

بررسی «سیر تفکر معاصر در ایران»

در نشستی با دکتر محمد مددپور

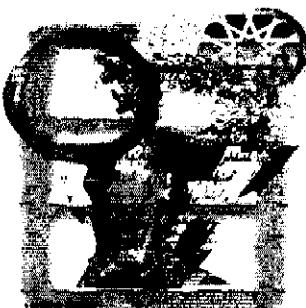
اشاره

دکتر محمد مددپور، شخصیت شناخته شده در عرصه اندیشه ورزی تاریخ معاصر است که با نگاه نقادانه و تطبیقی خود، به تحلیل بنیادهای تفکر غربی می‌پردازد. مجموعه تاریخ معاصر و مبانی نظری آن، منظومه‌ای از تأملات تطبیقی او در زمینه بنیاد تفکر سیاسی - اجتماعی در ایران معاصر است. شماره اول این مجموعه شش جلدی، تحت عنوان درآمدی به سیر تفکر معاصر، درباره مبانی نظری اندیشه‌های جدید غرب از رنسانس تا عصر روشنگری است و در شماره دوم (کتاب اول) تا ششم (کتاب پنجم) که تحت عنوان کلی سیر تفکر معاصر در ایران انتشار یافته، به بررسی زمینه‌های تجدّد و دین‌زادی و اندیشه‌های پیشگامان منوارالفکران در ایران به ویژه آخوندزاده و نیز برخی مباحث دیگر پرداخته شده است. متن حاضر که به بحث و بررسی این پژوهش تطبیقی پرداخته، حاصل نشست گروه تاریخ و اندیشه معاصر با او است.

سیر تفکر معاصر در ایران

زمینه‌های تجدّد و دین‌زادی

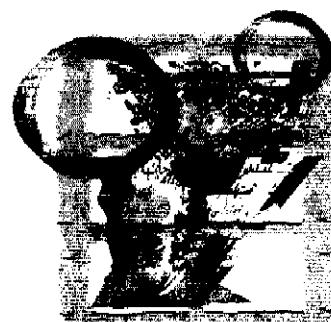
کتاب اول



درآمدی به سیر تفکر معاصر

مبانی نظری اندیشه‌های جدید غرب

از رنسانس تا صدر روشنگری



آموزه:

بسم الله الرحمن الرحيم. با تشکر از جنابعالی که قبول زحمت فرمودید و ساعاتی از وقتان را در اختیار «گروه تاریخ و اندیشه معاصر» قرار دادید. لطفاً بفرمایید چطور شد که وارد مباحثه تاریخ معاصر ایران شدید؟ فرایندی که شما را به اینجا کشاند که نگاهتان به تاریخ معاصر، نگاه خاصی باشد، چه بوده است؛ چرا که کمتر کسانی مانند حضرت عالی را می‌بینیم به دنبال نقد فرهنگ غرب و تجدیدگی تاریخی ایران باشند. در ادامه شمه‌ای از چگونگی پژوهش و بنیاد تحقیق خود را در مجموعه سیر تفکر معاصر در ایران تبیین فرمایید تا بعد از گزارش حضرت عالی، دوستان گروه، پرسش‌ها و نقدهای خود را مطرح کنند.

دکتر مددبور:

بسم الله الرحمن الرحيم. کتاب سیر تفکر معاصر، یکی از کتاب‌های میانی من است که در سال‌های ۷۵-۷۶ نوشته شده و همان سال‌ها هم چاپ شد. دوره شش جلدی سیر تفکر معاصر، حاصل افزایش و بسط برخی مطالب و تلفیق بانوشه‌های دیگر است. یک دوره چهار جلدی دیگر نیز تتمه و تکمله این مجموعه، به نام خود آگاهی تاریخی است که به بررسی مبانی فرهنگ، تمدن و تفکری دیگر (اسلام مدرن، سنت و تجدد) می‌پردازد. این مجموعه آثار را باید با هم خواند؛ اما این‌که چه عاملی سبب شد تا من وارد این مباحثت شوم، از نوع نگاهمن به تاریخ تفکر نشأت می‌گیرد. کتاب حکمت دینی و یونان‌زدگی به سیر اندیشه‌ها درون جامعه اسلامی مربوط می‌شود که منطق و مبانی تحقیقی هر دو کتاب اخیر یکی است و در هر دو سعی شده برخورد فرهنگ‌های متفاوت و کوشش‌هایی که ایرانی‌ها و مسلمان‌ها در این جهت داشته‌اند تا صورت حقیقی فرهنگ خودشان را درک کنند، تبیین شود و تلاش شده تا موازنی‌ای که در دوران اسلامی با یونان‌زدگی شکل گرفت، بررسی شود. در فرایند تاریخی سیر اندیشه در دوران اسلامی، از یک طرف یونان‌زدگی و از طرف دیگر اسراطیلیت‌زدگی و اسطوره‌زدگی وجود دارد. بر این اساس، در جریان فرهنگی خارجی بر تمدن اسلامی عارض شد. یکی از این دو، از آغاز در متن تمدن اسلامی و از جمله در فتوحات اسلامی وجود داشت؛ چنان‌که در فرهنگ اساطیری مانند فرهنگ اساطیری یهود، فرهنگ اساطیری ایرانیان، فرهنگ اساطیری هند به چشم می‌خورد. در این میان، عنصر فرهنگی هندی، ایرانی و عرب جاهلی بسیار قوی بود. از قرن دوم و سوم به بعد هم، یک جریان فرهنگی دومی به نام فلسفه یونانی به جامعه اسلامی وارد شد که در واقع، در تلاش بود خلوص، پاکی و

اصالت تفکر و فرهنگ اسلامی را از بین ببرد. بر این اساس، تمدن اسلامی، حاصل برخورد این سه فرهنگ بود. متفکران نیز می‌کوشیدند هر کدام از فرهنگ خاصی دفاع و صیانت کند که به آن تعلق دارد؛ البته گروهی هم کوشیدند به خلوص و اصالتهای اسلامی برگردند و دیانت اسلامی را صیانت و حفظ کنند.

زمانی که صفویه در ایران، گورکانی‌ها در هند، عثمانی‌ها در ترکیه و خاورمیانه عربی حکومت داشتند، به تدریج، عنصر دیگری به نام «تجدد» افزوده شد. این تجدد با یونان‌زدگی و اسطوره‌زدگی تفاوت داشت. مدرنیسم هم که به آن‌ها افزوده شد، کوشید تفکر اصیل اسلامی را به گونه‌ای از مسیر حقیقی خود خارج کند. بر اساس آن نوع تفکر هم کتاب‌های متعددی نوشته شد. روشنفکران از اواخر دوره قاجار شروع به نوشتمن و تفسیر فرهنگ اسلامی بر اساس همین مدرنیسم کردند و به دنبال این بودند که گونه‌ای از تجدد لایک را تحمیل کنند و از دل این تجدد لایک، جریان‌هایی مثل ناسیونالیسم آخوندزاده، لیبرالیسم (مانند لیبرالیسم رضاشاهی) یا نوعی از تجدد اسلامی پیدا شده بعضی از نویسندهای مذهبی و دینی در این فضای می‌اندیشیدند و می‌کوشیدند اسلام را متجددانه تفسیر کنند.

این یک دوره اوج فکری و فرهنگی است. در همان دوران مشروطه، جنبش فکری عظیمی در ایران، خاورمیانه، هند و مصر شکل گرفت. بارهبری ایران، هند و تاحدودی ترکیه و کشورهای عربی مانند مصر، عراق و به ویژه سوریه که تاحدودی امکان تفکر در آنجا پذید آمده بود. دیگر، کوشش جریان‌های فکری در این جهت نبود که بر اساس یونانیت و فلسفه یونانی، اسلام را تفسیر یا بر اساس اسطوره‌گرایی، فرهنگ اسلامی را تفسیر کنند. این‌بار، بر اساس مدرنیسم و با مبانی مدرنیته به درک اسلام می‌پرداختند و می‌کوشیدند از دل احکام، آیات و روایات، مدرنیسم را استخراج کنند و اندیشه‌هایی مانند اندیشه دموکراسی را بر اساس اصول سیاست اسلامی تفسیر کنند. معرفت‌شناسی و علم‌شناسی نیز سعی می‌شد بر این اساس معنا شود.

در این بستر فکری، نقد بسیار تندی ضد علوم اسلامی صورت گرفت که نمونه‌اش را در دسلا لکچر در تعلیم و تربیت سید چمال اسدآبادی می‌بینیم. شما اگر این رساله را با دقّت مطالعه کنید، می‌بینید بارها به صورت‌های دیگری نوشته شده است؛ برای مثال، شاید با فاصله ۱۳۰ سال بعد،

فردی مثل فریدون آدمیت می‌آید به شکل دیگری همین گونه اندیشه‌ها را می‌نویسد یا در دوران انقلاب، اگر کتاب جامه پنهان بود، احتمال بزرگ‌بود، خواهید دید که بسیار شبیه لکچر در تعلیم و تربیت است؛ چنان‌که فقه، فلسفه، کلام، صرف و نحو و تمام علوم سنتی اعم از نقلی و عقلی را به شدت مورد نقادی قرار می‌دهد. به ویژه علوم عقلی و نقلی را هم به راحتی بر اساس همین مدرنیسم تفسیر می‌کند. مانع بزرگ علوم عقلی دوران اسلامی بوده است. علوم عقلی، یعنی همه علومی که بر اساس آیات و روایات، کتاب و سنت تأمل و استخراج شده بود. حالا گرچه مثلاً بعضی از علوم را به نام علوم شرعی و نقلی شناخته‌اند، به هر حال، عقل در آن‌ها منشأ اثر بوده؛ حتی به عبارتی می‌شود گفت که فقه، در واقع مظهر عقل تمدن اسلامی در استباط احکام است.

بنده در جایگاه محقق که تعلق خاطرم به اصالت‌ها بود و علاقه داشتم به آن اصالت‌ها بر سرم (شاید هم قدری به تعبیر امروزی، رادیکال، رشدی‌ای و خیلی دقیق‌نگر بودم و سعی من این بود که مو را از ماست پکشم و به حقیقت بر سرم) با هرگونه اضافات و تفسیرها چه یونان‌زده و چه اسطوره‌زده مخالفت داشتم؛ برای مثال، اگر کتاب حکمت دینی و یونان‌زدگی را مطالعه بفرمایید که یک کتاب قطع رقیع در ۷۰۰ صفحه است، در آن کتاب کوشیده‌ام فرهنگ اسلامی را از فرهنگ اساطیری و فرهنگ یونانی تفکیک کنم و خواسته‌ام بگویم چگونه مسلمانان به مرور ایام موفق شدند حتی آن‌ها را تحت سلطه قرار دهند و در آن‌ها تصرف کنند. نگاه اجمالی به فلسفه از فارابی و قبل از آن، کنده‌ی تا ملصدرا نشان می‌دهد چگونه این فلسفه به تدریج در عالم اسلامی ذوب شده است. عرفان هندی نیز که در آغاز آمد، در عرفان متأخر چه مقدار تغییر کرد و چه قدر به اسلام نزدیک و با آن جمع شد؛ گرچه در بعضی موارد این جمع شدگی اتفاق نیفتاد؛ یعنی مرزی همیشه میان فلسفه و عرفان نظری با دیانت وجود داشته است و خیلی‌ها هم به این نکته توجه داشتند.

در دوران جدید هم مدرنیسم سراغ جهان اسلام آمد و موج فراگیری جوامع اسلامی را گرفت. دست‌کم همین بنایی که در آن نشسته‌ایم، معماری و اصول معماری اش مدرن است. سیستم دانشگاهی، سیستم دانشگاهی ترمی امریکایی است؛ اروپایی هم نیست؛ چون در اروپا سالی است؛ ترمی واحدی نیست. این صورت مدرنیسم است. این‌ها به این معنایست که با آمدن این نوع نهادهای مدرن، جامعه ما هم مدرن شد؛ ولی این‌ها اخلاق‌هایی را ایجاد می‌کنند. اموری

چون اقتصاد مدرن، تکنولوژی مدرن، اخلاق مدرن، به طور طبیعی آثار تبعی هم دارند و هر قدر با این تجدّد تقرّب حاصل می شود، به همان نسبت هم، تصریفاتی در ما داشته و بر ما مسيطره می باید.

