواظبت نمود و در تجارب متقدمان تأمل عاقلانه واجب دید، آرزوهای دنیا بیابد و در آخرت نیک‌بخت خیزد." این ابن مقفع در این مقدمه [مقدمه کلیله و دمنه] به پیروی از اندیشه سیاسی ایرانشهری، بنیاد کارها را بر عقل می‌داند، اما عقل غریزی را برای نیل به سعادت در دنیا کافی نمی‌داند و از این حیث اهمیت عقل مکتسب را که از تجربه به دست می‌آید، برجسته می‌کند، تا توضیح دهد که غرض از ترجمه کلیله و دمنه آشنایی با تجربه‌هایی است که امت‌های پیشین اندوخته و به آیندگان به یادگار گذاشته‌اند.»

همین تکیه روزبه و دکتر بر خرد «به عنوان بنیاد همه کارها، به پیروی از اندیشه سیاسی ایرانشهری» است که مورد نظر ما، در بحث منطقه فراغ شرع بوده که در عین حال، در کنار رواداری دینی، آئینی، قومی و زبانی، یکی از ژرفترین عناصر سرشتی اندیشه ایرانشهری در اوج فعل و انفعالات آن بوده است. همچنین همین تکیه بر خرد، حلقه اتصالی، میان دوران گذار و عصر زرین نیز هست که عقل، در آنجا، توانست، بر مبنای استقلال و آزادی عمل، و در خویشکاری خود، و

تحت شرایطی که در دوره فرمانروایی خاندان‌های ایرانی، به عنوان پشتیبان رواداری فکری، فرهنگی و دینی فراهم آمد، بانی عصری گردد که، برای تبیین آن بعدها مفهوم «عصر زرین فرهنگ ایران» تدوین و عرضه شد. عصری که دکتر در «دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران» - فصل دوم - در باره محتوایی از آن می‌نویسند: «شاید بتوان گفت که روند تکوین هویت واحد ایرانی بر پایه اندیشه ایران‌شهری در حدود سال ۴۰۰ هجری به کمال رسیده و ایرانی پایدار شده بود که می‌توانست نزدیک به ده سده تداوم بیاورد... در آغاز سده پنجم هجری همه بنیادگذاران ایران «جدید» زنده بودند.» و البته اگر به سرگذشت این «بنیادگذاران ایران جدید»، از جمله بیرونی، سجستانی، ابن سینا، مسکویه و... نگاهی بی‌افکنیم، می‌بینیم، تقریباً همه آنان، تحت پوشش فرمانروایی خاندان‌های ایرانی نظیر سامانیان، خوارزمیان، بوئیان و... بودند!

دکتر بنیاد این دوره را، نه بر دوره غیبت و فقدان دین، بلکه دوره برقراری «تعادلی میان عقل و شرع» در همه حوزه‌ها دانسته و خرد را ضابطه همه امور، از جمله «تفسیر دین»، می‌داند که بر مبنای آن مفهوم «دیانت مدنی» - برپایه تفسیر ارسطویی مسکویه رازی - را برای تبیین آن نیز عرضه می‌نماید. بنا بر گفتاوردهای ارائه شده از دکتر طباطبایی در پرسش ۲۲، مبنی بر قائل بودن ایشان به «منطقه فراغ شرع» همین وضعیت «تعادلی» و «برتری ضابطه خرد» به انضمام وضعیت ناشی از بحران و ضعف خلافت و به موازات آن پوشش حمایتی خاندان‌های ایرانی قدرت یافته را ایشان، به نظر ما، به شالوده وجودی یا مضمونی «منطقه فراغ شرع» تعبیر می‌کنند. اما شما با این نظر زاویه داشته و حکم بر «معدومیت» آن «منطقه» داده و در توجیه آن دلایلی می‌آورید که به نظر ما ایراد دارند، از جمله این که در پاسخ خود، جوهره «منطقه فراغ» را تنها در موضوع نظام فقه و رویارویی آن با نظام قانون و حقوق و لاجرم طرح آن را فقط در دوره مشروطه می‌دانید. در پاسخ نوشته‌اید:

«عصر زرین فرهنگ می‌دانیم که هیچ بخش آن، نسبت مستقیمی با منطقه فراغ شرع ندارد. این تحولات و تطورات، بیشتر یک جنبش فکری - فلسفی - است، نه حقوقی یا فقهی. روشن است که منطقه فراغ شرع به عنوان یک مفهوم، زمانی موجودیت و اهمیت پیدا می‌کند که بخواهیم وارد پارادایم یا دوران حقوق و قانون بشویم.»

در نگاه نخست، ناگزیر باید بگوییم؛ وارد کردن عدم «نسبت مستقیم» به بحث، در رابطه با اثبات یا نفی «منطقه فراغ شرع»، موضوعی را روشن نمی‌کند. به نظر می‌آید افزوده «نداشتن نسبت

مستقیم» بیشتر مفردی برای جابجایی در ضابطه‌های مشخصی باشد که وجود «منطقه فراغ شرع» را به لحاظ مضمونی و اثباتی نشان می‌دهند. نسبت اعتلای فرهنگی عصر زرین در حوزه‌های گوناگون فلسفی، اخلاقی، تاریخ‌نویسی، ادبیات و البته سیاست، با ضابطه عقل و با جریان امر مهمی‌ست مانند؛ سستی تحمیل شرع بر عقل، و لاجرم برقرار شدن تعادلی که در آن خرد ضابطه قرار می‌گیرد، از جمله این ضابطه برای سنجش دیانت و بعد از آن امکان بکار بستن تجربه‌ها و سنت عقلانی فراهم می‌شود و البته عنصر حمایت سیاست از شرایطی که اعتلا و حفاظت از آن را ممکن می‌سازد. چنان‌که با تکفیر عقل، از دست رفتن قدرت فرمانروایان ایرانی بر ایران، می‌بینیم که شرع و شریعتمداری و تفسیر شرعی دین حاکم گشته و پروسه زوال آغاز می‌گردد.

مشکل دیگر، از دید ما، معیارهای نه‌چندان منسجمی‌ست که در طول مصاحبه در مورد معنای «منطقه فراغ شرع» مطرح نموده‌اید. یافتن ضابطه کلی یکدستی در مورد «معدومیت منطقه فراغ» در پاسخ‌های شما که بتوان بر آن تکیه کرد، آسان نیست. به عبارتی؛ اصل در معدومیت است، فارغ از دلیل و نشانه‌ها! به عنوان نمونه در پاسخ ۱۸ در حالی که می‌نویسید: «عدول از این همانی سیاست و دیانت و اعتراف به تمایز اساسی میان قلمرو آن دو بود که اصطلاح منطقه فراغ شرع نامیده شد.» - در دوره مشروطه - و در ادامه بحث رابطه سیاست و دیانت و ربط آن با «منطقه فراغ» در همانجا بر این نظریه که وقتی سیاست ذیل دیانت و بخشی از قلمرو دیانت باشد، «مطابق این اندیشه طبعاً منطقه فراغ شرع نمی‌توانست وجود داشته باشد.» و حتا همین ضابطه عدم استقلال سیاست در صدر اسلام، زمان پیامبر و بعد در تأسی خلفا به وی در دوره سلطه خلافت اسلامی، را دلیلی بر حکم «معدومیت منطقه فراغ» می‌دانید. اما بعد، این معدومیت را، در فقدان شکل‌گیری «نظام فقه» و ناتوانی نظام خلافت در اداره سرزمین‌های گسترده، نسبت داده و همین را برهانی برای عدم وجود این «منطقه» قرارداده و رفته رفته تا اینجا پیش می‌آید که وجود آن «منطقه» را تنها موکول به فرآمدن «پارادایم یا دوران حقوق و قانون» می‌نمایید. بنابراین در استدلال‌های شما - البته در ابرام بر معدومیت منطقه فراغ، به استثنای دوره مشروطه - همه نوع برهانی هست جز موضوع مهم و بنیادین آن یعنی نسبت عقل و شرع و برتری ضابطه خرد به عنوان «بنیاد همه کارها به پیروی از اندیشه سیاسی ایرانشهری»، جز یک جا - در پاسخ ۲۲ - آن هم در یک قیاس کلی میان مصالح مرسله - عمل عقل در محدوده شرع - و منطقه فراغ شرع - عمل عقل در محدوده عرف. به این ترتیب در استدلال‌های شما هم سیطره نظام خلافت اسلامی دلیل بر

معدومیت منطقه فراغ شرع می‌شود و هم نبود یک «نظام فقهی - حقوقی»، هم در وقت قرار گرفتن «سیاست ذیل دیانت» منطقه فراغ شرع محلی از اعراب ندارد و هم وقتی که حیات سیاسی ایران زیر فرمانروایی ایرانیان تجدید می‌شود، منطقه فراغ موضوعیتی نمی‌یابد. در این نوع استدلال، به نظر می‌آید، از قبل تصمیم به انکار است و بعد براهین عرضه می‌شوند!

در این نوع برهان آوردن، ایراد دیگر - به نظر ما - به فهم جایگاه «مفهوم» بازمی‌گردد؛ یعنی نوعی برتری دادن مفهوم در برابر مضمون که در بخش بزرگی از استدلال‌های شما مبنی بر انکار «منطقه فراغ شرع» دیده می‌شود. البته پیش از این نیز در این زمینه نوشته‌ای از شما خوانده بودیم - «مفهوم سنت در نظام مفاهیم طباطبایی. سهل و ممتنع» - که دلالت بر چنین دیدگاهی نزد شما دارد. البته جای بحث آن فعلاً اینجا نیست. اما همین قدر می‌توانیم بگوییم، یکی از نتایج نادرست آن، به رسمیت نشناختن مضمون بدون مفهوم است، که بسط چنین دیدگاهی به برتری دادن نظر به عمل و تئوری به واقعیت می‌تواند برسد. مورد دیگر؛ فروکاستن تعریف دین یا شرع، به عنصری از نظم چند وجهی درونی آن است، از جمله تحدید و تنزل دین یا شرع در احکام «حقوقی» یا نظام فقه آن. دین را اگر به معنای همان شرع بگیریم، می‌دانیم که نسبت آن به شریعتش فراگیری دین است. تا جایی که ما می‌فهمیم، البته بدون آن که کمترین صلاحیتی در بحث دینی برای خود قائل باشیم، اما فکر می‌کنیم؛ دین اسلام با همه تنگاتنگی که با شریعت و نص خود دارد، اما اینها با هم یکی نیستند. چنان که پیامبر اسلام آمد، دین جدید را اعلام کرد و قرآن رفته رفته گردآمد و البته که اخذ «قوانین» از احکام آن نیز بعد از همه اینها صورت گرفت و هنوز ادامه دارد! در بخش پیش ما اشاره‌ای به ایراد یکی کردن دین و احکام شرعی به شما گرفتیم و حال شما این را به خود ما نسبت می‌دهید! البته در بخش استدلال در نفی «منطقه فراغ شرع»!

از تکرار خودداری می‌کنیم، اما در بخش پیشین ما برای اشاره به وجود اراده مسلمانان در اشاعه دین خود و قبولاندن دین، پیامبر و کتاب خویش، به مثابه شالوده نظم اسلامی در سرزمین‌های به اشغال درآمده، به تاریخ طبری مراجعه و خطابیّه یکی از جهادگران اسلامی آن به «شاهان پارسی»، مبنی بر تهدید آنان به پذیرش اسلام، را عرضه کردیم. اما شما در پاسخ، ضمن ایرادگیری ترجمه‌ای، همچنین به انکار وجود اراده اشاعه دین جدید و قبولاندن پیامبر به عنوان فرستاده خدا و قرآن، به عنوان شالوده نظم این جهانی، پرداخته و حمله اعراب اسلامی را به میل و برنامه «غارت‌گری عربان» نسبت دادید که، به نظر ما، امری حاشیه‌ای و گویای وضعیت تاریخی آن روزگار صحرای

عربستان بوده و نه اصل مسئله. هرچند، وقتی که جهادگران داعشی هم، برای استقرار حکومت اسلامی و اشاعه دین خود، به سوریه یورش بردند، بلافاصله با پتک و کلنگ به جان آثار و ابنیه چندین هزارساله پالمیرا افتاده و زنان جوان و دختران نوباوه را، از جمله در خدمت ارضای شهوات «حیوانی» خود، به اسارت و بردگی بردند، اما در اینجا نیز، اصل اراده و اعتقادات اسلامی در اشاعه دینی را، که چنین مردمانی را برمی‌انگیزد، نمی‌توان انکار کرد. ما بعید می‌دانیم؛ یورش داعشی‌ها، القاعده‌ای‌ها یا طالبانی‌ها، ابتدا به ساکن، برای ویران کردن آثار تاریخی، غارتگری و یا به بردگی کشیدن زنان و دختران و بریدن سر مردان بوده باشد!

استدلال ما بر مبنای آن شواهد تاریخی - از طبری - این بود که جهادگران اسلامی برای اشاعه دین خود آمدند و داعیه‌اشان هم این بود که قرآن و سنت پیامبر، تکلیف همه امور در این و آن دنیا را به روشنی تعیین کرده و گفتیم آنها، برخلاف تعبیر شما، بی‌داعیه و با دست خالی نیامدند، ما در اینجا برای رفع شبهه ترجمه‌ای، به قطعه دیگری از کتاب طبری - جلد چهارم - این بار از صفحه ۱۴۸۲، اشاره می‌کنیم که در آن، برخلاف متن قبلی که طبری «شاهان پارسی» بکار برده بود، این بار در جنگ دیگری، به زبان خالد بن ولید، که البته امیر جنگی عرب بود، نه «نظریه پرداز» اسلامی، «مرزبانان پارسی» را خطاب قرار می‌دهد. اما این بار هم، مانند بار پیش، میل به مردن در راه اشاعه اسلام را در برابر میل به زندگی ایرانیان قرار می‌دهد. و اما در تقویت استدلال اصلی خود مبنی بر وجود اراده به قبولاندن اسلام و نص پایه آن، به عنوان شالوده و بنیاد هر نظامی در اجتماعاتی که به دین اسلام درآمده بودند، اینبار هم از همان جلد تاریخ طبری، صفحه ۱۲۴۹ به سخنان ثابت بن قیس بن شماس، به عنوان نماینده پیامبر که در حضور و به دستور خود پیامبر، بپاخاسته و در پاسخ به گروهی از سران قبیله عربی بنی تمیم که در برابر پیامبر اسلام گردنکشی می‌کردند، می‌گوید: «با کسان جنگ می‌کنیم تا به خدای تبارک و تعالی ایمان بیارند و هر که به خدا و پیغمبر منتخب وی ایمان آرد، مال و خونس محفوظ ماند و هر که کفری کند و انکار ورزد پیوسته در راه خدا با وی جنگ کنیم و کشتن وی برای ما آسان باشد...» پس بنا بر این شواهد تاریخی، اراده کشته شدن و کشتن در راه اعتقاد و اشاعه دین، اصل است. قتل و غارت هم طبعاً به دنبال می‌آیند و پس از «پیروزی» قوانین شرعی! همچنین «نظام مفهومی» دکتربین اسلامی و فرهنگ و رفتار مبتنی بر آن مانند؛ تکفیر و کفر و ذنقه، جزیه، اهل ذمه و موالی، تعیین نوع جامعه نشاندار و نوع نشاندن بر استران هم تالی و تعالی آن نبوغ دینی‌ست! البته که این بی‌فرهنگی‌ها و

زمختی‌ها در ایران به عنوان سرزمین رواداری دینی، آئینی و قومی و زبانی سخت‌تر و هراس‌آورتر می‌نمایند!

طبیعی‌ست اگر شما به اصل مسئله می‌پرداختید، و بر امور فرعی وقت عزیزتان را صرف نمی‌کردید، ما نیز ناگزیر از ارائه مستندات دیگری نشده تا به طول متن پرسش‌ها افزوده شود. اصل موضوع، برای ما، این بوده است، که ایرانیان، که به هر ترتیبی، به اجبار یا به اختیار «اسلام آوردند»، چگونه، تحت چه شرایطی، یا «پارادایمی» و به اعتبار چه سنت و به یاری کدام تجربه‌ها توانستند از چنان دینی «دین مدنی» بزنند و مسبب «نوزایش اسلامی» شوند، اما در عین حال خودشان و کشورشان «بیرون درون جهان» اسلام بمانند؛ این بحث، از نظر ما جدی‌ست و موضوع نباید در بازی با کلمات و در سیالیت نظرات و یا ابرام‌ها تلف شود. برخورد تفننی به کلمات هم جایز نیست. جایز نیست که ما هرچه به دلمان خوشتر آید، بی‌گدار جاری کنیم! ما مفهوم «اسلام ایرانی»، از نظر مضمونی، را با استناد به همان عصر زرین و تفسیر فلسفی و عقلانی «بنیادگذاران ایران جدید» از دیانت اسلامی، به مثابه دیانتی نزدیک به دل ایرانیان، می‌فهمیم که بعد هم در سخت شدن شرایط دینی - سیاسی و برگشتن ورق تاریخ، و البته با تکفیر عقل، «آن دل» به حسرت نشسته، حیات خود را، در «عرفان عاشقانه»، به صورت گیاهی - «مدارا با دشمن» - ادامه داد. این‌ها را ما می‌فهمیم! لیکن «ایران اسلامی» را، هرچند می‌توانیم به یاری آثار دکتر، در بحث عدمی‌اش، به قول امروزی‌ها، ورود کنیم! اما، بعد از آشنایی با نظریه‌های تاریخی دکتر و منطق استدلال‌های ایشان، نمی‌توانیم بخود بقبولانیم. بخصوص وقتی آن آخوند حکومتی، حنجره پاره می‌کند و «یک‌نفس» در کلیپ تبلیغاتی خود فریاد می‌زند؛ «ایران اسلامی» - «اسلام ایرانی»، اصلاً نمی‌توانیم جز به ساختگی و جعلی بودن آن بی‌اندیشیم! طبیعی‌ست که در اینجا، با پوزش تمام، «واژه ایران زرتشتی» را هم، به ظن غیر جدی بودن، نمی‌توانیم بپذیریم. اما قضاوت در باره آن را ترجیح می‌دهیم به تلاش‌های پژوهشگران متخصص تاریخ باستان ایران بسپاریم. به هر صورت تا جایی که می‌دانیم چنین عبارتی به عنوان یک مفهوم علمی وجود ندارد.

و اما در این بخش، پیش از طرح پرسش، برای آن‌که، مجدداً، به «گرافه‌گو» ملقب نشده و اهل غوغا و هم‌سخن آنانی نگردیم که «با تمسک به برخی سخنان شفاهی و بین‌السطور، حاشیه‌سازی کرده و آن را بر متن غالب می‌کنند»، و همچنین برای دوری ذهن خوانندگان از این دست شبهه‌ها، در باره استنادمان به سخن دکتر در سخنرانی برلین مبنی بر این‌که: «ما نصی را پذیرفتیم که

نمی‌فهمیم» و به ویژه عبارت کتبی دوم آن یعنی؛ اسلام آوردن ایرانیان اما ایمان نیاوردن آنان، ناگزیر مستندات دیگری از نوشته‌ها و از متن کتاب‌های ایشان ارائه نماییم، تا خوانندگان به جای اقتدا به شما در «تخصیص» وارد کردن به آثار دکتر، تلاش کنند، بفهمند که چرا دکتر بارها، در فاصله‌های بعضاً طولانی، چه به صورت شفاهی - سخنرانی در برلین - و چه مکتوب در رساله «انقلاب ملی در انقلاب اسلامی» در سپتامبر ۱۴۰۱، یا در مصاحبه این‌جانب با ایشان در دی‌ماه سال ۱۳۸۱، که متن پرسش‌ها به صورت کتبی برایشان ارسال شده و ایشان نیز به صورت کتبی پاسخ دادند و همین‌طور در کتاب «درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه در ایران»، چاپ پنجم ۱۳۷۷، صفحه صدوچهارده، همان سخنان را، به صورت کتبی، تکرار کرده‌اند. در این مورد گفتاورد دکتر را از متن مصاحبه خود با ایشان، به نقل از کتاب «در جستجوی پاسخ - دفتر دوم»، صفحه ۲۵، می‌آورم، چون همانجا، ضمن تکرار آن عبارت، به کتاب خویش نیز ارجاع می‌دهند. و در متن این کتاب از قضا به طور مشخص به «اندیشمندان ایرانی» در «اسلام آوردن، اما ایمان نیاوردن» آنان اشاره دارند. در آن مصاحبه تحت عنوان «گستره اقتدار دین در حیات اجتماعی ایرانیان» در پاسخ به پرسش می‌نویسند:

«در سده‌های گذشته، نسبت ما با میراث دوره اسلامی تاریخ ایران، پیوسته، معضلی بغرنج و پیچیده بوده است. من پیش از این، به مناسبتی، در درآمدی بر تاریخ اندیشه 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 پیچیده 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 بگوییم، 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» - که شما در سؤال پیش به آن اشاره کردید - ایرانیان توانستند بسیاری از نموده‌های فرهنگ و تمدن ایرانی را تجدید کنند.»

این بار از خوانندگان پوزش می‌خواهیم؛ بابت این همه به درازا کشاندن کلام که ناچار بدان شدیم، بخاطر صیانت اصالت استنادات خود و رفع سوءظن و شبهه‌هایی که، احتمالاً ناخواسته و شاید تنها برای تصفیه حساب کردن با دیگران، در این گفتگو وارد شده‌اند. ما چنین لحنی، در این گفتگو را البته درست نمی‌دانیم، همین‌طور آوردن نام کسانی را که فعالند و چیزی می‌گویند، و ما، در اینجا،

از دادن بلندگویی به آنان معذوریم. بهتر می‌دانیم، حداقل، از آوردن نام دیگران خودداری شود، وگرنه ما، در وسع خود، از اصالت استنادات خود می‌توانیم دفاع کنیم. و اما پرسش: ما در توضیح شما، پاسخ قانع‌کننده‌ای به این پرسش خود نیافتیم که؛ به چه اعتبار و از کی ایران «اسلامی» نامیده شده است؟ اما برای جلوگیری از تکرار، بحث را به موضوع «سنت اسلامی» و «سنت موسع ایرانی» کشانده و مطمئنیم، ضمن بحث «سنت» پاسخی به آن پرسش قبلی نیز خواهیم یافت. ابتدا بفرمایید؛ چرا اندیشمندان ایرانی، یعنی همان «بنیادگذاران ایران جدید» نتوانستند، به سنت تک نصی اسلامی بسنده نمایند؟

مصطفی نصیری ۲۴ - می‌دانیم که ایران در اندیشه دکتر طباطبایی به دو دوران قدیم و جدید تقسیم شده که هر کدام از دو دوران هم، دارای دوره‌ها و ساب‌دوره‌هایی است. دوران قدیم معمولاً به دو دوره کلی و بزرگ؛ قبل و بعد از اسلام، یا ساسانی و قبل از آن، و پس از ساسانی تقسیم می‌شود. دوره قبل از اسلام معمولاً به زیردوره‌های اصلی؛ هخامنشی، ملوک‌الطوایفی و ساسانی، و دوره پس از ساسانی هم؛ عموماً ذیل دوره اسلامی قرار می‌گیرد که البته در دل خود، دارای ساب‌دوره‌هایی است که برجسته‌ترین آن‌ها "ایران صفوی" است. دوران جدید هم مشخصاً دوره مشروطه به بعد است. ساب‌دوره‌هایی که اشاره کردم، از حیث مفهوم "تاریخ پایه‌ای" دارای اهمیت هستند. فراموش نکنیم که این دوره‌بندی، بر مبنای تاریخ پایه‌ای و از سر باور به تداوم ایران است، وگرنه بر مبنای دوره‌بندی خطی، ایران پس از ساسانیان - آن‌هم با خلاء پرنشدنی فاصله ساسانیان تا آل‌بویه - را باید به چند جزیره کوچک، جدا از هم، و اکثراً به نام حاکمان ترکی تقسیم کرد. اصرار من به عدم پذیرش منطقه فراغ شرع، و پذیرش اصطلاح ایران دوره اسلامی، ناشی از چنین دوره‌بندی و منطق تاریخ پایه‌ای است، زیرا تا پایان عصر زرین فرهنگ، یعنی در حدود ۶ سده اول - به اعتباری دیگر تا تشکیل دولت صفویه - ایران فاقد نظام سیاسی با ثبات بوده تا بتوانیم آن چند سده را ایران به‌شمار بیاوریم. در واقع مقوم وجودی ایران و هویت واحد ایرانی در این دوره طولانی، بیشتر فرهنگی، با غلبه نصّ ایرانشهری است. پس به همین دلیل جایی برای مفهوم شرعی منطقه فراغ نیست. ضمناً توجه داشته باشیم که انکار مفهوم منطقه فراغ تا پایان عصر زرین فرهنگ که نصّ ایرانشهری چیرگی دارد، مغایر با دوره اسلامی نامیدن ایران به‌صورت عام نیست، زیرا وفق تاکید دکتر، مراد از ایرانشهری، آن بخش از فرهنگ و اندیشه ایرانشهری است که به دوره اسلامی منتقل شده است. اگر این تسمیه را نپذیریم، لاجرم به‌موجب دوره‌بندی خطی و بر مبنای حاکمیت کلی عربی، باید به عربی بودن دوره پساساسانی، تن بدهیم. اما در دوره پس از عصر زرین فرهنگ

که نصّ شرعی بر دو نصّ دیگر چرییده است، ایران به صورت خاص واجد صفت اسلامی است. قبلاً هم گفتیم که چیرگی نصّ شرعی بر دو نصّ دیگر، امری متاخر بر عصر زرین فرهنگ است. یکی از مستندات من بر این موضوع، نوشته شدن کتاب‌های پرشمار در باره امور "حسبه" از قرن ششم به بعد است که نشان می‌دهد اندیشه شرعی عملاً در وادی کنترل اجتماع وارد شده است. از این کتاب‌ها می‌توان به "نهاية الرتبة في طلب الحسبة" ابن نصر شیرازی و "معالم القرية في أحكام الحسبة" ابن اخوه - قرن شش و قرن هفت - و "بغية الاربعة في معرفة أحكام الحسبة" ابن الدبیع - قرن هشت - نه - تا کتاب "الحسبة" ابن تیمیه و ... اشاره کرد که متأثر از ابویوسف قاضی و ماوردی، به تبیین مبانی نظری و توضیح ساختار اجرایی نهاد "احتساب" یا همان "حسبه" بر مناسبات اجتماعی به صورت عام و جریان داد و ستد میان مردم در بازار به صورت خاص، پرداخته‌اند. به نظر من، از اواخر قرن ششم به بعد است که ذیل قاعده امر به معروف و نهی از منکر، نظارت فقهی بر مناسبات اجتماعی مسلمانان نظریه‌پردازی شده و ساختار اجرایی پیدا می‌کند. این سخن به این معنی نیست که امر حسبه پیش از این، وجود خارجی نداشته است، بلکه به این معنی است که جامعه، به صورت رسمی و ساختارمند، تحت نظارت و احتساب فقهی درمی‌آید. درواقع یکی از عوامل انحطاط را باید در گسترش تشکیلات دیوان احتساب جست که در عمل به ابزار رشوه و لانه فساد و بیداد و پتیارگی تبدیل شده بود. بهر حال، از این جاست که جامعه، اگر به اسم جامعه اسلامی بود، به رسم و در عمل هم اسلامی می‌شود، و نیاز به منطقه فراغ شرع، ضرورت پیدا می‌کند.

