مهدی خلجی(1)

مهدی خلجی: در این گفت‌وگو بیشتر بر «آستانه‌ی تجدد» شرح رساله‌ی نائینی تمرکز می‌کنیم. اگر اجازه بدهید بر پایه‌ی متنِ کتابِ شما بحث را بیاغازیم. شما هم در مقدمه‌ی کتاب هم در مصاحبه با مطبوعات گفته‌اید که در این شرح کوشیده‌اید رساله‌ی نائینی را با نظر به بستر تاریخی آن شرح و معنا کنید. این اصلِ تاریخ‌نگارانه و تأویلی درستی است که هر متنی را باید با توجه به سیاق تاریخی آن فهمید؛ هم سیاق زبانی هم زمینه‌ی غیرزبانیِ آن مانند سیاسی و اجتماعی.

نائینی رساله‌ی خود را چنین می‌آغازد: «مطلّعین بر تواریخ عالم دانسته‌اند که ...»

نخستین پانوشت شما بر همین جمله است. شما در شرح تعبیر «تواریخ عالم» در متن نائینی نوشته‌اید «نائینی از «تاریخ‌های جهان» سخن می‌گوید و نه «تاریخ جهان». چنین نگاهی از کلی‌نگری تاریخی فاصله می‌گیرد و لاجرم از الزامات معرفتی آن نیز می‌گریزد... روشن است که چنین نگاهی بر خلاف تصور هگلی از تاریخ است و نه به پیوستار کلی، پیشرفت یا انحطاط، بل‌که به تمایز، تکثر و خاص‌بودگی تاریخ‌ها نظر دارد و در عین حال از امکان هم‌سنجی و مقایسه‌ی آن‌ها نیز چشم نمی‌پوشد.» (ص. 25) هم‌چنین، چند صفحه بعد، دیدگاه نائینی درباره‌ی تاریخی را به نظریه‌ی فوکو درباره‌ی تاریخ نزدیک می‌دانید (ص. 55)

اولاً با چه قرینه یا حجتی تعبیر «تواریخ عالم» در کلام نائینی را اصطلاح فرض کرده‌اید؟ ثانیاً مگر فقیهانی مانند نائینی اساساً درباره‌ی تاریخ بحث می‌کردند؟ بحث تاریخ در میان فیلسوفان اسلامی هم غایب بوده چه رسد به متلکمان و فقیهان. نائینی هم در هیچ جای دیگر نظریه‌ای درباره‌ی تاریخ بیان نکرده است. چگونه می‌شود صرفاً یک تعبیر غیراصطلاحی را گرفت و میان نائینی و هگل یا فوکو مقایسه کرد؟

داود فیرحی(1)

بسمه تعالی

دوست عزیزم جناب آقای خلجی

بعد السلام؛ خوشحالم از این که «آستانهٔ تجدّد» را ملاحظه و مورد تأمل قرار داده‌اید. چند نکته و پرسش در باره برداشت من از عبارت نخست محقق نائینی در «تنبیه الأمة» طرح کرده‌اید. کلام نائینی چنین است؛«مطّلعین بر تواریخ عالَم دانسته‌اند که ملل مسیحیّه و اروپائیان، قبل از جنگ صلیب...

جنابعالی، بویژه بر ترکیب دو کلمه ای «تواریخ عالم»، در تنبیهِ نائینی تمرکز نموده و با توجه به پانوشت بنده، این پرسش‌ها را طرح کرده‌اید. کوشش می‌کنم در قالب دو مطلب و چند فقره کوتاه، دریافت خود را توضیح دهم. امیدوارم تأملات شما بر این «دریافت‌ها»، اسباب تکمیل بحث را فراهم نماید؛

1- محقق نائینی کلمه «تواریخ» را که جمع «تاریخ» است، چند بار و در ترکیب های متفاوت در تنبیه الأمة به‌کار برده است؛ «تواریخ عالَم»، «تواریخ سابقه»، «تواریخ اسلامیه»، «تواریخ اعصار سابقه»، « آنچه در تواریخ ثبت و از اخبار مستفاد است».

کلمه تاریخ معمولاً به دو چیز مرتبط اشاره دارد؛ یکی) رویدادها و حوادث در زمان و مکان؛ دوم)گزارش مورّخان از این حوادث، که متضمن تلاش برای پیوند بین رخدادها و تشخیص الگو، ساختار یا منطق موجود در روند این حوادث است. نائینی گاهی به حوادث تاریخ اشاره دارد و گاهی به کتب تاریخ، و البته از مراجعه به کتب تاریخ نیز دنبال استناد به رخدادهای اعصار و جستجوی منطق آن رخدادها است. اگر عمری بود و گفتگو ادامه یافت، تفصیل و تفسیر این مطلب را با استناد به خود نائینی و همراه با جزئیات مرور می کنیم.

2- نائینی و کتاب تنبیه الأمة در درون گفتمان بزرگی قرار دارد که بیش از پنجاه سال قبل از او در جهان اسلام شکل گرفته بود و با توجه به مختصاتی که دارد، می توان آن را «راه سوم» نامید. این گفتمان که در قرن 19 میلادی و تحت شرایط فکری- سیاسی آن دوره شکل گرفت، در مقابل دو دیدگاه سنتی و غربگرا قرار داشت؛ غرب را از تجدد و اسلام را از سنت و بویژه آمیزه های استبداد جدا می کرد. راه سوم، ظاهراً شبکهٔ وسیعی از نخبگان مسلمان از هند تا ایران و استانبول و قاهره و بیروت و نجف و ... را شامل می شد که ایده های مشترکی داشتند و این گفتمان را خلق کرده‌اند. همچنین، همین راه سوم با تنوع شخصیت ها، آشنایی خاصی با ادبیات علمی، فلسفی و فیلسوفان غرب داشتند. البته با دریافتی از عالم غرب که مختص این گفتمان بود.

به عنوان مثال، درک نسبتاً روشنی از هگل و فلسفه تاریخ او بود. اگر نامه سید جمال الدین اسدآبادی به ارنست رنان واقعیت داشته باشد، بخشی از نامه چنین است؛

> درست است که اروپاییان امروزه در خرد و دانش و حکمت از مسلمانان برترند ، لیکن این امر نه معلول نبوغ ذاتي اروپاییان بلکه حاصل تصادفي تاریخي است ، بدین معني که چون دین مسیح شش قرن زودتر از دین اسلام پیدا شده ، مرحلهٔ پختگي و بلوغ جامعه پیروان آن زودتر از جامعهٔ مسلمانان فرارسیده است .

در اشعار اقبال لاهوری(1317-1256ش) هم با اشاره به هگل و فلسفهٔ او می خوانیم؛

می گشودم شبی به ناخن فکر --- عقده های حکیم آلمانی

آن که اندیشه اش برهنه نمود --- ابدی را زِ کسوت آنی

گفت با من چه خفته ای برخیز --- به سرابی سفینه می رانی

...

حکمتش معقول و با محسوس درخلوت نرفت --- گرچه فکر بکر او پیرایه پوشد چون عروس

اقبال نیز همانند سید جمال با ادوارد براون انگیسی، تاریخی گری و فلسفه تاریخ آلمانی آشنایي داشت. بنا براین، این اندیشه هگلی، و حتی مارکس و نیچه و کُنت، برای راه سوم که نائینی نیز جزئی از آن بود و بخشی از این گفتمان را تشکیل می داد، نا شناخته نبود. لیکن، نه همه، بلکه اغلب متفکران راه سوم، موضعی بر خلاف حد اقل بخشی از تبیین هگل داشتند؛ به عنوان مثال، جبر تاریخ، پیشرفت خطی و اروپا محوری هگل را نمی پذیرفتند؛ آن روز اروپا را آینده جهان اسلام نمی دانستند، بلکه به رغم رشد علمی اروپا که آن را تأیید و قابل اخذ می‌دانستند، گسترش ماتریالیسم و پیوند علم و ماتریالیسم در این دوره را خطای عالم غرب می دیدند.

به طور خلاصه، نه تنها نائینی، بلکه کل گفتمان راه سوم، نه تنها از «عدم ضرورت تاریخی»، و تبعیت تاریخ جهان اسلام از تاریخ اروپا که اکنون جهانی می نمود سخن می گفتند، بلکه بر «ضرورتِ عدم تبعیت» از مسیر غرب می رفتند و بر خاص بودگی تاریخ این تمدن و این نقطه از جغرافیای جهان تأکید داشتند. آنان حتی ماتریالیسم اروپا را نقطه ای انحرافی و بیماری خاص تمدن غرب می دانستند و نگران سرایت آن به جهان اسلام بودند. نائینی این خاص بودگی تاریخ تمدن اسلامی و شیب انحطاط آن را از درون خود تمدن اسلامی، از جنگ های جهادی صدر اسلام، و پیدایی رانت ناشی از غنایم شروع می کند، به تحولات عهد معاویه می پردازد و سپس از تأثیر دوگانه و متفاوت جنگ های صلیبی بر تمدن اسلام و مسیحیت سخن می گوید؛ حادثه ای که به رغم پیروزی ظاهری مسلمانان، شیب انحطاط این تمدن را سبب شد و آن سوی آب ها خود آگاهی و باز اندیشی غربیان نسبت علل انحطاط و اصول تمدن را به ارمغان آورد. برای نائینی و کل گفتمان راه سوم، چیزی به نام تاریخ جهانی و پیشرفت گرایی جبری و دائمی آن وجود نداشت، بلکه از افت و خیز ویژه و ظهور و زوال های منطقه ای و درونی هر تمدن و تاریخ خاص هر کدام از آنها (اسلام و مسیحیت) سخن می گفتند و از علل/دلایل خاص هر تمدن در راستای شکوفایي و انحطاط می پرسیدند. نائینی فیلسوف تاریخ نبود اما درک فلسفی راه سوم از منطق و مختصات تاریخ اسلام و غرب را به اجمال پذیرفته بود. به قول اقبال؛

ضبط کن تاریخ را پاینده شو ---- از نفس‌های رمیده زنده شو

دوش را پیوند با امروز کن ---- زندگی را مرغ دست آموز کن

رشته ایام را آور به دست ---- ورنه گردی روز کور وشب پرست

سر زند از ماضی تو حال تو ---- خیزد از حال تو استقبال تو

مشکن ار خواهی حیات لایزال --- رشته ماضی ز استقبال و حال

موج ادراک تسلسل، زندگی است ---- می کِشان را شور قلقل، زندگی است

اگر عمری باشد و فرصتی فراهم آید، به همراه شما، این دیدگاه و قرائن و مستندات آن را که نائینی البته بخشی مهم از این گفتمان است از نزدیک بر می رسیم. شاید از این رهگذر، معنای «تواریخ عالم» در ادبیات نائینی بیشتر برجسته شود.

با احترام و پوزش از اطناب- فیرحی

95/9/28

مهدی خلجی (2)

برای تحریر محلّ نزاع، اگر اجازه دهید، دو مسأله را از هم تفکیک کنیم.

نخست: چگونه می‌توان دریافت واژه‌ای که در متنی به کار رفته، «اصطلاح» است و نه تعبیری غیر فنّی؟ مثلاً آیا آن‌طور که شما استنباط کرده‌اید تکرار واژه‌ی تاریخ در متن تنبیه الامة دلیلی کافی برای آن است که «تواریخ عالم» را اصطلاحی در آن متن بدانیم؟ آیا اشتراک لفظی میان واژه‌ای در یک متن با واژه‌ای در متن دیگر دلالت بر اصطلاحی بودن آن می‌کند؟

می‌توانیم تعاریفی را که قدمای ما از «اصطلاح» کرده‌اند به یاد بیاوریم. برای نمونه، از نظر جرجانی در «التعریفات» «توافق گروهی برای نامیدن چیزی با واژه‌ای که معنای اصلی آن چیزی دیگر است» یا «کاربردِ واژه در معنای غیر لغویِ آن، به دلیل نسبتی میان آن دو» اصطلاح نامیده می‌شود. (التعریفات، تحقیق و دراسة، محمد صدّیق منشاوی، دارالفضیلة، ص. 27)

در سنّتِ زبان‌های یونانی و لاتین و منطق (organon) ارسطوئی و سده‌های میانی داستان البته مفصّل‌تر است. واژه‌ی «ترمینوس» (terminus) که «ترم» به معنای اصطلاح از آن مشتق شده، به عنصری از گزاره (proposition) دلالت می‌کند: آن‌چه گزاره‌ای را محدود و مرزمند می‌سازد؛ حدّ، تعریف. در عصر کلاسیک، واژه‌ی ترم با اسم (noun) جایگزین می‌شود. اسم در مقامِ انگاره‌ای نشانه‌شناختی که در آن ترم به مثابه‌ی نشانه شناخته می‌شود و به تدریج دانشِ منطق جای خود را به نشانه‌شناسی می‌دهد. از کانت و هگل به این‌سو، «مفهوم» (concept) جای «ترم» را می‌گیرد. خودِ مفهوم هم تاریخ بلندی در فلسفه و منطق مدرن دارد که شما از آن آگاهید. مفهوم معنایی غنی‌تر از «تصوّر» یا دریافت (notion) می‌یابد. تصوّر را شاید امری به ارث رسیده از فرهنگ و زبان و تاریخ دانست، ولی مفهوم را امری ساخته‌شده که در آن عنصرِ آگاهانه بودن نیز نهفته است: «مفهوم» در مقام «ایده»‌ای انتزاعی که با دقّت ساخته و تعریف شده و حاصل ممارستی فکری و پاره‌ای از یک «نظریه» است.

خواندن متن با نیّتی که شما در آستانه‌ی تجدد داشته‌اید، کاری در قلمرو تاریخ‌نگاری ایده، تاریخ‌نگاری اندیشه یا تاریخ‌نگاری مفهوم به شمار می‌آید. بدون آن‌که بخواهیم وارد جزئیات این مباحث شویم، شاید سودمند باشد به یادآوریم در چنین تاریخ‌نگاری چه معیارهایی برای تشخیص یک «مفهوم» یا «ایده» به دست داده می‌شود. یعنی مثلاً شاید شما از خود پرسیده باشید چرا من اولین کسی هستم که گفته‌ام «تواریخ عالم» در متن نائینی یک اصطلاح یا ایده‌ای درباره‌ی تاریخ است که در برابر نظریه‌ی هگل یا فوکو می‌ایستد؛ چرا کسی پیش از من به چنین نکته‌ای دست نیافته؟ من از چه راهی به این نقطه رهنمون شده‌ام؟ آیا متنِ جدید، سند ناشناخته یا اثری ناخوانده‌ای از نائینی را پیدا کرده‌ام که بر چنین چیزی دلالت می‌کند؟ آیا درباره‌ی این موضوع در محیط نائینی مباحثی مطرح بوده که شما مدارک و اسنادی مبنی بر آگاهی نائینی از آن مباحث به دست آورده‌اید؟

همین‌جا مسأله‌ی دوم را پیش می‌کشیم:

«درون گفتمانی قرار داشتن» یعنی چه؟ آیا مثلاً هم‌زمانی دو نفر دلیلی قانع‌کننده برای ادعای هم‌گفتمانی آن‌هاست؟ چطور می‌توان میان اقبال لاهوری که در انگلستان فلسفه‌ی غرب خوانده بود و نائینی فقیه که از ایران و عراق پایش را بیرون نگذاشته بود گفتمانی مشترک فرض کرد؟ این مسأله را طرز دیگری نیز می‌توان طرح نمود: متنی را در سیاقِ (context) خود قرار دادن یعنی چه؟ پرسشی کلیدی در تاریخ‌نگاری اندیشه.

گام نخست برای این‌کار شناختِ نویسنده‌ی متن و آگاهی از تاریخ خود متن است (بیوگرافی نویسنده و بیوگرافی متن هر دو). چه مباحث الفاظِ اصول فقه را مبنای روش‌شناختی قرار دهیم چه روش‌شناسی‌های مدرنِ تاریخ‌نگاری و تأویلِ متن را، شناختِ کیستی نویسنده‌ی هر متن برای فهم آن ناگزیر است. شناختِ زندگی درونی و بیرونی نویسنده، بخشی بنیادی از شناختِ خود متن است. چگونه می‌توان تاریخ اثری را با حذف تاریخ مؤلف‌اش نوشت؟ شناخت نویسنده، آگاهی از مرزهای آگاهی او را نیز دربرمی‌گیرد. این‌که او چه چیزهایی را می‌دانسته یا می‌توانسته بداند به ما در فهم مرادِ وی یاری می‌رساند. برای نمونه، اثر کالین بارو با عنوان شکسپیر و متون کلاسیکِ عهد باستان آموزنده است. نویسنده، برای آن‌که نوع رویکرد شکسپیر به متن‌های کلاسیک یونانی و لاتینی و شیوه‌ی بهره‌گیری از آن‌ها را نشان دهد، فصل نخست را با این پرسش می‌گشاید: «آگاهی شکسپیر از ادبیات کلاسیک از چه راهی بود؟»

Colin Burrow, Shakespeare & Classical Antiquity, Oxford University Press, 2013, p. 21

برای یافتن پاسخ بدین پرسش، نویسنده، میزان احاطه‌ی شکسپیر به زبان لاتین و شناخت وی از زبان یونانی، مواد درسی و کتاب‌هایی که طی دوران مدرسه خوانده و آموخته، شعرها و نثرهایی که معمولاً به خاطر سپرده می‌شده، آن دسته آثار یونانی که در زمان شکسپیر به لاتین

برگردانده شده و در دسترس وی بوده و تحوّل تدریجی آگاهی وی از آثار کلاسیک و بازتاب این تحوّل در آفریده‌های ادبی شکسپیر را به دقت کاویده و با آوردن شواهد و قرائن تاریخی قانع‌کننده بر آن‌چه یافته، استدلال آورده است. این یعنی ترسیم جغرافیای دانایی نویسنده‌ی اثر که ضرورت‌اش برای فهمِ متن وی انکار برنمی‌تابد.

این‌جا مجال پرداختن به زندگیِ نائینی نیست، ولی می‌دانیم که ما از زندگی او مانند بسیاری علمای دیگر قدرِ ناچیزی اطلاعاتِ شفاهی داریم که به معنای دقیق کلمه بیشتر در قلمرو تذکره‌نویسی قرار می‌گیرند تا بیوگرافی علمی. با این همه، نمی‌توان تنها بر اساسِ گمان و تعمیم‌های نامستند صرفِ هم‌زمانی شخصی با اشخاص دیگر را برهانِ بودنِ آن‌ها در پارادایمی واحد گرفت.