سعی من در این کتاب این بود که این تفکیک ها را دوباره در دوره جدید با کتاب هایی مثل آدمیت و دیگر نویسندهای دوره معاصر مطرح کنم و زهر آن ها را بگیرم؛ البته کار فقط به حوزه سیر تفکر معاصر محلود نمی شد و شامل دوران اسلامی هم بود. حتی من سراغ هنر اسلامی، هنر جهان، تکنولوژی اطلاعات هم رفتم و شاید نزدیک به سی عنوان کتاب در این موضوعات نوشته باشم.

اساس کار من در این نوشتارها، همان فرض اصالت جویی و اصل تحقیقات تأویلی، یعنی رفتن سراغ مبانی حقیقی معرفت اسلامی و تفکیک آن از سایر معارف و اندیشه ها، البته به قدر طاقت بشری بوده است و در واقع کوشیدم تاریخ را بازسازی و بازشناسی کنم و این کتاب ها بر اساس این بازشناسی تاریخ نوشته شد؛ اما من به هیچ وجه پیش فرض و فرضیه (به آن معنا که امروزه در تحقیقات پوزیتیویستی مطرح است) که اول تعریف مسئله، بعد فرضیه، بعد گردآوری اطلاعات، بعد تجزیه و تحلیل اطلاعات و در آخر نوبت گزارش است، نداشتم.

سعی من این بود که حقیقتی را در نظر بیاورم و در تاریخ معاصر آن را مورد تحقیق قرار دهم. آن حقیقت، اصالت اسلامی بر اساس کتاب و سنت بود و بعد برای بازشناسی تاریخ معاصر بر اساس کتاب و سنت به تلاش پرداختم. در واقع عقلالیت اسلامی، و به طور عام معرفت اسلامی، مبانی بازشناسی تاریخ بود؛ البته این که تا چه حدی در این مسئله موفق شدم، از دید خودم اندک بوده است. ان شاء الله محققانی بعد از مامی آیند و این بحث را گسترش می دهند و موفق می شوند به آن اصالت اسلامی و اصالت معصومانه دست یابند. از این جهت می گوییم «اصالت معصومانه» که اصالت هم در واقع درجات و مراتبی دارد. من نمی توانم بگوییم اصالتی که من یافته ام، حتماً اصالت معصومانه است. من به قدر طاقت بشری ام کوشیده ام در این منابع و متون به بازشناسی و به تعبیر امروزی ها بازسازی تاریخی دست بزنم و سلسله و هیأتی از تاریخ معاصر و تاریخ اندیشه های معاصر را بررسی کنم.

نکته قابل تأمل این است که بسیاری از تفکرات غیر اصیل، دائم تکرار می شود. وقتی شما

لکچر در غطیم و تربیت را کنار کتاب جامه تهدیب بر نم اجیا بگذارید، می بینید که این ها شبیه هم هستند؛ جوهرشان یکی است؛ اما نوع گفت و گو و بحث‌شان متفاوت است. به هر حال، همیشه عالم اسلام با این جریان‌ها، چالش داشته و درگیر بوده است. حالا تا چه حد خودش را از این جریان‌ها بتواند رها کند، به ایمان اسلامی، اراده اسلامی، ایمان و اراده دینی ما مسلمانان وابسته است. این اجمالی از طرح مسأله درباره بنیاد این پژوهش بود.

لطفاً درباره تحویه تقسیم‌بندی مطالب سیر تفکر معاصر در ایران در شش جلد توضیع دهد.

کتاب حکمت یونان‌زدگی، یکی از کتاب‌هایی است که در دور دوم تحقیقاتم نوشته شد. این کتاب که پایان‌نامه دکترای من بود، مدت‌ها ماند و همین‌طور می‌خواندم و در آن تجدید نظر می‌کردم تا این‌که کتابی نوشتمن به نام درآمدی به تکنولوژی اطلاعات. علت نگارش آن هم این بود که درباره تکنولوژی، خیلی پرسش می‌شد. در آن دوره (سال ۱۹۸۶)، من تازه به ایران آمده بودم. بعضی از این آقایان را می‌دیدم که عجیب تب کامپیوتر آن‌ها را گرفته است؛ از این‌رو، کتاب کوچکی نوشتمن به نام درآمدی به تکنولوژی اطلاعات. در آن کتاب به این مسأله پرداختم که این تجدد و مدرنیته، چگونه در تکنولوژی حضور دارد. بعد با مسائل دیگری برخورد کردم. در واقع نقد مدرنیته را از همان کتاب «درآمدی به تکنولوژی اطلاعات» آغاز کردم؛ اما درباره این‌که چگونه سیر تحقیقات من، به نگارش این مجموعه منجر شد، این بود که کتابی را آقای عباس معتمدی ترجمه کرده بود که در واقع، نوعی ترجمه - تألیف بود. بعضی جاها هم حریف متن نشده بود و برای خودش به شیوه ذبیح‌الله منصوری، انشانویسی کرده بود. این کتاب را آقای مسجد جامعی به من داد و من متن آن را که در جلد چاپ شده است، با دو سه متن از زبان اصلی فرانسه، آلمانی و انگلیسی مقایسه کردم و متوجه شدم که غلط‌های بسیاری دارد. حتی اسماعی را هم غلط آورده بود. مقلعه کتاب نیز با متن چندان تنسیب نداشت. مقدمه را من جداگانه کار کردم که در قالب کتاب مبانی اندیشه اجتماعی در غرب درآمد؛ همان که الان با عنوان درآمدی به سیر تفکر معاصر منتشر شده است. این کتاب جلد اول شد و به مبانی مدرنیته می‌پرداخت که البته بخشی از آن هم به همان درآمدی به تکنولوژی اطلاعات مربوط می‌شد و در دل همین نوشته بود. بعد مقداری سراغ ایران آمد و کتابی به نام تجدد و دین‌زادی در فرهنگ روشنگری ایرانی نوشت که آن هم دو - سه بار چاپ شد.

بعد جلوتر آمد؛ دیدم کتاب‌های آدمیت تقریباً در هر کلاس درسی (به رغم این‌که این کتاب‌ها تجدید چاپ نمی‌شد) منبع درسی است. چند بار هم برای بحث از همین سیر تفکر معاصر در ایران وریشهای آن در غرب، دعوت داشتم. احساس کردم خوب است در این جهت متنی را بنویسم. از ترکیب تعدد و دین‌زادگی و درآمدی به تکولوژی اطلاعات کار آغاز شد و به متغیران آغاز مدرنیسم ایرانی؛ متغیران متجدد ایرانی رسیدم. به طور کلی جریان‌های گوناگونی وجود داشت؛ جریان‌هایی مانند جریان مذهبی، جریان ناسیونالیسم، جریان لیبرال و جریان‌های عمل‌گرا و پرآگماتیسم. بررسی این‌ها را آغاز کردم و دیدم میان آن‌ها، آثار آخوندزاده، بیشتر مورد توجه آدمیت و بسیاری دیگر از نویسندهان قرار گرفته است؛ به همین دلیل، جلد مربوط به آخوندزاده مفصل و البته جامع شد. برای نقد آثار آخوندزاده، دو بار به آذربایجان شوروی، تفلیس و نخجوان سفر کردم و با برخی از استادان متخصص آخوندزاده در آذربایجان، حتی پروفسور محمدزاده که متخصص این‌کار بود، ملاقات کردم. هنگامی که چاپ کتاب مکتبات کمال‌الدوده در ایران ممنوع بود، وی در آذربایجان شوروی پیشین آن را چاپ کرده بود؛ ولی جالب این بود وقتی از آخوندزاده در شوروی در حال فروپاشی صحبت می‌کرد، دیدم خیلی با آن آشنایی ندارد. انسان می‌توانست متوجه شود که علت فروپاشی کشور این‌ها (شوری) این است که به علوم انسانی اهمیت نداده و در نتیجه کارشان به انتظام کشیده شده است. در آنجا نسخه‌شناس‌های خیلی قوی بودند؛ برای مثال، علی‌اف، شاهنامه رازی و روکرده بود؛ اما اگر می‌گفتی بی‌شahnامه را بخوان و تفسیر کن هیچ چیز نمی‌دانست. دقت‌های تکنیکی عجیبی داشتند؛ چنان‌که مهم‌ترین و بزرگ‌ترین تأسیسات مترو جهان، در اتحاد شوروی پیشین است. همه مترو مجهز به تأسیسات ضد اتمی و در اعماق زمین است. آن دقت ماشینی، آن متروهای زیرزمین مسکو را این‌ها داشتند؛ اما محققان آن‌ها از تفکر، معاف شده بودند و همه چیز را بر اساس همین اصول مارکسیستی و بسیار سطحی تفسیر می‌کردند. به هر حال، خود متن مکتبات کمال‌الدوده بیش از همه چیز به من کمک کرد و کفر آخوندزاده را آنجا من احساس کردم. واقعاً گزینگی کفر او چه بوده که آخرش می‌خواهد شمشیر بشد بگوید من پروتستانیسم را قبول دارم؛ اما پروتستانیزمی که او می‌گوید، نفی و انکار اسلام است و غربی‌ها چنین حرفی نزد هم بودند. این نشان می‌دهد حقیقی تفکر لائیسیته ما هم وارونه است؛ یعنی پروتستانیزمی هم که در

تفکر آخوندزاده وارد می‌شود، یک نوع تفکر بسیار سطحی، بی‌رقی و نفهمیده است و حتی روش‌تفکری مانع وارونه زده و از آغاز راه کج رفته است؛ و گرنه ما دست‌کم باید در قلمرو لایسیت به جایی می‌رسیدیم که این طور نشد.

در کوشش‌هایی که در کارهای تحقیقاتی کردۀ‌ام، سابقه نداشت خود من به سبب چیزی در بار مثلاً به شوروی بروم و در کتابخانه‌هایشان بگردم. درست است خیلی چیزی دستم نیامده؛ ولی بارها این بر من ثابت شد که سفر کردن در تحقیقات علمی، خیلی مؤثر است. همین که انسان سختی سفر علمی را می‌چشد، مهم است. در سفر مربوط به یک موضوع علمی، انسان بهتر می‌تواند درباره آن فکر کرده، مطالب را بنویسد. من شاید نیمی از کتاب آخوندزاده را در سفر و در همان هتل و خانه‌ای که بودم، فکر کردم و نوشتم.

جالب این است که در مکتبات کمال‌الدوله، همه چیز اسلام را آخوندزاده نقد می‌کند، مگر یکی دو مسأله را؛ مثلاً غسل و ختنه را به باد نقد نمی‌گیرد. این دو تارا مثلاً می‌گوید بهداشتی و درست است. از یک طرف، کارش به انکلار خدا کشیده و از سوی دیگر، به یک نوع ناسیونالیسم عجیبی گرایش یافته است که به نوعی خواسته اندیشه رنسانس اروپایی را در ایران بازسازی کند؛ یعنی فکر کرده اینجا هم می‌شود مدل رنسانسی را اجرا کرد. در آنجا مسأله بازگشت به یونان است و از دید او در اینجا هم می‌توانیم بازگشت به قبل از اسلام را طراحی کنیم اغافل از این که قبل از اسلام، کاملاً تعدّن دینی است؛ حال این که تمدن اروپایی قبل از مسیحیت کاملاً غیر مذهبی است؛ یعنی چیزی بین اسطوره و لایسیت؛ البته لایسیت به وجود نیامده بود و اروپائیان به نوعی مذهبی بودند؛ اما نه آن مذهبی که ما تصور می‌کنیم و دیانتی که ما تلقی می‌کنیم؛ بلکه نوعی از مذهب در حد فلسفه و اسطوره گرایی؛ هرچند در روم جنبه اساطیری قوی‌تر شد.

