

مقایسه‌ی جریان روشن‌فکری و احیاگری

منبع: مجله اندیشه، شماره دوم، آذرماه ۱۳۸۹

در ابتدا لطفاً تعریفان از جریان‌های احیاگری دینی با توجه به مولفه‌های آن و در صورت امکان با رویکرد تاریخی بیان بفرمایید.

اگر بخواهیم راجع به احیاگری دینی بحث را پیش ببریم، خوب است که در ابتدا تعیین مراد کنیم که دقیقاً چه معنایی را از احیاگری مراد می‌کنیم و با توجه به آن، یک نگاه پسینی - تجربی - تاریخی بکنیم به آن‌چه که برای دینی مثل اسلام در طول تاریخ رخ داده است و کسانی که موسوم هستند به احیاگر دینی به چه امری همت گماشته‌اند. من تصورم این است که اگر بخواهیم به مصداق «تعرف‌الاشیاء باضدادها» عمل کنیم و برای شناختن یک مفهوم، به اضداد و نه نقیض‌های آن‌ها تمسک بجوییم، احیاناً درک روشن‌تری از خود آن مفهوم خواهیم داشت. با قیاس احیاگری دینی از روی ضد آن یعنی ضدی که متفاوت با اوست که عبارت باشد از «روشن‌فکری دینی» چه بسا این تعریف را بهتر بفهمیم.

در احیاگری دینی، لزوماً آشنایی با جهان جدید شرط نیست. احیاگر شخصی است که در دل یک سنت دینی، چه ادیان غربی و چه ادیان شرقی، به احیاگری دینی همت می‌گمارد و دغدغهی دینی دارد و تعلق خاطری به آن سنت دینی دارد، و تصورش بر این است که پاره‌ای از جوانب آن دین مغفول واقع شده است و کما هو حقّه به آن‌ها پرداخته نشده است؛ به همین خاطر همت می‌گمارد به احیای دین؛ یعنی همان‌گونه که از این واژه و هم، معنی آن برمی‌آید، احیاگری دینی همت می‌گمارد به زنده کردن یا به پاس داشتن آن چیزی که مغفول واقع شده بود.

اگر ما این معنا را از احیاگری دینی مراد بکنیم (البته روی سخن ما در باب دین اسلام است، مشخصاً می‌شود از آیین مسیحیت هم برای ایضاح بیشتر مفهوم مدد گرفت)، از وقتی که ما با جهان مدرن مواجه شدیم که در کشور ما یک قدمت ۱۵۰ تا ۱۸۰ ساله دارد (البته اگر آغاز جنگ‌های ایران و روس را به عنوان نقطه‌ی آغاز مواجهه ما با مدرنیته در نظر بگیریم)، کسانی آمدند که آشنایی با آموزه‌های جهان جدید داشتند، البته مدلول این سخن این نیست که ما در جهان مدرن نمی‌توانیم احیاگری دینی داشته باشیم. کسانی بودند در میان ما که در همین جهان جدید هم زندگی می‌کردند و به یک معنا احیاگر دین بودند. اما با ظهور و بروز جهان جدید کسانی هم سر برآوردند که آشنایی با آموزه‌های جهان جدید هم داشتند و از آن منظر سعی کردند که به تعامل با سنت دینی ستر پس پشت پردازند. فعلاً اجازه دهید این را روشن‌فکری دینی بنامیم و درباره‌ی مولفه‌ها و حدود و ثغور آن بحث نکنیم. اما روشن‌فکری این تفاوت را با احیاگری دینی دارد که در احیاگری دینی، لزومی ندارد که با آموزه‌های جهان جدید آشنا باشید، یا اگر آشنا هستید، از آن منظر به کند و کاو یا پیگیری پروژه‌ی معرفتی خودتان همت بگمارید. در جهان سنتی که اساساً نمی‌توانست این اتفاق بیفتد، چون مدرنیته‌ای ظهور و بروز نکرده بود که ما همت بگماریم به تعامل معرفتی و داد و ستد معرفتی میان سنت و مدرنیته؛ در جهان جدید هم که ما با آموزه‌های مدرن دست کم از زمان مشروطه به این طرف در کشور خودمان مواجهیم، لزومی ندارد شخصی که با آموزه‌های جهان جدید تعامل می‌کند در سنت دینی از این منظر حرکت کند.

من برای این که عریضم روشن‌تر بشود، مصادیق تاریخی آن را هم ذکر می‌کنم تا این بحث عینی‌تر و انضمامی‌تر شود. سعی می‌کنم هم از جهان سنت مثال بیاورم و هم از جهان مدرن. کسی مثل غزالی را در سنت اسلامی در نظر بگیرید، وی کتاب احیای

علوم‌الدین را نوشت. بعد تلخیصی از آن را تحت عنوان کیمیای سعادت به فارسی نوشت و منتشر کرد. به این معنی غزالی احیاگری است که فکر می‌کند فقه در میان مسلمین و در جوامع مسلمین، جا را برای اخلاق کم کرده است و باید به احیای علوم دین پرداخت. همان که از پیامبر اسلام هم رسیده است که «أَنْتِ بُعِثَتْ لِأَتَمِّمْ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» من برای تتمیم مکارم اخلاق مبعوث شدم. پس اگر این غایت قصوای رسالت پیامبر را تشکیل می‌دهد، منی که در قرن پنجم هجری می‌زییم و می‌بینم جامعه رو به زوال یا احیاناً انحطاط اخلاقی رو آورده، باید دست بر آن جوانب مغفول و فرونهاده شده‌ی دین بنهم، و از آن منظر کمک کنم که این سنت دینی بی‌الد و دوباره روی پای خود بایستد یا در میان مسلمانان جاری و ساری باشد. این یک نوع احیای دینی است. به هر حال معطوف به انگشت تاکید نهادن بر جوانب مغفول سنت است. شما همین را در قرن دهم و یازدهم هجری می‌بینید که یک عالم شیعی به نام ملا محسن فیض کاشانی با نوشتن محجه‌البیضا، در واقع همان کاری را که غزالی در عالم اهل سنت می‌کند، در جهان تشیع هم انجام می‌دهد و بسیاری از مطالب کتاب، عیناً آن چیزی است که غزالی در احیای علوم آورده است. این حاکی از دغدغه‌های مشترک میان این دو بزرگوار بود. یکی متکلم و فقیه شیعی و دیگری فقیه و متکلم اهل سنت بوده است. هر دوی این‌ها در دین و دین‌داری، مردم امری را مغفول می‌دیدند و بر آن انگشت تاکید نهاده بودند و به همین خاطر می‌شود آن‌ها را احیاگر نامید.

کسی که هم درد دین دارد، هم باور دینی دارد و هم بر جوانب مغفول و فرونهاده شده‌ی دین انگشت تأکید می‌نهد و در این کار از اسباب و ادوات مدرن هم مدد نمی‌گیرد؛ چرا که یا با آن‌ها آشنایی ندارد یا به تعبیری امتناع آشنایی وجود دارد؛ چه کسانی چون ملا محسن فیض کاشانی و غزالی که در جهان سنتی می‌زیستند و چه در جهان جدید کسانی مثل مرحوم مطهری را می‌شود احیاگر نامید، اما روشن فکر نیستند. چرا که باز هم وقتی که همت می‌گمارند به دفع رقیب و احیاناً به پاس داشتن دین‌داری در جهان جدید، از منظر سنتی حرکت می‌کنند. ایشان حداکثر یک متافیزیسین کلاسیک صدرایی است که با سنت یعنی با قرآن، حدیث، کلام، فقه، فلسفه‌ی اسلامی هم آشناست و از آن منظر می‌خواهد دفع شبهه کند. شما اگر کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم یا شرح مبسوط منظومه‌ی ایشان را دیده باشید، جاهایی است که ایشان با فلاسفه‌ی مغرب زمین هم سعی می‌کند هم‌وردی بکند. آن‌جا در مقام دفع ایده‌های شبهات رقیب کارهای کلامی می‌کند، اما کاملاً مانند یک انسانی که دغدغه-ی دینی دارد. جاهای دیگر کار ایشان کار احیاگرانه است؛ سعی می‌کند توضیح دهد که اموری که ما در پی آن‌ها هستیم، به یک معنا در دین یافت می‌شود و دین‌داری ما هم هیچ مشکلی ندارد، با همین ابزار و ادوات هم می‌شود به سر وقت متخاصمین رفت و آن‌ها را در جای خودشان نشانند. اساساً هم تعبیر شبهه، به تعبیر دیگر مواجهه با ایده‌های دیگران از همین جانشات می‌گیرد.