با توجه به دو مسأله‌ای که آوردم به نظر می‌رسد تأمل بیشتر درباره‌ی «زبانِ» نائینی ناگزیر است تا ببینیم چه چیزی می‌توان به او نسبت داد و چه چیزی از دورترین افق نگاه وی نیز پنهان بوده است.

زبان‌های نظریه‌ی سیاسی در آغاز دورانِ مدرنِ اروپا، یکی از آثاری است که تحول تاریخیِ زبان سیاسی را در زادگاهِ اندیشه‌ی مدرن برمی‌رسد. جان پوکاک در فصل نخستِ آن با عنوانِ «مفهوم یک زبان و حرفه‌ی تاریخ‌نگار: ملاحظاتی کاربردی» نکاتی روشن‌گر درباره‌ی دستور تاریخ‌نگاری زبانِ اندیشه‌ی سیاسی آورده که کاربستِ آن برای هر پژوهش‌گری ضروری است.

The Languages of political theory in early-modern Europe, edited by Anthony Pagden, Cambridge University Press, 1987, pp. 19-38

در اندیشه‌ی سیاسی، ما با متن‌هایی روبه‌روییم که کنشِ گفتاری اند. بدین رو گفتمان‌های سیاسی را باید در بستر رویدادهای سیاسی نهاد و واکاوید. آموختنِ «زبان‌ها»، اصطلاح‌ها، سبک‌های بلاغی و آن منظومه‌های فکری (پارادایم) که گفتمان در آن شکل گرفته، هم‌زمان پژوهش کنش‌های خطابی است که در این «زبان‌ها» صورت بسته است. تاریخ زبان باید در حدّ بالایی، تاریخ رویدادی باشد و هم‌چنین، متن‌ها، خطاب‌ها و واکنش‌های مکتوب و نشریافته‌ی بسیاری را از نظر بگذراند. چنین تاریخی، تاریخ بلاغی درون‌مایه‌ی گفتار و ساختار آن نیز هست. پوکاک تاریخ‌نگار را به باستان‌شناس مانند می‌کند، زیرا کار وی آشکار ساختنِ سیاق‌ها و زمینه‌های متعدّدی که گفتمانی واحد در دروه‌های متفاوت در درونِ آن‌ها پدیدآمده است. درست مانند آموختن زبانی بیگانه، تاریخ‌نگار با خواندن انبوهی از متون متنوّع در دروه‌ای خاص، به شناخت بسترِ یک گفتمان دست می‌یابد و با شناختِ زبانِ آن، گفتمانِ مورد نظر را معنادار می‌نماید. با روش‌های تاریخ‌نگارانه، تاریخ‌نگار به چگونگی شکل‌گیری این زبان‌ها، اصطلاح‌ها یا سبکِ بلاغیِ خاصِ دوره‌ای تاریخی پی‌می‌برد. پوکاک توضیح می‌دهد چگونه، چه کسانی و در چه روندی واژه‌ای به اصطلاح بدل می‌گردد و چه گروه یا طبقه‌ای رواج و جاگیری آن در زبان نقش اصلی را می‌گذارند. او به تاریخ‌نگار هشدار می‌دهد که مبادا صرفاً با یافتن سبک منحصر به فردی از خطاب که پیامدها و کاربردهای ویژه‌ی خود را دارد، گمان بریم که «زبان» تازه‌ای پیدا کرده‌ایم، یا اگر سبک نوینی یافتیم که می‌توانیم در آن خطاب‌ها و بیان‌های مربوط به گذشته را بخوانیم و وجوه و مراتبِ معنا را بدان نسبت دهیم، مدعی کشف «زبانی» تازه شویم؛ چراکه این به معنای فروکاستنِ سراسر تاریخ به متنی است که تنها به سبب امکانِ تأویل ما برجستگی و اهمیت پیدا کرده است. پوکاک می‌گوید هدف تاریخ‌نگاری اطمینان یافتن از تازگی کشف «زبان» یا سیاقِ زبان موردِ بحث یا مکشوف‌نبودن آن پیش از این است؛ «وی در پی یافتن دستاویزی است تا نشان دهد این تنها یافته‌ی او نیست، زیرا می‌داند که واژه‌ی فرانسه‌ی معادلِ یافتن، انتواتیر ، از خود درآوردن و ادعای بی‌پایه کردن نیز معنا می‌دهد.» به سخنِ دیگر، تاریخ‌نگار برای اثباتِ ادعای کشف زبانی تازه باید شواهد و قرائن بسیار و قانع‌کننده‌ای در میان آورد، وگرنه اعتباری برای آن نخواهد بود. تاریخ‌نگار چگونه می‌تواند اطمینان بیابد که «زبانی» که تازه به نظرش می‌آید، واقعاً تازه است و دچار توهم و و برداشت‌های من‌درآوردی نشده؟ «اول، با نشان دادن نویسندگانِ متفاوتی که در پاسخ به یکدیگر، در همان زبان، کنش‌هایی گوناگون انجام داده‌اند و آن‌ها نیز این زبان را در مقام شیوه‌ی گفتمانِ خود به کار گرفته‌اند. دوم، با نشان دادن این‌که این نویسندگان درباره‌ی کاربردِ آن زبان از سوی یکدیگر با هم بحث کرده‌اند و یکدیگر را به بهره‌گیری از آن به جای زبانِ پیشین فراخوانده و برانگیخته‌اند. سوم، با توانائی حدس زدنِ پیامدها، تأثیرها، دامنه‌ی بُرد، پروبلماتیک‌هایی که زاده‌ی کاربرد چنین زبانی در موقعیت‌های ویژه‌ای است. او باید بتواند نشان دهد که حدس‌ها بیشتر صائب از آب درمی‌آیند یا باطل.... و پنجم با در نظر نگرفتنِ زبان‌هایی که نویسندگانِ موردِ بحث امکانِ دسترسی بدان‌ها را نداشته‌اند.» هم‌چنین، باید توجه داشت که زبانِ تازه‌ی گفتمانی اندیشگی و سیاسی، نمی‌تواند ساخته‌ی یک نویسنده به تنهایی و در خلوتی انتزاعی باشد؛ «باید بتوان آفرینش و رواجِ زبان‌ها را در جریان فعالیّتِ گفتمان و نیز هم‌کنشی میان گفتمان و دیگر پدیده‌های اجتماعی دید.»

بر این پایه، پرسشی که در برابر شارحی چون شما می‌توان پیش کشید آن است که شما با چه روش‌ها و ابزارها و نیز اسناد و مدارکی «جغرافیای دانائی» نائینی را ترسیم کرده‌اید که از تعبیر «تواریخ عالم» فرض‌ها و فرضیه‌ها و نظریه‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ را مفروض می‌گیرید که نه هرگز نائینی بدان‌ها تصریح کرده نه هم‌ترازان و هم‌عصرانِ محیط وی؟

داود فیرحی(2)

بسمه تعالی

دوست عزیزم جناب آقای خلجی

بعد السلام. امیدوارم که بهبودی حاصل و کسالت رفع شده باشد.

در مکتوب دوم، به نکات بسیار مهمی اشاره کرده اید و مطالب ارجمندی از پوکاک نقل کرده اید که برای من بسیار آموزنده است؛ نکات اصلی مکتوب دوم را، آن گونه که در یافت کردم می توان در چند جمله خلاصه نمود؛

الف) به چه دلیل و سندی، عبارت «تواریخ عالم» در تنبیه الأمة را می توان اصطلاح یا مفهوم جدید تلقی، و آن را با فلسفه تاریخ فیلسوفانی چون هگل و فوکو مقایسه نمود؟

ب) نائینی و تنبیه الأمة ، به مثابهٔ نویسنده ومتن به هم تنیده اند؛ چگونه می توان متن را از جغرافیای دانایی نویسنده جدا و آن را تفسیر نمود؟ نائینی فقیهی با دانسته ها و البته محدودیت های سنتی است که تجربه زیست و جغرافیای دانایی او از نجف و ایران یک صد سال قبل فراتر نمی رود، چگونه می توانست از زبان جدید و با زبان جدید سخن بگوید؟

ج) اگر یک نوع زبان جدید، اصطلاحات و مفاهیم جدید در نائینی دیده می شود، الزاماً نمی تواند ساخته نائینی به تنهایی باشد- بویژه با توجه به محدودیت های محیط، دانسته ها و ممکنات معرفتی نائینی. بنا بر این، محیط، آگاهی های اجتماعی، شخصیت ها و گفتمانی که نائینی از آن بهره می برد، و خود نیز به بسط آن کوشید کدام است؟

د) با چه روش شناسی می توان این مسائل را پاسخ یا توضیح داد؟ چگونه می توان از تازگی و نه تازه نمایاندن بی دلیل زبان نائینی سخن گفت؟

از نکته آخر شروع کنم شاید بهتر باشد؛ در «آستانه تجدد» بی آن که بحثی طولانی از روش شناسی تحقیق داشته باشم روش خاصی را دنبال کرده ام؛ یک قاعده مهم وجود دارد که در باره نائینی و تنبیه او نیز صدق می کند؛ «ادلّ الدلیل علی امکان شیئ وقوعه». به نظر من، شاهد این که نائینی ممکن است در تنبیه الأمة سخن جدیدی داشته باشد، خودِ تنبیه الأمة است. قطع نظر از مناقشه در برخی مفردات تنبیه، «اجماع مرکب» در بین پژوهشگران بر بداعت سخن نائینی در تنبیه الأمة وجود دارد. من این تازگی را مسلم می دانم و مفروض گرفته ام. پرسش اصلی برای من، نه در اصل تازگی و زبان تازه نائینی، بلکه در کم و کیف «نو بودگی» و مرزهای «نوآوری» نائینی است.

در این جستجو، سعی کرده ام نائینی و تنبیه الأمة را درون چهار حلقه مرتبط و متداخل قرار دهم، شاید بدین وسیله بتوانم زبان و مفاهیم جدید نائینی را بهتر ببینم؛ عنوان کتاب را «آستانهٔ تجدّد» گذاشته ام. استحضار دارید که «آستانه» معنای خاصی دارد؛ ایستادن در «درون بیرون» و درعین حال «بیرون درون» یک چیز. اقتضای ایستادن در آستانه چنین است؛ اگر از درون سنت به تنبیه الأمة بنگریم بیرون سنت دیده می شود و از درون تجدد بدان نظاره کنیم، درون سنت دیده می شود؛ سنتی ها آن را غیر سنتی و معضلی برای فقه سنتی می بینند، متجددین آن را خارج از تجدد و معضلی برای تجدد؛ تنبیه نه سنتی است و نه مدرن؛ در عین حال، هم سنتی است و هم مدرن. بهره ای از هر دو نظام معرفتی دارد. پای در سنت و گام در تجدد دارد؛ بی آن که از سنت بگسلد وارد جغرافیای تجدد شده است، و از زاویه سنت به طرحی از تجدد خطر نموده است. به همین دلیل هم جاذبه و دافعه فراوان دارد و در فضای فرهنگ و اندیشه سیاسی ایران همواره حاضر و مطرح و غیر قابل نسیان می نماید.

به همین دلیل هم سعی کرده ام تنبیه الأمة را به مثابه متنی «در آستانه»، در درون چهار حلقه بنشانم و در حد توان در گشودن قفل زبان آن بکوشم. این حلقات چهارگانه به «ترتیب» چنین اند؛

1- ارجاع مفاهیم و اصطلاحات تنبیه الأمة به دیگر آثار فقهی و اصولی محقق نائینی. این تلاش تفسیری به دو دلیل برای من اهمیت داشت و دارد؛ نخست آن که؛ نائینی تنبیه را به شتاب و در فشار زمانی ناشی از تحولات مشروطه و استبداد صغیر نوشته و فرصت تفصیل نداشته است؛

ثانیاً، نائینی فقیه اصولی است که تمام تجربه و تدریس خود در این دو حوزه را در خدمت تنبیه الأمة و دفاع از نظام مشروطه قرار داده است. اجمال تنبیه را با ارجاع تفصیلات نائینی در متون و تقریرات او باز کرده ام یا حداقل چنین کوشیده ام.

2- اگر در مواردی از تنبیه واژه و اصطلاحی بود، که در متن تفصیلی نائینی اشاره ای بدان دیده نمی شود، با این فرض که نائینی درون سنت فقهی و اصولی شیعه قرار دارد، تلاش کرده ام برای توضیح تنبیه به سنت فقهی- اصولی شیعه فراتر از نائینی اما بویژه متون همزمان نائینی مراجعه کنم.

3- نائینی برخی اصطلاحات فلسفی هم داشت و دارد که در تنبیه به کار برده است. این اصطلاحات دو جور است؛ برخی در سنت فلسفی کلامی مسلمانان دیده می شود، برای توضیح این مفاهیم به ادبیات فلسفه وکلام سنتی توسل و مراجعه نموده ام.

4- برخی دیگر از مفاهیم نائینی، نه در فقه و اصول و نه در دیگر دانش های سنتی، بلکه ریشه در مفاهیم و ادبیات تجدد دارد. در این مورد سعی کرده ام به گفتمان راه سوم از جمله ادبیات سید جمال و دیگران در توضیح نائینی مراجعه و با توجه به دریافت این گفتمان از واژه ها و مفاهیم مدرن، عبارات نائینی را توضیح دهم. مفاهیمی مثل، تواریخ عالم، تفکیک قوا، قانون موضوعه، و....

هم اکنون دو درسی را در تهران و قم در دوره تکمیلی در جزئیات راه سوم دنبال می کنم که برخی از وجوه آن را اگر عمری باشد در آینده منتشر خواهم کرد. به نظرم این مباحث در پیوند با آستانه تجدد و بویژه در راستای توضیح این حلقه اخیر و چهارم است و این حلقه را می کاود. به نظرم راه سوم چه در روایت اهل سنت آن، و چه، در روایت شیعی ایرانی اش، رازهای ناگفته و بسیاری دارد که می تواند بخش های جدید و به قول شما «زبان جدید» نائینی را عطف به این گفتمان، آثار و شخصیت های آن آشکار نماید. نوعی باستان شناسی فکر سیاسی مدرن در ایران و تشیع. در مکتوب نخست به اقبال و سید جمال اشاره کردم. اکنون نیز به برخی شباهت های سید جمال و نائینی فقط اشاره می کنم. می دانیم که مراوده سید و محقق نائینی شهره و مشهور است. سید در مقاله «انسان و سعادت» از «تواریخ عالم» صحبت می کند و می گوید؛ «میل استکشاف احوال امم و حب اطلاع بر تواریخ عالم، موجب آن است که انسان ها حوادث ماضیه قبایل و شعوب را به منزله آینه قرار داده و در آن ها صور احوال آیندهٔ خود را ملاحظه کنند... این میل است که انسان را به جایی می رساند که از حواس ظاهره و باطنه گذشتگان فایده می گیرد و به چشم های ایشان نظر می کند و به گوش های ایشان می شنود». همو بلا فاصله مشرقیان را نهیب می زند که از این جنبه تاریخ و درک فلسفی آن غافلند..(مجموعه آثار ،ص149) نائینی نیز چنین است.

سید جمال در مقاله ای در تعلیم و تربیت، باز هم به ضرورت درک فلسفی از عالم و آدم بر می گردد و می گوید؛ « مسلمانان صدر اول را هیچ علمی نبود، لیکن به واسطه دیانت اسلامیه در آن ها یک روح فلسفی پیدا شده بود و به واسطه آن روح فلسفی ، از امور کلیه عالم و لوازم انسانی بحث کردن گرفتند و این سبب شد که آن ها جمیع آن علوم را که موضوع آن ها خاص بود، در زمان منصور دوانیقی از سریانی و پارسی و یونانی به زبان عربی ترجمه نموده و در اندک زمانی استحصال نمودند. فلسفه است که انسان را بر انسان می فهماند. و شرف انسان را بیان می کند و طرق لائقه را به او نشان می دهد. هر امتی که روی به تنزل نهاده است، اول نقصی که در آن ها حاصل شده است، در روح فلسفی حاصل شده است. پس از آن نقص در سایر علوم و آداب و معاشرت آن ها سرایت کرده است»(همان، ص131)

سید جمال در جای دیگری به تصریح از « فن فلسفه تاریخ» سخن می گوید(همان، ص107). و بویژه در جایی هم اشاراتی و تصریحاتی بر ایده کلی «پیوند انحطاط مسلمانان با جنگ های صلیبی» به عنوان یک نظریه مشهور در زمان خود دارد(آدرس دقیق یادم نیست). سید در ادامه بر ضرورت تأمل در ماهیت انحطاط و راههای خروج مسلمانان تأکید دارد. همه این مطالب در نائینی و برخی روشن اندیشان این دوره تکرار شده است. رویدادی که از پیدایی گفتمان خاص و زبان ویژه آن حکایت دارد.

به هر حال، این اشارات را از آن جهت آوردم تا بر نسبت ادبیات جدید نائینی با گفتمان مشهور به راه سوم در دوره مشروطه و پیشا-مشروطه تأکید و تأملی داشته باشیم. نائینی وجوه جدید اندیشه خود را ظاهراً از درون این ادبیات رویانده است. او از نجف خارج نشده اما گفتمان تجدد و بویژه روایت راه سوم از تجدد وارد نجف شده و ظاهراً نسیم تجدد بر پایتخت سنتی شیعه می وزیده است. در مکتوبات بعد بیشتر گفتگو می کنیم.

با احترام و پوزش از اطاله کلام

داود فیرحی

3/دیماه/1395

مهدی خلجی3

مهدی خلجی: تصوّر می‌کنم بحث در روش محلّ اصلی مناقشه باشد و از این رو درنگ در آن شاید به گوشه‌های گوناگون کار شما در آستانه‌ی تجدّد پرتوی پرنورتر بتابد.

من به احاطه‌ی شما به مبانی روش‌شناختی تاریخ‌نگاری اندیشه آگاهم و به همین سبب می‌کوشم بیشتر بپرسم تا ابهام‌هایی که شاید در ذهن خوانندگان دیگری نیز چون من سایه انداخته، از میان برود.