به هر حال، این سه عنوان کتاب، یعنی سیر تئوکر معاصر، تجدد و دین‌ذایی و درآمد نکولوژی اخلاق‌آلات و آن مقدمه روح القواین مونتسکیو، حاصلش همین کتابی است که در اختیار شما است و چنان‌که گفتم، این مجموعه ذیلی دارد که من پیوسته درباره آن فکر می‌کرم و همان چهار جلدی خود آگاهی تاریخی است که در ادامه این مجموعه نوشته شد.

چرا مکتبات کمال‌الدوله در روسیه چاپ شد؟

مجموعه نوشتهدای آخوندزاده در روسیه چاپ شد؛ ولی به جهت ترس از مسلمانان قفقاز،

مکتوبات کمال الدواده چاپ نشده بود. سرانجام پروفسور محمدزاده ایرانی آن را جاری کرد و در آستانه فروپاشی شوروی (قریباً سال ۱۹۷۸-۱۹۷۷) مکتوبات را چاپ کرد؛ البته همان زمان هم جرأت نکردند آن را وارد ایران کنند؛ چون این کتاب بسیار موهن و سراسر توهین به پیامبر ﷺ و اسلام است و کینه عمیق این آدم را نشان می‌دهد. او دو بار کوشید به فرهنگ اسلامی هجوم آورد و تلاش داشت فرهنگ اسلامی را به گونه‌ای خاموش کند، نه این‌که نابود کند، یک بار آمد با نمایش نامه‌نویسی فرهنگ اسلامی را نقد و رد کرد؛ اما با وجود فرهنگ عیاری و فرهنگ شوالیه‌گری آن زمانِ روسیه، قفقاز و کشورهای مسلمان‌نشین که آنجا هم عالمان قفقاز و نخجوان بودند، نتوانست کاری از پیش ببرد و حتی (تا آن‌جا که اخبار موجود است) مردم ریختند بعضی از سالن‌های تئاتر را آتش زدند. باز دوم بعد از این‌که در نمایش نامه‌نویسی به جایی نرسید، سراغ الفبارفت، او سعی کرد به شیوه شال میسلی فرانسوی، با پیشنهاد تغییر الفبا و تلاش بی‌گیر برای جا اندادخون آن، فرهنگ اسلامی عملأ فراموش شود. در صورت تحقق آن، دیگر کسی نمی‌توانست فرهنگ اسلامی را با خط فارسی و عربی بخواند؛ اما در آن هم موفق نشد.

برخی از سیاستمداران ایرانی مثل میرزا سعیدخان انصاری که از سیاستمداران بزرگ ایرانی دوره قاجار و از آدم‌های خیلی انگشت‌شمار بود (البته ما اسمش را در فهرست فراماسون‌ها داریم؛ ولی به هر حال دست‌کم حمیت قومی و ملی داشت) در برابر این‌گونه مسائل مقاومت کردند؛ چنان‌که بعضی از ایرانی‌های دیگر هم مانع از نفوذ این‌اندیشه‌ها شدند. آخوندزاده کینه‌اش عمیق شد. کینه‌اش آن‌قدر عمیق شد که احساس می‌کرد اصل مشکل اصلی اسلام است. باید دروازه اسلام را بینند و آن را تعطیل کند؛ بدین جهت، این کتاب مکتوبات را در قالب مکتوبات شاهزاده‌هندی به شاهزاده ایرانی نوشت. دو سه نسخه خطی از آن به دستم آمد؛ یکی نسخه خانم سیمین دانشور بود. یکی دو نسخه هم در کتابخانه‌ای در تفلیس یافتم و از روی آن نسخه‌های خطی کوشیدم آن‌ها را بازنویسی کنم.

جناب آقای دکتر اشمنا، هم در این کتاب و هم در بقیه معاشرین و کتاب‌هایتان، غرب جدید را مخصوصاً تحلیل جدید از اصل وجود و به تبع آن، تحلیل جدید از موجود می‌دانید و معتقدید که غرب جدید با انسان جدید آغاز می‌شود و بعد هم (در همان کتاب درآمدی بر تکنولوژی

اطلاعات) به این نتیجه رسیده‌اید که بر اساس این نگاه، درون انسان وقتي عوض شد، اين انسان عوض شده، خودش را در بیرون، با ساختن ابزارهای جدید تجلی داده است؛ يعني جهان به تبع تغیر انسان، تغییر پافته است. طبعاً چنان که انسان جدید، جهت دار شده، ابزار جدید هم جهت دار است. به عبارت دیگر، این ابزار هر جایی که برود، با فرهنگ خاصی و اقتصادات خاصی می‌رود. اگر جنابعالی این مطلب را پذیرید که ابزار جهت دار هستند، باید لازمه این مطلب را نیز پذیرید که علوم سازنده این ابزار هم در رتبه قبیلش حتماً جهت دار هستند و در مجموع می‌رسیم به عنوان عامی به نام «جهت داری علوم» که قبول آن، اقتصادات خاص خودش را دارد؛ در صورتی که طبق برداشت بنده، حضر تعالی و دوستان همکر شما که من گمان می‌کنم تحت عنوان عام نحله مرحوم فردید فرار می‌گیرید) به این لازمه اعتقاد ندارید. تا جایی که بنده اطلاع دارم و این اطلاع من هم نتیجه تحقیق و تفخیص است که کرده‌ام، فقط فرهنگستان علوم اسلامی در قم، جهت داری علوم را پذیرفته و به اقتصادات آن پایبند است. لطفاً در این باره توضیح دهید.

اولاً این نکته را یادآور شوم: نگاهی که شما از آن به صورت نحله مرحوم فردید نام بر دید، روی متقدان غرب اثر گذاشته و نفوذ و بسط یافته است. از جهت دیگر، من نگران این هستم که این نتیجه‌گیری‌ها، یک مقداری به نگاه فرقه گرایانه بینجامد و بر اساس آن به این جا برسیم که بگوییم: مثلاً این گروه این طوری فکر می‌کنند؛ بعد می‌گوییم شما هم این طوری فکر می‌کنید؛ من هم فکر این طوری فکر می‌کنم؛ بغل دستی شما هم همین طور. وقتی گروه‌هایی را به نوعی از تفکر محدود، و بر اساس آن، مسائل را تعریف می‌کنیم، باید نگران این باشیم که طرح کنندگان یک مسأله ممکن است به تدریج تصوّر کنند فقط آن‌ها این طوری فکر می‌کنند. در صورتی که ممکن است اکثریت مردم و مسلمانان جامعه اسلامی هم آن گونه بیندیشند؛ چنان که این امر تفکر عامی است که اگر فرض کنیم علم جهت ندارد، به این معنا خواهد بود که هیچ خاصیتی ندارد و خشناست و بر اساس آن، اصل‌اکار خودش را می‌کند و لذا کافر هم می‌تواند علم را همان‌طور پیشرفت بدهد که مسلمان می‌تواند؛ حال این‌که هیچ مسلمانی به این قائل نیست؛ پس این تفکر، تفکر عام است؛ البته در علم جدید، مقداری اشکال و اختلاف پیدا می‌شود که بحث جدایی می‌خواهد.

گروه‌ها و جریان‌هایی هستند که در نتیجه تحلیلشان درباره غرب، با شما گره می‌خورند؛ يعني همه این‌ها غرب را به نوعی طرده می‌کنند و از زاویه‌ای می‌خواهند اندیشه دینی را طرح و تقویت کنند؛ ولی به نظر می‌رسد نگاه حضر تعالی و دوستانان بیشتر ذیل عنوان عام «پست مدرن‌ها» قرار

می‌گیرد. اگر چنین باشد، نقد اساسی که بر پست مدرن‌ها وارد می‌شود، این است که در هر حال، جریان پست مدرن، جریانی است که از دل مدرنیته پدید آمده و در طول آن فوار می‌گیرد؛ به همبین علت هم برخی از کسانی که این طرف نگاه می‌کنند، می‌گویند شما تا مدرن نشودید به پست مدرن‌ها نمی‌رسید. از طرف دیگر، نقد پست مدرن‌ها به مدرنیته، یک نقد درون سیستمی است؛ یعنی با همان مبانی از زاویه دیگر می‌خواهند نگاه پکنند و این‌ها هیچ موقع نمی‌توانند شالوده‌های غرب را بشکنند. به عبارت دیگر توانسته‌اند خودشان را از دایره غرب بیرون بیاورند و از بیرون به غرب نگاه کنند و لذا نمی‌توانند با یک نوع مبانی که هم در مبدأ و هم در طریق و هم در مآل خودش، با غرب تنافی داشته باشد، سخن بگویند.

همان طور که گفتیم، پست مدرنیسم از عالم دیگری می‌آید و بنیادش مدرن است؛ اما آن چیزی که درستان بنده یا بنده هستیم، این است که ما در دایره دین می‌کوشیم فکر کنیم؛ البته به اقتضای جهانی که در آن زندگی می‌کنیم. در ابتدا تشابهاتی ممکن است به نظر برسد؛ برای مثال، وقتی از هایدگر صحبت می‌کنیم، شاید بعضی ها گمان کنند ما از تفکر هایدگر پیروی می‌کنیم. این ناشی از غفلت و نشاختن تفکر ما است؛ چرا که جذایت و ماهیت نگاه و تفکر هایدگر برای ما به سبب تفکر سلبی آن است؛ یعنی از آن نظر که هایدگر غرب را می‌شناسد و می‌خواهد آن را نمی‌کند و در واقع برای گذشتن از غرب برای مامطرح است، نه این که هایدگر برای ما اول و آخر کار باشد.

در خصوص بحث شرق‌شناسی در آخر جلد دوم، هر چند شما آن جا مصادفاً در خصوص شرق‌شناسی مونتسکیو صحبت کرده‌اید، در مجموع این طور برداشت می‌شود که حضرت‌عالی از سویی همه مستشرقان را به لحاظ این که از بیرون فرهنگ ایرانی آمده‌اند، از درک جانمایه فرهنگ دینی و اسلامی ناتوان می‌دانید و به این نتیجه رسیده‌اید که در هر حال، مستشرقان به نوعی نتیجه تحقیقاتشان در خدمت استعمار و استکبار فرار گرفته است. در صورتی که به نظر می‌رسد تفکیکی در این باره نیاز است؛ یعنی بعضی از مستشرقان هر چند از بیرون آمده‌اند، کسانی از همان‌ها فرهنگ شرق را تقریباً می‌شود بگوییم فهمیده‌اند و نگاهشان هم استعماری نبوده است؛ هر چند امکان دارد در مواردی هم استعمار از آن‌ها استفاده کرده باشد؛ به طور نمونه آفای هانری کرین، تحقیقات جامع و تقریباً مفصلی دارد و اکثر آقایانی هم که راجع به وی داوری می‌کنند، نگاه تقریباً مشتبی به او دارند.

شرق‌شناسی مشکلش این است که می‌آید عالم را در واقع ابڑه خودش می‌کند و خودش سوزه می‌شود. این‌ها می‌کوشیدند عالم را آن‌چنان که تصوّر می‌کنند، به تصویر درآورند و بعد در آن

تصریف کنند؛ اما این مستشرقان یا شرق‌شناسان متوجه‌که بعضی از آن‌ها، تشریف به اسلام یافتدند، این‌ها از عالم شرق‌شناسی خارج شدند و دیگر بانگاه ابژکیو به شرق نمی‌گردند. این‌ها به اسلام تشریف یافتدند؛ اما همان‌ری کردن تشریف نیافت. تا آخرش هم ماسون ماند و عضواً از جُرزاَم بود. وقتی هم از او پرسیدند تو سرانجام نظرت چیست؟ کدام فرقه‌ها در شیعه بهتر هستند؟ گفت دو فرقه: یکی اسماعیلیه، یکی شیخیه (در اینیاء هم جرجیس را انتخاب کرد). گفتند: تو چه مذهبی داری؟ گفت من پروستان شیعه هستم. دینش پروستان شیعه و در شیعه هم، آن مذاهب مالیخولایی‌ها برایش مهم است؛ مالیخولایی می‌گویم؛ چون خیالپردازی و تردیدهای ناروا در شیخیه و اسماعیلیه شدید است. در عالم اسلام هم شیعیان اسماعیلی را خطناک‌تر از سئی‌ها می‌دانستند.

