



#### نقد

محمدمنصور هاشمی

نویسنده و پژوهشگر

وقتی جناب بیژن مومینوند عزیز گفت به پیشنهاد دکتر حسین خندق آبادی -دوست مشترک‌مان- از دکتر امیرمازیاار خواسته یادداشتی درباره‌ی کتاب «سلوک در کناره‌ها» بنویسد و او هم نوشته است، بسیار خوشحال شدم. نه به سبب رفاقت قدیمی‌مان بلکه به این سبب که می‌دانستم من و امیر در مواردی از دیرباز اختلاف نظرهایی داریم و از این جهت حدس می‌زدم نوشته‌اش برایم بصیرت‌بخش خواهد بود و مجالی برای گفت‌وگوهای بیشتر و عمیق‌تر فراهم خواهد کرد. نوشته که منتشر شد (روزنامه ایران، ش ۸۸۰۴، ص ۱۷) دیدم خوشبختانه حدس‌ام نادرست نبوده است. از این جهت قدردان لطف دوست نازنین فرهیخته‌ام -امیرمازیا- هستم و فکر کردم ضمن سپاسگزاری از او، شاید چندان بی‌فایده نباشد در ادامه‌ی نوشته‌ی بزرگوارانه‌اش من هم یادداشتی بنویسم؛ تنها برای توضیح برخی نکات که چه‌بسا گوشش‌ام به منظور بیان روشن‌ترشان از برخی سوءتفاهم‌ها بکاهد. از نوشته‌ی امیر به روشنی برمی‌آید که هر دو بر سر بایستگی پرداختن به اندیشه‌های ایرانیان معاصر به مثابه تمهیدی برای اندیشیدن واقعی در اینجا و اکنون توافق داریم. هرچند در مواردی برداشت‌ها و تحلیل‌های متفاوتی داریم که از جمله به یاداندیشی امیر در تقسیم‌بندی پیشنهادی هویت‌اندیشان و دین اندیشان انجامیده است. در این یادداشت آن موارد را یک‌به‌یک برمی‌شمرم و با بررسی هر یک سعی می‌کنم ببینم آیا راهی برای نزدیک‌تر کردن دیدگاه‌های‌مان هست یا نه.

#### وضعیت‌ناهمتراخی

امیر برخی مقایسه‌های مرا میان هویت‌اندیشان و دین‌اندیشان متضانه ندانسته و به طور مشخص به این اشاره کرده‌است که من در مقاله‌ای هویت‌اندیشان را با دنیای‌شان کم و بیش معاصر دانستم‌ام و دین‌اندیشان را که با سنت‌مان محصور بودند از اندیشه‌ی معاصر دورشان دور شمرده و گفته‌ام «سرما‌ی‌ای آنها کلام عقلی / الهیات طبیعی سرما‌ی‌های بود مدرسی در پیوند با دوری اسکولاستیک... آنها آشنایی ژرفی نه با ادبیات و هنر دنیا داشتند و نه با علوم انسانی... و نه حتی با فلسفه و تاریخ آن.» سپس برای پرهیز از کلی‌گویی که ممکن است به



در ادامه‌ی بحث امیر به نکته‌ی شایان توجهی اشاره کرده و نوشته است: «اگر سروش چندان با فلسفه‌ی قاره‌ای آشنا نبود، هویت‌اندیشان از جمله شایگان هم آشنایی جدی با فلسفه‌ی تحلیلی و فلسفه‌های انگلیسی زبان داشتند.» جمله‌ای که او نوشته کاملاً درست است و از