دو کتابِ اخیر شما در قلمرو تاریخ‌نگاری اندیشه است (طبعاً وارد بحث تفاوتِ روشی و بینشی مکتب‌هایی چون تاریخ مفهوم‌ها، تاریخ گفتمان‌ها، تاریخ زبان‌ها، تاریخ ایدئولوژی‌ها و تاریخ فکری نمی‌شویم و مسامحتاً از همه با «تاریخ‌نگاری اندیشه» یاد کرده، به مقولات مشترک میان آن‌ها استناد می‌کنیم). در زمینه‌ی تاریخ‌نگاری اندیشه، همان‌گونه که می‌دانید، هم کاوش‌های روش‌شناختی بسیار فراوانی صورت گرفته و هم این روش‌ها برای تاریخ‌نگاری موضوع‌های فراوانی به کار رفته و می‌توان روند و حاصلِ کاربرد این روش‌ها را در دریافت و نگارش تاریخ را به خوبی دید و بررسید. از اثر شش جلدی *بربریت و دین* با ویراستاری پوکاک گرفته تا *فرهنگ نوینِ تاریخ ایده‌ها* در شش مجلّد و هزاران نوشتار و گفتارِ دیگر.

Barbarism and Religion, J. G. A. Pocock (ed.) Cambridge University Press, 2004

New Dictionary of the History of Idea, Maryanne Cline Horowitz, (Editor in Chief), Farmington Hills, MI, 2005

این مکاتبِ تاریخ‌نگاری، همه، میان‌رشته‌ای‌اند. به ویژه چون منبعِ اصلی این نوع تاریخ‌نگاری متون‌اند، مبانی و روش‌های دانش‌های زبانی و متن‌شناختی و تفسیری همه به میدان می‌آیند و نقش می‌گزارند. در نتیجه ما با رشته‌ای بسیار پیچیده و دشوار سر و کار داریم که به دلیل تعلّق خاطر قدرت و توده می‌تواند به سرعت به ابزاری سیاسی یا روایت‌هایی عوام‌پسند بدل شود، و هم به دلیل دخالت شاخه‌های گوناگونِ علمی، آفت‌ها و آسیب‌های بسیاری در کمینِ پژوهش هر تاریخ‌نگاری نشسته است. در آثار روش‌شناختی و آموزشی، مغالطه‌ها و دام‌های معرفتی تاریخی برشمرده و بازنموده می‌شود تا تاریخ‌نگار آگاهانه روند تاریخ‌نگاری را پیش برد، بی‌آن‌که اعتبار پژوهش وی مخدوش گردد.

به پاسخ شما برمی‌گردیم. نوشته‌اید: « یک قاعده مهم وجود دارد که در باره نائینی و تنبیه او نیز صدق می کند؛ «ادلّ الدلیل علی امکان شیئ وقوعه». به نظر من، شاهد این که نائینی ممکن است در تنبیه الأمة سخن جدیدی داشته باشد، خودِ تنبیه الأمة است. قطع نظر از مناقشه در برخی مفردات تنبیه، «اجماع مرکب» در بین پژوهشگران بر بداعت سخن نائینی در تنبیه الأمة وجود دارد. من این تازگی را مسلم می دانم و مفروض گرفته ام.»

راست‌اش من به درستی مرادِ شما را درنمی‌یابم.

اولاً من در متن رساله ادّعای نوآوری نیافتم. همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردم، هنوز یک زندگی‌نگاری – در معنا و با مبنای تاریخ‌نگارانه‌ی مدرن – از سرگذشتِ پرماجرای آیت الله میرزا محمد حسین نائینی در دست نیست. چه بسا در نبود یا کمبود منابع و اسنادِ لازم نوشتنِ زندگی‌نگاری استاندارد و اعتمادپذیری از او برای همیشه آرزویی دست‌نیافتنی بماند. پاره‌های پراکنده‌ی کوتاه و اندک و بارها مکرّری که به عنوان زندگی‌نامه‌ی نائینی در کتاب‌های چند دهه‌ی اخیر آمده، به دشواری می‌تواند مایه‌ای برای ساختنِ روایتی سازگار و معنادار از سرگذشت فکری و سیاسی او گردد. هر چقدر دورنمای زندگی نائینی درپیچیده با مخاطره و ماجرا به نظر می‌رسد، گوشه‌های مهمی از حیاتِ او زیر پرده‌ی ظلمتی غلیظ پوشیده است. عبدالهادی حائری، زندگی نائینی را به سه دوره تقسیم کرده است: دوره‌ی مبارزه‌ی او با استبداد و دفاع از مشروطه، دوران مبارزه علیه حکومتِ عراق برای استقلال از تحت الحمایگی انگلستان و دوران سوم، همکاری با صاحبانِ قدرت، به ویژه رضاشاه پهلوی. در دوره‌ی سوم، روحانیت‌ستیزی و بی‌مهری رضاشاه پهلوی در دوران سلطنت‌اش، به هیچ روی «پیوند دوستی» نائینی را با او سست نمی‌کند و او را از فرستادن گاه‌گاهِ هدایای خاص برای پادشاه بازنمی‌دارد. در نوشته‌های مربوط به زندگی نائینی به دشواری می‌توان تبیینی قانع‌کننده برای گذار او از مرحله‌ای به مرحله‌ای دیگر یافت. داستانِ نابود کردن نسخه‌های رساله تنبیه الامه، رفتار و رابطه‌ی علمای قم و تهران با او و همراهانِ از عراق‌رانده و به ایران‌پناه آورده‌اش، تعهد کتبی نائینی و همراهان‌اش به ملک فیصل مبنی بر عدم دخالت در سیاست و ترجیح این کار و بازگشتن به عراق به ماندن در ایران، و نقش او در زمینه‌سازی برای قدرت گرفتن رضاشاه و تثبیت اقتدار وی پس از ایستادن در جایگاهِ سلطنت، هم پرسش‌های کلیدی بسیاری برمی‌انگیزند که هر پاسخ ممکن بدان‌ها می‌تواند در نوعِ فهمِ ما از منش و مرامِ سیاسی نائینی اثر بگذارد و شناخت ما را

از ذهنیّت سیاسی او و چگونگی توجیهِ فقهی رفتار و رویکردهایش ژرفا بخشد یا دگرگون گرداند. در عوض، آن‌چه بیشتر تا کنون نوشته شده، تصویری از مردی است که دمی دل به دنیا نباخته و با نیتی ناب در خدمتِ به خدا خود را به میانه‌ی آتش‌بادِ حادثه‌ها انداخته. این نه قصه‌ی او، که داستان دیگر فقیهانِ عصرش از سید کاظم یزدی گرفته تا عبدالکریم حائری است؛ چنان‌که گویا اختلاف‌ها و تفاوت‌ها میان آنان یا به نقص ناآگاهانه‌ی فهمِ آنان از شریعت بازمی‌گردد یا به ضعفِ مقدّر و معصومانه‌ی انسانِ کامل نبودنِ آنان. به سخن دیگر، زندگی آنان بر فراز تاریخ روایت می‌شود و چنین روایت‌هایی نیز سخت و اندک به کار تاریخ‌نگاری یا فهمِ تاریخی اندیشه و آثارشان می‌آیند.

به سخن دیگر، زندگی نائینی مانند دیگر عالمان دینی، اغلب نه در چارچوب زندگی‌نگاری به معنای تاریخ‌نگارانه‌ی مدرن آن، که در قالب روایت‌های مناقب‌نویسانه و تذکره‌نگارانه (hagiography) نوشته و شناخته می‌شود.

در تذکره‌نگاری، سوانح احوال کسی را می‌خوانیم که از خاصانِ خداست و دانسته و خواسته، نه خطائی در خیال‌اش راه می‌یابد نه خللی در خوی و خیم و رفتارش. او به مفهوم فقهی کلمه «عادل» است، یعنی گناه کبیره از وی سرنمی‌زند و هرگز به ارتکاب گناهِ صغیره‌ای عادت نمی‌کند. کارکردِ تذکره‌نگاری نه روشن‌گری تاریخی که ساختنِ پشتوانه‌ای برای سنتِ دینی و ساختمانِ عقائد الاهیاتی و نیرومند کردن پایه‌های اقتدار و مرجعیتِ مذهبی است. تذکره‌نگاری، متنی تعلیمی-الاهیاتی است و در کار الگوی اخلاقی ساختن برای مؤمنان و مایه‌ی الهامی برای زندگی و التیامِ زجرها و زخم‌های آنان. این آثار، دلِ مؤمنان را به «غیب» و دست نادیدنی آن در پس هر جنبش برگ و نیز جاودانگی روح گرم می‌گردانند. تذکره‌نگاری، آینه‌ی کرامات اولیای الاهی است و گواهی بر ایمان در عصرِ بی‌پیامبری و محرومی از تجربه‌ی مستقیم معجزه. این نوع نوشتار، با روایت خاص خود از حیات شخصی تاریخی، او را به بلندای سرنمونی معنوی برمی‌کشد و در کنار جامعِ معجزات و کرامات یا رؤیاهای صادقه در تصدیق و تأیید معتقدات فرقه و ابطال اعتقادات دیگران، خودِ اثر را نیز به متنی الاهیاتی بدل می‌کند. متن نه تنها درباره‌ی سرنمونی معنوی که روایتی است در پی برهنه کردن همه‌ی پیرایه‌ها و پیوندهای مادی و زمینی از شخص و تجریدِ زندگی او به مجموعه‌ای اخلاق حسنه و طاعت و عبادت و آیین‌مداری بنده‌وار. بدین رو، تذکره‌نگاری را صورتِ آرمانی‌شده و رمانتیک‌شده‌ی زندگی‌نگاری می‌توان خواند که به نیتِ تهذیب نفسِ خواننده نوشته شده است.

در روایت‌های تذکره‌نگارانه، تعهد و تقیّد اخلاقی نویسنده، مرز و ماهیتِ متن را تعیین می‌کند. محمد حسن نجفی قوچانی، شاگرد آخوند خراسانی، رساله‌ای در شرح زندگی استادِ خود و دفاع از روش و منش سیاسی وی نوشت. تصویری که از آخوند در این متن می‌بینیم، نمای قدّیسی شهید است. با آن‌همه شیدائی به آخوند و تندزبانی به مخالفان وی، باز دست خویش را در نوشتن بسیاری از دیده‌ها و دانسته‌های خود گشوده نمی‌یابد. جایی از سید محمد کاظم یزدی و پرهیزش از امضای متنی در تأیید حکم تأسیس مجلس شورای ملی یاد می‌کند و از سبب آن چیزی نمی‌آورد. در عوض، در حاشیه‌ی نوشته‌اش خطی می‌نویسد که «چون از مقصود ما خارج است و خالی از شیء هم نبود، از ذکر آن چشم پوشیدیم.» (حیات الإسلام فی أحوال آیة الملک الاعلام، ص. 67)

دیگران در توضیح انگیزه‌ی یزدی در مخالفت با تأسیس مجلس شورای ملی یا به «پول هنگفتی که بابت حق السکوت» دریافت کرده بود، اشاره کرده‌اند یا به رنجیدگی سید از این‌که آخوند خراسانی امضای خود را پای استفتای مربوط به تأسیس مجلس کافی دانسته بود. «خالی از شیء نبود»، یعنی بیان انگیزه‌های سید کاظم یزدی در پشتیبانی نکردن از تأسیس مجلس شورای ملی ممکن است شائبه‌ای ارتکاب کاری غیراخلاقی از سوی نویسنده داشته باشد.

تاریخ روحانیت، هم‌چنان، تحت سیطره‌ی روش و نگرش تذکره‌نگاری‌هاست. بدون انقلابی در تاریخ‌نگاری روحانیت، دستیابی به تصویری تاریخی از گذشته‌ی دور و نزدیکِ ایران دشوار خواهد بود. برای نمونه، آگاهیِ تاریخی بسیار اندکِ ما از تاریخ اقتصادی روحانیت، مانعی عبورناپذیر برای تاریخ‌نگاری سیاسی آن می‌آفریند. در موضوعِ مورد بحث، زندگی اقتصادی عالمان و فقیهان دوره‌ی مشروطیت چندان روشن نیست. مثلاً می‌دانیم که بر خلاف نائینی، شیخ فضل الله نوری، در آسایش و گشایش مالی می‌زیسته است. آورده‌اند که او از راه اداره‌ی «دفتر شرعیات» و ثبت اسنادِ معاملات و دعاوی مکنتی و مالی فراوان اندوخته بود. پاره‌ای از این اسناد، در دو جلد به چاپ رسیده است. (منصوره اتحادیه (مافی) و سعید روحی، در محضر شیخ فضل الله نوری، اسناد حقوقی عهد ناصری، پیش‌گفتار سید علی میرداود، تهران، نشر تاریخ ایران، 1385) طبیعی است که نخستین دستورالعمل ثبت دولت درباره‌ی ضرورت ثبت دولتی اسناد در عهد ناصرالدین شاه با مخالفت بی‌تابانه‌ی علمایی روبه‌رو شود که انحصار این کار پردرآمد را قرن‌ها در دست گرفته بودند. قاجاریان در برابر واکنش علما واپس نشستند و آیین‌نامه‌ی صادره را مسکوت گذاشتند، ولی مجلس دوم شورای ملی، آیین‌نامه‌ی الزامِ ثبت دولتی اسناد را به تصویب رساند و سدّ مقاومت علما را شکست. نارضایتی از این زیان مالی

دهه‌ها بعد همچنان در زبانِ علما پژواک می‌یافت. در اوائل دهه‌ی بیست خورشیدی، آیت الله خمینی، در رساله‌ی *کشف الاسرار*، با نادرست خواندن قوانین دادگستری، «دچارشدن به این بیدادگری که به نام دادگستری معروف است» را «از بزرگ‌ترین گرفتاری‌ها» می‌خواند و می‌نویسد: «قانون دادگستری اسلام... به طوری وضع شده است که به هیچ‌وجه نیازمندی به قانون ثبت پیدا نمی‌شود.» دسترسی به چنین منبع درآمدی، به احتمال زیاد برای علمای ایرانی‌تبارِ عتبات عالیات، دشوار بوده است.

در تنبیه الامة با متنی روبه‌روییم که نویسنده‌ی آن نه فقط فقیهی پایبندِ درس و مدرسه که بازیگری پرتکاپو در میدانِ سیاست است. این متن نه در خلوتِ آرام یک مجتهدِ منزوی که در میانه‌ی سال‌هایی پرآشوب و اضطراب از قلم تراویده است. متن، نوشته‌ی کسی است که هم در تنگنای مالی و هم در جدالِ با مخالفانِ روحانی و غیر روحانی فشرده شده بود و سرانجام نسخه‌های آن از بازار گردآوری و طعمه‌ی دجله می‌شود. گفته‌اند نویسنده به بازچاپِ کتاب راضی نبوده و در واپسین دوران زندگی‌اش «چنان از مشروطه برگشته بود که اگر می‌فهمید طلبه‌ای افکار مشروطه‌خواهی دارد، به او شهریه نمی‌داد.»

چنین متن‌هایی که در شرایط پرتنش و ترس نوشته می‌شوند و تقیّه، ابهام و ابهام ساختنِ عامدانه در بیان را برای نویسنده را مشروعیت می‌بخشند، باید با احتیاط بیشتری خوانده شوند. به خصلتِ باطنی‌گرایانه‌ی خاص این نوع نوشته‌ها اندیشمندان و پژوهش‌گرانِ بسیاری اشاره کرده‌اند: لئو اشتراوس یکی از آنان است که در کتاب آزار دیدن و هنر نوشتن ویژگی نوشته‌هایی را برشمرده که قلمِ نویسنده‌ی آن‌ها با زیر سایه‌ی آزارها آزادی‌ستیزی‌ها، به نهان‌روی و گنگ‌گویی می‌گردیده و می‌گرویده است: «آثار نهان‌گروانه چنین می‌انگارند که حقایقی اصیل وجود دارد که انسانی محترم نمی‌تواند برای عموم بیان کند، زیرا بیان این حقایق بسیاری کسان را آسیب می‌رساند که به سبب آسیب‌دیدن به طور طبیعی در پی آسیب رساندن به کسی برمی‌آیند که چنان حقایق ناخوشایندی را آشکارا بیان کرده است. به سخن دیگر، مفروض آن است که آزادی تحقیق و آزادی انتشار همه‌ی نتایجِ تحقیق، در مقامِ حقی اولیه، تضمین نیست. این آثار در نتیجه مربوط به جامعه‌ی غیرآزادند.»

Leo Strauss, Persecution and Art of Writing, University of Chicago Press, 1980, p.36

آرتور ملزر، استاد علوم سیاسی دانشگاه ایالتی میشیگان، در کتابِ محققانه و مفصّلِ فلسفه میان سطرها؛ تاریخ تباه‌شده‌ی نوشتارِ نهان‌گروانه، افق‌های تازه‌ای را در این بحث گشوده است. در تاریخ اسلام، نوشتار منثور، بیش از شعر یا دیگر اشکالِ بیانی مانند گفتار و خطابه، با قدرتِ رسمی سیاسی پیوند داشته یا زیر نظارتِ آن محدود می‌شده است. ص. 255

Arthur M. Melzer, Philosophy Between the Lines, The Lost History of Esoteric Writing, University of Chicago Press, 2014

جابر عصفور، ناقد ادبی مصری معاصر می‌اندیشد در سنّت اسلامی باید از دو نوع بلاغت سراغ گرفت: بلاغتِ رسمی و بلاغتِ سرکوب‌شده. آثاری که بر خلاف ایدئولوژی رسمی حاکم نوشته می‌شدند، مانند متونِ معتزلیان یا شیعیان سده‌های اولیه‌ی اسلام، ناگزیر سبک بیانی و شگردهای بلاغی ویژه‌ای را می‌آفریدند و به کار می‌بردند که روشنی و رسایی سخن در کانونِ آن قرار نداشت. چنان سخن می‌گفتند که گویا خاموش‌اند و چیزهایی را به خواننده‌ی آشنای خود می‌رساندند که از کلماتِ نوشته‌شده غایب بود. جائی که زبانِ سرخ، سر سبز بر باد می‌داد، نوشتاری نهان‌گروانه و رمزگذاری‌شده پدید می‌آمد که به پیام‌های نظامی در دوران جنگ، پیامِ جاسوسان و پنهان‌پژوهان یا نامه‌های محرمانه‌ی دولتی می‌مانست؛ نوشتاری که سنّت تقیّه‌ی شیعیان بر دامنه و پیچیدگی‌های آن افزود. قلقشندی، ادب‌شناسِ سده‌ی نهم هجری، در دانش‌نامه‌ی گران‌سنگِ *صبح الاعشی فی صناعة الانشاء* فصلی پرداخت با عنوان «نهفتن اسرار در کتاب» برای آن‌که اگر «دشمن یا دشمن‌صفتی اعتراض کرد، میانِ درون‌مایه‌ی نوشتار (مکتوبٌ عنه) و مخاطب آن (مکتوبٌ الیه) حائلی گردد.» بنابراین، خواندنِ متن سیاسی، بدون شناخت «سیاستِ بلاغت» دوره‌ی پیدایش آن، به گزند گمراهی گرفتار است. (جابر عصفور، غواية التراث، القاهرة، الدار المصرية البنانية، 2011، صص. 259-347)

از سوی دیگر، میزان آگاهی خواننده از ذهنیّت نویسنده یا منظومه‌ی فکری حاکم بر محیط وی، بر چند و چونِ فهم اثر می‌نهد. نائینی به جهان و جهان‌بینیِ رازورانه‌ای تعلّق دارد که در آن رؤیاها بر بیداری فرمان می‌رانند؛ دورانی که نه تنها مسجد و مدرسه، بل‌که «شهرهای مقدّس جدید، بر اساس خواب‌های بزرگِ تاریخی برپا می‌شدند.» نه تنها دیدار ارواح درگذشتگان که پدیداری امامِ غایب و راهنمائی و رازگشائی آنان هیچ مُحال

نیست. نائینی دو جا در رساله‌ای از «رؤیای صادقه»ی خود یاد می‌کند که در آن میرزا حسین خلیلی تهرانی را می‌بیند؛ مجتهدِ هم‌جبهه‌ی نائینی و آخوند خراسانی که پیش از آن دو درگذشت. در آن رؤیا، نائینی از میرزاحسین، نظر امام دوازدهم شیعیان درباره‌ی «اهتمامات» وی درباره‌ی مشروطه می‌پرسد. میرزا حسین از قول امامِ غایب می‌گوید: «مشروطه اسم‌اش تازه‌است؛ مطلب که قدیمی است.» با استناد به همان رؤیا نائینی دو فصل از رساله‌ی خود را حذف می‌کند: «حقیر سؤال کردم که رساله‌ای که مشغول‌اش هستم، حضور حضرت مطبوع است یا نه؟ فرمودند: «بلی مطبوع است، مگر دو موضع» و به قرائن معلوم شد که مرادشان از آن دو موضع همان دو فصل بود و مباحث علمیه در آن‌ها تعرّض شده بود، با این‌که رساله که باید عوام هم منتفع شوند، بی‌مناسبت بود.»