شمامی دانید گاهی اوقات، عالمان بغداد و عالمان سئی، ضد اسماعیلیه متحد می‌شدند؛ چون اسماعیلیه آثار منفی تری از سئی‌ها داشت. سئی‌ها سرانجام به قواعدی معتقد بودند؛ ولی این‌ها همه چیز را آزاد می‌دانستند. نخستین بار هم در ایران، اسماعیلی‌ها کشف حجاب کردند.

از بعضی نوشته‌های شما براحت می‌شود تکاهات به مسلسله صفویه، نگاه منفی است. من وقتی به بعضی از سفرنامه‌هایی که مستشرقان نوشته‌اند مراجعه کردم، به نظرم رسید آن‌ها بدنبال آن هستند که صفویه یا حتی کسانی را که در دربار صفویه جایگاهی داشته‌اند، متهم کرده، بکویند. این‌ها وقتی می‌خواهند صفویه را با حکومت‌های همان عصر مقایسه کنند، با سلسله‌های حکومتی که در هندوستان بوده مقایسه می‌کنند. غربی‌ها از این می‌رنجدند که دربار صفویه ما را تحويل نگرفته و به ما خیلی اهمیت نداده است؛ حال آن‌که وقتی ما به هندوستان رفیم، ما را خیلی تحويل گرفتند. بعد می‌بینیم کسانی که افکار التقاطی دارند مانند آدمیت، شریعتی و برخی روشنگرانی که دربار صفویه قلم زده‌اند، جلوه‌های مثبت تمدن صفویه را به اندازه برخی جلوه‌های منفی (مانند خشونت طلبی) ندیده‌اند. سلسله صفویه اگر هیچ ثمره‌ای نداشته، همین اندازه که نتوانست جریان تصوف را در یک سیر چند ساله‌ای تبدیل به جریان تفکه کند، کفايت می‌کند. خود این برکاتی داشته است؛ حتی می‌توانیم صفویه را نقطه عطفی در جهت انقلاب ۱۳۵۷ بشماریم. در هر حال، با شناختی که از حضر تعالی و نوشته‌های شما داشتم، بعید به نظرم می‌رسید که واقعاً نگاه شما هم به صفویه، مانند چنین کسانی باشد.

اگر نظر مرا در باب صفویان می‌خواهید بدانید، باید به تاریخ‌نگاری ادبیات مشروطه مراجعه کنید. نقدی

هم که بر ادوار دبراآون نوشته بودم، در مجموعه خود آگاهی تاریخی موجود است. در همین کتاب سیر تفکر معاصر، بخشی وجود دارد که آنجا فتوای عالمان، ضد اراذل و اوپاش تبریز و کشتار این‌ها را آورده و تأیید کرده‌ام. اتفاقاً بندۀ دوره صفویان را تعامل میان دین و دولت، یعنی زندگی عرفی و زندگی دینی می‌دانم که حاصلش اثر مبارکی داشته است؛ گرچه قدری از دین و قدری از آن خشونت دولتی کاسته شده است. من در نوشه‌های ذیل همین کتاب که کعبودهایی داشته و در مقابل پرسش‌هایی قرار گرفته‌ام، کوشیده‌ام جواب بدhem و گفته‌ام که در ایران هر وقت هر حرکت انقلابی و تحولی با دین آمیخته شد، نتیجه مثبت داده و تمدن‌سازی اتفاق افتاده است؛ حال آن که وقتی حرکتی برخلاف آن اتفاق می‌افتد (مثل این نمونه دوران اخیر بعد از مشروطه که به دین پشت می‌شود) نتیجه‌اش تمدن تقاضی و بسیار سست و تبعی است؛ اما باید به این مطلب توجه داشت که در دوران صفویه، نتیجه تعامل دستگاه حکومتی با نهادهای دینی، نظامی است که ما اصلاً نمی‌توانیم آن را نظام معمومانه بدانیم. همین امروز در جمهوری اسلامی عالمانی هستند که جمهوری اسلامی را نه تأیید و نه رد می‌کنند. وضع خاصی دارند عالمانی که نظریه پردازان نظام جمهوری اسلامی ایران هستند، در حال حاضر آن‌ها را نفی و طرد نمی‌کنند. شما در همان دوران صفویه، مواجهه‌ای گوناگونی از جانب عالمان در قبال صفویه می‌بینید؛ عبدالحق حقیقی کاشانی هست؛ عالمانی هستند که مخالفند؛ علامه مجلسی هم هست. خود مجلسی درباره عالمان مخالف می‌گوید؛ اجتهادشان این است؛ پس من به طور مطلق نظامی را تأیید یاره نمی‌کنم و بر اساس نگاه رادیکالیسمی و اصالتشناسی که دارم، به طور طبیعی نمی‌توانم صفویه که هیچ، دیگر نظام‌هایی را که تا نظام امام زمان علیه السلام خواهند آمد، بگویم این‌ها معموم هستند. من نمی‌توانم چنین تحلیل کنم؛ اما سواله نسبت است؛ تقریب است؛ مراتب است؛ درجات است. اگر من الان گفتم ساختمان ما یک ساختمان مدرن است، آیا معناش این است که مالامذهیم که این جا نشسته‌ایم. اگر از آن مقدمه چنین نتیجه‌ای را گرفتیم، معلوم می‌شود مقدمه هنوز روش نشده است.

به هر حال ما باید ضمن این‌که به آن ریشه‌ها و اصالتها فکر می‌کنیم، کارمان به مطلق‌اندیشی هم نکشد. شما اگر مجموعه نوشته‌های مرا بخوانیم، می‌بینید که مثلاً زمانی علماء ضد فارسی دوره صفوی، مطالعی را نوشتند. من تاریخ‌نگاری ادبیات مشروطه را نوشتم. آن‌جا از علامه مجلسی

دفاعی کردم که خیلی از روشنفکران انتقاد کردند که شما چرا از علامه مجلسی دفاع کردید. با گفته بودند زیان فارسی در دوره صفویه ضعیف شده. من گفتم اتفاقاً بر عکس، در دوره صفویه برای نخستین بار، زیان فارسی پدید آمد که عوام هم می‌توانستند از این زیان استفاده کنند؛ دیگر مانند بلعمی نمی‌نوشتند؛ کشکول‌نویسی‌هایی راه افتاد که متواتطان مردم هم می‌توانستند بخوانند؛ در حالی که خواندن کتاب‌های مانند بیهقی‌نامه و تاریخ بشی راحتی خواص هم در خواندن مشکل داشتند. چون طبقه جدیدی در عرصه فعالیت اجتماعی شکل گرفت که فرهیخته نبودند؛ عامی محض هم نبودند، فرهنگ فارسی جدیدی پدید آمد. صفویه سبب انحطاط زیان فارسی نشد؛ بلکه وقتی زیان فارسی منحط شده بود، صفویان پدید آمدند. جامی و اپسین شاعری بود که در ایران در دوره ایلخانان شعرهایش را گفت و تمام کرد. در هند هم بدل دهلوی، و اپسین شاعر اسلامی است که به زیان فارسی شعر می‌گفت. به هر حال، جلوه‌ای از ادبیات ایران در این زمان شکل گرفت. من در زمینه نقاشی و معماری نیز این مطلب را مطرح کردم. حالا مایبایم بگوییم دولت‌ها متفکران را منع می‌کنند. نه، دولت‌ها تابع متفکران هستند؛ تابع شاعران هستند. اصلاً دولت نمی‌تواند باب تفکر را بیندد. دولت سفارش دهنده است؛ اما آن چیزی که در واقع می‌تواند کار را پیش ببرد، نبوغ متفکر است؛ البته نبوغ الاهی، نه نبوغ نفسانی و اومانیستی؛ یعنی ما متفکر برگزیده نداشتم؛ قدیس نداشتم؛ اولیاء الله نداشتم یا کم داشتم. در واقع هم ولیان غایب شدند، و هم ولی‌شناسان غایب شدند و وضعیت به گونه خاصی درآمد.

به هر حال، عنده‌ای همت کردن نظامی را پدید آورده که من این نظام را تا آن‌جا که قابل ستایش است، ستودم؛ اما نمی‌توانم بایام صفویه را مطلق کنم و بگوییم این‌ها معصوم بودند؛ چنان‌که شراب‌خوارگی این‌ها را نمی‌توانم بگویم درست بود. تا آن‌جایی که می‌شود تأییدشان کرد، تأیید کردم؛ همان‌طور که امروز هم نظام جمهوری اسلامی را تأیید می‌کنم، چون باید تأییدش کرد. به هر حال، حاصل یک چالش تاریخی برای بازگشت به اسلام است؛ هرچند حواشی هم دارد. اگر آن حواشی را اصل بگیریم و اصل را نفی کنیم، خطأ است.

شما تلاش دارید که یونان‌زدگی و تجدّدزدگی که از نظر شما آفات تفکر اسلامی هستند، از تفکر اصیل اسلامی جدا نکنید؛ اما بعضی از مقاومت‌های مطرح در یونان یا برآمده از فرایند تجدّد و در ساخت یونان‌زدگی و تجدّدزدگی، با آن‌جهه در اسلام وجود دارد، به گونه‌ای اشتراک و تشابه دارند. شما چه

مرزی بین این مقاهم قائل می‌شود؛ به طور نمونه، در دوره مشروطه ما استبدادستیزی را هم در مرحوم آخوند خراسانی و شیخ فضل الله می‌بینیم و هم میان کسانی که داعیه مشروطه سکولار داشتند، همین طور اگر در مورد یونان‌زدگی بخواهیم مطرح بکنیم، شاید بشود به نوعی اصل علیت را مورد توجه قرار داد یا مثلاً مباحثت وجوده تناسانه در خطبهه اول نهج البلاغه که مقاهم مطرح در آن با بسیاری از مباحثت فلسفی یونان‌زده وجه اشتراک دارند. از دید شما این شباهت‌ها چه تحلیلی می‌توانند داشته باشند؟

شمامی دانید ضربه حضرت علی علیه السلام برابر با عبادت جن و انس است. دیگران، از جمله کافران هم شمشیر می‌زند؛ ولی شمشیر علی علیه السلام چیز دیگری است. حالا شمامی توانید بگویید شمشیر زدن حضرت علی علیه السلام شیوه به شمشیر زدن دیگران است؛ اما اشتراک در صورت خلقی است و صورت حقیقی این طور نیست. بله ظلم‌ستیزی در امانتیت‌ها و غیره هست. در موحدان هم هست؛ اما روح، باطن و جهت این دو، زمین تا آسمان متفاوت است.

سؤالم این است که آیا داعیه استبدادستیزی عالمان را شما متأثر از غرب می‌بینید؟

خیر، ظلم‌ستیزی، از لوازم سنت نبوی است؛ اما این که بگوییم یک روشنفکری مثل میرزا ملکم‌خان که به ظاهر در مقابل ظلم بوده، او هم عالم اسلامی ظلم‌ستیز است، پس این‌ها اشتراکات مدرنیسم و اسلام است، این‌ها اصلاً هیچ ربطی به یکدیگر ندارند و همان قدر ربط دارند که ضربه شمشیر علی با ضربه شمشیر عمر بن عبدود ربط دارند.

