

بررسی «سیر تفکر معاصر در ایران» در نشست با دکتر محمد مددیپور

اشاره

دکتر محمد مددیپور، شخصیتی شناخته شده در عرصه اندیشه‌ورزی 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 دین‌زدایی و اندیشه‌های پیشگامان منورالفکران 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.



آموزه:

بسم الله الرحمن الرحيم. با تشکر از جنابعالی که قبول زحمت فرمودید و ساعاتی از وقتتان را در اختیار «گروه تاریخ و اندیشه معاصر» قرار دادید. لطفاً بفرمایید چطور شد که وارد مباحث تاریخ معاصر ایران شدید؟ فرایندی که شما را به این جا کشاند که نگاهتان به تاریخ معاصر، نگاه خاصی باشد، چه بوده است؛ چرا که کم‌تر کسانی مانند حضرت‌تعالی را می‌بینیم به دنبال نقد فرهنگ غرب و تجدّدزدگی 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 حضرت‌تعالی، دوستان گروه، پرسش‌ها و نقدهای خود را مطرح کنند.

دکتر مددپور:

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 با نوشته‌های دیگر است. یک دوره چهار جلدی دیگر نیز تممه و تکمله این مجموعه، به نام خودآگاهی تاریخی است که به بررسی مبانی فرهنگ، تمدن و تفکر دیگری (اسلام مدرن، سنت و تجدّد) می‌پردازد. این مجموعه آثار را باید با هم خواند؛ اما این که چه عاملی سبب شد تا من وارد این مباحث شوم، از نوع نگاهم به تاریخ تفکر نشأت می‌گیرد. کتاب حکمت دینی و یونان‌زدگی به سیر اندیشه‌ها درون جامعه اسلامی مربوط می‌شود که منطقی 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 موازنه‌ای 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 اسرائیلیت‌زدگی و اسطوره‌زدگی وجود دارد. بر این اساس، دو 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 فرهنگ 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 نوشتن و تفسیر فرهنگ اسلامی بر اساس همین مدرنیسم کردند و به دنبال این بودند که گونه‌ای از تجدد لائیک را تحمیل کنند و از دل این تجدد لائیک، جریان‌هایی مثل ناسیونالیسم آخوندزاده، لیبرالیسم (مانند لیبرالیسم رضاشاهی) یا نوعی از تجدد اسلامی پیدا شد که بعضی از نویسندگان مذهبی و دینی در این فضا 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. با رهبری ایران، هند و تا حدودی ترکیه و کشورهای عربی مانند مصر، عراق و به ویژه سوریه که تا حدودی امکان تفکر در آن‌جا پدید 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 رسالهٔ لکچر در تعلیم و تربیت سید جمال اسدآبادی می‌بینیم. شما اگر این رساله را با دقت 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 جامهٔ تهذیب بر تن احبارا بنگرید، خواهید دید که بسیار شبیه بکچر در تعلیم و تربیت است؛ چنان که 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 همهٔ علوم 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 استنباط احکام است.

بنده در جایگاه محقق که تعلق خاطر من به اصالت‌ها بود و علاقه داشتم به آن اصالت‌ها برسم (شاید هم قدری به تعبیر امروزی، رادیکال، ریشه‌ای و خیلی دقیق‌نگر بودم و سعی من این بود که ما را از ماست بکشم و به حقیقت برسم) 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 رقیعی در ۶۰۰، 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 سیطره و سلطه قرار دهند و در آن‌ها تصرف کنند. نگاه اجمالی به فلسفه از فارابی و قبل از آن، کیندی تا ملاصدرا 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 جمع‌شدگی 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 معماری‌اش مدرن است. سیستم دانشگاهی، سیستم دانشگاهی ترمی امریکایی است؛ اروپایی هم نیست؛ چون در اروپا مالی است؛ ترمی واحدی نیست. این صورت مدرنیسم است. این‌ها به این معنا نیست که با آمدن این نوع نهادهای مدرن، جامعه ما هم مدرن شد؛ ولی این‌ها اختلال‌هایی 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 می‌شود، به همان نسبت هم، تصرّفاتی در ما داشته و بر ما سیطره می‌یابد.

سعی من در این کتاب این بود که این تفکیک‌ها را دوباره در دوره جدید با کتاب‌هایی مثل آدمیت و دیگر نویسندگان دوره معاصر مطرح کنم و زهر آن‌ها را بگیرم؛ البته کار فقط به حوزه سیر تفکر معاصر محدود نمی‌شد و شامل دوران اسلامی هم بود. حتی من سراغ هنر اسلامی، هنر جهان، تکنولوژی، و تکنولوژی اطلاعات هم رفتم و شاید نزدیک به سی عنوان کتاب در این موضوعات نوشته باشم.

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

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 عقلانیت اسلامی، و به طور عام معرفت اسلامی، مبنای بازشناسی تاریخ بود؛ البته این‌که تا چه حدی در این مسأله موفق شدم، از دید خودم اندک بوده است. ان‌شاءالله محققانی بعد از ما می‌آیند و این بحث را گسترش می‌دهند و موفق می‌شوند به آن اصالت اسلامی و اصالت معصومانه دست یابند. از این جهت می‌گویم «اصالت معصومانه» که اصالت هم در واقع درجات و مراتبی دارد. من نمی‌توانم بگویم اصالتی که من یافته‌ام، حتماً اصالت معصومانه است. من به قدر طاقت بشری‌ام کوشیده‌ام در این منابع و متون به بازشناسی و به تعبیر امروزی‌ها بازسازی تاریخی دست بزنم و سلسله و هیأتی از تاریخ معاصر و تاریخ اندیشه‌های معاصر را بررسی کنم.

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

لکچر در تعلیم و تربیت را کنار کتاب جامه تهذیب بر تن احیا بگذارید، می‌بینید که این‌ها شبیه هم هستند؛ جوهرشان یکی است؛ اما نوع گفت‌وگو 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 نحوه تقسیم‌بندی مطالب سیر تفکر معاصر در ایران در شش جلد توضیح دهید.