همین جهت می‌شود آن را زمینه‌ی بحثی مفصل قرار داد درباره‌ی معنای معاصربودن و نسبت دانش‌های گوناگون با آن به ویژه در فرهنگ‌های پیرامونی. بحث در این باره مفصل‌تر و فنی‌تر از آن است که بشود در اینجا به آن پرداخت. از همان بند پیش نوع نگرش من به ماجرا تا حدودی برمی‌آید. افزون بر آنچه تا به حال جست و گریخته درباره‌ی معاصربودن گفته‌ام (برای نمونه: «اندیشه‌هایی برای اکنون»، ص ۳۲۹-۳۱۲، «تأمل درباره‌ی وضعیت‌ناهمتراخی»، گفتگوی ایمان افسریان و محمدمنصور هاشمی، حرقه: هنرند، ش ۶۲) امیدوارم اگر عمر و توانی بود بتوانم در آینده بود که در اوایل انقلاب به سروش دست بالا را در برابر متفکران رقیبش داد.» درباره‌ی این پرسش و پاسخ پیش از هر چیز بگویم که من نه فقط متکر دانش دکتر سروش در فلسفه‌ی علم و معرفت‌شناسی معاصر، بلکه معتقدم حق و سهم ایشان در جانانداختن شأن علم در ایران پساانقلابی تحت‌الشعاع جایگاهش در نواندیشی دینی قرار گرفته و به صورت شایسته تحلیل و تجلیل نشده‌است و با اینکه در نوشته‌های دیگرم و از جمله فصل راجع به ایشان در کتاب «دین‌اندیشان متجدد» به این موضوع اشاره کرده‌ام، در مجموعه‌ی کارهایی که اکنون درباره‌ی علم و دین و علم دینی در دست تألیف دارم، مقاله‌ای جداگانه را صرفاً به این موضوع اختصاص داده‌ام. با این توضیح اینک به دو نکته توجه کنیم: در ظرف زمانی مورد بحث، یعنی گذار از پیش از انقلاب به پس از آن، آیا تصویر دکتر سروش و دیگر دین‌اندیشان متجدد با توصیف من از آن‌ها ناسازگار است؟ من در آشنایی آنها و به ویژه سروش با سنت ادبی‌مان و علوم دینی و علوم طبیعی و فلسفه‌ی آن و کلام و فلسفه‌ی اسلامی تردید نکرده بودم بلکه سخن بر سر آشنایی «ژرف با ادبیات و هنر دنیا... علوم انسانی... و حتی فلسفه و تاریخ آن» بوده است. حوزه‌ی نخست می‌شود آشناری از قبیل رمان و داستان

کوتاه و نمایشنامه و شعر جهان و سینما و تئاتر و موسیقی و نقاشی و مجسمه‌سازی. حوزه‌ی دوم می‌شود آثار کسانی مانند سوسور و دورکیم و ویرو ژیمل و الیاس فروید و اسکینر و فروم و گلودلوی استروس و لوی پرول و بنیامین و برودل و دوبوار و شومپتر و هابسبام و دیگرانی مانند آن‌ها. به عمد به جای نام رشته‌ها بر نام اشخاص تأکید کردم تا دو نکته را یادآوری کنم: فلسفه‌ی علوم اجتماعی خود آن علوم نیست، علوم اجتماعی هم همان علوم انسانی نیست. ما وقتی با آشناری انس داریم آن‌ها به صورت چهارچوب ارجاع در ذهن‌مان حاضرند حتی اگر نامی از آنها نگیریم (چنانکه از آن سو نام بردن‌های نمایشی بدون اثرگذاری بر ذهن هم قابل تشخیص است). می‌ماند آن «حتی فلسفه و تاریخ آن». آقای سروش در سرآغاز «قصه ارباب معرفت» خودشان نوشته‌اند که در روزگار جوانی به فلسفه‌ی اسلامی / صدارسی اعتقاد داشته‌اند و این فلسفه بعداً در نگاه ایشان رنگ باخته است (نیز بنگرید به «دین‌اندیشان متجدد»، ص ۱۲۶). بنابراین سرمایه‌ی فرهنگی سروش جوان و نسبتش با علوم مدرسی آشکار است. فلسفه‌ی تحلیلی به ویژه در ایام جوانی و دانشجویی سروش با تاریخ بر سر مهر نبود و از این رو خوانند فلسفه‌ی تحلیلی و معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی علم لارامشه نه آشنایی جدی با تاریخ فلسفه بود، نه آشنایی با فرهنگ غرب. خود مباحث فلسفه‌ی تحلیلی است شبه‌اسکولاستیک که همین الان هم حوزویان اهل «فلسفه‌ی اسلامی» و «علم‌اصول»‌مان با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کنند. اینکه هر فردی در چه فرهنگی بزرگ بشود و برپایه‌ی آن چه سرمایه‌ی فرهنگی‌ای برای خود فراهم کند از بنیاد امری اختیاری نیست که کسی نتواند بر اساس آن ارزش‌داوری کند. من هم در نوشته‌ی مورد بحث چنین قصدی نداشته‌ام. تنها به زمانه‌هایی متفاوت در ایران اشاره کرده‌ام و نسبت آن‌ها با فرهنگ معاصر غالب در جهان. از این جهت از قضا از دیدن بخشی از اعتبار ارزش‌گار سروش در این است که در طول زمان توانسته از دل‌بستگی به آن سرمایه‌ی فرهنگی اولیه فراتر برود و در آن به دیده‌ی نقادی و سنجشگری بنگرد، کاری که می‌دانیم بسیاری دیگر نتوانسته‌اند بکنند.