ملک تشخیص و وجه امتیاز این‌ها در چیست؟

وجه امتیاز آن‌ها، شناخت اسلامی و اصولی است. معارف اسلامی و معرفت اسلامی ما می‌گوید چه تفاوت‌ها و مرزهای را کم و بیش ماباید متوجه باشیم. خیلی‌ها آمده‌اند از کتاب و سنت احکامی را استخراج کرده و گفته‌اند: اعلامیه جهانی حقوق بشر همین را دارد می‌گوید. از لاعلامیه جهانی حقوق بشر بافت ترکیبی و هیأت مسدود، مشخص و تعریف شده است. شمامی توانید اعلامیه جهانی حقوق بشر را بدارید تکه‌تکه آن را جدا کنید و با احکام اسلامی مطابقت دهید. اگر بخواهید چنان نگاهی را مبنای کار قرار دهید، دچار همان مشکلی خواهید شد که آن را مرحوم شیخ فضل الله نوری درک کرد و متوجه شد که این‌ها جمع‌شدنی نیست. مقاهمی مانند برادری، برابری و آزادی را که دیگران مطرح می‌کنند، با مقاهمی چون اخوت، مساوات و حریت که

مفاهیم اسلامی اند، قنایت ندارند. آن‌ها مفاهیمی فراماسونی را با مفاهیم اسلامی جمع می‌کرند. به هر حال، درباره واژه‌های مشترک مانند آزادی، اصلاحات، استبداد آن چیزی که ملاک است، بیشتر روح مقاومت اسلامی است؛ یعنی اگر فردی روح مقاومت اسلامی داشته باشد و لو این‌که با واژه‌های غربی سخن بگوید، او به عالم دینی مشرف است؛ ولی اگر چنین نباشد، هر چند از هن دین هم دفاع کند، غربی است؛ به همین دلیل، مرحوم نائینی و مرحوم حاج آقا نورالله که از واژه‌های غربی خیلی استفاده کرده‌اند، چون حالت مقاومت اسلامی در آن‌ها وجود داشته است، غریب‌گرا شناخته نمی‌شوند.

نگاه مرحوم نائینی به سیاست جدید، به افتضای عصر غیبت است؛ یعنی وی احساس کرده بود که در این عصر وحشتناک، باید استبداد را مهار کرد. ابزاری هم که دم دست داشته، ترجمه‌هایی مانند طایع الاستبداد بوده است. غایت فکر وی چیز دیگری بود؛ اما بنابر مصلحت، چیزی را اندیشیده بود؛ پس روح مقاومت اسلامی در او وجود داشت؛ یعنی می‌خواست این فشار موقت را کم کند تا آن عالمی که مطلوب است سرانجام تحقق یابد؛ اما این اتفاق نیفتاد و حقی آن مقاومت اسلامی هم در آن عصر نیمجه نداد.

برخی از منابعی که در مجموعه حاضر استفاده شده و اندیشه‌ورزی تطبیقی شما بر اساس آن‌ها صورت گرفته، منابع دست اول و قابل اعتمادی نیستند و این مسئله می‌تواند کاستی و ضعف تلاش علمی شما به شمار می‌رود؛ چراکه در مواردی، تحلیل‌های شما را مخدوش می‌سازد؛ به طور نمونه، کتاب تشیع و مشروطیت و نقش ایرانیان مقیم عراق، نوشته دکتر عبدالهادی حائری که به لحاظ انتبوه ارجاعاتش علمی می‌نماید، بر اساس پیش‌داوری و با نگاهی کمی‌گونه به انقلاب فرانسه نگاشته شده و مواردی از منابع کتاب، ضعیف است. این کتاب، یکی از مأخذ اصلی شما در برخی مطالب است.

بنده خود، نقدهایی بر کتاب حائری نوشته‌ام؛ اما باید توجه داشت که در چه مسائلی از این کتاب استفاده کرده‌ام. من به صورت منبع فقهی از آن بهره نگرفته‌ام. بعد از نگارش مجموعه، دغدغه داشتم مطلبی را نوشته باشم که ناروا باشد و از همین جهت به منابع دیگر مراجعه می‌کردم؛ اما منابع دیگر و جدیدتری هم که به دست من رسید، علم مرا بیشتر نکرد با این‌که به مطلب دقیق تر شدم. به هر حال، هر چه که دم دستم بوده است، استفاده کردم؛ یعنی هر چه را در کتابخانه‌ام یا کتابخانه دوستان بوده دیدم. بعد از آن منابع جدیدتری هم به دستم آمد؛ اما چون این کتاب

بازنویسی نشد، آن منابع وارد نشد؛ ولی هیچ وقت، من با هیچ قسمی از این کتاب، نظر مخالف پیدا نکردم که احساس کنم آن را باید حذف کرد؛ به هر حال چنان که گفتم، من نقدی بر آن قسمت متجلّدانه کتاب حاضری نوشتام که مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران قرار بود آن را چاپ کند؛ ولی هنوز چاپ نشده است.

در جلد دوم مجموعه (کتاب اول)، صفحه ۱۱۰، سه نظریه عمدۀ در باب حکومت از دیدگاه عالمان مورد اشاره قرار گرفته است. یک نظریه این است که عالمان فقط در امور مذهبی و قضایی می‌توانند دخالت کنند. این نظریه به شیخ انصاری در کتاب مکاسب شان نسبت داده شده است؛ حال آنکه نظر نهایی شیخ در کتاب قضایی او آمده که قلمرو ولایت فقیه را گسترده‌تر می‌داند. درباره نظرگاه درم هم آورده‌اید که «امور سیاسی کشور نیز باید زیر نظر مجتهدان باشد که این نظر متأخری است از آن میرزا محمد حسین نائینی از مجتهدان بنام انقلاب مشروطیت». شما این نظر را «نظر متأخری» شمرده‌اید. تعبیر شما می‌رساند که قبل از وی فقیهان دیگر چنین نظری نداشته‌اند؛ در حالی که پیش از نائینی هم، این نظر (دست کم به شکل صریح^۹ در نوشته‌های مرحوم نراقی، صاحب جواهر و برخی دیگر از عالمان وجود داشته است. اساساً باید میان نگاه آرمانی و قدر مقدور عالمان درباره کیفیت دخالت آنان تفاوت قائل شد؛ چرا که پیشینیان اگر در این باره سکوت کرده باشند، به معنای آن نیست که این نظر را قبول نداشته‌اند و می‌توان (بر اساس تعبیر و شیوه شما در بخش‌های از این مجموعه) به طریقه هرمونتیکی، ناگفته‌ها یا نانوشته‌های اندیشه سیاسی آنان را در این باره بازسازی کرد به این نحوکه با توجه به مطالب دیگر همان عالمان یا دیدگاه‌های عالمان هم‌عصر آنان در زمینه اندیشه سیاسی، نظر آنان را به دست آورده؛ در تبیجه عدم وجود نوشته‌های صریح از آنان در این باره، به معنای این نیست که طبقات تخیلین یا میانی فقیهان شیوه به دخالت فانقة عالمان قائل نبوده‌اند. نظرگاه سوم را چنین آورده‌اید: «بر این باور بود که هم مجتهدان، هم شاهان غیر مجتهد، فرمانروایان مشروع جامعه اسلامی هستند که امور وظایف را بر پایه ویژه کاری و کارشناسی خود تقسیم می‌کنند». روشن نیست این نظریه با نظریه اول چه تفاوتی دارد.

در مورد نظریه اول، به هر حال عده‌ای از فقیهان چنین نظری را داشتند و در مورد شیخ انصاری هم مشهور همین است. در مورد نظریه دوم که نوشته‌ام این نظریه متأخری است، منتظر این نیست که مرحوم نائینی نخستین کسی است که این نظر را داشته باشد؛ بلکه مظور این است که کسی مانند مرحوم ملا احمد نراقی، مال همین دوران معاصر است. خیلی قدیم نیست. فرق نظریه سوم با اول هم در این است که طبق نظر سوم، حیطه دخالت عالمان بیشتر از نظریه اول

می شود؛ یعنی نوعی تقسیم کار است که عالمان دنخالت افزونتری دارند؛ چیزی که مثلاً در نامه میرزا شیرازی به ناصرالدین شاه نمونه‌ای از آن را می‌بینیم. وی حدّ و حریم هر دو را مشخص می‌کند و می‌گوید: هر کدام از این‌ها باید کار خودشان را بکنند و اگر هم درست کار کنند، مشکلی پیش نمی‌آید؛ یعنی دولت وظيفة دولت را انجام دهد و ملت هم وظيفة ملت را انجام بدهد.

چنان‌که عرض شد، باید میان اندیشه بیانگر قدر مقدور و حدّ می‌سیبور تحقیق پذیر و میان اندیشه آرمانی و اصولی تفکیک کرده، بسیاری از عالمان وقتی می‌دیدند امکان عملی برای حکومت فقهی وجود ندارد، با نگاه به وظایف بالفعل خود از قدر مقدور و آن چه در عالم خارج امکان تحقق داشت، سخن می‌گفتند و با عنوان ثانوی به آن تن می‌دادند. طبیعی است که چنین چیزی را نمی‌توان اندیشه سیاسی آنان دانست؛ چراکه وقتی تعبیر اندیشه سیاسی را می‌گوییم، اندیشه اصولیان مورد نظر است؛ بنابراین، برخی از تبیین‌های عالمان را در این زمینه باید اندیشه قدر مقدور آن‌ها بدانیم. خود مرحوم نائینی در اوایل مقدمهٔ تفصیلی کتاب تنبیه‌الامه با صراحةً بحث از مشروطه در فرض عدم امکان ولایت «نواب عام» مطرح می‌کند و این همان اندیشه قدر مقدور او است. نکته دیگر قابل ذکر، این است که شما در گزارش خود، این مطلب را به کتاب تاریخ انقلاب مشروطیت ملکزاده ارجاع داده‌اید که دست‌کم در حیطهٔ فقه سیاسی شیعه، هیچ اعتبار و سندی‌یش ندارد.

بله، اما من آن را قبول داشتم و وقتی از کسی نقل قول اورده، به نظرش اشاره می‌کنم، به این معنا نیست که می‌خواهم آن نظر را صرفاً به او مستند کنم. وقتی به یک جا اشاره و استناد می‌کنم، در واقع آن نظر را پسندیده‌ام. من این که سه نظر میان فقیهان وجود دارد را قبول کرده بودم؛ گرچه شاید اگر امروز بخواهم همین مطلب را بنویسم، منابع دیگری را استفاده کنم؛ همان‌گونه که مثلاً در کتاب خود آگاهی تاریخی، همین بحث را باز کرده‌ام و آن‌جا مبنای متفاوت است. من هنوز هم گمان می‌کنم که به هر حال، یک جا عالمان خودشان را به امور حسبه محدود کردن؛ یک جای دیگر به تفکیک حوزه‌ها قائل شدن؛ یک جا هم قائل به نظارت مجتهدان شدن که این در واقع نظریه متأخر است و از مشروطه به بعد یا در همان آستانه مشروطه بیشتر مطرح شده است که نوعی شورای نگهبان، نوعی حکومت مجلس خبرگان و به صورت نوعی نظارت نخبگان اسلامی بر حکومت است. اولی این گونه بود که اصلاً عالمان به امور فردی و جزئی و امثال این‌ها می‌پردازند. در مورد دوم، نفوذ عالمان و تأثیرگذاری آن‌ها بیشتر می‌شود و قدرتی در حدّ نهاد دولتش می‌باشد؛ اما چیزی که در جمهوری اسلامی اتفاق می‌افتد، تا حدودی نظریه سوم است؛

چون نظارت و حکومت مجتهدان است که حالا به صورت ولايت فقهی شکل گرفت. اینجا اصلاً نظام حکومتی فرق کرد. عالمان تا اعصر مشروطه فکر می‌کردند نهاد دوگانه‌ای در جامعه است و به هیچ وجه نمی‌شد این نهاد دوگانه را تغییر داد. شاید نظر آخر من در مصاحبه‌ای که دوستانی مانند آقای فراتی درباره نظریه ولايت فقهی و تحولات حکومتی داشتند، گفته شد. این نوشته‌های مرا باید مجموعه‌ای خواند. اگر مقطوعی خوانده شود، ممکن است خوب روشن نشود. نظر کلی من هنوز این است که به هر حال، نظارت مجتهدان، همراه با ایجاد نهاد پارلمانی و قوای سه‌گانه که بر آن نظارت مجتهدان وجود داشته باشد، این مفهوم، مفهوم مدرن و جدیدی است؛ به طوری که در آن مسائلی مانند تشکیل قوا و پارلمان وجود دارد. این مفهوم از مشروطه به بعد شکل گرفته است. حتی می‌شد گفت: این فکر با آن تفکر ولايت فقهی مرحوم نراقی هم تفاوت دارد. نظر امام گذر از این سه نظریه بوده است که من این نظر چهارم را هم جای دیگری گفتمام و اینجا سه تا نظر را مطرح کردم. نظر امام، نظر چهارمی است که در واقع از فراز این سه نظر می‌گذرد و آن نظام عرضی را به نظام طولی تبدیل می‌کند. منبع این گزارش، آثار امام، سیره عملی او در باب ولايت فقهی و نحوه تحقق و اجرای عملی این نظام است.

