



گفت‌وگو با دکتر سید جواد طباطبائی در باره محافظه‌کاری و سنت در ایران معاصر

محمدرضا ارشاد

هنگامی که حدود دو ماه پیش برای دیدار یا دکتر سید جواد طباطبائی به مرکز دایره المعارف اسلامی رفته بودم و موضوع پرونده اندیشه محافظه‌کاری را برای شماره ۹ خردنامه مطرح کردم، از آن بسیار استقبال کرد. این مسئله ابتدا باعث تعجب من شده چرا که فکر می‌کردم با واکنش منفی وی روبرو شود و مانند رشتن کاردستی که تکلیف خیلی از مسایل را در نزد خود حل شده فرض می‌کنند به من بگویند: حالا که چی؟ محافظه‌کاری هم شده موضوع؟ پس چه دردی می‌خورد؟ اما این اتفاق بیفتاد. هنگامی که از وی خواستم که در این شماره ویژه مشارکت کند، گفت که من باید درباره این موضوع، جمله‌ای کنم پس از تماس‌های مکرر، از ما خواست که ابتدا پرسش‌هایمان را از طریق ایمیل برایش بفرستیم تا در پاپ آن‌ها تأمل کند، به این شرط که پرسش‌ها حول مفهوم محافظه‌کاری در ایران باشد؛ چرا که تکلیف این مفهوم در غرب تا حد زیادی روشن است. گفتگوی حاضر، حاصل دو ماه مکاتبات با دکتر طباطبائی است.

۱

در آغاز مایلم برداشت شما را از مفهوم محافظه‌کاری به لحاظ فلسفی بدانم؟

اصطلاح محافظه‌کاری به عنوان مدایی برای conservatism در زبان‌های اروپایی سابقه کم‌تعمال چندلسی ندارد. گفته‌اند که نخستین بار در سال ۱۸۱۸ شاتوبریان نویسنده فرانسوی، Le conservateur را برای عنوان گاهنامه خود برگزید و از آن طریق نیز در دیگر زبان‌های اروپایی وارد شد. به نظر می‌رسد که پدیدار شدن اصطلاح محافظه‌کاری پیوندی با انقلاب فرانسه دارد که نظام سابق را بر هم زد و معنای جدیدی به مفهوم انقلاب داد. محافظه‌کاری باید به عنوان واکنشی به این نظام نو انقلابی بوده باشد. انقلاب فرانسه به عنوان نخستین انقلاب دوران جدید، انقلابی بسیار طولانی بود و دوره‌هایی از ناآرامی‌های بی‌پایه و دنبال داشت. همین نظام نو انقلابی به‌ویژه با باورهای مسیحیت سنتی و کاتولیک فرانسه سازگار نبود و البته دوره طولانی ناآرامی‌ها موجب شد که در فرانسه یک موج محافظه‌کاری ایجاد شود. در همین دوره بود که گروهی از نویسندگان مشفقانقلابی که بیشتر کاتولیک‌های سنتی بودند در لوق بحث‌های سیاسی، دینی و فلسفی ظاهر شدند. در اروپا محافظه‌کاری ایندولوژی جریان‌هایی از نیروهای اجتماعی-سیاسی بود که افزون بر این که مطرح‌نوع انقلاب فرانسه را با منافع و امتیازات سنتی خود سازگار نمی‌دیدند، هر تغییر انقلابی را نیز مغایر با دیدگاه‌های سنتی مذهب کاتولیک اروپایی می‌کردند.

نلسون گاری تغییر انقلابی یا منافع و امتیازات اشرافیت در اروپای آغاز سده نوزدهم مطلبی نیست که نیازمند توضیح باشد، اما این نکته جالب توجه است که طیف‌هایی از مسیحیان به‌ویژه مؤمنان کاتولیک تغییر انقلابی، نظم اجتماعی را بدعتی در دینت می‌دانستند. در میان این گروه از اصل نظر در فرانسه می‌توان ژوزف فیستور را نام برد که یکی از نظریه‌پردازان مهم سلطنت مطلقه بود و به سن پترزبورگ در روسیه پناهنده شد. که مرکز سلطنت مطلقه بود. انقلاب فرانسه را تقاضای خشم خدا در مردم فرانسه می‌دانست. به باور گشت سلطنت و نیز قدرت مطلقه پایه به عنوان خلیفه عیسی مسیح، اعتقاد داشت نویسنده رومانیایی، سبوریان در رساله‌ای

درباره دموکراسی، اندیشه او را «تدبیرانه تجلی» نامیده و ویژگی‌های اندیشه او را توضیح داده است. البته همه محافظه‌کاران، هواداران بازگشت به گذشته نبودند بلکه از زمانی که در نخستین دهه‌های سده نوزدهم اصطلاح محافظه‌کاری رواج پیدا کرد، به‌ویژه در آلمان، تمایزی میان محافظه‌کاران هوادار وضع موجود یا Reformkonservative و عناصر ارتجاعی یا Reaktionäre قائل می‌شدند که موضوع بحث کنونی مانع است بر پایه این تمایزها در آلمان، جامعه‌شناسی معاصر آلمانی، کرول مله‌ایم، تمایزی میان Traditionalismus و Konservatismus وارد کرده که من در این مورد ویژه بحث را با توجه به مضمون آن و توضیح مله‌ایم به هست‌گرایی، ترجمه می‌کنم. مله‌ایم کوشش می‌کرد توضیحی درباره ظهور نلسونال سوسیالیسم در آلمان عرضه کند و به‌احتمال بر این بود که سنت‌گرایی نوعی میل طبیعی در بشر است که تفسیرهای آنی را نمی‌پسندد و علاقه‌مند است هر امر بازمانده از گذشته را به نوعی حفظ کند و به آن لاج‌بکنار در نظر مله‌ایم این سنت‌گرایی، وضعی روحی-ذهنی است. مله‌ایم به‌طور کلی آگاهانه و به‌ضرورت از نظر اجتماعی-سیاسی ارتجاعی نیست. به برعکس محافظه‌کاری رویکردی آگاهانه به دگرگونی‌های اجتماعی بوده و با وضع اجتماعی خاصی پیوند دارد. منظور این نیست که درباره نظریه مله‌ایم بحث کنم که برای ما جالب نیست، اما نکته مهم این است که نو Traditionalismus را به معنای مستعمری به گونه‌ای که به نژادگرایی در ایران می‌شناسیم، به کار نمی‌برد. این سنت‌مداری نوعی محافظه‌کاری جدید است که اگر چه به ظاهر ربطی به محافظه‌کاری میسلی ندارد اما از بنیاد میسلی است. این سنت‌مداری در نیمه دوم سده بیستم در اروپا به وجود آمد و پس از دهه چهل نیز هسته‌هایی از آن‌ها در ایران تشکیل شد. در دهه پنجاه با تأسیس انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، که به دفتر فرح بهلولی وابسته بود، سنت‌مداری به‌طور غیر رسمی از گامی رسمی «فرسبی» پیدا کرد. به این مطلب از این جهت اشاره می‌کنم که بگویم تقسیم‌بندی‌هایی از نوع مله‌ایم در ایران، اعتباری ندارد. در واقع، این سنت‌مداری از نظر اجتماعی نوعی بیان همان محافظه‌کاری جدید است که با جریان‌هایی از دیانت قشری و عرفان مبتدل پیوندی برقرار کرده است. هرچنان که در آلمان نیز محافظه‌کاری رومنیک با نوعی عرفان طبیعی پیوند داشت. اما در ایران جریان دیگری نیز از محافظه‌کاری وجود داشت که می‌توان آن را انقلاب محافظه‌کارانه خواند که در آلمان با فلسفیم پیوند خورد و در ایران احمد فردید نماینده آن بود.