تصریحِ خود نائینی به این‌که مخاطبِ عام را در نظر دارد، با دیدگاهِ شما درباره‌ی سبب پیچیدگی و دشواری متن سازگار نیست. در آستانه‌ی تجدّد آمده است: «چنین می‌نماید که نویسنده مخاطبان خاصی را در نظر دارد و آشنائی آنان با ادبیات و سبک و سیاق «سخن فقهی» را مفروض گرفته است.» (ص. 2) البته می‌توان پرسید که آیا نائینی می‌توانسته شکل دیگری هم بنویسد؟ با توجه به دوری دراز نائینی از محیط ایران و آمیزگاری با فارسی‌زبانان و محدود بودن زندگی‌اش در فضای حوزوی نجف، به نظر می‌رسد، توقع ساده‌تر نوشتن از وی نابجاست. با این همه، از مسأله‌ی زبان و سبک بیانی اثر نباید سرسری گذشت. سبکِ بیانیِ متن از عناصر سازنده‌ی معنای آن است و شناخت آن در فهمِ اثر نقشی بنیادی می‌گزارد. اگر مفروض بگیریم که نائینی اندیشمندی «پل‌ساز» برای گذار از دوره‌ای به دوره‌ی دیگر است، بلاغتِ متن نیز باید بتواند پشتوانه و تأییدگر این مدعا باشد. فردریش شلایرماخر، که نقطه‌ی عطفِ هرمنوتیکِ مدرن قلمداد می‌شود، به درستی گفته است: «سبک نمایان‌گر کیفیّت‌های خاصِ زبان است. تحوّل ویژگی‌های گفتار در سبک بازمی‌تابد. ژانر یا گونه[ی سبک] به این امر تعیّن می‌بخشد. محال است امر بدیعی را با کاربرد شکل رایج و سبک به شدّت معمول بیان کرد.»

این که نائینی در دورانِ گذار و تحولی گفتمانی می‌زیسته، حاجت به استدلال ندارد. اما این‌که آیا وی با آگاهی بدین امر، در پی تأسیس مبانی تازه‌ای گذار به دوران جدید بوده، نیازمند دلیل و قرینه است. در اروپا، فیلسوفان و اندیشمندانی که به نوعی نقطه‌ای عطف در اندیشه‌ی سیاسی به شمار می‌روند، اغلب به آگاهی خود از موقعیتِ جدید و نیاز به تأسیس مبانی تازه برای فهم آن تصریح کرده‌اند یا در سبکِ بیانی برگزیده‌ی خود، دریافت و توجه‌شان را به ناکارآمد بودن دستگاهِ مفاهیم قدیم برای تبیین موقعیتِ پیش رو بازتابانده‌اند. برای نمونه، الکسی دو توکویل در دیباچه‌ی *درباره‌ی دموکراسی در آمریکا* به آگاهی خود از تازه بودن نظام سیاسی آمریکا تصریح می‌کند: «این جهانِ سراسر نو را دانش سیاسی نوینی باید.»

Alexis de Tocqueville, Œuvres, II, Paris, Gallimard, 1992, p. 8

هانا آرنت، اندیشمندِ سیاسی سده‌ی بیستم، دور از هر گونه فروتنی، نمی‌پسندید که وی را «فیلسوف سیاسی» خطاب کنند، درست به این دلیل سنّت فلسفه‌ی سیاسی را برای تبیین و فهمِ رویدادِ مهم دوران وی - یعنی ظهور شکلِ تازه‌ای از خودکامگی که توتالیتاریسم می‌خواند – نابسنده و ناکام می‌دید.

بنابراین، برای اثبات آگاهی نائینی از مفاهیم جدید وارداتی یا کوشش او برای ساختن مفاهیم و اصطلاحاتی تازه، قاعده‌ی «ادلّ الدلیل علی امکان شیئ وقوعه» مخاطبِ شما را به دشواری قانع می‌کند.

البتّه من وجه ذکر این قاعده را در این‌جا نیز نیافتم. آیا تازه بودنِ زبانِ نائینی یک «واقعه»، «واقعیت»، «رویداد» و «فاکت» است؟ اگر مراد این باشد، دلیل و مدّعا عین هم به نظر می‌رسند.

آشنائی و آگاهی شما از منابع و مبانی روش‌شناسی تاریخ‌نگاری اندیشه، بی‌گمان از من بیشتر است. در عین حال، اجازه دهید برای خوانندگان احتمالی این سطور یادآوری کنم که در قلمرو روش‌شناسی تاریخ‌نگاری دستِ کم بیش از یک‌صد سال است که پرسش‌هایی چون «رویداد چیست؟» موضوعِ نظریه‌پردازی و مایه‌ی مناقشه میان اهل فنّ است. مثلاً هایدن وایت (Hyden White) از صاحبان نام و نظر در این ساحت، در آثارِ خود به تفصیل شرح داده که نه در علوم طبیعی نه در علوم اجتماعی نمی‌توان از چیستی «رویداد»ا به شکلی ذات‌انگارانه پرسید. تاریخی اندیشیدن یعنی به رویداد اندیشیدن، ولی آن‌چه رویداد می‌نامیم، خود امری تاریخی و محصول مجموعه‌ای از عوامل عینی و ذهنی و زبانی و گفتمانی است و از این رو هویّتی تاریخی و سیّال دارد. آرتور سی دانتو (Arthur C. Danto)که فیلسوفی تحلیلی است میان فاکت‌های تاریخی و رویداد تاریخی تمایز می‌نهد. فاکت (fact)ها پدیده‌هایی استدلالی (discursive) و «رویدادهایی تحتِ توصیف‌اند». وایت در مصاحبه‌ای مثالِ تسخیر زندان باستیل پاریس در 14 ژوئیه‌ی 1789 را می‌زند که کنشی انقلابی به شمار می‌رود. خصلتِ ویژه‌ی آن در زنجیره‌ی رویدادهای مربوط به

انقلاب فرانسه و معنادار بودن‌اش در چارچوب روایت‌های تاریخی موجود به تاریخ‌نگار اجازه می‌دهد که آن را به‌سان «رویداد» متمایزی بینگارد که به انقلاب فرانسه انجامید . با این‌همه، عبارت زیر را در نظر بگیرید:
«در واقع (in fact) انقلاب فرانسه زمانی با تسخیر زندان باستیل 14 ژوئیه‌ی 1789 بالا گرفت».
وایت تصریح می‌کند که تعبیر «در واقع» یا in fact در این‌جا به هیچ روی به افزایش یا تأیید حقیقت-درون‌مایه (truth-content) ی این گزاره نمی‌انجامد. به تعبیر آستین (J. L. Austin) «در واقع» نه بیان‌گر واقعیت که کنش-گفتار (speech-act) است و گوینده تنها در پی تأکید بر درستی مدعای خویش است. فاکت‌ها به جهانِ گفتار، زبان و گفتمان تعلّق دارند. طبعاً آراء دیگری نیز در این باب هست که مجالِ طرح‌شان را نداریم.
بر پایه‌ی آن‌چه گفتیم «رویداد» بودن امری نه بدیهی و پیشینی است نه تواتر و شهرت عمومی مبنای اثبات آن می‌تواند باشد.
وانگهی، بحث تازه بودنِ زبان یا مفاهیم در رساله‌ی نائینی به تأویلِ شما از متن بازمی‌گردد. من نمی‌توانم به درستی درک کنم چگونه تازگی زبان و مفهوم را «واقعه» می‌توان انگاشت.
اصلِ پرسش من درست در این‌جا بود: یکی آن‌که چگونه شما در تعابیری مانند «تواریخ عالم» مرز میان «زبان عادی» و «زبانِ فنّی» را درنوردیدید، و دیگر آن‌که با چه استدلالی می‌توان صرفِ اشتراکِ زمانِ تقویمی میان دو نفر را گواهِ «معاصر» بودن‌شان از نظر پارادایمی گرفت یا درون گفتمانی واحد قرار داد و همه وجوه و اوصاف آن گفتمان را به صورت خودکار به وی منسوب نمود؟
شالوده‌ی کارِ تاریخ‌نگاری اندیشه، تبیین روند تحول مفاهیم و ایده‌ها در رودِ زنده‌ی زبان است. مثلاً برای نمونه به اثر دو جلدی جمهوری‌خواهی، میراث مشترک اروپائی بنگریم که بالغ بر هزار صفحه، با ویراستاری کوئینتین اسکینر و مارتین فون گلدرن به چاپ رسیده است. هر یک از جستارهای این مجموعه با بررسی تحول معناشناختی مفاهیم و شکلِ تاریخی و دگرگون‌شونده‌ی بازتابِ زبانیِ آن‌ها. بروندِ تحول جمهوری‌خواهی و مشروطیت (جلد اول) و ارزش‌های مربوط به جمهوری‌خواهی (جلد دوم) را در دوره‌ی اولیه‌ی تجدد در اروپا تحلیل و تبیین می‌کنند.
Republicanism, Martin van Gelderen and Quentin Skinner (ed.) Cambridge University Press, 2002
در کتابی دیگر با عنوان زبان‌های نظریه‌ی سیاسی در دوره‌ی اولیه‌ی تجدد در اروپا پژوهش‌گران مفاهیمی چون «سیاست» «دانش مدنی» «دین مدنی» «بربریت» «آرمان‌شهر» و مانند آن را با همین رویکرد واکاوی می‌کنند.
The Languages of political theory in early-modern Europe, Anthony Pagen, Cambridge University Press, 1990
نخستین جستار کتاب "ملاحظاتی کاربردی درباره‌ی مفهوم زبان و حرفه‌ی تاریخ‌نگار» نوشته‌ی پوکاک است که به واقع راهنمایی بسیار سودمند برای چگونگی به کار گرفتن این روش در تاریخ‌نگاری است؛ روشی رویاروی رویّه‌ی پیشینیان که مفهوم یا واحدی از مفاهیم (unit ideas) را از متن جدا و تفسیر می‌کردند و نیّت‌ها و معناهایی به نویسندگان و متون گذشته نسبت می‌دادند که در خیال آن‌ها نیز نمی‌گذشته است» (p.3) او مفصّل و مستدّل شیوه‌ی «در سیاق قرار دادن متن» (contextualization) را می‌آموزد و به خواننده تبار و تیره‌ی واژگانی سیاسی را می‌شناساند که در هر دوره‌ای و بر زبانِ هر حلقه‌ی فکری معنای ویژه‌ای داشته‌اند و چون موجودی زنده، با گذشتِ فصل‌ها و زیر تأثیر عواملی گوناگون و پیچیده، مدام پوست انداخته و معناهای تازه‌ای به خود گرفته‌اند. کوئینتین اسکینر، از بزرگانِ مکتب تاریخ‌نگاری کمبریج کتابِ نخستِ سه‌گانه‌ی کلاسیک خود را به گفتار در روش اختصاص داده است.
Quintin Skinner, Visions of Politics, three volumes, Cambridge University Press, 2002
به ویژه دو فصل پایانی با عنوان "ایده‌ی واژگان‌نامه‌ای فرهنگی" و "گذشته‌نگری: پژوهش بلاغت و تحولِ مفهومی" یک راست به بحث ما مربوط است. وی از چند مغالعه‌ی تاریخی و دام معرفتی مهم یاد می‌کند که ممکن است تاریخ‌نگار بدان‌ها دچار شود و عمر دراز یک واژه، تکرار آن در دوره‌های متفاوت یا در متونِ گوناگون را او را به خطای داوری درباره‌ی معنای مشترک یا ثابت آن واژگان بیفکند. بر این روی، رابطه میان «مفهوم‌ها» و «واژگان» سرراست و پیرو الگویی واحد نیست. «برای کاربستِ واژه‌ای بر جهان، نیازمندیم که درک روشنی از «معنا» (sens) و «مرجع» (reference) آن داشته باشیم. در موردِ اصطلاحاتِ هنجارگذار فهم عنصری دیگر نیز ضروری است. باید مرز و محدوده‌ی وضعیت‌ها یا حالت‌های قابل بیان با آن اصطلاح را به خوبی بشناسیم.»(p. 163) به سخن دیگر، باید به کاربردهای صحیح اصطلاح در سیاق تاریخی خاص آگاه باشیم. از سوی دیگر، «واقعیتِ اجتماعی» از زبانِ توصیف‌گر آن واقعیت جداست و هر تحول نظری، بی‌درنگ و مستقیم به تحول زبانی نمی‌انجامد.

هربرت باترفیلد، استادِ تاریخ دانشگاهِ کمبریج در سال 1931 کتابی منتشر کرد با عنوان *برداشتِ ویگی از تاریخ* (The Whig Interpretation of History)

ویگ‌ها لیبرال‌های هوادار پارلمان در بریتانیا - در برابر توری‌ها Tory ی سلطنت‌طلب – بودند. ولی تاریخ‌نگار ویگی نخست به کسانی گفته می‌شد که حرکت تاریخ را خطی پیوسته و ناگزیر به پیش رو و ارمغان‌آور آزادی و روشنی‌اندیشی بیشتر می‌دانستند و این را عین دموکراسی لیبرال و سلطنت مشروطه می‌پنداشتند. باترفیلد که در زمان چاپ این اثر به زحمت سی و سال داشت، با گسترش معنای اولیه‌ی این اصطلاح - تفسیر کسانی از تاریخ را «برداشتی ویگی» نامید که در دامِ مغالطه‌های تاریخی و معرفتی افتادند. او تأکید کرد «هر گونه تلخیص گزارش تاریخی و تغافل از جزئیات و ناسازه‌ها برای به دست دادن روایتی یک‌پارچه و ساده از گذشته، استحسانی و ذوقی است و تاریخ‌نویس را بدین گمان درمی‌اندازد که نبوغی برای دیدنِ جزئیاتِ مهم، کشف رابطه میان رویدادها و درک الگوی کلی فرایند تاریخی را دارد... با پذیرش اصلی موضوعی، انتزاعی و پیشینی همه‌ی پرسش‌ها را از ذهن می‌راند و قالب دل‌خواه خود را به روایت می‌دهد. تسلیم شدن تاریخ‌نگار به وسوسه‌ی شباهت‌یابی میان وقایع یا امور، پرش از شکاف‌های تاریخی و تلاش برای تلخیص، تفسیر او را آفت‌زده‌ی مغالطات می‌کنند. او به سوء استفاده‌های سیاسی از چنین تاریخ‌نگاری اشاره می‌کند و می‌نویسد «تاریخ‌نویس ویگی علاقمند است به نحوی عامل اراده (agency) را در تاریخ، ولو به طور ضمنی، کشف کند. ویژگی روش وی آن است که به عامل اراده بیش از فرایند توجه می‌کند؛ چون بدین شیوه است که می‌تواند روایت‌های ساده‌شده از تاریخ به دست دهد.» خطای معرفتی یا جانب‌داری سیاسی، تاریخ‌نویس ویگی را گاه به کم‌اهمیت‌انگاشتن پاره‌ای جزئیات و اسناد سوق می‌دهد و گاه به برجسته کردن مبالغه‌آمیزی شماری دیگر.

از سوی دیگر، متنِ «معیار» یا «مرجع» (canonic) خواندن یک اثر خود در فرایندی تاریخی صورت می‌بندد و هم محصول اقتدارهای سیاسی و اجتماعی بیرون متن است و هم تقویت‌کننده‌ی آن‌ها.

هم‌چنین، تفسیر متنی بدون قرار دادن درست آن در سیاق‌اش «زمان‌پریشی» (anachronism) خوانده شده است. «زمان‌پریشی» یعنی نسبت دادن مفاهیم و ایده‌های یک عصر به عصری دیگر. لوسین فور، از بنیادگذاران مکتب تاریخ‌نگاری آنال، «زمان‌پریشی» را «امّ المعاصیِ» تاریخ‌نگاری و گناهی «نابخشودنی» خواند. وی در سال 1942 کتابی اثرگذار منتشر کرد با عنوان *مسأله‌ی بی‌ایمانی در سده‌ی شانزدهم؛ دینِ رابله*. تاریخ‌نویسان بسیاری تا آن هنگام، فرانسوا رابله، نویسنده و طنزپرداز انسان‌باور و طبیعت‌شناس فرانسوی عصر نوزایش را «ملحد» خوانده بودند. در این کتاب، فور استدلال کرد که «الحاد» به معنایی که در عصر مدرن فهمیده می‌شود، در منظومه‌ی فکری زمانه‌ی رابله هنوز زاده نشده و بیگانه بود. بدین رو، درست مانند اراسموس، انسان‌باورِ پرآوازه‌ی عصرِ نوزایش، مسیحی کاتولیکِ انسان‌باوری چون رابله را نمی‌توان ملحد به معنای امروزی دانست.