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 نوشتم 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 عجیب‌تب کامپیوتر آن‌ها را گرفته است؛ از این رو، کتاب کوچکی نوشتم به نام درآمدی به تکنولوژی اطلاعات. در آن کتاب به این مسأله پرداختم که این تجدید 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 معتدی 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 دو 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 اسامی را هم غلط آورده بود. مقدمه کتاب نیز با متن چندان تناسبی نداشت. مقدمه را من جداگانه کار کردم که در قالب کتاب مبانی اندیشه اجتماعتی در غرب درآمد؛ همان‌که 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 آمدم و کتابی به نام تجدید و دین‌زدایی در فرهنگ روشنفکری ایرانی نوشتم 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 و ریشه‌های آن در غرب، دعوت داشتم. احساس کردم خوب است در این جهت مثنی را بنویسم. از ترکیب تجدید و دین‌زدایی و درآمدی به تکنولوژی اطلاعات کار آغاز شد و به متفکران آغاز مدرنیسم ایرانی؛ متفکران متجدد ایرانی رسیدم. به طور کلی جریان‌های گوناگونی وجود داشت؛ جریان‌هایی مانند جریان مذهبی، جریان ناسیونالیسم، جریان لیبرال و جریان‌های عمل‌گرا و پراگماتیسم. بررسی این‌ها را آغاز کردم و دیدم میان آن‌ها، آثار آخوندزاده، بیشتر مورد توجه آدمیت و بسیاری دیگر از نویسندگان 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 پروفیسور محمدزاده که متخصص این کار بود، ملاقات کردم. هنگامی که چاپ کتاب مکتوبات کمال‌الدوله 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 می‌کردم، دیدم خیلی با آن آشنایی ندارد. انسان می‌توانست متوجه شود که علت فروپاشی کشور این‌ها (شوروی) این است که به علوم انسانی اهمیت نداده و در نتیجه کارشان به انحطاط کشیده شده است. در آن‌جا نسخه‌شناس‌های خیلی قوی بودند؛ برای مثال، علی‌اف، شاهنامه را زیر و رو کرده بود؛ اما اگر می‌گفتی بیا شاهنامه 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 مثن مکتوبات کمال‌الدوله بیش از همه چیز به من کمک کرد و کفر آخوندزاده را آن‌جا من احساس کردم. واقعاً گزیدگی کفر او چه بوده که آخرش می‌خواهد شمشیر بکشد بگوید من پروتستانیسم را قبول دارم؛ اما پروتستانیسمی که او می‌گوید، نفی و انکار اسلام است و غربی‌ها چنین حرفی نزده بودند. این نشان می‌دهد حتی تفکر لائیسیته ما هم وارونه است؛ یعنی پروتستانیسمی هم که در

تفکر آخوندزاده وارد می‌شود، یک نوع تفکر بسیار سطحی، بی‌رمق و نفهمیده است و حتی روشنفکری ما نعل وارونه زده و از آغاز راه کج رفته است؛ وگرنه ما دست‌کم باید در قلمرو لائسیسته به جایی می‌رسیدیم که این طور نشد.

در کوشش‌هایی که در کارهای تحقیقاتی کرده‌ام، سابقه نداشت خود من به سبب چیزی دو 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 مکتوبات کمال‌الدوله، همه چیز اسلام را آخوندزاده نقد می‌کند، مگر یکی دو مسأله را؛ مثلاً غسل و ختنه را به باد نقد نمی‌گیرد. این دو تا را مثلاً می‌گوید بهداشتی و درست است. از یک طرف، کارش به انکار 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 این جا هم می‌شود مدل رنسانسی را اجرا کرد. در آن جا مسأله بازگشت به یونان است و از دید او در این جا هم ما می‌توانیم بازگشت به قبل از اسلام را طراحی کنیم؛ غافل از این که قبل از اسلام، کاملاً تمدن دینی است؛ حال این که تمدن اروپایی قبل از مسیحیت کاملاً غیر مذهبی است؛ یعنی چیزی بین اسطوره و لائسیسته؛ البته لائسیسته 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 اسطوره‌گرایی؛ هرچند در روم جنبه اساطیری قوی‌تر شد.

به هر حال، این سه عنوان کتاب، یعنی سیر تفکر معاصر، تجدّد و دین‌زدایی و درآمد تکنولوژی اطلاعات و آن مقدمه روح القوانین مونتسکیو، حاصلش همین کتابی است که در اختیار شما است و چنان‌که گفتم، این مجموعه ذیلی دارد که من پیوسته درباره آن فکر می‌کردم و همان چهار جلدی خودآگاهی تاریخی است که در ادامه این مجموعه نوشته شد.

چرا مکتوبات کمال‌الدوله در روسیه چاپ شد؟

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

مکتوبات کمال‌الدوله چاپ نشده بود. سرانجام پروفیسور محمدزاده ایرانی آن‌جا رفت و در آستانه فروپاشی شوروی (تقریباً سال ۱۹۷۷-۱۹۷۸) 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 نمایش‌نامه‌نویسی فرهنگ اسلامی را نقد و رد کند؛ اما با وجود فرهنگ عیاری و فرهنگ شوالیه‌گری آن زمان روسیه، قفقاز و کشورهای مسلمان‌نشین که آن‌جا هم عالمان قفقاز و نخچوان بودند، نتوانست کاری از پیش ببرد و حتی (تا آن‌جا که اخبار موجود است) مردم ریختند بعضی از سالن‌های تئاتر را آتش زدند. بار دوم بعد از این‌که در نمایش‌نامه‌نویسی به جایی نرسید، سراغ الفبا رفت، او سعی کرد به شیوه شال میسمل فرانسوی، با پیشنهاد تغییر الفبا و تلاش پی‌گیر برای جا انداختن آن، فرهنگ اسلامی عملاً 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 این اندیشه‌ها شدند. آخوندزاده کینه‌اش عمیق شد. کینه‌اش آن‌قدر عمیق شد که احساس می‌کرد اصلاً مشکل اصلی اسلام است. باید دروازه اسلام را ببندد و آن را تعطیل کند؛ بدین جهت، این کتاب مکتوبات را در قالب مکتوبات شاهزاده هندی به شاهزاده ایرانی نوشت. دو سه تا 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 شما، هم در این کتاب و هم در بقیه مصاحبه‌ها و کتاب‌هایتان، غرب جدید را محصول 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 در آمدی بر تکنولوژی

اطلاعات) به این نتیجه رسیده‌اید که بر اساس این نگاه، درون انسان وقتی عوض شد، این انسان عوض شده، خودش را در بیرون، با ساختن ابزارهای جدید تجلی داده است؛ یعنی جهان به تبع تغییر انسان، تغییر یافته است. طبعاً چنان که انسان جدید، جهت‌دار شده، ابزار جدید هم جهت‌دار است. به عبارت دیگر، این ابزار هر جایی که برود، با فرهنگ خاصی و اقتضانات خاصی می‌رود.

