

## تأملی دربارهٔ ایران\*

### اشاره

سید جواد طباطبائی، متفکر ایرانی که بیش از دو دهه است که در حوزه اندیشهٔ سیاسی قلم می‌زند، در دو سال اخیر دست به انتشار دو مجموعه کتاب زده است: یکی مجموعه‌ای با عنوان "تأملی دربارهٔ ایران"، که جلد نخست آن، با نام دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران (در ۵۶۴ صفحه)، منتشر شده است، و دیگری مجموعه‌ای با عنوان "تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا"، که بخش نخست از جلد نخست آن (از نوزایش تا انقلاب فرانسه)، با نام جدال قدیم و جدید (در ۵۶۴ صفحه) نشر یافته است. از مجموعهٔ اول جلد دوم، با نام مکتب تبریز، و از مجموعهٔ دوم، بخش دوم از جلد نخست (که به تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا، در فاصلهٔ ۱۵۰۰ تا ۱۷۸۹ می‌پردازد) و جلد دوم (که به تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا، در فاصلهٔ ۱۷۸۹ تا ۱۹۱۴ معطوف است) در دست تهیهٔ اند.

دلمشغولی اصلی طباطبائی در این دو مجموعه، که بالغ بر نه مجلد می‌شود، و نیز در شش اثر تألیفی دیگری که پیش از این دو مجموعه منتشر کرده است، آسیب‌شناسی

تحولات فرهنگی و سیاسی چهار سده اخیر ایران است. وی علت اصلی کژروی و تبه‌گنی این تحولات را در این می‌بیند که دست‌اندرکاران آنها از دو دسته بیرون نبوده‌اند: یکی هواداران سنت، یعنی مقلدان گذشته‌ای که برای همیشه به سرآمده است و خورشیدش طلوع دوباره‌ای نخواهد داشت. اینان، در تکرار بی‌تذکر و تذکار سنت، اسیر این توهم‌اند که گویی شعله مشعل سنت ابدی است و هرگز خاموش نخواهد شد و چون دستخوش این پندارند هر چراغ دیگری را خاموش می‌خواهند. دسته دیگر مقلدان سطحی‌اندیش و ساده‌انگار تجدّد غربی، که به منطق حضور مرده ریگ سنت در دوران جدید توجه و آگاهی ندارند و، در نتیجه، به اهمیت‌ایضاح این منطق بهایی نمی‌دهند و فقط چشم به راه چیزهایی وارداتی‌اند تا جامعه و فرهنگ و سیاست بیمار و نابسامان را بدانها بیاریند و، در واقع، بیالایند. پرداختن طباطبایی به تاریخ‌اندیشه سیاسی جدید در اروپا بدین جهت معنا و اهمیت می‌یابد، چرا که شناخت و شناساندن وسیع و عمیق این تاریخ ما را به علت‌العلل توفیق تحولات سیاسی غرب و شکست و ناکامی تحولات سیاسی خودمان و قوف می‌دهد: در آنجا تحولات از دل سنت و الاهیات مسیحی برمی‌جوشند، و در اینجا همه چیز در غفلت از سنت و الاهیات روی می‌دهد و مقبول واقع می‌شود.

\* \* \*

سوال‌های مهمی درباره نخستین جلد از مجموعه تأملی درباره ایران مطرح شده و در مواردی نیز ایرادهای مهمی بر مطالب مطرح شده در آن کتاب وارد شده است و من نیز کوشش می‌کنم به همان نکته‌ها اشاره بکنم و تا جایی که ممکن باشد، به برخی از ایرادها پاسخ بدهم یا دست کم درباره

همان نکته‌ها نظر خودم را بیان کنم. در مورد کلیات بحث و جهت‌گیری اساسی آن، پاسخ من همان است که مارتین لوتر در نشست‌های با حضور کارلوس پنجم «امپراتور وقت اسپانیا» که برای محاکمه او تشکیل شده بود، در پایان جلسه، به عنوان فصل‌المقال موضع خود، گفت. او که در واقع هر نوع مصالحه‌ای را با کلیسای رسمی رد می‌کرد، خطاب به امپراتور و حاضران در جلسه، گفت «من اینجا ایستاده‌ام و جز این کاری از من ساخته نیست». اگرچه همان‌طور که اشاره کردم، بسیاری از ایرادها و ملاحظات را می‌پذیرم، اما به هر حال من هم می‌خواهم بگویم «اینجا ایستاده‌ام». معنای این حرف آن نیست که به هر قیمتی از همه مطالبی که نوشته‌ام دفاع می‌کنم، بلکه می‌خواهم بگویم که باید در جایی ایستاد و بر این نظرم که، تنها کسی می‌تواند از یک موضع نظری دفاع کند و بیشتر از آن ایرادی را بپذیرد که در جایی ایستاده باشد و گرنه دفاع از موضع نظری، جزمیت و پذیرفتن ایراد، وادادنی بیش نخواهد بود. در این «در جایی ایستادن» رمزی از تأمل نظری و فلسفیدن وجود دارد که جای بحث از آن، اینجا نیست، اما برای اینکه در ادعای خود رعایت حدود را کرده باشم، در اشاره‌ای دیگر بیتی را برایتان می‌خوانم از رساله‌ای که در اواسط دوره ناصری، یکی از رجال اصلاح طلب این دوره آورده است. مجدالملک در آغاز رساله‌ای با عنوان رساله مجدییه این بیت را می‌آورد که به نوعی، زبان حال من نیز هست و آن بیت این است :

من گنگ خواب دیده و عالم تمام کر من عاجزم زگفتن و خلق از شنیدنش  
از سال‌ها پیش من به دنبال این بوده‌ام که مکانی برای ایستادن پیدا  
کنم و همه کوشش من صرف این مهم شده است که شاید بتوانم مختصات  
این مکان را توضیح دهم. این بیت را نیز از این رو در آغاز بحث خواندم که  
بگویم، هنوز راه به جایی نبرده‌ام و نتیجه کار از حد گنگی خواب دیده فراتر  
نمی‌رود. بحث به قلمرویی هدایت شد که من باید از آنجا شروع کنم و این  
بحث در واقع با مشکل «ایستادن در اینجا» که به آن اشاره کردم، پیوندی  
بنیادین دارد؛ یعنی مشکل فلسفه تاریخ ایران. توضیح داده شد که در

دوران جدید، فلسفه تاریخ در چه شرایطی تأسیس و تدوین شده است. البته، بدیهی است که ادعای من این نیست که بخواهم فلسفه تاریخ ایران را تدوین کنم - تردیدی نیست که در بحث های من در این باره ابهام هایی وجود دارد و باید در ویراست دیگری از کتاب، آن ابهام ها را رفع کنم - اما می خواهم مفهوم ایران را به عنوان موضوع بحث فلسفه تاریخ مطرح کنم و منظور من از «موضوع» به معنای دقیق کلمه object=Objekt است و نه subject = Subjekt که البته در زبان فارسی معادل دقیقی برای این دو اصطلاح نداریم. بنابراین بحث بر سر این است که:

۱. این ایران، که مبنای هویت تاریخی ماست، چیست؟

۲. آیا می توان این ایران را به عنوان Objekt - به معنای موضوع یک

علم - مورد بررسی قرار داد و درباره آن نظریه پردازی کرد؟

۳. و سرانجام آیا می توان این ایران موضوع تأمل فلسفی را، به

تاریخ جهانی پیوند زد؟

کوشش برای تبدیل ایران از Subjekt پژوهش های غربی به Objekt تأمل فلسفی، کوششی بنیادین در بحث های فلسفی کنونی است. اگرچه طرح پرسش از ایران بیش از سده ای به تأخیر افتاده، اما تا زمانی که نتوانیم این ایران را به فلسفه تاریخ جهانی گره بزنیم، نوزایش یا رنسانس ایرانی آغاز نخواهد شد و دوره انحطاط ایران که از سده ها پیش آغاز شده است، به پایان نخواهد رسید. من از بیست سال پیش - به ویژه در واپسین صفحات کتاب زوال اندیشه سیاسی در ایران - به این وضع هشدار داده و گفته بودم که ایران در آستانه بیرون رفتن از گردونه تاریخ جهانی است و تصور می کنم امروز تردیدی نمی توان داشت که به رغم نطفه آگاهی نویی که در ذهن بخش هایی از جوانان در حال تکوین است، هنوز کوششی عمده برای خروج از وضع بحران نشده است.