اگر در علاقه به قانون اساسی مشروطه، گرفتار تعصّب "بعض" نباشیم، می‌پذیریم که وفق اصل اول متمم قانون اساسی مشروطه، ایران "کشوری اسلامی شیعی" تعریف شده بود. هم‌چنین اذعان می‌کنیم که اسلامی شیعی بودن ایران هم، امری تاریخی است، یعنی تصریح به اسلامی و شیعی بودن ایران در اصل اول متمم قانون اساسی مشروطه، موضوعی استرجالی و فی‌البداهه نبود، بلکه رسمیت بخشیدن به یک امر تاریخی بود که با تاثیرگذاری نیروهای سنت طرفدار مشروطه، رخ داد. وانگهی جامعه‌ای که مهم‌ترین پروبلماتیک آن در یک‌هزاره اخیر، تنظیم رابطه "عقل و شرع" بوده را، جز به صفت اسلامی، به چه صفتی می‌توان نامید؟! البته که اقناع دیگران، در شرایطی که دیوار حاشا کوتاهترین دیوار است، امکان ندارد، و من هم چنین انگیزه‌ای ندارم.

باری، تا پرسش بیست‌چهار، اصرار بر مفهوم منطقه فراغ شرع و تطبیق آن بر صدر و ذیل تاریخ ایران، موجب شگفتی‌ام بود، زیرا نمی‌توانستم دلیل آن را بفهمم. اما با توضیحاتی که در پرسش اخیر آمد، موضوع تا حدود زیادی برای من روشن شد. منظورم این بخش از توضیح شماست:

(دکتر بنیاد این دوره را، نه بر دوره غیبت و فقدان دین، بلکه دوره برقراری «تعادلی میان عقل و شرع» در همه حوزه‌ها دانسته و خرد را ضابطه همه امور، از جمله «تفسیر دین»، می‌داند که بر مبنای آن مفهوم «دیانت مدنی» - برپایه تفسیر ارسطویی مسکویه رازی - را برای تبیین آن نیز عرضه می‌نماید. بنابر گفتاوردهای ارائه شده از دکتر طباطبایی در پرسش ۲۲، مبنی بر قائل بودن ایشان به «منطقه فراغ شرع» همین وضعیت «تعادلی» و «برتری ضابطه خرد» به انضمام وضعیت ناشی از بحران و ضعف خلافت و به موازات آن پوشش حمایتی خاندان‌های ایرانی قدرت‌یافته را ایشان، به نظر ما، به شالوده وجودی یا مضمونی «منطقه فراغ شرع» تعبیر می‌کنند.)

با توضیح بالا که برداشت نادرستی از توضیح و تبیین من است، برایم تردیدی نماند که تعریف ما از مفهوم منطقه فراغ شرع، یکی نیست، و به همین دلیل است که اشاره اجمالی و ناموکد دکتر به منطقه فراغ را به متن او در موضوع عصر زرین فرهنگ، سربار می‌کنید، طوری که فرهنگ در سایه شرع رنگ می‌بازد. قاعده در اندیشه دکتر در باره تلازم فرهنگ و دین، این است که دین ایرانی در ضمن فرهنگ ایرانی جای می‌گیرد. ما می‌توانیم از منظر فرهنگ ایرانی به تالیف و تدوین دین ایرانی بپردازیم، اما وارونه آن درست نیست. یعنی دین مدنی مسکویه رازی نیست که فضا را برای اندیشیدن باز می‌کند، بلکه این مدارای فرهنگی است که به این مسکویه رازی و ابن سینا و سجستانی و ...، امکان می‌دهد، تفسیر مدنی و عقلانی و انسانی از دین ارائه بدهند. اصرار من بر اهمیت بشّار بن بُرد و شاعران نسل او به عنوان مقدمه روزبه و جریان همراه با وی در تثبیت خودآگاهی ایرانی در گام اول، و اهمیت روزبه و جریان همراه وی در انتقال فرهنگ و اندیشه ایران‌شهری و نظریه‌پردازی با آن در گام دوم، از همین‌جا سرچشمه می‌گیرد که اگر این دو گام برداشته نمی‌شد، شرایط امکانی برای اندیشمندان عصر زرین فرهنگ در گام سوم بوجود نمی‌آمد. این تبیینی که من انجام می‌دهم، نتیجه بسط مفاهیم دکتر در دو - سه قران اول هجری است. اما اگر خواسته باشیم ایران را از موضع منطقه فراغ شرع تفسیر کنیم، لاجرم مهم‌ترین عامل تداوم ایران - یعنی زیرساخت مدارای فرهنگی - ذیل شریعت قرار خواهد گرفت و رنگ خواهد باخت. اشتباه - و چه بسا تعدد - روشنفکران دینی همین‌جا بود که دین را از حوزه فرهنگ بیرون کشیده و به آن استقلال دادند، و سپس در گام دوم چون جایی و ایستاری برای آن تدارک ندیده بودند، پس آن را در موضع مقابل ایران نهادند و بدین‌وسیله و به‌ناچار، برای هرچه فراخ‌تر کردن حوزه دین، حوزه شمول ایرانیت را کوچک و کوچک‌تر کردند. و در نتیجه؛ اندیشه دینی در برابر اندیشه ملی صف‌بندی کرد، هم‌چنان‌که در رژیم قلمی، این اندیشه ملی یا ملی‌گرایی ایرانی بود که در برابر دین صف‌آرایی کرده

بود. قبلاً اشاره شد که دکتر نوعی تعادل طبیعی میان این دو می‌دید که با اندراج دین در حوزه فرهنگ بدست می‌آمد. باری، بنابر فهم شما از مفهوم منطقه فراغ، هر جا یا هرگاه، که از جانب دین - به هر دلیلی - مزاحمت یا سخت‌گیری در کار نبوده و اصطلاحاً عقل معیار و ضابطه فهم ما از امور بوده، آن زمان یا آن مکان، در منطقه فراغ، قرار داشته است، که به نظر من برداشت درستی از اندیشه دکتر نیست. قبلاً هم اشاره کردم؛ وقتی ما می‌توانیم وضعیت تعادل میان عقل و دین، یا تقدم عقل - به عنوان ضابطه فهم امور - بر دین را با مفاهیمی مانند سیاست مدارای فرهنگی و یا حتی دیانت مدنی یا همان دیانت فرهنگی توضیح بدهیم، نیازی به مفهوم کمکی منطقه فراغ نیست. ما نمی‌توانیم هم اصطلاح منطقه فراغ شرع را به خدمت بگیریم، و هم بگوییم که شرع در این جا مساوق با دین در معنای کلی است، زیرا مفهوم منطقه فراغ، مفهومی متاخر و کاملاً فقهی است. اصولاً در وضعیت تعادل عقل و شرع، موجبی برای منطقه فراغ به وجود نمی‌آید. این نکته را هم نباید نادیده گرفت که پورسینا به عنوان نظریه پرداز ضابطه عقل، اگر در منطقه امن و امان فراغ قرار داشت، نباید تکفیر می‌شد، که شد. اما فهم من از منطقه فراغ مبتنی بر تعریف بنیادگذاران این مفهوم است که حداقل به سه نفر یعنی؛ آیت‌الله صدر، آخوند خراسانی و میرزای نائینی نظر دارم. ضمناً تا آن جاکه من می‌دانم؛ دکتر هم در تعریف منطقه فراغ شرع، قیدی و تخصیصی وارد نکرده، و آن را به همان معنای واضعان این مفهوم به کار برده است.

به موجب نظر هر سه فقیه، بویژه آخوند و صدر، مفهوم منطقه فراغ، ابزار و امکانی در دست حکومت اسلامی - تأکید می‌کنم؛ حکومت اسلامی - است تا در مواردی که شریعت در باره آن‌ها حکم صریح و الزام‌آوری ندارد، به عرف و تجربه عقل بشری مراجعه کند. به بیانی دیگر، مصلحت دین ایجاب می‌کند که مواردی را که فقیهان بر مبنای فقه قانون‌گذاری می‌کردند، از آن‌ها ستانده و به حکومت اسلامی داده می‌شود. آیت‌الله صدر که واضع اصلی مفهوم است، منطقه فراغ را به مثابه هدیه فقیهان به حاکم اسلامی یا ولی‌الأمر دانسته است تا بتواند در زمینه اقتصادی با دولت‌های غربی و اقتصاد سرمایه‌داری رقابت کند و فقر و عقب‌ماندگی را از چهره مملکت اسلامی بزداید. به نوشته او :

(وفي المجال التشريعي تملأ الدولة منطقة الفراغ التي تركها التشريع الإسلامي للدولة لكي تملأها في ضوء الظروف المتطورة بالشكل الذي يضمن الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي، ويحقق الصورة الإسلامية للعدالة الاجتماعية يعني؛ در مقام قانون‌گذاری، دولت آن منطقه فراغی را که شریعت برای او خالی کرده، پر می‌کند تا بتواند در یک شرایط مترقی، اهداف عام اقتصاد اسلامی و صورت اسلامی عدالت اجتماعی را محقق کند.)

پس با التفات به توضیحی که آیت‌الله صدر داده، تردیدی نمی‌ماند که:

۱ (مفهوم منطقه فراغ شرع، ابزاری اهدایی، از سوی فقیهان به حاکمان اسلامی برای رونق دادن به اقتصاد کشور اسلامی، بدون توجه به تنگناهای فقهی - بویژه در امور بانکی - است که آیت‌الله صدر برای اشاره به حکومت اسلامی، حتی از اصطلاح "ولی‌الأمر" نیز استفاده کرده است. پس خارج از حکومت اسلامی، مفهومی مانند منطقه فراغ، سالبه به انتفاء موضوع است. ایشان نوشته‌اند: (أَنَّ الصلاحيات الممنوحة لولي الأمر في ملء منطقة الفراغ تجعل من حقّه التدخل في حركة الإنتاج والأشراف عليها). یعنی: صلاحیت‌های اهدایی به ولی امر برای پر کردن منطقه فراغ، به او اختیار دخالت در جریان تولید و نظارت به آن را می‌دهد. این نکته کاملاً روشن است که منطقه فراغ و حدود و ثغور آن را فقیهان ترسیم می‌کنند. روشن است که حکومت غیردینی محذوری به نام شرع ندارد تا نیازی به منطقه فراغ داشته باشد. قبلاً به نکته‌ای تحت عنوان نیاز همیشگی به فقه به‌عنوان یکی از منابع قانون اشاره کردم که مقبول طبع نیفتاد. الان فکر می‌کنم یادآوری آن مفید باشد. همین‌که به منطقه فراغ تن می‌دهیم، می‌پذیریم که منطقه یا مناطقی داریم که جزو منطقه فراغ نیست. براساس فهم من از تفسیر حقوقی دکتر از مشروطه، منطقه فقه، به‌عنوان منبع برای منطقه فراغ خواهد بود.

۲ (به‌عنوان یک پدیدارشناسی از منطقه فراغ در جنبش مشروطه باید عرض کنم؛ منطقه فراغ شرع، هر چند به معنی منطقه‌ای است که شرع - کتاب و سنت - در آن‌جا حکم صریحی ندارد، اما اختلاف شیخ فضل‌الله با روحانیون همراه مشروطه که به‌ضرورت درک انحطاط واقع، با مشروطه همراه شده بودند، در این‌جا بود که از نظر وی، شرع در هیچ موردی ساکت نیست، وانگهی قانون‌گذاری در موارد سکوت شرع نیز در صلاحیت فقیهان است. در مقابل آخوند خراسانی در یک فتوای سنت‌شکن، حتی امور حسبیه را که به صورت تاریخی در حیطه اختیارات فقیهان بود و اصلاً در منطقه فراغ قرار نداشت، در منطقه فراغ قرار داد. حال با التفات به موارد دوگانه اشاره شده و سایر مقدماتی که تا این‌جا عرض شده، دو نتیجه متقن می‌توانیم بگیریم:

۱ (در تاریخ شریعت، امور حسبیه همواره در صلاحیت و تحت ید فقیهان بوده است. بنابراین با چنین تعریفی از مفهوم منطقه فراغ، نمی‌توان تاریخ ایران را واکاوی.

۲ (سرکارعالی از یکسو، یک نام‌گذاری عمومی و بی‌اثر تحت عنوان "ایران اسلامی" را بر نمی‌تابید که بارها عرض کردم به معنی ایران در دوره اسلامی است، اما از سوی دیگر، خواسته یا ناخواسته، تاریخ ایران را ذیل حکومت اسلامی می‌برید! درحالی‌که از جهات مختلف می‌توان به درستی نام‌گذاری ایران دوره اسلامی، استدلال کرد. وقتی در فاصله‌ی فارابی تا پورسینا، تا ملاصدرا، تا مشروطه، و تا امروز، مهم‌ترین پروبلماتیک ما همان تنظیم رابطه "عقل و دین" بوده است، چه جای گریزی از صفت اسلامی است؟! پورسینا را از این جهت ذیل شکوفایی عصر زرین فرهنگ می‌دانیم و می‌فهمیم، که عقل را به‌عنوان ضابطه‌ای برای دین قرار داد. اما ملاصدرا را از این جهت در طرف مقابل می‌دانیم که مرز میان عقل و دین و عرفان را فرو ریخت. منطقه فراغ برمبنای فلسفه تاسیس، مفهومی برای بسط ید حکومت اسلامی - از سوی فقیهان - است. بنابراین اتمسفر مناسب برای تنفس فرهنگی و علمی امثال بشّار بن‌برد و روزه و پورسینا و فارابی و سجستانی و، از جایی و عاملی، غیر از منطقه فراغ می‌آید. زیرا در عصر آن‌ها، زمینه‌ای و اقتضایی برای منطقه فراغ وجود نداشت.

من اطمینان دارم دکتر طباطبایی با التفات به فلسفه مفهوم منطقه فراغ است که با احتیاط و به‌صورت ناموكد، به آن اشاره ضمنی کرده است. درواقع وفق نظر دکتر، اندیشمندان دوره عصر زرین، "گوئی" در اتمسفری خارج از جوّ شریعت تنفس می‌کردند، نه این‌که واقعا اتمسفری غیرشرعی بر جامعه گسترانده شده بود، و ناحیه‌ای خارج از آن مانده بود. یک قرینه دیگر این‌که، دکتر بعدها در بحث زوال، تفوق اندیشه‌های متشرعانه را به همراه موارد دیگر، به عنوان عوامل زوال و انحطاط برخواهد شمرد. نمی‌شود شرع را هم عامل شکوفایی دانست، و هم عامل انحطاط. وانگهی، در منطقه فراغ، این شرایط وجود دارد که انسان‌ها می‌توانند بدون توجه به محدودیت‌های شرعی و صرفا با پیروی از ضابطه عقل و عرف، در باره امور خود تصمیم بگیرند. اما در وضعیت مدارا یا تقدم ضابطه عقل، عقل غیرملتزم به دین و شرع نیست، بلکه نوعی رابطه تلازم میان آن‌ها وجود دارد. درواقع در ملازمه "ما حکم به الشرع، حکم به العقل، و ما حکم به العقل، حکم به الشرع" اگر تقابلی رخ بدهد، دو فرض پیش می‌آید؛ ضابطه نهایی یا عقل است یا شرع. برمبنای فرض ما، ضابطه نهایی اگر با عقل باشد، همان وضعیتی است که آن را مدارا یا رجحان ضابطه عقل می‌نامیم. اما در منطقه فراغ، تنها عقل است که مبنای داوری و تصمیم می‌باشد. به سخن دیگر، در تلازم عقل و شرع، عقل غیرملتزم به دین نیست، بلکه محاسبات خود را به نوعی تدارک می‌بیند که تعابیری با قرائت عقلی از دین نداشته باشد، اما در منطقه فراغ، عقل از اساس نیازی به

در نظر داشت ملاحظات دینی ندارد. بهر حال چیزی که کسی در باره آن نمی‌تواند تردیدی داشته باشد، این است که مفهوم منطقه فراغ شرع، مفهومی درون فقهی، متاخر و برای بسط حکومت اسلامی است. بنابراین بهره جستن از این مفهوم برای ایضاح منطق عصر زرین فرهنگ، به کار نمی‌آید. به همین دلیل باور دارم که دکتر روی آن حساب ویژه‌ای باز نکرده است. اگر به تلاش فکری بنیادگذاران ایران دوره اسلامی، مانند بیرونی و سجستانی و ابن‌سینا و مسکویه و ... و خاندان‌های ایرانی حامیان آن‌ها که خاندان‌های صدارت و وزارت بودند، و البته قبل از آن‌ها، امثال بشّار بن بُرد و روزه و ... التفاتی نکنیم که زمینه‌سازان آن دو گروه بودند، خواهیم دید که هیچ کدام نسبتی با مفهوم منطقه فراغ ندارند.

حال از بحث منطقه فراغ شرع خارج می‌شوم زیرا ابهام شما اگر با این توضیحات روشن نشود، دیگر هرگز روشن نخواهد شد.

و اما موضوع سنت؛ برای ورود در بحث در باره مفهوم سنت به صورت عام و سنت تک‌نصی به صورت خاص، باید کمی در وضعیت اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران در آستانه ورود اسلام، تامل کنیم. ایران ساسانی، کشوری بسیار بزرگ از حیث مساحت و جمعیت به شمار می‌آمد که فرهنگ و اندیشه خاصی در آن - موسوم به فرهنگ و اندیشه ایران‌شهری - در روح، روان و جان مردم ریشه دوانده بود. تعابیری مانند امپراتوری اندیشه - یا امپراتوری جان به تعبیر دکتر - برای توصیف ایران دوره ساسانی جالب است. اشغال چنین کشور بزرگی، آن‌هم به دست کسانی که در مقایسه با جمعیت ایران آن روز، بسیار کم‌شمار بودند، کار ساده‌ای نیست که در مدت زمان اندکی به دست بیاید. از این اشاره می‌خواهم این نتیجه را بگیرم که مردمان زیادی با اندیشه و فرهنگ ایران‌شهری در این نجد گسترده زندگی می‌کردند که همگی به محض فروپاشی سلسله ساسانی، به یکباره اسلام نیاوردند یا به محض گرویدن به دین اسلام، آن را فراموش نکردند. به خلاف جوامع تک‌قومی که تغییرات فکری اعتقادی در آن‌ها، به تبع رئیس قوم، همه را به یکباره در برمی‌گیرد، در جوامع چند قومی و زبانی این گونه نیست که همه در یک مرحله، به تغییر فکری اعتقادی تن بدهند.

از سوی دیگر، عربان نیز اصرار زیادی بر اسلام آوردن ایرانیان نداشتند زیرا از ایرانیان نامسلمان خراجات بیشتری می‌توانستند بگیرند. این نکته در رفتارهای برخی حاکمان عربی - مانند حجاج بن یوسف ثقفی - کاملاً مشهود است. و بالاخره این که عربان برای اداره این نجد بسیار گسترده و پرجمعیت، همان نظام دیوانی ایرانی را برای سده‌ها به خدمت گرفتند. این اشاره به من اجازه می‌دهد که بگویم؛ این تصوّر که ایرانیان پس از فروپاشی سلسله ساسانی، نصّ تاریخی و درونی‌شده‌ی ایران‌شهری را فراموش کردند و با ذهنی خالی از هرگونه نصّی، در معرض نصّ اسلامی

قرار گرفته و آن را پذیرفتند، تصوّر درستی نیست. پس اندیشمندان و بنیادگذاران ایران دوره اسلامی، هیچ‌گاه "نک نصّی" نبودند. به سخن بهتر و دقیق‌تر، ایرانیان با حفظ نصّ ایرانشهری، به پذیرش نصّ اسلامی اقدام کرده و از سنتز و دیالکتیک دو نصّ نامبرده، نصّ ویژه خود را آفریدند. روشن است که دیالکتیک دو نصّ، مربوط به صدر دوره اسلامی و قبل از ترجمه نصّ یونانی است. اما می‌توان تصوّر کرد که با ترجمه نصّ یونانی، دیالکتیک نصّ ایرانشهری با دو نصّ دیگر بوده، و بنابراین پیچیده‌تر شده است.