Lucien Febvre, Le problème de l'incroyance au XVIe siècle, La religion de Rabelais, Paris, Albin Michel, 2003, p. 15

چنین زمان‌پریشی را در تاریخ‌نگاری اندیشوران مسلمان نیز می‌توان یافت. احمد شاملو، خواجه حافظ را ملحد می‌خواند، آرامش دوستدار، ابن مقفّع و خیّام را. عبدالرحمن بدوی نیز کتابی نوشت با عنوان تاریخ الحاد در اسلام ، چنان که گویی زندیق‌ها و ملحدها و دهری‌های روزگار قدیم خویشاوندِ خداناباوران امروزی بوده‌اند. اگر ابوالفرج بن الجوزی می‌نوشت: «سه تن زندیقانِ اسلام‌اند: ابن راوندی، ابوحیان توحیدی، و ابوالعلاء معرّی» نه هنوز انقلاب کوپرنیکی و گذار از جهانِ بسته به کیهان بیکران رخ داده بود نه کانت با نقد عقل محض به انقلاب شناخت‌شناسانه دست زده بود نه هیچ‌یک از دستاوردهای امروز علوم انسانی و تجربی شناخته‌شده بود .

برای مثال، ما می‌پذیریم که اگر کسی مفهوم «عقل» در قرآن» را به معنایی تفسیر کند که ما امروزه در فلسفه، دانش‌های روان‌شناختی و عصب‌شناختی و مانند آن درمی‌یابیم، به دام مغالطه‌ی «زمان‌پریشی» درغلتیده است. هم‌چنین اگر کسی واژگانی چون «فقه»، «فکر» و «حکمت» در قرآن را به معنای دانش فقه یا فکر و حکمت در دیدگاهِ فیلسوفان اسلامی بگیرد، فقدانِ درک تاریخی خود از زبان و مفاهیم را بازنموده است. یکی گرفتن مفهوم «اجتهاد» در زبان شیخ طوسی، علامه‌ی حلی، وحید بهبهانی و ابوالقاسم خوئی، زمان‌پریشی است که بی‌تردید راه را به سوی تفسیر به رأی می‌گشاید. مغالطه‌ی تاریخیِ «زمان‌پریشی» را سنجه‌ای برای شناختِ تاریخی هر تاریخ‌نگار یا تأویل‌گر متن و میزان پایبندی او به روش‌شناسی می‌انگارند.

در این چارچوب، اصطلاح وانمودن تعابیری در زبان یا زمانه‌ی نویسنده به زبان عادی تعلق داشته‌اند نیز شگردی ایدئولوژیک به شمار می‌آید. کوئینتین اسکینر، نظریه‌پرداز تاریخ‌نگاری فکری و تاریخ‌نگار اندیشه‌ی سیاسی اروپا، سازوکارهای گوناگون اسطوره‌پردازی از گذشته را تبیین کرده و تاریخ‌نگار را نسبت به گرفتارآمدن در دامِ زمان‌پریشی هشدار داده است . وی به تاریخ‌نگارانی اشاره می‌کند که در برخورد با آثار هر نویسنده‌ی کلاسیک سخت به دنبال بیرون کشیدن «آموزه» (دکترین) تازه از متونِ آنان‌اند. «اسطوره‌پردازی در شکل‌های گوناگونی جلوه می‌یابد. یکی از آن‌ها خطری است که در تبدیل دیدگاه‌های پراکنده و تصادفی نظریه‌پردازان کلاسیک به «آموزه»‌ای درباره‌ی موضوع‌های مورد نظر نهفته است.» چنین تفسیرها و مدعیاتی که اسکینر «طامات تاریخی» می‌خواند، از دید وی، بیشتر در کار دو گروه دیده می‌شود: نخست زندگی‌نگارانِ فکری که بر اندیشه‌های یک نویسنده – بریده از متن‌های هم‌عصر و پیشینی وی – تمرکز می‌کنند و دوم «تاریخ‌نگاران ایده‌ها» که تاریخ تحولاتِ ایده‌ای خاص یا «تک‌ایده» را جدا از ایده‌ها و اندیشه‌های هم‌بسته و هم‌پیوند می‌پژوهند.

Quentin Skinner, Visions of Politics, volume I, Regarding Method, Cambridge, pp. 59-60

سرچشمه‌ی خطرها و خطاهایی چون زمان‌پریشی، غیاب بینش و روش تاریخی است. متنی را تفسیر می‌کنیم که میان نوشتن و خواندن آن صد سال فاصله است. این فاصله اگر نمایانده نشود و راه را بر داوری‌های قطعی و کلی نبندد، تنها با ایدئولوژی پرشدنی و پوشیدنی است.

بر پایه‌ی آن‌چه آوردیم دو پرسشِ خواننده به دشواری پاسخی قانع‌کننده بیابند:

نخست: در شرح اصطلاح‌ها یا تعبیرها نظریه‌ها و انگاره‌هایی به نائینی نسبت داده شده که حجت آشکاری بر آن‌ها اقامه نشده. این برداشت‌ها هم امروزه ممکن است که ما نظریه‌های مدرن را می‌دانیم، وگرنه در صد سال اخیر کسی چنین مدعایی پیش ننهاده است.

دوم: بر فرض صحت استناد این ایده‌ها و اندیشه‌ها به نائینی، مقایسه‌ی آرای وی با فیلسوفان سیاسی اروپایی بر چه مبنایی صورت می‌گیرد؟ آیا این مقایسه استوار بر بی‌اعتنایی به تباین پارادایمی میان اندیشه‌ی نائینی و آنان نیست؟

داود فیرحی3

بسمه تعالی

جناب آقای خلجی عزیز

سلام و احترام

مکتوب سوم شما را خواندم. از مجموع این مکتوب طولانی و البته مفید سه نکته را در راستای شرح تنبیه برجسته کرده ام که فکرمی کنم اساس گفتار شما را تشکیل می دهد؛

1- این که بحث از روش محل ومحور مناقشه است؛

2- این که نوشته اید؛ « راست‌اش من به درستی مرادِ شما را درنمی‌یابم. اولاً من در متن رساله ادّعای نوآوری نیافتم»

3- آستانه تجدد،ادبیات و اصطلاحات نائینی را چرا تازه و بدیع تلقی کرده و به رغم تباین پارادایمی، برخی تعابیر نائینی را به چه دلیل و حجتی با برخی فیلسوفان مدرن اروپا مقایسه و همسنجی کرده است.

***

دوست عزیز من؛

الف) با نکته نخست شما موافقم که «بحث از روش محور مناقشه است». اما باید این نکته را بپذیریم که هر روشی تابع موضوع است. این مسئله که نائینی حرف جدیدی دارد و از نظام مشروطه که نظامی مدرن و از جمله نظریه های جدید دولت-ملت است،دفاع نموده است، امری حسی، رویدادی تاریخی و قابل لمس است. و نیازی به نظریه و لاجرم روش شناسی ملازم آن ندارد. اصولاً رویداد بودگی رویداد مسئله ای عینی و محقق است. دیده می شود و یا بگو خود را به رخ ناظر می کشد.

همگان می دانند محقق نائینی در مقابل شهید نوری موضع گرفته و خود کتاب فریاد می زند که پاسخی به او دارد. نائینی و نوری را می توان به جان لاک و فیلمر در ادبیات اروپا قیاس کرد که یکی از امر کهنه ودیگری از نوبودگی امر نو و مشروعیت آن دفاع می کند.

این دوگانگی و تقابل حاکی از آن است که اتفاق جدید افتاده و دوگانه کهنه و نو متمایز و مقابل هم ایستاده اند و همدیگر را «تهافت» می کنند.
پس باید به پذیریم که«اجمالاً« چیزی نو» آن جا، در عصر مشروطه و در متن نائینی هست. بسیار تعجب کردم که دیدم نوشته اید؛« من در متن رساله ادّعای نوآوری نیافتم».؟؟؟!!!!
پیشنهاد می کنم کار جناب آقای دکتر سید جواد طباطبایی و قبل از آن فریدون آدمیت را درباره بداعت کار نائینی ملاحظه فرمایید.
دوست دارم از زبان و قلم شما بشنوم که چیزی نو و جدید در ادبیات تنبیه می بینید یا نه؟ اگر بفرمایید که نمی بینید، لازم است استدلال خود را که واقعا عکس مسیر «آستانه تجدد» و صد البته خلاف مشهور است توضیح دهید. زیرا به هر حال با این سئوال مواجه خواهید بود که اگر نائینی حرفی جدید نداشت، دلیل مناقشه او با شهید نوری چه می توانست باشد؟ و اصلاً اصل مشروطیت و منازعه جامعه ایران بر مشروعه و مشروطه بودن دولت برای چه بود؟
اگر بپذیرید که نائینی حرف جدیدی دارد، آنگاه روش شناسی فهم و تبیین این واقعه یا رویداد فکری- مذهبی به جدّ مطرح خواهد شد. در این صورت دوست دارم به مطلبی که تحت عنوان دوائر چهارگانه در فهم تنبیه و در مکتوب دوم نوشتم تأملی فرمایید ونقدی در نواقص، روایی یا ناروایی کاربست آن الگو در تفسیر تنبیه را داشته باشید.
منتظر دریافت نظر شما درباره نکات فوق هستم تا درآمدی بر بحث در مفردات تنبیه الامه و سپس سازمان عمومی فکر سیاسی در این متن مهم ایرانی- اسلامی باشد.
دوستدارت
فیرحی
95/10/4

مهدی خلجی(4)

مهدی خلجی: اگر اجازه بدهید بعدتر به این نکته‌ها بپردازیم. الان به طور مشخص دو پرسش هنوز پاسخِ کامل نیافته‌اند:

1) چگونه می‌توان واژه‌ای از زبانِ عادی را اصطلاحی فنّی گرفت، بدون آن‌که آن واژه در آثار دیگر نویسنده یا نویسندگانِ هم‌فکر پیشین یا معاصرش معنایی اصطلاحی داشته باشد؟ مثلاً تعبیر «نفوس ابیّه» را معادل اصطلاح کلیدی «ویرتو» در اندیشه‌ی سیاسی مدرن قلمداد شده است(ص. 57). می‌توان پرسید چگونه تعبیری وام‌شده از خطبه‌ی حسین بن علی، امام سوم شیعیان، در روز عاشورا که هیچ معنای اصطلاحی ندارد، معادل اصطلاحی دانسته شده که از شالوده‌های اندیشه‌ی سیاسی مدرن، به ویژه اندیشه‌ی ماکیاولی است؟ شما خود می‌دانید که واژه‌ی ویرتو آن‌قدر معناهای چند لایه دارد که شارحان ماکیاول باور دارند برای آن معادلی واحد در زبان‌های لاتین نمی‌توان یافت. این اصطلاح کاملاً به سیاق تاریخی-سیاسی اروپا وابسته است و به هیچ رو در زمینه‌های تاریخی-سیاسی دیگری نمی‌تواند به کار رود. پرسش این است که چرا تا امروز کسی «نفوس ابیه» را اصطلاح نمی‌دانسته است؟ چگونه اصطلاح بودنِ آن کشف شده است؟
2) چگونه می‌توان مفاهیمی را که در رساله‌ی نائینی آمده و تنها در بستر فقه اسلامی قابل فهم‌اند، با مفاهیمِ فلسفه‌ی سیاسی اروپای مدرن مقایسه کرد و تباین پارادایمی میان آن‌ها را در نظر نگرفت؟ در *آستانه‌ی تجدد* این نوع مقایسه بارها انجام شده است.
در *آستانه‌ی تجدد* آمده که نائینی در رساله‌ی خود با ژان ژاک روسو در *قرارداد اجتماعی* دیدگاه کم‌ابیش مشترکی درباره‌ی دین، تمدن و سیاست دارند: «اندیشمندانِ دیگری نیز بر نسبت دین و سیاست نظر دارند؛ از جمله ... ژان ژاک روسو... نائینی هر چند با مبانی متفاوت، اما به هر حال همان مسیری را می‌پیماید که اندیشه‌های روسو در قرارداد اجتماعی پیش گرفته است.» حدود سه صفحه، در شرح اشتراکِ نظر نائینی و روسو درباره‌ی ضرورت خاستگاهِ الاهی داشتنِ قانون می‌خوانیم: «روسو به ویژه بر خلاقیت پیامبرانه توجه می‌کند و از زاویه‌ای که با اندیشه‌های دین‌پایه‌ی فقیهی چون نائینی متفاوت است، می‌نویسد.» یعنی نائینی بر مبنای فقه شیعی و روسو بر پایه‌ی فلسفه‌ی سیاسی اروپایی مدرن به یک نتیجه می‌رسند که قانون‌گذار باید از پیامبران الهام بگیرد. (صص. 38-40)

دین، قانون، خدا، تمدن، طبیعت، انسان، دولت، حاکمیّت، سیاست، مردم، نهاد، قانون اساسی، آزادی و دیگر مفاهیم و مقوله‌های مدرن همه تاریخی‌اند. در دوره‌های گوناگون و در حوزه‌های فرهنگی متفاوت، افراد و جماعت‌های انسانی درکی یک‌سره متمایز از آن‌ها داشته‌اند. خدای ادیانی که توحیدی نامیده می‌شوند، یکی نیست، و مفاهیمی چون قانون یا شریعت در هر یک از آن‌ها سرشت، سرگذشت و سرنوشتی یگانه و بیگانه با دیگری دارد. یکی از پژوهش‌گرانِ تاریخ باستان در کتابی با عنوان *پیش از دین؛ تاریخ مفهومی مدرن* هشدار داده که در خواندن متونِ قدیم، واژه‌ی دین را به معنایی که در روزگار مدرن فهمیده می‌شود، درنیابیم. وی با تأکید بر تاریخ‌مندی دین، استدلال می‌کند که دریافت امروزی مردمِ عامّه یا دانشگاهیان از دین، سراپا مدرن و زاده‌ی مجادله‌ی مسیحیت با حقیقت، استعمارِ اروپایی و تکوین دولت-ملّت است. در جهان باستان نه خطّی جهانِ مادّی را از جهان معنوی به طور قاطع می‌گسست و دین را به سپهر معنوی و استعلائی تبعید می‌کرد، نه دین شاخه‌ای متمایز از «فرهنگ» به شمار می‌رفت و در برابر گستره‌های سکولار یا عرفی می‌ایستاد.

Brent Nongbri, Before Religion, A History of a Modern Concept, New Haven, Yale University of Press, 2013

«درباره‌ی دین مدنی» یکی از فصل‌های کتاب *قرارداد اجتماعی* که بدان ارجاع داده‌اید، از مناقشه‌برانگیزترین یا مناقشه‌برانگیزین فصلِ آن کتاب توصیف شده است. توجّه به تفاوت بنیادی مفهوم دین و قانون در اسلام و مسیحیّت، مبنا و معنایی برای مقایسه‌ی نائینی و روسو برجا نمی‌گذارد. روسو از «دینِ مدنی» سخن می‌گوید که مفهومی یک‌سره مسیحی و بیگانه با سنّت اسلامی است. در نگاهِ او وجود نوعی «دین مدنی» ضروری است تا بتواند شهروندان را با انگیزه‌ی عشق به عیسی، متعهّد به خیر عمومی متعهّد گرداند. یکی گرفتن شریعت در مسیحیت و اسلام به معنای غفلت از مفهوم کانونی عشق در الاهیّات مسیحی و تحوّل شریعت به اخلاق در مسیحیّت است. هم‌چنین، روسو بر ضرورتِ آزادی دینی و وجود نهادها و قانون‌هایی تضمین‌کننده‌ی این آزادی پای می‌فشارد و آن را برای دستیابی شهروند به کمال انسانی ناگزیر می‌انگارد. گفتن ندارد که در سیاق اندیشه و نوشته‌ی نائینی غریب‌تر از این ایده‌ها نمی‌توان سراغ کرد.

هم‌چنین، «استبداد» در سخن نائینی به معنای مدرنِ خودکامگی گرفته شده و تقسیم استبداد به دینی و سیاسی پیشروانه و متجدّدانه قلمداد گشته است. هیچ قرینه و شاهدی نمی‌توان یافت که نائینی می‌توانسته واژه‌ی استبداد را متفاوت از هم‌عصران و پیشینیانِ فقیه خود دریابد: یعنی نادیده گرفتن احکامِ شریعت و درگذشتن از حدود الاهی. استبداد دینی هم که در عصر ما تعبیری گیراست، در ذهن نائینی جز هم‌دستی پاره‌ای از عالمان با حاکمان در نقض قوانین شریعت و سرپیچی از وظائف دینی نمی‌توانست معنا دهد . همان‌گونه که «عدالت» در نگاه وی نیز همان عمل به مقتضای احکامِ فقه است، نه عدالت به معنایی که در اندیشه‌ی سیاسی جمهوری روم، اروپای مسیحی و سپس مدرن به کار می‌رفت. در زبانِ دوران و منظومه‌ی فکری نائینی استبداد مترادف با ظلم و متضادّ با استبداد است. مراد نائینی از عدالت جز معنای فقهی آن نمی‌تواند باشد. هیچ تصور روشنی از آزادی به معنای اروپایی-مدرن آن نیز در ذهن این فقیه نمی‌توانست صورت ببندد.

هم‌چنین، به جای بازسازی سیاق تاریخی متن، به متونی ارجاع داده شده که یا ارتباطی پارادایمی با متن رساله ندارند یا متأخر بر آن‌اند. برای مثال، نائینی رساله‌ی خود را با این مدّعا می‌آغازد که مسیحیان و اروپائیان پیش از جنگ‌های صلیبی فاقد تمدّن بودند و به همین سبب از مسلمانان شکست خوردند، زیرا «علوم تمدنیّه و حکمت عملّیه و احکام سیاسیّه» یا در شریعت‌های پیشین وجود نداشت یا کتاب‌های آسمانی آنان تحریف شده بود. اروپائیان، پس از شکست از مسلمانان، در پی جبران کاستی و سستی خود برآمدند، کتاب‌های فقهی مسلمانان را به زبان‌های خود برگرداندند و «کتاب و سنّت و فرامین صادره از حضرت شاه ولایت در نامه‌ی مشهورِ خود به مالک اشتر» را مبنای عمل قرار دادند و در نتیجه به سرعت پلّه‌های ترقّی را پیمودند. از این سو، مسلمانان پس از پیروزی در جنگ‌های صلیبی روی به کاهلی نهادند و تکالیف فقهی و اسلامی را به طاق نسیان سپردند و بدین سان از قافله‌ی تمدّن پس‌ماندند و درماندند. با تصریح به این پیش‌فرض‌ها نائینی بدین نتیجه می‌رسد که یگانه راهِ رفع استبداد و دفع بی‌عدالتی عملِ دقیق و کامل به قوانین شریعت یا احکام فقهی است .