این بحث - به رغم ظاهر سیاسی آن - دیدگاهی سیاسی نیست، بلکه موضعی نظری است و من با استفاده از سخن احمد فردید، که می گفت: "صدر تاریخ ما، ذیل تاریخ غربی است"، می خواهم نسبت این صدر به آن

ذیل را روشن کنم و اعتقاد دارم که برای این کار، اگرچه راهی جز چنگ زدن به دستگاه مفاهیم غربی نیست، زیرا بدون مفاهیم غربی، حتی سنتی ترین گروه های فرهنگی جامعه ایران، نمی توانند سخنی بگویند؛ اما در این یاری جستن از دستگاه مفاهیم غربی باید محتاط و مبتکر بود. یعنی نمی توان آن مفاهیم را به گونه ای که هستند، در مورد مواد تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران به کار برد، بلکه باید مانند صنعتگری چیره دست، در آنها تصرف کرد و آن گاه با توجه به موادی که در اختیار داریم، آن ابزارها را به کار گرفت. وانگهی، باید، مانند مهندسان، در مواد تاریخ ایران از دیدگاه "مقاومت مصالح" نظر و این پرسش را مطرح کرد که در چه مقیاسی می توان در تدوین نظریه های جدید از آن مواد سود برد. به نظر من، در شرایط کنونی، برای پرداختن به تاریخ و تاریخ اندیشه راهی جز این وجود ندارد. با توجه به تجربه سده ای که گذشت، می دانیم که وضعیت تقلید دوگانه - تقلید از غرب یا موضع تقلید از سنت - نتیجه مطلوبی نداشت و نخستین موج روشنفکری دینی نیز که با افشای غربزدگی به دنبال راه برون رفتی از این تقلید مضاعف بود، در اقدام خود از تقلید مقلدان فراتر نرفت.

ایرانشناسی ما - اگر بتوان به مسامحه گفت - زمانی آغاز خواهد شد که بتوانیم، نخست، در این ابزارها دخل و تصرف بکنیم و آن گاه، آنها را به محک مواد تاریخ ایران بزنیم. من، در کتاب هایی که تاکنون منتشر کرده ام، و نیز در کتاب های نه گانه ای که اکنون جلد نخست آن تحت عنوان دیباچه ای بر نظریه انحطاط منتشر شده است و مجلد دیگری از آن، که به غرب اختصاص دارد، کوشیده ام نشان دهم که دستگاه مفاهیم غربی از کجا می آیند، مبادی و مبانی آنها کدام اند و چرا باید، و چگونه می توان، از آنها در تبیین تاریخ و تاریخ اندیشه سیاسی ایران سود برد.

اینکه می گویم باید در جایی ایستاد، معنایی جز این ندارد که باید از موضعی اساسی، نسبت این صدر و ذیل را روشن کرد. در واقع سخن فردید، البته از دیدگاهی یکسره متفاوت، این بود که تاریخ ایران تا کنون نانوشته مانده است؛ یعنی تاریخ ما - اگر بحث را تنها به حوزه تاریخ نگاری

محدود کنیم - جز شاخه ای کوچک در تولید دانش دانشگاه های غربی نیست. ایران موضوع تأمل نظری به عنوان جزیی از مجموعه دانش غربی برای ما معنایی ندارد و علت آن این است که این نظام دانش مبانی خود را دارد و آن مبانی بر ما روشن نیست. با توجه به این مشکلات، که من تنها اشاره ای به آنها می کنم، به نظر من باید بحث را از دو سو پیش برد: نخست باید بتوانیم مضمون مفاهیمی را که به کار می بریم به درستی روشن کنیم. دیگر این که، اگرچه ناچار دستگاه مفاهیم غربی را به کار می گیریم، اما نمی توان کاری نقادانه درباره آن انجام نداد. می گویم ناچار باید از دستگاه مفاهیم غربی سود جست و این مسئله مهمی است، زیرا در شرایط کنونی جز این نخواهیم توانست سخن معقولی بگوییم.

این بحث را اینجا نمی توان مطرح کرد که چرا من می گویم در محدوده سنت و با توجه به سنت تنها می توان خاموش ماند. جای شگفتی نیست که حتی سنتی ترین گروه های حوزه علمیه از بد حادثه به زبان جدید سخن می گویند و اهل هرمنوتیک یا ایدئولوژی اند. این نوع سخن گفتن، این توهم را ایجاد می کند که گویا اینان با تکیه بر مبانی اندیشه جدید و به زبان جدید سخن می گویند، بسیاری در دام توهم می افتند و این را از نشانه های متحول شدن گروه هایی می دانند که در واقع، نه تنها جدید نیستند، بلکه در بهترین حالت، جز با قشری بی مغز از سنت پیوندی ندارند. واقعیت این است که تحول هواداران سنت و روشنفکری دینی - که در بهترین حالت اهل ایدئولوژی اند - از بد حادثه است، زیرا گروه نخست به غریزه و گروه دیگر با نوعی آگاهی به این امر پی برده اند که درباره سنت با صرف امکانات سنت نمی توان بحث کرد. بحث های هر دو گروه برای من که "اینجا ایستاده ام" و سعی می کنم توضیح دهم، یکسره از درجه اعتبار ساقط است. چرا؟ برای این که از هیچ یک از دو صورت قرائت سنت - هرمنوتیکی و ایدئولوژیکی - تا زمانی که بحثی در مبانی نظری اندیشه جدید صورت نگرفته باشد، نتیجه ای جز التقاط به دست نخواهد آمد.

برای اینکه از این مقدمات نتیجه گرفته باشم، می گویم؛ به هر حال

طرح پرسش از سنت در بیرون نظام مفاهیم اروپایی امکان پذیر نیست، اما نه با تقلید، بلکه با تصرف در ابزارهای نظام مفهومی اندیشه جدید. باید بتوان در ابزارهایی که اندیشه جدید در اختیار ما می گذارد - با توجه به مواد تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران - تصرف کرد، همچنان که صنعتگر استاد با ابزارهایی که در دسترس هر شاگردی قرار دارد، کار نمی کند، [او] در آنها چنان تصرفی می کند که با مهارت هایی که می خواهد به کار گیرد، سازگار باشد. ایران به عنوان Objekt یا به زبان ساده تر ایران شناسی واقعی، یعنی شناخت آغازین و بنیادین ما از ایران، زمانی آغاز خواهد شد که ما بتوانیم در ابزارهای تبیین آن تصرف کنیم. تصرف در ابزارهای مفهومی را نباید با بحث یکسره بی ربطی که روشنفکری دینی از دهه ها پیش مطرح کرده که گویا در رویارویی با غرب می توان دست به گزینش زد، اشتباه کرد. به عنوان مثال، دموکراسی را می توان پذیرفت، اما بسیاری از آزادی های ناشی از آن را رد کرد!!

اگر بتوانیم چنین تصرفی در این مفاهیم بکنیم - و به نظر می رسد که ناگزیر باید به این کار دست زد - آنگاه، راهی نو در برابر ما گشوده خواهد شد. با استفاده از تعبیری که منتقد ادبی فرانسوی، سنت بوو، به مناسبت دیگری گفته بود، می خواهم بگویم در این صورت، ایران در آستانه تجدید قرار خواهد گرفت و، چنان که همان منتقد اضافه کرده بود، این خود امر خطیری است. البته من به نوبه خودم و در حد توانایی محدودم این کار را انجام می دهم. کتابی که در دست شماست، کتاب ناقصی است و در واقع، یک جلد از نه جلدی است که در دست تهیه است. من از سوئی، تحول فکر در ایران را دنبال می کنم و از سوی دیگر، تحول اندیشه در اروپا را؛ تا از این راه بتوانم پرتوی بر برخی از وجوه ایران به عنوان موضوع تأمل فلسفی بیندازم و بر آن ام که اگر نتوانیم مضمون مفاهیمی را که در نظریه پردازی درباره ایران به کار می گیریم، تبیین کنیم و آن مضمون را به محک مواد تاریخ و تاریخ فرهنگ ایران بزنیم، راه به جایی نخواهیم برد. بنابراین نکته مهم این است که توضیح دهم: ۱- دستگاه مفاهیم غربی بر کدام مبانی

استوار شده اند و در تاریخ اندیشه چه تحولاتی پیداکرده اند؛ ۲- در چه مقیاسی می توان از دستگاه مفاهیم غربی برای توضیح مواد تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران سود جست.