اصولاً گرفتن یا رها کردن یک نصّ، امری ارادی نیست بلکه روندی است که در ضمن تحولات و تطوّرات رخ می‌دهد. فکر کنم مثالی که استاد برای تفهیم مفهوم سنت به آقای ملکیان استفاده کرده بود، برای تقریب موضوع به ذهن، ره‌گشاست. سنت مانند زبان اول یا زبان مادری در یک شخص بالغ و قوام یافته است که با یاد گرفتن زبان دوم، نه تنها از بین نمی‌رود، بلکه یادگیری زبان دوم تنها از موضع زبان اول ممکن می‌شود. فرض می‌کنیم که یک فارسی زبان که زبان در او به "ملکه" تبدیل شده، وقتی به یک کشور آلمانی زبان مهاجرت کرده است. در این فرض، شخص مذکور با یادگیری زبان آلمانی که روی زبان فارسی سوار شده، نمی‌تواند زبان اول را به‌صورت ارادی از ذهنش پاک کند. بنابراین، از آن‌جاکه ایرانیان دارای نصّی بودند که در آن‌ها درونی یا به ملکه تبدیل شده بود، پس پذیرش نصّ اسلامی از سوی آنان، از همان اول مبتنی بر قرائتی بود که با نصّ پیشینی آن‌ها تضاد درونی ایجاد نمی‌کرد. این موضوع را در شیوه ترجمه‌ها یا بازنگاشت‌های روزبه، تا حدودی توضیح دادم. بنابراین مواجهه ایرانیان با نصّ اسلامی، بر پایه فرهنگ و اندیشه پیشینی و از منظر و موضع آن صورت گرفت و به همین دلیل است که "اسلام ایرانی" از اساس متفاوت از اسلام عربی بود. نیازی به توضیح نیست که ایرانیان با نصّ ایرانشهری، بر آستانه دنیای اسلام نایستادند تا نخست قرائتی سازگار از اسلام تالیف کنند، پس آن‌گاه به‌عنوان ایرانیان مسلمان و با اراده، وارد دین اسلام شوند. با مقدمه‌ای که ذکر شد، تردیدی نیست که ایرانیان برای رسیدن به اسلامی سازگار با سنت ایرانشهری خود، دوره‌ای از ثنویت و دوپارگی وجدانی را از سر گذرانده‌اند، دوره‌ای که گروهی بر موضع ایرانیّت، و برخی بر موضع اسلامیت ایستادند، تا سرانجام اکثریت ایرانیان، هویت ایرانی مسلمان و متمایز از اسلام عربی را تالیف و تثبیت کردند. در دنیای قدیم، خروج از یک دین و ورود در دین دیگر، امری ساده و انتخابی نبود که به آسانی انجام پذیرفته باشد. بنابراین گذر از این دوپارگی روحی و التیام دادن آن، بسیار سخت و مصداق امر "صعب و مستصعب" است. با این‌حال، این گذار در ایران، نسبت به جاهای دیگر، آسان‌تر حاصل شده است. لازم به یادآوری است که گذار اکثریت ایرانیان از مذهب تسنن به مذهب تشیع

هم، با سختی زیادی انجام نشده است. حتی اگر آمارهای اغراق آمیز مربوط به کشته شدگان تغییر مذهب در سپیده دم صفویه را درست بپنداریم که قطعاً درست نیست، باز در سنجه با شبه امتناعی بودن تغییرات اعتقادی، رقم بالایی نیست. حال این دو گذار در ایران را با یهودی‌ها بسنجیم که نتوانستند به مسیحیت گذر کنند، در حالی که عیسای پیامبر، شریعت موسوی را تأیید و تثبیت کرده بود. به نظر من، دلیل آسانی گذر دینی در ایران و امتناع آن در یهودیان، به این برمی‌گردد که هستی و هویت انسان ایرانی - به‌خلاف انسان یهودی که نص و هویتی جز نص و هویت دینی یهودیت ندارد - مبتنی بر نص ایرانی‌شهری است و هویت دینی و مذهبی او، فرع بر هویت ایرانی بوده است. یعنی به‌خلاف یهودیان که هویت آن‌ها اولاً و اساساً دینی است، هویت ایرانیان، اساساً و اولاً ایرانی - و نه دینی - است. پس یک یهودی به راحتی نمی‌تواند دیانتش را ترک کند، و یک ایرانی نمی‌تواند ملیتش را ترک کند. قبلاً توضیح دادم که در هویت انسان ایرانی، ایرانیت - اعم از سرزمین و فرهنگ - به‌مثابه جوهر، و بقیه تعلقات و دارایی‌ها به‌مثابه عَرَض‌ها هستند. ایرانیان از این حیث در دنیای قدیم که هویت‌ها معمولاً مبتنی بر دین و قوم و زبان و ... می‌باشند، یگانه ملتی بودند که از قومیت خارج شده و به یک "وحدت" تالیفی مبتنی بر "وحدت در کثرت" رسیده‌اند. متأسفانه کسانی هستند که از موضع جهان‌وطنی پست‌مدرنیستی چپولانه و روشنفکری دینی خیالی، هرگونه اشاره به این‌گونه تمایزات را مصداق خودبزرگ‌بینی و تحقیر دیگر ملت‌ها و ... قلمداد می‌کنند. اما باکی نیست. اجازه بدهید تلمیحی از یک واقعه تاریخی بکنم. خواجه نصیر که صدراعظم هولاکو بود، مغولان را تشویق کرد تا خلیفه عباسی را، بی‌آن‌که قطره خونی از دماغ وی بچکد، نمدمال کنند. می‌دانیم که در آن روزگار، خرافه‌ای را در اذهان مردم حقه کرده بودند که براساس آن، ریخته شدن خون خلیفه، امری هولناک و مُنکر تلقی می‌شد که حتماً موجب برانگیختن قهر و غضب الهی خواهد شد. اما خواجه نصیر با پیشنهاد نمدمالی، هولاکو را از تردید خارج کرد. از سوی دیگر برخی منابع از نقش وزیر ایرانی و شیعی خود المستعصم بالله به نام ابن‌علقمی سخن به میان آورده‌اند که بسیار زیرکانه مواجب سپاهیان را به مرور قطع کرده، و تعداد آن‌ها را از یکصد هزار به ده هزار رسانده بود. ابن‌علقمی پس از سقوط بغداد، همچنان به کار خود ادامه داد.

اما در نقطه مقابل خواجه نصیر، سعدی قرار دارد که در دهه چهارم عمر خود، هنوز بشدت شیفته ایام خوش نظامیه بغداد و خلافت اسلامی بود، و بغداد را بر شیراز و سروهای آن ترجیح می‌داد:

دل‌م از صحبت شیراز به‌کلی بگرفت
وقت آن است که پرسى خبر از بغداد

سعدی وقتی شنید که بغداد سقوط کرده و خلیفه اسلامی به دست مغولان نمدمال و به تعبیر خودش "شهید" شده است، آن را حادثه هولناکی دانست:

آسمان را حق بود گر خون بگیرد بر زمین
 بر زوال مُلک مستعصم، امیرالمؤمنین
 ای محمد گر قیامت، می برآری سر زخاک
 سر بر آر و این قیامت، در میان خلق بین
 خون فرزندان عمّ مصطفی، شد ریخته
 هم بر آن خاکی که سلطانان نهادندی جبین
 نوحه لایق نیست بر خاک شهیدان زانکه هست
 کمترین دولت از ایشان را بهشت برترین

سعدی در مرثیه عربی هم که مرثیه بسیار بلندی است، بر سقوط بغداد و مرگ خلیفه، بسیار مویه کرده است. نگاه خواجه نصیر به خلافت اسلامی که می‌توانیم آن را نگاهی از موضع ایران بدانیم، با نگاه سعدی که لاجرم از موضع اسلام‌گرایی است، نمونه‌ای از دوپارگی روح ایرانی می‌باشد که باید در جایی التیام می‌یافت، که یافت. آن‌چه این تلمیح را تایید می‌کند، قول مشهوری است که براساس آن، خواجه نصیر دستور داده است تا سعدی را احضار و به‌خاطر سرودن مرثیه فارسی و عربی برای المستعصم، سیاست نمایند. تاکید می‌کنم که این واقعه به عنوان یک تلمیح آوردم و‌گرنه سعدی همانست که گفته:

روی گفتم که در جهان بنهم
 گردم از قید بندگی آزاد
 که نه بیرون پارس منزل هست
 شام و روم‌ست و بصره و بغداد
 دست از دامنم نمی‌دارد
 خاک شیراز و آب رکن آباد

مواجهه ایرانیان با اسلام از یکسو، و زبان ثقافت عربی از سوی دیگر، متفاوت بوده است. مواجهه با اسلام، اگر در آغاز در برخی مواقع صورت پیکار داشت، اما این مواجهه خیلی زود به نوعی

دیالکتیک تعاملی تبدیل شد و در نتیجه آن ایرانیان قرائت خود را از دین جدید صورت‌بندی کردند. اما در حوزه زبان و فرهنگ، وضعیت به گونه‌ای متفاوت پیش رفت و ایرانیان توانستند در برابر زبان و ثقافت عربی پایداری نموده و آن دو را پس برانند. باز تاکید می‌کنم که پایداری فرهنگی در برابر عربان، بسیار زودتر از نوآیین شدن زبان فارسی، و در زبان خود عربان صورت گرفت. به نظر من اگر پایداری فرهنگی با زبان عربی آغاز نشده بود، فرصت احیای زبان فارسی دست نمی‌داد و چه‌بسا امکان انتقال فرهنگ و اندیشه ایران‌شهری، برای همیشه از دست می‌رفت. بهرحال، پایداری در برابر زبان و ثقافت عربی، با تکیه بر نصّی ممکن شد که مجموع آن را "قرآن پارسی" نامیده‌اند. شمس تبریزی با استفاده از این مفهوم می‌گوید: "قرآن پارسی، زهی وحی ناطق پاک". از همو نقل است که: "زبان پارسی را چه شده است! بدین لطیفی و خوبی، که آن معانی و لطایف که در پارسی آمده است، در تازی نیامده است". شمس در فقره دیگری نیز، واقعیتی را از فخر رازی بیان می‌کند که سابقه آن به صدر اسلام برمی‌گردد. شمس با زبان شماتت که چه‌بسا گریزی از آن نداشت، به فخر رازی می‌گوید: "فخر رازی چه زهره داشت که گفت: محمد تازی چنین می‌گوید، و محمد رازی چنین می‌گوید؟!". هرچند شمس، فخر رازی را مورد عتاب قرار داده و تاکید کرده است که او باید "توبه" کند، با این حال تردیدی نیست که شمس با این جملات، از جایگاه زبان فارسی و فرهنگ ایرانی در برابر دوگانه مشابه عربی، حمایت کرده است. از ابوالعباس ایران‌شهری هم چنین مضمونی نقل شده است که گفته؛ دور رسول عربی سرآمده و اینک دور پیام‌آور عجمی است. ایرانیان درواقع با تکیه بر نصّ ایران‌شهری خود، اجازه ندادند زبان و ثقافت عربی، با پوشش دین اسلامی پیش بیاید و "کاخ بلند" زبان و فرهنگ ایرانی را تسخیر کند. عربان کوشیدند زبان عربی را به رکنی از ارکان اسلام تبدیل کنند. استدلال آن‌ها این بود عربی زبان قرآن است. چون خواندن و یادگیری قرآن و آموختن احکام دین واجب می‌باشد، پس یادگیری زبان عربی، به‌عنوان مقدمه و شرط ضروری امر واجب، واجب است. اگر این استدلال در سرزمین‌های دیگر جواب داد، اما در میان ایرانیان ره به جایی نبرد، و ایرانیان با هوشمندی تمام، با ترجمه متون دینی، زبان پارسی را نیز در کنار زبان عربی، به زبانی آیینی تبدیل کردند. من فکر می‌کنم بدون چنین رویکردی، شانس پایداری زبان و فرهنگ ایران‌شهری در برابر زبان و فرهنگ عربی، بسیار پایین می‌آمد. باری، ابوالمعالی در کتاب بیان الأدیان تحت عنوان "اخبار الایران‌شهری" نوشته است؛ این مرد، یعنی محمد بن محمد الایران‌شهری، دعوی نبوت کرد در عجم، و چیزی جمع کرد به پارسی، و گفت این وحی است که به من آمده است به‌جای قرآن، به زبان فرشته‌ای که نام او هستی است، هم‌چنان که حضرت محمد 'ص' رسول عرب بود، من رسول عجمم."

بنابر اخباری که از او نقل شده، نگاه ایرانشهری به ادیان پیشین، همان نگاهی است که در باب برزویه طبیب کتاب کلیله و دمنه‌ی روزبه آمده که مبتنی بر اشتراک همه ادیان در اصول است. از نظر وی، اختلافات موجود، از انگیزه‌ها و اغراض پیروان ادیان سرچشمه گرفته و به اصول و مبانی دین‌ها برنمی‌گردد. ابوالمعالی در ادامه از ابوالعباس نقل کرده است که سلمان فارسی هم پیامبر عجم بوده است که مورد حسد واقع شد، و در نتیجه، رسالت وی تداوم نیافت. ابوریحان بیرونی هم در کتاب التحقیق فیما للهند، به ابوالعباس ایرانشهری پرداخته و در باره او نوشته است که؛ ایرانشهری کتاب‌هایی از نوع مقالات نگاشته و در آن‌ها اعتقادات ادیان دیگر - جز عقاید هندیان و شمن‌ها - را با رعایت جانب امانت و بدون دخالت گرایش‌های شخصی و تن دادن به سهل‌انگاری، به خوبی و درستی توضیح داده است. با این حال ایرانشهری معتقد بود که پیامبران قبلی، پیامبران اقوام خود بوده‌اند، و او هم پیامبر قوم عجم است.

ابوریحان بیرونی، جز در مورد اعتقادات هندی‌ها و شمن‌ها، در بقیه موارد به ابوالعباس ایرانشهری و نظریات او اعتماد داشته و در همه آثارش، به او ارجاع داده است. اما این که محمد بن محمد در کتاب ابوالمعالی، همان ابوالعباس ایرانشهری است یا شخصی متفاوت از او، موضوع بحث ما نیست. هر چند قراین نشان می‌دهد که همان ابوالعباس است. باز به پازل دیگری اشاره کنم که با شکل‌گیری قرآن پارسی ربط دارد. بشار بن برد پس از مصلوب شدن صالح بن عبدالقدوس که شخصیتی مشابه ابوالعباس بود، مرثیه بسیار زیبایی را خطاب به قامت دوست‌اش در بالای دار سرود که در بیت‌هایی از آن می‌گوید: «تو آزاد و مبسوط الید زیستی، و با چنین مرگی بر بالای دار، از فشار قبرم هم رستی».

تو با این مرگ از تنگی خاک رهیده و از بالای دار بر این خاکدان می‌نگری. چشمان من از گریستن‌های دایمی در غم تو تشفی نمی‌یابد، مگر آن که غم تو را با مردم بگیریم. خوشا به حال کسانی که می‌توانند در مرگ دوستانشان آشکارا مویه کنند، به خلاف من که مجبورم در خفا بگیرم». محتوای مرثیه بشار نشان می‌دهد که برگزاری هرگونه عزا و سوگواری برای کسانی که با چنین اتهاماتی معدوم می‌شدند، ممنوع بوده است. بیت دیگری در یکی از قصاید بشار وجود دارد که با ارجاع آن به این مرثیه، معنا و تفسیر خود را به‌عنوان یک متافور بسیار مهم پیدا می‌کند. بشار در بیت مورد نظر می‌گوید:

صُبَّ دِمَاءُ الرَّاعِيْنَ عَنِ الْهَدْيِ

كَمَا صُبَّ مَاءُ الطَّيْبَةِ الْمُرْتَجِرِ

او در این بیت، به زیبایی تمام، آسان شدن ریختن خون مخالفان ثقافت عربی را تحت عنوان و اتهام «برگشتگان از هدایت» یا همان "ارتداد" مورد توجه قرار داده و سهولت ریختن خون چنین افرادی را با عرق ریزان از بدن آهوی رمیده و تحت تعقیب مقایسه و همانند کرده است. به بیان دیگر، به همان آسانی که از فرط خستگی، عرق از بدن آهوی تحت تعقیب صیاد می‌چکد، خون از بدن یک ایرانی متهم به زندقه زیر ضربات تازیانه جلاد می‌چکد. می‌دانیم که خود بشّار نیز به زودی درد توام با سوزش این چنین مرگی را چشید. آهوی رمیده "استعاره‌ای" از افراد متهم به زندقه و بدعت و إباحی و رافضی و باطنی و مانوی و مزدکی و ... است. محتوای مرثیه بشّار نشان می‌دهد که برگزاری هرگونه عزا و سوگواری برای کسانی که با چنین اتهاماتی اعدام می‌شدند، ممنوع بوده، و او برای اولین بار این قرق را شکست. از کنار هم گذاشتن پازل‌های زیادی که به چند مورد از آن‌ها اشاره کردم، تصویر بزرگی نمایان می‌شود که شکل‌گیری قران پارسی را می‌توان در آن دید و توضیح داد. توجه به این نکته هم ضروری است که مفهوم قران پارسی را نباید به آن‌چه در زبان پارسی آمده، فروبکاهیم، بلکه برای پوشش دادن به مجموعه اقدامات قبل از فردوسی و شاهنامه، "پارسی" را باید در همان معنای "الفُرس" عربی بفهمیم. درواقع اهمیت معانی و مضامین ایران‌شهری که با انتقال به زبان عربی، باعث شد ایرانیان موالی شده، به اصالت و نژادگی ایران‌یشان آگاهی پیدا کنند، کمتر از شاهنامه و نقش بعدی آن نیست، و گامی مهم در روند شکل‌گیری قرآن پارسی است.

در مجموع توانم گفت که ایرانیان با نصّ ایران‌شهری که همچون شعله‌ای، روح و روان آنان را همواره گرمی و نور می‌بخشید، با وضعیت جدید مواجهه‌ی دیالکتیکی ایجاد کرده و بدین‌وسیله توانستند نصّ‌های جدید - اسلامی و سپس یونانی - را با عاملیت نصّ ملی خود بخوانند و در نهایت یک "سنت" تالیفی ایجاد کنند که متمایز از سنت عربی و ویژه خودشان بود. حافظ در بیت‌های مختلفی، این وضعیت را به زیبایی ترسیم کرده است. این پاسخ را با تکرار چند بیت از حافظ، پایان می‌برم:

زین آتش نهفته که در سینه من است
خورشید شعله‌ای است که در آسمان گرفت

از آن به دیر مغانم عزیز می‌دارند
که آتشی که نمیرد، همیشه در دل ماست

بگشای تربتم را بعد از وفات و بنگر
کز آتش درونم دود از کفن برآید

این توضیح آرتور گوینو که؛

ایرانیان خود را در کشور و کشور را در خود درونی کرده و آن را همچون خود دوست می‌دارند، و به همین دلیل آن‌ها با بی‌اعتنایی به آمد و شد حکومت‌های گوناگون نگاه کرده، بی‌آن‌که علاقه‌ای به یکی از آن حکومت‌هایی که از بالای سر آن‌ها می‌گذرند، نشان دهند،

تفسیر دقیقی از حافظ است. همچنین راز ماندگاری ایران که باز گوینو آن را با متافورهای "سرو" و "سنگ خارا" توضیح داده، همین است که ایران در روح و روان تک‌تک ایرانیان درونی شده است. ایران زمانی نخواهد بود که آخرین ایرانی مرده باشد. اما حافظ با بیت سوم که نقل شد، این فرض را هم باطل کرده است.

فرخنده مدرّس ۲۵ - قبل از هر آغازی مجدداً ناگزیر از تذکراتی هستیم؛ نخست؛ در آن پاراگرافی که از من نقل کرده‌اید، نه ذکر و نه سخنی از نظرات شما نیامده، که بخواهد برداشت درست یا نادرستی از آن داده باشد. نکته دیگر این‌که، برخلاف گفته شما، ما چیزی را به عنوان «منطقه فراغ شرع» به نظرات دکتر «سربار» یا تحمیل نکرده‌ایم! در این زمینه نقل‌قول‌هایی را از ایشان و از درون کتاب‌هایشان با ذکر نام اثر و صفحات آن، آوردیم، تا در آغاز به بحث در جهت بازترکردن و روشن‌تر کردن دیدگاه ایشان، در باره معنای قانونی «منطقه فراغ شرع» در سده‌های آغازین دوره اسلامی، دامن بزنیم. در مرحله بعد ناگزیر، برای آن‌که تمایز نظرات شما با ایشان را مستند کنیم، نقل‌قول‌هایی از ایشان آوردیم، تمایزی که البته خودتان بعداً به آن اذعان داشتید. هرچند طبیعی‌ست که هر یک از «ما» برداشت‌های خود را از مجموعه آثار دکتر داشته باشد، اما ما سعی می‌کنیم، در این بحث نه از «پنجره‌های فراخ» شما صرف نظر کنیم و نه از پراترهای «کوچکی» که ایشان در اختیار ما قرارداده‌اند چشم ببوشیم. علت آن است که ما اهل «تخصیص» سخنان و آثار دکتر نیستیم؛ و فکر می‌کنیم؛ اگر اهل «تخصیص» گفته‌های دکتر باشیم، آنگاه تصویر و لاجرم دریافت ناقصی از نظرات ایشان خواهیم داشت.

حال فکر می‌کنیم پس از این بحث طولانی روشن است؛ ما، با استناد به همان مجموعه گفتاوردهایی که از آثار دکتر ارائه نمودیم نظیر: «مدینه و مناسبات مدنی در "منطقه فراغ شرع" در افق‌های باز فرزاندگی و خردمندی قرار دارند و تدبیر امور آن نیز تنها بر مبنای عقل امکان‌پذیر است.» و یا این‌که: «در این نخستین سده‌های دوره اسلامی.... ایرانیان توانستند با رعایت الزامات عقلانی افق‌های "منطقه فراغ شرع" را به گونه‌ای گسترش دهند که به صورت‌های گوناگون ادب، تاریخ‌نویسی و اندیشیدن خردگرای دوره باستانی در کنار دانش‌های فلسفه یونانی به عنوان میراث عصر "جاهلی"، تجدید شود.» و گفتیم، به برداشت ما نیز، چنین بازدهی و تجدیدی، در آن شرایط تاریخی ایران، بدون آن «منطقه» و بدون گسترش آن، ممکن نمی‌بود. لذا بر این تکیه کردیم که ایشان قائل به وجود این «منطقه» در آن سده‌ها بوده‌اند. بنابراین ما، با وجود این نظر که قرائن و شواهدش در چند اثر ایشان به دفعات آمده، نمی‌توانیم این نوع ارزیابی شما را، مبنی بر: «اشاره اجمالی و ناموکد دکتر» و یا «من اطمینان دارم دکتر طباطبایی با التفات به فلسفه مفهوم منطقه فراغ است که با احتیاط و به صورت ناموکد، به آن اشاره ضمنی کرده است.» پذیرفته و به آن بسنده کرده و از تأمل و کنکاش در موضوع، صرف نظر کنیم. ما هم مطمئن هستیم که تکرار این قرائن و شواهد در آثار ایشان، دلیل بر اهمیت موضوعی‌ست که مطرح کرده‌اند.

علاوه بر این باید در اینجا بگوییم؛ با توجه به رخدادهای تاریخی چه در حوزه نظر و چه در حوزه عمل، در عصر زرین، توضیحات دکتر به عقل ما درست‌تر می‌آید که «عصر زرین فرهنگ ایران» در دوره اسلامی که دوره صدرنشینی دیانت، نه تنها در ایران، بلکه در کل جهان است، تحت «شرایطی» حاصل شد؛ یعنی در شرایطی که در آن خلافت اسلامی و شریعت ظاهر، زور خود را در ایران از دست داده و ایرانیان، پیش از چیرگی ترکان برکشیده خلفای اسلامی، و در خلأ زور آنان، توانستند، البته به یاری سیاستی که حامی فرهنگ رواداری ایرانشهری بود، به یاری افق‌های باز فرزاندگی و برتری فرهنگی خود منطقه فراغ را گسترانده و حوزه‌های عقلانیت را بسط داده و وسعت بخشند. ما اما نگفتیم که آن ایرانیان در آن زمان بی‌دین شدند! به عنوان نمونه ما هرگز ادعا نکردیم که ابن سینا، یا زیاتر؛ پور سینا، هنگامی که «ضابطه عقل» را نظریه‌پردازی می‌کرد، بی‌دین و ایمان شده بود! اما گفتیم که پور سینا در تمام طول عمر علمی خود، به استناد وقایع تاریخی - سیاسی ثبت شده، تحت حمایت خاندان ایرانی بویه و حکام وابسته به آنان بود. بله! برخلاف نظر شما، به نظر ما منطقی‌ست که نظر دکتر را بپذیریم که؛ پور سینا در منطقه فراغ شرع،

در دوره احیای رواداری فرهنگی خاندان‌های ایرانی در قدرت، بسر می‌برد. البته اگر دوره‌های تاریخی و واقعیت‌های تاریخی - سیاسی را آن‌گونه که بوده‌اند در نظر داشته باشیم، خواهیم دانست که تکفیر او یا بهتر است بگوییم؛ تکفیر عقل، در قید حیات و به خود او نرسید و بعداً آمد، نزدیک به سده‌ای بعد! به عبارت دیگر پور سینا و بسیاری از اندیشمندان عصر زرین فرهنگ ایران در «شرایطی» توانستند، مسبب و سبب‌ساز این عصر و پیامد گراندقدر آن یعنی «به کمال رسیدن روند تکوین هویت واحد ایرانی بر پایه اندیشه ایران‌شهری و پایدار ساختن ایرانی که توانست هزار سال تداوم یابد» شوند که «شرایط امکانی» وجود داشت. آن «شرایط» را خود شما چنین تبیین کرده و می‌نویسید: «وانگهی، در منطقه فراغ، این شرایط وجود دارد که انسان‌ها می‌توانند بدون توجه به محدودیت‌های شرعی و صرفاً با پیروی از ضابطه عقل و عرف، در باره امور خود تصمیم بگیرند.» لاکن در ادامه، به رغم این تشخیص درست در حوزه نظر، اما آن را در عمل نالازم شمرده و می‌گوید: «وقتی ما می‌توانیم وضعیت تعادل میان عقل و دین، یا تقدم عقل - به عنوان ضابطه فهم امور - بر دین را با مفاهیمی مانند سیاست مدارای فرهنگی و یا حتی دیانت مدنی یا همان دیانت فرهنگی توضیح بدهیم، نیازی به مفهوم کمکی منطقه فراغ نیست.» مشکل در اینجا، به نظر ما، عدم تفکیک یا تداخلی‌ست که میان «شرایط» و نتایج برآمده از آن شرایط و بی‌اعتنایی نسبت به تفاوت میان دوره‌های مختلف تاریخی، در نظرات شما وجود دارد. شما در نظر نمی‌گیرید که اولاً هر پدیداری برآمده از شرایط خاص دوره تاریخی‌ست و ثانیاً برای ایران، دوره اسلامی، سراسر یک لخت و یک نواخت نبوده است! البته این هم بماند که، ما فکر می‌کنیم، از اساس زاویه دید ما به منطقه فراغ شرع به عنوان یک مفهوم فقهی و «اهدایی فقها» متفاوت است، که البته جای بحث آن اینجا نیست.

