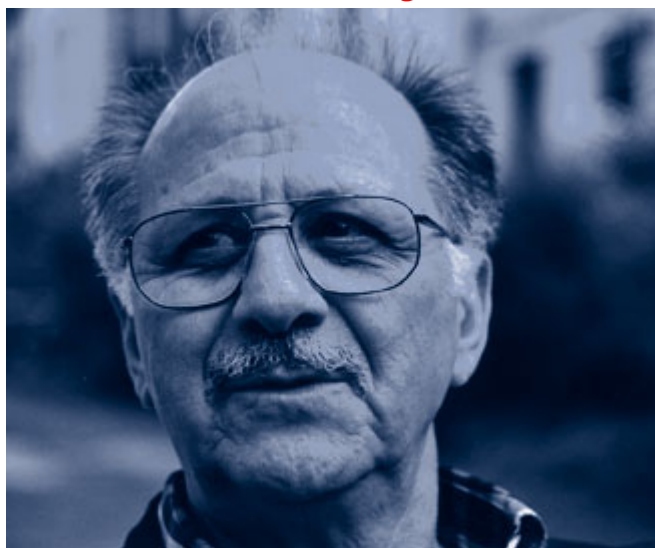


مصاحبه سایت نیلگون با آرامش دوستدار

بخش اول:

سپهر عمومی مباحثه میان روشنفکران ایرانی و پیش شرط های گفت و شنود انتقادی

متن اصلاح شده در ۱۲ ژوئن ۲۰۰۶



--- از اینکه تقاضای سایت نیلگون را برای این مصاحبه پذیرفتید متشکرم. ایرادی نمی بینید اگر بعضی از پرسش ها جدل انگیز باشند؟

آرامش دوستدار: نه، امیدوارم شما هم اشکالی نبینید اگر برخی پاسخها جدلی شوند. در واقع وقتی شما از پرسش «جدل انگیز» می گوید، معنایش این می شود که می خواهید من را به جدل برانگیزید.

--- کتاب ها و مقالات شما از بحث انگیزترین و بُت شکنانه ترین نوشته هایی است که از زمان مشروطیت تا حال به فارسی نوشته شده و همینطور از پیچیده ترین آنها. هم اکنون در ایران چاپ جلدسفید کتاب های شما به طور پنهانی فروش خوبی دارد و از این لحاظ آثار شما با نوشته های کسانی چون احمد کسروی و علی دشتی مقایسه شده. این مقایسه البته نادرست است. به نظر می رسد خوانندگان به نادرست کتابهای شما را فقط به خاطر «اسلام ستیزی» می خوانند و گر نه هیچ دلیلی وجود ندارد که کتابی دشوارفهم و چنین

فشرده - نوشته شده، مورد استقبال کتابخوان معمولی در ایران قرار بگیرد. ولی بگذارید قبل از اینکه سوآلم را راجع به «خواننده ایده آل» نوشته های تان مطرح کنم، در شروع کار پرسش دیگری بکنم:

- - - در ماههای اخیر که شما چند سخنرانی در اروپا و آمریکا داشتید، اخبار پخش شده در رسانه ها و اینترنت، تصویری از شخصیت شما ترسیم می کند پرخاشگر و عبوس که به همه کس خُرده می گیرد و همه چیز را تحقیر می کند. آخرین نمونه آن، سخنرانی شما در شهر استکهلم بود که خبر آن در وبلاگهای اینترنتی به این خاطر پخش وسیع پیدا کرد که در پرسش و پاسخی به آقای عبدالکریم سروش حمله کرده بودید. من می دانم با آنکه شما مقاله ای انتقادی درباره یکی از کتابهای آقای سروش نوشته اید، نظرتان در مورد او و تعداد دیگری از روشنفکران مسلمان، منفی نبوده؛ برای نمونه، وقتی من از شما خواستم از میان روشنفکرانی که به زعم شما اسیر «دین خویی» نیستند کسی را اسم ببرید، شما از آقای محسن کدیور نام بردید، که مرا کمی تعجب زده کرد اما نشان می داد که شما نسبت به تعلق دینی یک روشنفکر، پیش داوری ندارید.

- - - راست اش را بخواهید، تا این زمان، همان محدود برخوردهای جدی با کار شما از سوی همین روشنفکران مسلمان صورت گرفته، نه از جانب به اصطلاح «سکولار» ها! آقای عبدالکریم سروش در دو دهه گذشته چند مرحله تحول فکری را از سر گذرانده و در این مسیر بر بسیاری از روشنفکران دیگر در ایران تأثیر بسیار گذاشته؛ به ویژه در دوره ای که نشریه «کیان» منتشر می شد (شما هیچوقت این نشریه را دیده بودید؟). کارها و دستاوردهای او در فضای فرهنگی ایران قابل اعتنا ست و همینطور به نظر می رسد، به شهادت کسانی که در بحث های گروهی و محفلی او بوده اند، اخلاق رواداری روشنفکری و احترام به معاند فکری را هم تشویق کرده و آموزانده. تصور می کنم اگر بدونِ مورد به او ناسزایی گفته شده باید از او پوزش خواست. (پایان پرسش)

آرامش دوستدار: از دور و نزدیک شنیده ام که «اهل فرهنگ» کمابیش همین تصویری را از من دارند که شما ترسیم کردید: من باید آدمی باشم تندخو، بی ملاحظه، بدرفتار، خرده گیر، به هر سان مشخص به این گونه صفتهای منفی. طبیعتاً من نمی توانم آزادی احساس و تجربه شخصی را از دیگران بگیرم و آنها را به تجدید نظر در احساس و تجربه شان در موردِ خودم وادارم. اما من چنین آدم ترسناک و بد رفتاری هم نیستم، صفتهای مثبتی هم در برخورد با دیگران دارم. می توانم در گفتگوی با دیگران خوش رفتار و حتا، با موافقت شما، مطلوب باشم. با آنها دمسازی کامل داشته باشم، با آنها بگویم و بخندم. با دعاوی فکری و در

نتیجه با خودم هم شوخی کنم. این ها را هم کسانی که مرا از نزدیک می شناسند می دانند و هم می توان در خلال سطور نوشته های من دید.

اما جلوی گستاخی کسانی را که «هر» از «بر» تشخیص نمی دهند و می خواهند در مسایل جدی و دشوار اظهار لحیه کنند، می گیرم. شوخی و مضحکاء بی جا را نمی پذیرم. در اینجا «شوخی» و «مضحکاء» را من به موضع کسی اطلاق می کنم که یکم: نوشته های مرا نخوانده بخواد با من مباحثه کند، یا حتا اگر خوانده، دچار این توهم بشود که صرف خواندن یک نوشته متضمن فهمیدن آن است. دوم: بدون هیچ مجوزی، صلاحیت اظهار نظر برای خودش قایل باشد و به خودش ببالد، مثلاً چون از کودکی با شعر مولوی و حافظ و مشابهانشان مأنوس بوده و در مطاوی پیاپیچ اما تکراری آن چنان همشکلی پذیرفته که هنگام خواندن هر بیتی از آن، خودش نفس مجسم آن بیت می شود، و طبعاً پی نمی برد که او با چنان نشانه ای و بر اثر چنین پرورشی در واقع از همان کودکی مغز شویی شده است. سوم: با بازگویی آنچه یک سده است از مفاخر فرهنگی مان و بی نظیری جهانی آنان به خوردش داده اند و همچنان از آن سرچشمه ها می نوشد و تغذیه می کند، به ردّ تر من کمر ببندد، یعنی به مرجعیت چیزی در ردّ تر من متوسل شود که پرسش ناپذیری و ناپرسایی ساختاری اش را تر من چون مانع بنیادی اندیشیدن در سراسر تاریخ فرهنگ ما تحلیل و تعلیل می کند و شواهد برجسته اش را به دست می دهد. چهارم: در ردّ تر من به فلان گفته این یا آن متفکر غربی ارجاع دهد و نداند که به صرف گفته و سخن محض هیچ متفکری نمی توان تری را باطل شمرد، بویژه که آن تر از درون و در پیشرفتش مبتنی بر تجربه و منطق باشد و ارتباط های علی را میان مراکز اصلی و پیوندهای پیرامونی موضوع خود نمایان سازد. صراحت من در برابر کسانی که با اینگونه عرض اندامها می خواهند خود را حریف نشان دهند برای آنان غیرقابل پیشبینی است، به درجه ای که غالباً آنها را از خواب پیروزی می پراند پیش از آنکه مجال بیابند در «مباحثه» مربوط وارد شوند.