با توجه به این مقدمات، می توان به بحث درباره مفهوم سکولاریزاسیون پرداخت که یکی از اساسی ترین مفاهیم غربی و الاهیات مسیحی است. همان طور که صدر تاریخ ما ذیل تاریخ غربی است، حتی در قلمرو پژوهش های مربوط به اندیشه و الاهیات نیز به رغم تمایزهای اساسی که به عنوان مثال میان الهیات مسیحی و کلام اسلامی وجود دارد، تاکنون تحقیقات و بحث های ما از حد ذیلی بر پژوهش های غربی فراتر نرفته است. این نکته را پیش از هر چیز باید بگویم که مفهوم سکولاریزاسیون در قلمروهای متعددی به کار گرفته شده و البته به طور اساسی مفهومی در قلمرو الاهیات مسیحی است و در دیگر قلمروها نیز به تبع الاهیات و با توجه به مضمون الاهیاتی آن به کار رفته است. باید به این نکته توجه داشت که قلمرو تاریخ اندیشه نسبت به جامعه شناسی استقلال دارد و نمی توان هر بحث اندیشه ای را به توضیح جامعه شناختی آن فروکاست. این تحدید حدود قلمروها و بحث ها به ویژه در ایران که مبانی بحث در تاریخ اندیشه به درستی روشن نیست، دارای اهمیت است؛ زیرا مفهوم سکولاریزاسیون را ما از جامعه شناسی گرفته ایم و توجهی به این امر نداشته ایم که چنانچه مضمون الاهیاتی این مفهوم روشن نشده باشد، توضیح جامعه شناختی آن نیز امکان پذیر نخواهد شد. بحث درباره سکولاریسم و مفهوم سکولاریزاسیون، اگر در بحث درباره تاریخ اندیشه در ایران کاربردی داشته باشد، - که البته من مطمئن نیستم - تنها می تواند از طریق مفهوم مخالف، پرتوی بر سرشت تمایز دو بحث الاهیات مسیحی و کلام اسلامی بیفکند. به طور کلی من اعتقاد دارم، تا زمانی که مضمون مفاهیم پیچیده ای مانند سکولاریزاسیون روشن نشده باشد، از کاربرد آن در حوزه بحث های اسلامی نتیجه مطلوبی به دست نخواهد آمد.

بحث درباره مفهوم سکولاریزاسیون از این حیث در الاهیات مسیحی



آغاز شد که پولس قدیس در نامه به رومیان به صراحت گفته بود که مؤمن مسیحی نباید به دنیا یا saeculus تشبیه پیدا کند. تا سده دوازدهم میلادی این دنیاستیزی در الاهیات مسیحی موضعی اساسی بود، زیرا مسیحیت تنها به قلمرو لطف اصالت قائل بود و دنیا به اعتبار این که در قلمرو طبیعت قرار می‌گرفت، با لطف در تضاد بود. می‌دانیم که در فلسفه و کلام اسلامی بحث درباره نسبت میان لطف و طبیعت وجود ندارد و سبب آن این است که این دو دین به اعتبار مبنای الاهیاتی آن‌ها با یکدیگر تفاوت‌های اساسی دارند. مسیحیت دیانت تجسد است و همه دستگاه مفاهیم الاهیات بر پایه این مفهوم بنیادین استوار شده است. دو حیثیت عیسی مسیح، به عنوان فرزند خدا و فرزند انسان، و اینکه خداوند خود را به انسان تبدیل کرد و قدسیت پیامبر در مسیحیت از طریق خلیفه او و کلیسا ادامه یافت، بحث‌هایی نیستند که بتوان به آسانی از آنها صرف نظر کرد. در اسلام تجسد معنایی ندارد و به سبب فقدان مفهوم تجسد و این که پیامبر اسلام بشری مثل سایر افراد است که تنها به او وحی می‌شود، بسیاری از مفاهیمی که در الاهیات مسیحی اساسی هستند در کلام اسلامی معنایی ندارند.

وانگهی ما نمی‌دانیم که سکولاریزاسیون پیوندی با یکی از اساسی‌ترین مفاهیم الاهیات مسیحی، یعنی سنت، دارد و چنان که مفهوم سنت در الاهیات مسیحی بر ما روشن نباشد، تحریر محل نزاع در سکولاریزاسیون ممکن نخواهد شد. بحث‌های ما درباره سنت نیز از محدوده مفهوم جامعه شناختی آن فراتر نمی‌رود، در حالی که در مسیحیت سنت مفهومی بسیار پیچیده است. اجمال این بحث به گونه‌ای که در «الاهیات سنت» آمده، این است که با بسته شدن دایره تشریح نبوی، دایره وحی برای همیشه بسته نمی‌شود. از الزامات نظریه تجسد این است که در مسیحیت انقطاع فیض ممکن نیست، بلکه با بازگشت عیسی مسیح به پیش پدر، الهام و حیانی - این اصطلاح را من برای توضیح این مطلب پیچیده جعل کرده‌ام - ادامه می‌یابد. بسط سنت در مسیحیت با توجه به این ادامه فیض و الهام و حیانی امکان‌پذیر می‌شود و در واقع، حیثیت قدسانی عالم که با آغاز

تاریخ تجسد حصول پیدا کرده است، راه را بر استقلال طبیعت و اصالت منطقه فراغ شرع و مبنای عرف می بندد. سکولاریزاسیون کوششی نظری برای طرح مبنای عرف در کنار مبنای شرع است و تنها در صورتی می تواند به عنوان مفهومی اساسی به کار گرفته شود که در درون نظامی از مفاهیم الاهیات مسیحی فهمیده شود.

این مطالب البته پیچیده تر از آن است که بتوان در این فرصت کوتاه به همه جزئیات آن اشاره کرد، اما این نکته اساسی است که بحث الاهیاتی سکولاریزاسیون، شرط امکان بحث جامعه شناختی درباره آن بود. در این مورد نیز مانند موارد بسیار دیگر، بحث های نظری مطرح شده در ایران از طریق علوم اجتماعی به بحث های ما راه یافته و در دستگاه مفاهیم علوم اجتماعی بیان شده است. سبب این که مفهومی مانند سکولاریزاسیون را جهانشمول می دانیم، جز این نیست که علوم اجتماعی را به عنوان علم، و از این حیث که توجهی به مبانی آن نداریم، جهانشمول می دانیم؛ در حالی که الاهیات، دانش فهم عقلانی ایمان است و هر ایمانی در محدوده دیانتی خاص قابل تبیین است. ایمان در اسلام مبنای خاص خود را دارد و در درون دستگاه مفاهیمی قابل تبیین است که نسبتی با الاهیات مسیحی ندارد. به عنوان مثال، سنت در عرف علوم اسلامی معنایی محدود دارد و از این رو، بسیاری از مناقشاتی که در الاهیات مسیحی در گرفت - مانند جدال قدما و متأخرین - در کلام اسلامی ظاهر نشد. در بحث های مربوط به علوم انسانی و اجتماعی، باید توجه داشت که بسیاری از این مباحث از طریق ترجمه نوشته های اروپایی رواج پیدا کرده و قرینه سازی های لغوی از بسیاری جهات گمراه کننده اند. اینکه به عنوان مثال، Tradition را در الاهیات سنت ترجمه می کنیم، اشکالی ندارد، اما انتقال از مضمون مفهوم Tradition در معنای الاهیاتی آن به مضمون سنت - در تداول آن در علوم دینی و به ویژه در علوم اجتماعی - سخت گمراه کننده است. بحث جامعه شناختی زمانی امکان پذیر خواهد شد که حدود و ثغور بحث الاهیاتی روشن شده باشد. این بحث در مبانی مفاهیم است و اگر به درستی مطرح شده باشد،

می تواند نتایج مهمی برای توضیح تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران داشته باشد، اما به رغم این که در سال های اخیر بحث های بسیاری در این باره صورت گرفته است، حتی در طرح پرسش گامی فراتر نگذاشته ایم.

برای این که از این مقدمات نتیجه ای گرفته باشیم، باید بگویم که نباید تصور کنیم که این بحثی صرف در مقولات نظری است. من تنها به یکی از مهم ترین پیامدهای این بحث اشاره می کنم. به نظر من، اگر بخواهیم مفهوم سکولاریزاسیون را به هر قیمتی، و به رغم ابهام های غیر قابل انکار آن، در مورد اسلام به کار بگیریم، باید بگویم که تنها صورت ممکن سکولاریزاسیون اسلامی - به ویژه اسلام شیعی - به دنبال پیروزی جنبش مشروطه خواهی پدیدار شد. تأکید من بر این که باید تفاوت های میان اسلام و مسیحیت را از نظر دور نداشت، از این حیث اهمیت دارد که اسلام، به خلاف مسیحیت، به طور اساسی، دینی شرعی - یعنی مبتنی بر نظام حقوق موضوعه - است. اگرچه مفهوم سکولاریزاسیون، در تاریخ کلیسا مضمونی حقوقی نیز پیدا کرد، اما بدیهی است که کاربرد آن در مورد دینی که به طور اساسی شرعی است، موجه به نظر نمی رسد. در مورد اسلام باید گفت که در واقع، از زمانی که احکام شرع به نظام حقوقی مدونی تبدیل شد، سکولاریزاسیون آن عملی شده است. در ایران، این اتفاق با پیروزی جنبش مشروطه خواهی و شروع به کار مجلس برای تدوین قانون های جدید - بر پایه فقه شیعی - افتاد. از آن پس، و با استوار شدن نهاد دادگستری جدید، ایران، اگر بتوان گفت، کشوری سکولار بود.

کشوری جدید با نظام حقوقی و سیاسی غیر دینی که دیانت آن تنها شالوده اخلاق آن بود، یعنی امری خصوصی.