مرحوم مطهری این جاها گاه لغزیده است. در این وادی از حیث این که آشنایی نداشته است، مواجهه‌ی او با فلسفه‌ی مغرب زمین ابداً مواجهه‌ی عمیق و عالمانه‌ای نیست. یک جاهایی با اطلاعات اندکی که ایشان داشته، قضاوت‌های خیلی وسیعی کرده‌اند که توضیح آن مجال دیگری می‌طلبد. هم در اصول فلسفه و روش رئالیسم چنین است و هم در شرح مبسوط منظومه. البته در شرح مبسوط منظومه، ایشان کار فلسفی انجام می‌دهد؛ درست است که یک جاهایی در فهم آراء فلاسفه‌ی غربی اشتباه می‌کند که البته اشتباه‌های نسبتاً مهمی هم هستند، اما بحث، بحث فلسفی است. در اصول فلسفه و روش رئالیسم این اسباب و ادوات فلسفی به خدمت یک امر کلامی درآمده است؛ ایشان در مقام دفع مارکسیسم است. خیلی جاها مسئله اساساً درست صورت‌بندی نشده است؛ یعنی درک ایشان از ایده‌آلیسم هگلی، ایده‌آلیسم کانتی، اساساً یک درک موجهی نیست. به یک معنا ایشان تصورشان این است که ایده‌آلیسمی که هگل و کانت یا هگل به اختفای کانت از او سخن می‌گوید، یک ایده‌آلیسم از نوع

ایده آلیسم بارکلی است، یا همان سوفسطایی‌ها که منکر وجود جهان خارج هستند، یا به تعبیر فنی تر، همان ایده آلیسم تجربی. و بر اساس همین، آن را نقد می‌کنند. اما از قضا کانت خودش یکی از منتقدین ایده آلیسم بارکلی بوده است و ایده آلیسمی که او از آن سخن می‌گوید، ایده آلیسم استعلایی است و ایده آلیسم هگلی نسب از ایده آلیسم کانتی می‌برد نه از ایده آلیسم بارکلی. چه کسی گفته است او در مقام نفی جهان خارج بوده است؟ یا فکر می‌کند مُدرک بودن عبارت است از همان موجود بودن؟ مرحوم مطهری خیلی جاها در کتاب مرحوم طباطبایی ناظر به آن تلقی از ایده آلیسم نقد می‌کنند.

یک امری در تعریف احیاگری شما بود و آن هم این بود که اصولاً جزء ذاتی تعریف احیاگری، رویکردش به دنیای مدرن و مفهوم مدرنیته نیست؛ ولی در واقع ما می‌توانیم یک جزء ذاتی احیاگر دینی را دغدغهی اجتماعی و احساس تکلیف نسبت به اجتماع بدانیم.

مثلاً در فرهنگ عامه و در عموم مردم همیشه یک حالت قیاس بین جوامعی که با آن‌ها تعامل دارند وجود دارد؛ به فرض پس از فعالیت‌های ژاپن در جنگ جهانی دوم، یک رویکرد مثبت نسبت به ژاپن دیده می‌شود. در مورد اشعار بهار یا رویکردهای مثل مرحوم تقی‌زاده و میرزاملکم‌خان می‌بینیم که چون یک جور ناکارآمدی را در جامعه سنتی شان حس می‌کنند، یک رویکرد متجددانه اختیار می‌کنند و مرحوم تقی‌زاده می‌گوید که ما از سر تا پا باید جدید بشویم، غربی بشویم، فرنگی بشویم. یا مثلاً جوانان سازمان مجاهدین خلق را داریم که دنبال یک ایدئولوژی می‌گردند ولی چون در مطالعات خودشان به این نتیجه رسیدند که ایدئولوژی اسلامی کارا نیست، تصمیم گرفتند به دنبال ایدئولوژی کارآمد باشند که نتیجه‌اش مارکسیسم شد. در واقع به واسطه‌ی احساس یک سری کمبودها و وجود برخی نیازها که آن‌ها را نمی‌توانند در سنتشان بیابند، به سمت دنیای مدرن، به سمت یک کالایی غیر از آن چیزی که در فرهنگ و خورشان هست، پناه می‌برند.

احیاگر این جا می‌آید با توجه به آن دغدغهی اجتماعی که دارد، با توجه به این که یک سری مبانی در ذهنش هست، آن مبانی را و آن مباحثی را که در جامعه مغفول بوده است، احیا کند. به فرض مرحوم شریعتی پروژه‌ی ایدئولوژی را کلید می‌زند. می‌رود بحث احیای ایدئولوژی‌ها را می‌کند. دین ایدئولوژیک را مطرح می‌کند. یا مثلاً سیدجمال بحث علوم جدید و این‌ها را می‌کند. می‌خواستم بدانم نظر تان در مورد این که جزء ذاتی رویکرد یک احیاگر، رویکردش نسبت به دنیای مدرن است چیست؟...

نه؛ اولاً تعبیر جزء ذاتی را نمی‌پسندم، چون اساساً در این مفاهیم که مفاهیم برساخته اجتماعی هستند، ذات گرا نیستیم و به یک معنا شاید به لحاظ فلسفی موضع من به یک موضع نومیالیستی یا غیرذات‌گرایانه نزدیک‌تر باشد؛ یعنی به این معنا که ما وقتی مفهومی را به کار می‌بریم و تعیین مراد می‌کنیم، قرار نیست مقومات لایتخلف ذاتی را برایش برشماریم. خصوصاً در باب مقولات اجتماعی یا مفاهیم برساخته اجتماعی. یک وقت شما راجع به آب و سنگ و درخت حرف می‌زنید، آن‌جا شاید بشود گفت که ماب‌الاشتراک آب‌ها این سنخ مولفه‌ها و مقومات هستند. اما وقتی پا به اجتماع می‌گذاریم با مفاهیم برساخته‌ی اجتماعی مثل دموکراسی، آزادی، احیاگری، بانک، روبرو می‌شویم، اساساً آن‌جا ما از یک ذات نمی‌توانیم سخن بگوییم، چون قصه، گویی به تزیید و تضایف ضیق‌السعه‌ی معنای واژگان بستگی تام دارد، به تعامل کنش‌گران با یک‌دیگر. به همین خاطر در این حوزه‌ها من اساساً بر ذات و مولفه‌های ذاتی اعتقاد ندارم.