به هر حال، این اشکال وارد است که برای فهم نظریه عالمان، ارجاع دادن به کتاب ملک‌زاده درست نیست.

بله، من هم عرض کردم که البته اگر امروز بخواهم بنویسم، به ملک‌زاده ارجاع نمی‌دهم؛ اما من اینجا ملک‌زاده را بهانه قرار داده‌ام. از طرف دیگر به این مطلب هم توجه داشته باشید که این کتاب را برای روشنگران نوشتیم، نه برای عالمان دین و متخصصان علوم اسلامی. برای کسانی نوشتیم که خیلی با مفاهیم و دیدگاه‌های اسلامی آشنا نیستند. من این‌ها را به زیان دانشگاهی روزگار خودمان نوشتیم که آن‌ها فریادون آدمیت و ملک‌زاده را می‌شناسند. به هر حال، روزی باید بشنیم از نو این مجموعه را بنویسم و سند‌هایش را هم حذف کنم و بگوییم اعتقاد من این است؛ چون اصلاً اگر این‌ها هم نبودند، اعتقاد من این بود که یک جا فقط امور حسیه، مورد توجه است؛ یک جا هم تعامل جدی‌تری مثل عصر صفوی که ضمن دوگانگی، تعامل اساسی تری وجود دارد که از حد مداخله در امور حسیه فراتر می‌رود و فقهی مشیر و مشار می‌شود و بعد می‌رسیم به وضع مدرنی که در واقع کاملاً جدید است و در جهان اسلام بعد از تفکر مدرن شکل گرفته که در

آموزه

آن پیدایی قوای متعدد و پارلمان است؛ شورای نگهبان است و آن نیروی نگهدارنده قانون اساسی است. این‌ها مفاهیم مدرنی است که مرحوم میرزای نائینی، ذیل این مسائل مدرن فکر می‌کرد که به آن نتیجه رسید. سندها هم برای من خیلی اصالت ندارند. خود مطالب، خود آن نگاه‌ها مهم است. نظر چهارمی است که من شاید در جاهای دیگر آورده باشم که ولایت فقیه از این‌ها می‌گذرد؛ ولایت فقیه از حد نظارت بالاتر می‌رود. اصلاً یک سیستم هرمی جدیدی بوجود‌آمد. قبلاً قوه مجریه، قوه مقتنه و قوه قضاییه در عرض هم بودند. قبل از این دوره چنین حالت طولی داشت؛ یعنی در آن اوضاع، عالماتی هستند که تحت عنوان ملت مطرح بودند؛ البته ملت با تعبیر سنتی خودش. بعد هم دولت است که این در در آن وضعیت در عرض هم هستد؛ اما امام سیستم را در نظام فکری خود این‌طوری تغییر می‌دهد؛ یعنی این دولت زیر سایه ملت می‌رود و این ملت می‌آید در رأس قرار می‌گیرد و نظام هرمی جدیدی پدید می‌آید که اصلًا بی‌سابقه است.

اما باید میان قدر مقدوری که اضطراراً عالمان به آن تن می‌دادند، با اندیشه اصولی و قابل قبول آنان در زمان غیبت تفاوت قائل شد و باید این اندیشه قدر مقدور را اندیشه اصولی آنان به شمار آورد؛ برای مثال، عالمان عصر صفویه که از دولت صفوی حمایت می‌کردند، به این معنا نبود که آن را حکومت اصولی و ایده‌آل خود در عصر غیبت بدانند؛ بلکه دولت‌کم، عالمانی چون محقق کرکی قائل بودند که فقیه باید در رأس هرم باشد، نه سلطان؛ اما می‌دیدند که الان آن نوع از حکومت عملی نیست؛ بنابراین به دنبال این بودند که بینند در حالت اضطراری چه باید کنند و آن‌چه در این وضعیت می‌پسندیدند نمی‌توانند اندیشه اصولی آنان دانسته شود.

بله، هر سه حالت، به یک معنا قدر مقدور و به اقتضای غیبت امام معصوم است؛ نظریه مطلق نیست. در نظر عالمان، چون امام زمان حاضر نیست، حدود فقیه این است. متنهای قدر مقدورهای سه‌گانه‌اند که بنابر اقتضایات گوناگون، تفاوت دارند.

من حتی در بحث آخری که درباره ولایت فقیه داشتم، به درستان گفتم: اصلاً امام که ولایت فقیه را مطرح می‌کرد به اقتضای تحولات عصر مدرن بود و اگر این تحولات مدرن پدید نمی‌آمد و سعی نمی‌کرد که در ایران دین را نابود و حذف کند، شاید نظریه ولایت فقیه به این صورت که شکل گرفت و بعد به ولایت مطلقه فقیه رسید، شکل نمی‌گرفت؛ گرچه بنیادش و جوهرش در همان حکمت نبود و در همان حکمت علوی و ولایی است، به هر حال، این مسأله در وضعیت تاریخی دوباره احیا شده و ظهور یافته است.

در موارد دیگری نیز استنادها مشکل دارد؛ برای مثال در استناد به سفرنامه ایلچی، میرزا صالح شیرازی و ...

من این نوع اشکال‌های منبع شناسانه را قبول می‌کنم. سفرنامه ایلچی و سفرنامه میرزا صالح هر دو در دستم بوده و داشتم می‌خواندم و همان‌ها را آوردم، حالا ممکن است که در کتاب‌شناسی به هر حال اشتباهاتی اتفاق افتاده باشد یا جایبه‌جا شده باشد. اگر اشکال متنه دارید بفرمایید که اشکال متنه اگر باور و اعتقاد من نباشد، قبول است و استفاده می‌کنم؛ اما در مورد اشکالات مذکور، شما لطف کنید اگر از این نوع اشتباهات است، بفرمایید در چاپ بعدی اغلاط این‌ها را بگیرم یا در غلط‌نامه بیاورم یا بعضی از منابع را حذف کنم.

بینید کسی که از تاریخ آغاز می‌کند، باکسی که از فلسفه شروع می‌کند، تفاوت دارد. از فیلسوف، انتظار موزخ را نمی‌توان داشت، بنده هر قدر چلوتر می‌روم، به منابع تاریخی هم حساس‌تر شده‌ام؛ پس از این جهت، چاپ دوم مجموعه شش جلدی مورد بحث، در مقایسه با چاپ اول تفاوت است. اگر آن را با این مقایسه کنید می‌بینید، این از نظر منع چلو رفته است. این جاتا این مقدار می‌شود پذیرفت که منابع این کتاب اگر چاپ سومی بشود، شاید بهتر شود؛ اما به هر حال طبیعی است که نمی‌توان انتظار بیش از اندازه در حد یک متخصص رشته تاریخ را از بنده در جایگاه کسی که دغدغه اصلی ام فلسفی است، داشت.

نگاه شما، نگاه منبعی است؛ در حالی که در نگاه من، منبع بهانه است؛ پس - چنان‌که گفتم - اگر الان دوباره آن را بنویسم، هیچ‌کدام از این منابع را نمی‌آورم و می‌گوییم این مسأله نظر خودم است متها آن زمان که می‌نوشتم، می‌خواستم به هر حال به کارم کمک شود؛ سریع چلو بروم؛ در عین حال، آن‌هایی که مخالف نظرم بودند، نقدشان می‌کردم. آن‌هایی را که موافق یا بینایی‌من بودند، سعی می‌کردم مقداری تعديل کنم و سرانجام آن نظر را که خودم اعتقاد داشتم، ذکر کنم. اکنون هم که به این کتاب نگاه می‌کنم. در مجموع، مطالب آن، باورهای خودم است. برای من سندها و مستندها به این معنا نیست که وابسته به آن مستندها هستم. فیلسوفان اهل نظر، بیش تر آن نظر خودشان را که می‌خواهند در تاریخ بازشناسی کنند، دنبال آن خلوص‌ها و اصالت‌ها هستند. حالا یک جامی بینم چند نفری دنبال این منبع هستند، این منبع را هم می‌آورم.

انتقادی که مثلاً به دوست بزرگوارمان، آقای داوری می‌شود، این است که چرا منبع نمی‌آورید؟ البته این رسم گذشتگان و پیشینیان هم بود که عالمی ۱۶۰ صفحه از مطالب متفکر

دیگر رامی آورده، ولی اسمی از آن کتاب نمی‌آورد؛ چون باور خودش بود؛ آنچنان در آن غور کرده بود که نظر خودش شده بود. این را برخی به معنای سرفت نظری و فلسفی گرفته‌اند؛ در حالی که او داشته حرف خودش رامی‌زده و تعبیرهای آن نویسنده‌ای را که از او نقل قول کرده، جامع و کامل در آن زمینه یافته است. حالا این مجموعه اگر بعد از این ده سال، دوباره بازنویسی شود، به طور طبیعی خیلی از این سندها و مدارک بی‌ارزش یا کم‌ارزش هستند. من حتی اخیراً بعضی از کتاب‌هایم را که دارم بازنویسی می‌کنم، اصلاً بعضی از متابع را حذف کرده و جمله‌های را تغییر داده‌ام؛ چون احساس کردم اولاً این منبع کمکی نمی‌کند و بعد هم الآن این عوض شده، فکرش عوض شده، با استناد به او اصلاً من به کتابی صدمه زده‌ام؛ چون این برای من منبع نبوده است متها چون مردم با این فرد آشناتر بودند، از او اسم برده‌ام و الآن می‌بینم که خوشبختانه همه به بلوغ عقلی و علمی رسیده‌اند که نیازی به اسم بردن از او نیست و متوجه می‌شوند که این نظر، نظر من است. بر این اساس اگر من خودم دوباره چنین چیزی را الآن بنویسم، اصلاً این منبع را حذف می‌کنم و مطلب را با ادبیات و بازیان خودم می‌گوییم؛ چون من هیچ وقت، هیچ مطلبی را در هیچ جایی اورده‌ام که به آن باور نداشته باشم. هر چه گفته‌ام، باور داشتم. همیشه چیزی را نوشت‌هایم که می‌فهمم چه گفته‌ام.

به هر حال، ذکر رویدادها و حوادث گذشته و نسبت دادن یک نظریه به دیگران، باید مطابق با واقعیات و مبنی بر استاد و مطالب موافق باشد و نمی‌توان به صرف باور و اعتقاد شخصی، بسنده کرد.

به نظرم، مطلب اولی که گفتم، روشن‌کننده این بحث بود.