اما از نظر ما شرایطی، در سده‌های آغازین دوره اسلامی ایران ایجاد شد که طی آن؛ شرع نتوانست «محدودیت‌های» خود را مستقر و تحمیل کند. در آن شرایط جمعی از اندیشمندان ایرانی هر یک در حوزه یا حوزه‌های فرهنگی، «بدون» حضور محدودیت‌های شرعی، توانستند عاملان عصر زرین فرهنگ ایران شوند. دکتر از آنان با عنوان «بنیادگذاران ایران "جدید"» یاد می‌کنند. زیرا با عاملیت آنان بود که «روند تکوین هویت واحد ایرانی بر پایه اندیشه ایران‌شهری» در سال ۴۰۰ ممکن شد و ایران با این «هویت واحد ایرانی» چنان پایدار شد که توانست، به رغم برهم خوردن آن شرایط یعنی برهم خوردن تعادل میان عقل و شرع و با وجود تحمیل محدودیت‌های شرع بر عقل، هزار

سال بعد تداوم یابد. شما اما بی‌اعتنا به این عنوان شفاف و روشن دکتر، آن جمع دانشمندان را، تحت عنوان «بنیادگذاران ایران اسلامی» می‌خوانید! و با توسل به هر استدلالی سعی می‌کنید؛ صفت «اسلامی» را بر آن «هویت واحد ایرانی» سوار کنید! البته این که گفته‌اید؛ وقتی من ایران اسلامی می‌گویم، در معنی منظور ایران دوره اسلامی است، بیش از آن که از تسامح مفهومی سرچشمه گیرد، در درجه نخست، با توجه به استدلال‌های تان، وارد کردن خلطی در بحث است. چون ایران در دوره اسلامی با «ایران اسلامی» بسیار متفاوت است. توضیح این «ایران» در دوره اسلامی شاید یکی از بغرنج‌ترین بخش تاریخ ما باشد و تسامح بر نمی‌دارد! ما بر آنیم که ایران در دوره اسلامی را اگر می‌شد به راحتی همان «ایران اسلامی» خواند، دیگر نیازی به تبیین نظریه‌های سترگ برای اثبات تداوم تاریخ و فرهنگ و هویت واحد ملی ایرانی در طول یک هزاره‌واندی نمی‌بود، که دکتر بر آن همت گذاشته که تنها یکی از آن نظریه‌ها «بیرون درون جهان اسلام» است. نه! مسئله به این سادگی‌ها نیست که شما آن را، به صورت این همانی، توجیه می‌کنید!

و اما این که گفته‌اید: «حال از بحث منطقه فراغ شرع خارج می‌شوم زیرا ابهام شما اگر با این توضیحات روشن نشود، دیگر هرگز روشن نخواهد شد.» فکر نمی‌کنیم، در این موضوع مشخص، با توجه به نتایجی که با استناد به سخنان دکتر در بالا عرض کردیم، و با توضیحات شما، البته در جهت مخالف آن سخنان، ابهامی، حداقل برای ما وجود داشته باشد، اما حسن این بحث دراز آن نیز بود که تمایزها روشن‌تر شد، تمایزی با نظر دکتر که اجمال آن در عبارت خودتان - در پاسخ ۲۲ - آمده است که گفته‌اید: «نکته‌ای که در این نوبت می‌توانم اضافه کنم؛ این است که مفهوم منطقه فراغ شرع در سده‌های اولیه، وجود نداشت. یا حداقل من ندیده‌ام. در هر صورت من با نظر استاد در این مورد همسو نیستم.» یا در همین پاسخ ۲۴ که نوشته‌اید: «اصولاً در وضعیت تعادل عقل و شرع، موجبی برای منطقه فراغ به وجود نمی‌آید.» جمله‌ای در اغماض کامل به «شرایط امکان» آن وضعیت تعادل! طبعاً از چنین گفته‌هایی، که در مغایرت با گفته‌های دکتر هستند که قائل به «منطقه فراغ» به عنوان «شرایط امکان» ایجاد تعادل میان عقل و شرع بوده‌اند، برداشت منطقی این است که پس از روشن کردن این «ناهمسویی» هرچه گفته‌اید در جهت اثبات یا توجیه نظرات خودتان بوده است، که البته بر این هم هیچ ایرادی وارد نیست. اما طبعاً برای بحث روی نظرات شما، باید امیدوار باشیم که فرصت دیگری دست دهد.

در مورد «متمم قانون اساسی مشروطه» و طرح ماده اول آن در مورد دین رسمی، نیازی به «دیوار کوتاه» یا بلند «حاشا» هم نیست. مشکل آنجاست که شما فرع را، مرده ریگ دوره اسلامی گذشته را، که بیضیه اسلام شیعه رسمی را برای حفظ در این ماده ثبت کرده، جای اصل نشانده‌اید! خلاف نظر شما، علاقمندی و پافشاری ما نه بخاطر این یا آن ماده و بند قانون اساسی مشروطه، بلکه بخاطر آن تحول تاریخی عظیمی است که رخ داده است. ایرانیان با انقلاب مشروطه تاریخاً جنبش تجددخواهی خود را به ثبت رساندند، ایران در جرگه نظام‌های مشروطه درآمد، مجلسی تشکیل شد، از نمایندگان منتخب مردم که حق قانونگذاری عرفی و عقلانی و انسانی را دارا شدند. آن نمایندگان با عقل مستقل خود و متکی بر وجدان و آگاهی ملی خویش بحث کردند و صورت مذاکرات مفصلی را به ثبت رساندند، که دکتر آن را «نص چهارم»، و شالوده سنت تجددخواهی ایرانیان قلمداد نمودند و مهمتر از همه، از نظر ما البته، حاکمیت از آن ملت شد و همه قوای کشور از مردم ناشی گردید، یعنی خشت محکمی گذاشته شد که بر آن تا ثریا می‌توان راست رفت! اما شما همه این اصل‌ها و دگرگونی‌های بزرگ را کنار گذاشته، و خود را با یک ماده یعنی ثبت مذهب رسمی اسلام شیعه دوازده امامی مشغول داشته و طوری سخن می‌گویید، که گویی دیگران آن ماده را «حاشا» می‌کنند! نه! آن ماده وجود دارد، اما حوادث و رخدادهای دهه‌های اخیر هم وجود دارند. امروز جای شگفتی است که بیشترین داعیه «دلسوزانه» در مورد آن اصل اول متمم قانون اساسی مشروطه را کسانی دارند، که خود بنیاد بنای مشروطه، یعنی حکومت قانون و اصل اراده ملت را بهم زدند. خوبست این بحث را در اینجا ادامه ندهیم!

اما بخش دوم پاسخ شما را باید بارها حتماً بخوانیم و بیاموزیم و اگر گره بغضی از خواندن مرثیه بشمار راه گلو را نبندد، بجد بپرسیم؛ شما که مترجم این مرثیه‌اید و می‌دانید و می‌نویسید که: «به‌همان آسانی که از فرط خستگی، عرق از بدن آهوی تحت تعقیب صیاد می‌چکد، خون از بدن یک ایرانی متهم به زندقه زیر ضربات تازیانه جلاد می‌چکد. می‌دانیم که خود بشمار نیز به‌زودی درد توام با سوزش این چنین مرگی را چشید. آهوی رمیده "استعاره‌ای" از افراد متهم به زندقه و بدعت و اباحی و رافضی و باطنی و مانوی و مزدکی و ... است.» پس چگونه، چند سطر این طرف یا آن طرف‌تر، وقتی پای ظن به تحمیل دین اسلام و مذهب شیعه به ایرانیان به میان می‌آید، استنکاف می‌کنید! در مورد صدر اسلام بقدر کافی بحث شد، اما در مورد پذیراندن شیعه در عصر صفوی به زور کشتار، اینبار بدست خود ایرانیان، همان راه انکار را برگزیده و می‌نویسید: «گذار اکثریت ایرانیان

از مذهب تسنن به مذهب تشیع هم، با سختی زیادی انجام نشده است. حتی اگر آمارهای اغراق آمیز مربوط به کشته‌شدگان تغییر مذهب در سپیده‌دم صفویه را درست بپنداریم که قطعاً درست نیست،...»

ما این استنکاف و تکذیب شما را نمی‌توانیم بپذیریم! در مورد کشتار ایرانیان در اجبارشان به پذیرش تشیع، استنادمان هم نه به اثر نصرالله فلسفی ست، نه به کتاب «اهل ذمه» و نه به کتاب‌های بسیار دیگری که به ویژه در این سالهای اخیر، مستند به وقایع، نوشته شده‌اند. تنها باز هم به نظر و اثر دکت‌ر - فصل دوم کتاب دیپاچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران - رجعت می‌دهیم که ایشان در برابر تاریخ‌نویسان ایرانی که به تقلید از آلبرت هینتس آلمانی، صفویه را «دولت ملی» قلمداد و سیاست بنیادگذار آن، شاه اسماعیل، را در شیعه کردن «توده ملت ایران» بدون دشواری و با اقبال مردم از آن جلوه داده‌اند، می‌نویسند: «درباره روی آوردن "توده ملت ایران" به تشیع با همه داده‌های نوشته‌های تاریخی و حتی تاریخ‌های رسمی صفویان در تعارض است.» علاوه بر این شرح ماجرای خطبه خواندن و اعلام مذهب شیعه برای نخستین بار در تبریز را که به کشتار بیست‌هزار تن زن و مرد و کودک بدست قزلباش انجامید، و خوانندگان می‌توانند این شرح را در صفحات ۹۰ تا ۹۲ کتاب «دیپاچه» مطالعه کنند، اما شما بهتر می‌دانید! حکایت ایستادن یک در میان قزلباش‌ها را، در صف مردمان حاضر در مراسم خطبه با شمشیرهای آخته، برای گردن زدن هر آن‌کس که در قبول مذهب رسمی جدید، تعلل و تأخیری بخرج دهد و سپس تعقیب مردمان، از زن و کودک و پیر و جوان، تا بازار تبریز و زدن آنان که «تبری» نکردند و «کم باد و بیش باد» نگفتند! اگر معنای اغراق این است، پس دکت‌ر نیز اغراق کرده است! بگذریم!

اما از چند سطر بسیار مختصر، پیش از آغاز این کتاب - دیپاچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران - را که دکت‌ر از «تاریخ بیهقی» نقل کرده، نمی‌توانیم بگذریم! شما باید و حتماً آن را خوانده‌اید: «و سخت دشوار است بر من که قلم بر این سخن می‌رود ولیکن چه چاره است؟ در تاریخ محابا نیست!» ما وقتی از قبول چنین حقیقت آشکاری، که به گفته دکت‌ر، روایتش در همه «نوشته‌های تاریخی ایرانیان و گزارش‌های سفیران و جهانگردان بیگانه با هم سازگار است»، به هر توجیه و به هر نیتی، محابا می‌کنیم، چگونه می‌توانیم زبان به سخن از «تاریخ پایه‌ای» ایران بگشاییم؟! افسوس که بشار نبود، تا مرثیه‌سرای آن مردمان مفلوک بازار تبریز و قربانیان دیگر «سیاست مذهبی» شاه اسماعیل و عمده پادشاهان صفوی باشد!

و اما در ادامه بحث «سنت»! پرسش‌های ما انبوه است، در این نوبت ولی به همین اکتفا می‌کنیم که؛ رابطه میان سرآغاز سنت موسع ایرانی با نظریه دکتر در مورد «بیرون درون جهان اسلام» چیست؟ در طول بخش بزرگی از این گفتگو، از جمله در پاسخ پیشین شما نشان داده شده است که؛ ایرانیان خیلی زود بنیاد یک نظام سنت چند وجهی خاص خود را ریختند و تمایزی میان خود و سایر اقوام و سرزمین‌های دیگر «جهان اسلامی» ایجاد کردند، آیا به همین اعتبار می‌توان گفت ایران، به رغم اسلام آوردن اما خیلی زود پا «بیرون از جهان اسلام» گذاشت؟

مصطفی نصیری ۲۵ - به عنوان مقدمه‌ای برای ورود در بحث، باید بگویم سال‌ها پیش، مباحثه‌ای میان من و شخصی با نام مستعار "مهرداد اشکانی" در باره اندیشه‌های روزبه به‌عنوان اولین "پرسا" در تز دین‌خویی شادروان آرامش دوستدار درگرفته بود. در همان ایام، روزی همراه دکتر در مسیر رفتن به کلاس درس بودیم و در بین راه در این باره صحبت می‌کردیم. یاد می‌آید دکتر گفتند که آرامش دوستدار هنوز نتوانسته از تاثیرات ضربه سنگین انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ و برخورد انقلابیون با وی، بیرون بیاید و به همین دلیل خود را به ایده‌ئولوژی ضدانقلابی آغشته، و اسلام به‌عنوان دیانتی تاریخی را از دریچه انقلاب اسلامی می‌بیند و به آن واکنش نشان می‌دهد. گویی که همه دیانت‌ها از ازل تا ابد، همین است که او از دریچه انقلاب ۱۳۵۷ می‌بیند. بنای تکیه به شنیده‌های خصوصی را ندارم، اما چون دکتر سال‌ها پیشتر، مواضع مشابهی را در گفتگو با خود شما مطرح کرده بود، خواستم این مورد نیز به آن‌ها اضافه شود. متأسفانه من این موضع واکنشی را همچنان در سخنان سرکار خانم مدرس به روشنی و به دفعات دیدم و بسیار کوشیدم ایشان را از این موضع واکنشی بیرون بیاورم، اما موفقیتی دست نداد، تا آن‌جا که خودم نیز از این منظر مورد داوری قرار گرفتم. شاید بهتر باشد به عنوان آخرین کوشش برای فراتر رفتن از ارزیابی رابطه و نسبت ایران و اسلام تحت چهار دهه اخیر، دو - سه شاهد از سخنان دکتر بیاورم، به‌نحوی که پیوندی هم با موضوع "منطقه فراغ شرع" داشته باشد. ایشان در صفحه ۵۳ مکتب تبریز نوشته‌اند: "اگرچه پژوهش‌هایی در باره برخی از وجوه این مجموعه که به ناچار باید آن را سنت در دوره اسلامی ایران نامید. ... لازم به توضیح است که سنت در دوره اسلامی ایران، معنایی جز سنت اسلامی ایران یا سنت ایران اسلامی ندارد. باز در ادامه ایشان ترکیب: "اسلام ایرانی" را به‌کار برده‌اند که روی دیگر سکه "ایران اسلامی" است. باز در ادامه می‌خوانیم: "بدیهی است که با آغاز دوره اسلامی، کتاب به شالوده فرهنگ ایران تبدیل شد". آیا فرهنگ ایرانی که بر پایه کتاب مقدس اسلامی شکل گرفته را نمی‌توان اسلامی خواند، و به اعتبار آن، از ایران اسلامی سخن گفت؟

همچنین دکتر در صفحه ۲۳۵ کتاب زوال، مسکویه رازی را "یکی از بزرگترین تاریخ‌نویسان دوره اسلامی ایران" نامیده، و در ادامه در صفحه ۲۳۶ نیز مسکویه رازی را: "نخستین تاریخ‌نگار دوره اسلامی ایران" دانسته که در "نوشتن تاریخ دوره ایرانی - اسلامی، خرد را ضابطه سنجش حوادث قرار داده" است. وصف "ایرانی‌اسلامی" گویاتر از آن است که بخواهیم آن را تفسیر بکنیم. و باز در صفحه ۲۳۷، دکتر شالوده اندیشه در مدارای دینی را "ایران‌شهری - شیعی" دانسته و سپس در معرفی دانشوران اندیشه ایران‌شهری - شیعی، نوشته‌اند: "دانشورانی از اقوام گوناگون و با پشتوانه فرهنگی متنوع، توانستند ترکیبی هماهنگ از فلسفه یونانی، اندیشه ایران‌شهری و روح دیانت اسلامی ایجاد کنند". آیا ترکیب ایران‌شهری - شیعی با روح دیانت اسلامی، جز این است که فرهنگ و اندیشه ایران‌شهری به عنوان یک ذات، صورت و صبغه اسلامی شیعی به خود گرفته است؟ آیا مسکویه رازی به عنوان بزرگترین تاریخ‌نویس ایرانی - اسلامی، تاریخ اسلام با صفت ایرانی را نوشته؟ یا تاریخ ایران با صفت اسلامی را؟ آیا این موصوف است که وابسته به صفت می‌باشد یا برعکس، صفت ویژگی‌های خود را از موصوف می‌گیرد؟ پرسش‌هایی که طرح کردم، پرسش‌های واقعی و بنیادی هستند. در جای دیگر، دو نکته را توضیح داده‌ام که این‌جا هم اشاره به آن‌ها بد نیست. نکته اول مبنای جغرافی‌نویسان دوره اسلامی است. آن‌ها که مبنای ایران‌شهری داشتند، نقطه مرکز پیمایش و مساحی خود را "دل ایران‌شهر" قرار داده و بقیه نقاط زمین را در چهار جهت آن ترسیم کرده‌اند. اما آن‌ها که مبنای اسلامی داشتند، مکه یا مدینه را مرکز مساحی انتخاب کرده‌اند. همین وضعیت در تاریخ‌نویسی هم وجود دارد. گروهی مانند مسکویه و ابوالاحمد دینوری تاریخ ایران را مبنا قرار داده و تاریخ اسلام را ذیل آن توضیح داده‌اند، و گروهی دیگر عکس آن عمل کرده‌اند. بدیهی است روش دکتر و من به پیروی از ایشان، در باره نسبت اسلام و ایران، بر مبنای گروه اول است. متأسفانه وقتی من با چنین فهمی، به توضیح بازنگاشت‌های روزبه در همین گفتگوها اقدام کردم، با قشقرق روی باروی شدم، حال آن‌که استاد به روشنی از تبدیل "ماده فرهنگ ایران‌شهری به صورت اندیشه دوره اسلامی" سخن گفته و نوشته‌اند: "این نخستین فروپاشی ایران‌زمین، از این‌رو، به ضرورت، انحطاط به معنای کامل نبود که در دوره شاهنشاهی ساسانی، فرهنگ و تمدن ایرانی هنوز همه زندگی و زاینده‌گی خود را از دست نداده بود و ماده فرهنگ ایران‌شهری می‌توانست در صورت اندیشه دوره اسلامی درآید و ترکیبی نوآیین ایجاد کند - دیپاچه ص ۵۵۶".

به‌مناسبت، بار دیگر این نکته در باره نام‌گذاری دوران‌ها و دوره‌های ایران را یادآوری می‌کنم که، ما در دوره قبل از اسلام، از این جهت می‌توانیم از زیردوره‌های ایران ساسانی و هخامنشی استفاده کنیم که در فاصله هخامنشیان تا ساسانی، بویژه در دوره هخامنشی، وحدت دینی در نسبتی نزدیک

با حکومت، در ایران جریان نداشت. به همین دلیل از نام خاندان‌هایی که برای دوره طولانی زمام حکومت را در دست داشتند، برای نام‌گذاری استفاده می‌کنیم. اما در دوره اسلامی، وضعیت کاملاً باژگونه است. یعنی با وحدت دینی طولانی، در عین حاکمیت‌های کوتاه‌مدت خاندان‌هایی که حتی برخی از آن‌ها، در آغاز حاکمیت‌هایشان که به "تغلب" بود، ایرانی به شمار نمی‌آمدند.

حال با توجه به دو مبنایی که به آن‌ها اشاره اجمالی کردم، می‌پرسم؛ آیا سنتی مولف از سه رکن اندیشه ایرانشهری، فلسفه یونانی و دیانت اسلامی در ایران‌زمین - که سومی چنان به روح دو رکن دیگر تبدیل شده که قادر به "تفکیک" آن‌ها نیستیم - آیا سنتی جز سنت ایرانی‌اسلامی است؟ و آیا ترکیب وصفی ایران اسلامی، جز به معنای ایران در دوره اسلامی است؟ فهم من از اندیشه دکتر این است که "سنت" ایرانی در اصطلاح ایشان، اسلامی است. این سنت اسلامی یا "ایرانشهری - شیعی" که تعادلی را در افق باز خرد ایرانی، با دیانت به‌مثابه روح این سنت ایجاد کرده بود، در وضعیت شکوفایی قرار داشت، و به تبع این شکوفایی، پنج - شش سده نخستین را سده‌های زرین فرهنگی می‌نامیم. عربان این سده‌ها را "عصر النهضة" نامیده و گاهی صفت "الاسلامية" و گاهی صفت "العربية" و گاهی نیز "العربية الاسلامية" را در دنبال آن می‌آورند که فعلاً مناقشه‌ای با تسمیه آن‌ها نداریم. اما از زمانی که روح این سنت تالیفی "متصلب" می‌شود، دوره "زوال و انحطاط" است. پس زمانی که عقل به‌عنوان ضابطه فهم عمل می‌کند، دوران شکوفایی سنت اسلامی ایرانی یا ایرانی‌اسلامی است، اما زمانی که شرع به ضابطه فهم تبدیل می‌شود، دوره زوال و انحطاط است. و نکته مهم‌تر؛ تنها راه و شرط خروج از این وضعیت امتناعی، ارائه نظریه اصلاح دینی است که در جنبش مشروطه روی داد. این که خروج از شرایط امتناع و ورود در شرایط امکان، بسته به ایجاد تعادل میان عقل و دین و تبدیل اولی به ضابطه فهم می‌باشد، نشان‌گر اهمیت رکن دین در سنت ایرانی است.

باز دکتر در ادامه در همین صفحه، جایگاه مسکویه در تکوین "اومانيسم دوره اسلامی" را اساسی معرفی کرده است.

باری، کسانی که با منطق گفتاری دکتر طباطبایی آشنایی دارند، می‌دانند که ایشان علوم جدید و مفاهیم آن‌ها را ملی می‌دانند، یعنی مفاهیم علوم جدید، جهان‌شمول نیستند. به سخن دیگر، مفهوم مطلقی به نام اومانيسم وجود ندارد که در غرب و شرق، همسان باشد. از تعابیر دیگری که از دکتر به یاد دارم، می‌توان به "آگاهی ملی در دوره اسلامی" و "فلسفه دوره اسلامی" اشاره کرد. جالب است که دکتر با مفهوم "فلسفه اسلامی" موافق نیست، اما با "فلسفه ایرانی دوره اسلامی" مشکلی ندارند. دلیل این کار مشخص است؛ فلسفه باید در زمان و مکان یک قوم یا ملت تکوین پیدا

کند. اسلام فی نفسه، دارای افق زمان و مکان نیست تا خودآگاهی صرف اسلامی در آن شکل بگیرد. وقتی از فلسفه اسلامی یا تمدن اسلامی به صورت مطلق سخن گفته می شود، زمان و مکان امت اسلامی را در تقدیر می گیریم. این زمان و مکان ملی، در تقدیر ما، ایرانی است. از این مقدمه می خواهیم این استفاده را بکنم که در ترکیب هایی مانند ایران اسلامی یا اسلام ایرانی، آنچه به عنوان ظرف و تعیین کننده و صورت دهنده می باشد، ایران به مثابه زمان و مکان "ملی" است. در مقطعی از این گفتگوها مجبور شدم از عمل "کلمه چینی و جمله چینی" سخن بگویم، که مراد ناظر به چنین موردی است. وانگهی وقتی از نظر دکتر طباطبایی، "بخش بزرگی از اسلام" از صافی فرهنگ ایران گذشته و "ایرانی است"، پس هیچ اشکالی در تعبیر ایران اسلامی - به اعتبار اسلام ایرانی شده - در چارچوب اندیشه ایشان نخواهد بود. به همین نمونه ها بسنده می کنم.