درست است که من محسن کدیور را مسلمانی نامیده ام که دینخوا نیست و علتش را نیز گفته ام. این تشخیص عملاً منحصر به مصاحبه بسیار مفصلی می شود که من از او در روزنامه شرق خواندم. در این مصاحبه کدیور با احاطه و صراحت تمام در حوزه تحقیقش، تبعیضات را در اسلام برشمرده و آنها را در مقوله های مختلف جمع آورده و توصیف کرده، چیزی که محتملاً فقط مطلعان حرفه ای دین اسلام می دانند. آنچه کدیور را از آنان متمایز می کند فقط سکوت آنان در برابر مسأله تبعیض در اسلام نیست، بلکه شجاعت، صداقت و حدّت ذهن اوست که مسایل و مقولات یاد شده را غیرعادی و پوشیده می داند و به همین جهت هم آنها را توصیف و توضیح می کند تا غیرعادیها و پوشیده ها شناخته و آشکار گردند.

محسن کدیور این توانایی را داشته که در موردی از دینش فاصله بگیرد، در آن بنگرد و آنرا نشان دهد. فقط در این حد او طبعاً دینخوا نیست.

طبیعتاً تعلق دینی هیچ کس الزاماً نباید ارزش کار ذهنی او را تعیین نماید. اما این فقط در صورتی میسر می شود که دین امری شخصی و درونی برای آنکس باشد. این را من بارها گفته و نوشته ام. سببش هم روشن است: کسی که نتواند در فعالیت ذهنی اش دین را امری شخصی برای خود بداند، مآلاً دین خودش را ارزشی برتر می شمارد و می کوشد آن را در جامعه بگستراند و به نحوی تحمیل کند، چنین کسی هرگز نمی تواند امری را بفهمد و بپذیرد که با پنداشتهای دینی او تنافی دارند. هر مسلمان، بهایی، یا مسیحی ای که دینش نه منحصرأ حامل حقیقت برای شخص او باشد، بلکه آنرا کل حقیقت و حقیقت کل برای همه بداند، ناگزیر است واقعیت را چنان ببیند که دین او می گوید. از همین رو مثلاً قادر نیست تئوری تکاملی داروین را بپذیرد. اما می توان فرض کرد که حتا آنکه دین برایش شخصی است نیز با تئوری داروین مشکل داشته باشد. به گمان من این را می توان فهمید و برای او تفاهم داشت. اما چنین کسی در عین حال باید این را نیز دریابد که با «استدلال غیر علمی» نمی توان نه فقط تئوری داروین، بلکه اصلاً هیچ تئوری ای را رد کرد. تئوری داروین علم است و کلی، در نتیجه مبتنی بر تجربه و مجهز به تمام امکانات و وسایلی که مثلاً بیوشیمی، بیولوژی، بیولوژی مولکولی، ژنتیک و غیره در اختیارش می گذارند. در حالیکه دین به معنای عامش، آنطور که من مراد می کنم، وابستگی است و فاقد هرگونه پایگاه تجربی-تعلقی، و به همین یک علت علم نیست و نهایتاً در استدلال عاجز. به محض آنکه دینی چه به معنای عام و چه به معنای خاص، بخواهد پا به میدان «استدلال» بگذارد، نه تنها از پیش با شکست مقدر وارد میدان شده، و هر چه بیشتر در این کار بکوشد عرصه را بیشتر بر خود تنگ می کند، بلکه این را لو می دهد که به هر دو معنایش دین دیگران برایش مردود و باطل است. تجاوز دینی از همین جا شروع می شود. مسیحیت، اسلام، کمونیسم، و فاشیسم گواههای تاریخی این پدیده هستند. هر سه نخست تجاوز را با قهر محض آغاز کرده اند و آنرا سپس با قهر استدلالی ادامه داده اند و حفظ نموده اند.

بعید نمی دانم که برخی از روشنفکران مسلمان، جدی به نوشته های من پرداخته باشند. اما بعید به نظرم می رسد که «روشنفکران» به اصطلاح «سکولار» رغبتی به این کار از خود نشان دهند. از تک و توک روشنفکران لاییک یا سکولار که بگذریم، عموماً «روشنفکران بی دین شده» از من می پرهیزند، یا با من «قهرند»، چه در واقع روی سخن من با همین نوع «روشنفکران» است که تا پیش از روی کار آمدن

جمهوری اسلامی کباده کش فرهنگ ما بوده اند و همه در چنین سَمَتی برضد حکومت پیشین برای جمهوری اسلامی راهگشایی کرده اند.

از آنپس چه «در ایران مانده ها» و چه «از ایران گریخته ها» شان یا همچنان در مرداب عرفان غوطه می زنند، و حتا مدرنیته را در آن پیشبافته و پیشساخته می یابند، یا در آنسوی مدرنیته سر از پُست مدرن در می آورند. یا به تحقیق به اصطلاح «بی پیشداوری» می پردازند، یا داستان نویس تر، شاعرتر، و هنرمندتر شده اند، یا به دور از همه اینها با نیچه و مارتین هایدگر تعاطی فلسفی می کنند، حتا کنگره برای کانت و نیچه برگزار می نمایند.

همه و همه اینها در و برای سرزمینی که عمر متمدن شدنش در تاریخ اسلامی آن از پنجاه سال تجاوز نمی کند! منظوم دوره حکومت پهلوی هاست. از اینگونه نمایشهای مضحک و رقت انگیز که بگذریم و به پس، در کارنامه «روشنفکری» دوره محمدرضا شاه بنگریم، نمی توانیم ده مورد بیابیم و نشان دهیم که نشانه بیدار شدن ما از خواب یک فرهنگ جنساً فرتوت و نازا باشد که همواره خود را در ما و ما را از و در خودش تکثیر کرده است. یکی دو استثنای احتمالی فقط مؤید قاعده عمومی اند و عملاً ارزش فرهنگی ندارند. پیداست که نه از این «روشنفکری» زمان شاه و نه از «روشنفکران سکولار» تازه پا به جهان گذاشته، که معدن شان بویژه آمریکاست، و از این نظر حقش است آدم را حتا به دانشگاههای پرآوازه آمریکایی نیز ظنین نماید، هیچگاه من انتظار کنجکاوی صادقانه و توجه ناشی از آن نداشته ام. برای آنکه «روشنفکری» ما به زعم من، خود در شکم فرهنگ دینی پرورده و از آن زاده شده. بنابراین تر «امتناع تفکر» الزاماً شامل آن نیز می شود، چه بسا در وهله اول و پیش از هرچیز و هرکس دیگر. اینگونه تر ناگزیر مجاز نیست از کسی یا چیزی که آماج او قرار می گیرد در مورد خودش انتظار کنجکاوی و استقبال داشته باشد.

به گفته شما بعید نیست من به عبدالکریم سروش نسبتی ناروا داده باشم و این احتمال می تواند پوزش خواستن از او را موجه نماید. به این مورد سپس خواهم پرداخت. همینجا این را صریحاً و موکداً بگویم که پرداختن به مستوره های «روشنفکری اسلامی» چون عبدالکریم سروش، به تحولات دیدگاههای آنها و مسایلشان را من برای خودم زاید و اتلاف وقت می دانم. و اگر شما در آغاز این مسئله را مطرح نکرده بودید که متصف کردن عبدالکریم سروش به آن صفت ممکن است ناروا باشد، طبعاً او جایی در گفتگوی ما نمی یافت. اما نظر شما مرا به دادن پاسخ تحلیلی و مشروحی وامی دارد که شما محتملاً انتظارش را

نداشته اید و افزون بر آن احتمالش ضعیف نیست که علاقه مندان و مریدان او را بیشتر برنجاند و حتّاً بیازارد، در عوض برخی را هشیار یا هشیارتر سازد.

اما نخست: درست است که من نقدی بر کتاب «قبض و بسط» او نوشته ام – اثری که باید هسته اصلی تز او درباره دین باشد، و منظور او از دین طبیعتاً و منطقاً دین اسلام است – اما درست نیست که جز این نظر من نسبت به او منفی نبوده. به ترتیب می گویم چرا.