روشن است که تصویر نائینی از جنگ‌های صلیبی و علل پیشرفت اروپائیان و پس‌ماندگی مسلمانان پنداری بیش نیست. انتظار خواننده آن است که *آستانه‌ی تجدد* با ارجاع به متون هم‌عصر نائینی در محیط وی یا آثارِ فقیهانِ و متلکمان شیعه‌ی پیش از او توضیح دهد فهم نائینی از مسأله‌ی جنگ‌های صلیبی و چگونگی و چرائی شکل‌گیری برداشت او را تبیین کند. ولی در عوض، بازگوییِ همان تصوّرات غیرتاریخی نائینی درباره‌ی جنگ‌های صلیبی، چنین القا می‌کند که شارح مؤیدِ تلقّی نائینی از تاریخِ تمدن اروپا و رویارویی مسلمانان و مسیحیان طی دو سده‌ی جنگ‌های صلیبی است.

با رجوع به منابع دانشگاهی درباره‌ی تاریخِ جنگ‌های صلیبی، فاصله برداشت نائینی را با تصویر تاریخی جنگ‌های صلیبی درمی‌یابیم. تاریخ‌نگاران، جنگ‌های صلیبی را هم در بُعد جامعه‌شناختی هم در سویه‌ی نظامی آن، نه جنگی میان مسلمانان و مسیحیان که در اصل نبرد ترکان با فرنگیان می‌دانند؛ و مقاومت علیه حمله‌های فرنگیان، بیشتر از سوی ترکان بود تا از جانب دیگر اقوام مسلمان. پیامدهای این جنگ‌های متعدّد و دیرپا نیز یک‌دست نبود؛ هم در آغاز میان نخبگانِ مسلمان شکاف انداخت، هم به تدریج به احساساتِ وحدت‌گرایانه میان اقوام مسلمانان دامن زد. بنابراین، به رغم تنش عقیدتی میان شیعیان و اهل سنت، جنگ‌های صلیبی بر وابستگی نظامی و اعتمادِ سیاسی شیعیان به سنی‌مذهبان افزود. از سوی دیگر، حافظه‌ی سنیان و شیعیان درباره‌ی این جنگ‌ها با هم برابری و هم‌پوشانی ندارد. جنگ‌های صلیبی به شیعه‌زدائی از مصر و شامات و چیرگی سنیان بر این قلمروهای گسترده و مهم انجامید و به تدریج مرکز ثقل شیعیان را به مناطق شرقی‌تر منتقل نمود و راه فارسی‌شدن یا ایرانی‌شدن تشیّع، طی سده‌های بعد، هموار ساخت.

روایتِ نائینی از جنگ‌های صلیبی برداشت رایج آن دوران میان علما و اهل دیانت شیعه است و در مطبوعاتِ مذهبی نجف و ایران بارها و سال‌ها بازتابیده است.

کاوش درباره‌ی خاستگاه و زمینه‌های تکوین روایتِ غیرتاریخی نائینی از سیر تمدنِ اروپایی و فرجام جنگ‌های صلیبی بسیار اهمیت دارد، زیرا هم می‌تواند میزان درکِ نائینی از مفاهیم مدرن سیاسی را نشان دهد، هم مراد او را از طرح کلی رساله روشن‌تر نماید.

باری، با توجه به آن‌چه آوردیم، به نظر می‌رسد آستانه‌ی تجدد به جای قرار دادن متن رساله در زمینه‌ی تاریخی آن، در تلاشی سیستماتیک برای بیرون آوردنِ متن از زمینه‌ی تاریخی است.

داود فیرحی(4)

بسمه تعالی

دوست عزیز جناب آقای خلجی

با تجدید سلام و احترام

مکتوب چهارم شما را خواندم و از محتوای آن چهار نکته را استخراج کرده ام. به همین چهار مطلب می پردازم. اگر ملاحظه کردید که نکته دیگری غفلت شده است یاد آوری بفرمایید تا گفتگو کنیم.

1- نسبت بین «نفوس ابیه» و «ویرتو/ویرچو»؛

آن گونه که از ادبیات ماکیاولی و شارحانی چون اسکینر در ذهن دارم، واژه « Virtu/Virtue» را به معنای فضیلت، مردانگی، بزرگواری، ظلم ناپذیری، تحقیر ناپذیری و در عربی به معنا و تقریباً معادل "مَجد" گرفته اند و اتفاقاً در مقابل استبداد و حکمرانی ظالمانه مطرح بوده است.اصطلاحی اخلاقی- دینی-سیاسی.

در کتاب طبایع الاستبداد کواکبی فصلی را درباره نسبت «استبداد و مجد» و سپس «تمجد» آورده است که ظاهراً معادل یا حد اقل بسیار نزدیک به واژه مسیحی Virtue است که به تعبیر فرهنگ Merrriam-Webster از قرن 13 در جامعه مسیحی بیشتر رواج داشته است.

طبایع احتمالاً بین سال های 1318 تا 1320 قمری یعنی پنج یا شش سال قبل از مشروطه وحدود هشت سال قبل از تنبیه نوشته شده است. ادبیات تنبیه نشان می دهد که نائینی با محتوای طبایع الاستبداد آشنا بوده است. یکی از مختصات مجد همان تحقیر ناپذیری است که در ادبیات اخلاقی مسلمانان با عنوان « اباة الضیم» از آن تعبیر شده است.اندیشه ای اخلاقی-سیاسی که در لسان امام حسین(ع)

و سپس تنبیه به «نفوس ابیه» تعبیر شده است. بدین سان، چنین تعابیری در ادبیات «راه سوم» در جهان اسلام و در عصر مشروطه رایج بوده است. با این تفاوت که هر کسی و متفکری به سنت فکری خودش ارجاع می داده است. بعید می دانم که جنابعالی پیوند و امتداد معنایی این گونه واژه ها و اصطلاحات با سنت و اخلاق قدمایی را انکار نمایید. چه در ایتالیا یا در خاورمیانه، جدید بودگی ها لزوماً به معنایی گسست کامل از سنت ظاهراً نیست.

2- اشاره کرده اید که چگونه می توان ادبیات و اصطلاحات نائینی را از بستر فقهی و سنتی آن جدا و با ادبیات و مفاهیم اندیشمندان مدرنی چون روسو و قرارداد اجتماعی او مقایسه کرد.
- سئوالی دارم که باید پاسخی بدان پیدا کرد: بالاخره نائینی حرفی در باره مشروطه و دموکراسی دارد یا ندارد؟ این ادبیات، نو و جدید هستند یا نیستند؟ اگر هستند پس باید و ضرورت دارد که با فلسفه سیاسی مدرن، نه در نظام توجیه، بلکه در محتوا نسبتی داشته باشد. خود نائینی اشاراتی دارد و باید هم چنین باشد.
به هر حال توضیح این معما مهم است که نائینی بدون انقطاع از سنت و بویژه سنت فقهی که خود یکی از پهلوانان این حوزه است، پای در تجدد و مفاهیم مدرن گذاشته است. نائینی چه نسبتی با سنت و چه سنخیتی با اندیشه سیاسی مدرن دارد؟ موقعیت مرزی او را چگونه می توان توضیح داد؟
بحث از توضیح مفاهیم و مسائل مدرن با تکیه بر سنت، خاص نائینی نیست، بلکه در ادبیات مسیحی و بویژه جان لاک نیز اتفاق افتاده است. توصیه می کنم برای ورود بهتر به دیدگاه نائینی و مناقشه او با شیخ شهید، مناقشه فیلمر و جان لاک بویژه در رساله دوم لاک را ملاحظه فرمایید. آدمی وقتی لاک را می خواند و با نائینی می سنجد از « توارد» اندیشه ها به رغم فاصله مبانی تکان می خورد.

3- در باره درک نائینی از استبداد و نسبت این درک با معنای مدرن استبداد سخن گفته اید و نوشته اید؛

> هم‌چنین، «استبداد» در سخن نائینی به معنای مدرنِ خودکامگی گرفته شده و تقسیم استبداد به دینی و سیاسی پیشروانه و متجدّدانه قلمداد گشته است. هیچ قرینه و شاهدی نمی‌توان یافت که نائینی می‌توانسته واژه‌ی استبداد را متفاوت از هم‌عصران و پیشینیانِ فقیه خود دریابد: یعنی نادیده گرفتن احکامِ شریعت و درگذشتن از حدود الاهی. استبداد دینی هم که در عصر ما تعبیری گیراست، در ذهن نائینی جز هم‌دستی پاره‌ای از عالمان با حاکمان در نقض قوانین شریعت و سرپیچی از وظائف دینی نمی‌توانست معنا دهد .

پیشنهاد می کنم قبل از هرگونه تفصیلی در نسبت اندیشه نائینی با مفهوم مدرن استبداد، دو کتاب «طبایع الاستبداد» از کواکبی و نیز دیدگاه لاک در رساله دوم در باره حکومت را ملاحظه فرمایید. از جمله بهترین ترجمه فارسی از رساله لاک را ترجمه آقای ارشد نژاد یافتم که توسط نشر نی منتشر و در فیدیبو نیز قابل دریافت است. به نظر می رسد کواکبی آگاهانه از «استبداد» به مثابه یک ترم سیاسی مدرن ونه «مستبد» به مثابه اخلاق شخصی در ادبیات سنتی سخن می گوید. نائینی و کل راه سوم کم و بیش با این دگردیسی ظاهراً آشنا هستند.

4- بالاخره به دیدگاه نائینی در باره جنگ های صلیبی و احتمال دریافت نادرست او از ماهیت و نتایج این جنگ ها اشاره کرده اید و بر من خرده می گیرید که چرا دریافت نائینی را نقد نکرده ام.
دوست من، هدف من بیشتر ایضاح وشرح نائینی بود تا نقد آن که خود دفتری مستقل می طلبد. اول باید بدانیم و جامعه ما بداند که نائینی و راه سوم چه می گفتند و می گویند، آنگاه به نقد آن دریافت ها، همت گماشت؟ هنوز من و شما که فقط دو نفریم،دریافت حداقلی و مشترکی از نائینی پیدا نکرده ایم تا چه برسد به نقد این دریافت نامشترک از نائینی. هدف من در آستانه تجدد اشاره و ایضاح این نکته بود که نائینی و کل راه سوم درک خاصی از نسبت جنگ های صلیبی وانحطاط وتجدد در دو سوی عالم دارند؛ دوجهان اسلامی و مسیحی. اما این که این درک چقدر درست است و معتبر؟ نیاز به بحثی مستقل ومجزا دارد که در این صورت نائینی فقط یکی از عناصر تشکیل دهنده گفتمانی است که به راه سوم تعلق دارد.

مشتاقانه منتظر تأملات و نکات ارزنده شما هستم.

دوستدارت

داود

95/10/9

محدی خلجی(5)

محدی خلجی: من در سخن و تفسیر شما از رساله‌ی نائینی دو پیش‌فرض می‌بینم که تلاش من فهمِ دلائل آن‌هاست:

1. نائینی سخن تازه‌ای درباره‌ی مشروطیت دارد
2. نائینی به ادبیات سیاسی اروپا (مثل جان لاک) و عربی (کواکبی) پیش از خود وقوف داشته است.

این دو پیش‌فرض به شما مجال می‌دهد به راحتی کلماتی را از رساله‌ی نائینی بیرون بکشید و معنائی مدرن به آن‌ها بدهید. پرسش من این است: اجازه بدهید که مبنای داوری را زندگی نائینی و خودِ رساله‌ی وی قرار دهیم نه آن‌چه در چهل پنجاه سال اخیر درباره‌ی او گفته و نوشته‌اند. شما بر مبنای زندگی فکری-سیاسی نائینی و نیز خودِ متن رساله چه قرائن و حجت‌هایی بر درستی دو پیش‌فرض بالا دارید؟

داود فیرحی(5)

بسمه تعالی

دوست عزیز جنای آقای خلجی

بعد السلام

1- برداشت شما درست است؛ این پیش فرض نیست، بلکه مصرحات خود مرحوم نائینی است. خود شما بهتر از من می دانید، در ادبیات مسلمانان عبارتی وجود دارد که می گویند؛«ادل الدلیل علی امکان شیئ وقوعه». تنبیه الأمة نائینی انباشته از ادبیات و اصطلاحات جدید و ناظر به شرایط دولت-ملت یا حد اقل اندیشه سیاسی جدید است؛ واژه هایی مثل « دستور»، «دستور اساسی»، «قانون اساسی»، «مجلس شورای ملی»، «مجلس ملی»،« مبعوثان ملّت»،«قوانین دستوریه»، «امور مشترکه نوعیه»،«قرارداد»،« کیفیت قرارداد دستورات و وضع قوانین»،«مشروطه»، «مشروطیت»،« مَشروطِیَّةِ(دستوریةِ) الدُولَةِ الْمُنتَخَبَةِ»،«مالیات»،« انتخاب ملّت» و ....بسیاری مفاهیم و واژگان و اصطلاحات جدید که خود متن گواه پیوند ساختاری بین آن ها است. دکتر سید جواد طباطبایی در اشاره به این نکته می نویسد؛« دفاع میرزای نائینی از مشروعیت نظام مشروطه، از نظر استدلال منطقی، و التفات به انسجام نظام مفاهیم، در نهایت استواری است»(طباطبایی، نظریه حکومت قانون در ایران،ص501).

2- در بارۀ این نکته که نائینی به ادبیات دیگران از اروپا وجهان عرب و عثمانی و هندوستان آشنایی داشته یا نه؟ نکاتی را قبلاً اشاره کرده ام. اما ترجیح می دهم ابتدا در بحث از بند نخست به یک ایستگاه مطمئن و دریافت مشترک برسیم، آنگاه به این مطلب و مستندات این ادعا به تفصیل خواهیم پرداخت. همچنان منتظر نقطه نظرات مفید شما هستم.

دوستدارت

داود

دوشنبه 95/10/13

مهدی خلجی(6)

مهدی خلجی: قاعده‌ی «ادل دلیل...» در این‌جا بلاموضوع است. بحث بر سر واژگانِ نائینی نیست، بل‌که بر سر تفسیر آن است: تفسیر شما از نائینی و تفسیرهایی که از زمان آقای طالقانی – یعنی ظهور اسلام‌گرائی جدید در ایران – از این متن شده است. (سخن آقای طباطبایی در این باره هم متاسفانه مدعای بلادلیل است).

به نظر می‌رسد شما پیش‌فرض‌های تفسیری خود را عین واقعیت و تفسیرتان از متن را کاملاً مطابق با مرادِ نویسنده می‌گیرید. این نه با مبانی تفسیر متن سازگار است نه با روش‌شناسی تاریخ‌نگاری اندیشه. مثل آن است که مثلاً واژه‌ی «جمهوری» را در سخنان سید حسن مدرس به معنای کانتی تفسیر کنیم و مدعی شویم که بدیهی است که کانت قبل از مدرس بوده و طبعا از آراء او خبر داشته است.

زمانی می‌توان آراء روسو و هگل و دیگران را در تفسیر رساله نائینی به میان آورد که قرائن و دلائلی گواهی کنند که در متن‌های در دسترس نائینی چنین مباحثی وجود داشته است.

مثلاً اگر به مجلات آن دوران نجف نگاه کنید، عین تصورات نائینی از جنگ‌های صلیبی و علل عقب‌ماندگی مسلمانان را گاه با تکرار عین عبارات می‌یابید. این‌گونه است که سیاق متن بازسازی می‌شود. آستانه‌ی تجدد سیاق متن را بازسازی نمی‌کند. شما پیش‌فرض‌هایی ثابت‌نشده دارید که امروزی‌اند و بر پایه‌ی آن‌ها متنی مانده از قرنی پیش را می‌خوانید. من نگفتم شما برداشت نائینی را از جنگ‌های صلیبی «نقد» کنید. نوشتم در جریان بازسازی سیاق متن باید تبیین کرد چرا نائینی جنگ‌های صلیبی را چنین می‌فهمیده است. چرا او فکر می‌کرده که دلیل پیشرفت اروپائیان اخذ فقه از مسلمانان بوده و سبب عقب‌ماندگی مسلمانان عمل نکردن به فقه. این به ما کمک می‌کند درک او را از مفاهیمی چون قانون، عدالت و آزادی دریابیم و نسبت‌هایی زمان‌پریشانه به وی ندهیم. هم‌چنین، باید تبیین کرد چرا به رغم ادعای شما که رساله‌ی نائینی نگرشی نو در فقه را پیش می‌گذارد خودِ نائینی می‌گوید مشروطه مطلبی قدیمی است؟ یعنی قصد وی در برابر مخالفان مشروطه نشان دادن مبانی فقهی قدیم مشروطه است که گویی مثلاً شیخ مفید هم می‌توانسته مشروطه‌خواه باشد.

اساساً قصد شما از خواندنِ این متن هم فراهم کردن پشتوانه‌ای برای پروژه‌ی «دموکراسی فقهی» است، طبق تصریح خودِ جنابعالی. یعنی طوری این متن را تفسیر می‌کنید که در پازل پروژه‌ای که دارید قرار بگیرد.