در ایران، اسلام، در دوره مشروطیت، دینی خصوصی و سکولار بود. این که در دهه اخیر، با شکست تجربه ایدئولوژیک کردن اسلام، روشنفکری دینی خود را پیشگام اسلام معنوی، سکولار و جدایی دیانت و سیاست می داند، خلط مبحثی بیش نیست. ایدئولوژی دیانت اجتماعی، اسلام سیاسی، و اسلام به مثابه حزب تمام عیار، از جعلیات روشنفکری

دینی برای تعطیل نهادهای مشروطیت در دهه‌های چهل و پنجاه بود و روشنفکری دینی، اگر بخواهد توضیحی برای بن‌بستی که خود و کشور را در آن رانده است، عرضه کند، ناچار باید توضیحی برای روندی پیدا کند که به ایدئولوژیک شدن اسلام انجامید و در واقع، اسلام عرفی و سازگار با تجدد مشروطیت، به اسلام عرف ستیز - یعنی تجددستیز - تبدیل شد.

تجلیل آل احمد از شیخ فضل الله نوری - به قول آل احمد، "شیخ شهید" - مبین این واقعیت اسفناک تاریخ معاصر ایران بود که روشنفکری دینی، به خلاف گفته اسپینوزا، جهل را دلیل خود قرار می‌داد و بیشتر از آن که با فکر روشن سر و کار داشته باشد، با وسیله قرار دادن دین برای کسب قدرت سیاسی، دیانت را با سیاست سودا می‌کرد. روشنفکری دینی - و روشنفکری ایران - در جهل به مبانی اندیشه تجدد و نیز جایگاه دیانت در دنیای جدید، هرگز، به اهمیت دستاوردهای جنبش مشروطه خواهی مردم ایران پی نبرد. به نظر من، تجربه مشروطیت، نهادها و نظام حقوقی آن، چنان اهمیتی در تاریخ ایران دارد که فهم معنای حوادث تاریخی سده ای که گذشت، جز در پرتو فلسفه سیاسی آن امکان پذیر نخواهد شد. این نکته را نیز به مناسبت به اشاره می‌گویم که از دیدگاه بحث سکولاریزاسیون، اهمیت مشروطیت ایران را زمانی می‌توان به درستی دریافت که آن را با تجربه ترکیه در برقراری حکومت لائیک، از یک سو، و نظام های مشروطه کشورهایمانند انگلستان، از سوی دیگر، مقایسه کنیم. تعطیل خلافت عثمانی در ترکیه و استقرار نظامی که به ظاهر می‌توان آن را لائیک خواند، تقلیدی از تجربه انقلاب فرانسه و جدایی دولت و کلیسا بود، اما مشروطیت ایران تجربه ای بی سابقه در یک کشور اسلامی بود و به نظر من از دیدگاه نظری، حتی از شکست آن، درس هایی بیشتر از موفقیت جمهوری در ترکیه می‌توان آموخت. وانگهی، نظام مشروطه ایران، انقلابی از نوع انقلاب فرانسه نبود و، در عمل، به دنبال آن بود که نسبتی با سنت ایجاد کند که از آن پس نیز در هیچ کشور اسلامی تجدید نشده است. می‌گویم، در عمل، زیرا روشنفکری ایران، در نظر، هرگز، نتوانست فلسفه حقوق و اندیشه

سیاسی مشروطیت را تدوین کند. به نظر می‌رسد که در پرتو تجربه چهار دهه اخیر، توضیح بیراهه بحث سکولاریزاسیون و بن بست روشنفکری دینی، از طریق مخالف آن، تبیین معنای تجربه مشروطیت را امکان پذیر خواهد کرد. برای رسیدن به چنین هدفی، نخست، باید پرده پنداری را که روشنفکری دینی از چهار دهه پیش در ادامه تجددستیزی شیخ فضل‌الله نوری بر روی واقعیت‌های تاریخ و تاریخ اندیشه کشیده است، درید. این باور که روشنفکری دینی، راهی نو به سوی عرفی کردن اسلام و تجدد است، توهمی بیش نیست که البته روشنفکری عرفی "ترس محتسب خورده" ایران نیز در جستجوی پیدا کردن پوششی بر بی خبری خود به آن دامن می‌زد.

موضوع دیگری که باید در دنباله صحبت‌هایی که شد، به اجمال به آن اشاره ای بکنم، به نسبت اندیشه تجدد با سنت مربوط می‌شود. از زمانی که ماکس وبر، در آغاز سده پیش، پرسش از علل و اسباب تحول بی سابقه تجدد اروپایی را مطرح کرد، درباره این بحث، در تاریخ اندیشه در اروپا، دو نظریه کلی تدوین شده است: هواداران نظریه نخست بر آن اند که مفاهیم اندیشه جدید، صورت عرفی شده مفاهیم الاهیات مسیحی و اندیشه سنتی است. به عبارت دیگر، دوران جدید در تداوم دوران قدیم پیدا شده و اندیشه تجدد ادامه اندیشه سنتی است. کسانی چون کارل اشمیت، حقوقدان آلمانی، و کارل لویت فیلسوف از مهمترین مدافعان این نظریه هستند. کارل اشمیت، در رساله معروفی که در سال‌های بیست سده گذشته انتشار داد و از آن پس نیز موضوع مناقشات بسیاری قرار گرفت، به تصریح از این نظریه دفاع کرد که دستگاه مقولات اندیشه سیاسی جدید، عرفی شده - یا سکولار شده - مفاهیم الاهیات مسیحی است و در واقع، اندیشه سنتی اروپایی، به تعبیر او، آبستن دستگاه مفاهیم اندیشه جدید بوده است. به نظر اشمیت، مفاهیم نوینی چون دولت، قانونگذار، رئیس دولت و نظام‌های جدید، همه صورت عرفی شده مفاهیم و نهادهای مسیحی اند. کارل لویت نیز در برخی از نوشته‌های خود وجهی از همین نظریه را به فلسفه تاریخ

تعمیم داده و از این نظر دفاع کرده است که همه فلسفه های تاریخ، از هگل و پرودن تا کارل مارکس، صورتی از الاهیات تاریخ مسیحی است. نظریه دوم، که با نوعی نقادی از دیدگاه نخست آغاز می شود، نظریه گسست است و در آلمان، فیلسوف معاصر، هانس بلومنبرگ به بهترین وجهی از آن دفاع کرده است. او در کتابی، با عنوان مشروعیت دوران جدید، همه وجوه نظریه نخست را مورد بررسی و نقادی قرار داد و از این نظر دفاع کرد که دوران جدید و اندیشه تجدد را نمی توان به دوران پیش از آن فروکاست و در واقع، در دوره هایی از تحول تاریخی، گسست هایی در مضمون مفاهیم صورت گرفته است که نشان دادن زمان و مکان و نیز تبیین منطق آن گسست ها برای فهم سرشت دوران جدید از اهمیت ویژه ای برخوردار است.

من تقصیل این بحث را در جلد نخست تاریخ اندیشه سیاسی در اروپا آورده ام، اما آنچه باید از نظر تاریخ اندیشه در ایران مورد توجه قرار گیرد، این است که نسبت وضع کنونی اندیشه در ایران به اندیشه سنتی چگونه است؟ می گویم وضع کنونی اندیشه در ایران و نه اندیشه جدید، زیرا معلوم نیست که التقاط هایی را که از پیش از سده ای پیش در ایران بر اندیشه سنتی و سنت اندیشیدن مناقشه ها کرده اند، بتوان اندیشه جدید خواند. این مطلب به ویژه درباره آن چه روشنفکری دینی خوانده اند مصداق دارد، زیرا روشنفکری دینی، در بهترین حالت، ترکیبی نسنجیده و نفهمیده از اندیشه سنتی - از شعر و عرفان گرفته تا صورت هایی از اندیشه سنتی از فقه و تفسیر و کلام تا شریعتمداری خلاف زمان غزالی و دیگران - و جدیدترین بحث های هر دوره ای است؛ چنان که به عنوان مثال، علی شریعتی، به دنبال "تلفیقی" میان اسلام و جامعه شناسی امثال گورویچ بود و عبدالکریم سروش به دنبال فلسفه علم کارل پوپر. البته نه شریعتی می دانست تالی های جامعه شناسی برای اسلام او چه می تواند باشد و نه به طریق اولی سروش می داند که با بسیاری از فیلسوفان سده بیستم می شد نویسندگان کتاب های دانشگاه اسلامی بود، اما با پوپر نمی شد. این بحث تنها در ظاهر آن سیاسی است، اما بدیهی است که من به جنبه های نظری آن برای

تاریخ اندیشه در ایران نظر دارم.

