

مشروطه خواهی ایرانیان

گفت و گو با: ماشاءالله آجودانی

شهریور امروز، ش ۵۸، ۸۷/۵/۲۰

چکیده: ماشاءالله آجودانی در این گفت و گو تلاش می کند در مقام منتقد جریان روشن فکری، تجدد ایرانی و مشروطه ایرانی را مورد کنکاش قرار دهد. از نظر وی مشروطه ایرانی با تقلیل مفاهیم اندیشه تجدد و مدرنیته شکل گرفته است. اگر چه روشن فکران به دلیل محدودیت های فرهنگی و استبداد، ناچار به این تقلیل بودند. لکن این ناچاری از نظر آجودانی مانع از معضلات و خطراتی که این تقلیل برای جریان تجدد در ایران در پی خواهد داشت، نمی شود و بایستی در علل این ناچاری کنکاش کرد. از نظر وی علت اصلی این محدودیت ها از طرفی به خود سنت برمی گردد که به اندازه کافی پویا و شکوفا نبوده است که موجب زایش تجدد و مدرنیته بومی شود و از طرف دیگر روشن فکران نیز تلاشی در این جهت نکردند که با نقد سنت به تجدد بومی دست پیدا کنند، بلکه به صورت سطحی دست به همان سازی و تقلیل مفاهیم جدید زدند. درباره مطالب آجودانی در این گفت و گو به چند مطلب اشاره شده است .

مهم ترین بحثی که شما در «مشروطه ایرانی» مطرح کرده اید، نقش روشن فکران مشروطی در تقلیل مفاهیم مدرن و بدفهمی تاریخی آنهاست. به نظر شما چرا روشن فکران آن دوره به تعبیر شما وارد فرآیند «تقلیل گرایی» یا به گفته چنگیز پهلوان «پروژه گریته برداری» شدند؟

روشن فکران ایرانی از یک جهت چون در بستر فرهنگی دیگر بالیده بودند، نمی توانستند مفاهیم غربی را آنچنان که در تجربه فرهنگ غربی فهمیده می شد، درک کنند. بنابراین در ذهن آنان، خود به خود آن مفاهیم تقلیل پیدا می کرد و این مفاهیم با آنکه کجدار و مریز، مبهم یا نادرست فهمیده می شد، آن فهمی هم که با این ذهنیت حاصل می شد، هنگامی که می خواست در جامعه ایرانی مطرح شود، دچار مشکل بود؛ چرا که استبداد جلوی این تفکر مدرن، جان سختی می کرد. مثلاً میرزا ملکم خان درباره آزادی بیان (مفهومی بنیادی و دارای ریشه های تاریخی بسیار گسترده در فرهنگ غرب) می گوید: این همان امر به معروف و نهی از منکر است . آیا گفتمانی که بر پایه مفاهیم دوره روشنگری اروپایی بدون هیچ دخل و تصرفی شکل می گرفت، می توانست جایگاهی در جامعه ایران (با آن محدودیت های تاریخی و اجتماعی) داشته باشد؟

البته روشن فکران ایرانی از سر ناچاری به تقلیل مفاهیم روی می آوردند. این معنایش این نیست که ما این را نبینیم و بگوییم چون روشن فکر ناگزیر می شد که چنین کاری بکند و پس چون ناچار بوده، بنابراین مشکلی نداریم. مشکل سر جای خود وجود دارد. چرا ناگزیر شده؟ باید ببینیم علت این چرایی چیست. در آن دوره استبداد و در جامعه اسلامی آن زمان، مطرح کردن مسائل مربوط به مشروطیت، بدون در نظر گرفتن الزامات و امکانات حکومت استبدادی و جامعه اسلامی، اگر نه غیرممکن، لاقلاً کار ساده ای نبود و به همین جهت، بسیاری از مشروطه خواهان لائیک و غیرمذهبی هم ظاهراً از سر حُسن نیت و برای پیشبرد مقاصد سیاسی خود