راجع به آن افراد هم من همه‌ی سخنم این بود که احیاگری لزوماً متوقف بر مددگرفتن از آموزه‌های جهان جدید نیست. یک وقت هست که شما از غزالی و ملامحسن فیض کاشانی یا حافظ سخن می‌گویید. حافظ هم به یک معنا یک محیی است. منتقد

فرهنگ زهدی و ریای جامعه‌ی خودش است. این‌ها که اساساً نمی‌توانستند با جهان جدید آشنایی داشته باشند. من مثال معاصرش را زدم. مرحوم مطهری و مرحوم طباطبایی تقریباً با جهان جدید آشنایی چندانی نداشتند. مرحوم طباطبایی که اصلاً ذکر هم نمی‌کرد؛ مرحوم مطهری هم اشاراتی که داشت، می‌شود نشان داد که خیلی پختگی و احاطه نداشتند. اما به هر حال درد دین داشتند، دغدغه‌ی دین داشتند و کارشان هم پالایش معرفت دینی بود. کتابی که مرحوم مطهری راجع به امام حسین (ع) تحت عنوان حماسه‌ی حسینی می‌نویسند، یعنی دفع خرافات یا امور ناموجه از منظر دینی؛ این کار، احیاگرانه است.

من مرادم این است که برای پیش‌برد پروژه‌ی احیاگرانه، لزومی به مددگرفتن از مولفه‌های جهان جدید نیست. آن کار، کار را روشن‌فکرانه می‌کند نه احیاگرانه. سیدجمال هم این کار را نمی‌کرد. بر عدم تفرقه و اجماع مسلمین خیلی تأکید می‌کرد و این که به کشورهای مسلمان می‌رفت و در دربار خلفا با خلفای اسلامی در زمان امپراتوری عثمانی سابق سخن می‌گفت و سعی می‌کرد دول اسلامی را متحد بکند. این مددگرفتن از اسباب و ادوات جهان جدید نیست. مرحوم مطهری به نحوی، مرحوم عبدو به نحوی دیگر، دل در گروی سنت فلسفه‌ی اسلامی داشتند. شاید مرحوم مطهری هم به همین خاطر شیفته‌ی فلسفه‌ی اسلامی بود، مرحوم طباطبایی هم همین‌طور. می‌شود همه‌ی این‌ها را مثال زد که این‌ها تماماً در مقام احیای سنت ستر پست و پشت و احیای اموری که مغفول واقع شده‌اند، بوده‌اند. البته علاوه بر آن سعی می‌کردند این سنت را پالایش کنند، چون توأمان هم پاره‌ای از امور مغفول واقع شده بود، از سوی دیگر ممکن بود پاره‌ای امور خرافی به میان آموزه‌های دینی راه پیدا کرده باشد. این هر دو کار را کسی با دغدغه‌های احیاگرانه می‌تواند انجام بدهد.

چون رویکرد مدرنیته هم در این بحث خیلی مهم است، یک تقسیم تاریخی بکنیم و بگوییم که محیی‌ها تقابل با مدرنیته داشتند یا نداشتند.

تقابل یعنی چه؟

یعنی در جامعه‌شان مباحث متأثر از دنیای مدرن یا اصطلاحاً مدرنیته مطرح بوده است. در بحث رویکرد به مدرنیته، پروژه‌ای که شهید مطهری کلید زده است، پروژه‌ای نیست که ما صرفاً به دید کلامی به آن نگاه کنیم یا این که بگوییم که چون اطلاعات مرحوم مطهری در حوزه‌هایی از فلسفه‌ی غرب کافی نبوده است و در بعضی جاها قضاوتش، قضاوت درستی نیست، رویکرد کاملاً کلامی و مبتنی بر متن دین داشته است. چیزی که در مرحوم مطهری بسیار ارزشمند می‌نماید این است که بحث‌های فلسفی و عقلی غرب را، در عمیق‌ترین وجه، جدی می‌گیرد و آن‌ها را مطرح می‌کند و با متد عقلی هم به دنبال جواب می‌گردد. حال این که چرا این نتایج بار می‌آید، به نظر من به خاطر ضعف منابع ترجمه‌شده است که متأسفانه بسیار پرغلط هم بودند.

خیل کثیری از سنتی‌های ما نه این‌گونه می‌اندیشند و نه عمل می‌کنند و مباحث عقلی غرب را جدی نمی‌گیرند. ولی مرحوم مطهری کسی هست که حتی جزوات تئوریک سازمان مجاهدین خلق را می‌خواند و آن‌ها را جدی می‌گیرد. به نظر من این رویکرد ایشان و مرحوم علامه طباطبایی در کتاب اصول فلسفه یک رویکرد کلامی نیست؛ یعنی فیلسوفانی هستند که سخن فلسفی [مارکسیسم] مطرح می‌کنند و در قبالش سخن فلسفی [فلسفه اسلامی] می‌زنند و اصلاً سخن از متد غیرعقلی یا دینی (کلامی) نیست. حتی در جلد پنج اصول فلسفه که موضوعش برخلاف دیگر مجلدات، الهیات و کلام است استدلال‌ها صبغه‌ی فلسفی دارند.

از قضا بیش ترش کلامی است؛ به این معنا که معطوف به تبیین امّات و آموزه های اسلامی با مدد گرفتن از اسباب و ادوات و مخزن تصورات و تصدیقات فلسفی اسلامی است، اشکالی هم ندارد. اصلاً صراحتاً می گوید ما برای دفع شبهه ی مارکسیسم این کار را انجام دادیم. اگر برای دفع یک شبهه ی دینی کسی کاری بکند، اسمش کار کلامی می شود.

اگر این تعریف را برای متکلم بگوییم که مثلاً ملاصدرا هم یک متکلم می شود، دیگر فیلسوف نمی شود.

او هم یک جاهایی کارهای کلامی کرده است.

حتی در بحث های حکمت متعالیه؟! آن جا که استدلال فلسفی کرده است.

نه؛ او اساساً فخرش به این بود که کلام و فلسفه را در هم عجین کرده است. من نمی خواهم وارد آن بحث ها بشوم. ببینید من می خواهم بگویم آقای مطهری یک احیاگر است. من آن نکاتی را که شما گفتید نفی نکردم. من که نگفتم ایشان بسته بود یا گشوده نبود یا مطالعه نمی کرد، گفتم آن جاهایی که راجع به فلسفه ی غرب قضاوت کرده است، قضاوت های پخته نیست. این یک حرف است اما این که علاوه بر این که دغدغه ی دیانت داشت، تعامل داشت، در مجله ی زن روز مطلب از او چاپ می شد. البته مرحوم مطهری ادوار دارد. مرحوم مطهری که نزدیک به انقلاب می شود، علی الظاهر رفته رفته این امور درونش کم رنگ تر می شود.