متحول شدن فکری عبدالکریم سروش، که شما به آن اشاره کرده اید، می تواند چند معنا داشته باشد: یا او دیگر تز «قبض و بسط» را که موضوعش «دریافت آدمی از دین» است، رها کرده، و دین را در ذات خود وارد میدان تأملات خویش ساخته؛ یا او همان تز نخستین را بسط داده و ژرفتر کرده و به نتایجی پرشمار تر رسیده است که آن را تکمیل می نمایند؛ یا همان دید را به جنبه هایی از دین اختصاص داده، و این حاکی از تنگتر کردن آن و محدود ساختن چشم انداز آن باید باشد. شقّ کاملاً دیگرش این است که او به فعالیت ذهنی اش درباره دین، نقش و تأثیر آن در جامعه و فرهنگش کلاً خاتمه داده است و به رشته هایی می پردازد که ارتباطی با این موضوعات ندارند. مثلاً به جامعه شناسی که در چگونگی پدیده های اجتماعی پژوهش می کند – در مواردی پدیده دین نیز می تواند از آن زمره باشد – و نه در حقیقت یابی حقیقی آنها؛ یا با روانشناسی سروکار دارد، یا با فلسفه و فیزیک و غیره. اما تردید نیست که منظور شما اینگونه تحولات نیستند، وقتی می گویند: «عبدالکریم سروش در دو دهه گذشته چند مرحله فکری را از سر گذرانده» و تأثیر قابل ملاحظه ای روی روشنفکران گذاشته است، در واقع این شما هستید که باید نخست تحولات مورد نظر را هرچند به اختصار توضیح دهید و مشخص سازید، آنهم در «دو دهه گذشته» که شما رویش تأکید می کنید، یعنی از شش سال پس از استقرار جمهوری اسلامی به این سو.

اکنون می خواهم توضیح دهم چرا من هیچگاه نظر مثبت به او نداشته ام. عبدالکریم سروش از همان آغاز در روی کارآمدن جمهوری اسلامی دست داشته. در همان آستانه انقلاب، شرکت پرجوش و خروش او در مباحث مختلف برای تغییرات اساسی فرهنگی و اجتماعی ایران بر پایه «اسلامیزه» کردن آنها، که در مباحثه های اهل فن در میزگرد «کیهان فرهنگی» تشکیل می شد و در نشریه ای به همین نام منتشر می گشت، مؤثر تر و پراوازه تر از آن بود که او را از پیشتانزان «روشنفکری اسلامی» نسازد. بلاغت اسلامی و اتکایش به مبانی دین مبین چندان بود که حتا کسی چون عبدالجواد فلاطوری را در آن مباحثه ها از میدان به در می برد. و این عبدالجواد فلاطوری که بود؟ استاد اسلام شناسی در دانشگاه کلن (آلمان)، دارای

درجهء اجتهاد و خود از مبلغان حکومت اسلامی، اما در خوی و روالش لیبرال. همین برای احساس و حکمت اسلامی عبدالکریم سروش زیاد و مردود بود.

عبدالکریم سروش بانی و عضو «شورای انقلاب فرهنگی» و از مبتکران طرح و عاملان بستن سه سالهء دانشگاههای ایران است. می دانید سه سال بستن دانشگاهها یعنی چه؟ اول از همه یعنی برای عملی کردن نقشهء خود مراقب بودن و از هر اجتماع سازمان یافته و متشکل بیم داشتن، و مآلاً بُرد و اهمیت پدیدهء دانشجو را چون نیروی مقاومت در برابر ظلم، اجحاف و اختناق شناختن، عملاً یعنی خطر آن را برای حکومت هنوز مستقر نشدهء اسلامی دیدن.

این پیشبینی طبیعتاً ناشی از آگاه بودن به این امر است که مقاومت واکنشی ست در برابر زور، و اعمال زور برای استقرار حکومت اسلامی و مقاصدش اجتناب ناپذیر است. پس باید به هر وسیله ای مانع از به وجود آمدن مقاومت شد. باید قهر را چنان به موقع و به گونه ای به کار برد که مقاومت مجال بروز کافی نیابد. باید آب را از سرچشمه بست. سرچشمه ای که سازمان وسیع و رسمی کشوری داشت و با چنین بعدی می توانست هستهء مقاومت گردد، تخم آن را بپراکند و از آن شبکه هایی بزرگ در جامعه پدید آورد فقط و فقط دانشگاه بود. پیشبینی این مانع و خطر بالقوه برای استقرار جمهوری اسلامی و پیشگیری از به وجود آمدن آن را باید به زیرکی عبدالکریم سروش تبریک گفت.

اما هرآینه او خود را معصوم بداند و دیگران را مسئول در بستن دانشگاهها، آنگاه باید به این پرسش پاسخ دهد که او برای چه و چگونه عضو «شورای انقلاب فرهنگی» هنگام پاگرفتن حکومتی بوده که سه سال تمام دانشگاهش در سراسر کشور تعطیل می شوند. چنانکه هم اکنون در زیر خواهد آمد خودش زمزمه کنان گفته است که عیناً او به همین علت از مؤمنان و اعضای آن «شورا» بوده. اما از اندیشمند انسان دوست و دلسوز شده ای چون او حالا دیگر باید انتظار داشت به ما بگوید که در آن «شورا» چه کاره بوده و چه می کرده است. ولی در این مورد او، با وجود اینکه شرافت و صداقت اندیشمندی اش ایجاب می کند از دورهء عضویتش در «شورا» گزارشی مبسوط در اختیار ما بگذارد، خاموشی می گزیند. چه بسا «تفکر قبض و بسطی» یعنی گنگی، نابینایی و ناشنوایی در برابر حقایق تلخ، او را به چنین ترجیحی وامی دارد. در غیر اینصورت لابد بنا را بر این می گذارد که ما باید به فراست دریابیم آنچه را که انتظار داریم او برای ما گزارش نماید. از قرائن بر می آید که نظر او در این مورد نمی بایست نادرست و بیجا بوده باشد. اگر نه در این همه سفری که او سالهاست به اروپا و آمریکا می کند، در سخنرانیهای بی شمارش که همه جا مورد

استقبال قرار می گیرند، و با وجود تحولاتی که پی در پی «از سر می گذرانند»، آنچنانکه کنجکاوان را از پیشرفت چشمگیرش در مدارا با دیگراندیشان و از استعداد فرهنگی و سیاسی اش به حیرت انداخته، مسئله نقش و کارایی او در «شورای انقلاب فرهنگی» وقت جداً مطرح می شد.

حالا ببینیم او زمزمه کنان چه گفته است. پس از بیست و چند سال حکومت اسلامی، سرانجام دو سه سال پیش روزنامه نگاری این مسئله را مطرح کرد و نتیجتاً نشان داد که ما آنچنان فراستی هم که عبدالکریم سروش حدس می زده و انتظارش را از ما داشته نداریم. بدینگونه وقتی او به ابتکار و توسط روزنامه نگار یاد شده در مصاحبه ای به عنوان مسئول و عامل بستن دانشگاهها مؤآخذ می شود، با این مفاد پاسخ می دهد: اگر او در آن «شورا» نبود و به بستن دانشگاهها رأی نمی داد، سرنوشت دانشگاهها وخیم تر شده بود. سروش در واقع می گوید که او با این اقدامش جلوی تند روها را گرفته و مانع از بروز فاجعه ای بزرگ شده است. عمل این متفکر اسلامی به عمل آن قاضی می ماند که از او پرسند چرا این یا آن بیگناه را به حبس ابد محکوم کرده و او پاسخ دهد: اگر او چنین تدبیری نکرده بود، همکارانش که با پامردی شخص شخیص او بنیادگذار، سازنده، سازمان دهنده و گرداننده این «دادگستری» اند، بیگناه را اعدام می کردند. به این ترتیب دانشجویان و دانشگاهیان مدیون عبدالکریم سروش می شوند و او از آنان طلبکار. چون بستن دانشگاهها به هرسا به صلاح آنان بوده، اگر به خاطر آنان نبوده باشد! این یکی از معنی های بستن دانشگاهها و اغراض نهفته در آن بود.