البته من به خانم مدرس که به دنبال دست یافتن به "دوره های تاریخی و واقعیت های تاریخی - سیاسی آن گونه که بوده اند" هستند، حق می دهم که برخی بحث های تاریخی من را نپذیرند، زیرا اذعان می کنم که "واقعیت های تاریخی آن گونه که بوده اند" از دسترس من خارج است. به خلاف ایشان، از نظر من "واقعیت های تاریخی ... آن گونه که بوده اند" به مثابه شیر بی بال و دم و اشکم، وجود ندارند. درواقع "واقعیت های تاریخی" یک صورت ثابت نمایشگاهی ندارند تا آن ها را یکسان به همه زائران و تماشاگران تاریخ بنمایانند. از منظر تاریخ خطی و "واقعیت های تاریخی آن گونه که بوده اند" تکفیر پورسینا از سوی غزالی - چه در تهافت الفلاسفه و چه در المنقذ من الضلال - حدود ۶۰ سال پس از درگذشت او بوده است.

پس این "واقعیت تاریخی آن گونه بوده"، می تواند نقضی بزرگ بر مدعای نصیری باشد که گویی ادعا کرده؛ پورسینا در قید حیاتش از سوی غزالی و ابن قیم جوزیه و ابن تیمیه و ... تکفیر شده است. البته که ادعای من این نبود، بلکه این بود که پورسینا اگر در منطقه امن فراغ شرع در عصر زرین فرهنگ می زیست، نباید تکفیر می شد، یا دقیق تر؛ تکفیر بشود. در منابع تاریخی آمده است که عربانی در صدر اسلام، با فهم غلط یا مغرضانه ای که از مفهوم "خوی دوده یا ازدواج های خویشاوندی" داشتند، ایرانیان یا به تعبیر خودشان، مجوس ها را تکفیر می کردند. اما وقتی یکی از امامان شیعه در معرض این پرسش قرار گرفتند، در جواب گفتند؛ فرض وجود چنین سنتی در گذشته، موجب تکفیر نمی شود، زیرا این کار در شرع آنان در روزگار مفروض، امری حلال و پسندیده بوده است. مراد از این نقلی که کردم، توجه دادن به اصل براءت است. یعنی پورسینا اگر در روزگار تولید اندیشه فلسفی، در منطقه فراغ بود، متشرعی چون غزالی نباید او را تکفیر می کرد. اما به خلاف همه این ها، واقعیت این است که پورسینا در دوره ای تکفیر شد که هنوز دوره عصر زرین فرهنگ

بود، و غزالی تازه آمده بود تا پایه‌های مدارای فرهنگی و ضابطه عقل را فرو بریزد. اما نکته دیگری هم هست که با تاریخ خطی "آن‌گونه بوده" نمی‌توان به آن رسید، و آن این‌که؛ سراسر زندگی کوتاه پورسینا در فرار از طعن و تکفیر عقل‌ستیزان گذشت. پس پورسینا دقیقاً به دلیل اندیشیدن به افق فرزاندگی ایرانی تکفیر شد، نه اجلال جلوس در منطقه فراغ شرع. آن‌چه این واقعیت نه "آن‌گونه بوده" را تایید می‌کند، جمله‌ای منسوب به اوست که می‌گوید: "بَلینا بقوم یَظُنُّونَ أَنَّ اللَّهَ لَمْ یَهْدِ سِوَاهُمْ"، یعنی گرفتار جماعتی شده‌ایم که می‌پندارند؛ خداوند کسی جز آنان را هدایت نکرده است. مهم نیست که این جمله از گفته‌های شفاهی پورسیناست که سینه به سینه نقل شده، یا به او - به دلیل تکفیرهای متعدد - منسوب شده است. مهم این است که نشان می‌دهد او هیچ‌گاه در منطقه امن فراغ شرع نبوده است. ضمناً من باب فضل بگویم که ریشه آن جمله مشهور در مقدمه کتاب منطق‌المشرقیین است، آن‌جاکه پورسینا در توییح خرده‌پاهای مشائی که فکر می‌کنند همه دانش‌ها در انحصار آن‌هاست، می‌گوید: "لَمَّا سَمِعَ مَنْ فِي كُتُبِ أَلْفَنَاهَا لِلْعَامِیِّینَ مِنَ الْمُتَفَلِّسَةِ الْمَشْغُوفِیْنَ بِالْمَشَائِینِ الظَّانِّینَ أَنَّ اللَّهَ لَمْ یَهْدِ إِلَّا إِيَّاهُمْ وَلَمْ یَنْلِ رَحْمَتَهُ سِوَاهُمْ".

اما برگردم به بحث. اشاره به برداشت نادرست از توضیح من، از این حیث بود که ظاهراً اعراض من از مفهوم "منطقه فراغ شرع" در توضیح دوره عصر زرین فرهنگ - بویژه سه سده نخست - در مغایرت با نظر دکتر فهمیده شده است. بنابراین این انتظار ایجاد شده است که با آوردن دو - سه سند از کتاب مکتب تبریز، موضوع برای من روشن خواهد شد. من ابایی از این ندارم که بتوانم با نظرات استاد چالش کنم زیرا مهم‌ترین وظیفه شاگردی را - به توضیحی که خواهم داد - همین خروج‌ها می‌دانم. اما مناقشه بر نظریات هر استادی، مستلزم امکاناتی است که دست من از آن خالی است. برداشتی که من از بحث منطقه فراغ شرع ارائه کردم با ملاحظه آن موارد، بویژه دو مورد در کتاب زوال و موارد دیگری بود. فقط یک مورد را از کتاب ابن‌خلدون و علوم اجتماعی در نظر نگرفته بودم که این نوبت وارد خواهم کرد. برای چندمین بار تاکید می‌کنم که با توجه به کاربرد محدود و ناموکد این مفهوم از یکسو، و با التفات به شرعی بودن کلیت دین اسلام در اندیشه دکتر از سوی دیگر که الزامات خاص خود را دارد، نمی‌توان "افق‌های باز فرزاندگی و خردمندی" را که مبنای "پایداری" نظری ایرانیان در برابر دیانت رسمی خلافت - که دیانتی شرعی و قشری بود - به مفهوم "منطقه فراغ شرع" در معنای دقیق و وضعی آن فروکاست یا در عرض آن قرار داد. این‌جا لازم می‌دانم جمله دکتر را از کتاب زوال به‌صورت کامل بیاورم:

"تفسیر فلسفی و مدنی دیانت و نسبت میان عقل و نقل، به گونه‌ای که در فقراتی از تهذیب‌الاخلاق و جاویدان خرد آمده، در اندیشه مسکویه رازی موضوعی اصولی است. مدینه و مناسبات مدنی در منطقه فراغ شرع در افق‌های باز فرزاندی و خردمندی قرار دارند."

دقت در این فقره نشان می‌دهد که مراد دکتر این نیست که بگوید مناسبات مدنی در عصر مذکور در منطقه فراغ شرع قرار داشته، یا به دلیل باز شدن منطقه فراغ، افق‌های باز فرزاندی ایرانی، شکل گرفت، زیرا در ادامه خواهیم دید که ایشان - قبلاً هم اشاره کردم - اعتقادی به چیرگی قرون وسطایی اندیشه شرعی در ایران زمین ندارند. بنابراین و بر مبنای فهم من، دکتر می‌گویند؛ مناسبات مدنی، خارج از دایره شرع، و از افق‌های باز فرزاندی و خردمندی ایرانی سرچشمه گرفته که با تکیه بر مواد فرهنگی ایران‌شهری، تعادلی میان عقل و نقل ایجاد کرده بود. به سخن دقیق‌تر، در فقدان منطقه فراغ شرع که هنوز زمینه‌های آن شکل نگرفته بود، مناسبات مدنی که اصولاً در منطقه بیرون شرع جای دارند، در افق‌های باز فرزاندی و خرد ایرانی قرار داشت و آن‌ها را نمی‌توان با ابزارهای مفهومی شرعی توصیف و تبیین کرد. اما اگر قصد دکتر بیان برداشت شما بود، می‌بایست این گونه می‌نوشتند که؛ "مدینه و مناسبات مدنی، در منطقه فراغ شرع و در افق‌های باز فرزاندی و خردمندی قرار داشتند."

درواقع در متن دکتر، منطقه فراغ و افق‌های فرزاندی، به عنوان دو امکان در عرض یا کنار هم دیده نشده‌اند که خرد صرفاً با همراهی منطقه فراغ عمل کرده باشد، یا این که منطقه فراغ شرع، شرط لازم عمل خرد در افق‌های باز فرزاندی باشد، به نحوی که بدون آن نمی‌توان تعادلی میان عقل و دین برقرار کرد. قبلاً توضیح دادم که روزه بدون وجود چنین شرایطی، تعادل عقل و دین را در افق فرزاندی ایران برقرار کرده بود. پس تنها یک امکان وجود دارد که همان افق‌های باز فرزاندی و خرد در تعادل با دین اسلامی ایرانی است. بیتی منسوب به حافظ وجود دارد که می‌گوید:

حسن زبصره، لَیْل از حبش، صُهیْب از (روم/شام)
ز خاک مکه ابوجهل، این چه بوالعجیبست.

حافظ سه شخص از سه فرهنگ و تمدن کاملاً متفاوت را در یک جهان مشترک جمع کرده، توگویی که توضیح دقیقی از وحدت اقوام مختلف در افق‌های فرزاندی است. اما در کنار آن وحدت، در خاک مکه که خاستگاه عرب است، کسی با ابوجهل، یا ابوجهل با کسی دیگر، در افقی مشترک

نمی‌آمیزد. درواقع می‌گوید؛ وحدت حسن بصری و بلا حبشی و صهییب رومی یا شامی که هر کدام از گوشه‌ای و تمدنی متفاوت هستند، در افقی بسیار بالاتر از منطقه شرع و فراغ شرع صورت گرفته است. اگر به افق شرع برگردیم، افق و منطقه‌ای که بتوان ابوجهل را نیز بر آن‌ها افزود، وجود ندارد. این برداشت را دکتر چند صفحه پیش‌تر از مطلبی که نقل کردم، با اشاره به شکل‌گیری نوعی "تساهل و مدارا"ی فلسفی در فاصله بغداد تا خراسان بزرگ در دوره فرمانروایی بوییان که برخی از آن‌ها نیز نگاهی به تشیع فلسفی داشتند، این‌گونه توضیح داده‌اند: "بدیهی است که این دریافت فلسفی از دیانت با دیانت رسمی خلافت عربی [که دیانت ظاهری شرعی بود] و حامیان ترک آن، سازگار نمی‌توانست باشد. این دیانت رسمی با تاکید بر مبنای شرع در استقلال آن از عقل، جز شریعت و ظاهر دیانت را اصیل نمی‌دانست، و از این‌رو، نمی‌توانست دریافتی از دیانت عرضه کند که بتواند نسبت میان مبنای عقل و شرع، نسبت منطقه فراغ شرع و احکام شرعی را در درون اندیشه‌ای منسجم توضیح دهد."

دقت کنیم که درواقع نمی‌توانست "نسبت میان مبنای عقل و شرع، نسبت منطقه فراغ شرع و احکام شرعی را در درون اندیشه‌ای منسجم توضیح دهد."

عبارت فوق که به‌خلاف طولانی بودن، آن را از کتاب زوال نقل کردم، به روشنی توضیح می‌دهد که دیانت رسمی خلیفگان و ترکان حامی آن‌ها، چیزی نبود که "منطقه فراغ شرع" یا منطقه‌ای خالی از شرع را بفهمد، و بالاتر از آن، آن را بپذیرد، زیرا در دیانت رسمی که دیانتی ظاهری و مبتنی بر ظاهر شریعت است - مانند دیانت غزالی قبل از فرار از مدرسه و شیخ فضل‌الله - اصلاً منطقه‌ای خالی از شرع وجود ندارد. یعنی به موجب شاکله شرعی دین اسلام که علوم اسلامی "به‌مثابه اشرف‌العلوم ذیل آن تکوین یافته و تدوین شده، لاجرم باید از افق‌های منطقه شرع سخن گفت، نه منطقه فراغ شرع که امری استثنایی و متأثر از وضعیت بعدی انحطاط است. واقعیت تاریخی هم این است که در دوره مذکور، بحث‌های فقهی به نسبت بحث‌های کلامی - در پرتو دو مکتب اعتزال و اشعریت - نه از فربهی چندانی برخوردار بود، و نه آن سازمان اجتماعی و چیرگی بعدی را یافته بود که پس از قرن ششم هجری به بعد، به‌مرور یافت. در ادامه‌ی مطلبی که نقل کردم، دکتر آورده‌اند که در عصر فرمانروایی بوییان که همان عصر زرین است، اندیشه فلسفی خردگرایی، اندیشه‌ی فراگیر و "ضابطه همه دانش‌های زمان" بود. یعنی خود فقه، متأثر از خرد فلسفی بود، نه این‌که افق را برای آن باز کند. قبلاً اشاره کردم که چرا فقه، تحول خود را در ایران‌زمین دید. و نکته کلیدی دیگری که به فهم این مطلب کمک می‌کند، این است که دکتر "پیکار" شاهان بویه‌ی با خلیفگان عربی را، "پیکاری در سیاست عملی" دانسته است، یعنی آن‌ها

- خلیفگان - هنوز از شرع، نظریه یا ابزاری برای چیرگی اجتماعی و مشروعیت دادن به حاکمیت خود، نساخته بودند. چیزی که ماوردی و دیگران بعدها به آن دست یازیدند. باز قبلاً توضیح دادم که دکتر در کتاب زوال، اشاره‌ای نکرده‌اند تا نشان بدهند که مفهوم منطقه فراغ را در معنایی غیر از معنای وضعی آن توسط آیت‌الله صدر به کار می‌برند، بلکه قرینه‌ها از عکس آن حکایت دارند. بنابراین جایی برای این مفهوم در معنای وضعی آن، جهت توضیح دوره عصر زرین نیست. اما به خلاف آن، ایشان در کتاب ابن‌خلدون و علوم اجتماعی که این روزها، به مناسبتی رجوعی به آن داشتیم، در جایی توضیح داده‌اند که مفهوم منطقه فراغ را - در مقام مقایسه سنت اسلامی با سنت مسیحی - در معنای غربی و معادلی برای "منطقه فراغ ایمان" مارتین لوتر به کار می‌برند. دکتر در بحث مذکور توضیح داده‌اند که چرا و چگونه کاربرد عقل در فهم و تفسیر مسلمات شرعی و مبانی دیانت مسیحی در مغرب زمین، تحولی دوران‌ساز بود که به نظریه "منطقه فراغ شرع" به عنوان مبنایی برای دوران جدید منتهی شد. بحث دکتر در مکتب تبریز و اشاره به عصر زرین فرهنگ، با رجوعی به این نکته طرح شده است که در الهیات مسیحی، خارج از محدوده کلیسا رستگاری امکان نداشت، یعنی آن‌چه در درون کلیسا و مسیحیت کلیسایی قرار نمی‌گرفت و در بیرون آن که منطقه فراغ ایمان بود، قرار می‌گرفت، و به عنوان یک امر جاهلی تلقی می‌شد، و به همین دلیل نمی‌توانست در درون "سنت" مسیحی وارد شود. اما در ایران "دوره اسلامی" به مدد "مواد فرهنگی و اندیشه زاینده‌ای" که منتقل شد، و افق‌های باز فرزانی و خرد ایرانی، آن‌چه که جای آن به طور طبیعی در منطقه فراغ یا خارج شرع قرار داشت - مانند مبانی عقل - در تعادلی با دین قرار گرفت و نوزایی دوره اسلامی را شکل داد. یعنی به خلاف مسیحیت که هر امر بیرون کلیسا، امری جاهلی و مردود بود، در اسلام این گونه نبود که همه چیز در درون شرع باشد و آن‌چه در منطقه فراغ قرار می‌گرفت، باطل باشد. دکتر این‌جا نمی‌توانند مفهوم منطقه فراغ را در معنای اصطلاحی و متاخر آن به کار ببرند. و به همین دلیل در کتاب ابن‌خلدون به این نکته اشاره کرده‌اند. درواقع "منطقه فراغ شرع" مقدمه‌ای برای ورود در دوران جدید بود که دوران حقوق و قانون است. به همین دلیل ایشان، هم در کتاب ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، و اساسی‌تر از آن، در بحث مشروطه به منطقه فراغ شرع پرداخته‌اند. نکته این‌جاست که در منطقه فراغ شرع، عقل در درک مبانی حسن و قبح، دارای استقلال از مبانی شرع است و نیازی به رعایت ملاحظات دینی ندارد، اما در دیانت مدنی و مبانی تساهل و مدارا در عصر زرین فرهنگ، و یا مبانی "ادب" و خرد ایرانشهری روزبه، چنان‌چه توضیح دادم، عقل منصرف از دین نیست، بلکه دریافتی سازگار از دیانت با عقل را لحاظ می‌کند.

ایراد دکتر به ابن خلدون هم از این جا سرچشمه می گیرد که مباحث اقتصادی او - مانند عوارض شهرنشینی - در نهایت شرعی است، حال آن که برمبنای منطق علم جدید عمران، امور اقتصادی می بایست در "منطقه فراغ شرع" قرار می گرفت.

دکتر با این توضیح است که می گویند؛ او نتوانسته به منطق علم عمران، که قرار بود حسب نیت اولیه در حوزه "منطقه فراغ شرع" پیش برود، وفادار بماند. بدیهی است که امکان "منطقه فراغ شرع" در معنای اصطلاحی و متاخر که در پاسخ قبلی، نظریه واضع آن آیت الله صدر را توضیح دادم، در نخستین سده های اسلامی، نمی توانست از سوی فقیهان به عنوان یک امکان ایجاد شده باشد. و اصولاً با وجود ضابطه عقل که روایتی مدنی از دین ایجاد کرده بود، نیازی به امکانی مانند منطقه فراغ احساس نمی شد. این که چرا ابن خلدون نتوانست امور اقتصادی را خارج از حوزه شرع طرح کند، از این جا ناشی می شود که برای او منطقه تهی از شرع وجود نداشت، اما این منطقه تهی از شرع برای مسکویه وجود داشت، زیرا مواد فرهنگی و اندیشه ایرانی شهری، چنین فضایی را باز کرده بود. پس باید بدانیم که دکتر از چه موضعی، در مقام مقایسه سنت مسیحی و سنت اسلامی ایرانی، به منطقه فراغ هم اشاره کرده است.

اگر حسب نظر شما، دکتر این مفهوم را با مضمون آیت الله صدری آن، برای سده های مورد نظر به کار برده اند، در این صورت من چنین امری را ممتنع می دانم. کافی است فقط به پیش و پس جمله دکتر در زوال توجه کنید، که در این صورت با من هم نظر خواهید شد. مطالبی را که دکتر پس از فقره نقل شده، از سهروردی - به واسطه شهرزوری - و ابوعلی عیسی بن زرعه و ابوحنبل توحیدی - گزارش گر مباحث حلقه سجستانی - نقل کرده اند، چیزی نیست که در محدوده فهم فقیهان آن عصر بگنجد. به عنوان مثال، برمبنای نقل شهرزوری از سهروردی در نزهه الارواح که متأسفانه در ترجمه آن خللی راه یافته و دکتر هم همان ترجمه غلط شهرزوری را آورده است؛ شیخ مقتول حقیقت را مانند آفتاب، یک می داند که با تعدد مظاهر فلکی، متکثر نمی شود. شهر نیز مانند آفتاب، به خلاف تعدد خانه ها و راه ها، یک است. یعنی تعدد محله ها و خانه ها و راه های منتهی به شهر و معابر درون شهر، باعث تعدد شهر نمی شود. قبل از توضیح فهم خودم، این نکته را تصحیح کنم که جمله شیخ مقتول، هم در رساله "کلمه التصوف" از مجموعه سه رساله، و هم در پاورقی ص ۲۳۱ کتاب زوال دکتر، عبارت از "الحقیقة شمس واحدة لا تتعدد بتعدد مظاهرها. المدینه واحدة والطریق غیریسیره" است.

حال آن که شهرزوری ترجمه آن را به اشتباه "متکثر و متعدد می شود" آورده است، در حالیکه متن سهروردی "لا تتعدد" یعنی "متعدد نمی شود" است، زیرا عرفان و تصوف، هر دو مقام وحدت

هستند، بنابراین حقیقت در این دو مقام "لاتعدد" است، یعنی متعدد و متکثر نمی‌شود. حال اگر خواسته باشیم آفتاب‌وارگی حقیقت را با فرض منطقه فراغ شرع، همانند دکتر به "افق‌های باز فرزانی ملت‌ها و اقوام مختلف" حمل کنیم، در این صورت باید بدانیم که تاریخ؛ تقابل عرب - عجم، ترک - تات، و حتی قریش - ناقریش، چنین وحدتی را تأیید نمی‌کند. رابطه "السید و المولی" در سده‌های اولیه، بسیار نائسانی‌تر از رابطه "خدایگان و بندگی" هگلی است که خدایگان در اندیشه هگلی، در نهایت بنده‌ها را به رسمیت می‌شناسد، حال آن‌که مولی، رسمیتی جز هویت ارباب خود نداشتند. بنابراین وحدتی شمسینه میان آن‌ها وجود نداشت. و اصولاً از منظر فقهی، غیرمسلمان تنها می‌تواند به‌عنوان یک ذمی، خراج‌گزار مسلم باشد، و وحدتی از نوع وحدت نور خورشید، میان آن‌ها قابل تصور نیست. نقل بعدی دکتر در کتاب زوال، ترجمه ابن‌زرعه از ارسطوست که براساس آن، "حقیقت انسان، افق است و انسان بالطبع بسوی افق خود حرکت می‌کند". این اندیشه که ابن‌زرعه افق را جای الله گذاشته است، بی‌هیچ تردیدی در اندیشه‌های شرعی، برابر با کفر است، و بنابراین جایی برای شنیدن آن از سوی فقیهان نیست. و اما جمله اصلی یعنی "الانسان قد اشكل عليه الانسان" که ابوحیان توحیدی آن را گزارش کرده، از دیگر کفریاتی است که نمی‌توان در "افق‌های منطقه شرع" قرن چهار - پنج، جایی برای آن یافت. این که "انسان مشکل انسان" است، یا آن‌چه من می‌فهمم؛ "انسان موضوع - Objekt - انسان" است، که هم دکتر، و هم بزرگان اندیشه عربی مانند محمد ارکون، چنین اندیشه‌ای را "اومانیسیم اسلامی" دانسته‌اند، هرگز در افق‌های فقهی آن عصر قابل فهم نیست، زیرا نیاز به منطقه فراغ شرع، زمانی به‌وجود می‌آید که فقه به عنوان یک "امر واقع" به نهایت گستردگی و پیچیدگی خود برسد. پس فقه، چه از حیث نظر و چه در عمل، فاقد منطقه فراغ در عصر زرین بود. به دلیل طولانی شدن این بحث، سخنان عجیب ابوالحسن عامری را نقل نمی‌کنم که فراتر از تصورات فقیهان در بازترین افق‌هاست. به‌هرروی، مفهوم منطقه فراغ شرع، در معنای صدی آن که گفتم هدیه‌ای از فقیهان به حکومت اسلامی می‌باشد، چیزی نیست که بتوانیم در دوره عصر زرین فرهنگ، آن را پی‌جویی کنیم. و اگر از نظر شما، دکتر این مفهوم را در باره سده‌های نخستین اسلامی، به همان معنایی به‌کار برده که در بحث مشروطه به‌کار برده است؟ من نمی‌توانم آن را بپذیریم. پس آن‌چه در مورد پورسینا، تحت عنوان خلط نظر و عمل به من نسبت می‌دهید درست نیست، زیرا ظاهراً تا این‌جا توافق حاصل است که امثال پورسینا، از شرایطی امکانی برای نظریه‌پردازی برخوردار بودند. اما اختلاف این‌جاست که وفق مدعای شما که از نظر من تحمیلی بر اندیشه دکتر است، آن شرایط امکانی نتیجه قرار گرفتن اندیشمندان مورد نظر در "منطقه فراغ شرع" است. اما مدعای من که از نظر شما خروجی

بر نظریه دکتر می‌باشد، این است که در دوره مورد اختلاف، چیزی به نام "منطقه فراغ شرع" وفق تعریفی که از واضع این اصطلاح یعنی آیت‌الله صدر آوردم، نه در نظر و نه در عمل وجود نداشت، و اشاره‌های دکتر هم، به معنی اصطلاحی این مفهوم بر نمی‌گردد، زیرا فقه آن تحولی را که بعدها به دست آخوند و صدر و ... دید، هنوز به خود ندیده بود.