البته همه این اشعار ممل به نظر من، موقتی و گذرا هستند و تصور نمی‌کنم که بتوان به این زودی‌ها از این مفاهیم، که با توجه به مواد تحولات اجتماعی اروپا تا همین شده‌اند، مورد ایران استفاده کرد. حال با توجه به تعریفی که از محافظه‌کاری و نسبت آن با سنت در غرب ارائه دادید، آیا چنین مفهومی در ایران مایلزایی دارد یا باید گفت که این مفهوم (محافظه‌کاری)، در ایران به سبب سیاق مفاهیم دیگری چون آزادی، حقوق بشر و دگر آشنفنگی معنایی و حوزه کاربردی شده است. اگر این گونه است، دلیل این امر را در چه می‌دانید؟ آیا به سرتشت جامعه ایرانی که میان سنت و مدرنیته در نوسان است بر نمی‌گردد؟

بیشتر اصطلاحاتی که ما از دستگاه مفاهیم اندیشه جدید وام گرفتیم، کمابیش برای ما ناآشنا و مستند البته نکته اصلی این

است که ماهنوز متن‌های اساسی اندیشه جدید را در اختیار نداریم. به عنوان مثال، تا زمانی که متن‌های بنیادین دموکراسی را از چنان لاک تا تو کویل در اختیار نمانسته باشیم، و با تفسیرهای این نظام‌های فکری آشنا نباشیم، این واژه را به «دموکراسی» ترجمه می‌کنیم و تصور می‌کنیم که دموکراسی یعنی حکومت - و بیشتر از آن سالاری مردم، در حالی که اگر همین ظاهر واژه دموکراسی (democracy) را به دقت نگاه بگیریم خواهیم دید که با دوشیوه حکومتی دیگر که در فلسفه یونانی در سده‌ها آن‌ها بحث می‌شد یعنی سلطنت (monarchy) و الیگارشی (oligarchy) متفاوت است. من البته نمی‌خواهم وارد این بحث بشوم، اما به اندازه می‌گویم که صورتی از فعل archein که در دو اصطلاح اخیر آمده، به معنای «سالاری» است. زیرا سلطنت در نظر یونانی‌ها نوعی سالاری یک فرد بود و الیگارشی سالاری یک گروه متنفذ اما جزء دوم دموکراسی را از فعل krainein یونانی گرفته‌اند که بار معنایی متفاوتی دارد و به معنای فرمان‌راندن در میان افراد آزاد و برابر است. این بحث جزئیاتی دارد که این جانی‌نویان به آن وارد شده‌اند. همین قدر اشاره کردم که نظر شما را به پیچیدگی‌ها و ظرافت‌هایی جلب کنم که پشت هر یک از این واژه‌های اندیشه جدید وجود دارد و ما از آن‌ها بی‌خبریم. این اشاره البته تنها به ظاهر واژه مربوط می‌شد و بدیهی است که توضیح انوری دموکراسی تنها نقطه آغاز این بحث است. این آشنفنگی معنایی در مورد بسیاری از مفاهیم اندیشه جدید وجود دارد.

پرسش اساسی این است که خاستگاه این آشنفنگی معنایی چیست؟ این پرسش البته مشکل‌تر از آن است که این جابجوان به آن پرداخته‌اند. یاب طرح بحث می‌توان گفت که به‌رغم نزدیک به سده‌ای که از آغاز ورود اندیشه جدید به ایران می‌گذرد هنوز کوششی جدی برای فهم مبانی مباحث جدید در ایران صورت نگرفته است. ترجمه‌های خلاصه‌ای که نویسنده‌گان غربی درباره اندیشه جدید و به‌ویژه متفکران غربی که در سال‌های اخیر رواج پیدا کرده بیشتر از آن که راهگشا باشد، مایه گمراهی است. این خلاصه‌ها در جایی می‌تواند سودمند باشد که متن‌های اصلی و تفسیرهای آن‌ها در دسترس باشد. خلاصه‌های مکرر، به عنوان مثال از هارلمس هلیک و پوپر و چه مشکلی را می‌تواند حل کند به‌ویژه این که همه این خلاصه‌ها کمابیش فکوری واحدی دارند و مطالب همدگر را تکرار می‌کنند. به نظر من ما به یک نهضت ترجمه دیگری نیاز داریم که بتواند امکان ترجمه متن‌های اساسی و تفسیرهای مهم آن‌ها را فراهم آورد. باید شرایطی را فراهم آورد که انتقال مفاهیم و به‌ویژه مبنای نظری بحث‌های جدید امکان‌پذیر شود. سطح ترجمه‌های موجود که بیشتر برای علمه کتاب‌خوان تهیه شده و البته کتاب‌هایی که برای تدریس در دانشگاه منتشر می‌شوند از محدودیت‌های تکرار کلیاتی که می‌دانیم فراتر نمی‌روند. به عنوان مثال، با همه تنوعی که از نزدیک به می‌سال پیش برای ترجمه تاریخ فلسفه کاپلستون صرف شده، به نظر نمی‌رسد که هیچ بحث فلسفی جدید روشن شده باشد. کاپلستون را بهیچ‌سخت منسوخ‌الاحوال بودن با اطلاعاتی درباره همه دوره‌های تاریخ فلسفه در غرب، اما متفکران در همه زمینه‌ها شاید به جز الهیات توماس آکوئیناس قدیس که مشرب دینی، نو به شمار می‌آمد تقریباً همه فصل‌های آن تاریخ فلسفه فاقد اهمیت است. البته در کشور‌های انگلیسی‌زبان این کتاب منبع فرسی است. اما در کشوری که خیلی از استخوان‌ه‌نوز به جای درس دادن مطالبی را از روی کتاب می‌خوانند، تدریس برخی از مجلدات آن که بسیار هم به ترجمه شده‌اند، ضرر و گمراه‌کننده است.