با توجه به آنچه پیش از این درباره نسبت قدیم و جدید در تاریخ اندیشه در اروپا گفتم، این نکته را اضافه می‌کنم که تحول اندیشه در اروپا از مجرای "گسست در تداوم" صورت گرفت، در حالی که در ایران این تحول را باید با مفهوم "تداوم در گسست" توضیح داد. چرای تفصیل این مطلب را در جای دیگری خواهم آورد، اما این‌جا به اجمال اشاره می‌کنم که چنان‌که نظریه پردازانی مانند بلومبرگ گفته‌اند، در تاریخ اندیشه در اروپا با رنسانس و به دنبال "جدال میان قدما و متأخرین" که در سده‌های میانه آغاز شده بود، گسستی از اندیشه قدیم ایجاد شد. یعنی این‌که نوزایش فرهنگ اروپایی در شرایطی عملی شد که اندیشه فلسفی ارسطویی و افلاطونی بخشی از سنت زنده حوزه‌های علمیه به شمار می‌آمد. کوشش اهل فکر دوره نوزایش - و البته سده‌هایی پیش از آن - ناظر بر این بود که با سود جستن از دستگام مفاهیم اندیشه قدیم، جا به جایی‌هایی در مضمون آنها ایجاد کنند و بدین سان، به تدریج، نخست، در مضمون مفاهیم قدیم دگرگونی‌هایی بنیادین ایجاد و از آن پس نیز دستگام مفاهیم جدیدی تدوین شد. بر عکس، در ایران، سده‌ها پیش از این‌که اندیشه‌های جدید اروپایی جای خالی نظام اندیشه سنتی را پر کند، «تولید» علم در عمل تعطیل شده بود و اگر بتوان گفت، اندیشه سنتی بخشی از سنت اندیشه در ایران نبود. زمانی که به دنبال شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس، عباس میرزا در دامن فرستاده دولت فرانسه آویخت و در نهایت درماندگی راز شکست خود را از او پرسید، نظام اندیشه سنتی دیری بود که اعتبار خود را از دست داده بود.

در واقع، مسکوت گذاشتن باب جهاد در فقه به همان اندازه مبین بی‌اعتباری فقه سنتی بود که اعلام جهاد با شیوه‌های سنتی. اگرچه این سخن خلاف آمد عادت می‌نماید، اما به نظر من، سده‌ای پیش از آن، اندیشه سنتی، به عنوان مثال، اندیشه سیاسی، در بن بست گرفتار آمده بود که بیرون رفتن از آن با امکانات اندیشه سنتی امکان‌پذیر نمی‌شد. روشنفکری

دینی - یعنی به هر حال ایدئولوژیک کردن دیانت - که از نظر تاریخ اندیشه در ایران فاقد اعتبار است، میراث خوار همین بی اعتبار شدن اندیشه سنتی و بن بست آن است، و البته خود نیز جز بن بست در آن بن بست بزرگ تاریخی نیست. معطل ماندن باب جهاد در دوره قاجار را به عنوان مثال ذکر کردم، اما به نظر من دامنه این بی اعتباری اندیشه سنتی از این مورد فراتر می رود. این بی اعتباری صرف بی اعتبار شدن یک نظام گفتاری و دستگاه مفاهیم نیست، بلکه بحث درباره جهاد، از این حیث، در دوره قاجار، اعتبار خود را از دست داده بود که، از سویی، سده ها پیش از آن، نظام دانش سنتی پیوند خود را با تحولات زمان و الزامات آن از دست داده بود و، از سوی دیگر، متولیان اندیشه سنتی - در موضوع مورد بحث من، اهل فقه - نمی توانستند درباره سرشت و منطق دانش خود تأمل کنند. به عبارت دیگر، در دوره قاجار، اندیشه سنتی، در صورتی می توانست خود را با الزامات زمان سازگار کند که در مبانی خود تأمل می کرد. یعنی سنتی می تواند تحول پیدا کند که در دوره هایی بتواند در درون نظریه سنت، در مبانی خود تأمل کند. اگر گسستی از اندیشه سنتی امکان پذیر باشد، گسستی که باید راه اندیشیدن جدید را هموار کند، جز در درون این نظریه سنت - یعنی جدال قدما و متأخرین و مناقشه اینان بر قدما - ممکن نخواهد شد.

من از این حیث ترکیب "تداوم درگسست" را برای توصیف نسبت سنت و اندیشه جدید در ایران به کار بردم که در تاریخ اندیشه در ایران، چنان که اشاره کردم، با بی اعتبار شدن تدریجی اندیشه سنتی، تجددخواهی در بی اعتنائی به مبانی اندیشه سنتی و اعراض از آن آغاز شد و از آنجا که پیوند با مبانی اندیشه سنتی یکسره گسیخته بود، رویکردی جدی به اندیشه جدید نمی توانست امکان پذیر باشد. جنبش نوزایش در اروپا و مقدمات آن با مناقشه ای بر افلاطون و ارسطو آغاز شد و این مناقشه - که راه نوزایش و گسست از اندیشه سنتی را هموار کرد - به دنبال "گسستی در تداوم" امکان پذیر شد، در حالی که در آغاز دوران جدید ایران، سنت اندیشه فلسفی، از فارابی و ابن سینا تا صدرالدین شیرازی، جز در محافل بسته سنتی،



شناخته شده نبود و توجه به آن سنت نیز از محدوده تکرار برخی مسائلی که آنان مطرح کرده بودند، فراتر نمی رفت. این بحث البته تنها به گذشته مربوط نمی شود. من پیش از این به برخی از بن بست های نظری روشنفکری دینی اشاره کردم؛ این جا بار دیگر به اشاره می گویم که روشنفکری دینی در ایران، از این حیث که فاقد نظریه سنت است، و در حالی که از محدوده تقلید مضاعف قدما و متأخرین نمی تواند فراتر رود، تنها توانسته است توهم تدوین نظام اندیشه ای نو را ایجاد کند. تا زمانی که نسبت مبانی زهد ابوزر با سوسیالیسم، جهانشمولی ارزش های غربی با تجددستیزی شیخ شهید، شریعتمداری غزالی با لیبرالیسم پوپر روشن نشده باشد، روشنفکری دینی راه به جایی نخواهد برد. من عرضه کردن طرحی از نظریه سنت را همچون دیباچه ای بر آغاز روشنفکری جدید ایران مطرح می کنم که بی آنکه مصالحه ای با دین و در واقع، «دینی» باشد، نسبت اندیشه جدید با دین را روشن خواهد کرد.

یکی از سخنرانان در صحبت های خود از من انتقاد کرد که حدود و ثغور دوره بندی تاریخ ایران به گونه ای که من در کتاب عرضه کرده ام، روشن نیست. این ایراد کمابیش درست است. باید بگویم که دوره بندی کنونی موقتی است و تا زمانی که جلد دوم تأملی درباره ایران انتشار یابد، معنای برخی مباحثی که در جلد نخست آمده است، به درستی، روشن نخواهد شد. تا جایی که من می دانم، تاکنون دوره بندی قابل دفاعی از تاریخ ایران به دست داده نشده است و البته جای شگفتی نیز نیست، زیرا تا حدود نیم سده پیش، تاریخ ایران را به طور عمده، اروپاییان نوشته اند و بدیهی است که در نوشته های آنان، تاریخ ایران بخشی از تاریخ غربی است و دگرگونی های آن نیز تابع قانونمندی های تاریخ غربی است. از این رو، تاریخ نویسان اروپایی، دوره بندی های تاریخ غربی را به تاریخ ایران اطلاق می کنند و به عنوان مثال، از تاریخ دوره اسلامی ایران به «سده های میانه» تعبیر می کنند. پذیرفتن نظریه رایج در میان تاریخ نویسان اروپایی و تکرار آن در مورد تاریخ ایران، به این معناست که تحولات تاریخ و تاریخ

اندیشه در ایران را عین تحولات تاریخ و تاریخ اندیشه در غرب بدانیم؛ درحالی که به نظر من، اگر در دوره بندی تاریخ ایران به مواد تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران توجهی نداشته باشیم، و اگر به تقلید از تاریخ نویسان اروپایی بحث های آنان را تکرار کنیم، معنای بسیاری از زوایای تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران قابل توضیح نخواهد بود. پیش تر به نکاتی درباره معنای عرفی شدن در الاهیات مسیحی و نیز به گسست در تداوم در تاریخ اندیشه در غرب اشاره کردم. با تکیه بر این بحث ها، این نکته را می توان افزود که اگر این مفاهیم و مقولات را بی هیچ نقادی در مورد مواد تاریخ اندیشه در ایران به کار بگیریم، نه تنها نخواهیم توانست آن مواد را توضیح دهیم، بلکه این بی توجهی به حدود و ثغور و مبانی بحث، پیامدهایی جدی برای تبیین تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران خواهد داشت.