بنابراین نمونه‌هایی را که دکتر از فرزاندگی ایرانی آورده است، نه تنها با هیچ سریشی به فقه و مفهوم فقهی منطقه فراغ نمی‌چسبد، که چنین کاری اساساً به منزله کسر شان از افق‌های فرزاندگی و خردمندی است. درواقع آن شرایط امکانی که در اختیار امثال روزبه، فردوسی، فارابی، پورسینا، سجستانی، سهروردی و ... قرار گرفت، از علل دیگری بر می‌خیزد که فعلاً در این تحریری که از محل نزاع ارائه کردم، وارد نمی‌کنم تا این تحریر، روشنی خود را از دست ندهد.

برای مزاح عرض می‌کنم که ابوالحسن اشعری، در اول کتاب پرارزش "مقالات الاسلامیین" خود می‌گوید؛ در اسلام خونی که پای بحث امامت یا حکومت ریخته شد، پای هیچ چیز دیگری ریخته نشده است. یعنی خونی که در جزیره‌العرب در دوره ۲۳ ساله پیامبر و نیز در دوره فتوحات اسلامی ریخته شد، در مقایسه با خونی که در موضوع حکومت بعد از پیامبر ریخته شد، ناچیز است. فکر می‌کنم نفسی هم که بحث منطقه فراغ شرع از ما گرفت، مجموع بقیه بحث‌ها نگرفت.

و اما در باره کشتار مذهبی شاه اسماعیل در روز خطبه‌خوانی در مسجد جامع تبریز که بیهقی‌وار "قلم را بر آن گریانده‌اید" و شماتت آن را ارزانی من کرده‌اید، باید نکاتی را روشن کنم. نخست این که واکنش شما به این بخش از سخنان من، بیشتر با کارکرد برانگیختن احساسات خوانندگان احتمالی است که من اهمیتی به آن نمی‌دهم و ابایی هم از آن ندارم. دوم این که نویسندگان قدیمی ما، پایه‌های ادبی قوی نیز داشته‌اند، و از این رهگذر است که بهترین نوشته‌های تاریخی ما، از جمله تاریخ‌های بیهقی و جوینی و ...، بهترین نمونه‌های نثر ادبی هم هستند. یکی از جنبه‌های مهم در نظریه دکتر، همین است که این منابع را از حوزه "تتبعات ادبی" بیرون آورد و در عداد منابع اندیشه سیاسی درآورد. پس در مواجهه با عدد مربوط به سپاه خودی و دشمن و نیز کشته‌های طرفین، هیچ‌گاه احتمال "غلو" یا "مبالغه" را نباید نادیده بگیریم. برای نمونه، یکی از آن مبالغه‌های فوق ادبی، شمار کشته‌های فرامیلیونی در حمله و کشتار مغول در شهر نیشابور است. این ارقام بیشتر به کار "گریاندن قلم" و شوراندن عواطف در خطبه‌خوانی‌های مطمئن می‌آید.

سوم این که؛ به موجب نقل دکتر از کتاب مجهول المؤلف تاریخ عالم‌آرای صفوی، شهر تبریز به هنگام خطبه‌خوانی شاه اسماعیل، بالغ بر ۲۰۰ تا ۳۰۰ هزار نفر جمعیت داشته است. همین عبارت "دویست سیصد هزار" خود گویاست که به این اعداد نباید اعتماد کرد. حال، با فرض حضور همه

ساکنان تبریز! در صحن و سرای مسجد جامع و میدانگاه روبروی مسجد و معابر منتهی به آن!! که محال در محال است، محاسبات ریاضی نشان می‌دهد که برای چیش "یک در میان" قزلباش‌ها بین ۲۰۰ تا ۳۰۰ هزار نفر مردم تبریز، دست کم می‌بایست به همان تعداد نیروی قزلباش تحت فرمان شاه صوفی بوده باشد!!! بر مبنای روش علمی، شمار قزلباشان سپاه ایران در مصاف سپاه عثمانی در چالدران - آن‌هن با لحاظ غلو احتمالی - می‌تواند برآوردی از قزلباش‌های حاضر در مراسم خطبه‌خوانی به ما بدهد. سوم این‌که؛ با لحاظ میزان حضور مردم در مراسم مشابه مقدم و موخر بر مراسم تبریز و با کمی عقلانیت - در حد قاعده جرح و تعدیل بوخلدون - اگر به این واقعه بنگریم؛ در بهترین حالت و با لحاظ سطحی معقول از غلو، نمی‌توانیم حضور بیش از ۱۰ درصد جمعیت آن روز تبریز را در مراسم خطبه‌خوانی، انتظار داشته باشیم. باز به نوشته عالم‌آرای صفوی، بالغ بر "دو دانگ" از جمعیت ۱۰ درصدی حاضر در مراسم، یعنی بین حدود ۶ تا ۱۰ هزار نفر، با خطبه شاه اسماعیل به نام امامان دوازده‌گانه، مخالفتی نکرده‌اند.

بنابراین تعداد کل مخالفین، علی‌التقریب می‌بایست بین ۱۴ تا ۲۰ هزار نفر باشد. حال بر مبنای عدد بی‌مبنای ایرانگرد ایتالیایی، آیا می‌توان پذیرفت که همه مخالفان حاضر در مراسم - به همراه جمعی هم از موافقان - در تبریز کشته و "ریزریز" شده باشند؟! پس از نظر من، عدد ذکر شده، بدون هیچ تردیدی، غلو اندر غلو بوده و احتمالاً برای بزرگنمایی قباح سیاست مذهبی صفویان یا برای اغراض دیگری مانند "النصر بالربع" جعل شده است. البته شاید شمار کشتگان در سراسر کشور بیش از ۲۰ هزار باشد که سخنی نیست.

اما درنگ چهارم؛ تناقض میان نقل کتاب عالم‌آرای صفوی که عددی را صراحتاً اشاره نکرده، با نقل ایرانگرد ایتالیایی است که ظاهراً هم شاهد کشتار بزرگی بوده و هم همه کشتگان را شمرده است. حال پرسشی که شما باید به آن پاسخ بدهید یا دست کم به آن توجه کنید، این است که؛ این آمار مبتنی بر "خبر واحد" ایرانگرد ونیزی را بر مبنای کدام منبع می‌توان راستی‌آزمایی یا با چه منطقی می‌توان آن را امکان‌سنجی کرد؟ من نمی‌دانم با تکیه بر کدام منبع یا منابع معتبر، به این نتیجه قطعی رسیده‌اید که: "ماجرای خطبه خواندن در مسجد جامع به کشتار بیست‌هزار تن زن و مرد و کودک بدست قزلباش انجامید." چون دکتر که در این باره اظهار نظری سلبی یا ایجابی نکرده است. آیا می‌توانید منبع دیگری معرفی کنید؟

بیان قطعی "کشتار ۲۰ هزار تن زن و مرد و کودک" در مسجد جامع تبریز - بماند که در آن روزگاران، کودکان و بانوان در این‌گونه مراسم حضور نداشتند - و ارجاع آن به صفحه‌های ۹۰ تا ۹۲ کتاب دیپاچه، آیا نمی‌تواند روشی برای تحریک عواطف خوانندگان باشد؟! بویژه خوانندگانی که

از یکسو آن صفحه‌ها را قبلاً نخوانده‌اند و از سوی دیگر، به نام دکتر اعتماد دارند!! شما در نوشته‌ای که در ادامه خواهم آورد، بدون هیچ مستندی، وانمود کرده‌اید که دکتر آمار ۲۰ هزار کشته مرد و زن و کودک را پذیرفته است. و بدین وسیله سعی کرده‌اید نظر من را در مقابل ایشان قرار بدهید؛

(تعقیب مردمان، از زن و کودک و پیر و جوان، تا بازار تبریز و زدن گردن آنان که «تبری» نکردند و «کم باد و بیش باد» نگفتند! اگر معنای اغراق این است، پس دکتر نیز اغراق کرده است! بگذریم!)

از کجا بدانیم که چند نفر در مسیر بازار تبریز، تبری نکردند و کشته شدند؟!

دقیقا این‌جا، همان‌جایی است که نباید بگذریم، زیرا آنچه در این بحث برای دکتر به‌عنوان تاریخ‌نویس اندیشه سیاسی - و نه مورخ عمومی - اهمیت دارد و به دنبال آن است، نشان دادن سیاست "تحمیل مذهب رسمی - دیباچه ص ۹۰" از سوی صفویان است، نه تنقیح و تحقیق در تعداد واقعی کشته‌شدگان که وظیفه مورخ عمومی است. بنابراین تعداد کشته‌ها، یا زن و کودک بودن و نبودن آن‌ها، از این منظر و موضع، مد نظر نیست. پشت سر هم قرار دادن این نظر با آن نقل، چیزی جز کلمه‌چینی و جمله‌بازی نمی‌تواند باشد. بنابراین نه تعداد کشتگان مد نظر دکتر بوده، و نه در باره درستی یا نادرستی آن نظری داده است، بلکه صرفا خواسته سیاست تحمیل مذهبی را با آوردن خبر واحد در باره کشته‌ها را نشان بدهد، که از منظر اندیشه سیاسی مهم است. من هم در پاسخ قبلی، در مقام کم یا بی‌اهمیت جلوه دادن، شمار کشتگان نبودم، بلکه می‌خواستم این واقعیت را توضیح بدهم؛ ملتی که از دینی به دینی دیگر گذار کرده و تجربه آن را دارد، گذار درون دینی - از مذهبی به مذهب دیگر - را آسان‌تر انجام می‌دهد. این‌که ایران در دوره اسلامی خود، هیچ‌گاه در درون امت و در قلمرو خلافت عربی وارد نشد، مبتنی بر عللی است که باید آن‌ها را توضیح داد. بی‌تردید تغییر مذهب از تسنن به تشیع در ایران، بویژه در آذربایجان با التفات به سابقه طولانی تخت‌گاهی تبریز، نیروی قدرتمندی را برای پایداری در برابر خلافت اسلامی ترکی سنی مذهب، ایجاد می‌کرد که به نظر می‌رسد، پایه‌گذاران سلسله صفوی با هوشمندی سیاسی، از این پدیده تاریخی، کمال بهره را بردند. یکی از علل اصلی هضم نشدن ایرانیان در خلافت عربی سنی، گرویدن آنان به تشیع علوی بود. باید این احتمال را در نظر گرفت که؛ بدون احیای سابقه تاریخی تقابل تشیع و تسنن، ایران در قلمرو خلافت اسلامی ترکی قرار می‌گرفت و استقلال مرزهای خود را از دست می‌داد. در دوره‌ای هم که افق‌های باز فرزاندگی و خرد ایرانی، ایران را از

قرار گرفتن در قلمرو فرهنگی و سپس سیاسی دوگانه امت - خلافت عربی اسلامی باز داشت، بر روی زمین کشتارهایی از ایرانیان می‌شد، که کشتار نامتعیّن تبریز در برابر آن‌ها، رنگی نداشت. یکی از پیامدهای سیاست تحمیل مذهبی صفویان که در کاستن از دامنه کشتار احتمالی موثر بود، کوچ ایرانیانی بود که راه فرار از سیاست تحمیل را، نه در تسلیم و پذیرش تشیع و نه در جنگ و کشته شدن در این راه دیدند. بسیاری از کسانی که حاضر به پذیرش تحمیلی تشیع نشدند، به سمت قلمرو عثمانی کوچ کردند که کردهای ترکیه امروز، بیشتر از آن‌ها هستند. و در مقابل بسیاری از اهل تشیع ساکن در قلمرو عثمانی هم، به آذربایجان کوچیدند. این تحول در کاستن از تعداد قتل‌های احتمالی موثر بود.

همچنین سیاست تغییر زبان در آذربایجان، از آذری به ترکی آذری نیز که در دوره صفویه رخ داد، دلایل خاص خود را دارد. اگر چه تجمع قزلباشان ترک‌زبان در آذربایجان و بویژه در تبریز، تخت‌گاه آن روزگار، در تغییر زبان از آذری به ترکی آذری موثر بود، اما این امر، نمی‌تواند تنها علت باشد، زیرا به نظر می‌رسد که تجمع قزلباشان در تخت‌گاه و تلاش در جهت تغییر بافت زبانی به نفع زبان ترکی که سیاست صفویان بود، امکان ایجاد تقابل ترک - فارس یا ترک - تات به نفع عثمانی را از خلافت ترکی گرفت.

همان‌طور که دکتر طباطبایی از کسروی نقل کرده، گرایش به زبان ترکی در صفوی‌های کردتبار و ترجیح آن به زبان فارسی که زبان تاریخی علم و سیاست و فرهنگ و ادب در ایران بزرگ بود، یکی از پیچیدگی‌های عصر صفوی است. با این‌که زبان ترکی در فاصله غزنویان تا صفویه، زبان حاکمان ترک‌تبار و زبان اکثریت سپاه تحت فرمان آن‌ها بود، اما هیچ‌گاه نتوانست جای زبان فارسی را در هیچ کجای ایران - حتی در قشون - بگیرد. گسترش زبان فارسی در نجد ایران به گونه‌ای بود که حتی زبان علم و فرهنگ و تا حدودی زبان سیاست و تجارت در قلمرو عثمانی نیز فارسی بود. جالب است که "کبیر بن اویس لطیفی" در قرن دهم، اولین مترجم "وفیات‌الاعیان" "ابن‌خلکان به زبان فارسی، در مقدمه ترجمه خود نوشته است که سلطان سلیم عثمانی، برای استفاده عموم رعیت عثمانی از کتاب یادشده، دستور ترجمه آن را به زبان پارسی داد. باری نمی‌توان از یک‌طرف بر احیای ایران توسط صفوی‌ها و نزدیک کردن آن به مرزهای تاریخی ساسانیان - با فرض "ملی" نبودن - فخر کرد، اما از سوی دیگر، بر قربانیان کم یا بیش این سیاست‌ها، قلم گریاند. شاید عجیب‌ترین مورد تناقض‌آمیز و تراژیک، مورد آقامحمد خان قاجار است. از یکسو، او هم ایران را یکپارچه و به مرزهای ساسانی نزدیک کرد، اما از سوی دیگر، این کار را با درست‌کردن کوه‌های مجمله و چشم انجام داد.

پس در مقام جمع‌بندی بحث منطقه فراغ، اشاره به این نکته در رابطه نسبت ایران و دیانت اسلامی ضروری است که: فرضیات جدیدی در حال ظهور است که از یکسو، هجوم بیرونی عربان حامل دین اسلام به مرزهای ایران ساسانی و فروپاشی آن را رد می‌کند، و از سوی دیگر بر تکوین درون‌ایرانی دین اسلام تأکید دارد. دکتر در طرح بحث "فروپاشی" از درون ایران ساسانی، از آن به‌عنوان "انحطاطی جدی، اما زاینده که به فاجعه نابودی ایران منجر نشد" تعبیر کرده است. می‌توانم بگویم که دکتر با نیم‌نگاهی به فرضیه‌های در راه در باره تکوین درون‌ایرانی اسلام که بزودی می‌توانند به نظریه‌های علمی تبدیل شوند، به نوعی بر مرز بسیار باریکی حرکت کرده است که بر این اساس، نوزایش اسلامی - به‌مثابه نیم‌پرده ایرانی - میان انحطاط درونی (انحطاط ساسانی) و انحطاط "سده‌های میانه ایران" است. درواقع اسلام، عامل خروج از انحطاط ساسانی و ورود دوباره به انحطاط دوره اسلامی است. به نوشته دکتر:

"شاهنشاهی ساسانی و نظام بسته آن توان پذیرفتن این صورت نو را نداشت؛ ماده فرهنگ و تمدن ایرانی که هنوز زندگی و زاینده‌گی خود را از دست نداده بود، نیازمند افق‌های بازی بود تا بتواند به صورتی نو درآید. تعبیر نوزایش اسلام که برخی درباره این دوره از تاریخ اسلام به کار برده‌اند از دیدگاه تاریخ فرهنگ و تمدن ایرانی جز حلول آن ماده در این صورت نیست، اسلام اگر عربی مانده بود جز دیانتی نبود، اما تمدن نمی‌شد؛ چنان‌که به‌طور عمده در قلمرو فرهنگ ایرانی شد. معنای این تحول از دیدگاه تاریخ فرهنگ و تمدن ایرانی جز این نیست که ایرانیان انحطاط باستانی خود را به نوزایش دوره اسلامی تبدیل کردند. بازشدن افق‌های سیاسی، ترکیبی از اسلام، فرزاندی باستانی ایران و فلسفه یونانی، چنان‌که نسیم شمال بر بازمانده مرداب کهن وزیدن گرفته بود و جهان نو می‌شد. بی‌هیچ تردیدی این نخستین فروپاشی ایران‌زمین، انحطاطی جدی اما «انحطاطی زاینده» بود که به فاجعه نابودی ایران منجر نشد - دیباچه ص ۵۵۵."

به‌عنوان قرینه و دلیلی برای آن‌چه ذکر شد؛ استاد در مواضع دیگری، عصر زرین فرهنگ را، بدون اشاره‌ای به مفهوم منطقه فراغ شرع، تنها در پرتو افق‌های باز تبیین کرده است. برای نمونه:

"۱" (ماده فرهنگ و تمدن ایرانی که هنوز زندگی و زاینده‌گی خود را از دست نداده بود، نیازمند افق‌های بازی بود تا بتواند به صورتی نو درآید - دیباچه ص ۵۵۵)

"۲" (عصر زرین فرهنگ ایران را از این حیث به‌درستی دوره نوزایش اسلام و دوره احیای فرهنگی ایران خوانده‌اند که این ترکیب زیر لوای نظام خردگرای یونانی - ایران‌شهری امکان‌پذیر شد، و این

دوره تا زمانی توانست ادامه پیدا کند که خرد ضابطه تفسیر شریعت باقی ماند. مکتب تبریز ص ۵۴.

۳" (نوزایش اسلام نیز مانند نوزایش مسیحی فراورده باز بودن افق فرزاندگی و رویارویی با سنت‌های دیگر بود - نظریه انحطاط ص ۴۰۲"

۴" (اسلام در ایران چیرگی قرون وسطایی برقرار نکرد تا نیاز به نوزایش احساس شود - نظریه انحطاط - ص ۳۸۲."

۵" (بدیهی است که با آغاز دوره اسلامی، کتاب به شالوده فرهنگ ایران تبدیل شد ... اما با گسترش مرزهای فراغ شرع، که، اگر بتوان گفت، نسبتی با احیای میراث جاهلی داشت، عناصر گوناگونی نیز بر گنجینه فرهنگی دوره اسلامی افزوده شد که ترکیب آن عناصر را می‌توان سنت در معنای گسترده آن خواند - مکتب تبریز ص ۵۳."

پرواضح است؛ منطقه فراغ شرع در این‌جا که نسبتی با میراث جاهلی یعنی مواد فرهنگی ایران‌شهری ساسانی دارد، در معنای افق فرزاندگی و خردمندی ایرانی است، نه ناحیه‌ای تهی در چیرگی شرعی. با تورقی در آثار دکتر، بویژه در سه‌گانه "تاملی در باره ایران" نمونه‌های زیادی را می‌توان از مثال‌های بالا یافت که در تبیین چرایی شکوفایی عصر زرین فرهنگ ایرانی در سده‌های نخست اسلامی، "منطقه فراغ شرع" به عنوان عاملی در کنار ضابطه عقل در افق‌های باز خرد دیده نشده است. فکر نمی‌کنم نیازی به توضیح اضافی باشد، چون در بحث‌های گذشته، به دفعات توضیح دادم که "منطقه فراغ شرع" به عنوان یک امکان شکوفایی، زمانی ضرورت پیدا می‌کند که اندیشه شرعی، افق را بر ضابطه عقل بسته یا کوتاه کرده باشد. اما بررسی‌ها نشان می‌دهد که اندیشه شرعی در دوره موسوم به عصر زرین فرهنگ، نتوانسته بود، نظارت و "چیرگی قرون وسطایی" خود را بر اقصی نقاط جهان گسترده اسلامی، بویژه در ایران‌زمین که موادی از فرهنگ "زاینده" خود را حفظ کرده بود، برقرار کند. در مقابل، آن‌چه بیشتر از هر عامل دیگر، در کمین ضابطه عقل نشسته و آن را تهدید می‌کرد، مباحث کلامی - اعتقادی بود که اندیشمندان بسیاری را مورد طرد و ضرب قرار داد و قربانی کرد. بنابراین نمی‌توان این اندیشه را به دکتر نسبت داد که؛ ضابطه عقل، عاملی بود که شرع آن را در جایی به نام منطقه فراغ، به افق‌های فرزاندگی ایرانی هدیه کرد.

در پاسخ به پرسش اخیر، مبنی بر این که "آیا ... می‌توان گفت ایران، به رغم اسلام‌آوردن اما خیلی زود پا بیرون از جهان اسلام گذاشت؟" در کلیت با شما موافقم و می‌دانید که این وضعیت دوگانه‌ی ایران در نظام فکری دکتر، با مفهوم "بیرون‌درون" توضیح داده می‌شود. قبل از هرچیز یادآور می‌شوم که مفهوم بیرون‌درون، در اصطلاح منطق صوری، مفهومی "مِن وجه" است. یعنی از منظری و موضعی، ایران در بیرون جهان اسلام، و از منظری دیگر در درون جهان اسلام بود. حال با توجه به این وضعیت ذوحیدنی، فرض‌های مختلفی پیش می‌آید که به آن‌ها اشاره می‌کنم. فرض نخست؛ نسبت بیرون‌درون با اسلام به‌عنوان دیانت اسلامی است. در این فرض، ایرانیان یا اکثریت بالای ایرانیان، در درون اسلام بودند و همچنان هستند، یعنی به هر حال و فارغ از چرایی و چگونگی، اسلام را پذیرفته و ارتباطشان با آسمان از طریق این دین انجام می‌شود. اما از سوی دیگر، بیرون از اسلام بودند، یعنی تفسیری از اسلام با التفات به فرهنگ ایران‌شهرانه خود داشتند که متفاوت از تفسیر عربان بود و هست. به سخنی دیگر، در عین "مسلمان ایرانی" یا "ایرانی مسلمان" بودن، در مقایسه با "عرب مسلمان" یا "مسلمان عرب"، متمایز بودند و همچنان هستند. فرض دوم؛ نسبت بیرون‌درون با جهان اسلام است که این فرض را هم می‌توان در دو پاره در نظر گرفت. از منظر فرهنگی، ایرانیان با دست یافتن به خودآگاهی ایرانی که در کمترین زمان ممکن تاریخی صورت گرفت، توانستند بخشی از مواد فرهنگی خود را که به دوره اسلامی منتقل کرده و با پایداری در سنگر فرهنگی، از سقوط در کام ثقافت عربی دور بمانند. دکتر در جاهای مختلفی تاکید کرده‌اند که آمیزش سه نص: ایران‌شهری، یونانی و اسلامی در افق‌های فرزاندی ایرانی، چنان عمیق بود که جدا کردن این عناصر سه‌گانه از همدیگر غیرممکن است. اما به‌خلاف این گفته که در جای خود درست و محکم می‌باشد، سرهنگان فرهنگی ایران، توانستند جراحی و جدا کردن اصول پایه‌ای اسلام به‌عنوان یک دیانت آسمانی، از ثقافت عربی همراه آن را که زبان عربی مهم‌ترین آن‌ها بود، با موفقیت انجام دهند. اما این‌جا نکته باریکی وجود دارد که نمی‌توان آن را در نظر نگرفت؛ استقلال فرهنگی و استقرار در بیرون جهان اسلام را نباید به احیای دوباره زبان پارسی، با همه اهمیتی که دارد، فروکاست، و گرنه توضیح ایران در چهار سده، و قدر متیقن در سه سده نخست، برای ما سخت خواهد شد، زیرا تکوین خودآگاهی ایرانی قبل از احیای زبان پارسی، (با/در) زبان عربی انجام شده است. شاید این پندار پیش‌بیاید که من از یکسو مدعی هستم که ایرانیان توانستند میان اصول دین اسلام و ثقافت عربی که زبان عربی رکن بنیادین آن بود، تفکیک ایجاد کرده، و ضمن پذیرش اولی، دومی را پس برانند، اما از سوی دیگر ادعا می‌کنم که خودآگاهی ایرانی، نخست (با/در) زبان عربی شکل گرفت، و این تناقض آشکارتر از آن است که بتوانم از کمند آن فرار کنم.