من تصور نمی‌کنم که بتوان از بحث، سنت و مدرنیته که حدود و ثغور آن هم روشن نیست به عنوان حلال همه مشکلات استفاده کرد. فلسفه ما نه تنها به وظیفه تولید دانش حدود عمل نکرده و سعی کنه بلکه در مواردی عکس آن نیز عمل کرده است. به یک مورد از خاستگاههای این انسوپ ذهنی اشاره می‌کنم. من اخیراً کتابی دیدم از شخصی که گویا در یکی از دانشگاه‌ها درس می‌دهد. کتاب او با عنوان «تاریخ‌های سیاسی در غرب» منتشر شده است. اسنادی که اندیشه سیاسی در غرب درس می‌دهند هیچ‌یک از حارجی نمی‌دانند. همه منابع فارسی است. در کل کتاب یک جمله به‌شما می‌شود پیدا کرد. هر پاراگرافی از یکی از منابع مندرجه کتاب برگرفته و به هم چسبیده شده که در مواردی منطقی و منطقی نیز هستند. این کتاب نه تنها توهمین به علم که توهمین به شعور دانشجویان هستند. بدیهی است که به لحاظ تولید علم ما به نوعی در دوره گذار یا بهتر بگویم در برونز میانی علم و جهل به سر می‌رویم و هنوز توان این را پیدا نکردیم که مباحث جدی اندیشه جدید را در دست بفهمیم. تا اکنون در مواردی جاری در خلاف جهت راهی که باید برویم، گام برداشته‌ایم. خاستگاه بسیاری از این اشتباهی‌های منطقی در همین دوره میان‌گویی‌های به‌ظاهر عالمانه است.

آیا توجه به این نکته، آیا می‌توان در صدر مشروطیت یعنی به عبارتی از نخستین روزهای آزادی ایران با مدرنیته چنین گفتگویی را با چهره‌های شاخص آن سراغ گرفت؟

جنبش مشروطه خواهی جنبشی در عمل بود و شاید با مسامحه‌های بتوان گفت در قلمرو نظر کمبیش فاقد مبنای استوار. بدیهی است روشنفکران مسیحی در فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه خواهی داشتند اما زمانی که جنبش در عمل آغاز شد مبنای نظری این جنبش به‌شکل اهل نظر نبود. در بیان مشروطیت ایران تصویری از تحولی پیدا کرده بودند که در عمل به تدوین نظام حقوقی جدید ایران و حکومت قانون منجر شده اما با مقایسه‌ای می‌توان گفت که به خلاف انقلاب فرانسه که به مرتبه‌ای نظری بود مشروطیت ایران جنبشی در عمل بود که می‌بایست نظریه آن تدوین می‌شد. من اشاره کوتاهی به این مطالب می‌کنم. فهم این مطلب می‌تواند برخی وجوه تاریخ روشنفکری ایران را روشن کند. به نظر من، حادثه مهم در قلمرو نظر انقلابیافته، بلکه در عملی بود که پدران مشروطیت در عمل تصویری از آن پیدا کرده بودند، اما قاضی نبودند. بیان نظری آن را عرضه کنند. مهم‌ترین حادثه تاریخی آغاز دوران جدید ایران در قلمرو نظر این بود. مهم‌ترین خاستگاه اشتباهی منطقی در همین شکاف میان نظر و عمل قرار دارد. منطقی که روشنفکری پیش از پیروزی مشروطیت با آن‌ها تحولات را می‌فهمید، در جریان مشروطیت چندان کاربردی پیدا نکرد و با پیروزی مشروطیت نیز تدوین منطقی که می‌بایست این تحول تاریخی را توجیه به آن‌ها می‌دهد، امکان پذیر نشد. در طرح این بحث، که در واقع باید مقدمه‌ای بر تدوین یک تاریخ نقادانه روشنفکری ایران باشد، مقدمه‌ای بر خروج از اشتباهی منطقی خواهد بود. مسأله این که امروزه مرزهای محافظه‌کاری و سنت‌مداری تجدیدخواهی و سنت‌گرایی و معذوش است جز این نیست که در تاریخ روشنفکری با تحولات تاریخی ایران روشن نیست این دوگانگی جریان‌های روشنفکری و تحولات تاریخی موجب شده است که جریان‌های فکری - حتی اپیدولوژیکی - بر تپه با تحولات تاریخی به وجود نیاید. از دیدگاه بحث اجتماعی سیاسی می‌توان گفت که مرزبندی طبقات اجتماعی ایران هنوز روشن نشده. منابع دراز مدت این طبقات به برنامه احزاب سیاسی تبدیل نشده و جریان‌های روشنفکری منسجمی تشکیل پیدا نکرده که بتواند دیدگاه‌های احزاب سیاسی را به صورت منطقی بیان کند.