بازرگان همین دغدغه را دارد اما حالا چه به درست و چه به غلط از ترمودینامیک جدید مدد می گیرد. یعنی با جهان آشنایی دارد. وی هم کار عملی می کند، هم سعی می کند از این اسباب و ادوات در باب باد و باران در قرآن مدد بگیرد. جاهای دیگر سعی می کند از یک نگرش علمی به دین سخن بگوید. ولی مواجهه ی بازرگان با سنت دینی با مدد گرفتن از اسباب و ادوات مدرن همراه است. هر چند انصافاً تسلط مرحوم مطهری نسبت به سنت بیشتر از بازرگان است؛ روشن است، فقه می داند، عرفان می داند، فلسفه می داند، تفسیر می داند. مرحوم بازرگان که همه ی این ها را نمی دانست، از این حیث مرحوم مطهری تسلطش به سنت بیشتر است. اما در عین حال بازرگان با جهان جدید آشنایی دارد. یا اگر با مرحوم شریعتی مقایسه بکنیم، باز من با نحوه ی ورود و خروج مرحوم شریعتی به بحث (این جا کار ندارم که چه میزان آن وقوف علمی لازم را داشت یا نداشت)، در دهه ی ۴۰ و ۵۰ در میان ما منادی یک سوسیالیسم اسلامی بود و آن را نمی شود احیاگر با این تعبیری که من گفتم معرفی کرد. به همین خاطر هم خود ایشان، خود را روشن فکر مذهبی می نامد. تعبیر روشن فکر مذهبی، تعبیری است که مرحوم شریعتی در کتاب «از کجا چه باید کرد؟» به کار می برد و دقیق هم می گوید. بالاخره اگر شما شریعتی را خوانده باشید، چه آنچه که موسوم به کویریاتش است و چه آنچه موسوم به اجتماعیاتش است، جا پای آموزه های جهان جدید دیده می شود. همان طور که بعضی ها به نظر من به درستی بعداً نقد کردند و نشان دادند یک جاهایی شریعتی آن تسلط و وقوف لازم را نداشت. ولی بالاخره شما می بینید از سارتر نام می برند، از کامو، از هگل از خیلی از جامعه شناسان و فلاسفه ی مغرب زمین یاد می کند؛ یک جاهایی نقل قول هایی را از آن ها دارد و حتی وقتی که نثر او را می خوانیم، درمی یابیم که نثری مدرن است. انگار در یک جهان مدرنی نفس کشیده است. شریعتی کسی است که در حین این که دل مشغولی های دینی دارد، اما در عین حال بی عنایت و بی نسبت با جهان جدید هم نیست.

پس به این معنا می شود گفت پروژه ی کسی مثل مرحوم مطهری با شریعتی متفاوت است. یا به تعبیری اگر هم هر دو در دغدغه ی دین داشتن مشترک اند، از مبادی متفاوتی حرکت می کنند؛ چرا؟ چون اسباب و ادوات متعددی در دست دارند، باز آن میزان از تسلطی که مطهری به سنت دارد، شریعتی ندارد. شریعتی نه فلسفه ی اسلامی را درست می داند، نه عرفان اسلامی خوب

کار کرده است و نه تفسیر خوب می‌داند. از این حیث مطهری باز دست بالا را دارد، اما شریعتی به هر حال با فلسفه‌ی جدید بیش‌تر آشناست؛ جامعه‌شناسی جدید بیش‌تر می‌داند؛ هنر جدید را می‌شناسد؛ می‌داند رمان چیست؛ یعنی در عین حال که یک متفکر هم بوده، آن ذوق‌های ادبی‌اش هم بوده است. به همین معنا من شریعتی را یک احیاگر دینی نمی‌دانم. یعنی در تعاملش با سنت سبتر پس‌پشت، از اسباب و ادواتی که مدد می‌گرفت، اسباب و ادوات مدرن است. مرحوم مطهری این گونه نیست.

Science از دستاوردهای دوره‌ی مدرن بوده است؛ مرحوم مطهری به طور کامل پذیرفته و اتفاقاً در کتاب توحیدشان به اندیشمندان مصری خرده می‌گیرند که به نفی علم جدید پرداختند، ولی الزاماً پروژه‌اشان را داخل دنیای مدرن تعریف نکرده است...

من چه بخواهم و چه نخواهم وقتی در دنیای مدرن زندگی می‌کنم، در دل جهان مدرن می‌زییم، مهم آن است که مجموعه معتقداتم چیست؟ یعنی این استفاده‌ای که از ابزارهای مفهومی می‌کنم. یک کسی مثل آقای بازرگان یا مرحوم آقای مطهری هر دو در دل یک جهان و منطقه جغرافیایی می‌زیستند. مطهری با علوم جدید چه از نوع انسانی، چه از نوع تجربی آشنا نبود، اما مرحوم بازرگان با علوم طبیعی جدید آشنا بود. نمی‌شود گفت این دو نفر یکسان هستند چون در دل یک جهان زندگی می‌کنند. بله؛ وجود فیزیکی‌شان یکسان است، اما مجموعه معتقداتشان با هم متفاوت است؛ نگرششان به جهان متفاوت است. بازرگان برای پیش‌برد یک پروژه از یک اسباب و ادوات استفاده می‌کند که مطهری از آن اسباب و ادوات استفاده نمی‌کند. در مورد شریعتی و سروش هم همین مطلب صادق است. هر کدام از این‌ها از یک اسباب و ادوات استفاده می‌کنند. در پروژه‌ی آقای سروش هم شما می‌بینید تا یک جایی واژه‌ی احیاگری طنین دارد تا سال‌های ۶۴ و ۶۵، از یک‌جا به بعد طنین واژه‌ی احیاگری کم می‌شود. ایشان در مقام تقریر آرای مرحوم مطهری و مرحوم طباطبایی از احیاگری استفاده می‌کند، این عنایت هم عنایت درستی است؛ احیاگری خوب، متناسب و متلائم با روح کاری است که مرحوم مطهری و مرحوم طباطبایی می‌کردند.

آقای شبستری هم در زمره‌ی همین روشن‌فکران قلمداد می‌شوند، نه احیاگران. چرا؟ چون ایشان الهیات جدید می‌داند. وقتی که کتاب می‌نویسد، مقاله می‌نویسد، سخنرانی می‌کند، از الهیات پروتستان مدد می‌گیرد. از بحث‌هایی که در هرمنوتیک جدید شده است، تا جایی که می‌تواند استفاده می‌کند. برای این که در تقریر مطالبی که در سنت اسلامی به کار می‌رود، از دستاوردهای جهان جدید یاد می‌کند، چون با آن‌ها آشناست. به هر حال مهم نیست که افراد به لحاظ فیزیکی در چه زمانی زندگی می‌کنند، مجموعه معتقداتشان و ورودی‌هایشان با هم متفاوت است. به همین خاطر من فکر می‌کنم با توضیحی که عرض می‌کنم مرحوم مطهری را می‌توان احیاگر نامید اما مرحوم بازرگان، مرحوم شریعتی، سروش و شبستری با این تقسیم‌بندی بیش‌تر متعلق به روشن‌فکران هستند.

تا یک برهه‌ای ممکن است در افکار سروش و شبستری طنین واژه‌ی احیاگری یا کار احیاگرانه هم بیش‌تر بوده باشد، اما از یک‌جا به بعد عالم‌اً و عامداً طنین روشن‌فکری‌اش بیش‌تر است، به این خاطر که از اسباب و ادوات جهان جدید مدد می‌گیرند.

من یک تقسیم‌بندی در بحث شما قائل هستم. اشکالی که شما پیرامون احیاگر مطرح می‌کنید، آن است که نتایجی که در تعمقاتش می‌گیرد با نتایج دنیای جدید تطابق ندارد یا روشی که اتخاذ می‌کند ملهم از دنیای جدید نیست. و در مورد مرحوم مطهری که فرمودید در خصوص نتایج که واضح است، در خصوص روش هم در اکثر آثار ایشان روشی که استفاده شده است،

روش سنتی است. ولی مثال نقضی برای سخن شما وجود دارد و آن در کتاب معاد ایشان است که در پاسخ به سخنان مرحوم بازرگان از روش‌های کلامی جدید استفاده می‌کنند.

در وهله‌ی نخست قصه نه موضوع است، نه غایت. نکته آشنایی با موضوع است. این آشنایی در مرحوم مطهری نیست. یعنی جناب شبستری با الهیات لیبرال و پروتستان آشناست. این موضوع است. از این مدد می‌گیرد، این فارغ از متد یا مقدم بر متد است. یا آقای سروش با معرفت‌شناسی جدید و مباحث فلسفی علمی جدید آشناست و از این‌ها برای پیش‌برد پروژه‌ی فکری خودش مدد می‌گیرد. هیچ اشکالی هم ندارد، مقام، مقام گردآوری است. بحث ما الان راجع به مقام داوری نیست. در مقام گردآوری هم کسانی که متعلق به پروژه‌ی احیاگری هستند، عموماً از اسباب و ادوات مدرن مدد نمی‌گیرند؛ خود مواد سنتی بیشتر مدنظرشان است. به همین خاطر هم می‌گوییم معطوف به احیا در مقام پیرایش، در مقام آرایش همان سنت ستر پس پشت است.