در پاسخ می‌گوییم: نخست این که چنین امری از ممکنات است، دوم این که واقعیتی تاریخی است، و سوم این که تناقض هم نیست. از این حیث از ممکنات است، چون زبان فی‌نفسه یک ابزار است و آن چیزی که به یک زبان ویژگی فرهنگی می‌دهد؛ مضامینی است که در یک زبان بارگذاری می‌شود. این وضعیت در جهان شرقی اسلامی، همان است که برخی مستشرقین، آن را "persianate" نامیده‌اند. مترجم عربی کتاب مارشال هاجسن با نام "The Venture of Islam"، مفهوم "پرشنایت" را به "فارساتی" ترجمه کرده که به نظر من در ترجمه فارسی باید آن را به "ایران‌شهرانه" برگرداند. نویسنده معاصر عربی عبداللطیف حمزه، وجود دو زبان عربی در نخستین سده‌های اسلامی را به خوبی توضیح داده است؛ یک زبان عربی که در جزیره‌العرب، یا دقیق‌تر، در بادیه رواج داشت و بار فرهنگی‌دینی آن بیشتر فقهی بود. اما زبان عربی دوم یا زبان عربی "متحضر - تمدنی"، زبانی بود که در ایران‌زمین، از جمله در بغداد و بصره و کوفه و خراسان و ... رواج داشت که آبتن مفاهیم و مضامین ایران‌شهرانه بود. این که وجود زبان عربی آبتن مفاهیم و مضامین ایران‌شهرانه، واقعیتی تاریخی است، گمان نمی‌کنم نیاز به توضیح بیشتری داشته باشد. برای نمونه خودآگاهی ایرانی معماران نخستین ایران، مانند اسماعیل بن‌یسارنسایی. بشار بن‌برد، روزبه، ابوالعباس ایران‌شهری، فارابی، پورسینا، بیرونی، مسکویه، دینوری، ابوحیان توحیدی، سجستانی و صدها شخصیت دیگر، (در/ با) زبان عربی صورت گرفته، در حالی که اکثریت آن‌ها، هیچ پیوندی با زبان فارسی نداشتند. پس به نظر من تناقضی این‌جا درکار نیست. به همین دلیل است که تاکید می‌کنم ما نمی‌توانیم با زبان عربی به‌عنوان یک زبان بیگانه و غیرایرانی رفتار کنیم. و همین‌طور در درجه پایین‌تر، ترکی آذری قرار دارد که بخشی از میراث معنوی ما را در خود جای داده است. و مهم‌تر از ترکی آذری، زبان سریانی است که در روایت معروف روزبه، به‌درستی در شمار زبان‌های ایرانی دیده شده است. سریانی به تشخیص درست روزبه، زبان ایرانی است چون بخش مهمی از تاریخ ایران و اندیشه ایرانیان با این زبان بیان شده است. اما از آن‌جاکه متأسفانه ارتباط ما با این زبان به کلی قطع شده، بنابراین ما به بخش قابل توجهی از منابع تاریخی خود دسترسی نداریم. برقراری ارتباط با زبان سریانی از این جهت برای ما مهم است که سیر علم بین جهان یونانی و ایرانی در فاصله اسکندریه هلنی‌مآب تا جندی‌شاپور، با وساطت زبان سریانی جریان پیدا کرده است. یکی از کارهای ضروری که در دوران جدید ایران می‌بایست از سوی حکومت‌های وقت به آن پرداخته می‌شد، تسهیل و آموزش زبان سریانی در مقطع دانشگاه بود. گرچه می‌دانم وقتی من جمهوری اسلامی را مورد نقد قرار دادم که چرا نسبت به تاراج میراث فرهنگی ایران توسط حکومت‌های همسایه بی‌اعتنا است، موجب برخی واکنش‌های ایده‌تولوژیکی شد، که اگر فرصت

این گفتگوها نبود، هرگز انگیزه پاسخ‌دهی نداشتیم. اما از فرصت پیش‌آمده بهره می‌برم و می‌گویم؛ جای شماتت بر من نیست که از حکومت مستقری که امکانات کشورم را در دست دارد، حتی با این فرض که بدانم نسبتی با موارث معنوی من ندارد، بخواهم که از آن‌ها پاسداری کند، هم‌چنان‌که استاد در مواردی - مانند فدرالیسم خاتمی و منابع غیرایرانی رشته زبان آذربایجانی در دولت روحانی و ... چنین تلاشی را کرد. برگردم به مزاح همیشگی دکتر؛ حیف که حقوق بشر دست ما را بسته است.

بالاخره پاره دوم از فرض دوم، نسبت ایران با جهان اسلام از منظر سیاسی و جغرافیای سیاسی است. بدیهی است تا حکومت بوییان که به‌خلاف شکل‌گیری حکومت‌های کوچک و ناپایدار محلی در نقاط مختلف ایران، اولین حکومت ایرانی مستقل یا نیمه مستقل به حساب می‌آمدند، کشور ما در درون جهان اسلام بود. اما با سلطنت آل‌بویه و بویژه با بازگشت به زبان پارسی - به‌عنوان زبان؛ دولت، دیوان. آئین و دانش - بود که برای اولین بار در دوره اسلامی، مرزهای سیاسی و سرزمینی ایران، اگرچه به صورت کامل نه، اما در سطح قابل قبولی استقلال یا "تشخص" خود را یافت. اما تحولاتی بعدی در ایران‌زمین، با ورود بازیگران جدیدی از مرزهای شرقی، به‌گونه‌ای پیش رفت که حکومت‌هایی که در فاصله بوییان تا صفویان، و از صفویان تا حال حاضر، در ایران حاکم شدند، به تعبیر حافظ، بیش‌وکم، "دولت‌های مستعجل" بودند. درواقع، هرچند ایران از منظر سیاسی، هم‌چنان در بیرون جهان اسلام ماند، اما آن تداومی را که در حوزه فرهنگ، شاهد آن بودیم، در حوزه سیاست، با قبض و بسط‌هایی که در مرزهای سرزمینی رخ داد، شاهد آن نبودیم. خوب است در پایان این پاسخ به نکته‌ای جالب‌تر و عجیب‌تر در باره نسبت بیرونی - درونی میان ایران و امت عرض کنم. همه کوشش‌های جمهوری اسلامی برای ورود ایران در جهان امت، حتی به قیمت کشیدن بار مسئولیت همه آن‌ها در زمینه‌های مختلف، نه تنها موفقیتی نداشت که موجب دوری بیشتر میان دو دنیا هم شد.

به‌عنوان جمع‌بندی مایلم به عرض برسانم که بالاتر از فرض‌های یادشده، و چه‌بسا فرض‌های دیگر، این واقعیت را مهم می‌دانم که؛ بر مبنای تاریخ اندیشه، ایرانیان توانستند خود را همواره بیرون از فکر امت‌خلافت نگاه بدارند. آن‌چه از منظر اندیشه و تاریخ آن اهمیت دارد، این واقعیت تاریخی است که موضوع احیای زبان فارسی، با همه اهمیتی که دارد، در سنجه با اندیشه‌ی ایران‌شهری در رتبه بعدی است. هم‌چنین، این‌که ایرانیان از حیث‌های مختلف سیاسی و فرهنگی و اجتماعی و ...، کی و کجا و چگونه نتوانستند خود را با همه فرازاها و فرودها، بیرون جهان اسلام نگاه دارند و کجاها و چگونه نتوانستند، هرچند بی‌اهمیت نیست، اما اهمیت غایی ندارد. تاکید می‌کنم که این مدعا،

بر مبنای تاریخ اندیشه است، و گرنه نیک می‌دانم که از منظر اندیشه‌های جامعه‌شناختی، آن‌چه می‌تواند در درجه نخست اهمیت قرار بگیرد، وضعیت‌های اجتماعی است. حتی پرده را بالاتر می‌گیرم؛ آن‌جایی هم که ایرانیان، بدون التفات آگاهانه به مرده‌ریگ ایرانشهری خود، و صرفاً در چارچوب اندیشه دینی به تفکر پرداخته‌اند، از آن‌که در ضمیر ناخودآگاه خود متأثر از وجدان ایرانی بودند که به تعبیر یونگ، همچون کهن الگوها در ژرف‌ترین لایه‌های روح و روان آنان نفوذ کرده بود، ایرانی بودند و تفکر دینی آنان، مبنایی برای اسلام ایرانی بوده است. همان‌طور که از اسلام بدون ایران، چیزی نمی‌ماند، برعکس، از ایران بدون اسلام نیز، چیزی نمی‌ماند.

من در آغاز این بحث، اشاره‌ای به حساسیت بیمارگونه آرامش دوستدار در مواجهه با امر دین کردم تا بگویم؛ بدون کنار گذاشتن شیشه کبود ایده‌تولوژی، بویژه اگر همراه با عدم ورود در تحولات تاریخی باشد، نمی‌توان راهی به ساحل حقیقت یافت. این که من در جایی از گفتگوها، که الان به‌خاطر نمی‌آورم، در برابر ده‌ها استفاده از "ایران دوره اسلامی" یکبار هم از تعبیر "ایران اسلامی" بهره برده‌ام - که آن را در چارچوب اندیشه دکتر می‌دانم و از آن دفاع می‌کنم - فقط از پشت عینک "خیال اندیشی ایده‌تولوژیکی" می‌تواند به بزرگی قله دماوند دیده شود. پیچیدگی تاریخ ایران و تداوم آن که بیشتر فرهنگی است، ایجاب می‌کند در صدور حکم در باره موقعیت‌های چند وجهی آن، کمی محتاط باشیم که اصل در حوزه علم، با محافظه‌کاری است.

قبلاً در نوشته‌ای با نام "علم ایران" کوشیدم تصویری از پیچیدگی ایران را به‌عنوان یک "موضوع Objekt" ذوحدینی "سیاسی - فرهنگی" در "موضع" دوگانه و پیچیده "بیرون‌درون" ساختار ذوحدینی "امت‌خلاف" در دوران قدیم، هم‌چون مقدمه‌ای برای "وضع" دوباره همان "موضوع" ذوحدینی در "موضع" ذوحدینی و پیچیده‌تر "آستانه" یا همان "بیرون‌درون" دوران جدید ارائه بدهم. در آن‌جا اضافه کردم که "مشکل ایران" درواقع همین‌جایی ظاهر می‌شود که "حیث‌های" دوگانه مورد اشاره را، از یکسو، نه با استناد به مفاهیم "نظام سنت قدمایی" متصلب، و از سوی دیگر، نه با تقلید از مفاهیم و دستگاه مقولات عاریه‌ای "نظام سنت جدید" غربی، می‌توان به‌عنوان یک مشکل فلسفی وضع کرد و توضیح داد. در چنین پیچیدگی است که تاسیس "علم ایرانشهر" و "دانشگاه ملی" ضرورت پیدا می‌کند.

اما نکته اخیر: بالا اشاره کردم که تاکید بر این که من به‌جای توضیح نظرات دکتر، نظرات خودم را دارم و از آن‌ها دفاع می‌کنم، در صورت درست بودن این ادعا، عیبی بر من نیست. در باره رابطه استاد - شاگردی، عرض می‌کنم که استاد بارها وجود هرگونه رابطه استاد - شاگردی با احدی از کسانی را که پای درس‌هایشان بودند، یا با ایشان رابطه دوستی داشتند، به صورت مطلق رد کرده‌اند.

در پاسخ پرسش دهم، این موضوع را توضیح دادم. اما با این حال، حتی اگر من چنین رابطه‌ای را ادعا کنم یا کس دیگری بر وجود چنین رابطه‌ای اصرار کند، در این صورت وظیفه هر شاگرد است که بکوشد، نظرات استادش را از طریق نقد و نفی ارتقا بدهد. وظیفه شاگردی، تکرار نکاتی نیست که استاد آن‌ها را با قدرت تمام توضیح داده است. بنابراین و به‌عنوان پاسخی به این عبارت که:

(برای بحث روی نظرات شما باید امیدوار باشیم که فرصت دیگری دست بدهد)

این نکته را با تاکید عرض می‌کنم: در هر مرحله‌ای که تشخیص دادید که ادامه این گفتگوها ارزش وقت گذاشتن ندارد، به آسانی می‌توانید آن را ادامه ندهید، و کل آن را به زباله‌دان رایانه بسپارید.

آخرین نکات ما:

می‌دانید، آن نقلی که از ما آورده‌اید، بخشی از یک جمع‌بندی، برای اعلام خاتمه، بعد از یک بحث نسبتاً طولانی در مورد «منطقه فراغ شرع» در سده‌های آغازین دوره اسلامی در ایران بوده است. بحثی که تقریباً به صورت حاشیه‌ای از پرسش‌های ۱۸ و ۱۹ و به عنوان هسته اصلی از پرسش و پاسخ ۲۰ به بعد تا همین بحث آخر، یعنی چیزی بیشتر از ۱۵۰ صفحه کتاب در دست تهیه را، به خود اختصاص داده که بعضاً نیز به تکرار افتاده بود، در صورتی که بحث «منطقه فراغ شرع»، در اصل خیلی زود به نتیجه‌ای روشن، مبنی بر تفاوت نظر شما با نظر دکتر رسیده بود. هسته کانونی اختلاف نیز در مورد بکارگیری مفهومی «جدید»، از مفاهیم «علوم اسلامی»، یعنی «منطقه فراغ شرع» بود برای تبیین شرایطی که تحت آن شرایط مضامینی که در سده‌های آغازین دوره اسلامی در ایران، چه از نظر سیاسی، نظری و دینی رخ داده بود. بعدها مفهوم «عصر زرین فرهنگ ایران» در معیت «نوزایش اسلامی» بر آن دوره تاریخی نهاده شد. شما با این امر، یعنی قائل شدن به شرایطی که، از آن دکتر به عنوان «منطقه فراغ شرع» یاد می‌کنند، در دوره‌ای که دین اسلام در ایران - به عنوان دیانت رسمی - مسلط شده بود و اساساً این دوره، دوره صدرنشینی دیانت در اجتماعات در کل جهان آن زمان تاریخی بوده، یعنی دیانت مذهب مختار مردمان بود، مخالف بودید. به دلایل گوناگون، یکبار به دلیل سلطه خلافت در دو سده آغازین، بار دیگر به دلیل ناتوانی خلافت اسلامی در اعمال سلطه کامل خود بر سرزمین‌های گسترده اشغال شده، اما یک استدلال محوری و تاریخی داشتید بر این مبنا که چون این مفهوم فقهی است و «اهدایی فقها» است، پس

در آن سده‌های آغازین چون هنوز فقهی اصلاً شکل نگرفته و چنین مفهومی هم وجود نداشته، پس «منطقه فراغ شرع» هم که ناظر بر نظام فقه، به معنای مقررات اخذ شده از منابع شرعی یا شریعت است، پس اصلاً اصل قضیه یعنی منطقه فراغ شرعی نمی‌توانسته وجود داشته باشد و استفاده از این مفهوم، برای تبیین شرایطی که تحت آن آشکارا از نظر تاریخی و نظری، فلسفی، ادبی، اتفاقی افتاد بود، نادرست است و حکم به «معدومیت منطقه فراغ» برای سده‌های آغازین دوره اسلامی در ایران دادید.

خُب طبیعی‌ست؛ ما که از اساس هدف‌مان از این گفتگو بحث روی دیدگاه‌ها و نظریه‌های دکتر بوده، برای اینکه نشان دهیم دکتر این مفهوم «جدید»، یعنی «منطقه فراغ شرع» را برای تبیین «شرایطی» بکار برده‌اند، که عصر زرین فرهنگ ایران، تحت آن رخ داده بود، از آثار ایشان گفتاوردهایی را - در پرسش ۲۲ - ارائه نمودیم؛ از جمله گفتاورد زیر را از ویراست سوم «زوال اندیشه سیاسی در ایران» - فصل ششم - «اخلاق مدنی مسکویه رازی» صفحات ۲۴۰ - ۲۴۲، که ایشان می‌نویسند:

«با توجه به تفسیری که مسکویه رازی از احکام شرع به دست می‌دهد، می‌توان دیانت وی را دیانت مدنی خواند. مبنای تفسیر این دیانت مدنی، در تمایز آن با دریافت شریعت‌نامه‌نویسان، تأکید بر اهمیت "انس طبیعی" یا "جامعه‌پذیری طبیعی" انسان در مدینه است. این تفسیر مدنی از دیانت و تأکید بر جایگاه خرد در تفسیر شریعت در دوره‌ای از تاریخ ایران زمین امکان‌پذیر شد که فلسفه دایر مدار همه دانش‌ها و خرد ضابطه سنجش امور بود و تردیدی نیست که دیانت نمی‌توانست استثنایی خلاف قاعده کلی باشد.» و «تفسیر فلسفی و مدنی دیانت و نسبت میان عقل و نقل... در اندیشه مسکویه رازی، موضوعی اصولی است. مدینه و مناسبات مدنی در "منطقه فراغ شرع" در افق‌های باز فرزاندگی و خردمندی قرار دارند و تدبیر امور آن نیز تنها بر مبنای عقل امکان‌پذیر است.»

و شما در میانه پاسخ خود به پرسش ۲۲، پرسش حاوی همان گفتاوردها، و در برابر آنها نوشتید که «من با نظر استاد در این مورد همسو نیستم.» به‌رغم این همچنان در پرسش ۲۳، دلایل خود را تکرار کردید و ما هم بار دیگر بر پدیداری فضای نسبتاً امن و فارغ از تحمیل «محدودیت‌های شرعی» تحت حکومت خاندان‌های ایرانی و امکان حضور اندیشمندان ایرانی که «بنیادگذاران ایران "جدید"» بودند، تکیه کردیم و از دکتر نقل کردیم که: «شاید بتوان گفت که روند تکوین هویت واحد ایرانی بر پایه اندیشه ایرانشهری در حدود سال ۴۰۰ هجری به کمال رسیده و ایرانی پایدار شده بود که می‌توانست نزدیک به ده سده [یعنی تا پایان دوره اسلامی و آغاز جنبش

مشروطه‌خواهی مردم ایرانیان] تداوم بیاورد...» منطق عمل تاریخی آن اندیشمندان ایرانی، به عنوان بنیادگذاران ایران «جدید»، انتقال خیلی زود ایران، با «هویت واحد ایرانی» به «بیرون درون جهان اسلام» بود. پرسش و پاسخ ۲۴ نیز به همین منوال در تدقیق و بیشتر تکرار گذشت و شما به تفصیل از دیدگاه خود، مبنی بر بی‌ربط بودن بکارگیری مفهوم «منطقه فراغ شرع» استدلال آورده و دفاع کردید. اما، بعد از تأکید ما بر این تمایز، به تدریج سعی کردید که دیدگاه دکتر، در مورد بکارگیری مفهوم «منطقه فراغ شرع» برای آن سده‌ها، را تعدیل و کمرنگ کرده و بی‌اهمیت جلوه دهید، از طریق جملاتی از این دست: «به‌خلاف اشاره‌ای که [دکتر] کرده، اما وزنی برای آن [منطقه فراغ شرع] قائل نشده است.» عبارتی سعی کردید، نظر دکتر را به دیدگاه خودتان نزدیک کنید! که البته ما نیز مخالفت کردیم.

اما، به هر صورت، ما بحث «منطقه فراغ شرع» را از یک‌جایی خاتمه یافته و کافی به مقصود دانسته و در ادامه گفتگو موضوع «سنت» را مطرح کردیم. اما شما به مضمون جدید پرسش ما ابتدا چندان اعتنایی نکردید و صفحات بیشتری را به توجیه نظرات خودتان اختصاص دادید، و به زبان «مزاح» خودتان، «خون بسیار ریختید!» تا جایی که ما در پرسش ۲۵ خاتمه بحث «منطقه فراغ شرع» را به صراحت اعلام کرده و نوشتیم:

«حسن این بحث دراز آن نیز بود که تمایزها روشن‌تر شد، تمایزی با نظر دکتر که اجمال آن در عبارت خودتان - در پاسخ ۲۲ - آمده بود که گفتید: «نکته‌ای که در این نوبت می‌توانم اضافه کنم؛ این است که مفهوم منطقه فراغ شرع در سده‌های اولیه، وجود نداشت. یا حداقل من ندیده‌ام. در هر صورت من با نظر استاد در این مورد همسو نیستم.» یا در همین پاسخ ۲۴ که نوشته‌اید: «اصولاً در وضعیت تعادل عقل و شرع، موجبی برای منطقه فراغ به‌وجود نمی‌آید.» جمله‌ای در اغماض کامل به «شرایط امکان» آن وضعیت تعادل! طبعاً از چنین گفته‌هایی، که در مغایرت با گفته‌های دکتر هستند که قائل به «منطقه فراغ» به عنوان «شرایط امکان» ایجاد تعادل میان عقل و شرع بوده‌اند، برداشت منطقی این است که پس از روشن کردن این «ناهمسویی» هرچه گفته‌اید در جهت اثبات یا توجیه نظرات خودتان بوده است، که البته بر این هم هیچ ایرادی وارد نیست. اما طبعاً برای بحث روی نظرات شما، باید امیدوار باشیم که فرصت دیگری دست دهد.»

البته تکیه ما بر این امر، ظاهراً، موجب خشم شما بر ما شد، حتا تا مرحله ارسال پیامی مبنی بر تصمیم‌تان به قطع ناگهانی گفتگو - پس از دریافت پرسش ۲۵ - این خشم از نظر ما هیچ توجیه منطقی نداشت و ندارد. چون ما از همان پیش از آغاز، خدمتان نوشته بودیم هدف این گفتگو، که از همان آغاز می‌دانستیم، در حجم یک کتاب خواهد شد، بررسی دیدگاه‌های دکتر است، نه دنبال

کردن نظرات شخصی طرفین گفتگو. اما ما هرگز نگفتیم که شما به نقد یا نفی دکتر نپردازید، هرگز هم نگفتیم، که الزاماً در برابر تفسیرها و برداشت‌های شما، اگر به نظرمان درست نیایند یا ناقص به نظر آیند، یا نافی نظرات دکتر باشد، سکوت کرده و پیگیر نخواهیم شد. بلکه برعکس از همان آغاز عدم سکوت خود را مستند به گفتاوردهایی از آثار دکتر کردیم و بدون «تخصیص» این آثار، مستندات خود را با گفتاوردهایی از ایشان، با ذکر دقیق منابع عرضه داشتیم. این امر، ابتدا، همچون مزاحمی شما را برافروخته کرد و آن را با نیش زدنی، «جمله‌چینی» خوانده و نتیجه‌اش را رسیدن به «بن‌بست» قلمداد کردید. حالا می‌بینیم؛ خودتان به تقلید از این روش به «جمله‌چینی» دست زده‌اید! اما با یک تفاوت اساسی که در ادامه به آن اشاره خواهیم نمود!