می رسیم به معنای دوم. بستن دانشگاه یعنی از کار انداختن کانون پژوهش و دانش، یعنی تیشه به ریشه حیات فرهنگی زدن. یعنی امکان پرورش ذهن و فکر را از لایه جوان و ممتاز و سازندگان آینده جامعه گرفتن، یعنی نیروهای سازنده، نگهبان و پیشبرنده آینده جامعه را سرکوب کردن و در نتیجه یعنی سدّ حایل آنها را از جلوی ورطه جهالت برداشتن و راه سقوط در آن را برای جامعه باز کردن. یعنی ترویج تعمّدی و رسمی خرافات و اداره کشور به دست مبتکران این نقشه و مجریان آن، کسانی که سواد قرآن و فقه و اصول طبعاً داشته اند اما به نسبت عکس بیفرهنگ بوده اند. چون فرهنگشان از مقولاتی که شمردم و مشابهان آنها تجاوز نمی کرده است. فرهنگ حتا به صرف تحصیل مثلاً رشته پزشکی، مهندسی و غیره، چه در دانشگاههای خارجی و چه در دانشگاههای خودمان، حاصل نمی شود. اینهایی که برای مثال آوردم حرفه محضند و مآلاً نه هرگز فرهنگ. فرهنگ سرچشمه جوشان در پدید آوردن دستاوردهای شکوفنده ای ست که حیات جامعه را در باروریهای دگرگون شونده اش میسر می سازند. بفرهنگ آن کسی است که با این دستاورها آشنا و مأنوس باشد، به سهم خود زمینه پرورش و گسترش آنها را فراهم آورد و ذهن

و احساس خود را در آنها و از آنها باز و تلطیف نماید. در این حد، مهندس، پزشک و متخصص کامپیوتر، به محض آنکه در رشته خود محدود و محصور بمانند به همان اندازه بی فرهنگند که خمیرگیر یا شاطر و از این نظر ترجیحی بر اینها ندارند.

معنای سوم بستن دانشگاهها «پاکسازی» آنها از استادان است که غالبشان در رشته و سمت خود از ورزیده ترین و متبحرترین آموزگاران بودند، و از امروز به فردا بدون کمترین تأمین مالی و امنیت اجتماعی از کار برکنار شدند، و در مواردی به نان شب محتاج. معنای واقعی «پاکسازی» همانا بی سرپرست کردن علمی دانشگاهها و سپردن آتی آنها به دست آموزگاران نوپا، بی تمیز، بی فرهنگ و بیسواد، و هردو به دست کسانی که بزرگترین سرمایه «علمی» شان در وهله اول جهل ایمانی، انباشته بودن از فقه و اصول و تفسیر و احادیث و اخبار بوده است. به همین سبب اینان چنان از کودکی با عصاره اینگونه پرورش روحاً و جسماً مغزشویی شده اند که از آنچه در آنها شسته شده نمی بایست چیزی باقی مانده باشد. تخریب دانشگاه فقط نمونه ای است از ویران کردن تمام نهادهایی که بر پایه آنها جامعه استوار بود و رفته رفته داشت به صورت جامعه ای متمدن در می آمد. این معنای سوم بستن سه ساله دانشگاهها درهم نوردیدن سرنوشت یک نسل دانشجویست. و این نه فقط یعنی سرمایه علمی و فکری سازندگان آینده کشور را به باد فنا دادن، بلکه یعنی تمام امکاناتی را که آن نسل برای آینده خود داشته و در راه رسیدن به هدفش کوشیده بوده دود کردن و به هوا فرستادن. یعنی بهترین نیروهای کشور را در بهترین دوره جوانی آن نسل به هدر دادن، یعنی زندگی اش را تباه کردن و افق آینده ای برایش باقی نگذاشتن. هر اندازه هم مبتکران و عاملان بستن سه ساله دانشگاه کفاره دهند، و توبه و انابه کنند — که هرگز تا کنون نکرده اند — سر سوزنی از امیدها و آرزوهای آن نسل را که معلوم نیست چه بر سرش آمده نمی توانند به آن بازگردانند. تنها ندامت نمادین آنها این می بود که خود را سربه نیست می کردند. اما این اندکی شرم، غیرت و عذاب وجدان می خواست.

چهارمین معنای بستن سه ساله دانشگاه چیست؟ مقررات جدیدش در بازگشایی آن هاست. نخست و پیش از هر چیز، دانشجویانی می توانستند پس از قبول شدن در کنکور وارد دانشگاه شوند که اطلاعات کافی دینی داشتند. می شود حدس زد چه گروههایی، از چه خانواده هایی و از کدام مرتبه اجتماعی و فرهنگی می توانستند از این پل صراط بگذرند. اما یقیناً نمی توان ادعا کرد که ایمان زاینده هوش سرشار است و نتیجتاً دانشجویان دینی از حیث استعداد، زیرکی، درس خوانی بر دانشجویان غیردینی تفوق داشته اند و به هرسا سزاوارتر از آنان برای ورود به دانشگاه و گذراندن دوره تحصیلات عالی بوده اند. اما این را می

توان به جرأت گفت که هیچگاه هوش سرشار زاینده ایمان نیست. اگر نه لااقل در همین سرزمین خودمان هوشمندتران فقها و متکلمان بودند – ناصر خسرو از این نظر یک استثنای منحصر به فرد است. از همین دوره مشروطیت به این سمت که بیایم، می بینیم بهترین، با استعدادترین، با فرهنگ ترین، پیشروترین ایرانیان که تجدد را به جامعه ما آورده اند و موجب تحولات ناشی از آن شده اند اشخاص غیر دینی بوده اند. خیال نمی کنم بردن نام آنان در اینجا لزومی داشته باشد. هیچ دوره ای در تاریخ دانشگاههای ایران نمی شناسیم که دانشجویان دینی اش الزاماً از شاگردان ممتاز بوده باشند. اما به یک نگاه می توان دید که تمام سازندگیها در سراسر جامعه ایران از آغاز دوره تجددش، تا پیش از روی کار آمدن جمهوری اسلامی، به دست فارغ التحصیلان غیر دینی دانشگاهها انجام گرفته.

می خواهم با این توضیحات به این نتیجه برسم که پس از باز شدن دانشگاهها لااقل تا یک دهه و نیم هزاران هزار نفر از قبول شدگان کنکور سراسری از دختران و پسران غیر دینی بوده اند که به سبب رد شدن در امتحان معلومات اسلامی از تحصیل دانشگاهی محروم می مانند. یعنی بر آن نسل آغاز انقلاب بدینگونه در سه نسل دیگر نیز افزوده می شوند که سرنوشت بهتری از نظر تحصیل دانشگاهی و اجتماعی نداشته اند. طبیعی است که به همان نسبت که درهای دانشگاهها را بر جوانان غیر دینی می بندند، بر روی دانشجویان دینی باز می کنند. مبتکران و عاملان بستن دانشگاهها با این شیوه شیعی، یعنی نامردانه، موفق می شوند قشر مذهبی دانشجویان را به دانشگاه بیاورند و آنها را پس از فارغ التحصیل شدنشان به کار بگمارند. یا امکانات در اختیارشان بگذارند. هر اندازه هم این تیر نتواند همواره به هدف بخورد و دانشگاه را یکپارچه اسلامی کند، باز آنچه بدینسان از چندین نسل از جوانان غیر دینی در ارتباط با تحصیل دانشگاهی گرفته شده دیگر نمی توان به آنها بازگرداند. در پایان این چهارمین معنای بستن سه ساله دانشگاهها و آنچه پس از بازگشودن بر آن مترتب گشته، به این نکته توجه دهم که از قرار، کتاب امتحانی اطلاعات و معلومات اسلامی برای ورود به دانشگاهها را عبدالکریم سروش نوشته است. این امر، که من مدعی صحت آن نیستم، حتا اگر از جانب کسانی که آن را گفته اند افتراقی بیش نباشد، از شدت جرم عبدالکریم سروش در مورد بستن دانشگاهها ذره ای نمی کاهد.