نتایج این بحث را می توان به مورد دوره بندی تاریخ ایران نیز تعمیم داد؛ هم چنان که کاربرد مفهوم سکولاریزاسیون در اسلام نه تنها سرشت نسبت دین و دنیا در اندیشه اسلامی را روشن نمی کند، بلکه بر عکس، ما را به بیراهه هایی نیز می راند که - چنان که از تجربه نزدیک به نیم سده روشنفکری دینی می توان دریافت - پیامدی جز افزودن بر ابهام ها در قلمرو نظر و بن بست در عمل نمی تواند داشته باشد؛ کاربرد مفهوم «سده های میانه» در مورد هزاره ای از دوره اسلامی تاریخ ایران نیز نمی تواند پیچیدگی های زوایای مهمی از تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران را روشن کند. سده هایی از تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران که تاریخ نویسان «نوزایش اسلامی»، «میان پرده ایرانی» و «عصر زرین فرهنگ ایران» نامیده اند، دوره هایی بوده است که هنوز معنای آنها برای تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران به درستی روشن نیست، هم چنان که هنوز توضیح دقیق و همه جانبه ای از نخستین سده «دوره گذار تاریخ ایران» و نیز از معنای دگرگونی هایی که پیروزی جنبش مشروطه خواهی به دنبال داشت، عرضه نشده است.

من تصور می کنم که این وضعیت ابهام در دوره بندی تاریخ ایران،

تا زمانی که نتوانسته باشیم نظریه‌ای از آغاز دوران جدید عرضه کنیم، ادامه خواهد یافت. بی‌آن‌که بخواهم در قیاس نظریه پردازی درباره تاریخ ایران با اروپا به طور بی رویه ای عمل کرده باشم، به این نکته اشاره می‌کنم که در تاریخ نویسی غربی نیز مفهوم سده‌های میانه، به طور عطف به ماسبق، زمانی آغاز شد که مقدمات رنسانس فراهم شده بود و انسان اروپایی با توجه به آگاهی خود از دوران جدید می‌توانست، با تبیین ویژگی‌های دوران جدید، تمایزهای این دوران را با دوران پیش از آن توضیح دهد. به عبارت دیگر، آگاهی از ویژگی‌های دوران جدید، ویژگی‌های دوران قدیم را متعین می‌کند. بندتو کروچه، فیلسوف تاریخ ایتالیایی، می‌گفت: "هر تاریخی تاریخ معاصر است".

به نظر من، تاریخ «پایه‌ای» ایران - به قول ابوالفضل بیهقی - نمی‌تواند تاریخ معاصر ایران نباشد. تاریخ معاصر ایران، با تصویری که من از این تاریخ دارم و کوشش می‌کنم نظریه‌ای از آن را عرضه کنم، دوره‌ای است که با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس - یا بهتر است بگویم، با نطفه تکوین آگاهی از آن شکست - آغاز می‌شود و با توجه به منطق، زمینه‌ها و پیامدهای همین آگاهی تبیین دوره‌های تاریخ ایران ممکن خواهد شد. توضیح و توجیه این ادعا که چرا دوران تاریخ جدید ایران با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس آغاز می‌شود، در این مجال اندک ممکن نیست، اما همین قدر باید بگویم که تاریخ «پایه‌ای» یعنی تاریخ آگاهی، و من از این حیث این شکست را آغاز دوران جدید می‌دانم که با این شکست، نطفه نوعی آگاهی از وضع ایران تکوین پیدا کرد که در تاریخ ایران بی‌سابقه بود. آن‌گاه که عباس میرزا در دیداری با فرستاده ناپلئون دامن او را گرفت و راز شکست خود را از آن «بیگانه» پرسید، در واقع - به تعبیری که هگل پیش از آن به کار برده بود - نخستین نطفه «آگاهی از وجدان نگونبخت» ایرانی بسته شد. طالبوف تبریزی نیز در یکی از رساله‌های منتشر نشده خود می‌نویسد که "این بساط کهنه را باید برچید و طرحی نو در انداخت". در دوره‌ای از تاریخ ایران که با برآمدن صفویان آغاز می‌شود،

حوادث تاریخی مهمی در ایران اتفاق افتاده بود، اما پیش از جنگ های ایران و روس، هرگز، نطفه آن آگاهی از این که تاریخ «پایه ای» ایران جز با مواد آن نوشته نمی شد، بسته نشده بود. فرزند این آگاهی، سده ای پس از آن، جنبش مشروطه خواهی و قانون اساسی آن بود. با پیروزی جنبش مشروطه خواهی، اگر به مسامحه بتوان گفت، ایران از «سده های میانه» - که البته باید در فرصت دیگری حدود و ثغور آن را روشن کرد - بیرون آمد و این نکته را به اشاره می گویم که به نظر من، پیروزی جنبش مشروطه خواهی، نخستین و مهم ترین دگرگونی در تاریخ جدید ایران بود و تصور نمی کنم که از این حیث توانسته باشیم توضیحی قانع کننده از جایگاه آن در تکوین آگاهی ایرانیان و پیامدهای آن برای دوران جدید تاریخ ایران عرضه کرده باشیم؛ توضیحی که نه تنها، به طور عطف به ما سبق، بسیاری از زوایای تاریخ دوران قدیم ایران را روشن خواهد کرد، بلکه پرتوی نیز بر حوادثی خواهد انداخت که از آن پس اتفاق افتاد.

بحث درباره سده های میانه تاریخ ایران و این که آیا در تاریخ ایران می توان از نوزایش سخن گفت یا نه مجال دیگری می طلبد و من مجبورم بار دیگر علاقه مندان را به جلد دوم تاملی درباره ایران حواله دهم. اگرچه، بار دیگر تکرار می کنم که به هر حال، روشن کردن این مفاهیم در توان یک فرد نیست و کوشش من نیز از حد بسیار نازل و طرح پرسشی فراتر نمی رود.

این جا، در ادامه آن چه پیش تر درباره برخی مباحث الاهیات مسیحی گفتم، بار دیگر، باید به پرسشی بپردازم که درباره مقام الاهیات در مسیحیت و علم کلام در اسلام و نسبت آن دو مطرح شد. اشاره های اجمالی من در دیباجه ای بر نظریه انحطاط ایران به اهمیت دستگام مفاهیم الاهیات مسیحی در تدوین برخی مفاهیم اندیشه جدید و نقش آن در دگرگونی های اندیشه در اروپا، این سؤال را پیش آورد که آیا علم کلام در دوره اسلامی همان نقشی را در تحول اندیشه ایفا کرده است که الاهیات در دوره مسیحی؟ پیش از این نیز گفتم که درباره اهمیت نقشی که دستگام مفاهیم الاهیات در تاریخ اندیشه در دوره مسیحی ایفا کرده است، اجماعی میان

تاریخ نویسان وجود ندارد، اما به هر حال، در این نکته خلاق نیست که الاهیات مسیحی، به سبب تمایزهای میان اسلام و مسیحیت، از محدوده علم کلام - علم «جدال احسن» - فراتر رفت. برای فهم این نکته باید توجه داشت که در مسیحیت، ایمان، صرفاً «اقرار به لسان و عمل به ارکان» نیست، بلکه لطیفه ای نهانی و الهی است که الاهیات - که ما آن را از بد حادثه در ترجمه اصطلاح Theologie می آوریم - در واقع، بازسازی علمی آن لطیفه نهانی است و همین بازسازی علمی موجب شده است که الاهیات، به خلاف علم کلام که تنها از برخی مفاهیم نظام ارسطویی برای پیشبرد استدلال استفاده می کند، به ویژه از سده دوازدهم و سیزدهم میلادی، نظامی از مفاهیم تدوین کند. وانگهی، آن چه من در بخش هایی از «دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران» درباره انتقال برخی نهادهایی که کلیسا ایجاد کرده بود - مانند دولت و دستگاه اداری و مالی - گفته ام، باید مورد توجه قرار گیرد. دوره اسلامی، در قلمرو اندیشه و نیز به ویژه در حوزه نهادهای سیاسی، جز در علوم دینی خاص اسلامی، نتوانست نسبت به میراث یونانی، در اندیشه، و ایرانی - بیزانسی، در عمل، چنان استقلالی پیدا کند که بتواند، مانند دوره مسیحی، نظام مفاهیم ویژه خود را تدوین کند.

البته، بسیاری از زوایای اندیشه پیچیده ای که در دوره مسیحی تدوین شد، برای ما روشن نیست و از این رو، در این بحث نمی توان سخنی جدی در این باره گفت. به عنوان مثال، بحث درباره مفهوم «سنت»، با توجه به تمایزهایی که میان مبانی اسلام و مسیحیت وجود دارد، برای فهم تمایزهای علم کلام و الاهیات اساسی است، اما از آنجا که اطلاعی از این بحث نداریم، نمی توان توضیحی قانع کننده درباره جایگاه و نقش آن در تحول مفاهیم در دوره مسیحی عرضه کرد. همین قدر، باید بگویم که علم کلام در دوره اسلامی، تخته بند مفاهیم ارسطویی بود و نتوانست نظامی از مفاهیم تدوین کند که در مسیحیت توماس قدیس مؤسس آن بود. این الاهیات جدید در مسیحیت در اصطلاح synthese thomiste «هیأت تألیفی» خوانده شده است، ترکیبی نظام مند از فلسفه یونانی و مبانی ایمان عیسوی

در درون نظامی از مفاهیمی که به طور عمده مسیحی است. کلام اسلامی فاقد چنین دستگاه مفاهیم الاهیات مسیحی است. من تصور نمی‌کنم که کلام در تمدن اسلامی همان تحولی را پیدا کند که الاهیات در مسیحیت داشته است و بیشتر از آن، تصور نمی‌کنم در تمدن اسلامی بتوان از چیزی شبیه به «الاهیات سیاسی» - به معنایی که کارل اشمیت مراد می‌کند - سخن گفت. بنابراین، به نظر من، هر مقام و نقشی که برای الاهیات در دوره مسیحی قائل باشیم، باید گفت که به دنبال تحولی در تاریخ اندیشه در ایران که من «تصلب سنت» خوانده‌ام، علم کلام در تمدن اسلامی اهمیت خود را از دست داده است و «فعال کردن» آن نیز تعلیق به محال است. جای شگفتی نیست که امروزه حتی روشنفکری دینی از کلام جدید سخن می‌گوید که در بهترین حالت، باید برخی مفاهیم فلسفه دین جدید مسیحی را جانشین دستگاه مفاهیم ارسطویی منسوخ کند.