در سال‌های اخیر در حوزه‌ی علمیه ما نسلی به وجود آمده است که با مباحث غربی آشنا هستند. این افراد که با همان متد یعنی با الهیات به قول شما لیبرال یا کلاً مباحث غربی آشنا هستند. متد آن‌ها را هم استفاده می‌کنند، ولی نتیجه و غایتشان به سنت بر می‌گردد. می‌خواهم بدانم همین افرادی که نتیجه‌ی تحقیقشان به سنت می‌رسد ولی متدشان برگرفته از غرب است، در تعریف شما این‌ها در محییان قرار نمی‌گیرند؟

من کاری به نتایجشان ندارم، به هر نتیجه‌ای می‌رسند، موضوع و متدشان فارغ از نتیجه مهم است. نمی‌شود به آن نتایج صرف سنتی برسند. بالاخره هرچه هم هست با قدری دخل و تصرف همراه است. من اساساً بحثم ناظر به نتیجه و غایت نیست؛ بحث من ناظر به موضوع و متد است. موضوع‌شناسی و متدشناسی؛ این دو بیش‌تر مدنظر است.

با توجه به برداشت خاص شما در مورد احیاگران و روشن‌فکران، آقای دکتر نصر در جهان جدید زندگی می‌کند ولی سایر ادوات مدرن را دفع می‌کند...

از نظر من ایشان روشن‌فکر نیست.

استاد مطهری science را هم پذیرفته است...

علم مدرن تجربی برای مطهری آشنا نبود که بپذیرد. وقتی می‌گویید scientism را پذیرفته که آن را خوانده باشد. چیزی که نخوانده چگونه بپذیرد؟ وقتی که داروسازی بخواند، شیمی بخواند، مهندسی بخواند، می‌توانید بگویید scientist است. کسی که علم جدید را نخوانده است که ما ناظر به آثار و نتایج عملی آن سخن نمی‌گوییم. مرادمان این نیست کسی که سوار هواپیما می‌شود، از رادیو و تلویزیون استفاده می‌کند، این‌ها که میوه‌های مدرنیته یا به تعبیری تکنولوژی هستند. ما ناظر به علم تجربی سخن می‌گوییم. که به تعبیر داروین یک علم بی‌غایتی است و به یک معنا جهان را بر صورت خویش ساخته است. ناظر به او داریم سخن می‌گوییم و وقوف و آشنایی با شاخه‌های مختلف آن داریم. به این معنا کسی مثل بازرگان scientist است. به این معنا نه شریعتی scientist است نه مطهری scientist است و نه شبستری.

یعنی آشنایی با علم و دستاوردهای آن، نه الزاماً فلسفه‌ی علم.

نه؛ خود علم تجربی را عرض می‌کنم. آشنایی یک شاخه‌ی مهم معرفت بشری است. با این معنا برخی از روشن‌فکران ما آشنا نبودند، برخی آشنا بودند. این هم یک امر توصیفی است، نه هنجاری و نرماتیو. هر کسی بالاخره عمرش را به یک چیزی صرف

می‌کند. ما در مقام توصیف هستیم. توجه کردن اساساً یعنی چه؟ یعنی وجه را به سمتی گرداندن. من می‌گویم توجه کردم یعنی به امری وجه را گرداندم. هر کسی در عمرش به یک امری توجه می‌کند. یکی فقه و کلام بیش‌تر می‌خواند، یکی هم علوم سنتی می‌خواند هم علوم جدید می‌خواند. البته کسی که چند چیز می‌خواند، قطعاً دنیایش بزرگ‌تر است. تردیدی در این نیست. اما فعلاً در مقام ارزش داوری نیستیم. در مقام توصیف این هستیم که روشن‌فکران و احیاگران از کجا تغذیه می‌کنند و پروژه‌هایشان معطوف به چه مقدمات و چه مولفه‌هایی ساخته می‌شود و با چه مبادی و مبانی آغاز می‌کنند؟

پروژه‌ی اقبال لاهوری را چه طور ارزیابی می‌کنید؟

قصه‌ی اقبال کمی متفاوت است، از این حیث که خودش تعبیر احیا را به یک معنا به کار برده یا دست کم در ترجمه‌ی کتاب ایشان به زبان فارسی این واژه به کار رفته است. اما اقبال با جهان جدید آشنا بوده و به همین خاطر هم احیاناً سخنان نامتعارفی گفته است که شاید کسانی مثل مرحوم مطهری را هم خوش نیامده است. آن تفسیری که ایشان از ختم نبوت به دست داده است، تفسیری است که مرحوم مطهری بر نمی‌تابد و معتقد است این کمابیش مستلزم نفی نبوت است. به نظر من با این تقسیم‌بندی شاید اقبال بیش‌تر روشن‌فکر باشد. یعنی نکاتی می‌گوید که هم آشنایی با سنت جدید داشته و کاملاً معلوم است به فلسفه‌ی جدید، وقوف داشته و از آن‌ها مدد گرفته است و بعد هم متدی که به کار بسته است و از روی نتایجی که به آن رسیده، می‌توانیم بگوییم که کمابیش نتایج قابل تأملی است. وی در کتاب احیای فکر دینی در اسلام نکات نامتعارفی گفته است. البته فقط نتایج مهم نیست. کسی ممکن است از دل همین سنت استفاده کند و به یک نتایج نامتعارفی برسد که این که الان هم هستند کسانی که به هر حال نسبت به شیعه‌ی موجود و آموزه‌های شیعی نقد دارند، اما کاملاً در دل جهان سنتی.

من می‌خواهم بگویم بحثم را معطوف به نتایج بحث تغییر نمی‌دهم، چون ممکن است شما از متدهای مختلف به یک نتایجی برسید. مثل این می‌ماند که من می‌خواهم به قم بروم از چند مسیر می‌توانم برسم. برای من الان فرایند مهم است نه فرآورده. ناظر به فرایند دارم بحث می‌کنم. در فرایند احیاگرانه، یک امری پررنگ است و یک امری غایب. در فرایند روشن‌فکرانه هم همین‌طور. البته این را هم عرض بکنم عموم کسانی که در جامعه‌ی ما موسوم به روشن‌فکر دینی هستند، به دین فقط به مثابه یک ابژه که در خور تأمل فلسفی-جامعه‌شناختی-کلامی است، نگاه نکردند، عموماً دغدغه و درد دین را هم داشته‌اند. الان که به نحو پسینی-تجربی نگاه می‌کنیم این هم یک نکته‌ای است که باید به آن اضافه کرد. یعنی ما بالاخره در جهان جدید کسانی را داریم که به اسلام یا به دین به مثابه یک ابژه‌ی تحقیق نگاه می‌کنند. عموم اسلام‌شناسان در جهان جدید این‌گونه هستند. خیلی‌ها هم تعلق خاطر دینی ندارند، اما از قضا برای فهم بهتر پروژه‌ی روشن‌فکری دینی و نسبتش با احیاگری دینی، عموم روشن‌فکران دینی ما هم به دین یا به اسلام فقط به مثابه ابژه تحقیق نگاه نکردند، دغدغه‌ی دینی هم داشته‌اند. در حین این که از ابزار و ادوات مدرن مدد می‌گیرند، چنین دغدغه‌هایی هم در کارهایشان موج می‌زند. البته مدلول این سخن این نیست که جایی اشتباه نکردند یا پروژه‌شان احتیاجی به تمسیم و تکمیل ندارد. در مقام فهم این پروژه، این سنخ دغدغه‌ها در کارهای روشن‌فکران دینی موج می‌زند و از این حیث شبیه احیاگران هستند. اما ورود و خروجشان به دین فرق می‌کند و دیگر این که معمولاً باز به مثابه یک امر پدیدارشناسانه‌ی تجربی در آن دستاوردهایشان، امور نامتعارف زیادتر است. کما این که در کار اقبال و سروش و شبستری هم می‌بینید. یعنی به عنوان کسانی که به هر حال متعلق به این نحله هستند. اما دستاوردهایشان نامتعارف است و به هر حال ناظر به آنچه جریان اصلی متدینان فکر می‌کنند نیست. البته این کار باز در طول سنت اسلامی هم سابقه داشته است. به همین خاطر می‌گویم لزوماً ما به نتایج نگاه نمی‌کنیم.