انتقادی کرده‌ام (بنگرید به «کربن فیلسوف، تاریخمندی، و ایران معاصر»، آینده پژوهش، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۷) خوشبختانه لازم نیست آن مباحث را تکرار کنم. آنچه در مطلب مورد اشاری امیر مورد نظر بوده، نه نبود، موضع‌گیری که اشاره به دانش فلسفی و دین‌شناسی «معاصر» بوده است. دین‌اندیشان متجدد ما اگر بنا بود با کربن گفت‌وگویی بکنند آن گفت‌وگو به درستی انتقادی می‌بود. ولی مسأله این است که در زمانه‌ی مورد بحث، آنها تصویری از این مباحث نداشتند. مسأله این نیست که موضع کربن درباره‌ی هگل و شلایرماخر و هوسرل و هایدگر و کارل یارت چه بود، مسأله این است که با طرح ایستارهای فکری خود، آشکار و پنهان، دانشت درباره‌ی جملگی آن‌ها موضع‌گیری می‌کرد. گمانی‌که در دیگر جنبه‌های فرهنگی نیز کربن دانش و فرهیختگی شایان توجهی داشت، از ادبیات غرب تا هنر آن. می‌شد با او و آتش گفت‌وگو و مخالفت کرد، به جای اینکه بحث‌هایی که بیشتر در غرب انجام شده بود در اینجا دوباره کشف و ناخواسته تکرار بشود.

هرچند با اصل نقد امیر به کربن همدلی دارم، در نوشته‌ی او با نکته‌ای عرفانی‌اند به بنیانگذاری رنه گنون و به رهبری فریتوف شوان که اکنون بخشی از آن‌ها مریدان سیدحسین میراث کربن به حساب سیدحسین نصر. کربن هرگز سنت‌نگار نشد و از قضا نصر و او از این جهت -در کنار برخی اختلافات شخصی دیگر- همراه نبودند. سنت‌گرایان پیروان یک فرقه‌ی عرفانی‌اند به بنیانگذاری رنه گنون و به رهبری فریتوف شوان که اکنون بخشی از آن‌ها مریدان سیدحسین اشاره می‌کند که تجددستیز است و خواهان بازگشت تمام و تمام به جهان سنت و احتمالاً معماری مطلوب او بازسازی مسجد شیخ لطف‌الله یا حمام