دامنه این بحث گسترده تر از آن است که بتوان این‌جا به آن پرداخت. بنابراین، اجازه می‌خواهم نظر خودم را درباره یکی دیگر از نکته‌هایی که در صحبت‌های منتقدان «دیباجه ای بر نظریه انحطاط ایران» آمده بود، بیان کنم که به جایگاه نهج البلاغه در تاریخ اندیشه سیاسی مربوط می‌شود. نیازی به گفتن نیست که در تاریخ ایران، به ویژه در سده‌هایی که تشیع مذهب اکثریت ایرانیان بود، نهج البلاغه اهمیتی بسزا داشته و از نظر دینی و سیاسی سندی مهم به شمار می‌آمده است. تا فرمانروایی صفویان، اهل دیانت تفسیرهایی پراهمیت بر این کتاب نوشته بودند، اما تا رسمیت یافتن تشیع به عنوان مذهب رسمی، به جنبه‌های سیاسی آن توجه چندانی نشد و به نظر می‌رسد که نخست در دوره صفویان به ویژه «عهدنامه مالک اشتر» به عنوان رساله سیاسی، نظر شریعتمداران و نویسندگان سیاسی را به خود جلب کرد. در دو سده فرمانروایی صفویان، این رساله به زبان فارسی ترجمه و شرح‌های چندی بر آن نوشته شد. من در فصلی از دیباجه ای بر نظریه انحطاط ایران به برخی از این شرح‌ها اشاره کرده و گفته‌ام که تنها جریان اندیشه سیاسی دارای اهمیت در دوره صفویان، در رساله‌هایی

بازتاب پیدا کرده که بر مبنای نهج البلاغه نوشته شده است. اگرچه با صرف بررسی کتاب شناختی می‌توان به ابعاد این اقبال دیر هنگام به نهج البلاغه پی برد، اما به نظر نمی‌رسد که توضیح آن از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی امر آسانی باشد. بر حسب معمول، سبب این اقبال را رسمیت یافتن تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور دانسته‌اند، اما من گمان می‌کنم برجسته شدن جنبه‌های سیاسی نهج البلاغه، از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی، دلیل دیگری دارد. به اجمال کوشش می‌کنم به دو نکته در این باره اشاره کنم: نخست اینکه من حدس می‌زنم که بخش‌هایی از این کتاب، بیشتر از آنکه سند دینی باشد، از سنخ سیاستنامه‌ها است و به عبارت دیگر، از اندیشه سیاسی ایران‌شهری تأثیر پذیرفته یا بر پایه رساله‌هایی درباره اندیشه سیاسی ایران‌شهری تدوین شده است. وجه تمایز اصلی میان اندیشه سیاسی - اعم از ایران‌شهری و یونانی - با اندیشه سیاسی دینی، این است که در یک سند دینی اصل بر اجرای حکم خداوند است، حال آنکه در اندیشه سیاسی - و نیز در نهج البلاغه به ویژه در عهدنامه مالک اشتر - توجه خاصی به رعایت مصالح سیاسی شده است. در عهدنامه مالک اشتر نیز اصل «مصلح مرسله» یا رعایت مصلحت رعیت است. این امر را می‌توان آشکارا در تاریخ اندیشه در ایران دید، و، به گونه‌ای من در جای دیگری توضیح داده‌ام، وزیر متشرعی مانند خواجه نظام الملک در یکی از مهم‌ترین رساله‌های اندیشه سیاسی ایران‌شهری در دوره اسلامی، به صراحت، این نکته را که پیش از او نیز گفته بودند، برجسته می‌کند که «مُلک با کفر می‌ماند، اما با ظلم نمی‌ماند». همین ضابطه عدالت، یعنی رعایت مصالح عمومی، در عهدنامه به مالک نیز به تأکید آمده است که خراج باید با توجه به توان رعیت، یعنی با رعایت ضابطه مصلحت، گرفته شود و تردیدی نیست که این ضابطه مصلحت ناظر بر مصالح عمومی کشور است و نه صرف اجرای حکم خداوند.

مطلب دیگری که باید درباره اهمیتی که نهج البلاغه در دوره صفوی پیدا کرد بگویم، این است که با یورش مغولان، اندیشه سیاسی ایران‌شهری،

به عنوان نظریه رسمی سلطنت در ایران، اهمیت خود را از دست داد و تصور من این است که دریافت مصلحت اندیشانه بخش هایی از این مجموعه، جانشین اندیشه سیاسی ایران شهری شد. از این رو، در کتاب "دیباچه ای بر نظریه انحطاط"، با احتیاط، این فکر را مطرح کرده ام که نهج البلاغه رساله ای در اندیشه سیاسی است و بیشتر از آن که پیوندی با رساله های سیاست شرعی اهل سنت - مانند رساله های ابوالحسن ماوردی و ابن تیمیه - داشته باشد، از سنخ سیاست نامه های ایرانی است. جالب توجه است که مفهوم بنیادین مصلحت رعیت همچون رگه ای است که از کانون هر دو جریان از اندیشه می گذرد و نهج البلاغه را به اندیشه سیاسی ایران شهری پیوند می دهد. البته، آنچه من در کتاب یادشده آورده ام و اینجا نیز به اختصار بیان می کنم، از محدوده حدس و گمان فراتر نمی رود و به هر حال در این زمینه نیازمند پژوهش های جدی هستیم. در سال های اخیر، کتاب شناسان منابع بسیاری را که از دوره صفوی بازمانده، شناسایی کرده اند و برخی از آنها نیز به چاپ رسیده است، اما از آنجا که من این بخش را در خارج از کشور نوشته ام، به بسیاری از آن منابع و امکانات کتابخانه ای متعددی - که به ویژه در قم در این مورد وجود دارد - دسترسی نداشتم.

شاید بی مناسبت نباشد که در این مورد، به اجمال، به یک نکته دیگر نیز اشاره کنم که به نظر من از دیدگاه تاریخ اندیشه در ایران دارای اهمیت است. پیش از این گفتم که جنبش مشروطه خواهی مهم ترین حادثه تاریخی ایران سده های اخیر است. تردیدی نیست که شرکت علما در جنبش - به ویژه از دیدگاه نظری - بسیار دارای اهمیت بود و من گمان می کنم که دریافت مصلحت اندیشانه از دیانت - به گونه ای که در نهج البلاغه بر آن تأکید شده است - در تدوین نظریه حکومت قانون، چنانکه در مشروطیت مطرح شد، نقشی مهم ایفا کرد. از تاریخ تطبیقی نظام های مشروطه نیز می دانیم که به عنوان مثال، دیدگاه های متألهین مسیحی و دستگاه مفاهیم الاهیات در تکوین مفاهیم نظریه سیاسی مشروطه خواهی در انگلستان جایگاه ارجمندی داشته است. شاید بتوان گفت که این امر یکی از علل استواری شالوده



مشروطه‌خواهی در کشورهایمانند انگلستان است که در آن کشورها اهل دین از تمام امکاناتی که مبانی دینی در اختیار آنها می‌گذاشت، در جهت بسط نظریه مشروطه‌خواهی استفاده کردند. البته بدیهی است که منظور من این نیست که نظریه مشروطه‌خواهی را عین دیانت بدانیم، بلکه می‌خواهم بگویم که در جریان تدوین قانون‌های مشروطیت در ایران نیز شرکت علما مهم بود، چنان‌که به عنوان مثال، علما توانستند برپایه برخی احکام نابرابر اسلام، و به رغم آنها، اصل مساوات را در قانون اساسی بیاورند.