آنچه عبدالکریم سروش بدون عمل به آن و نشان دادن نمونه هایی از چگونگی مواردش هربار از نو کرده، پافشاری روی تز تفاوت «فهم دین» با «خود دین» است. این آخری مطلق است مکنون و دست نیافتنی برای همه. آن اولی گونه ای است که انسان از آن متأثر می شود. تأثر گرفتن نسبی و انفعالی است؛ و عملاً باید – بر طبق تز او که می خواسته پا در جای پای تئوری شناخت کانت بگذارد و لغزیده، چون بنیادی

کلی برای تضمین وحدتِ تأثرات به دست نداده است – چندان بی شمار و پراکنده و متنافر باشد که هر تأثری از آن میان به همان اندازه می تواند موجه شود که حذف. با وجود این عبدالکریم سروش با تز نسبیتِ «فهم دین» می خواهد صلاحیت انحصاری تفسیر کلام دینی را از چنگ مقامات رسمی دین درآورَد، تا لااقل خود و امثال خودش را در آن سهیم نماید. طبعاً از همگانی کردن این صلاحیت به رغم تز خود می پرهیزد تا هرج و مرج روی ندهد. بلکه اصرار دارد که خودش رأساً چون حافظ «طرحی نو» در اندازه، منتها برای «فهم اسلام». اگر حافظ در پروازِ مستانه خیال خود چنین سخنی گفته، لابد پس از هشیار شدن به این پرواز دیگر ادامه نداده است. اما عبدالکریم سروش از آن بیدها نیست که با این بادها بلرزد! منتها اولین اشکالش این است که تاکنون جرأت نکرده با «فهم خودش» از «دین»، معنای آیه ای را در تفسیری جدید بیاورد. مثلاً بگوید منظور از «حد زدن» در اسلام نوازش کردن است. یا «قتال» قرآنی معنای آشتی و دوستی می دهد. این ها کارهایی هستند که عبدالکریم سروش، اگر بنا را بر انسان دوستی و صداقت او بگذاریم، دلش می خواست می توانست انجام دهد. اینکه او جرأت ذهنی هم ندارد از خاتم الانبیایی محمد فهمی جز فهم همهء مسلمانان جهان داشته باشد، کاملاً قابل فهم است.

با وجود این، او می خواهد دین را به هربهایی انسانی نماید، طبیعتاً دین اسلام را. در برابر، محسن کدیور که چنین ادعایی ندارد، به تشخیص نابرابری در اسلام اکتفا می کند. محسن کدیور به ما می آموزاند که بر اساس مبانی اسلامی، شخص نخست مسلمان است، سپس انسان. شخص به خودی خود انسان نیست بلکه انسان شدنش فرعی است بر مسلمان بودنش. بنابراین غیر مسلمانان لااقل انسانیت کمتری دارند. اگر جدی و رادیکال از دید اسلام بنگریم، جز یهودیان، مسیحیان، و زردشتیان که اسلام دین شان را به رسمیت می شناسد، معتقدان به دینهای دیگر انسان نیستند. بدینگونه عبدالکریم سروش رویاروی محسن کدیور قرار می گیرد و آه از نهادش برمی آید که: چرا این حکومت که زمانی خود از عاملان فعالش بوده، شئون اسلامی را برباد می دهد، بی آنکه او خود بتواند چندتایی از آن شئون را مستند برشمارد.

اما شمارشِ آن شئون که اهمیتی ندارد، مهم جستن و یافتنِ شئونی است که ممتاز باشند و بر شأن انسانی تأکید نمایند، شئونی که تابعیت از آنها راهی برای انسان به خوشبختی و سرفرازی بکشایند، شئونی که مردمان را به نوع دوستی بخوانند و موظف سازند. به این سبب همهء جستجوهای او و وعده هایی که می دهد، مصروفِ یافتن و ساختن سرزمینهایی چنین سرسبز در کویر اسلام است. پافشاری، یکدندگی و امیدواری وی در رسیدن به این هدف چندان است که فرصت نمی کند از نسل های قربانی شدهء دانشجویان در گشودن راه به سوی چنین بهشت موعودی سپاسگزاری نماید. هرکسی جز او، و طبیعتاً

محروم از اینهمه پشتکار و نیروی کاهش ناپذیر، در این تلاش مدام و توانفرسا تاکنون صد بار از پا در آمده بود، یا سر به بیابان می گذاشت و به گونه ای غیب می شد، مانند بسیاری از قطب هایی که عطار رد پای شان را در «تذکره اولیا» ی خود لحظاتی می یابد و به ما نشان می دهد.

حالا کمی بیشتر در رگه ای بکاویم که می تواند شاهرگی در تحول فکری عبدالکریم سروش باشد، آن رگه ای از تحوّل که به گفته شما رواداری با «معاند» را توصیه می کند و واجب می داند. این رفتار معنای صورتی از توصیه سعدی است که: «با دشمنان مدارا» باید کرد.

به نظر من کسی سزاوار رواداری است که خودش روادار باشد. مثلاً چه معنا و منظوری می تواند رواداری مردم ایران با حکومت اسلامی اش داشته باشد؟ آیا خود عبدالکریم سروش در نظر و عمل این حکومت را سزاوار رواداری می داند؟! اما وقتی کسی سزاوار رواداری باشد که خودش روادار است، دیگر نمی توان او را معاند نامید. ظاهراً عبدالکریم سروش باید از این مرز گذشته و روح بودا و مسیح را در خود حلول داده باشد که با دشمنش نیز رواداری پیشه می کند. از این گذشته، رواداری معنایش این نیست که آدم در چهار دیواری خانه اش با «غیر خودی» دشمنی نکند. یا او را به خود راه دهد، از نزد خود نراند، حاضر شود حرفهایش را بشنود. رواداری وقتی معنی دارد یا پیدا می کند که شما «حق دیگری» را در آنچه او هست و به گونه ای هست علناً بپذیرید و به رسمیت بشناسید، از چنین حقی دفاع کنید، از حق چنین یا چنان بودن، از حق بیان و تبلیغ علنی داشتن، از حق دینی دیگر و خدایی دیگر داشتن، یا اصلاً از حق باور نداشتن به خدا. به ترویج این حقوق پرداختن حقی است رسماً و علناً اجتماعی و باید جایی که این حق وجود ندارد در ایجادش کوشید و از آن، جایی که از دیگری سلب شده، دفاع نمود. رواداری باید ناظر به این هدف باشد. باید بکوشد به این هدف برسد تا معنایی داشته باشد.

رواداری درخفا یعنی تظاهر به رفتاری که عملاً و علناً نفی می شود. رواداری در واقع هسته فردی برای استیفای حقوق برابر برای همه اعضای یک جامعه است، و جایی که چنین هدفی نداشته باشد، بلکه پنهان و «محفلی» بماند، خودش را نقض می کند، همچون مسلمانی که به هرعلتی با یهودی و مسیحی نشست و برخاست نماید، اما در روابط اجتماعی به گونه ای از آنان دوری گزیند، در سطح جامعه آشکارا طالب حقوق برابر برای آنها نشود و همچنان دین آنان را شبه دین بداند. رواداری از جانب یک مسلمان در کشور ما وقتی از معنا تهی نیست که مثلاً بگوید: هر بودایی یا هر معتقد به هردینی، یا هر بیدینی، مجاز است

جهان بینی، رفتار و اعتقادات خود را در جامعه بدون کمترین هراسی بنمایاند، و این کار در احساس او چنان طبیعی باشد که دست دادن به کسی در خیابان یا بوسیدن او در اتوبوس.

هرسکوتی از جانب عبدالکریم سروش در این یا آن مورد نه تنها نقض دعوی او در مورد رواداری بلکه تأیید آنهایی است که از قشر محاصره شده جامعه سلب حقوق می کنند. اینکه عبدالکریم سروش بهائیان را «معاند» بداند و نه «لاوجود» نمی تواند هنری درخشان برای او محسوب شود، چون وجود بهائیان در جمهوری اسلامی از همان آغاز تأسیسش امری تثبیت شده بوده است. اینکه به فکر عبدالکریم سروش خطور نماید که از پایمال شدن حق بهائیان برای ورود به دانشگاه و بدست آوردن امکان برای تحصیلات عالی دفاع کند، اینکه بانگ اعتراض او بلند شود که چرا بیست و شش سال است بهائیان از حق تحصیل دانشگاهی محرومند و این اجحاف همچنان ادامه دارد، پیشکشش! اما لااقل برای حفظ ظاهر دعوی خود ناظر بر رواداری می بایستی از برابری حقوق هر اقلیت دینی «به رسمیت شناخته شده» در ایران، یعنی زرتشتی، یهودی و مسیحی دفاع می کرد. نه تنها هرگز از او با وجود یا برخلاف میل باطنی اش چنین «خطایی» سرزده تا رسماً تکفیر و مجازات شود، بلکه حتا یک بار صدایش هم در نیامده که چرا اینهمه ستم بر یهودیان، مسیحیان، و زردشتیان؟

خیال می کنم ناگفته پاسخ شما را در مورد دیدن و شناختن مجله «کیان» داده باشم. کیان مجله ای بود از آن «روشنفکران» مسلمان برای حل و فصل داخلی مسائل و طرح نظرهاشان در باره مثلاً چگونگی و امکان سازگاری اسلام و تجدد و این گونه مفاهیم – با پرهیز از نزدیک شدن به مسایل ریشه ای که تبعیض در مورد غیر مسلمانان فقط یکی از آنهاست.