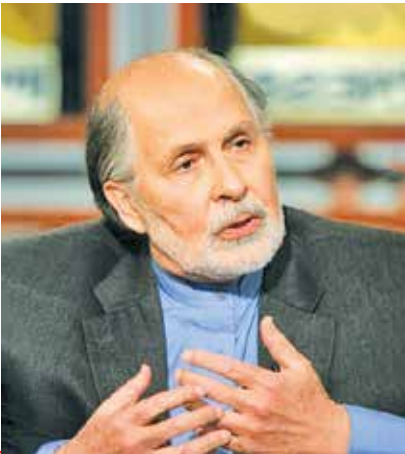
عبدالکریم سروش



سید حسین نصر



عبدالکریم سروش



سید حسین نصر

# از نسل پیشاانقلاب تا نسل پساانقلاب

## حاشیه‌ای بر یادداشتی فکربرانگیز درباره

## سلوک در کناره‌ها

گنجعلی‌خان با تغییراتی اندک است. اما پرسش این است که در اندیشه‌ی شایگان از من می‌داند و قاعدتاً مقصودش نقد نقش و کارکرد فکر کربن بوده است. چنانکه نخست‌من با نقد او همدلی دارم ولی به هر حال نباید فراموش کرد که دانش فلسفی و نیز دین‌شناسی حلقه‌ی ارانوس (با کسانی مانند وان‌درلیو و ایزوتسو) بسیار فراگیرتر و نوتر از منظر تسک و تاریک مریدان شوان بود.

**ترجمان معارانه هویت‌اندیشی و دین‌اندیشی**
نکنه‌ی انتقادی بعدی درباره‌ی سنجش هویت‌اندیشان و دین‌اندیشان، ناظر است به نسبتی که من میان اندیشه‌های این دو گروه با هنر معاصر ایران و به ویژه معماری دیدم. به بیان او: «هاشمی سعی می‌کند نسبتی میان اندیشه‌ی دو گروه دین‌اندیش و هویت‌اندیش با اندیشه‌ی معمارانه و الگوهای معماری بیابد. از منظر او برج میلاد را می‌شود «تحقق آرمان‌های عمل‌گرایانه‌ی روشنفکران دینی» دانست و برج آزادی بنایی است که می‌تواند با اندیشه‌های هویت‌اندیشان پیوند داشته باشد... اول اینکه چگونه ممکن است سازه‌ای مدرن همچون برج میلاد، ولو به زعم هاشمی خالی از هویت، نسبتی با «اندیشه‌ی اسکولاستیک» داشته باشد؟ نکته‌ی دوم: آیا برج آزادی نماینده‌ی خوبی برای اندیشه‌ی هویت‌اندیشان و شایگان، خصوصاً شایگان پیش از انقلاب است، یعنی زمانی که برج آزادی ساخته شد؟ به گمانم اگر به محتوا و مدعیات اندیشه‌ی شایگان (و دیگر هویت‌اندیشان) توجه کنیم خیر. هاشمی به نصر سنت‌گرا اشاره می‌کند که تجددستیز است و خواهان بازگشت تمام و تمام به جهان سنت و احتمالاً معماری مطلوب او بازسازی مسجد شیخ لطف‌الله یا حمام



از راست: لطیف کیناتاش (مدیر نشر معنا، استانبول)، محمدمنصور هاشمی و امیر مازیار



#### دین‌اندیشان متجدد ما اگر بنا بود با کربن گفت‌وگویی بکنند آن گفت‌وگو به درستی انتقادی می‌بود. ولی مسأله این است که در زمانه‌ی مورد بحث، آن‌ها تصویری از این مباحث نداشتند.