اگر جناب‌عالی این مطلب را بپذیرید که ابزار جهت‌دار هستند، باید لازمه این مطلب را نیز بپذیرید که علوم سازنده این ابزار هم در رتبه قبلیش حتماً جهت‌دار هستند و در مجموع می‌رسیم به عنوان عامی به نام «جهت‌داری علوم» که قبول آن، اقتضانات خاص خودش را دارد؛ در صورتی که طبق برداشت بنده، حضرت‌عالی و دوستان همفکر شما که من گمان می‌کنم تحت عنوان عام نحلّه مرحوم فردید قرار می‌گیرید) به این لازمه اعتقاد ندارید. تا جایی که بنده اطلاع دارم و این اطلاع من هم نتیجه تحقیق و تفحصی است که کرده‌ام، فقط فرهنگستان علوم اسلامی در قم، جهت‌داری علوم را پذیرفته و به اقتضانات آن پایبند است. لطفاً در این باره توضیح دهید.

اولاً این نکته را یادآور شوم: نگاهی که شما از آن به صورت نحلّه مرحوم فردید نام بردید، روی منتقدان غرب اثر گذاشته و نفوذ و بسط یافته است. از جهت دیگر، من نگران این هستم که این نتیجه‌گیری‌ها، یک مقداری به نگاه فرقه‌گرایانه 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 همین‌طور. وقتی گروه‌هایی را به نوعی از تفکر محدود، و بر اساس آن، مسائل را تعریف می‌کنیم، باید نگران این باشیم که طرح‌کنندگان یک مسأله ممکن است به تدریج تصور کنند فقط آن‌ها این طوری فکر می‌کنند. در صورتی که ممکن است اکثریت مردم و مسلمانان جامعه اسلامی هم آن‌گونه بیندیشند؛ چنان‌که این امر تفکر عامی است که اگر فرض کنیم علم جهت ندارد، به این معنا خواهد بود که هیچ خاصیتی ندارد و خنثا است و بر اساس آن، اصلاً کار 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؛ یعنی همه این‌ها غرب را به نوعی طرد می‌کنند و از زاویه‌ای می‌خواهند اندیشه دینی را طرح و تقویت کنند؛ ولی به نظر می‌رسد نگاه حضرت‌عالی 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 قرار می‌گیرد؛ به همین علت هم برخی از کسانی که این طرف نگاه می‌کنند، می‌گویند شما تا مدرن نشوید 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 بکنند و این‌ها هیچ موقع نمی‌توانند شالوده‌های غرب را بشکنند. به عبارت دیگر نتوانسته‌اند 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.

همان‌طور که گفتید، پست مدرنیسم از عالم دیگری می‌آید و بنیادش مدرن است؛ اما آن چیزی که دوستان 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 بعضی‌ها گمان کنند ما از تفکر هایدگر پیروی می‌کنیم. این ناشی از غفلت و نشناختن تفکر ما است؛ چرا که جذابیت 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 نفی کند و در واقع برای گذشتن از غرب برای ما مطرح است، نه این‌که هایدگر برای ما ازل و آخر کار باشد.

در خصوص بحث شرق‌شناسی در آخر جلد دوم، هر چند شما آن‌جا مصداقاً در خصوص شرق‌شناسی مونتسکیو صحبت کرده‌اید، در مجموع این طور برداشت می‌شود که حضرت‌تعالی از سوی همه مستشرقان را به لحاظ این‌که 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 قرار 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 آقای هنری کُرن، تحقیقات جامع و تقریباً مفصلی دارد و اکثراً آقابانی هم که راجع به وی داوری می‌کنند، نگاه تقریباً مثبتی به او دارند.

شرق‌شناسی مشککش این است که می‌آید عالم را در واقع ابژه خودش می‌کند و خودش سوژه می‌شود. این‌ها می‌کوشیدند عالم را آن‌چنان که تصور می‌کنند، به تصویر درآورند و بعد در آن

تصرف کنند؛ اما این مستشرقان یا شرق‌شناسان متعهد که بعضی از آن‌ها، تشرّف به اسلام یافتند، این‌ها از عالم شرق‌شناسی خارج شدند و دیگر با نگاه ایزدکیوبه شرق نمی‌گردند. این‌ها به اسلام تشرّف یافتند؛ اما هانری کربن تشرّف نیافت. تا آخرش هم ماسون ماند و عضو لژ جُزرالیم بود. وقتی هم از او پرسیدند تو سرانجام نظرت چیست؟ کدام فرقه‌ها در شیعه بهتر هستند؟ گفت دو فرقه: یکی اسماعیلیه، یکی شیخیه (در انبیاء هم جرجیس را انتخاب کرد). گفتند: تو چه مذهبی داری؟ گفت من پروتستان شیعه هستم. دینش پروتستان شیعه و در شیعه هم، آن مذاهب مالخولیایی‌ها برایش مهمّ است؛ مالخولیایی می‌گویم؛ چون خیالپردازی و ترویج‌های ناروا در شیخیه و اسماعیلیه شدید است. در عالم اسلام هم شیعیان اسماعیلی را خطرناک‌تر از سنی‌ها می‌دانستند.