به گمانم به اندازه کافی با این توضیحات تحلیلی و تعلیلی موضع و شیوه عبدالکریم سروش را از ابهام در آوردم، و نشان دادم که شگرد او نعل وارونه زدن است. ظاهراً او در کارش ناموفق هم نبوده، اگر نه شما در سمت devil's advocate روی تحولات او و نگرشهای مترتب بر آنها انگشت نمی گذاشتید.

هیچ چیز برای اندیشیدن ضروری تر از این نیست که مخالفان از حقوق برابر در رد یا تأیید این یا آن اندیشه، از آزادی تام برخوردار باشند. جایی که مخالفان از چنین حقی محروم هستند، اندیشیدن نخست مشروط و نهایتاً ممتنع می گردد. اینکه عبدالکریم سروش توانسته از آغاز انقلاب تاکنون در جامعه ای بیندیشد که نگاه چپ به اسلام نمی توان کرد، فنی است که او باید به ما یاد دهد. بنابر آنچه از شیوه عمل و

مقاصد عبدالکریم سروش گفتم و اغراض نهفته در آنها را باز نمودم، بایستی به خطایی که در استکھلم از من سرزده اذعان نمایم: در استکھلم پس از سخنرانی ام در پاسخ کسی که نظر مرا درباره او پرسید، به نادرستی و ناروایی او را شارلاتان خواندم. بنابراین در اینجا کتباً و رسماً از او پوزش می خواهم و حرفم را پس می گیرم.

--- خواننده ایده آل کتابهای شما چه کسانی می توانند باشند؟ موقع نوشتن چه جور خواننده فرضی ای را در نظر دارید؟ دانشجویهای جوان؟ استادهاى دانشگاه؟ ژورنالیست ها؟ کسانی که فقط فلسفه خوانده اند یا می توانند فلسفی فکر کنند؟ یا کتابخوان معمولی که همه چیزى می خواند؟ آیا خواننده ایده آل را تاکنون در واقعیت پیدا کرده اید؟ آیا در ذهن تان برای روشنفکرهای ایرانی تقسیم بندی خاصی قایل هستید؟ برای مثال آنها که تحصیل متدیک آکادمیک در غرب داشته اند، در جاهای معتبر و با استادهاى معتبر، و شناخت شان از یک حیطه تخصصی در حد همتای غربی شان است. (در بخش های آینده این مصاحبه دوباره به تفاوت فرهنگ خواص و فرهنگ عوام در نوشته های شما و تعریف شما از روشنفکری و فاصله گرفتن از روزمرگی، باز خواهیم گشت.) (پایان پرسش)

آرامش دوستدار: من ترجیح می دهم به جای «خواننده ایده آل» بگویم «خواننده جدی». یک نشانهء جدی بودن این است که آدم شوخی هم بفهمد و سرش بشود؛ خیال نکند شوخ طبعی از جدی بودن می کاهد. حتا من خیال می کنم کسی که شوخی نمی فهمد عملاً در هرجا و در هرزمینه ای چارچنگولی زیست می کند و...

--- «چارچنگولی»؟

آرامش دوستدار: یعنی خشک، بی انعطاف می ماند. در همان جایی که هست هربار گیر می کند، تا یک ضربهء خارجی او را به جایی دیگر بیندازد، و آنجا گیر کند!

اما پیش و بیش از خواننده، نویسنده باید این خصوصیت را داشته باشد - جدی و شوخی سرش شود. باید بتواند آنچنان خودش را جدی نگیرد که در اهمیت و ارزش آنچه می گوید و می نویسد خشکش بزند و شکننده شود. من نمی توانم بگویم که خواننده جدی را الزاماً باید میان دانشجویان جست، یا دور استادهاى دانشگاهی را باید خط کشید. همهء این ها می توانند خواننده ای جدی باشند. نشانهء جدی بودن در وهلهء اول باز بودن دائمی برای آموختن چیزهایی است که چه بسا آموخته های موجود و پذیرفته شده

را مشکوک می سازند. در عین حال، خوانندهء جدی باید بردبار باشد و تصوّر نکند که باهوش سرشاری که به خودش نسبت می دهد می توان هر مسئلهء پیچیده و به ویژه تاکنون مطرح نشده ای را به آسانی فهمید.

هر کتاب بدی را در همان صفحات اولش می توان شناخت. شناختن چند و چونِ یک کتاب جدی و خوب به این سهولت میسر نمی شود. اما وقتی جدی و خوب بودن یک کتاب مسلّم شد، باید این را دانست که فهمیدنش دشوار است، و این دشواری به نسبت پیشرفت در مطالعهء آن همچنان بیشتر آشکار می شود. برای مثال می توان گفت هیچ رمان یا فیلم خوبی به این معنا آسانفهم نیست که خواننده بتواند روند پیشامدهای آن را حدس بزند یا دیالوگ های آن برایش تازگی نداشته باشند.

حتّا من به تجربه بارها دیده ام که فلسفه خوانها یا فلسفه دانها نوشته های من را نادرست فهمیده اند تا خوانندگان بردباری که با فلسفه آشنا نبوده اند. بنابراین، کتابخوان معمولی در حدّی که بکوشد حدّ نصاب فرهنگ ایرانی را داشته باشد و تا حدودی قادر شود آنطور که نوشته های من دائماً توجه می دهند، خود را از بند وابستگی برهاند، می تواند نوشته های من را بفهمد. مشروط بر آنکه نفسِ آن را داشته باشد، که با پیشروی آنها گام بردارد.

هستند بخش هایی در نوشته های من به ویژه در «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» که موضوعاتشان تخصّصی اند، به فلسفه مربوط می شوند، یا به دانشی دیگر. ولی الزاماً چنین نیست که «فلسفه دانها» آن بخشها را سریعاً بفهمند. سبب اش این است که مطرح کردن مسئله یا برخی مسایل فلسفی در آن کتاب به شیوه ای نیامده که در فرهنگ ما شناخته باشد، به همانگونه که تر اصلی کتاب در فرهنگ ما بی سابقه است.

اگر از این دیدگاه بنگریم، آنگاه بعید نیست که خوانندهء متعارف و نا آشنا با فلسفه با بردباری و ممارست حتّا به درک آن بخش هایی موفق گردد که به اصطلاح «تخصّصی» اند.

کلاً که بگیریم، من تقسیم بندی خاصی برای روشنفکران خودمان ندارم. تحصیل کردن در غرب، زیر نظر استادهاى معتبر، یا داشتن امتیازهای مشابه عموماً [به عنوان معیاری] برای متمایز ساختن روشنفکران از همدیگر اعتباری ندارد. هرچه باشد، تمام فرهنگ نوین ما را غالباً روشنفکرانی ساخته اند که یا در خارج درس خوانده اند، یا در داخل کشور از کارها و آثار غریبان آموخته اند.

بنابراین، هیچ ضرورتی ندارد که تفاوت فاحشی الزاماً میان روشنفکران پیشین و کنونی باشد. از انتقادهایی که من به آثار روشنفکران ایرانی کرده‌ام، پرکردن نوشته هاشان از نام و تزه‌های متفکران غربی است و اصرار داشتن در یافتنِ مشابهت میان آنان و قدمامان، و به همین گونه از فضل فروشی های بسیار آشکار و تودوق زنده‌آنان در همهء زمینه هایی که از آنِ غربی هاست. این کار را سی چهل سال پیش روشنفکرانمان می کردند، و حالا هم جز این نیست. تازه روشنفکرانِ غرب دیده به سبب امتیازاتی که داشته اند، یعنی از مواهب فرهنگ غربی برخوردار شده اند، خود را تافته ای جدا بافته از آنهایی می دانند که امکان درس خواندن در اروپا را نداشته اند. و مضحک است که به همین گونه نیز این گروه آخری در آنها می نگرند. استاد معتبر داشتن و تحصیل متودیک دانشگاهی کردن طبعاً بسیار اهمیت دارد. اما یاد گرفتن از آن اولی و بکاربردنِ درستِ این آخری امری نیست که خود به خود صورت بگیرد.