منتقدان ادبی به طور مشروح استدلال کرده‌اند که زبان به خودی خود فاقد ویژگی‌هایی است که آن را از انواع گفتمان‌های دیگر متمایز گرداند. این «سیاق» (context) هر متن است که به ما می‌گوید با چه گفتمانی روبه‌رو هستیم. (Terry Eagleton, Literary Theory, p. 5)

به نظر می‌رسد آستانه‌ی تجدد در خطری گرفتار آمده که نظریه‌پردازان تاریخ‌نگاری مانند کوئینتین اسکینر نسبت بدان هشدار داده‌اند: «ممکن است نویسنده‌ی خاصی "کشف" شود که به دلیل شباهت اصطلاحات، در موضوعاتی دیدگاه‌هایی داشته باشد که علی الاصول نمی‌توان به او نسبت داد.» وی مثالی می‌آورد: رساله‌ی «مدافع صلح»(Defender of the Peace) از مارسیلیوس پادوا (Marsilius Padua) در این رساله قطعه‌ای هست درباره‌ی نقش اجرائی حاکم در قیاس با نقش تقنینی مردمی که حاکمیت بر خود دارند. این تفکیک ارسطویی برای ما که امروزه از مباحث تفکیک قوا آشنا هستیم و به تاریخ انقلاب آمریکا و متن قانون اساسی آن آگاهیم آشناست. ریشه تاریخی آموزه‌ی تفکیک به دو قرن پیش از نویسنده رساله، و امپراتوری روم بازمی‌گردد. اسکینر از یکی از مفسران امروزی نویسنده یاد کرده که مدعی شده مارسیلیوس باید «بنیادگذار این آموزه» شناخته شود. اسکینر می‌نویسد: «کسانی که منکرآن‌اند که مارسیلیوس مبدع ایده‌ی تفکیک قواست، بر اساس متن رساله‌ی وی بدین نتیجه‌گیری رسیده‌اند، و نه به هیچ روی بر اساس این فرض که مارسیلیوس *مرادش می‌توانسته همین بوده باشد* ولو این‌که به زبانی دیگر بیان شده است.» شکل دیگر «زمان‌پریشی» (anachronism) تحمیلِ آسان‌گیرانه‌ی آموزه‌ای بر متن است که نمی‌توانسته مقصود نویسنده باشد.

("the danger of too readily "reading in" a doctrine doctrine which a given writer might in principle have meant to state, but in fact had no intention to convey"

Quentin Skinner, "Meaning and Understanding", *History and Theory*, Vol. 8, No. 1 (1969), pp. 3-53)

برخی از نظریه‌پردازان تاریخ‌نگاری میان «گذشته‌ی کاربردی» (practical past) و «گذشته‌ی تاریخی» (historical past) تمایز گذاشته‌اند. بسیاری از دانشوران گذشته را به قول کوزلک (koselleck) به مثابه‌ی «فضای تجربه» (space of experience) به کار می‌برند تا بتوانند آن را مبنای انواع و اقسام داوری‌ها و تصمیم‌گیری‌های اکنون خود قرار دهند. «گذشته‌ی کاربردی، آمیزه‌ای است از همه‌ی خاطره‌ها، پنداره‌ها، خرده‌ریزه‌های اطلاعاتِ کشکولی و پراکنده، منش‌ها و ارزش‌های فردی یا گروهی که در کل می‌توانند وجاهت‌بخش، توجیه‌کننده، بهانه‌تراش یا مشروعیت‌بخش به کنش‌هایی باشند که در روند زندگی امروزی و پروژه‌های آن انجام می‌گیرند. گذشته‌های دینی، حقوقی، سیاسی، به ندرت، به شیوه‌ای غیر ایدئولوژیک یا کمابیش فارغ از فرض‌های جانبدارانه (parti pris) نگریسته می‌شوند.» این شکل نگاه به گذشته البته دغدغه‌ی غائی‌اش تلاش برای نقب زدن به دنیای ذهنی و بستر تاریخی گذشتگان نیست. در پی ساختن «آینه‌ی عبرت» از گذشته برای امروز است. ولی «گذشته‌ی تاریخی» ساخته‌ی تاریخ‌نگار حرفه‌ای و روش‌های نقادانه‌ی تاریخ‌نگارانه است که امکان درس‌آموزی از گذشته را می‌گیرد، به دلیل آن‌که به یگانه و تکرارناپذیر بودن رویدادها و فاصله‌ی تاریخی میان اکنون و گذشته خودآگاه است و هم‌چنین گذشته را هم تصویری ثابت و دگرگون‌ناشدنی نمی‌بیند و می‌داند که با تحول روش‌شناسی و افزود و کاستِ داده‌ها و یافته‌ها گذشته شکل دیگری نوشته می‌شود.

(این کتاب وایت برای من سودمند بوده است: Hayden White, The Practical Past, Illinois, Northwestern University Press, 2014)

چه رویدادی جذاب‌تر از مشروطیت برای ایدئولوژی‌پردازی درباره‌ی تجدّد سیاسی در ایران؟ در مقام تاریخ‌نگار اندیشه و مفسر متنی تاریخی، نخست باید پرسید چرا این متنِ خاص، رساله‌ی نائینی، تا کنون چنین فهم شده است؟ فهم از رساله‌ی نائینی، خود، تاریخی است. «دریافت» (reception) رساله در دوره‌های مختلف، یک‌سان نبوده است. اساساً تا زمان آقای طالقانی متنی مهجور بوده و در قیاس با متون و رساله‌های دیگرِ عصر مشروطه آن اندازه شناخته شده نبوده که بتوان آن را متنی «معیار» (canonic) خواند. بنابراین، «معیار» بودن این متن (و اساساً معیار بودن هر متنی) تاریخی است، نه بدیهی و طبیعی. می‌توان روند تاریخی بدل شدن متنی به متن معیار را تبیین کرد و نشان داد که با تغییر شرایط عینی و منظومه‌ی فکری متن‌هایی به متن «معیار» بدل می‌شوند و متن‌هایی نیز دیگر معیار به شمار نمی‌آیند.

برای نمونه اگر مجموعه مقالاتی را که تحت عنوان «معنای مصطلحات و مفاهیم تاریخی؛ پژوهش‌های نوین در تاریخ مفهوم» منتشر شده، راهنمای تاریخ‌نگاری مفاهیم و تفسیر متن‌های تاریخی قرار دهیم، در آستانه‌ی تجدد، تفسیری زمان‌پریش از رساله‌ی نائینی و ناروشمند به نظر خواهد آمد. در آن‌جا آمده که سیاق یا زمینه‌ی متن کمابیش همان تاریخ اجتماعی‌ای است که مفاهیم یا مصطلحات در آن ها به کار رفته‌اند. «واقعیتِ اجتماعی-تاریخی، باید بر پایه‌ی متن‌هایی ساخته شوند که با توجه به فاصله‌ی مهمِ فرهنگی و ویژگی زبان به مثابه‌ی ابزار مردم برای ارتباط با یکدیگر، یادسپاری، صورت‌بندی و استدلال خوانده می‌شوند. مفاهیم و مصطلحات به ما اجازه نمی‌دهند که در افق‌های پیش-کپرنیکی و پیش از انقلاب فکری بیندیشیم. ما تنها می‌توانیم به رتوریک تاریخی‌ای بیندیشیم که نیروی عمده‌ی خود را از کاربرد صیغه‌ی ماضی و و استعاره‌های بعید تخیلی گرفته است.» (ص. 39)

یا «این دسته از دانشوران به تاریخِ زمینه‌ها و متن‌ها (contexts and texts) ساختارها و کاربردهای زبانی علاقمندند. تأکید آن‌ها بر رویه‌ی خاص هر نویسنده یا خطیب به معنای آن است که آن‌ها جهان-زبانِ موجودِ هم‌زمان یا مقارنی (synchronically existing language-world) را طراحی می‌کنند تا ببینند چگونه در برهه‌ی خاصی به کار رفته یا در کوتاه‌مدت تغییر یافته است.» (ص. 49)

تاریخِ هر مفهوم «تاریخ تحولِ زمینه یا کانتکست» آن است، شکلی که به کار برده شده، هدفی که کاربران آن داشته‌اند و ...

(The Meaning of Historical Terms and Concepts, New Studies in Begriffsgeschichte, edited by Hartmut Lehmann and Melvin Richter)

در این چارچوب است که من هر چقدر تلاش می‌کنم منطق روش‌شناختی آستانه‌ی تجدد را بفهمم، جز پیش‌فرض‌های غیرتاریخی شما چیزی دستگیرم نمی‌شود.

نکته‌های دیگری هم هست که شاید بهتر باشد بعدتر بدان‌ها بپردازیم؛ از جمله معنای virtue که خودش تاریخ دارد و معلوم نیست شما آن را دقیقا در چه معنایی مراد کرده و با «نفوس ابیة» معادل گرفته‌اید. باز هم بحث زبان عادی و زبانی فنی است و من تاکنون ندیده‌ام که کسی «نفوس ابیه» را مصطلح بداند، در حالی که ویرتو موضوع نظریه‌پردازی چند قرن و صدها کتاب و مقاله است. نادیده گرفتن فاصله‌ی تاریخی، تباین فرهنگی و هم‌چنین شکاف میان زبان علمی و زبان عادی، به نظر من، نشانه‌های روش‌گریزی آستانه‌ی تجدد است.

داو فیرحی(6)

دوست عزیزم جنای آقای خلجی

بعدالسلام

نوشته ششم شما را دیدم و بسیار آموختم. اما راستش نمی دانم چرا این قدر از ورود به درون و دنیای متن تنبیه الامه اکراه دارید و همچنان اصرار دارید که از بیرون و از پس تئوری هایی چون اسکینر به قضیه نگاه کنید.

این نوع نگاه به نظرم دو ایراد اساسی دارد؛

1)تئوری گرایی افراطی و این که همه چیز را باید از پشت عینک این تئوری ها دید. آیا بهتر نیست به خود متن نائینی هم نظر بیندازید؟ و باهم دنیای متن نائینی را بررسی کنیم؟

2) زمینه گرایی افراطی و انکار خلاقیت متفکران؛ نوعی شکاکیت در مکتوب ششم دیده می شود؛ این که زندگی و زمانه نائینی اجازه نمی دهد که او چنین حرف نویی داشته باشد. دوست من، نقش زمینه در اندیشه را انکار نمی کنم، اما از مطلق کردن آن می گریزم؛ اگر زمینه اینقدر مهم باشد که تعین بخش هر اندیشه باشد، در این صورت هیچ اندیشه نو و اندیشمند خلاقی نباید متولد شود. کمی از جامعه شناسی یا هرمنوتیک اندیشه فراتر رویم؛ بسی اتفاق افتاده است که اندیشه ها در تاریخ اثر گذاشته اند همچنان که تاریخ روی اندیشه اثر نهاده است.

- شما بهتر از من می دانید که متن تنبیه الامه انباشته از واژه های جدید است و متن اجمالاً از خلاقیت مولف آن خبر می دهد. این واژه ها در قدیم نبودند و قهراً تازه متولد و به ادبیات نائینی هم راه یافته اند. معنای این واژه ها چیست و چگونه می توان آن ها را توضیح داد؟ نائینی آن ها را چگونه دریافته است ؟ و چگونه با سنت دانایی خود پیوند زده است؟ این مسئله ای است که آستانه تجدد با آن درگیر است.

ارجاع جدید به قدیم یا احضار قدیم در جدید و دیدن غایب در حاضر بی آن که زمان پریشی باشد، سنتی رایج در اندیشه پژوهی است و نائینی نیز از این مکانیسم استفاده ها کرده است؟

به هر حال اگر به پذیریم که نائینی حرف جدید دارد که دارد، این بداعت و مکانیسم ظهور مفاهیم بدیع در درون نظام دانایی کلاسیک البته نیاز به توضیح دارد یا ندارد؟

بی هیچ حاشیه ای، صریح به این پرسش پاسخ دهید که آیا به نظر شما نائینی حرفی نویی دارد یا ندارد؟ اگر ندارد چرا؟ و اگر دارد جنس این امر جدید چیست و چه نسبتی با ادبیات مدرن دارد؟

در باره «معیار بودگی» تنبیه البته گفتگوی مستقلی خواهیم داشت. اما این امر منطقا متأخر از بحث از ماهیت فکر سیاسی نائینی و نسبت آن با نظام دانایی قدیم و جدید است.

دوستدارت

فیرحی

95/10/17

مهدی خلجی(7)

مهدی خلجی: از قضا آغازگاهِ این گفت‌وگو، بحث بر سر نخستین عبارت رساله و نخستین شرح شما بود و من عامدانه کوشیدم از دریچه روش‌شناختی رشته‌ی سخن را به دست گیریم، نه نتایج نهائی و مقاصد کلی. می‌بینید که اختلافِ اصلی ما بر سر «روش» ورود به دنیای متن است. ایرادِ «تئوری‌گرائی افراطی» را آیا می‌توان به معنای عدم ضرورت روش و روشمندی در تاریخ‌نگاری و تفسیر متن فهمید؟

محل نزاع، پیش از هر چیز، روش تفسیر و تاریخ‌نگاری است. در این‌جا من اصراری بر کاربرد این یا آن روش ندارم؛ ولی بر ضرورتِ کاربرد آگاهانه و انتقادی یک روش پا می‌فشارم، چون اگر من نتوانم روش نتیجه‌گیری و منطق استدلال شما را بفهمم، راهی برای پذیرش یا سنجش مدعیاتِ آستانه‌ی تجدد نخواهم داشت.

برای اقناعِ مخاطب و فراهم ساختن زمینه‌ی گفت‌وگو، از تنقیح مناطها و تبیین نظام روش‌شناختی گریزی نیست، وگرنه این همه بحث در اصول فقه بر سر انواع دلالت‌های لفظی و مجازی، اطلاق و ظهور کلام و اوصافی چون مجمل و مبین، مطلق و مقید، ترادف و اشتراک، مفهوم و منطوق، معلق و منجز، موسع و مضیق و تقلاّ برای درک مرادِ صاحبِ متن را هم می‌توان «تئوری‌زدگی» خواند و به دیده‌ی استغنا نگریست.

جایی سخنی از شما خواندم که از پروژه‌تان، «دموکراسی فقهی»، به مثابه‌ی نظریه‌ای بدیل در برابر فقهِ سنتّی و اندیشه‌ی سیاسی عرفی مدرن، یاد کرده بودید و این‌که «بخش‌های مغفول تفکر دینی» که دارای «ظرفیتِ یک نوع دموکراسی»اند، باید احیا شوند. هم‌چنین، از ضرورت جدا کردن روش‌شناسی استنباط فقهی از مسائل و احکام تاریخی فقه و قطع «ملازمه میان فقه سیاسی به مثابه‌ی دانش و احکام قدمائی برآمده از مسائل نظام‌های سیاسی گذشته».

البته تصورِ امکانِ تفکیک روش‌شناسی علم از فراورده‌های برای من آسان نیست. در سخن شما هم تبیین بیشتری نیافتم. بر فرض امکانِ این امر، چرا شما دستکم از روش‌شناسی اصول فقه برای خواندنِ رساله‌ی نائینی استفاده نکردید؟

البته که در متن نائینی تعابیر و کلماتی «تازه» وجود دارد، ولی پرسش اصلی آن است که ما با چه روش‌ها و بر پایه‌ی کدام شواهد و قرائن می‌توانیم اطمینانی معقول و تاریخی پیدا کنیم که او این کلمات و ترکیبات تازه را چگونه درک می‌کرده، و در بستر تاریخی-سیاسی او به چه معناهایی می‌توانسته به کار گیرد. شما آن‌چنان با اطمینان عبارتِ «ادل دلیل...» را گواهِ بداهتِ «مدرن» بودن و «متجدد» بودن نائینی در این رساله می‌گیرید که گویا این زبان و واژگانِ تازه در حوزه‌ی نجف یا دارالخلافه‌ی تهران ساخته شده‌اند و فرزندانِ طبیعی مبانی و قواعد اصولی و فقهی سنتّی‌اند. ادبیاتِ سیاسی مدرن، دلیل وارداتی بودن، سخت مستعدّ سوء فهم‌های تعیین‌کننده و تفاسیر غریب فریبنده‌اند. چرا راه دوری برویم؟ مگر در همین چهل سال اخیرِ ایرانِ ما، نمونه‌های کاربردِ مصطلحاتِ سیاسی در غیر ماوضع له و من‌درآوردی اندک‌اند؟ وانگهی، در خودِ غرب، زادگاهِ تجدّد، هیچ اجماع و اتفاق نظری بر معنای هیچ‌یک از مفاهیمِ کلیدی سیاسی نبوده و نیست. برای تحریر محل نزاع، طرف‌های بحث، پیش از هر چیز، باید مرادِ خود از آن اصطلاحات و مفاهیم را به دقت تبیین کنند تا گفت‌وگو و اقناع دوسویه امکان پذیرد. این‌همه کوشش برای شناخت آفت‌ها و آسیب‌های روش‌شناختی و زینهار و پرهیز دادن‌ها درباره‌ی دام‌هایی چون «زمان‌پریشی» و توصیه کردن نوآمدگان به ممارست مستمر برای خودآگاهی به فاصله‌ها و گسست‌های تاریخی، کار همان دانشگاهیانِ غربی در برخورد نقادانه با پژوهش‌ها و نوشتارهای تاریخیِ خودشان است. آنان که دیگران را چنین از چاه و بیراه و خطر، خبر و اخطار می‌دهند، به سابقه و سنتِ کهن و بی‌مانندی در دانش و پژوهش تاریخی پشت گرم‌اند و تنها از میان فرایندِ بلند و پیچیده‌ی دادوستد علمی جامعه‌ی تاریخ‌نگاران توانسته‌اند، بسیار سوء تفاهم، مغالطه، تفسیر به رأی، برداشت‌های ذوقی و انگیزه‌های ایدئولوژیک را بازشناسند و تازه خود را به هیچ روی در برابر مغالطه‌ها و مخاطره‌های ناشناخته یا آینده در امان نمی‌دانند. شناخت تاریخی از این رو همواره شکننده است و اگر با قاعده و آداب خود به بار آید و به کار رود، دشمن هر ایدئولوژی جزمی است.

آستانه‌ی تجدد حتا از وسواس و سخت‌گیری اصولیان سنتی در تشخیص و مرزبندیِ «سیاق» الفاظ یک متن هم آثار مشهودی به مخاطب نشان نمی‌دهد. چون چنین بود، در خاطرم گذشت که شاید شما بیشتر در پی جریان‌سازی «روشنفکری-مذهبی-سیاسی»

هستید، تا تبیین تاریخ‌نگارانه‌ی کیستی نائینیِ واقعی و شرح چیستی مرادِ حقیقی رساله‌اش. البته که این حق مشروع شما خواهد بود، ولی نوع رویارویی مناسب با اثر را دگرگون می‌کند.

با چنین داوری بدبینانه‌ای نویسنده آستانه‌ی تجدد را می‌توان متهم کرد که برای ممکن ساختنِ عمل سیاسی مطلوب، قالبِ «پروژه‌ای» سیاسی را درانداخته و به عزم فراهم آوردن حقانیت و وجاهتی برای آن پروژه، به سراغ رساله‌ای از عصر مشروطه رفته تا با تفسیری ایدئولوژیک از آن، شمشیری برای کارزار سیاسی امروز خویش بسازد. «دموکراسی فقهی» زنگ آشنائی در ذهن می‌زند و خاندان خاصی از طرح‌های فکری-سیاسی در عصر ما را به یاد می‌آورد که، همه، از یک بیم و بیماری بی‌فرجام شدند.