آیا چهره‌هایی چون شیخ فضل‌الله نوری، آخوند خراسانی و نایینی را که همه به سنت توجه و ارجاع دارند می‌توان در عداد محافظه‌کاران به حساب آورد؟ توجه داریم که همه این افراد در خواست تحول جامعه ایرانی از استبداد به مشروطه توافق دارند. اختلاف آن‌ها در کجاست؟ به چه اعتبار شیخ فضل‌الله نوری را محافظه‌کار می‌دانند؟ اگر چه همین مسئله درباره محافظه‌کاری پس از انقلاب هم صادق است. برای مثال به چه اعتبار امیرکبیر که زمانی به «انقلاب» پایور داشتند، امروزه در عداد محافظه‌کاران قلمداد می‌شوند؟

در لوح جنبش مشروطه خواهی دو تعلق از تدریس میان طرفداران نظام است. قدمای پیدا شده به یک اعتبار همه کسانی که شامل می‌شود در مرز محافظه‌کاران بودند. یعنی نمی‌خواستند با انقلابی نظام سنت قدمای را از میان بردارند. اما آن گروه دو تعلق متفاوت از چگونگی حفظ آن نظام داشتند. در حالی که آخوند خراسانی و همفکران او - به در جات متفاوت - تصور می‌کردند نظام سنت را باید از طریق یک تغییر حفظ کرد. شیخ فضل‌الله نوری بر آن بود که سنت تغییر اگر راه بیفتد، می‌تواند به انقلابی در همه عرصه‌ها منجر شود. در آغاز جنبش، مرحوم نوری مانند گروه نخست گمان می‌برد که حفظ

همه سنت با برخی تغییرات امکان پذیر خواهد شد. اما در جریان جنبش او توجه این نکته شد که حفظ سنت در چهارچوب این تغییرات امکان پذیر نیست. تغییر را آغازی هست ولی انجام نیست. محافظه‌کاری او بر این بود که می‌خواست سنت را در محدوده سنت اصلاح کند. این که در لایحه‌های خود از زاویه حضرت عبدالعظیم به کرامت می‌گفت که ضد انقلاب نیست و او خود پیرایش از دیگران در جنبش مشروطه خواهی ما هم می‌شد، به این اعتبار بود که می‌خواست سلطنت را با نظام سنت هماهنگ و سازگار کند. آخوند خراسانی و همفکران او توجه بودند که چنین فکری، خلاف اعتدال است و حفظ نظام سنت در چهارچوب سلطنت مستقل عملی نیست. برای حفظ نظام سنت باید آن را در مناسبات جدیدی وارد کرد. بنابراین هیچ یک از این دو گروه انقلابی نبودند. اما تعلق آنان از سنت متفاوت بود. در چگونگی حفظ سنت اختلاف‌های اساسی داشتند.

این راه هم بگویم که طرفداران آخوند خراسانی شیخ را محافظه‌کار نمی‌دانستند، بلکه بر عکس بر آن بودند که شیخ عمل را تجايع داخلی و انتقادی خارجی است و آب به آسیاب آن‌ها می‌ریزد. هر انقلابی - به ویژه انقلاب‌های محافظه‌کارانه - محافظه‌کاران خود را به وجود می‌آورد و فکری، بدیهی است که هر جنبش اجتماعی - سیاسی برای این که بتواند به اهداف اصلاحی خود برسد باید در جایی توقف کند. اما همه نیروهایی که سهمی از انقلاب دارند، به درستی می‌توانند زمان مناسب برای توقف را تشخیص دهند. بیشتر انقلاب‌هایی که به اهداف خود نمی‌رسند یا با آنها می‌نمایند بسیار می‌رسند به سبب همین عدم تشخیص موقع مناسب است. یکی از نمونه‌های بارز این نوع انقلاب‌ها انقلاب فرانسه بود که در آن بسیار زود جدایی میان انقلابیان انقلابی و انقلابیان محافظه‌کار آغاز شد و چون راه حلی مناسبی پیدا نشد انقلاب بسیار طولانی شد و مردم فرانسه هزینه هنگفتی پرداختند.

تفاوتی به آرای محافظه‌کاران غربی نگاه می‌کنیم. در مجموع می‌توان یک دیسیپلین فلسفی، اقتصادی و اجتماعی - سیاسی خاصی را سراغ گرفت. آیا چنین دیسیپلینی در محافظه‌کاری ایرانی قابل بازیابی و شناخت است؟

ترجمه‌ای نیست که اپیدولوژی‌های سیاسی غربی همین‌طور مستقیم‌های منظم اندیشه جدید هستند و البته با جریان‌های

امروزه مرزهای محافظه‌کاری و سنت‌مداری، تجدیدخواهی و سنت‌گرایی و معذوش است. زیرا نسبت تاریخ روشنفکری با تحولات تاریخی ایران روشن نیست

اجتماعی - سیاسی مرتبط بوده‌اند. همان طور که گفتیم حتی سنت‌مداری ایرانی و گروه فکری اروپایی آن است. من از این حیث گفتیم که مفاهیم غربی را در مورد ایران نمی‌توان به کار گرفت که اقتصاد دارم ما حتی در سنت‌مداری تهر مقلد غربی‌ها هستیم. نوشته‌های رهبر سنت‌مداران ما سید حسین نصر، در مورد اسلام و به ویژه فیلد، بوفان ایرانی فاقد اعتبار است. برای مثال می‌توانید به کتاب همه حکیم مسلمان» مراجعه کنید که خلاصه‌ای بسیار متوسط از نوشته‌های هژری کریمن است. دانش سنت‌مداران و محافظه‌کاران ایرانی در قلمرو مسائل اجتماعی بسیار اندک و در اقتصاد هیچ بود. در سیاست نیز هرگز از سلطنت طلبی عجیب‌تر یا قهر طلبی شریفگان قدرت منور، سال‌ها احوال فراتر نرفت.

محافظه‌کاری ایرانی از آغاز تحت تأثیر کدام جریان محافظه‌کاری مدون قرار داشت؟

این نکته را باید از بحث‌هایم به یاد داشته‌باشیم که محافظه‌کاری از نمودهای دنیای جدید است. من از این حیث سنت‌مداران ایرانی را محافظه‌کار می‌نامم که به هر حال در جامعه ایران قشرهای سنت‌گرای وسیعی وجود دارد که وابسته به جریان‌های اجتماعی - سیاسی و فکری سنتی هستند. این سنت‌گرایان سنتی را نباید با محافظه‌کارانی سنت‌مداران جدید اشتباه کرد. دو گروه شناخته شده محافظه‌کارانی - در قلمرو بحث‌های نظری - در ایران نظری به دیدگاه‌های دیگر در آلمان، کریمن در فرانسه و سنت‌مداران اروپایی که رنه گون در آلمان آنان قرار طشت داشتند.