به ندرت پیش می آید که ایرانیان تحصیل کرده در غرب در حیطهء کار خود همتای همکارانِ غربی شان باشند، آنهم در زمینه های غیرفنی به معنیِ اخص آن. و بر فرض که یکی دو نفر را بتوان پیدا کرد که در احاطهء پژوهشی در فرهنگِ غربی با همکاران اروپایی و آمریکایی شان قابل مقایسه باشند، باز این نه نشانهء نبوغ ما ایرانیان است و نه ارتباطی با فرهنگ ما دارد که زادگاه و زیستگاهش در سرزمین خودمان است نه خارج از آن. من دو نمونه از این نخبه کاری در اینجا می آورم: یکی «تاریخ کمبریج ایران» است به اهتمام احسان یارشاطر – و این مهمترین و معتبرترین تاریخی است که به زبان فارسی برگردانده شده – که تقریباً تمام مقاله های مهم این تاریخ را غربی ها نوشته اند.

دومی اش کتابی است به نام «تجدد و تجدد ستیزی در ایران» از عباس میلانی. از قرار او در دانشگاه معروف استانفورد درس می دهد، نمی دانم چه درسی و چه رشته ای ...

-- علوم سیاسی.

آرامش دوستدار: این کتاب که از هر نظر چیزی جز درس و مشقِ بد یاد گرفته و بد نوشته شده نیست، و بی مایگی ها و غلط اندازی های «معمای هویدا» را می توان در آن بازشناخت، در ظرف یک سال پنج بار به چاپ رسیده است. موضوع و دعوی کتاب این است که مُدرنیت را ما خود داشته ایم و پایه گذارانش ابوسعید ابوالخیر، عطار و بیهقی بوده اند. انگار مدرنیت مکتب یا دوره ای است با آغاز و پایانِ قابل تعیین که پایه گذار داشته باشد، و انگار ما اصلاً می توانسته ایم مُدرنیت به خودمان دیده باشیم، که حالا پایه

گذارانش را نزد خودمان کشف کنیم.

- - - او نمی گوید مُدرنیته را ما خود داشته ایم. ادعا می کند نوعی از خردگرایی، یا «جوانه های خردگرایی» (؟) در تاریخ نگاری ایرانی را می توان سرآغازهای مُدرنیته ایرانی محسوب کرد. در حدّ یک ادعا باقی می ماند: این که سکولاریزم در تفکر و سیاست از غرب به ایران نیامد و ریشه اش را باید در خود آثار «متفکران» و مورخان ایرانی سده های دوازده تا شانزدهم (میلادی) پیدا کرد. اگر کسی در غرب چنین تز مهمی بدهد شما انتظار دارید دست کم یکی دو دهه عمرش را صرف یک پژوهش دامنه دار فلسفی و تاریخی کرده باشد و به اتکای صدها منبع چیزی را پیشنهاد کند که بازهم همواره جای بحث اش باز است. به نظر می رسد برای آقای میلانی کافی بوده با سه چهار مقاله و چند نقل قول از رستم التواریخ - و در اصل فقط نقل قول - دائر بر اینکه شاهان، وقت شان را با خرافات دینی و زنبارگی می گذرانیدند؛ پس اشاره به چنین ضعفی و انتقاد از آن را باید نشانه تفکر عرفی و سکولار تاریخ دان دانست - به همین سادگی - بدون هیچ رشته استدلالی بینامتنی فلسفی یا تاریخی عمیقی، همین کافی بوده تا او نتیجه بگیرد این ها نشانه «خردگرایی» در تاریخ نگاری ایرانی است و به این نحو ایشان برای مُدرنیته ایرانی سرآغاز غیر غربی یافته است. ببخشید آقای دوستدار، من نمی خواهم از بحث خودمان دور بیفتیم. به این موضوع در جای خودش می توانیم برگردیم.

آرامش دوستدار: مُدرنیته منحصرأ از آن کلیت فرهنگ اروپایی ست و «خرد ورزی» را نمی توان با وجود حوضه محدود و مشکوکش شاخص مدرنیته دانست که پهنه ای بزرگ، گوناگون و پرتحول دارد. منتها مُدرنیته دوره ای نیست مشابه و قیاس پذیر با دوره زمان کهن، زمان میانه، و زمان نو، و مناسبت و تفاوتهایی که اینها با هم دارند. مدرنیته به دید، نگرش و آفرینندگی خاصی اطلاق می شود که تقریباً در هر زمینه ممکن خودش را از شکم زمان نو زایانده و در نوزایی و نوآوری اش باز می زیید. به همین سبب نمی توان آنچنان خصوصیتی برای آن یافت که تعریف واحدی را ممکن سازد. بنابراین، مدرنیته در وهله اول زاده رنسانس، زمان نو و دوره روشنگری است، اما نه به گونه ای که بتوان آغاز زمانی آن را در یکی از این سه دوره مشخص کرد، یا پایان آن را پیش بینی نمود. یعنی مدرنیته را هم می توان در رنسانس، زمان نو و دوره روشنگری یافت و هم پس از دوره روشنگری، بی آنکه بشود آن سه دوره یا یکی از آنها را به اطلاق با مدرنیته یکی دانست، یا مدرنیته را از آنها به اطلاق جدا کرد. در حدّی که بشود نشانه هایی از

آن در زمان نو یافت، برخی آن را تا زمان فرانسیس بیکن به پس می برند. ادعای کتاب عباس میلانی درباره مدرنیته «خودمانی» حتا از تر «پروتستانتیسیم اسلامی» هم مضحک تر است.

--- مضحک تر به چه تعبیر؟

آرامش دوستدار: مضحک تر به این معنا که اگر تر «پروتستانتیسیم» اسلامی خوشخیالی یا آرزویی رویائی باشد، مُدرنیته عباس میلانی در واقع پریشانگویی است. برخلاف زمان میانه و زمان نو که همواره زمان بیواسطه پیشین خود را نفی می کند، مدرنیته صرفاً وابسته به اینگونه موضعگیری نیست. موضع گیری مُدرنیته در حدّی که به دوره روشنگری مربوط می شود، نوعی نقد آن در خویش است یعنی مدرنیته، چون نقد می کند، نقدپذیر نیز هست و باید باشد. هردو از خود آن ناشی می شود. مدرنیته نه سرمشقی برای خودش قایل است و نه می خواهد و می تواند سرمشق باشد. بلکه هر سرمشقی را می سنجد تا اشکال آن و اشکال سرمشق بودن را بیابد و نشان دهد. برخلاف زمان نو که مثلاً در هنر از زمان کهن سرمشق می گیرد، هنر در مدرنیته حرکتی است بدون سرمشق و حتا بدون داشتن راهنما در جهتی و جایی که می رود و به آن می رسد. ادبیات مُدرنیته نیز سرمشق ندارد. می توان آن را تا زمان شکسپیر در سده شانزدهم دنبال کرد. با شکسپیر و از زمان او به این سو، ادبیات و فرهنگ اروپایی درام می سازد و نه چون یونان باستان تراژدی، که نه می خواهد و نه می تواند داشته باشد. مرز زمانی مُدرنیته برحسب آنکه ادبیات، هنر و موزیک را در نظر بگیریم، دو سده پیشین تر یا پسین تر می شود. مانند ادبیاتش، بالت [باله] نیز چون پدیده ای مدرن از سده شانزدهم و حتا پانزدهم نخست در ایتالیا رایج بوده است. نه فقط در دربارهای وقت، بلکه در کوچه و بازار در ازای پول توسط رقصندگان همراه با خواندن تصنیفهای مربوط اجرا می شده. در حالیکه موزیک مدرن در سده هجدهم و هنر مدرن کمابیش در سده نوزدهم پدید می آید.