شما می‌دانید گاهی اوقات، عالمان بغداد و عالمان سنی، ضدّ اسماعیلیه متحد می‌شدند؛ چون اسماعیلیّه آثار منفی‌تری از سنی‌ها داشت. سنی‌ها 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 برداشت می‌شود نگاهتان به سلسله صفویه، نگاه منفی است. من وقتی به بعضی از سفرنامه‌هایی که مستشرقان نوشته‌اند مراجعه کردم، به نظرم رسید آن‌ها به دنبال آن هستند که صفویه یا حتّی کسانی را که در دربار صفویه جایگاهی داشته‌اند، متهم کرده، بکوبند. این‌ها وقتی می‌خواهند صفویه را یا حکومت‌های همان عصر مقایسه کنند، با سلسله‌های حکومتی که در هندوستان بوده مقایسه می‌کنند. غریب‌ها از این می‌رنجند که دربار صفویه ما را تحویل نگرفته و به ما خیلی اهمّیت نداده است؛ حال آن‌که وقتی ما به هندوستان رفتیم، ما را خیلی تحویل گرفتند. بعد می‌بینیم کسانی که افکار التقاطی دارند مانند آدمیت، شریعتی و برخی روشنفکرانی که درباره صفویه قلم زده‌اند، جلوه‌های مثبت تمدّن صفویه را به اندازه برخی جلوه‌های منفی (مانند خشونت طلبی) ندیده‌اند. سلسله صفویه اگر هیچ ثمره‌ای نداشته، همین اندازه که توانست جریان تصوّف را در یک سیر چند ساله‌ای تبدیل به جریان تفقّه کند، کفایت می‌کند. خود این برکاتی داشته است؛ حتّی می‌توانیم صفویه را نقطه عطفی در جهت انقلاب ۱۳۵۷ بشماریم. در هر حال، با شناختی که از حضرت‌تعالی 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 ادوارد براون نوشته بودم، در مجموعه خود آنگاهی تاریخی موجود است. در همین کتاب سیر تفکر معاصر، بخشی وجود دارد که آنجا فتوای عالمان، ضدّ اراذل و اوباش تبریز و کشتار این‌ها را آورده و تأیید کرده‌ام. اتفاقاً بنده، 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 نوشته‌های ذیل همین کتاب که کمبودهایی داشته و در مقابل پرسش‌هایی قرار گرفته‌ام، کوشیده‌ام جواب بدهم و گفته‌ام که در ایران هر وقت هر حرکت انقلابی و تحوّلی 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 تمدن‌تقاطی 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 معصومانه 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؛ عبدالحی 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 یا رد 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 معصوم هستند. من نمی‌توانم چنین تحلیل کنم؛ اما سؤال نسبت است؛ تقرّب است؛ مراتب است؛ درجات است. اگر من الآن گفتم ساختمان ما یک ساختمان مدرن است، آیا معنایش این است که ما لامذهبییم که این‌جا ننشسته‌ایم. اگر از آن مقدمه چنین نتیجه‌ای را گرفتیم، معلوم می‌شود مقدمه هنوز روشن نشده است.

به هر حال ما باید ضمن این‌که به آن ریشه‌ها و اصالت‌ها فکر می‌کنیم، کارمان به مطلق اندیشی هم نکشد. شما اگر مجموعه نوشته‌های مرا بخوانیم، می‌بینید که مثلاً زمانی عده‌ای ضدّ فارسی دوره صفوی، مطالبی 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. یا گفته بودند زبان فارسی در دوره صفویه ضعیف شده. من گفتم اتفاقاً بر عکس، در دوره صفویه برای نخستین بار، زبان فارسی پدید آمد که عوام هم می‌توانستند از این زبان استفاده کنند؛ دیگر مانند بلعمی نمی‌نوشتند؛ کشکول‌نویسی‌هایی راه افتاد که متوسطان مردم هم می‌توانستند بخوانند؛ در حالی که خواندن کتاب‌هایی مانند بیهنی‌نامه و تاریخ بلعی را حتی خواص هم در خواندنش 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 زبان فارسی نشد؛ بلکه وقتی زبان فارسی منحط شده بود، صفویان پدید آمدند. جامی و اسپین شاعری بود که در ایران در دوره ایلخانان شعرهایش را گفت و تمام کرد. در هند هم بیدل دهلوی، و اسپین شاعر اسلامی است که به زبان فارسی شعر می‌گفت. به هر حال، جلوه‌ای از ادبیات ایران در این زمان شکل گرفت. من در زمینه نقاشی و معماری نیز این مطالب را مطرح کردم. حالا ما بیاییم بگوییم دولت‌ها متفکران را منع می‌کنند. نه، دولت‌ها تابع متفکران هستند؛ تابع شاعران هستند. اصلاً دولت نمی‌تواند باب تفکر را ببندد. دولت سفارش دهنده است؛ اما آن چیزی که در واقع می‌تواند کار را پیش ببرد، نبوغ متفکر است؛ البته نبوغ الهی، نه نبوغ انسانی و اومانستی؛ یعنی ما متفکر برگزیده نداشتیم؛ قدیس نداشتیم؛ اولیاءالله نداشتیم یا کم داشتیم. در واقع هم ولیان غایب شدند، و هم ولی‌شناسان غایب شدند و وضعیت به گونه خاصی درآمد.

به هر حال، عده‌ای همت کردند نظامی را پدید آوردند که من این نظام را تا آن‌جا که قابل ستایش است، ستودم؛ اما نمی‌توانم بیایم صفویه را مطلق کنم و بگویم این‌ها معصوم بودند؛ چنان‌که شراب‌خوارگی این‌ها را نمی‌توانم بگویم درست بود. تا آن جایی 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، خطا است.

شما تلاش دارید که یونان‌زدگی و تجددزدگی که از نظر شما آفات تفکر اسلامی هستند، از تفکر اصیل اسلامی جدا کنید؛ اما بعضی از مفاهیم مطرح در یونان یا برآمده از فرایند تجدد و در ساحت یونان‌زدگی و تجددزدگی، با آن‌چه در اسلام وجود دارد، به گونه‌ای اشتراک و تشابه دارند. شما چه

مرزی بین این مفاهیم قائل می‌شوید؛ به طور نمونه، در دوره مشروطه ما استبدادستیزی را هم در مرحوم آخوند خراسانی و شیخ فضل‌الله می‌بینیم و هم میان کسانی که داعیه مشروطه سکولار داشتند. همین‌طور اگر در مورد یونان‌زدگی بخوایم مطرح بکنیم، شاید بشود به نوعی اصل علیت را مورد توجه قرار داد یا مثلاً مباحث وجودشناسانه در خطبه اول نهج البلاغه که مفاهیم مطرح در آن با بسیاری از مباحث فلسفی یونان‌زده وجه اشتراک دارند. از دید شما این شباهت‌ها چه تحلیلی می‌توانند داشته باشند؟

شما می‌دانید ضربه حضرت علی علیه السلام برابر با عبادت جن و انس است. دیگران، از جمله کافران هم شمشیر می‌زدند؛ ولی شمشیر علی علیه السلام چیز دیگری است. حالا شما می‌توانید بگویید شمشیر زدن حضرت علی علیه السلام شبیه به شمشیر زدن دیگران است؛ اما اشتراک در صورت خلقی است و صورت حقیقی این‌طور نیست. بله ظلم‌ستیزی در امانیت‌ها و غیره هست. در موحدان هم هست؛ اما روح، باطن و جهت این دو، زمین تا آسمان متفاوت است.

سؤال 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.