و جا انداختن هر چه سریع تر نظام پارلمانی مشروطیت، دست به نوعی «این همانی» یعنی مطابقت دادن اصول مشروطیت با اصول و قوانین شرع زدند. با این همه، حسن نیت آنان و ضرورت های تاریخی یاد شده، نباید ما را از عواقب خطرناک چنین کاری که منجر به تقلیل دادن و حتی بدفهمی آن اصول می شد، غافل کند. یکی از موضوعاتی که شما وارد فضای روشن فکری ایران کرده اید، پرداختن به نقد تجدد، پیش از نقد سنت است. این تجدد چه ویژگی هایی دارد که شما نقد آن را مقدم بر نقد سنت می دانید؟

ما در تجددمان از درون تجدد غربی به نقد سنتمان نشستیم. در غرب این اتفاق به گونه ای دیگر رخ داد. یعنی از درون سنت جامعه غربی، کم کم تحولاتی رخ داد که به نقد سنتشان پرداختند و راه را برای تجددشان گشودند. تجدد برای غربیان امری درونی است؛ چرا که از سنتشان بیرون آمده، ولی در مورد ما این اتفاق به گونه ای دیگر رخ داد. ما ملتی بودیم که در یک جامعه سنتی دست و پا می زدیم که ناگاه مفاهیمی از بیرون بر ما بارید و ما نیز سعی کردیم از درون این مفاهیم جدید، سنتمان را نقد کنیم. تفاوت در اینجاست که ما از درون تجددمان خواستیم سنتمان را نقد کنیم و چون از درون ایدئولوژی های تجددی که بر ما وارد می شد، به نقد سنت نشستیم، دچار بدفهمی های بسیاری درباره سنتمان شدیم و نتوانستیم آن را درست بفهمیم. به باور من هنوز که هنوز است ما گرفتار این مصیبتیم و بسیاری از این بدفهمی هایی که درباره سنتمان داریم در همین تجددمان اتفاق افتاده است. گاه سنت را به اوج شکوه رساندیم و گاه به قهقرای مذلت. اینجاست که من می گویم باید این نگاه تکه پاره به تاریخ ایران را مورد نقد قرار داد و باید تجدد را نقد کرد تا راه به نقد سنت باز شود.

ما در «مشروطه ایرانی» شاهد یک ذهنیت دکارتی هستیم که تداوم اندیشه را در بستر تاریخ، مدنظر دارد و با این ذهنیت است که جنبش ۱۹۰۶ را به انقلاب ۱۹۷۹ پیوند می زند و این ذهنیت بسیار متأثر از تجربه های امروزمین جامعه ایرانی است. چرا شما پایه تحلیل در مشروطه ایرانی را بر تداوم تاریخ معاصر ایران نهاده اید نه بر گسست تاریخی این دوره؟

آنچه در مشروطه ایرانی آمده بیانگر واقعیت های تاریخی ایران است و ربطی به دکارت ندارد. به باور من حتی طرح این مباحث آن هم به صورت آشفته و یکسونگرانه در ایران گمراه کننده است. این مباحث در مغرب زمین دارای مفاهیم بسط یافته و مشخصی است و دیدگاه های متفاوتی نیز پیرامون آن وجود دارد و به عنوان مثال، خیلی ها در غرب معتقدند که مدرنیته مفهوم جدیدی نیست و برخاسته از میراث تفکرات مسیحی و یونانی است. افرادی نیز آمدند مساله گسست تاریخی را مطرح کردند. آنان بیان کردند که مدرنیته یک پدیده خودبنیاد و اصیلی است که ربطی به معیارهای مسیحی و دیانتی تمدن غرب ندارد و حاصل تحولات جدید جوامع بشری است.

این بحث ها در ربط با تاریخ غرب، موضوعیت پیدا می کند. درباره سرزمین کهنسالی چون ایران با آن پیشینه تاریخی شگفت انگیز و پربارش که هنوز این گذشته تاریخی در گوشه های ذهن و ضمیر انسان ایرانی حضور دارد و بر معیارهای ذهنی، نحوه اندیشه و زندگی او تأثیر دارد، نمی توان به آسانی از گسست تاریخی سخن گفت. طرفداران نظریه گسست در تاریخ ایران از دو گسست عمده تاریخی یاد می کنند، یکی آمدن اسلام به

ایران و دیگری آمدن تجدد. هنگامی که اسلام به ایران آمد و پیروزی به دست آورد، با تغییر دین ایرانیان، بنیان آداب و رسوم و روابط انسان ایرانی را با دنیای پیرامونش دگرگون کرد، اما این، یک گسست کامل نبود. در تاریخ ایران که بیشتر، تحولاتش درونی و درازمدت است، ما شاهد استمرار فرهنگ گذشته هستیم.