عرفا هم سخنانی نامتعارف می گفتند. به همین خاطر هم از سرپوشی و رازدانی با رازدان و این ها سخن می گفتند. سرنوشت شیخ مقتول جلوی چشمشان بود. سرنوشت کشته شدن عین القضات را می دیدند. به هر حال همیشه در طول تاریخ عرفا و فلاسفه کمابیش آهسته می رفتند چون سخنانشان شاذ بود و نامتعارف. یعنی این را هم باید دید، فقط نامتعارف سخن گفتن ناظر به ایده‌هایی که روشن فکران دینی دارند نیست. در میان عرفا و فلاسفه‌ی کلاسیکمان هم این امور یاد می شود. تبعید شدن ملاصدرا را یادمان نرود.

باری مراد این است که این سنخ سخنان نامتعارف گفتن را شما در آثار عرفا و فلاسفه‌ی کلاسیک ما هم می بینید اما باز برای فهم این پدیده‌ها در آثار روشن فکران دینی هم این سنخ امور که از دستاوردهای تأملات و تحقیقاتشان هست، دیده می شود و خیلی از مواقع هم توسط ارتدکسی در جامعه‌ی دینی تحمل نمی شود، قبل از انقلاب هم همین طور بوده است. در یک جامعه‌ای که دین قدرتمند است، (البته مرادم قدرت سیاسی نیست)، یعنی جامعه‌ای که دین در آن قدرت دارد.

اگر من بخواهم حرف شما را خلاصه کنم، تفاوت اصلی احیاگر و روشن فکر در متدش است.

متد و موضوع است.

تفاوت‌های متدیشان را می فرمایید؟

آن قدر که بخواهم از مفاهیم استفاده بکنم برای ایضاح بهتر عرایضم، همان طور که مستحضرید می شود گفت به یک معنا پروژه‌ی احیاگری دل‌بسته‌ی عقل فهمی است. اما پروژه‌ی روشن‌گری و روشن‌فکری دل‌بسته و دل‌مشغول عقل نقاد است. شاید این دو را بشود گفت که هم ابزاری که استفاده می کنند با هم متفاوت است و هم استفاده از هر کدام از این ابزارها یک آثار و نتایجی بر آن مترتب است. به این معنا که عقل فهمی، عقلی است ناظر به فهم متن پیش رو و احیاناً واکاوی پیش‌فرض‌هایش. اما از یک جایی پیش‌تر نمی‌رود و بنیادها و مبادی و مبانی را هدف و نشانه نمی‌رود؛ آن‌ها مفروض و مفروق‌عنه هستند. اما عقل نقادی که نسب می‌برد از عقل نقاد خودبنیاد، به توضیحی که معمولاً نسب آن را به عصر روشن‌گری می‌رسانند، برای آن حق یقینی مترتب نیست. یعنی به این معنا که عقل نقاد خود بنیاد با وجود این که خود اتخاذ این اصل هم، اصل آکسیوماتیک است، برای این اصلاً استدلالی نمی‌شود اقامه کرد. اما مفروضات و پیش‌فرض‌هایش کمتر از عقل فهمی است. به همین خاطر هم هرگز معطوف به نتیجه حرکت نمی‌کند و بعد از این که تأملات صورت می‌گیرد، احیاناً ادله اقامه می‌شود. آن وقت یک آثار و نتایجی هم بر سخنان مترتب است. اما عقل فهمی حوزه‌ی دخل و تصرفش احیاناً کمتر است و به نظر می‌آید این تفاوت در کارشان دیده می‌شود. مرحوم مطهری از این حیث می‌شود گفت بیشتر دل‌بسته‌ی عقل فهمی است تا عقل نقاد. می‌گوید من خیلی عقل را به کار می‌برم، درست هم هست، به هر حال فیلسوف است. اما وقتی که ناظر به متون دینی سخن می‌گوید کاملاً مشخص است که تا یک جایی پیش می‌رود. پاره‌ای از امور برای او جزء نیاندیشیدنی‌ها یا مفروضات و امور مفروق‌عنه هستند. کمابیش می‌شود در قیاس با عقل نقادی این‌گونه گفت که دایره‌ی دخل و تصرفش می‌تواند بیشتر باشد.

نگاه به عقلانیت در تقابل میان محیی و روشن‌فکر یک اهمیت ویژه‌ای دارد. برای مثال اگر کانت را در نظر بگیریم بخشی از پروژه فلسفی‌اش پیرامون تحدید عقلانیت است. بدین معنا که محدوده‌ی عقلانیت را به نسبت آن پژوهش‌هایی که امثال دکارت یا لاک و ... کرده‌اند، محدودتر می‌کند. منتها بحثی که در روشن فکران هست این است که پروژه‌ی عقلانیت را صفر و یکی نگاه می‌کنند. این طور می‌گویند که اگر ما به عقلانیت تن دهیم باید به عقلانیت مطلق تن دهیم و حدود و ثغور عقلانیت را مشخص نمی‌کنند. یعنی ما در پروژه‌ی محییان بحثی که داریم، حدود مفروق‌عنه عقل است؛ یعنی جاهایی که عقل حق ندارد وارد

بشود. به فرض در فقه محییان ما به فقه و عوارض و احکام آن به عنوان یک پدیده‌ی حاصل از دین نگاه می‌کنند. استدلالشان هم این است که وقتی اصول دین را پذیرفتیم، به تبع، فقه هم از آن برمی‌آید؛ یعنی توحید، معاد، نبوت و امامت را عقلاً ثابت می‌کنیم، این امور (شاخه‌های فقه) هم بر آن اصول مبتنی است، ولی پروژه‌ی روشن‌فکری ادعای دخالت عقلانیت در همه‌ی مقولات را دارد، حتی در احکام فقه.