برخی از نویسنده‌گانی که به معرفی افکار و اندیشه مرحوم میرزاگی نایینی پرداخته‌اند (آگاهانه یا نآگاهانه) در تفسیر و توضیح آرای وی، دچار تحریف یا اشتباه شده‌اند؛ به گونه‌ای که اندیشه‌های او را با روشنفکرانی چون طالبوف همانند دانسته‌اند. نوشته‌های این افراد هم، گاهی منبع برای نویسنده‌گان دیگر در شناخت افکار نایینی شده است. در مورد برخی متفکران غربی نیز مانند جان لاسک این مطلب گفته شده است که گزارش و تفسیرهای ناروایی از اندیشه‌های آنان به وسیله دیگران ارائه شده و همان نوشته‌ها منبع برای آشنایی با افکار آن متفکران است؛ در حالی که با مراجعت به آثار خود متفکران، این گزارش‌ها نمی‌توانند درست باشد. حال آیا شما هم در بازشناسی و فهم نوشته‌های مونتسکیو که در جلد اول این مجموعه به تفصیل درباره آن بحث کرده‌اید، به نوشته‌های

تفسران کلام مونتسکیو مراجعت کرده‌اید یا بدون توجه و تأثیرپذیری از مفسران کلام او، مستقیم به آثارش مراجعت کردید؟

خود شما می‌توانید این را دریابید. من خودم کتاب مونتسکیو را خواندم و اصلاً این کتاب را تصحیح کردم و چندین بار هم در سمینارهای گوناگون گفتند: این کتاب فوق العاده است؛ یعنی از نظر تصحیح متون سیاسی بعد از انقلاب فوق العاده بوده است؛ حالانه این‌که چون من این کار را کرده‌ام، خوب باشد. خود این کار، کار خوبی بوده است. توفیقی داشته‌ایم؛ هم آن را شسته و زهرش را گرفته‌ایم و هم با من اصلی تطبیق داده‌ایم.

کتاب مرحوم میرزای نائینی را هم خوب خواندم و می‌فهمم که میرزای نائینی تفکر ش با تفکر ملا احمد فراقی فرق می‌کند. اصلاً عالمشان تفاوت دارد. در زمان میرزای نائینی این موج مدرنیتی آمده و به وجودش خورده است؛ بدین لحظه نوع نگاه و تعریضش به مسائل سیاسی، در عصر غیبت بانگاه ولایت فقیه متقدمان عمیقاً متفاوت است. گفتم آن چیزی که نفهم نمی‌نویسم؛ لذا فهمیده‌ام و روی این مسأله اصرار هم دارم.

نکته‌ای که گفته شد نگاه بیرونی ممکن است تأثیرگذار باشد، این مسأله به تفکر ژورنالیسم ایران مربوط می‌شود که ژورنالیسم سطحی و بی‌سروادانه است؛ حتی ربطی به میرزای نائینی ندارد؛ ربطی به شیخ فضل الله نوری ندارد؛ آن‌ها دنبال مطامع خودشان هستند؛ دنبال همان دموکراسی لیبرال خودشان هستند و این متون هم برایشان بهانه است.

آیا همین کاری که درباره نائینی شده، شما می‌پذیرید که در غرب هم درباره پرخی اندیشه‌ورانشان اتفاق افتاده باشد؟

این در ایران اتفاق افتاده است. چنین مسائل‌ای در آنجا اتفاق نمی‌افتد؛ چون آن‌ها خیلی دقیق هستند و غرب بهشت پژوهش است؛ البته پژوهش مدرن؛ همان‌طور که ایران زمانی بهشت پژوهش ستی بوده است و دانشمندان بزرگی داشتیم که ده‌ها سال عمر خودشان را برای متون فقهی، عرفانی و کلامی وغیره صرف کردند. آن‌ها هم بسیار دقیق داشتند؛ البته ما درباره فهم اندیشه‌های غربی دچار چنین مشکلی هستیم. این برای ما علت داشته است. بینیم چه چیزی باعث شد لاک را بشناسیم؟ چون اوایل مشروطه، دو سه تا ترجمه از دکارت شد؛ ولی ایرانی‌ها به آن‌ها خیلی توجه نکردند؛ اما چه زمانی به دکارت توجه شد؟ زمانی که توده‌ای‌ها، مارکسیست‌ها

آهور

در ایران آمدند و مسأله ماتریالیسم دیالکتیک را مطرح کردند؛ در نتیجه، عده‌ای متوجه شدند و مسأله شناخت‌شناسی را مطرح کردند؛ در حالی که به صورت وارونه از مارکس سراغ هگل رفتند. از هگل سراغ کانت رفتند و از کانت به لام، هایز، هیوم و اسپینوزا و سرانجام به دکارت رسیدند. در واقع به یک سیر وارونه پرداختند؛ مشابه همان چیزی که مثلاً در اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌بینیم؛ اما شما وقتی کتاب لام را می‌گشایید و از لام آغاز می‌کنید، می‌بینید دنیای انضمامی و واقعی به شما عرضه می‌کند که بیانگر وضعیت اروپایی قرن شانزده است؛ هم اقتصاد سیاسی آن است، هم جامعه‌شناسی و هم اوضاع فرهنگی آن عصر است؛ بنابراین یک نوع دائره‌المعارفی از قرن شانزده در آثار لام می‌بینید؛ اما ما مثلاً از زاویه بحث معرفت‌شناسی، مسأله حواس، عقل، مشاعر و این قسم مسائل را به سبب همان خطر مارکسیم از آن استخراج کردیم؛ پس متفکران، متوجه اپیستمولوژی محض امثال کانت شدند؛ ولی این‌ها شناخت کانت نیست. کانت دائره‌المعارفی از تفکر قرن هیجده است؛ چنان‌که روشنگری آلمان، خودش را در کانت نشان می‌دهد. آثار ژورنالی کانت اصلًا در ایران ترجمه نشده است. ما ده‌ها هزار صفحه از کانت اثر داریم که در ایران اصلًا ترجمه نشده و نظرش در مورد دولت، و دیگر مباحث مختلف او به ما نرسیده است. ما فقط همان سه ناکتاب اصلی با یکی دو تامقاله دیگر از او را ترجمه کرده‌ایم.

البته نگاهی که هایدگر یا نیچه دارد، دیگر تفسیر غربی نیست.

بله، این آغازی بعد از یک پایان است. در واقع، غرب دو تا پایان داشته است. یک پایانش قرن هیجده است که تقریباً می‌شود گفت هر آن چه غربی‌ها در رنسانس گفته بودند، در قرن هیجده تحقق می‌یابد؛ نظام سیاسی آن، نظام تکنیکی، نظام علمی آن و هگل می‌آید باب تفکر را می‌بندد و خودش هم اعلام می‌کند. او می‌گوید در دوران گذشته اول هنر به پایان رسید و با مسیحیت، دین به پایان رسیده بود. دیگر کسی کاری به دین و هنر نداشت. فلسفه هم با من به پایان رسید و پس از من هر کسی که سخنی بگوید، بسط و تفصیل سخن من است. او در همان عالم تفکر مدرن خودش، درست هم گفت.

بعد یک‌باره سه متفکر پیدا می‌شوند که به نقد هگل و نقد غرب می‌پردازنند؛ یکی مارکس با اقتصاد سیاسی اش، یکی کی‌یرک‌گورد با فلسفه دین و دین‌شناسی خاص خودش و یکی هم نیچه با فلسفه اخلاق و پرسپکتیویسم است. دوره جدیدی که پست‌مدرنیسم بر مبنای تفکر این سه نفر

آغاز می‌شود تا این که با هایدگر به پایان می‌رسد که در واقع هایدگر می‌کوشد خودش را از این عالم غربی نجات بدهد. می‌گوید: حتی ما با ریشه‌های غرب می‌توانیم به تفکر ماقبل سقراطی برویم؛ چون غرب یک دوره ماقبل سقراط داشته. او از عرفان قرون وسطایی، و از تفکر ماقبل سقراط، خیلی استفاده می‌کند متها دستش بسته است؛ مثل اشعارهایی که در جهان اسلام در عالم سنتی می‌خواستند به حقیقتی برستند؛ اما چون از ولایت دور بودند، نتایجی که گرفتند سرانجام به استبداد عباسی کمک کرد و نتوانستند مثناً نجات جهان اسلام شوند. هایدگر متوجه شد که هر آنچه در این عالم است، حتی فلسفه خودش، جلوه‌ای از حقیقت است و سعی کرد بنابر همان متون کهن، حقیقت را جور دیگری تصویر کند؛ اما به هر حال، زبان و تفکر هایدگر محدود به همان عالم پست مدرنی خودش بوده است و به همین دلیل در دایره ماند. هایدگر یک پایش آن طرف عالم و یک پایش هم این طرف بود. تا وقتی آدم پای دوم را برندارد نمی‌تواند از در خارج شود. او در وسط در، در میانه در باقی ماند؛ چون فلسفه بیش از این نمی‌تواند آدم را ببرد، عارفان ما می‌گفتند: فلسفه خوب است و می‌تواند نرdban باشد؛ اما این نرdban دو سه تا پله بیشتر ندارد. سرانجام باید معرفت، حضور، عرفان و شهود، آدم را بکشاند و به حقیقت برسانند.

در این فضا، نسبت مدرن با پست مدرن از دیدگاه شما چیست؟

پست مدرن بر اساس همان مبانی مدرن پیش می‌رود؛ نقد مدرن است؛ شالوده‌شکنی مدرن است. انسان رابه افق نوی نمی‌رساند؛ بلکه به دنیای محوى می‌رساند؛ یعنی هیچ تعریف مشخصی نمی‌دهد. هر تعریفی که شما می‌کنید، خطی روی آن می‌کشد. اصلًا پست مدرن وظیفه‌اش خط کشیدن روی تعریف است. برای نخستین بار اُمانیسم را می‌شکند. عقل‌گرایی را می‌شکند. تمام آن سویژکتیویسم را می‌شکند؛ اما وقتی می‌گویی بعدش چه؟ می‌گوید من حرفی ندارم؛ باید ببینیم آینده چیست. گاهی به هنر رومی آورد، و گاهی فیلم، سینما و هنر رامنجمی بشر می‌داند؛ چون به دین هم اعتقاد ندارد. به هر حال میان دو تا عدم دست و پامی زند؛ اما یک جا هست که شما به حوزه اوترا مدرن می‌خواهید بی‌بکشید. می‌خواهید رجوعی به دین کنید. می‌خواهید رجوعی به عرفان و معرفت دینی داشته باشید. این تمنای شما اوترا مدرن است؛ اما آیا می‌توانید؟ الان تمنای ما معصومیت است. همه ما دوست داریم در عالم معصومیت زندگی کنیم. مگر شما نمی‌خواهید در عالم امام زمان سعجل الله تعالیٰ فرجه - زندگی کنید؟ کدام شیعه مؤمن و موحدی است که این

طور نباشد؟ در واقع ما باید خیلی روح ابلیسی داشته باشیم که آرزوی ظهور حضرت را نکنیم. اگر اهل انتظار نباشیم، معلوم است که اصلاً به هیچ چیز اعتقاد نداریم. طلب ما این است که از این عالم غیر معصومانه نجات یابیم. این یعنی تفکر اوترامدرن. این یعنی تفکر دینی. دینی که ما داریم، در واقع قدر مقدور ما است. به قدر طاقت بشری آخرالزمانی ما است. ما انسان‌های آخرالزمانی هستیم و دستمنان از الطاف قدسی حق کوتاه است؛ ولی طلب و تمناً داریم. اوترامدرن، یعنی تمنای عالم دیگری داشتن، تفکر دیگری داشتن. به قول حافظ:

تو و طوبی و ما و قامت یار فکر هر کسب به قدر همت اوست

اوترامدرن، ادامه همین تفکر نیست. هایدگر مُثُلی دارد و می‌گوید: مدرن و پست‌مدرن مانند دو طرف رودخانه است که پلی این‌ها را متصل می‌کند. پس مقصد دیگری نیست، هر دو قسمت رودخانه زیر یک آسمان است؛ اما اوترامدرن زیر این آسمان نیست. نه این سوی رودخانه است و نه آن سوی رودخانه و نه خود رودخانه و نه پل روی رودخانه.

دیدگاه افرادی مانند آقای دکتر حسین نصر را در این باره چگونه تحلیل می‌کنید؟

وی پست‌مدرن است و از این نظر که نوعی اشراق‌گرایی پست‌مدرنی از نوع رنه گنون را تبعیت می‌کند، شاگرد رنه گنون و بولکارت است. امثال نصر و شایگان، نحلة خاصی هستند که البته به بحث‌گسترده نیاز دارد. من یک کتاب مفصل دارم به نام کتب جمعیت از زلف پوشان. شما در آنجا به تفصیل نظر مرا در باب دکتر حسین نصر ببینید. اگر کتاب دیدار فی را هم بخوانید، در مقدمه‌اش نظر خودم را درباره نصر گفته‌ام.