اشاره کردید که دیدگاه‌های هیدگوری، کریمن و سنت‌مداران اروپایی سه پیش‌خور فکری مهم محافظه‌کاری در ایران محسوب می‌شوند. آیا اشاره شما به فیلد از انقلاب است یا امروزه راهم در نظر دارید؟ و دیگر آن که آسیا می‌توان گفت که آرای این فیلسوفان و حکاتب فکری، فلسفه منسجمی از محافظه‌کاری در ایران پیدا کرده است؟

سنت‌مداری پس از انقلاب یک جریان فکری جدید است و به نوعی واکنش به بحرانی است که از دهه‌های پیش ایجاد شده است. به احتمال بسیار آیشخورهای جریان‌های سنت‌مداری جدید نیز همین نویسندگان هستند. اما این نیز باید یاد کرد که خاستگاه فکری سنت‌مداری در معنای دقیق آن همان سنت‌مداری اروپایی است.

جریان‌های هیدگوری و آنتی‌توان یا سنت‌مداری رسمی که در صورتی آن است. اشتباه کرد همان طور که اشاره کردم، فریاد به عنوان آغازگر جریان‌های هیدگوری‌ها، نظر خوبی است. به لحاظ رنه گون، و البته نصر، نشانده کریمن در فرانسه جدی تر از آن بود که سنتی یا این خردمندی‌ها، متوسط‌اروپایی داشته باشند. به نظر من، اشتباه نصر تا جایی که توانستند نوشته‌های او در جهت اهداف خود به هر دردی که در آن گروه کمتر کسی بود که بتواند یک متن فلسفی دوره است. بلاسی را بجاواند کریمن راه را باز کرد. به سبب کسانی نوشته‌های او را می‌خواندند و خلاصه مطالب او را به عنوان تفکر خودشان تحویل می‌دادند که من به یک مورد آن اشاره کردم.

در ارتباط با نسبت میان محافظه‌کاری و سنت، گفتیم که محافظه‌کاری در غرب چه مواجده‌های یا سنت داشت؟ آیا آن‌ها ضد مدون بودند یعنی خواهان بازگشت به سنت یا احیای آن در تقابل با مدرنیته بودند؟

هر محافظه‌کاری نوعی روبرویی با سنت است. اما مشکل تعریف سنت و تعلق هر جریان از آن است. در اروپا محافظه‌کاری مانند دمیستر، که به او اشاره کردم، سنت را در معنای کنولیکی - سلطنتی آن می‌فهمید و می‌خواست سلطنت مسیحیانه را دوباره برقرار کند. این محافظه‌کاران تصور می‌کردند که مسیحی گرفتن مردمیت پایرم موجب تضعیف وحدت اروپایی مسیحی شده است که انقلاب فرانسه و توطئه صهیونی سلطنتی نوع آن بود. به نظر این گروه، کوشش برای بازگشت سلطنت استقرار مجدد سنت یا تجدید سنت نیز، توطئه صهیونی سلطنتی بود. از این که سنت‌مداران باشند، تعداد برآه‌های تجدید به‌ویژه توتالیتاریسم بود. توطئه‌های معنوی اسلام به‌ویژه فراتر غیر شریعت معتدل آن را که به نظر او حکمت معنوی شیهه نمونه به‌یاز آن بود در مخالفت با آن جدا و «ultraconservatism» نت و جماعت می‌نماید در ملی برای مردهای تجدید می‌داشت. البته اشاره می‌کنم که کریمن این تکامل عمده داشت که تصور روشنی از اپیدولوژیک شدن اسلام پیدا نکرد. دیدگاه هیدگوری در فرانسه سنت پیچیده‌تر از آن است که بتوان در این گفتگو به آن اشاره کرد. اما موازات ایرانی او این نسبت پیچیده با سنت را به‌ویژه پس از انقلاب اسلامی به توطئه صهیونی سلطنتی تقلیل داد و آن را ناآحاد نوعی سیاست‌سازی از سر بلز بچه پایین آورد.

به این نکته نیز به اجمال باید اشاره کنم که هم فریاد و هم نصر - و البته مولانار آنان - در سیاست مردهای سخت‌گرای بودند. من در واپسین سال‌های عمر فریاد سه چهار جلد به او در خلعت صحبت کردم. به نظر آمد که اگر چه در شمار دکان چپ‌گراست اما هیچ‌کس مهم سیاسی

را نخوانده یا اگر خوانده نهمیده است. دیدگرا نیز همین طور به سبب همین بی‌دستی آن‌ها که سیاست را در سخن آمیخته‌اند به خطا رفته‌اند و آن‌گاه که در سیاست وارد شده‌اند، از ده‌ها نفر سردر سیاست آنان را باقی‌مانده است. به نظر من حساب سنت‌مداری و محافظه‌کاری اروپایی را باید از روایت وطنی آن جدا کرد. اگر چه من بحث‌های آنرا به‌طور کلی بی‌ربط می‌دانم اما تصور می‌کنم که آنان توانستند نظر ما را به برخی از نتایج‌های ناشی از تجدید جلب کنند. اما از بحث‌های آنرا در ایران، جز انسوپ ذهنی نتایج‌های به بار می‌آید.

بر این قیاس در ایران چه نوع مواجده‌های یا سنت را می‌توان محافظه‌کاری قلمداد کرد؟

نخست باید دید سنت را به چه معنایی می‌توان به کار برد؟ به نظر من در بحث‌های ما سنت به تری به عنوان مفهومی چندمعناخی به کار برده می‌شود. هر این صورت که می‌توان محافظه‌کار خواند که با تغییر هنجارهای اجتماعی موافقت نکند. به این معنا بخش‌های بزرگی از جامعه سنتی ایران را باید محافظه‌کار خواند. اما این وضع، به‌ویژه از دهه‌های پیش، در حال تغییر است. و به نظر من یا سرعتی شتاب‌آلود. چنان که اشاره کردم، منتهای این نوع محافظه‌کاری را سنت‌گرایی می‌نامد و محافظه‌کاری را در توضیح مناسبات متفاوتی به کار می‌گیرد. این محافظه‌کاری در همه جلد‌های سنتی امری طبیعی است و گمان نمی‌کنم ایران بیش از دیگر جلد‌های مشابه محافظه‌کار باشد. و اگر دیگر گویی‌های همه اخیر را ملاک قرار دهیم من خواهم گفت که بخش‌های وسیعی از جامعه ایران با شتاب از وضع سنتی خود خارج می‌شود. من سنت را در معنای متفاوتی نیز به کار می‌روم و تصور می‌کنم که آن‌چه در ایران می‌تواند موضوع بحث قرار گیرد، همین مفهوم پیچیده سنت در این کاربرد دیگر، در حوزه تمدنی ایران، عبارت است از مجموعه مآبورات که در آغاز دوره اسلامی از منابع متنوع و متفاوت فرهنگی اخذ شد و به صورت ترکیبی فراهم آمده است. در کتاب «کتاب تبریز» توضیح دادم که در ایران، بر خلاف دیگر کشورهای اسلامی، مآبورات دوره «چاهلی»، یعنی پیش از سلاطین که من آن را اندیشه ابوالقاسمی می‌خوانم، نه تنها بخش مهمی از نظام سنت است، بلکه در نظام دقتوری ایرانی، از بسیاری جهات دینت اسلامی را با توجه به