می‌شد با او آشناری داشت. می‌ماند آن «حتی فلسفه و تاریخ آن». آقای سروش در سرآغاز «قصه ارباب معرفت» خودشان نوشته‌اند که در روزگار جوانی به فلسفه‌ی اسلامی / صدارسی اعتقاد داشته‌اند و این فلسفه بعداً در نگاه ایشان رنگ باخته است (نیز بنگرید به «دین‌اندیشان متجدد»، ص ۱۲۶). بنابراین سرمایه‌ی فرهنگی سروش جوان و نسبتش با علوم مدرسی آشکار است. فلسفه‌ی تحلیلی به ویژه در ایام جوانی و دانشجویی سروش با تاریخ بر سر مهر نبود و از این رو خوانند فلسفه‌ی تحلیلی و معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی علم لارامشه نه آشنایی جدی با تاریخ فلسفه بود، نه آشنایی با فرهنگ غرب. خود مباحث فلسفه‌ی تحلیلی است شبه‌اسکولاستیک که همین الان هم حوزویان اهل «فلسفه‌ی اسلامی» و «علم‌اصول»‌مان با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کنند. اینکه هر فردی در چه فرهنگی بزرگ بشود و برپایه‌ی آن چه سرمایه‌ی فرهنگی‌ای برای خود فراهم کند از بنیاد امری اختیاری نیست که کسی نتواند بر اساس آن ارزش‌داوری کند. من هم در نوشته‌ی مورد بحث چنین قصدی نداشته‌ام. تنها به زمانه‌هایی متفاوت در ایران اشاره کرده‌ام و نسبت آن‌ها با فرهنگ معاصر غالب در جهان. از این جهت از قضا از دیدن بخشی از اعتبار ارزش‌گار سروش در این است که در طول زمان توانسته از دل‌بستگی به آن سرمایه‌ی فرهنگی اولیه فراتر برود و در آن به دیده‌ی نقادی و سنجشگری بنگرد، کاری که می‌دانیم بسیاری دیگر نتوانسته‌اند بکنند.

نظر هم مواجه شده چون اکنون تعبیر نواندیشی دینی را بیشتر به کار می‌برند). آرمان «اصالت» از هم در همان کتاب «هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید» نقد کرده‌ام و از این جهت «تلفیق» و مانند آن را نیز به عنوان تعبیری منفی در نوشته‌هایم به کار نبرده‌ام. همچنانکه دوگانه‌ی شرق / غرب را نیز از همان زمان تا امروز (بنگرید به «سلوک در کناره‌ها»، ص ۲۴۴-۲۵) بی‌پایه و غلوآمیز دانسته‌ام. همسویی آثار کسانی مانند هوشنگ سیحون و حسین امانت و کامران دیبا و علی سردارافخمی را با اندیشه‌های هویت‌اندیشان هم هیچ وقت چیزی بیش از تجلی دغدغه‌های یک زمانه در قالب‌های گوناگون معرفی نکرده‌ام. هم چنانکه در هنرهای تجسمی هم مکتب سخاخانه را با آن معماری و آن اندیشه‌های فلسفی همسو دیدم. بنابراین از این جهت نیز اختلاف نظری نداریم. البته با این سخن که ترجمان معمارانه‌ی هویت‌اندیشی اصالت‌گرایی پیش از انقلاب سازه‌ای مانند برج شهباد آزادی نباید باشد، موافق نیستم. هویت‌اندیشان به‌رغم انتقادات‌شان به فرهنگ غرب، درکی از تاریخمندی داشتند که سبب می‌شد تفقو مدرنیته و دستاوردهایش را دریابند. «تاریک‌اندیشی جدید» که شایگان در همان «آسیا در برابر غرب» درباره‌اش هشدار داده ناشی از همین درک و دریافت است. تصور می‌کنم حتی سیدحسین نصر سنت‌گرا هم خیال نمی‌کند در این روزگار باید به سبک قرون گذشته معماری کنیم و از قضا به گمان من کسی مانند نادر اردلان را می‌شود کمابیش نماینده‌ی دغدغه‌های سنت‌گرایانه دانست (پیشتر اشاری‌ای به این ماجرا کرده‌ام: «معاصر بودن در نامتراپخی»، شارستان، ش ۴۴-۴۵). باقی می‌ماند ماجرای برج میلاد. در این گونه ماجراها سلیقه هم البته دخیل است و «التماس» می‌دهد. مفاهیمی که برجسته سلیقه‌ی من تشخیص می‌دهد برج میلاد (و البته غالب دیگر کارهای بزرگی که پس از انقلاب ساخته شده) از حیث پشتوانه‌ی فرهنگی-زیبایی شناختی برجستگی خاصی ندارد. طبیعتاً من هم عناصر فرهنگی-تاریخی ایرانی‌ای که کوشش شده این برج بازتاب دهد می‌بینم ولی آن‌ها را چشمگیر نمی‌دانم به این دلیل: روح حاکم بر این سازه در شکل فعلی‌اش با روح معماری ایرانی سازگار نیست. بناهای بلند در معماری ایرانی به طور معمول در بافتی قرار گرفته