ملاک تشخیص و وجه امتیاز این‌ها در چیست؟

وجه امتیاز آن‌ها، شناخت اسلامی و اصیل است. معارف اسلامی و معرفت اسلامی ما می‌گوید چه تفاوت‌ها و مرزها را کم و بیش ما باید متوجه باشیم. خیلی‌ها آمده‌اند از کتاب و سنت احکامی را استخراج کرده و گفته‌اند: اعلامیه جهانی حقوق بشر همین را دارد می‌گوید. ازلاً اعلامیه جهانی حقوق بشر بافت ترکیبی و هیأت مسدود، مشخص و تعریف شده است. شما نمی‌توانید اعلامیه جهانی حقوق بشر را بردارید 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 فضل‌الله نوری درک کرد و متوجه شد که این‌ها جمع‌شدنی نیست. مفاهیمی مانند برادری، برابری و آزادی را که دیگران مطرح می‌کنند، با مفاهیمی چون اخوت، مساوات و حریت که

مفاهیم اسلامی اند، تناسب ندارند. آن‌ها مفاهیمی فراماسونی را با مفاهیم اسلامی جمع می‌کردند. به هر حال، دربارهٔ واژه‌های مشترک مانند آزادی، اصلاحات، استبداد آن چیزی که ملاک است، بیش‌تر روح مقاومت اسلامی است؛ یعنی اگر فردی روح مقاومت اسلامی داشته باشد ولو این‌که با واژه‌های غربی سخن بگوید، او به عالم دینی مشرف است؛ ولی اگر چنین نباشد، هر چند از متن 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، غربی‌گرا شناخته نمی‌شوند.

نگاه مرحوم نائینی به سیامت جدید، به اقتضای عصر غیبت است؛ یعنی وی احساس کرده بود که در این عصر وحشتناک، باید استبداد را مهار کرد. ابزار وی هم که دم دست داشته، ترجمه‌هایی مانند طایع الاستبداد بوده است. غایت فکر وی چیز دیگری بود؛ اما بنا بر 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 حتی آن مقاومت اسلامی هم در آن عصر نتیجه 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 مسأله می‌تواند کاستی و ضعف تلاش علمی شما به شمار می‌رود؛ چرا که در مواردی، تحلیل‌های شما را مخدوش می‌سازد؛ به طور نمونه، کتاب تشیع و مشروطیت و نقش ایرانیان مقیم عراق، نوشتهٔ دکتر عبدالهادی حائری که به لحاظ انبوه ارجاعات علمی می‌نماید، بر اساس پیش‌داوری و با نگاهی کی‌گونه 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 ننوشته 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 دقیق‌تر شدم. به هر حال، هر چه که دم دستم بوده است، استفاده کرده‌ام؛ یعنی هر چه را در کتابخانه‌ام یا کتابخانهٔ 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 قسمتی 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 متجددانه کتاب حائری نوشته‌ام 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 عمده 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 مکاسب‌شان نسبت داده شده است؛ حال آن‌که نظر نهایی شیخ در کتاب قضای او آمده که قلمرو ولایت فقیه را گسترده‌تر می‌داند. درباره نظرگاه دوم هم آورده‌اید که «امور سیاسی کشور نیز باید زیر نظر مجتهدان باشد که این نظر متأخری است از آن میرزا محمدحسین 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 (دست‌کم 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 بخش‌هایی از این مجموعه) به طریقه هرمنوتیکی، ناگفته‌ها یا نانوشت‌های اندیشه سیاسی آنان را در این باره بازسازی کرد به این نحو که با توجه به مطالب دیگر همان عالمان یا دیدگاه‌های عالمان هم‌عصر آنان در زمینه اندیشه سیاسی، نظر آنان را به دست آورد؛ در نتیجه عدم وجود نوشته‌های صریح از آنان در این باره، به معنای این نیست که طبقات نخستین یا میانی فقیهان شیعه به دخالت فائقه 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 و 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، منظور این نیست که مرحوم نائینی نخستین کسی است که این نظر را داشته باشد؛ بلکه منظور 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، حیطة دخالت عالمان بیش‌تر از نظریه اول

می‌شود؛ یعنی نوعی تقسیم کار است که عالمان دخالت افزون تری دارند؛ چیزی که مثلاً در نامه میرزای شیرازی به ناصرالدین شاه نمونه‌ای از آن را می‌بینیم. وی حد 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 وظیفه دولت را انجام دهد و ملت هم وظیفه ملت را انجام بدهد.

چنان‌که عرض شد، باید میان اندیشه بیانگر قدر مقدور و حد مبسور تحقق‌پذیر و میان اندیشه آرمانی و اصیل تفکیک کرد. بسیاری از عالمان وقتی می‌دیدند امکان عملی برای حکومت فقیه 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؛ چرا که وقتی تعبیر اندیشه سیاسی را می‌گوییم، اندیشه اصلیشان مورد نظر است؛ بنابراین، برخی از تبیین‌های عالمان را در این زمینه باید اندیشه قدر مقدور آن‌ها بدانیم. خود مرحوم نائینی در اواخر مقدمه تفصیلی کتاب تنبیه‌الامه با صراحت 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 حیطة فقه سیاسی شیعہ، هیچ اعتبار و سندیتی ندارد.

بله، اما من آن را قبول داشته‌ام و وقتی از کسی نقل قول آورده، 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 خودآگاهی تاریخی، همین بحث را باز کرده‌ام و آن‌جا منابع متفاوت است. من هنوز هم گمان می‌کنم که به هر حال، یک جا عالمان خودشان را به امور حسبه محدود کردند؛ یک جای دیگر به تفکیک حوزه‌ها قائل شدند؛ یک جا هم قائل به نظارت مجتهدان شدند 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 این‌گونه بوده 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 حد نهاد دولتی می‌یابند؛ اما چیزی که در جمهوری اسلامی اتفاق می‌افتد، تا حدودی نظریه سوم است؛

چون نظارت و حکومت مجتهدان است که حالا به صورت ولایت فقیه شکل گرفت. این جا اصلاً نظام حکومتی فرق کرد. عالمان تا عصر مشروطه فکر می‌کردند نهاد دوگانه‌ای در جامعه است و به هیچ وجه نمی‌شود این نهاد دوگانه را تغییر داد. شاید نظر آخر من در مصاحبه‌ای که دوستانی مانند آقای فراتی درباره نظریه ولایت فقیه و تحولات حکومتی داشتند، گفته شد. این نوشته‌های مرا باید مجموعه‌ای خواند. اگر مقطعی 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 می‌شود گفت: این فکر با آن تفکر ولایت فقیه مرحوم نراقی هم تفاوت دارد. نظر امام گذر از این سه نظریه بوده است که من این نظر چهارم را هم جای دیگری گفته‌ام و این جا 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 ولایت فقیه 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 این جا ملک‌زاده را بهانه قرار داده‌ام. از طرف دیگر به این مطلب هم توجه باشید که این کتاب را برای روشنفکران نوشتم، نه برای عالمان دین و متخصصان علوم اسلامی. برای کسانی نوشتم که خیلی با مفاهیم و دیدگاه‌های اسلامی آشنا نیستند. من این‌ها را به زبان دانشگاهی روزگار خودمان نوشتم که آن‌ها فریدون آدمیت و ملک‌زاده را می‌شناسند. به هر حال، روزی باید بنشینم از نو این مجموعه را بنویسم و سندهایش را هم حذف کنم و بگویم 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 اساسی‌تری وجود دارد که از حد مداخله در امور حسی فراتر می‌رود و فقیه 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