برای این که سوء تفاهمی پیش نیاید، نیاز به پدید آمدن مانی بزم در همه منابع معتبر سده‌های نخستین دوره اسلامی از پتیا گنار شاهنشاهی ساسانی، ژرژ مشیر یلکان، نقل کرده‌اند که در عهدنامه معروف خود گفته بوده است: «دین و ملک دو همزبانند» این توأمان بودن دین و دولت یکی از مهم‌ترین عناصر فکری سده‌های ایران شهری است. اما نویسنده گان سیاسی و تاریخ‌نویسان ایرانی «حتی بسیاری از شریعت‌مندیان» در کتاب‌های خود آن رایه عنوان مبنای تفسیر دین و دولت در اسلام اخذ کرده‌اند.

این تلقی پیچیده از سنت در ایران تا برقراری مشروطیت که به هر حال ایران وارد دوران جدید تاریخ خود شد، نظامی و ایجاد کرده بود که من آن را نظام سنت فقهی می‌خوانم، اینکه مسئله «یا بهتر بگویم مشکل» این است که نسبت ما با این نظام سنت را چگونه می‌توان توضیح داد. بیدیه است که علمه ایرانیان تا پیروزی چشمی مشروطیت خواهی سنتی یا سنت گرا بوده‌اند، اما از دهاتی پیش از مشروطیت دست‌کم در حوزه‌های این نظام از درجه اعتبار ساقط بوده است. روی‌رویی گروه‌های مختلف ایرانی با این نظام سنت فقهی به شیوه‌های گوناگونی صورت گرفته است.

نگارم و در ایران، عده‌ای مفاهیم محافظه‌کارانه، سنت‌گرای (Traditionalism)، سنت‌مداری، پیدادگرایی و توان‌تاریک‌ساز را یا یکدیگر خلط می‌کنند به نظر شما آیا می‌توان مابین این مفاهیم قابل به تفکیک شد؟

بله هر یک از این مفاهیم مضمون خاص و میدان معنایی ویژه خود را دارد. توان‌تاریک‌ساز یک جنبش اجتماعی و یک نظام فکری است که در معنای دقیق آن تنها به آلمان هیتلری و روسیه استالینی قابل اطلاق است. در ایران، هر گونه تملک‌خواهی را - که ظاهراً معادل واژه لاتینی گرفته‌اند - توان‌تاریک‌ساز می‌دانند که درست نیست. توان‌تاریک‌ساز جنبشی انقلابی است و کوشش می‌کند با از میان برداشتن استقلال جامعه معنی، مسیطره دولت تمام‌عیار را در همه عرصه‌های حیات فردی و جمعی برقرار کند. می‌داند که توان‌تاریک‌ساز راژ توکیب der totale Staat آلمانی گرفته‌اند که نظریه پرداز آلمانی حقوق عمومی، کارل لشمیت در نخستین دهه‌های سده بیستم به کار برده بود. جامعه‌شناس معاصر آلمانی کارل مینهایم اصطلاح محافظه‌کار یا Konservatismus را در تعلق آن با سنت‌گرایی یا Traditionalism به عنوان جنبش فکری دهه‌های نهم و دهه بیستم در آلمان تحلیل کرده است که به ناسیونال سوسیالیسم آلمانی منجر شد. البته محافظه‌کارانه همیشه این معنا را ندارد. این اصطلاح را بیشتر برای توصیف گروه‌هایی به کار می‌رند که با انقلاب در مناسبات اجتماعی و سیاسی مخالفت می‌کنند. در این کاربرداخیر، محافظه‌کارانه به ضرورت یا جریان‌های فلسفی است که توسط اندر این تعبیر در توضیح مینهایم از خاستگاه‌های جنبش توان‌تاریک در آلمان اهمیت دارد و نمی‌توان آن را در مورد دیگری به کار برد. مینهایم محافظه‌کارانه را تعارض آن با سنت‌گرایی به کار می‌برد و منظور او این است که سنت‌گرایی مبلی طبیعی در انسان است که می‌خواهد بخش‌هایی از نظام سنت‌ها را حفظ کند. اما اصطلاح Traditionalism در دنوئل اخیر که من به سنت‌مداری ترجمه می‌کنم، ربطی به اصطلاح سنت‌گرایی مینهایم ندارد. این سنت‌مداری بیشتر پیوندهایی با محافظه‌کارانه به معنای مینهایمی دارد، زیرا آنچه به ظاهر جریان فلسفی - حتی است‌ها با جریان‌های محافظه‌کارانه سیاسی نیز پیوندهایی دارد.

امروزه جز در مورد کشورهای ندری، مانند کره شمالی، اصطلاح توان‌تاریک‌ساز را نباید به کار برد. اگرچه این کشور نیز چیزی از نوع سوسیال‌خشن استبدادهای شرقی است. در ایران، محافظه‌کارانه جنبشی سیاسی - اجتماعی است. سنت‌گرایی نیز بیشتر مذهب مختار طبقات اجتماعی سنتی است که به ضرورت محافظه‌کار نیستند. اما سنت‌مداری جریان فلسفی در حوزه فکری است که پیش از انقلاب یا جریان‌های سنت‌مداری و محافظه‌کار پیوند داشت. اما به نظر می‌رسد که صورت جدیدی به خود می‌گیرد و بعید نیست که با ژرفتر شدن بحران فکری - معنوی بتواند گروه‌هایی از نخبگان را جذب کند.