خیال کنید انسانِ غیر غربی بی‌دفاع و مضطربی را که دیری است به‌خود وانهاده در ظلمات تجدّد، بی هیچ دستگیر و دلیل راه و به رغمِ تاریخ و سنت مألوف و مشروع‌اش، هم‌چنان زیر ضربِ پرزور و بی‌امان پدیده‌های وارداتی جدید است و هر بار تا به هوش آید و غبارِ غوغا و تشویش و تردید بر سر حلیت و حرمت‌شان را فرونشاند، به طرفة العینی، جزء لایتجزأ زندگی‌اش شده‌اند و زیر و زبر و شش‌سوی زندگی‌اش را طعمه‌ی تجاوز و تصرف‌های عنیف و عدوانی خویش کرده‌اند. در این موقعیت، به جای جست‌وجوی راهی خلاقانه برای حلّ تنش‌ها و کشمکش‌های فرساینده و فزاینده، او فورمول ساده‌ای را به‌کار می‌برد که البته از توانایی سریع، ولی سطحی و ناپایداری برای بسیج اجتماعی و عمل سیاسی برخوردار است: هر پدیده و فرآورده‌ی مدرن که گریزی از پذیرش آن نیست، باید حقانیتی بومی و سنتّی برای آن دست و پا کرد، «آیین تشرّف» را درباره‌ی او برگزار نمود تا «اصالت» و نابی «هویت» آن را به خطر نیندازد. حال که از برپا کردن نهادی مانند پارلمان چاره‌ای نیست، آن را شورا می‌نامیم، اما این نهاد بیگانه نخست باید از آستانه‌ی آیین‌هایی بگذرد تا از ما شود. به سراغ متن‌های کهن می‌رویم و با برداشت‌هایی همه بدیع و بدعت‌آمیز، تار و پودِ گفتمانی توده‌پسند، ولی ناتاریخمند، را می‌بافیم تا مبادا مرز میان ما و غرب مدرن محو و مبهم به چشم آید. وانمود می‌کنیم آن‌چه از تجدّد، «خوب» و «مفید» است یا ریشه‌هایی سنت اصیل «خودِ» ما دارد یا می‌توانیم رگه‌هایی از هم‌خویشی و هم‌خونی‌اش را با جایی ولو دورافتاده و هنوز نادیده از میراث نیاکان‌مان بیابیم. وسوسه‌ی درمان‌ناپذیرِ اصالت، خلوص و طهارت، بسیاری از رهبران اسلامی را بدین جا کشاند که امور جدید را یا اساساً جدید ندانند یا به صورت پیشینی، به وجودِ راهی میان‌بر برای سازگاری آن با نظام ذهنی میراث ما یقین آورند.

«علوم انسانیِ اسلامی»، «حقوق بشر اسلامی» و «دموکراسی اسلامی» و مانند آن نمونه‌های آشکار «پروژه»هایی چنین‌اند: در جامه و جلوه‌ی «نظریه» پیش می‌آیند، ولی سستی بست و بندِ نظری‌شان از عزم و عقیده‌ی ایدئولوژیک و کارکردِ سیاسی‌شان پرده برمی‌اندازد. این طرح‌ها خاستگاهی مشترک دارند، رویکردی «واکنشی» به روح تجدد، ایستادگی مطلق در برابر فرهنگ مدرن در عین نگاهِ ابزارانگارانه، طمع و جوع درمان‌نشدنی به تکنولوژی، حسرت سوزناکِ بازگشت به گذشته‌ای که هرگز در گذشته نبوده و سراپا ساخته‌ی اکنون است، اعتیادِ خودآزارانه به قربانی‌نمائی و مسئولیت‌گریزی.

نظریه، به معنای علمی آن، پدیده‌ای ایجابی است و بی‌گمان زاده‌ی دانش، خلاقیت و قدرت توأمانِ سنت‌شناسی و سنت‌شکنی. نظریه، با درون‌مایه‌اش، زنجیره‌ای از برنهادها و مفهوم‌ها را به هم می‌پیوندد و با نشان دادن یا ایجاد ارتباط و نسبتی جدید میان پدیده‌های معرفتی کهن بر بر قلمرو مسائل روشنایی بیشتری می‌تابد. ولی تعابیر بالا، بازتاب «واکنشی» ذهنی زخمی و هراسیده و از این رو، میان‌تهی است. واکنش‌گران در مصاف با شرّ شیطانِ تجدّد چاره‌ای نمی‌شناسند و چه بسا بدان مفتون و مسحور آن گشته‌اند. با این همه، توانایی فائق آمدن بر وسوسه‌ی خوره‌وار اصالت و «هویت ناب» هم ندارند؛ دائم دلهره‌ای آشوبنده آن‌ها را به «بازگشت به خانه» و به «خویش» فرمان می‌دهد. واکنش‌گری، عجزی دوسویه است: عذاب وجدان و وسوسه‌ی اصالت اجازه پذیرش آسوده‌خاطرانه‌ی تجدد را نمی‌دهد اما از آن سو، سنت هم فرتوت‌تر و تکیده‌تر از آن است که بتوان در سرمای این شب تیره، عصای دست و عبای دوش کسی باشد.

واکنش‌گران، به جای دیدنِ تفاوت‌ها، هشیاری مستمر به واقعیتِ فاصله‌ها و فرق‌ها، آگاهی به موقعیتِ متمایز خویش نسبت به دیروزِ خویش و اکنونِ دیگری، مصمم به جست‌وجو یا جعل همانندی‌هایند: «این» پدیده‌ی جدید که امروز وارد قلمرو ما شده، «همان» است که روزی جائی در اقلیم سنت ما وجود داشته، ولی در گذار و گزند زمان فراموشی شده است. ترس از آن‌چه خودباختگی و باخودبیگانگی می‌انگارد، به تلاش سیستماتیک و مؤمنانه برای اثبات «این همانی»، اولویتی حیاتی می‌بخشد، چونان سپری برای حفظ

اصالت و هم‌چون سلاحی علیه پیشروی و تندتازی افزون‌تر تجدد.. (همان‌طور که می‌دانید روح تجدّد که با نفی و فاصله تعریف می‌شود، اساساً فائق آمدن بر وسوسه اصالت، خلوص و ثبات است. به همین خاطر، روح مدرن، کاوشگر تفاوت‌ها و تمایزهاست. نیچه در پاره‌ی 228 کتاب *دانش شاد* نوشت: «کسانی که سودای میانجی‌گری میان اندیشوران را دارند، میان‌مایه‌اند؛ آنان چشمانی برای دیدن آن‌چه یکه و یگانه است، ندارند. چیزها را همانند هم دیدن و آن‌ها را یکی انگاشتن، نشانه‌ی ضعف بینایی است.»)
برای واقعی وانمود کردن «این‌همانی»ها، سستی‌ها و کاستی‌های نظری باید پنهان و پوشیده شوند: برای نمونه، کاربردِ نابجا یا سوء استفاده از تاریخ و اغتشاش‌آفرینی زبانی و مفهومی گاه آگاهانه به انگیزه‌ی فریب ایدئولوژیک صورت می‌بندند و گاه تنها نشانه‌ی آسان‌گیری علمی و پشت کردن غافلانه به پویشِ درنگ‌ناشناس پژوهش‌های تاریخی و تاریخ‌نگارانه‌ی روز. به هر روی، در نظام‌های ایدئولوژیک، دستگاه‌هایِ تاریخ‌سازی به هیچ روی اهمیتی کمتر از زرادخانه‌های نظامی ندارند.
هم‌چنین، واکنش‌گران به توهم داشتن قدرتی فراتاریخی و ورای طور انسانی برای خود می‌افتند: غرّه و غرق لذّت زورآوری نظامی و ثروت مالی، می‌پندارند همان‌گونه که خدا تنها با نامیدن چیزی بدان هستی می‌بخشد، با عوض کردن نام چیزها و پدیده‌ها ماهیت‌شان را به میل و مصلحت تغییر دهند، بدون داشتنِ سهمی در ساختن و پرداختن‌شان، واقعیت را «مهندسی» کرد. به همان سرعت و سادگی که نام کوچه‌ها عوض می‌شوند، پارلمان، «مجلس شورای اسلامی» خوانده می‌شود. اسلامی‌سازی دانشگاه و علم نه تنها ممکن که فریضه‌ای سرنوشت‌ساز و عینی می‌گردد. با چنین پایه و مایه‌ای، در بازار رقابت اندیشه‌ها و ایده‌ها، صلای بدیل‌سازی فکری سر می‌دهند. به گواه تجربه‌ی تاریخی، از زمان سید جمال تا کنون، به ویژه در تجربه‌ی خاص چهارده‌ه‌ی ما ایرانی‌ها، این رسم و رویه، ملت‌های مسلمان را فقط ناتوان‌تر و زیر خشونت‌های خانگی و بیرونی خسته‌تر و شکسته‌تر کرده است.
در ایران می‌بینیم که فوران فتوا و فرمان برای تشکیل «کرسی‌های نظریه‌پردازی» از سلبیّت و سرابِ این تعبیرها قطره‌ای مفهوم و نظریه بیرون نکشید. ساز و برگ‌های ایدئولوژیک، ثروتِ نفت‌آمده، انگیزه‌های تقدیرگرایانه، آرمان‌شهرانه و آخر زمانیِ دینی، به ایدئولوژی‌ها توان کیمیاگری تئوریک نمی‌بخشند. ماشین ایدئولوژی، هرچه بر شتاب خود بیفزاید، از مرادِ خود دورتر می‌ماند. دیدیم که رویدادِ انقلاب سیاسی ایران خود آغاز و انجامی مشخص داشت؛ ولی «انقلاب فرهنگی» هنوز بی‌دم و سر است. حتا کارگزارانِ حریص و پُتک‌به‌دست این نهادها، نمی‌دانند کناره و کرانه کار کجاست. چرا؟ چون«انقلاب فرهنگی» چیزی نیست جز «واکنشی» ایدئولوژیک و نوستالژیک به «تهاجم فرهنگی». اگر چنین انقلابی را هم جذابیتی باشد، از جنس اغواگری غریزه‌ی مرگ‌خواهی است، میلِ به ویران‌گری، پریدن از روی دیوار هستی و فرورفتن در نهفتِ تاریکی. نه تنها سرانجام، که سراسرِ روند و رویکرد «واکنش‌گری» از مخاطره‌ی مرگ‌بار نیهیلیسم مصون نیست.
باری، صمیمانه خواهش می‌کنم از صراحت و سختی سخنِ من نرنجید. من هم راه هم نشانه‌ی جدی گرفتن هر متنی را تلاشی پیگیرانه برای فهمیدن آن می‌دانم. در این مدت، دور از شائبه‌ی مجادله و ماجرا بدین کار کوشیدم. در عین اختلاف نظرهای بنیادی، نیتی جز مباحثه و هم‌سخنیِ سودمندِ علمی در دل ننشست. گفتن ندارد که اگر در شما جز دانش و نیک‌سرشتی و بزرگ‌منشی سراغ داشتم، اصل پیشنهاد گفت‌وگو در خاطرم نمی‌گذشت، چه رسد به وقت گذاشتن برای تأمل در کتاب و اشتیاق برای تداوم این بحث مکتوب.
آرزومندم باز هم پوزش‌پذیرِ پرگوییِ برادرِ کوچک خود باشید و بخت خواندن آن‌چه می‌اندیشید را یار من کنید.

داود فیرحی(7)

سلام مجدد دوست عزیز
از تأخیری که رخ داد پوزش می طلبم. این روزها فراغتی نیافتم و دچار تنگنای فرصت بودم.
آقای خلجی عزیز؛ از مجموع مطلب اخیرتان که اندکی طولانی و همراه حواشی بود، سه مطلب را دریافتم؛
الف) این که شما هم در نائینی "چیز"های «جدید» و واژه های نو و مدرن می بینید که به قول شما در فضای نجف و زیست –اندیشه نائینی بی سابقه اند.
ب) این واژه ها نوین هستند و احتمال دریافت ناصواب و تفسیر متفاوت از خاستگاه اروپایی البته ممکن می نماید.
ج) دغدغه اصالت و شوق ارجاع مفاهیم مدرن به سنت قدیم ممکن است موجب کژتابی شده و کهنه را نو و نو را با کهنه بیامیزد.

اگر برداشت من درست باشد و این سه نکته همان چیزی است که می خواستید در فقره هفتم از نوشته خود بیان بفرمایید، در این صورت به هر کدام به اجمال اشاره می کنم؛

ظاهراً در این نکته هم نظر هستیم که نائینی اجمالاً حرف جدیدی دارد که در محیط نجف و در آن دوره "بدیع"می نماید. اما پرسسش مهم این است که این چیز/ چیزهای جدید که برخی آن را "بدیع" می نامند و عده ای "بدعت" می نمایند، چیست؟ و چگونه در ذهن و اندیشه نائینی جا گرفته و با دانش و تربیت سنتی او همنشین شده اند؟ نا ئینی مفاهیم جدید را چگونه می فهمد و توجیه(موجه سازی) می کند؟ تلاش من این بود که درون دنیای نائینی وارد شوم و دروازه آن را هم متن های فقهی-اصولی و زبان ویژه نائینی و نظام اجتهادی او می دانستم. قبلا هم اشاره کرده ام که دوایر چهارگانه ای را بدین منظور سیر می کردم تا منظور نائینی را اولاً از آثار خود او بپرسم و ثانیاً ادبیات فقهی دوره او یا حتی سنت سابقین را بررسم و بدانم که واژه مورد استفاده نائینی چه معنایی دارد. ثالثاً ادبیات فلسفی مسلمانی را هم جستجو می کردم، به دو دلیل؛ یکی این که نائینی خود از این اصطلاحات استفاده می کند و دوم این که اصول فقه عصر مشروطه همچنان که کفایه آخوند خراسانی و شارحان آن هم نشان می دهد، به طرز عجیبی آغشته به مفاهیم فلسفی بوده است. رابعاً و سر انجام به مفاهیم و ادبیات روشنفکری این دوره، به ویژه ادبیات جریان موسوم به «راه سوم» ارجاع و مراجعه می کردم تا ببینم که نائینی در دیالوگ دوستانه و خصمانه با آنان چه مفاهیمی را دریافته و در سازمان نظریه خود استخدام نموده است.

واضح است که محیط نائینی و تحولات تاریخی این دوره را به غایت اجمال برگزار کرده ام. زیرا فرض من بر این بوده و هست که تاریخ تحولات مشروطه را خیلی ها نوشته اند اما «تاریخ فکری» مشروطه کمتر بررسی شده است. دلیل اش هم ساده و روشن است؛ چون دنیای فکر افرادی مثل نائینی هنوز سر به مهر و ناگشوده است. در چنین شرایطی، نخستین اقدام ممکن و البته ضروری این است که مفاهیم و اصطلاحات نائینی را در حد توان رمز گشایی کنیم. تا راه گفتگوی نائینی با نسل امروز و امروزی ها با نائینی کمی هموار شود. آستانه تجدد اولین تلاش برای پاسخ به این پرسش است که معنای مفردات کلمات نائینی چیست و این مفردات کدامین شبکه معنایی را می سازند؟ برای این هدف آیا راهی غیر از مراجعه به ادبیات نائینی در درون گفتمان بزرگ فقه و دیگر دانش های سنتی در کنار ادبیات روشنفکری یا نو اندیشی دینی این دوره سراغ دارید؟ اگر دارید مشتاق شنیدن و کاربست آن در برنامه پژوهشی خود هستم.

مطلب دوم این که اشاره کرده اید نائینی ادبیات و اصطلاحات جدیدی را به کار برده است که درتلاقی با سنت ممکن است دچار کژتابی شود. دوست من اولاً اگر چنین اتفاقی در تنبیه الامه رخ داده باشد مسئولیت آن با نائینی و ماتن است و نه شرح و شارح. ثانیاً نائینی دریافت خود را می گوید و می نویسد نه آن چه در اروپا و هر جای دیگر از مفهومی مثل مجلس یا قانون اساسی و وکالت رواج داشته است. تحریف جایی است که کسی حرفی از مفاهیم و عناصر سیاست مدرن بزند و بگوید این همان است که مثلا لاک یا هابز گفته است. نائینی چنین نمی کند؛ او ناقل و مترجم نیست که بگوییم درست یا غلط فهمیده و ترجمه کرده است؛ او نظریه دارد و مفاهیم دنیای جدید را آن گونه که خود می فهمد و می یابد، در سامانه اندیشه خود استخدام نموده است. درست مثل این است که بگوئیم واژه «مدنی» در ادبیات فارابی و هگل دو مفهوم و معنای متفاوت دارد.این بدان معنی نیست که یکی از دیگری گرفته و تحریف هم نموده باشد. همت شرح نویسی البته در چنین موقعیتی نه صدور حکم که این درست و آن غلط است، بلکه برجسته کردن مرزهای مفهومی به منظور تسهیل در فهم یک اندیشه به رغم اشتراک و تفاوت در مفردات آن با هم عصران است. به طور خلاصه، وظیفه شارح داوری نیست ایضاح است و فقط کوشش برای ایضاح و ایضاح.

مطلب سوم شما هم به نظرم این بود که متفکران راه سوم با توجه به دغدغه اصالت که دارند، دچار زمان پریشی شیزوفرنیک می شوند و نو را با کهنه کهنه را با نو خلط می نمایند و مانع از ایضاح مطلب و طرح درست مناقشه می شوند و لاجرم حل مسئله را نیز به تأخیر می اندازند. این نکته ای کلیدی است که اگر موافق بودید بحث خواهیم نمود. اما دو پیشنهاد کوچک ولی مهم دارم؛

1- بحث را موضوع محور پیش ببریم و سپس از روش نیز گفتگو خواهیم کرد.تجربه نشان داده بحث انتزاعی از روش، بی آن که بر موضوعی بنشیند و بر نکته ای عینی سوار شود، راه حل موثر و مناسبی نیست . چیزی هم بر دانش ما نمی افزاید.

2- از پراکندگی و تولید حاشیه که معمولاً موجب گم شدن اصل مطلب می شود پرهیز کنیم. از نیت خوانی و ابزار انگارانه تلقی کردن متن و شرح بپرهیزیم و فرض بگیریم که شارح به قصد ایضاح متن و ادبیات ماتن کوشیده و در این کوشش علمی ممکن است صواب و یا خطا رود؛ فان للمصیب اجران و للمخطیء اجر واحد.

منتظر یادداشت خوبتان هستم به امید که فضا و مسئله محوری گفتگو اندکی روشن شود.
تندرست باشید- فیرحی
95/11/16