گذشته از تقدیم‌های منبع شناسانه‌ای که مورد بحث قرار گرفت، به نظر می‌رسد روح برخی از دیدگاه‌های آقای عبدالهادی حائری، بر نوشته شما حاکم است. از جمله نظر او درباره شناخت عالمان از غرب که وی همچون بسیاری دیگر از روشنفکران معتقد است: عالمان شناخت مناسب و روحیه تقادی به حکومت و سیاست حاکم غربی نداشته‌اند. این مطلب که فرمودید من مطالعی را که قبول داشتم آورده‌ام، شاید چندان در برابر این اشکال قاطع کننده نباشد؛ چرا که پذیرش این نگاه تاریخی، به استناد بیشتری نیاز دارد.

به هر حال، من به این مطلب عقیده داشتم که عالمان و خیلی از متفکران ما به ماهیت غرب مدرن، خودآگاهی نداشتند. هنوز هم معتقدم.

به نظر می‌رسد که اگر سیر تحول غرب‌زدگی بسیط را به سمت غرب‌زدگی مضائقه که بر مبنای آمانیسم است، تحلیل کیم، خواهیم توانست نوعی خودآگاهی را در این عالمان بیابیم؛ یعنی اگر توجه به روح آمانیستی غرب را که معیار شما در طرح غرب‌زدگی مضائقه و بسیط است، میزان غرب‌شناسی بدانیم می‌توان گفت که این عالمان (با توجه به نوشههایی مانند مجلات نجف دوره مشروطه) به این روح آمانیسم توجه داشتند؛ هرچند مثلاً از سیر تحول علوم انسانی در غرب و سیر فلسفه علوم بر اساس مبانی فیزیکالیسم و طبیعی‌گرایی و غیره اطلاعی نداشتند.

بله، من هم قبول دارم که آنان به هر حال، به صورت اجمالي، آگاهی داشتند؛ ولی به صورت تفصيلي غرب و آمانيسم را نفهميله بودند. برای همين معتقدم که رگههایي از تجدّد در عالمان تجفف نفوذ کرده بود.

با توجهه به رواج مباحث مربوط به هرمنوئیک، به ویژه با توجهه به دامن زدن برخی روشنفکران امروزین به هرمنوئیک از نوع گادامی آن، مناسب بود در این مجموعه، تفاوت نگاه هرمنوئیک هایدگری با این گونه گرایش ها بیشتر باز شود.

هرمنوئیکی که شمامی شنود، به هایدگر ربطی ندارد. این هرمنوئیک نسبی گرایانه است؛ در حالی که اصلاً هایدگر تفکر ش نسبی گرایانه نیست؛ بلکه مطلق گرایانه و رادیکالیست است. این نسبی گرایی به پلورالیست‌ها مربوط می‌شود و باورمندان به هرمنوئیک‌های پلورالیتی مثل جان هیک و امثال این‌ها که می‌گویند مارکسیسم هم یک جور دین است و مارکسیسم و کافر هم می‌تواند رستگار بشود. این نوع هرمنوئیک پست‌مدرن، بیشتر تفکر حقیقی را تخریب می‌کند؛ در حالی که هرمنوئیک حقیقی می‌کوشد، اگر این لیوان، این استکان، این یسکویت نصفه شود، آن نصف دیگر را با شهودش، با تفکرش، با اسناد و مدارک بازشناسی کند و او که نیمه‌ای از حقیقت را در ذهن خودش دارد، آن نیمه دیگر رانیز یافته و به آن ضمیمه کند؛ یعنی می‌خواهد از این نیمه، یک گشالت و یک کل درست کند؛ پس هرمنوئیک حقیقی، کل گرا است نه نسبی گرا. کاری که من انجام می‌دهم و دوستان بنده می‌کنند این است که می‌کوشیم آن نیمة نانوشته و ناخوانده تاریخ را بازشناسیم. ما وقتی چیزی یا چیزهایی را می‌نویسیم، بخش‌هایی هم دارد که می‌شود از این نوشتۀ‌هایی، ما در ک کرد؛ بعضی هر جنبد نانه شتبه است، مثلاً د آن‌ها را در ک کرد.

ما نیو دیم و تقاضامان نیود
حرف‌های ناگفته ما را شنود

همان گونه که حق، ناگفته مارامی شنود، انسان هم می‌تواند ناگفته انسان دیگر را از طریق

گفته‌هایش بشنود. هرمنویک یعنی این، من اخیراً کتابی را که تحقیقات استادمان دکتر سید احمد فروید بود، بازنویسی کردم. بخش‌هایی از آن ناقص بود و آن بخش‌ها در نوارهایی هم که وجود داشت، نبود. بعضی از آن مطالب موجود هم به گوش نمی‌خورد؛ برای مثال در ریشه‌شناسی، بیش‌تر از دو سه تاریشه‌شناسی مطرح نکرده و نرفته بودند؛ در حالی که من صد مورد ریشه‌شناسی برای آن آوردم. جاهایی بود که نمی‌شد آن‌ها را فهمید؛ اما من بنابر همان منطق تعديل هرمنویک، آن مطالب را بازسازی کردم؛ دقیقاً مثل یک نقاشی که اثر خیلی قدیم را برایش می‌آورند؛ ولی مثلاً دست یا چشم طرف از بین رفته است. اخیراً مثل این که چهرهٔ فرعون را با کامپیوتر بازسازی کردند؛ این هم یک نوع کار هرمنویکی است که آدم بتواند نسبت‌های ریاضی را درک کند و بیند کلیت آن چیست؛ اما آیا انسان می‌تواند به اصل متن برسد؟ به اعتقاد من، اگر تصفیه کند؛ اگر تفکر کند، می‌تواند به آن برسد. قرآن هم همین‌طور است. قرآن نه نیمة پنهان، بلکه بخش عظیم پنهانی دارد که دست مابه آن نمی‌رسد و فقط «مطهرون» می‌توانند آن را متکنند. این که ما بتوانیم به عمق و جان قرآن برویم و حجاب از چهرهٔ آن برداریم، کار ما یا کار هر کسی نیست. فقط کسانی که «راسخون فی العلم» هستند می‌توانند به آن برسند. هرمنویک حقیقی همان است. کار هرمنویکی کردن، کار نبوی کردن، درجات دارد؛ کار نبوی و علوی کجا و کار آدم‌های پایین کجا آدم‌های معمول کجا، «راسخون فی العلم» کجا. آن‌هایی که متولد به این «راسخون فی العلم» می‌شوند هم، بدقدرت اتفاقشان می‌توانند؛ اما این هرمنویک که رواج پیدا کرده، همه چیز را به هم می‌ریزد و به نسبت می‌انجامد. باید این اصطلاحات را کار بگذاریم و به آن احصال‌هایندیشیم. ان شاء الله.

افرادی چون حضر تعالی و دوستانان در چه صورتی اندیشه و مواضع نوگرانانه و مستجدانه را

مبتنی بر اصالت می‌دانند و در چه صورتی مدرتبیسم را قابل پذیرش می‌دانند؟

این نکته را در آن موارد قبلی یادآور شدم که دنبال اصالتها هستم. بند و دوستانی مانند آقای داوری و کسانی مثل وی در این کشور به صورت یک جریان فرهنگی، به دنبال اصالتها می‌گردیم؛ البته دیگرانی هم هستند که بنابر یک نوع اندیشه و اعتقاد، به تدریج گرایش یافته‌اند؛ مثل دوستان بزرگوار و فاضل دکتر موسی نجفی یا آقای جعفریان. من یادم می‌آید که ده سال پیش متنی در نقد ویل دورافت دیدم که آقای رسول جعفریان نوشته بود و حال و هوای این نقد از نوع

تفکر ما بود. برای نخستین بار در حوزه، یک طلبه را دیدم با این نوع تفکر اصالت‌جویانه، با تاریخ برخورد می‌کند و به شیوه طبری وار و یعقوبی وار وارد تاریخ نمی‌شود. ما دنبال اصالتها بودیم و اگر نقد هم کردیم به این معنابوده است که واقعیتی ندارد. به هر حال حتی آن‌جاکه روشنفکر را نقد کردیم، گفتیم که سرانجام واقعیتی دارد. اگر فکر کنیم که باید امروز از عالم مدرس، خودمان را کنار بکشیم، خطأ است؛ چراکه ما سرانجام باید از دل همین مدرنسیم با جهان مقابله کنیم و هیچ راه دیگری نداریم. وضع ما همین‌طوری است و این طوری قرار گرفته‌ایم. صرف این‌که برویم بناهای سلطانیه را از نو یا مسجدی شبیه سلطانیه یا مسجد کود تبریز بازیم یا تقاضی هزار سال پیش را انجام بدھیم و کارهای گذشتگان را انجام دهیم، نمی‌توانیم در جهان حاضر، ظهور و بروزی داشته باشیم؛ از این جهت، من مقاومت اسلامی را که به طور طبیعی با مدرنسیم مخلوط می‌شود، گذشته از آن‌که رد نمی‌کنم، قبولش هم می‌کنم؛ از جمله نظام جمهوری اسلامی که آن را نظام مدرن اسلامی می‌دانم، نه این که به صورت نظام معصومانه پذیریم و پندارم هیچ اشکالی ندارد و همه چیز درست است. اگر عالمی را هم نقد کرده‌ام، روحانیتش را که نقد نکرده‌ام؛ بلکه جسمانیت آن را نقد کرده‌ام. پس نقد روحانیت در این کتاب، نقد جسمانیت روحانیت بوده است؛ بنده مثلاً از میرزا نائینی در جایی نقد کرم؛ اما کلیش را می‌پذیرم. آن دغدغه‌اش را می‌پذیرم؛ یعنی نقد بخشی که در واقع به نوعی همه ماگر فثار آن هستیم و به نحوی در معرض خطأ هستیم؛ خود مسلمان، باید مسلمان را نقد کند، نه کافر مسلمان را؛ چراکه او صلاحیت بر این امر ندارد. اگر خودمان، خودمان را نقد کردیم، حتماً کارمان پیش می‌رود. در علم هم همین است. در پژوهش هم همین است. اگر ماستی را انتخاب کنیم، به جایی نمی‌رسیم. من کلاسی داشتم، دانشجویان رفته بودند پیش مدیر گروه، انتقاد کرده و گفته بودند: ایشان می‌گوید بی سواد هستید. من گفتم این بجهها را دیگر برای من نفرستید. دیگر اصلاً از این دانشکده، دانشجو برای من نفرستید؛ چون من به او احترام گذاشتم که به او گفتم تو سوادنداری و توکانت راخوانده‌ای. اگر به او دروغ می‌گفتم و می‌گفتم توکانت راخوانده‌ای، درست نبود. حالا دانشجو از این حرف من، بدش آمده است. گفتم اصلاً دیگر من کاری با این دانشگاه ندارم. معلوم می‌شود دانشجویش دانشجو نیست. این به معنای نقی کل دانشجو و علم نیست؛ نقی آن بخشی است که در آن، پژوهش ناقصی اتفاق می‌افتد.

به هر حال اگر مسأله تجدّد اسلامی را به طور مطلق، اصیل بدانید، بنده آن را ردّمی کنم؛ اما از نظر مقاومت اسلامی، تجدّد را می‌پذیرم. می‌گوییم خوب است و باید این باشد؛ یعنی دو نوع است و ما دو جور به مسأله می‌نگریم؛ برای مثال بیسکوئی جلو ما است؛ ما دو نگاه می‌توانیم در مورد استفاده از آن داشته باشیم؛ یکی از این نظر که به قند بدن مایفزايد و ما را به بیمار قندی تبدیل کند، و بکی این که انرژی دارد و می‌تواند به ما انژری بدهد هر دو جنبه را من گفتم و باید فقط یک جنبه را بینیم.

از قبول زحمتی که فرمودید و در این گفت و گو شرکت کردید، فدردانی می‌کنیم.