آن پیدایی قوای متعدّد 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 حدّ نظارت بالاتر می‌رود. اصلاً یک سیستم هرمی جدیدی به وجود می‌آید. قبلاً قوّه مجریه، قوّه مقننه و قوّه قضاییه در عرض هم بودند. قبل از این دوره چنین حالت طولی داشت؛ یعنی در آن اوضاع، عالمانی هستند که تحت عنوان ملت مطرح بودند؛ البته ملت با تعبیر سنتی خودش. بعد هم دولت است که این دو در آن وضعیت در عرض هم هستند؛ 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 اصلاً بی‌سابقه است.

اما باید میان قدر مقدوری که اضطراراً عالمان به آن تن می‌دادند، با اندیشه اصیل و قابل قبول آنان در زمان غیبت تفاوت قائل شد و نباید این اندیشه قدر مقدور را اندیشه اصیل آنان به‌شمار آورد؛ برای مثال، عالمان عصر صفویه که از دولت صفوی حمایت می‌کردند، به این معنا نبود که آن را حکومت اصیل و ایده‌آل خود در عصر غیبت بدانند؛ بلکه دست‌کم، 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 ببینند در حالت اضطراری چه باید کنند و آن چه در این وضعیت می‌پسندیدند نمی‌تواند اندیشه اصلی 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. متها قدر مقدورهای سه‌گانه‌اند که بنا بر اقتضائات گوناگون، تفاوت دارند.

من حتی در بحث آخری که درباره ولایت فقیه داشتم، به دوستان 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 نبوی 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 اسنادها مشکل دارد؛ برای مثال در اسناد به سفرنامه ایلچی، میرزا صالح شیرازی و ...

من این نوع اشکال‌های منبع‌شناسانه 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 جابه‌جا شده باشد. اگر اشکال متنی دارید بفرمایید که اشکال متنی 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.

ببینید کسی که از تاریخ آغاز می‌کند، با کسی که از فلسفه شروع می‌کند، تفاوت دارد. از فیلسوف، انتظار مورخ را نمی‌توان داشت. بنده هر قدر جلوتر می‌روم، به منابع تاریخی هم حساس‌تر شده‌ام؛ پس از این جهت، چاپ دوم مجموعه شش جلدی مورد بحث، در مقایسه با چاپ اول متفاوت است. اگر آن را با این مقایسه کنید می‌بینید، این از نظر منبع جلو رفته است. این جا تا 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 اصلی‌ام فلسفی است، داشت.

نگاه شما، نگاه منبعی است؛ در حالی که در نگاه من، منبع بهانه است؛ پس - چنان که گفتم - اگر الان دوباره آن را بنویسم، هیچ‌کدام از این منابع را نمی‌آورم و می‌گویم این مسأله نظر خودم است متنها آن زمان که می‌نوشتم، می‌خواستم به هر حال به کارم کمک شود؛ سریع جلو بروم؛ در عین حال، آن‌هایی که مخالف نظرم بودند، نقدشان می‌کردم. آن‌هایی را که موافق یا بینابین بودند، سعی می‌کردم مقداری تعدیل 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، بیش‌تر آن نظر خودشان را که می‌خواهند در تاریخ بازشناسی کنند، دنبال آن خلوص‌ها و اصالت‌ها هستند. حالا یک جا می‌بینم 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 را می‌آورد، 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 سرقت نظری و فلسفی گرفته‌اند؛ در حالی که او داشته حرف خودش را می‌زده 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 منابع را حذف کرده و جمله‌ها 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 کتابم صدمه زده‌ام؛ چون این برای من منبع نبوده است متنها 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 با زبان خودم می‌گویم؛ چون من هیچ وقت، هیچ مطلبی را در هیچ جا نیاورده‌ام که به آن باور نداشته باشم. هر چه گفته‌ام، باور داشته‌ام. همیشه چیزی را نوشته‌ام که می‌فهمم چه گفته‌ام.

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

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

برخی از نویسندگانی که به معرفی افکار و اندیشه مرحوم میرزای نائینی پرداخته‌اند (آگاهانه یا ناآگاهانه) در تفسیر و توضیح آرای وی، دچار تعریف یا اشتباه شده‌اند؛ به گونه‌ای که اندیشه‌های او را با روشنفکرانی چون طالبوف همانند دانسته‌اند. نوشته‌های این افراد هم، گاهی منبع برای نویسندگان دیگر در شناخت افکار نائینی شده است. در مورد برخی متفکران غربی نیز مانند جان لاک 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 مراجعه به آثار خود متفکران، این گزارش‌ها نمی‌تواند 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

مفسران کلام مونتسکیو مراجعه کرده‌اید یا بدون توجه و تأثیرپذیری از مفسران کلام او، مستقیم به آثارش مراجعه 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 گفتم: این کتاب فوق‌العاده است؛ یعنی از نظر تصحیح متون سیاسی بعد از انقلاب فوق‌العاده بوده است؛ حالا نه 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 متن اصلی تطبیق داده‌ایم.