یکی از نقدهایی که در نشست امروز مطرح شد، جنبه عمومی‌تری دارد و تنها به کتاب دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران مربوط نمی‌شود. خلاصه ایراد این بود که نظریه شاهی آرمانی و اندیشه ایرانشهری که من از چند سال پیش کوشش کرده‌ام برخی وجوه آن را توضیح دهم، از دیدگاه جامعه‌شناسی تاریخی ایران قابل دفاع نیست و تا جایی که با توجه به اسناد و مدارک تاریخی موجود در تاریخ ایران نظر می‌کنیم، جز سلطنت مطلقه در آن نمی‌یابیم. در این ایراد دو نکته اساسی و قابل بحث وجود دارد که کوشش می‌کنم در واپسین دقایق این نشست به آن‌ها اشاره بکنم. اشاره نخست به اندیشه سیاسی ایرانشهری مربوط می‌شود. باید بگویم که زمانی که «رساله درباره خواجه نظام الملک» را می‌نوشتم، تصمیم داشتم دو کتاب دیگر، درباره فردوسی و شهاب‌الدین سهروردی بنویسم. می‌دانیم که در نخستین سده‌های دوره اسلامی، بخشی از نوشته‌های دوره ساسانی از زبان پهلوی به عربی و از آن پس به فارسی ترجمه شد و این مجموعه تا سده ششم هجری در محافل که اطلاع دقیقی درباره آنها نداریم، مورد توجه بود. در همین سده‌ها کوشش‌هایی برای عرضه کردن بازپرداختی از آن چه من اندیشه ایرانشهری می‌خوانم، صورت گرفت. در مورد فردوسی و کسانی - یا محافل - که از اقدام بی‌سابقه و در واقع، دوران‌ساز او پشتیبانی می‌کردند، کمابیش اطلاعی داریم، اما درباره سهروردی و اینکه منابعی که در دسترس او قرار داشت، از طریق چه محافل و چه کسانی که گویا هنوز مشعل پایداری را روشن نگاه داشته

بودند، در اختیار او قرار می‌گرفت، آگاهی بسیار اندکی داریم. قصد من این نیست که درباره جزئیات این موضوع بحث کنم، اما به هر حال، یک نکته روشن است و آن اینکه در این سده‌ها تا یورش مغولان، دست کم، در بخش‌هایی از ایران، مشعل پایداری همچنان روشن بود و کسانی در محافل درفش این پایداری را به دوش می‌کشیدند. دستاورد این جنبش پایداری که من تنها اشاره‌ای گذرا به آن می‌کنم، برای بقای ایران زمین و هویت ملی آن بسیار اساسی بود. این تجدید اندیشه ایرانشهری، یا به گفته سهروردی «احیای حکمت خسروانی» نقشی پراهمیت در استوار شدن شالوده زبان فارسی ایفا کرد و در واقع، اگر انتقال اندیشه ایرانشهری به دوره اسلامی ممکن نمی‌شد، زبان فارسی به تدریج اهمیت خود را از دست می‌داد. نیازی به گفتن نیست که ایران زمین، از نظر جغرافیایی، نزدیک‌ترین کشور به مرکز ثقل اسلام بود، اما شگفت این‌که به خلاف بسیاری از کشورهای دیگر، استقلال خود را از دست نداد.

به هر حال، در قلمرو اندیشه در ایران، نظام منسجمی وجود داشت که یکی از مفردات آن، به گونه‌ای که در کتاب سیاستنامه خواجه نظام الملک آمده، اندیشه شاهی آرمانی بود، اما نسبت این اندیشه آرمانی با توصیفی از واقعیت تاریخ ایران که جامعه‌شناسی تاریخی به ما عرضه می‌کند، چگونه است؟ پاسخ من به اجمال این است که جامعه‌شناسی دانشی جدید است و شالوده نظری آن را نیز نمی‌توان از ارزش‌های دوران جدید جدا کرد. در دوره اسلامی ایران، نهاد سلطنت، در تحول تاریخی خود، دوره‌هایی را گذرانده است و نمی‌توان درباره همه این دوره‌ها حکم واحدی را صادر کرد. به عنوان مثال، نمی‌توان هم نادرشاه را خودکامه خواند و هم عضدالدوله دیلمی را. شاید، از دیدگاه جامعه‌شناسی بتوان حکم واحدی را درباره آن دو صادر کرد، اما این داوری شتابزده، ماهیت دو گونه متفاوت حکومت را روشن نخواهد کرد و بیم آن می‌رود که به جای فهمیدن سرشت سلطنت در ایران - که جامعه‌شناسی مدعی آن است - خودمان را از فهمیدن واقعیت بسیار پیچیده‌ای محروم کنیم. قواعد و احکام جامعه‌شناسی با

منطق تاریخ اندیشه یکی نیست و جامعه‌شناسی تاریخ ایران، اگر رشته‌ای علمی و جدی باشد، باید بتواند قواعد خود را به محک منطق تاریخ اندیشه بزند. به عنوان مثال، حتی تاریخ‌نویس رسمی نادرشاه، به‌رغم محدودیت‌های مقام رسمی و الزامات تاریخ‌نویسی رسمی در دوره‌ای بسیار تاریک در تاریخ ایران، مخدوم خود را نمونه شاه خودکامه می‌داند، اما یکی از فیلسوفان دوره آل بویه، در یکی از رساله‌های فلسفی خود، عضدالدوله را «انسان کامل» می‌نامد. این که حتی تاریخ‌نویسی رسمی شاهی را خودکامه بنامد و اینکه فیلسوفی، شاهی را برابر اندیشه افلاطونی نمونه «انسان کامل» بداند، از دیدگاه تاریخ اندیشه قابل تأمل است و نمی‌توان به این نکته‌های مهم در تاریخ و تاریخ اندیشه ایران بی‌توجه ماند.

این مطلب را از باب مثال آوردم تا بگویم که بسیاری از داده‌های تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، پیچیده‌تر از آن است که بتوان با بررسی‌های جامعه‌شناختی - البته، تا زمانی که درباره مبانی نظری آن نیندیشیده باشیم - توضیح داد. تلقی کنونی ما از علوم اجتماعی بیش از حد ساده‌انگارانه است، زیرا تصور می‌کنیم که علوم اجتماعی ابزارهایی هستند که می‌توان آنها را وارد کرد و با کسب برخی مهارت‌های ابتدایی به کار گرفت، هم چنان که از سده‌ای پیش با وارد کردن ابزارهای تکنولوژیکی، آنها را به کار گرفته ایم و نتوانسته‌ایم در آنها تصرفی بکنیم. به احتمال بسیار، موفقیت در به‌کارگیری علمی که تصور می‌کنیم ابزارهایی بیش نیستند، حتی از موفقیتی که در انتقال تکنولوژی به دست آورده‌ایم - یعنی در حد صفر - کمتر است و شاید، از بسیاری جهات، پیشرفت ما منفی نیز بوده باشد.

به هر حال، ما مشکلات نظری و تاریخی بسیار مهمی داریم و تا زمانی که به قول بیهقی تاریخ پایه‌ای [ایران را] ننوشته باشیم، این‌ها روشن نخواهد شد. نکته پراهمیت این است که تا زمانی که «تاریخ پایه‌ای» ایران نوشته نشده باشد، جامعه‌شناسی تدوین نخواهد شد. بیش از پنجاه سال است که در دانشگاه‌های ایران جامعه‌شناسی تدریس می‌شود، در حالی که

حتی هنوز یک اثر درباره جامعه‌شناسی ایران نوشته نشده است. این مطلب را من در جایی درباره علم سیاست نیز گفته‌ام و اعتقاد دارم که نه مبادی و مبانی جامعه‌شناسی و سیاست برای ما روشن است و نه هنوز نظریه‌پردازی درباره ایران به جایی رسیده است که بتوان پیچیدگی‌های آن را با جامعه‌شناسی و علم سیاست توضیح داد. برای این‌که مطلب را کوتاه کنم، با استفاده از بیتی از شاعر معاصر، مهدی اخوان ثالث، که در جایی می‌گوید: "نعش این شهید عزیز مانده است روی دست ما"، من نیز بر آن‌ام که شهیدی به نام «سنت» - که البته تصور می‌کنم در بحث‌های ما هنوز مفهوم روشنی ندارد، و من کوشش خواهم کرد در دو کتاب آینده طرحی از نظریه سنت عرضه کنم - روی دست ما مانده است و تا زمانی‌که نتوان نظریه جامعی از نسبت با اندیشه سنتی و جایگاه سنت در بحث‌های جدید عرضه کرد، راه پژوهش در جامعه‌شناسی و سیاست ایران هموار نخواهد شد. به عبارت دیگر، نقادی اندیشه سنتی - یعنی بحث در "شرایط امتناع" علوم اجتماعی در ایران و نه صرف "امتناع تفکر" که به هیچ وجه معنایی ندارد - و تبیین منطق تداوم سنت، باید هم دیباچه‌ای بر تاریخ پایه‌ای اندیشه در ایران باشد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جابجاء علوم انسانی \*\*\*

\* متن پیاده شده سخنان دکتر جواد طباطبائی که در جمع انجمن دوستداران اندیشه در برلین جهت نقد و بررسی مطالب اولین جلد از مجموعه تأملی درباره ایران ارائه شده است و ایشان پس از بازبینی و تنقیح آن را در اختیار ناقد قرار داده‌اند.