در دوره تجدد هم با این که تمام مفاهیم و بنیان های نظری جدید از غرب وارد ایران شده، باز ما جای پای سنت را در جامعه ایران می بینیم. برای نمونه به پیدایی مفهوم ملت در معنای جدید آن نگاه کنید. ملت در مفهوم غربی از دولت جدا نیست؛ چرا که در مغرب زمین این دو مفهوم با هم شکل گرفته اند. اما برای ما که در فرهنگ اسلامی بعد از اسلامان، بین ملت (به معنای شریعت و پیروان شریعت اسلام) و دولت (به معنای سلطنت) اختلاف اساسی و عمیقی وجود داشته و این دو خود را دشمن یکدیگر و مخالف هم می دیدند، هنگامی که می خواهیم معنای جدید ملت را در ایران بازآفرینی کنیم، این دشمنی و ستیزه بین ملت - شریعت و پیروان شریعت - با سلطنت در معنای جدید ملت نیز بازسازی می شود. یعنی دوباره مفهوم جدیدی از ملت ارائه می دهیم که در این مفهوم نیز ملت می خواهد علیه دولت بایستد. منظور من این است که حتی در تجدد ما که آشکارا بسیاری از مفاهیم از غرب وارد جامعه ما شده، باز ذهنیت ایرانی این مفاهیم را براساس سنت های خودش تغییر شکل می دهد.

بنابراین به اعتقاد من در این عصر تجدد ۸۰ - ۱۷۰ ساله ای که ما در آن زیست می کنیم نوعی استمرار را می توان مشاهده کرد؛ چرا که جامعه ما هنوز در پی رسیدن به خواست های دوران مشروطه است. ما در ایران امروز، همچنان خواهان دولت ملی هستیم. دولت ملی ای که ملت ایران را نمایندگی کند و ملت ایران در سرنوشت سیاسی خود نقش داشته باشد. ما هنوز به دنبال آزادی های سیاسی و اجتماعی و آزادی مطبوعات، دادگستری مستقل و... هستیم، اینها همه بیانگر یک استمرار در تاریخ ماست. بنابراین، این تجربه مدرنیته همچنان با ماست، مشروطیت ممکن است نتوانسته باشد، به خیلی از خواست های اساسی اش دست یافته و به تعبیری در برخی جنبه ها شکست خورده باشد، اما استمرار این خواست ها هنوز با ما حضور دارد. جامعه ای که اکنون ما در آن زیست می کنیم، حاصل تحولات مشروطیت است.

اما تعطیل مجلس دوم و حوادثی که پس از آن در کشور ما اتفاق افتاد، آغاز جنگ جهانی اول، مداخلات دو کشور خارجی در ایران، بی ثباتی و بی امنیتی اجتماعی، به تقلیل یافتن و محدود شدن کمی و کیفی این خواست ها منجر شد و خواست ایجاد حکومت مقتدر مرکزی و «تجدد» به مهم ترین خواست های سیاسی مبدل گردید. دموکراسی کم رنگی که مبانی آن روز به روز در جریان گسترش مشروطیت تقلیل می یافت، به کنار نهاده شد و «آزادی» در راه حفظ استقلال ایران و ایجاد حکومت مقتدر مرکزی مدت ها پیش از آن که سردار سپه قدرت سیاسی را به دست بگیرد، قربانی شد. سردار سپه، رضاشاه بعدی، زمانی از راه رسید که ایران، خسته از همه افت و خیزها تشنه و یا منیت و آرزومند یک حکومت مقتدر مرکزی بود که دموکراسی در آن، در پای درخت استقلال و اقتدار ایرانی قربانی شده بود. او دو خواست مهم مشروطیت ایران، یعنی ایجاد حکومت مقتدر مرکزی و مدرن ساختن جامعه سنتی عقب مانده را با همه تناقضاتی که در مدرنیسم و تجدد ایرانی وجود داشت، در برنامه کار خود قرار داد و در ظرف بیست سال چهره جامعه ایران را دگرگونه ساخت.

به نظر شما چرا گزاره های آزادی خواهانه و تجددطلبانه روشن فکران مشروطه و عصر رضاخانی به یک روشن فکری ایدئولوژیک رسید که به جای پرداختن به اندیشه ورزی و مهندسی اجتماعی، به سوی راه حل های سریع و انتزاعی گام برداشت و با آفریدن آرمان شهرهای خیالی و پشت پا زدن به میراث روشن فکران اولیه مشروطه، کوشش های آنها را عقیم گذاشته و خود نیز ره به جایی نبرد؟

روشن فکران در دوره مشروطه و پهلوی اول، ایدئالیسم خام جریان های روشن فکری بعد را نداشتند و تا حد زیادی واقع گراتر بودند. بنابراین تلاش روشن فکران مشروطه، در حکومت پهلوی اول به دستاوردهای درخشانی انجامید که منتها بیشتر این دستاوردها در زمینه تجدد بود، اما مدرنیته که بنیاد تفکر و عقلانیت جدید است، نتوانست در ایران به معنای واقعی کلمه، جایگاه خاص خودش را بیابد. این مدرنیته نتوانست اندیشه عقلانی، خردگرا و قانون مدار را در جامعه ایران به صورت یک تفکر اساسی رشد دهد. دلیلش هم واضح است، ما در دوره ای دست به این کار زدیم که در سنتمان هیچ تحول اساسی ای رخ نداده بود. در بافت سنتی کم و بیش بسته می خواستیم بنیان های نظری و فکری مدرنیته را در جامعه ایران به وجود آوریم. برخلاف دوره مشروطیت که دیدگاه مثبتی نسبت به اندیشه و تمدن غربی و دستاورد جدید مدنیت انسانی وجود داشت و روشن فکران آن دوره با خوش بینی، مهربانی و با علاقه به این مدنیت و فرهنگ نگاه می کردند، در دوره حکومت پهلوی دوم تحت تأثیر اندیشه های مارکسیستی در ایران، مدنیت غرب و تمام دستاوردهای مدنی آن، یک بار اقتصادی چپاولگرانه به عنوان استثمارگر و استثمارگر و در یک کلمه، نام امپریالیسم به خود گرفت. این مفهوم از غرب، هم در جریان روشن فکری چپ و هم در جریان روشن فکری مذهبی ایران مفهومی مسلط شد.

اما به نظر شما چرا در زاویه نگاه روشن فکری ایرانی چنین تحولی پدیدار شد؟

این امر حاصل همین تناقضات بنیادینی است که در تجدد ما وجود داشت. این مشکل، مشکلی ریشه دار است که ریشه های آن را برای شما تشریح می کنم. ما در دوره پیش از تجدد ایران با مساله ای مواجهیم که بیانگر مفهوم استمرار در تاریخ ما نیز هست. پیش از این که حکومت صفوی به وجود بیاید، سهروردی در خصوص مدینه ای که باید تشکیل شود، بحث می کند که چه کسی باید ریاست این مدینه را به عهده گیرد. در این مدینه ای که سهروردی تشکیل می دهد، در واقع راه برای حکومت صفویه باز می شود و می دانید که او آشتی دهنده تصوف با فلسفه در ایران است. برخلاف کسانی که می گویند بین فلسفه و مسائل سیاسی در ایران ارتباطی وجود ندارد، به نظر من ارتباط بسیار عمیقی بین این دو وجود دارد. از آن پس این نهضت های صوفیه هستند که پیش می آیند تا قدرت را به دست بگیرند. صوفیان در واقع، خود را همان متألهی می دانند که سهروردی از آنها حرف می زند. در آن زمان بزرگ ترین اختلاف بین تصوف و تشیع بود. جالب این است که در قرن هشتم هجری در ایران سید حیدر آملی کار سهروردی را به شکل دیگری کامل می کند. اگر سهروردی میان فلسفه و تصوف هماهنگی ایجاد کرد، او می آید و می گوید تصوف حقیقتش عین تشیع است و حقیقت تشیع نیز عین تصوف و در نتیجه بین تصوف و تشیع، وحدت ایجاد می کند. وقتی تصوف برابر تشیع می شود، آن گاه صوفیان صفوی می گویند: ما مظهر تشیع واقعی و متأله راستین هستیم، پس می توانیم حکومت را به دست بگیریم. بنابراین شما می بینید که پیش از آمدن صفویه، مقدمات برپایی آن در حکومت و اندیشه ایرانی،

بیان خودش را پیدا کرده است. ما در دوران صفویه، تشیع را به عنوان هویت جامعه ایرانی در جهان اسلام معرفی می کنیم. یعنی تشیع، بخشی از هویت ما ایرانی ها در جهان اسلام برای جدا کردن ما شد. در دوران صفویه، ما با تشیع و زبان فارسی سرنوشت خودمان را از جهان اسلام سنی مذهب جدا کردیم. باید توجه داشته باشیم که این هویت شیعی برای جهان پیشامدرن ساخته شده بود، نه برای جهان مدرن، ولی در دوره تجدد و در زمان فتحعلی شاه، هنگامی که با غرب آشنا می شویم، نگاهی پیدا می شود که هویت ایرانی را نه براساس تاریخ و فرهنگ ایران تعریف می کند و این هویت، همه تمرکزش را به ایران پیش از اسلام منتقل می کند. اگر به حکومت پهلوی نگاه کنید، می بینید که این ناسازگاری روز به روز به اوج می رسد. این تناقضات، خود به خود مسائل پیچیده ای را در جامعه ما به وجود می آورد.

چون چندان به هویت شیعی اهمیت نمی دادیم و بیشتر به هویت باستانی مان توجه می کردیم، این هویت در جای دیگری سرکشی کرد و خواست همه آن دستاوردها را نادیده بگیرد. جریان فکری که در آن دوره پارادایم غالب می شود، تحت تأثیر اندیشه های مارکسیستی، تمام غرب را به امپریالیسم تقلیل می دهد و این جریان در اینجا با مذهب یون ما هم نظر می شود و هر دو به غرب به مانند اهریمن نگاه می کنند. در این میان، کسانی همچون شریعتی، حرف هایی چون بازگشت به خویشتن خویش و... را مطرح می کنند که ما را وارد مرحله ای می کند که این تناقضات تاریخی، ریشه در تجدد ما دارد. اینجاست که نقد این تجدد، ارجح است بر نقد سنت. چپ های ایران نیز هنگامی به تاریخ ایران نگاه می کردند، همه این تاریخ را تاریخ ستمشاهی قلمداد می نمودند و در واقع به دنبال ایدئالی به نام سوسیالیسم بودند تا در جامعه ایران پیدا کنند و هیچ چیز را در فرهنگ گذشته ما مثبت نمی دیدند. مذهبی های ما نیز اگر به گذشته نگاه می کردند، فقط تاریخ اسلام، برایشان مهم بود. ناسیونالیست های ما هم اگر به گذشته نگاه می کردند، فقط ایران باستان برایشان ارزش داشت. بنابراین تاریخ ما تکه پاره خوانده شد. در حالی که ۱۴۰۰ سال تاریخ ایران پس از اسلام، استمرار تاریخ گذشته ایران بود. بنابراین ما از درون تعادل به تاریخمان نگاه نکردیم، این تکه پاره کردن های تاریخ ایران محصول تجدد ماست که باید مورد نقد قرار گیرد.

شما در «مشروطه ایرانی» اشاره کرده اید که «شیخ فضل الله نوری» و «میرزا فتحعلی آخوندزاده» بهتر از دیگران مفهوم مشروطه را درک کرده بودند. چگونه است که این دو نفر و آن هم از دو طیف فکری متضاد به چنین برداشتی رسیده اند؟

آخوندزاده در جامعه روسی تزاری زندگی می کرد. به همین دلیل نیز او توانست با آزادی بیشتری، انتقادات خود را درباره حکومت، شرع و... بنویسد، در حالی که این امکان برای روشن فکران داخل ایران چندان وجود نداشت. اما سایر روشن فکران ایرانی برخلاف آخوندزاده مفاهیم مشروطه را تقلیل می دهند و بدانها لباس شرع می پوشانند. ما در برابر او «شیخ فضل الله نوری» را داریم که او هم به روشن فکران می تازد و می گوید: شما دروغ می گوئید و این مفاهیم با هم جور نیستند و قوانین مشروطیت، مخالف قوانین شرع است. به اعتقاد من شیخ فضل الله نوری درست می گفت. هنگامی که روشن فکری ایران از سر ناگزیری به تقلیل دادن مفاهیم و این همانی آنها با مسائل شرعی دست می زد تا صورت مساله را پاک کند، شیخ فضل الله مچ آنها را می گرفت و می

گفت: این گونه که شما می گوئید، نیست و اینها با هم مغایر است. از این بابت به باور من شیخ فضل الله نوری سهم مهمی داشت. البته یکی از کسانی که نقش مهمی در تقلیل مفاهیم داشت، همین شیخ فضل الله نوری بود. او به جهت مخالفتی که با مشروطیت می کرد و می گفت این مفاهیم غربی است و با شرع مناسبتی ندارد، نقش بسیار مهمی در این تقلیل دارد. این امر سبب می شد که روشن فکران روز به روز ترس خورده تر در پی تطبیق مفاهیم مشروطه با مفاهیم شرع باشند. متأسفانه نقش دوگانه شیخ فضل الله نوری در تاریخ ما دیده نشده، یا به او دشنام داده اند یا از او تمجید کرده اند.

اشاره

ابوذر مظاهری

۱. تلاش آجودانی در این گفت و گو و نیز در تحقیقاتش بر این است که روشن کند چرا روشن فکران ایرانی دست به تقلیل مفاهیم سیاسی مدرن زدند. از نظر وی آنها از دو ناحیه دچار مشکل بودند، از طرفی دچار نوعی محدودیت معرفتی بودند که این مفاهیم را به صورتی مبهم و گاه نادرست درک می کردند و از طرف دیگر فشار استبداد باعث می شد که همین فهم نیم بند خود را نتوانند عاری از پوشش، و شفاف عرضه کنند. علت اصلی این مشکلات از دیدگاه آجودانی به شکل گیری این نوع از تجدد باز می گردد. راه تجدد ایرانی به خلاف تجدد غربی با نقد سنت گشوده نشده است. یعنی اگر قرار بود تجددی در ایران شکل بگیرد بایستی از دل سنت و با نقد و عبور از محدودیت های آن بیرون بیاید. این تحلیل، فی نفسه درست به نظر می رسد. می توان با این مطلب موافق بود که تجدد فرهنگی در هر جایی بخواهد آغاز شود و مؤثر باشد، بایستی در زمین سنت پایه گذاری شود. اما مسأله این است که حتی آجودانی و امثال ایشان که خود را در مقام برتری از روشن فکران اولیه می بینند، دچار نوعی بدفهمی شده اند.

مشکل اینجا است که منظور و مقصود آنها از تجدد بومی چیزی جز همان مدرنیته و تجدد غربی نیست؛ چرا که آنها قطعاً با روشن فکران اولیه در این مسأله توافق دارند که مدرنیته محصول یک نگاه انسان محور و بر پایه خودمختاری او بنا شده است. منتها تفاوت در این است که امروزی ها، روشن فکران اولیه را به باد انتقاد گرفته اند که شما می بایست این نگاه و اصل اساسی را بر سنت بومی ایرانی تطبیق می دادید و با توجه به این زمینه خاص، دست به استخراج مفاهیم مدرن می زدید. غافل از این که خانه از پای بست ویران است. متأسفانه روشن فکران امروزی هنوز این را درک نکرده اند که تباین میان مبانی و اصول مدرنیته با سنت اندیشه ایرانی - اسلامی یک تباین ذاتی است. نه تنها روشن فکران اولیه، بلکه امروزی ها نیز توان جمع میان این دو را جز با قلب ماهیت و نه حتی تقلیل یکی ندارند.

انسان محوری، سکولاریسم، اباحی گری و دیگر مبانی مدرن در دین اسلام امکان تحقق ندارد. فلسفه اسلامی بر محور انسان بنا نشده است تا اینکه امثال سید جواد طباطبایی که یکی دیگر از مدعیان روشن فکری امروز است، بتواند عقلانیت مدرن را از درون فلسفه اسلامی بیرون بکشند. تأمل امثال آجودانی در این تقلیل قطعاً به پیدا

کردن راه جمع میان این دو گونه متباین از اندیشه منتهی نخواهد شد .

۲. مطلب دیگر درباره مفهوم سنت است که امثال آجودانی به اندیشه ایرانی - اسلامی اطلاق می کنند. سنت و تجدد مفاهیمی هستند که در مقایسه و مقابله دو نوع نظام اندیشه گی قدیم و جدید پدید آمده اند. قدیم و جدید تنها به یک فاصله زمانی اشاره نمی کند، بلکه هر یک، بار معنایی و ارزشی خاصی دارند و این ارزش گذاری، عمدتاً توسط نظامی از اندیشه و تفکر صورت گرفته است که خود بخشی از این تقسیم است؛ یعنی این نظام اندیشه گی جدید یا به عبارت دقیق تر غربی است که پس از تعریف خود به «تجدد (Modernity)» و «متجدد (Modern)»، آنچه «غیر» یا «مقابل» خویش می بیند، «سنت (Tradition)» یا «سنتی» (Traditional) می خواند. تقابل سنت و تجدد چیزی است که تجدد، خود ایجاد کرده است. مسأله سنت و تجدد در اروپا مطرح شده و با ورود اروپا و آمریکا به تفکر پست مدرن و بر اثر پدیدار شدن دشواری ها در راه توسعه اقتصادی و سیاسی و اجتماعی اهمیت پیدا کرده است. اندیشه تجدد با این نام گذاری و تمایز، خود را تشخص و تعین (هویت) می بخشد. اما آیا واقعا سنت اندیشه ایرانی - اسلامی سنت به معنای گذشته و مرده و غیر پویاست. امثال آجودانی به دلیل این که از تجدد و نو شدن تنها یک گزینه در ذهن دارند و آن هم تجدد غربی است، در ترسیم تجدد ایرانی به دنبال یک مجموعه مرده و غیر پویا می گردند تا نام آن را سنت گذاشته و راه تجدد را از دل آن بکشایند. مشکل روشن فکری، کلیشه ای نگاه کردن به تاریخ است، آنها نمی توانند پویایی اندیشه تشیع را در تاریخ ایران ببینند. اگر چه این رشد و نو شدن به وضوح در تاریخ قابل مشاهده است و شاهد بارز این پیشروی، خود انقلاب اسلامی است، اما به دلیل این که حاصل این پیشروی چیزی نیست که بتوان نام تجدد و مدرنیته به آن داد، منکر این پویایی و رشد و تکامل می شوند. بنابراین مشکل دیگر اندیشه آجودانی در این است که اساساً در تاریخ اندیشه ایران اسلامی، چیزی به نام سنت به معنای غربی آن پیدا نمی شود، لذا مسأله تجدد در واقع سالبه به انتفاع موضوع است .

۳. مسأله گسست و تداوم در تاریخ ایران اسلامی یکی دیگر از مسایلی است که امروزه مدنظر اندیشمندان قرار گرفته است. اگر چه به قول آجودانی طرح این مسأله نیز خود متأثر از تاریخ اندیشه غربی است، منتها بحث پیرامون آن می تواند نتایج مثبتی برای تاریخ و تاریخ اندیشه اسلامی - ایرانی داشته باشد. آجودانی همان گونه که در گفت و گو آمده، قائل به تداوم و استمرار فرهنگ ایرانی است، منتها تلاش می کند که راز این تداوم را در غنای اندیشه ایران پیش از اسلام بیابد. در حالی که به نظر می رسد استمرار تاریخ ایران، معلول دو عنصر ایرانییت و اسلامیت است و هویت امروز هر ایرانی هم، ترکیبی از این دو عنصر است. می توان گفت غالب صاحب نظران هویت ملی در این مسأله اشتراک نظر دارند که ایرانی ها همیشه طالب خرد، دین داری و عدالت بوده اند و این مؤلفه های اساسی هویت ایرانی، مناسبت و ملائمت بسیار زیادی با فرهنگ اسلامی داشته و شاید یکی از مهم ترین دلایل پذیرش اسلام توسط ایرانی ها همین باشد؛ منتها فرهنگ اسلامی مؤلفه دیگری به این هویت افزود که بیشتر از عنصر صوفیه تبلور یافت، و آن مؤلفه های خاص آیین تشیع یعنی ولایت پذیری و مهدویت بود. تکامل هر تاریخی بسته به افقی است که پیش روی خود ترسیم می کند. افق های بلند هستند که یک ملت را همواره در تکاپو و پویایی قرار می دهند. افقی که تشیع پیش روی ملت ایران باز کرد بسیار بلند و پیشرو است

و پایان تاریخ را هدف قرار داده است. تأثیر این افق بلند در تکامل ملت ایران، بیشتر زمانی روشن می شود که آن را با اندیشه اهل سنت و کشورهای سنی نشین مقایسه کنیم. در اندیشه اهل سنت، افق اندیشه سیاسی کوتاه و پیش افتاده ترسیم شده است و این باعث می شود که اندیشه، تابع تحولات پیش برود، به خلاف اندیشه تشیع که پیشرو بودن افق، موجب پیدایی تحولات در پی اندیشه ها شده است. تداوم و پویایی اندیشه ایرانی - اسلامی در واقع معلول این بلند نظری است و این باعث شده است قدم به قدم، حاملان اندیشه تشیع را به سمت تحقق نظام ولایت فقیه و انقلاب اسلامی پیش ببرد. البته مسلم است که تحقق مدل های آرمانی و افق های بلند، زمان بر و دیرپاب است. مدل آرمانی در فرایند تاریخ شکل می گیرد. از این جهت قالب های متعددی پیدا خواهد کرد. پویای اندیشه تشیع قالب های زمانه را می شکند و خود را به سمت مدل آرمانی پیش می برد. و این الگو در تاریخ ایران اسلامی قابل مشاهده و تطبیق است. بنابراین، این که آجودانی معتقد است ظهور دوباره تشیع در دوران پهلوی دوم و در آستانه انقلاب اسلامی، ظهوری انفجالی و در پی سرکوب و نادیده انگاری روشن فکری و نظام سلطنت بوده است و امثال شریعتی نمود این نوع از تشیع آمیخته با مارکسیسم هستند، تحلیلی نادرست و بی وجه است. البته تشیع در دوران پهلوی ها مورد بی توجهی و حتی سرکوب قرار گرفت، منتها پویایی تشیع ذاتی است و سلطنت در واقع از جمله آن قالب های مقدور زمانه است که به مرور زمان با پویایی اندیشه تشیع و برآمدن ضعف های آن قالب، کنار گذاشته شده است. در دوران پهلوی، ناسازگاری این قالب با اندیشه پویای تشیع به اوج خود رسید و همراهی آنها غیر ممکن شد و همین دلیل عبور بی وقفه امام قدس سره از قالب سلطنت بود. البته باید گوشزد کرد مدل حکومتی تشیع در مقام نظر هیچ سازگاری با قالب سلطنت ندارد، منتها در مقام عمل برای پیشبرد خود بایستی قالب های مقدور زمانه را اختیار کند و شاید یکی از معانی تقیه که از اصول اعتقادی تشیع است، همین باشد.

۴. این که آجودانی معتقد است جامعه ما هنوز در پی خواسته های دوران مشروطه است، تا اندازه ای می تواند درست باشد، اما نه از این جهت که هنوز به آزادی و حکومت قانون دست پیدا نکرده است، بلکه از این جهت که مشروطه به عنوان یکی از قالب های (به گفته علمای عصر مشروطه) «قدر مقدور» زمانه، هنوز تاریخ انقضای آن به سر نیامده است و در واقع می توان گفت تازه شروع شده است. به این دلیل زمانی که این طرح توسط روشن فکران ارائه شد، هنوز قالب سلطنت ضعف های خود را به طور کامل نمایان نکرده بود. به همین جهت می گوئیم سلطنت قاجار از سلطنت پهلوی قابل تحمل تر بود. اما طرح مشروطه در آن زمان در واقع ظهور قالب جدید را اعلام می داشت و نشانگر این بود که قالب بعدی برای اندیشه تشیع که این اندیشه باید با آن دست و پنجه نرم کند، قالبی از نوع مشروطه و جمهوری است و این که می بینیم مسائل مشروطه و پرسش های آن هنوز زنده است، به این دلیل است که تاریخ این قالب به سر نیامده است و هنوز غرب ارائه کننده قالب های مقدور زمانه است. البته مطابق الگویی که در این مباحث طرح شد پویایی اندیشه تشیع و ظهور ضعف های قالب امروز (مشروطه و جمهوری) این اندیشه را به سمت قالب سازگارتری پیش خواهد برد، منتها نمی توان گفت قالب بعدی چیست و کی نمایان می شود. آنچه مسلم است پویایی اندیشه تشیع است که آن را در تاریخ پیش خواهد برد.