شما در بخشی از گفت‌وگوی حاضر به «انقلاب محافظه‌کارانه» در ایران در ارتباط با فرید خالده اشاره کرده‌اید. مقصودتان از این تعبیر چیست؟

فرید مضمونی پیچیده داشت. زمانی که پس از انقلاب او را دیدم بر اثر انقلاب آیم دیگری شده بود. دعای انقلابی گری داشت که به نظر من ژرژ سرشت آنارشیستی او ناشی می‌شد. نخ‌سین سال‌های انقلاب انقلابی در او ایجاد کرده بود. در سال‌های چهل و نه به هر حال زیر سلطه اتمال یحیی مهدوی و نصر قرار داشت که گروه فلسفه و دانشکده ادبیات دانشگاه تهران را امتثال قبول آبا و اجدادی خود می‌دانستند و آثاره می‌کردند. برای همان طور که اشاره کردم اصطلاح محافظه‌کارانه انقلابی را برخی در مورد جنبش فاشیستی

آلمان به کار بردند و منظور از آن جنبشی بود که می‌خواست از طریق انقلاب نظم کهن را دوباره مستقر کند. در آمریکا این اصطلاح در معنای متفاوت دیگری به کار می‌رود که موضوع بحث من نیست. اما تصور می‌کنم که می‌توان موضوع مبهم فرید را کمابیش با این اصطلاح توضیح داد. فرید به پیروی پس از انقلاب و وجه‌های انقلابی پیدا کرده بود. اما او به دنبال هر مذهب نظم دنیای جدید یعنی نظم سوسیالیستی بود. این اصطلاح را شاید بتوان به عنوان وجه تمایز فرید با سنت‌مداری مقصد سید حسین نصر به کار برد.

تلقی انقلابی می‌بینیم. از این حیث شاید او انقلابی‌ای بود که در تقابل با ارزش‌های موجود سر از گونه‌های انقلابی گری در آورده بر این اساس چگونه می‌توان او را محافظه‌کار دانست؟

من با توجه به این موضوع مبهم فرید بود که گفتیم او را انقلابی محافظه‌کار نمی‌بینم. او از این حیث انقلابی، در معنای جدید آن، نبود که نمی‌خواست با انقلاب نظم نوینی ایجاد کند. انقلابی‌گری او ناظر بر گذشته بود او می‌خواست طرح نوی تجدد را بر هم بزند. این هم بگویم که صحبت من در این باره از محدوده طرح بحث فراتر نمی‌رود.

آیا این احوال آیا می‌توان گفتمان فریدی را به عنوان یکی از آشخواری فکری محافظه‌کارانه ایرانی قلمداد کرد؟

احمد فرید موجودی پیچیده‌تر از آن بود که بتوان به آسانی در یک طبقه‌بندی ساده جا داد. خود فرید خودش را به یک معنا انقلابی می‌دانست. به این معنا که می‌خواست وضع موجود تکرار را که به تبع هیدگر آن را متافیزیکی می‌نامید بر هم بزند. من بیشتر او را در سال‌های چهل شمسی شناختم که در درس‌های

حضور پیدایی کردم. فرید آن سال‌ها به نظر من محافظه‌کار انقلابی بود یعنی در قلمرو فکری‌اش فردی انقلابی به شمار می‌آمد. اما او این انقلاب در قلمرو فکری‌اش را عین تجدد نمی‌دانست. فرید در این مباحث نظری تلقی خاصی از هیدگر داشت که پایان دوران متافیزیکی را که هر غرب با فلاطون آغاز شد، نوعی بازگشت به فلسفه پیش سقراطین می‌دانست. این نوع از محافظه‌کارانه انقلابی یا فاشیستی بیشتر گفته که از ویژگی‌های فکری‌اش تجدد است. اگر بتوان گفته انقلاب را عین برقراری نظم جدید کهن می‌داند.

از زمانی که در سال ۶۲ ایران بر گشتیم، همان طور که اشاره کرده‌ام، دوباره چند بار فرید را دیدم. اما به نظر من آن تسخیر پیشین را از دست داده بود. یا به هر حال من نتوانستم حرف او را به هم و بیشتر از آن جدی بگیرم. بیشتر زمانی که به قول خودش با هیدگر در راه بود من او را با نوعی از جع به هیدگر می‌فهمیدم. اما در دهه شصت او که هم چنان تکرار می‌کرد با هیدگر در راهم. به نظر من چندان جدی نیامد. من نوشت فرید به نوعی تکرار ماجرای یون که بر هیدگر در دوره ریاست دانشگاه فرایبورگ و پس از خطابه معروف ۱۹۳۲ گذشته بود. هر دو در عالم نظر، غیر سیاسی بودند، یا بهتر بگویم، سیاست نمی‌دانستند. اما ساختار فکری قوت بودند. می‌خواستند قدرت را با الزامات فلسفه خود هماهنگ کنند. موضوع هیدگر در قیال قوت، پیچیده و شرایط تاریخی نیز متفاوت بود. اما به نظر من فرید به خاطر رگه‌های آنارشیستی فکر و رفتار خود نمی‌توانست در هیچ نظام سیاسی جایی داشته باشد. او به دلایل تجدد خواهانه انقلابی نبود، بلکه دارای رگه‌های آنارشیستی انقلابی بود. نظر به گذشته‌های داشت که تصور می‌کرد در آینده تکرار خواهد شد. البته آن گذشته بر ساخته فلسفه هیدگر می‌بود و این آینده نیز چیزی بود از سنخ همان گذشته.

شاید بد نباشد به این نکته نیز اشاره کنم که او از سنت‌مداری مثل سید حسین نصر به شدت بدش می‌آمد. البته این اصطلاح هنوز به این صورت کنونی در ایران رواج نداشت. اما به هر حال نصر در دانشگاه حضور داشت، شاید بتوان گفت که او فکر سنت‌مداری مثل نصر را مندرج در تحت متافیزیکی - در معنای هیدگر - از نوع دید آن می‌دانست. وانگهی، به نظر فرید، نصر، که در زندگی اجتماعی موفق‌تر از فرید بود، استانداردهای متوسط‌الاحوال بوده که البته در این مورد حق با فرید بود. فرید به ریاست و قدرت بی‌علاقه نبود. اما صاحبان قدرت را دوست نمی‌داشت. از سنخ ریزان صاحبان قدرت بود تا می‌آن که دانشان آزاده قدرت شود. فکر انقلاب معنوی خود را پیش ببرند. امر محالی که از ساده‌لوحی و بی‌اطلاعی آنان از سرشت قدرت ناشی می‌شود.