در عین حال باید دانست که مدرنیته به پدیده های یادشده منحصر نمی گردد؛ اگر آفرینندگی بدون الگوی پیشین را ملاک قرار دهیم، تغییرات مطلقاً بی سابقه در زمینه های اجتماعی و پایه های سازنده آنها از رگه ها یا جلوه های مدرنیته هستند. از آن جمله اند سازمان دهی اداری، اقتصادی و اجتماعی، رسیدگی به مسئله حقوق و پایه گذاری آن.

به همین منوال می توان مدرنیته را، چنانکه اشاره شد، در نقد ناظر بر روشنگری نیز باز یافت، یعنی در نقد دوره ای که مدرنیته از برخی جهات خود زاده آن است. داعیه روشنگری این بوده که با پرده برداشتن از

نیروی مخرب دین، سنت و خرافات، زمینه را برای سامان یافتن و خوشبخت شدن انسان فراهم می آورد. و چنین نشده است. در این مورد مدرنیته از نیمه دوم قرن نوزدهم، روشنگری و وعده های سرخرمن آن را نقد می کند. اما این نقد فقط و فقط در فرهنگی معنا دارد و موجه است که زمان نو و روشنگری داشته، و قطعاً نه در فرهنگ ما که از و در تاریکیها پدید آمده و همچنان در آن گرفتار مانده است.

این توضیحات توصیفی و تحلیلی جای تردید باقی نمی گذارند که از مدرنیته در ایران اسلامی سخن گفتن در واقع هذیان گویی است و بس. اما با چنین ادعایی در مورد فرهنگ ما، عباس میلانی نه تنها ثابت می کند که نمی داند مدرنیته چیست - از این لحاظ ایرادی هم به او نمی توان گرفت - بلکه این را نیز قطعی می کند که او عرفان دیرپا و سخت جان فرهنگ خودش را نیز نمی شناسد. تجدد و مدرنیته برخلاف تصور او یکی نیستند. تجدد در واقع چیزی جز الگوبرداری سد و اندی ساله از ظواهر فرهنگ غرب و انتقال و به کاربردنش به و در فرهنگ ما نیست و عملاً بیش از دوره پهلویها عمر نمی کند. در این الگوی منتقل و تقلید شده، نه اثری از هنر هست، نه از ادبیات، نه از موزیک، نه از اندیشیدن؛ همه چیزهایی که مدرنیته با عمر پانسدساله اش از آنها لبریز است. مدرنیته رگه ای است از فرهنگ غربی، مختص به آن و غیرقابل انتقال. تجدد یعنی سرمشق گرفتن از جنبه های دستیاب و انتقال پذیر از تمدن غربی.

--- در سال های اخیر تا چه اندازه نوشته های روشنفکران ایرانی را دنبال کرده اید؟ اگر فضای بحث و دیالوگ انتقادی، سالم و سازنده وجود نداشته، آنرا تا چه اندازه ناشی از اخلاق فردی و تا چه اندازه از شرایط اجتماعی و سیاسی می دانید؟ آن «سپهر همگانی» (public sphere) خالی از فشار و تبعیض برای جلوگیری از بحث های روشنفکری، که دست کم در خارج و در میان روشنفکران فارسی زبان مهاجر یا تبعیدی وجود داشته، از چه کمبودهایی به نظر شما آسیب دیده؟

آرامش دوستدار: تا چه اندازه نوشته های روشنفکران ایرانی را دنبال کرده ام؟ تا آنجا که تاب آورده ام!

--- شواهد حاکی از بی تابی است!

آرامش دوستدار: دوستی همواره من را در جریان کتابهای تازه منتشر شده می گذارد و نمونه هایی از آنها برای مطالعه به من امانت می دهد. متأسفانه نمی توانم بگویم که میان آنها کتابهای خوب کم نبوده اند. مسلم است که در فضای بسته هیچگاه دیالوگ صورت نمی گیرد. اما مهمتر از همه این است که ما دیالوگ بیاموزیم. این امری فردی - اجتماعی است و از همدیگر تفکیک ناپذیر. برای این کار طبیعتاً

فضای باز باید وجود داشته باشد. اما این شرط کافی نیست که دیالوگ صورت بگیرد. حتا ما دیالوگ را که واژه ای اروپایی است و نوع خاصی از حرف زدن نیز، از غربی ها تقلید کرده ایم بی آنکه شاخص ها و قواعد آن را خوب بشناسیم و رعایت کنیم، کاری که هر کودک غربی به سبب تربیت و پرورش اجتماعی اش بلد است.

دیالوگ در واقع تبادلی است در اندیشیدن میان دو نفر یا چند نفر؛ و چون اندیشیدن چیزی نیست مانند استقبال کردن از مهمان یا دستور دادن به کسی، بلکه موضوع، خود وسیله اندیشه برانگیزی است که دو یا چند نفر برای همدیگر به زبان می آورند و هربار اندیشیدن را از این طریق در حوزه موضوع مربوط بیشتر برمی انگیزند و جنبه های تازه ای از این راه کشف می کنند. باید توجه کنیم که دیالوگ خود به خود نمی تواند به وجود آید یا باشد، وقتی اندیشیدن بغرنجی را در ما برنینگیزد و انتقال اندیشه را ممکن نسازد.

--- نمی اندیشیم پس نمی توانیم دیالوگ داشته باشیم؟

همه ما در سراسر فرهنگ مان تا هم امروز از بدیهیات و یقینات شروع می کنیم بی آنکه بدانیم و متوجه باشیم. از یک چنین زمینه ای دیالوگ بر نمی خیزد. به زبان دیگر بگویم، ما اصلاً بغرنجی نداریم که اندیشیدن را در ما برانگیزد. بنابراین دیالوگ را نمی توان صرفاً ناشی از فقدان اخلاق فردی و شرایط اجتماعی و سیاسی دانست. این تر با دوره نوین تاریخ ما همسان و همزاد است و بهترین دستاویز برای برائت فردی و اجتماعی ما. اما آنچه ما هرگز دریافته ایم این است که این هردو از بغرنج های مهم ما هستند و می بایستی مطرح می شدند تا دیالوگ را نیز میسر سازند.

منظور شما را از «سپهر همگانی» را درست نمی فهمم تا بتوانم جایی برایش بر فراز خودمان تصور نمایم و درباره آسیب دیدگی اش اظهار نظر کنم. بیست و هفت سال است ما در اسلام دست و پا می زنیم، می خوابیم، استراحت می کنیم، با کابوس هایش می سازیم و می سوزیم، داستان می نویسیم، نمایش روی صحنه می آوریم، به فیلم سازی مشغولیم. یک نظر سریع به این اشتغال های جوراجور نشان می دهد که کاری نیست که ما زیر سایه اسلام نکنیم. تقریباً تمام کسانی که در صحنه بی در و پیکر این تئاتر نقشی دارند، خود را خلاق می دانند و «جدی تر» از آن می گیرند که شوخی بردار باشد. اما یک بار از خودشان نمی پرسند مگر می شود در آش درهم جوشی که حکومت دینی، اذان و رقصی، زد و بند، مافیای

اقتصادی و اجتماعی، خرید و فروش اسلحه، فحشا و بی حقوقی و بی امنیتی و آدمکشی و چپاول، مواد اصلی اش هستند، کاری کرد که حقیقتی در آن باشد، از هر نوعی و در هر زمینه ای.

روشنفکری را فقط و فقط به اثرش می شود شناخت و به از پا نایستادنش؛ به اینکه در جُستن، یافتن و گشودن بغرنج ها از پا ننشیند. نه اینکه به جای این کار توانفرسا ادای کتاب نویسی و دیالوگ را درآورد، با سر و وضعی آراسته و مناسب برای اینگونه صحنه سازی ها و نمایش هایی که از دروغ و تظاهر نشأت می گیرند. اگر شما از آن مقوله روشنفکری که شاخص هایش را برشمردم میان مهاجران یا تبعیدیان یافتید یا می شناسید، به من هم نشان دهید. استثنا مؤید قاعدهء کلی است.

پایان بخش اول – فوریه ۲۰۰۶

مصاحبه کننده: عبدی کلانتری

بخش دوم: در میان سه حوزهء معنایی: گفتار «غرب زدگی»، گفتار «شرق شناسانه»، و گفتار «پسا استعماری»
بخش سوم: آرامش دوستدار به مثابه استایلیست: سبک و سیاق های نوشتاری و روش های بازنمودن مباحث
و بخش های بعدی، به زودی در سایت نیلگون.