علاوه بر این ما از همان آغاز هم می‌دانستیم، که این گفتگویی خارج از نرم‌های عادت‌شده است. البته همه اینها از پیش روشن بود و باید نزد شما نیز توجیه شده می‌بودند، که درخواست ما، برای این گفتگو، را پذیرفتید. شما از قبل مطلع بودید که هدف ما، با تخمینی که از حجم گفتگو می‌زدیم، از همان آغاز، انتشار این مجموعه به صورت «کتاب»، بوده است و شما مخالفتی نکردید و نسبت به کتابی که ما مصر به انتشار آن بودیم، در آغاز روی تُرش ننمودید. اما در همان زمان اعلام به تصمیم قطع گفتگو، شما - بعد از دریافت پرسش ۲۵ - عدم رضایت خود را نیز از انتشار کتاب در دست تهیه، نشان دادید. حال به نظر می‌آید که شما چنان از سیر این گفتگو تلخ‌کام و ناخشنود هستید که، بر سر کتابی می‌زنید که هنوز منتشر نشده! و آن را از «نوع کتاب‌هایی» قلمداد می‌کنید که به زعم شما ما آنها را «دوست داریم»! خُب طبیعی‌ست که، ما وقتی چنین منشی را از سوی شما می‌بینیم که دستتان در تولید حجم این مجموعه آزاد و باز بوده، در شگفت می‌شویم که، این تفرعن و تحقیر برای چیست؟ اگر چنین کتابی در پسند شما در نمی‌آید، پس چرا از آغاز، درخواست ما را، پذیرفتید!

شاید به این دلیل که هدف شما اصلاً بحث روی نظرات دکتر طباطبایی نبوده است! شاید به این فکر نمی‌کردید، این گفتگو جاده یک‌طرفه‌ای نیست که هر چه به دلمان خوش آید بگوئیم و پاسخ و چالشی نشنویم! شاید شما، به قول خودتان آمده بودید که؛ «ابهام خانم مدرس» را بر طرف کنید و یا «این خانم» را از گمراهی ایدئولوژیکی و ضدانقلاب اسلامی، از نوع آرامش دوستدار، برهانید! یا تصفیه حسابی با آشوری و سروش و موقن و میرسپاسی و... بکنید، که ما به درستی گفتیم، جایش اینجا و در این گفتگو نیست! شاید می‌خواستید حساب باقی‌مانده با آرامش دوستدار را پاک کنید، که البته ما تن به آن ندادیم! شواهد این تن ندادن‌ها، برای جلوگیری از انحراف از هدف اصلی بحث‌ها در سراسر گفتگو آمده که البته با احترامی که برای شما قائل بودیم، تذکرش ساده

نبوده است.

در مورد تفاوت اساسی که در «جمله‌چین‌های» شما می‌بینیم، باید با پوزش از جسارت عرض کنیم، که شما نسبت به تمام متن جمله آورده وفادار نمانده و بعضاً روش نادرستی را نیز اخذ کرده‌اید: مثلاً از متن جمله دکتر «اسلام ایرانی» را گرفته‌اید، اما در ادامه آن «ایران اسلامی» را از خود معادل آن گذاشته و به دکتر نسبت داده‌اید! و بدتر از آن برای ایجاد «اطمینان» چشمی در خوانندگان، «ایران اسلامی» خود را، مانند «اسلام ایرانی» دکتر، در داخل گیومه گذاشته‌اید. بدون اعتنا به این که ممکن است، این‌طور القا شود که گویا دکتر هم «ایران اسلامی» را بکار برده‌اند. برای آن که نامستند سخن نگفته باشیم، به نخستین مورد اشاره می‌کنیم که از قضا به موضوع منطقه فراغ شرع نیز بازمی‌گردد، اما تمرکز اساسی ما روی مضامینی است که شما، از طریق بازی با مفاهیمی مهم آن محتوا را بر نظر دکتر بار می‌کنید، و آنگاه به ما اتهام «تحمیل» و «سربار کردن» می‌دهید! به ویژه در مورد «اسلام» و «ایران»! شما در پاسخ ۲۵ آورده‌اید:

«ایشان در صفحه ۵۳ مکتب تبریز نوشته‌اند: "اگرچه پژوهش‌هایی در باره برخی از وجوه این مجموعه که به ناچار باید آن را سنت در دوره اسلامی ایران نامید. ... لازم به توضیح است که سنت در دوره اسلامی ایران، معنایی جز سنت اسلامی ایران یا سنت ایران اسلامی ندارد. باز در ادامه ایشان [دکتر] ترکیب: "اسلام ایرانی" را به کار برده‌اند که روی دیگر سکه "ایران اسلامی" است. باز در ادامه می‌خوانیم: "بدیهی است که با آغاز دوره اسلامی، کتاب به شالوده فرهنگ ایران تبدیل شد". آیا فرهنگ ایرانی که بر پایه کتاب مقدس اسلامی شکل گرفته را نمی‌توان اسلامی خواند، و به اعتبار آن، از ایران اسلامی سخن گفت؟»

و ما در اینجا همان نقل قول دکتر را - بدون گسست آنها و افزوده‌های شما - از همان صفحه ۵۳ «مکتب تبریز» می‌آوریم:

«اگر چه پژوهش‌هایی در باره برخی از وجوه این مجموعه که ناچار باید آن را «سنت» در دوره اسلامی ایران نامید، صورت گرفته و، به عنوان مثال، درباره تاریخ ادبیات ایران نوشته‌های فراوانی منتشر شده است، اما به نظر می‌رسد که تا زمانی که پژوهش‌های مربوط به تاریخ و فرهنگ ایران با توجه به تحدید حدود منطقه فراغ شرع در عصر احیای فرهنگی صورت نگرفته باشد، تعریفی جامع و مانع از مفهوم سنت در دوره اسلامی ممکن نخواهد شد.»

صرف نظر از این که این گفتاورد البته در صورت کامل تر آن، که آورده‌ایم، قرینه دیگری مبنی بر این است که دکتر قائل به «منطقه فراغ شرع»، در «عصر احیای فرهنگی» یعنی همان عصر زرین فرهنگ ایران، بوده‌اند و شما از آن قسمت درز گرفته‌اید، اما پرسش ما اینجا این است، که چگونه

شما از همان بخش کوتاهی که از این گفتاورد آورده‌اید، این نتیجه را گرفته‌اید که «سنت در دوره اسلامی ایران، معنایی جز سنت اسلامی ایران یا سنت ایران اسلامی ندارد.»؟ و این که نوشته‌اید: «باز در ادامه ایشان ترکیب: "اسلام ایرانی" را به کار برده‌اند که روی دیگر سکه "ایران اسلامی" است.» حال ما باید پرسیم در کدام «ادامه» و چگونه دکتر «اسلام ایرانی» را بکار برده‌اند که از نظر شما به منزله «ایران اسلامی» گرفته شده است؟ انتظار در اینجا این نیست که شما زحمت بازنویسی پاراگراف‌ها را به خود بدهید، چون گفته‌اید که: اهل «رونویسی» نیستید، اما انتظار این است که در هر نقل قولی، به بافتار بحث باید پایبند ماند و با افزودن مقولات، عبارت‌ها یا مفاهیم نابجا در معنا دست نبرد. در این جا وقتی خوانندگان ادامه را بخوانند می‌بینند که مفهوم «اسلام ایرانی» که دکتر آورده‌اند، معنای «ایران اسلامی» نمی‌دهد که شما مدعی آن هستید. دکتر نوشته‌اند:

«گفتیم که در ایران باید ترکیبی را که در عصر احیای فرهنگی تدوین شده بود «سنت» نامید؛ پیشتر نیز گفته بودیم که دوره نوزایش در کانون تحلیل دگرگونی‌های تاریخ ایران قرار دارد. از نظر تاریخ‌نویس جدید ایران، این دو گزاره، اگر بتوان آن را درست توضیح داد، دو روی یک سکه است و پی‌آمد مهمی برای فهم ما از تاریخ ایران دارد که پائین‌تر به آن اشاره خواهیم کرد. به هر حال، بار دیگر، تکرار می‌کنیم که در اسلام ایرانی تعریف مضیق و محدودی از سنت، به استثنای اصول فقه که به آن اشاره کردیم، به عنوان مفهومی «جامع» - به معنای این که تنها ناظر بر وجهی از سنت و "مانع" از وارد شدن وجوه دیگر رگه‌های فرهنگی باشد - وجود ندارد.»

بنابراین، برعکس برداشت شما، آنجایی که دکتر «اسلام ایرانی» را آورده‌اند، و به تکرار می‌گویند: «در اسلام ایرانی تعریف مضیق و محدودی از سنت... وجود ندارد.» زیرا، به اعتبار بحث‌های ایشان، می‌دانیم که سنت ایران دارای وجوه و عناصر گوناگونی است و سنت اسلامی تنها عنصری از آن است. به این اعتبار دکتر از سنت در ایران به عنوان «سنت موسع»، در برابر «سنت مضیق و محدود» نیز یاد می‌کنند.

در بخشی از همان نقلی که از شما آورده‌ایم و شما در آن به پاره‌های گسسته از گفته‌های دکتر، جدا از بافتار اصلی بحث ایشان، اشاره می‌کنید، از جمله به این قطعه که: "بدیهی است که با آغاز دوره اسلامی، کتاب به شالوده فرهنگ ایران تبدیل شد". بعد از ما و افرادی نظیر ما می‌پرسید: «آیا فرهنگ ایرانی که بر پایه کتاب مقدس اسلامی شکل گرفته را نمی‌توان اسلامی خواند، و به اعتبار آن، از ایران اسلامی سخن گفت؟» و ما می‌گوییم نه نمی‌توان خواند و مفهوم «ایران اسلامی» وصله‌ای نیست که بتوان به این قسمت از سخنان دکتر چسباند. چون اگر ادامه می‌دادید،

می‌دیدید که «اما و اگر» بسیار است و با آن «اما و اگرها» و تمایزها نمی‌شود، «ایران اسلامی» را به نظرات دکتر چسباند! دکتر می‌نویسند:

«می‌دانیم که اصل در به وجود آمدن سنت، در تمدن‌هایی که مبتنی بر ادیان الهی هستند، وجود «کتاب» است و سنت، در معنای محدود آن، مبتنی بر «کتاب» و به عنوان بسط معنای آن عمل می‌کند. بدیهی است که با آغاز دوره اسلامی، «کتاب» به شالوده فرهنگ ایران تبدیل شد و در حجت آن در «شرعیات» تردیدی وجود نداشت، اما با گسترش مرزهای منطقه فراغ شرع، که، اگر بتوان گفت، نسبتی با احیای میراث «جاهلی» داشت، عناصر گوناگون نیز بر گنجینه فرهنگی دوره اسلامی افزوده شد که ترکیب آن عناصر را می‌توان «سنت» در معنای گسترده آن خواند. به خلاف کشورهای عربی که سنت - در معنای گسترده و فرهنگی آن - بطور عمده، در واقع، فرآورده تاریخ دگرگونی‌های فهم مردمان آن کشورها از کتاب، به عنوان «نص» بنیادین، و سنت در معنای محدود آن بود، در تاریخ فرهنگی ایران، اگر چه «کتاب» نص بنیادین به شمار می‌آمد، اما با پایان سیطره سیاسی و فرهنگی خلافت و ترکیبی که از عناصر فرهنگی ایران‌شهری و یونانی تدوین شد، مفهوم سنت معنای گسترده‌تری پیدا کرد عصر زرین فرهنگ ایران را از این حیث، به درستی، دوره نوزایش اسلام و دوره احیای فرهنگی ایران خوانده‌اند که این ترکیب زیر لوای نظام خردگرای یونانی - ایران‌شهری امکان‌پذیر شد و این دوره تا زمانی توانست ادامه پیدا کند که خرد ضابطه تفسیر شریعت باقی ماند.»

آیا قرینه دیگر «منطقه فراغ شرع» را، در نقل قول فوق، نیز ملاحظه می‌کنید! می‌بینید که چه امور مهمی، در نظرات دکتر، را درز گرفته‌اید، و «کدهای» سر - ته - بریده‌ای را هم آورده‌اید تا احتمالاً القا کنید که؛ فرهنگ ایران بر پایه کتاب مقدس اسلامی، شکل گرفته، پس، سنت ما اسلامی، فرهنگ ما اسلامی‌ست، پس به این اعتبار ما ایران اسلامی داریم! تا ما دائم بگوییم؛ نه، نداریم! و اما در صورتی که نخواهیم، مانند «ژانگولرهای» سیرک‌باز، با کلمات بازی کنیم، تا جایی که ما حساس بوده و جستجو کرده‌ایم؛ مفهوم «ایران اسلامی» را در نظام مفهومی دکتر ندیده‌ایم. نمی‌دانیم، شاید ما نابینا بوده‌ایم! حتا اگر چنین باشد، دکتر باید نظریه‌ای مبنی بر وجود «ایران اسلامی» نیز داده باشند؟! برعکس همان‌طور که پیش از این نیز تکیه کرده‌ایم، نظریه‌های ایشان مثلاً در توضیح ایجابی «اسلام ایرانی» را می‌توان نشان داد و مورد بحث و بررسی قرارداد. بنابراین ما «اسلام ایرانی» داریم، اما «ایران اسلامی» نداریم! همچنین وجود «دوره اسلامی ایران» در تاریخ‌بندی ایران هم که اساسی‌ست. ترم «ایران دوره اسلامی» یا «ایران در دوره اسلامی» در تبیینات دکتر آمده‌اند و قابل فهم و توضیح هستند. اما ما فرهنگ اسلامی برای ایران نداشته‌ایم.

البته در آثار دکتر مشتقات مهم دیگری در این مضامین وجود دارند، به عنوان نمونه؛ دیانت به عنوان عنصری از فرهنگ ایران است، حتا دکتر مفهوم «ادیان ایرانی» را بکار برده‌اند، یا این که ملت ایران را تنها با دیانتش نمی‌توان تعریف کرد. اما شما به عنوان اهل ادبیات و اهل زبان بارها درباره «ایران اسلامی» و «اسلام ایرانی» پای بحث صفت و موصوف را به میان کشیده و ما را مخاطب پرسش‌ها خود قرار داده‌اید. و ما در نهایت احترام به دانش ادبی و زبانی شما، اما می‌گوییم؛ در «ایران اسلامی» این صفت اسلامی یا دیانت اسلامی ست که ایران را تعریف می‌کند و این، به نظر ما خلاف نظر دکتر است. ایران را با دیانتش تعریف نمی‌شود کرد! اما در «اسلام ایرانی»، آن اسلامی که به عنوان «دیانتی مدنی» تبیین و تدوین تاریخی و نظری‌ش را مسکویه رازی در قرن چهارم نمود، این فرهنگ و اندیشه ایرانی ست که سرشت آن «دین» را، به عنوان یکی از عناصر فرهنگی ما و یکی از ادیان ایرانی تعیین و تعریف می‌کند. در موضوعات دیگری هم ما به شواهدی درباره نسبت صفت و موصوف برمی‌خوریم، که هرچند، از نظر موضوع، قیاس‌شان معالفارق است، اما برای فهم «غرض» شاید یاری دهنده باشند. دو نمونه: اول، در مورد عطاملک جوینی در - درآمد کتاب دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران - که دکتر می‌گویند: «او [عطاملک جوینی] تاریخ‌نگار دوره مغولان بود اما تاریخ‌نگار آنان [مغولان] نبود.» و دوم، در مورد خواجه نظام‌الملک طوسی - از سخنرانی دکتر طباطبایی در «خانه گفت‌وگو شهر و معماری» - که گفته‌اند:

«خواجه نظام‌الملک که یکی از بزرگ‌ترین عالمان و امیران ایرانی است، اولین فردی است که در باب اندیشه ایران‌شهری، وارد شده و با تفکیک نظام‌نامه شریعت از نظام‌نامه سیاست، طریق ایجاد دولت، بر اساس نظام‌نامه‌های سیاسی را تدوین کرده است. بررسی‌های بنده نشان می‌دهد که خواجه نظام‌الملک طوسی، صرفاً یک کارگزار نبوده است؛ او با اینکه هم علوم روز را می‌دانسته و هم به علوم دینی؛ تسلط داشته و هم به شدت دیندار بوده؛ ولی زمانی که در باب سیاست صحبت می‌کند، از اسلام نمی‌گوید، بلکه از ایران می‌گوید.»

و اما در مورد این که گویا؛ نام ایران در دوره‌های هخامنشی یا ساسانی و... از آنجا که، از نظر شما، فاقد یک دین یگانه بودند، تا آن دین بتواند نام آن دوره‌ها را - در دوران باستان ایران - به خود اختصاص دهد، از این‌رو، با نام خاندان‌ها خوانده شده، را هم بهتر است، در آن دخول نکنیم و آن را، همان‌طور که بار پیش گفتیم، بهتر است به متخصصین تاریخ باستان ایران بسپاریم. البته قابل فهم است که احتمالاً وصل کردن نام یک دین واحد به پس ایران، در عهد باستان، کار برخی اسلام‌گرایان را در جایگزینی آن پسوند پیشین با پسوند کنونی «اسلامی» را در پس نام ایران آسان‌تر کرده و «ایران اسلامی» آسانتر «جا» افتاده و القاء شود! به نظر می‌آید که در حال حاضر

بازار بحث بر سر «اسلام ایرانی» یا «ایران اسلامی» به موازات مغالزه با «الگوی صفوی» در برخی محافل، به ویژه سپاهی، از جمله در سایت تابناک یا دانشجو و ... بسیار داغ است! توجه به برخی مقالات مندرج در آنها، از این رو مهم است که، نشان می‌دهند، که کدام خواب‌ها برای تاریخ ایران دیده می‌شوند!

در باره دوره صفویه که البته، بعد از خاتمه بحث سنت موسع ایران، موضوع آن در دستور کار ما بود، شما مجدداً آن را با عجله و پیش از موعد، وارد بحث کردید و موضعی، در مورد «سیاست‌های مذهبی» بنیادگذار این سلسله گرفتید که از نظر ما اشکال داشت. ایرادمان را با استناد به نوشته سیاه روی سفید دکتر مطرح کردیم. شما دوباره به تله همیشگی ابرام بر موضع خود از یک سو و جوسازی و دادن صفت‌های ناپسندی، نظیر «قشقرق» و «قلم‌گریاند» افتاده و بدتر این که دست به تفسیرهای عجیب و غریب و اندازه‌گیری و متراژ «مسجد جامع» تبریز زدید. البته در نهایت با «بزرگ منشی» کشتار بیست هزار تن را در کشور به منظور «سیاست تحمیل مذهبی را» پذیرفته‌اید که بقول خودتان «از منظر اندیشه سیاسی مهم است.» در اینجا هم رویه‌تان درست مانند موقعی بود که خودتان از پیش بدون آن که ما پرسشی کرده باشیم، موضوع روزه را در قبول «صادقانه» اسلام مطرح کردید، که به طور منطقی عقل سلیم این «اسلام‌آوری صادقانه» مورد ادعای شما را در برابر قتل فجیع این اندیشمند بزرگ ایرانی و دبیر دربار منصور خلیفه دوم عباسی، از جمله به جرم «کفر» و «بی‌دینی» گذاشته، اما شما از این قیاس روی ترش کردید! و حال هم ما را متهم به «قشقرق» می‌کنید! فهم این واکنش دشوار است. اما مهمتر آن است که امری تاریخی را با مشکل تاریخی دیگر، شما، تاخت می‌زنید، یکی را به نفع آن دیگری پنهان یا توجیه کرده و بعضاً الگو قرار می‌دهید! و به این ترتیب راه بحثی آرام و عقلانی به ویژه در باره منطبق حوادث و رخدادهای تاریخی را ناهموار می‌کنید! حتماً نمی‌توانید یا نمی‌خواهید نسبت اول و آخر چنین «سیاست‌هایی» را در دوره صفوی از شاه اسماعیل صفوی تا آخر شاه سلطان حسین صفوی، یعنی علل فروپاشی ایران، برقرار کنید و بسنجید! آن وقت به دیگران اتهام ایدئولوژیکی می‌زنید! با پوزش! سطح یک بحث تاریخی مهم در باره یک دوره بسیار پراهمیت و منطبق رخدادهای آن در تعیین تقدیر تاریخی ایران، با این بیانات، چنان به زیر کشیده شده است، که ما دیگر از صرافت طرح هر پرسشی از شما در باره آن افتاده‌ایم! در اینجا ما فقط جهت اطلاع خوانندگان و رفع سفسطه‌ای که شما بر سخنان دکتر وارد کرده‌اید و برای آن که نشان دهیم که رقم «بیست‌هزار» تن به قتل رسیده در تبریز از کجا آمده، نقل قولی از «سفرنامه ونیزیان» را به نقل از دکتر طباطبایی در کتاب «دییایچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران - صفحه ۹۲ می‌آوریم که البته این سفرنامه یکی از

اسناد تاریخی ست که در این کتاب ۶۰۰ صفحه‌ای بی‌مانند، بارها، در مورد دوره صفویه و «آغاز دوره انحطاط ایران» مورد استناد دکتر قرار گرفته است. آنجا دکتر نوشته و آورده‌اند:

«آنچه درباره سیاست مذهبی شاه اسماعیل در نوشته‌های تاریخی ایرانی آمده، با گزارش‌های سفیران و جهانگردانی که در همان دوره به دربار صفوی آمده‌اند، سازگار است. به عنوان مثال، آنجلوی ایتالیایی که در زمان شاه اسماعیل از ایران دیدار کرده و مانند بسیاری از نویسندگان اروپایی از او با عنوان «صوفی» یاد می‌کند، می‌نویسد: «"صوفی" خویشان را بر تبریز فرمانروا کرد. پس از ورود بدان شهر با نهایت بیرحمی در حق گروه مخالفان رفتار کرد، چنان که بسیاری از مردم از ملایان گرفته تا زنان و کودکان را ریزریز کرد. سرانجام، همه مردم پیرامون آن سامان فرمان او را گردن نهادند و همه ساکنان شهر شعار او را که جبه‌ای سرخ‌رنگ بود بر تن کردند. در این نبرد، بیش از بیست هزار تن کشته شدند. آنگاه فرمان داد تا استخوان چند تن از بزرگان را از گور بیرون آوردند و سوختند. مادر خود را نیز کشت، زیرا به یاد آورد که شنیده بود که آن زن، پس از زادن اسماعیل، خواسته بود او را بکشد. از این گذشته آن زن از خاندان دشمن بود»

به هر تقدیر، صرف‌نظر از هر تفسیری که شما از کشتار مذهبی در دوره صفویان داشته باشید، به برداشت ما از مجموعه این اثر بی‌همتا در باره تقدیر تاریخی ایران در دوره گذار دوم و در مورد اطلاق قرون وسطا به بخشی از این دوره و آغاز انحطاط ایران در آن دوره، این است که اولاً کوششی که در عهد صفویان برای تغییر فرهنگ و اخلاق و دین مردم به رغم آراء آنان، صورت گرفت یکی از مهمترین عوامل انحطاط ایران بود. علاوه بر این، فرمانروایان صفوی «خربندگانی» بودند «که امارت یافتند» و «خاستگاه» سلطنت‌شان، مانند سلطنت در تمام طول دوره اسلامی، به ویژه در دوره ترکان و از حمله مغول، زور بود. علاوه بر این، در صفحه ۱۳۲ کتاب دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران دکتر نوشته‌اند:

«سقوط شاهنشاهی به ظاهر در زمان شاه سلطان حسین اتفاق افتاد، زیرا خار آغشته به هلاهل انحطاط ایران زمین در اوج فرمانروایی صفویان در ارکان فرهنگ و تمدن ایرانی خلیده بود و شگفت این که نیرومندترین پادشاه این سلسله، یعنی شاه عباس، با از میان برداشتن فرزندان خود راه بقای فرمانروایی صفویان را بست و آنان را به بن‌بستی راند که پایان آن پرتگاه سقوط ایران زمین و چیرگی افغانان بود.»

طبعاً با این روش‌ها و با این همه تلخ‌کامی شما از این گفتگو که تا اینجا نزدیک به شش ماه وقت هر دو طرف را به خود مشغول داشته، اما شما حاصل آن راه، با تحقیر ناشایست و ناحق، درخور

سپردن به زباله‌دان یارانه‌ای دانسته‌اید، زمینه‌ای منطقی و عقلانی برای ادامه گفتگو باقی نگذاشته‌اید. شما مختارید، با نسخهٔ خود، که بار دیگر برایتان یکجا ارسال کرده‌ایم، هرچه دلتان خواست بکنید! اما، از آنجا که، این گفتگو نه تنها موجب سرافکندگی ما نیست، بلکه از انجام آن بسیار راضی هستیم! لذا نسخهٔ خود را بدون کوچکترین تغییری در آن، و تا همین ستور به همین صورتی که برای شما فرستاده‌ایم، به دست انتشار خواهیم سپرد!

جدل بر بستر اندیشه دکتر جواد طباطبائی

در گفتگوی فرخنده مدرس با مصطفی نصیری

نشر بنیاد داریوش همایون - برای مطالعات مشروطه‌خواهی