آیا این مبنای گفتمان «حکمت خالده» دکتر نصر در سال‌های اخیر به‌منده گفتمان محافظه‌کارانه آمده است؟ مفهوم حکمت خالده که نصر به غلط آن را با جلوسان خرد مسکویه رازی یکی دانسته، اساسی‌ترین مفهوم سنت‌مداری و



نه در حوزه فکری و نه در قلمرو عمل اجتماعی - سیاسی، هنوز گفتار منسجم و محافظه‌کارانه در ایران تدوین نشده است

جوهر آن است. من در جای دیگری توضیح دادم که به احتمال بسیار، نصر به درستی مسکویه را نمی‌شناخته و عنوان کتاب او را به غلط تفسیر کرده است. بحث مسکویه هیچ ربطی به نظرات سنت‌مداران نداشت. مسکویه تلقی متفاوتی از سنت داشت که امروزه می‌توان، وجهه نظری او را «هریرال» خواند. حکمت خالده یا چاریدان خرد مسکویه به گونه‌ای که او در آغاز کتابی یا همین عنوان گفته است برای باز کردن افق‌های فکری بود. در حالی که هدف حکمت خالده سنت‌مداران بستن افق‌هاست. این سنت‌مداری عین محافظه‌کارانه در معنای آن رجعی است. اخیراً یک انگلیسی که خود به محفل سنت‌مداران وابسته بوده، در کتابی تحقیقی با عنوان «علیه فکری جدید» با استناد و مدارک کافی نشان داده که سنت‌مداری اروپایی با محفل دست‌راستی افراطی اروپایی پیوندهایی نزدیک داشته است. همین نویسنده حتی از برخی فسادهای اخلاقی سرکردگان سنت‌مداری نیز پرده برداشته است.

لطفه نظر شما آیا محافظه‌کارانه ایرانی دستاورد قابل توجهی در حوزه‌های فکری داشته است؟

به نظر من نه تنها حتی هتاری کربن که خود را اکت‌رایی می‌دانست و به تعبیری اصل باطن بود. این جریان‌ها را جدی نمی‌گیرم. او در یکی از کتاب‌های خود که من آن را به فارسی ترجمه کرده‌ام، از این جریان‌ها به عنوان «باطن‌گرایی‌های فروغین» یا «باطنی‌گری» یاد کرده است که به نظر من حق با او است. همین لجن فلسفه ایران از دهه‌های پیش کتون این نوع باطن‌گرایی‌ها بوده است. اگر از متن‌هایی که پیش از انقلاب چاپ کردند، صرف نظر کنیم، می‌توان گفت هیچ اثر تحقیقی مهمی از آن لجن صادر نشده است. البته منظورم از اعضایی است که به گروه‌های مختلف تعلق دارند. نوشته‌های خود نصر - منظورم کتاب‌های اولیه او در باره تاریخ علم نیست - برای عامه کتابخوان آمریکایی نوشته شده است. می‌توان برای نمونه به تاریخ فلسفه اسلامی که زیر نظر او نوشته شده مراجعه کرد. مجموعه مقالاتی است فاقد هر گونه انسجام فضاپیما انتخاب و اهمیت و مقام اصل نظر نیز به هیچ وجه روش نیست. شامل صفحات فصلی که به عین اقتضات اختصاص یافته است. از شمار صفحاتی که به بزرگ‌ترین فیلسوف دوره اختصاص یافته بیشتر است. چرا؟ معلوم نیست. ظاهراً نویسنده آن فصل کتاب مفصلی در باره عین اقتضات نوشته بوده و خلاصه‌های مفصلی از آن کتاب آورده. فلسفه‌های نصر در همین حد است که عین اقتضات را به مرتبه بزرگ‌ترین فیلسوف دوره اسلامی ارتقا داده است.

آیا همه این تطبیقاتی، در پایان این گفت‌وگو پرمایند که آیا با همه این تطبیقات، می‌توان از محافظه‌کارانه ایرانی به عنوان گفتاری منسجم سخن به میان آورد؟ وجه آینده‌های برای آن در تحولات آتی ایران تصور می‌کنید؟

به نظر من نه در حوزه فکری و نه در قلمرو عمل اجتماعی - سیاسی، البته به حودلیل متفاوت، هنوز گفتار منسجم محافظه‌کارانه در ایران تدوین نشده است. در قلمرو اجتماعی سیاسی تا زمانی که وضع طبقاتی جامعه ایران روشن نشده باشد، و به طریق اولی تا زمانی که طبقات اجتماعی و صاحبان منافع و کسب‌کارهای کمابیش واحدی دارند نتوانند به صورت حزب‌های جدید تشکیل پیدا کنند. بیدیه است که محافظه‌کارانه بیانی نظری منسجمی پیدا نخواهد کرد. تردیدی نیست که این امر تنها به محافظه‌کارانه مربوط نمی‌شود. به هر حال ایندولوژی‌های اجتماعی و سیاسی، در کشورهای نظیر ایران که ایندولوژی‌های سیاسی - اجتماعی مبتنی بر نظام‌های جدید فکری نیستند، تا زمانی که طبقات و حزب‌های آن‌ها تشکیل نشده باشند، صورت مدونی پیدا نمی‌کنند. در این مورد نیز وضع ما را نباید با اروپا قیاس کرد. در اروپا ایندولوژی‌ها از گذشته جدید ناشی می‌شدند. در حالی که در ایران ایندولوژی‌ها نگرار یکبار سیاسی و بی‌ارتباط با نظام‌های اندیشه جدیدند. در قلمرو نظر، وضع متفاوت است. اندیشه جدید، به رغم کوشش‌های دوستان نظر، به‌ساله ایرانیان برای برقرار کردن نسبی با آن، هنوز در عمده در این کشور است. هنوز عدد منابع مهم و اساسی اندیشه جدید که ترجمه فارسی قابل قبولی از آن‌ها در دست است، از شمار گفتار دو دست بیشتر نیست. نزدیک به دو دست سال است که دانشجو به خارج اعزام شده‌اند تا کتون دو دست داشتند. در علوم فلسفی و اجتماعی به وجود نیامده است. بازه هفتاد هشتاد سال دانشگاه در علوم انسانی و اجتماعی نیز وضع مشابهی دارد. از این همه حزب‌هایی که از مشروطیت تا کتون به وجود آمده‌اند، یک پایه‌ده صفحهای که سر و تهی داشته باشد صادر نشده است. از باب حسن ختام و برای بساط خاطر یادآوری می‌کنم که شعری یکی از محراب موجود عرفان، عبادت آزادی است. آیا گستاخ‌خردی نیست که حزب سیاسی برای عرفان یکبار سیاسی کند و بعد چه؟