نه؛ به نظرم این تصویر، تصویر درستی نیست. این که عقل را در احکام فقه وارد بکنیم، زیرا آن‌ها سخنشان این نیست. می‌گویند در اصول باید اجتهاد کرد؛ یعنی می‌گویند فقه از کلام مشتق می‌شود. وقتی کلام شما دخل و تصرف درونش صورت گیرد، مبادی و مبانی انسان‌شناسانه، دلالت‌شناسانه، معرفت‌شناسانه‌اش عوض شود، آثار و نتایجی هم که برایش مترتب است، عبارت است از آثار و نتایج فقهی؛ یعنی اتفاقاً بحث را از فقه آغاز نمی‌کنند، نتایج این بحث‌ها در فقه بروز و ظهور پیدا می‌کند. یعنی شما کلامتان را باید منقح بکنید. مثلاً بحث از کلام باری، درک ما از پدیده‌ی وحی، نسبت ما با این متن و... مرادم این است که به این معنا بله، یک سری بحث‌های بنیادین یا اجتهاد در اصول هست. اما نه به این معنا که به قول شما اگر پروژه‌ی عقلانیت، پروژه‌ی همه یا هیچ است. کانت هم پروژه‌اش، پروژه‌ی همه یا هیچ است، یعنی کانت هم عقلانیت را کما هو حقه می‌پذیرد. از قضا آن حدود و موانع یا احياناً محدودیت‌های عقل را هم خود عقل در این پروژه به ما نشان می‌دهد. کسی دیگر نمی‌تواند از بیرون نشان دهد، خود عقل است. وقتی که بحث را پیش می‌برد، شقوق مختلف بحث را در نظر نمی‌آورد. می‌تواند ما را به حدود و ثغور یا موانع و محدودیت‌های همین عقلانیت متفطن بکند. گفت «هم در تو گریزم ار گریزم»، یعنی اگر هم قرار باشد به جایی گریخته باشیم یا حدود و ثغوری مشخص بشود یا موانعی روشن بشود، باز از خود همان ابزار باید مدد گرفت. حال مرادم این است که در پروژه‌ی روشن‌فکری دینی یا کسانی که به هر حال به عقلانیت آری می‌گویند، به این معنا بحثشان بنیادین است که به سروقت آن مبادی و مبانی منقح نشده‌ی انسان‌شناختی، وجودشناختی، معرفت‌شناختی، دلالت‌شناختی می‌روند و معتقدند آن جاها یک دخل و تصرف‌هایی باید با توجه به مقتضیات جهان جدید و انسانی که در این جهان جدید زیست می‌کند صورت بگیرد و از آن جا وقتی که آن مبادی و مبانی منقح شد، یک آثار و نتایجی در فقه ظاهر می‌شود. به این معنا بله؛ این پروژه، پروژه‌ی همه یا هیچ است. به نظر می‌آید که اگر شما قائل به عقلانیت باشید، یعنی آنگاه عقلانیت در تکوین معرفت مدخلیت دارد، و حدود و ثغور آن هم بستگی دارد به ادله‌ای که مدعی‌عنه اقامه می‌کند یا به میزانی که به تنقیح مبادی و مبانی همت می‌گمارد. از این حیث پروژه عقلانیت، پروژه‌ی همه یا هیچ است. فرقی نمی‌کند؛ شما چه کانت باشید، چه هگلی باشید، چه صدراپی باشید، به میزانی که ملتزم به بازی عقلانی باشید. اما اگر نه از اول این راه بسته بشود، این حرف دیگری است.

اما در عین حال همان‌طور که اشاره هم فرمودید، من هم عرض کردم این پروژه‌ی عقلانیت یک محدودیت‌هایی دارد، یعنی خود این که ما باید عقلانی بشویم یا نه یک اصل آکسیوماتیک است. این را هم ما لزوماً استدلالی برایش نداریم. ممکن است یک استدلال شما برایش داشته باشید، برای این که تنظیم امور آن مسالمت‌آمیزتر باشد. برای این که میزان ضرری که به یکدیگر می‌رسانیم کمتر باشد، هیجانات و سود و قدرت را کنار می‌نهیم و تا جایی که می‌شود روابط و مناسبات را عاقلانه پیشه می‌کنیم.

این یک امر علی‌حده است. اما از آن اصل آکسیوماتیک که بگذریم بقیه‌اش کمابیش مبتنی بر استدلال است. پروژه‌ی روشن‌گری یا لیبرالیزم عصر مدرنیته، توسط خود پست مدرن‌ها هم مورد نقدهای جدی قرار گرفت. و آن‌ها نشان دادند که بر خلاف رأی مولوی که می‌گفت ای برادر تو همه اندیشه‌ای، می‌گفتند نه انسان فقط اندیشه نیست، بلکه احساسات و تمایلاتش هم هست، آدم فقط اندیشه نیست. بخشی از وجود آدم اندیشه و دلایلی است که اقامه می‌کند. پیشینه‌ی آدم، نحوه‌ی زیست آدم،

پیشینه‌ی طبقاتی‌اش، پیشینه‌ی اقتصادی‌اش، هوشی که دارد همه‌ی این‌ها در پذیرش یا عدم پذیرش یک باور موثر هستند و پست مدرن‌ها بیش از هر چیزی بر این تأکید کرده‌اند که این جهان‌شمولی که کسانی مثل کانت یا روشن‌گران در قرن ۱۸ به دنبالش بودند، خیلی دست‌نیافتنی است و من فکر می‌کنم پاره‌ای از بصیرت‌های آن‌ها خوب است.

اما در عین حال یادمان باشد در جامعه‌ای این مباحث مطرح شد که یک سنت نهادینه‌شده‌ی لیبرالی یا سنت نهادینه‌شده‌ی عقلانیت برای چندین قرن وجود داشت. در جامعه‌ی ما که بحث‌های عقلانی‌مان خیلی تنگ است و یک سنت از این حیث شکل نگرفته است، باید یادمان باشد یک وقت بحث‌های پست‌مدرنیسم را نابه‌جا به کار نبریم؛ چون خدایی نکرده بدل به آفت می‌شود، که در برخی مواقع شده است. یعنی برای نقد مدرنیته ما آمدم و از پاره‌ای از ابزار و ادوات‌های جهان پست‌مدرن استفاده کردیم. برای آن جهان این‌ها خیلی خوب است و بصیرت دارد. نه این که برای ما بصیرت نداشته باشد، اما باید یادمان باشد نباید حس نوستالژیک به ما دست دهد. آن حس نوستالژیک برای کسانی است که آن سنت را داشتند.

این‌ها مسائل ما نیست. کسانی می‌توانند حس نوستالژیک داشته باشند که یک سنت داشته باشند. سنت لیبرال، سنت عصر روشن‌گری، سنت عقلانیت، ما یک چنین سنتی را باید داشته باشیم، نهادهای مدرن داشته باشیم، عقلانیتی داشته باشیم، کسانی که واقعاً این سخنان را پرورده‌اند. این سنت پدید آمده است، خیلی خوب است، بعداً هم نقدش می‌کنیم. مثل کاری که مغرب زمین هم کرد. بالاخره آن‌ها قرن ۱۸ و ۱۹ را دیدند، بعداً در قرن ۲۰ آمدند و همت به نقدش گماشتند.

آن‌ها می‌توانند بگویند ما حس نوستالژیک داریم. نیچه هم می‌تواند این کار را بکند. متفکران پست‌مدرن هم در قرن ۲۰ می‌توانند این کار را بکنند. اما ما چه‌طور؟ مگر ما هیچ‌وقت کانت یا راسل داشتیم یا یک سنت این‌گونه میان ما بوده است؟ هرچه هم که بوده است عموماً بعد از شهریور ۲۰ بوده است که سنت چپ بوده است. بعد از جنگ است که احیاناً در یک برهه‌ای آموزه‌های لیبرالی در بعد اقتصادی و در بعد فکری مطرح شد. و حالا این تا بیاید بدل به یک درخت تنومند و تناور بشود، زمان می‌برد تا بعداً به ما حس نوستالژیک دست بدهد. اشکالی ندارد این کار را هم بکنیم. برخی‌ها در کشور ما عالماً و عامداً، برخی هم غافلانه فکر می‌کنند که با مددگرفتن از آموزه‌های پست‌مدرنیستی می‌توانند مسائل جامعه‌ی ما را حل بکنند در صورتی که آن مسائل، مسائل جامعه‌ی ما نیست. برای آشنایی اشکال ندارد. می‌تواند به ما کلی بصیرت دهد. اما راهکار عملیاتی به ما نمی‌دهد.