کتاب مرحوم میرزای نائینی را هم خوب خواندم و می‌فهمم که میرزای نائینی تفکرش با تفکر ملا احمد نراقی فرق می‌کند. اصلاً عالمشان تفاوت دارد. در زمان میرزای نائینی این موج مدرنیته آمده و به وجودش خورده است؛ بدین لحاظ نوع نگاه و تمرکزش به مسائل سیاسی، در عصر غیبت با نگاه ولایت فقیه متقدّمان 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 بی‌سوادانه است؛ حتی ربطی به میرزای نائینی ندارد؛ ربطی به شیخ فضل‌الله 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 برخی اندیشه‌وران نشان اتفاق افتاده باشد؟

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

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 لاک، هابز، 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 لاک را می‌کشاید و از لاک آغاز می‌کنید، می‌بینید دنیای انضمامی و واقعی به شما عرضه می‌کند که بیانگر وضعیت اروپای قرن شانزدهم است؛ هم اقتصاد سیاسی آن است، هم جامعه‌شناسی و هم اوضاع فرهنگی آن عصر است؛ بنابراین یک نوع دائرةالمعارفی از قرن شانزدهم در آثار لاک می‌بینید؛ اما ما مثلاً از زاویه بحث معرفت‌شناسی، مسأله حواس، عقل، شاعر و این قسم مسائل را به سبب همان خطر مارکسیسم از آن استخراج کردیم؛ پس متفکران، متوجه اپیستمولوژی محض امثال کانت شدند؛ ولی این‌ها شناخت کانت نیست. کانت دائرةالمعارفی از تفکر قرن هیجدهم است؛ چنان‌که روشنگری آلمان، خودش را در کانت نشان می‌دهد. آثار ژورنالی کانت اصلاً در ایران ترجمه نشده است. ما ده‌ها هزار صفحه از کانت اثر داریم که در ایران اصلاً ترجمه نشده و نظرش در مورد دولت، و دیگر مباحث مختلف او به ما نرسیده است. ما فقط همان سه تا کتاب اصلی با یکی دو تا مقاله دیگر از او را ترجمه کرده‌ایم.

البته نگاهی که هایدگر با 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 هیجدهم است که تقریباً می‌شود گفت هر آن چه غربی‌ها در رنسانس گفته بودند، در قرن هیجدهم 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 ازل 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 یک‌بار سه متفکر پیدا می‌شوند که به نقد هگل و نقد غرب می‌پردازند: یکی مارکس با اقتصاد سیاسی‌اش. 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 دیشش بسته است؛ مثل اشاعره‌ای که در جهان اسلام در عالم سنی می‌خواستند به حقیقتی برسند؛ اما چون از ولایت دور بودند، نتایجی که گرفتند سرانجام به استبداد عباسی کمک کرد و نتوانستند منشأ نجات جهان اسلام شوند. هایدگر متوجه شد که هر آن چه 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 بر ندارد نمی‌تواند از در خارج شود. او در وسط در، در میانه در باقی ماند؛ چون فلسفه بیش از این نمی‌تواند آدم را برود، عارفان ما می‌گفتند: فلسفه خوب است و می‌تواند نردبان باشد؛ اما این نردبان دو سه تا پله بیش تر ندارد. سرانجام باید معرفت، حضور، عرفان و شهود، آدم را بکشاند و به حقیقت برساند.

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 محوی می‌رساند؛ یعنی هیچ تعریف مشخصی نمی‌دهد. هر تعریفی که شما می‌کنید، خطی روی آن می‌کشد. اصلاً پست مدرن وظیفه‌اش خط کشیدن روی تعریف است. برای نخستین بار امانیسم را می‌شکند. عقل‌گرایی را می‌شکند. تعام آن سویژکتیویسم را می‌شکند؛ اما وقتی می‌گویی بعدش چه؟ می‌گوید من حرفی ندارم؛ باید ببینیم آینده چیست. گاهی به هنر رو می‌آورد، و گاهی فیلم، سینما و هنر را منجی بشر می‌داند؛ چون به دین هم اعتقاد ندارد. به هر حال میان دو تا عدم دست و پا می‌زند؛ اما یک جا هست که شما به حوزه اوترامدرن می‌خواهید پُر بکشید. می‌خواهید رجوعی به دین کنید. می‌خواهید رجوعی به عرفان و معرفت دینی داشته باشید. این تمثای شما اوترامدرن است؛ اما آیا می‌توانید الآن تمثای ما معصومیت است. همه ما دوست داریم در عالم معصومیت زندگی کنیم. مگر شما نمی‌خواهید در عالم امام زمان -عجل الله تعالی 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 دستمان از الطاف قدسی حق کوتاه است؛ ولی طلب و تمنّا داریم. اوترامدرن، یعنی تمنای عالم دیگری داشتن، تفکر دیگری داشتن. به قول حافظ:

تو و طویی و ما و قامت یار فکر هر کسب به قدر همت اوست
اوترامدرن، ادامه همین تفکر نیست. هایدگر مثالی 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 پست مدرن است و از این نظر که نوعی اشراق‌گرایی پست مدرنی از نوع رنه‌گنون را تبعیت می‌کند، شاگرد رنه‌گنون و بولکارت است. امثال نصر و شایگان، نحله خاصی هستند که البته به بحث گسترده نیاز دارد. من یک کتاب مفصل دارم به نام کب جمعیت از زلف پریشان. شما در آن جا به تفصیل نظر مرا در باب دکتر حسین نصر ببینید. اگر کتاب دیدار فقهی را هم بخوانید، در مقدمه‌اش نظر خودم را درباره نصر گفته‌ام.

گذشته از نقدهای منبع‌شناسانه‌ای 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 نقادی به حکومت و سیاست حاکم غربی نداشته‌اند. این مطلب که فرمودید من مطالبی را که قبول داشتم آورده‌ام، شاید چندان در برابر این اشکال قانع کننده نباشد؛ چرا که پذیرش این نگاه تاریخی، به اسناد 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 تحوّل غرب‌زدگی بسیط را به سمت غرب‌زدگی مضاعف که بر مبنای آمانیسم است، تحلیل کنیم، خواهیم توانست نوعی خودآگاهی را در این عالمان بیابیم؛ یعنی اگر توجه به روح آمانیستی غرب را که معیار شما در طرح غرب‌زدگی مضاعف و بسیط است، میزان غرب‌شناسی بدانیم می‌توان گفت که این عالمان (با توجه به نوشته‌هایی مانند مجلات نجف دوره مشروطه) به این روح آمانیسم توجه داشتند؛ هرچند مثلاً از سیر تحوّل 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 اجمالی، آگاهی داشتند؛ ولی به صورت تفصیلی غرب و آمانیسم را نفهمیده بودند. برای همین معتقدم که رگه‌هایی از تجدّد در عالمان نجف نفوذ کرده بود.

با توجه به رواج مباحث مربوط به هرمنوتیک، به ویژه با توجه به دامن‌زدن برخی روشنفکران امروزی به هرمنوتیک از نوع گادامری آن، مناسب بود در این مجموعه، تفاوت نگاه هرمنوتیک هایدگری با این‌گونه گرایش‌ها بیش‌تر باز شود.