که کشیدگی آن‌ها تلطیف می‌شود و آن‌ها را بخشی از گستردگی محیط عرضی اطرافش می‌کند. این امر ربطی به مدرن بودن یا نبودن ندارد. برج آزادی مدرن چنین مشکلی ندارد. ربطی هم به طول بناها ندارد. سازه‌های تیز معماری گوتیک بلندایش تنها در حد امکانات معماری قرون وسطی است اما همان مقدار بلندیش (و به سوی آسمان فریاد می‌کشد. آن معماری حاصل نگرشی است در محیطی، و معماری سنتی ایرانی با فضاهای گسترده بر زمینش حاصل نگرشی دیگر در محیطی دیگر. صمیمیت برج آزادی را نسبت به محیط اطرافش با وضع برج میلاد و آسمان و زمین پیرامونش که بستنیم معلوم می‌شود مسأله‌ام چیست. در ساخت برج میلاد دانش فنی وجود داشته و عمل‌گرایانه که در ترجمه و استفاده‌های قاره‌ای می‌پردازد برآورده می‌کند. اما این سازه (دست‌کم بدون اجزای یک طرح تکمیلی درست و خوش‌ساخت) «ایرانی» نیست، به همان معنا که دین‌اندیشان تجسد دغدغه‌ی خاطر اصلی‌شان «ایران نبود.

**دودغدغه یک تقسیم‌بندی**
نکته‌ی پایانی امیرمازیاار عزیز: او نوشته است: «داریوش شایگان را می‌توان دین‌اندیش هم دانست. بخش مهمی از آثار او به شرح ادیان و جایگاه آن‌ها در جهان قدیم اختصاص دارد... دین‌اندیشی و هویت‌اندیشی را در ظرف زمانی خودشان جاد کردم چون به سبب شرایط زمانه چنین تفکیکی عینیت یافته بود. وگرنه خود می‌هیچ پرده‌پوشی و نیز بی‌هیچ مجامله‌ای از آثار هر دو جریان بهره‌برده‌ام. به معنایی نفس‌انقداتم به سروش پیش از هر چیز بیانگر پیوندهای فکری‌ام با مسأله‌های او بوده است. امیدورم با نسل پساانقلاب و اتمام ایدئولوژی‌های عقیده محصور، گفت‌وگوهای فکری دوستانه و برترم جای مجادلات خصمانه‌ی پیشین را بگیرد. راستش این یادداشت را به همین نیت نوشتم و از همین جهت دوستی دیرین را در آن نه با القاب رسمی که به نام کوچکش خواندم. تصور می‌کنم فرهنگ مدرنی که بچه‌های امروز ایران به سرعت در حال جذب آن هستند از این جهات مزایای درخور درگی دارد و گمان می‌کنم بهتر است ما نیز به سهم خود بکوشیم آن مزایا را بیشتر بشناسیم. زیرا صورت‌ها و قالب‌ها خود پیشاپیش دربردارنده‌ی محتواها و مضامین است.