بیش از هر چیزی آنچه که ما به آن نیاز داریم عقلانیت است. روشن‌فکری آن‌قدر که من می‌فهمم اولاً و بالذات پروژه‌ایست در خدمت ترویج عقلانیت در جامعه و این را ما باید برای محوشدن یا کمترشدن عموم مشکلاتی که داریم خیلی جدی بگیریم، چه در بعد سیاست و چه در بعد مسائل شهری و چه در بعد مسائل اجتماعی.

این کار وقتی نهادینه شد بعداً هم می‌شود آفاتش را بر شمرد. اما ما دچار این آناکرنیستیک یا ناهم‌زمانی نشویم. این‌ها مسائل کسانی است که در میان‌شان عقلانیت نهادینه شده است. مثل این می‌ماند که یک درخت تنومندی که بسیار آب به آن داده شده است، بسیار بسیار بزرگ شده است، حالا علف‌های هرز یا شاخه‌هایش هم این‌قدر این طرف و آن طرف شاخه داده‌اند که ما مجبوریم آن‌ها را ببریم یا هرس بکنیم. اما وقتی یک نهالی است که چند صباح است که تازه ریشه دوانده و باد هم به آن می‌خورد و می‌خواهند از جا در بیاورندش و ما دورش نشسته‌ایم که کنده نشود، بعد ما بیاییم از این انتقاد هم بکنیم؟! این نامتناسب است با وضعیت ما. این خطاها نباید به دست دهد.

اتفاقاً این به لحاظ تاریخی هم جالب است. از این نظر که عموم روشن‌فکران ما قبل از انقلاب این کار را می‌کردند. یعنی تحت تأثیر جهان‌سومی شدن آن بحث‌ها، و تحت تأثیر نیچه و هایدگر به نقد مدرنیته پرداخته بودند، بدون این که لزوماً آموزه‌های مدرنیستی اینجا نهادینه شده باشد. این به لحاظ تاریخی نکته‌ی خیلی مهمی است. ما هیچ وقت سنت لیبرالیستی نداشتیم در این کشور. از بعد از شهریور ۲۰ هم بیشتر سنت چپ بوده است، در بعد سیاسی، در بعد فکری، هم منتقدان مدرنیته این‌جا بیشتر مطرح شدند، ترجمه شدند. از فریدید بگیرد تا آشوری که کتاب‌های نیچه را ترجمه می‌کرد. پس از انقلاب است که کما بیش یک سنت نیم‌بندی آن هم بعد از جنگ پدید آمده است. بسیاری از افراد که می‌خواهند سخن بگویند من مشکلی با طرح پست‌مدرنیسم ندارم، اما یادمان باشد، برای آکادمی‌ها خوب است. الان به نظر من مسائل ما، آن چه که از آن رنج مفرط می‌بریم، عدم نهادینه شدن عقلانیت در همه‌ی حوزه‌ها است. آن وقت اگر قرار است، مددی که از پست‌مدرنیته می‌گیریم این است که تیشه بزیم به ریشه‌ی این عقلانیت نوپا به نظر ناهم‌زمانی یا به اصطلاح ناسنجی موقعیت است. چون بعضی‌ها هستند که فکر می‌کنند، از ایده‌هایی استفاده می‌کنند که کاملاً برای جامعه پست‌روولوشنی اروپاست و تصور می‌کنند مدد گرفتن از این‌ها به حال ما مددی می‌رساند، من اصلاً چنین تصویری ندارم؛ چون خارج از سیاق عمل کردن است.

بحث من راجع به تحدید عقلانیت است، همین که می‌گویید که روشن‌فکران می‌خواهند در اصول به اصطلاح اجتهاد بکنند. من می‌گویم در سنت فلسفی کلامی مان در این بحث‌ها پروژه‌ی عقلانیت داشتیم و هم نقد عقلانیت را. برای مثال فخر رازی را داشتیم که نبوت را انکار کرده است یا تهافت‌الفلاسفه غزالی هم داشتیم که آمده است پروژه‌ی عقلانیت بوعلی را نقد کرده است. و سنت‌های ضد عقلی هم داشتیم. مکتب تفکیک هم وجود دارد. سنت عقلانی هم ما در ستمان داشتیم. سنت عقلانی در سنت با سنت عقلانی با مشی عقلانی روشن‌فکران چه تفاوتی دارد؟

بستگی دارد که از کدام مکتب فکری الهام گرفتند. مشی‌شان بستگی دارد به آبخورشان. یک وقت شما در سنت لیبرال فکر می‌کنید، یک وقت در سنت چپ مدرن فکر می‌کنی، یک وقت هست که سنت قاره‌ای فکر می‌کنید. این بستگی دارد به این که شما آبخورتان کجا بوده است و از چه اسباب و ادواتی مدد گرفته‌اید.

در بحث ارزشی به جز این که خودمان محققانه بیایم تحقیق کنیم ببینیم حق با کدامشان است، نمی‌توانیم هیچ کدامشان را نقد کنیم. هم در سنت احیاگرانمان گرایش به عقلانیت هست، هم در مشی روشن‌فکرانمان.

من خودم با این موضع جان‌رالز خیلی هم‌دل هستم. موازنه‌ی متأملانه که جان‌رالز می‌گوید شما به حل جدولی حقایق باید مشغول باشید. یعنی شهودهای ما در شاخه‌های مختلف معرفت باید یک تناسب و تلائم با هم داشته باشد. یعنی شما هم باید به دست آورده‌های سنتی نگاه بکنید، آموزه‌هایی که آن‌ها دارند و به این معنا به حل جدولی حقایق همت بگمارید. در موازنه‌ی متأملانه، می‌بینیم روشن‌فکران از کدام مبانی و مبادی حرکت کردند، متدشان چه بوده است، دستاوردهایشان چه بوده است، موضوع‌شناسی‌شان چگونه بوده است؟ این همان کاری است که سنتی‌های ما کردند و از عقلانیت سنتی مدد گرفتند. چون عقلانیتی که مدنظر روشن‌فکران ما بوده است شاید عقلانیت مدرن باشد با آن توضیحی که عرض کردم (خرد خودبنیاد). اما یک تفاوتی با کار عقل فهمی در این‌جا می‌بینید. می‌شود از همه‌ی این‌ها مدد گرفت و بحث را صورت بندی کرد. در مورد موازنه‌ی متأملانه، همان‌طور که در واکنش‌های شیمیایی شما بر اثر تغییر در دما و فشار از این طرف به آن طرف می‌روید، در واقع شما در معرفت هم می‌توانید به حل جدولی حقایق همت بگمارید و دستاوردهایتان در فقه، در فلسفه، در فیزیک، در شیمی، در تاریخ، در

روانشناسی، در جامعه‌شناسی تماماً با هم متلائم و متناسب باشند. کمابیش می‌شود با بحث پیش رفت تا به تعبیر شما محققانه ببینیم چگونه است. دو حالت است؛ یک وقت شما می‌خواهید وارد بحث بشوید، یک وقت هم هست که می‌خواهید ببینید که آیا به نحو محققانه یا حجیت معرفت‌شناختی دعاوی‌شان چه قدر محکم است. من تصورم این است که آن را باید وقتی که همان حل جدولی حقایق نظر داشت و ببینیم این تا چه میزان در واقع شهودهای مختلف ما را می‌پوشاند چون ملاً قرار است که یک منظومه‌ی معرفتی با شهودهای ما تناسب و تلائم داشته باشد.