هرمنوتیکی که شما می‌شنوید، به هایدگر ربطی ندارد. این هرمنوتیک نسبی‌گرایانه است؛ در حالی که اصلاً هایدگر تفکرش نسبی‌گرایانه نیست؛ بلکه مطلق‌گرایانه و رادیکالیست است. این نسبی‌گرایی به پلورالیست‌ها مربوط می‌شود و باورمندان به هرمنوتیک‌های پلورالیستی مثل جان هیک و امثال این‌ها که می‌گویند مارکسیسم هم یک جور دین است و مارکسیسم و کافر هم می‌تواند رستگار بشود. این نوع هرمنوتیک پست‌مدرن، بیش‌تر تفکر حقیقی را تخریب می‌کند؛ در حالی که هرمنوتیک حقیقی می‌کوشد، اگر این لیوان، این استکان، این بیسکویت 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 را نیز یافته و به آن ضمیمه کند؛ یعنی می‌خواهد از این نیمه، یک گشتالت و یک کلّ درست کند؛ پس هرمنوتیک حقیقی، کلّ گرا است نه نسبی‌گرا. کاری که من انجام می‌دهم و دوستان بنده می‌کنند این است که می‌کوشیم آن نیمه نانوشته و ناخوانده تاریخ را بازشناسیم. ما وقتی چیزی یا چیزهایی را می‌نویسیم، بخش‌هایی هم دارد که می‌شود از این نوشته‌های ما درک کرد؛ یعنی هرچند نانوشته است، می‌شود آن‌ها را درک کرد.

حرف‌های ناگفته ما را شنود

ما نبودیم و تقاضایمان نبود

همان‌گونه که حق، ناگفته ما را می‌شنود، انسان هم می‌تواند ناگفته انسان دیگر را از طریق

گفته‌هایش بشنود. هرمنوتیک 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، پیش‌تر از دو سه تا ریشه‌شناسی 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 تعدیل هرمنوتیک، 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 این‌که چهره فرعون را با کامپیوتر بازسازی کرده‌اند؛ این هم یک نوع کار هرمنوتیکی است که آدم بتواند نسبت‌های ریاضی را درک کند و ببیند 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 نیمه پنهان، بلکه بخش عظیم پنهانی دارد که دست ما به آن نمی‌رسد و فقط «مُطَهَّرُونَ» می‌توانند آن را مس کنند. این‌که ما بتوانیم به عمق و جان قرآن برویم و حجاب از چهره آن برداریم، کار ما یا کار هر کسی نیست. فقط کسانی که «راسخون فی العلم» هستند می‌توانند به آن برسند. هرمنوتیک حقیقی همان است. کار هرمنوتیکی 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 متوسل به این «راسخون فی العلم» می‌شوند هم، به قدر طاقتشان می‌توانند؛ اما این هرمنوتیک که رواج پیدا کرده، همه چیز را به هم می‌ریزد و به نسبت می‌انجامد. باید این اصطلاحات را کنار بگذاریم و به آن اصالت‌هایندیشیم. ان‌شاءالله.

افرادی چون حضرت‌عالی و دوستانان در چه صورتی اندیشه و مواضع نوگرایانه و منجددانه را

مبتنی بر اصالت می‌دانید و در چه صورتی مدرنیسم را قابل پذیرش می‌دانید؟

این نکته را در آن موارد قبلی یادآور شدم که دنبال اصالت‌ها هستیم. بنده 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 دورانت 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 دیدیم 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 معنا نبوده است که واقعی نیست ندارد. به هر حال حتی آن‌جا که روشنفکر را نقد کردیم، گفتیم که سرانجام واقعی دارد. اگر فکر کنیم که باید امروز از عالم مدرن، خودمان را کنار بکشیم، خطا است؛ چرا که ما سرانجام باید از دل همین مدرنیسم با جهان مقابله کنیم و هیچ راه دیگری نداریم. وضع ما همین طوری است و این طوری قرار گرفته‌ایم. صرف این‌که برویم بناهای سلطانیه را از نو یا مسجدی شبیه سلطانیه یا مسجد کبود تبریز بسازیم یا نقاشی هزار سال پیش را انجام بدهیم 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 مدرنیسم مخلوط می‌شود، گذشته از آن‌که رد نمی‌کنم، قبولش هم می‌کنم؛ از جمله نظام جمهوری اسلامی که آن را نظام مدرن اسلامی می‌دانم، نه این‌که به صورت نظام معصومانه بپذیریم و ببندارم هیچ اشکالی ندارد و همه چیز درست است. اگر عالمی را هم نقد کرده‌ام، روحانیتش را که نقد کرده‌ام؛ بلکه جسمانیت آن را نقد کرده‌ام. پس نقد روحانیت در این کتاب، نقد جسمانیت روحانیت بوده است؛ بنده مثلاً از میرزای نائینی در جایی نقد کردم؛ اما کلیت‌ش را می‌پذیرم. آن دغدغه‌اش را می‌پذیرم؛ یعنی نقد بخشی که در واقع به نوعی همه ما گرفتار آن هستیم و به نحوی در معرض خطا هستیم؛ خود مسلمان، باید مسلمان را نقد کند، نه کافر مسلمان را؛ چرا که 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 ما سستی را انتخاب کنیم، به جایی نمی‌رسیم. من کلاسی داشتم، دانشجویان رفته بودند پیش مدیر گروه، انتقاد کرده و گفته بودند: ایشان می‌گویند بی‌سواد هستید. من گفتم این بچه‌ها 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 سواد نداری و تو کانت را نخوانده‌ای. اگر به او دروغ می‌گفتم و می‌گفتم تو کانت را خوانده‌ای، 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 نفی کل دانشجو و علم نیست؛ نفی آن بخشی است که در آن، پژوهش ناقصی اتفاق می‌افتد.

به هر حال اگر مسأله تجدد اسلامی را به طور مطلق، اصیل بدانید، بنده آن را رد می‌کنم؛ اما از نظر مقاومت اسلامی، تجدد را می‌پذیرم. می‌گویم خوب است و باید این باشد؛ یعنی دو نوع است و ما دو جور به مسأله می‌نگریم؛ برای مثال بیسکویتی جلو ما است؛ ما دو نگاه می‌توانیم در مورد استفاده از آن داشته باشیم: یکی از این نظر که به قند بدن ما بیفزاید و ما را به بیمار قندی تبدیل کند، و یکی این که انرژی دارد و می‌تواند به ما انرژی بدهد. هر دو جنبه را من گفتم و نباید فقط یک جنبه را ببینیم.

از قبول زحمتی که فرمودید و در این گفت‌وگو شرکت کردید، قدردانی می‌کنیم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی