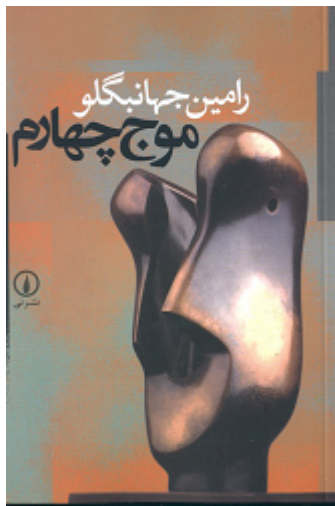


بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# موج چهارم

رامین جهاننگلو



ترجمه منصور گودرزی

تهران - نشر نی - ۱۳۸۱



۴	مقدمه
	<b>بخش اول - مدرنیته و مخالفان آن در ایران</b>
۸	مدرنیته و سنت گسست
۱۶	سنت و سرنوشت و مدرنیته‌ی سیاسی
۲۱	سنت و سرنوشت مدرنیته در فرایند جهانی شدن
۳۸	نگاهی کوتاه به مفهوم پسامدرنیسم
۴۳	مدرنیته و مخالفان آن در ایران
	<b>بخش دوم - نسل چهارم روشن‌فکران ایرانی: در چالش با سنت و مدرنیته</b>
۴۸	روشن‌فکران ایرانی و فردگرایی دموکراتیک
۵۵	عقلانیت و مدرنیته در نوشته‌های محمدعلی فروغی
۶۰	روشن‌فکران ایرانی و نسل گفت‌وگوی تمدن‌ها
۶۸	نسل جدید روشن‌فکران ایرانی در جدال با میراث
۷۲	روشن‌فکران ایرانی در چرخش یک قرن
۷۶	نسل چهارم روشن‌فکران ایرانی: امکان دادوستد مبتنی بر گفت‌وگو
۸۱	گفت‌وگوی تمدن‌ها و مسؤلیت روشن‌فکران ایرانی
	<b>بخش سوم - طرح پرسش فلسفی و پروژه‌ی روشن‌گری در ایران امروز</b>
۸۵	مدرنیته و گفتمان روشن‌فکران در ایران
۹۵	عقل مدرن، روشن‌فکری و جامعه‌ی مدنی
۱۰۳	روشن‌فکران و مدرنیته
۱۱۱	مدرنیسم، مهاجرت بین‌المللی و اسکیزوفرنیا
۱۱۶	تساهل و خشونت‌پرهیزی
۱۲۷	طرح پرسش فلسفی و پروژه‌ی روشن‌گری در ایران امروز
۱۳۳	گفت‌وگو با خویش و دیگری
۱۴۲	گفت‌وگوی سقراطی
۱۴۶	مدنیت و شهروندی
	<b>بخش چهارم - خشونت مدرنیته و جایگزین‌های خشونت</b>
۱۶۰	خشونت مدرنیته
۱۶۶	عدم خشونت و حاکمیت دموکراتیک
۱۷۱	خشونت از دیدگاه فانون و گاندی
۱۷۶	جایگزین‌های خشونت - چشم‌اندازی به سیاست عدم خشونت
۱۸۶	مدارا و کثرت‌گرایی
۱۹۰	آزادی از دیدگاه کانت و هگل
۱۹۵	حقیقت از دیدگاه نصر و تاگور
۱۹۹	فراسوی برخورد فرهنگ‌ها
۲۰۲	گفت‌وگو پس از ۱۱ سپتامبر

# توضیحاتی پیرامون این نسخه الکترونیکی

۱. این نسخه، از روی چاپ پنجم این کتاب تهیه شده است:

موج چهارم، رامین جهاننگلو، ترجمه منصور گودرزی (تهران، نشر نی، ۱۳۸۱)

۲. گاهی برای بهتر ساختن جلوه‌ی نسخه‌ی الکترونیکی، تغییراتی در سیاق نگارش نسخه‌ی چاپی و نگارش املائی آن‌ها صورت گرفته است. این تصرفات، جز در مواردی که ذکر شد، به هیچ‌وجه، شامل متن، و حتی ترکیب جملات کتاب نمی‌شوند.
۳. نسخه‌ی الکترونیکی، برای آن دسته از کتاب‌دوستانی فراهم شده که به هر دلیل، دسترسی آسان به این کتاب، برایشان فراهم نیست. خریداری نسخه‌ی چاپی کتاب از سوی سایر علاقه‌مندان، سبب حمایت از ناشر و نگارنده‌ی فرهیخته‌ی کتاب خواهد شد.
۴. در پایان، از دوستان و سروران خواهش‌مندیم ضمن مطالعه‌ی کتاب، خطاهای املائی و نگارشی نسخه‌ی الکترونیکی را به «کتابخانه‌ی مجازی گرداب» گزارش دهند تا در بهبود کیفیت آن، سهمیم گردند.

با احترام، کتابخانه‌ی مجازی گرداب

<http://www.seapurse.com>



## مقدمه

فکر، آزادی در رابطه با عملی است که انجام می‌دهیم؛ یعنی حرکتی که طبق آن خود را از عمل خود جدا می‌کنیم و آن را به صورت موضوعی در می‌آوریم و بعد به شکل مسأله‌ای در مورد آن به تفکر می‌پردازیم. -  
میشل فوکو

موج چهارم، مجموعه‌ای است از مقالات، سخنرانی‌ها، و گفت‌وگوهایی که در طی پنج سال گذشته در ایران، آمریکا، و کانادا نوشته و ایراد شده‌اند. برخی از این مقالات و سخنرانی‌ها به موضوعاتی چون مدرنیته، خشونت، تساهل، و دموکراسی می‌پردازند و برخی دیگر به مسأله‌ی آزادی، حقیقت، مسؤولیت، سیاست، و گفت‌وگوی فرهنگ‌ها اختصاص یافته‌اند. ولی بخش اصلی کتاب، همان‌طور که از عنوان کتاب نیز پیداست، به مسأله‌ی روشن‌فکری در ایران و به‌ویژه به نسل چهارم روشن‌فکری توجه دارد. موج چهارم، در حقیقت اشاره‌ای به موج جدیدی از روشن‌فکران ایرانی است که از دیدگاه متواضعانه‌ی نویسنده‌ی این کتاب، جامعه‌ی روشن‌فکری ایران را در طی ده سال گذشته دستخوش تغییرات روش‌شناختی و معرفتی مهمی کرده‌اند. این تغییرات روشن‌فکری که از لابه‌لای بحث‌ها، مقالات، و کتاب‌های نوشته‌ی افراد نسل چهارم روشن‌فکری کاملاً هویداست، خود نتیجه‌ی دو عامل بزرگ تاریخی - اجتماعی است: نخست، پایان جنگ سرد و سقوط ایدئولوژی کمونیسم و فرآیند جهانی شدن اقتصاد و سیاست و فرهنگ. سپس فعل و انفعالات اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی جامعه‌ی ایران که به دنبال هرج و مرج سیاسی، آشفتگی ارزشی، و خلأ آگریستان‌سیالیستی است که انقلاب ایران به جای گذاشته است. شکست شور و هیجانانگیز سیاسی - حزبی دوره‌ی اوّل انقلاب و تجربه‌ی جنگ با عراق، روحیه‌ی جدیدی را در میان تحصیل‌کردگان و روشن‌فکران ایرانی در دهه‌ی دوم انقلاب ایجاد کرد. این بار دیگر مسأله یک‌شبه قهرمان شدن و به دنبال آرمان‌های خیالی و موهوم رفتن نبود. بل که رویارو شدن با واقعیت‌ها و پرسش‌های پاسخ داده نشده‌ای بود که تاریخ ایران و پستی و بلندی‌های سیاسی آن در جلوی پای نسل جدید روشن‌فکری ایران قرار می‌داد. این بار مسأله توضیح و تشریح وقایع تاریخی بود و نه توجیه اعمالی که بنا به ضرورت تاریخی و یا طبق حکمی فراتاریخی و اجتماعی می‌بایستی صورت می‌گرفتند. بحث اصلی طرح پرسش‌هایی جدی در مورد تاریخ و جامعه‌ی ایران بود در جهت رهایی یافتن از تابوها و تعصباتی که به مدت نیم قرن همچون کابوسی هولناک بر وجدان شوربخت روشن‌فکران ایرانی سنگینی می‌کرد. آنچه که این بار مهم جلوه می‌کرد، دفاع از حقیقت روشن‌فکری بود و نه پشتیبانی کورکورانه از آرمان یا حزبی و یا آموزه‌ای که جز مرگ و دروغ ارمغانی برای کسی نداشت. بسیاری از روشن‌فکران دهه‌ی ۱۳۷۰ که توانسته بودند به گونه‌ای خود را از تعصبات ایدئولوژیک رها سازند، متوجه این امر شدند که طرح پرسش و یا پرسش‌هایی در مورد هویت ایرانی و تاریخ سیاسی ایران، به مراتب مهم‌تر از دادن پاسخ‌های از پیش تعیین شده درباره‌ی این مسائل است. شاید همگی در این امر هم‌صدا بودند که تقلید کورکورانه و پیروی از مدهای روشن‌فکری کافی نیست. و مهم تکرار طوطی‌وار گفته‌های مارکس و لنین، و یا طرفداری از هایدگر و فوکو نمی‌باشد. بل که مسأله‌ی واقعی، فهم و درک عمیق فرهنگ غرب است در جهت کمک به فهم مسائل جامعه‌ی ایران. بی‌شک اشتباه نیست اگر بگوییم که امروزه صفحه‌ای از تاریخ روشن‌فکری ایران ورق خورده است و بحث‌هایی چون دموکراسی، سکولاریسم، سنت و مدرنیته و جهانی

شدن اقتصاد و سیاست جایگزین مضامین و مفاهیمی چون بازگشت به خویش، دیکتاتوری پرولتاریا، انقلاب کارگری، و ماتریالیسم تاریخی شده‌اند. امروزه جامعه‌ی جوان ایرانی تشنه‌ی شناخت و معرفت است و در پی درک و فهم عمیق مطالب علمی، فلسفی، و هنری جهان. شاید بزرگ‌ترین خدمتی که روشن‌فکران نسل چهارم می‌توانند به این جوانان و علاقه‌مندان بکنند، معرفی دقیق و درست رویدادها و داده‌های امروز جهان است از طریق طرح روش اندیشیدن در مورد واقعیت. اندیشیدن هنر دفاع از حقیقت است، در شرایطی که دروغ و کذب خود را در چهره‌ی سیاست به شهروندان معرفی می‌کند. زیرا آن‌جا که همه‌چیز بد و رنگ سیاسی به خود می‌گیرد، سیاست به معنای واقعی کلمه از محتوای اصلی خود خالی شده است و وظیفه‌ی روشن‌فکر در دفاع از حقیقت در برابر کذب، بازگرداندن حرکت و معنای واقعی سیاست به آن است. دفاع روشن‌فکران از گستره‌ی همگانی به معنای دفاع از تجربه‌ی آزادی در حیطه‌ی سیاست است. این تجربه‌ی آزادی فقط در فرآیند گفت‌وگویی صورت می‌گیرد که در آن عقاید گوناگون و متفاوت با یکدیگر روبه‌رو گردند. حفظ و تحکیم ساختار کثرت‌گرا و گفت‌وگویی گستره‌ی همگانی از وظایف مهم نسل چهارم روشن‌فکری در ایران است. چرا که مسأله‌ی روشن‌فکر حاکمیت از طریق تحمیل ایده‌ها و هنجارهای مطلق ابطال‌ناپذیر بر جامعه نیست. بل که تأکید بر ماهیت حقیقی گستره‌ی همگانی از طریق دفاع از حقیقت است. ولی مهم فهم این مسأله است که حقیقت، خود امری کثرت‌گراست. دفاع از حقیقت، دفاع از تک‌گویی، تن‌پنداری، و تک‌اندیشی نیست. طرح پرسش حقیقت در برابر دروغ و کذب، طرح پرسشی چندصدایی است. به قول هانا آرنست، سیاست فضایی است که انسان‌ها بر یکدیگر ظهور می‌یابند، یعنی که به عبارتی در سخن و عمل با یکدیگر شریک می‌شوند. به همین جهت برای آرنست، بر خلاف کارل اشمیت، موضوع اصلی سیاست برخورد میان دوست و دشمن نیست. بل که سیاست نتیجه‌ی کنش جمعی شهروندانی است که در گستره‌ای همگانی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. تنها در گشایش چنین جهان مشترکی است که ما می‌توانیم دوباره معنای فردیت از دست رفته‌ی خود را بازیابیم. آن‌جا که شر سیاسی می‌تواند ما را تبدیل به افرادی موهوم و بی‌معنا کند، وظیفه و مسؤولیت روشن‌فکری جدید نه تنها نشان دادن این امر است که چگونه میراث فکری و تمدنی می‌توانند خود تبدیل به اسناد توحش شوند، بل که دفاع از منزل‌گاه عقل در برابر شر سیاسی است. از این رو طرح پروژه‌ی روشن‌گری در ایران، با تمرین روزانه‌ی دموکراسی در میان شهروندان جامعه همراه است. شاید وقت آن رسیده باشد که نسل چهارم روشن‌فکری، پاسخ‌های از پیش تعیین شده را کنار نهد، خود برای خود تبدیل به پرسشی فلسفی شود. بازگشت به این پرسش سقراطی «خودت را بشناس»، برای روشن‌فکر جوانی که امروزه در ایران در عرصه‌ی تفکر گام می‌نهد، بدین معناست که سرنوشت او را هیچ وصیت‌نامه‌ای از پیش تعیین نکرده است. روشن‌فکران نسل چهارم مسؤول تاریخی هستند که خود می‌توانند بازیگران مهم آن باشند. این به معنای بهای بیش از حد دادن به این نسل روشن‌فکری نیست. بل که تأکید بر مسؤولیتی است که امروزه همه‌ی ما در برابر شکنندگی تجربه‌ی سیاسی در ایران داریم و اشاره به این امر که هدف باز کردن چشمان شهروندان است و نه کور کردن آن‌ها. آن زمان که روشن‌فکرانی فکر می‌کردند که با کور کردن چشمان شهروندانی به روند تاریخ کمک کرده‌اند، در واقع هم به تاریخ پشت کرده بودند و هم به شهروندانی که بی‌اهمیت می‌شماردند. مبارزه‌ی امروز روشن‌فکران نسل چهارم، تفاوت‌هایی است که به حیات ما در گستره‌ی همگانی بقا می‌بخشد. به مطلق‌های تاریخی آن‌جا که مسأله‌ی مطلق‌های تاریخی مطرح نیست، بخشش می‌تواند یکی از افق‌های نگرش ما به تاریخمان باشد. بخشودن و نه فراموش کردن، شاید یکی از طرق پایان دادن به دور باطل خشونت‌ناشی باشد که روشن‌فکری ایران دچار آن بوده است. به قول هانا آرنست، «بخشش کلید عمل و آزادی است». آن‌جا که قدرت بخشیدن نیست، نفرت و کینه باقی می‌ماند. و نفرت و کینه زاینده‌ی شر سیاسی در گستره‌ی همگانی است. مسؤولیت روشن‌فکران تنها مبارزه با شر سیاسی نیست. بل که پیش‌گیری از آن نیز هست. این پیش‌گیری فقط در محیط باز بحث و گفت‌وگو امکان‌پذیر است، یعنی فضایی که عاری از حس کینه و نفرت و خشونت باشد. به قول مارتین لوتر کینگ، «از طریق خشونت قاتلی را می‌توان به قتل رساند، ولی قتل را نمی‌توان از بین برد. از طریق خشونت دروغ‌گویی را می‌توان به قتل رساند، ولی جایی برای حقیقت نمی‌توان باز کرد. از طریق خشونت کینه‌توزی را می‌توان به قتل رساند، ولی کینه را نمی‌توان از میان برداشت. تاریکی تاریکی را نمی‌تواند از بین ببرد. فقط روشنایی می‌تواند به تاریکی پایان دهد».

مبارزه‌ی نسل چهارم روشن‌فکری در ایران، با تاریک‌اندیشی است و نه با تاریک‌اندیشانی که صفحات تاریخ را پر می‌کنند. مبارزه‌ی نسل چهارم روشن‌فکری ایران برای روشنایی و روشن‌گری است، که حقیقت‌جویی را با خود به همراه دارد. مسأله در این‌جا، جست‌وجوی حقیقت است و نه دست‌یابی به آن. زیرا به گفته‌ی آندره ژید، «باید به آنان که در جست‌وجوی حقیقت هستند باور داشت و از آنان که آن را یافته‌اند پرهیز کرد».

اما انتشار این مطالب را مدیون دوست عزیزم، آقای منصور گودرزی هستم که زحمت ترجمه‌ی آن‌ها را به عهده گرفتند. همچنین لازم می‌دانم که از مادر عزیزم، خانم خجسته کیا، و انتشارات نی برای ویرایش آن، تشکر کنم.

واشنگتن، تیر ۱۳۸۱

# بخش اول

## مدیریت و مخالفان آن در ایران

## مدرنیته و سنت کست<sup>۱</sup>

پل والرئ Paul Valery در نوشته‌ی خود، تحت عنوان وضعیت بودلر *Situation de Baudelaire*، می‌نویسد: «انسان مدرن، برده و بنده‌ی مدرنیته است.» منظور این است که مدرنیته به صورت سرنوشت اجتناب‌ناپذیر ما درآمده است؛ سرنوشتی که همچون رویدادی هستی‌شناختی رابطه‌ی میان انسان و جهان و انسان و انسان را تغییر داده است.

این سرنوشت همواره به شکل یک پیکار دائمی (پیکار مدرنیته با سنت) و یک حرکت پیوسته و مداوم جلوه می‌کرده که به قول مردم‌شناس فرانسوی، ژرژ بالاندیه Balandier، عدم قطعیت و تعیین‌ناپذیری را به همراه دارد. شاید به همین دلیل است که به قول اکوتاویو پاز Octavio Paz «مدرنیته پیوسته تغییر شکل می‌دهد و ما هرگز موفق نمی‌شویم که آن را به چنگ بیاوریم».

مدرنیته، یک نوسازی مداوم به معنای آگاهی از شروع دورانی تازه است.

برای فهم و درک این موضوع، می‌بایستی به ریشه‌ی دو کلمه‌ی «مدرن» و «مدرنیته» بازگردیم. مدرن، مشتق از کلمه‌ی لاتینی *modus* است به معنای مقیاس و توازن و تعادل.

modus	
moderatus	modo
توازن و تعادل	نو و تازه

مدرن بودن، به معنای نو و تازه بودن است. ولی با در نظر گرفتن مقیاس زمان ← یعنی هم‌عصر بودن، ولی با آگاهی و تعادل داشتن نسبت به زمانه‌ی خویش.

در این جا سه مسأله در مفهوم کلی «مدرنیته» مهم است:

۱. مسأله‌ی زمان ← هم‌عصر بودن

لویی آراگون در مقاله‌ای تحت عنوان «مقدمه‌ای به ۱۹۳۰» در مجله‌ی *انقلاب سورئالیستی* می‌نویسد: «مدرنیته، کارکرد زمان است.»

۲. مسأله‌ی نو و تازه بودن ← که مدرنیته را به مد نزدیک می‌کند، چون مد پدیده‌ای است که همیشه باید نو و تازه باشد. نوگرایی و نو شدن همیشگی می‌تواند به صورت توهمی درآید؛ توهمی که نیچه Nietzsche آن را به منزله‌ی «بازگشت همانندی» به نقد می‌کشد. یا والتر بنیامین Walter Benjamin در کتاب خود، تحت عنوان *Passagenwerk* آن را به مثابه‌ی سمی بازگو می‌کند که از هر غذایی برای ما مهم‌تر جلوه می‌کند و ما هر بار اندازه‌ای این سم را بیش‌تر می‌کنیم.

<sup>۱</sup> سخنرانی در خانه‌ی هنرمندان، دی ۱۳۸۰



۳. مسأله‌ی تعادل و توازن ← مدرنیته تعادلی است که با عدم تعادل و گسست همراه است. به قول رولان بارت: «مدرن بودن، یعنی علم به آن‌چه دیگر ممکن نیست.» به عبارت دیگر، گسست در روح مدرنیته جای گرفته است. گسست هم موجب اعتلای مدرنیته می‌شود و هم از یکسان شدن ایدئولوژیک آن پیش‌گیری می‌کند.

مدرنیته = سنت گسست



۱. نه فقط گسست آب سنت به عنوان ایجاد نفی در دوران سنت

۲. بل که به معنای ایجاد نفی در درون مدرنیته.

مدرنیته قدرت نفی خود را در خود دارد.

زمانی که آرتور رمبو Rimbaud می‌گوید «می‌بایستی مطلقاً مدرن بود»، منظور او این است که شاعر مدرن می‌بایستی خود و جامعه‌اش را نفی کند و به نقد بکشد.

شاید به همین جهت است که مالارمه Mallarme می‌گوید: «شاعر در برابر جامعه‌ی خود در اعتصاب است.»

به همین جهت شاید بتوان گفت که مدرنیته معنای واحدی ندارد، چون خود پیوسته در جست‌وجوی معناست. ویژگی جست‌وجوی معنی، از مدرنیته یک عنصر بحران‌ساز می‌سازد. مدرنیته خود فرزند بحران است، چون با تفکیک از سنت هویت خود را آشکار می‌سازد. مدرنیته خود بحران‌ساز است، چون به طور دائم چهره‌ای دیگر از خود نشان می‌دهد و تفکیک می‌کند. شاید به همین دلیل از آغازها و پایان‌های مخالف و گوناگون مدرنیته صحبت به میان می‌آید.

این آغازها کدامند؟ آیا می‌توان برای مدرنیته تاریخ تولدی یافت؟

۱. ۱۴۳۶ - ایجاد دستگاه چاپ

۲. ۱۴۵۳ - سقوط بیزانس

۳. ۱۴۹۲ - کشف آمریکا

۴. ۱۵۲۰ - جنبش لوتر

۵. ۱۷۸۹ - انقلاب فرانسه

هگل در ۱۸۰۰، مدرنیته را به ۳۰۰ سال پیش از خود بازمی‌گرداند: یعنی از کشف ینگه‌دنیا و بعد رنسانس و بعد اصلاح لوتر.

هایدگر در واقع مدرنیته را با متافیزیک ذهن‌گرایی یکسان می‌داند که با دکارت آغاز می‌شود و با نیچه به پایان می‌رسد.

برای فیلسوفانی چون فوکو و هابرماس، سرآغاز مدرنیته کانت و عصر روشن‌گری است. مسأله‌ی مهم برای فوکو در مقاله‌ی معروف کانت، روشن‌گری چیست؟، خود بنیادی مدرنیته است ← روشن‌گری در مورد کنونی بودن خود سخن می‌گوید. از دیدگاه فوکو، مدرنیته به منزله‌ی تأمل فعلیت و کنونیت درباره‌ی فعلیت و کنونیت است.

نقد فوکو از مدرنیته در این سؤال کانتی خلاصه می‌شود که «چگونه می‌توان مدرن بود؟» یا «فیلسوف روشن‌گری بودن یعنی چه؟»

ژان پل سارتر معتقد بود که مدرنیته در ادبیات با نویسندگان نسل ۱۸۵۰ آغاز می‌شود؛ یعنی «از زمانی که هنرمند از خود بیگانگی خود در برابر ارزش‌های غالب جامعه‌ی بورژوازی آگاه می‌شود». او *مادام بوواری* گوستاو فلوبر را نماینده‌ی این مدرنیته‌ی ادبی می‌داند. البته بعضی‌ها هم مثل میلان کوندرا معتقدند که روشن‌گری واقعی با افرادی چون دیدرو *Diderot* و مارکی دو ساد *Sade* شکل می‌گیرد.

بودلر *Baudelaire* در مقاله‌ای در روزنامه‌ی *فیگارو* ۱۸۶۳، در مورد نقاشی کنستانتن گیز، تحت عنوان «نقاش زندگی مدرن»، برای نخستین بار مفهوم «مدرنیته» را به کار می‌برد.

به عقیده‌ی بودلر، مدرنیته به معنای تخریب شکل‌های کلیشه‌ی قالبی شده‌ای است که سد راه تحول افکار و رفتار هستند. بودلر مدرنیته را در ارتباط با مفهوم «حال» توصیف می‌کند. از دیدگاه او، مدرن کسی است که صاحب *حافظه‌ی اکنون* باشد. موضوع مدرن از نظر بودلر کسی است که زیبایی مدرن و زندگی مدرن را درک می‌کند. او نمونه‌ی اصلی نقاشی مدرن را تابلوی *مرگ مارا* *Jean-Paul Marat* اثر ژان لویی داوید می‌داند. چون به قول هابرماس، در این جا «تجربه‌ی زیبایی‌شناختی و تجربه‌ی تاریخی مدرنیته در هم می‌آمیزند».

این نظر بودلر با نظر هویسمن *Huysmans* کامل می‌شود که در نوشته‌ای تحت عنوان *نمایشگاه ۱۷۸۹* برداشت امپرسیونیست‌ها از زندگی زمان خودشان را با لقب *مدرن* توصیف می‌کند. در این جا می‌بینیم که مسأله‌ی مهم، *زندگی مدرن* است که در اثر هنرمند تجلی می‌یابد. *مدرن بودن* یعنی فرزند زمان خویش بودن = رویارو شدن با سرنوشت مدرنیته. این سرنوشت به شکل جهان‌بینی ظهور می‌کند که در پنج محور گوناگون تجلی می‌یابد:

۱. اعتلای سرمایه‌داری و تکنولوژی با خودپنیدای سوژه‌ای که سرور و مالک طبیعت می‌شود.
  ۲. اعتلای لیبرالیسم و فردگرایی از طریق ایجاد قرارداد اجتماعی.
  ۳. اعتلای علم جدید از طریق دست‌یابی به دانشی نو بر اساس تجربه.
  ۴. اعتلای بوروکراسی و فرآیند عقلانی‌سازی جهان از طریق افسون‌زدایی که به قول ماکس وبر به ایجاد «ففس آهنین» جهات مدرن می‌انجامند.
  ۵. اعتلای فلسفه‌ی تاریخ از طریق ایده‌هایی چون پیش‌رفت، شک، نقد و بحران به منزله‌ی ایده‌های منظم‌کننده‌ی مدرنیته.
- گفت که چهار معنای اصلی از مدرنیته وجود دارد:

۱. *مدرنیته‌ی سیاسی*: که در قالب مفهوم مدرن از *دموکراسی* و *شهروندی* شکل می‌گیرد.
۲. *مدرنیته‌ی علمی و تکنولوژیک*: که نتیجه‌ی گسست معرفتی با کیهان‌شناسی ارسطویی، ایجاد علم جدید، انقلاب صنعتی، و تکنولوژی مدرن است.
۳. *مدرنیته‌ی زیبایی‌شناختی*: که از رابطه‌ی جدید انسان با زیبایی و مفهوم جدید ذوق و سلیقه *taste* نشأت می‌گیرد.
۴. *مدرنیته‌ی فلسفی*: مدرنیته به معنای آگاهی سوژه‌ی فردی از طبیعت و سرنوشت خود و قرار دادن این سوژه به منزله‌ی پایه و اساس تفکر و اندیشه.

در این چهار مورد، مدرنیته به عنوان امری خودبنیاد جلوه می‌کند. چه در مقام *عقل ابزاری* که با تسلط عقلانی و علمی - تکنولوژیک بر جهان شکل می‌گیرد، و چه به عنوان *عقل انتقادی* که در خودمختاری و خودآیینی سوژه تجلی می‌یابد. *مدرنیته* برای شکل دادن به منظومه‌ی ذهنی و فکری و اجتماعی و سیاسی خود، خود را به عنوان نگرش و نحوه‌ی وجودی دیگر در برابر سنت و جهان باستان قرار می‌دهد.

همان‌طور که در ابتدا دیدیم، مدرنیته به عنوان عنصری نو در برابر جهانی کهنه قد علم می‌کند.

گسست از جهان کهنه به جهان نو، آهنگ و وزن مدرنیته را شکل می‌دهد، تا حدی که به قول اوکتاویو پاز: «مدرنیته هیچ‌گاه یکسان نیست، بل که همیشه دیگری است.»

و اگر پسامدرنیسم معنایی داشته باشد، در همین دیگری بودن مدرنیته است. پسامدرنیسم، مدرنیته‌ای دیگر است که به مدرنیته با نگاهی نو و دیگر نظر می‌افکند. پسامدرنیسم، سنت نمی‌کننده و انتقادی مدرنیته را در مورد مدرنیته به کار می‌گیرد. ولی باید بینیم این سنت چگونه در روح مدرن جای گرفت و محرکی شد برای حرکت پدیدارشناختی - منطقی مدرنیته.

در قالب چنین حرکت پدیدارشناختی بود که مدرن‌ها معانی جدیدی از جهان - خدا و انسان را تجربه کردند. این تجربیات ذهنی - فکری، که همراه با تجربیات اجتماعی سیاسی بودند، موجب فاصله گرفتن از نگرش باستان و طراحی فلسفی و سیاسی جهان جدیدی شد. مدرنیته را در واقع می‌توان به عنوان فرآیند گذار از جهانی کیهان‌محور *cosmocentric* (در دوره یونان باستان) و *theocentric* (در جهان مسیحیت و قرون وسطی)، به جهانی عقل‌محور *logocentric* و فردمحور دانست.

یونانیان باستان در جهانی کیهان‌محور می‌زیستند. *Cosmos* یا کیهان، جهانی خالی از تاریخ بود که یونانیان آن را منزل‌گاه خدایان خود می‌دانستند.

به همین جهت نیز ما در یونان باستان چیزی به نام فلسفه‌ی تاریخ، به معنای مدرن کلمه نداریم. چون تاریخ‌نگاری در نزد افرادی چون توسیدیدس یا هرودوت، شیوه و ابزاری است برای فهم انگیزه‌ی رفتار سیاسی آتنی‌ها و یا دشمنان آن.

پس تاریخ مقدمه‌ای بود به عمل و رفتار سیاسی. ولی این رفتار سیاسی، خود در قالب جهانی طبقه‌بندی شده و سامان یافته معنی پیدا می‌کرد و شکل می‌گرفت. در حقیقت ارتباط مستقیمی میان فرد، به عنوان شهروند آتنی، جامعه یعنی دولت‌شهر *polis* و سامان کیهان‌شناختی *cosmos* وجود داشت.

بر خلاف دنیای مدرن، دولت‌شهر نتیجه‌ی یک اتفاق یا یک زور نبود. دولت‌شهر امری بود طبیعی که در قالب سامان کیهانی قرار می‌گرفت و چون هدیه‌ای از جانب خدایان بود. آتنی‌ها خود را موظف می‌دانستند که با استفاده از هوش‌مندی و فراست خود *metis*، و فضایل و کمالات *areté* خود بقای آن را حفظ کنند. به همین دلیل یونانیان جهان را به منزله‌ی نظام کاملی می‌دیدند که اشکال بی‌نهایتی از ممکن‌ها را در قالب طبیعت *phusis* در اختیار آنان قرار می‌داد.

ارتباط انسان با این طبیعت شرایط اخلاقی و سیاسی او را شکل می‌داد؛ شرایطی که به گفته‌ی ارسطو، در سه نوع فعالیت شکل می‌گرفت:

۱. دانش *theoria* یا درک جوهرها؛

۲. عمل *Praxis* که ارتباط میان انسان‌ها را تغییر می‌داد؛

۳. تولید و ابداع *poiesis* که تقلید اشکال طبیعی بود.

سیاست خود نوعی ابداع بود. تولید دولت‌شهر برای این منظور بود که زندگی افراد با سامان کیهانی تطبیق پیدا کند. در فیزیک ارسطویی، انسان در جهان زیر ماه (جهانی که کامل نیست و دچار کون و فساد می‌شود)، در مرکز قرار داشت. ولی این مرکزیت او با مرکزیت سوژه‌ی خودمختار مدرن تفاوت داشت.

از نظر یونانیان، قوانین (nomos (nomoi، زایده‌ی ذهن‌گرایی فردی نبودند. زیرا سوژه‌ی فردی جهان را معنی نمی‌کرد. بل که جهان سوژه‌ی فردی را معنی می‌کند.

پس هدف telos یا تأمل و تعمق و تفکر بازتولید نظم کیهان در انسان از طریق شیوه‌ی تقلید mimesis بود. غایت دولت‌شهر، رسیدن به کمال انسانی بود. یعنی به قول ارسطو، موجودی بود که در میان خدایان و حیوانات قرار می‌گرفت. سرشت این انسان، سرشتی بود سیاسی. به قول ارسطو، انسان حیوانی است سیاسی، یعنی ذاتاً به زندگی در دولت‌شهر تعلق دارد. فقط بربرها و سیکلوپ‌ها Cyclopes خارج از دولت‌شهر زندگی می‌کردند. مسیحیت در غرب، این وضعیت کیهان‌محوری را با وضعیتی خدا/محور جابه‌جا کرد. یعنی سرشت متناهی و محدود انسان را در مقابل سرشت نامتناهی و بی‌پایان خداوند قرار داد. در حقیقت قرون وسطی، فیزیک ارسطویی را با الهیات مسیحی پیوند زد، که نتیجه‌ی بارز آن فلسفه‌ی کلیسایی سنت توماس آکویناس Aquinas بود.

برای قرون وسطی، جهان تجلی کمال خالق مخلوقات بود و به عبارتی علیت از عالم مافوق شروع می‌شد و به طریقه‌ای زنجیره‌ای به دنیای پایین می‌رسید.

عقلی که در این دوره‌ی پیش‌مدرن از آن سخن به میان می‌آمد، عقلی بود که هنوز سکولار نشده بود و هنوز در محور جهان قرار نگرفته بود. در حقیقت مدرنیته و نگرش مدرن با سکولار کردن عقل، آن را از جهان تعالی و غیر قابل دست‌رس، به میان انسان‌ها آورد.

آنچه را که ماکس وبر «افسون‌زدایی» جهان مدرن می‌نامد، در حقیقت چیزی نبود جز این که روح مدرن عقل و سوژه‌ی مدرن را محور روابط اقتصادی - اجتماعی و سیاسی قرار داد.

این روند عقل‌محوری بیش از پانصد سال به طول انجامید و به صورت روند پدیدارشناختی‌ای بود که با نگرش جدید به طبیعت و انسان شروع شد و به فلسفه‌های ذهن‌گرا و انقلاب‌های علمی و قراردادهای و پیمان‌های سیاسی - اجتماعی منجر شد.

مهم این است که در تمام طول این روند، فرد و فردیت، نقش پراهمیتی ایفا می‌کنند. این سیر فردیت و فردگرایی را از دوران رنسانس تا به امروز در جهان غرب می‌بینیم که در واقع می‌توان گفت که مرکز ثقل روح مدرنیته است.

اندیش‌مندان و هنرمندان دوره‌ی رنسانس، علاقه‌ی اندکی برای قرار دادن خود در قالب یک جهان کیهان‌محور یا خدا/محور داشتند. مسأله‌ی اصلی آنان بازاندیشی ذهن و جسم انسانی بود. برای مثال، داوینچی را در نظر بگیرید که می‌گفت «ذهن بشری مدل جهان است و وظیفه دارد که طبیعت را به سطح عقل برساند». چون داوینچی اعتقاد داشت که جهان زیباست و انسان قدرت زیباتر کردن آن را دارد.

نقاشی میکل‌آنجلو در نمازخانه‌ی Sistine، تفسیر یک هنرمند مدرن است از فصل سفر آفرینش و خلق انسان. نقاشی قرن شانزدهم اروپا بازتاب فاصله‌ای است که میان فرد مدرن و کیهان ارسطویی به وجود می‌آید.

با سکولار شدن عقل، انسان امنیتی را که به عنوان فرد در چارچوب جهانی کیهان‌محور و خدا/محور داشت از دست می‌دهد و در جست‌وجوی این است که ساختارهای ذهنی یا سیاسی جدیدی را ابداع کند که به او امنیت از دست رفته را باز پس می‌دهند.

بدین‌منظور، در مدرنیته معنای زندگی یک داده‌ی از پیش تعیین شده نیست. بل که وجود خود تبدیل به جست‌وجویی برای معنا می‌شود.

در این راستاست که نویسنده‌ای چون مونتین Montaigne در جلد سوم مقالات خود می‌نویسد: «هر انسانی تمامی وضعیت بشری را در خود دارد». مونتین معتقد است که وقتی خودش را از طریق کتاب خود به دیگران معرفی می‌کند، چهره‌ی طبیعی او به مراتب به‌تر شناخته می‌شود. شغل من یافتن قالبی برای زندگی‌ام است.

این بدان معناست که با آغاز روح مدرن، گسست انسان با جهان موجب به هم ریختن قالب‌ها و در بحران قرار گرفتن معیارهای سیاسی اخلاقی - فلسفی و زیبایی‌شناختی می‌شود. تا حدی که در زمانی چون دن‌کیشوت، ما نمی‌دانیم واقعیت کجاست و توهم کجاست. سروانتس Cervantes مرتباً خواننده‌ی خود را در بین این واقعیت و توهم قرار می‌دهد و شخصیت سانچوپانزا، توهم دن‌کیشوت را محکم‌تر می‌کند.

عقل‌محوری مدرنیته با خود بحران عقل را هم به همراه دارد. با خواندن دن‌کیشوت ما از خود می‌پرسیم چه کسی عاقل است و چه کسی دیوانه است؟

آنچه که مسلم است، این است که فرد مدرن به جنگ بت‌های ذهنی می‌رود و چون دکارت و بیکن مسأله‌ی تسخیر طبیعت و مالک و سرور شدن آن را مطرح می‌کند.

بیکن می‌گوید: «پیروی از طبیعت برای چیره شدن بر آن است.» دکارت می‌گوید: «می‌بایستی سرور و مالک طبیعت شد.» چرا انسان می‌بایستی سرور و مالک طبیعت شود؟ به دو دلیل:

۱. با انقلاب کوپرنیکی - گالیله‌ای، فرد مدرن به این نتیجه می‌رسد که زمین دیگر مرکز جهان نیست. پس رابطه‌ی جدیدی با طبیعت باید برقرار کرد.

۲. برای ایجاد این رابطه، فرد مدرن به مفهوم جدیدی از ذهنیت روی می‌آورد. «من می‌اندیشم، پس هستم»<sup>۱</sup>.

دکارت پایه و اساس جهان طبیعی و سیاست انسان‌ها می‌شود. به قول هایدگر، «"من هستم، من وجود دارم"<sup>۲</sup> دکارت تمامی معنای هستی esse را تعیین می‌کند».

از آن‌جا که انسان از طبیعت فاصله می‌گیرد و به طبیعت با نگاهی عقلانی و عینی می‌نگرد، قوانین نیز دیگر طبیعی نیستند.

در دوران باستان، طبیعت تعیین‌کننده‌ی معیارهای اخلاقی و سیاسی بود. ارسطو در سیاست خود می‌نویسد: «سه چیز انسان را خوب و کامل می‌کند: طبیعت physis، عادت ethos و عقل logos». سیسرون Ciceron هم معتقد است که «قانون، والاترین عقل است که در طبیعت قرار دارد، که اعمال ما را هدایت می‌کند».

در جهان عقل‌محور، محور آزادی یک امر طبیعی نیست. برای رسیدن به آزادی و امنیت می‌بایستی دست به ایجاد و ابداع کالبد سیاسی زد.

آنچه که در اتوپیا Utopia تامس مور، آتلانتیس جدید New Atlantis بیکن، و شهر خورشید City of the sun کامپانلا مهم و مدرن جلوه می‌کند، دستیابی به خوش‌بختی آرمانی نیست. بل که یافتن سامان اجتماعی و سیاسی لازمی است که این خوش‌بختی آرمانی را فراهم می‌آورد.

در این‌جا نگرش مسیحایی قرون وسطی جای خود را به نگرش آینده‌نگر و غایت‌شناختی مدرن می‌دهد. ولی این بار آینده توسط انسان‌ها و عقل انسانی کنترل می‌شود.

با سکولار شدن مفهوم عقل، مفهوم پیشرفت و ترقی نیز سکولار می‌شود.

فرد مدرن واقعیت را از طریق منشور تاریخی‌گری می‌بیند. آزادی اراده‌ی انسان‌ها مبنای معرفت‌شناختی قراردادهای اجتماعی می‌شود. دولت‌شهر مدرن دیگر آینده‌ی سامان کیهانی نیست، بل که نتیجه‌ی قرارداد اجتماعی است که توسط سوژه‌ی مدرن نظم می‌یابد.

<sup>1</sup> Cogito ergo sum

<sup>2</sup> Ego existo ego sum

ایجاد دولت مدرن و قراردادهای اجتماعی در واقع بازگوکننده‌ی نگرش جدیدی است که انسان جدید یا فرد مدرن نه تنها به جهان دارد، بل که به شخص خود، به عنوان فاعل شناسنده دارد.

از این می‌توان نتیجه گرفت که مدرنیته فقط یک تغییر کیهان‌شناختی نیست. بل که هم‌زمان، تغییری انسان‌شناختی است.

مسأله‌ی اصلی فرد مدرن، تعریف خود به عنوان *res coglitans*، موجودی متفکر است. ولی هم‌زمان، تعریف خود در برابر یک خودآگاه دیگر است.

تمامی پروژه‌ی پدیدارشناختی هگلی، یافتن وضعیت تاریخی - منطقی و سیاسی است که این دو خودآگاه یکدیگر را واقعیتی عقلانی شده به رسمیت بشناسند. این *بازشناسی* از نظر هگل، خود نتیجه‌ی روند خودآگاه شدن فرد مدرن از آزادی مدرن خود است. از ماکیاوولی تا هگل، می‌توان به این نتیجه رسید که تجربه‌ی عقل‌محوری مدرن تجربه‌ی زندگی سیاسی در چارچوب عقلانیت مدرن است. آن‌جا که افلاطون و ارسطو و قرون وسطی از سعادت بیش‌تر سخن می‌گفتند، مدرن‌ها از رضایت و امنیت سخن می‌گویند.

از ماکیاوولی به بعد، نظریه‌های سیاسی مدرن بر این عقیده‌اند که زندگی در جامعه‌ی سیاسی یک امر طبیعی نیست، بل که امری ضروری است. این ضرورت با ترس و خشونت همراه است، چون به قول هابز *Hobbes*، دیگر حقیقت نیست که قوانین را تعیین می‌کند، بل که *اقتدار* است. حقیقت دیگر مشروعیت ندارد، چون امری تعالی است و در واقع برای مدرن‌ها مشروعیت در سوژه‌ی عقلانی و رابطه‌ی میان سوژه‌هاست.

مسأله‌ی حقیقت در رابطه با فردیت مطرح می‌شود: ما این را در سه بعد می‌بینیم:

۱. فردگرایی اقتدارطلبانه‌ی هابز در *لویاتان*، به منزله‌ی مجمعی از اراده‌ها (فرد مدرن از قانونی پیروی می‌کند که خود بر خود تحمیل کرده است)؛
۲. فردگرایی اقتصادی آدام اسمیت *Adam Smith*؛
۳. فردگرایی مونا دولوژیک لایبنیتس *Leibniz*.

در هر سه‌ی این نگرش‌ها ما با چند اصل روبه‌رویم که فرد مدرن با تکیه بر آن‌ها، جهان خود را ترسیم می‌کند:

۱. پایان جهان بسته سلسله‌مراتب‌ها و گذر به جهان بی‌پایان؛
۲. پایان وضعیت الهی - سیاسی؛
۳. گذر از جامعه‌ی اورگانیک *geminshaft* به جامعه‌ی قراردادی *gesellschaft*؛
۴. نگاه فردی به زیبایی و ذوق و سلیقه‌ی شخصی جای‌گزین ایده‌ی افلاطونی زیبایی می‌شود.

به قول منتسکیو در رساله‌ی ذوق: «منابع زیبایی، نیکی و خوش‌آیند در ما قرار دارند».

از قرن ۱۷ تا آخر قرن ۱۹، ما شاهد ذهنی شدن زیبایی هستیم. زیبایی برای فیلسوف و هنرمند مدرن یک تجربه‌ی زنده است، همان‌طور که دموکراسی یک تجربه‌ی فردی است.

با ذهنی شدن ذوق و زیبایی، افراد مدرن ارتباط جدیدی با یکدیگر، به عنوان مونا، از طریق هنر و فلسفه برقرار می‌کنند. تولد زیبایی‌شناختی با پایان گرفتن دوران الهی - سیاسی و افسون‌زدایی جهان همراه است.

زیبایی‌شناسی مدرن ما را در برابر این مسأله قرار می‌دهد که حقیقتی به خود خود وجود ندارد، بل که آنچه ما در برابر خود می‌یابیم بی‌نهایتی از نگرش‌های گوناگون است. این دقیقاً فردگرایی افسارگسیخته‌ای است که فلسفه‌ی نیچه در برابر چشمان ما قرار می‌دهد. به قول هایدگر، فلسفه‌ی نیچه «مونادولوژی بدون خداست»، زیرا لاینیتس هم در مورد نگرش‌ها و دورنماهای گوناگون صحبت می‌کند، ولی او به دنبال ایجاد هارمونی از پیش تعیین شده برای ایجاد رابطه میان مونادهاست.

زیبایی‌شناسی مدرن بر جهان حسی و ذوقی تأکید می‌کند که مشروعیتی جز برای فردیت فرد ندارد. لذا، مسأله‌ی اصلی که مدرن‌ها در زمینه‌ی هستی‌شناختی و زیبایی‌شناختی با آن درگیر هستند، یافتن پل ارتباطی میان اذهان مدرن است، یعنی آن‌جا که «حس» من تبدیل به یک «حس عمومی *sensus communis*» می‌شود، مسأله‌ی رعایت حقوق فردی در عین ایجاد یک قرارداد اجتماعی است.

این سؤالی است که هنوز برای ما زنده است. آنچه که مدرنیته را امری پویا و سیال می‌کند، این امر است که پاسخ به این سؤال، ناتمام باقی مانده است.

## سیاست مدرنیته و مدرنیته سیاسی<sup>۱</sup>

هر سیاستی ایده‌ای از انسان را با خود به همراه دارد. سیاست مدرن و یا به‌تر بگوییم، مدرنیته‌ی سیاسی، پاسخ سیاسی و اجتماعی است به این پرسش اصلی مدرنیته، که انسان مدرن چیست؟ و زندگی مدرن چیست؟ در این جا سؤالی که به ذهن می‌آید این است که زندگی سیاسی مدرن چه تفاوت اساسی با زندگی سیاسی دوره‌ی یونان و روم باستان دارد؟ و چه تفاوت‌هایی میان آرمان‌ها و هنجارهای دوره‌ی باستان و عصر مدرن وجود دارد؟

مدرنیته یک رویداد و یک واقعه‌ی تاریخی، سیاسی، و فکری است. ولی مدرنیته همچنین یک رویداد انسان‌شناختی و کیهان‌شناختی نیز هست. از این نظر، مدرنیته یک روند و یک پرسش است که پانصد سال به طول انجامیده و هنوز هم ادامه دارد. پس می‌توان گفت که پسامدرنیسم دوره‌ای گفتمانی - فلسفی است که به نوعی درگیر بحران‌های مدرنیته است. از این رو پسامدرنیسم در چارچوب روند مدرنیته قرار می‌گیرد. این روند مدرنیته، در واقع با گسستی به وجود می‌آید که خود تبدیل به سنت می‌شود. پس مدرنیته سنتی گسستی است که همیشه همراه با بحران بوده است، زیرا به قول بالاندیه، حرکتی است همراه با عدم تعیین و عدم قطعیت. مدرنیته به طور پیوسته خود را مورد سؤال قرار می‌دهد و این امر دقیقاً موضوعی است که از مدرنیته یک سنت گسست می‌سازد.

مسأله‌ی دیگری که می‌بایستی در این جا مطرح کرد، این است که مدرنیته یک امر خودبنیاد است. یعنی در واقع گفتمانی است که جوهر خود را به عنوان بنیاد خود مطرح می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت که مدرنیته هم یک گفتمان فلسفی است و هم منظومه‌ای ذهنی که علم، هنر، و فلسفه‌ی مدرن را در بر می‌گیرد. از این جهت، مدرنیته همواره پایه و اساس گفتمان مدرن را در جوهر خود می‌یابد. در این جا ما متوجه بحث فوکو در مقاله‌ی روشن‌گری چیست؟ کانت می‌شویم و این موضوع که از نظر فوکو بحث کانت بحث روشن‌گری در مورد روشن‌گری، و یا به‌تر است بگوییم بحث مدرنیته در مورد مدرنیته است. بحث مدرنیته در مورد مدرنیته، به معنای توجه فکر مدرن به کنونی بودن *actualité* و معاصر بودن خودش است. معاصر بودن مدرنیته با فکر مدرن، به معنای خودبنیادی مدرنیته است. این خودبنیادی مدرنیته در برابر کیهان‌محوری دوران باستان و وضعیت الهی - سیاسی قرون وسطی، از وضعیتی عقل‌محور برخوردار است. مدرنیته از طریق این روند عقل‌محوری بنیاد سیاسی خود را طرح می‌کند و جای‌گاه جدیدی برای انسان در جهان بی‌پایان مدرن می‌یابد. بدین‌گونه، انسان با از دست دادن وضعیت کیهان‌شناختی خود (که در فیزیک و متافیزیک ارسطویی تنظیم شده است)، وضعیت انسان‌شناختی جدیدی را کسب می‌کند و این بار سیاست خود را نه در ارتباط با طبیعت *phusis*، بل که در ارتباط با روند عقل‌گرایی شکل می‌دهد. به این ترتیب، ما از دنیای کیهان‌محور و سپس وضعیت الهی - سیاسی می‌رسیم به دنیای عقل‌محوری که در آن انسان سوژه‌ای خودمختار تعریف می‌شود. این گذر از جهان باستان به جهان مدرن، گذری است از کیهانی طبقه‌بندی شده (که در آن حقوق طبیعی انسان بنا به طبیعت تعریف می‌شود)، به جهانی بی‌پایان و ریاضی‌شده (که در آن حقوق طبیعی از تعریف و معنای جدید انسان نشأت می‌گیرد). این تعریف جدید از انسان در جهان مدرن، در وضعیت جدید فرد و فردیت تجلی می‌یابد. این فردیت در سه بعد فلسفی، اقتصادی، و سیاسی - اجتماعی خود

<sup>۱</sup> سخنرانی در خانه‌ی هنرمندان، دی ۱۳۸۰



را نشان می‌دهد. در این جا ما به این گسست هستی‌شناختی و سیاسی مدرنیته پی می‌بریم. در جهان سیاسی مدرن، منشأ حق و قدرت، بر خلاف فلسفه‌ی ارسطویی و فلسفه‌ی قرون وسطی، نه کیهان است و نه خداوند، بل که فردیت سکولار شده‌ی شه‌ریار است. برای ماکیاوولی منشأ قدرت نظام‌های جمهوری و شه‌ریاری مردم و یا شه‌ریارها هستند. به همین دلیل می‌توان نتیجه گرفت که قدرت در مدرنیته‌ی سیاسی، نه منشأ طبیعی دارد و نه منشأ الهی، بل که قدرتی است دنیوی شده که به شکل قرارداد اجتماعی ظهور می‌کند. سیاست مدرن با ایده‌ی جدیدی از انسان فردیت مدرن و جامعه‌ی سیاسی مدرن را ترسیم می‌کند. این ایده‌ی جدید از انسان را می‌توان در نگرش انسان اروپایی به هنر، علم، و سیاست، از دوره‌ی رنسانس به بعد دید. انسان رنسانس دیگر انسان گناه‌کار قرون وسطی نیست. از دیدگاه فلسفه‌ی قرون وسطی انسان همواره موضوع گناه را از آفرینش حضرت آدم تا روز قیامت با خود به همراه دارد. به عبارت دیگر، بینش قرون وسطی از انسان، بینشی خطی بود که از سفر آفرینش شروع می‌شد و به روز قیامت می‌انجامید. گسست فلسفی، هنری، و علمی رنسانس با قرون وسطای آگوستینی و توماسی، ایده‌ی «تحول» را جایگزین ایده‌ی «خطی» از انسان کرد. با شروع رنسانس ما با انسانی روبه‌رو هستیم که آفریننده است، و نه گناه‌کار. همچنین انسان مدرنی که از رنسانس به بعد مطرح می‌شود، انسانی است که دارای خصیصه‌ی تاریخی است؛ تاریخی که بعدها در افکار کانت، هگل، و مارکس تبدیل به فلسفه‌ی تاریخ می‌شود. هنرمندان و اندیش‌مندان رنسانس، بعد اجتماعی - سیاسی تاریخ را در مقابل بعد الهی - معادشناختی قرون وسطی قرار می‌دهند. بعد اجتماعی - سیاسی رنسانس، بنیاد و اساس هستی‌شناختی خود را در قدرت تأویل و تفسیری می‌یابد که رنسانس از گذشته‌ی تاریخی خود و حال خود می‌کند. رنسانس اولین دوره‌ی تاریخی است که از تاریخی بودن خود آگاهی دارد و با تکیه بر این آگاهی، به تفسیر گذشته‌ی بشری می‌پردازد. رنسانس از گذشته‌ای دور که دنیای یونان و روم را تشکیل می‌دهد، تفسیر جدیدی ارائه می‌دهد، زیرا خود را به عنوان آفریننده‌ای نو در جهان نو می‌پندارد. به‌ترین مثال این قدرت آفرینندگی و اراده به نوگرایی را در آثار میکل‌آنجو و لئوناردو می‌توانیم بررسی کنیم. نقاشی معروف میکل‌آنجو در نمازخانه‌ی سیستین، در واقع تفسیر جدید و پر قدرتی است از آفرینش انسان. از این رو، میکل‌آنجو فقط از نظر هنری و زیبایی‌شناختی پراهمیت نیست. بل که دارای اهمیتی هستی‌شناختی نیز هست. میکل‌آنجو تمامی اندیشه و روح رنسانس خود را در این اثر دخالت داده است. میکل‌آنجو مانند بسیاری از اندیش‌مندان و هنرمندان عصر رنسانس، در جست‌وجوی ابداع جهانی نو و تازه است. ولی برای ابداع چنین جهانی از میراث باستان کمک می‌گیرد. شاید به همین دلیل بتوان گفت که رنسانس فقط یک شروع نیست، بل که شروعی دوباره است. یک باززایی است، یعنی بازنمایی و بازنگری گذشته‌ی غرب و ایجاد رابطه‌ی تنگاتنگ میان آن گذشته و حال. در حقیقت سپیده‌دم مدرنیته با تفسیر جدیدی از سنت‌های بشری و عهد عتیق آغاز می‌شود. این قدرت و شجاعت تفسیر و تأویل جدید را در طول تمام تاریخ مدرنیته و به‌ویژه مدرنیته‌ی سیاسی می‌توان بررسی کرد. آنچه را که امروزه به عنوان «اندیشه‌ی انتقادی» می‌شناسیم، خصیصه‌ی اصلی جوهر مدرنیته و سردمداران فکری و هنری آن است. اندیش‌مندان پسا‌مدرن نیز به نوعی از این ویژگی انتقادی برای به چالش کشیدن مدرنیته و پاسخ به بحران‌های آن استفاده می‌کنند. در واقع می‌توان گفت که اندیشه‌ی انتقادی، که در قدرت بازنگری به گذشته‌ی بشری و دادن تفسیر جدیدی از آن تجلی می‌یابد، پارادایم اصلی مدرنیته است. زمانی که به دوران رنسانس می‌اندیشیم، می‌بینیم که انسان رنسانس، بر خلاف انسان قرون وسطایی، سوژه‌ی اعمال خودش است. شاید به همین دلیل نیز در رنسانس و بعد از آن، دیگر مقوله‌ای به نام «تاریخ الهی» و مفهوم «گناه» نداریم. «گناه» از این دوره به بعد، امری معادشناختی نیست. بل که مقوله‌ای اجتماعی و سیاسی است. تاریخ به طبیعت انسان می‌پردازد و مفاهیمی چون «حق طبیعی» نیز جایگزین تاریخ الهی می‌شوند. این ارزیابی جدید از جهان و انسان، همراه است با مفاهیم جدیدی که مدرنیته‌ی سیاسی، یا به‌تر است بگوییم سیاست مدرنیته را می‌سازند. این‌ها مفاهیمی هستند چون طبیعت، مرگ، قدرت، و حاکمیت. افرادی که با کتاب‌های قرون وسطایی آشنایی دارند، می‌دانند که مفهوم «مرگ»، همچون مفهوم «گناه»، یکی از مفاهیم کلیدی این دوران است. این جمله‌ی معروف آلکوین Alcuin در قرن هشتم میلادی که می‌گوید «انسان چیزی نیست جز برده‌ی مرگ، شمعی در باد»، نشان‌گر اهمیت بیش از حدی است که مرگ در تصور انسان‌های قرون وسطی می‌یابد. چرا مرگ مهم است؟ زیرا که بنا به تاریخ الهی مسیحیت، که از حضرت آدم تا روز قیامت ادامه دارد، زندگی واقعی پس از مرگ آغاز می‌شود. قرون وسطی با نگاه به مرگ و گناه به زندگی می‌اندیشد. در

دوره‌ی رنسانس، زیبایی و زندگی جای مرگ و گناه را می‌گیرند. آن‌جا که به مفهوم زندگی پرداخته می‌شود، به مفهوم پیش‌رفت در زمینه‌ی فرهنگ و زیبایی‌شناسی بها داده می‌شود. با تحول مفهوم «زندگی» به حیطه‌ی سیاست و اقتصاد بازمی‌گردیم. جمهوری فلورانس و ونیز در مرکز تجربه‌ی سیاسی و زیبایی‌شناختی منتقل می‌شود. در مدرنیته‌ی سیاسی، منظور از «طبیعت»، دیگر فوسیس Physis یونانی نیست. بل که منظور طبیعت و سرشت بشری است. منظور مدرن‌ها از «طبیعت»، دیگر «طبیعت» ارسطویی نیست. یکی از متفکرانی که این بحث جدید «طبیعت بشری» را آغاز می‌کند، فرانسیسکو ویتوریا است. ویتوریا (به دنبال اراسموس که در مخالفت با سه‌پول‌ودا Sepulveda از نفس سرخ‌پوستان آمریکای جنوبی سخن می‌گوید و به همین دلیل با کشتار آنان توسط اسپانیولی‌ها مخالفت می‌کند)، مفهوم «حق طبیعی» را برای اولین بار پیش می‌کشد. از دیدگاه او، حقوق اجتماعی انسان در حق طبیعی او نهفته است. به عبارت دیگر، انسان اگر داری حقوق سیاسی و اجتماعی است، به این دلیل است که این حقوق به او، به صورت طبیعی داده شده است. مهم‌تر این که انسان به دلیل سرشت بشری خود داری حقوقی است. از نظر ویتوریا، این حقوق کلی و جهانی هستند، و فقط در یک قوم و ملت خلاصه نمی‌شوند. فقط برای اروپایی‌ها صادق نیست، سرخ‌پوستان نیز از آن برخوردارند. در این‌جا گسستی با فکر ارسطویی صورت می‌گیرد که بعدها در قرن شانزدهم میلادی توسط گروسیوس کامل می‌شود. گروسیوس نیز به نوبه‌ی خود، در کتابی در مورد جنگ و صلح، به این مسأله‌ی حق طبیعی، به مثابه‌ی یک حق کلی و بشری توجه می‌کند. ولی گروسیوس در افسانه به مفهوم «حق طبیعی»، از مفهوم «اراده» نیز سخن به میان می‌آورد. گروسیوس می‌گوید: «در واقع این فرد طبیعی است که از قدرتی ارادی برخوردار است.» قدرت ارادی‌ای که گروسیوس از آن سخن می‌گوید، مبنای اصلی قراردادهای اجتماعی است که افرادی چون هابز، لاک، و روسو از آن سخن می‌گویند. در این‌جا فرد برای نخستین بار در مرکز قراردادهای اجتماعی قرار می‌گیرد. از دیدگاه نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی و حتی متفکری چون ماکیاولی، که قبل از آن‌ها به مسأله‌ی خودمختاری سیاست در برابر دین می‌پردازد، ارتباط مستقیمی میان دو مفهوم «حاکمیت» و «اراده‌ی فردی» وجود دارد. از نظر مدرن‌ها، حاکمیت یعنی حاکمیت سیاسی، و از نظر متفکر مدرنی چون بودن Bodin، که نویسنده‌ی کتاب شش رساله در مورد جمهوری در سال ۱۵۷۶ است، حاکمیت مدرن خودمختار و خودبنیاد است. او در مخالفت با آگوستین قدیس و توماس آکویناس قدیس، امر عمومی را امری نمی‌داند که با دنیای تعالی در ارتباط است. از نظر بودن، حاکمیت امری مطلق، تجربه‌ناپذیر، و مستمر است. به عبارت دیگر، سیاست مدرن وابسته به هیچ اصل تعالی نیست و ما از یک وضعیت خدامحور به یک وضعیت عقل‌محور گذر می‌کنیم. عقلی که در مرکز عالم قرار می‌گیرد، خودبنیاد است و عالم سیاست، تبلور اراده‌ی اوست. ما در این‌جا با سیاست سکولاریزه‌ای مواجه هستیم که خود را به طور کلی، از عالم تعالی و عالم غیرسیاسی جدا می‌کند. یکی از ارکان مهم این سیاست دنیوی شده، مسأله‌ی تأسیس است. آن‌چه که برای مدرن‌ها در سیاست مهم جلوه می‌کند، تأسیس نهادها و تأسیس حاکمیت است. پس سیاست اساساً امری است که می‌بایستی ابداع شود. سیاست مدرن، بخشی از طبیعت نیست. مصنوع است. سیاست به شکل طبیعی (فوسیس) یا از عالم غیبی به ما داده نمی‌شود. سیاست را باید رفت و ابداع کرد. این دقیقاً کاری است که مدرن‌ها انجام می‌دهند. آن‌ها سیاست مدرن را با رجوع به مفاهیم عقلی مدرن می‌سازند. برای مدرن‌ها دیگر فاصله‌ای بعد واقعی جامعه را از بعد آرمانی جامعه جدا نمی‌کند. مدرنیته سیاست مدرن را در یکسانی میان این دو می‌بیند. هگل فیلسوفی است که می‌گوید واقعیت عقلانی است و عقل واقعی است. در واقع برای او زمانی در نظام فکری‌اش می‌رسد که عقل و واقعیت در چارچوب دولت یکی می‌شوند. هگل را می‌توان تکمیل‌کننده‌ی فلسفه نظریه‌های قرارداد اجتماعی هابز، لاک، و روسو دانست. هرچند که این سه متفکر تفاوت‌های اساسی با یکدیگر دارند، ولی هر سه در پی ایجاد قرارداد اجتماعی برای پایان دادن به خشونت در جامعه و یافتن یک سامان سیاسی هستند. آن‌جا که هابز و لاک گذر از وضع طبیعی به وضع مدنی را امر مثبتی بررسی می‌کنند، روسو از آن به عنوان سیر قهقرایی یاد می‌کند. از دیدگاه روسو، تمدن بشری اساساً امری منفی است که موجب فساد بشر شده است. پس نگاه روسو بیش‌تر به گذشته است و دورانی که بشر در طبیعت سعادت‌مند بوده است. دفاع روسو از جوامع آتن و اسپارت، بسیاری را بر این می‌دارد که از او به عنوان «مدرنی با روح باستانی» صحبت کنند. روسو متفکری است کاملاً مدرن، ولی آرمان او در جهان باستان قرار می‌گیرد. زیرا انسان آرمانی روسو، یک شهروند آتنی مثل سقراط است که تضادی میان زندگی خصوصی و زندگی عمومی او وجود ندارد. از نظر روسو،

شهروند است، چون انسان است و انسان است، چون شهروند است. پس مسأله‌ی روسو، پیاده کردن مدل و نمونه‌ی شهروند آنتی در دوران مدرن است این در واقع، پروژه‌ی اصلی روسو در کتاب *قرارداد اجتماعی* است. ولی روسو متفکری مدرن است، زیرا بعد تاریخ را جایگزین بعد طبیعی می‌کند. بعد تاریخی اندیشه‌ی انسان کمال‌پذیر است و بنابراین، قادر است که به یک آزادی تام و مطلق دست بیابد. این آزادی مطلقی که روسو از آن سخن می‌گوید، در حقیقت حاکمیتی است که در ارتباط با یک «اراده‌ی عمومی» مطرح می‌شود و هیچ‌کس و هیچ چیزی هم نماینده‌ی آن نیست. از نظر روسو، این اراده‌ی عمومی مطلق و تجربه‌ناپذیر است و به همین دلیل در هیچ نماینده و میانجی هم تجلی نمی‌یابد. دموکراسی‌ای که روسو از آن سخن به میان می‌آورد، یک دموکراسی مستقیم و بدون میانجی است. دموکراسی‌ای که بسیاری از متفکران قرن بیستم، چون تالمون Talmon، از آن به عنوان «دموکراسی تام‌گرا» یاد کرده‌اند. شاید به این دلیل که در نظام فکری روسو سعادت فرد نه به شکل خصوصی، بل که به شکل همگانی تأمین می‌شود. روسو یکی از مهم‌ترین اندیش‌مندان مدرنیته‌ی سیاسی است و تأثیر او بر کانت، هگل، و مارکس غیر قابل انکار است. تمام بحث‌های کانت در زمینه‌ی اخلاق و طرح مسأله‌ی سوژه‌ی خودمختار، با تأثیر از مفهوم «اراده‌ی عقلانی» روسو شکل می‌گیرد. معروف است که کانت تنها عکسی که در اتاقش داشت، عکس روسو بود. سوژه‌ی خودمختار کانتی در منشأ قوانینی قرار می‌گیرد که خود به شکل عقلانی وضع می‌کند و با قرار دادن آن‌ها در یک تاریخ کلی جهان، به صورت ایده یا یک تکلیف، مسأله‌ی صلح پیوسته و مستمر و نهادی چون جامعه‌ی ملل را مطرح می‌کند. از این نظر فلسفه‌ی تاریخ کانت که در بطن پروژه‌ی مدرنیته‌ی سیاسی قرار گرفته، به شکل تعیین‌گرایی مطرح نمی‌شود. قرائت کانت از روسو، ما را به نگرشی احتمالی از تاریخ می‌رساند. در حالی که به عکس، قرائت هگلی از روسو و کتاب *قرارداد اجتماعی*، ما را به این بحث می‌رساند که اراده‌ی آزاد روسویی در واقع سوژه‌ای است خودآگاه، که آگاهی از آزادی‌اش را در یک روند پدیدارشناختی - منطقی و حقوقی به دست می‌آورد و در نقطه‌ای از تاریخ سیاسی و پدیدارشناختی، بشر در سامان دولت این آزادی را به دست می‌آورد. به عبارت دیگر، برای فیلسوف مدرنی چون هگل، مدرنیته‌ی سیاسی در یکسانی شهروند سیاسی دولت و بورژوازی اقتصادی جامعه‌ی مدنی (به معنای نظام احتیاجات) صورت می‌گیرد. هگل نخستین فیلسوفی است که به جدایی میان جامعه‌ی مدنی و دولت واقف است. ولی از نظر او این جدایی باید در سامان دولت رفع شود. هدف هگل رسیدن به سامان سیاسی مدرنی است که فرد در بطن به مراتب بیش‌تر از یک بورژوا، یعنی عامل اقتصادی عمل کند. دولت از نظر هگل، تبلور اراده‌ی عقلانی فرد به عنوان یک شهروند سیاسی است. مارکس با نقد دولت هگلی، راه را برای ایجاد جامعه‌ی سیاسی آرمانی جدیدی باز می‌کند. در طی ۱۵۰ سال گذشته، بحث میان نگرش هگلی از سیاست مدرن و نگرش مارکسی به آن، موضوع اصلی مدرنیته‌ی سیاسی بوده است. بحث دیگری که در بطن مدرنیته‌ی سیاسی مطرح بوده است، بحث میان بنجامین کنستان و ژان ژاک روسو است. این بحث دوم، بحث آزادی است. روسو معتقد به دموکراسی بدون میانجی و شرکت مستقیم شهروندان در امور اجتماع سیاسی است. همان‌طور که گفته شد، او نگاهی نوستالوژیک و رمانتیک به دولت‌شهر آنتی دارد. کنستان به عکس، مخالف مدل روسویی از سیاست است. او معتقد است که مسأله‌ی مدرن‌ها، سعادت در حیطه‌ی خصوصی است و فضای سیاسی مدرن اجازه‌ی شرکت مستقیم شهروندان در امور سیاست را نمی‌دهد. پس آزادی و دموکراسی بدون میانجی غیرممکن است و آزادی روسویی، مساوی است با نبود آزادی. در واقع اگر بخواهیم این بحث روسو و کنستان را با مفاهیم فلسفی آیزایا برلین مطرح کنیم، می‌توانیم بگوییم که کنستان در نقد خود از روسو، نگران «آزادی‌های منفی» افراد مدرن است و روسو به دنبال ایجاد «آزادی مثبت». مسأله‌ی روسو، مسأله‌ی حاکمیت آزادی در چارچوب اراده‌ی عمومی است، در حالی که مسأله‌ی کنستان، مسأله‌ی دفاع از فضای خصوصی فردیت مدرن است. کنستان مفهوم مدرن از سعادت بشری را در مخالفت با مفهوم قدیمی آن قرار می‌دهد و معتقد است که سیاست مدرن می‌بایستی در رابطه با فردیت مدرن و اراده‌ی فردی مدرن عمل کند. در حقیقت کنستان از حاکمیت مردم و آزادی‌های مدرنی که توسط انقلاب فرانسه به دست آمده است، به دفاع برمی‌خیزد، ولی تجلی واقعی این آزادی‌ها را در حاکمیتی با میانجی می‌بیند. همان‌طور که مشاهده می‌کنیم، کنستان و روسو هم به نوبه‌ی خود، چون مارکس و هگل، بحث در مورد رابطه‌ی آزادی و حاکمیت را بر سر لوحه‌ی اندیشه‌ی خود قرار می‌دهند. شاید به جرأت بتوان گفت که این بحث امروزه کماکان در مرکز اندیشه‌های سیاسی مدرن قرار دارد و هر گاه که صحبت از مدرنیته‌ی سیاسی به میان

می‌آید، این جمله‌ی تامس جفرسن در ذهن ما مدرن‌ها شکل می‌بندد که: «هر کشوری که می‌خواهد آزادی‌های خود را حفظ کند، می‌بایستی از فرمانروایانی برخوردار باشد که هر از گاه، از روحیه‌ی مقاومت مردم خود آگاه باشند.» این روحیه‌ی مقاومت، نتیجه‌ی مدرنیته‌ی سیاسی است که سیاست مدرنیته در منشأ آن قرار می‌گیرد.

## سنت و سرنوشت مدرنیته در فرآیند جهانی شدن<sup>۱</sup>

### بخش نخست

شاخصه‌ی اروپا در سده‌های میانه، مذهب بود. این عامل، بیش‌تر از هر چیز دوره‌ی قرون وسطایی را از دوره‌های باستان و نوین متمایز می‌کند. دامنه‌ی نفوذ مسیحیت بر سراسر جامعه‌ی اروپایی گسترده بود و تأثیر آن بیش از همه، در زندگی فکری و فرهنگی اروپا احساس می‌شد. آموزش قرون وسطایی، هنر موسیقی و معماری، از برخی جهات برانگیخته و یا متأثر از بسیاری جنبه‌های زندگی دینی بود. در واقع، مهم‌ترین شاخه‌ی آموزش الهیات بود، که در آن دوره به عنوان *ملکه‌ی علوم*<sup>۲</sup> خوانده می‌شد.

با پایان گرفتن سده‌ی چهاردهم، رنسانس Renaissance یا نوزایی (۱۳۵۰ - ۱۶۰۰) آغاز شد و عمدتاً در ایتالیا، که یکی از مراکز اصلی مسیحیت بود، نمود یافت. این جریان امواج نوینی از دانش و به‌ویژه میراث تمدن یونان باستان<sup>۳</sup> را برانگیخت و به پیش‌برد. رونیا می‌نویسد:

رنسانس نخست، ترکیبی از اندیشه‌های یونانی و مسیحی به نظر می‌آمد... چنان‌که حتی با وجود آن، اجماع و وفاق‌های رایج در مسیحیت کماکان بدون مسأله باقی ماند. امر تحقیق آزادانه و انتقاد عقلانی که نشان‌گر گذار به سوی گرایش‌های غیرمذهبی (سکولاریزم) بود، پذیرفته شد.<sup>۴</sup>

شاید یکی از مهم‌ترین خدمات رنسانس، پشتیبانی اساسی آن از مدرنیته بوده است: مدرنیته، به عنوان اهرم خیزش مدرنیته و پس‌زدن مظاهر پیش از مدرنیته از طریق نو کردن هر آنچه که رنگ و بوی کهنگی می‌داد، عمل کرد.<sup>۵</sup>

عصر رنسانس و کشفیات علمی همراه با آن، زمینه‌ای برای پدید شدن روشن‌گری<sup>۶</sup>، یا عصر عقل شد که به صورت انقلاب صنعتی نمود و گسترش یافت. بدین ترتیب شیوه‌ای که انسان به خدا، خود، و جهان می‌اندشید، برای همیشه و به گونه‌ای برگشت‌ناپذیر، دگرگونه شد.

<sup>۱</sup> سخنرانی در دانشگاه تورنتو، تیر ۱۳۷۸

<sup>۲</sup> Langer-1968:577

<sup>۳</sup> Hunter-1992:26

<sup>۴</sup> Runia-1994:303

<sup>۵</sup> Sampson-1994:33

<sup>۶</sup> Hunter-1992:28

برجسته‌ترین چهره‌ی قرن شانزدهم، رنه دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰) بود. از بستر اندیشه‌های او عقل‌گرایی سر بر آورد که در واقع به عنوان مرکز معرفت‌شناختی عصر مدرن محسوب می‌شد. این اندیشه با شک به همه‌ی چیزهای موجود آغاز شد و سرانجام بر سر این اصل بدیهی ایستاد که: من فکر می‌کنم، پس هستم.<sup>۱</sup> باور دکارت بر عقل مستقل انسانی، همچون تکانه‌ای بر پیکره‌ی معرفت‌شناسی فرو آمد و سبب دگرگونی و انتقال کلی آن شد. معرفت‌شناسی، دیگر به اعتبار این فرض از قدرت خدا باقی نماند که: دانش بشری تنها گوشه‌ی اندکی از دانش بی‌کران اوست. بل که بر این پایه قرار یافت که شناخت به گونه‌ای مستقل شکل می‌گیرد و به عنوان حقیقتی مستند و اصلی مستقل و بی‌نیاز به منابع دیگر قدرت است.<sup>۲</sup>

اصل اساسی عصر روشن‌گری، در واقع کفایت و اختیار عقل انسانی بود. آن‌چنان که امانوئل کانت Immanuel Kant می‌گفت: آزادی بر پایه‌ی استقلال در افرادی وجود دارد که در پژوهش و بازشناسی جهان، بدون وابستگی به قدرتی خارجی (چه خدا و چه انسان)، آزادند و آزادانه در پناه قوانین خودساخته زندگی می‌کنند. هدف روشن‌گری آن بود که انسان از تهدیدها و قهر طبیعت آزاد شود و بر آن چیره گردد. عقل، ابزاری برای انسان در شناختن طبیعت بود. روشن‌گری، از مفاهیم، رخدادهای، و اتفاقاتی که تا آن زمان در زمره‌ی سازوکار آسمانی قلمداد می‌شدند، پرده‌برداری و خرافه‌زدایی کرد. تکنولوژی وجهی است که این فرآیند را تکمیل می‌کند و نظامی است که دارای سازمان، روال‌ها، نهادها، واژگان نوین، معادلات، و ذهنیت‌های خود است.

کارآمدی روشن‌گری بر بستر این باور نیرو می‌گرفت که: دانش و شناخت عینی است و پژوهش‌گر ناظر و شاهد بی‌طرف است. سنت، سبب انجماد و رکود غرب شده بود. این امر، در وهله‌ی نخست، از ناحیه‌ی سنت‌های مذهبی بود که بر دیدگاه‌هایی مخالف با تحقیق آزادانه (که لازمه‌اش جست‌وجو برای دانش بیش‌تر بود)، پای می‌فشرد.<sup>۳</sup> در نتیجه، علم و روش‌شناسی علمی، ناگزیر از یک موقعیت بلامنازع و به عنوان شاخص نهایی حقیقت، برخوردار شد.<sup>۴</sup> عقلانیت ابزاری تبدیل به یک عمل راهبردی عینی و هدف‌گرا شد و به عنوان نیروی محرکه‌ی چیرگی بشر بر طبیعت عمل کرد.

در مسیر علوم نوین، انسان می‌بایست همه‌ی دعاوی کهنه و مربوط به گذشته را بازنگری و اصلاح می‌کرد. از آن‌جا که این قیود ذهنی، می‌بایست در عصر روشن‌گری در هم می‌شکست، همه‌ی باورها و نگرش‌ها نیز بایستی مورد پرسش واقع می‌شدند. آن‌چه که زمانی افسانه‌ای به شمار می‌آمد، اکنون با علت‌های تجربی قابل توضیح می‌شد و در این فرآیند، ناشناخته‌ها و رمز و رازهایی که تا آن زمان برای انسان وجود داشت، از پیش پا برداشته می‌شد. هر چیز، به صورت یک چیز صرف در می‌آمد و اهمیت آن تنها در رابطه با فایده‌ای بود که برای انسان داشت.

این باور که انسان سرانجام سلطه‌ی عملی خود را بر طبیعت به دست می‌آورد، به حقیقت می‌پیوست و در این راه، تنها تنگناهای آن در گرو امکانات و سطح پیش‌رفت علم بود. طب خرافی، با گسترش تکنولوژی و در پرتو این اصل عقلانی که هر چیز همان است که هست، به کنار گذاشته می‌شد. دانش نوین سبب گوشه‌نشینی و از میان رفتن باورهای کهنه و خرافی شد. برنامه‌ی روشن‌گری چنین بود و نتیجه‌ی آن، به پرسش کشیدن باورهایی بود که تا آن زمان به عنوان اصول جزمی پذیرفته شده بودند. این روشن‌گری در واقع آزادی ذهن، جسم، و روح انسانی بود.

<sup>1</sup> Cagito ergo sum

<sup>2</sup> Carson-1997:2

<sup>3</sup> Jack Groody in: *Through a Glass, Darkly*, p31

<sup>4</sup> Runia-1994:303

باورهای سنتی جامعه‌ی اروپا که به واسطه‌ی آیین‌های کلیسای کاتولیک رمی حفظ می‌شدند، فرو پاشید و به صورت سنت‌های نوین درآمد و با پدیده‌های شهرنشینی، آموزش توده‌ای، و بهبود ارتباطات و اندیشه‌های روشن‌گری همراه شد.<sup>۱</sup> عصر روشن‌گری با چنین عقبه‌ای به دوران مدرن گام نهاد. آن‌گاه این پرسش پیش آمد که: «مدرنیته چیست؟»

پشینیه‌ی واژه‌ی انگلیسی «مدرنیته»، به سده‌ی شانزدهم برمی‌گردد. اما تنها در نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم، معنای کامل و کنونی خود را بازیافت... مدرنیته هماهنگ با عصری است که در آن آرمان‌ها و کمال مطلوب غرب نهفته است؛ عصری که نسبتاً اخیر است. مدرنیته به دو چیز برمی‌گردد: نخست، جنبش‌های ویژه در الهیات و هنر، و دوم جهان‌بینی. در این مورد دوم، مدرنیته به سادگی اشاره به قضاوت‌ها و جهان‌بینی‌های نو دارد. در این راه، مدرنیته یک فلسفه و حتی آیین اعتقادی است. همچنین وجهی از تمدن است که در شاه‌راه نوآوری‌هایی که از پایان سده‌ی هفدهم آغاز شد و در سده‌های نوزدهم و بیستم به اوج بلوغ خود رسید، قرار دارد. مدرنیته هم آرمان است و هم واقعیت، و در هر جنبه‌ای از زندگی، علوم، هنر، اقتصاد، اندیشه، زندگی خانوادگی، و غیره کاربرد دارد. شاید ساده‌ترین راه بیان آن چنین باشد که بگوییم: مدرنیته یک انتقال و گذار بزرگ از شیوه‌ی سنتی به شیوه‌ی نو است.<sup>۲</sup>

به این ترتیب، روشن است که نوگرایی صرفاً دوره‌ای با عمر موقت نیست. بل که به‌عکس، دوره‌ای است که بار توسعه و پیش‌برد اصول روشن‌گری را به دوش دارد. هورکهایمر Horkheimer و آدورنو Adorno چنین می‌گویند که این امر تجربه‌ای یکپارچه و یگانه برای این دوره نیست. بل که واقعیتی مکرر و بازگشتنی در انسان است. رابطه‌ی نزدیک روشن‌گری و دوره‌ی مدرن، شبیه رابطه‌ی علت با معلول است. این یک جریان اجتماعی بی‌پایان است که میان وام‌گیری، هم‌آمیزی، و اصلاح نژاد از یک سو، و تأیید اعتبار و روایی فرهنگ از دیگر سو، نوسان می‌کند. فلسفه، همچون تکانه‌ای فکری برای مدرنیته عمل می‌کرد. شهرنشینی و سرمایه‌داری، نمود عینی و مادی آن بودند و تکنولوژی در این میان ابزاری بود که طرح را به بار می‌نشاند. فلسفه تنها یار و طرف مدرنیته نبود. ولز Wells برخی از این نیروهای قدرتمند را برمی‌شمارد: آنچه جهان نوین را شکل می‌دهد، تنها ذهن‌های نیرومند نیست؛ نیروهای قدرتمند، نه فلسفه بل که شهرنشینی، سرمایه‌داری و تکنولوژی‌اند.<sup>۳</sup>

پایدارترین مظهر روشن‌گری، روح سرمایه‌داری بود. آموزه‌های ژان کالون اصلاح‌طلب، آفریننده‌ی اخلاق پروتستانی، و اصول اعتقادی‌ای بود که سرمایه‌داری را رشد و گسترش داد. این اندیشه به میان آمد که سودطلبی صرفاً بر پایه‌ی حرص و آز نیست، بل که بیان‌گر رابطه‌ای شرافتمندانه میان زندگی و دغدغه‌های یک موجود تولیدگر است.<sup>۴</sup> این امر، بعداً سبب آزادی رقابت در بازار آزاد و تسهیم مالکیت بر ابزار تولید و ایجاد حقوق خصوصی برای سرمایه شد.<sup>۵</sup> روشن‌گری، می‌بایست در را به روی مدرنیته‌ی دیگری می‌گشود.

<sup>1</sup> Overcoming Moernity, p4

<sup>2</sup> Edgar-1995:360

<sup>3</sup> Wells-1993:61

<sup>4</sup> Werber, pp47-78

<sup>5</sup> ۱ - گرایش موازی دیگر رشد تکنولوژی و صنعت است؛ ۲ - عوامل زیر در پیدایش ارتباطات سریع نقش داشته‌اند: استفاده از دستگاه‌های پرسرعت چون تلگراف، تلفن، و ابزارهای گونه‌گون تصویری برای ارتباط مردم با هم و یا با دیگر منابع اطلاعاتی که با ابزار اطلاع‌رسانی گذشته از نظر کیفی بسیار متفاوت بودند؛ ۳ - شهرنشینی و جهانی شدن با این تحولات همراه شد. شاخص‌های دو سده‌ی اخیر نشان می‌دهند که روند شهرنشینی در جمعیت کل جهان، از میزان کم‌تر از ۵٪ در سال ۱۸۰۰، به میزان ۵۵٪ در سال ۲۰۰ رسیده است؛ ۴ - و سرانجام، گرایشی که برای نوگرایی حنبه‌ی بنیادی دارد، یعنی دموکراسی، آغاز شد. Edgar-1955:363-366

شیوهی سنتی زندگی، بر پایه‌ی ترکیبی از کشاورزی، چادرنشینی، و همراه با نخبگان و سرآمدان نظامی و زمین‌دار و مرکزیت مذهب مردمی، استوار بود.<sup>۱</sup> نوگرایی شیوهی نوین دیگری در انجام امور ساز کرد. سنت‌های نوینی در تجارت پای می‌گرفت و سنت مذهب و سنت‌های فرهنگی، همه دگرگون و اصلاح می‌شدند.

یک برداشت از سنت آن است که حق‌گزینش را از انسان سلب می‌کند و قوه‌ی ابتکار را از او می‌ستاند. اما این تعریف را باید چنین بازسازی کرد که: آن دست سنت‌هایی که چنین پی‌آمدهایی دارند، سنت‌هایی هستند که باید از پیش پا برداشته شوند و برای ایجاد سنت‌های نو فضا باز شود. اندیشه‌ی سنت، این واقعیت را کور می‌کند که: سنت خود محصول انتخاب انسان است که سپس به صورت مانعی برای انتخاب بعدی انسان تبدیل می‌شود.<sup>۲</sup> به رغم آن که سنت ممکن است سبب محدودیت، واگشت، یا شتاب‌گیری و کژروی و یا به‌کرد فرآیند مدرنیته شده باشد، اما نتوانسته روند مدرنیزاسیون یا نوسازی را از مسیر اصلی خود بگرداند.<sup>۳</sup>

تفاوت میان مدرنیته و مدرنیزاسیون یا نوسازی، آن است که نوسازی اشاره به نوسان‌ها و تلاش‌های گونه‌گون تاریخی دارد که هر کشور در رسیدن به آستانه‌ی مدرنیته انجام می‌دهد. از این رو، نوسازی از لحاظ ماهیت تکثرگرا است. حال آن که مدرنیته نیز از نظر تجربه و واقعیت، تا حدودی نموده‌های مشابهی با آن دارد.<sup>۴</sup>

مقصد و چشم‌انداز روشن‌گری، برتری و سالاری انسان بر طبیعت بود. امیدش به یگانگی با طبیعت و از میان برداشتن هر گونه بیگانگی از طریق دانش‌وری و درک امور بود. قصدش بر شدن فرد توده‌ای *mass individual* در یک جامعه‌ی برابری طلب و دارای منافع متقابل بود. عزمش جدایی کلیسا از دولت بود.

واقعیت برنامه‌ی روشن‌گری، عملاً در جهت بیداری و هوشیاری انسان در برابر پی‌آمدهای خود مدرنیته است. فغان برپاست که ارتباط‌ها و پیوستگی‌های ما و ارزش‌های نظری و ایدئولوژیک پیش‌رفت‌هایی که تاکنون صورت پذیرفته، در بازار فله‌ای جامعه‌ی امروزی مفقود و ناپدید گردیده است. فریادها به پاست که روشن‌گری بر پایه‌ی همان ویژگی‌های افسانه‌ای پیشین که کنار گذاشته شده‌اند، رخ نموده است.<sup>۵</sup> به جای آن که به یک وضعیت حقیقتاً انسانی گام بگذاریم، انسان در مرداب نوع جدیدی از وحشی‌گری و بربریت مغروق شده است. دیگر فلسفه‌ای با قواعد مشخص و از پیش معلوم برای حل مسائل، در جامعه وجود ندارد. این واقعیت بدبینانه پدید شده که: انسان فایده‌ی خدمات اقطاع‌داران *manor* و یا شوالیه‌ها را به ارباب‌ها و نهاده و به جای آن راه کرنش و نوکری به تکنولوژی و عقل‌مداری را به پیش گرفته است.

هایدگر می‌گوید که انسان در راه چیرگی و آقایی (بر طبیعت)، چشم بینای خود را از دست داد و در این راه، در تشخیص و تمایز درست از غلط ناتوان شد. پسامدرن‌ها<sup>۶</sup> از شرایط و عصر پس از جنگ اول جهانی سخن گفته‌اند.<sup>۷</sup> فیلیپس Philips در تعریف پسامدرن‌ها

<sup>۱</sup> Overcoming tradition and modernity... p5

<sup>۲</sup> Overcoming tradition and modernity... p16

<sup>۳</sup> Overcoming tradition and modernity... p8

<sup>۴</sup> Gole in *Through a Dark Glass*, Darkly, p42

<sup>۵</sup> Horkheimer and Adorno

<sup>۶</sup> این اصطلاح نخستین بار از سوی فردریکو دو انیز *Fredrico de Oniz* و سپس از سوی آرنولد توین‌بی *Arnold Toynbee*، مورخ نام‌دار انگلیسی به کار رفت.

<sup>۷</sup> Mohler-1995:12



عنوان می‌دارد که پسامدرنیسم در واقع واکنشی علیه مدرنیته‌ای است که از عصر رنسانس و روشن‌گری سر برون کرده بود.<sup>۱</sup> افزون بر این، پسامدرنیسم به یک وجه و شیوه‌ی فکری اطلاق می‌شود که آرمان‌ها، اندیشه‌ها، و ارزش‌های نوگرایی را به پرسش می‌گیرد.

پاژت Padgett بر این تعریف می‌افزاید که: «پسامدرنیسم به خلاف مارکسیسم کلاسیک و یا اثبات‌گرایی منطقی، در بر دارنده‌ی هیچ مجموعه‌ای عملی و نظری که به انسجامش کمک کند نیست، مگر چیزی که آن را ایستار پسامدرن می‌گوییم.<sup>۲</sup>» ایستار پسامدرن با یک منش متناقض در جست‌وجوی حقیقت غایی، بر مرگ حقیقت و هر فراروایت *matanarrative* وحدت‌بخش (یا کل‌گرا) شادمانی و پای‌کوبی می‌کند. به تکثرگرایی، بومی‌گری *locality* و تاریخ‌گرایی خوش‌آمد می‌گوید. بحث در هم شکستن اعتماد راستین در ظرف خود را مطرح می‌کند تا سرنوشت خودش را سامان دهد. او بر از دست رفتن اطمینان در رهیافت‌های جهانی برنامه‌های اجتماعی، و نیز در موازین جهانی عقلانیت اشاره می‌کند. در عین حال، در بر دارنده‌ی محصولات جنبی عاطفی‌ای چون خشم، بیگانگی، تشویش، نژادپرستی، و جنس‌گرایی است.<sup>۳</sup>

بدین ترتیب آیا پسامدرنیسم بر مدرنیته چیره شده و آن را در محاق خود پوشانده است و یا صرفاً بازتابی از یک مرحله‌ی ویژه (و شاید حتی به هم ریخته و باژگون) مدرنیته است؟<sup>۴</sup> الیسون Allison خیزش پسامدرنیسم را برآیند تأثیر فلسفه می‌داند. او سه عامل مؤثر و عمده‌ی فلسفی در پسامدرنیسم را برمی‌شمارد: نخستین عامل، خودمداری *egocentrism* (آزمون، تحلیل، و درگیری با خود) است. با این طرح فلسفی که از دکارت آغاز شد و از سوی متفکرانی چون کانت، هگل (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱)، و شلایرماخر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴) جامعه‌ی عمل پوشید و توسط اندیش‌مندانی چون زیگموند فروید (۱۸۵۶ - ۱۹۳۹)، کارل راجرز، آلفرد آدلر (۱۸۷۰ - ۱۹۳۷) ... و جان برادشاو، رشد و گسترش یافت، ذهنیت‌گرایی، نسبت‌گرایی، و ضد‌مطلق‌گرایی به صورت کلیده‌های معرف و مفسر اندیشه‌های غربی درآمدند: مفهوم خود به جای *خدا*، محل ارجاع معرفت‌شناختی شد و به دنبال آن، مفهوم خود در هویت و اقتدار مذهبی به زیر پرسش رفت. بدین ترتیب خود اهمیت *خداگونه* یافت و سرانجام، خودگرایی به صورت یک مذهب رسمی برای پسامدرنیسم درآمد. نتیجه‌ی آن، برآمدن مفهوم ابرانسان از سوی نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) و اعلام این دریافت بود که *خدا مرده است*.

جنبش فلسفی و پیش‌رفت از خودمداری به اصالت وجود، اجتناب‌ناپذیر بود. اشارات کیرکه‌گارد Kierkegard (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵) درباره‌ی پوچی، یأس، هراس و وحشت، تشویش، فردگرایی، انزوا، و عواطف درون، در دیدگاه‌های سارتر (۱۹۰۵ - ۱۹۸۰) و کامو (۱۹۱۳ - ۱۹۶۰) درباره‌ی خودمحوری، شک، بیهودگی، سوءظن، بی‌پناهی، و بیگانگی بازتاب یافت و کشانده شد. در چارچوب اصالت وجود، مفهوم ارزش عملی و اخلاق جهانی به عنوان مفاهیمی پوچ و افسانه‌ای قلمداد می‌شوند. فراروایت‌ها نیز به سادگی هم‌تراز افسانه‌های پریان و از ما بهتران ارزیابی می‌شوند.

همین فرآیند نیز به عنوان بخشی از دنباله و عقبه‌ی روشن‌گری در هر دوره، از باستان تا کنون، ارزیابی شده است.<sup>۵</sup> گفته‌اند: آن‌گاه که دانش و اندیشه در دام مقولات متافیزیکی می‌افتند، به خودویرانی گرفتار می‌شوند. حقایق، به گونه‌ای ناگزیر، سرانجام به قلمرو افسانه می‌پیوندند. اصول ضرورت غایی باید به حقیقت آراسته باشند. و این که: همه‌ی پیکره‌ی روشن‌گری سرانجام ویران خواهد شد. افزون بر

<sup>1</sup> Philips-1995:12

<sup>2</sup> Padgett-1996:129

<sup>3</sup> *Interpreting*, p11

<sup>4</sup> *Interpreting God and the Post Modern Self*, p11

<sup>5</sup> Allison-1996:1

<sup>6</sup> Horkheimer and Adorno

این‌ها، اصالت وجود شورشی علیه عقلانیت، نظام‌های اعتقادی مستقل، و الهیات و فلسفه‌های گزاره‌ای است. ساختارشکنی *deconstructionism* در واقع فرزند خلف اصالت وجود است.

از آن‌جا که افسانه‌ها در واقع روشن‌گری‌های گذشته‌اند، پس روشن‌گری در هر گام، ژرف در بستر افسانه‌ها فرو می‌گردد. ویژگی‌های اصالت وجود، از جمله سوءظن به واقعیت غایی، ارتقای تجارب درونی، و حق‌گزینش فردی، همه در اندیشه‌ی پسامدرنیسم پدید می‌شوند. هایدگر سخن پیش می‌کشد که این فرآیند اجتناب‌ناپذیر است، زیرا تکنولوژی (اوج دانش در برنامه‌ی روشن‌گری) که تنها ابزار دستیابی به اهداف انسان‌ساخت است، همه‌ی نیازهای انسانی را برآورده نمی‌کند.<sup>۱</sup> او احساس می‌کند که انسان، آن‌گاه که از زمینه‌ی ثبات و امنیت (که در مذهب وجود دارد) ریشه‌کن می‌شود، دچار بیگانگی معینی می‌گردد. مسیحیت به صورت شاخه‌ای از مجردات متافیزیکی درآمد و علم نیز نتوانست خلأ ایجادشده در طرح روشن‌گری را پر کند. انسان در روند پیش‌رفت تکنولوژی خود را چونان یک مهره‌ی صرف می‌انگاشت. درست همچون یک ابزار ذخیره، و یا آن‌چنان که هابرماس مطرح کرده، انسان صرفاً به دست ترقی و پیش‌رفت علمی و فنی رهنمون می‌شود و کار، در واقع نماد هدف غایی از هستی انسان است.

ایده‌ی چندوجهی ما از مدرنیته‌ی غربی، به طور کلی در نگرش‌ها و تعاریف مارکس از سرمایه‌داری، ویر Weber در تعریف عقلانیت، دیوان‌سالاری و اخلاق پروتستانی، و یا در کار راستو Rostow در تعیین مراحل صنعتی شدن، و حتی در کار مک‌لوهان درباره‌ی کهنکشان گوتنبرگ و تأثیر وسیع آن در تولید و توزیع دانش انسانی، نمود یافته است. در این فرض، یک هشدار به چشم می‌آید و آن این است که در مطالعات مدرنیزاسیون و نوسازی در جهان غرب، ابهاماتی نهفته است.<sup>۲</sup>

استراوس Strauss توضیح می‌دهد که مدرنیته درک نوینی از احساس هستی و وجود است: این احساس بیش‌تر آمیخته به تجربه‌ای از رعب و سرخوردگی است تا آن‌که مبین هماهنگی و صلح باشد. احساسی از هستی تاریخی است.<sup>۳</sup> در پرتو فروپاشی ارزش‌ها یا موازین جهانی سنت، خودپسامدرن تبدیل به نوعی خود می‌شود (در بر دارنده‌ی تناقضاتی چندجانبه و متعدد از پسامدرنیسم)، که به صورت مظاهر روزمره‌ی جنس، نژاد، طبقه، و هویت‌های اجتماعی نژاد پایه نمود می‌یابد.

نیست‌انگاری Nihilism، سومین عامل مؤثر در پسامدرنیسم است. طرح نیست‌انگاری در اندیشه‌ی برهنه کردن همه‌ی نظام‌های عقلی، به عنوان نظام‌های اعتقادی است؛ بدان معنا که موضوعات مرتبط به حقیقت تبدیل به موضوعات کلامی rhetorical می‌شوند.<sup>۴</sup> نتیجه و تالی منطقی و یا فلسفی خودمداری و اصالت وجود، نیست‌انگاری است. نیست‌انگاری آموزش می‌دهد که هیچ، در غایت واقعیت است و معنادار، و هیچ ارزش عملی و واقعی و یا حقیقت مطلق وجود ندارد. زندگی بشر و هستی او، رازهایی درنیافتنی و غیر قابل درکند. و کیهان، نه هیچ مقصود معینی دارد، و نه هیچ توضیح روشنی از خود در بر دارد. تنها معنا و حقیقتی که ما می‌توانیم دریابیم، در خود ما نهفته است.<sup>۵</sup>

دنيسن Denison به این موضوع پرداخته که: در چارچوب استنتاجات کانتی، یک عنصر ذهنی وجود دارد که از سوی غالب پیروانش نادیده گرفته شده است.<sup>۶</sup> بدین ترتیب او پرسش می‌کند که اگر شناخت نتیجه‌ای از تفسیرهای فردی ما درباره‌ی تجارب عاطفی شخص ماست، پس این شناخت در چه صورت و معنایی عینی خواهد بود؟

<sup>1</sup> Heidegger

<sup>2</sup> David Koft, *Tradition and Modernity*, p8

<sup>3</sup> Strauss, p96

<sup>4</sup> *Interpreting God*, p16

<sup>5</sup> Allison-1996:2-3

<sup>6</sup> Denison-1998:548

کانت و کیرگه‌گارد از زاویه‌ی دیگری به مسأله می‌نگرند و در را به روی ذهن‌گرایی باز می‌کنند. این ذهن‌گرایی، بعداً در عرصه‌ی پسامدرنیسم جنبه‌ای انفجاری به خود می‌گیرد. فردریش شلایرماخر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴)، پدر هرمنوتیک، تردیدهایی بس جدی پیرامون عینی بودن متن انجیلی وارد می‌کند که سبب آغاز فرآیند ویرانی منبع سنت مذهبی (به عنوان یک منبع بدون خطا و تفسیری طابق به نعل) در سیر اندیشه‌ی غرب گردید.<sup>۱</sup> اما مسؤولیت تکمیل این وظیفه به عهده‌ی فردریش نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰)، متفکر اصلی پسامدرنیسم افتاد و با این نظریه آغاز شد که زبان توان انتقال حقیقت غایی را داراست. او این اندیشه را پیش کشید که هر آنچه برای ما مانده، صرفاً تفسیر است.<sup>۲</sup>

افزون بر این، پژوهش‌هایی از پسامدرنیسم در کارهای هرمنوتیک جدید ارنست فوکس Ernst Fuchs، گرهارد ابلینگ Gerhard Ebeling، و سپس در کارهای مارتین هایدگر بازتاب یافته بود. هرمنوتیک مدرن، با تأکیدی که بر رخداد زبان و خودفهمی self-understanding داشت، واقعیت عینی بودن حقیقت را انکار می‌کرد.<sup>۳</sup> هرمنوتیک مدرن، شدیداً وابسته به مطالعات مربوط به تحلیل زبانی بود. برای مثال، گادامر از پژوهش‌های زبان‌شناختی خود چنین استنتاج کرد که رابطه‌ی متقابل میان متن و مفسر، آمیختگی افق‌ها است.<sup>۴</sup> اعتقاد او به بازی زبانی، پرسش‌هایی جدی درباره‌ی توانایی زبان در برآوردن معنا و ارزش‌ها مطرح کرد.

این تحولات زبان‌شناختی، راه را برای گرایش‌های ساخت‌شکنانه deconstructionism پسامدرنیسم باز کرد. درست است که خلع ید از مدرنیته و خیزش پسامدرنیسم در واقع محصول هیچ جنبش فردی و تک نیست، اما به نظر، دو مشخصه‌ی بارز در گذار از مدرنیته به پسامدرنیسم دیده می‌شوند. مشخصه‌ی نخست، جنبشی در ادبیات است که ساختارگرایی structuralism خوانده می‌شود. ساختارگرایی، نخست با مطالعه‌ی ساختار زبان آغاز شد. اما بعداً با توسعه‌ی افق دید و در بر گرفتن موضوعات انسان‌شناختی و اسطوره‌ای، رشد و گسترش یافت. ساختارگرایان به این نتیجه دست یافتند که زبان یک ساختمان اجتماعی است. هر فرهنگ، برای رسیدن به ساختاری معنایی، روایت‌ها و یا متن‌ها را وسیع و متحول می‌کند.<sup>۵</sup> و بدین‌شویه، مردم می‌توانند تجارب خود را سامان دهند و معنا ببخشند.

سه تن از برجسته‌ترین چهره‌های پسامدرنیسم، شامل دو فرانسوی، یعنی میشل فوکو و ژاک دریدا، و یک آمریکایی به نام ریچارد رورتی Richard Rorty هستند. شهرت فوکو در آن است که او نخستین کسی است که از فرضیه‌ی روشن‌گری درباره‌ی عینی بودن شناخت، خلع ید کرده است. فوکو عنوان کرد که زبان، حقیقت جهانی را بیان نمی‌کند. بل که بازتابی از تجربه‌ی شخصی فرد است.<sup>۶</sup> او در مطالعات انسان‌شناختی خود مطرح می‌کند که میان استفاده از زبان و قدرت، نوعی هم‌بستگی وجود دارد؛ به گونه‌ای که زبان برای قدرتمندان و صاحبان امتیاز جنبه‌ای ابزاری دارد و در حفظ و حمایت از پایگاه اجتماعی - سیاسی آن‌ها عمل می‌کند.<sup>۷</sup> نزد فوکو، وظیفه‌ی هرمنوتیک خلع از قدرت نهفته در ورای متنی است که ما می‌خوانیم. در نتیجه، او نسبت به مضبوطات و اسناد تاریخی از آن دست که عرضه می‌شوند، چنین نظر دارد که همه ذهنی و تحریف‌شده‌اند و در واقع جهان‌بینی نویسنده و خواننده را بازتاب می‌کنند. رخدادهای تاریخی‌ای که ما ضبط می‌کنیم، آن‌هایی است که در واقع با میل ما به قدرت تناسب دارند.

<sup>1</sup> Friedrich Schleiermacher-1976:131

<sup>2</sup> Nietzsche-1969:214

<sup>3</sup> Packer-1992:344

<sup>4</sup> Gadamer-1976:261

<sup>5</sup> Ehrmann-1970:9

<sup>6</sup> Denison-1998:550

<sup>7</sup> Foucault-1977:93

ژاک دریدا، با جنبشی که به نام ساختارشکنی شناخته شده، نزدیکی و پیوندی تنگ دارد. هدف اصلی او در واقع خنثی کردن چیزی است که خود آن را عقل‌مداری (یا حاکمیت عقل) خوانده است.<sup>۱</sup> دریدا این باور ساختارگرایان را که معنا در ذات متن است، رد می‌کند. او نمی‌پذیرد که واژگان حامل و بارور معنایند. بل که بر آن است که واژگان، تنها به واژگان دیگر اشاره دارند. معنا وابسته به داننده است و نه متن، و زمانی بروز می‌یابد که مفسر با متن به گفتمان درآید.<sup>۲</sup> پس دلایلی بنیادی که بتوان بدان‌ها تکیه کرد، وجود ندارد.<sup>۳</sup>

دریدا، فرد را و می‌دارد تا از اندیشه‌ی واقعیت متعالی دست بشوید و به جای آن، روی متن متمرکز شود. آن‌چنان که متن خود به گونه‌ی مستقیم با شخص از در سخن درآید. وان هوزر Vanhoozer، ارج و وزن چنین نظری را ارزیابی نموده و می‌گوید: «دریدا به توانایی عقل در دستیابی به یک استنتاج کلی، یعنی توضیحی جهانی از برخی جنبه‌های واقعیت، شک دارد. دریدا یک خنثی‌گر undoer و یک ضدساختار است و چیزی همچون عقد و پیمان میان زبان و واقعیت را خنثی می‌کند. یعنی چیزی که مورد اعتقاد فلسفه‌ی غرب است و از نگاه این فلسفه، توان آشکار کردن حقیقت را دارد.»<sup>۴</sup>

سومین کسی که در تحول نمونه‌ی پسامدرنیسم مؤثر بوده، ریچارد رورتی است. او می‌گوید: «در اعماق و درون ما، چیزی جز آن‌چه که خود قرار داده‌ایم، وجود ندارد. نه معیاری که خود به وجود نیاورده باشیم، نه موازینی برای عقل... و نه مبحثی جدی که تابع رسوم و رفتار ما نباشد.»<sup>۵</sup> از موضع‌گیری تندتر رورتی چنین برمی‌آید که فرد باید در کار ادامه‌ی گفتمان، خشنودتر از کار پی‌جویی حقیقت باشد.<sup>۶</sup> این برداشت، شوون Schewehn را برانگیخته تا درباره‌ی اندیشه‌ی رورتی چنین بگوید که: نگرش رورتی بر انکار عینیت و ستایش بی‌چون‌وچرا از درک دیداری و ظاهری استوار است.<sup>۷</sup> رورتی ضمن موافقت با فوکو و دریدا در این که زبان بازتابنده‌ی واقعیت نیست، باز هم از آن‌ها فراتر می‌رود و بر این نظریه‌ی پراگماتیک Pragmatic تأکید می‌کند که: حقیقت آن است که به کار آید.

یکی دیگر از پسامدرن‌های متنفذ و فرهیخته، ژان - فرانسوا لیوتارد Jean - Francois Lyotard (۱۹۲۴ - ۱۹۹۸) است. لیوتارد بر آن است که دیگر به صرفه نیست تا برای توضیح روایت‌های کوچک، یک فراروایت را بپذیریم.<sup>۸</sup> آن‌گاه که شناخت علمی، از روایت اقتدارگر خود رها شود، از آن‌جا که مشروعیتش صرفاً بر پایه‌ی مجموعه‌ای از موازین ذهنی و درونی است، همه‌ی آن‌چه که به جا می‌ماند، کثرتی از بازی‌های زبانی خواهد بود.<sup>۹</sup> بدین ترتیب لیوتارد از این نظریه دفاع می‌کند که شناخت علمی، پیش از آن که در تدارک حقیقت بکوشد، باید ظرفیتی اجرایی بیابد.

نخستین ستون پسامدرنیسم، این اعتقاد معرفت‌شناختی آن است که هیچ واقعیتی مستقل از تفسیرهای زبانی در تجارب شخصی ما وجود ندارد. ستون دوم پسامدرنیسم این اعتقاد زبان‌شناختی اوست که ما جهان‌های خود را دقیقاً از روی گفتارهایی می‌سازیم که برای توضیح و تفسیر تجارب شخصی خود به کار می‌بریم. ستون سومی که پسامدرنیسم بر آن تکیه دارد، نگرش پراگماتیک آن است.

<sup>1</sup> Derrida-1981:35

<sup>2</sup> cf. Gadamer 1976: xix

<sup>3</sup> Brueggeman 1933:10

<sup>4</sup> Vanhoozer 1988:7

<sup>5</sup> Rorty 1982: xliii

<sup>6</sup> Rorty 1979:393

<sup>7</sup> Schewehn 1997:158

<sup>8</sup> Lyotard 1984:29

<sup>9</sup> Lyotard 1984:25

## بخش دوم: رد بنیادگرایی foundationalism

پسامدرنیسم، بنیادگرایی را انکار می‌کند. بنیادگرایی بر آن است که شناخت می‌تواند از بستر برخی اصول نخستین، بی‌چون‌وچرا و غیر قابل تردید (اریکسون ۱۹۱۸ - ۱۹۸۸) سیر بگیرد. این واقعیت که پسامدرن‌ها به همه‌گونه فراروایت‌های نظارتی و کنترل‌کننده متعرضند، غیر قابل انکار است. والش Walsh می‌گوید: «در این میان چندان مهم نیست که آن طرح مربوط به یک نظام مجرد متافیزیکی باشد و یا یک فراروایت جامع از تاریخ. هر دو به یکسان مورد تردید ذهن پسامدرند.»<sup>۱</sup>

از آن‌جا که دریدا و فوکو، هر دو با اندیشه‌ی واقعیت عینی مخالفند و نمی‌پذیرند که واقعیت همچون یک ساختمان اجتماعی است، بنابراین، مسأله‌ی شناخت متعالی *transcendent knowledge* از دریچه‌ی نگاه پسامدرنیسم بی‌نتیجه و بی‌دنباله خواهد بود. با این‌گونه انکار فراروایت‌ها و دانش عینی، بحرانی در نگرش مدرن پیش می‌آید که: پس حقیقت چیست؟

## عقلانیت ابزاری و دیالکتیک عصر روشن‌گری

هر آن‌چه که به عنوان شرایط انسانی در نظر بود، همه غالباً به ضد خود تبدیل شده است. استفاده از علوم طبیعی و تکنولوژی و توسعه‌ی فاجعه‌انگیز آن‌ها، به یک بازار اقتصادی آزاد و افسارگسیخته انجامیده است. بنابراین، باید ریشه‌ی این پی‌آمدها را در سنت‌های گذشته جست. هرچند در عصر روشن‌گری، گام‌های بلند اخلاقی چون حقوق بشر، و الغای تجارت برده نیز برداشته شد.<sup>۲</sup>

سپس در موج‌خیزهای بعدی عصر روشن‌گری، رشته‌هایی از احساسات، جهان‌بینی‌ها، و اندیشه‌های متفاوت سر بر کرد که فرد و انسانیت را در مسیرهای گوناگون به دنبال می‌کشید و پی‌آمدهای آن به معنای واقعی، گیج‌کننده بود.

افزون بر مدرنیته‌های اولیه، مدرنیته‌های دیگری نیز رخ نمودند. فرآیند مدرنیزاسیون یا نوسازی برای دیگر تمدن‌هایی که به ارزش‌های لیبرالی و صنعتی غرب مربوط نبودند، اغلب نه تنها تجربه‌ای گیج‌کننده، بل که خشونت‌بار نیز بود. در این‌جا، مدرنیته به سادگی همچون رو در رویی با یک مجموعه اندیشه‌های جایگزین به شمار نمی‌آمد. بل که بخشی از فرآیند سلطه‌جویی، نفوذ در جامعه، دستکاری و شکل‌بندی بنیادهای مردمی و اجرای نوعی سازگاری و آشتی با سازمان‌های سیاسی و اقتصادی جدید، که قارچ‌گونه در سراسر جهان سر بر آورده بودند، تلقی می‌شد.<sup>۳</sup>

اقتصاددانان نوسازی را به معنای به کارگیری تکنولوژی از سوی انسان برای نظارت و سلطه بر منابع طبیعی قلمداد می‌کردند. محققان علوم سیاسی بر جنبه‌های آشفته‌ساز آن در ساختمان ملت تأکید می‌کردند. یک برخورد، مربوط به انتقال انسانی فرهنگ و تحرک و جابه‌جایی‌های سریع بود. در این میان، نوسازی پیش‌شرط توسعه قلمداد می‌شد. رویکرد متفاوت دیگری از سوی آمریکای لاتین مطرح بود که می‌گفت: مدرنیته زمانی حاصل می‌شود که رونق مصرف و گسترش بخش متوسط جنبه‌ی واقعی به خود بگیرد. در دیگر کشورهای جهان سوم، سنت نوین را در آن می‌دانستند که شهرنشینی تا آن‌جا گسترش یابد که جامعه کاملاً روستازدایی شود.<sup>۴</sup>

<sup>1</sup> Walsh 1995:138

<sup>2</sup> Peeters, *Through a Dark Glass*, p67

<sup>3</sup> Will Art in *Through a Glass, Darkly*, p10

<sup>4</sup> *Tradition and Modernity*, p24

سنت و نوسازی به عنوان گزینه‌هایی ایدئولوژیک در مسیر مدرنیته به شمار می‌آیند. اینک، صرف‌نظر از آن که چه گزینه‌ای درست بوده، بحران پیش آمده است. اما زمانی که اروپاییان از این بحران مدرنیته سخن می‌گویند، به خلاف آسیاییان، منظورشان خطری است که نظام‌های ارزشی آن‌ها را تهدید می‌کند.<sup>۱</sup>

برخورد اولیه‌ی فرهنگ‌های غیرغربی با مدرنیته چنین می‌نمود که رسیدن به آن را امری مطلوب دانسته و آن را راهی برای الهام‌گیری و تحقق آرزوهای خود می‌انگاشتند. آن را کم‌تر به عنوان یک تجربه‌ی نامتناجس قلمداد می‌کردند. نلوفر گله Nilufer Gole عنوان کرده است که: «چه از طریق فرآیند استعمارگرانه‌ی مبلغان تمدن، و چه امروز به واسطه‌ی عواملی چون امپریالیسم جهانی، رسانه‌ها و مهاجرت، بده‌بستان‌های مدرنیته به روندی نامتناجس در پویش‌های تاریخی (تأسیس دولت - ملت‌ها)، ذهنیات اجتماعی (گرایش‌های غیردینی، برابری‌خواهی و دموکراسی)، و محصولات فرهنگی (هنر، زیباشناسی، و علوم) تبدیل می‌شود.» او مدرنیته را به مثابه‌ی موضوعی «کنونی» معرفی می‌کند که نه تنها مؤسسات و نهادها، بل که «ذهنیات اجتماعی» زندگی روزمره و نژاد و جنس و حق تعیین سرنوشت را تحت تأثیر قرار می‌دهد.<sup>۲</sup>

در نگاه نخست، سنت‌ها به نظر موانعی بر سر راه مدرنیته قلمداد می‌شدند. این دسته از سنت‌ها یا از میان رفتند و یا به فراموشی سپرده شدند.<sup>۳</sup> مسأله‌ی رضایت مصرف‌کننده به عنوان هدف نهایی مدرنیته، آن‌گاه که در نوبت تاریخی خود قرار گیرد، انگیزه‌ها و علت‌های بحران را روشن می‌کند.<sup>۴</sup> مشکل جامعه‌های در حال توسعه، مربوط به ظرفیت ذاتی آن‌ها در نوسازی نبود. بل که بیش‌تر ناشی از فقدان مجموعه‌ی نهادهای نوین، و سازوکارهای تنظیم‌کننده و یا احکام و قواعد هنجاری برای اداره‌ی نظام‌های اجتماعی، و نیز فقدان ظرفیت برای رفع اختلافاتی بود که در سیاست‌های آن‌ها بروز می‌کرد.<sup>۵</sup>

مدرنیزاسیون یا نوسازی (به معنای غیرایدئولوژیک و ناب خود)، اساساً یک اصطلاح تکنولوژیک است و نه یک اصطلاح ارزشی. نوسازی در این معنا، بیان‌گر جای‌گزینی ماشین با نیروی کار انسانی، شتاب بخشیدن به شبکه‌های ارتباطی و تحرک سریع مردم و کارهاست. خودکار شدن خدمات نیز برخی از مشخصات مهم آن را بازگو می‌کند.<sup>۶</sup> اما پویش مدرنیته، هیچ‌گونه تأثیر انتقالی بر سنت‌های کهن‌تر در بسیاری از جامعه‌های غیرغربی نداشت. منابعی برای دگرگونی وجود داشت، اما سخت و تغییرناپذیر بودند. قدرت سالبه و نفوذناپذیری آن‌ها، از آن رو بود که در آغاز زندگی یک نظام و یا عم‌عرض و شانه به شانه با اشکال نوین مدرنیته قرار داشتند.<sup>۷</sup> بدین ترتیب هر آن‌چه که نو بود، می‌بایست به همان شکل دست‌نخورده‌ی خود انکار می‌شد. زیرا تأثیر ویران‌کننده‌ی مدرنیته در این جامعه‌های غیرغربی از اثرات مثبت آن بیش‌تر حس می‌شد.

آیین‌های سنتی گذشته زمانی که در معرض دست‌کاری قرار می‌گرفتند، به نظر سودمند می‌شدند. به هنگامی که این آیین‌ها عملکردی نو می‌یافتند و یا معنای جدیدی می‌گرفتند، خود به کسوت نو در می‌آمدند.<sup>۸</sup> بدین ترتیب سنت‌های نوینی که پای می‌گیرند، با این برداشت همراهند که به کارگیری کورکورانه‌ی تجارب غرب و پذیرش بی‌چون‌وچرای نسخه‌های غربی به عنوان مسیر بهینه‌ی نوسازی، در واقع شیوه‌های کارآمدی برای مدرنیته نیستند.

<sup>1</sup> Wolf Lepenies in *Through a Glass, Darkly*, p27

<sup>2</sup> Gole's *Global Expetations, Local Experiences-Non-Western Modernities in Through a Glass, Darkly*, p40

<sup>3</sup> *Tradition and Modernity*, p1

<sup>4</sup> *Ibid*, p28

<sup>5</sup> *Ibid*, p29

<sup>6</sup> *Ibid*, p31

<sup>7</sup> *Ibid*, p53

<sup>8</sup> *Tradition and Modernity*, p1

نوعی تفرعن و خودبزرگ‌بینی فرهنگی از سوی اروپاییان و آمریکاییان شمالی نسبت به همه‌ی سنت‌های غیراروپایی پای گرفت که رنگ و بوی خودشیفتگی فرهنگی داشت و در نگاه ظاهر نیز بسیار مقتدر جلوه می‌کرد.<sup>۱</sup> انکار و رد بنیادگرایی، در درون‌مایه‌ی خود رد اقتدار را نیز به همراه دارد. این امر را می‌توان از خلال زبان دوپهلوی و ناملموسی که پسامدرن‌ها به کار می‌گیرند، دریافت. واژگانی چون «امپریالیست» و «ارباب» برای توضیح روایت‌های بزرگ به کار می‌روند.<sup>۲</sup> این یکی از مهم‌ترین جنبه‌های اندیشه‌ی پسامدرن است.

اگر حقیقت عینی انکار شود، نتیجه‌ی ناگزیر آن نسبی‌گرایی است. فردگرایی مستحکمی که در اندیشه‌ی پسامدرن بود، از پایگاه حقایق عینی موروثی به وادی کشف‌الشهود انتقال یافت. کارل Carrell خاطر نشان کرده است که «اگر خدا را بردارید، جای اندکی برای مذهب می‌ماند. مذهب را که بردارید، جای اندکی برای ارزش‌های مطلق خواهد بود. یک جامعه ممکن است اندیشه‌های زیبایی پیرامون درستی و نادرستی، و یا درباره‌ی واقعیت نیکویی و پلشتی اهریمنی داشته باشد. اما همه‌ی این‌ها در یک جامعه‌ی غیردینی جنبه‌ای نسبی می‌یابند.»<sup>۳</sup> در این صورت، یک جهان اخلاقی خاکستری خواهیم داشت.

اما این تکثرگرایی، در نبود مطلقاً جنبه‌ای آمرانه می‌یابد و در جست‌وجوی حقیقت مطلق، چونان یک سرچشمه عمل می‌کند. در سنت غربی، واگرایی ارزش‌ها و اعتقادات به صورت یک فضیلت اجتماعی درآمده و به رغم وجود قانون و یا مذهب، همه‌ی جنبه‌های زندگی ما را تحت‌الشعاع قرار داده است. آزادی‌های فردی از سوی همگان در جامعه محترم شمرده می‌شود. از اصول جان استوارت میل، آزمندانه پاسداری می‌کنند. این اندیشه جاری است که: «تنها هدفی که به خاطر آن قدرت می‌تواند درست و بی‌دغدغه بر هر یک از اعضای جامعه‌ی مدنی اعمال شود، جلوگیری از آسیب دیدن دیگران، به رغم اراده‌ی اوست. منافع و علایق فرد، چه اخلاقی و یا مادی، تضمین کافی ندارد.»<sup>۴</sup> (اما مجوزهای سیاسی رویکرد خیرخواهانه‌تری به این نظر اخیر دارند.)

کمی فاصله بگیریم تا بتوان محدودیت‌های اجتماعی موجود در سنت سیاسی را که به قصد جلوگیری از سقوط انسانیت در بی‌نظمی مطرح شده‌اند، به تصویر بکشیم. سه گونه آزادی بنیادی با نگرش جان استوارت میلی در جریان دموکراسی‌های لیبرالی شکل گرفته است: آزادی وجدان، که در بر دارنده‌ی اندیشه، احساس، عقیده، عواطف، و غیره، در همه‌ی زمینه‌ها (اخلاقی، دینی، علمی و فلسفی) است. این آزادی شامل آزادی بیان و نشر عقاید است. دومی، آزادی سلاقی و دغدغه‌هاست که در آن هر کس می‌تواند طرح و برنامه‌ی زندگی خود را، صرف‌نظر از این که دیگران چه می‌اندیشند، پی بریزد. آزادی سوم، آزادی مشارکت و هم‌بستگی است که در آن افراد آزادند وحدت کنند، به هم آیند، یا با هر کسی که خود برمی‌گزینند، مشارکت کنند (با این هشدار همیشگی که حتی‌المقدور به دیگران آسیب نرسانند).<sup>۵</sup> بحث آن است که بدون این آزادی‌ها، هیچ جامعه‌ای آزاد نیست. باید یادآوری کرد که این امر تنها یک پارادایم Paradigm است و نسبت به شرایط ویژه‌ای که در آن عمل می‌کند، جنبه‌ی ابزاری دارد. در فرهنگ‌هایی که دارای چنین سنت سیاسی نیستند، به کارگیری سریع و بی‌مقدمه‌ی چنین اصولی برای جامعه و بدون آمادگی آن، ممکن است سبب شود که فرآیند جذب ناکامل بماند و نابجایی‌های انسانی دردناکی در آن رخ دهد.

بدین ترتیب (جامعه‌ی غربی) در یک فضای تکثرگرا می‌زید که بسیاری فرهنگ‌ها، مذاهب و شیوه‌های زندگی را در بر دارد. در این جامعه، تنوع به عنوان چیزی که باید مورد ستایش و پشتیبانی قرار گیرد، تلقی می‌شود. اما این امر می‌تواند به یک بحران بیانجامد: مک‌گرث McGrath، تکثرگرایی را از این منظر می‌نگرد که پدیده‌ی جدیدی نیست، بل که از گذشته و طی سالیان دراز جذب نهادها، قشرها،

<sup>1</sup> David Kopf in *Tradition and Modernity*, p8

<sup>2</sup> Derrida 1981:34

<sup>3</sup> Carrell 1994:355-356

<sup>4</sup> John Stuart Mill: ON LIBERTY

<sup>5</sup> John Stuart Mill: ON LIBERTY

و طبقات شده است.<sup>۱</sup> تفاوت آنجاست که امروزه بدون وجود افق‌ها و چشم‌اندازهای اخلاقی و در نبود اقتدارها و مطلق‌های اصول اخلاقی، ما ناچار باید میان نظام‌های ارزشی گونه‌گون و ناسازگار گزینش کنیم و در نتیجه، تنها باید خود مسؤولیت‌ها را به عهده بگیریم.<sup>۲</sup>

در این میان، تنها نکته‌ی جدید، پاسخ روشن‌فکرانه‌ای است که به آن داده می‌شود: پاسخ این است که تکثر عقاید، صرفاً موضوعی در چارچوب واقعیت‌های قابل مشاهده نیست. بل که از لحاظ نظری (نه تنها به طور کلی در زندگی فکری و فرهنگی، بل که به‌ویژه در رابطه با مذهب) نیز موجهند. ممکن است عنوان شود که مفهوم «انسان توده» (mass man) نیچه، به این نتیجه نظر داشته است که «خدا مرده است» و یا دست‌کم، به اندازه‌ی پیش از اهمیت برخوردار نیست. بدین ترتیب ادعای هر فرد یا گروه بر این که منحصراً اوست که حقیقت را در دست دارد، به عنوان امری برابر و معادل با فاشیسم تلقی شد.

کثرت‌گرایی فرهنگی، انواعی از فرهنگ‌ها را در یک جامعه‌ی ویژه زیر بال و پر می‌گیرد و مدعی است که به غنا و باروری می‌انجامد. کثرت‌گرایی مذهبی بر این باور است که تفاوت میان مذاهب، موضوع و مسأله‌ی حقیقت و بطلان نیست، بل که نگرش‌ها و منظرهای متفاوتی از یک حقیقتند.<sup>۳</sup> پی‌آمدها و تبعات روشن‌گری در جاهایی به کثرت‌گرایی فکری می‌انجامد که نخست مطلق‌ها، باورهای خشک، و یا بنیادها را مورد رد و انکار قرار می‌دهند. نظام‌های اعتقادی، به یک سان روا و معتبر دانسته می‌شوند و همه به نوعی دارای اعتبارند. حقیقت در منبع اعتقاد نیست، بل که تساهل، سرآمد همه چیز است.<sup>۴</sup>

جاذبه و دافعه‌ی میراث روشن‌گری، تنها نمونه‌ای از کثرت‌گرایی در پهنه‌ی ارزش‌های اخلاقی و عینیت‌های جامعه‌ی ماست.<sup>۵</sup> این موضوع، چارلز تایلور و بنجامین لی را بر آن داشته تا بپرسند که آیا امکان ایجاد یک مدرنیته‌ی برتر و هنجاری وجود دارد یا نه؟ و یا این پرسش را مطرح کنند که آیا کثرت‌گرایی در زمینه‌ی مدرنیته‌ی فرهنگی متفاوت می‌تواند وجود داشته باشد؟<sup>۶</sup> به هر حال، این مسائل و تردیدها در واقع سمی مهلک برای جامعه‌ی غربی شده‌اند.

#### بخش سوم: اصالت و اصلاح

با این همه، مدرن و مدرنیته دیگر از انحصارات غرب نیست. افزون بر این، راه مدرنیته در بر دارنده‌ی تجارب گوناگون است و پدیده‌ای یکسان نیست. سنت، جای‌گاه و ضرورت‌های بسیار متفاوتی در جامعه می‌یابد. سنت در واقع برای به ثمر رسیدن مدرنیته، نقش و جنبه‌ای ابزاری دارد. بنابراین، مدرنیته باید از منظر برخورد با تجارب غیرغربی، مورد بازاندیشی قرار گیرد.<sup>۷</sup>

پسامدرنیسم، نه تنها آمیخته به کثرت‌گرایی است، بل که به عمل‌گرایی نیز آراسته است. در جهان‌نگری نوین، هر چیز باید عقلانی باشد. امروزه تنها این دیدگاه کارایی دارد. این دید گرچه عمل‌گرا است، اما برابر و یکسان با پسامدرنیسم نیست. برهانش چنین است که: چون حقیقت عینی دور از دسترس درک ماست، پس ما باید عملی‌ترین راه را بیماییم. زیرا هدف جست‌وجویی جدید برای حقیقت نیست، بل که برای درمان و رفاه است.<sup>۸</sup>

<sup>1</sup> 1992: 362

<sup>2</sup> Peteers through, p73

<sup>3</sup> Newbigin 1989: 14

<sup>4</sup> Carrel 1994: 355

<sup>5</sup> Berlin, Isaiah, *The Crooked Timber of Humanity*, John Murry, London, 1990

<sup>6</sup> Taylor Charles and Benjamin Lee, *Multiple Modernities Project Center for Transcultural Studies*, 1998, p10

<sup>7</sup> Will Arts in *Trouth A Glass*, Darkly, p6

<sup>8</sup> Houston 1994: 186



محمد اقبال، از نقش و فایده‌ی سنت‌های اسلامی به عنوان ابزار روشن‌گری در نوگرایی داد سخن می‌دهد و پای عقلانیت ابزاری را به میان می‌کشد. او نمونه‌ای همسان با نظام اخلاقی پروتستانی ارائه می‌دهد و نیاز مسلمین در جهان نوین را آن می‌داند که پیوسته ابهام و اوهم را بشکنند و هسته‌ی اصلی پویشی که او آن را گوهر اسلام و رسالت پیامبرانه می‌خواند، دوباره سامان دهند.<sup>۱</sup> بدین ترتیب سنت در درون خود حقیقتاً توانایی انجام دگرگونی را دارد. سنت غالباً از درون، ابزار دگرگونی و گذار از کهنه به نو را فراهم می‌کند. هر گونه استنتاج در برابر آن امری پراگماتیک نخواهد بود و به ناگزیر، به بحران در نوگرایی می‌انجامد.<sup>۲</sup>

پراگماتیسم در نگرش پسامدرنیسم، بر مفهوم کارآمدی مبتنی است. آن را مفهومی برتر می‌داند و بر آن، تکنولوژی را نیز می‌افزاید. پرسش بسیار مهم این است که آیا به کار می‌آید؟ یکی از پراگماتیست‌ها به نام ویلیام جیمز، برای نخستین بار عنوان کرد که فرد باید هر دیدگاه را بر پایه‌ی ارزش نقد آن مورد داوری قرار دهد.<sup>۳</sup>

گرچه این امر، انکار طرح بنیادهای مورد پذیرش جهانی بود، اما عملاً در صدد بازسازی تجربه‌ی انسانی بر زمینه‌ی ژرف‌تر، درونی و غیرعقلانی است تا فرد یا جامعه‌ی فردی آن را به صورت «اصیل» دریابد. جست‌وجویی است در پی این که «ما» چه هستیم و با این نکته که «آن‌ها» از ما می‌خواهند که چه باشیم، در تضاد است.<sup>۴</sup> سنت، تا هنگامی که تأثیر غربی شدن از هیچ جنبه‌ای از زندگی رخت نبسته و همواره نشان‌هایش هویداست، نمی‌تواند به وضع موجود بازگشت نماید. اکنون دیگر تکنولوژی بر رقابت‌طلبی‌های سنت چیره شده و به موقعیت بلامنازعی رسیده است که نشان از هویتی جهانی دارد.<sup>۵</sup> امروزه دیگر گزینه‌هایی چون غرب و شرق و یا سنت و مدرنیته وجود ندارد. مسأله این است که به چه شیوه‌ای باید مدرن بود که از آن خودمان باشد.<sup>۶</sup> در جامعه‌ای که به گونه‌ای روزافزون جهانی می‌شود، سنت‌های گذشته باید چنان پرداخته شوند که هم دگرگونی‌ها را بپذیرند و هم خصلتی یگانه بیابند که نمایندگی ارزش‌های مطلوب را داشته باشند.

بنابراین، معمولاً اصالت‌خواهی به معنای آرزو برای جلوگیری از گسترش مدرنیته و حفظ یک جامعه‌ی سنتی (که بسیار سال‌ها پیش ناپدید شده)، نیست. بل که فریادی است برای رام کردن ببر نوسازی: به عبارت دیگر، در پی نوعی مدرنیته‌ای است که کم‌تر لعاب اجبار و خودکامگی و شیطنت دارد، فراگیرتر است و از همه مهم‌تر، در آفرینش شیوه‌ای از زندگی که از لحاظ مادی و معنوی رضایت‌بخش‌تر باشد، خلاقیت بیش‌تری دارد.<sup>۷</sup> اصالت، پاسخی به شرایط اجتماعی برآمده از هجوم مدرنیته است. اصالت، از منظر روشن‌فکری نیز حلقه‌ی اتصال اندیشه‌هایی است که سیاست‌های مدرنیته بر پایه‌ی آن‌ها شکل گرفته‌اند.

در سطح فردی، اصالت دارای ریشه‌هایی است که آفرینش‌های شخصی، ساخت و کشف یک ماهیت اصیل از آن‌ها شکل می‌گیرد و به ظاهر با قواعد ماندگار جامعه و هر آنچه که بالقوه به عنوان اخلاقیات شناخته می‌شود، مخالفت دارد. اما این عمل جنبه‌ای پاک‌کننده و بهبودبخش نیز دارد که افق‌های معنایی را می‌گشاید و «خود» را در فرآیند یک گفت‌وگو، برای رسیدن به تعریف مناسبی از این که «خود» کیست، وارد می‌کند. اصالت خود، اندیشه‌ای درباره‌ی آزادی است. این بحث، در بر دارنده‌ی مفهومی از «من» است که طرح «زندگی من» را در برابر نیاز به سازگاری با بیرون دنبال می‌کند.<sup>۸</sup> و در نتیجه، نگرش روشنی به دست می‌آید که یک شخصیت واقعاً کیست و

<sup>1</sup> Charles Adams in *Tradition and the Legitimization of Social Change-Tradition and Modernity*, p122

<sup>2</sup> Rhoda Lois Blubberg, *Technology and Modernity*, p131

<sup>3</sup> William James 1995: 192

<sup>4</sup> *Overcoming*, p14

<sup>5</sup> Hans Belting in *Through a Glass, Darkly*, p57

<sup>6</sup> *Overcoming*, p4

<sup>7</sup> *Overcoming*, p7

<sup>8</sup> Taylor, Charles, *The Malaise of Modernity*, Anansi Press, Tronto, 1992, p67

بدین ترتیب فرد می‌تواند جای‌گاه خودمسئولانه‌تری را بیابد. این امر باید به فرد فرصت دهد تا کامل‌تر و متنوع‌تر زندگی کند، به گونه‌ای که زندگی از آن او باشد و تناسب بیش‌تری برای او داشته باشد.<sup>۱</sup>

جست‌وجو برای اصالت، با اصلاح در سنت‌های دینی و غیردینی مصادف بوده است.<sup>۲</sup> امه‌سزر Amié Cesaire، و لئوپولد سنگور Leopold Senghor، مفهوم سیاه بودن negritude را که بر فرهنگ تأکید می‌کند و با ایمان کار ندارد، پیشنهاد کرده‌اند. جولوس نیرره<sup>۳</sup>، پاسخ را در ترغیب و انگیزش سنت‌های مشترک به سمت حوزه‌های اخلاق و دین یافته است. گوستاو گوئیته‌رز Gustavo Gutierrez بر اندیشه‌ی الهیات آزاد دامن می‌زند که توانست در درون کلیسای کاتولیک در آمریکای لاتین، به مسیحیت صبغه‌ای انقلابی بدهد.<sup>۴</sup>

باید بریدگی و انفصال میان سنت و مدرنیته رد زمینه‌های غیرغربی را پر کرد. باید گفتمانی میان آنچه که به عنوان اجزای ناهماهنگ دیده می‌شود و سازگاری اندکی دارند، برقرار شود.<sup>۵</sup> آن‌گونه که اکبر عباس با حرارت و جدیت عنوان می‌دارد: «فضا در هر جا که دگرگونی‌ها راستای روشن و مشخصی ندارند، با شتاب‌ها و در دامنه‌های زمانی مختلف گسترش می‌یابد. مفهوم زمان‌شناسی و دوره‌بندی تاریخی تضعیف می‌شود، آن‌چنان که کهنه و نو هم عصر می‌شوند و پیوستگی‌ها و بریدگی‌ها در کنار هم قرار می‌گیرند... پیش از نو و پس از نو، دست در دست هم، بی آن که سنخیتی با هم داشته باشند، کنار می‌آیند.»<sup>۶</sup>

تجدید حیات revitalization سنت گذشته، بخشی از راه‌حل‌ها و وظیفه‌ی پراگماتیسم است. این وظیفه، نیاز به مفهوم پایداری و پیوستگی، ارتقای آن، و احراز یک هویت جداگانه را برآورده می‌کند و راه‌حل‌هایی برای دشواری‌های معاصر فراهم می‌سازد.<sup>۷</sup> سنت و مدرنیته، دو قطب یک نمونه‌ی مطلوب نیستند. بل که فرآیندهایی در هم تنیده‌اند و دارای عناصری متفاوت با تأثیر متقابل در همدند.<sup>۸</sup>

عبارت سنت، بازتابنده‌ی جاذبه‌ای نیرومند از همبستگی خودکار میان فرهنگ موجود و عقب‌ماندگی بود. این عقب‌ماندگی، به طور کلی دارای مشخصه‌هایی چون ارتباطات کند و محدودیت‌پذیری در چارچوب زندگی جامعه است. سنت همچنین با مفهوم دین‌داری religiosity (به معنای وسیع کلمه)، به عنوان یک جهان‌بینی و یا ایدئولوژی توده‌ها، درآمیخته بود. فرناندو هنروک کاردسو Fernando Henroque Cardeso، این مفهوم را به عنوان حس هویت فرهنگی خوانده است. اما آن را واجد ارزش‌های متعالی نمی‌داند، بل که بر آن است که دارای ارزش‌های موروثی غیردینی است. ملی‌گرایی فرهنگی، نشانگر تعهد مستمر و پایدار توده‌های وسیع به یک جهان‌بینی کهن است.<sup>۹</sup> (در واقع) این پدیده ممکن است به هنگامی که اصالت با مفهوم توسعه در جهان غیرغربی به رقابت برمی‌خیزد، به حد افراط خود برسد.

استفاده‌ی درست از سنت، همواره نمی‌تواند دیگرخواهانه altruistic باشد. زیرا کاربرد و سودمندی آن همواره جنبه‌ای ابزاری دارد. می‌توان از آن برای حصول نتایج سیاسی در برخورد با توده‌ها و تابع ساختن آن‌ها و یا به عنوان ابزاری برای ایجاد ثبات استفاده کرد. به

<sup>۱</sup> مارکس و لنین، به دنبال مفهوم قرارداد اجتماعی روسو، مفهوم انسان - مرکزی را در مباحث جدید خود، از جمله در بحث بی‌خدایی و تهاجم طلبی زیست‌محیطی که حتی جامعه‌ای سرمایه‌داری را نیز در بر می‌گرفت، مورد توجه قرار دادند. (Charles Taylor, p94)

<sup>۲</sup> French Politician and Philosopher from Martinique

<sup>۳</sup> President of Tanzania

<sup>۴</sup> *Overcoming*, p16

<sup>۵</sup> *Gole in Through a Glass, Darkly*, p53

<sup>۶</sup> Abbas Akbar, *Hong Kong Culture and the Politics of Disappearance*, Hong Kong University Press, Hong Kong, 1997

<sup>۷</sup> *Tradition and Modernity*, p2

<sup>۸</sup> *Tradition and Modernity*, p2

<sup>۹</sup> Ivan Louis Horowitz, *Tradition, Modernity, and Industrialization*, towards an integrated developmental paradigm, p24

پیش بردن هم‌زمان نوسازی و سنت از سوی سطوح مختلف دولتی، غالباً در بر دارنده‌ی نتایج متناقض و ستیزبرانگیز است.<sup>۱</sup> در تحلیل سطح دولتی و یا کلان، کل نهادهای سنتی ممکن است ارتقاء یابند و یا شکست بخورند و به سادگی در معرض فساد قرار گیرند. در سطح فردی (فرد و یا خانواده)، چنین اقداماتی به طور کلی، آگاه و یا ناآگاه، و به گونه‌ای مستقل برگرفته و یا رد می‌شوند.<sup>۲</sup> در سطح فردی، اخیراً به واسطه‌ی کاربردهای اخلاق نظری و عملی علوم و فن‌آوری نوین، ستیز میان سنت و نوحواهی به عنوان مقوله‌ای از پیش‌رفت، به‌ویژه در کشورهای جهان سوم، بالا گرفته است. حس مسؤولیت فرد نسبت به دیگران، از طریق پذیرش همه‌ی پی‌آمدهای ناشی از تصمیمات یک شخص (خود - مسؤولیتی)، در واقع چارچوب تعهدات اجتماعی و اداری او را نسبت به جامعه‌اش مشخص می‌کند. فرد، میان تلاش برای وفادار ماندن به خود و پرهیز از نسخه‌های اخلاقی رفتار و راه‌های کسب موفقیت بیرونی، و نیز پای‌بندی به ندادها و انگیزه‌های کاملاً درونی خود سرگردان است.<sup>۳</sup>

برای ملل در حال توسعه که تجربه‌ی استعمار را از سر گذرانده‌اند، توسعه به صورت امری کاملاً مظنون درآمده بود. چرا که نوسازی با امپریالیسم شناخته می‌شد. مدرن شدن، پدیده‌ای خارجی بود و خارجی، در واقع به معنای طرد و زدودن سنت‌های بومی از سوی امپریالیسم به شمار می‌آمد. این امر فوریت جست‌وجو و کسب هویت بی‌طرف را گوشزد می‌کرد.<sup>۴</sup> چنین دریافت شده بود که جامعه باید برنامه‌ای برای خود و مطابق با نیازهایی که از سوی سنت‌های فرهنگی گوشزد می‌شود، پی بریزد و از نفوذ و تأثیر عوامل برنامه‌ریز بین‌المللی مصون بماند.<sup>۵</sup>

#### لغزش به ذهن‌گرایی

ماهیت جامعه‌ی ما هر چه که باشد، فرد مستعد جابه‌جایی است و به گرایش حرکت‌های ذره‌ای دامن می‌زند. افزایش برخورد مردم با هم بر پایه‌ی تصادف صرف، فرد را از ایجاد رابطه و ژرفا بخشیدن عاطفی به آن محروم می‌کند و بدین ترتیب شیوه‌ی نگرش به کل جامعه را به یک نگرش ابزاری بدل می‌کند.<sup>۶</sup> انسانیت اکنون آن است که ما با عمل و سخن خود نشان می‌دهیم. ستایش فوکو از زیبایی‌شناسی، در واقع فریادی است رسا و روشن در این که میان خودیابی و آنچه که هنرمند می‌آفریند، رابطه‌ای وجود دارد. نیاز به اصیل بودن مطرح است، و نه از پیش بودن. به هر حال، خودتعیینی *self-determination*، رابطه‌ای تنگاتنگ و در هم تنیده با اخلاق، و روشن‌تر، با اخلاق توده‌ها دارد.<sup>۷</sup>

#### بخش چهارم: گذار به نیست‌انگاری

یکی از پیچیده‌ترین جنبه‌های پسامدرنیسم، گذار آن به سوی نیست‌انگاری است. نیست‌انگاری به روشن‌ترین شکل در نوشته‌های نیچه، که مرگ خداوند را اعلام کرده بود، هویدا است: آن‌گاه که دیگر چیز ناشناخته‌ای برای انسان به جا نماند، او خود را رها و بری از

<sup>1</sup> M.E. Boine and N.R. Keddie, eds. *Modern Iran: The Dialectics of Continuity and Change*, Albany, N.Y. SUNY Press, 1981

<sup>2</sup> *Tradition and Modernity*, p3

<sup>3</sup> *Overcoming Tradition*, p1

<sup>4</sup> *Tradition and Modernity*, p4

<sup>5</sup> *Tradition and Modernity*, p1

<sup>6</sup> Charles Taylor, p59

<sup>7</sup> Charles Taylor, p66

ترس تصور می‌کند.<sup>۱</sup> و آن‌گاه که انسان روح (عناصر علی وجود) چیزها را می‌شناسد، دیگر آن‌ها برای او ماهیتی دوگانه ندارند. و رابطه‌ی سطحی و مقطعی میان شیء و انسان، به یک سطح عقلانی نزول می‌کند و در واقع، به «گردونه‌ی تصادفی معنا» تبدیل می‌شود.<sup>۲</sup> آن‌چه که به جا می‌ماند، جهانی بی‌هدف، بی‌مرکز، بی‌مأخذ، و بدون امید است. این است نیست‌انگاری، بدان اعتبار که هیچ چیز معناداری وجود ندارد.

پرسش نیچه آن است که چگونه انسان می‌تواند بدون افسانه‌ها و اساطیر سنتی (که هم استقلال و آفرینش‌گری را از او سلب می‌کنند و هم او را از یأس در امان می‌دارند)، زندگی کند؟<sup>۳</sup> سنت، در میان این نابسامانی وجود، ایجاد آرامش می‌کند. آن لحظه که انسان می‌اندیشد که طرح مدرنیته در زدودن سنت نتیجه داده است، بهره‌ای تازه از سنت‌های گذشته، زیباشناختی بومی و خاطرات به شکلی بیرون از انتظار سر بر می‌کند. این وضع نه سبب بازپیدایش آن سنت‌ها بر سکوی اهمیت است و نه بازگشت به گذشته است. بل که جست‌وجویی متناقض برای هماهنگی میان ذهنیت و مدرنیته است.<sup>۴</sup> محافظت از آسایش در برابر سردرگمی و خلأ است که اگر به مرحله‌ی نیست‌انگاری برسد، رها خواهد شد. فقدان ترس، در واقع شرطی ابطال‌پذیر است.

مدرنیته‌های متعددی که از مدرنیته‌ی غیرغربی برآمده، در واقع حاکی از جست‌وجو در پی پاسخی چاره‌ساز برای تنش‌های میان هویت و نیروهای مختلف و هم‌سو در مدرنیته است. این طرح می‌کوشد عناصر جدلی هم‌عرض میان موقتی‌های نو، و جست‌وجو برای جاودانگی آن‌ها را درک نماید. باز به گفته‌ی گله: «(این) طرحی است که در پی کاوش در میان آشفتگی‌های ظاهری ناشی از نمودهای آسیب‌شناختی تصورات اجتماعی، ترکیب هویت و مدرنیته (از جمله ملی‌گرایی، بنیادگرایی)، و کشف رمز از عبارات (حوزه‌های) شلوغ و در هم ریخته‌ی مربوط به نوآوری‌های اجتماعی است.»<sup>۵</sup>

#### حرکت به سوی پراکندگی و افتراق

بی‌اعتمادی به تمرکزگرایی، شاخصه‌ی پسامدرنیسم است. از این رو، پسامدرنیسم به جزءنگری و شاخه‌گرایی گرایش دارد. این امر، به‌ویژه در آن‌جا که پدیده‌ی جهانی شدن به پیش می‌رود و وفاق بر آن است که ما در یک دهکده‌ی جهانی زندگی می‌کنیم، به نظر متناقض می‌آید. این گونه تکه‌پارگی و انفصال را می‌توان در زمینه‌های سیاسی و اخلاقی نیز مشاهده کرد. امروزه ما گروه‌هایی چون سبزه‌ها، فمینیست‌ها، و سنت‌گرایان تندرو را داریم. پسامدرنیسم هر دو گرایش هم‌سطح کردن فرهنگ‌ها، و دامن زدن و بزرگ کردن اختلاف میان آن‌ها را در خود دارد. پسامدرنیسم، جامعه را به فرهنگ‌های برخوردار و فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌های ناهوشیار تقسیم می‌کند. افراد و مردم در جست‌وجوی هویت‌ها خود هستند، اما نه در درون خود، خانواده، و یا قوم و ملتشان، بل که آن را در گروهی که بدان تعلق دارند می‌یابند. یک سنت ویژه در کار شکل دادن عقلانیت در زندگی روزمره است. اما این امر، با روزمرگی، تکرار، گفت‌وگوهای پوچ و بی‌ارزش و کارهای عادی شکل می‌گیرد. سنت در این معنا، در تضاد با نیرویی است که سنت را می‌آفریند.<sup>۶</sup>

<sup>۱</sup> این برداشت از این اندیشه برآمده که طبیعت از جسم و روح ساخته می‌شود. انسان به کالبدش شناخت دارد، اما در برابر روح گیج و سرگردان است و این امر، به ترس او می‌انجامد. چنین تصور شده که آن روح، به قلمرویی خدایی تعلق دارد.

<sup>۲</sup> Hodkheimer and Adorno, *The Dialectic of the Enlightenment*

<sup>۳</sup> *Overcoming*, p36

<sup>۴</sup> Gole, p55

<sup>۵</sup> Gole, p55

<sup>۶</sup> *Overcoming*, p36

غربی‌ها و غیرغربی‌ها هر دو خود را با این نیاز مشغول داشته‌اند که در پس حقیقت جاری و پذیرفته‌شده، نوعی حقیقت را کشف می‌کنند، زیرا آن‌ها موازین رسمی حقیقت را غیر قابل اعتماد می‌دانند و یا نتیجه گرفته‌اند که آن موازین به‌درستی و کامل درک نمی‌شوند و یا به کار نمی‌آیند.<sup>۱</sup> بدون تکیه به برخی بنیادهای سنتی، این پرسش پیش می‌آید که آیا اخلاقیات بر پایه‌ی کشف‌الشهود است یا از ناحیه‌ی احساس و یا عقل برمی‌آید؟ آیا اخلاقیات به زمان و مکان وابسته است یا آن که مستقل از رخدادهای تاریخی است؟ آیا اخلاقیات ذهنی است یا عینی، دگرگونی‌پذیر است یا ثابت، ویژه است یا جهانی است؟<sup>۲</sup>

کانت اظهار داشته است که سلطه‌ی انسان بر طبیعت (یعنی مدرنیته، سرانجام علیه این انسان صاحب اندیشه قد علم می‌کند. چرا که از بازتاب زمزمه‌های او چیزی به جا نمی‌ماند، مگر این صدای جاودان: من می‌اندیشم، که باید در همه‌ی اندیشه‌هایش جاری‌باشد. بروت Brute، مدرنیته را همچون اعمال مردان جادو در سنت‌های گذشته می‌شمارد که جنبه‌ای مقدس یافته است.<sup>۳</sup>

جان‌گرایی Animism، شیء را معنوی کرد، همان‌گونه که صنعت‌گرایی نیز روح انسان را به شیء مبدل ساخت. آن‌گاه که عقل ابزاری چون داور بر اخلاق انسانی بر کرسی بنشیند، هر چیز در جامعه به شیء تبدیل می‌شود. از یک جهت، این امر در صورتی که همه‌ی جنبه‌های زندگی به اعتبار یک تحلیل هزینه - فایده عقلانی شود، آزادی‌بخش است و در غیر این صورت یک خودکشی داوطلبانه است و تجارب اصیل انسانی به حدی که انتخاب از فهرست غذا در مهمان‌سرا نزول می‌یابد.

بدین ترتیب انسان چیزی جز لذات و ارضای شخصی بری زندگی ندارد و خود را تنها به عنوان یک واقعه می‌یابد که در لمح‌های موقتی و فضایی زندگی می‌کند. پیش از این، اخلاق چونان ندایی درونی بود و خوب و بد با جزا و مکافات که از سوی خداوند مقرر می‌شد، پیوند داشت.<sup>۴</sup> در شرایط نیست‌انگاری چیزی که انسان را از غایت خودتحقیری باز بدارد، موجود نیست.

گذشته تکرارناشدنی است، اما باید آن را چون منبع شناخت گذشته نگریست. انسان به اراده‌ی خود گرفتار همه‌ی تکنولوژی و در راه مدرنیته‌های بزرگ‌تر است. اما اهمیت انسان بیش‌تر از آن است که صرفاً به عنوان گوشه‌ای از بازی تکنولوژی برای اهداف نامعین و ناشدنی تولیدی، درآید. اما اگر انسانیت از ورطه‌ی نیست‌انگاری محفوظ مانده، تنها بدین اعتبار است که او همواره توانسته است جنبه‌های فرهنگ سنتی، ارزش‌ها، و حتی مذهب را برای خود یادآوری کند. تا زمانی که این مناسبات در تعیین وظایف انسان (و اگر نه در سعادتش)، نقش و جنبه‌ی آمرانه دارند، او نمی‌تواند حقیقتاً خود را از تأثیرات سنتی برهاند.<sup>۵</sup>

ممکن است پرسش شود که چرا برخی سنت‌های معین در جریان گذار یک جامعه به وضعی بهتر، از دیگر سنت‌ها به‌تر عمل می‌کنند؟ چه چیز در میراث ما و یا زمان وجود دارد که به جای یک رویکرد تکاملی سبب برانگیختن رویکردی انقلابی می‌شود؟<sup>۶</sup> هورکهایمر و آدورنو چنین اظهار می‌کنند که عقلانیت ابزاری می‌تواند به گونه‌ای موفق با اسطوره مبارزه کند، اما به قیمت برقراری اسطوره‌ی جدید، دیالکتیک فرآیند روشن‌گری چنین است. آن‌گاه که زمان مدرنیته و نوبت پیروزی نوسازی بر سنت‌های کهن فرا رسد، سنت‌های نوین و به‌هنگام دیگری شکل می‌گیرند، و راه‌های نوینی را برای فرا رسیدن یک روشن‌گری نو و مدرنیته‌ی تالی آن می‌گشایند.

<sup>1</sup> *Overcoming*, p52

<sup>2</sup> Harry Peeters, *Old Virtues and Vices as Icons for a New Modernity in Through a Glass, Darkly*, p68

<sup>3</sup> *Dialectic of the Enlightenment*, p28

<sup>4</sup> *Overcoming*, p26

<sup>5</sup> *Overcoming*, p34

<sup>6</sup> *Overcoming*, p191

## نگاهی کوتاه به مفهوم پسامدرنیسم<sup>۱</sup>

### ۱ - معنای کلمه

پسامدرنیسم که در فارسی به صورت «پست‌مدرنیسم» نیز به کار می‌رود، از ترکیب پیشوند «پسا» به معنای Post، و مدرنیسم Modernism تشکیل شده است. مدرنیسم از مشتقات مدرن و مدرنیته، از ریشه‌ی لاتینی modo، به معنای «اکنون» است. به همین دلیل باید میان دوره‌های ماقبل مدرن Premodern، مدرن Modern، و پسامدرن Postmodern تفاوت قائل شد. به طور خلاصه، ماقبل مدرن به دوره‌ای گفته می‌شود که فرد تحت تسلط سنت و اقتدار الهی و قدرت سیاسی است. در دوره‌ی مدرن فردیت اعتلا یافته و سنت نقد می‌شود. در این دوره فرد خودمختار با ظهور یا شهرت به شکل سوژه‌ی دکارتی خود را ارباب و مالک طبیعت اعلام می‌کند و به مفهوم پیشرفت و بینش فعلی از تاریخ ارزش و بها می‌دهد. از دیگر خصوصیات دوران مدرن می‌توان به آگاهی فرد از فردیت خود، جدایی دین از دولت، تأکید بر آزادی‌های فردی، و آن‌چه ماکس وبر «افسون‌زدایی جهان» می‌نامد، اشاره کرد. همچنین دوران مدرن در رویدادهای تاریخی چون انقلاب آمریکا و فرانسه و دو اعلامیه‌ی استقلال آمریکا و اعلامیه‌ی حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ فرانسه تجلی می‌یابد. مدرنیته نیز دوران تأکید بر علم گالیله‌ای و نیوتنی همراه با انقلاب‌های علمی و صنعتی در غرب است. به عبارت دیگر، دوران مدرن یا مدرنیته، در دو عنصر اصلی خلاصه می‌شود:

۱. عقل ابزاری - به معنای تسلط انسان بر طبیعت و انسان، از طریق به کار گیری علم و تکنولوژی.
۲. عقل انتقادی - به معنای تأکید بر سوژه‌ی خودمختار که شناسنده‌ی خود و جهان است و بر آزادی‌های فردی خود تأکید می‌کند.

از نظر تاریخی، فرهنگ مدرن با دوره‌ی رنسانس آغاز شده و با عصر روشن‌گری و انقلاب فرانسه و ایده‌آلیسم آلمانی، به عنوان گفتمان کلیدی غرب، تحکیم می‌شود.

اندیشه‌ی پسامدرن، تفکری است که به منظور تعیین حدود عقلانیت مدرن آن را نقد و کامل می‌کند. گرچه بسیاری بر این عقیده‌اند که پسامدرنیسم به نوعی پایان مدرنیسم است، ولی در حقیقت پسامدرنیسم به نگرشی - چه فلسفی و چه هنری - گفته می‌شود که در چارچوب مدرنیسم اتفاق می‌افتد. در عین حال که چالشی است علیه این چارچوب، اما در درون این منظومه‌ی فکری و فلسفی مدرن اتفاق می‌افتد. در عین حال که فرزند آن است، اهداف و گفتمان آن را به چالش می‌خواند.

<sup>۱</sup> سخنرانی در جلسه‌ی آگورا، دانشگاه تورنتو، تیر ۱۳۸۰

آنچه پسامدرنیسم در پی نقد آن است، اعتقاد دوران مدرن به عقل، به عنوان کلی‌ترین و عینی‌ترین مسند واقعیت و این اعتقاد است که تمامی تغییر و تحولات اجتماعی بر مبنای فعالیت عقل صورت می‌گیرد. از این رو، پسامدرنیسم همراه با نقد پروژه‌ی روشن‌گری و مفاهیمی چون پیش‌رفت، کلیت، عقلانیت، و نظام‌مندی تمامی اصول فردی و اجتماعی مدرنیته و ساختار معرفتی نهادهای سیاسی آن را مورد تردید قرار می‌دهد. به طور خلاصه، پسامدرنیسم چالشی است فلسفی، هنری، جامعه‌شناختی، و سیاسی علیه تمامی ستون‌ها و پایه‌های فکری و سیاسی و علمی مدرنیته، همانند اومانیزم، لیبرالیسم، رئالیسم، و علم جدید و تکنولوژی.

عصر روشن‌گری که معتقد بود دوران تاریکی و خرافات را پشت سر گذاشته است، با انتقاد به قدرت کلیسایی، مسأله‌ی مشروعیت سیاسی مدرن را مطرح کرد و با تکیه بر انقلاب نیوتونی و اعتقاد به پیش‌رفت علمی و اخلاقی بشر، مبانی اقتصادی و سیاسی قرن هیجدهم را که در لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی تجلی یافته است، فراهم کرد. از نظر روشن‌گری، شناخت، مقوله‌ای خنثی و عینی است که می‌تواند مبنای آزادی و نجات بشر شود و رؤیای آن تسلط بر جهان و پیش‌رفت بشری از طریق این شناخت فلسفی و علمی بود. پسامدرنیسم، در واقع مخالف جدی با این نگرش و نگاه فلسفی به انسان و جهان است.

## ۲- شکل‌گیری فکر پسامدرن

بسیاری نیچه، هایدگر، و آدورنو و هورکهایمر را پایه‌گذاران پسامدرنیسم می‌دانند. نیچه نخستین فیلسوف شالوده‌شکن مدرنیته است که بسیاری از متفکران پسامدرن، چون دریدا، فوکو، لیوتار، و بودریار را تحت تأثیر قرار داده است. نوک حمله‌ی نیچه مسأله‌ی حقیقت است و در پاسخ به این سؤال پایلت Pilate از حضرت مسیح که می‌پرسد «حقیقت چیست؟» و حضرت مسیح سکوت می‌کند، نیچه پاسخ می‌دهد که «حقایق توهمات هستند که فراموش کرده‌اند که چیزی جز توهم نیستند.»

به گفته‌ی پسامدرن‌ها، فکر و اندیشه‌ی فلسفی هایدگر پی‌آمدهای مثبتی برای نقد و فرار از مدرنیته داشته است. ولی برخی از آنان معتقدند که هایدگر خود اسیر عصر خود باقی می‌ماند. شاید بتوان گفت که هایدگر دوره‌ی دوم، یعنی هایدگر به عنوان نویسنده‌ی کتاب‌های *زمان و وجود* (۱۹۶۲) یا *پایان فلسفه و وظیفه‌ی اندیشیدن* (۱۹۶۳)، به بحث‌های پسامدرن در مورد زبان، به عنوان نظام تمایزی و تفاوتی از نشانه‌ها که حضورشان در ارتباط با عنصری که حضور ندارد تعیین می‌شود، کمک کرده است.

همچنین کتاب *دیالکتیک روشن‌گری*، آدورنو و هورکهایمر، شاید بیش‌ترین تأثیر را بر متفکران پسامدرن در جهت نقد پروژه‌ی روشن‌گری گذاشته باشد.

موضوع اصلی کتاب، توضیح این مطلب است که هدف اصلی روشن‌گری، آزاد کردن انسان از اختناق سیاسی و بدبختی اقتصادی و مادی بوده است. ولی روشن‌گری خود تبدیل به اسطوره‌ای شده است که همراه با بدبختی و فلاکت است. از منظر آدورنو و هورکهایمر، پروژه‌ی عقلانی روشن‌گری، به تسلط تکنولوژی بر جهان و اسیر و بنده شدن فرد در نظام‌های توتالیتر منجر شده است.

به گفته‌ی وولفگانگ ولش Wolfgang Welsch، مفهوم پسامدرن نخستین بار در اوایل سال‌های ۱۸۷۰ به کار رفته است. ولی آنچه مسلم است، این است که کلمه‌ی پسامدرنیسم در سال ۱۹۲۶، به صورت کتاب برنارد بل Bernard Bell، تحت عنوان *Postmodern and other Essays* به کار گرفته شده است. در سال‌های ۱۹۵۰، «پسامدرن» در نوشته‌های چارلز اولسون Charles Olson در زمینه‌ی شعر و نقد ادبی به کار می‌رود. اولسون تحت تأثیر فلسفه‌ی هایدگر، می‌کوشد تا با سنت عقل‌گرا و اومانیزستی غرب گسستی در زمینه‌ی شعر و ادبیات برقرار کند. اولسون با تکیه بر ایده‌ی هایدگری «پایان متافیزیک عقل مرکزی logocentric metaphysics»، مبانی جدیدی را در زمینه‌ی شعر پسامدرن پایه‌ریزی می‌کند. در سال ۱۹۵۹ اروینگ هاو Irving Howe مقاله‌ی معروفی در مورد «جامعه‌ی توده‌ای و ادبیات داستانی پسامدرن» می‌نویسد و در این مقاله، سائول بلو، سالینجر، و نورمان میلر را به عنوان نویسندگان پسامدرن معرفی می‌کند.

بین سال‌های ۱۹۶۳ و ۱۹۶۷، جریانات ضد مدرنیستی جدیدی در زمینه‌ی معماری و هنر و ادبیات به وجود می‌آیند. در زمینه‌ی ادبیات و نقد ادبی، این جریانات در نوشته‌های دو شخص به نام‌های لئونارد مه‌یر Leonard Meyer در مقاله‌ی «پایان رنسانس»، و ایهاب حسن Ihab Hassan در مقاله‌ی «مثله شدن اورفئوس» تجلی می‌یابند. مسأله‌ی ایهاب حسن تفکیک میان ادبیات مدرن و ادبیات پسامدرن است که از نظر او ادبیات سکوت Literature of silence است. برای ایهاب حسن، «ادبیات سکوت»، ادبیاتی است که ضد مدرن و ضد هر گونه بازنمایی representation باشد. به گفته‌ی او، ساموئل بکت نماینده‌ی ادبیات سکوت، به معنای جدید آن است. ادبیات سکوت از نظر حسن ادبیاتی ضد اومانستی است که از اشارت بلندپروازانه‌ی مدرنیسم دوری می‌کند، چون با هر گونه اوتوریتالیسم، اومانیسیم، و نخبه‌گرایی elitism مخالف است. لئونارد مه‌یر نیز به دنبال نگرشی انقلابی از انسان است و معتقد است که انسان دیگر مرکز جهان نیست و هیچ تفاوتی با درختان، سنگ‌ها، و باکتری‌ها ندارد.

لئونارد مه‌یر به دنبال ایجاد زیبایی‌شناسی‌ای ضد اومانستی است. حسن و مه‌یر، هر دو بر این اعتقادند که ادبیات داستان و شعر باید به دنبال ایجاد رؤیاهای بی‌حد و مرز باشند و برای این کار باید از زبان فاصله گرفت. این فاصله‌گیری، به دو شکل ممکن است: به شکل طنزآمیز مالارمه Mallarme، یا به شکل بدون تبعیض آرتور رامبو Rimbaud.

به دنبال حسن و مه‌یر در سال‌های ۱۹۶۰ در آمریکا، سوزان سونتگ Sontag و لسلی فیدلر Fiedler به شیوه‌های انتقادی به مدرنیسم در هنر و ادبیات توجه می‌کنند. سونتگ در مقاله‌ای تحت عنوان «علیه تفسیر against interpretation» به سال ۱۹۶۴ می‌نویسد: «ما باید به حس‌های خود برگردیم. باید یاد بگیریم که بیش‌تر ببینیم، بیش‌تر بشنویم، و بیش‌تر حس کنیم.» بنابراین، از نظر سوزان سونتگ، تفسیر و تأویل عملی ارتجاعی است و باید از آن پرهیز کرد، چون ارزش آثار هنری در تفسیر ما از آن‌ها نیست، بل که در معانی خود آثار است.

سونتگ در سینما دو فیلم سال گذشته در مارین باد آلن رنه و زیستن زندگی خود ژان لوک گدار Godard را مثال می‌زند.

برای سونتگ فیم رنه، خالتی غیر قابل تفسیر دارد و حس‌های تصاویر را به شکل بلاواسطه درک می‌کند. گدار هم هر گونه علیت را رد می‌کند و نمی‌کوشد تا چیزی را توضیح بدهد. فیلم گدار، معرف یک نگرش خاص نیست، بل که مخلوطی است از اسناد گوناگون چون متن، روایت، و کلمات قصار.

فیدلر هم به نوبه‌ی خود مرگ مدرنیسم را اعلام می‌کند و می‌گوید که ما در دوره‌ی پسامدرن وارد شده‌ایم که دوره‌ای است ضد عقلانی و عاطفی. برای فیدلر رمان پسامدرن فاصله‌ی میان نخبگان و توده‌ها را از میان برمی‌دارد و به همین دلیل این هنر پسامدرن، هنری ضد هنری و اساساً سیاسی است.

در سال ۱۹۷۳ دانیل بل Daniel Bell، جامعه‌شناس آمریکایی، کتاب اعتلای جامعه‌ی پسا صنعتی را چاپ می‌کند و بر این نظر است که ما در غرب، در جوامع مصرفی توده‌ای هستیم که بی‌کاری را به همراه دارد. برای دانیل بل، جامعه‌ی پسا صنعتی جامعه‌ای است که در آن مسأله‌ی خدمات از تولیدات به‌تر است و صنایع بر مبنای علم و تکنولوژی مرکزیت یافته‌اند و نخبگان جدید، تکنوکرات‌ها هستند که قشر بندی جدیدی به جامعه می‌دهند.

دانیل بل در سال ۱۹۷۶ در کتاب تضادهای فرهنگ سرمایه‌داری می‌نویسد: «ما شاهد فرسودگی مدرنیسم هستیم و انواع گوناگون پسامدرنیسم تجلیات تجزیه شدن خود در کوششی برای از بین بردن خویشتن فردی است.» در همین سال‌های ۱۹۷۰، ایهاب حسن در مقاله‌ای تحت عنوان «عرفان جدید»، پسامدرنیسم را به عنوان رابطه‌ی جدیدی میان انسان و محیط زیست او بیان می‌کند. او معتقد است که دو معرف اصلی پسامدرنیسم، عدم تعیین و عدم تعالی بودن است. در همان سال‌های ۱۹۷۰، به همراه حسن، ویلیام اسپانوس Spanos مجله‌ی Boundary را پایه‌گذاری می‌کند. اسپانوس به همراه حسن و اولسون، می‌کوشد تا ضد اومانیسیم هایدگری را به ایده‌های پسامدرن مرتبط سازد.



در زمینه‌ی معماری، دو چهره‌ی مهم سال‌های ۱۹۷۰، چارلز جنکس Jencks و رابرت ونتوری Venturi هستند. در واقع کلمه‌ی «پسامدرن» با استفاده‌ی جنکس از آن و چاپ کتابی تحت عنوان *زبان معماری پسامدرن* در سال ۱۹۷۵ عوام‌پسند می‌شود. برای جنکس، معماری مدرن آرمانی جهانی و عالم‌گیر داشت و استفاده‌ی کاربردی از مواد داشت. در حالی که پسامدرنیسم در معماری به یک نوع کثرت‌گرایی می‌رسد، چون از تکنولوژی‌های جدید استفاده می‌کند. مرزها در معماری پسامدرن نامشخصند و فضا نامتناهی و بدون لبه. به همین دلیل برای جنکس، معماری پسامدرن معماری است دورگه و پیوندی hybrid. جنکس در کتاب *پسامدرنیسم چیست؟* که در سال ۱۹۸۶ چاپ شد، می‌نویسد که هدف پسامدرنیسم تحقق وعده‌ی فرهنگ کثرت‌گرا با آزادی‌های گوناگون است و دور شدن از نظام یک‌بعدی مدرن که صداهای مخالف را خفه می‌کرد و اصولی کلی برای سلیقه و ذوق برقرار می‌کرد. برای جنکس، معماری مدرنیست با کوشش‌های عقل‌گرایانه‌ی خود نظم خاصی را به فرد تحمیل می‌کرد. در صورتی که معماری پسامدرنی شوخ‌طبعی و زینت را وارد فضا‌های شهری می‌کند.

رابرت ونتوری هم که از نظریه‌پردازان مهم پسامدرنیسم در معماری است، بر این عقیده است که پسامدرنیسم مخلوطی از شیوه‌های گوناگون را به همراه دارد و در کتاب *تضاد و پیچیدگی در معماری* در سال ۱۹۸۸ می‌نویسد: «من شلوغی پرشور و نشاط را به وحدت روشن و آشکار ترجیح می‌دهم.» ونتوری تجلی این شلوغی پرشور و نشاط را در شهر لاس‌وگاس می‌بیند؛ شهری که در آن به گفته‌ی او، نشانه‌ها و علامت‌ها از معماری مهم‌تر است.

مهم‌ترین کوششی که از نظر فلسفی برای نظریه‌پردازی در زمینه‌ی پسامدرنیسم شده است، در اندیشه‌ی فیلسوف فرانسوی، ژان فرانسوا لیوتار Lyotard صورت گرفته است. لیوتار در کتاب *وضعیت پسامدرن* (۱۹۷۸) به مسأله‌ی شناخت در دوره‌ی پسامدرن توجه می‌کند. او معتقد است که کامپیوتری شدن جوامع صنعتی مدرن، تغییری در ماهیت شناخت به وجود آورده است. شناخت تبدیل به یک کالای اطلاعاتی شده است و علم از وضعیت اصلی و نخستین خود جدا شده و تبدیل به ابزاری در دست قدرت شده است. بنابراین، کسانی که کنترل شناخت را در دست دارند، سیاست را نیز کنترل می‌کنند. لیوتار معتقد است که در دوران پسامدرن، روایت‌های بزرگ *grand narrations* که در تمدن غرب حقیقت تعالی و عالم‌گیر را مطرح می‌کردند، جای خود را به بازی‌های زبانی *language games* داده‌اند. ولی علم، کماکان بر خلاف ایدئولوژی‌های سیاسی قادر به حفظ هاله‌ی تعالی خود بوده است و شناخت علمی خود را فراسوی بازی‌های زبانی قرار می‌دهد و برای مشروع جلوه دادن خود، به گستره‌ی روایت پناه می‌آورد. شناخت علمی از طریق روایت، خود را به دیگران معرفی می‌کند و معتقد است که عالم‌گیر و در هر وضعیتی و برای همه‌چیز قابل توجیه است. هدف لیوتار مخالفت با اوتوریت‌های روایت‌های بزرگ است که به گفته‌ی او، موجب ایجاد اختناق در رابطه با خلاقیت‌های فردی بوده است و در برابر آن، روایت‌های کوچک *little narrations* را قرار می‌دهد. این روایت‌ها توسط عده‌ی کوچکی از افراد و به منظور پیشبرد اهداف مشخصی به وجود می‌آید که اتحاد میان دانشجویان و کارگران در مه ۱۹۶۸ برای پاسخ دادن به مسائل اجتماع فرانسه، مثالی از آن است. او برای مخالفت با روایت‌های بزرگ، به شالوده‌شکنی نیچه‌ای باز می‌گردد و این اعتقاد را که نظام‌های اعتقادی، ایمانی، و فکری ما دارای شالوده‌های محکم هستند را رد می‌کند. برای لیوتار، وقایعی *events* وجود دارند که نگرش ما از جهان و گفتمان ایدئولوژیک را زیر سؤال می‌برند. آشویتس و وقایع مه ۶۸، مثال‌هایی هستند که روایت‌های بزرگ تاریخی در برابر آن‌ها شکست می‌خورند. قبول این امر که وقایع قابل پیش‌بینی نیستند، و این امر که آینده همیشه گشوده و باز است و آن را نمی‌توان از قبل تعیین کرد، ورود روایت‌های بزرگ را تعیین می‌کند. از طرف دیگر، برخوردهایی که میان منافع گوناگون وجود دارد، همیشه به صورت اختلاف *different* باقی می‌ماند و هیچ‌گاه قابل حل نیست. لیوتار در این جا با هابرماس مخالف است. چون او به دنبال یک توافق نهایی در اجتماع است. اما برای لیوتار توافق، پایان آزادی و اندیشه است. از دیدگاه او عدم توافق است که ما به ما اجازه‌ی کار کردن و تجربه‌ی آزادی را می‌دهد. ابداع همیشه با عدم توافق و مخالفت همراه است.

یکی دیگر از متفکران پسامدرن، جامعه‌شناس فرانسوی، ژان بودریار است که معتقد است جهان پسامدرن، جهان شبیه‌سازی *simulation* است و به همین دلیل دیزنی‌لند و تلویزیون واقعیت‌های آمریکا را تشکیل می‌دهند. از نظر بودریار، ما وارد جهان فراواقعی *hyper real* شده‌ایم. به عبارت دیگر، واقعیت تولید می‌شود، ولی از قدرت ما خارج است. بودریار حتی مقاله‌ای راجع به جنگ خلیج فارس در اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ نوشت و اشاره کرد که این جنگ، کاملاً ساخته و پرداخته‌ی رسانه‌ها بود و آن‌ها چنین جنگی را برای ما تصویر کردند. آنچه که ما از واقعیت و جهان واقعی می‌بینیم، در واقع تصویری است که به ما نشان داده می‌شود. رسانه‌ها به صورت دریچه‌ی نگاه ما به جهان عمل می‌کنند. حتی وقتی که در صدد مخالفت با این نظام سرمایه‌داری پیش‌رفته باشیم، بلافاصله به بخشی از آن تبدیل می‌شویم. از نظر بودریار، پیروزی عقل ابزاری بر شیوه‌های زندگی بشری، موجب انحلال سوژه‌ی اجتماعی و خصوصی شدن بعد سیاسی شده است. این انحلال، که همراه با انحلال کامل سوژه‌ی هگلی به دنبال نقد نیچه‌ای از متافیزیک است، متفکران پسامدرن را به سوی نوعی نسبی‌گرایی فرهنگی سوق می‌دهد که همراه با پلورالیسمی افسون‌زدا، سقوط ایدئولوژی‌ها و نگرش‌های سهوگرایانه را فراهم می‌آورد.

## مدرنیته و مخالفان آن در ایران<sup>۱</sup>

فروپاشی کمونیسم در دهه‌ی پایانی قرن بیستم، هم‌زمان بود با اقبال گسترده‌ی روشن‌فکران ایران به پدیده‌ای که به عنوان پسامدرنیسم *postmodernism* موسوم است. این پدیده، خود ملتها و امتزاج دو جریان فکری شامل مضامین مکاشفه‌ای در فلسفه‌ی قرن نوزدهم، و جریان منطق نوین فرهنگی، اشکال نوین ارتباطات، و شکل‌بندی اقتصادی در خلال دوره‌ی سرمایه‌داری است. ترکیب گرایش‌های پس از کمونیسم و پس از مدرنیته، این اعتقاد را در میان برخی روشن‌فکران ایران برانگیخت که برنامه‌ی عمل مدرنیته برای نظریه‌پردازی در سیاست و جامعه، دیگر تناسب و کاربردی ندارد.

پیش از آن که به مرکز بحث گام بگذاریم، لازم است برخی مسائل مربوط به ترکیب این دو فرهنگ متناقض را روشن کنیم: پیش از همه باید گفت فروپاشی کمونیسم در اروپای شرقی و اتحاد شوروی سابق، به معنای آن نیست که ریشه‌های نظری کمونیسم در کشورهای جهان سوم نیز سست گردیده است. دوم آن که تقریباً ناممکن است بتوان یک تعریف جامع از «پسامدرنیسم» ارائه داد. واژه‌ی پسامدرن *postmodern* ترکیبی متناقض است که به نظر می‌رسد اشاره به فروپاشی و پایان مدرنیته دارد. پرسشی که برای ما پیش می‌آید، این است که: «اگر مدرن بیان‌گر زمان حال و موجود است، پس چگونه چیزی می‌تواند فراتر و یا بعد از خود باشد؟» به دیگر سخن، چه چیزی بعد از حال و موحود می‌آید که ادامه‌ی حال و موحود است؟ این مقوله‌بندی «پسامدرن» نیز همانند ادعای فروپاشی کمونیسم، بدان معنا نیست که مدرنیته، تا به مرحله‌ای نرسد که بودریار *Baudrillard*، جامعه‌شناس فرانسوی، آن را عصر «فراواقعیت» نامیده است، نمی‌تواند زاینده‌ی ابعاد جدیدی در اندیشه‌ی مدرن باشد. به عکس اگر یک فرهنگ پسامدرن هم وجود داشته باشد، دارای برخی ویژگی‌ها و مشخصه‌های مشترک با مرحله‌ای است که به عنوان «کمونیسم فراعقلانی» خوانده می‌شد و سرانجام به همان سرنوشت هم دچار خواهد بود. فرهنگ پسامدرن، بسیار مشابه با کمونیسم، دارای شعارهای مخصوص خود، عقلائیتهای و برنامه‌های جمعی بر پایه‌ی نمونه و الگوی زندگی مصرفی و یک فرهنگ توده‌ای رسانه‌سویه *media-oriented* است. همان‌گونه که تصویر میکی‌ماوس نمایش‌گر بسیاری مکان‌های عمومی در آمریکای شمالی است، تصویر لنین نیز بازتابنده‌ی مکان‌های عمومی در اتحاد شوروی سابق است.

حالا اجازه بدهید به انطباق زمانی یادشده در جمله‌ی نخست برگردیم؛ یعنی به این نکته که فروپاشی کمونیسم، به نظر مصادف با زمانی بود که پسامدرنیسم در گفتمان فلسفه سر بر کرد. در سال‌های پایانی دهه‌ی ۱۹۸۰، بودریار پایان دوره‌ی «مدرنیته» و در سال‌های نخست دهه‌ی ۱۹۹۰، فرانسیس فوکویاما «پایان تاریخ» را اعلام می‌کند. همه‌ی این پایان‌ها به نظر مصادفند با پایان قرن و پایان هزاره‌ی دوم، و بنابراین، شاید بتوان پایان‌های دیگری چون «پایان سیاست»، و «پایان فلسفه» را نیز به این سیاهه‌ی بلندبالای پایان‌های غم‌انگیز (که به نظر مبتلا به روشن‌فکران معاصر شده است)، افزود. مطمئناً این پایان‌های ادعایی چندان روشن نیست و این دعاوی در غرب مجادلاتی را نیز برمی‌انگیزند. اما در جهان سوم کج‌فهمی‌هایی درباره‌ی برخی مفاهیم کلیدی مدرنیته پیش می‌آورند. بدین ترتیب ترکیب غم‌انگیز پایان ادعایی کمونیسم و مدرنیته، نیاز به تحلیل‌های متفاوت از شرایط سیاسی پسامدرنیسم و کاربرد آن در واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی

<sup>۱</sup> سخنرانی در سمپوزیوم «ایران: بین سنت و مدرنیته»، دانشگاه تورنتو، اردیبهشت ۱۳۸۰

کشورهایی چون ایران دارد. از سوی دیگر، در حالی که در کشورهایی چون ایران، ضرورت یک نگرش انتقادی به عقلانیت فلسفی و سیاسی مدرن شدیداً احساس می‌شود، بخش‌هایی از روشن‌فکران ایرانی به جای توسعه دادن، غنا بخشیدن، و اصلاح و بازسازی ابزارهای مفهومی لازم، همه‌گونه واکنش برای بی‌اعتبار ساختن و از میدان بیرون کردن آن از خود نشان می‌دهند. مارکسیسم و مارکسیسم دوران آخر «late marxism» که برای چندین دهه در میان روشن‌فکران ایرانی رونق و اقبالی داشت، جای خود را به پسامدرنیسم و اصول آن، از جمله «شبیه‌سازی simulation» و «پراکندگی fragmentation» و خصوصیت با هر نکته‌ی مربوط به نظام، ساختار و فرآیند داده است. گرچه این خصوصیت، دامن مفهوم مدرنیته را (به عنوان یک نظام اجتماعی) نیز می‌گیرد، اما این امر مانع از آن نیست که جریان‌های روشن‌فکری از «عقلانیت ابزاری»، به عنوان یک قانون جهانی و اجتناب‌ناپذیر طبیعی بهره‌نگیرند. با این حال، آن‌ها به گونه‌ای متناقض، با تأکید بر عدم امکان نیروی «جهانی‌ساز» عقلانیت انتقادی، امکان دسترسی انتقادی به این نیروی تعمیم‌دهنده را مردود می‌شمارند. مفاهیم پسامدرنیسم ایرانی درباره‌ی «پراکندگی و افتراق» و «نسبی‌گرایی»، در این جا به گونه‌ی غریبی با «روایت کلان» نهایی از «پایان تاریخ» پیوند می‌یابد.

لغزش روشن‌فکران ایرانی به پسامدرنیسم را نباید به عنوان پیش‌رفت در اندیشه‌ی مدرن قلمداد کرد. شرایط پسامدرنیسم در ایران را باید به عنوان پی‌آمد فروپاشی «عقلانیت انتقادی» در میان اکثریت روشن‌فکران ایرانی دانست. احتمالاً متناسب‌ترین مصداق برای درک این وضعیت فکری در ایران، «انفجار به درون» است. «طرح به هم ریخته» مدرنیته در ایران، با از دست دادن معنای خود، به درون منفجر می‌شود. در نتیجه‌ی این درون‌ریزی، کنش‌های نهادی به صورتک‌هایی از خود تبدیل می‌شوند و سپس صورتک‌ها به عنوان وجوه واقعی و عملی در ادامه‌ی زندگی خود در می‌آیند. آن‌چه که از فروپاشی «عقلانیت انتقادی» سر بر می‌کند، القائات و بازتاب‌های شناور چیزهایی است که زمانی از زمینه‌ی سیاسی و فرهنگی برنابیده بود. این فرآیند، به واسطه‌ی یک رفتار و حالت سیاسی غیرعقلانی، که از بی‌علاقگی و نفرت به سیاست‌های جهانی و ملی نشأت می‌گیرد، کامل می‌شود و به صورت فردگرایی خودخواهانه، بازارمدار، و بدون موضوع، که امروزه به چشم می‌بینیم، نمود عینی می‌یابد. افزایش غم‌انگیز نگرانی‌ها و تشویق‌های اجتماعی و بدبینی به آینده‌ی جهان در پی از هم گسیختن چارچوب فلسفی، به عنوان یک نمود و نمایش انتقادی در جامعه، جریان‌های اصلی روشن‌فکری ایرانی را به سمت ابزار و واکنش‌های پسامدرنیسم سوق داده است. فرهنگ پسامدرن ایرانی، با تأثیرپذیری شدید و الهام از نیچه، هایدگر، و اندیش‌مندان پسامدرن معاصر، انتقاد کلی از مدرنیته را دستمایه ساخته و با «برنامه‌ی سیاسی دموکراسی»، به عنوان یک «توهم» برخورد می‌کند. در ایران، یک جریان کلی و کامل در عرصه‌ی فکری معاصر ما وجود دارد که می‌گوید از نیچه آموخته است که: نمی‌توان از نارسایی‌ها و کاستی‌های عقلانیت مدرن رها شد، مگر آن که برنامه‌ی سیاسی دموکراسی نفی و انکار شود. زیرا این برنامه، مطابق با اندیشه‌ی نیچه، «شکلی از فساد و زوال سازمان سیاسی» است. نقد «اندیشه‌ی دموکراسی»، اساساً به معنای رد و نفی منطق عقلانیت‌گفتمانی است. به سخن دیگر، ایستار توهم‌گریزانه پسامدرن‌های ایرانی در برخورد با روشن‌گری (به عنوان منبع تشکل و همگن‌سازی سیاسی و اجتماعی)، به یک سوءظن ژرف و انکار مستقیم وفاق سیاسی می‌انجامد. فرسودگی جدی در سازوکارهای سیاسی، که زمانی به عنوان راهنمای نوسازی و ترقی اجتماعی در ایران به شمار می‌رفت و افزایش سیطره‌ی اقتصاد بر سیاست، در میان پسامدرن‌های ایرانی یک ایستار قبیله‌گرا و ضدجهانی‌گرایی پدید آورده است. این قبیله‌گرایی نوین ایرانی، مهر مشخصه‌های پسامدرنیسم (به‌ویژه اشکال مرکزگرایز پراکندگی فرهنگی، ضد جهانی شدن و ضد دموکراسی را بر پیشانی دارد و بدان نیز کمک می‌کند. این ایستار، همچنین پرسش‌هایی درباره‌ی نقش و نیروی مباحث‌گفتمانی و به‌ویژه ظرفیت آن به عنوان یک بنیاد فلسفی برای عمل و اخلاق مسؤولیت به پیش می‌کشد.

شک‌گرایی و بدبینی به بنیادهای سیاسی روشن‌گری، عقلانیت‌زدایی فلسفی و نسبی‌گرایی سیاسی - اجتماعی، این‌جا در میان پسامدرن‌های ایرانی، به عنوان میراث هایدگر - نیچه‌ای به هم آمیخته است.

این انکارها دو پی‌آمد مهم به دنبال دارند: نخست، موضع پسامدرن‌های ایران سبب مشکلاتی جدی و قابل ملاحظه برای هر امر سیاسی و مسؤولیت اخلاقی است. دوم آن که پسامدرن‌های ایرانی فرقی میان حوزه‌ی عمومی گفتمان و حوزه‌ی قدرت سیاسی قائل نیستند

و اولی را به بهانه‌ی نارسایی‌های دومی انکار می‌کنند. عقلانیت مدرن را به عنوان یک ابزار فشار در دست قدرت مطلقه (مثل آنچه که در نازیسم و استالینیزم رخ داد) می‌داند. مدرنیته، از دیدگاه این روشن‌فکران برابر است با ایمان و اعتقادی راسخ به عقل «روشن‌گری». این عقل به قفس آهنین علم و تکنولوژی تعبیر شده که اکنون به صورت پدیده‌ای بی‌وقفه و جهانی، زیر پرچم «نوسازی» درآمده است.

به اعتقاد من، موفقیت کنونی ما در ایران و بحران فلسفی‌ای که اکنون با آن روبه‌رویم، ایجاب می‌کند که خود را از کمند موضع‌گیری‌های فکری بر له یا علیه پسامدرنیسم برهانیم. ما باید خود را از دام این دوراهه برهانیم که می‌گوید یا پذیرای ساختارشکنی پسامدرن باشیم و یا این که در چارچوب عقلانیت ابزاری (که نمونه‌اش در روح ناب تکنولوژی در جامعه‌ی ایرانی دیده می‌شود) قرار گیریم. به‌عکس، بدون انتقاد از فلسفه‌های سیاسی پیش و پس از مدرنیته در عرصه‌ی فکری ایرانی، نمی‌توان از سیاست‌های گفتمانی و دموکراسی مشارکتی دفاع کرد. جهان‌نگری پیش از مدرنیته، در واقع یک دیدگاه «افسون‌گرا (enchanted)» است که می‌گوید: «یک حقیقت، به عنوان منبع اقتدار وجود دارد». دیدگاه پسامدرن، دیدگاهی پهنه‌نگر *perspectivist* و نسبی‌گرا است که از ارائه‌ی پیشنهاد مشخص برای تحلیل و عمل سیاسی عاجز است. نزد روشن‌فکران پسامدرن ایرانی، مفهوم «وفاق»، مفهومی کهنه و ارزشی مشکوک است. این امر عمدتاً از آن روست که جست‌وجو برای «نظریه‌ی درست» و «حقیقت مطلق» منجر به سوءظن درباره‌ی مفهوم خود «سیاست» می‌شد. نسل‌های اندیش‌مندان و مجریان سیاسی ایران، به دنبال مفهوم «آزادی» در سیاست نبودند. آن‌ها در پی مفهوم «اقتدار» بودند. چپ‌گرایان ایرانی از تشخیص آزادی در اندیشه‌ی دموکراسی ایرانی عاجز بودند، چرا که پدیده‌ی انقیاد و بهره‌کشی در گرایش توتالیتاریسم مارکسیسم لنینیسم را نمی‌شناختند. روشن‌فکران پسامدرن ایرانی از همین ضعف فلسفی رنج می‌بردند. خواه آن‌ها در پی یک برنامه‌ی سیاسی نباشند و خواه به تمایز میان دو مفهوم آزادی (مثبت و منفی) بی‌علاقه باشند، این دو ایستار آن‌ها را از داوری درباره‌ی تفاوت میان رژیم‌های دموکراتیک و اقتدارگرا عاجز و ناتوان کرده است. این امر مانند آن است که ما در چنگال چنین تناقضی گرفتار شویم که: با دوباره روی پیش از مدرنیته و نمادگرایی متافیزیکی سنتی ناشی از آن سرمایه‌گذاری کنیم و در نتیجه، از درک و بهره‌گیری از مواهب و تازگی‌های اندیشه‌های مدرن سیاسی باز بمانیم و یا آن که همه‌ی وجوه نمادسازی و عمل سیاسی را تعطیل کنیم و بهای بی‌توجهی به سیاست را به عنوان یک فضای تولیدگر، بپردازیم.

اکنون که مخاطرات و کاستی‌های مربوط به ایستار پسامدرن در ایران را برجسته کردیم، اجازه دهید بکوشیم پاسخی برای این مسأله بیابیم که: به کدام شیوه روشن‌فکران ایرانی می‌توانند یک گفتمان انتقادی با گذشته و آینده‌ی خود، بدون آن که به لباس پیش از مدرنیته و یا پسامدرنیسم در آیند، ایجاد کنند؟ می‌توان این پرسش را با پرسش دیگری به این شرح تکمیل کرد که: چگونه مسأله‌ی گفتمان دموکراسی می‌تواند در مقابله با «نمود فرهی» پیش از مدرنیته و نمود شناور و نامعین «پسامدرنیسم» درک و قاعده‌مند شود؟

یکی از جنبه‌های مهم گفتمانی این اندیشه، ابتکار یک تمایز میان دو مفهوم «سیاست *politics*» و «سیاسی *political*» و یا میان «روش سیاسی *policy*» و «سازمان سیاسی *polity*» است. در این مرزبندی، سیاست نشان‌گر راهبردهای قدرت است، در حالی که مفهوم سیاسی، دارای یک جای‌گاه فلسفی است. بدین ترتیب مفهوم سیاسی در آنچه که ما «فعالیت سیاسی» می‌خوانیم، آشکار نمی‌شود. بل که در «قالب نهاد جامعه» بروز می‌یابد. آنچه که به روشن‌فکران گفتمانی مدرن در ایران امر و مربوط می‌شود، فرار از مفهوم سیاسی به خاطر نظریه‌های زیباشناختی، کلامی، و یا ادبی نیست. وظیفه‌ی بلافصل فلسفی آن‌ها این است که از طریق چالش با مفاهیم پیش از مدرن و پسامدرن سیاست، به پی‌ریزی بنیادی اندیشه و عمل انتقادی درباره‌ی مفهوم سیاسی بپردازند و راه‌های نوینی برای پی‌جویی و واریسی در اندیشه‌ی سیاسی و عمل سیاسی پیشنهاد کنند. این توجه ویژه به مفهوم سیاسی، به عنوان یک چارچوب شکل‌دهنده و یا بنیادساز زندگی سیاسی شامل (فعالیت) داوری در مفهوم سیاسی است. این فعالیت، نشان‌گر فضایی ماقبل و یا مابعد سیاسی که مصون از آن بنیادسازی باشد، نیست. این توان از داوری در مفهوم سیاسی، به یک نیاز دوگانه مربوط می‌شود. نخست نیاز به دخالت عقلانیت انتقادی، مسؤولیت واریسی در گوهر و ماهیت اندیشه را به عهده بگیرد، و دوم، نیاز برای دخالت در زندگی عمومی از طریق نظر و عمل. این وظیفه‌ی دوگانه در

کشف و دفاع از فضای عقلانیت انتقادی و دموکراسی گفتمانی، بر عهده‌ی نسل چهارم روشن‌فکران ایرانی است. وظیفه‌ی اصلی در این جا تنظیم یک ایستار انتقادی در برابر هر وفاق از پیش تعیین شده و لزوم نهادینه کردن گفتمان و بحث عمومی در شکل گفتمان عقلانی است. بنابراین، مرز و خط جدایی میان نسل چهارم روشن‌فکران و پسامدرن‌های ایرانی، نه تنها خط جدایی میان «مدرنیته‌ی انتقادی» و «پراکنندگی پسامدرن‌ها» است، بل که مرز میان «سیاست گفتمان مدنی» و «سیاست بی‌موضوع و بی‌بازیگر» نیز هست. روشن‌فکران پسامدرن ایران، مدرنیته را نوعی «شیوه‌ی زندگی modus vivendi» و شیوه‌ای برای اندیشه modus cognoscendi می‌دانند که به گذشته‌ی ما تعلق دارد. اما نزد نسل چهارم روشن‌فکران ایرانی، مدرنیته متعلق به گذشته‌ی ایران نیست، بل که متعلق به آینده‌ی ایران است. ما برای تدارک آینده‌مان نیاز به درک گذشته و دلایل تنزل و عقب‌ماندگی از مدرنیته در گذشته‌مان داریم. اما این کار انجام نمی‌شود، مگر آن که میان دو مفهوم «عقلانیت ابزاری» و «عقلانیت انتقادی» فرق بگذاریم و عقلانیت انتقادی را برای درک و اشراف بر عقلانیت ابزاری به کار بگیریم.

بخش دوم

نسل چهارم روشن فکران ایرانی:

در چالش با سنت و مدرنیته

# روشن فکران ایرانی و فردگرایی دموکراتیک<sup>۱</sup>

## فردگرایی مدرن و فردیت دموکراتیک

فردگرایی مدرن، زاده‌ی مجموعه‌ای از فرآیندهای اجتماعی است که به طور کلی می‌توان آن‌ها را به عنوان فرآیند مدرنیزم و مدرنیته دانست. از دیدگاه مارسل ماوس Marcel Maus و شاگردش لویی دومون Louis Dumont، که فرد را مفهومی از یک وحدت یکپارچه و جدایی‌ناپذیر دانسته‌اند، فرآیند تاریخی غرب از عهد عتیق تا مسیحیت و از این دوره تا عصر مدرن، نشان‌گر انتقال و گذار پیوسته‌ی آگاهی از خود (خودآگاهی) بوده است. این گذار از یک نمایش ساده‌ی آیینی به صورتک و از یک نقش (پرسناژ) تا به یک شخص، و سپس به یک نام، و یک فرد، و از این یک تا به یک موجود پردازنده‌ی ارزش‌های اخلاقی و معنوی ره برده است.

بنابراین، وقتی مفاهیم فرد و فردگرایی را مطالعه می‌کنیم، به ناگزیر باید به ابعاد اخلاقی و سیاسی فرد توجه کنیم. به گواه تاریخ تمدن نوین غرب، مفهوم فرد با دو مفهوم عقلانیت و استقلال رابطه‌ای متقابل و درونی دارد. از نظر دومون، فرد به مفهومی که در جهان‌بینی‌های مدرن از انسان و جامعه به کار می‌رود، یک موجود عقلانی است که موضوع نهادها و مؤسسات است. به سخن دیگر، آن‌چنان که ماکس وبر می‌گوید، فردگرایی مدرن نه تنها سبب ارتقای حس «شعف و خوشنودی از جهان» است، بل که موجب یک خود مستقل و جامعه‌ی دموکراتیک نیز هست. فردگرایی و به‌ویژه فردگرایی مبتنی بر حقوق، به عنوان ضرورتی در حفظ و نگاهداشت جامعه‌ی مدرن، به خود مدرن تحمیل می‌شود. آن‌گاه زندگی مدرن، نوعی فرد پدید می‌آورد که برای حفظ و نگاهداشت نهادهای آن زندگی، متناسب و ضروری است. بدین‌روی، مدرنیته و نوسازی، مستلزم یک شخصیت یکپارچه‌ی دموکراتیک است که برای جامعه‌ی آزاد امری بنیادی است. جامعه‌ای که خود می‌کوشد تا در برابر دیدگاه کلی‌گرا holistic از فرد، یک پیکربندی فردگرایانه از اندیشه‌ها و ارزش‌ها ارائه دهد. کوتاه آن که روح فردی مدرنیته و توجه و گرایش آن به کرامت انسانی، به طور مسلم با دیدگاه «کلی‌گرا» و دیدگاهی که دیگران را بیش‌تر در چارچوب نظم جمعی درمی‌یابد تا به عنوان افراد برابر، در تخالف است. یک جامعه‌ی سنتی، به عکس جامعه‌ی مدرن، دارای فرهنگی است که حقوق فرد را به نفع کلی قربانی می‌کند. در نتیجه، فردگرایی حقوق - پایه می‌تواند شیوه‌های اجتماعی و سیاسی لازم برای دموکراسی قانونی را فراهم کند و «فردگرایی دموکراتیک»، آن‌گاه که به منصفه عمل برسد، فردگرایی حقوق - پایه را تکمیل می‌کند و برای آن حاشیه‌ی ایمنی فراهم می‌سازد.

در این مقاله خواهیم یافت که در پهنه‌ی تاریخ نوین ایران، اندیشه‌ی فردگرایی دموکراتیک موضوعی دشوار و پیچیده بوده است؛ به پیچیدگی اندیشه‌ها و کنش‌های سردمداران اصلی آن، یعنی امیرکبیر، ملکم‌خان، و فروغی. بنابراین، جدا کردن مفهوم «فردگرایی ایرانی» به سه وجه فردی، نباید امری از روی سهو یا از نظر فلسفی مهمل به شمار آید. من ضمن اشتیاق، سخت بر آنم که به نفع فلسفه‌ی سیاسی، از

<sup>۱</sup> فصلی از کتاب: *The Predicament of the Individual in the Middle East* (SAQ Books – London 2001)



حقایق و واقعیت‌های تاریخی در فلسفه‌ی سیاسی بهره بگیریم. اما اگر فلاسفه‌ی سیاسی به این حقایق توجه نکنند، غالباً مفهوم فردگرایی ایرانی را نادیده خواهند گرفت.

#### امیرکبیر و دارالفنون

ایران به عنوان یک کشور عقب‌مانده، در حالی به سده‌ی بیستم گام می‌نهاد که حاکمان آن ایمان اخلاقی و قدرت سیاسی خود را برای اداره‌ی آن از دست داده بودند. در سال ۱۸۹۶، یعنی سال قتل ناصرالدین‌شاه، ایران از نظر اقتصادی ورشکسته و با اغتشاشات داخلی دست به گریبان بود. ضعف نظام، همچنین در بیگانگی دستگاه‌های اداری و اجرایی آن، از فرآیند مدرنیته نمایان بود. دیوان‌سالاری قاجاری، در یک سردرگمی و اغتشاش کارکردی غوطه می‌خورد؛ آن‌گونه که دست‌یابی به هر منصب و مقام، به هیچ‌گونه تخصص و دانش فنی نیاز نداشت. شخصی شدن امور دیوانی قاجار، نتیجه‌ی مستقیم شخصی شدن امور سیاسی بود که خود موجد ستیزهای فراوان و عمده در پیکره‌ی نظام بود. فقدان کلی عقلانیت سیاسی و قانونی، منجر به پدیدار شدن شرایط بی‌ثبات و شناور و اعمال قدرت‌های موازی در نظام بود.

در نتیجه، امر سازمان‌دهی به صورت یک نیاز جدی از سوی اصلاح‌طلبان گوش‌زد می‌شد. نقش مرکزی را روشن‌فکرانی به عهده داشتند که نه تنها خود مصرف‌کننده‌ی ارزش‌ها و اندیشه‌های نو بودند، بل که محرک و برانگیزاننده‌ی طبقه‌ی قدرتمند سیاسی جامعه‌ی ایران نسبت به آن‌ها بودند. افزون بر نیاز به امر عقلانیت و ترقی، مسأله‌ی تعبیر نو از جهان نیز پیش کشیده شده بود و افق تازه‌ای در توجه به «خود»، یعنی خودی که موافق با فردگرایی مبتنی بر حقوق بود، گشوده شد. آن‌ها مطرح می‌کردند که اروپا، از آن رو که به واسطه‌ی یک عقلانیت ابزاری اداره می‌شود و «خود»های مدرنی تولید می‌کند، پیش‌رفت کرده است. بنابراین، آن‌ها بر آن شدند که از اندیشه‌ی یک خود مستقل و غیر وابسته، که عمدتاً در جهان‌بینی‌های مدرن نمایان بود، دفاع کنند. این دفاع، پیش از هر چیز، از راه رد و انکار بنیادهای معرفت‌شناختی و هستی‌شناسی موجود در دیدگاه «کلی‌گرای» ایرانی صورت می‌گرفت که از دیرباز در سنت‌های مذهبی و سیاسی ایران جا افتاده بود. آن‌ها آگاه بودند که برای دفاع از مفهوم مدرن «فردگرایی»، در برابر سنت‌گرایی مذهبی (که از رابطه‌ی نزدیک میان علما و سلطنت پر نیرو شده بود)، نیاز به قدرت دارند. آن‌ها دریافتند که باید از راه رابطه با قدرت سلطنتی، واقعیت‌ها را به تدریج جا بیاندازند. بدین ترتیب با تحریک و بیدار کردن علائق خفته‌ی شاه و نجبا نسبت به ترقیات غرب، کوشیدند راهی برای انجام فعالیت‌های اصلاح‌طلبانه‌ی خویش بگشایند. گرچه اقدامات و ارتباطشان با مردان قدرت غالباً موجد برخی فرصت‌ها برای ترویج «فردگرایی دموکراتیک» فراهم می‌ساخت، اما رابطه‌ی آن‌ها با قدرت سلطنتی معمولاً بسیار شکننده و موقت بود.

بسیاری از آنان، دیر یا زود مجبور به استعفا و یا تبعید شده، و و یا حتی به مرگ محکوم می‌شدند. سرنوشت سه تن از دولت‌مردان روشن‌فکر، یعنی امیرکبیر، ملک‌خان، و فروغی را می‌توان به عنوان نمونه‌ی نوعی در مسیر «فردگرایی دموکراتیک» مورد ملاحظه قرار داد.

میرزا تقی خان فراهانی، مشهور به امیرکبیر، نخست‌وزیر نام‌دار ایرانی در سده‌ی نوزدهم است که به خاطر انگیزه‌های بلندپروازانه‌ی اصلاح‌طلبی در سال‌های نخست حکومت ناصرالدین‌شاه (۱۸۴۸ - ۱۸۹۶) زبان‌زد است. هدف او محدود کردن دخالت‌های خارجی از امور داخلی، به واسطه‌ی افزایش توان خودکفایی ایرانیان بود. امیرکبیر بر آن بود که لازمه‌ی موفقیت در چنین اصلاحاتی، قاعده‌مندی و نظم متمرکز در حکومت و اخذ تکنولوژی‌های غربی است. رابرت گرانت واتسون R.G. Watson، که به عنوان یک اروپایی در آن زمان در ایران بود، اقدامات امیرکبیر را به عنوان کوششی برای «اعتلای کشور به یک سلطنت با ثبات و قدرتمند بر پایه‌ی قانون و عدالت» توصیف کرده است. گام نخست امیرکبیر، افزایش آگاهی مقامات ایرانی درباره‌ی اهمیت تحولات مدرن در غرب بود. او به منظور تحکیم اقدامات اصلاحی خود، نخستین روزنامه‌ی رسمی در ایران، به نام روزنامه‌ی وقایع/اتفاقیه را منتشر کرد. روزنامه به عنوان ابزاری برای «مردم

مملکت فخمیه و برای آگاهی بیش تر، هوشیاری، و بینش گری» آن‌ها دانسته بود. مندرجات این نشریه، شامل اخبار داخلی، خارجی، و مقالاتی درباره‌ی علوم جدید بود. امیرکبیر برای ترجمه‌ی مقالات روزنامه‌های خارجی، مردی انگلیسی به نام ادوارد برگس E. Burgess را به عنوان سرپرست دفتر ترجمه (دیلماجی) برگزید. برگس در ضمن، سردبیر نشریه‌ی دیگری نیز بود که تنها برای شاه و اعضای هیأت دولت تهیه می‌شد.

شاه‌کلید اقدامات اصلاحی امیرکبیر، بنیان‌گذاری یک مؤسسه‌ی آموزشی به سبک اروپاییان بود که به دارالفنون موسوم شد. این مؤسسه در صدد بود که دانش‌آموختگانی برای احراز مناصب دولتی در آینده تربیت کند و دولت‌مردانی را پرورد که توان انجام اصلاحات را داشته باشند.

افزون بر این، امیرکبیر از سیاست شاه سابق قاجار در فرستادن گروه دانشجویان به خارج پیروی نکرد. طبق نظر کنت گوینو، امیرکبیر «گرچه اروپا را خوش نمی‌داشت و میل داشت آن‌ها را در فاصله‌ای دور نگه دارد، اما از سوی دیگر، دانش نظامی و برخی مهارت‌های دیگر صنعتی را از آن‌ها وام می‌گرفت». امیرکبیر به اهمیت فراوان تأسیس دارالفنون و اخذ دانش و پیشرفت‌های فنی اروپا کاملاً آگاه بود. او در نامه‌ای به ناصرالدین‌شاه نوشت: «در خصوص مدرسه، به دقت و حوصله‌ی فراوان نیاز است. مدرسه احتیاج به آدم‌های بسیار معقول و پرهمت دارد که به هر چیز اروپایی و ایرانی مهارت یابند.» با خواندن این نامه می‌توان دریافت که تنها راه درست از نظر امیرکبیر، در جهت اولویت‌های «فردگرایی دموکراتیک»، چالش حرفه‌ای با ساختار سنتی و نظام‌های آموزشی و قضایی بود که عمدتاً در ید اختیارات ویژه‌ی روحانیون بودند. گزینه‌ی متناقض و مشکل‌آفرین امیرکبیر در نوسازی ایران و بازداشتن آن از اروپایی شدن، از طریق استخدام آموزگاران اتریشی به جای انگلیسی‌ها یا روس‌ها حل شد. طبق قراردادی که میان آموزگاران خارجی و حکومت ایران در دهم اوت ۱۸۵۱ منعقد شد، آموزگاران خارجی مجاز نبودند ملاحظات سیاسی کشورشان را در شغل خود دخیل کنند. یکی از آموزگاران طب، یعنی دکتر پولاک، می‌نویسد: «نیت امیرکبیر آن بود که آموزگاران را به کار بگمارد که در مسائل سیاسی کشور مداخله‌ای نداشته باشند و خود را کاملاً وقف وظایف آموزشی کنند.»

در نتیجه‌ی کوشش‌های نوسازی امیرکبیر، دارالفنون به صورت نخستین مؤسسه‌ی آموزشی با ساختار اروپایی در ایران درآمد. اما به رغم همه‌ی این دستاوردها، به عنوان یک شتاب‌دهنده برای اصلاحات اساسی چندان کارآمد و موافق نبود. انجمن دارالفنون با فرهنگ غربی، در واقع به صورت یک تهدید واقعی برای قدرت نهادن علما درآمده بود که هر نوع دانش را که خارج از نظام حوزوی به دانش‌آموزان منتقل می‌شد، تکفیر می‌کردند. از این رو دارالفنون، به عنوان نماد دگرگونی اجتماعی و اقتصادی و در جهت ساختار «فردگرایی دموکراتیک» درآمد. ناصرالدین‌شاه به رغم آگاهی از ضعف اجتماعی فنی ایران در برابر غرب، در حمایت از کوشش‌های امیرکبیر برای انجام اصلاحات مؤثر عاجز بود. ناصرالدین‌شاه که در برابر مخالفت شدید بخشی از جامعه با اصلاحات امیرکبیر قرار گرفته بود، تنها چند روز پیش از افتتاح دارالفنون، او را برکنار کرد. مخالفت با امیرکبیر، از سوی همه‌ی کسانی صورت می‌گرفت که کوشش‌های نخست‌وزیر را در استقرار ساختارهای اولیه‌ی «فردگرایی دموکراتیک» در ایران به عنوان خطری برای نظام «کل‌گرایی»، امتیازات و نابرابری‌های موجود صورت گرفت. این مخالفان شامل درباریان، علما، و ملکه‌ی مادر که طرح قتل امیرکبیر را ریخت، می‌شدند. شاه خود کوشید تا از طرق سیاسی و با ممنوع کردن تأسیس نهادهایی با ساختار اروپایی، مانع روند «فردگرایی دموکراتیک» در ایران بشود. یکی از نمونه‌های بارز این اقدامات، تعطیل کردن فراموش‌خانه در سال ۱۸۶۱ بود که از سوی میرزا ملکم خان در تقلید از فراماسونری فرانسوی تشکیل شده بود.

## میرزا ملکم خان و فراموش‌خانه

واژه‌ی «فراموش‌خانه» (خانه‌ی فراموشی) به انجمن‌های سرّی که در سال ۱۸۵۸ در تهران تأسیس شد، اطلاق گردید. میرزا ملکم خان، یک ارمنی ساکن جلفا بود که به اسلام گرویده بود. او نخستین ایرانی بود که به فراماسونری توجه کرد و در صدد بود که از لژهای ماسونی، به عنوان پایه‌ای برای ارتقاء و اجرای سیاسی «فردگرایی دموکراتیک» در ایران بهره بگیرد. ملکم که مدتی را در پاریس گذرانده بود، ذهنی شکاک و نفع‌گرایانه utilitarian داشت و کاملاً به چیرگی و برتری‌های مطلق تمدن مدرن باورمند بود. گرایش مثبت او به ارزش‌های نوین، او را به عنوان یکی از سرسخت‌ترین مدافعان «فردگرایی دموکراتیک» غربی و مخالف با «کل‌گرایی آسیایی»، زبان‌زد کرد. حامد الگار به روشنی توضیح داده است که: «ملکوم، مفهوم سده‌ی نوزدهمی آسیا را مخالف و کفه‌ی دیگر اروپای مادی و فعال، یعنی این زمینه‌ی بی‌کرانه و بارور در فلسفه‌های دینی و نظری قلمداد می‌کند و شیوه‌ی آسیایی را به عنوان یک واحد غیرعقلانی، شدیداً گرفتار در دام سنت‌های بی‌جان و حماقت‌زا می‌داند.» فعالیت‌های ملکم در امور سیاسی و اجتماعی ایران، از او یک چهره‌ی شاخص اصلاحات در خلال دوره‌ی حکومت ناصرالدین‌شاه ساخت. او به هنگام بازگشت خود از پاریس به تهران در سال ۱۸۵۲، به عنوان مترجم استادان خارجی در مدرسه‌ی دارالفنون برگزیده شد، اما در واقع خود نیز به تدریس موضوعاتی چون علوم طبیعی و جغرافیا می‌پرداخت. او با آشنا کردن دانشجویان ایرانی مدرسه‌ی دارالفنون با علوم مدرن، توجه و علاقه‌ی آن‌ها را به تمدن غربی برانگیخت و نهایتاً آن‌ها را به عضویت فراموش‌خانه می‌رساند. هدف این انجمن سرّی، تزریق سنت سیاسی اروپای مدرن و آرمان‌های انقلاب فرانسه در جامعه‌ی ایران، از طریق فراهم کردن زمینه‌ی اجرایی آن‌ها در دستگاه اداری قاجار بود. اصول انجمن سرّی ملکم خان، در مفاد مذاکرات او با فتحعلی آخوندزاده، به این شرح ذکر شده است که: «پرهیز از شرارت، تلاش برای کردار نیک، مبارزه علیه ستم، ترویج زندگی صلح‌آمیز با همگنان خویش، آموزش و یادگیری، جلوگیری از انحراف و حتی‌المقدور تلاش برای حفظ هماهنگی میان رقیبان و دوستان.»

آنچه از نوشته‌های ملکم خان برمی‌آید، آن است که او حقیقتاً به پیروزی علم بر خرافه باور داشت. اما جوهر اسلام را به عنوان خرافه تلقی نمی‌کرد. در نتیجه، امیدوار بود که بتواند جوهر دینی را از طریق انجام اصلاحات در دین اسلام حفظ کند. در یدداشتی که ملکم خان در دفاع از فراموش‌خانه نگاشته، این اتهام را نمی‌پذیرد که در اصول دین نوآوری (بدعت) کرده است. او مدعی است که همه‌ی پیغمبران و مقدسین عالم به اسراری که فراموش‌خانه (فراماسونری) آشکار نموده، آشنا و آگاه بوده‌اند. ملکم خان عنوان می‌کند که: «پیامبران، به خاطر عقل کامل خود، تمایل نداشتند که در دوره‌ی خود، همه‌ی علم لدن را آشکار سازند. بنابراین، راجع به تلگراف، دوربین، جهان‌نویس، و هزاران امر دیگر چیزی نگفته‌اند.» قصد ملکم از بیان چنین چیزهایی این بود که بگوید حقیقت فراموش‌خانه، تبلیغ حقیقت جهانی است که به عنوان حقیقتی رمزآلود شناخته شده است. تأکید او بر اصل حفظ اسرار، از آن روست که او شناخت دقیقی از تاریخچه‌ی انجمن‌های سرّی و ساز و کار آن‌ها در داخل و خارج از ایران داشت و به واسطه‌ی آن، می‌توانست مفهوم «فردگرایی دموکراتیک» را با ساختار جامعه‌ی ایرانی پیوند دهد. برخی از علمای برجسته‌ی تهران، با متهم کردن ملکم خان به تبلیغ اندیشه‌های کفرآمیز و اصول ضد سلطنت، به ناصرالدین‌شاه اعلام خطر نمودند و او را داشتند تا علیه فراموش‌خانه اقدام نموده و حکم زیر را در روزنامه‌ی رسمی مملکتی در ۱۸ اکتبر ۱۹۶۱ صادر نماید: «اخیراً به شرف عرض ما رسانده‌اند که بعضی از رعایای متجاسر در شهر در باب تأسیس و اداره‌ی خانه‌های فراموشی به سبک اروپا زمزمه‌هایی می‌کنند و به آن‌ها متمایل شده‌اند. بنا علی‌هذا حکم صریح سلطنتی ما آن است که چنانچه من بعد احدی از آحاد در این باب زمزمه‌ای موافق نماید، مشمول اشد مجازات از جانب دولت است. این کلام به کلی نباید از زبان احدالناسی جاری شود و هر کس از رعایا که چنین مزخرفاتی زمزمه کند، بلاتردید مجازات کلی خواهد شد.» در پی این حکم، فراموش‌خانه منحل شد و علیه اعضای آن اقداماتی تنبیهی صورت گرفت. اما ملکم، خود به تبلیغ اندیشه‌هایش ادامه داد و حتی در خفا دست به تأسیس تشکیلات مخفی دیگری به نام جامع آدمیت زد. اما با اتهاماتی چون بی‌دینی، کفر، و زندقه و توطئه علیه شاه روبه‌رو شد و به بغداد تبعید گردید. سرانجام، یکی از اتهامات علیه ملکم، جمهوری‌خواهی بود. چنین می‌نمود که قصد ملکم، اصلاح ساختار نظام کل‌گرای پادشاهی و روحانیت ایران از طریق

بازسازی سیاسی و اقتصادی جامعه بر اساس نمونه‌ی غربی است. یکی از معاصران ملکم تأیید می‌کند که او همواره می‌گفت نظام جمهوری باید برقرار شود و افراد و شهروندان باید در همه‌ی مناصب و عملکرد همه‌ی وظایف مربوط به امور مملکت و مسائل دولتی مشارکت نمایند. همان‌طور که قبلاً گفتیم، اصلاحات پیش‌بینی شده توسط ملکم بر پایه‌ی آرمان‌های انقلاب فرانسه بود که به عنوان اجزای اصلی «مذهب انسانیت» قلمداد می‌شد. و.س. بانت W.C. Blant در کتاب خود با عنوان *تاریخ پنهانی دخالت‌های انگلیس در مصر*، به یکی از سخنرانی‌های ملکم ارجاع داده که در سال ۱۸۹۱ در لندن ایراد کرده است و مدعی شده که هیچ تفاوت اساسی میان قرآن و اصول مسیحیت وجود ندارد. او در همین کتاب سندی را به ملکم نسبت می‌دهد که بر اساس آن، ملکم یک انجیل را با احکام مربوط به خود پدید آورده است.

در تحلیل نهایی، نمی‌توان تأثیر میرزا ملکم خان را در اصول «فردگرایی دموکراتیک» که به انقلاب مشروطه‌ی ۱۹۰۶ - ۱۹۰۷ انجامید، دست‌کم گرفت. احتمالاً تجربه‌ی فراموش‌خانه به عنوان یک نهاد انتقال اندیشه‌های مدرن غربی به ایران، دارای اهمیت فراوان است. به دنبال آن، انجمن‌های سرّی و حلقه‌های روشن‌فکری دیگری در دوره‌ی مشروطیت به وجود آمدند و آن آرمان‌ها را دنبال کردند. گزینه‌ی متناقض - غرب‌گرایی در آثار ملکم، از سوی دیگر روشن‌فکران اصلاح‌اندیش و مدافع پذیرفتن اصول «فردگرایی دموکراتیک»، پی‌گیری و تکمیل شد. از این میان، محمدعلی فروغی نقش بسیار مهمی در سیاست و فرهنگ ایران در دوره‌ی نیمه‌ی اول سده‌ی بیستم، ایفا کرد.

#### فروغی و نهادهای آزادی‌خواه مدرن

فروغی به نسل دوم روشن‌فکران ایرانی تعلق داشت و به پشتوانه‌ی انقلاب مشروطه‌ی ۱۹۰۶، به گونه‌ای فعال در زندگی سیاسی کشور مشارکت نمود. هدف و آرزوی فروغی (مانند امیرکبیر و ملکم‌خان) ایجاد شرایط مناسب برای پیاده کردن اصول فردیت دموکراتیک، از طریق تلاش متمرکز برای انجام اصلاحات/از بالا بود. فروغی برای دست‌یابی به این هدف‌ها کوشید فعالیت‌های سیاسی رضاشاه (۱۹۲۱ - ۱۹۴۲) را از طریق مشارکت در شاخه‌های مختلف حکومت، تحت تأثیر قرار دهد و اندیشه‌های مدرن را از طریق ترجمه‌ها، سخنرانی‌ها، و آثار نوشتاری، در میان ایرانیان اشاعه دهد. حکومت رضاشاه مصادف با یک رشته دگرگونی‌های تند در ایران بود. اخذ فرهنگ و تمدن خارجی که از طریق نخبگان سیاسی و فرهنگی قاجار در ایران رایج بود، سرانجام در پرتو تلاش‌های مردانی چون فروغی، سیطره و گستره‌ای وسیع یافت. این تلاش‌ها در دوره‌ی نخست‌وزیری فروغی از چنان قوتی برخوردار بودند که می‌توان آن‌ها را در حد دگرگونی‌های انقلابی دانست. آرمانی که در پس این دگرگونی‌های انقلابی نهفته بود، رسیدن به اصل «فردگرایی دموکراتیک» از طریق در هم شکستن قدرت کل‌گرای سنت و پذیرش سریع عقلانیت ابزاری بود. باور فروغی به آرمان‌های فردیت دموکراتیک، همراه با باور ژرف او به ارزش‌های فرهنگی و معنوی ایرانی بود. فروغی نیز مانند پیش‌تر روشن‌فکران هم‌نسل خود، رضاشاه را یک رهبر فرهمند می‌دانست که توانسته بود بر اوضاع آشفته‌ی ایران در سال‌های نخست دهه‌ی ۱۹۲۰ مسلط شود و ثباتی ایجاد نماید.

برای تثبیت چنین وظیفه‌ای، فروغی از برنامه‌ی گسترده‌ی اصلاحات رضاشاه در دوره‌ی نخست‌وزیری خود حمایت کرد و هم‌اکنون نیروی عمده‌ای در پشتیبانی محمدرضاشاه برای رسیدن به تاج و تخت در سال ۱۹۴۲ و به دنبال تبعید پدرش، به کار برد. اما نقش سیاسی فروغی سال‌ها پیش از به قدرت رسیدن رضاشاه آغاز شده بود. فعالیت‌های سیاسی فروغی، در سال ۱۹۰۸ همراه با تأسیس نخستین لژ فراماسونری رسمی در ایران، به نام انجمن «بیداری ایرانیان» آغاز شد. در آن‌جا فروغی مقام استاد اعظم را داشت. فروغی نیز مانند پیش‌کسوت خود، ملکم خان، فراماسونری را به عنوان مؤسسه‌ای برای نشر و اشاعه‌ی آرمان‌های «فردگرایی دموکراتیک» در ایران، از طریق جهانی شدن و دریافت اصول غربی آزادی، آموزش، و سکولاریزم می‌دانست. فروغی با هدفی روشن‌گرانه، در جای‌گاه استاد دانشگاه و سپس ریاست دانشکده‌ی علوم سیاسی در ۱۹۰۸ - ۱۹۱۰، فعالیت‌های خود را ادامه می‌داد. آثار نوشتاری و ترجمه‌های او در این دوره، عمده‌تاً مربوط به مباحثی در قوانین بنیادی مشروطیت در کشورهای اروپای غربی است. فروغی به عنوان یک رهرو و پیرو اصول عصر

روشن‌گری فرانسه، بر اندیشه‌ی جدایی‌ناپذیری شاخه‌های مختلف حکومت پافشاری می‌کرد. فروغی خود می‌گوید: «وظیفه‌ی دولت این است که حافظ حقوق افراد ناس، یعنی نگهبان عدل باشد. دولت از عهده‌ی انجام وظیفه‌ی خود بر نمی‌آید، مگر این که به موجب قانون عمل کند. وجود قانون متحقق نمی‌شود، مگر به دو امر: اول وضع قانون و دیگر اختیار اجرای قانون. هر گاه اختیار وضع قانون و اختیار اجرای آن در دست شخص واحد و یا هیأت واحد باشد، کار دولت به استبداد می‌گردد... بر این پایه دولت زمانی قانونی است که این دو قوه‌ی آن از هم جدا و در دست دو گروه مستقل و جدا باشد.» این مفاهیم و اندیشه‌های فروغی درباره‌ی مشروطیت، آزادی و برابری نقش پراهمیتی در آشنا کردن ایرانیان با اصول «فردگرایی دموکراتیک» داشت. فروغی این وظیفه را با جدا کردن دادگاه‌های ایرانی بر پایه‌ی نمونه‌ی کشورهای غربی، در خلال انتصاب خود به عنوان نخستین ریاست دیوان عالی تمیز در ۱۹۱۲، تداوم بخشید. نزد او این اقدام راهی برای جای‌گزینی ساختار کلی‌گرای قضایی ایران بود که از سوی علما اداره می‌شد. راه پیشنهادی او ترکیبی از احکام شرع و روال‌های قضایی مدرن بر پایه‌ی اصول فردگرایی دموکراتیک بود. فروغی با آگاهی به این که نظام فرهنگی تحت نظارت انحصاری روحانیت است، فرهنگستان ایران را در ماه مه ۱۹۳۵ تأسیس نمود و خود به عنوان عضو دائم فرهنگستان و به عنوان نخستین رئیس آن، هم‌زمان با مقام نخست‌وزیری خود، فعالیت می‌کرد. فروغی در پیامی که برای اعضای فرهنگستان خواند، تأیید کرد که این مؤسسه بایستی در رهنمونی فرآیند اصلاحات، از طریق آشنا کردن ایرانیان با آثار نویسندگان بزرگ کشور و نیز با استفاده از متخصصان زبان‌های خارجی و فارسی برای ترجمه‌ی آثار اصیل تمدن غرب، نقشی فعال به عهده بگیرد. شایان یادآوری است که فروغی علاقه‌ی مخصوصی به فلسفه‌ی غرب و به‌ویژه آموزه‌های افلاطون و دکارت داشت. در سال ۱۹۱۸، او نخستین اثر فلسفی خود را با عنوان *حکمت سقراط به قلم افلاطون* منتشر کرد. سپس در سال ۱۹۲۲، او کتاب *گفتار در روش اثر دکارت* را ترجمه کرد و مقدمه‌ی مبسوطی را تحت عنوان *سیر حکمت در اروپا* بر آن افزود و در آن به طور اجمال، تحولات تاریخی فلسفه‌ی غرب را مورد بحث قرار داد. این کتاب را می‌توان به عنوان پایه‌ی فلسفی اصول فردیت دموکراتیک فروغی در سیاست ایران به شمار آورد. در سال ۱۹۲۷، فروغی به عنوان سفیر ایران در ترکیه‌ی آناتورکی، کتاب *اندیشه‌های دور و دراز* را منتشر کرد که یک مبحث کلی و منظم در زمینه‌ی پیشرفت‌های آتی در علوم و فنون بود. طبق نظر فروغی، نتیجه‌ی غایی فرآیند تکاملی علوم آن است که: «فاصله‌ها و موانعی که تا امروز میان مردم و هدف‌های آن‌ها پایدار مانده‌اند، از میان خواهند رفت... روح‌ها یگانه خواهند شد و ستیزهای کودکانه از میان خواهد رفت. دانش بشر درباره‌ی جهان آفرینش کامل‌تر خواهد شد، بشریت از آن بهره‌های بیش‌تری خواهد گرفت و کوتاه آن که او یک گام به خداوند نزدیک‌تر خواهد شد.» روشن است که هدف اصلی فروغی در نوشتن چنین جستاری، «آموزش جوانان و به فکر واداشتن آنان» بود. در واقع چنین می‌نماید که روشن‌فکرانی چون فروغی، امیدوار بوده‌اند اصلاحات لازم در ایران را از طریق آموزش جوانان ایران با دیدگاه‌های فلسفی «فردگرایی دموکراتیک» و ارائه‌ی رشته دیدگاه‌های گسترده در سیاست، علوم و فرهنگ به انجام برسانند. البته در آثار فروغی بعد دیگری وجود دارد که تکمیل‌کننده‌ی کار امیرکبیر و ملکم‌خان است و آن ترویج سبک لیبرالی در سیاست ایرانی بود. گرچه او فرصت اندکی برای اجرای لیبرالیسم خود در عصر پهلوی داشت، اما با اجرای سیاست‌های هم‌پوشانی و تلفیقی، نقش مهمی در ارتقای آرمان‌های فردیت دموکراتیک در جامعه‌ی ایران، در خلال دو دوره‌ی نخست‌وزیری خود ایفا نمود. او به مطبوعات اجازه داد تا آزادانه بنویسند. زندانیان سیاسی را آزاد کرد و به زنان فرصت داد تا برای خود تصمیم بگیرند که چادر اختیار کنند و یا خیر. شخصیت چندمنظوره و همه‌فنی فروغی به عنوان نقطه‌ی عطف در یک دوره‌ی طولانی ستیز میان اندیشه‌های کلی‌گرای خودکامه با اصول «فردگرایی دموکراتیک» در ایران تلقی می‌شود. این ستیز شاید اجتناب‌ناپذیر بود. زیرا کارکرد قدرت سلطنتی و روحانیت را نیز جامعه‌ی ایرانی مشخص می‌کرد و افزون بر آن، این واقعیت را شکل می‌داد که تماس ایران با مدرنیته، بر سرعت دگرگونی‌های فرکی می‌افزود و یک قشر روشن‌فکران غیردینی و سیاسی پدید می‌آورد که ضمن مبارزه با فلسفه‌ی کلی‌گرای عصر خود، نقش مهمی در جلب توجه شهروندان تحصیل‌کرده‌ی ایرانی به اهمیت و فوریت آرمان‌های فردیت دموکراتیک ایفا می‌کردند.

## نتیجه: سه گونه خودآگاه دموکراتیک

به عنوان نتیجه می‌توان گفت که هم دستاوردها و هم شکست‌های اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه‌ی امیرکبیر، ملک‌خان، و فروغی در دوره‌ی پیش از مشروطه و عصر پهلوی، زمینه‌ی بسیار مهم فلسفی و سیاسی برای آشنایی و اجرای بعدی برخی اصول «فردگرایی دموکراتیک» در ایران را فراهم کرد. نخست آن که این سه مرد، موانع تحقق اندیشه‌های فردگرایی دموکراتیک در ایران را مشخص کردند. بنابراین، شکست‌های آنان به عنوان درسی عبرت‌آموز برای نسل‌های آینده‌ی روشن‌فکران ایرانی، که با گزینه‌ی تناقض‌بار نظام «کل‌گرا» و «فردگرایی دموکراتیک» در دهه‌های بعد و پس از انقلاب ۱۹۷۹ (انقلاب اسلامی ۱۳۵۷) روبه‌رو بودند، درآمد.

## عقلانیت و مدرنیته در نوشته‌های محمدعلی فروغی<sup>۱</sup>

در سال‌های اخیر، تاریخ اندیشه در ایران مورد بحث و توجه روزافزون قرار گرفته، شاید بیش‌تر به این سبب که تحلیل‌های صرفاً سیاسی و اقتصادی درباره‌ی فرآیند مدرنیته، چندان روشن‌گر نبوده است. با پدیدار شدن نسلی نو از صاحبان قلم و اهل اندیشه‌ی اجتماعی، به نظر می‌رسد که آرمان مدرنیته نیز در شرف دگرگونی‌های تازه‌ای است. وجه مشخصه‌ی آنانی که در نسل کنونی دل‌مشغول ایده‌ی مدرنیته و ابعاد و آثار آنند، پرهیز از گرایش افراط‌گونه به همگون ساختن یکپارچه‌ی ایران با غرب از یک سو، و یا اصرار در احیا و حفظ بی‌چون‌وچرای ارزش‌های سنتی از سوی دیگر است. اما اغلب آنان به مفاهیم و اندیشه‌هایی چون لیبرالیسم، عقلانیت، ملت‌گرایی، و فردیت که در غرب پدیدار شده و نضج و قوام گرفته، روی آورده‌اند.

سراغاز تحول فکری روشن‌فکران ایرانی در سده‌ی بیستم، با تلاش برای یافتن پاسخ به این پرسش آغاز شد که چگونه می‌توان عقلانیت و مدرنیته را به بهترین وجه با فرهنگ ایرانی تلفیق و ادغام کرد. محمدعلی فروغی را باید از نخبگان این گروه از روشن‌فکران شمرد. زندگی سیاسی و آثار قلمی او، شاید بیش‌تر از زندگی و افکار هم‌روزگاران و هم‌قرانانش، معرف سازش و آموزش این دو فرهنگ غربی و ایرانی به نظر می‌رسد. فروغی یکی از پیش‌گامان لیبرالیسم ایرانی بود که نوشته‌های سیاسی و فلسفی‌اش را می‌توان حاصل کوشش‌های جدی روشن‌فکران ایرانی برای آشنایی منظم و گسترده با سنت‌های فلسفی و سیاسی مدرن دانست.

وی به نسل دوم روشن‌فکران ایرانی تعلق داشت که خود در پرتو انقلاب مشروطیت در سال ۱۲۸۵ش (۱۹۰۶م) فرصت یافتند به گونه‌ای فعال‌تر در زندگی سیاسی جامعه سهیم شوند. هدف و امید فروغی آن بود که با تمرکز خود بر «اصلاحات از بالا»، شرایط مناسب در کشور برای بهره‌جویی از ارزش‌های مدرن و لیبرال فراهم آید. او برای تحقق چنین هدفی کوشید تا نه تنها اهداف و برنامه‌های سیاسی رضاشاه (۱۹۲۱ - ۲۹۴۲) را از راه مداخله و مشارکت در نهادهای گوناگون اداری و تصدی مناصب مختلف حکومتی متأثر از اندیشه‌های خود سازد، بل که از راه ترجمه و تألیف متون کلاسیک فرهنگ غربی و سخنرانی و مقاله‌نویسی، اندیشه‌های فلسفی، اقتصادی، و سیاسی مدرن را به ایرانیان معرفی کند.

دوران پادشاهی رضاشاه، دوران دگرگونی‌های عمیق اجتماعی و فرهنگی بود. اندیشه‌های و آرمان‌های غرب، که تا اواخر دوران قاجار به تدریج از راه سخنان و نوشته‌های سرآمدان فرهنگی و سیاسی به جامعه‌ی ایران راه یافته بود، سرانجام به دست دولت‌مردانی چون فروغی به ساحت آزمون و عمل رسید. در واقع این دگرگونی‌ها در چنان ابعاد و گستره‌ای بود که کم از دگرگونی‌های انقلابی نداشت. بن‌مایه‌ی آرمانی این دگرگونی‌ها، اعتقاد کامل به ضرورت تحقق مدرنیته از راه تضعیف قدرت سنتی و گسترده‌ی مذهب و روی آوردن به عقلانیت عملی بود. فروغی، اما، در عین باور به ضرورت ورود جامعه‌ی ایران به عصر مدرنیته، اعتقادی ژرف به ارزش‌های فرهنگی و

<sup>۱</sup> ایران‌نامه، سال بیستم، شماره‌ی ۱، زمستان ۱۳۸۰

معنوی میراث ایران داشت. بر همین اساس، هدفش ایجاد حکومتی نیرومند و متمرکز بود که بتواند در برابر دست‌اندازی غرب مقاومت کند و در همان حال جامعه‌ی ایران را بدون توسل به خشونت، به نوسازی و مدرنیته رهنمون شود.

فروغی، همانند اغلب روشن‌فکران نوگرایی هم‌روزگار خود، رضاشاه را رهبری فره‌مند می‌دانست و توانایی پایان دادن به اوضاع نابسامان و پرمخاطره‌ی کشور پس از جنگ جهانی نخست را در او یافته بود. از همین رو به امید بیرون کشیدن ایران از وطره‌ی هرج‌ومرج و تجزیه، از برنامه‌ی جامع اصلاحات پیشنهادی رضاشاه در خلال دو دوره‌ی نخست‌وزیری‌اش حمایت کرد. اما نقش و نفوذ سیاسی فروغی بسیار پیش‌تر از به قدرت رسیدن رضاشاه آغاز شده بود و در واقع به دوره‌ی تأسیس نخستین لژ رسمی فراماسونی ایران در سال ۱۹۰۸، به نام لژ بیداری ایرانیان *Le Revil de l'Iran* بازمی‌گشت. فروغی در این لژ، سمت استاد اعظم داشت. فراماسونری از نظر وی و نیز میرزا ملکم خان، که پیش از او در این کسوت بود، نهادی به شمار می‌آمد که در راه نشر اندیشه‌ها و آرمان‌های مدرنیته در ایران، از طریق نشر و پخش ارزش‌ها و آرمان‌های مدرن غربی پیرامون آزادی، علم، و عقلانیت و سکولاریزم به تلاشی جدی و به‌سزا دست زده بود.

فروغی وظیفه‌ی روشن‌گری و آموزش هم‌میهنان خود را در کسوت استاد دانشگاه و نیز ریاست دانشکده‌ی علوم سیاسی در سال ۱۹۰۸ - ۱۹۱۰ پی گرفت. نوشته‌ها و ترجمه‌های او در این سال‌ها، عمدتاً درباره‌ی قوانین بنیادی و اساسی در کشورهای اروپای غربی بود. فروغی، با اعتقاد به اصول روشن‌گری در فرانسه و به‌ویژه با شناختی که از آرای مونتسکیو داشت، بر اصل انفصال قوای حکومتی تأکید می‌ورزید. در کتابی که با عنوان *حقوق اساسی (یعنی) آداب مشروطیت ملل* در سال ۱۹۰۷ در تهران منتشر کرد، چنین نوشت:

وظیفه‌ی دولت این است که حافظ حقوق افراد ناس، یعنی نگهبان عدل باشد. دولت از عهده‌ی انجام وظیفه‌ی خود بر نمی‌آید، مگر این که به موجب قانون عمل کند. وجود قانون متحقق نمی‌شود، مگر به دو امر: اول وضع قانون و دویم اجرای آن. پس دولت دارای دو نوع اختیار می‌باشد: یکی اختیار وضع قانون و دیگر اختیار اجرای قانون. هر گاه اختیار وضع قانون و اختیار اجرای آن در دست شخص واحد و یا هیأت واحد باشد، کار دولت به استبداد می‌گردد... بر این پایه، دولت تنها زمانی قانونی است که این دو قوه‌ی آن از هم جدا و در دست دو گروه مستقل و جدا باشد.<sup>۱</sup>

فروغی در فصل دوم همین کتاب، پیرامون دو مفهوم آزادی و مساوات، به بحث پرداخته است. درباره‌ی آزادی چنین می‌گوید:

آزادی عبارت است از این که شخص اختیار داشته باشد که هر کاری را که میل دارد بکند، به شرط آن که ضرری به دیگران وارد نیاورد.<sup>۲</sup>

در این زمینه، او اشکال گونه‌گون آزادی، از جمله آزادی مطبوعات، آزادی مالکیت خصوصی، آزادی اجتماعات، و آزادی آموزش و یادگیری و غیره را توضیح داده است. در زمینه‌ی برابری مردمان نیز می‌گوید که «مساوات عبارت از یکسان بودن حقوق عموم ناس است... و باید شامل مساوات در پناه قانون، مساوات در برابر دیوان عدالت، و مساوات در شغل و مساوات در اخذ مالیات<sup>۳</sup>» باشد.

اندیشه‌های فروغی در زمینه‌ی قانون‌اساسی، آزادی و برابری انسان‌ها، اثری قابل ملاحظه در آشنا کردن ایرانیان با اصول اندیشه‌های مدرن داشته است. در کسوت رئیس دیوان عالی تمیز در سال ۱۹۱۲ بود که فروغی شالوده‌ی نظام دادگستری نوین ایران را بر گرتی

<sup>۱</sup> میرزا محمدعلی خان بن ذکاءالملک، *حقوق اساسی (یعنی) آداب مشروطیت ملل* (تهران، کتابخانه‌ی مجلس شورای ملی، سنه ۱۳۲۵)، ص ۲۱ -

<sup>۲</sup> همان، ص ۱۳۱

<sup>۳</sup> همان، صص ۱۵۳ - ۱۵۸



نهادهای قضایی اروپایی ریخت، روند برکنار کردن روحانیون از محاکم را تسریع کرد، و راه را بر تدوین قوانین مدنی و جزایی و آیین‌های دادرسی مدنی و کیفری گشود.

فروغی با آگاهی بر این واقعیت نیز که نظام آموزشی و فرهنگی ایران تحت تأثیر و نظارت انحصاری روحانیون است، در بهار سال ۱۳۱۴ بنیاد فرهنگستان ایران را پی ریخت، نخستین رئیس آن شد، و در دوران نخست‌وزیری نیز به عنوان عضوی فعال در نشست‌های آن شرکت می‌کرد. در سخنرانی مشهوری که در فرهنگستان ایراد کرد (و بعدها با عنوان پیام من به فرهنگستان به چاپ رسید)، بر این نکته انگشت گذاشت که آن نهاد باید نقشی خردمندانه در هدایت جریان اصلاحات کشور ایفا کند؛ نه تنها از راه آشنا کردن ایرانیان با آثار ارزنده‌ی نویسندگان و سرایندگان بزرگ ایران، بل که با تسهیل کار فراگیری به‌تر زبان‌های خارجی و نیز ترجمه‌ی آثار کلاسیک تمدن غربی.

افزون بر این، فروغی فرهنگستان ایران را نهاد مهمی برای زنده نگاه داشتن نثر کلاسیک فارسی و آموزش تاریخ ادبیات ایران به جوانان ایرانی می‌دانست. او در این باره در مقاله‌ای با عنوان «فرهنگستان چیست؟» (۱۳۱۵)، می‌نویسد:

مقصودم این است که جوانان ما قدر ادبیات گذشته‌ی ملت خود را بدانند و ضمناً، چنان‌که اشاره کردم، متوجه باشند که قومی که پدرانیش میراث نفیسی برای او گذاشته‌اند، موظف است که فرزند خلف باشد و آبروی پدران خود را حفظ کند. ولیکن در چهارصد پانصد سال گذشته، چنان‌که عرض کردم، متأسفانه ادبیات ایران مهجور و دستخوش تصرفات مردمان نااهل کج‌سلیقه بوده و در آن مدت، به استثنای معدود قلیلی، هر کس به نظم و نثر فارسی اشتغال داشته جز مدح و ذم اشخاص، یا خدمت به نفسانیت و شهوانیت بزرگان، یا اظهار فضیلت آن هم غالباً با ذوق و سلیقه‌ی معوج، کار نکرده است و این کیفیت همان اوضاع اسفناکی است که این ملت گرفتار آن بود و در همه‌چیز او را به پستی و انحطاط کشانید.<sup>۱</sup>

از زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی که بگذریم، فروغی علاقه‌ی خاصی به فلسفه‌ی غرب و به‌ویژه آراء و اندیشه‌های افلاطون و دکارت داشت. در سال ۱۲۹۷ش، وی نخستین اثر فلسفی خود را با عنوان حکمت سقراط به قلم افلاطون به چاپ رساند. چندی بعد، «گفتار در روش» دکارت را ترجمه کرد و در سال ۱۳۰۱ش، آن را همراه با مقدمه‌ای مبسوط با عنوان سیر حکمت در اروپا، انتشار داد. او در مقدمه‌ی این کتاب، به تفصیل پیرامون تحولات تاریخی فلسفه در غرب سخن رانده است. این اثر را، که در واقع نخستین اثر فلسفی غربی به زبان فارسی بود، می‌توان معرف بنیاد فلسفی ارزش‌های مدرن و عقلانی مورد نظر فروغی برای سیاست در ایران دانست. وی در این کتاب، اصول فلسفه‌ی غرب را به همان صورت اصلی خود و بی هیچ انتقاد یا تفسیری آورده است؛ آن‌چنان که خود در مقدمه می‌گوید:

در این کتاب در مقام رد و قبول و انتقاد تحقیقات فیلسوفان، و یا مقایسه‌ی آن‌ها با عقاید دانش‌مندان خودمان نبوده‌ایم، که آن خود داستانی دراز و از گنجایش این کتاب بیرون است و اگر چنین می‌کردیم، اطناب ممل و به فهم مطالب مخل می‌شد و در نظر ما، کار لازم‌تر و مفیدتر، و مقدم‌تر، این بود که ابنا‌ی ما از عقاید فلسفی اروپاییان آگاه شوند.<sup>۲</sup>

فروغی این تألیف درباره‌ی فلسفه‌ی غرب را با اثر دیگری تحت عنوان اندیشه‌های دور و دراز در سال ۱۳۰۶ش، هنگامی که سفارت ایران در ترکیه‌ی کمال پاشا را بر عهده داشت، تکمیل کرد. این اثر حاصل گفت‌وگوهای غیررسمی در یک محفل دوستانه بود. فروغی در این جمع دوستان، نظریه‌ی خود را پیرامون پیشرفت‌های آینده‌ی بشر در علوم و فن‌آوری تشریح کرده است. نظریه‌ی او، به اعتراف خودش، از نظریه‌ی تکامل انواع متأثر بود و در عین حال، تأکید می‌کرد که به وجود خدا اعتقاد دارد: «بی‌تمهید مقدمه بگویم که من به

<sup>۱</sup> محمدعلی فروغی، مقالات، جلد اول (تهران، انتشارات توس، ۱۳۵۴)، صص ۱۹۵ و ۱۹۶

<sup>۲</sup> محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا (تهران، انتشارات کتاب‌فروشی زوار، چاپ دوم، ۱۳۴۴)، جلد دوم، ص ۷

فلسفه‌ی تکامل یا نشو و ارتقاء یا نظریه‌ی تحول انواع موجودات معتقدم و گمان دارم هر کس درست مطالعه کرده و منصف باشد، اصول و کلیات آن را لااقل تصدیق خواهد کرد.<sup>۱</sup> نتیجه‌ی غایی این تکامل، به اعتقاد فروغی، این می‌بود که:

فاصله‌ها و موانعی که امروزه میان مردم و هدف‌های آنان وجود دارند، از میان برداشته می‌شود... روح آنان به وحدت و یگانگی می‌رسد و از آزمندی‌های کودکانی کنونی خود دست خواهند کشید. شناخت انسان درباره‌ی جهان آفرینش کامل‌تر می‌شود و بهره‌مندی‌اش از آن بیش‌تر خواهد شد. کوتاه آن که او یک گام به خداوند نزدیک‌تر خواهد شد... علم و صنعت به سرعت غریبی ترقی می‌کند و هر چه پیش‌تر می‌رود بر سرعت ترقی آن می‌افزاید. از این گذشته، ممکن است اکتشافات و اختراعاتی ظهور کند که امروزه به ذهن هیچ‌کس نمی‌آید، چنان‌که چهل سال قبل احدی نمی‌توانست حدس بزند که روزی وسیله‌ی دیدن و عکس برداشتن از ورای حجابات به دست انسان خواهد آمد و صد سال پیش به مخیله‌ی کسی نمی‌گذشت که انسان قادر خواهد شد در ظرف چند ثانیه نیت خویش را بر هر مسافتی که می‌خواهد برساند، یا مردم خواهند توانست با یکدیگر از چند صد فرسخ راه گفت‌وگو کنند. اما من از پیش‌آمدهای غیرمترقب که ممکن است در ظرف چند روز اساس زندگانی، بل که فکر انسان را به کلی دیگرگون نماید، می‌گذرم و فرض می‌کنم هیچ کشف و اختراع تازه که پیش‌بینی نشود ظهور ننماید. این قدر مسلم است که وسایل امروزی ما دائماً مکمل و ساده و سهل می‌شود. پس فکر کنید که چون اسباب تلفن بی‌سیم و عکس تلگرافی، چنان‌که اشاره کردم مکمل و ارزان و آسان شود، همه‌کس همواره آن را همراه خواهد داشت و مردم هر آن از هر مسافتی می‌توانند یکدیگر را ببینند و گفت‌وگو کنند و محتاج نخواهند بود به هم نزدیک شوند...<sup>۲</sup>

آشکارا هدف اصلی فروغی از نوشتن چنین رساله‌هایی، آشنا کردن جوانان ایرانی با عقلانیت مدرن و واداشتن آن‌ها به اندیشه در سرنوشت انسان و جهان مادی پیرامون آن‌ها بوده است. در واقع، به نظر می‌رسد که روشن‌فکرانی چون فروغی امیدوار بوده‌اند که از راه آموزش جوانان ایران و آشنا ساختن آنان با چشم‌اندازهای فلسفی مدرنیته که بر پایه‌ی گستره‌ای وسیع از شناخت علوم، سیاست، اقتصاد، و فرهنگ استوار است، بتوانند مقدمات اصلاحات لازم در این را پدید آورند. فروغی به نیکی می‌دانست که مدرنیته با تأکید بر عقل و خودباوری فلسفی انسان آغاز شده است. ترجمه‌های او از آثار دکارت، و به‌ویژه تأکید او بر گفته‌ی مشهور فلسفی دکارت، «می‌اندیشم، پس هستم»، به نظر او کوتاه‌ترین و درست‌ترین راه برای معرفی مفاهیم عقل و عقلانیت به اهل دانش و اندیشه در جامعه‌ی ایران بود تا به یاری آنان بتوانند هر آنچه را در دست‌رس عقل نیست، باطل و بی‌ربط شمرند. ایمان و اعتقاد فروغی به ارزش‌های مدرن و عقلانیت علمی مطلق بود. در عین حال، او یکی از معدود روشن‌فکران ایرانی زمانه‌ی خود بود که پیوسته و آشکارا می‌کوشید که بین ملت‌گرایی ایرانی و انسان‌گرایی مدرن تعادلی مطلوب به وجود آورد. در نظر او، عشق به وطن، نه تنها تباینی با انسان‌دوستی در معنای وسیع کلمه ندارد، بل که یکسره با آن سازگار است. نیز به اعتقاد او، هرگز نباید وطن‌دوستی را بهانه‌ای برای دشمنی با دیگر مردمان قرار داد و یا بر تفاوت بین اقوام و ملل برای مقاصد سیاسی تأکید کرد و بر آن‌ها دامن زد. در باور او، وجه مشترک همه‌ی جوامع بشری در این است که هر یک در حد توانایی خود به نوعی رهروی مسیر ترقی و تعالی است.<sup>۳</sup>

از آرای گوناگون فروغی در باب مقوله‌ی ملی‌گرایی و وطن‌دوستی، چنین برمی‌آید که او بین هویت ملی ایرانیان و ارزش‌های دینی دیرینه‌ی آنان پیوندی قابل ملاحظه می‌بیند. از سوی دیگر، این نیز مسلم به نظر می‌رسد که فروغی در ذهنیت خویش انسانی آزادمنش، آزادی‌خواه، و نوگرا است و به زندگی اجتماعی و سیاسی جامعه از منظری عقلانی می‌نگرد. مجتبی مینوی، از هم‌دورگان و دوستان فروغی، او را انسانی جامع‌الاطراف، دانش‌دوست، و فرهیخته می‌شمرد که نه تنها در سیاست، بل که در علوم، ادبیات، فرهنگ، و فلسفه

<sup>۱</sup> محمدعلی فروغی، *اندیشه‌های دور و دراز* (تهران، توس، ۱۳۵۴)، ص ۳۸

<sup>۲</sup> همان، ص ۳۴ - ۳۵

<sup>۳</sup> درباره‌ی آرای فروغی در باب وطن‌دوستی، رک: «چرا باید ایران را دوست داشت»، *یادنامه‌ی مدی از پارسیان دانش‌مند هند* (بمبئی، ۱۹۳۰). بخش‌هایی از این نوشته در بخش گزیده‌های *ایران‌نامه*، سال بیستم، شماره‌ی ۱، زمستان ۱۳۸۰، آمده است.

دستی توانا و تبحری کم‌نظیر داشت. این تبحر، به‌ویژه در مسائل سیاسی، از بن‌مایه‌ای آزادمنشانه و عمل‌گرا سرچشمه می‌گرفت. گرچه در دوران تصدی‌اش بر مقامات عمده‌ی سیاسی در دوران پهلوی، فروغی فرصت چندانی برای جامه‌ی عمل پوشیدن به آرمان‌های انسانی و خردمندانه‌ی خود نیافت، اما با شفافیتی که در گفتمان سیاسی خود در دوران نخست‌وزیری داشت، نقشی مهم در ارتقای عقلانیت سیاسی در ایران ایفا کرد.

نحوه‌ی ایفای مسئولیت‌های گونه‌گونی که فروغی در طول زندگی سیاسی و فرهنگی خویش بر دوش گرفت، نقطه‌ی عطفی در کشمکش دیرینه‌ی میان اندیشه‌های تمام‌خواه مذهبی از یک سو، و موازین تفکر لیبرال مدرن و عقلانیت عمل‌گرا در ایران از سوی دیگر به شمار می‌آید. فروغی را باید همانند بسیاری از هم‌عصران او، حاصل همین کشمکش شمرد؛ کشمکشی که با توجه به نقش تاریخی که جامعه‌ی ایرانی در معادله‌ی بین قدرت سلطنت و روحانیت می‌پنداشته، اجتناب‌ناپذیر بوده است. تلاش فروغی و همانندان او راه را بر پدیداری و گسترش ذهنیت سکولار و لیبرال در جامعه گشود و نخستین مرحله از آگاهی شهروندان ایران به ضرورت دستیابی به دستاوردهای فلسفی و سیاسی دنیای پیش‌رفته را بنیان نهاد.

## روشن فکران ایرانی و نسل گفت و گوی تمدن‌ها<sup>۱</sup>

فیلسوف معروف، خوزه ارتگایی گاست، گفته است: ما برای فکر کردن و اندیشیدن زندگی نمی‌کنیم. بل که فکر می‌کنیم و می‌اندیشیم برای این که زنده بمانیم.

واقعیت این است که امروزه مسأله‌ی اساسی در ایران و برای ایرانیان، اندیشیدن درباره‌ی ایران و هویت و تمدن ایرانی است. از این نظر، فکر کردن درباره‌ی «ایران» و جای‌گاه هستی‌شناسی آن در جهان امروز، وظیفه‌ی فلسفی برای هر روشن‌فکر ایرانی است؛ نه فقط طریقه‌ای برای گذراندن وقت. در حقیقت باید در مورد ایران و مسائل مربوط به آن بیان‌دیشیم تا ببینیم چگونه می‌توانیم به عنوان ایرانی در جهان امروز زنده بمانیم. ایران امروز، تمدنی است که با سه لایه‌ی کیهان‌شناختی و انسان‌شناختی و موقتی گوناگون درگیر است و هر ایرانی می‌کوشد تا به نوعی این درگیری متافیزیکی را در وجود خود حل کند. این سه لایه عبارتند از:

۱. لایه‌ی فرهنگ و تمدن ایران باستان

۲. لایه‌ی فرهنگ و تمدن اسلامی

۳. لایه‌ی فرهنگ و تمدن مدرن

در واقع می‌شود گفت آشنایی و رویارویی ایرانیان با غرب و منظومه‌ی فکری و ذهنی مدرن طی صد و پنجاه سال گذشته موجب ایجاد بحران فلسفی و اجتماعی در دو لایه‌ی دیگر شده است. به طور کلی می‌توان گفت که جامعه‌ی ایران امروز در میان سه بینش از جهان گرفتار شده که عبارت است از: غرب مدرن، اسلام شیعه، و ناسیونالیسم ایرانی. این گرفتاری متافیزیکی که امروزه به صورت تعارضی میان «وجدان سنتی ایرانی» و «مقتضیات ابزاری مدرنیته» تجلی می‌کند، سرمنشأ بسیاری از رفتارهای متضاد و سورنالیستی در جمع ایرانیان داخل و خارج از کشور است. از یک سو سنت چند هزار ساله‌ای که از اجدادمان به ارث برده‌ایم، بر شانه‌های خسته‌ی ما سنگینی می‌کند و از سوی دیگر، صد و پنجاه سال است که به غرب چشم دوخته‌ایم، ولی هنوز مدرنیته را صرفاً در اشکال مختلف مد درک می‌کنیم. به همین دلیل، هنوز از درس‌های سخت تاریخ پند نگرفته‌ایم و همراه با تکرار اشتباهات دیرین، مسؤولیت ضعف‌های فلسفی و سیاسی خود را به گردن دیگران می‌اندازیم. فکر می‌کنیم که از طریق پیروی از مد، مدرن می‌شویم و به همین جهت به تقلید از غرب پرداختیم، بدون این که جوهر مدرنیته را درک کرده باشیم. زیادی مدرن شدیم، بدون این که از نظر جوهری مدرن باشیم و افول اندیشه‌ی فلسفی خود را در پس نقابی مدرن پنهان کردیم.

اکنون ببینیم که رابطه‌ی روشن فکران ایرانی با مقوله‌ای چون مدرنیته چگونه بوده است. برای فهم به‌تر این بحث بد نیست که به دو مفهوم «مدرنیته» و «روشن‌فکر» اشاره کنیم. نخست از مفهوم «مدرنیته» آغاز می‌کنیم. دو کلمه‌ی «مدرن» و «مدرنیته»، مشتق از ریشه‌ی لاتینی «modus» است به معنای مقیاس و توازن و تعادل است.

<sup>۱</sup> سخنرانی در مرکز گفت‌وگوی تمدن‌ها، تهران، شهریور ۱۳۸۰

ما در فرهنگ غرب از این ریشه، دو مفهوم "moderatus" به معنای توازن و تعادل، و "modo" به معنای نو و تازه را داریم. در واقع مدرن بودن، نو و تازه بودن است به معنای در نظر گرفتن مقیاس زمان. پس مدرن بودن یعنی هم‌عصر بودن و آگاهی و تعادل داشتن نسبت به زمانه‌ی خویش. از این رو، فردی را مدرن می‌گویند که معرف زمان خود باشد. در حقیقت زمانی که از مدرنیته سخن به میان می‌آید، باید در نظر داشته باشیم که درباره‌ی یک جهان‌بینی بحث می‌کنیم؛ یعنی درباره‌ی نگرشی جدید به زمان و مکان، که تاریخ را حامل ترقی می‌داند و سوژه‌ی فردی را خودمختار و مسلط بر همه‌ی امور. پس در واقع مدرنیته در پنج محور گوناگون تجلی می‌یابد:

۱. اعتلای سرمایه‌داری و تکنولوژی با خودبنیادی سوژه‌ای که سرور و مالک طبیعت می‌شود.
  ۲. اعتلای لیبرالیسم و فردگرایی از طریق ایجاد قراردادهای اجتماعی برای ضمانت آزادی فردی در اجتماع.
  ۳. اعتلای علم جدید از طریق دستیابی به دانشی نو بر اساس تجربه.
  ۴. اعتلای بوروکراسی و عقل ابزاری مدرن از طریق افسون‌زدایی جهان و فرآیند عقلانی‌سازی.
  ۵. اعتلای فلسفه‌های انتقادی از طریق ایده‌هایی چون شک، نقد، و بحران به منزله‌ی ایده‌های منظم‌کننده‌ی مدرنیته.
- به عبارت دیگر، می‌توان گفت که از همان ابتدا تا به امروز، مدرنیته نشانی از تقابل دو مفهوم می‌دهد: از یک سو عقل انتقادی که در خودمختاری و خودآیینی و آزادی فزاینده‌ی سوژه تجلی می‌یابد و از طرف دیگر عقل ابزاری که با تسلط عقلانی و علمی - تکنولوژیکی بر جهان شکل می‌گیرد.

بنابراین، می‌توان گفت که حقیقت برای مدرن‌ها همیشه به دو عنوان مطرح شده است:

۱. جست‌وجوی حقیقت و پیش‌رفت علمی برای مالک و سرور جهان شدن، که نتیجه‌ی آن تکنولوژی مدرن بوده است.
  ۲. جست‌وجوی حقیقت به منظور خروج انسان از قیومیت خویش و اقدام به تعیین حدود عقل در زمینه‌ی شناخت و اخلاق.
- آنچه به نام فرآیند مدرنیزاسیون modernization یا نوسازی شناخته شده است، متعلق به مفهوم اول مدرنیته، یعنی عقل ابزاری است. به نظر می‌رسد نگرشی که کشورهای جهان سوم و به‌ویژه ایران در صد و پنجاه سال گذشته از مدرنیته داشتند، بیش‌تر در قالب فرآیند مدرنیزاسیون و نوسازی بوده است. این فرآیند همواره به دو صورت «آمرانه» و «خلاق» شکل گرفته است. نقش روشن‌فکران جهان سوم در هر دو نوع از این انتقال مهم بوده است. روشن‌فکران جهان سوم گاهی نقش مؤثری در «نوسازی آمرانه» داشتند و گاهی نیز نقشی مهم در «نوسازی خلاق». به عبارت دیگر، زمانی با دولت‌ها و برای دولت‌های خود و زمانی هم علیه آن‌ها فعالیت کرده‌اند.

اکنون بپردازیم به مفهوم «روشن‌فکر»، که به معنای امروزی کلمه، خود محصول محوری مدرنیته است. «روشن‌فکر»، برابر فارسی کلمه‌ی انگلیسی "intellectual" و کلمه‌ی فرانسوی "intellectuel" است که مشتق از کلمه‌ی لاتین "intelligere" به معنای تفکیک کردن میان دو چیز است. روشن‌فکر در واقع کسی است که دارای قدرت تفکیک است و به همین دلیل نیز نماینده‌ی عقل انتقادی است، چون نقد "critique" خود به معنای تفکیک کردن است. در این جا می‌توانیم از آلبر کامو یاد کنیم که می‌گفت: «روشن‌فکر کسی است که ذهن او درباره‌ی خودش آگاهی دارد.» با این آگاهی از خود است که موجب می‌شود روشن‌فکر معرف و محرک مدرنیته باشد. نقش روشن‌فکران در هر دوره‌ای از مدرنیته، تأمل و تعمق در مورد پدیده‌های زمان خودشان و انتقال آنان به دیگران بوده است. آنان در این دوره‌ها هم نقش روشن‌گر (کسی که در جهت انتشار عقلانی معرفت تلاش می‌کند) و هم نقش ایدئولوگ (کسی که فرآیند عقلانی‌سازی را برای هدفی سیاسی به کار می‌گیرد) را ایفا کرده‌اند. تفاوت اساسی میان علما و ادبا و روشن‌فکران مدرن در این امر روشن‌گری بوده است. علما و ادبا در واقع مفسران آموزه‌ها و جهان‌بینی‌های دینی و سنتی بوده‌اند، در حالی که روشن‌فکران خالقان و ابداع‌کنندگان آثار فرهنگی و فلسفی

بوده‌اند. خودآگاهی روشن‌فکران جهان سوم و عقل‌نقاد آنان، آنان را تبدیل به محرکات اصلی اصلاحات و اشاعه‌دهندگان افکار جدید و نو کرد.

روشن‌فکران ایرانی نیز در طی ۱۵۰ سال گذشته، مهم‌ترین عناصر تغییر و اصلاح‌طلبی در ایران بودند. طی این ۱۵۰ سال، مهم‌ترین دغدغه و دل‌مشغولی روشن‌فکران ایرانی، فهم، تقلید، و یا مخالفت با عناصر مدرن بوده است.

نقطه‌ی شروع آشنایی ایرانیان و به‌ویژه نخبگان ایرانی با مدرنیته، غرب، و یا به‌تر است بگوییم «فرنگ» را می‌توان جنگ ایران و روس، و شکست غرور ملی ایرانیان از عقلانیت مدرن دانست. این شکست یک حالت خودآگاهی در اشراف و نخبگان ایرانی به وجود آورد و آنان عقب‌ماندگی ابزاری و تکنولوژیکی ایران را در برابر غرب، به شدت حس کردند. احساس نیاز به اصلاحات به تقلید از عثمانی، نخست در زمان عباس میرزا و سپس در دوران صدارت امیرکبیر و سپس سپهسالار آغاز شد. مسأله‌ی اصلی این افراد، مدرن کردن ارتش ایران و آشنایی نخبگان ایرانی با علوم جدید بود. این روند نوسازی و عقل‌گرایی به دو صورت انجام گرفت: از یک سو با اعزام دانشجویانی چون میرزا صالح به اروپا و از سوی دیگر با وارد کردن عناصری از نظام آموزشی اروپایی و دعوت از مستشاران خارج به ایران برای راه‌اندازی مدارس جدیدی مثل دارالفنون. این روند نوسازی و اصلاحات دوره‌ی اول روشن‌فکری در ایران، از یک ویژگی کلیدی برخوردار بود: یعنی تمرکزگرا بود و مجری اصلی آن دولت مرکزی بود. نسل اول روشن‌فکران ایرانی که اصلاح‌طلبان دوره‌ی آخر قاجاریه بودند، اعتقاد داشتند که مملکت ایران را باید از بالا مدرن و نو کرد. این اعتقاد، عمدتاً به دو دلیل اصلی بود. اول این که بسیاری از این اصلاح‌طلبان خود از جمله‌ی برگزیدگان بودند و دیگر آن که بسیاری از آنان مستقیماً در ساخت سیاسی و اجتماعی زمان خود دخیل بودند. آنان نه اعتقادی به توانایی توده‌ها داشتند و نه اعتقادی به قدرت علما و نظام‌های سنتی.

نتیجه این که این روند به دو قطبی شدن مقوله‌ی مدرنیته و غرب‌گرایی در مقابل نظام اندیشه‌ی سنتی منجر شد. به طور مسلم، آنچه که روشن‌فکران نسل اول، یعنی افرادی نظیر میرزا ملکم خان، طالبوف، حاج زین‌العابدین مراغه‌ای، آخوندزاده، و غیره را به هم نزدیک می‌کند، این مسأله است که آنان به این امر واقف بودند که برای استمرار حیات ایران تکیه بر قدرت دینی و تمدنی‌اش کفایت نمی‌کند. به همین جهت نیاز فوریت بخشیدن به اصلاحات و تمجید از مفهوم ترقی و پیشرفت را می‌توان در آثار تمام روشن‌فکران نسل اول دید. برای مثال، طالبوف در کتاب /حمد می‌نویسد:

دوران ما دوران پیشرفت است و باید ایران پرده‌ی جهل و انکار را کنار بزند.

میرزا ملکم خان هم نخبگان سیاسی قاجار را به اخذ و اقتباس فن حکومت و نظم و انتظام اروپایی دعوت می‌کرد و در کتابچه‌ی غیبیه‌ی دفتر تنظیمات می‌نویسد:

اگر بخواهید راه پیشرفت را با عقل خود کشف کنید، در آن صورت باید ۳۰۰ سال انتظار بکشید. اروپایی‌ها این مسیر پیشرفت و اصول نظم و انتظار را طی ۳۰۰ سال کشف کردند. همان‌طور که تلگراف را کشف کردند و خود را به یک قانون مشخص واحد ملتزم کردند. ما همان‌طوری که می‌توانیم تلگراف را از اروپا وارد کنیم و بی هیچ مشکلی تا تهران انتقال دهیم، به همان ترتیب می‌توانیم اصول انتظام و نظم‌بخشی را هم از آنان اقتباس کنیم.

سند دیگری که متعلق به آن دوران است، گزارش مأموریت مصطفی‌خان افشار در سال ۱۸۲۹ است که به همراه خسرومیرزا و میرزاتقی‌خان به روسیه می‌رود. او می‌نویسد:

مشاهده‌ی نظم و پیشرفت مملکت روسیه در ایام اخیر و دست نزدن به هیچ کاری برای دست‌یابی بر این مقاصد، مایه‌ی تأسف و تحسر است. افسوس که ماشین بخار، که مادر تمامی صنایع و فنون است، نمی‌تواند در ایران به کار بیفتد.

میرزا حسن خان مشیرالدوله هم که موجبات سفر ناصرالدین شاه به اروپا را در سال ۱۸۷۳ فراهم کرد، پیشرفت‌های فنی غرب را بدون قید و شرط ستوده و می‌نویسد:

تا کی باید شاهد ترقی دیگران باشیم؟ دیگران هر روز ترقی می‌کنند و ما بی‌حرکت سر جایمان ایستاده‌ایم.

همان‌طور که از خواندن این اسناد مشاهده می‌شود، آنچه نسل اول روشن‌فکران ایرانی می‌جستند، انطباق نهادهای اروپایی، همانند مفهوم حکومت مبتنی بر قانون یا مفهوم تفکیک قوا با شرایط ایران دوره قاجاریه بود. ایجاد نهادها و مؤسساتی چون دارالفنون و فراموش‌خانه، حکایت از آن می‌کند که آنان برای دفاع از استقلال ایران، راه «مدرنیته‌ی ابزار» را ترویج و تجویز می‌کردند. ولی میل به اصلاح نظام سیاسی قاجار، چیزی بیش از ایجاد و استقرار انجمن‌ها و مجامع سرّی نبود و حتّی در محدوده‌ی همین تغییر ناچیز هم از جانب طبقات اجتماعی و روحانیون حمایت نمی‌شدند. بسیاری از روشن‌فکران نسل اول در کانون‌های برون‌مرزی، از جمله اسلامبول، قفقاز، قاهره، و کلکته فعالیت می‌کردند. نتیجه‌ی این فعالیت‌ها در درون و بیرون مرزهای ایران انقلاب مشروطه بارز و با بیداری نوین فعالیت‌های روشن‌فکری هم‌زمان بود.

پارلمان نوپا و تازه‌تأسیس ایران، حیات سیاسی کشور را به میزان قابل ملاحظه‌ای تغییر داد. ولی این نهاد جدید، با شکست مشروطیت، روی کار آمدن دولت رضاشاه، ایجاد وحدت ملی و تمرکز اداری مملکت مصادف بود. در این دوره نسل دوم روشن‌فکران ایرانی، یعنی افرادی چون فروغی، داور، تقی‌زاده، جمال‌زاده، نیما، هدایت، کاظم‌زاده ایرانشهر، و دیگران پای در صحنه‌ی روشن‌فکری ایران گذاشتند. هدف نسل دوم روشن‌فکران ایرانی این بود که ساختار جامعه‌ی ایرانی را به شیوه‌ی نظام‌مند نوسازی و دنیوی کنند. هرچند که ایران در دوره‌ی رضاشاه کمالیسم ترکیه را نپذیرفت و به اقدامات آرام‌تری قناعت کرد، ولی به هر حال، می‌توانیم از این دوران به عنوان دوران «نوگرایی و نوسازی آمرانه» نام ببریم. نسل دوم روشن‌فکران ایرانی در جهت تحقق این «نوسازی نظام‌مند» به اضافه‌ی نوسازی ایران دوره‌ی پایان قاجار، دو قضای متفاوت برگزیدند: از سویی کوشیدند از طریق ترجمه‌ها و مکتوباتشان فضای فرهنگی را برتری بخشند و ایده‌های اروپایی و مدرن را به طور آگاهانه وارد ایران کنند، و از سوی دیگر با فرآیند اصلاحات سیاسی و اجتماعی رضاشاه هم‌دلی و مشارکت کردند. فروغی و تقی‌زاده نمایندگان شاخص نسل دوم روشن‌فکران ایرانی‌اند و فعالیت‌های سیاسی آنان در کنار فعالیت‌های آکادمیک و فرهنگی‌شان، اساساً و عمدتاً نتیجه‌ی اندیشه‌های ملی‌گرایانه، دنیوی، و متجددانه‌ی آنان بود. فروغی به خوبی می‌دانست که سرآغاز مدرنیته تکیه بر عقل است و ترجمه‌ی اثر دکارت و تأکید بر عبارت مشهور «من فکر می‌کنم، پس هستم»، سیری بود تا فروغی مفهوم عقلانیت را به اعماق جامعه‌ی ایران رسوخ دهد. ایمان راسخ فروغی به عقلانیت مدرن و نقش آن در تاریخ را می‌توان در رساله‌ی اندیشه‌ی دور و دراز او دید که بیانی است شفاف از اندیشه‌ی داروینی تکامل و دفاعی از مفهوم ترقی. فروغی در آغاز رساله‌ی خود می‌نویسد:

بی‌تمهید مقدمه بگویم که من به فلسفه‌ی تکامل یا نشو و ارتقاء یا نظریه‌ی تحول انواع موجودات معتقدم و گمان دارم هر کس درست مطالعه کرده و منصف باشد، اصول و کلیات آن را لااقل تصدیق خواهد کرد.

فروغی مثل بسیاری از روشن‌فکران نسل دوم می‌کوشید تا میان «ملی‌گرایی» و «عقل مدرن» تعادلی رضایت‌بخش ایجاد کند. به همین منظور در مقاله‌ای تحت عنوان «ایران را چرا باید دوست داشت؟»، می‌نویسد:

به عقیده‌ی من ایرانی از آن اقوام است که استعداد ادای وظایف انسانیت را دارد. چنان‌که امروز هم با آن که تازه از یکی از دوره‌های تاریخی تاریخ ایران بیرون آمده‌ایم، مع‌هذا، آثار استعداد ایرانی ظاهر است و می‌توان امیدوار بود که باز با کاروان ترقی نوع بشر هم‌قدم شود و در این موقع که به نظر می‌رسد تمدن‌های مختلف شرق و غرب به یکدیگر برخورد و با هم اختلاط و امتزاج یافته و یک یا چند تمدن تازه باید ایجاد گردد، ذوق و هوش و فکر ایرانی هم مثل ایام گذشته یک عنصر مفید باقیمت واقع شود.

فروغی در سال ۱۹۱۹، همراه با هیأتی از طرف ایران در کنفرانس ملی پاریس شرکت کرد، ولی توفیق حاصل نکرد و مکتوبی خطاب به دوستان خویش از پاریس نوشت که در آن به چند نکته‌ی جالب توجه می‌کند، از جمله این که ایران ملت ندارد و افکار عامه ندارد.

فروغی می‌نویسد:

اگر ایران افکار عامه می‌داشت، به این روز نمی‌افتاد و همه‌ی مقاصد حاصل می‌شد. اصلاح حال ایران و وجود آن، متعلق به افکار عامه است.

اشاره‌ی فروغی در این‌جا به دو مفهوم "nation" و "opinion publique" است که از نظر او ارکان اصلی فلسفه‌ی سیاسی مدرن را تشکیل می‌دهند. او به خوبی می‌داند که ایران و ایرانیان تنها در صورتی استقلال و آزادی می‌یابند که دارای افکار عامه باشند و به صورت یک ملت عمل کنند. فروغی استقلال ملل و اقوام را برای ترقی جهان و بشریت لازم می‌داند. او به دنبال نوعی تعادل و توازن میان «حق حیات بشر» و «حق حیات ملت‌ها» است.

وی در رساله‌ی خود تحت عنوان *جامعه‌ی ملل* می‌نویسد:

نه آن قدر ملت پرست باید بود که نسبت به سایر ملل بغض و عداوت حاصل شود، نه آن اندازه بین‌المللی باید بود که امتیاز قومیت و ملیت از بین برود. چه، در این مرحله از تمدن که ما هستیم، امتیاز قومیت و ملیت را نمی‌توان از بین برد و مصلحت هم نیست از بین ببریم، زیرا که عامل قوی ترقی دنیاست.

تعلق خاطر افرادی چون فروغی به مقولاتی چون پیشرفت عامه و سودمندی میان ملل را می‌توان در جمع روشن‌فکران و اصلاح‌طلبان ایرانی مقیم برلین هم یافت. افرادی چون ارانی، جمال‌زاده، تقی‌زاده، مشفق کاظمی، کاظم‌زاده ایرانشهر، و غیره که چهره‌های مهم نسل دوم روشن‌فکری ایران را در خارج از کشور تشکیل می‌دهند، از طریق چاپ مجلاتی چون *کاو* (۱۹۱۶ - ۱۹۲۲)، *ایران‌شهر* (۱۹۲۲ - ۱۹۲۷)، *نامه‌ی فرنگستان* (۱۹۲۲ - ۱۹۲۷)، *علم و هنر* (۱۹۲۷ - ۱۹۲۷) و *روزنامه‌ی پیکار* (۱۹۳۰ - ۱۹۳۱) به مقولاتی از قبیل تعلیم عمومی، آزادی زنان، جنگ علیه تعصبات، ترجمه‌ی کتاب‌های اروپایی، و اخذ اصول و آداب تمدن اروپایی در جهت اصلاحات ایران می‌پردازند. *نامه‌ی فرنگستان* در سرمقاله‌ی اوّلین شماره‌ی خود می‌نویسد:

ما چه می‌خواهیم؟ ما می‌خواهیم ایران از خواب دراز چندین قرن بیدار شود.

از دیدگاه بسیاری از اندیش‌مندان و صاحب‌نظران این دوره، این بیداری از طریق اخذ کامل تمدن خارجی، مشروط به حفظ زبان فارسی، و یا به قول جمال‌زاده، مدارا با تمدن فرنگ صورت می‌گرفت. نتیجه‌ی این مدارا با فرهنگ غرب را در مجموعه‌ی نوشته‌ها و ترجمه‌های آن دوران می‌توان یافت که معروف‌ترین آن‌ها عبارتند از ترجمه‌ی آثار دکارت توسط فروغی، کافکا توسط هدایت، و چخوف به دست بزرگ علوی. داستان کوتاه *فارسی شکر است* نوشته‌ی محمدعلی جمال‌زاده، *رمان تهران* مخوف نوشته‌ی مشفق کاظمی، و نمایشنامه‌ی *جعفرخان از فرنگ آمده* به قلم حسن مقدم، نیز نمایان‌گر برخورد روشن‌فکران ایرانی نسل دوم با مسأله‌ی مدرنیته است. تمامی عناصر موفق بودن در جهت نوسازی و اصلاح ایران در این نسل جمع بود، ولی با وجود این با شکست روبه‌رو شد. شاید بتوان دلایل این شکست را در چهار نکته بیان کرد: اوّل به دلیل رویکرد بیش از حد خوش‌بینانه‌ی نسل دوم روشن‌فکران درباره‌ی عقلانیت‌انگیزی و مفهوم پیشرفت؛ دوم به دلیل سقوط رضاشاه و پایان نوسازی آمرانه‌ی او؛ سوم به دلیل عدم وجود گفت‌وگویی انتقادی با سنت و دادوستدی گفت‌وگویی با مدرنیته‌ی غربی؛ و بالآخره چهارم، به دلیل ضعف «عقل‌گرایی لیبرالی» در برابر دو جنبش چپ و اسلامی در ایران. نسل دوم روشن‌فکری در ایران همراه بود با شروع جنگ سرد در جهان و مسأله‌ی دوقطبی شدن جهان و البته رشد طبقه‌ی متوسط در ایران. ایجاد نهادهای مدرنی چون دانشگاه در کنار حوزه و نهادهای سنتی، روشن‌فکران نسل سوم را به وجود آوردند که تبدیل به واسطه‌های فرهنگی مهمی شدند و از طریق فعالیت‌ها و آثار آنان، جامعه با سرعت بیش‌تری با پروژه‌ی مدرنیته‌ی آشنایی یافت.



با قدرت گرفتن جنبش چپ در ایران در حضور ایده‌های اسلام‌گرا در حیطه‌ی سیاست و روشن‌فکری ایران در سال‌های ۱۹۶۰، افرادی چون نائل خانلری، سید فخرالدین شادمان، منوچهر بزرگمهر، و حمید عنایت، که طرفدار آگاهی عقلانی و آشنایی منطقی با فرهنگ غرب بودند، در حاشیه قرار گرفتند. بدین‌گونه، روند «آرمانی کردن مدرنیته» که در میان روشن‌فکران نسل سوم دیده می‌شد، تبدیل به روند «شیطانی کردن مدرنیته» در میان سردمداران نسل سوم روشن‌فکری در ایران شد. به عبارت دیگر، تجددستایی حاکم بر اندیشه و افکار نسل دوم، یعنی افرادی از قبیل تقی‌زاده، فروغی، و هدایت، به تجددستیزی نسل سوم و افرادی چون آل‌احمد و شریعتی انجامید. این مخالفت با غرب و به گونه‌ای با نمودارهای مدرنیته، همراه بود با بسط و تعمیم ایدئولوژی استالینی در میان نسل سوم روشن‌فکران ایرانی که از طریق فرهنگ جدیدی برای ترجمه و شناخت مدرنیته مطلق‌های اخلاقی و سیاسی جدیدی را ایجاد کرد. نسل سوم روشن‌فکران ایرانی سه ویژگی مهم داشت: نخست، عمدتاً متأثر از نگرش توتالیتر مارکسیسم روسی بود، یا این که طرفدار بازگشت به اصالت اسلامی جامعه؛ دوم این که خود را قانون‌گذار سیاسی و اخلاقی جامعه می‌پنداشت و درباره‌ی درست یا غلط بودن زندگی و اعمال افراد جامعه نظر می‌داد؛ و سوم، از «مدرنیته‌ی بومی» صحبت به میان می‌آورد. و با دید ماشینی و نظام صنعتی و شهرنشینی به مبارزه برمی‌خاست.

بی‌شک مهم‌ترین معرف نسل سوم روشن‌فکری در ایران، جلال آل‌احمد است که در دو کتاب خود، *غریب‌دگی* و *در خدمت و خیانت روشن‌فکران*، با نسل پیشین خود و روشن‌فکرانی که از غرب و ماشینی دفاع می‌کنند، قطع رابطه می‌کند. آل‌احمد در فصل هفتم کتاب *در خدمت و خیانت روشن‌فکران*، نگاهی دوباره به موضوع کتاب *غریب‌دگی* می‌اندازد و می‌نویسد:

در غریب‌دگی اشاره کرده‌ام که اعدام شیخ فضل‌الله نوری علامت استیلای غریب‌دگی بود بر این مملکت. و این‌جا می‌خواهم بیافزایم که گرچه ظاهراً اعدام آن بزرگوار علامت پیروزی مشروطیت به حساب می‌آمد، اما به علت قضایای بعدی و کودتای ۱۲۹۹ و دیگر اتفاقات چهل و چند ساله‌ی اخیر، آن واقعه بزرگ‌ترین نشانه‌ی شکست مشروطیت هم از آب درآمد و در عین حال، بزرگ‌ترین علامت شکست روشن‌فکران بود. چون اگر بپذیریم که در نهضت مشروطه فکر و اندیشه را روشن‌فکری غریب‌دیده داده بود و حرکت اجتماعی را روحانیت برانگیخت، و چون آن حرکت بزرگ‌تر و مفروض اجتماعی که باید حاصل مشروطیت می‌بود در عمل به دست نیامد، یعنی این که طبقه‌ی جدیدی جایگزین طبقه‌ی حاکم وقت نشد، بورژوازی تازه‌پای ملی، در عمل دست‌نشانده‌ی اشرافیت ماند که خود دست‌نشانده‌ی کودتا شده بود و ناچار، چون نهضت مشروطه ابتر ماند. به این مناسبت هر دو عامل ذهنی و اجتماعی نهضت مشروطه با شکست مواجه شد و به ناکامی رسید. درست از دوره‌ی کودتا به بعد است که هم روشن‌فکری و هم روحانیت از معرکه خارج می‌شوند. به جای روشن‌فکری، آن بازی‌ها نشست که پیش از این بر شمردم و به جای روحانیت، غریب‌دگی. علاوه بر این‌ها، حکومت‌های ما در اختلاف میان روشن‌فکر و روحانی حتی رل یک خرابکار دوجانبه را هم بازی می‌کنند. از طرفی با قرار دادن روشن‌فکر در سانسور، او را به پژمردگی، انحطاط، و انزوا می‌کشاند تا دست آخر به مزدوری راضی شود و از طرف دیگر با تشویق غریب‌دگی و موضع‌گیری‌هایی در مقابل مذهب، بدبینی روحانیون را نسبت به روشن‌فکران می‌افزایند. از طرف دیگر با سخت‌گیری نسبت به روحانیت روز به روز دست او را از دنیا بیش‌تر کوتاه می‌کنند و ایشان را بیش از پیش در دنیای کینه و عقاید قرون وسطایی فرو می‌برند و چون گردش دستگاه‌های فرهنگی و تبلیغاتی و انتشاراتی حکومت‌های ما به دست روشن‌فکران مزدور است، کار به آن‌جا می‌کشد که روحانیت تنها دشمن خود را روشن‌فکر می‌بیند؛ نه حکومت.

همین‌طور که می‌بینیم، دریافت آل‌احمد از مفهوم روشن‌فکری و غرب، خیلی ناموزون و شتاب‌زده و همراه با بدفهمی‌های بسیار است. این عدم توازن و نبرد اراده‌ی گفت‌وگویی با غرب، که در آثار آل‌احمد یافت می‌شود را می‌توان در چهار ویژگی خلاصه کرد که به نوعی آل‌احمد را چهره‌ی پارادایگماتیک نسل سوم روشن‌فکری می‌کند که نسلی ایدئولوژیک است. این چهار ویژگی عبارتند از: رواج دادن هایدگر در ایران، بدون داشتن شناخت کافی از فلسفه‌ی او (که این کار تحت تأثیر مرحوم فردید صورت می‌گیرد)، گناه‌کار جلوه دادن آن دسته از روشن‌فکران ایرانی که عقل‌ابزاری را جوهر مدرنیته‌ی غربی به حساب می‌آوردند، اشاعه‌ی گفتمان ایدئولوژیک جدیدی در مقابل هجوم غرب و امپریالیزم در میان نسل سوم روشن‌فکران ایرانی، و بالأخره مخالفت با اصل «جهانی بودن» و جست‌وجوی «خانه‌ی پدری» و اصالت بومی به صورت بازگشت به ریشه‌های دینی. تأثیر آل‌احمد بر فعالان و مدعیان نسل سوم روشن‌فکری در ایران تا حدی بود که رضا

براهنی در مقاله‌ای از کتاب غربزدگی، به عنوان کتابی یاد می‌کند که از لحاظ اهمیت، با مانیفست حزب کمونیست مارکس و انگلس و دوزخیان روی زمین فرانتس فانون قابل مقایسه است، چرا که در مقابل غرب استعمارگر نقش و شأن ملت ایران را تعیین می‌کند.

توجه بیش از حد روشن‌فکران ایرانی نسل سوم به مسأله‌ی «بومی‌گرایی» و «اصالت‌گرایی» در برابر روند جهانی شدن و سیر گفت‌وگو میان تمدن ایرانی و تمدن غربی، موجب شد که هر گونه نگرش و روش گفت‌وگویی با مدرنیته به تعویق بیافتد. در حقیقت روشن‌فکران نسل سوم ایران را برای دوره‌ی استقرار «حکومت اصالت‌ها» آماده کردند. به همین دلیل، مرحله‌ی اول انقلاب ایران، یعنی دوره‌ی تأسیس و بنیاد آن، بازگشتی بود به اصالت‌های بومی همراه با نغی بی‌حدومرز غرب و مدرنیته، که در قالب ویژگی‌هایی از عقل ابزاری، یعنی سرمایه‌داری و تکنولوژی بیان می‌شد. تبدیل سنت به ایدئولوژی توسط روشن‌فکران نسل سوم و بینش شیطانی و توطئه‌ای آن از غرب و دنیای مدرن به عنوان «جهان سرمایه‌داری»، «امپریالیزم جهان‌خوار»، و به ابزاری سیاسی تبدیل شد.

این دوره با شکست ایدئولوژیک و سیاسی چپ در ایران، پایان دوره‌ی کاریزماتیک انقلاب ایران، رشد جمعیت جوان در ایران، و تغییر و تحول اوضاع بین‌المللی (سقوط دیوار برلین و پایان جنگ سرد)، به اعتلای نسل جدیدی از روشن‌فکران در ایران انجامید. امروزه می‌توان از نسل جوان‌تری در میان روشن‌فکران ایرانی نام برد که به عنوان نسل چهارم روشن‌فکری در ایران و در مخالفت با روشن‌فکران ایدئولوژیک نسل سوم و روشن‌فکران آرمانی و ابزارگرایی نسل اول و دوم، دارای خصیصه‌ای گفت‌وگویی هستند. در حقیقت امر گفت‌وگو و مبادله‌ی گفت‌وگویی برای این نسل، به مثابه‌ی چتر هستی‌شناختی است برای هر گونه آگاهی از ویژگی‌های تمدن ایرانی و اندیشیدن در مورد چارچوب سیاسی و فرهنگی غرب. آثار و افکار این نسل چهارم روشن‌فکری را که در ده سال گذشته در مجلاتی چون گفت‌وگو، کیان، نگاه نو، کلک، ارغنون، و غیره چاپ شده است، می‌توان به صورت ده ویژگی مطرح کرد. این ویژگی‌ها، که نشان‌دهنده‌ی تفاوت اساسی میان آنان و نسل‌های قبلی است، عبارتند از:

۱. اجتناب از ایدئولوژی‌آموزی و تفکر اتوپیایی
۲. بی‌اعتمادی به هر گونه مونیسم و صورتی از تفکر تک‌پندار
۳. امتناع از هر گونه مهندسی اجتماعی
۴. آمادگی برای گفت‌وگوی تساهل‌آمیز در درون و بیرون از ایران
۵. پذیرش روند جهانی شدن مدرنیته و لزوم مواجهه‌ی فکری و فلسفی ایران با مدرنیته‌ی عالم‌گیر
۶. ضرورت ایجاد گفت‌وگوی انتقادی با سه لایه‌ی تمدن ایرانی و با فرآیندهای تمدن غربی
۷. احساس مسئولیت نسبت به میراث فرهنگی و تمدن ایران همراه با خلق ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی جدید
۸. تفکر درباره‌ی مفاهیم جدیدی چون گفت‌وگوی تمدن‌ها، جامعه‌ی مدنی، پلورالیسم، دموکراسی، و غیره
۹. زندگی گفت‌وگویی با دو فرهنگ ایرانی و غربی
۱۰. تأکید بر لازمه‌ی کاربرد عقل انتقادی در کنار عقل ابزاری.

بی‌شک مهم‌ترین تغییری که در نسل چهارم روشن‌فکری در ایران حادث شده است، جای‌گزینی مفهوم «مدرنیته» و ضرورت درک و فهم عمقی و فلسفی آن به جای مفهوم «مد» است. به طور مسلم، وضعیت گفت‌وگویی که میان روشن‌فکری نسل چهارم و غرب ایجاد شده است، از تقلیل «مدرن» به شکل «مد» جلوگیری می‌کند. به همین دلیل به جرأت می‌توان گفت که رابطه‌ی گفت‌وگویی که در میان نسل چهارم روشن‌فکران ایرانی به وجود آمده است، رابطه‌ای برون‌موضعی *exotopic* است که متضمن پذیرش و تصدیق «دیگری» به عنوان

سوژه و فاعل گفت‌وگو است. نگاه مسئولانه‌ی نسل چهارم به فرهنگ غرب و تمدن ایران، موجب رد و طرد هر گونه نگرش آرمانی یا شیطانی است. از لابه‌لای نوشته‌های روشن‌فکران نسل چهارم به نظر می‌رسد که این افراد آمادگی گفت‌وگو با سنت و مدرنیته و لزوم تأکید بر عقل انتقادی را مقدم بر هر موضوع دیگری در حوزه‌ی اندیشه قرار داده‌اند. این وضعیت گفت‌وگویی موجب شده است که بسیاری از آنان به بازنگری برداشت‌ها و مواضع گذشته‌ی خود و دیگران بپردازند. به همین جهت از لابه‌لای نوشته‌های امروز این نسل چهارم، می‌توان به این نتیجه دست یافت که مسأله‌ی اصلی آنان سر ستیز داشتن و عدم تساهل و تسامح در برابر سه لایه‌ی تمدن ایرانی و غرب نیست، بل که فهم و درک هر چه به‌تر و عمیق‌تر مبانی سنت و اصول فکری و فلسفی مدرنیته است که امکان ایجاد رابطه‌ی گفت‌وگویی با جهان امروز را فراهم می‌کند. به عبارت دیگر، مسأله‌ی امروزی نسل چهارم روشن‌فکری در ایران، تنها مبارزه برای حقیقت از طریق امر گفت‌وگو و عدم خشونت و تساهل نیست. بل که بیش از پیش، «زندگی برای حقیقت» است. یعنی قدرت بخشیدن به اندیشه‌ی انتقادی در برابر کذب و ریا و دروغ، به منظور هر چه بیش‌تر قدرتمند کردن جامعه‌ی مدنی. این «حقیقت‌جویی انتقادی» با وظیفه و مسئولیتی روشن‌فکری همراه است که آن «مسئولیت به خاطر داشتن» است، یعنی نگاه و نگرش انتقادی به رد پای گذشته‌ی روشن‌فکری در ایران، ولی هم‌زمان با تعهد رفتن به فراسوی آن از طریق نفی هر گونه تعصب و خشونت. این راه و روش روشن‌فکری موجب متعهد شدن خاطره‌ی تاریخی ما به امر حقیقت و حقیقت‌جویی است، که با روند آزاد شدن ما از بار حوادث گذاشته است. این آزادی از تعصبات و کج‌فهمی‌های گذشته به معنای نفی و فراموش کردن میراث روشن‌فکری صد سال گذشته‌مان نیست، بل که بدین معناست که روشن‌فکر ایرانی می‌تواند با قرار گرفتن در موقعیت گفت‌وگویی انتقادی با گذشته‌ی خود و وضعیت امروز جهان، بدون حس ترس و گناه، وعده‌های عملی مدرنیته را دوباره فعال سازد.

## نسل جدید روشن فکران ایرانی در جدال با میراث<sup>۱</sup>

اوقاتی وجود دارد که ما باید به ژرفای شوربختی‌های مان فرو  
شویم تا حقیقت را دریابیم. درست مانند آن‌گاه که سر به چاه  
فرو می‌کنیم تا ستارگان را در پهنه‌ی روز روشن بنگریم.  
واسلاو هاول

جدال روشن فکران ایرانی بر سر تاریخ فکری در ایران، در قالب مذهبی و ملی‌گرایی، نقش بزرگی در سرنوشت ایران بازی کرده است. خوب یا بد، این واقعیت به جاست که روشن فکران ایرانی هنوز نقیض مهم و تأثیری چشم‌گیر در آینده‌ی سیاسی ایران دارند. روشن فکران ایرانی میان پذیرش ارزش‌های جهانی و اعتقادات خاص‌گرا در شرایط ملی سرگردان مانده‌اند. آن‌ها در دوراهی میان پیوستن به اندیشه‌های مردم‌سالاری و سازش با مستبدین اهل فرهنگ، میان شورش علیه قدرت دولتی و تسلیم در برابر جهان‌بینی‌های اقتدارگرایی؛ میان پذیرش عقلانیت ابزاری و انکار عقلانیت انتقادی باقی‌اند. به نظر من، این ملقمه‌ی شگفت، نمودی از گوهر بنیادی میراث نوین روشن فکری ایرانی است.

از سوی دیگر، رابطه‌ی ما به عنوان روشن فکر با تاریخ فکری در ایران، خود یک پرسش روشن‌فکرانه‌ی مهم و درجه‌ی اول را برمی‌انگیزد که چون نگاه ما به تاریخ روشن فکری ایران خود از نوع روشن‌فکرانه است، امری کاملاً طبیعی است. یکی از جنبه‌های پراهمیت این پرسش آن است که: چگونه گروهی از روشن فکران جوان ایرانی می‌توانند با زمینه‌ی فکری و فرهنگی‌ای که در آن نشو و نما یافته و با آن تعریف شده و حدود یافته‌اند، به چالش درآیند؟ دو نکته در این جا نهفته است:

نخست آن که نگاه انتقادی در واقع «شکست محدوده‌ها» و تکاندن حقایق روایت شده، به‌ویژه از نوع روشن‌فکرانه‌ی آن است. و دوم آن که میراث فکری ایرانی که امروز به ما رسیده است، همچون محدودیت‌ها و قیدهایی بر ما بار می‌شود که باید زدوده و از هم گسسته شود؛ اما نه به خاطر لذت چنین کاری، بل که از آن رو که این امر ضرورتی است که با آن، ما توان می‌یابیم تا در پرتو اندیشه‌ی انتقادی با خود روبه‌رو شویم.

این نگاه ارزش‌مند انتقادی باید بتواند در مبارزه‌ی فلسفی با همه‌ی شکل‌های جهان‌بینی‌های خرافه‌ای، راه‌های ریشه‌ای در پاسخ‌گویی به پرسش بالا بیابد. چنین تجربه‌ی قابل انعطافی را می‌توان امروزه در نسل چهارم روشن فکران ایرانی یافت که اینک نگاهی انتقادی به میراث فکری خود پیدا کرده‌اند و موجی از پژوهش‌های انتقادی و تحلیلی درباره‌ی زندگی و آثار چهره‌های برجسته‌ای چون جلال آل‌احمد، علی شریعتی، احمد فردید، یا احسان طبری برانگیخته‌اند. این بازگشت فکری را می‌توان به عنوان بخشی طبیعی از دگرگونی نسلی در زندگی فکری ایرانی دانست، چرا که پدرکشی در این دیار تاریخی دیرینه دارد. اما از سوی دیگر، این پدیده به معنای نوعی

<sup>۱</sup> سخنرانی در مرکز بین‌المللی وودرو ویلسون، واشنگتن، آبان ۱۳۷۹

دعوت و فراخوان برای یک بازنگری جدی در سنت دیرپای لیبرالیسم و گرایش‌های ضد انسان‌گرایی در تاریخ نوین اندیشه‌ی ایرانی نیز هست. از این میان، گرایش‌های پسامدرن ایرانی تنها یکی از شکل‌های اخیر آن در این زمینه است.

گرایش‌های ضد انسان‌گرایی در میان روشن‌فکران و صاحبان اندیشه در ایران، در سال‌های دهه‌های ۱۹۵۰، ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، از آن رو به واقع فضیلتی همه‌گیر شده بود که با راهبردهای گونه‌گون و از چشم‌اندازهای مختلف گسترش یافته بود. گرایش‌های ضد انسان‌گرایی ایرانی در این دهه‌ها، از زمینه‌ی تفسیرهای فکری جناح‌های کاملاً متفاوت، از مارکسیسم گرفته تا اندیشه‌ی ساختارشکنی عقلانیت هایدگری، پای گرفته بود. موضوع اصلی برای نسل ایدئولوژیک روشن‌فکران ایرانی پس از جنگ جهانی دوم، به روشنی اجرای طرح نقد ریشه‌ای ذهنیت بود. استقلال اساسی ذهنیت، که شعار و ادعای خلقی و آزادی‌خواهانه‌ی ذهنیت متافیزیکی در سامان‌دهی و اداره‌ی اندیشه و عمل خود بود و نیز دعوی او در استقلال اخلاقی و سیاسی، از سوی نسل ایدئولوژیک روشن‌فکران ایرانی به عنوان یک خودمداری بورژوایی ذرات زنده وانمود می‌شد و بنابراین، عمل عقلانیت ایدئولوژیک، دامنه‌ی این انکار ذهنیت را تا سطح تخریب کامل اندیشه‌ی میان‌ذهنبیتی intersubjectivity گسترش می‌داد. به دیگر سخن، نقد ذهنیت‌گرایی در میان نسل ایدئولوژیک روشن‌فکران ایرانی، به عنوان نقد دموکراسی هم مارکسیستی بود، چرا که از آینده‌ای ایده‌آل سخن می‌راند و هم هایدگری بود، از آن رو که آشکارا بر سنت‌های شهودی پیش از نوگرایی تکیه می‌کرد.

نیازی نیست اشاره کنیم که امروزه در ایران، باورهای ضد انسان‌گرایی روشن‌فکران ایدئولوژیک سال‌های دهه‌ی ۱۹۵۰، ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ از میان رفته است. دلایل این فروپاشی را باید چنین دانست: آن‌ها تا اندازه‌ای به جهش‌های درونی جامعه‌ی ایران وابسته بودند، حال آن که جامعه‌ی ایران در بیست ساله‌ی اخیر از سوی نسل جوان‌تر ایرانی در سطوح اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، و سیاسی، به گونه‌ای بنیادی بازسازی شده است. انتخابات ریاست‌جمهوری در سال‌های اخیر نمودی از پدیدار شدن یک نیروی نوین سیاسی (جوان)، و متناسب با آرمان‌های دموکراتیک و فردگرایی بود که از هر لحاظ با ارزش‌های اقتدارگرایی و نمادهای سنتی فکر ایرانی که با جهان‌بینی‌های مارکسیستی و هایدگری نیز عجین بود، ناسازگاری داشت. در این جو نوین اجتماعی است که پدیدار شدن جامعه‌ی جهانی یا «رهنماشهر cyberpolis» می‌تواند گوهر حقیقی ابزاری را به عنوان موازین نوین جهانی، به چشم جوانان ایرانی آشکار سازد. این باور نوین جوانان ایرانی به ساختارهای عقلانیت تکنولوژیک و مزایای آن برای آینده‌ی سیاسی «خود ایرانی»، به صورت یک جنبش انتقادی در میان کسانی که به باور من نماینده‌ی نسل چهارم روشن‌فکران ایرانی هستند، درآمد. بازتاب نسل چهارم به خلاف نسل ایدئولوژیک روشن‌فکران ایرانی، از جمله مارکسیست‌ها و هایدگری‌ها که در برابر نوگرایی و مدرنیته‌ی غربی نظریه‌ای «بگانه‌گرا» از خود بروز می‌دادند، تصمیم به پرهیز و دوری‌گزینی از جهان‌بینی‌های ایدئولوژیکی است. در این پوشش، موقعیت روش‌شناختی نسل نوین روشن‌فکران ایرانی به واسطه‌ی دو نظریه‌ی عمده‌ی فلسفی قابل تمایز است: یکم، گسترش اندیشه‌ی ضدکمال‌گرایی و اتوپایی، بر پایه‌ی خوداندیشی و گرایش درون‌ذهنی از یک سو، و دوم، پافشاری بر تبادله‌ی اندیشه‌ی غیرتقلیدی و گفت‌وگو با ارزش‌های نوین غربی از دیگر سوسیالیسم

روشن‌فکران جوان ایرانی، امروزه حس می‌کنند که در پایان چیزی، اگر نه خود تاریخ، بل که در پایان یک تاریخ و روشن‌تر، تاریخ فکری‌ای که برای بیش از ۱۵۰ سال میراث فکری و سیاسی آن‌ها را تعیین کرده و رقم زده است، زندگی می‌کنند. آن‌ها، پیش از آن که در صدد تسویه حساب با نمایندگان فکری لیبرالیسم در ایران باشند، بیش‌تر در اندیشه‌ی یک رودررویی فلسفی با خود این پدیده در اندیشه‌ی نوین ایرانی‌اند. می‌توان از نوعی تجدید حیات لیبرالیسم در میان روشن‌فکران جوان‌تر ایرانی، و در نتیجه، پی‌آمدهای جامعه‌شناختی و فلسفی مفهوم «مدرنیته» سخن گفت. نمود این گرایش را می‌توان در بازگشت آن‌ها به موضوع دوگانه‌ی نوین، یعنی استقلال و خوداندیشی self-reflection دید.

به خلاف سه نسل گذشته‌ی فکری، نسل چهارم روشن‌فکران ایرانی از مطالعه‌ی مفهوم «مدرنیته» آموخته‌اند که وفاق در دموکراسی از راه گفت‌وگو و بحث به دست می‌آید. منظور من آن نیست که این وفاق بر سر ارزش‌های مدرنیته و علیه ارزش‌های سنتی است. چرا که دو

مفهوم «سنت» و «مدرنیته» نمی‌توانند از انتقاد پایدار به دور و بری باشند. بیش‌تر منظورم بر وفاقی است که تحت شرایط مدرن شکل می‌گیرد و از نوع عقلانیت انتقادی است. به گمان من، مسأله‌ی دست‌یابی به یک قرارداد و توافق اجتماعی در شرایط نوین انتقاد عقلانی، دو امر را در میان نسل چهارم روشن‌فکران ایرانی گوش‌زد می‌کند: نخست آن که هر گونه وفاق از پیش تعیین شده‌ای که بر پایه‌ی اقتدار سنتی با یک ایدئولوژی نو بنا شده است، نادیده گرفته شود و دوم آن که برای نهادینه کردن بحث عمومی به شکل مناظرات عقلانی تلاش کنیم. بدین ترتیب مرز جدایی واقعی میان نسل چهارم روشن‌فکران ایرانی و نسل پیشین، خط جدایی میان پیشرفت و واپس‌نگری میان امید و خاطره یا میان گذشته و آینده نیست، بل که جدایی میان راویان «روایت‌های بزرگ و تاریخی» و هواداران گفت‌وگو و تکثرگرایی خواهد بود. نکته این جاست که روشن‌فکران نوین ایرانی دیگر ناچار نخواهند بود که نقش پیامبران یا قهرمانان را بازی کنند. آن‌ها در فضای عمومی ایران جزمیت جهان‌بینی‌ها را به نقد می‌کشند، خرافه‌زدایی می‌کنند، و از امر تساهل و تفاوت به دفاع می‌پردازند.

کوتاه آن که همه‌ی این‌ها بدان معنی است که روشن‌فکران نوین ایرانی - سرانجام به زمین پا نهاده‌اند. آن‌ها پس از ده‌ها سال سرگردانی ایدئولوژیک به جست‌وجوی رستگاری در ساختارهای آخرت‌شناسی، به این‌جا و اکنون رسیده‌اند. در سراسر تاریخ فکری نوین ایرانی، زندگی فکری با این واقعیت رقم خورده بود که تنها شمار اندکی «اندیش‌مند پیامبرگون» وجود دارند که می‌توانند به جای بقیه‌ی مردم فکر کنند. عرصه‌ی فکری و سیاسی ایران، میان «دو فرهنگ» سنت‌گرایان از یک سو و روشن‌فکران کتاب‌خوانده از دیگر سو شکاف یافته بود. امروزه نسل نوین روشن‌فکران ایرانی نماینده‌ی «فرهنگ فکری سوم»ند. قدرت فرهنگ سوم، به روشنی در انجاست که فرهنگی برای گفت‌وگو و بردباری و تساهل است.

دستاوردهای روشن‌فکران فرهنگ سوم، به خلاف مشغولیات ذهنی روشن‌فکران کتاب‌خوانده‌ی نسل پیشین در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، منازعات حاشیه‌ای و فرعی در میان طبقه‌ی رسمی فکری نیست. می‌توان آن‌ها را چونان نوآوران و حامیان یک جامعه‌ی مدنی گفت‌وگوگر و تکثرنگر دانست. به سخن دیگر، آن‌ها بی آن که بخواهند محدودیت‌های سنت ایرانی را از میان بردارند، از طریق نوآوری و تقویت فرهنگ مدنی و تساهل‌گرا، در حمایت از طرح‌های مردم‌سالاری عمل می‌کنند.

امروزه، در جامعه‌ای چون ایران، که دارای نارسایی‌های درازمدت و ساختاری است، دیدگاه چپ‌گرای عاطفی درباره‌ی روشن‌فکر به عنوان پیش‌قراول و نگه‌دارنده‌ی ایدئولوژی از یک سو، و دیدگاه سنتی توهم توطئه درباره‌ی روشن‌فکر، به عنوان مانعی بر سر راه سنت‌های ملی و مذهبی از دیگر سو، هر دو در برابر واقعیات کنونی ایران ناکارآمد و بیهوده‌اند. بر خلاف نسل ایدئولوژی‌های مادر که منطقی سخت‌گیر و هول‌ناک داشتند، همه‌ی درگیری‌ها و اشتغالات ذهنی نسل نوین روشن‌فکری ایران، مفهومی چون آزادی منفی، ریشه‌ها و منابع آن، و شکنندگی‌ها و تهدیدهایی است که در پیش رو دارد. مفهوم آزادی منفی، که به عنوان ظرفیت و زمینه‌ی گزینش از میان شقوق گونه‌گون قلمداد می‌شود، به عنوان چارچوب محوری دیدگاه تکثرگرایی در تاریخ ایران درآمده و در آن، دیدگاه‌های جبری و قدرگرایی، از طریق گزینش، جای خود را به دیدگاه «خودآفرینی self-creative» می‌دهند. نقش فعالیت گزینش در تأسیس فضای فکری نوین ایرانی بار دیگر آشکار می‌کند که میان نسل جوان‌تر روشن‌فکران و آرمان‌هایی چون استقلال عقلانی و تکثرگرایی ارزشی value-plurasim خویشاوندی وجود دارد و در تخالف با کاربردهای اندیشه‌های یکتانگرس نسل پیشین در عرصه‌ی سیاسی و اجتماعی ایران است. نکته‌ی محوری در این‌جا آن است که نسل نوین روشن‌فکران ایرانی، نه تنها به عنوان فرد، بل که به عنوان یک نسل، دریافته‌اند که باید به گونه‌ی دیگری اندیشید. با نگاهی دقیق‌تر روشن می‌شود که نسل چهارم روشن‌فکران ایرانی نشان یک رخداد بزرگ، یعنی انقلاب ۵۷ را بر پیشانی خود دارند. انقلاب، همانند موجی عظیم ساحل روح این جوانان را در هم نوردیده و آن‌ها را در برابر وظیفه‌های سخت و دشواری چون برگرفتن و اندیشیدن بر آن‌چه در درون و بیرونشان رخ داده بود، رها کرده است. اینک پس از گذشت بیست‌وسه سال، نگاه مشخص آن‌ها در چارچوب فکر ایرانی به این نیست که چگونه در جامعه‌ای که خودمداری و توهم همه‌ی کالبد مدنی و انگیزه‌های مشترک و عمومی را

در بر گرفته است، میان اخلاق و سیاست گزینش انجام دهند. بل که در این است که چگونه سیاستی از مسؤولیت را بپذیرند. وقت آن است که در ژرفای شوربختی‌هایمان غرق شویم تا حقیقت را دریابیم.

## روشن فکران ایرانی در قرن یکم

طبقه‌ی روشن فکر در جامعه واجد نقشی حیاتی است. روشن فکران از این منظر همیشه تلاش کرده‌اند تا خودشان را با نیازهای جامعه‌ای که در آن به سر می‌برند، هماهنگ سازند. برای مثال سقراط *Socrates* و ارسطو *Aristotle* در یونان قدیم، طبقات برهمن در هندوستان، روحانیون در جوامع شیعه، و همین‌طور علمای یهودی در یهودیت، به سازمان‌دهی و زندگی در جوامع مربوط به خود علاقه‌مند بوده‌اند. همه‌ی این افراد و گروه‌ها از حق مذهبی خود به منظور کسب دانش دفاع کرده و در ضمن از طریق سخننان، کتاب‌ها، و خصوصاً آموزش همگانی، بر اذهان توده‌های جوامع خود تأثیر گذاشته‌اند. با این‌همه، اتفاقی فلسفی و معرفت‌شناختی نوینی چون تجدد (مدرنیته) ابعاد تازه‌ای از نقش روشن فکران را آشکار ساخت. با این رویداد، در آغازین روزهای تجدد، روشن فکران خصوصیت‌های پیچیده‌تری پیدا کردند. عقلانیت مدرن *modern rationality* روشن فکران، نیاز به آنچه که در اندیشه‌های ماکس وبر از آن تحت عنوان افسون‌زدایی جهان *disenchanted world* و همین‌طور مشارکت در قدرت سیاسی یا جابه‌جایی در قدرت مسلط یاد می‌شد را ایجاب کرد. این مسأله خصوصاً از وقتی که نوآوری‌های تکنولوژیک و علمی سرعت بیش‌تری گرفت و مسیر شکل‌گیری سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی مشخص‌تر شد، اهمیت بالایی پیدا کرد. در جوامعی همچون فرانسه و انگلستان، که دارای سنت دموکراتیک قوی‌تری بودند، روشن فکران از طریق کمک به بهبودی فرآیند رقابت سیاسی و بحث درباره‌ی مشکلات و معضلات اجتماعی موجود، در حیات دموکراتیک سهم شدند. بالعکس در جوامعی با خصیصه‌ی سنت استبدادی قوی، مثل ایران، نقش این عده هم صرف بازتولید و مشروعیت‌دهی نظام سیاسی یا نزاع برای تغییر آن شد. در مورد اخیر (که البته مورد نظر نویسنده در این نوشتار است)، ارزش‌های ایدئولوژیک، ارتباطات سیاسی و اسلوب‌های رفتار سیاسی روشن فکران ایرانی، از جمله‌ی عوامل مشخص در بیان آرزوها و خواسته‌های برتر ایشان بوده است. روشن فکران ایرانی به عنوان کارگزاران فرهنگی و سیاسی، دیدگاه‌های متنوعی راجع به حقیقت *truth* و معرفت *knowledge* داشته‌اند که این خود ریشه در تمایلات مذهبی، ایدئولوژیک، علمی و تکنولوژیک، و البته در قدرتی که هر یک از این‌ها با مجموعه‌ای از سنن و هنجارها و روابط بین‌الذهانی مختص به خود دارند، داشت. درگیری سیاسی و اجتماعی روشن فکران ایرانی از نیمه‌ی دوم قرن نوزده تا به امروز ادامه داشته است. این مشغله‌ی ذهنی همیشه در ارتباط نزدیک با پروژه‌ی مدرنیته و تجلیات اجتماعی آن و از جنبه‌ی نظری در فهم فلسفی جوهره‌ی مدرنیته بوده است. برای یک دوره‌ی صد و پنجاه ساله (۱۸۴۰ - ۱۹۹۰)، اندیشه‌های آرمانی (یوتوپایی)، نقش اساسی در زندگی و آثار روشن فکران ایرانی و همین‌طور در محذوراتی که ایشان در ضمن فرآیند نوسازی *modernization* با آن دست به گریبان بودند، ایفا کرده است. این مجموعه‌ی تفکرات یوتوپایی که توصیفی کمابیش به هم پیوسته از سنت‌های مختلف فکری بود، ریشه در دیدگاه‌های ویژه‌ی آن‌ها به گذشته و آینده داشت. طی این دوره‌ی طولانی، پرسش‌های متعددی در ارتباط با اجتناب‌ناپذیری فرآیند تاریخ، بینش غایت‌شناختی *teleological* و نوعی هماهنگی منطقی ارزش‌ها در یک نظام یکتانگارانه‌ی *monistic* از روابط اجتماعی در بطن مشاجرات روشن فکری جریان داشت. اگر بنا باشد ما چهار نسل از روشن فکران ایرانی را که از حیث زمانی، پیش از انقلاب مشروطیت آغاز و به دوره‌ی به اصطلاح پسا - انقلابی *post-*

<sup>۱</sup> سخنرانی در کنفرانس واشنگتن، اردیبهشت ۱۳۷۸



revolutionary در دهه‌ی ۱۹۹۰ ختم می‌شود، از یکدیگر تفکیک نماییم، می‌توان ادعا کرد که شکل غالب روشن‌فکری تمام نسل‌های گذشته، وجود گوناگون تکنوکراتی بوده است که تفوق و برتری خود را از سطوح متفاوت نوسازی و بهینه‌سازی زندگی اجتماعی کسب می‌کردند. نفوذ ایدئولوژیک روشن‌فکران تکنوکرات طی نیمه‌ی دوم قرن بیستم در ایران، به سرعت رو به فزونی گذاشت.

عمده‌ی این روشن‌فکران به ارزش‌های عقل روشن‌گری، پیشرفت‌های علمی و فنی، و همین‌طور کنترل بر طبیعت اعتقاد داشتند. از این جهت، موقعیت خود را در نهادهای دولتی، دانشگاه‌ها، مؤسسات، وسایل ارتباط جمعی، و امور فرهنگی تثبیت کردند. به هر حال، از منظر کاملاً سیاسی، روشن‌فکران تکنوکرات، قادر نبودند تا از توانایی خویش در جهت عقلانی‌سازی ساختار جامعه‌ی ایرانی به منظور ایجاد «صورت‌بندی‌های گفتمان مدرن» و مؤثر، که در عین حال در هم تنیده با بدنه‌ی اعتقادات عمومی توده‌ها باشد، استفاده نمایند. در نتیجه، روشن‌فکران ایرانی وظیفه‌ای مضاعف داشتند: از یک سو آن‌ها به عنوان دیوان‌سالاران می‌بایست در جهت مشروعیت بخشیدن به کنش یکدست و خالی از عیب دستگاه دولت گام برمی‌داشتند و از دیگر سوی آن‌ها کارگزاران و منادیان ایدئولوژی‌های موعدگرایانه teleological با بینشی از مهندسی اجتماعی اقتدارگرا بودند که اغلب دیدگاهی کل‌نگر monistic از جهان پیرامون داشت. اولین گروه از روشن‌فکران تکنوکرات ایرانی متقاعد شدند که عقلانیت ابزاری instrumental rationality، می‌تواند معضل دوگانه‌ی عقاید عمومی گمراه‌شده و رهبری سیاسی ناآگاه را با چشم‌پوشی از قدرت گفتمانی - استدلالی سنت‌های سیاسی اغلب در ایران و با عقلانی‌سازی به سبک مدرن غربی، بدون سهم نمودن نگرش‌های سیاسی و فلسفی‌اش برای همیشه حل کند.

همچنین جست‌وجوی یوتویپایی دومین گروه از روشن‌فکران ایرانی، با مجموعه‌ای از کاستی‌ها و ابهامات هستی‌شناختی ontological توصیف می‌شود. دل‌مشغولی‌های ایدئولوژیک این دسته از روشن‌فکران با ابعادی از واقعیت سیاسی نوع ایرانی، متأسفانه فاقد یک تحلیل سیستماتیک و منسجم از موارث فلسفی غرب و تاریخ مدرن ایرانیان بود. توصیه‌ها و رهنمودهای «آوانگارد» از نوع مارکسیسم ارتدوکس اغلب به این صورت فرمول‌بندی شده بود که بایسته است روشن‌فکران از برج عاج خود بیرون بیایند و با پذیرش غایت‌شناسی از پیش مقد شده، خود را در یک جنبش انقلابی توده‌ای مستحیل کنند. پس ضروری است در مقابل هر نوع ایده‌ی خودمختاری و تفکر انتقادی روشن‌فکر بایستند. به جای دوری از خطرات ایدئولوژیک و وسوسه‌های توتالیتار، روشن‌فکران ایرانی تبدیل به ایدئولوگ‌های پیش‌تاز احزاب انقلابی شدند؛ گروه‌هایی که این تصور را که یک «روشن‌فکر چپ رادیکال» مترادف فهم ماهیت فلسفی مدرنیته است، ابداع کردند. با تجهیز شدن به حقیقت تاریخ و افشاگری مذهبی یا واقعیت علمی، تقریباً دو نسل از ایدئولوگ‌های ایرانی به خاطر آینده‌ی آرمانی، رنج و مصیبت باورنکردنی را بر خود هموار کردند. بخش قابل توجهی از این نگرش‌های ایدئولوژیک در ادبیات روشن‌فکری دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ منعکس شدند.

این آثار معمولاً به منظور انتقال یک پیام انقلابی مبتنی بر «تفکر اتویپایی thinking utopian»، به جای تفکر انتقادی critical thinking، به مثابه‌ی عنصر پارادایم روشن‌فکری مدرنیته، به نگارش درآمده بودند. این البته به آن معنا نیست که دیگر نسل‌های روشن‌فکران ایرانی، به خوبی پارادایم روشن‌فکری تجدد را فهم و جذب کرده باشند. عمده‌ی آن‌ها به منظور سازمان‌دهی کردن زبان سیاسی خود به مفاهیم مدرن گرایش پیدا کرده بودند. اما عملاً هیچ‌یک از آن‌ها، مدرنیته را به شکل یک پدیده‌ی داخلی و بومی مفهوم‌سازی نکرده بودند. به طور کلی، سه نسل از روشن‌فکران ایرانی وظیفه‌ی بیان و انتقال پروژه‌ی مدرنیته را از طریق گسترش دو پروسه‌ی عمده‌ی عقلانی‌سازی به اجرا گذاشتند: از یک طرف، «عقلانیت ابزاری» با ایده‌آل‌های روشن‌گری، انقلاب کبیر فرانسه، و مکتب اثباتی فرانسوی (که در سخنان، آثار، و مشاجرات روشن‌فکری ایرانی قبل و بعد از جنبش مشروطه در سال ۱۹۰۵ به وضوح قابل مشاهده بود) هم‌سو شد، از طرف دیگر «عقلانیت توتالیتار» (تمامیت‌خواه) از جنبه‌ی نظری با دیدگاه مارکسیسم ارتدوکس و بینشی داروینیستی از علم (که به طور قطع در بین روشن‌فکران ایرانی دهه‌ی ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ مشهور بود)، حمایت می‌کرد.

به طور خلاصه، نسل سوم از روشن‌فکران ایرانی، بر خلاف دو نسل پیش از جنگ جهانی دوم (که در تلاش برای یافتن یک راه به منظور تقلید از غرب بودند)، مدعی بودند که آموزگاران *givers of lessons* و قانون‌گذاران اخلاق *moral legislators* هستند که وظیفه‌ی دانشجویی و هنری آن‌ها ایجاد می‌کند که خواسته‌ی سیاسی دیگران را قالب‌ریزی و منسجم کنند. در نتیجه، نگرش تقلیدی *mimetic approach* روشن‌فکران عصر مشروطه با دیدگاه «کلیت‌باور» نسل سوم روشن‌فکران، که در جهت خودکامگی سیاسی و اخلاقی بود، هم‌سو شد. فاصله‌ی نسل سوم روشن‌فکران ایرانی از مفهوم «کثرت‌گرایی ارزشی» را می‌توان با فاصله‌ای که آن‌ها را از افق «عقلانیت انتقادی» جدا می‌کرد، سنجید. مرحله‌ای از انقلاب سال ۱۹۷۹ ایران با پایان جنگ سرد در سال ۱۹۸۹ و شکل‌گیری ابعاد اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی جهانی شدن *globalization* به اتمام رسید و این اتفاقات به ادیسه‌ی «تفکر اتوپایی» در بین نسل‌های متفاوتی از روشن‌فکران ایرانی خاتمه بخشید.

در شرایط کنونی ایران مخالفت صریح با اصول دموکراتیک به امری نادر تبدیل شده است. تبیین‌های به ارث رسیده از دیدگاه‌های غایت‌شناختی و اتوپایی تاکنون باورنکردنی بوده است. در نتیجه، امروزه شاهد هستیم که نسل پساانقلابی روشن‌فکران ایرانی، که آن‌ها را به عنوان نسل چهارم روشن‌فکران می‌شناسیم، درگیر مباحث نظری کثرت‌گرایی ارزشی و اخلاقی در مقابل ساختارهای ایدئولوژیک دهه‌های ۱۹۴۰، ۱۹۵۰، ۱۹۷۰، و بالأخره ۱۹۸۰ شده‌اند. برای نسل جدید روشن‌فکران ایرانی، دیگر چیزی تحت عنوان خواهش و میل برای یافتن «رستگاری در ماورای زمان و مکان» وجود ندارد. بل که صرفاً ضرورت گسترش تفکر ضدآرمان‌گرایانه‌ی مبتنی بر بنیان‌های بین‌الذنهانی در اولویت قرار گرفته است. برای نسل چهارم روشن‌فکران ضد اتوپیا، معیار خوبی، پذیرش وضعی کثرت‌گرایانه است و لذا، شیوه‌های قابل پذیرش از زندگی خوب و سعادت‌مند، مدام در حال تغییر و تحول است. همچنین بر خلاف نسل‌های پیشین از روشن‌فکران ایرانی که با قیاس از پیش ذهنیت تفکرات ایدئولوژیک و مفهوم «آزادی مثبت *positive freedom*» تأکید می‌کنند، گروه اخیر از روشن‌فکران با توسل به شیوه‌های مدرن بحث و مناظره، خود را درگیر شیوه‌های گوناگون خودابداعی کرده و در مسیر هموار کردن «مفهوم آزادی منفی» گام برداشته‌اند. چاپ نشریات وزینی چون *گفت‌وگو* و *کیان* از سوی نسل چهارم روشن‌فکران ایرانی، در همین راستا قرار دارد.

نسل جدید روشن‌فکران ایرانی با این تلقی ذهنی که وصول به جهان کاملاً هماهنگ از نظر سیاسی و اخلاق دیگر قابل تصور نیست، بر آن است که به‌ترین چیزی را که در جست‌وجوی آن است، می‌بایست در میان جوامع غیرآرمانی یافت و در ضمن، در حفظ میزانی قابل توجه از آزادی فردی بکوشند. فقدان ایمان و اعتقاد همگانی که پیش‌تر از طریق انواع ایدئولوژی تحریک می‌شد و کم‌رنگ شدن اصل کاریزماتیکی که باعث به وجود آمدن رابطه‌ی عمودی بین نسل‌های پیشین روشن‌فکران ایرانی شده بود، اکنون اندیشه‌ی «تعهد روشن‌فکری *intellectual engagement*» را دچار تغییرات نظری و انتقادی کرده است. تغییراتی این‌چنین حاصل نزاع دهه‌ی گذشته در بین روشن‌فکران پساانقلابی بوده است که پیرامون مفاهیمی چون «سنت» و «مدرنیته» روی داد. در این چارچوب است که نسل چهارم روشن‌فکران با امتناع از هر گونه رؤیای نظم و نسق بخشیدن انحصاری به جامعه‌ی ایرانی، به عمر «روشن‌فکران متعصب ایدئولوگ *ideologically partisan Intellectuals*» خاتمه دادند. امروزه این شکل از آگاهی فلسفی نه‌تنها در سیاست ایران خود را به نمایش گذاشته، بل که امتحان صریح و دقیقی را در این راستا پس داده است.

امروزه همان‌طور که شاهدیم، بر خلاف نسل‌های پیشین خود، این گروه در حمایت از جامعه‌ی مدنی متعالی، بر آنند تا به منظور احترام از عوام‌فریبی و جعل اصول جزمی انقلابی جدید، این بار با کمک به حفظ یک بحث عمومی مدنی شده، در این مسیر گام بردارند. به اعتقاد نگارنده‌ی این سطور، یکی از مشخصات اساسی مدرنیته در شناسایی و مشروعیت منافع و ارزش‌های مورد نزاع و همچنین امتناع از تحمیل به صورت به کار بردن نظم سیاسی و روشن‌فکری اقتدارگرا است. از این رو ما می‌توانیم ادعا کنیم که هدف اساسی نسل جدید روشن‌فکر ایرانی، عبارت است از گذار از «ضدیت *antagonism*» به آنچه که «رقابت *agonism*» نامیده شده است.

بر همین اساس گفته می‌شود که کاربرد خشونت در مقابل حریف (دشمن) جای خود را به پذیرش باور عقلانی داده است و در پی آن سعی می‌شود اختلاف‌نظرها در خصوص کاربرد و مفهوم نهادهای سیاسی از طریق بحث و تبادل نظر برطرف گردد. مطالعه‌ی آثار و

کنش‌های نسل چهارم روشن‌فکران ایرانی حاکی از این واقعیت است که حوزه‌ی سیاست ایران نیازمند تکثرگرایی بیش‌تر و در ضمن رقابت و تعامل است. این میل به کثرت‌گرایی ارزشی، دیگر نه یک خواسته‌ی تقلیدی و سطحی از عقلانیت مدرن به سبک روشن‌فکران تکنوکرات است و نه صورتی از جست‌وجوی روایت‌های کلان‌طبقه‌ای و رهایی نژادی. بل که صرفاً میلی برای تحریک و برانگیختن حوزه‌ی عمومی مبتنی بر مدارا و مشورت، به صورتی است که نیکی مشترک منعکس‌کننده‌ی ذهنیت مدرن ایرانی باشد. امکاناتی که ذکر شد، در واقع شرایط عمده برای وجود یک «اخلاق حداقلی» است که روشن‌فکران ایران جهت بقا به صورت روشن‌فکران مدرن، به آن نیاز دارند. این «اخلاق حداقلی» به بهترین صورت از طریق «تفکر انتقادی» مدرنیته به نمایش درمی‌آید که در آن صورت روشن‌فکر را از نیاز به مدل ایدئولوژیکی خویش‌نماری *selfhood* باز می‌دارد. ما بایستی از این واقعیت مهم آگاه باشیم که مسأله‌ی اساسی و محوری ما نه تنها «عقلانیت ابزاری»، بل که اساساً رسوخ عقلانیت دموکراتیک در تمام ساختار نهادهای سیاسی است که به ما اجازه دهد با وجود تفاوت‌هایمان زندگی کنیم. تقاضا برای توسعه‌ی کثرت‌گرایی و مفهوم آزادی منفی، تنها روش ممکن برای بسیج تمام نیروی ما به منظور دفاع از آزادی هر فرد و هر گروه است. این است چالش رویاروی نسل چهارم روشن‌فکران ایرانی. از این حیث، مسؤلیت‌های این نسل عمیق‌تر از آن چیزی است که ما تصور می‌کنیم. برای دوام این مسؤلیت‌ها روشن‌فکران ایرانی نیاز دارند تا تفکر جهانی داشته باشند. تفکر جهانی به معنای کسب آن‌گونه خودآگاهی است که در صدد حذف «دیگران» نباشد. چنین تفکر ملتزم قبول و تأیید کثرت دیدگاه‌هایی است که در شرایط کنونی در بیرون و درون جامعه‌ی ایرانی وجود دارد. به همان اندازه که نسل جدید روشن‌فکران ایرانی اعتقاد صریح و محکم‌ی به سیاست گفت‌وگو و کثرت‌گرایی مبتنی بر عقل عملی پیدا می‌کنند، قادر خواهند بود تا در ایجاد یک نظم جدید جهانی از همبستگی بشر، در سپیده‌دمان هزاره‌ی جدید مشارکت نمایند.

## نسل چهارم روشن فکران ایرانی: امکان دادرستی مبتنی بر گفت‌وگو<sup>۱</sup>

آیا ایرانیان مدرن هستند؟ مدرن بودن یعنی چه؟ مدرنیته چیست؟ به هنگام تغییر قرن، چه راهبردهایی برای ورود به مدرنیته یا دست شستن از آن وجود دارد؟ تمامی روشن‌فکران ایرانی در این روزگار، درگیر و دل‌مشغول این مسائل هستند. با نیم‌نگاهی به فهرست [آثار] ناشران ایرانی در خواهیم یافت که امروز، مدرنیته یکی از مفاهیم کلیدی در مناقشات و مباحثات روشن‌فکری ایرانی است. اگر کسی تعداد دفعاتی را که واژه‌ی «مدرن» یا یکی از مشتقات آن (مدرنیته، مدرنیزاسیون، و مدرنیسم) در نشریات و محافل دانشگاهی ایران مورد استفاده و استناد قرار می‌گیرد بشمارد، حتماً به این نتیجه خواهد رسید که هیچ بحث سیاسی در ایران امروز در نمی‌گیرد، مگر آن که در وهله‌ی اول دقیقاً معین کند جامعه‌ی ایرانی تا چه حد عمیق و تا چه میزان سطحی و کم‌مایه‌ی یک دنیای مدرن است. دقیقاً به چه معناست که در این زمانه، جامعه‌ی ایرانی را همچون جامعه‌ای مدرن قلمداد می‌کنند؟ به‌علاوه، بر فرض که جامعه‌ی ایرانی حقیقتاً جامعه‌ای مدرن است [اما این جامعه‌ی مدرن] چقدر از کشورهای مدرن غربی متمایز است؟ آیا نیازی به آن هست که از «مدرنیته‌ی ایرانی» سخن بگوییم؟ یعنی این عبارتی را به کار بندیم که در تضاد با مدرنیته‌ی بالغ یا پیشرفته‌ی غرب، «مدرنیته‌ی بدوی یا ناقص» نامیده شود؟ این مسائل، به نحوی از انحاء برای سرشت و ذات روشن‌فکران ایرانی، کانونی و محوری است. البته امروزه مسائلی که محل التفات پژوهشی این روشن‌فکران است، محدود و منحصر به پرسش‌های فوق نمی‌شود. بل که مفاهیم و مدل‌های مهمی در این پرسش‌ها نهفته است که پاسخ به آن‌ها بی‌شک بسیاری از دغدغه‌ها و علایق اصلی‌تر و جدی‌تر ایشان را شکل می‌دهد و متأثر می‌سازد. دلیل دغدغه و دل‌مشغولی ما با دنیای مدرن و مدرنیته، کاملاً معین شده است. این دغدغه، در عین حال، پرسشی است در باب استلزامات و لوازم حاصل از تغییرات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی که در کار زیست هر ایرانی و در سرشت ساختار جامعه‌ی ایران رخ داده است.

با این‌همه، چنین علایق و اشتغالاتی صرفاً اختصاص به روزگار امروزین ما ندارد. به یک معنا، نخبگان ایرانی از صد و پنجاه سال پیش، بعد از شکست قاجار در برابر ارتش روسیه، با این مبحث درگیر شدند. آن‌چه سلاطین قاجار طی عهدنامه‌ی گلستان (۱۸۱۲) و ترکمانچای (۱۸۲۸) به روسیه واگذار کردند، فقط گرجستان و قفقاز نبود. بل که بخشی از غیرت و غرور ملی ایرانی نیز که از جانب عقلانیت مدرن، عمیقاً مورد تهدید واقع شده بود، به تسخیر و تصرف روسیه درآمد. تلاش‌های پرشور و حرارت نخبگان روشن‌اندیش ایرانی همچون عباس میرزا و میرزا تقی‌خان امیرکبیر، شکل و شمایل خاصی به دهه‌های بعدی قرن نوزدهم ایران بخشید. ایشان کوشیدند تا ارتش و زعامت سیاسی را مدرن کنند. این هر دو، خشم و خصومت برخی از روحانیون ایرانی را برانگیختند، هم به خاطر اعزام دانشجویان ایرانی به اروپا و هم به خاطر دعوت از مستشاران خارجی به ایران برای راه‌اندازی مدارس جدیدی مثل دارالفنون. تلاش‌های عباس میرزا و امیرکبیر در کوتاه‌مدت توفیقی در پی نداشت، اما در درازمدت یقیناً نتایج مثبت و سودمندی به بار آورد. این دو بر آن بودند که مملکت را از بالا مدرن کنند، چندان که بسیاری از اصلاح‌طلبان زمان قاجار، سودایی چنین در سر داشتند. این مسأله عمدتاً به دو دلیل بود: اولاً به خاطر آن که بسیاری از اصلاح‌طلبان قاجار، خود از جمله‌ی نخبگان و برگزیدگان بودند و ثانیاً به دلیل آن که بسیاری از این

<sup>۱</sup> سخنرانی در دانشگاه کلمبیا، نیویورک، آذر ۱۳۷۹

اصلاح‌طلبان، مستقیماً در ساخت سیاسی و اجتماعی زمانه‌ی خود، دخیل و شاغل بودند. ایشان به خوبی می‌دانستند که فرآیند سریع تجدید در ایران نمی‌تواند در میان مردم عادی رخ دهد و یا پا بگیرد. این اصلاح‌طلبان به توانایی توده‌ها برای خلق یک جامعه‌ی به‌تر، چندان اعتقادی نداشتند. به علما هم امید زیادی نبسته بودند، چرا که احساس می‌کردند که برخی از علما، دل در گرو منافع شخصی خود دارند. اصلاح‌طلبان، گو این که حکومت فاسد و منحط ایرانی و کارگزاران و عاملان آن را به تیغ نقد می‌گرفتند، اما به «ایده‌ی انقلاب» هم روی خوش نشان نمی‌دادند. قصد و غرض ایشان، تحول تدریجی بود و [در این مسیر] به رهبران بزرگ سیاسی دل‌بسته بودند. اصلاح‌طلبان ایرانی در قرن نوزدهم، که می‌توانیم آن‌ها را «نسل اول روشن‌فکران ایرانی» در شمار آوریم، بر این نکته به خوبی واقف بودند که برای استمرار توان حیات ایران، تکیه بر قدمت تمدنی‌اش کفایت نمی‌کند. هدف این اصلاح‌طلبان، تمجید از مفهوم «ترقی و پیشرفت»، به مثابه‌ی یک ارزش والا بود. بنا به استدلال ایشان، رشد اروپا مرهون برخورداری از دو دسته عوامل است: «یکی به خاطر تولید کالا و دیگر به دلیل ساختن انسان». روشن‌فکری چون میرزا ملکم‌خان از طریق تشویق نخبگان سیاسی قاجار به اخذ و اقتباس فن حکومت و نظم و انتظام اروپایی، نوعی «مدرنیته‌ی ابزاری» را ترویج و تجویز می‌کردند. این همان چیزی است که ملکم‌خان در کتابش، *کتابچه‌ی غیبیه یا دفتر تنظیمات آورده است*:

اگر بخواهید راه پیشرفت را با عقل خود کشف کنید، در آن صورت باید سیصد سال انتظار بکشید. اروپایی‌ها این مسیر پیشرفت و اصول نظم و انتظار را طی سیصد سال کشف کردند. همان‌طور که تلگراف را کشف کردند و خود را به یک قانون مشخص واحد ملزم کردند. ما همان‌طوری که می‌توانیم تلگراف را از اروپا وارد کنیم و بی هیچ مشکلی تا تهران انتقال دهیم، به همان ترتیب می‌توانیم اصول انتظام و نظم‌بخشی را هم از آنان اقتباس کنیم.

آنچه ملکم‌خان و سایر روشن‌فکران آن روزگار می‌جستند، انطباق نهادهای اروپایی مثل مفهوم حکومت مبتنی بر قانون، یا مفهوم تفکیک قوا با شرایط و شعیت ایران در زمان قاجار بود. ایجاد مؤسساتی همچون دارالفنون توسط امیرکبیر و فراموش‌خانه توسط ملکم‌خان، حکایت از آن می‌کند که ایشان تصور می‌کردند برای دفاع از استقلال ایران در برابر افزون‌خواهی روس و انگلیس، راه درستی برگزیده‌اند. نسل اول روشن‌فکران ایرانی پس از آن که از تحقق طرح «مدرنیته‌ی ابزاری» به دست خود نومید و مأیوس شد به این باور رسید که باید جامعه‌ی قاجاری را از طریق سامان‌مند کردن قدرت‌هایی که گرد تخت پادشاهی بودند، متناسب با علایق و امیال روشن‌فکرانه‌ی خود، به آرامی ریخت و ساخت جدیدی ببخشد. سعی ایشان همه بر آن بود تا با دولتمردان و قدرتمندانی رابطه برقرار کنند که به اصلاح‌طلبان اجازه می‌دادند طرح و نقشه‌ی خود را به ایشان القا کنند. طبیعی بود که این طرح و تدبیرها بر صاحبان قدرت که مخاطب اصلاح‌طلبان بودند نفوذ و تأثیر مستقیم نداشت. اصلاح‌طلبان منورالفکر با مخالفت‌های فراوانی از سوی دولت و علما مواجه می‌شدند. دلیل دیگری که بر خطا و ضعف اصلاحات در میان این نسل روشن‌فکران می‌توان برشمرد، این است که این اصلاح‌طلبان، خود بخشی از نظام بودند و در سیاست جاری، سهم و منفعت شخصی داشتند. نزد ایشان، میل به اصلاح نظام سیاسی قاجار، چیزی بیش از ایجاد و استقرار انجمن‌ها و مجامع سرّی نبود. حتّی در محدوده‌ی همین تغییر ناچیز هم، از جانب طبقات اجتماعی و حتّی طبقه‌ی خودشان، حمایتی واقعی نمی‌شدند. بدین‌قرار، اصلاح‌طلبان حتّی به شاه، بیش‌تر وابسته و متکی بودند.

سال‌های پرآشوب انقلاب مشروطه (۱۹۰۵ - ۱۹۰۶) با بیداری نوین فعالیت‌های روشن‌فکری هم‌زمان بود. الگوهای اصلاح‌طلبانه در جنبش مشروطه، با مفاهیمی چون دموکراسی پارلمانی و ناسیونالیسم اقتصادی تعبیر می‌شد. در آن زمان، «نسل دوم روشن‌فکران ایرانی» (که کسانی چون فروغی، داور، قوام، هدایت، تقی‌زاده، و برخی دیگر به آن وابسته بودند)، پای در صحنه گذاشتند. پارلمان نوپا و تازه تأسیس ایران، حیات سیاسی کشور را به میزان قابل ملاحظه‌ای تغییر داده بود. هدف و امید نسل دوم روشن‌فکران ایرانی آن بود که ساختار جامعه‌ی ایرانی را به شیوه‌ای نظام‌مند و جامع، نوسازی و دنیوی کنند. البته چندان اهمیتی ندارد که ایشان بنا به کدام روش سیاسی به تحقق این هدف معتقد بودند. نسل دوم روشن‌فکران ایرانی برای فعالیت خود و در جهت تحقق این نوسازی جامع، به اضافه‌ی نوسازی ابزاری

زمان قاجار، دو فضای متفاوت برگزیدند: از سویی کوشیدند از طریق ترجمه‌ها، مکتوبات، و خطابه‌هایشان، فضا و حال و هوای فرهنگی را برتری ببخشند و از دیگر سو، در فرآیند اصلاحات سیاسی و اجتماعی که رضاشاه طی دوره‌ی زمامداری خود (۱۹۲۱ - ۱۹۴۳) به انجام رساند، هم‌دلی و مشارکت می‌کردند. محمدعلی فروغی که نماینده‌ی شاخص این نسل است، از جمله‌ی نخستین حامیان پرشور رضاشاه بود. نفوذ و تأثیر او بر برنامه‌ی اصلاحات رضاشاه، به واقع تا بدان پایه بود که به قول باقر عاقلی، مورخ ایرانی، «عقل منفصل» نظام پهلوی اوّل تلقی می‌شد. اگرچه فروغی و نسل دوم روشن‌فکران ایرانی به خاطر حمایت از به قدرت رسیدن رضاشاه مورد سرزنش و ملامت قرار می‌گیرند، این حمایت، عمدتاً نتیجه‌ی اندیشه‌های ملی‌گرایانه، دنیوی، و متجددانه‌ی آن‌ها بود. نسل دوم روشن‌فکران ایرانی بر خلاف نسل اوّل، بر آن بود تا تمدن مدرن را به ایران بشناساند، نه فقط با تقلید از غرب، بل که با رهیافتی سازوار و نظام‌مند به فرهنگ اروپایی. تلاش‌های پربار قلمی فروغی، هدایت، و علوی، از جمله ترجمه و چاپ متون کلاسیک تمدن اروپایی (مثلاً متونی از دکارت، کافکا، چخوف)، نمایان‌گر حد و سقفی است که برای رسیدن به آن حد، مواجهه با مدرنیته را حساب‌شده و جامع ترتیب می‌دادند. کتاب نام‌بردار فروغی در خصوص تاریخ فلسفه‌ی غربی (سیر حکمت در اروپا) هنوز که هنوز است یکی از مآخذ اصلی در شناخت غرب به شمار می‌آید که در آن مقطع از تاریخ تجدد ایران، توسط یک پژوهش‌گر و سیاستمدار ایرانی فراهم آمده است. فروغی نیک می‌دانست که سرآغاز مدرنیته، تکیه بر عقل بود. ایمان راسخ فروغی به عقلانیت، ایمانی تامّ و مطلق بود. او یکی از معدود روشن‌فکران ایرانی در زمانه‌ی خود بود که آشکارا می‌کوشید میان ملی‌گرایی ایرانی و آگاهی مدرن، تعادلی رضایت‌بخش بیابد. با این‌همه، رویکرد بیش از حد خوش‌بینانه‌ی او در باب عقلانیت‌انگیزی و مفهومی «پیشرفت و ترقی»، به او اجازه نمی‌داد گفت‌وگویی انتقادی با ستن و دادوستدی مبتنی بر گفت‌وگو با تجدد ترتیب دهد. (این نکته را از خواندن رساله‌ی کوتاه او تحت عنوان «اندیشه‌ی دور و دراز» درمی‌یابیم). تأثیر و نفوذ روشن‌فکران ایرانی بر دولت و جامعه، در خلال همین سال‌ها، مرهون تفوق و برتری مفهوم «فرد» بود. اما [هنوز] خبری از «من مدرن» در میان نبود. گسترش نظام آموزشی، رشد طبقه‌ی متوسط و ایجاد نهادهای جدیدی همچون دانشگاه تهران به این نتیجه انجامید که روشن‌فکران ایرانی به معبر و واسطه‌ی مهمی مبدل شدند که از ره‌گذر ایشان، جامعه‌ی ایرانی با پروژه‌ی مدرنیته ارتباط برقرار کرد. نتیجه‌ی دیگر آن بود که موج ترجمه در میان روشن‌فکران ایرانی به راه افتاد که تا امروز نیز به خوبی در جریان است. با پایان دهه‌ی ۱۹۵۰ و زوال نسل دوم روشن‌فکران از صحنه‌ی سیاست ایران، این «اشتقاق به ترجمه»، به مانند الگویی پراهمیت برای شناخت غرب، بالیدن گرفت. ترجمه‌هایی که در کتاب‌ها و نشریات ادواری به چاپ می‌رسید، کانال اصلی برای روشن‌فکران بود تا اندیشه‌هایشان را در سال‌های پس از ۱۹۵۳، از این طریق منتشر کنند. درصد بالایی از این ترجمه‌ها در خصوص شعر، داستان، و نثر از نویسندگان روسیه، آمریکا، و اروپا بود. یکی از مهم‌ترین برکات این «اشتقاق به ترجمه»، در میان نسل سوم روشن‌فکران ایرانی، ساده‌نویسی و ساده‌سازی اندیشه‌های مدرن به زبان فارسی بود. این روشن‌فکران اغلب (در مورد خود یا دیگران) دچار نوعی «توهم فلسفی» در زمینه‌ی آموزش مفاهیم هنجارها و ارزش‌های مدرنیته بودند. بی آن که چنین آموزشی‌فی‌الواقع در میان باشد. با بسط و تعمیم ایدئولوژی مارکسیستی در میان نسل سوم روشن‌فکران ایرانی، به ناگزیر فرهنگ جدیدی برای ترجمه و شناخت مدرنیته به وجود آمد که معطوف به مطلق‌های اخلاقی و سیاسی بود. این روشن‌فکران مدعی بودند که «درس‌ها و عبرت‌هایی فراگرفته‌اند» و همانند قانون‌گذاران اخلاقی عمل می‌کنند، به گونه‌ای که هم دولت و هم جامعه را به تیغ نقد می‌گرفتند. بر خلاف نسل دوم که خود را میراث‌داران روشن‌گری به حساب می‌آوردند، نسل سوم روشن‌فکران ایرانی عمدتاً متأثر از «نگرش تام‌گرای» مارکسیسم روسی بودند. برای این نسل از روشن‌فکران ایرانی، نتیجه‌ی طرح رهاسازی مدرنیته، ایدئولوژیک کردن حیات فرهنگی بود با تکیه بر ادعای بومی‌گرایی فرهنگی کهن؛ در مقابل تجددگرایی جامع و عام که میان روشن‌فکران نسل دوم شایع بود. اندیشه‌ها و مفاهیم بومی‌گرا در خلال سال‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، تعبیر اصلی خود را در مفهوم «مدرنیته‌ی ایدئولوژیک» صورت داد که همانند یک نقاد آتشین مزاج برای غرب‌گرایی بود. شاید نام‌دارترین نمونه‌ی این جریان روشن‌فکری که درکی ایدئولوژیک از مدرنیته داشت، جلال آل‌احمد باشد. او در خلال سال‌های ۱۹۶۰، با ابداع اصطلاح «غریزدگی» پس از احمد فردید، با تحولات اقتصادی - اجتماعی و نیز عقلانی‌سازی‌های تکنولوژیک ایران به مقابله برخاست. قصد اصلی آل‌احمد از نگارش این تک‌نگاری، نه فقط گناهکار

جلوه دادن آن دسته از روشن‌فکران ایرانی بود که عقلانیت تکنولوژیک را گوهر تجدد غربی به شمار می‌آوردند، بل که می‌خواست گفت‌مان ایدئولوژیک جدیدی را در میان نسل سوم روشن‌فکران ایرانی اشاعه دهد که این گفت‌مان جدید به خودی خود، آمیزه‌ای بود از سارتر، هایدگر، و فانون. گفت‌مان جدید ایدئولوژیک که با نگرش آل‌احمد به غرب صورت بست، در میان سایر روشن‌فکران این نسل، شهرتی برای آل‌احمد به عنوان یک روشن‌فکر جهان‌سومی به ارمغان آورد. برخی حتی غربزدگی آل‌احمد را با مانیفست حزب کمونیست، که توسط مارکس و انگلس نوشته شده و یا *دوزخیان روی زمین* اثر فانون قیاس می‌کنند، چرا که موضوع و مضمون غربزدگی، تعیین نقش و شأن ملت ایران در برابر غرب استعمارگر بود. (نگاه کنید به رضا براهنی: *قصه‌نویسی*، به نقل از *ناسیونالیسم ایرانی و ادبیات مدرن ایران، ادبیات شرق و غرب*، از ام.سی. هیلمن، ص ۷۳ - ۷۴). از سوی دیگر تأکید آل‌احمد بر مذهب تشیع، به عنوان منبع اصلی هویت ایرانی در برابر مدرنیته‌ی غربی، او را در کانون مباحث روشن‌فکری قرار می‌داد که توسط استادانی چون نراقی، نصر، شریعتی، عنایت، و شایگان، پیش از انقلاب ۱۹۷۹ درافکنده شده بود. نگاه ایدئولوژیک آل‌احمد به مدرنیته، بر این نسل از روشن‌فکران ضربه‌ای وارد کرد تا میل و گرایش سوزناک و غریبانه‌ی خود را نسبت به تمدن‌های سنتی، صورت و سامان ببخشند.

برخی از این روشن‌فکران، نظیر شایگان، پس از انقلاب به بازبینی و بازاندیشی و تصحیح دیدگاه‌های اولیه‌ی خود به نفع مدرنیته رسیدند. به گمان من این تغییر در دیدگاه‌های شایگان، دوره‌ی انتقال از نسل سوم روشن‌فکران ایرانی به نسل چهارم است. وجه مشخصه‌ی نسل سوم، نوعی تفکر اتوپییایی و جست‌وجوی گونه‌ای مدرنیته‌ی ایدئولوژیک بود و شاخصه‌ی نسل چهارم، همواره شدن راه برای مبادله و دادوستد غیرتقلیدی و غیرتصنعی و مبتنی بر گفت‌وگو یا مدرنیته است. نسل چهارم عمدتاً شامل روشن‌فکران پس از انقلاب می‌شود که در سنین چهل و پنجاه هستند و می‌توان آن‌ها را «روشن‌فکران گفت‌وگویی» به شمار آورد (در برابر روشن‌فکران ایدئولوژیک دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰). به بیان دیگر، برای این نسل جدید روشن‌فکران ایرانی، مفهوم و عمل گفت‌وگو، برای هر نوع آگاهی و اندیشه‌ی فرهنگی و سیاسی، یک چتر وجودشناختی فراهم می‌آورد. هدف این گفت‌وگوی فرهنگی دیگر این نیست که دیگری را «دشمن» به شمار آورد. بل که شناخت کامل «دیگری» را به عنوان یک شخص مورد تأکید و تشویق قرار می‌دهد.

در این زمینه، دیدگاه‌های مختلف روشن‌فکری، طالب هم‌زیستی همه‌جانبه است تا این که مبنایی بین‌الذلهانی برای جست‌وجوی مدرنیته و دموکراسی بیابند. این اجتناب از ایدئولوژی‌آموزی در میان نسل چهارم روشن‌فکران ایرانی، به شکل بی‌اعتمادی و بی‌مهری نسبت به هر قالب و صورتی از تفکر تک‌پندار که سامانی فلسفی یافته باشد، طنین و انعکاس می‌یابد. درست بر خلاف نسل‌های پیشین روشن‌فکران ایرانی، آنچه تفکر انتقادی مدرنیته به نسل جوان‌تر روشن‌فکران آموخت، اخذ و اقتباس این نگرش کلی بود که از «سیاست بنیادگرا» و «عقلانیت اتوپییایی» بپرهیزند. این احتیاط فلسفی، ربط و نسبتی با هیچ‌یک از انواع رؤیابرداری‌ها برای بازسازی جامع جامعه‌ی ایرانی ندارد. این نگرش، فقط تأملی بر روی سازوکار متکثر سیاست نیست، بل که در ضمن، بر «من سیاسی» هم تأمل می‌ورزد. در بحث تکثر ارزش‌ها هم مسأله‌ی غرب، به عنوان «دیگری» بر بستر پروژه‌ی مدرن‌سازی طرح می‌شود. لزوم مواجهه‌ی سیاسی و عقلانی ایران با مدرنیته‌ی عالم‌گیر، نیازمند دادوستدی مبتنی بر گفت‌وگو میان فرهنگ‌هاست و این، علاج فرمول‌های دشوار و یک‌جانبه‌ی نسل‌های پیش است. در واقع این گفت‌وگو، عرضه‌ی «من ایرانی» به «دیگری» در غرب مدرن است. این دیدگاه از «من ایرانی» می‌خواهد که برای خطر کردن بر سر ارزش‌های سیاسی و فرهنگی و نگرش‌های عقلی، تمایلی از خود نشان دهد تا به جای آن که تماماً در موضع تقلید یا انکار ایدئولوژیک مدرنیته باشد، جسورانه در جریانی متحول و متغیر غوطه بزند. در این وضعیت متداخل فرهنگی و گفت‌وگوی متقابل، دیگر مدرنیته به یک عامل ساده‌ی ابزاری یا تکنیکی فروکاسته نمی‌شود و دیگر به عنوان یک خصم خطرآفرین برای هویت ایرانی، مورد انکار قرار نمی‌گیرد. شاید از زمان اولین مواجهه‌ی ایران با غرب، برای نخستین بار است که مدرنیته بالأخره همچون جریانی تلقی می‌شود که می‌تواند برای ما درس‌ها و عبرت‌هایی داشته باشد تا هویت‌مان را تثبیت کند و هیچ واهمه‌ای ندارد که میراث درون مدرن را از آن خود تلقی کند. نسل چهارم روشن‌فکران ایرانی برای کمک به استقرار این دادوستد گفت‌وگویی با مدرنیته، خود را از قید تهدید «غربی بودن یا

علیه غرب بودن» رهایی بخشیده است. در یک نگاه دقیق، همه چیز پیچیده تر شده است و مدرنیته دیگر به چشم یک «معامله‌ی یک‌جا» نگریسته نمی‌شود، بل که به حکم عبارت مشهور کانت، «جرأت اندیشیدن داشته باش»، ما را می‌خواند که با مسائل و مشکلات زمانه‌ی خود رو در رو شویم.



## گفت‌وگویی تمدن‌ها و مسؤولیت روشن‌فکران ایرانی<sup>۱</sup>

چند سال پیش، پیر خردمندی به دیدار ما در تهران آمد و ما با تحسین به صحبت‌های او گوش دادیم. نام او «پل ریکور» بود؛ فیلسوفی بزرگ و جهان‌گردی با تجربه که خود در بزرگ‌ترین جنگ تاریخ بشر زندگی و اسیر جنگی بود.

پل ریکور که بی‌شک همچون دیگر اندیش‌مندان هم‌عصر خود از ایدئولوژی نازی و جنون فراگیر جنگ جهانی دوم متعجب و متحیر شده بود، در طول پنجاه سال بعد به دنبال یافتن منابع شرارت سیاسی بود و به بررسی درباره‌ی مسؤولیت روشن‌فکران در عصر مدرن در رابطه با چنین موقعیت‌ها و همچنین مسؤولیت آنان در دفاع از زندگی دموکراتیک پرداخت.

من این چند جمله را درباره‌ی پل ریکور مخصوصاً ذکر کردم. زیرا سعی خواهم داشت تا بر اساس این ایده نشان دهم که روشن‌فکران ایرانی تا چه حد می‌توانند امروز به عنوان بنیان‌گذاران جامعه‌ی مدنی ایران در گفت‌وگوی ایران با دیگر تمدن‌ها نقش داشته باشند.

این اندیشه را با طرح دو پیش‌فرض فرمول‌بندی می‌کنم؛ دو پیش‌فرضی که می‌توانند بعد در تنظیم و بیان نتیجه مرا یاری کنند.

۱ - اولین پیش‌فرض من این است که تنها شکل قابل جذب تفکر غربی در کشوری مانند ایران، کشوری که نه از عصر تکنولوژیک و فنی روشن‌گری برخوردار بود، نه از ماجرای دیالکتیک ذهن، آن‌طور که هگل توصیف می‌کند بهره‌ای برده است، چیزی جز ایدئولوژی نیست؛ یعنی تفکر التقاطی hybrid و توضیح ساده‌انگارانه‌ی جهان با ظاهری منطقی و رشدی تاریخی. بنابراین، اگر در مدرنیته‌ی غربی شاهد یک حرکت مداوم و دوسویه بین پرسش و پاسخ فلسفی و پروژه‌ی سیاسی دموکراسی هستیم، در ایران برعکس، همواره بین نبود یک فضای عمومی برای تبدیل نظر دموکراتیک و نبود پرسش و پاسخ فلسفی، رابطه‌ای مستقیم وجود دارد. منظور من از «پرسش و پاسخ فلسفی» فقط هنر تدریس فلسفه یا تاریخ فلسفه نیست. بنابراین، موضوع فقط «روشن کردن موضوع تجربه» یا «تفکر درباره‌ی امر قابل تصور» نیست. بل که موضوع، به پرسش کشیدن خود است درباره‌ی بنیان‌های تفکر. در حقیقت، پرسش و پاسخ فلسفی را باید به عنوان عمل پرسش و پاسخ در نظر گرفت که به ریشه‌های فرهنگی تأسیس یک جامعه، نیز به معنا و اهمیت بنیادین عمل اعضای این جامعه در رابطه با وقایع مختلف زندگی اجتماعی، نیز بین‌المللی خود می‌پردازد یا به عبارت دقیق‌تر، به گفت‌وگویی که آن‌ها قادر هستند، با اعضای جوامع دیگر برقرار کنند می‌پردازد.

امروز در جامعه‌ای نظیر جامعه‌ی ایران، سنت به یک موضوع سیاسی تبدیل شده است یا سیاست با سنت همراه شده است. در حقیقت، هیچ رابطه‌ای بین سیاست و فلسفه وجود ندارد. بنا بر این نقطه‌نظر، ما هیچ نزدیکی با نقطه‌نظر فیلسوف فرانسوی، اریک ویل ندریم که تصدیق می‌کرد که «سیاست باید یک مسأله‌ی فلسفی شود»، یعنی هر پرسشی درباره‌ی ماهیت سیاست باید در پرسشی درباره‌ی تکلیف فلسفه تکرار شود و پژواک یابد. به عبارت دیگر، فلسفه باید پاسخ‌گو و مرتبط با سیاست باشد، همان‌طور که سیاست نیز باید

<sup>۱</sup> سخنرانی در دانشگاه تورف استیرن، بوستون، اردیبهشت ۱۳۷۸

پاسخ‌گو و مرتبط با فلسفه باشد. به‌علاوه‌ی آن که از پاسخ دادن سخن می‌گوید، از «مسئولیت» نیز صحبت به میان می‌آورد. نمی‌توان بدون ذکر ایده‌ی مسئولیت از دموکراسی سخن گفت. یعنی هیچ دموکراسی بدون اخلاق دموکراتیک نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا این اخلاق است که می‌تواند در هر فرد آگاهی کامل از نحوه‌ی عمل دموکراسی و خطرات آن ایجاد کند. به اعتقاد من، وضعیت ایران ناشی از نبود چنین اصول اخلاقی است؛ نه‌تنها در چندین نسل از سیاستمداران و فن‌سالاران، بل‌که در بین بسیاری از روشن‌فکران ایرانی که نقش مخفقان در خدمت دولت را ایفا کردند یا سعی داشتند چنین کنند. بنابراین، اگر یک بی‌دقتی یا بی‌فکری درباره‌ی هدف دموکراتیک سیاست در ایران به چشم می‌خورد، به این علت است که انگیزه و تعقل کافی در جامعه‌ی ایرانی برای پرسش و پاسخ و تعمق انتقادی وجود ندارد؛ آن هم دقیقاً به این دلیل که «تفکر ایرانی» نتوانسته است به وظیفه‌ی خود عمل کند و در برابر سنت‌های ایدئولوژیک و اسطوره‌ای آزادی خود را اعمال کند. به این ترتیب، «حیطه‌ی تفکر» با نبود توفیق در انجام تکلیف فلسفی، خود موجب شکست «حیطه‌ی سیاسی» شد که قادر به درک و جذب معنای حقیقی دموکراسی نبود.

۲ - این امر مرا به طرح دومین پیش‌فرض هدایت می‌کند. در حال حاضر در ایران بحثی درگرفته است درباره‌ی نقش روشن‌فکران ایرانی، نیز درباره‌ی این که آنان تا چه حد می‌توانند انتقادگر و مستقل باشند. چقدر می‌توانند نقش مهمی در چارچوب جامعه‌ی مدنی ایران ایفا کنند. علاوه بر نقش محلی آنان در به سؤال کشیدن ماهیت و فرآیند قدرت سیاسی و فرهنگی در ایران، بسیاری از روشن‌فکران ایرانی سعی دارند مسائل و وقایع را به صورت کلی‌تری و جهانی‌تر ببینند، حالت جهانی مسائل را با تمام پیچیدگی‌های فنی آن و تلویحات آن برای ساختار هویت فردی و جمعی در نظر بگیرند. این احساس جهانی بودن و مسئولیت داشتن در بین نسل جدید روشن‌فکران ایرانی در رابطه با نظم جهانی و در جهت گفت‌وگوی تمدن‌ها باعث نشده است تا آنان همچون گذشته خود را با ایدئولوژی‌های کل‌گرا همانندسازی و شناسایی کنند. در نتیجه، ما در نسل جدید روشن‌فکران ایرانی، دیگر با آن‌چه که متفکر فرانسوی، جولین یندا، «خیانت روشن‌فکران» می‌نامید روبه‌رو نیستیم. بل‌که برعکس، شاهد افزایش احساس مسئولیت در برابر سرنوشت تمدن‌های به هم مرتبط بشری هستیم.

سؤال این است که در فرآیند گفت‌وگوی تمدن‌ها چه لزومی دارد که درباره‌ی مسئولیت روشن‌فکران صحبت کنیم، و نه درباره‌ی مسئولیت سیاستمداران یا سرمایه‌داران؟ جواب سخت نیست و به نظر می‌رسد که در ماهیت خود روشن‌فکران بنیان دارد. احساس مسئولیت برای وارد شدن به گفت‌وگو با دیگر روشن‌فکران و دیگر فرهنگ‌ها، راهی است برای دفاع از حق بقای روشن‌فکر. همان‌طور که کار یک بانک‌دار تولید پول و سعی در مبادله‌ی آن در سطح بین‌المللی است، همان‌طور نیز وظیفه‌ی یک روشن‌فکر مبادله‌ی اندیشه‌ها، کلمات، و مفاهیم با روشن‌فکران دیگر فرهنگ‌ها است. بنابراین، روشن‌فکر عامل گفت‌وگو و ابزار مبادله‌ی فرهنگی است. روشن‌فکران به لحاظ حرفه‌ای، مسئولیت دارند که از گفت‌وگو، استفاده‌ی خوب، سراسر است، و کم‌تر گمراه‌کننده بکنند. انتظار می‌رود که همه‌ی روشن‌فکران به روح گفت‌وگو به دلایل با فصل و حرفه‌ای، اگر نه به طور اصولی، علاقه‌مند و پای‌بند باشند. در اغلب موارد نیز همین‌طور است. روشن‌فکر دوست دارد که صدایش شنیده شود، اما تنها راه برای آن که صدایش شنیده شود گوش دادن به صحبت‌های دیگران است. این مسأله بیش‌تر به روح بردباری و تحمل مربوط است تا به خود بردباری و تحمل. چون هیچ‌کس نمی‌تواند قول دهد که هرگز نابرده‌بار و بی‌تحمل نباشد، اما این امکان وجود دارد که روح بردباری و تحمل حفظ شود. به این معناست که چطور باید از اشتباهات خود عدول کرد، چطور خود را اصلاح کرد، و چطور خواهان آن باشیم که گفت‌وگوی پربار و تساهل‌آمیز با دیگران برقرار کنیم. ولی نمی‌توان در یک فضای پرنفرت با دیگران گفت‌وگو کرد. کم‌تر کسی ممکن است با این نظر مخالف باشد. اما با این نظر همه موافق نیستند که بتوان دنیایی عاری از نفرت داشت. اما حتی اگر متقاعد شویم که نفرت هیچ‌گاه از بین ملت‌ها رخت برنخواهد بست، باز هم این نمی‌تواند توجیهی باشد برای نفرت ما نسبت به دیگران. این که بگوییم نفرت و نابرده‌باری جزء لاینفک جهان است، نفرت و نابرده‌باری که در بین ملت و خودمان را موجه نمی‌کند. اگر به حقیقت ساده باور نداشته باشیم، مفهوم و مسئولیت چیزی عبث و نامربوط خواهد بود. از این روست که نمی‌توان انکار کرد که نابرده‌باری، نابرده‌باری می‌آورد و نفرت، نفرت. این یک حقیقت طبیعی است، نه تقدیر سیاسی. به نظر

می‌رسد که نفرت گفت‌وگو را به هر شکلی فلج می‌کند. به‌علاوه یکپارچگی درونی ما را نیز که نتیجه‌ی معاشرت با دیگران و اعتماد و دوستی با دیگران است، نابود می‌سازد. در همین راستا، تنفر روح و روان ما را چند پاره می‌کند و روحیه و ذهن ما را ناتوان و عاجز از هر گونه افتراق و تفکیک می‌کند. به این ترتیب، این تنفر به فقدان گفت‌وگو می‌انجامد و خودپرستی گروتسک و عدم انتقاد نسبت به خومان. ایرانی‌ها در این نقطه قرار دارند و در همین نقطه باید مسؤولیت نسل جدید روشن‌فکران ایرانی را مورد بحث قرار داد.

۳ - این مرا به سومین قسمت مداخله‌ام می‌رساند، که در عین حال نتیجه‌ی بحث من نیز هست. چرا باید روشن‌فکران ایرانی نسبت به دیگر اعضای جامعه‌ی ایران درباره‌ی فرآیند گفت‌وگوی تمدن‌ها احساس مسؤولیت بیش‌تر یا به نحو متفاوتی احساس مسؤولیت کنند؟ مطمئناً نه به دلیل آن که در تشخیص خوب و بد اشخاص مطمئن هستند. همان‌طور که همه می‌دانیم، در طول صد سال گذشته، روشن‌فکران ایرانی اشتباهات فاحشی در انتخاب‌های اخلاقی و سیاسی خود مرتکب شده‌اند. اکثر آن‌ها پیروان سرسپرده‌ی ایدئولوژی‌های غیرانسانی و استبدادهای ظالمانه بوده‌اند. اکثر آن‌ها ادعای رهبری سیاست عدم تحمل و تنفر داشته‌اند و اکثر آن‌ها به زوال مقام روشن‌فکر به عنوان یک شخصیت اخلاقی کمک کرده‌اند. با همه‌ی این‌ها، هنوز هم از روشن‌فکر ایرانی انتظار می‌رود که نقش عاملان حقیقی تفکر انتقادی را در ایران ایفا کنند. می‌توان بر این باور بود که نسل جدید روشن‌فکران ایرانی می‌تواند تأثیر عظیمی بر زندگی ملت ایران داشته باشد، و نیز به این طریق با اتخاذ نقش اندیش‌مندان منتقد، تأثیر بزرگی بر گفت‌وگوی ملت ایران با دیگر ملت‌ها بگذارد. با این فرض که فرآیند استدلال انتقادی در آن‌ها حس انتقادگری نسبت به تمامی شکل‌های عدم بصیرت در برابر واقعیت به وجود خواهد آورد. اما باید بر این حدس بود که حس تحمل و علاقه‌مندی و هم‌دلی با دیگر فرهنگ‌ها را نیز علاوه بر آن ایجاد خواهد کرد. به عبارت دیگر، مسؤولیت ما به عنوان روشن‌فکر ایرانی، از همین جا و هم‌اکنون و از خودمان آغاز می‌شود. اولین تکلیف ما، آغاز کردن یک گفت‌وگوی انتقادی با تمدن خودمان است. با قبول این گفت‌وگو، تکلیف ما نه خراب کردن، بل که خلق ارزش‌ها و نهادهای جدید خواهد بود. ما باید با استواری و عمق در مدرنیته بمانیم، همراه با آگاهی و یادآوری سنت‌های ایرانی و با احساس مسؤولیت نسبت به گذشته. چون اگر نتوانیم نسبت به سنت‌هایمان و معانی‌شان کاملاً آگاه باشیم، نخواهیم توانست نسبت به مدرنیته‌مان نیز آگاه باشیم. بنابراین، نباید از مواجهه با سنت‌هایمان عقب بکشیم، یا از روبه‌رویی با مدرنیته، با در نظر داشتن این سنت‌ها شانه خالی کنیم. اساس چنین انتقادی را می‌توان در تفکر غربی سراغ گرفت. اما همچنین به طور مشخص‌تر آن را در رابطه با مفهوم گفت‌وگو می‌توان یافت. امروزه برای روشن‌فکران ایرانی گفت‌وگو با تمدن‌های دیگر، مقدم بر هر موضوع دیگری در حوزه‌ی تفکر انتقادی به نظر می‌رسد. نبود آن می‌تواند نه تنها به بحران‌های فرهنگی و سیاسی خشونت‌آمیزی منجر شود، بل که به نابودی خود و فراموش شدن سنت‌های ایرانی بیانجامد.

## بخش سوم

# طرح پرسشی فلسفی و پروژه روشن‌گرایی در ایران امروز

## مدرسه و کفتمان روشن فکران در ایران<sup>۱</sup>

محمدرضا ارشاد: آقای دکتر، به عنوان نخستین پرسش، شما در سال ۱۳۳۵ در تهران متولد شده‌اید. شرایط حاکم بر دوران کودکی و نوجوانی‌تان چه بود و چه شد به فلسفه علاقه‌مند شدید و فلسفه، شما را به چه تأملات فکری نسبت به جامعه‌ی ایران واداشته و آیا پرسش‌هایی در این رابطه برای شما مطرح بوده که به طور خاص به فلسفه پرداخته‌اید؟

**جهانبگلو:** من در یک خانواده‌ی روشن فکر متولد شدم. پدرم (امیرحسین جهانبگلو) اقتصاددان و مترجم بود و از آن‌جا که تحصیلاتش را در فرانسه انجام داده بود، فوق‌العاده تحت تأثیر فرهنگ فرانسه بود. مادرم (خجسته‌کیا) کارگردان تئاتر بود و تحصیلاتش را در انگلستان به پایان رسانده بود. من از زمان کودکی به یک مدرسه‌ی انگلیسی می‌رفتم و زبان انگلیس و فارسی را با هم یاد می‌گرفتم. به این جهت، من خیلی زود با فرهنگ غرب آشنا شدم. این آشنایی، البته ابتدا به وسیله‌ی زبان انگلیسی بود و بعداً به وسیله‌ی زبان فرانسه. علاوه بر آن، از همان دوران کودکی با توجه به زمینه‌ی کاری پدر و مادرم، هم با عالم اندیشه و فلسفه و هم با عالم هنر آشنا شدم. توجه و علاقه به سینما و تئاتر را مدیون مادرم هستم. او مرا همراه خودش به تمرین‌هایش می‌برد و خوب به یاد دارم که وقتی به اروپا سفر می‌کردیم، با او به دیدن نمایشنامه‌های بکت، یونسکو، و هارولد پینتر می‌رفتم. پدرم تابستان‌ها برایم کلاس‌های فلسفه و ریاضیات در خانه ترتیب می‌داد و من موظف بودم که کتاب‌ها را با او دوره کنم. گاهی هم بدون درس پس دادن، حق بازی نداشتیم. ولی تمام این سخت‌گیری‌ها و رفت‌وآمدهایی چون آل‌احمد، سهراب سپهری در خانه‌ی ما، موجب شد که کم‌کم با عالم روشن‌فکری ایران و غرب انس بگیرم.

ما در منزلمان شب‌های فلسفی داشتیم که افرادی چون فرید، مسکوب، شایگان، و گاهی آشوری به آن جلسات می‌آمدند. این جلسات موجب شدند که من کم‌کم به فلسفه علاقه‌مند شوم. علاوه بر آن، سفرهایی هم همراه پدر و مادرم به غرب داشتم (یک سال در ژنو، یک سال در انگلستان، و یک سال در الجزایر) که این سفرها مرا از نزدیک با جوامع گوناگون و به‌ویژه جامعه‌ی غرب آشنا کرد.

پس از بازگشت به ایران، به مدرسه‌ی ایران‌زمین رفتم که یک مدرسه‌ی بین‌المللی بود و به ما دروس را به زبان انگلیسی درس می‌دادند. بعد از آن که کلاس ۱۲ را تمام کردم، علی‌رغم پذیرش از دو دانشگاه آمریکا برای خواندن طب، سر از فرانسه درآوردم. این امر به خاطر اصرار پدرم بود که فرهنگ فرانسه را بسیار دوست می‌داشت و این مسأله باعث شد که زندگی من تغییر جهت دهد و کسی که می‌خواست پزشک شود، به فلسفه رو آورد. البته من هنوز معتقدم که رابطه‌ی تنگاتنگی میان فلسفه و علم پزشکی هست، چون یکی به روح و ذهن انسان می‌پردازد و دیگری به جسم انسان، و از آن‌جا که روح و جسم یک کل را تشکیل می‌دهند، فلسفه و پزشکی هم از یکدیگر جدا نیستند. وقتی سقراط از «مایوتیک» (زایش روح) سخن به میان می‌آورد، این رابطه مشخص می‌شود.

<sup>۱</sup> روزنامه‌ی همشهری، ۷ و ۸ و ۱۰ اردیبهشت ۱۳۷۹

خوب؛ من در حقیقت از سن پانزده سالگی به فلسفه علاقه‌مند بودم؛ آن هم به خاطر محیطی بود که در آن بزرگ شدم و رشد کردم. پدرم، مرحوم امیرحسین جهاننگلو، اقتصاددان بود، اما به فلسفه خیلی توجه داشت. ما در منزلمان دوره‌هایی داشتیم که به جلسات فردیدیه موسوم بود.

من بچه که بودم، یعنی در همان سنین نوجوانی، می‌رفتم و می‌نشستم و بقیه صحبت می‌کردند و این برای من جالب بود. البته به سختی برایم مفهوم بود که این‌ها درباره‌ی چه صحبت می‌کنند.

#### در آن جلسات که به فردیدیه مشهور بود، بیش‌تر چه بحث‌هایی می‌شد؟

خوب؛ بحث‌ها بیش‌تر گرد هایدگر، حافظ، مسأله‌ی بومی‌گرایی، و نیز بازگشت به خویشتنی که آن زمان احسان نراقی و شایگان و تا حدی آل‌احمد و شریعتی هم صحبت می‌کردند. ولی بیش‌تر مسائل فلسفی خیلی انتزاعی بود و شاید برای فهم یک نوجوان مانند من، خیلی مشکل بود. اکثر افرادی که در آن دوره‌های فردیدیه شرکت می‌کردند، با دید احترام به دکتر فردید نگاه می‌کردند، اما الزاماً همیشه با او موافق نبودند. به طور مثال پدرم و دکتر شایگان و شاهرخ مسکوب با نظرات فردید مشکل داشتند. دکتر فردید انسان خیلی خوش‌سخنی بود و خیلی خوب به یاد دارم که او علاقه داشت که از یک نگاه هایدگری به حافظ توجه کند و از این لحاظ، اکثر این اوقات پیرامون حافظ بحث می‌شد. بعضی مواقع هم برخوردهایی پیش می‌آمد و یک بار هم بین فردید و یکی از اساتید آن‌چنان برخوردی پیش آمد که موجب جدایی کامل آن‌ها از ما شد. به هر حال، در آن جلسات با یک نگاه احترام به دکتر فردید نگاه می‌کردند، ولی ایرادهایی هم به او می‌گرفتند که بعدها این انتقادات بیش‌تر شد. اما هنگامی که من از ایران می‌رفتم، پدر و مادرم کم‌تر دکتر فردید را می‌دیدند. ولی آن‌چه که مربوط به غرب‌ستیزی فردید می‌شود، به نظر من حاصل بیش‌تازم ایدئولوژیکی فردید از فرهنگ غرب است. من با تمامی روشن‌فکران ایرانی دهه‌ی ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، که فرهنگ را روی تخت پروکورست ایدئولوژی گذاشتند و آن را قطعه‌قطعه کردند موافق نیستم. فردید یکی از آن‌هاست. به نظر من هایدگر بزرگ‌ترین و مهم‌ترین فیلسوف قرن بیستم است، ولی تفسیر غلطی که از فلسفه‌ی او در ایران شد، هم به هایدگر لطمه زد و هم به ما. نتیجه این که افرادی که شاگردان فردید بودند امروز غرب را «حشره‌الارض» معرفی می‌کنند. این فلسفه نیست. این کینه است که جایی برای شناخت فلسفی باقی نمی‌گذارد. به هر حال، من تحصیلاتم را به زبان انگلیسی انجام داده بودم، ولی پدرم چون فرانسه زبان و تحصیلاتش را در فرانسه انجام داده بود و علاقه‌ی زیادی به فلسفه داشت، از این روی مرا به فرانسه فرستاد. فرانسه برای من، فرانسه‌ی ایده‌آل‌های فلسفی ژان پل سارتر و فوکو و دیگران بود.

#### البته فکر می‌کنم مقصودتان فرانسه‌ی بعد از ۱۹۶۸ باشد که جریانات روشن‌فکری و فلسفی متعددی در آن پدید آمده بود؟

بله؛ من البته در سال ۱۹۷۴ به فرانسه رفتم و زمانی که هفده ساله بودم و به فرانسه رسیدم، بیش‌تر به علوم علاقه‌مند بودم و حتی دو سال زیست‌شناسی خواندم، اما در کنارش فلسفه هم می‌خواندم. پس از تکمیل زبان فرانسه، بالأخره تصمیم گرفتم به سوربن بروم و اسم بنویسم و فلسفه را شروع کنم. شانس بزرگی که من داشتم این بود که در مقطعی که من به دانشگاه سوربن راه یافتم و به تحصیل فلسفه پرداختم، اساتید بزرگ فلسفی فرانسه، از جمله چند تن از شاگردان هایدگر که استادان من بودند، در سوربن تدریس می‌کردند. آدم‌هایی مثل کلویچ که شاگرد برگسون بود، یا امانوئل لویناس که در آن زمان هنوز خودش درس می‌داد و اساتید بزرگی که برای من خیلی عزیز بودند و من کار فلسفی را از آن‌ها یاد گرفتم. در کنار سوربن، که به هر حال یک تدریس مکتبی به ما می‌داد - به صورت قدیم اروپایی - من و دوستانم و شاگردان دیگر، نهادهای دیگری را هم دنبال می‌کردیم. میشل فوکو در کلژدوفرانس درس می‌داد و همین کلاس‌هایی که در مورد مسأله‌ی حکومت بود و من سر کلاس‌های او هم می‌رفتم؛ البته برایم خیلی مشکل بود و مثلاً سال اول فلسفه که بودم می‌رفتم و چیزی هم دستگیر نمی‌شد و خیلی هم علاقه داشتم که بحث‌هایی که او می‌کند و بحث‌هایی که مثلاً از لابه‌لای بقیه‌ی کتاب‌ها می‌خوانم، آن را در کار درسی‌ام دخالت بدهم که اساتیدم هم چند بار به من خیلی ایراد گرفتند و حتی نمره‌ی بد هم به من دادند که آقا شما دارید

فلسفه را از پایه شروع می‌کنید و هیچ لزومی ندارد که به این صورت بحث‌هایی را که برای دکترا است در سال اول فلسفه دخالت بدهید. به هر حال، این موجب شد که من به فلسفه علاقه‌مند شده و ادامه دادم تا این که من تا دوره‌ی پیش‌دکترای فلسفه رفتم. سپس تحقیقی در مورد فلسفه و انقلاب فرانسه انجام دادم و به خاطر آن، علاقه‌مند شدم که تاریخ بخوانم و رفتم یک لیسانس و فوق‌لیسانس تاریخ هم گرفتم.

من تحصیلات فلسفه‌ام را که به پایان رساندم، همکاری با مجامع فلسفی را آغاز کردم؛ از جمله مجلاتی مثل *Esprit* اسپری و *Etude*. از آن به بعد همکاری با این محیط‌ها و محیط‌های ادبی و روشن‌فکری فرانسه موجب شد من کار مقاله‌نویسی را در کنار تألیف کتاب دنبال کنم. کارهایی که از من در ایران چاپ شده، عمدتاً آثار کلاسیک من است و از جمله‌ی این آثار، کتابی است در مورد شوپنهاور و کانت، هگل و سیاست مدرن، و دیگری ماکیاوولی و اندیشه‌ی رنسانس، که هر سه کارهای آکادمیک من بوده‌اند. اما کاری که من برای جامعه‌ی فرانسه در مطبوعات انجام داده‌ام، گفت‌وگو با آیزایا برلین است که به جهت همکاری با مجله‌ی *اسپری* شروع شد و سبب گردید من به دنبال گفت‌وگو به عنوان یکی از روش‌های انتقال فکر فلسفی به عامه‌ی مردم بروم. من همیشه تکرار کرده‌ام که این کتاب‌ها مصاحبه نیستند، بل که گفت‌وگوهای فلسفی و سقراطی‌اند که در آن‌ها مباحث فکری و فلسفی مطرح می‌شود. از نظر من این شیوه، به‌ترین راه و روش است برای این که دو نفر با دو پایه و اساس فلسفی و فکری، راجع به مفاهیم و مسائل فکری خود به بحث بپردازند. از آن‌جا این کار من آغاز شد و کار بعدی من گفت‌وگو با جرج استاینر *G. Steiner* بود که با عنوان *وجدان زندگی* ترجمه شده و نیز گفت‌وگو با دکتر داریوش شایگان، که با عنوان *زیر آسمان‌های جهان* به فارسی ترجمه و منتشر شده است و نیز *نقد عقل مدرن* و کتاب‌های دیگری از جمله گفت‌وگویی با دکتر سید حسین نصر پیرامون اسلام و مدرنیته و گفت‌وگویی نیز با یک متفکر هلندی به نام آشیش ناندی که موضوعش سنت و مدرنیته است و گفت‌وگوهای پراکنده و دیگری که در کتاب *تفاوت و تساهل* نیز بخشی از آن‌ها آمده و حول مسائل و مباحث فلسفه‌ی سیاسی است. پس گفت‌وگو برای من یکی از روش‌ها و قالب‌های تألیف آثار است و این فایده را برای جامعه‌ی ایرانی دارد که دانشجویان، پژوهندگان، و علاقه‌مندان ایرانی می‌توانند با چهره‌های فلسفی و فکری مغرب‌زمین و افکار آن‌ها آشنا شوند.

در سال ۱۹۲۲ وقتی به ایران بازگشتم و پنج سال در این‌جا ماندم، یک دوره‌ی کوتاه در انجمن حکمت و فلسفه درس دادم و نیز محقق انجمن ایران‌شناسی فرانسه بودم، که نتیجه‌ی آن فعالیت‌ها کتاب *ایران و مدرنیته* است که نشر گفتار آن را چاپ می‌کند.

در کنار آن، پژوهش در فلسفه‌ی سیاسی را دنبال کردم و نتیجه‌ی آن تحقیق‌هایی بود در مورد افرادی مثل کاستوردیاس، لوفور، هانا آرنت، آیزایا برلین، و بعد هم گفت‌وگوهایی با هر یک از آن‌ها که کتاب *نقد عقل مدرن* در دو جلد، حاصل آن بود، و نیز کتاب‌های *مدرنیته، روشن‌فکران و دموکراسی، مدرن‌ها، و بالأخره کارهایی درباره‌ی عدم خشونت* در آن سال‌ها انجام دادم.

**خوب آقای دکتر، این سابقه، در واقع سیر فکری شما را به عنوان یک روشن‌فکر ایرانی نشان می‌دهد. می‌خواهیم بدانیم که شما، به عنوان یک روشن‌فکر ایرانی که با مسائل ایران از نزدیک آشنا و از سویی دیگر از تفکرات فلسفی و سیاسی غرب آگاه بوده‌اید، چه اندیشه‌هایی اعم از فلسفی، سیاسی، و اجتماعی را برای جامعه‌ی ایران ضروری و سودمند می‌دانستید و چرا؟**

این‌ها هر کدام در دوره‌شان مفید و جالب بودند. خوب به هر حال، سارتر فیلسوفی بوده که زمانه‌ی خودش را از طریق فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم خیلی تحت تأثیر قرار داده است، تا فعالیت‌های سیاسی‌اش. من الزاماً با فعالیت‌های سیاسی سارتر موافق نبوده و نیستم، برای این که من هیچ‌وقت مارکسیست نبودم و همیشه در مقابل مارکسیسم یک موضع شدید و انتقادی داشتم. فکر می‌کنم همان‌قدر که سارتر مهم بوده، متفکری مثل ریمون آرون که جامعه‌شناس است نیز مهم است. یا مثلاً مرلوپونتی که فیلسوفی بود که سارتر برای سال‌های سال روی وی سایه انداخت. مرلوپونتی، اندیش‌مندی است که به پدیدارشناسی خیلی توجه داشت و شاید خیلی دیر شناخته شد و در حال حاضر در ایران ما داریم کشفش می‌کنیم. من شخصاً فکر می‌کنم که برای ایران امروز ما، به جای این که دنبال مد باشیم، پایه‌ی یک فلسفه‌ی مدرن واقعی را بنا کنیم.

مسأله‌ی واقعی که این‌جا مطرح می‌شود، آن است که ببینیم در دوره‌ی پسامدرن ما با یک وضعیت پساتافیزیکی یا وضعیتی که از آن به پایان فلسفه می‌شود تعبیر کرد، روبه‌رو هستیم. پسامدرن‌ها که این‌قدر ایرانی‌ها به آن‌ها توجه دارند، در واقع در مورد بحران‌هایی که اندیشه‌ی مدرن با آن روبه‌روست صحبت می‌کنند. این مسائل ما را در یک بن‌بست قرار می‌دهد. ما باید یک جوری این بن‌بست را رد کنیم. امروزه فلسفه‌هایی که در غرب دارند مطرح می‌شوند، سعی می‌کنند این بن‌بست‌ها را پشت سر بگذارند. به نظر من این‌ها خیلی بیش‌تر به ما نزدیک هستند. یکی از مسائلی که فیلسوفانی از این نوع مطرح می‌سازند، اومانیزم پساتافیزیکی است که نوکاتی‌هایی مثل لوکفری یا افرادی مانند هابرماس و جان راولز از آن بحث می‌کنند و من خودم را به آن‌ها نزدیک می‌دانم. دلیل آن هم این است که در واقع آن‌ها به دنبال نجات دادن آن سوژه‌ی عقلانی و فاعل سیاسی هستند که کانت و روشن‌گری در موردش صحبت می‌کردند که پسامدرن‌ها هم به آن اعتقاد دارند، ولی آن را مورد نقد قرار می‌دهند. سوژه‌ی متعالی که کانت در مورد آن صحبت می‌کند، سوژه‌ای است که هنوز فراگیر و زنده و مورد بحث است و ما هنوز درگیر این مسأله‌ی جهانی و کلی هستیم. بنابراین، باید به دنبال سیاستی باشیم که بر مبنای سوژه‌ی حقوقی مدرن باشد. در حقوق مدرن، هدف این است که چگونه به شهروند به صورت یک فرد احترام بگذاریم. مبنای فلسفی این مسأله در انسان‌گرایی پساتافیزیکی است.

**- این‌گونه که شما از پسامدرن‌ها صحبت می‌کنید، آن‌ها را در برابر مدرنیته قرار می‌دهید. در حالی که پسامدرن‌ها پرورده‌ی شرایط مدرن بوده و معتقد به بنیان‌های آن هستند، ولی انتقاداتی جدی بدان وارد می‌سازند؛ مثل انتقاداتی که فوکو، دریدا، دلوز، بودریار، و.. از مدرنیته می‌کنند.**

خوب، ببینید! انتقاداتی که آن‌ها می‌کنند همیشه یکسان نیست. فوکو شاید فیلسوفی است که به مراتب بیش‌تر از آن‌ها به مسائل روشن‌گری توجه کرده است. در مقاله‌ای که فوکو در مورد کانت و روشن‌گری نوشته، می‌گوید: گفتمان کانت در مورد روشن‌گری و سؤالی که از خود می‌کند که «روشن‌گری چیست؟»، در واقع گفتمان مدرنیته از خود مدرنیته است و فوکو آن را رد نمی‌کند. فوکو خود را تا حدی به دستاوردهای روشن‌گری وابسته می‌داند و فقط بحثی که فوکو می‌کند این است که این اومانیزم متافیزیکی بعد از نیچه و هایدگر به پایان رسیده است؛ یعنی با نیچه به پایان رسیده و هایدگر هم آمده و گفته که نیچه آخرین متافیزیسین است و آن مسأله را بیش‌تر به صورت مسأله‌ی گفتمان قدرت مطرح می‌کند. حالا بحثی که وجود دارد، این است که به نظر من پسامدرن‌ها، چه فوکو چه دریدا و دیگران، بحث‌هایی که می‌کنند تا حد زیادی درست است. از جمله این که در دنیای کامپیوتری امروزی روایت‌های تاریخی بزرگ تمام شده‌اند. اینان می‌گویند فاعل سیاسی خصوصی شده و در فضای عمومی شرکت ندارد. این‌ها همه بحث‌های درستی است، ولی نتیجه‌گیری که از آن می‌کنند، که پایان فلسفه فرا رسیده است و این که ما دیگر نمی‌توانیم هیچ نوع کنشی داشته باشیم، به نظر من غلط است و جوابی که «ریکور» به عنوان یک فیلسوف سیاسی که به هرمنوتیک هم می‌پردازد و فیلسوفانی مثل لوکفری یا هابرماس می‌دهند، به نظر من به مراتب درست‌تر است. برای این که آن‌ها می‌خواهند ما را از این بن‌بست در بیاورند. دلیلش هم خیلی روشن است. حرفی که می‌زنند این است که اگر فلسفه پایان بگیرد، یعنی ما این مسأله را قبول کنیم که فلسفه پایان گرفته و یا ما در دوره‌ی پایان اندیشه هستیم، این به معنای پایان کنش هم هست. اگر پایان کنش هم باشد، پس ما دیگر چگونه سوژه را می‌توانیم به عنوان یک فاعل حقوقی و شهروند مدرن مطرح کنیم؟ ما نمی‌توانیم در این وضعیت بن‌بست متافیزیکی، سوژه‌ی مدرن را قرار بدهیم. این سوژه‌ی مدرن احتیاج دارد که به عنوان یک شهروند در مورد حقوقش، مثلاً حقوق بشر صحبت بشود. ما فقط نمی‌توانیم در یک وضعیت نسبی‌گرای فرهنگی قرار بگیریم.

**آیا در واقع این انتظارات و خواسته‌های شما به نوعی بازتابنده‌ی برخی خواسته‌های روشن‌فکران و تپ‌های روشن‌فکری ایران هست؟**

بله؛ یک مقداری بازتاب است و یک مقداری هم در مخالفت با کسانی که طرفدار این نوع بومی‌گرایی هستند. به نظر من بومی‌گرایی امروزه بی‌معنی است. برای این که ما تبدیل می‌شویم به اشیای کوچکی یا ماهی‌های کوچکی در یک آکواریوم، که دیگران دارند به ما، به صورت قوم‌شناختی نگاه می‌کنند. من به عنوان یک ایرانی، دلم می‌خواهم که ایران وارد قرن بیست‌ویکم بشود و برای این منظور، باید اندیشه در ایران یک حالت پویا پیدا کند.



- خوب، بومی‌گرایان - هرچند طیف‌های مختلفی را تشکیل می‌دهند - در حقیقت مدرنیته را نفی نمی‌کنند، اما می‌خواهند آن را با سنت و با مسائل این‌جایی و اکتونی تطبیق بدهند. این مسأله را فکر نمی‌کنم شما نفی بکنید؟

نه، من نفی نمی‌کنم. ولی فکر می‌کنم تطبیق دادن آن به شرطی است که مدرنیته را ما جدی بگیریم.

مدرنیته در ایران همواره یک راه نیمه‌تمام بوده است. برای آن که آن دستاوردی که از ۱۵۰ سال پیش - بعد از جنگ ایران و روس - توسط روشن‌فکران دوره اولمان شروع شد، با روشن‌فکران دوره سوممان وضعیت ایدئولوژیک به خود گرفت. این موجب شد که مدرنیته‌ی ما تبدیل شود به یک نوع مدرنیته شده؛ یعنی عقل‌ابزاری به جای عقل انتقادی بنشیند. وضعیت روشن‌فکری ما هم یک وضعیت ایدئولوژیک شد؛ وضعیتی که آدم‌هایی مثل آل‌احمد مثلاً نسبت به غرب دارند یک برخورد کاملاً ایدئولوژیک است و در واقع فهم غرب ناتمام است. امروزه نسل چهارم روشن‌فکران ایرانی، که نسل جوان‌تر است، بر این باورند که ما باید وضعیت ایدئولوژیک را کنار بگذاریم، چرا که وضعیتی که ما امروزه داریم یک وضعیت جهانی است. روشن‌فکر ایرانی اگر هم می‌خواهد فرهنگ و سنت‌های ایرانی و بعضی از معیارهای ایرانی و ایرانیت را نجات بدهد، باید یک روشن‌فکر جهانی باشد، به صورت جهانی فکر کند.

- این که برخی موانع در سر راه ایجاد تفکر فلسفی در ایران وجود دارد، شما این موانع را چگونه می‌بینید؟ چون ما از زمان ملاصدرا به این‌سو، تفکر فلسفی به طور جدی نداشتیم. بل که بیشتر حاشیه‌نویسی بوده و یا بیشتر همان سنت نقل و انتقال بوده است. تفکر پویا و منسجم نداشتیم. به نظر شما موانع ساختاری چه بوده است؟

خوب، طبیعتاً موانع اساسی طی پانصد سال گذشته بوده است. ما در این مدت، فقط کار تأویل انجام دادیم و تفسیر، و این حرفی نیست که من بزنم. این صحبتی است که آقای مجتهد شبستری هم می‌زند و می‌گوید باید یک علم کلام جدید به وجود بیاید، به خاطر این که مسیحیت یا ادیان دیگر سعی کردند خودشان را با علم و فلسفه‌ی جدید تطبیق بدهند، ولی این کار در ایران انجام نشده است. من در این بحث با ایشان موافقم و نظرم این است که ما این پانصد سال را نمی‌توانیم با جهش انجام دهیم. ما سعی کردیم که دستاوردهای مدرنیته را بیاوریم، ولی دستاوردهایی که بالأخره آمدند و حتی تا امروز تثبیت شدند، دستاوردهای ابزاری بودند؛ یعنی ویدیو، یخچال، ماشین، ماهواره، و... و ما عقل انتقادی را که اساس مدرنیته و مفهوم اصلی و کلیدی مدرنیته است کنار گذاشتیم.

ما باید در جامعه‌ی ایران با بحث‌های فلسفی و جریان‌های فلسفی و فکری که در غرب است آشنا بشویم و این‌ها را هضم بکنیم.

- پس در واقع نظر شما این است که ما باید اول یک سنت قوی مدرنیته با اصول و بنیان‌های آن در ایران داشته باشیم و از این رو پرداختن به بحث‌های پسامدرن دردی را از ما دوا نمی‌کند.

من قطعاً معتقدم که رسیدن به پسامدرنیسم بدون عبور از مدرنیته ممکن نیست.

مدرنیته به نظر من، انواع و اقسام ندارد. مدرنیته یک نوع است. مدرنیته همان وضعیتی است که ما در تاریخ اندیشه‌ی غربی از دوره‌ی رنسانس یا از دوره‌ی روشن‌گری تا به امروز می‌بینیم و به نظر من این دستاورد جهانی است. بله؛ همان‌قدر دستاورد جهانی است که موزیک بتهوون، موتزارت، و نقاشی پیکاسو و... این‌ها دستاوردهای جهانی هستند. من روی این مسأله همیشه تأکید کرده‌ام که وقتی که شما به موزه‌ای می‌روید و کارهای ونگوگ را به عنوان یک ایرانی می‌بینید، احساس نمی‌کنید که این ونگوگ مریخی است یا غولی است که به من هیچ ربطی ندارد. فکر می‌کنید که این یک دستاورد بشری است، خوشحال می‌شوید که در واقع می‌توانید بگویید که در عصر مدرن ما نقاشی به اسم ونگوگ داشتیم. همین را من درباره‌ی فلسفه و اندیشه صادق می‌دانم. دنیای ماف دنیای ارتباطات است و دنیایی است که به آن دهکده‌ی جهانی می‌گوییم. یعنی از طریق اینترنت دارد کوچک و کوچک‌تر می‌شود. و ما با روش‌های ارتباطی به یکدیگر نزدیک‌تر می‌شویم. مسأله‌ای که کسانی چون آل‌احمد یا شریعتی در سال‌های ۱۹۶۰ داشتند، مسأله‌ی امروز ما نیست. یعنی بحثی که آن‌ها در آن زمان می‌کردند، بحث دهکده‌ی جهانی نبوده و اصلاً دنیا این‌قدر به هم نزدیک نشده بود. ببینید ما از نظر اقتصادی چقدر به بقیه‌ی

جاهای دنیا داریم نزدیک می‌شویم. جامعه‌ی ایران امروز یک جامعه‌ی مصرفی است. خوب من می‌گویم جامعه‌ی ایرانی از آن رو صرفاً مصرفی است که تنها به بخش مصرفی و ابزاری غرب توجه کرده است. شما نمی‌توانید از نظر تکنولوژیک خودتان را با دنیای غرب همسان کنید، ولی بگویید می‌خواهیم اندیشه‌ی فکری و فلسفی قرن ۲۱ را کنار بگذاریم. نمی‌شود. این‌ها با هم توأم هستند و عدم درک این مهم ما را دچار بحران می‌کند؛ آن‌چنان که هم‌اکنون دچار بحران هستیم. این بحران، به نظر من، به این دلیل است که ما عقل ابزاری را گرفتیم و عقل انتقادی را پس زدیم. این دو تا با یکدیگر توأم هستند. شما نمی‌توانید در یک جامعه، فقط عقل ابزاری و یک شیوه‌ی زندگی ابزاری داشته باشید.

عقل انتقادی در جوهره‌ی دانش جدید است و پیشرفت علم و دانش به سبب آن است. اصل ابطال‌پذیری، بر پایه‌ی همین عقل انتقادی است. شما می‌توانید بگویید که من می‌خواهم از تکنولوژی پیشرفته استفاده بکنم، ولی عقل انتقادی را کنار بگذارم؛ خوب نتیجه‌اش این می‌شود که پیشرفتی نمی‌کنید.

– حالا به نظر شما، چرا ما از عقل انتقادی یا خود دکارتی‌گریزان هستیم؟ آیا سنت به عنوان یک عامل بازدارنده رشد مدرنیته و پایه‌ی آن، یعنی عقل انتقادی عمل کرده، یا این که نوع نگرش و خوانش خاصی از آن سبب‌ساز این مشکل شده است؟

خوب، ما جریان‌های مختلفی داریم. ما جریان‌های سنتی هم داریم که به مدرنیته توجه دارند. به هر حال، خود مدرنیته هم در غرب با یک گسست معرفتی انجام شده و ما نمی‌توانیم بدون این گسست در ایران به دستاوردهای مدرنیته در زمینه‌ی فکری و فلسفی برسیم. ولی این گسست به معنای این نیست که ما باید گفت‌وگویمان را با سنت پایان بدهیم. چیزی که من دائماً روی آن تأکید می‌کنم، این است که ما به جای اعمال خشونت بیاییم با هم گفت‌وگو بکنیم. خشونت راه‌حل نیست. تنها راه‌حل برای رسیدن به دنیای مدرن و هضم دستاوردهای مدرن، گفت‌وگو است. گفت‌وگو نه تنها بین تمدن ایرانی و تمدن غرب، بل که گفت‌وگو میان روشن‌فکران ایران. گفت‌وگو میان افراد مختلف و قشرهای جامعه‌ی ایران.

یعنی نظر شما این است که ما پیش از گفت‌وگو با تمدن‌ها و فرهنگ‌های دیگر، نخست به گفت‌وگوی درونی به اصطلاح میان خودمان پردازیم؟ خوب معمولاً گفت‌وگو بین روشن‌فکران ایرانی همواره به تنش کشیده شده یا اصولاً تلاشی در این زمینه نشده است. از نظر شما چگونه می‌توان یک گفت‌وگوی برخوردار از فضایی امن، آرام، و مسالمت‌آمیز را به انتظار نشست؟

خوب الان نسبت به سال ۱۳۴۰ خیلی تنش کم‌تر شده است. در سال ۱۳۴۰ تنش خیلی بیش‌تر بود. به خاطر این که روشن‌فکران سکولار در مقابل روشن‌فکران دینی موضع داشتند و می‌توان گفت روشن‌فکری‌ای که من نام آن را روشن‌فکری چریکی می‌گذارم، هیچ احترامی برای علمای دین قائل نبودند و برعکس، شما امروزه مثلاً یک روحانی را دارید مثل مجتهد شبستری، که به مسائل مدرنیته توجه خاصی دارد. به نظر من این یک قدم به پیش و یک پرش است و آن‌جاست که من می‌گویم این گفت‌وگو امکان‌پذیر است.

آقای دکتر، شما مطرح کردید که گفت‌وگو تنش را از بین می‌برد. به نظر شما آیا در ذات تفکر مدرن و مدرنیته، خشونت وجود دارد؟

چرا، وجود دارد و حتماً هم وجود دارد. پادزهر هم دارد.

پادزهر آن چیست؟

پادزهر آن گفت‌وگو است. شما نگاه کنید! به هر حال، دستاوردهای خشن مدرنیته دو فاعله بوده است که یکی آشویتس و دیگری گولاک‌ها است. این دو فاعله‌ی بزرگ مدرنیته است که پست‌مدرن‌ها هم روی آن تأکید می‌کنند، ولی در کنار آن، مدرنیته نقد و انتقاد به این فجایع را هم دارد. به هر حال، شما آدمی مثل پل ریکور را در نظر بگیرید که خودش در بازداشتگاه نازی‌ها بازداشت بوده است، ولی این موجب نشده که این فرد به یک بدبینی فلسفی برسد و بگوید که خیلی خوب، چون این فاعله اتفاق افتاده پس ما اصلاً هیچ‌گونه

فلسفه‌ی سیاسی یا هرمنوتیک نخواهیم داشت. این مسأله اتفاقاً موجب شده که ریکور مسأله‌ی شر در سیاست را مطرح کند و از لابه‌لای این مسأله‌ی شر در سیاست به مسأله‌ی عدالت و بخشش برسد. ریکور از راه تأمل فلسفی در مسأله‌ی گناه، در پی پاسخ به این پرسش است که نوعی فلسفه‌ی سیاسی واقعی می‌توانیم داشته باشیم و مسأله‌ی مهم‌تر از همه این که او و دیگران، مثل «لویناس» در راستای اومانیزم خودشان مسأله‌ی دیگری را مطرح می‌سازند؛ خویشتن همچون دیگری. ما از طریق گفت‌وگو با دیگری است که می‌توانیم خودمان را بسازیم، بشناسیم، و به‌تر کنیم. برای همین است که من می‌گویم اگر روشن‌فکری ایران امروزه، روشن‌فکری جهانی بشود، ایرانیت هم حفظ شده است. اگر نشود، درست عکسش اتفاق می‌افتد. یعنی ما تبدیل می‌شویم به برخی آدم‌هایی که دیگران ما را اصلاً جدی نخواهند گرفت؛ چنان‌چه به سختی هم دارند جدی می‌گیرند. مثلاً در سطح جهانی، اگر ما بخواهیم وارد بحث گفت‌وگوی تمدن‌ها بشویم، امروزه اگر تلاش نکنیم ما را جدی نخواهند گرفت.

**شما از گفت‌وگو، به عنوان پادزهر خشونت در دوران مدرن یاد کردید. ولی مسأله‌ی خشونت، بحث‌های دیگر را دامن می‌زند. برخی از متفکران، مثل رنه ژرار نظرشان این است که خشونت، چه در دنیای قدیم و چه در دنیای مدرن، وجود داشته، فقط شکل بروز آن متفاوت است. خشونت در دنیای قدیم به شکل گروهی اعمال می‌شد، ولی در دنیای جدید با اشکال جدیدش از سوی بخشی از جامعه اعمال می‌گردد. گذشته از آشویتس و گولاک‌ها، مسأله‌ی نژادپرستی امروزه در آلمان یا کشتارهایی که در بوسنی هرزگوین می‌شود، این‌ها در درون مدرنیته پدیدار شده‌اند. می‌خواهم بدانم که چه عواملی - غیر از عدم گفت‌وگو - سبب خشونت در دنیای مدرن می‌شود؟**

ببینید، من این را در آن کتاب *اندیشه‌ی عدم خشونت* هم نوشته‌ام. از زمانی که انسان بوده، خشونت هم بوده است و از زمانی که خشونت بوده، اندیشه‌ی عدم خشونت هم بوده است. شما اولین مخالف‌هایی را که با اندیشه‌ی خشونت می‌شود، در ادیانی مثل بودیسم می‌بینید و در ادیانی مثل جانیزم و در دین زردشت هم می‌توانید پیدا کنید.

این که مدرنیته به دلایل عقل‌ابزاری و قدرت تکنولوژیکی که دارد خشونت‌هایی از نوع جدید به وجود آورده، در این هیچ‌شکی نیست. این که ایدئولوژی‌های مدرن و ایدئولوژی‌های توتالیتار دستاوردهای دنیای مدرن هستند، در این هم هیچ‌شکی نیست. ولی ضمناً، من باز تأکید می‌کنم که مدرنیته اندیشه‌هایی برای مبارزه با این خشونت هم دارد. یعنی امروزه وقتی فیلسوفی می‌خواهد به فلسفه‌ی کانت در مقابل فلسفه‌ی هگل رجوع کند، به چه دلیلی است؟ به خاطر این که می‌تواند فلسفه‌ی بشردوستانه‌ای را بر مبنای فلسفه‌ی کانت قرار بدهد، در صورتی که تزویر عقل فلسفی هگل می‌تواند به فلسفه‌ی مارکسیسم و یک نوع ایدئولوژی که می‌تواند نتیجه‌اش استالینیزم باشد، بیانجامد. پس شما می‌بینید که کوشش‌هایی هست در خود مدرنیته، مثلاً همین کوشش‌هایی که آدم‌هایی مثل جان راولز می‌کنند، در زمینه‌ی عدالت برای این که شما جلوی این خشونت‌ها را در جامعه بگیریم و شاید بگوییم که جامعه حتی به یک قرارداد اجتماعی برسد که در این قرارداد اجتماعی هیچ‌گونه خشونتی وجود نداشته باشد.

من فکر می‌کنم که مدرنیته همیشه سعی کرده جوابی به خشونت بدهد. خشونت برای مدرنیته یک ضرورت نیست، یک جبر تاریخی نیست که بگوییم اصلاً نمی‌شود از آن عبور و گذر کرد. نه، همیشه خواسته که برای آن جوابی پیدا کند.

**به نظر می‌رسد که در ایران مسأله‌ی بحران مدرنیته به صورت ایدئولوژیک مطرح است. برخی از روشن‌فکران با این موضع‌گیری که غرب خودش دچار بحران است، غرب را تماماً طرد می‌کنند. نظر شما در این باره چیست؟**

خوب، این به خاطر تأویل و تفسیر غلطی است که به نظر من از غرب و فلسفه‌ی غربی می‌کنیم. این که در ایران فلسفه‌ی پسامدرن این‌قدر مد شده است، به نظر من نتیجه‌ی همین تأویل و تفسیر غلط است. ببینید، در صحبت‌مان گفتیم که پسامدرن‌ها در واقع خودشان را خارج از چارچوب مدرنیته قرار نمی‌دهند. این نیست که در یک دوره‌ی تاریخی مابعد مدرن قرار گرفته‌اند. آن‌ها در چارچوب مدرنیته و در چارچوب فلسفه‌ی مدرن دارند یک سری مسائل را مطرح می‌کنند. می‌گویند که فلسفه‌ی مدرن به دلایل همین فجایعی که ما از آن صحبت کردیم و به دلایل ایدئولوژی‌هایی که قرن بیستم داشته و به دلایل تکنولوژی جدید، به بن‌بست‌ها و بحران‌هایی رسیده است، ولی

هیچ‌کدام از این پسامدرن‌ها هیچ‌وقت در هیچ‌کدام از نوشته‌هایشان نوشته‌اند که ما جواب‌های این مسائل را نمی‌توانیم در فلسفه‌های مدرن پیدا کنیم.

شما ببینید فوکو مقاله‌اش در مورد مثلاً روشن‌گری چیست؟ کانت است. بودریار خودش کتابی در مورد مارکس دارد. بالأخره یک دوره مارکسی دارد، بنابراین شما نمی‌توانید بگویید که این‌ها بحران غرب را از بیرون نگاه می‌کنند. این در واقع خود چارچوب فلسفه‌ی غربی دارد مطرح می‌شود. من فکر می‌کنم که گرفتاری ما در ایران این بوده که ما بیش‌تر به دنبال مد بودیم تا مدرن. در صورتی که مدرن و مد هر دو از یک ریشه برمی‌آیند. ولی به دو نتیجه‌ی مختلف می‌رسند. یعنی که ما نگاه می‌کنیم می‌بینیم آن‌جا چه صحبتی می‌شود، فوری می‌خواهیم همان صحبت را تکرار بکنیم، بدون این که آن را درونی کنیم، هضم کنیم، تطبیق بدهیم با بحران‌های جامعه‌ی خودمان، و ببینیم که چه چیزی درست است. مثلاً ما امروزه فلسفه‌ی سیاسی مدرن برایمان مهم‌تر است. ما برایمان امروز رسیدن به مسأله‌ی انسان‌گرایی پساتافیزیکی مهم‌تر است. ما ریشه‌های آن را در دریدا نمی‌توانیم پیدا کنیم، ولی در فلسفه‌ی نوکانتی می‌توانیم پیدا کنیم. طبیعتاً خود ما باید به آن‌ها بیش‌تر توجه کنیم. من یکی دیگر از دلایلی که این‌قدر اصرار داشتم که این جریانات فکری دیگر هم در نقد عقل مدرن بازتاب پیدا کند، این بود که می‌دیدم در ایران فقط در مورد فوکو و دریدا و... صحبت میشد، ولی کسی نه اسم کاستوردیاس را شنیده نه لویناس و نه لوکفری... و شما نمی‌توانید یک نسخه بپیچید بدون این که دقیقاً بدانید که این معادله‌ها چیست. یعنی ما در نسخه‌پیچی همیشه قوی بودیم، ولی در درمان خیر.

#### به نظر شما چه مؤلفه‌هایی می‌تواند در رابطه با هویت امروزه‌ی ما مطرح باشد؟

ببینید، ایران یک تمدن باستانی است و از لایه‌های انسان‌شناختی گوناگونی درست شده است. پیچیدگی معرفتی و فلسفی هم که این مملکت با آن درگیر است، به خاطر همین لایه‌های گوناگون است.

ما نمی‌توانیم به این لایه‌ها توجه نکنیم. این لایه‌ها به ما هویت‌های گوناگون می‌دهد و نه هویت یکسان. این لایه‌ها می‌تواند اسلامی باشد، می‌تواند فرهنگ ایران باستان باشد، و فرهنگ مدرن هم هست.

در واقع سه فرهنگ اصلی به نظر من هویت ایرانی را تشکیل می‌دهد. به خاطر این که ما نمی‌توانیم ایران باستان را کنار بگذاریم. به هر حال، بخشی از هویت ما از آن‌جا می‌آید. ما جهان اسلام را نمی‌توانیم کنار بگذاریم، زیرا بخشی از هویت اصلی ما از آن‌جا می‌آید. ما فرهنگ مدرن را نیز نمی‌توانیم کنار بگذاریم، به خاطر همین قرن ۲۱ که درگیر آن هستیم. پس بی‌معنی است که بگوییم که فقط یکی از این دو لایه را می‌خواهیم داشته باشیم و دو تای دیگر را نمی‌خواهیم؛ چنان‌که این‌طور بوده است. من با غرب‌گرایی رادیکال هم مخالف هستم. من فکر می‌کنم که آن حرفی که شریعتی و آل‌احمد می‌زدند که آقا ما به صورت میمون‌وار نباید تقلید غرب کنیم، حرف درستی است. برای همین است که من می‌گویم ما دنباله‌رو نباید باشیم. تنها دنبال عقل‌ابزاری نباید باشیم. دنبال عقل انتقادی هم باید باشیم. من موافق این هستم که ما نباید میمون‌وار تقلید کنیم. ما باید ذهنیت غربی را بیابیم و درونی کرده و هضم بکنیم و باید از مدرنیته عبور کنیم. چرا؟ به خاطر آن که امروزه ما در یک وضعیت جهانی قرار گرفته‌ایم و این حرفی نیست که تنها من بزنم، آقای رئیس‌جمهور هم این حرف را می‌زند.

ایشان اگر این‌قدر تأکید در مورد گفت‌وگوی تمدن‌ها می‌کنند، به خاطر این است که ما در یک وضعیت جهانی قرار گرفتیم و در دنیای امروز ما نمی‌توانیم به طور منزوی در یک گوشه‌ی جهان بنشینیم و در واقع نظاره کنیم که چه اتفاقاتی دارد در جلوی چشممان می‌افتد. ما تماشاچی یک سینما نیستیم، ما باید فاعلین فعال این روند جهانی شدن بشویم و برای این، به نظر من ضرورت دارد که ما مدرنیته را درست بشناسیم و در واقع با ارکان اصلی آن آشنا شویم.

آیا به نظر شما گفتمان‌های روشن‌فکری امروز جامعه‌ی ایران، از این حیثی که بیان کردید، یعنی شناخت بنیان‌های اصلی مدرنیته، موفق هستند؟  
به طور کلی چه ارزیابی از وضعیت آن‌ها دارید؟

بله! من صریحاً بر روی آن گفت‌وگویی که باید داشته باشیم تأکید می‌کنم. یعنی تمام اقشار روشن‌فکر جامعه‌ی ایران باید با هم وارد گفت‌وگو شوند.

من فکر می‌کنم که باید اندیشه‌ی فلسفی را وارد صحنه‌ی سیاسی ایران کرد و مبنای اصلی آن هم گفت‌وگوی تساهل‌آمیز است و جلوگیری از هر گونه خشونت.

امروزه کسانی که بین ۲۵ تا ۴۵ سال هستند، حتی بچه‌های جوانی که الآن در بعضی روزنامه‌ها مطلب می‌نویسند، نشان‌دهنده‌ی این است که دارند به صورت جدید فکر می‌کنند. خوب روشن‌فکران این نسل کنونی بحث‌هایی که مطرح می‌کنند، کاملاً نو و جدی است و این یک گسست است با روشن‌فکران بومی‌گرا و ایدئولوژیکی که ما در سال‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ داشتیم.

این‌ها روشن‌فکرانی هستند که مسأله‌ی تکنولوژی مدرن برایشان اساسی است، مسأله‌ی عقل انتقادی برایشان اساسی است، مسأله‌ی جهانی شدن برایشان اساسی است.

مسأله‌ی دانستن زبان‌های خارجی برایشان اساسی است و حتی گفت‌وگوی زنده با دستاوردها و نماینده‌های اندیشه‌ی غرب برایشان یک چیز اساسی است. این گفتمان، به نظر من، همان‌طور که فوکو در تبارشناسی قدرت‌ش می‌گوید، گفتمان قدرت است و همیشه عده‌ای به مرجعیت و مشروعیت می‌رسند و عده‌ای هم از آن گفتمان محروم می‌شوند. من فکر می‌کنم روشن‌فکری در ایران به دلایل ایدئولوژیک همیشه محروم شده است و هم‌اکنون از طریق این گفتمان مدرن، دارد سعی می‌کند که مرجعیت و مشروعیت خود را به دست آورد. یعنی نه به عنوان یک ایدئولوگ، بل که به عنوان یک روشن‌فکر مدرن که حرفی برای گفتن در جهان امروز دارد و می‌گوید من این‌طرف می‌زنم و شما هم آن‌طرف می‌زنید، من به عنوان یک ایرانی و شما به عنوان یک فرانسوی، ما با هم وارد گفت‌وگو می‌شویم و هر دویمان حرف برای زدن داریم و این که شما تشریف بیاورید در حیطه‌ی فرهنگ ما، ما هم می‌آییم در حیطه‌ی فرهنگ شما.

به نظر شما، ما چگونه و با چه تمهیداتی می‌توانیم وارد گفت‌وگو با غرب بشویم؟ ما به عنوان یک ایرانی، مثلاً اگر با پل ریکور در یک گفت‌وگو قرار بگیریم، مسلماً تأثیر اندیشه‌ی وی را از قبل پذیرفته‌ایم. یعنی تحت تأثیر اندیشه‌ای که پل ریکور نماینده‌اش است قرار گرفته‌ایم و در حقیقت تحت تأثیر اندیشه‌ی مدرن هستیم. پس خود ما چه چیزی برای گفت‌وگو داریم؟ آیا اسم این را می‌توان گفت‌وگو گذاشت؟

ما داشتیم در مورد هویت ایرانی صحبت می‌کردیم. هویت ایرانی در ۱۵۰ سال اخیر، دست‌کم همیشه در یک وضعیت دوگانه بوده است؛ یا این که نسبت به غرب یک حالت عقده داشته و خودش را تحقیر می‌کرده، یا این که همیشه در مقابل ممالکی مثل هند خودش را در یک وضعیت امپریال می‌دیده که بله، ایرانیان برترین قوم هستند و گذشته‌ی باشکوهی داشتیم و امپراتوری داشتیم و از این حرف‌ها. من با این مسأله مخالف هستم. ما نباید نه نگاه سلطنتی و امپراتوری و امپریال داشته باشیم و نه یک وضعیت عقده‌ای نسبت به غرب داشته باشیم.

این که شما گفتید وقتی با پل ریکور وارد گفت‌وگو می‌شویم، باز من تأکید می‌کنم روی این مسأله که پل ریکور فقط یک فیلسوف غربی نیست، نماینده‌ی یک اندیشه‌ی جهانی است و من اگر آن اندیشه‌ی جهانی را هضم کرده باشم و در مورد آن حرف داشته باشم، نه این که فقط به شکل مد به آن نگاه کنم، می‌توانم وارد آن گفت‌وگوی جهانی با پل ریکور بشوم.

ممکن است پل ریکور فیلسوف مهم‌تری از شما باشد و ممکن است شعور و دانش وی بیش‌تر از شما باشد. این مهم نیست. ولی شما در یک وضعیت جهانی با وی قرار می‌گیرید و ما نمی‌توانیم در یک وضعیت بومی باشیم و وارد گفت‌وگوی جهانی بشویم. شما باید خود را در یک وضعیت جهانی قرار بدهید تا وارد یک گفت‌وگوی جهانی بشوید.

پس مسأله این نیست که ما این جا بنشینیم و این جریانات غربی به طرف ما بیایند. من می گویم ما باید یک وضعیت فعال داشته باشیم. ما اگر اندیشه‌ی فلسفی را در زندگی روزانه‌مان دخالت بدهیم، اگر سعی کنیم اندیشه‌ی مدرن را در بعد انتقادی‌اش، همان قدر که در بعد ابزاری‌اش داریم، استفاده و به آن توجه کنیم، مسلماً ما یک وضعیت جهانی پیدا می‌کنیم. آن وقت است که آن‌ها ما را جدی می‌گیرند و خودمان هم خودمان را جدی می‌گیریم. اکنون می‌بینیم که دستاوردهای مان یواش یواش جدی می‌شود.

ما در دوره‌های مختلف ۱۵۰ سال اخیر، جرقه‌هایی از این نوع داشتیم. فکر می‌کنم که ما می‌توانیم در سطح جهانی وارد گفت‌وگو بشویم. امروزه ما نمایندگانی داریم که به راحتی می‌توانند این کار را بکنند. نسل جوان‌تر روشن‌فکران هم دارند این کوشش‌ها را می‌کنند. حالا ممکن است کوشش‌هایشان فردا نتیجه ندهد، ولی به هر حال، ۱۰ - ۲۰ سال دیگر ممکن است نتیجه بدهد.

**شما درد جامعه‌ی ما را در حقیقت نداشتن روشن‌گری می‌دانید و به همین خاطر هم به سراغ کانت می‌روید و این تعلق خاطر شما به متفکران نوکانتی حاکی از همین اندیشه است.**

بله؛ کاملاً درست است. هابرماس هم به نوبه‌ی خودش توجه به این عصر روشن‌گری دارد. ببینید، مسأله‌ی اصلی که من شخصاً به عنوان کسی که با فلسفه درگیر است مطرح می‌کنم مسأله‌ی فردگرایی دموکراتیک است. مسأله این است که شما چقدر به این حقوق فردی ارزش بدهید، به فرد و فردیت ارزش بدهید، ولی ضمناً، به حقوق شهروندی‌اش هم ارزش بدهید و مسؤلیت فرد را به عنوان شهروند هم بتوانید مطرح بکنید. البته منظور من فردگرایی خودخواهانه نیست که تبدیل به یک مصرف‌کننده‌ی کالا باشد.

منظور من این است که یک سامان اجتماعی و سیاسی اگر بخواهد وجود داشته باشد، نقش فرد در این میان چیست و حقوقی که فرد دارد، به عنوان یک شهروند، چیست؟ خوب این بحثی است که فلسفه‌ی مدرن سعی کرده است به آن جواب بدهد و من فکر می‌کنم که بیش‌تر ریشه‌های آن را ما در کانت پیدا می‌کنیم.

## عقل مدرن، روشن فکری، و جامعه مدنی<sup>۱</sup>

حسین کاجی: در جایی گفته‌اند که به خاطر تکمیل پرونده‌ها و تحقیقاتی که در دست داشته‌اید، به گفت‌وگو با اندیش‌مندان و متفکران پرداخته‌اید و این نشان از اهمیت و ارج و قربی می‌دهد که برای امر گفت‌وگو و مکالمه قائل هستید. این ارج و قرب به گفت‌وگو در شما چگونه به وجود آمده است؟

**جهانبگلو:** پایه و اساس گفت‌وگو، تسامح و تساهل است که من این مهم را از پدرم آموخته‌ام. اما گفت‌وگو به عنوان روش را من از فلسفه یاد گرفتم. فلسفه به هر حال، بر مبنای گفت‌وگویی مرئی یا نامرئی با فیلسوفان گذشته و حال استوار است.

اصولاً اکثریت مردم از فلسفه وحشت دارند. وقتی از فلسفه صحبت می‌شود، به سختی و دشواری آن اشاره می‌کنند. اما اگر بتوان بحث‌های خیلی دشواری را از طریق گفت‌وگو به مردم فهماند و نشان داد که اندیشه‌ی فلسفی چیز آن‌چنان دشوار نیست و تنها مستلزم داشتن دیدی شکاکانه و نقادانه نسبت به خود و جهانتان است، کار مهمی صورت داده‌اید و من این روش را آگاهانه انتخاب کرده‌ام. البته اتخاذ این شیوه تا حدود زیادی به صورت اتفاقی مطرح شد. من به افکار آیزایا برلین علاقه‌مند شده بودم و در جلسات هفتگی مجله‌ی اسپری، کتاب *چهار مقاله پیرامون آزادی* او را معرفی کردم. اعضای مجله از من خواستند که با آیزایا برلین گفت‌وگویی داشته باشم. من این کار را انجام دادم که حاصلش کتاب *در جست‌وجوی آزادی* بود و بعداً دریافتم که این شیوه‌ی خوبی است که آرای اندیش‌مندان و فیلسوفان و همچنین مکاتب فلسفه را به مردم معرفی کنیم. به هر حال، به نظر من اگر کسی طرفدار تکرر عقاید و برخورد آزاد میان آن‌ها باشد، نمی‌تواند امر گفت‌وگو را نادیده بگیرد. از آن‌جا که تاریخ بشری محل تلاقی غایت‌های زندگی با یکدیگر است، بنابراین، گفت‌وگو عنصر تاریخی مهم‌تری از خشونت است.

شما آثاری چون «انقلاب فرانسه و جنگ از دیدگاه هگل»، «مدرنیته، روشن‌فکران، و دموکراسی»، «در جست‌وجوی آزادی»، «نقد عقل مدرن»، «مدرن‌ها»، و «ایران و مدرنیته» را منتشر کرده‌اید که در همه‌ی آن‌ها پرسش از مفهوم مدرنیته، موضوع اصلی است و به نظر می‌رسد مدرنیته پرسش اساسی شما را تشکیل می‌دهد. آیا این تعبیر درستی است؟ تاریخچه‌ی این موضوع در زندگی فکری‌تان به چه زمانی برمی‌گردد؟

مطرح شدن بحث مدرنیته برای من، که یک ایرانی هستم و از فرهنگ حاشیه‌ای برمی‌آیم، پس از برخورد با جهان مدرن به وجود آمد و اولین برخورد من با جهان مدرن (غیر از برخورد با تکنولوژی غرب)، با فلسفه‌ی غرب بود؛ فلسفه‌ای که یک سیستم و نظام عظیمی است و قرون متوالی دست به تبیین و توضیح جهان زده است.

مسأله‌ی مدرنیته برای من، پس از سؤال «ما که هستیم؟» به وجود آمد (همان‌طور که فوکو در تحلیل مقاله‌ی «روشن‌گری چیست؟» کانت می‌گوید، پاسخ به سؤال «روشن‌گری چیست؟»، گفتمان مدرنیته درباره‌ی مدرنیته است). ولی گفتمان یک ایرانی درباره‌ی ایران در آخر قرن بیستم چه می‌تواند باشد؟ یک ایرانی وقتی در برابر جهان غرب و عقل مدرن قرار می‌گیرد، باید از خود بپرسد که کیست؟ و این

<sup>۱</sup> روزنامه‌ی صبح/امروز، ۶ و ۷ دی ۱۳۷۸



سؤالی بود که من از خود کردم و برای آن که بتوانم به جوابی پیرامون سؤال از هویت خود برسم، ناگزیر شدم درباره‌ی مدرنیته و شکل‌گیری عقل مدرن و تمدن غرب فکر کنم تا بتوانم رابطه‌ی خودم را با آن تعیین کنم و از این لحاظ، یکی از دلایلی که من تا این اندازه (که البته چندان هم زیاد نبوده است) به مسأله‌ی مدرنیته پرداخته‌ام، توجه به همین سؤال «من کیستم؟» بوده است و سعی کرده‌ام با تأمل درباره‌ی ساختار و مؤلفه‌های فلسفه‌ی مدرن (فلسفه‌ی سیاسی، فلسفه‌ی هنر، و...) و گفت‌وگو با عناصر تشکیل‌دهنده‌ی این جریان، این مسأله را برای خودم روشن کنم. برای آن که مسائل و مفاهیمی چون قرارداد اجتماعی، حقوق‌بشر، دموکراسی و جامعه‌ی مدنی، بدون ارجاع به عقل مدرن قابل طرح نیستند و ما می‌توانیم عقل ابزاری را مورد نقد قرار دهیم (همان‌طور که مکتب فرانکفورت این کار را انجام می‌دهد)، ولی همچنان قادریم در بعد انتقادی عقل مدرن، پای‌بند به آن باشیم و لازم نیست که هر دو را با یک چوب برانیم. این جریان سنت روشن‌فکری (در برابر شالوده‌شکنی که پسامدرن‌ها مطرح می‌کنند)، معتقدند می‌توان عقل مدرن را در بعد ابزاری مورد سؤال قرار داد، اما ریشه‌های انتقادی این عقل را نگاه داشت. در غیر این صورت، مسأله‌ای همچون فردیت، به عنوان فاعل اجتماعی، حقوقی، و سیاسی، اصلاً قابل طرح نیست و وقتی مسأله‌ی فردیت به عنوان فاعل اجتماعی با این افراط نفی گردد، جایی برای بحث درباره‌ی دموکراسی و آزادی‌های مدرن باقی نمی‌ماند.

به همین خاطر است که به ارزش‌هایی چون حقوق‌بشر، دموکراسی، قرارداد اجتماعی، و جامعه‌ی مدنی، به عنوان هنجارهایی جهان‌شمول باور دارید؟

بلی؛ کاملاً. حقوق‌بشر یعنی تعیین آزادی‌های فردی، پایه و اساس دموکراسی مدرن است و مفهوم «حق طبیعی»، بدان‌گونه که در اندیشه‌های قرارداد اجتماعی اروپا آمده، بنیان اولین اعلامیه‌های حقوق‌بشر، مثل ماگناکارتا، هابسه‌آس کورپوس، و اعلامیه‌ی ۱۷۸۹ فرانسه است. مفهوم جامعه‌ی مدنی که امروز بر زبان همه‌ی ایرانیان است، در واقع در تعریفی که آدام فرگوسن از آن می‌دهد، «نتیجه‌ی کنش انسان‌ها از طریق وضع قرارداد در جهت تکامل جامعه‌ی طبیعی» است. پس جامعه‌ی مدنی بدون قرارداد اجتماعی معنایی ندارد و قرارداد اجتماعی برای مدرن‌ها، پست سر گذاشتن وضع طبیعی و ایجاد فضای صلح و آرامش برای شهروندان است.

حتماً می‌پذیرید که این مفاهیم و ارزش‌ها (ارزش‌هایی چون دموکراسی، حقوق‌بشر، قرارداد اجتماعی، و جامعه‌ی مدنی) ارزش‌هایی هستند که زاده‌ی عقل مدرن و مدرنیته هستند و در یک فرهنگ خاص، چون فرهنگ غرب، روییده‌اند و فرهنگ‌هایی چون فرهنگ ما، با بسیاری از مبادی و مبانی این ارزش‌ها و مفاهیم بیگانه‌اند. وضعیت این ارزش‌ها در جهانی که به تکرر و تنوع فرهنگی اعتقاد دارند، چه می‌شود؟

مسأله‌ی ما این است که ما یا می‌خواهیم در جهت تاریخ مدرن قرار بگیریم یا نمی‌خواهیم. اگر ما می‌خواهیم در جهت تاریخ مدرن قرار بگیریم، این بعد جهانی و فراگیر عقل مدرن شامل حال ما هم می‌شود. به نظر من، ما نمی‌توانیم از این نقد قوه‌ی داوری که کانت بیان می‌کند و مسأله‌ی جهان‌شمول بودن است، فرار کنیم. (این نکته، مسأله‌ای است که برای همه‌ی بشریت مطرح می‌شود و فقط برای غربی‌ها مطرح نیست و این که این نکته را یک غربی بیان کرده است، دلیل نمی‌شود که تنها برای غربی‌هاست.) برخورد اصلی در جهان امروز بر سر جوامع غربی یا جوامع غیرغربی نیست. بل که بر سر مدرنیته و سنت است، یعنی این که آیا ما می‌خواهیم در جهت عقل مدرن قرار بگیریم یا نه. ما چه بخواهیم و چه نخواهیم، در بعد ابزاری و تکنولوژیک قرار گرفته‌ایم و مسأله‌ی ما بعد انتقادی مدرنیته است.

با این مقدمات، مقوله‌ی دولت مدرن مطرح می‌شود و این البته مسأله‌ی مهمی است که ما نمی‌توانیم از آن فرار کنیم و تکرر فرهنگی الزاماً این مسأله را مورد سؤال قرار نمی‌دهد. مسأله‌ی مهم این است که ما برای آن که هویت خودمان را داشته باشیم، باید جهانی باشیم. به دلیل آن که زیر سؤال بردن خود همیشه از طریق شرکت در یک بازی چندگانه میسر است. این قرار گرفتن در سیر جهانی هم همیشه اقتصادی نیست. بل که جنبه‌ی مهم‌تر آن، جنبه‌ی فلسفی و فکر قضیه است. یعنی این که ما بتوانیم از بعد انتقادی عقل مدرن استفاده کنیم.

مدرنیته دو روی دارد؛ یکی بعد ابزاری و تکنولوژیک عقل مدرن و مدرنیته است و دیگری بعد تفهیمی و نقادی آن است که شما نمادهایی از آن را در مفاهیمی چون دموکراسی، حقوق‌بشر، و جامعه‌ی مدنی مشخص کردید.



ما هم اکنون از طریق هر دو وجه با مدرنیته روبه‌رو هستیم و به‌خصوص از وجه انتقادی که مکاتب و نحله‌های گوناگون فلسفی در ایران گوناگونی مطرح می‌شوند. فکر می‌کنید ما می‌توانیم اندیشه‌های جریان فرامدرن را نیز به گونه‌ای در کنار اندیشه‌های مدافعان سنت روشن‌گری مطرح کنیم، که به هیچ‌کدام صدمه‌ای وارد نشود و حق هر دو ادا شود؟

سؤال شما مرا به یاد این سخن اسکار وایلد می‌اندازد که همیگفت هیچ‌چیز خطرناک‌تر از مدرن بودن نیست. من فکر می‌کنم ما ایرانیان سعی کرده‌ایم زیاد مدرن باشیم، بدون آن که حقیقتاً مدرن باشیم. یعنی این که بیش‌تر مد را گرفته‌ایم تا مدرنیته را، و این موجب شده است بدون آن که سعی کنیم به عمق مسائل پردازیم، به سطح مباحث اکتفا کرده‌ایم و نگرشی که امروزه پیرامون پسامدرنیسم در ایران است، در همین وجه مطرح شده است. اندیشه‌ی پسامدرن در چارچوب عقل مدرن مطرح می‌شود و ما نمی‌توانیم میان‌بر بزنیم و بگوییم که ما مسأله‌ی عقل مدرن را نداریم و یک‌دفعه می‌خواهیم به انتقادهای پسامدرن، به عقل مدرن پردازیم. این به نظر من غیرممکن است و تنها صورت آن این خواهد شد که ما از یک سری آدم تقلید می‌کنیم و حرف‌های آن‌ها را به جای حرف‌های خودمان می‌زنیم، بدون آن که بدانیم در کجا قرار گرفته‌ایم.

من نمی‌گویم که ما نباید به انتقادهایی که متفکران پسامدرن می‌کنند توجه کنیم. بل که باید سعیمان این باشد که اندیشه‌ی پسامدرن را در قالب اندیشه‌ی مدرن قرار دهیم. شما نگاه کنید بسیاری از کتاب‌هایی که هم‌اکنون در ایران مطرح شده‌اند پیرامون اندیشه‌ی پسامدرن و شالوده‌شکنی است. در صورتی که بهای کافی به ریشه‌های اندیشه‌ی مدرن نمی‌دهند. شاید به خاطر آن است که سخت‌تر است و محتاج دوره‌ی طولانی‌تری از اندیشه و تفکر است و به همین خاطر به اندیشه‌های پسامدرن رو می‌آورند. شما چگونه می‌خواهید در مورد نقد پسامدرن به سوژه‌ی مدرن و ذهنیت متافیزیکی مدرن صحبت کنید، بدون آن که این ذهنیت متافیزیکی را بشناسید و از سیر تحول آن از دکارت و اسپینوزا تا کانت و هگل و بعد از آن مطلع نباشید؟ این امری غیرممکن است.

من یکی از دلایلی که در تدوین کتاب *نقد عقل مدرن* و ارائه‌ی آن به خواننده‌ی فارسی زبان اصرار داشتم، این بود که متفکران مدرن را در کنار متفکران پسامدرن قرار دهم و نشان دهم که هر کدام تا چه اندازه با هم مخالفند و غرب تا چه اندازه چندگانه است، با آن که همه در ذیل عقل مدرن و نقد قرار دارند.

**پیرامون مباحث مدرنیته حرف و حدیث بسیار گفته‌اید، اما کم‌تر به عنوان یک روشن‌فکر ایرانی از فرهنگ ایران سخن به میان آورده‌اید. علت چیست؟**

من پیرامون فرهنگ ایران هم کار کرده‌ام و کتاب *ایران و مدرنیته* که به زودی چاپ خواهد شد، درباره‌ی ایران است و وجه رویارویی ایران با غرب را در زمینه‌های فرهنگی نشان می‌دهد و خیال دارم این پروژه را ادامه بدهم.

با این وجود، این حرف هم درست است که من بیش‌تر به فرهنگ غرب پرداخته‌ام تا فرهنگ ایران، و شاید یکی از دلایل آن این بوده است که مدت زیادی از ایران دوره بوده‌ام. ولی همیشه مشغله‌ی فکری‌ام ایران بوده است.

اما ابعادی در فرهنگ معاصر ایران وجود دارد که من بیش‌تر به آن پرداخته‌ام و به طور مثال، در بعضی مقالات روشن‌فکر ایرانی را با روشن‌فکر غربی مقایسه کرده‌ام. من همچنین چند مقاله در مورد هنرمندان ایرانی، مثل سینماگر، سفال‌گر، و نقاش نوشته‌ام. اگر فیلم‌های ویدیویی را هم که درباره‌ی جمالزاده، بزرگ علوی، بیژن جلالی، و... در نظر بگیرید، می‌توانید بگویید که به فرهنگ معاصر ایران خیلی بی‌توجه هم نبوده‌ام.

**فکر می‌کنید می‌توان بزرگ‌ترین نماد و نمود ویژگی‌هایی چون خودکفا بودن، تساهل و تسامح، نقادی که عقل مدرن دارد را در روشن‌فکر جست؟**

وجه مهم مدرنیته در جهان امروز، وجه ابزاری است که عالم‌گیرترین است و الآن همه‌ی جهان تحت تأثیر این وجه ابزاری مدرنیته هستند و این وجه، البته انتقادناپذیر هم نیست. اما وجه روشن‌فکری که وجه کوچک‌تری از مدرنیته را تشکیل می‌دهد، همان وجه انتقادی است. به نظر من کار روشن‌فکر در پیش‌برد عقل مدرن بسیار مهم است. عقل مدرن یک سیستم بسته و یک بار برای همیشه تعیین شده نیست و به قول ژرژ بالاندیه، مردم‌شناس فرانسوی، مدرنیته یک حرکت است به اضافه‌ی عدم تعیین و این است که موجب پیش‌برد آن می‌شود و روشن‌فکر مدرن در واقع فردی است که با نحوه‌ی تعقل مدرن، نگاهی انتقادی نسبت به خود و جامعه‌اش دارد. روشن‌فکر به عنوان وجه اصلی تمدن و عقل مدرن، کسی است که مرتب خودش را زیر سؤال می‌برد و به طور مثال، همواره مفاهیمی که با آن‌ها سر و کار دارد، مورد سؤال قرار می‌دهد. در غیر این صورت، نمی‌توان در مورد روشن‌فکر صحبت کرد. چرا که روشن‌فکر مدرن با یک نوع انتقاد و اعتراض که همان مسأله‌ی دریفوس باشد به وجود آمده است و اگر شیوه‌ی انتقادی کنار رود، به ماهیت روشن‌فکر خدشه وارد گشته است.

در غرب هم خیلی اتفاق افتاده است که روشن‌فکران در جزمیت و توتالیترایسم غرق گشته‌اند. اما روشن‌فکران سعی می‌کنند از آن تجربیات دردناک استفاده کنند و از آن شیوه فاصله بگیرند.

**نقادی را ویژگی اساسی روشن‌فکری معرفی کردید. اما قبول دارید که با تغییر شرایط، این نقادی نیز به موضوعات گوناگونی تعلق می‌گیرد و به طور مثال، ما هم‌اکنون در غرب با افرادی چون زولا و پروست، که مسأله‌ی دریفوس را مطرح کنند و یا ولتر روبه‌رو نمی‌شویم. فکر می‌کنید روشن‌فکران غربی تغییر رویکرد داده‌اند و به موضوعات جزئی‌تر و تخصصی‌تر می‌پردازند و یا این که هنوز هم می‌توانند به موضوعات جهانی بپردازند؟**

من با این سخن موافق نیستم که ما روشن‌فکر جهانی نداریم. به نظر من افرادی چون داریوش شایگان و سید حسین نصر، روشن‌فکران ایرانی هستند که بعد جهانی دارند. حالا ما چه با آن‌ها موفق و چه مخالف. برای جهانی بودن باید به طور جهانی اندیشید. و فکر می‌کنم حتی برای محلی بودن باید بعد جهانی داشت. در حالی که ما در حال گام برداشتن با دنیای امروز هستیم، نمی‌توانیم فقط در مسائل جامعه‌ی خودمان غوطه‌ور باشیم و نسبت به اوضاع و احوال جهان بی‌توجه باشیم. به نظر من حسادت‌ها و کینه‌هایی که میان روشن‌فکران و هنرمندان ایرانی مرسوم است، ما را از مسائل جدی و واقعی جهان دور می‌کند (و من وقتی این حرف را می‌زنم، اولین ایراد را بر خودم می‌گیرم). چون به هر حال، مسائلی که ما امروز در جامعه‌مان داریم، مسائلی است که به دنیای امروز ارتباط دارد و مسائلی مشترک است که مختص شرایط خاص انتهای قرن بیستم است. هم‌اکنون که مرزهای ایدئولوژیکی و دینی و ملی برداشته شده است، ما با نسلی از روشن‌فکران غربی و شرقی روبه‌رویم که در سطح جهانی فکر می‌کنند. شما می‌بینید خیلی از روشن‌فکرانی که در غرب زندگی می‌کنند، از فرهنگ‌هایی چون هندوچین و ژاپن و اروپای شرقی به غرب رفته‌اند. اما موضوعاتی که مطرح می‌کنند، مسائلی است که به مسائل جهان امروز برمی‌گردد. افرادی چون کوندرا، ناپیل، هومی بابا، طاهر بن جلون، و... به مباحثی می‌پردازند که صبغه‌ی جهانی دارد. این مسائل به ما هم مربوط است.

مسأله‌ای چون جامعه‌ی مدنی که در غرب مطرح شده است، مشکل ما نیز می‌باشد و ما هم پیرامون آن سخن‌ها و حرف و حدیث‌هایی که البته بیش‌تر به صورت دکورهای هالیوودی مطرح شده‌اند تا تأمل بر مبادی و مبانی آن، یعنی در سطح شعار و نه عمقی.

**هم‌اکنون در ایران‌زمین به جنبه‌های نقد در روشن‌فکر نیز توجه شده است. وضعیت کنونی روشن‌فکری در ایران را چگونه ارزیابی می‌کنید؟**

در ایران شاید بتوان دوره‌های گوناگون روشن‌فکری را تشخیص داد. در دوره‌ی اوّل (دوره‌ی مشروطه و رضاشاه) ما علما و روشن‌اندیشانی داریم که تازه دارند با فرهنگ غرب آشنا می‌شوند و به نوعی می‌خواهند فرهنگ مغرب‌زمین را به ایران بیاورند، که البته این

دوره‌ی مهمی در رویارویی روشن‌فکران ما با اندیشه‌های مدرن است. من شخصاً خودم را به عنوان یک ایرانی، به این دوره نزدیک‌تر می‌بینم تا به دوره‌های دیگر.

دوره‌ی دوم، دوره‌ی ایدئولوژیک است که با ورود فراگیر اندیشه‌های مارکسیسم پس از شهریور ۱۳۲۰ آغاز می‌شود و تا ۱۳۵۷ ادامه می‌یابد. در این دوره به نظر من، ضربه‌ی مهمی به روشن‌فکری در ایران زده است و روشن‌فکران این دوره خود عاملی می‌شوند که اندیشه‌ی انتقادی پیش‌نرود و این کار از طریق نفوذ حزب توده رمانتیک انقلابی دوره‌ی مستی چریکی منع کردن بسیاری از کتب و اندیشه‌ها صورت می‌گیرد.

انقلاب ایران باعث شد که این اندیشه‌ی دوره‌ی دوم در ایران تضعیف شود و دو گروه دیگر از روشن‌فکران به وجود آیند که آن عده که خود را روشن‌فکران دینی می‌نامند و روشن‌فکران غیردینی طرفدار سکولاریسم.

در جامعه‌ی ما یک نسل جوان روشن‌فکر غیردینی وجود دارند که مسائلی چون لیبرالیسم و جامعه‌ی مدنی و دموکراسی را مطرح می‌کنند. البته خوب است که بین این دو قشر روشن‌فکر (روشن‌فکر دینی و غیردینی) گفت‌وگوهای بیش‌تری صورت می‌گرفت. روشن‌فکران مارکسیست هم اکنون در ایران در انزوا قرار دارند، چون به دیده‌ی انتقادی در افکار خود تجدیدنظر نکرده‌اند و اگر هم از شیوه‌های استالینی بریده باشند، هنوز به نوعی در رفتار و نوشته‌هایشان این شیوه را اعمال می‌کنند و به خود اجازه می‌دهند که تعیین کنند چه کسی نویسنده یا شاعر است و چه کسی نیست. ولی خوش‌بختانه نسل جوان‌تری از روشن‌فکران در ایران امروز هستند که عدم خشونت، تساهل، اصلاح اجتماعی، و تمرین دموکراسی را ملاک کار خود قرار داده‌اند.

#### فکر می‌کنید تجلیات جریان روشن‌فکری غیردینی در ایران کدام‌ها هستند و این جریان چه نسبتی با دین برقرار می‌کند؟

شاید مجلاتی چون نگاه نو و گفت‌وگو، شاخص‌های این جریان باشند. این جریان‌ها البته با مسأله‌ی دین به صورت پرسشی فلسفی روبه‌رو می‌شوند.

اما آن‌چه روشن‌فکر دینی را از روشن‌فکر غیردینی جدا می‌کند، مسأله‌ی دین نیست. بل که انگشت گذاشتن بر خود مسأله‌ی روشن‌فکری است که روشن‌فکر باید به چه مسائلی توجه کند، آیا مسائلی چون جامعه‌ی مدنی، دموکراسی، و قرارداد اجتماعی شکل دینی دارد یا نه؟

به نظر من اگر دیالوگ بین این دو گروه (روشن‌فکر دینی و غیردینی) بیش‌تر شود، مواضع هر گروه روشن‌تر خواهد شد. چون در حال حاضر، این مباحث به صورت ناقص و مبهم در حال مطرح شدن هستند.

اما ابهام من با ترکیب روشن‌فکری دینی، آن است که مفاهیمی چون جامعه‌ی مدنی، دموکراسی، و حقوق‌بشر در غرب، در یک چارچوب سکولار مطرح گشته‌اند و اگر در چارچوب دینی آن‌ها را مطرح کنیم، به جوهر آن‌ها خدشه وارد کرده‌ایم. البته باز هم تکرار می‌کنم که یک فرد دینی می‌تواند به مراتب مدرن‌تر از یک فرد غیردینی باشد، یعنی مسائل مربوط به مدرنیته را خوب درک کرده باشد و در زمینه‌ی آن تفحص و تفرج به عمل آورده باشد. ولی به هر حال، هر چیزی چارچوب معینی دارد و همان‌گونه که نمی‌توان از پاسکال و کی‌یرکه‌گورد مارکسیست ساخت، همین‌طور نمی‌توان جامعه‌ی مدنی مدرن را ابداع توماس آکویناس قدیس دانست. به هر حال، سیر تکوین فلسفی مفهوم جامعه‌ی مدنی در غرب روشن است و همه می‌دانند که اساسی سکولار دارد. البته این با به این معنا نیست که دموکراسی، حقوق‌بشر، و جامعه‌ی مدنی فقط مختص سکولارهاست. البته امروز واتیکان هم به این موضوعات می‌پردازد، ولی به هر حال، واتیکان هم خود را با عقل مدرن تطبیق داده است.

عده‌ای با وجود مفاهیمی چون جامعه‌ی مدنی، حقوق‌بشر، و دموکراسی که جنبه و معنای سکولار دارند، نگران قوام و بقای فرهنگ ایرانی - اسلامی هستند. چه حرفی برای آن‌ها دارید؟

من ترجیح می‌دهم این جمله‌ی گاندی را به کار ببرم که: «من دلم می‌خواهد که پنجره‌های خانه‌ام را بر روی هر فرهنگی باز کنم و این فرهنگ‌ها چون بادی بوزند و از خانه‌ی من عبور کنند و شاید هوای خانه‌ی مرا هم عوض کنند. اما دلم نمی‌خواهد که هیچ بادی بیاید و خانه‌ی مرا از جای بکند.» من هم این جور فکر می‌کنم و ما نگاهمان نسبت به غرب نباید فقط این‌گونه باشد که تأثیر خوب یا بد آن فرهنگ را بر فرهنگ خودمان ببینیم. بل که مسأله‌ی مهم‌تر، شناخت غرب است، برای آن که خودمان را هم به‌تر بشناسیم و از حدود و ثغور خودمان هم پرسش کنیم.

غرب‌شناسی ما باعث انسان‌شناسی عمیق‌تر ما خواهد شد و این امر می‌تواند بر غنای جامعه‌ی ما تا حدود زیادی بیافزاید. به قول کانت، اگر شما می‌خواهید راه ایمان را هموار کنید، باید راه معرفت و شناخت را باز کنید.

**در خیلی از گفت‌وگوهایتان با متفکران برجسته‌ی جهان، از وضعیت قرن آینده پرسیده‌اید و عده‌ای جواب داده‌اند که قرن آینده یا معنوی خواهد بود یا وجود نخواهد داشت. فکر می‌کنید معنویت قرن بیست‌ویکم چگونه معرفی خواهد بود و چه نسبتی با دین برقرار خواهد کرد؟**

می‌دانیم که این حرف را به آندره مالرو نسبت می‌دهند. البته مهم نیست که این حرف را چه کسی زده است. بل که مهم این جاست که این حرف درست و منطقی است یا نه. به نظر من این حرف می‌تواند درست باشد، به شرطی که آن را درست مطرح کنیم. اگر منظور از معنویت، جست‌وجوی معنایی برای زندگی بشری باشد، آری، قرن بیست‌ویکم قرن معنوی خواهد بود. چون فکر نمی‌کنم جست‌وجویی که بشر طی پنجاه قرن تمدن برای معنا داشته، یک‌شبه پایان بگیرد. بشر آخر قرن بیستم دچار یک بحران معنوی است که الزاماً از طریق سیاست‌های هویتی و دینی خشن قابل حل نیست. توجه ناگهانی غرب به فلسفه‌های بودیسم و ذن نشان‌گر این مفهوم معنوی در جهان لائیک است. البته این توجه و علاقه برای غربی‌ها در چارچوب سیاسی و اجتماعی دموکراسی مطرح می‌شود، یعنی آن‌ها می‌خواهند در رژیم آزادی و دموکراتیک و سکولار زندگی کنند. ولی حق بودیست یا مسلمان شدن هم داشته باشند. پس معنویت برای آن‌ها بر خلاف خیلی از شرقی‌ها، در چارچوب فرآیند دنیوی‌سازی مدرنیته مطرح می‌شود و نه به عنوان بازگشت وجودشناختی‌ای به یک دنیای پیش‌مدرن.

**تاکنون پیرامون دو مقوله‌ی «گفت‌وگو» و «مدرنیته» سخن به میان آوردید. فکر می‌کنید در مدرنیته، گفت‌وگو و مکالمه چه جایگاهی دارد؟**

مدرنیته و عقل مدرن در دو بعد مطرح می‌شوند. یکی بعد ابزاری و تکنولوژیک آن است و یکی هم بعد انتقادی است. طبیعتاً عقل مدرن، به خود و جهان به دیدهی انتقادی و با شک و تردید نگاه می‌کند و سعی می‌کند خود و جهان را مورد سؤال قرار دهد و برای آن که این کار را انجام دهد، ناگزیر است با جهان خود و دیگری وارد گفت‌وگو شود. چون اگر گفت‌وگو نباشد، نقد و انتقاد و سؤال هم جایگاهی نخواهد داشت.

یکی از پایه‌های اساسی عقل مدرن آن است که توانسته است مسأله‌ی گفت‌وگو را به صورت جوهر تحرک خود قرار دهد. چون اگر این گفت‌وگو را انجام ندهد، به جوهر خود خیانت کرده است. وقتی به فیلسوفان مطرح غرب نگاه کنیم، می‌بینیم که با فرهنگ خود دائماً در حال گفت‌وگو و برخورد نظری و فلسفی هستند. به طور مثال، کانت که یکی از مهم‌ترین چهره‌های مدرنیته است، برای تعیین حدود معرفت عقل، با فیلسوفان قبل از خود، چون دکارت، لایبنیتز، هیوم، و... وارد گفت‌وگو می‌شود و فلسفه‌ی آن‌ها را مورد انتقاد قرار می‌دهد. خلاصه آن که اگر این گفت‌وگو نباشد، پایه و اساس فلسفه‌ی مدرن هم از بین می‌رود. شاید عده‌ای به درستی بگویند که اعتلای عقل‌گرایی مدرن در غرب، با گسترش سیاسی و اقتصادی غرب همراه بوده است. بی‌شک، ولی تسلط و چیرگی بر طبیعت و انسان یکی از پندارهای اجتماعی عقل مدرن است که بسیاری از فیلسوفان مدرن (از هایدگر تا پسامدرن‌ها) آن را نقد می‌کنند. ولی پندار اصلی عقل

مدرن، مسأله‌ی خودمختاری عقل انتقادی است که حدود معرفت و کنش حقوقی و سیاسی سوژه‌ی مدرن را تعیین می‌کند و در مفهوم حقوق بشر و دموکراسی مدرن تبلور می‌یابد.

**مدرنیته همیشه به فرهنگ‌های دیگر توجه داشته است. گاهی البته تمدن‌های دیگر را استعمار کرده است و گاهی آن‌ها را وحشی نامیده است. اما یک رویکردی هم به فرهنگ‌های دیگر، چون هند و چین و ایران داشته است و خواهان جست‌وجوی گوشه‌ای از معرفت گم‌گشته‌ی خود در این فرهنگ‌هاست. با این مقدمه فکر می‌کنید در جهان متنوع و متکثر کنونی، فرهنگ‌هایی چون هند و چین و ایران، چه کالاهایی برای عرضه به بشر قرن بیست‌ویکم خواهند داشت؟**

این سؤال شما دو وجه دارد. وجه اول آن به رویکرد فرهنگ غرب پیرامون فرهنگ‌های دیگر مربوط می‌شود. یک نگاه البته این بوده است که فرهنگ غرب خواهان تسلط بر آدم و عالم بوده است. اما نگاه دیگر آن است که غرب برای شناخت خود نیازمند است که فرهنگ‌های دیگر را هم بشناسد و از یک دوره به بعد، روشن‌فکران، اندیش‌مندان، و دیگر افراد در غرب به کشورهای گوناگون سفر می‌کنند و به ادیان گوناگون توجه نشان می‌دهند. به نظرم بعد اومانیسم فرهنگ غرب، نگاه تساهل‌آمیزی نسبت به فرهنگ‌های دیگر دارد و این را شما در آثار افرادی چون اراسموس و لاس‌کازاس در زمان کشف قاره‌ی آمریکا و کشتار سرخ‌پوستان این قاره می‌بینید. بحثی که در «والادولید» میان کشیش سپولودا و لاس‌کازاس در مورد نفس سرخ‌پوستان در می‌گیرد، نشان عملکرد این فرهنگ اومانیستی است و من شخصاً با آن وجه تسلط‌آمیز غرب مخالفم و فکر می‌کنم نگاهی است که با اهداف خاصی صورت گرفته است و در کتاب شرق‌شناسی ادوارد سعید به خوبی مشخص شده است. اما وجه انسان‌دوستانه و اومانیستی فرهنگ غرب نیز نباید فراموش گردد. چون بر این عقیده‌ام که این وجه اصلی تمدن غرب است. البته این بدان معنا نیست که تمدن‌های شرقی فاقد هر گونه بینش انسان‌دوستانه هستند. به‌عکس، چون مسأله‌ی ما کماکان مسأله‌ی اتحاد شرق و غرب است و یگانگی جهان، طبیعتاً با دیدی انتقادی می‌توانیم بیش‌تر به جنبه‌های اومنیستی فرهنگ غرب توجه داشته باشیم.

اما آنچه شامل فرهنگ‌هایی چون هند و چین و ایران می‌شود، می‌توان گفت که این فرهنگ‌ها در جهان امروز می‌توانند نقش مؤثری بازی کنند، به شرط آن که در این سیر و فرآیند جهانی شدن شرکت داشته باشند. یعنی حرف‌ها و اندیشه‌هایی را که مطرح می‌کنند، فقط در بعد پیرامون خودشان مطرح نکنند که به گوش جهانیان نرسد. بل که بتوانند این را در ابعاد جهانی و با زبان‌های جهانی مطرح کنند و فکر می‌کنم آن‌ها که این کار را انجام داده‌اند، برای شناساندن فرهنگ خودشان بسیار موفق عمل کرده‌اند. اما به نظر من، فرهنگ هند فرهنگی است که موفق‌تر عمل کرده است. چون در فرهنگ روشن‌فکری جهان شرکت مستقیم دارد و این امر بیش‌تر با زبان انگلیسی صورت گرفته است. در هند، نویسندگان و فیلسوفانی نظیر آماریتا سن، هومی بابا، و ناپیل وجود دارند که افکار و اندیشه‌هایشان را با جهانیان مطرح کرده‌اند. اما ما ایرانیان این مسأله را داریم که زبانمان یک زبان منطقه‌ای و محدود است و به سختی می‌توانیم اندیشه‌هایمان را به دیگران معرفی کنیم و با آن‌ها تبادل نظر نماییم.

اما من فکر می‌کنم ایران و فرهنگ ایرانی هم می‌تواند نقش مؤثری در جهان فعلی بازی کند، به شرط آن که خودش هم بتواند در این فرآیند جهانی قرار گیرد و آمادگی خودش را برای گفت‌وگو با فرهنگ‌های دیگر اعلام کند. این گفت‌وگو فقط در صورتی ممکن است که ما اراده و خواست شناخت دیگران را داشته باشیم. یعنی هم خودمان را جلدی بگیریم و هم آن‌ها را، و نگوئیم فلانی چون هندی، پاکستانی، یا عرب است جالب نیست و از بالا به او نگاه کنیم. به نظر من این غرور ملی ما بعضی اوقات مانع گفت‌وگو می‌شود. ما نه باید نسبت به کسی حس کوچک‌بینی داشته باشیم، چون به هر حال، فرهنگی هستیم که زمانی در فرآیند جهانی شدن بوده است و نه باید فکر کنیم که این فرهنگ در حال و وضع کنونی برای بقای ملی ما کافی است. جای ترقی و یاد گرفتن زیاد است و ما هم خوش‌بختانه از این نظر، کشور جوانی هستیم.

**شما به فرهنگ هند بسیار علاقه‌مند هستید. سرّ این علاقه چیست و فکر می‌کنید چه نقاط مشترکی مابین فرهنگ ایرانی و هندی وجود دارد؟**

هند به فرهنگ ایرانی بسیار مدیون است. به طور مثال، در دربار شاهان هند در دوره مغول فارسی صحبت می‌کردند که دکتر شایگان در تحقیقشان درباره‌ی داراشکوه، این نکته را نشان داده‌اند و مشخص کرده‌اند که فرهنگ ایرانی تا چه اندازه بر فرهنگ هند تأثیر گذاشته است. شما وقتی به موزه‌های هند می‌روید، مینیاتورهای ایرانی و دیوان حافظ و نظامی را می‌بینید و هندیان به هر حال، این موارد را جزئی از تاریخ خودشان می‌دانند. همچنین خیلی از هندی‌ها فارسی بلد بودند و خیلی از نخبگان هند، نظیر تاگور و گاندی، زبان فارسی را اندکی می‌دانستند، چون در مناطقی که بودند به فارسی صحبت می‌شده است. فرهنگ هند فرهنگی است که از پویایی و تحرک بسیار برخوردار است و شاید گوشه‌ای از این تحرک، ناشی از نگرش هندوئیسم به جهان باشد. اما به نظر می‌رسد هندی که تحت تأثیر غرب قرار گرفته است هم پویایی و تحرک خود را حفظ کرده است. هند در این پنجاه سال اخیر خیلی چیزها به جهان داده است که شاید از مهم‌ترین آن‌ها اصل عدم خشونت (آهیسم) باشد. ولی من فکر می‌کنم در ضمن هند آخرین ذخیره‌ی معنوی جهان هم هست و هنوز هم همه‌ی کسانی که می‌خواهند به نوعی به معنویت برسند، به هند می‌روند. جالب‌تر آن که هند توانسته است بعد فنی و تکنولوژیک خود را در کنار این بعد معنوی پرورش دهد. یعنی در زمینه‌ی کامپیوتر و بازرگانی، یکی از بهترین‌هاست، ولی ضمناً، آخرین پناهگاه متافیزیک جهان است برای کسانی که به دنبال معنای زندگی هستند.

### فکر می‌کنیم یک گفت‌وگوی خوب چه شرایطی را داراست؟

فکر می‌کنم اخلاق گفت‌وگو این را ایجاب می‌کند که شما به مخاطب خود، به عنوان فردی برابر نگاه کنید و این اصلاً بدان معنی نیست که حرف‌هایی که او عرضه می‌کند بهترین حرف‌هاست و خود گفت‌وگو نشان می‌دهد که کدام حرف‌ها باید انتخاب شود و این هدف اصلی گفت‌وگو است. ضمناً، شروع کردن به گفت‌وگو نشان آن است که انسان می‌خواهد اموری را بر شناخت خود بیافزاید و اگر این هدف وجود نداشته باشد، دیگر نیازی برای گفت‌وگو باقی نمی‌ماند و از این لحاظ، کسانی که بیانش ایدئولوژیک دارند، وجوب گفت‌وگو را حس نمی‌کنند. چون از قبل وضعیت خود را تعیین کرده‌اند. گفت‌وگو برای کسی است که اعتقاد به حقیقت مطلق ندارد. کسانی که فکر می‌کنند با خواندن یک یا دو کتاب غایت انسان و جهان را تبیین کرده‌اند، دیگر نیازی به گفت‌وگو با دیگران ندارند. چون دیگری از نظر آنان موضوعی است که در نظام فکری‌شان خلاصه شده است. پس لازمه‌ی گفت‌وگو، احترام به عقاید دیگری و نه الزاماً پذیرش آن‌هاست. بدون این احترام، گفت‌وگو تبدیل به یک‌گویی می‌شود.

## روشن فکران و مدرنیته<sup>۱</sup>

قرلسفلی: قصد دارم گفت‌وگو را با یک پرسش اساسی آغاز کنم. «روشن فکر کیست؟» آنان که در خصوص این مقوله و پرسش‌هایی درباره‌ی آن پژوهش کرده‌اند، و شاید خود نیز گونه‌ای از طبقه‌ی روشن‌فکر باشند، معتقد هستند که روشن‌فکر چهره‌ی محوری عصر تجدد است. او در جای‌گاه شهروند مدرنی است که ارزش‌های اساسی تشکیل‌دهنده‌ی فضای سیاسی و فرهنگی مدرنیته را در عین دفاع از آن‌ها، به محک دائم نقد می‌سپارد. او «اینتلجنتسیا»یی است که تاب جامعه‌ی نامطلوب و ناهنجاری‌های سیاسی، فرهنگی، و اجتماعی آن را ندارد. لذا در برابر چنین نابرابری‌هایی واکنشی جدی نشان می‌دهد تا جامعه‌ی نامطلوب خود را بازسازی کند. پس شخصی که از یک جامعه‌ی نامطلوب ناخرسند است و با آن چالش می‌کند و معرف یک روشن‌فکر است، می‌تواند حتی در یک وضعیت پیش از تجدد هم حضور داشته باشد. پس بحث روشن‌فکری می‌تواند در سه چهره‌ی سنتی، مدرن، و پسامدرن پدیدار شود. روشن‌فکر حقیقت‌جویی متعالی و اتوپایی عصر باستان، روشن‌فکر خطرکننده‌ی عصر روشن‌گری همچون ولتر، دیدرو، کانت، و گوته... و سرانجام روشن‌فکران نسل سوم در عصر پست‌مدرن که با ساخت‌های دوره‌ی مدرن حمله می‌برند و از ساخت‌شکنی همه‌چیز و همه‌ی متون استقبال می‌کنند. افرادی چون فوکو، دریدا، بودریار، از این نسل به حساب می‌آیند. پس می‌توان از حیث معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، میان سه نحله‌ی روشن‌فکری تفاوت قائل شد.

**جهانبگلو:** پس از مقدمه‌ای که اشاره کردید، من می‌خواهم بگویم که ما روشن‌فکر و طرز تلقی خود از پدیدگی روشن‌فکری را، به آن معنی که در مدرنیته فهمیدیم، در دوره‌ی پیش از مدرنیته *premodern* سراغ نداشتیم. روشن‌فکر دوره‌ی مدرن الگویی از یک شخصیت اجتماعی است و در همان حال، انسانی است که به اصولی اعتقاد دارد که او را ملزم می‌کند در امور سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی جامعه دخالت کند. روشن‌فکر به معنای امروزی، یعنی آنچه فرانسویان از آن به عنوان «انتلکتوئل» یاد می‌کنند، شخصیتی است که با قضیه‌ی «دریفوس» و بیابیه‌ی معروف روشن‌فکران در ژانویه‌ی ۱۸۹۸ خلق شد. اما در دوره‌ی قرون وسطی، که عصر سلطه‌ی ابواب کلیسا بر حاکمیت مردم بود، نیز علمایی را سراغ داریم که به اصطلاح نقش روشن‌فکر را ایفا می‌کردند؛ البته نه به معنای مدرن کلمه. چرا که یکی از تفاوت‌های اصلی بین روشن‌فکران عصر قرون وسطی با دوره‌ی مدرن، در نگاه آنان به جهان و انسان است. علمای کلیسا و پیش از آن، به تفسیر و تأویل می‌پرداختند و مشغول تأویل در عبارات «عهد جدید» بودند. برای مثال، آکویناس قدیس که استاد مسلم سوربن در آن زمان بود، از جمله فلاسفه‌ی دینی روشن‌فکری بود که عمده‌ی کارش تأویل و تفسیر سنت مسیحی بود.

گویا پیش از عصر کلیسا هم که آگوستین آن را دوره‌ی رژه‌ی خدا بر زمین می‌دانست، یعنی در یونان باستان، می‌توان از روشن‌فکر سراغ گرفت؛ یعنی در اوج تفکرهای فلسفی دولت‌شهرهای یونان. می‌شود سقراط را مثال زد که به خاطر انتقاداتش از ناهنجاری‌های آتن، خود را «خرمگس» جامعه می‌نامید. وظیفه‌ی اساسی او آگاهی‌بخشی از خطرهای موجود در شرایط آن زمان بود. نقش او دگرگون کردن تلقی انسان از فرجام زندگی بود.

بر اساس این دیدگاه، ما نیازمند یک تعریف گسترده از پدیده‌ی روشن‌فکری هستیم. این تعریف را با همان مثال سقراط بیان می‌کنم. درست است که سقراط یک فیلسوف شهروند آتنی بود که در امر دولت‌شهر دخالت می‌کرد و سرانجام به همین دلیل جام شوکران را

<sup>۱</sup> روزنامه‌ی عصر آزادگان



نوشید، اما این که بپذیریم او علقه‌هایی از روشن فکر دوره‌ی مدرن داشته، امری غریب است. هرچند یک روشن فکر مدرن ممکن است از سقراط برای خود یک الگوی روشن فکری ترسیم کند، زیرا سقراط همیشه نگران اوضاع جامعه‌ی خود بود. او می‌اندیشید که در دموکراسی آتنی که مدعی لوگوس مستقیم شهروندان بود، گروهی از سوفسطاییان یا حتی حکمای جامعه، سبب بحران و فساد جامعه می‌شوند، پس وظیفه‌ی خود می‌دید با آن شرایط نامطلوب رو در رو شود؛ هرچند در نهایت متهم به فساد و گمراهی جوانان آتن شد.

بنابراین، بر خلاف حکما و الهیون روشن فکر مسلک دوره‌ی کلیسا، که معتقد به هبوط آدم بودند و همه چیز را به شهر خدا سپرده بودند، سقراط مدرن می‌اندیشید. فکر او با جریان سیاسی زمانه نزدیکی زیادی داشت و زنده‌تر از حکمای قرون وسطی سخن می‌گفت.

با این رویکرد فلسفی، می‌توان او را شبیه روشن فکران امروزی دانست که با بحران جوامع دست و پنجه نرم می‌کنند؛ چه در دوره‌ی تجدد و چه در زمانه‌ای که برخی مدعای پایان مسؤلیت روشن فکری هستند.

البته در عین حال، روشن فکری مثل سقراط مدام مواظب است تا به دام قطعیت‌ها و جزمیت جوامع و ایدئولوژی‌ها نیفتد. منظور من از اشاره به سقراط، با تمام شباهتی که ممکن است او به روشن فکر امروزی داشته باشد، نوعی امتیازش بر روشن فکر پسامدرن است. یعنی بر اساس فلسفه‌ی نظری افلاطون، باید تمیزی بین هابرماس، منادی پروژه‌ی ناتمام مدرنیته و اپیستمی فوکویی، که خط بطلان بر تجدد می‌کشید، قائل شد.

فکر می‌کنم اول باید تفاوت جوهری میان کلمه‌ی «ایتلجنتسیا» را که در اصل روسی است، با کلمه‌ی «انتلکتوئل» فرانسوی مشخص کرد. می‌دانید که هر دو مقوله برای تعریف روشن فکر به کار گرفته شده‌اند. ایتلجنتسیا، به آن شکل که در قرن ۱۹ مد روسیه شده بود، با انتلکتوئل فرانسه‌ی پیش از دریفوس متفاوت است. روشن فکر در روسیه، بیش‌تر به کارگروهی از روشن فکران و هنرمندان اطلاق می‌شد که خط فکری خاصی را تعقیب می‌کردند. فکر و هدف این گروه به طور عمده، ایدئولوژیک بود تا روشن فکری. روشن فکر انتلکتوئل غربی، منزوی‌تر بود، نه یک برج‌عاج‌نشین. او سعی می‌کرد تکلیف خود را با جامعه تعیین کند. این‌جا دیگر ایدئولوژی مصداق پیدا نمی‌کرد. ممکن است روشن فکر یک خط ایدئولوژیک را تعقیب کند. ولی چنین روشن فکری، شخصی چون امیل زولا است که با کتاب من متهم می‌کنم، به جنگ ارتش و سیاست آن روز فرانسه رفت. هدف او نجات فرد درمانده‌ی بی‌گناهی بود به نام «دریفوس». با این توضیح، می‌توان روشن فکر پسامدرن را نیز شناسایی کرد. تصور می‌کنم چنان‌که برخی گمان می‌کنند، چندان تفاوت اساسی بین روشن فکر مدرن و پسامدرن وجود نداشته باشد. احتمالاً با من هم عقیده هستید که روشن فکری نحله‌ی پسامدرن بدون روشن فکر مدرن معنایی ندارد. پسامدرن‌ها انتقادهایی بر مدرنیته و بر جنبه‌هایی از آن وارد می‌کنند، اما با عبور و گذر از آن، چنین نقادیهایی می‌کنند. پس با چنین تجربه‌ای است که به مقوله‌ی سوژه و فاعل سیاسی مدعای تجدد ایراد می‌گیرند. به نظر پسامدرن‌ها، پس از نقادیه‌ی مارکس، نیچه، و فروید، و بعدها هایدگر و اندیش‌مندان مکتب فرانکفورت، آن سوژه‌ی ناب هگلی و کانتی مضمحل شده است.

منظور شما این است که در نتیجه‌ی چنین حمله‌ای، پسامدرن‌ها ادعای عقل تاریخی را به پرشش می‌گیرند. آنان سوژه‌ها را به زبان فوکو، همچون شن‌های روان ساحلی می‌بینند که با امواج آب، یعنی همان ساختارها، محو و نابود می‌شوند. به عبارت دیگر، سوژه‌ی فاعل، تسلیم ساخت‌ها شده است.

البته به صورتی جامع‌تر از آن‌چه می‌گویید. یعنی تنها پنهان نشده، بل که باید گفت در عصر خردگرایی دموکراتیک غربی، آن تزویر عقل تاریخی مورد نظر هگل و سوژه‌ی متعالی کانت، جلوه‌ای ندارد. مثلاً بودریار پسامدرن می‌گوید «فاعل سیاسی» به معنایی که در دوره‌ی اول مدرنیته داشتیم، حضور ندارد.

حتی در دوره‌ی سارتر انقلابی؟ در این دوره بخشی از دانشجویان دهه‌ی شصت، برای این که اعلام کنند که «سوژه» هنوز حضور دارد، می‌گفتند «احمق‌ها، ساختارها که به خیابان نمی‌ریزند».



بله! حتی در دوره‌ی سارتر و همان دانشجویان ۶۸، که شاید اوج سوژه و فاعل بودند. پس پسامدرن‌ها بیش‌تر مشغول نگرانی‌های شخصی هستند؛ یک فاعل که حالا بیش‌تر مصرف‌کننده است و سیاست روز برای او از معنای کلاسیک خارج شده و دیگر امری عمومی نیست.

وضعیتی که پسامدرن‌ها از آن به عنوان *نخلاً مستهجن* یاد می‌کنند؛ در آن *نخلاً مستهجن*، چون تابویی وجود ندارد، لاجرم حمله بر هر چیزی ممکن می‌شود. به این معنا، با روشن‌فکری که در وام‌داری به تجدد، احترام خاصی به هنجارها و تابوهای آن می‌گذاشت، متفاوت است. روشن‌فکر پست‌مدرن شاید مثل «سلمان رشدی» است که به خاطر خودخواهی‌های شخصی، یا به هر عنوانی، که حقوق‌بشر هم مدعی دفاع از آزادی بیان اوست، به حوزه‌ی مقدسات حمله می‌کند یا مثر امبرتواکو که در زمان *نام گل سرخ* به حوزه‌ی کلیسا یورش می‌برد. او می‌گوید که دیگر هیچ تکیه‌گاه همیشگی و اطمینان‌بخشی وجود ندارد. بنابراین، روشن‌فکر تلاش می‌کند تا خود را حفظ کند؛ همان چیزی که به نظر شما بخشی از خودخواهی شخصی است. در این باره چه عقیده‌ای دارید؟

البته روشن‌فکران دوره‌ی اوّل مدرنیته هم به ایستارهای جامعه‌ی مدرن حمله می‌کردند. یعنی قبل از علمای اصحاب دایره‌المعارف در قرن هیجده و از آن زمان به بعد.

ولی حمله‌ی متفکران پسامدرن، حمله‌ای لطیف *soft* است. او روشن‌فکری است که بیش‌تر در پی کسب «مائده‌های زمینی» است و از تکنیکی که ساختارشکنی برای او تمهید کرده است بیش‌تر فایده می‌جوید.

بله؛ اما موضوع اصلی که روشن‌فکر پسامدرن با آن رو در روست، موضوع پسا - متافیزیک است؛ یعنی دوره‌ی بعد از هایدگر. همان‌طور که می‌دانید، هایدگر مدعی بود که متافیزیک با نیچه به پایان رسیده است. مجموعه‌ی تفکرات روشن‌فکران و حتی برخی نحله‌های روشن‌فکری در ایران، مثل فردید، به نوعی توتالیتاریسم جمعی و ایدئولوژیک رسید. اما دغدغهی مشترک روشن‌فکران کنونی این است که چگونه در دوره‌ی پس از متافیزیک، درباره‌ی فاعل حقوق سیاسی و اجتماعی فکر کنند. در این خصوص، هر کدام از نحله‌های روشن‌فکری غربی به اشکال مختلف می‌اندیشند. مثلاً متفکران نوکانتی از همین موضع ادعاهای خود را در مقابل پسامدرن‌ها طرح می‌کنند.

یعنی افرادی مثل لوفور، کاستوریادیس، لوک‌فری، و هابرماس، و حتی جان راولز...

بله؛ نوکانتی‌ها می‌گویند آن سوژه‌ی حقوقی دوره‌ی روشن‌گری هنوز زنده است و دستاوردهای آن امکان تداوم و بقا دارد. به نظر آنان این سوژه‌ی متعالی و جهانی امروزه هنوز هست و می‌توان در خصوص چند و چون آن پرسش کرد. در عین حال، نظام انتقادهای وارد شده از سوی مارکس، فروید، و نیچه را که در آن زمان ارائه شده بود، می‌فهمند و آن را در دیدگاه‌های خود مورد توجه قرار می‌دهند. استنباط آنان از این منظر، که من هم در این خط قرار می‌گیرم، این است که چطور می‌توان به یک «اومانیزم جدید» پای گذاشت. به همان نسبت که پسامدرن‌ها (مثل فوکو، دریدا، دلوز، و...) به اومانیزم روشن‌فکری انتقاد می‌کنند، گروه جدید روشن‌فکران هم با توجه به چنین انتقادهایی در صدد شکل‌دهی به نوع اومانیزم فارغ از آن ایرادها هستند. در ایران نیز اگر قصد کنیم یک کار روشن‌فکری صورت دهیم، باید از مبنای فلسفی آن آگاهی کامل داشته باشیم.

من مثل بسیاری از آگاهان بر مقوله‌ی مدرن و پسامدرن، معتقدم که نمی‌شود آن‌چه در نقادی حوزه‌ی پسامدرن حضور دارد، مستقیم در میان تفکر روشن‌فکری در کشور ما تزریق کرد.

یعنی می‌گویید ما باید همچنان چشم بر دستاوردهای روشن‌گری بدوزیم؟

بله؛ هنوز می‌توانیم درباره‌ی سوژه‌ی مدرن صحبت کنیم؛ سوژه‌ای که موضوع حقوق و سیاست است و برایش حقوق‌بشر و کسب شرایط مناسب سیاسی - اجتماعی اهمیت حیاتی دارد. همان سوژه‌ای که خردگراست و در عین حال دموکراتیک نیز هست. اگر ما این

وضعیت روشن‌فکری را کنار بگذاریم و یا از آن غفلت کنیم، طبیعتاً آن‌چه باقی می‌ماند همین وضعیت مورد نظر بودریار، یعنی توهمات است که هیچ امکانی برای اندیشه‌ی فلسفی و نقادی فلسفی باقی نمی‌گذارد.

**که اندیشیدن و فلسفیدن به صورت آخرالزمانی یا آپوکالپتیک است.**

بله؛ شبیه وضعیتی که قادر نخواهیم بود با هیچ نحله‌ی فلسفی برخورد درستی داشته باشیم. تنها کار ما آن خواهد بود که متون اماده را به دل‌خواه و توان و سطح فلسفی، تأویل کنیم و با آن مشغول شویم.

در همین شرایط از ناتوانی تأمل فلسفی است که جناحی از روشن‌فکران منفعل ضد تجدد وطنی می‌گویند چون در برابر ده‌ها دهلیز قرار داریم، هر وقت خواستیم دهلیز مورد نظر را گزینش می‌کنیم و به قول کوهن، در همان پارادایم باقی می‌مانیم و نیازی به تحمل با دیگر دهلیزها، که یکی هم دهلیز تفکر مدرن غربی است، نداریم. ولی در چنین گزینه‌ای موزاییکی از دهلیزها، طبیعی است که امکان دیالوگ و گفت‌وگو با دیگر فرهنگ‌ها برای ما مقدور نباشد.

اکنون بهتر است پیش از ورود به مدخل روشن‌فکری ایرانی، پاره‌ای نا ناگفته‌ها را در خصوص روشن‌فکری غربی بیان کنیم. روشن‌فکران دهه‌ی ۵۰ و ۶۰ و اوایل ۷۰ در غرب، شاهد موج استقلال‌خواهی جوامع آسیایی و آفریقایی بودند. روشن‌فکران آن دوره، متأثر از گرایش‌های مارکسیستی و اگزیستانسیالیستی، از نوعی خشونت انقلابی حمایت می‌کردند؛ خشونتی که تلاش داشت بسترهای جامعه‌ی مدرن را در هم بریزد. در چنین بستری بود که مجموعه‌ی روشن‌فکران جهان‌سومی استقلال‌طلب، مثل اذنان فانون، بر آن شدند تا اندیشه‌های انقلابی امثال آنان را ببینند. منظور من آرمان‌گرایی از نوع «شریعتی» است. پس می‌توان نسل سارتر را به دلیل حمایت از خشونتی انقلابی که مروج آن بودند، گناه‌کار دانست.

من کلمه‌ی گناه را مناسب نمی‌دانم. چون گناه، با تئولوژیک و دینی خیلی پرننگی دارد. افرادی با اندیشه‌های مارکسیستی، مثل سارتر و در دوره‌ای حتی کامو، به همراه بسیاری از روشن‌فکران بین دهه‌ی ۲۰ تا دهه‌ی ۶۰ و ۷۰، ایدئولوژیک فکر می‌کردند. به زعم من، روشن‌فکران ایدئولوژیک، تا حدی به تعهدات روشن‌فکری خیانت کردند. چرا که روشن‌فکر وجدان بیدار جامعه است. این وجدان بیدار، باید همیشه در پی حقیقت باشد و آن را کتمان نکند. در این وضعیت او باید در پی پرسش از بیرون و حتی خود باشد. این به معنی آدم بی‌ثبات هم نیست. پس روشن‌فکران حزبی و ایدئولوژیک، هواداران تفکری هستند که من پروکروستی می‌نامم. اینان به خاطر به کرسش نشاندن ایدئولوژی خاص خود، به افکار و آثار دیگر روشن‌فکران زمانه‌ی خود اهمیتی در خور نمی‌دهند. مثلاً خود سارتر هیچ توجه جدی به رمون آرون، که یکی از متفکران برجسته‌ی عصر خود بود، نداشته است. این امر در شعار معروف ماه مه ۶۸ متبلور شد: «بهتر است با سارتر غلط بیاندیشیم تا با آرون درست بیاندیشیم». به نظر من این می‌تواند پی‌آمد ناخواسته‌ی همان گرایش ایدئولوژیک باشد که به شکل «گناه» مطرح گردید.

**پس همچون والرشتاین می‌توان به اندیشه‌ی ۶۸<sup>۱</sup>، به خاطر چنین جسارت دانشجویی تبریک گفت که فریاد می‌زدند: «همه‌ی یافته‌هایتان را فراموش کنید و رؤیای پرازدازی را آغاز کنید. رؤیا در حال تشخیص جهان است!»**

بله؛ روشن‌فکری که وضعیت خود را به صورت ایدئولوژیک تجلی می‌بخشد، طبیعتاً فلسفه را از چشم‌انداز خاص خود تعبیر و تفسیر می‌کند. در این جا هم مسأله‌ی خشونت روی می‌کند. طبیعی بود که برای آن دوره از روشن‌فکران انقلابی دهه‌ی ۵۰ و ۶۰، خشونت امری پذیرفتنی باشد و برای روشن‌فکران نسل سوم ایرانی هم همان اهمیت را داشته باشد، به شکلی که پی‌آمدش مجموعه‌ی تفکرات انقلابی شود که تلاش کرد تا یک گروه از توده‌ها را علیه توده‌های دیگر برانگیزاند. پس مسأله‌ی خشونت را با دیدی مثبت ملاحظه می‌کند؛ همچنان که برای نسل سارتر هم خشونت امری پسندیده و قابل مصرف بود. اما در همان سال‌ها، نحله‌ای از روشن‌فکران غربی، مثل پل ریکور، حضور داشتند که مدافع پرشور اصل عدم خشونت بودند. ریکور جزء روشن‌فکران پروتستانی است که در مجله‌ی اسپری، با

<sup>۱</sup> رک. محمدتقی قزلسقلی، *بازخوانی اندیشه‌ی ۶۸* (تهران، فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۷)

تعدادی دیگر از حامیان ضد خشونت فعالیت می‌کردند. این عده پس از افول روشن‌فکران مارکسیستی در غرب، اهمیت پیدا کردند؛ به گونه‌ای که بعد از سارتر، دیگر کم‌تر روشن‌فکر غربی را می‌توانید پیدا کنید که مدافع خشونت یا آرمان‌های انقلابی باشد.

همان ریکور که آرزو می‌کرد پرهیز از خشونت جهان‌گستر شود، شما در جایی از کتاب *مدرنیت، دموکراسی، و روشن‌فکران*، از او نقل‌قولی آورده‌اید که بسیار شنیدنی است: «اگر عدم خشونت رسالت عده‌ای است، پس باید به صورت تکلیفی برای همگان به شمار آید. برای کسی که آن را دیده و دیگر به آن نمی‌نگرد، پرهیز از خشونت می‌خواهد سراپا کنش باشد، می‌خواهد تاریخ بسازد.»

اما شریعتی در میان نسل سوم روشن‌فکر ایرانی، دقیقاً به دلیل همان فضای ایدئولوژیک و گرایش‌های مارکسیستی انقلابی، تحت تأثیر استاد خود گوروچ و متفکری چون سارتر قرار گرفت که در وضعیت ضد فرهنگ در مقابل ارزش‌های برآمده از لیبرالیسم اروپای غربی و آمریکای شمالی مبارزه می‌کردند. شریعتی روشن‌فکری بود که جامعه‌شناسی خوانده بود، ولی به دلیل تنگ‌نظری، از جامعه‌شناسی رمون آرون غفلت کرده بود. در صورتی که آرون، یکی از جامعه‌شناسان خیلی مهم عصر شریعتی بوده است که به غفلت گذشت.

شاید بتوان گفت شریعتی هم‌سو با روشن‌فکران ایدئولوژیک نسل سارتر، در پی مد زمانه‌ای بود که در شرایط آن شکل گرفته بود و خیلی‌ها، بی آن که به اساس و پی‌آمد آن بیاندیشند، شیفته‌ی آن شده بودند.

بلی؛ می‌توان به این مد رایج، نحله‌ی مبارزه با استعمار و استثمار و امپریالیسم را، که فانون، امه‌سزر، و رژیس دیره هم پیش‌روی آن بودند، اضافه کرد. شریعتی سیاسی‌شده، بیش‌تر جذب یافته‌های سارتر بود تا پل ریکور، که در همان زمان کتاب‌های خوبی می‌نوشت و گرایشی ضد خشونت داشت. در حالی که شما هیچ نشانه‌ای از چنین گرایش فلسفی ضد خشونتی در میان این نسل از روشن‌فکران ایرانی نمی‌بینید.

در نسل سوم روشن‌فکران ایرانی قبل از شریعتی، شخصیتی چون جلال آل‌احمد هم حضور دارد که دیدگاه‌های خاص خود را داشت. آل‌احمد در کتاب *خدمت و خیانت روشن‌فکران*، مدعی شد که دو طیف روحانی و نظامی، نمی‌توانند نقش روشن‌فکری با بازی کنند. او برای یافته‌ی خود البته استدلال‌هایی یا شاید توجیهاتی هم داشت. از جای‌گاه نسل جدید روشن‌فکری ایرانی، فکر نمی‌کنید که در برابر استدلال خاص آل‌احمد، بشود ادعا کرد که روحانی هم می‌تواند نقش روشن‌فکر را بر عهده گیرد؛ مثلاً روشن‌فکری دینی که به بهترین وجه در شخصیت آقای خاتمی بروز یافته است؟

بله؛ روحانی هم می‌تواند روشن‌فکر باشد. اما باید دید که بینش تئولوژی و اندیشه‌ی روشن‌فکری او تا چه حد مانع یکدیگر می‌شوند و با هم اصطکاک پیدا می‌کنند. مشکل اصلی آن است که یک روشن‌فکر مدام در پی جست‌وجوی حقیقت است، اما بینش مذهبی یک روحانی سبب می‌شود ادعا کند حقیقت را شناخته و به آن رسیده است. این در حالی است که روشن‌فکر حقیقت مطلق را برای همیشه نمی‌پذیرد، بل که درست در مقابل آن بینش قرار می‌گیرد. از این جهت، بهتر است یک روحانی روشن‌فکر، بخشی از اعتقادهای خود را برای برجسته کردن بخش‌های دیگر کنار بگذارد.

به نظر می‌رسد اگر چنین اصلاحی صورت نگیرد، روحانی روشن‌فکر هم بخشی از هژمونی یک حکومت فرضی شود که از یک حقیقت مطلق دم می‌زند و به طور غیرمستقیم، سعی می‌کند با کمک بخش‌های روشن‌فکری خاص خود، مطلق‌گرایی را تحمیل کند.

بله؛ اما یک شخص روحانی مدعی تعهد روشن‌فکری، در خود نوعی تعهد اجتماعی هم دارد که توأم با ایمان است. این روشن‌فکر هم‌سو با ایمان خاصی به یک اعتقاد مذهبی، کار و تعهد روشن‌فکری خود را نیز می‌تواند صورت ببخشد. مثال بارز این جریان در غرب، همان پل ریکور پروتستان است. او در نوشته‌های خود همیشه ادعا کرده است که ایمان پروتستان خود را در فلسفه و رویکردهای فلسفی دخالت نمی‌دهد. پل ریکور می‌گفت: «وقتی در خصوص یک متن کار می‌کنم، اگر چنانچه ایده‌ی پروتستانی خود را دخالت دهم، هدفی که در نظر گرفته بودم میسر نخواهد شد.» گروه‌های نظامی هم می‌توانند ضمن آن که واجد نقش خود هستند، در عین حال بازیگر عرصه‌ی

روشن فکری هم باشند. مثلاً کلاوزویتس آلمانی، مبدع نظریه‌ی جنگ، یک روشن فکر هم بود. او بر خلاف ژنرال کوتوزوف در رمان جنگ و صلح تولستوی، شخصی بود که از فن و وضعیت جنگی فاصله گرفت و تلاش کرد به صورتی مثبت بیاندهد، عمل کند، و کاری غیرنظامی انجام دهد. اما تأکید می‌کنم که باید حد و مرز دو هدف را شناخت. کار روشن فکری امری پایان‌ناپذیر می‌نماید. اما مسئولیت نظامی، چهره‌ای مشخص دارد.

یادم می‌آید که شما در کتاب کلاوزویتس و نظریه‌ی جنگ، در مقام دفاع از نظریه‌ی جنگ عقلانی مورد نظر او برآمده‌اید و مدعی شده‌اید که روشن فکر نظامی مسلکی چون او سبب شد تا ما امروزه با تعمق بیش‌تری به متافیزیک نوین جنگ بیاندهیم. اجازه بدهید در این‌جا بحث روشن فکری را به حوزه‌ی متأخر، یعنی جای‌گاه منتقد در وضعیت جهانی شدن ببریم. برخی اعتقاد دارند سرمایه‌داری متأخر و پدیده‌ی «جهانی شدن»، به دلیل پی‌آمدهای خود، برخی از نقش‌های پیشین روشن فکری را خنثی کرده است. از این جهت به نظر می‌رسد جهانی شدن در صدد باشد تا از نقش کلاسیک روشن فکری بکاهد و تلاش کند تا روشن فکر هم شبیه مردم عادی شود و نقش قهرمانانه‌ی خود را کنار بگذارد.

من به یک دلیل خیلی روشن، زوال روشن فکری را نمی‌پذیرم. برای این که موضوع کثرت‌گرایی ارزشی بیش از پیش جلوه و طرفدار پیدا کرده است. در این شرایط، تلاش روشن فکری برای وصول به آن بسیار باارزش است. نقش روشن فکران هم در این خصوص، امری غیر قابل انکار است. همان‌طوری که می‌دانیم، در جامعه‌ی جهانی ارزش‌ها و دیدهایم ختلفی وجود دارد. تا موقعی که احترام به این ارزش‌های مختلف وجود دارد، مسئولیت روشن فکری هم بقا پیدا خواهد کرد. به زبان دیگر، تا زمانی که انسان‌ها در کار اندیشیدن هستند، فلسفه هم جلوه‌گری دارد.

این دیدگاه شما، مرا به یاد جملات قصار در پایان کتاب منشأ توتالیتریزم هانا آرنست می‌اندازد که از زبان آگوستین قدیس می‌گوید: «با تولد هر انسانی، جهانی جدید مکشوف می‌شود و فکر نوینی به عرصه‌ی جامعه روی می‌کند.»

پذیرش و احترام من به فردگرایی دموکراتیک هم درست به دلیل کثرت‌گرایی و ارزش و احترام به اندیشه‌های دیگران است.

اجازه دهید برخی از انگاره‌ها و یافته‌های مقوله‌ی روشن فکری در غرب را به تجربه‌های روشن فکری در ایران معاصر انتقاد دهیم و در مقایسه‌ای ببینیم که نسل‌های مختلف روشن فکران ایرانی در جذب و انتقال یافته‌های غربی به ایران یا بومی کردن شناخت، چقدر موفق بوده‌اند. مثلاً نسل اوّل روشن فکران ایران مثل طالبوف، آخوندزاده، ملکم‌خان، و امثالهم، که دغدغه‌ی سنت و تجدد داشتند، تلاش درخوری کردند تا از طرق مختلف ابزار و فکر تجدد را به جای سنت بنشانند. نمونه‌ی اشرافی این نسل، عباس میرزا بود که البته دغدغه‌ی اصلی‌اش پیروزی بر روسیه و جبران شکست‌های نظامی بود. او از ژوبر فرانسوی می‌پرسد: «نمی‌دانم این قدرتی که شما اروپایی‌ها را بر ما مسلط کرده چیست و موجب ضعف و ترقی شما چه.» و یک نمونه‌ی متفکر آکادمیک، فروغی است که اقدام به ترجمه‌ی آثار اندیش‌مندان عصر روشن‌گری می‌کند. پس از آن نسل دومی داریم که انگیزه‌ی بازگشت به ایران باستان را در سر می‌پرورانند و یک نمونه‌اش هدایت است.

اجازه دهید در همین‌جا من موضع خودم را درباره‌ی هدایت بیان کنم. شخص هدایت، علی‌رغم چنین تفکری، در مقایسه با همه‌ی نسل‌های روشن فکری در ایران معاصر، پدیده‌ای نادر بوده است. هدایت تنها چهره‌ی روشن فکری مدرن ایران در صد سال گذشته بود. هدایت کسی بود که تعلق خاطر آن روشن فکری را که می‌خواهد جهانی بیاندهد، در خود داشت. او از زبان فرانسه استفاده می‌کرد و نول‌هایی هم به این زبان می‌نوشت، چون می‌خواست جهانی فکر کند.

او فرزند زمانه‌ی خود بود. حتّی طالبوف و آخوندزاده هم فرزند زمانه‌ی خود نبودند. بل که این نسل در صدد بودند دستاوردهای ۱۵۰ساله‌ی اروپا را به ایران منتقل کنند؛ مثل روشن فکران کشور همسایه، ترکیه، که دقیقاً همین نقش را ایفا می‌کردند. اما هدایت نقش دیگری هم داشت. او به فرانسه رفت و در همان زمان به سینما، تئاتر، و داستان اروپا توجه جدی نشان داد. او فرزند زمان خود بود؛ به این معنا که کاری را که باید در آن موقع انجام می‌داد، می‌فهمید و به آن تن می‌داد. هدایت در آن دوره به نوعی گفت‌وگوی تمدنی را از منظر

روشن فکری تعقیب می‌کرد. او با فردی به نام «لسکو» در خصوص تمدن‌ها حرف می‌زد. درست است که به قول فرزانه، هدایت اخلاق خاص خود را داشت و منزوی هم بود.

**یا شبیه قهرمانان داستان‌های خود بود؛ مثل آدم‌های بوف کور، سگ ول‌گرد، و حتی عروسک پشت پرده...**

هدایت در واقع مثل نهنگی بود در کنار قورباغه‌هایی که او تحمل آن‌ها را نداشت. هدایت هرگز شبیه آنان نبود و مثل آن‌ها فکر نمی‌کرد. همین مدرن بودن هدایت سبب شد که او احساس دل‌تنگی از وضع نامناسب زمانه را ارائه کند.

**هدایت در نتیجه‌ی همین وضعیت ناهنجار سیاسی - اجتماعی در ایران است که می‌گوید: «اگر لولهنگ‌دار مسجد آدیس‌آبابا بودیم، وضع ما بهتر از آن بود که در ایران داشتیم.»**

بله؛ او بر خلاف روشن‌فکران دوره‌ی خود، که در هاویه‌ی ایدئولوژی فرو افتاده بودند، از همه‌ی جریان‌ات فاصله گرفت. او وام‌دار عقل انتقادی مدرنیته هم بود. در چنین وضعی هدایت از نسل بعدی خود، که به برخی ارزش‌ها علاقه‌مند شده بودند و طالب خشونت هم بودند، پیش‌روتر بود. در سال‌های بعدی، صمد بهرنگی تأویل‌کننده‌ی واقعی گفته‌ها و آرزوهای هدایت بود. اما صمد بهرنگی مدل واقعی روشن‌فکر ایدئولوژیک است.

**به نظر شما تفاوت نگاه بهرنگی و شایگان در چارچوب سنت روشن‌فکری در ایران، چیست؟**

به نظر من، از جهتی بین این دو روشن‌فکر یک دنیا فاصله است. صمد بهرنگی مدل واقعی روشن‌فکر ایدئولوژیک است. بهتر است بگوییم او نماد شکست اندیشه در ایران بود. در صورتی که شایگان روشن‌فکری است که چون سلف خود هدایت، جهانی فکر می‌کند و می‌نویسد.

**به قول شما، شایگان روشن‌فکری است که در زیر آسمان‌های جهان به سر می‌برد و با بینشی کثرت‌گرا نگاهی جهانی دارد.**

شایگان کسی است که اول به اندیشه و نگرش خود انتقاد کرد (مثل به نگرش آسیا در غرب خود)، و در همان زمان فاصله‌ی خود را با جزمیت‌ها و ارزش‌های قطعی حفظ کرد. اما روشن‌فکری از نوع بهرنگی، با توجه به نوشته‌هایی که از خود باقی گذاشته است، میراث آن دسته روشن‌فکران پس از شهریور بیست بود که اکثراً ایدئولوژیک فکر می‌کردند. اینان عمدتاً روشن‌فکران «چریکی» بودند که به دلیل توجه به مرامی ایدئولوژیکی، حقیقت‌جویی روشن‌فکری را متوقف کردند.

**با حرف‌هایی که زده شد و تطبیق کارنامه‌ی روشن‌فکران ایرانی و غربی، حالا می‌توان نشانه‌هایی از روشن‌فکران جدید را با ایده‌های مدرن در داخل کشور و خارج از ایران سراغ گرفت که از چشم‌اندازی بهتر، به مسائل حاضر و آتی نگاه می‌کنند. در خصوص این نسل و اندیشه‌های آنان چه می‌گویید؟**

نسل جدید روشن‌فکری از سال‌های پس از انقلاب و عمدتاً در سال‌های اخیر به صحنه آمدند. نسلی از جوانان بین ۲۵ تا ۴۵ سال، که اغلب ایده‌های ضدایدئولوژیک دارند. این نسل می‌خواهد جهانی بیاندیشد و در گفت‌وگوی دائم با روشن‌فکران غربی باشد. در همان حال از توجه به غنای فرهنگی کشور خود نیز غفلت نمی‌کند. آنان بر خلاف روشن‌فکران عقل‌ابزاری عصر رضاشاه و برعکس روشن‌فکران ایدئولوژیک دوره‌ی فردید و آل‌احمد، که عقل انتقادی را محدود کرده بودند، می‌خواهند تصویری شفاف از عقل ارتباطی ارائه کنند. برای این نسل، تکنولوژی جدید یا عقل‌ابزاری نیز به اندازه‌ی تفکر در خصوص آلام بشر، اهمیت دارد.

**پس روشن‌فکر جدیدی که امروزه دغدغه‌ی شناخت وجوه متفاوت قرن بیست‌ویکم را دارد، بیشتر نیازمند این است که جامعه‌ی ایرانی در جایگاه‌های مختلف خود را بازسازی و اصلاح کند. جامعه با اصلاح و تطبیف کردن خود، فارغ از گرایش‌های ایدئولوژیک باید در فکر جذب**

آن‌ها و استفاده از یافته‌های آنان باشد. به نظر شما، جامعه‌ی امروزی ایران تا چه حد باید با جهان پیش‌رو و هم‌سو باشد تا بتواند روشن‌فکر امروزی را به سوی خود جذب کند؟

ضمن آن که جامعه‌ی ایرانی از جای‌گاه حکومت و دولت نیاز به اصلاح دارد، روشن‌فکران هم باید به کمک آن بشتابند. من فکر می‌کنم جامعه نمی‌تواند روشن‌فکر را حذف کند و مسائل جامعه را فارغ از دخالت فکر آن‌ها حل کند. این امر شدنی نیست. ملاحظه می‌کنید که چگونه جوامع غربی به روشن‌فکران خود به دیده‌ی احترام نگاه می‌کنند. روشن‌فکران نسل جدید پل ارتباطی مناسبی بین ایران و جوامع غربی و تمدن‌های دیگر خواهند بود. آنان پیام‌آوران سخنان و اندیشه‌های تازه خواهند بود. ما ایرانیان اگر فرهنگ‌های دیگر را شناسایی نکنیم، یا خود را در موقعیت قرن بیست‌ویکم قرار ندهیم، فرهنگ خود را هم از دست خواهیم داد و نتیجه‌ی آن انزوا در جهان به هم پیوسته است. آن وقت وضع ما شبیه به موجوداتی در یک آکواریوم می‌شود که از بیرون به آن‌ها نگاه می‌کنند. وقتی پویایی را از دست بدهیم، قوم‌شناسان غربی ما را به عنوان آخرین بازماندگان یک تمدن و فرهنگ قدیمی شناسایی خواهند کرد. در گفت‌وگو با غرب می‌توان فکر غربی را راحت‌تر هضم کرد. این البته به معنی سر تا پا فرنگی شدن نیست. بل که بهره‌گیری از عقل انتقادی است. از نمونه‌های موفق جوامع شرقی، هندوستان است که در عین توجه جدی به عقل انتقادی در غرب، در فرهنگ جهانی شرکتی فعال دارد. از این رو شما دیدید که جایزه‌ی نوبل سال ۱۹۹۹ را به یک هندی دادند. نویسندگانی مثل مایکل آنداچی از شبه‌قاره‌ی هند، به راحتی در فرهنگ جهانی جذب و هضم شده‌اند. طبیعتاً تمام این‌ها سبب پیشرفت فرهنگ خودشان هم خواهد شد. وضعیتی که ما در آن گرفتار هستیم، جالب است. یعنی در عین بهره‌گیری از تکنولوژی مدرن و عقل ابزاری (سی.ان.ان، کوکاکولا، مک‌دونالد، ...) عقل انتقادی غربی را از خود دور می‌کنیم. این معضل باید در روند توسعه‌ی سیاسی حل شود. لذا، در وضع عقل ابزاری کنونی، ما بی آن که عقل انتقادی و ابزاری را سپری کرده باشیم و در قفس آهنین آن گرفتار شده‌ایم. این وضعی مشابه داستان‌های کافکاست. در شرایطی که تمام متافیزیک و فیزیک غرب به سمت ما هجوم آورده، ما بی آن که خمی به ابرو بیاوریم، از آخرین دستاورد آن حظ وافر می‌بریم، اما وجه تکمیل‌کننده‌ی آن که اساساً صورت اصلی مدرنیته است، یعنی عقل انتقادی، مورد انکار و تحقیر قرار گرفته است.

پس روشن‌فکر نسل جدید، وظیفه‌ی خود می‌داند که به اشکال و راه‌های مختلف، گونه‌ها، و نمایه‌های فرهنگ غربی را به جامعه‌ی بومی خود بشناساند. این نسل وظیفه‌ی خطیر دیگری هم دارد و آن هم چالش با بخش سنتی و محافظه‌کار روشن‌فکری پیشین ایران است که هنوز از خطرات امپریالیسم صحبت می‌کند و از تجدد غربی تنها به فوتبال دل خوش کرده است، اما از فرهنگ پویای آن که برای بشر زبان مشترک تفاهم آفریده ناراضی است و آن را برای محیط بومی خود مضر می‌بیند. در این راستا، تعهد واقعی روشن‌فکر ایرانی، معرفی عقل انتقادی در ایران است.

## مدرن‌سیم، مهاجرت بین‌المللی، واسکنزوفرنیا<sup>۱</sup>

سید ابراهیم نبوی: با وقوع انقلاب، تعارض میان سنت و مدرنیسم تشدید شد. چرا که مدرنیسم در حال نهادینه شدن بود و جریان سستی قدرت اصلی را در دست گرفته بود. همین امر باعث شد تا برخی گروه‌های اجتماعی و فرهنگی که به سویه‌ی مدرن نزدیک‌تر بودند، از ایران مهاجرت کردند. شما به عنوان یک ایرانی مهاجر که با گروه مهاجرین ارتباط داشتید، فکر می‌کنید آیا مهاجرت تعارض درونی ایرانیان مهاجر را از بین برد یا آن را دچار تغییر کرد؟

**جهانبگلو:** این که انقلاب ایران لایه‌های فرهنگی - تاریخی را که به صورت انسان‌شناختی در هر یک از ما ایرانیان وجود دارد نمایان ساخت، کاملاً درست است. برای اولین بار در سال‌های پایانی قرن بیستم، این فرصت فراهم آمد تا وضعیت تاریخی‌مان را بررسی کنیم، ببینیم کی هستیم و کجا ایستاده‌ایم و به کدام سو می‌رویم. و این فرصت پیش آمد که عده‌ای از میان روشن‌فکران و یا گروه‌های اجتماعی دیگر، آگاهانه این لایه را زیر و رو کنند. کسانی که آگاهانه و عقلایی با تعارض درونی‌شان برخورد کردند، کم‌تر زخمی شدند. بخشی از جامعه‌ی ایران که در میانه‌ی برخورد با سنت و مدرنیسم زندگی می‌کند و پاسخی برای سؤال‌های خود نمی‌یابد، حذف یکی به نفع دیگری را پاسخی مناسب می‌داند و در این بخش، مهاجران ایرانی زخمی و بدون پاسخ مانده‌اند.

### منظورتان مهاجرانی است که در سال‌های اخیر مهاجرت کرده‌اند؟

بله؛ این مشکل مهاجران در بیست سال اخیر است. ببینید! در صد سال اخیر، دو دوره‌ی عمده‌ی مهاجرت در ایران اتفاق افتاد. دوره‌ی اوّل در اواخر سلطنت خاندان قاجار و بعد از مشروطیت بود. این‌ها اغلب کسانی بودند که رفتند تا غرب را بشناسند و دستاوردهای غرب را به ایران بیاورند...

### مثل میرزا صالح...؟

بله؛ میرزا صالح، جمالزاده، ایرانشهر، و دیگران. آنان آگاهانه مهاجرت کردند و آنچه با خود آوردند، دستاوردهای سیاسی بود. دور دوم، مهاجرت بزرگی بود که پس از انقلاب و به خاطر فرار از وضعیت سیاسی ایران اتفاق افتاد که هیچ‌انگیزه‌ی آگاهی‌طلبانه در میان مهاجران نبود.

آنان فقط قصد داشتند از ایران دور شوند. گروه سوم، گروه مهاجران دیگری هم داریم و آن‌ها جوانانی بودند که از ایران مهاجرت کردند که من روی آنان تأکید دارم. این گروه در ایران وضعیت تزلزل داشتند و بی‌ثباتی را با خودشان به غرب بردند. این گروه هنوز در فضای تنش بین سنت و مدرنیسم نفس می‌کشند و پاسخی هم برای سؤال‌های خود پیدا نکرده‌اند.

<sup>۱</sup> روزنامه‌ی نشاط، ۲ اسفند ۱۳۷۷



این سه دوره‌ی مهاجرت، تفاوت‌های اساسی با هم دارند. ارمغان دوره‌ی اول مهاجرت پدیده‌های مدرنی است که میرزا صالح آورد و ادبیات، که از مرزهای شمال طالبوف و آخوندوف آوردند. در حالی که مهاجرت بزرگ پس از انقلاب، اجباری و پناه بردن به شرایط مدرنی است که آن را نمی‌شناسند و در عین حال، نگران از دست دادن آن هستند. شرایط جوانان مهاجر را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

جوانان مهاجر ایرانی، در گروه سنتی ۲۵ تا ۳۵ سال، کسانی هستند که برای رهایی از بی‌ثباتی وضعیت راهی ندارند. در ایران حس مسئولیت‌پذیری و همزیستی وجود ندارد و با هر جوانی که صحبت کنید، از هیچ ارزشی جز پول خبر ندارد.

در حالی که در غرب مسئولیت‌پذیری اصل بسیار مهمی است. چون ایرانی، موضع سیاسی ندارد. مسئولیت مدنی، اخلاق مدنی، و حس همزیستی اجتماعی به عنوان عناصر نگاه‌دارنده‌ی جامعه، اصلاً در جوان ایرانی وجود ندارد. او بدون داشتن این ویژگی‌ها به غرب می‌رود. ویژگی‌های ایرانی خود را هم چون تعلق خاطری به جامعه ندارد از دست می‌دهد و اصلاً با مسئولیت و اخلاق مدنی هم آشنا نیست تا آن را بپذیرد. نتیجه آن که تزلزل و بی‌ثباتی ادامه دارد.

### ویژگی جامعه‌ی مدرن چیست؟

مدرنیته دو وجه اصلی دارد: یکی وجه ابزاری و تکنولوژیک آن است و دیگری وجه اندیشه‌ی انتقادی آن. مهم‌ترین وجه مدرنیسم، همین وجه انتقادی آن است که غرب از طریق آن خود را نقد می‌کند و رو به پیشرفت می‌رود. درست بر خلاف آنچه غرب از مدرنیته می‌گیرد، ما وجه ابزاری آن را گرفته‌ایم و به وجه انتقادی آن کاری نداریم. مهاجران ایرانی هم بعد ابزاری غرب را به تنهایی گرفته‌اند.

جامعه‌ی ایران، جامعه‌ی کارکردی نیست. یعنی افراد نقشی در نظام اجتماعی برای خود نمی‌شناسند و با نظام اجتماعی غریبه هستند. به نظر شما حس دشمنی با عناصر ملی چنین وضعیتی را به وجود نیاورده است؟

ایراد جامعه‌ی ایران نبود روابط افقی بین مردم است و این که رابطه‌ی مردم با دولت و قدرت، رابطه‌ای عمودی است و وظایف اجتماعی مردم را دولت تعیین می‌کند.

### تعریف شما از ساخت سیاسی ایران همین است؟

نه؛ ساخت ذهنی جامعه‌ی ایران بدین شکل است. مردم به وظایف اجتماعی خود واقف نیستند و اگر وظیفه‌ای درست انجام شود، با فشار دولت بوده است. در یک کلام، مردم مسئولیت مدنی را نمی‌شناسند و مشکل از همین جا ناشی می‌شود.

ما غربی زندگی می‌کنیم. ولی اخلاق سنتی داریم. روابط ما چه با یکدیگر و چه با دولت بر اساس اخلاق سنتی است. در واقع به نوعی دچار عقب‌ماندگی اخلاقی نسبت به رفتار اجتماعی خود هستیم. این تضاد و تعارض منجر به ابتلا به یک استکیوفرنیای اجتماعی شده است...

بله؛ بعد ابزاری زندگی ما مدرن است و اخلاق سنتی ما همیشه جواب‌گوی جامعه‌ی مدرن نیست. روابط تولیدی و روابط بوروکراتیک ما مدرن است، اما اخلاق ما مدرن نیست.

### چرا اخلاق مدرن به وجود نمی‌آید؟

ایجاد اخلاق مدرن از قدرت سیاسی یا دولت به جامعه تزریق می‌شود و با تعیین طرق تربیت مدنی.

دلیل دیگر بر این که چنین وضعی به وجود نیامده، شکست برنامه‌های سیاسی است که از مشروطیت تاکنون، از سوی روشن‌فکران برای ایجاد اخلاق مدنی طرح شد. تلاش روشن‌فکران را برای چنین کاری، در نوشته‌های آنان می‌توان یافت.

برنامه‌های سیاسی برای ایجاد اخلاق مدنی چرا شکست خورده‌اند؟



برای این که ما از غرب وجه ابزاری آن را گرفتیم. ولی فضای اندیشه‌ی انتقادی به عنوان وجه اصلی فرهنگ غرب، هرگز در ایران گشوده نشد و بدون فضای انتقادی، فرآیند مدرن شدن کامل نمی‌شود.

**عده‌ای معتقد هستند که ماشین، ایدئولوژی دارد و اخلاق آن عارض می‌شود. چرا ما در مقابل ایدئولوژی ابزارهای غربی مقاومت می‌کنیم؟**

چون ما به این ابزارها از بیرون نگاه می‌کنیم.

**به خاطر این نیست که ما کاشف ابزار نبوده‌ایم؟**

این هم درست است. دوم این که بعد هستی‌شناسی این تکنولوژی در ما نیست و برای ما فقط یک ابزار است. انسان غربی زمانی که با ابزار تکنولوژیک کار می‌کند، با زمانی که به خانه می‌رود به لحاظ معرفتی تفاوت ندارد. در واقع وقتی به سر کار می‌رود آدم سستی نمی‌شود و طبیعتاً به اسکیزوفرنی هم مبتلا نمی‌شود.

**این تعارض چقدر ناشی از رفتار دولت و چقدر ناشی از رفتار اجتماعی است؟**

مقدار زیادی ناشی از رفتار دولت‌ها در صد سال اخیر با غرب است. بخشی از آن هم ناشی از نبود دید انتقادی ما نسبت به هنجارها و سنت‌ها است. ما به «تابو»های اجتماعی خود فکر نمی‌کنیم. تقلید جوانان ما نیز از غرب کاملاً از بعد معرفتی تهی است. مثلاً پدیده‌ی تایتانیک. رویکردهایی آن طرف دنیا ظهور می‌کند و به سرعت جوان ایرانی آن را مصرف می‌کند. اگر در غرب کالاهایی نظیر آن مصرف می‌شود، بخشی از فرهنگ و تاریخ آن‌ها و جزئی از یک کل است و اصلاً چنین پدیده‌ای روابط مدنی یا دموکراتیک آنان را بر هم نمی‌زند.

**ارتباط عاطفی - اخلاقی ما با نسبت و وجه عقلانی ارتباط با ابزار، به خودی خود تعارض ایجاد می‌کند و نتیجه‌ی آن ابتلای جامعه به اسکیزوفرنی است. از طرفی دولت هم با طرح توسعه‌ی اقتصادی در بخشی از برنامه‌ی سیاسی خود، که به شدت گرایش سستی دارد، به این تعارض دامن می‌زند.**

بله؛ برنامه‌ی سیاسی دولت به تعارض موجود دامن می‌زند. ولی مردم باید بدون نگاه به دولت، روابط اجتماعی خود را تنظیم کنند و حدود مسئولیت‌ها را بشناسند. زندگی اجتماعی در ایران بسیار متزلزل است و ارزش‌های از هم پاشیده‌ی اجتماعی فاصله‌ی بین نسل‌ها را افزایش داده است و آنان دیگر ارزش‌های یکدیگر را نمی‌فهمند.

**در واقع واژه‌ی مشترکی بین آنان وجود ندارد؟**

در واقع زیربنای فرهنگی مشترک بین جوان ایرانی و نسل قبلی او وجود ندارد و برای گفت‌وگو درباره‌ی تاریخ و سنت ایرانی، جوان ما انگیزه ندارد.

**نشانه‌ای از نبود تحول و تغییر تاریخی منظم در ایران وجود دارد و آن هم گرایش گروه جوان ما به سنت است.**

کاملاً ناآگاهانه و بیش‌تر در عرصه‌ی عرفان است؛ عرفان هندی، سرخ‌پوستی... که آن هم گرایش نیست، نوعی عکس‌العمل است.

**عکس‌العمل در برابر چه چیزی؟**

در برابر وضعیت موجود. جوان ایرانی پایگاه واقعی برای خود نمی‌تواند پیدا کند و این گم‌گشتگی را می‌خواهد در یک آموزه‌ی فلسفی یا عرفانی پنهان کند. بیش‌تر از این که یک تفکر در آن باشد، نوعی تابعیت از مد است.

**یعنی یک استریوتایپ است؟**

بله؛ یک استریوتایپ است. باید تفاوت بین عقل مدرن و یک مدننگری را روشن کنیم. عقل مدرن مدت طولانی با مفاهیم اجتماعی سر و کله می‌زند. حتی با خود دست و پنجه نرم می‌کند تا جا بیافتد. ولی وقتی یک نماد و یا یک فکر مد می‌شود، اصلاً با مفاهیم اجتماعی کاری ندارد و مثل یک کالا وارد می‌شود.

عرفان سرخ‌پوستی یک کالاست تا یک فکر. واقعاً نمایندگان آن در ایران چه کسانی هستند؟ این عرفان می‌آید، مدتی می‌ماند و جوان مثل یک کالا از آن استفاده می‌کند. این مدهای فکری تبدیل به پناه‌گاه‌های متافیزیکی برای جوان می‌شوند. روی متافیزیک تأکید می‌کنم، چون ممکن است اصلاً این متافیزیک فلسفه یا دین نباشد و چیز دیگری مثل تکنولوژی باشد یا یک اندیشه‌ی انتقادی به صورت فلسفه باشد. دین باشد به صورت ایمان، یا همین عرفان سرخ‌پوستی، یا حتی اعتقاد به سمبل‌های هالیوودی. به هر حال، این‌ها پناه‌گاه هستند برای این وضعیت متزلزل؛ پناه‌گاهی موقتی و ناقص که برای جوان به طور موقت احساس امنیت ایجاد می‌کند و بعد دوباره رها می‌شود. ما در یک وضعیت تاریخی قرار گرفته‌ایم که در آن زخمی شده‌ایم و باید به جوان زخمی فکر کنیم، نباید از آن فرار کنیم، چون دوباره به سراغمان می‌آید.

**تعارض موجود انگیزه برای مهاجرت را تقویت می‌کند. عمده‌ترین جمعیت مهاجر ما در ایالات متحده زندگی می‌کنند و بخشی دیگر در اروپا متمرکز هستند. آیا تعارض انسانی که با این تعارض مهاجرت می‌کند، در دنیای جدید حل می‌شود؟**

نه دقیقاً چنین اتفاقی نمی‌افتد.

**چرا با وجودی که بخشی از انگیزه‌های بیرونی او از بین رفته، تعارض حل نمی‌شود؟**

انگیزه‌های بیرونی از بین رفته، ولی او زخم خورده است و علاوه بر این، او ممکن است حتی گذرنامه‌ی سرزمین مهاجرپذیر را داشته باشد، ولی فرهنگ آن‌جا را نشناسد.

وقتی توانست وضعیت هویتی خود را با فرهنگ آن سرزمین تطبیق بدهد، موفق می‌شود تا حدی آن زخم‌ها را التیام بخشد. ولی اتفاقی که در میان ایرانی‌های مهاجر، به‌خصوص در آمریکای شمالی و حتی اروپا افتاده، این است که آنان نبود حس مسؤولیت مدنی و همزیستی اجتماعی را هم با خود به آن سرزمین برده‌اند، فقط قوانین در آن‌جا را رعایت می‌کنند، برای این که بتوانند آن‌جا زندگی کنند. اصلاً به این فکر نمی‌کنند چگونه با دموکراسی زندگی کنند. اصلاً این چیزها به فیلسوف شدن یا روشن فکر شدن ربطی ندارد. کمی توجه و کمی ارتباط و خواستن، آن مشکل را حل می‌کند. اتفاقی که در بین مهاجران ایرانی، به‌خصوص مهاجران جوان افتاده، این است که آنان هویت و فرهنگ خود را از دست داده‌اند. چون اعتقادی نداشتند، فرهنگ آن‌جا را هم نپذیرفته‌اند. شما عده‌ای مهاجر دارید که انگلیسی غلط حرف می‌زنند، فرهنگ میزبان آن‌ها را نمی‌شناسند، فرهنگ خود را هم فراموش کرده‌اند و در یک برزخ کامل به سر می‌برند.

**یعنی شرایط یک آنومی کامل...**

بله؛ این وضع مرا به یاد حرف لورنس عربستان می‌اندازد که گفته بود: «اگر دو فرهنگ داشته باشید، نفس خود را از دست می‌دهید.» البته من فکر می‌کنم با داشتن دو فرهنگ کسی نفس خود را از دست نمی‌دهد. بدون فرهنگ بودن باعث از دست دادن نفس می‌شود. همین وضعیتی که مهاجران ایرانی دارند، یک جور بی‌توجهی کامل به فرهنگ ایران و یک حالت غریبه نسبت به فرهنگی که در آن زندگی می‌کنند.

تأکید می‌کنم که بعد ایزاری فرهنگ مدرن برای مهاجران بسیار اهمیت دارد. درست برعکس مهاجران گروه اوّل که برای آنان بعد انتقادی و فرهنگی مدرنیسم اهمیت داشت.

مهاجرانی که قبلاً هم نام بردیم، در نوشته‌های خود از پارلمان‌تاریزم، دموکراسی، و آزادی و قانون حرف می‌زنند. یعنی بعد اندیشه و فرهنگ مدرن، نه ابزار. در حالی که عده‌ی زیادی از مهاجران دسته‌ی دوم، همه‌ی توجه خود را به طرف بخش کالایی و ابزاری مدرنیسم معطوف کرده‌اند.

**تقی‌زاده گفته بود باید از فرق سر تا نوک پا فرنگی شد. ما سال‌های سال در مقابل این پدیده ایستاده‌ایم. کسانی مثل آل‌احمد آمدند و مقابل این پدیده ایستادند و نتیجه، تعارض وحشتناکی است که به وجود آمد.**

بله؛ شیخ مرحوم آل‌احمد هنوز بر روی روشن‌فکری ایران سنگینی می‌کند و محیط روشن‌فکری ایران هنوز از دست آدم‌هایی مثل آل‌احمد خلاص نشده است.

**چه خصلت‌هایی در آدم‌هایی مثل آل‌احمد سراغ دارید؟**

روشن‌فکری دهه‌ی ۳۰ و ۴۰، با غرب برخورد ایدئولوژیک کرده است و اصلاً مفاهیم اجتماعی را در نظر نگرفته‌اند.

**مرحوم فردید در این جمع جای دارد؟**

مرحوم فردید نوشته‌های زیادی ندارد و تأثیر ایشان از آل‌احمد کم‌تر بوده است. دو نفر از کسانی که به شدت چنین برخوردی کرده‌اند، یکی شریعتی است و یکی هم آل‌احمد. برخورد این دو برخورد ایدئولوژیک بوده است و اصلاً به بعد انتقادی فرهنگ غرب توجه نکرده‌اند. ما حداقل از افلاطون تا امروز، ۲۵ قرن تاریخ اندیشه‌ی غربی داریم، در حالی که تنها سه قرن از تولد ماشین گذشته است. شریعتی در نامه‌ای به دخترش درباره‌ی آمریکا می‌گوید سمبل این مردم یک آدم اسفناج‌خور است. در حالی که آمریکا آدم‌هایی مثل بنجامین فرانکلین، تامس جفرسون هم دارد. نمی‌توان فهمید چرا متفکران ما فقط جنبه‌های بد غرب را می‌بینند.

**در مورد شریعتی حرف شما را قبول ندارم. شریعتی نسبت به آل‌احمد و فردید نگاه عمیق‌تری به غرب دارد. او به دلیل ترجمه‌ی فلسفی دین و گونه‌ای که از دین طرح است، با احترام از غرب یاد می‌کند و برخورد او کم‌تر روشن‌فکری ایران را آزار داد.**

بله؛ تا حدی با شما موافقم. ولی فکر می‌کنم اصلاً کافی نیست. کاری که مرحوم شریعتی کرد کامل نیست. او تمام ابعاد فرهنگ و اندیشه‌ی فکری غرب را در منظومه‌ی فکری خود خلاصه کرده و از چیزهایی که می‌شد استفاده کند، بهره برده است.

**یا استفاده‌ی کلامی کرده است.**

بله؛ مثل سارتر، گوروچ، حتی مارکس. به نظر من اشکال کار در این است که درباره‌ی اینان سطحی صحبت می‌کنیم. در حالی که باید جوهر کار آنان را بشناسیم. وقتی از سارتر حرف می‌زنیم، باید از کل کار او و آگزستانسیالیسم صحبت کنیم و آن را خوب و کامل معرفی کنیم. نمی‌توانیم مارکس را فقط در بعد استالینی و لنینی مطرح کنیم و اصلاً به خود مارکس نپردازیم. ما تمام آن بعد انتقادی که جوهر اصلی فرهنگ غرب است را اندیده گرفته‌ایم.

## تساؤل و خشونت پرمیزی<sup>۱</sup>

رضوی فقیه: شما تلاش کرده‌اید که متفکران معاصر غرب و فرهنگ و فلسفه و اندیشه‌ی غربی را به ایرانیان معرفی کنید. اما آیا به طور متقابل، کوششی هم در جهت معرفی فرهنگ و تفکر ایرانی داشته‌اید؟

**جهانبگلو:** بله؛ به اعتقاد من گفت‌وگو باید دوجانبه باشد و اگر نمی‌توانیم به خیلی دلایل این گفت‌وگو را در شرایط برابر انجام دهیم، دست‌کم به صورت تمدنی می‌توانیم به این مهم نایل شویم. یکی از کارهایی که من بر آن اصرار داشته‌ام انجام شود، دعوت از چهره‌های روشن‌فکری غرب به ایران بود و این کار را زمانی که در ایران بودم، با کمک سفارت فرانسه در تهران و برخی از اصحاب فرهنگ در ایران انجام دادم و در سال ۱۹۹۵، پل ریکور را دعوت کردیم و اولیویه مونژن *Olivier Mongin*، رئیس مجله‌ی *اسپری* را نیز پیش از آن در سال ۱۹۹۴ به ایران دعوت کرده بودیم. «وی اس نای پل» را نیز در سال ۱۹۹۶ دعوت کردیم و خصوصاً پل ریکور حضورش در ایران بسیار مؤثر بود و سه سخنرانی نیز در این‌جا انجام داد که خیلی مورد استفاده قرار گرفت. از جمله کارهای دیگری که سعی کرده‌ام همیشه به گونه‌ای انجام دهم، انتقال و معرفی فرهنگ ایران در همه‌ی زمینه‌ها بود. از جمله معرفی سینمای ایران، چه به صورت ترجمه‌ی زیرنویس فیلم‌های مخملباف و کیارستمی، و نیز نگارش مقالاتی در مورد سینماگران ایرانی و یا مقالاتی که در مورد ایران نوشته‌ام و در کانادا و آمریکا ارائه داده‌ام. به هر حال، همواره کوشیده‌ام فرهنگ و تمدن ایرانی را در آن سوی دنیا، یعنی مغرب‌زمین، به خواص و عوام بشناسانم و این کار به گمان من نه تنها برای غربی‌ها، بل که برای ایرانیان مقیم کشورهای غربی نیز ضروری است. فی‌المثل در سه سال اخیر در دانشگاه تورنتو، کانون ایرانیان دانشگاه تورنتو را تأسیس کرده‌ام که سخنرانی‌هایی برای معرفی فرهنگ ایران ترتیب دهد و شش ماه پیش نیز سمپوزیومی در مورد تاریخ و فرهنگ ایران در آن‌جا تشکیل شد که یکصد و سی سخنران در آن حضور داشتند و از جمله از ایران عده‌ای آمده بودند و محور مباحث آن سمپوزیوم، «ایران: بین سنت و تجدد» بود و البته مقالاتش به انگلیسی در حال چاپ است و قرارداد چاپ و نشر ترجمه‌ی فارسی آن کتاب نیز در این‌جا با نشر مرکز بسته شده است. من می‌خواستم مسائل امروز ایران برای کانادایی‌های شناخته شود. کتاب *ایران و مدرنیته* نیز نتیجه‌ی فعالیت من است برای انجمن ایران‌شناسی فرانسه، که به هزینه‌ی فرانسوی‌ها انجام شد و در مورد ایران و مسائل مبتلا به ایران در پیوند با غرب و مدرنیته است.

آیا شما فکر می‌کنید بین فکر معاصر در ایران و اندیشه‌ی معاصر جهانی یا اندیشه‌ی معاصر غربی، هیچ‌گونه هم‌زبانی، به‌خصوص در حوزه‌ی تفکر فلسفی هست یا نه؟

من فکر می‌کنم برای این که با دنیای امروز و به‌خصوص فرهنگ غربی هم‌زبان شویم، باید مسائل آن‌ها را و نیز مفاهیمی که آن‌ها مطرح می‌کنند و بنیادهای فکر معاصر را تشکیل می‌دهند، خوب بفهمیم و کتاب‌ها و آثار آن‌ها را خوب بخوانیم و عمق آن را دریابیم. در غیر این صورت، هم‌زبانی با آن‌ها امکان‌پذیر نیست. البته این را هم باید متذکر شوم که به‌هیچ‌وجه لازم نیست ما با آن‌ها هم‌عقیده شویم. اما اگر می‌خواهیم دیالوگ و گفت‌وگو داشته باشیم، در درجه‌ی اول باید به طرف مقابل و فکر و شعورش احترام بگذاریم و بعد افکار تمدنی

<sup>۱</sup> مجله‌ی آفتاب، شماره‌ی ۸، مهر ماه ۱۳۸۰

و فرهنگی او را بشناسیم. متأسفانه نسل گذشته‌ی روشن‌فکران ایران به خودش اجازه می‌داد در مورد خیلی از مسائل اظهارنظر کند، از جمله فکر و فرهنگ دنیای غرب، بدون آن که این‌ها را خوب مطالعه کرده و فهمیده باشد. فی‌المثل مرحوم جلال آل‌احمد را می‌بینید که راجع به فیلسوفی مثل هایدگر سخن می‌گوید و مطلب می‌نویسد، اما من بدون غرض و با قطعیت می‌گویم که آل‌احمد هایدگر را نمی‌شناخت. جلال آل‌احمد کدام کتاب یا مقاله را راجع به هایدگر نوشته است؟ او اسم هایدگر را از مرحوم احمد فردید شنیده بود و مثل بسیاری دیگر از فردیدی‌ها که چیزی راجع به هایدگر از فردید می‌شنیدند و می‌گفتند این به درد این می‌خورد که در مقاله یا کتابی از آن استفاده کنیم. این فرق بسیار دارد با دوره‌ی فعلی ایران که هیچ‌کس اجازه‌ی چنین کاری را به خود نمی‌دهد. نسل فعلی ما پیش از داوری در مورد متفکران و افکار آن‌ها ابتدا می‌روند و کتاب یا مقاله‌ای در مورد آن‌ها می‌نویسند یا در مورد فلان مفهوم و موضوع و در آن موضوع و مسأله را ژرف‌کاوی می‌کنند. این روش است که به ما امکان هم‌زبانی و دیالوگ را به شما می‌دهد. شما اگر می‌خواهید با فردی مثل گادامر، ریکور، یا چامسکی در هر زمینه‌ای بحث کنید، به هر حال، باید از نظر فکری با او هم‌تراز باشید. اگر هم هم‌تراز نیستید، دست‌کم باید بدانید که او پیرامون چه مباحثی سخن گفته و چه می‌خواسته بگوید. من فکر می‌کنم امروز چنین کاری امکان‌پذیر است. ما افرادی داریم که در حال حاضر این کار را انجام می‌دهند. فردی مثل دکتر شایگان، کسی است که این هم‌زبانی را دارد و یا دکتر سید حسین نصر. دو نفر که از دو زاویه‌ی مختلف با مقوله‌ی مدرنیته برخورد می‌کنند. شایگان فردی است کاملاً مدرن و طرفدار اندیشه و منظومه‌ی ذهنی مدرن، و نصر فردی است کاملاً سنت‌گرا و مخالف مدرنیته. اما هر دو کسانی هستند که می‌توانند در سطح جهانی با متفکران مطرح معاصر هم‌زبانی داشته باشند. به نظر من این مقوله‌ی مهمی است که ایرانیان و متفکران ایرانی هر چه پیش‌تر به شناخت فرهنگ و اندیشه‌ی غرب نایل شوند، امکان هم‌زبانی بیشتری نیز می‌یابند. این گفت‌وگو در دو سطح باید صورت پذیرد؛ یکی در سطح تمدن ایرانی، یعنی گفت‌وگو میان خودمان، که لازمه‌اش تسامح و تساهل است، و سطح دیگر برون‌تمدنی است که در این سطح هم ما نخست باید بتوانیم با تمدن‌های شرقی گفت‌وگو داشته باشیم؛ یعنی با تمدن‌های هند، چین، و ژاپن. و از طرف دیگر با تمدن غرب یعنی اروپا و آمریکای شمالی و... این هم لازمه‌اش این است که ما در مسیر جهانی شدن قرار بگیریم و بر مباحثی که آن‌ها راجع به آن فکر می‌کنند و آثاری تولید می‌کنند، احاطه یابیم. همان‌طور که ما در زمینه‌ی تکنولوژی آرام‌آرام داریم احاطه به تکنولوژی مدرن جهان پیدا می‌کنیم، یعنی همان چیزی که به آن عقل ابزاری می‌گوییم، اما ما عده‌ی کمی داریم که احاطه بر عقل انتقادی داشته باشند. یعنی مباحثی که به فرهنگ فلسفه و هنر برمی‌گردد. هنرمندان و مثلاً سینماگران ما باید هنر و سینمای امروز را بشناسند. این بدین معناست که وقتی به فستیوال‌های جهانی دعوت می‌شوند و مثلاً می‌خواهند با کسی مثل «ویم وندرس» گفت‌وگو کنند، وقتی فیلم او را ندیده‌اند و آن را خوب فهم نکرده‌اند، نمی‌توانند حرفی و اظهارنظری در مورد او و آثارش داشته باشند و بنابراین، فقط وندرس راجع به سینمای ایران سخن می‌گوید و این هم گفت‌وگو نیست، بل که نظر یک‌جانبه‌ای است که در آن ما فقط شنونده‌ایم، نه گوینده. البته می‌توانیم فقط درباره‌ی سینمای ایران صحبت کنیم، ولی آیا این یک گفت‌وگوی واقعی در مورد سینما است؟ پس باید این هم‌ترازی برای هم‌زبانی تحقق یابد.

شما اشاره داشتید به ناشناختگی اندیشه‌های غربی و مثالی زدید و گفتید که مرحوم آل‌احمد برای نخستین بار اسم هایدگر را از دکتر احمد فردید شنیده بود. حال من مایلیم در همین زمینه پرسشی را مطرح کنم و پیش از طرح آن، مقدمه‌ای عرض کنم. طی چند قرن گذشته، دو شاخه‌ی اصلی در جریان فلسفه‌ی غرب وجود داشته؛ یکی سنت تجربه‌گرایی بریتانیایی و دیگری عقل‌گرایی بر اروپا، که بعد این دو جریان اشکال دیگری به خود گرفتند. مثلاً سنت ایده‌آلیسم آلمانی با نمایندگانی فیلسوفانی مثل هگل و یا فلسفه‌های آگزیستانس و... در قاره‌ی اروپا در یک طرف، و سنت فلسفه‌ی تحلیلی انگلومریکن در طرف دیگر. آشنایی متفکران ایرانی با فلسفه‌ی غرب در نیم قرن گذشته به نوعی این دوگانگی را بازتاب داده است. فی‌المثل در چند دهه‌ی پیش، ما در یک سو کسی مثل دکتر فردید را به عنوان نماینده‌ی تفکر هایدگری داریم و در سوی دیگر، مرحوم منوچهر بزرگمهر را که فلسفه‌ی تجربی انگلیس را نمایندگی می‌کرد. این دوگانگی پس از انقلاب نیز هم دوام یافت و هم تشدید شد. مثلاً دکتر سروش به عنوان نماینده‌ی فلسفه‌ی تحلیلی و دکتر داوری به عنوان ادامه‌ی خط فکری دکتر فردید در برابر او، یک رقابت فلسفی و فکری را دنبال می‌کردند که شاید بتوان آن را پژواک تقابل اندیشه‌ی پوپر با هایدگر تلقی کرد. غوغایی که از چاپ و نشر ترجمه‌ی کتاب *جامعه‌ی باز و دشمنان آن* در ایران برخاست و مناقشات قلمی طرفین حول مسائل پیرامونی، بخش جذابی از تاریخ فکر معاصر را در ایران تشکیل می‌دهد. در این میان، بخشی از نمایندگان تفکر هایدگری به نوعی خود را با اندیشه‌های مذهبی و عرفانی و شرقی پیوند

زده‌اند و از موضع دفاع از آن سنت فکری با اندیشه‌های رویه‌رو مواجه شده‌اند. آیا به نظر شما نوعی کج‌فهمی و بدفهمی در میان اینان نسبت به سنت فکری و فلسفی بر اروپا واقع نشده است؟ به سخن دیگر، آیا منشأ نزاع این‌ها که گاه صبغی یک جهاد مقدس فکری را نیز به خود گرفته، ناشی از این نیست که این‌ها اساساً جوهر فلسفه‌ی غرب و از جمله جوهر تفکر هایدگر را به عنوان یک فیلسوف غربی درنیافته‌اند و فقط به تصور خود از هایدگر، که در هیأت یک حافظ قرن بیستمی ظاهر شده، بازی نمی‌کنند؟ به‌خصوص در جایی که این‌ها در یک کشف و شهود ناشیانه، باطن غرب را به عنوان امری شیطانی مشاهده می‌کنند، بدون آن که توجه کنند هایدگر محصول سیر تفکر فلسفی در همین غرب و یکی از حلقه‌های اتصال این زنجیره‌ی به هم پیوسته است؛ نه جزیره‌ای منفصل از آن؟

به نظر من شخص دکتر فریدد شناخت کافی از فلسفه‌ی غرب و خصوصاً هایدگر داشت که بیش‌تر هم به هایدگر علاقه‌مند بود. ولی مطمئن نیستم که ایشان به درستی شناخت خود را به دیگران انتقال داده باشد و دلیل این امر نیز بدفهمی‌ها و کج‌فهمی‌هایی است که خیلی از شاگردان ایشان داشتند و دارند. شما وقتی مجله‌ی مشرق را که تربیون طرفداران دکتر فریدد بود می‌خوانید، می‌بینید اصلاً یک مجله‌ی فکری و فلسفی نیست. بل که لحن سیاسی تند و فکر فلسفی نپخته داشت و افرادی در آن قلم می‌زدند که شدیداً ضد غرب و ضد فلسفه‌ی غرب بودند. مثلاً فردی در آنجا مطلب می‌نوشت که اسم نمی‌برم و او به غرب لقب «حشره‌الارض» داده بود. اگر نتیجه‌ی فلسفه‌ی هایدگر این باشد که به غرب حشره‌الارض بگویید، بهتر است آن را نخوانید. چون هایدگر و فلسفه‌اش بخشی از همین حشره‌الارض است. این‌ها نمی‌توانند بفهمند که هایدگر خودش نتیجه‌ی بیست و پنج قرن تاریخ فلسفه در غرب است؛ از افلاطون تا نیچه. به هر حال، به نظر من کسی که در یک سطح حداقلی از شعور فلسفی قرار گرفته باشد، گفتمانش به گونه‌ای دیگر خواهد بود و با تعصب و عدم تساهل به مسائل نخواهد نگریست. آن‌چه فلسفه و تاریخ اندیشه‌ی فلسفی به ما می‌آموزد، این است که تعصب جاهلانه بخشی از اندیشه‌ی فلسفی نیست.

دکتر فریدد اساساً یک فیلسوف شفاهی بود، نه کتبی. فیلسوف شفاهی بودن نیز اشکال بزرگی دارد و آن این است که قضاوت و داوری درباره‌ی او و اندیشه‌هایش بسیار سخت و دشوار خواهد بود. چون شما فقط می‌توانید از لابه‌لای آثار شاگردان او اندیشه‌هایش را ارزیابی کنید. مثل سقراط که امروزه ما او را عمدتاً از طریق نوشته‌های افلاطون می‌شناسیم. ما نمی‌دانیم سقراط چه گفته و به چه چیزی باور داشته و برای ما افلاطون بازگوکننده‌ی اندیشه‌ها و گفته‌های سقراط است. من خودم گرچه در نوجوانی مرحوم فریدد را دیده بودم، اما می‌توانم به جرأت بگویم که افرادی مثل داریوش شایگان یا شاهرخ مسکوب، یا دیگرانی که در حلقه‌ی جلسات فریددیه حضور داشتند، این‌ها هیچ‌کدام نتیجه‌ی تعلیمات دکتر فریدد نیستند و شما از لحن و گفتمان و محتوای مباحثشان می‌توانید این انفصال را دریابید. این‌ها از مطالب فریدد استفاده کرده‌اند و می‌توان گفت فریدد انتقال‌دهنده‌ی برخی مطالب و مسائل به این‌ها بوده. اما این‌ها را نمی‌توان محصول گفتارهای فلسفی فریدد تلقی کرد و حتی فکر می‌کنم خود دکتر فریدد حتی در انفصال مطالب فلسفی نیز گاهی به شکلی متعصبانه و جانبدارانه عمل کرده است.

به هر حال، به نظر من راهی که نسل امروز در زمینه‌ی مطالعات و گفت‌وگوهای فلسفی در پیش گرفته، روشی است که ما را به نتیجه‌ای مطلوب‌تر می‌رساند. یعنی به طور کلی، یک نوع بی‌طرفی در زمینه‌ی مسائل و فهم بهتر آن‌ها. یعنی به جای موضع‌گیری شتابزده، تلاش می‌کنیم هایدگر، مارکس، کانت، و هگل را معرفی کنیم و آن‌چه را آن‌ها گفته‌اند عرضه کنیم و بعد به نقد و بررسی علمی و منطقی‌شان پردازیم. در واقع شارحان فلسفی امروز در ایران، بی‌طرفانه و بدون تعصب، به‌خصوص فارغ از تعصبات سیاسی مسائل را مطرح می‌کنند و این نکته‌ی مثبت جریان فلسفی نسل امروز نسبت به نسل دیروز است.

آیا فکر نمی‌کنید خود دکتر فریدد با توجه به خلطی که میان دو سنت فکری فلسفی غرب و شرق می‌کرد و هایدگر قرن بیستمی و سخنانش را با حافظ چهاردهمی و دیدگاه‌های عرفانی‌اش در هم می‌آمیخت و مفاهیم برآمده در بسترهای متفاوت را با هم تلفیق می‌کرد، در شکل‌گیری این بنیاد نادرست سهیم بود؟

البته من دوست دارم با احترام از دکتر فریدید یاد کنم، چون نمی‌خواهم خودم نیز وارد این بازی تعصب‌آمیز شوم. اما از آن‌جا که فلسفه را به صورت روش‌شناختی آموخته‌ام، با شما موافقم و نمی‌توانم بپذیرم که هر گفتمانی یا اندیشه‌های را فلسفه بدانیم. به نظر من بخش زیادی از فلسفه این است که روشن‌بینانیشیم و روشن‌بنویسیم و به طور روشن و واضح ایده‌ها را انتقال دهیم. فلسفه در واقع بدون روشن‌اندیشی امکان‌پذیر نیست. در واقع یکی از رسالت‌های مهم فلسفه، نجات مردم از تاریک‌اندیشی و آشفته‌گویی است. اگر فیلسوفی بر کج‌فهمی‌ها و تاریک‌اندیشی‌ها بیافزاید، در کار خود موفق نبوده است. به نظر من دکتر فریدید این راه را رفته، ولی خود هایدگر این کار را نکرده است. چون خیلی روشن و مشخص است که هایدگر چه می‌خواهد بگوید. ممکن است هایدگر با عقل‌گرایی مدرن مخالفت کرده باشد یا با تکنیک مدرن. اما حرفش را درست و روشن می‌زند. یعنی شما اگر هایدگری هم نباشید، به روشنی می‌توانید بفهمید هایدگر چه گفته و چرا شما هایدگری نیستید. اما من مطمئن نیستم که این نکته را در مورد دکتر فریدید اظهار کنیم. چون اولاً او یک فیلسوف شفاهی بود، و ثانیاً حرف‌هایش را نیز به روشنی و وضوح بیان نکرده که چه می‌خواهد بگوید و در نتیجه، در بسیاری جاها کج‌فهمی و بدفهمی نسبت به هایدگر و فلسفه‌ی غرب را تشدید کرده است.

**شما تا چه حد نسبت به جریان‌های فکری که شاگردان دکتر فریدید و شاگردان شاگردان ایشان و همچنین سلسله‌های پایین‌تر در دهه‌های گذشته تا به امروز دنبال کرده‌اند، شناخت دارید و این مسیر را پی‌گیری کرده‌اید؟**

من سعی کرده‌ام با شاگردان دکتر فریدید از در دوستی و تساهل در بیایم، چون در سال ۱۹۹۵ یک کنگره درباره‌ی هایدگر در فرهنگسرای اندیشه طی دو روز برگزار کردم و اصرار زیاد داشتم که حتماً شاگردان دکتر فریدید نیز در این جلسه شرکت کنند. بسیاری از کسانی که شرکت کردند، خارج از این جرگه بودند؛ مثل دکتر ضیاء موحد، دکتر شاپور اعتماد، و دکتر علی‌آبادی. ولی من از آقای جوزی دعوت کردم که در این جلسه شرکت کنند. بنابراین، با این گروه هم آشنایی دارم و ضمناً با نوشته‌های مجله‌ی مشرق هم آشنایی داشته‌ام. همان موقع من فکر می‌کردم اگر مجله‌ای مثل مشرق متشکل از شاگردان فریدید باشد، آن‌گاه تعلیمات دکتر فریدید به این‌ها چه می‌تواند باشد که این‌ها همه تعصب نسبت به مغرب‌زمین دارند؛ آن‌هم با عدم شناخت و فقر وحشتناک فکری نسبت به غرب و فرهنگ و فلسفه‌ی آن. چون فکر می‌کنم تعصب از عدم شناخت و خودبزرگ‌بینی بیش از حد سرچشمه می‌گیرد. مسأله‌ی بزرگ من در نوشته‌های این گروه، عدم شناخت فلسفی است. نوشته‌های بسیار تند و سیاسی، با کم‌ترین محتوا و ارزش فلسفی، که نمی‌تواند محتوایی جهانی داشته باشد و فقط برای بحث‌های بومی ساخته شده است. این نوشته‌ها اساس نمی‌توانند نگاه غیر تعصب‌آمیز نسبت به فیلسوفان ایرانی یا غربی داشته باشند و در مورد آنان صحبت کنند. فلسفه اولین نکته‌ی روشنی که به ما می‌آموزد، پذیرش تفاوت ایده‌ها است و این که نسبت به این تفاوت، تساهل داشته باشیم.

**شما گفتید در آثار این دسته‌ی اخیرالذکر، لفاظی‌های فلسفی غیرآگاهانه موج می‌زند. در تاریخ گذشته‌ی تفکر در ایران نیز گاه شاهد بوده‌ایم که آثار و سخنان فلسفی وقتی به دست کسانی افتاده که ظرفیت و توانایی فهم مطالب فلسفی یا پای‌بندی به روش و قاعده‌ی فکر فلسفی را نداشته‌اند، چنین اتفاق افتاده است و نمونه‌اش را در قرن نوزدهم و قلع و قمع شدن آموزه‌های مکاتب عرفان نظری محی‌الدین و فلسفه‌ی اشراق یا حکمت متعالیه به دست امثال سید کاظم رشتی و برخی شاگردانش مشاهده می‌کنیم. آیا به نظر شما باز هم همین اتفاق تکرار شده و گروهی ناتوان از ذکر ظرافت‌های فکر فلسفی از برخی مفاهیم و مصطلحات یک مذهبی ساخته‌اند که اساس آن را غرب‌ستیزی تشکیل می‌دهد؟**

بله؛ ولی ببینید مسأله‌ی بزرگی که باز هم تکرار می‌کنم این است که شاگرد دکتر فریدید بودن کار راحتی نیست. چون نوشته‌های او پراکنده است و نمی‌توان گفت دست‌گاه فکری او دقیقاً چه بوده است. این‌ها عمدتاً به برخی سخنان فریدید در کلاس‌های درسش اشاره می‌کنند و همگی می‌خواهند نقش مفسر آرای او را بازی کنند و بنابراین، نمی‌توان گفت که این‌ها هم دقیقاً ادامه‌ی جریان فکری او هستند. چون این فیلسوف هیچ کتابی ندارد یا تا به حال چاپ و نشر نشده. پس همه‌ی این‌ها شارحان و مفسران یک فیلسوفی هستند که او خودش آثار فلاسفه‌ی دیگر را شرح می‌کرده و تفسیرهای خودش را از آنان بیان می‌کرده است. یعنی آن‌چه ما در نسل امروز شاگردان دکتر



فردید مشاهده می‌کنیم، تفسیر از تفسیر است؛ یعنی تفسیر فردید از هایدگر. و اشکال بزرگی که پیش می‌آید، در همین نقطه است و بنابراین، مشاهده می‌کنیم که این مفسران دکتر فردید، وقتی وارد بحث‌های فلسفی می‌شوند، از مرزهای مشخصی نمی‌توانند فراتر بروند. یکی از این جهت است که تعصبشان نسبت به فردید اجازه نمی‌دهد آثار دیگران را به طور دقیق مطالعه کنند. شما می‌بینید که در نوشته‌های این‌ها هیچ اثری از آگاهی نسبت به فلسفه‌های دیگر وجود ندارد و در مجله‌ی مشرق هم همین‌طور بود. دوم این که چون آثار دیگران را نمی‌خوانند، بنابراین، نمی‌توانند با دیگران گفت‌وگوی فلسفی سالم داشته باشند و مباحثات و مناقشات خود را بر یک مبنای پذیرفته شده از سوی هر دو طرف استوار کنند. چون بالأخره باید در مورد چیزی گفت‌وگو کرد که هر دو طرف در شناخت آن هم‌تراز باشند. فرض کنید ما می‌خواهیم راجع به مارکس با هم گفت‌وگو کنیم. اگر شما فقط برخی آثار استالین را خوانده باشید و با آثار اصیل مارکس آشنا نباشید، من هر چه بگویم مارکس با استالین تفاوت دارد، شما اساساً نمی‌توانید تصویری از سخن من داشته باشید. این وضعیت رقت‌بار که بر چپ ایران حاکم بوده و برای آن‌ها مارکس و استالین هیچ تفاوتی نداشته، در مورد فردیدی‌ها نیز صادق است که عموماً وضعیت تراژیک است و گاهی نیز به وضعیتی کمیک و مضحک بدل می‌شود.

در کنار تفکر فلسفی هایدگری که در ایران موجود بوده و نگرشی کاملاً جانبدارانه و ستیزه‌جویانه نسبت به غرب و فرهنگ و مدنیت غربی و به‌خصوص برخی گرایش‌های فلسفی نظیر فلسفه‌ی تحلیلی داشته‌اند، ما در ایران شاهد شکل‌گیری یک جریان فکری فلسفی دیگر بوده‌ایم که در آن کسانی توانسته‌اند فلسفه‌ی تجربی و تحلیلی را نیز خوب بفهمند و با آثار دست اول در این زمینه انس داشته باشند. کسانی که بسیاری از آن‌ها در معتبرترین مراکز تصمیمی و آکادمیک و نزد اساتید برجسته و ممتاز در سطح جهانی این گرایش فلسفی را تعلیم گرفته و این در آثاری که به‌خصوص طی دو دهه‌ی گذشته در این حوزه تألیف یا ترجمه و سپس چاپ و منتشر شده، به خوبی نمایان است.

از سوی دیگر، پیروزی انقلاب اسلامی و موقعیت ویژه‌ای که برخی روحانیون نواندیش در میان نسل جوان یافتند، سبب شد که حوزه‌های علوم دینی کانون توجه بسیاری از جوانان تحصیل‌کرده قرار بگیرد که برخی سابقه‌ی تحصیلات عالی‌ی دانشگاهی در رشته‌های علمی و فنی داشتند و خود به خود یک نظام علمی و فکری بی‌سابقه در حوزه‌های علوم دینی پدید آمد و از آن‌جا که روحانیت و حوزه‌های علمیه به سبب برقراری یک حکومت دینی خود را در یک عرصه‌ی وسیع با مخاطبان متنوع و پرشمار یافتند و مجبور شدند در یک سطح جهانی به تبادل فکری و گفت‌وگو بپردازند نیاز به آموختن زبان‌های خارجی و آشنایی با مکاتب فکری و فلسفی مطرح در جهان امروز سبب شد تا شمار بسیاری از طلاب جوان و مستعد به مطالعه درباره‌ی اندیش‌مندان مطرح معاصر، به‌خصوص در غرب مشغول شوند که این نکته را از مقالات و کتاب‌هایی که به‌خصوص در قم از سوی پژوهش‌گران جوان علوم دینی منتشر شده و می‌شود، می‌توان دریافت. در حوزه‌ی فلسفه در آغاز چنین به نظر می‌رسید که با توجه به زمینه‌ها و شرایط و نیز گرایش‌ها و الگوهای رسمی فلسفه‌های اگزیستانس و از جمله فلسفه‌ی هایدگر از موقعیتی خاص برخوردار شود. اما برعکس، ما امروز شاهدیم که فلسفه‌ی تحلیلی با شاخه‌ها و شعب متفاوتش به گرایش غالب در مطالعات فلسفی حوزه‌های علمیه بدل شده است و شاید این را بتوان نتیجه‌ی انس و الفت طلاب و مدرسان حوزه‌ها با علم اصول تلقی کرد که دانشی است تحلیلی و برخی بخش‌های آن با فلسفه‌های تحلیل زبانی مشابهت‌های جدی دارد. فی‌المثل یک مجتهد برجسته در قم، در شرح و بسط و نقد و ارزیابی آرای فیلسوف معاصر مثل کوپکی، در باب نام‌گذاری و ضرورت می‌پردازد. دوست دارم نظر شما را در این باره جویا شوم و تحلیلتان را از این امر بشنوم.

من این را در درجه‌ی اول، ناشی از این می‌دانم که افرادی که در ایران در زمینه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی کار کرده‌اند، خیلی موفق بوده‌اند. چه مرحوم منوچهر بزرگمهر و چه نسل فعلی نمایندگان فلسفه‌ی تحلیلی مثل دکتر اعتماد، دکتر علی‌آبادی، و کسانی که در زمینه‌ی علم کار می‌کنند، مثل دکتر علی‌پایا و غیرهم. به گمان من این‌ها کار خود را به نحو احسن انجام داده‌اند، چون رویکردی کاملاً علمی داشته‌اند و بدون هیچ‌گونه تعصب، اعم از سیاسی یا دینی، به مطالعه و نگارش پرداخته‌اند. بنابراین، به نتیجه‌ی مطلوب فلسفی، یعنی فهم یک مفهوم و انتقال آن دست یافته‌اند و به نظر من این‌ها در آینده شاگردان ممتازی نیز تربیت خواهند کرد که در آینده‌ی تفکر فلسفی در ایران نقش مهمی را ایفا خواهند کرد. در کنار این مکاتب دیگری هم بوده در زمینه‌ی فلسفه‌ی سیاسی و زیبایی‌شناسی، یا افرادی که الزاماً دوره‌ی آکادمیک خود را به پایان نبرده‌اند، اما مؤلفان فلسفی معتبری در ایران به شمار می‌روند و آثار خوبی در زمینه‌ی تاریخ فلسفه به جامعه‌ی ایران عرضه کرده‌اند و آن‌ها هم در کارشان موفق بوده‌اند و توانسته‌اند مباحثی از فلسفه‌ی غرب را در سطح بالا به علاقه‌مندان مطالعات



فلسفی در یک بی‌طرفی و شفافیت کامل انتقال دهند. قشر سومی هم هست که همان طلاب و علمای حوزه‌ی علمیه هستند که مباحث مطروحه‌ی آنان نیز در سطح بسیار بالای علمی قرار دارد. من خودم شخصاً علاقه‌ی زیادی دارم و استقبال هم می‌کنم که با افرادی نظیر دکتر مجتهد شبستری یا دکتر کدیور وارد گفت‌وگو شوم. چون کسانی هستند که هم احاطه به سنت و فلسفه‌ی اسلامی دارند و هم فلسفه‌ی مدرن را خوب می‌شناسند. وقتی پل ریکور در ایران بود، من او را نزد دکتر مجتهد شبستری بردم و آن‌ها گفت‌وگویی داشتند درباره‌ی آرای پل تیلیچ و تاریخ ادیان به زبان آلمانی. این گفت‌وگو نشان‌دهنده‌ی آن بود که فردی چون دکتر مجتهد شبستری، که اندیشه‌های سنتی حوزه‌های علمیه را خوب می‌شناسد و یک صاحب‌نظر در این زمینه است، مسائل مدرن را نیز خیلی خوب شناخته و به نظر من یکی از گفت‌وگوهایی که باید در سطح جامعه‌ی ایران انجام شود، گفت‌وگوی طلاب و علما با کسانی است که نمایندگان فکر مدرن در ایران هستند. گفت‌وگوی مثبت و تساهل‌آمیز این‌ها می‌تواند بسیار ارزنده باشد.

به نظر من این سه دسته، همیشه آمادگی گفت‌وگو را دارند و این کار را هم می‌کنند و بر خلاف شاگردان مرحوم دکتر فرید، به علت فراغت از تعصب و نیز آشنایی با افکار جدید از گفت‌وگو با دیگران استقبال می‌کنند و به راحتی نیز از عهده‌ی آن برمی‌آیند. در حالی که طرفداران فرید یا آل‌احمد به سختی دل به گفت‌وگوی سالم و بی‌تعصب می‌دهند. البته من حساب طرفداران دکتر علی شریعتی را از آن‌ها جدا می‌کنم، چون به هر حال، آن‌ها هم اشخاص کتاب‌خوانده‌ای هستند. ولی طرفداران فرید و آل‌احمد در جاهایی تعصباتی دارند و نیز کم و کاستی‌هایی که اصلاً نمی‌توانند وارد گفت‌وگو شوند، چه در زمینه‌ی فلسفه‌ی سیاسی یا زیبایی‌شناسی و فلسفه‌ی تحلیلی. این‌ها حتی در زمینه‌ی فرهنگ تمدن ایرانی کم می‌آورند، تا چه رسد به فرهنگ و تمدن غربی. این‌ها با شارحان ایرانی فلسفه‌ی غرب هم که از یک منشأ و خاستگاه فرهنگی و تمدنی‌اند، نمی‌توانند وارد بحث و گفت‌وگو شوند و کسانی نظیر گادامر و هابرماس و پل ریکور و چامسکی جای خود دارند. چون این‌ها از همان آغاز گفت‌وگو با یک سینه تعصب و عدم شناخت می‌خواهند به سینه‌ی طرف مقابل بروند. به نظر من کسی که امروزه طرفدار کتاب غربزدگی باشد، نه فقط خواننده‌ی آن، و از آن پیروی می‌کند، قابلیت فکر کردن درباره‌ی غرب و گفت‌وگوی با آن را ندارد. متأسفانه.

در گذشته‌ی ایران گاهی سنت‌های فکری و فلسفی داشته‌ایم. به نظر شما آیا امروز ما می‌توانیم از یک سنت فکری و فلسفی، یا دست‌کم از جوانه‌های شکل‌گیری یک سنت فکری فلسفی در ایران سخن بگوییم؟ سنتی که مستقل و دارای هویت مشخص باشد، نه این که صرفاً به عنوان زائده‌ای از شروح و تعلیقات و حتی ترجمه و تقلید از فکر معاصر غربی مطرح شود. یعنی طیفی از افکار و اندیشه‌ها که در عین آن که مخاطب جهانی دارند، مختصات بومی نیز داشته باشند و به عنوان تفکر ایرانی شناخته شوند.

به نظر من این امر آرام‌آرام دارد صورت می‌گیرد و نسلی از روشن‌فکران در ایران ظهور کرده‌اند که من آن را نسل چهارم روشن‌فکران ایران نامیده‌ام و بسیاری از نمایندگان نسل از عهده‌ی این امر مهم برمی‌آیند.

البته این جریان به صورت همان جوانه‌هایی است که شما گفتید و به آن پختگی لازم نرسیده است. اما باید نکته‌ای را در مورد بومی بودن یک سنت فکری توضیح دهم. برای بومی بودن هم در جهان امروز، باید جهانی بود. یعنی باید نخست یک فکر جهانی داشت. مثلاً یک نفر ممکن است راجع به نیچه کتاب بنویسد، اما با یک دیدگاه ایرانی. ما هر چقدر که گفت‌وگو با دنیای شرق و غرب داشته باشیم و آن را توسعه دهیم و در سطح تمدن‌ها مبادله‌ی فکری داشته باشیم، می‌توانیم فکری هم با استانداردهای جهانی و مورد توجه متفکران جهانی و هم با ویژگی‌های بومی داشته باشیم.

من مطمئن نیستم این فکر بومی را می‌توان بر مبنای افرادی مثل دکتر شریعتی یا آل‌احمد به وجود آوریم، چون آن‌ها مربوط به دوره‌ی خاصی بودند و نگاه خاصی نیز به جهان و غرب داشتند و آن نگاه کاملاً قدیمی و منسوخ شده و نگاهی است که در گفت‌وگو با فیلسوفی مثل گادامر، هابرماس، و ریکور نمی‌توان از آن استفاده کرد. ممکن است حرف‌های جالبی هم بزنیم، اما در سطح جهانی خواننده‌ای نخواهد داشت. شعر ما چنین وضعیتی دارد. هنوز هم شعرای مطرح ما در سطح جهان، حافظ و خیام و مولانا هستند. بقیه‌ی شعرای ما را در جهان

نمی‌شناسند. البته برخی از آثار این‌ها ترجمه شده و خود ایرانی‌ها هم این آثار را به انگلیسی، فرانسه، یا آلمانی ترجمه کرده‌اند. اما به‌هیچ‌وجه نتیجه‌اش این نبوده که حتی شعری مثل سپهری یا فروغ فرخزاد، به سطح امثال شارل ورن یا آرتور رمبو قرار بگیرد. اما قطعاً حافظ برای متفکری مثل گوته آن‌قدر جاذبه داشته که او حافظ را یک شاعر جهانی و مربوط به ادبیات جهانی welt literatur یافته است. باید عزممان این باشد که در سطح ادبیات جهانی و به قول گوته، در سطح ذهنیت جهانی قرار بگیریم، یعنی شاعران، هنرمندان، و متفکران عالم‌گیر و جهانی داشته باشیم، ایرانی باشند، و در عین حال عالم‌گیر هم باشند. نباید توهم داشته باشیم که هر کس به یک کنفرانس بین‌المللی رفت و خطابه‌ای در آن‌جا ایراد کرد، یک شخصیت جهانی و عالم‌گیر است. وقتی کسی حرف تازه‌ای برای جهان نداشته باشد، عالم‌گیر نخواهد بود. ما باید به مباحث جدید و جدی جهانی بپردازیم و برای این کار هم باید فرهنگ خودمان را خوب بشناسیم و به آن احترام بگذاریم و هم فرهنگ‌های دیگر را، چه شرق و چه غرب را. و متأسفانه جوانان و نوجوانان ما از بخش نخست این شرط بی‌بهره‌اند و از فرهنگ خودمان شناخت کافی ندارند و با آن فاصله گرفته‌اند، چون اکثراً فقط مصرف‌کننده‌ی تولیدات عقل ابزاری غربی هستند.

**چطور شد که شما به فلسفه‌ی سیاسی روی آوردید و بسیاری از آثار آکادمیک و مطبوعاتی خود را نیز بر آن متمرکز کردید و نیز چه شد که شما به مقوله‌ی تساهل و خشونت‌پرهیزی، به طور اخص، علاقه‌مند شدید؟**

روی آوردن من به فلسفه‌ی سیاسی، از آن جهت بود که وقوع انقلاب اسلامی در ایران موجب زنده شدن مباحثی در حوزه‌ی نظریه‌پردازی‌های سیاسی شد که در فرانسه نیز راجع به آن‌ها بحث می‌شد. اساساً جامعه‌ی فرانسه خیلی بیش‌تر از آمریکا و انگلیس سیاسی است و شما هر گونه نزدیکی با جامعه‌ی فرانسه داشته باشید، این نزدیکی خواه ناخواه رنگ سیاسی نیز به خود خواهد گرفت. خواه نزدیکی شما به فرهنگ فرانسوی از طریق ادبیات باشد، مثل آثار سارتر و کامو، یا از طریق فکر فلسفی و سیاسی مثل آرون و لوفور باشد. من هم به جهت تحصیلاتم در فرانسه، به سمت مباحث سیاسی کشیده شدم. اما می‌توانم بگویم وقوع انقلاب در ایران نیز انگیزه‌های مرا در روی آوردن به فلسفه‌ی سیاسی به شدت تقویت کرد. خصوصاً مسأله‌ی مطرح برای من، به طور جدی این بود که من هیچ‌گاه چپ نبودم و گرایش‌های چپ هم نداشتم و به طور کلی با اندیشه‌های مارکسیستی و نگاه لنینیستی در ایران به مسائل اجتماعی مشکل داشتم. چون می‌دیدم نگاهی است منقطع و مثله شده و ربطی به نوشته‌های اصلی مارکس ندارد. بنابراین، به این طرف رفتم که در زمینه‌ی فلسفه‌ی سیاسی مطالعاتی داشته باشم و نتیجه‌اش آثاری بود که مثلاً در مورد ماکیاولی نوشتم یا علاقه‌ای که به آیزایا برلین و لیبرالیسم و پلورالیسم و جامعه‌ی مدنی و مباحث دیگر پیدا کردم. فیلسوفانی که من در آغاز در حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی راجع به آن‌ها مطالعه و بررسی می‌کردم، فیلسوفانی بودند که مسأله‌ی خشونت به نوعی برای همه‌ی آن‌ها مطرح بوده است؛ مثل ماکیاولی، هابز، و دیگران. برای همه‌ی این‌ها در منظومه‌ی فکری مدرن مقوله‌ی خشونت مطرح بوده است. از آن‌جا من کشیده شدم به مقوله‌ی عدم خشونت یا خشونت‌پرهیزی و به تمام مباحثی که در دنیای مدرن در مورد نفی خشونت نگاشته شده بود علاقه پیدا کردم و به این ترتیب، من به سمت اشخاص و متفکرانی نظیر تولستوی، گاندی، مارتین لوترکینگ، و دیگران متمایل شدم که متفکران اصلی عدم خشونت هستند. نتیجه‌ی این قضیه هم این بود که من رساله‌ی دکترایم را در این زمینه نوشتم و بعداً یونسکو از من خواست کتابی در این مورد بنویسم که مقدمه‌ای باشد بر این مبحث و نیز نوشته‌های دیگرم که در کتاب تفاوت و تساهل هم بخشی از آن‌ها آمده است.

مسأله‌ی من این بود که مدرنیته خودش برای رفع یک گونه خشونت، قراردادهای اجتماعی را ایجاد می‌کند. نوعی دیگری از خشونت را ایجاد کرده و این بود که آیا ما می‌توانیم در مورد دنیای مدرن و در زمینه‌ی عقل ابزاری و عقل انتقادی، بدون پذیرفتن خشونت و با قرار گرفتن در چارچوب فلسفه‌ی عدم خشونت فکر بکنیم؟ یعنی چگونه می‌توانیم مدرن باشیم، بدون ابتلا به خشونت؛ چه از نوع تکنولوژیک و چه از نوع فلسفی‌اش.

**شما کتابی را به سفارش یونسکو در زمینه‌ی خشونت‌پرهیزی نوشته‌اید. با توجه به این که بستر رویش و بالندگی فکری شما فرهنگ ایرانی اسلامی بوده و شما همچنان که اشاره کردید در دوران نوجوانی یک مجمع فرهیخته‌ی فرهنگی را که با سنت‌های فکری و فلسفی ایران آشنا**

بوده‌اند تجربه کرده‌اید، چگونه در آن تاب با آن که به گاندی و حتماً دالایی لاما توجه داشته‌اید، ریشه‌های رواداری و خشونت‌پرهیزی را در فرهنگ و عقیده‌ی اسلامی و به‌خصوص در عرفان اسلامی و ایرانی به طور جدی مورد توجه قرار نداده‌اید. به هر حال، همچنان که می‌دانید، مدارا و تحمل عقیده‌ی دیگران در اسلام مورد تأکید است. آیا این‌ها به اندازه‌ی دالایی لاما نمی‌توانست برای مخاطبان جهانی علاقه‌برانگیز باشد؟

متأسفانه احساس می‌کنم کتاب مرا خوب نخوانده‌اید. اتفاقاً در کتاب *اندیشه‌ی عدم خشونت* من دو نمونه از ایران هست؛ یکی زرتشت و دیگری سعدی. در آن کتاب، ایران تنها فرهنگی است که دو نماینده از آن معرفی شده است. شما می‌دانید که در یونسکو همیشه برابری و بی‌طرفی بین فرهنگ‌ها و جوامع مختلف رعایت می‌شود. اما من در حالی که از هر فرهنگ یک نمونه ارائه داده‌ام، از فرهنگ ایرانی دو نمونه آورده‌ام و سعدی را به عنوان نماینده‌ی فکر اسلامی معرفی کرده‌ام و زرتشت را نیز به عنوان پیامبری که در آثارش شکیبایی و مدارا و عدم خشونت مورد تأکید قرار گرفته است. بنابراین، فرهنگ ایرانی بیش از همه‌ی فرهنگ‌ها مورد توجه من بوده است. به زودی نیز قصد دارم کتابی در زمینه‌ی تساهل و عدم خشونت در فرهنگ ایرانی بنویسم. البته این کار دشواری است و نیاز به مطالعات و تتبعات جدی برای به دست آوردن اطلاعات دارد. اما من فکر می‌کنم که نمونه‌های بسیار زیادی در متون و آثار فرهنگ ایرانی اسلامی می‌توانیم بیابیم. ما یک تمدنی داریم که خشونت با ما همراه بوده؛ از ایران باستان تا به امروز. و ملت ایران از خشونت‌های چند هزار ساله زخمی هستند. اما در کنار این واقعیت عینی و ملموس، برای این که مرهمی بر این زخم‌ها داشته باشند، در فرهنگ و به‌خصوص در عرفان و نیز در شعر و ادبیات، همیشه مرهم تساهل و عدم خشونت را پیدا کرده‌اند. البته چون شعر مردمی‌تر بوده از فلسفه، این رواداری و خشونت‌پرهیزی در شعر ایرانی بیش از تفکر فلسفی‌اش نمود یافته است.

اگر بخواهیم ایران را با برخی کشورهای دیگر مقایسه کنیم، می‌بینیم در ایران علی‌رغم درگیری‌های فرقه‌ای و مذهبی که گاه بین شیعه و سنی یا شافعی و حنفی رخ می‌داد، اما خشونت مذهبی به آن نحو که مثلاً در اروپای قرون وسطی یا حتی اروپای قرن بیستم اتفاق افتاده، وجود نداشته است. مثل یهودآزاری یا تفتیش عقاید و جنگ‌های سی ساله در اروپا بین کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها. هیچ‌گاه با اقلیت‌های مذهبی در ایران به گونه‌ای که در اروپا یا حتی آمریکا بوده برخورد نشده است.

اما حدود نیم قرن است که در ادبیات سیاسی ایران، خشونت به نحوی کند تقدیس می‌شود و انقلابی‌گری به نوعی توأم با خشونت‌طلبی و حتی تقدیس خشونت می‌شود و این خشونت هم در رابطه با داخل بوده و هم در عرصه‌ی بین‌المللی. به نظر شما این که ادبیات سیاسی ما در نیم قرن گذشته خشونت‌آمیز شده و حتی اشکالی از خشونت در جامعه ریشه دوانیده، با توجه به آن که از مبانی فرهنگی و اجتماعی سنتی ما نمی‌تواند نشأت گرفته باشد، ناشی از چه می‌تواند باشد؟

اصولاً خیلی از انقلاب‌ها همراه با خشونت بوده‌اند و فقط استثنائاتی در این زمینه داریم که یک انقلاب با خشونت همراه نشده باشد که عمدتاً جهت مشی و خصائل رهبر آن انقلاب بوده است. مثل انقلاب هند به رهبری گاندی یا تحولات چکسلواکی به رهبری واسلاو هاول، که این دو نفر از کسانی بوده‌اند که مخالف هر گونه خشونت بوده‌اند و در دوره‌ای در این مورد تأملات و تفکراتی داشته‌اند و شیوه‌ی پرهیز از خشونت را به عنوان محصول اندیشه‌ی درازمدت اتخاذ می‌کرده‌اند. حتی نلسون ماندلا در اواخر دوره‌ی زندان خود، به رغم آن که از قدرت زیادی برخوردار است، پس از آزادی با هر نوع اعمال خشونت مخالفت می‌کند. به نظر من خشونت‌های دهه‌های گذشته در ایران، ناشی از بدفهمی‌ها و کج‌فهمی‌ها از ایدئولوژی‌های جدید بود. چپ بودن اساس معادل و ملازم با خشونت‌گرایی نیست. اما چپ ایران چون فکر می‌کرد تنها راه انقلاب راهی است که از خشونت می‌گذرد، این را ترویج می‌کرد و به آن مشروعیت می‌بخشید. این‌ها طرفدار گاندی که نبودند، طرفدار استالین بودند. پس به نظر من بدفهمی از مارکسیسم موجب ترویج خشونت شد. من اسم این‌ها را تفکرات پروکروستی گذاشتم. پروکروست، مطابق با اساطیر یونانی، راهزنی است که مسافران را به کلبه‌ی خود دعوت می‌کرد و آن‌ها را روی یک تخت می‌خوابانید. اگر کوتاه‌تر از تخت بودند، آن‌قدر آن‌ها را می‌کشیدند تا جان می‌دادند و اگر بلندتر بودند سر و پای آن‌ها را می‌برید تا اندازه‌ی تخت شوند. این همان کاری است که ایدئولوژی‌ها در ایران انجام داده‌اند. یعنی با سبده‌ی از مفاهیم راه افتاده‌اند و در

جامعه‌ی ایران گشته‌اند و این مفاهیم را به سمت مردم پرتاب کرده، مثلاً گفته‌اند این پرولتر است و این بورژوا یا خرده‌بورژوا یا لیبرال است و...

به نظر من این مفاهیم اصلاً با واقعیت‌های ایران صدق نمی‌کند. وقتی شما می‌خواهید به زور مفاهیمی را به جامعه تحمیل کنید، فقط باید از راه خشونت وارد شوید و وقتی از راه خشونت وارد شدید، آن‌گاه در صدد برمی‌آیید که این خشونت را به هر نحو که شده، به صورت عقلی و نظری توجیه کنید. اما خشونت، به نظر من به‌هیچ‌وجه قابل توجیه نیست و مشروعیت ندارد و چون مشروعیت ندارد، نتیجه‌اش همیشه در درازمدت منفی و شوم است. یعنی جوی خون راه انداختن، راه‌حل هیچ مشکلی نیست، فقط مرهم کوتاه‌مدتی است برای اندوه‌ها.

بعد از انقلاب من فکر می‌کنم عدم خشونت برای ایران حیاتی است. چون یکی از مسائل مورد بحث در کشور ما جامعه‌ی مدنی است و ما یک جامعه‌ی مدنی توسعه‌نیافته داریم که بر مبنای گفت‌وگوی تساهل‌آمیز قرار نگرفته و از همین رو نیز توسعه نیافته است. اگر شما می‌خواهید درباره‌ی جامعه‌ی مدنی صحبت کنید، مجبورید در مورد تفاوت و تساهل صحبت کنید. مدنیت مساوی با ادب نیست. بل که مدنیت عبارت است از رابطه‌ای که شما به عنوان همبستگی اجتماعی با دیگران دارید و برای این که قرارداد اجتماعی ایجاد شود و جامعه‌ی مدنی شکوفا شود، باید دیگری را به عنوان شهروند تمام‌عیار و صاحب حق و احترام، مثل خودمان به رسمیت بشناسیم و این با خشونت منافات دارد. پذیرش اخلاقی متقابل، محتاج رابطه‌ی خشونت‌پرهیزانه است.

من اصرار دارم بر این که این مدنیتی که ما بر آن اصرار داریم، برای احیای مفهوم شهروندی دقیقاً به عنوان پذیرش فردیت «دیگری» و دیگران است. این پذیرش ما را به این نقطه می‌رساند که مدنیت مبتنی بر گفت‌وگوی شهروندان با یکدیگر است.

البته در غرب نیز خشونت موجود بوده و هست که نتیجه‌ی عقل‌گرایی هم هست. شما دو نمونه‌ی عینی از این خشونت می‌توانید ارائه دهید؛ یکی آشویتس در آلمان نازی و دیگری بازداشتگاه گولاگ در شوروی زمان استالین. به قول پل ریکور، بزرگ‌ترین عقلانیت‌های سیاسی، بزرگ‌ترین شرهای سیاسی را به وجود آورده‌اند. ما در کشورمان عقل‌گرایی این‌گونه را نداشته‌ایم. ولی اتفاقی که افتاده این است که به نظر من، مسأله‌ی خشونت در ایران به صورت‌های مختلفی مطرح شده که یک علت آن فقدان فضای گفت‌وگوست. دوم این که به اعتقاد من، ما هر گاه به سمت غرب رفتیم و خواستیم چیزی را به عنوان مد از آن اخذ کنیم، فقط به جنبه‌های منفی‌اش توجه کردیم. از همین رو من مخالف با مد هستم. وقتی ما می‌نشینیم و ماهواره تماشا می‌کنیم، از جنبه‌های اطلاع‌رسانی و مثبت آن بهره نمی‌جویم. بل که بیش‌تر از آن به عنوان وسیله‌ای جهت تفریح و سرگرمی استفاده می‌کنیم که به خودی خود بد نیست. ولی نباید توقع داشت که بتوانیم فهم و درک درستی از غرب، از طریق کانال‌های لوس‌آنجلسی داشته باشیم. خانم مادونا و مایکل جوردن فقط بخشی از نمایندگان غرب هستند. غرب واقعی را افرادی چون گوته، هگل، میکال‌آنجو، و موتزارت به وجود آورده‌اند. همین فرهنگ آمریکا بر شانه‌های افرادی چون جفرسن، هامیلتن، لینکلن، و لوترکینگ قرار گرفته است.

اگر فکر کنیم آمریکا مساوی است با وال‌استریت به اضافه‌ی مایکل جکسون، به نظر من فرهنگ آمریکا را نشناخته‌ایم.

به سخن دیگر، اکثریت جامعه‌ی ما فکر می‌کنند غرب یعنی همین. غربی شدن و امروزی شدن را در تشبیه به آن الگوها تصور می‌کنند. در حالی که غرب یک منظومه‌ی به هم پیوسته‌ی ذهنی، فکری، اجتماعی، و سیاسی است که از خیلی چیزها تشکیل شده و پادزهرهای خاص خودش را هم برای مقابله با این خشونت‌ها و مسائل غیرانسانی ایجاد کرده. اگر ایجاد نمی‌کرد که این تمدن از بین می‌رفت. به نظر من اندیشه‌ی انتقادی و عقل‌انتقادی، خیلی در جهت حل کردن مسأله‌ی خشونت به ما یاری می‌رساند؛ چه در رابطه با دفع خشونت از خودمان و چه در رابطه با پرهیز خشونت نسبت به دیگران.

وقتی بحث تساهل و مدارا مطرح می‌شود، برخی می‌گویند این معنای این است که هیچ حقیقتی وجود ندارد. حال آن که به نظر می‌رسد که بدون اعتقاد به این نسبیّت نیز می‌توان اهل تساهل بود. یعنی ممکن است من به حقیقتی پایبند باشم، اما باورهای دیگران را نیز به رسمیت بشناسم و به آن‌ها احترام بگذارم. نظر شما در این زمینه چیست؟

اتفاقاً تساهل مبتنی است بر این که هیچ حقیقت مطلق وجود ندارد. ولی این نسبی‌گرایی دلیل بر این نمی‌تواند باشد که ما ارزش‌های واحد و عالم‌گیر نداشته باشیم؛ مثل آن ارزش‌هایی که کانت و امثال او مطرح می‌کنند؛ چه در حوزه‌ی حقوق‌بشر و چه در حوزه‌ی اخلاق، مثل نفی خشونت و قتل نفس و امثال آن. مسأله‌ی درست همین جاست که من از دیدگاه فردی همچون گاندی می‌گویم که اگر به پلورالیزم و کثرت‌گرایی دینی یا تساهل اعتقاد دارد، برای این است که می‌گوید هر فردی حقیقت خودش را بیان می‌کند و اگر چیزی به عنوان حقیقت وجود داشته باشد که گاندی می‌گوید خداست، همه‌ی ما در آن حقیقت مشارکت داریم. بنابراین، کسی بر دیگری در زمینه‌ی تصاحب این حقیقت، برتری ندارد. پس تساهل و گفت‌وگو وقتی می‌تواند انجام شود که شما به لوگوس، یعنی عقل و گفتمان دیگری، احترام بگذارید. و الا دیالوگ انجام نمی‌شود. وقتی شما بگویید فقط یک لوگوس (عقل، تفکر، یا گفتمان) وجود دارد، دیگر «دیا»، دیالوگ، که بار تعدد دارد، معنی نخواهد داشت. در آن صورت ما مونولوگ خواهیم داشت که مبتنی است بر مونیسم یا تک‌پنداری. اما دیالوگ یا گفت‌وگو، لزوماً مبتنی بر پلورالیزم است.

من می‌توانم لوگوس یا گفتمان دیگری را قبول نداشته باشم، اما باید اجازه دهم که او لوگوسش یا گفتمانش را بیان کند. برای این که دیالوگ یا گفت‌وگو انجام شود. مسأله‌ی مهمی که به نظر من باید در رابطه با تساهل و گفت‌وگو در موردش صحبت کرد، مسأله‌ی حس مسؤولیت است. بدون مسؤولیت و بدون احساس مسؤولیت اصلاً نمی‌توان به تفاوت و تساهل رسید.

مسؤولیت یعنی این که من اجازه بیابم از دیگری پرسش کنم و دیگری از من پرسش کند. در زبان انگلیسی دو واژه‌ی نزدیک به هم هست؛ یکی response به معنی پاسخ، و دیگری responsibility به معنی مسؤولیت، که این‌ها از یک ریشه‌اند. هر وضعیتی برای پاسخ‌گویی به دیگری همراه با یک مسؤولیت است. چون وقتی به دنبال یک پاسخ برای پرسش دیگری هستیم، باید فردیت «دیگر» را بپذیریم و نیز خود را برای پاسخ دادن به پرسش‌های او آماده بدانیم. پس گفت‌وگو مستلزم خشونت‌پرهیزی است. چون در خشونت فردیت دیگری را به رسمیت نمی‌شناسیم. به همین دلیل او را از بین می‌بریم و یا درباره‌اش خشونت اعمال می‌کنیم، یا از حقوق طبیعی محروم می‌کنیم. اعمال خشونت در قبال دیگری، یعنی مورد سؤال قرار دادن مشروعیت انسانی یک فرد. آن‌جا که این مشروعیت مورد سؤال قرار گیرد، توحش جایگزین مدنیت می‌شود و تک‌گویی و تک‌پنداری جای گفت‌وگو را می‌گیرد.

**نظر شما در مورد آینده‌ی گفت‌وگو بین جامعه‌ی اسلامی با جهان غرب چیست یا گفت‌وگوی بین اسلام و مسیحیت. این گفت‌وگو چه لوازمی دارد و چه چشم‌اندازی دارد؟**

به نظر من اگر گفت‌وگو میان تمدن ایران و غرب باشد، بخش اسلامی فقط یک لایه را تشکیل می‌دهد. در تمدن ایرانی سه لایه داریم؛ یکی ایران باستان، دیگری اسلام و تشیع، و لایه‌ی سوم هم تمدن مدرن است. فرهنگ و تمدن امروز ایران از سه لایه تشکیل شده است. بنابراین، وقتی با هر شرقی یا غربی گفت‌وگو می‌کنیم، از زاویه‌ی یک یا دو و یا هر سه لایه وارد گفت‌وگو می‌شویم. مثلاً صرفاً از زاویه‌ی مدرنیته یا مدرنیته‌ی بد فهمیده شده وارد گفت‌وگو با غرب می‌شوند و برخی نیز صرفاً از زاویه‌ی فرهنگ و تمدن اسلامی و شیعی. امروزه از دیدگاه جامعه‌ی اسلامی ما هم می‌توانیم با مسیحیت و هم با فرهنگ بودیسم گفت‌وگو داشته باشیم. یکی از افرادی که همین امروز به خوبی فرهنگ اسلامی و ایرانی را نمایندگی می‌کند و وارد گفت‌وگو با جهان غرب شده، دکتر سید حسین نصر است که اتفاقاً از زاویه‌ی دفاع از سنت این گفت‌وگو را به پیش می‌برد، چون اعتقاد دارد که اسلام می‌تواند نقش مهمی را در گفت‌وگوی بین ادیان ایفا کند. اگر ما بخواهیم گفت‌وگوی بین ادیان داشته باشیم، باید از گفت‌وگوی فلسفی بهره ببریم. چون دین و دست‌کم نظام‌های کلامی ادیان بزرگ از فلسفه مجزا و منفک نیست.

ما می‌توانیم بگوییم فلسفه‌ی بدون دین کور است و دین هم بدون فلسفه علیل است و این دو نمی‌توانند از همدیگر بی‌نیاز باشند. تمام فیلسوفان بزرگ شرق و غرب، به نوعی به دین توجه داشته‌اند. گفت‌وگوی تمدن‌ها لزوماً باید این دو وجه گفت‌وگوی فلسفی و گفت‌وگوی بین ادیان را با خود داشته باشد. حتی شخصی مثل دالایی لاما، که نماینده‌ی یک کشور و در عین حال نماینده‌ی بودیسم تبتی است، وقتی می‌خواهد با یک مسیحی گفت‌وگو داشته باشد، احتیاج به شناخت پایه و اساس فلسفی امروز دنیا دارد. ما می‌توانیم به عنوان ایرانی به بهترین وجه وارد گفت‌وگو با همه‌ی ادیان شویم، به شرطی که بتوانیم فلسفه‌ها و آموزه‌های دنیای امروز را خوب بشناسیم و همچنان که خود شما گفتید، حتی طلاب علوم دینی نیز اهتمام جدی به فلسفه‌ی مدرن دارند؛ چرا که برای گفت‌وگوی دینی به مطالعات فلسفی محتاجند، زیرا فلسفه‌ی امروز فضای مشترک بحث و گفت‌وگو و یک زبان تقریباً جهانی است.

برخی معتقدند اگر ما امروز بخواهیم با جهان خارج از ایران گفت‌وگو داشته باشیم و به تفاهم برسیم، ناچار باید در قالب مفاهیمی این گفت‌وگو را انجام دهیم که واژگان مشترک و مفاهیم کلی و جهانی به شمار می‌روند؛ نظیر همین حقوق بشر، دموکراسی، جامعه‌ی مدنی، تساهل، و... مراد از حقوق بشر هم همین اعلامیه‌ی حقوق بشر سازمان ملل متحد است. از دیدگاه اینان ما در عین پایبندی به بسیاری از اصول و ارزش‌های خودمان برای به تفاهم رسیدن با دیگران، به معنی مفاهیم و گفت‌وگو باید زبانی مشترک داشته باشیم و این مفاهیم که گفته شد، قدر مشترکی است که همه‌ی فرهنگ‌ها و جوامع و ادیان می‌توانند بر سر آن توافق داشته باشند. نظر شما در این باره چیست؟ آیا این به معنی انفعال است یا پذیرش قاعده‌ی گفت‌وگو؟

من معتقدم این‌ها بخشی از زبان روزند؛ مثل خیلی مفاهیم دیگر که باید کوشش کنیم آن‌ها را بشناسیم. البته گاهی ما می‌خواهیم صرفاً از طریق گفتمان سیاسی وارد شویم و گاه نیز برای فهم مبانی فرهنگ و تمدن رویکرد ما فلسفی است. ما باید این رویکرد اخیر را اتخاذ کنیم. حقوق بشر یا دموکراسی مبانی فرهنگی خودش را دارد که ما باید آن‌ها را بشناسیم. بحث حقوق طبیعی یا حق فردی و امثال این‌ها، بنیادهای نظری مقوله‌های سیاسی روز، نظیر حقوق بشر و دموکراسی و جامعه‌ی مدنی‌اند. در مورد تساهل و تسامح نیز ما باید مبانی عمیق نظری آن‌ها را بشناسیم. اشتباه بزرگی که گاه صورت می‌گیرد، در برخوردها این است که ما نسبت به پایه و اساس مقوله‌های نوین بی‌توجهیم و این بی‌توجهی نیز موجب عدم درک صحیح این مفاهیم و مباحث و نیز موجب ناتوانی ما در تعیین جای‌گاه هستی‌شناختی و فلسفی خودمان نسبت به این مفاهیم و مباحث می‌شود.

در واقع احتیاج به نوعی عقل سلیم *common sense* داریم که نشان‌دهنده‌ی اشتراک فهم و درک و عمومیت و همگانی بودن آن است. اشاره‌ی من در این‌جا به واژه‌ی *Common Sense*، کلمه‌ی *Commin Sense* است. این اشتراک متضمن نوعی همبستگی است و همبستگی نیز مستلزم این است که ما در دیاپازون جهانی قرار بگیریم؛ نه فقط از حیث سیاسی، بل که همچنین از نظر فلسفی. ما بدون توانایی فکری و فلسفی نیز نمی‌توانیم وارد گفت‌وگوی تمدن‌ها شویم. گفت‌وگوی میان تمدن‌ها تنها در صورتی امکان‌پذیر است که افق‌های فکری به روی یکدیگر باز و گشوده باشند. ما می‌توانیم بخش گادامری «آمیزش افق‌ها» را در چارچوب نگرش ایرانی خود به غرب مورد استفاده قرار دهیم. آموزش افق‌های تمدنی فقط زمانی صورت می‌گیرد که قابلیت پرسش و پاسخ میان تمدن‌ها وجود داشته باشد. خشونت جایی برای این پرسش و پاسخ باقی نمی‌گذارد و فقط کینه و نفرت کور را منطبق قرار می‌دهد. ولی کینه و نفرت که نمی‌تواند پاسخ و اساس نظم جهان و روابط تمدنی میان انسان‌ها باشد. به عبارت دیگر، گفت‌وگو در جهان امروز یک وظیفه‌ی اخلاقی و فلسفی است و نه فقط یک ضرورت سیاسی و استراتژیک. در واقع روشن‌فکری نسل چهارم، به ابعاد این وظیفه پی برده است و می‌کوشد تا با قرار دادن خود در یک وضعیت سقراطی و گفت‌وگویی، مسأله‌ی مدنیت فلسفی را در برابر خشونت مونیستی مطرح کند.

## طرح پرسش فلسفی و پروژه روشن‌گری در ایران امروز<sup>۱</sup>

محمدرضا ارشاد: تا جایی که من با کارهای شما آشنا هستم، به‌ویژه در دو کتاب *تقد عقل مدرن*، که مجموعه‌ی گفت‌وگوهایی با اندیش‌مندان معاصر غرب بوده، و یا حتی کارهایی دیگر از قبیل *مدرنیته و روشن‌فکران*، *گاندی و اندیشه‌ی عدم خشونت*، و *تفاوت و تساهل*، شما کوشیده‌اید تا فلسفه و به طور کلی مفاهیم فلسفه‌ی مدرن را از سطح مطرح‌نخبگان به سطوح دیگر جامعه منتقل سازید و از این رو بیش‌تر با زبانی ساده و همه‌فهم به طرح آن‌ها پرداخته‌اید. چه ضرورتی شما را به این کار واداشته است؟

**جهانبگلو:** مسأله‌ی اصلی که من از طریق پانزده کتابی که تاکنون منتشر کرده‌ام در نظر داشته‌ام، در درجه‌ی اوّل، مسأله‌ی برخورد سنت و مدرنیته در ایران بوده و بنابراین، از این پرسش آغاز کردم که چرا مدرنیته در ایران بد فهمیده شده و چرا نتیجه‌ی رویارویی ما با آن، در طی یکصد و پنجاه سال گذشته، فقط یک امر موهوم بوده است. ما هنوز نتوانسته‌ایم آن تفکیک اساسی مدرنیته را که مبتنی بر تفکیک خرد ابزاری و خرد انتقادی بوده، به‌درستی بفهمیم و انجام بدهیم. بدین ترتیب هنگامی که شما نوشته‌های مرا بخوانید، متوجه این امر می‌شوید که ایران در این یکصد و پنجاه سال اخیر، بیش‌تر خرد ابزاری را برگرفته و خرد انتقادی را که یک پروژه‌ی فلسفی به همراه خودش دارد، نادیده انگاشته است. مسأله‌ی دومی که برای من مطرح بوده، این است که فردی که پژوهش فلسفی می‌کند، چگونه امروزه می‌تواند پرسش فلسفی را در ایران طرح کند؟ به نظر من طرح پرسش فلسفی از دوران سقراط تاکنون یکسان بوده است. یعنی ما هنوز می‌توانیم آن شیوه‌ی سقراطی زایش روح را به عنوان یک پرسش فلسفی مطرح سازیم.

فیلسوف به نظر من کسی است که باید همیشه وجدان بیدار جامعه و انتقال‌دهنده‌ی اندیشه‌ها و در نهایت نقش روشن‌گری داشته باشد. بنابراین، کار اصلی فلسفی روشن‌اندیشی است و این که بتواند راه را از طریق روشن کردن مفاهیم و تفکیک آن‌ها نشان دهد. روی واژه‌ی تفکیک خیلی تأکید می‌کند، چون که از ریشه‌ی یونانی کریسیس، در معنای بحران می‌آید. مقصود من در این جا این است که فیلسوف ایجادکننده‌ی بحران است.

یا این که بگوییم فیلسوف نهاد ناآرام یک جامعه است و بنابراین، در بحران‌ها زندگی می‌کند.

بله؛ هم بحران‌زاست و هم حل‌کننده‌ی بحران‌هاست. هنگامی که بحران‌زا گفته می‌شود، یعنی این که فیلسوف کسی است که در جامعه بحران پدید می‌آورد، ولی این بحران را به صورت تفکیک ایجاد می‌کند؛ یعنی آن که هم قدرت تفکیک را دارد و هم می‌خواهد آن را به دیگران انتقال دهد.

این تفکیک چگونه انجام می‌شود؟ یعنی فیلسوف چگونه و به چه شیوه‌ای بین مسائل مختلف جداسازی و تفکیک می‌کند؟

فیلسوف برای انجام این تفکیک، به امر یا ابزاری به نام گفت‌وگو محتاج است. گفت‌وگو در واقع در ارتباط مستقیم با دو مفهوم است: یکی مفهوم مدنیت، و دیگری مفهوم مسؤولیت. مدنیت را باید از مفهوم ادب جدا کنیم. هنگامی که درباره‌ی مدنیت صحبت می‌کنیم،

<sup>۱</sup> روزنامه‌ی همشهری، دوم و سوم مهر ماه ۸۰، شماره‌ی ۲۵۱۳ و ۲۵۱۴



صرفاً در این باره نیست که شهروندان یک جامعه به صورت مؤدبانه رفتار می‌کنند. از این رو ما داریم درباره‌ی یک اخلاق مدنی سخن می‌گوییم که حاکم بر گستره‌ی همگانی بوده و می‌تواند مآلاً در آن یک گفت‌وگو فلسفی وجود داشته باشد. مسأله‌ی دوم، مسؤولیت است. مسؤولیت در ارتباط تنگاتنگ با امر پرسش قرار می‌گیرد. مسؤول - یا در بحث ما، فیلسوف - شهروندی است که از دیگری سؤال می‌کند و به دیگری اجازه می‌دهد که به نوبه‌ی خود از او سؤال بکند. پس مسؤولیت در واقع هم مورد سؤال قرار گرفتن و هم سؤال کردن است. در این‌جا رابطه‌ی خود و دیگری مطرح است و فلسفه همیشه به این رابطه اهمیت داده است. گفت‌وگو نیز در پیوند خود و دیگری مطرح می‌شود. پس هنگامی که گفت‌وگو مطرح می‌شود، این مسأله به ذهن می‌آید که شما برای طرح گفت‌وگویتان فقط به خاطر انسان بودنش احترام قائلید. بنابراین، امر گفت‌وگو مرکز ثقل طرح پرسش فلسفی است. برای آن که این پرسش بتواند انجام گیرد، باید نوعی تفاهم و توافق میان شهروندان وجود داشته باشد و فیلسوف کسی است که می‌تواند این فرهنگ مدنی را از طریق کار فلسفی و روشن‌گرانه‌اش پیاده کند.

### توافق و تفاهمی که شما در طرح پرسش فلسفی مطرح ساختید، روی چه اصولی جاری می‌شود؟

این تفاهم و توافق، نشان‌دهنده‌ی این مسأله است که در طرح پرسش فلسفی، از همان آغاز مسأله‌ی کثرت‌گرایی مطرح است. فلسفه روش کثرت‌گرایی اندیشیدن است. برای فلسفه، اندیشه از ابتدا، چیزی است که متخصصان دستورزبان به آن امری که معنای پلورالیستی یا کثرت‌گرا دارد، لقب می‌دادند. هنگامی که وارد چارچوب پرسش فلسفی می‌شوید، معناها و ایده‌های مختلف شما را محاصره می‌کنند. پس یک فیلسوف، به کثرت‌گرایی اندیشه‌ها احترام می‌گذارد. این مسأله سبب می‌شود که در طرح پرسش فلسفی، مفهوم مدنیت و مسؤولیت نقش مهمی بازی کند. من نیز به سهم خود در کتاب‌هایم سعی کرده‌ام بر همین پایه‌ی طرح پرسش فلسفی حرکت کنم و آن را گسترش بخشم.

شما در کتاب اخیرتان، یعنی *تفاوت و تساهل*، نیز به همین شیوه عمل کرده‌اید. یعنی طرح پرسش فلسفی و پی‌آمدهای آن، یعنی گفت‌وگو، کثرت‌گرایی، مدنیت، و... بدون شناخت و معتبر شمردن تفاوت‌ها و دگرسانی‌ها در یک جامعه امکان‌پذیر نیست...

دقیقاً همین‌طور است. تساهل بدون تفاوت وجود نخواهد داشت. تساهل را برای مخالف می‌توان منظور داشت، نه برای موافق. هنگامی مسأله‌ی تساهل مطرح است که دیگری در مقابل، نظر عکس شما را داشته باشد. این‌جاست که تساهل مطرح است. مسأله‌ی تفاوت در واقع، اساسی‌ترین مسأله‌ی طرح پرسش فلسفی است. اگر پرسش فلسفی بخواهد بحران‌ساز باشد و تفکیک را پدید آورد، باید امر تفاوت را از همان آغاز بپذیرد.

به نظر شما طرح پرسش فلسفی باید به چه شیوه‌ای انجام گیرد تا هم بتواند بحران‌ساز باشد و هم همه‌ی اختلاف‌ها و تفاوت‌ها را در خود نهفته داشته باشد؟

مسأله‌ی اصلی فلسفه، برد یا باخت یا رقابت نیست. تفاوت میان فیلسوفان و مثلاً بانک‌دارها در همین است که برای بانک‌دارها مسأله‌ی برد و باخت خیلی تعیین‌کننده است. برای فیلسوف چنین چیزی مطرح نیست. فیلسوف کسی است که می‌خواهد گفت‌وگو را به عنوان هنر زیستن در جامعه پیاده کند. این موضوع با توجه به این امر است که چگونه فلسفه می‌تواند بر مدنیت در مقابل توحش تأکید کند. فلسفه همیشه یک وظیفه‌ی تمدنی داشته است. وظیفه‌ی تمدنی فلسفه این بوده که در مقابل خشونت و توحش، مسأله‌ی اخلاق مدنی و مدنیت را مطرح می‌کرده است. بی‌گمان فلسفه طرح این مسأله را از طریق هنر گفت‌وگو امکان‌پذیر می‌ساخته است. هنر گفت‌وگو به این معنا است که چگونه تفاوت‌ها را بشناسید و به آن‌ها احترام بگذارید. پس فلسفه با طرح پرسش فلسفی در پی اعتلا بخشیدن به گستره‌ی همگانی گفت‌وگو در جامعه بوده است. این‌جاست که به نظرم، تفاوت نقش مهمی دارد و پرسش فلسفی هر چقدر که بحران‌ساز باشد، چون این بحران را همیشه با شیوه‌ی تفکیک کردن و اندیشه‌های انتقادی همراه داشته، مسؤولیت هم در آن نهفته است.



اگر اشتباه نکنم، تحلیل شما در این خصوص به پروژه‌ی روشن‌گری در دوران مدرن برمی‌گردد. از این رو آن‌چه را که برای جامعه‌ی ایران سودمند می‌دانید، پیش‌تر از هر چیز، طرح اندیشه‌ی انتقادی و به تبع آن، روشن‌گری است.

درست است. آن چیزی که در پروژه‌ی روشن‌گری - به نظر من - هنوز می‌تواند مورد استفاده باشد و برای ما نیز یک پروژه‌ی زنده است، این است که ما چگونه می‌توانیم از عقل یک استفاده‌ی عمومی، یا به بیان بهتر، انتقادی بکنیم و این که عقل چه نقشی می‌تواند در گستره‌ی همگانی و تعیین پروژه‌های سیاسی - اجتماعی مان داشته باشد؟ پروژه‌ای که فیلسوفانی چون هابرماس، جان راولز، لوک‌فری، و... در برابر پسامدرن‌ها مطرح می‌سازند، به نظر من، پروژه‌ای است که در ایران هم به آن هنوز گرفتاریم. با وجود این که ما مدرنیته را بد فهمیده‌ایم و یا فقط به عقل ابزاری آن بسنده کرده‌ایم، به هر روی درگیری ما با این پروژه به این مسأله برمی‌گردد که ما با نهادهای مدرن و مفاهیم سیاسی برخاسته از آن، مثل دموکراسی و حقوق بشر و... آشنا شده‌ایم و در پی ایجاد آن‌ها برآمده‌ایم. بنابراین، برای این کار، لازم است که به پرسش اصلی روشن‌گری بگردیم. پرسش روشن‌گری این بوده که ما چگونه از این حالت طفولیت فکری بیرون آییم و به سطحی از اندیشه برسیم که در آن، پروژه‌هایی مثل دموکراسی مطرح شوند. طرح پرسش فلسفی که نسل روشن‌فکری کنونی ایران می‌تواند انجام بدهد و دارد انجام می‌دهد، این است که ما در کجای جهان ایستاده‌ایم؟ چه رابطه‌ای با فرهنگ ایران داریم؟ و چگونه می‌توانیم جامعه‌ی مدنی توسعه‌نیافته‌ی ایران را گسترش بیش‌تری ببخشیم؟

نکته‌ای که در این‌جا در رابطه با عقل روشن‌گری مطرح می‌شود، این است که عقل مدرن با شعارهای انسان‌گرایانه و حقوق‌بشر وارد میدان شد، ولی به هر روی نمی‌توان انکار کرد که در کنار دستاوردهای مفیدش، آسیب‌های جدی به بشریت وارد ساخت. مانند نمونه‌ی نظام‌های فاشیستی و سلطه‌گر در اروپا. و اتفاقاً جنبه‌ای که مورد توجه اندیش‌مندان پسامدرن بوده، همین نکته است که ما چگونه در عین حفظ دستاوردهای مثبتی چون مردم‌سالاری و حقوق‌بشر، از آسیب‌ها و آفت‌های یاد شده جلوگیری کنیم. در این‌جا مسأله بر سر بالا بردن کیفیت دستاوردهاست. بر این اساس، پسامدرن‌ها با بهره‌گیری از تحولات انسان‌شناختی و زبان‌شناختی، به تفاوت فرهنگ‌ها و عقلانیت‌های برخاسته از آن‌ها اشاره دارند و از همین روست که انتقاد پسامدرن‌ها به مدرن‌ها نیز از همین‌جا نشأت می‌گیرد که ما این تفاوت‌ها را در سطح فرهنگ‌های بومی به رسمیت بشناسیم، ولی در عین حال با همین سطح تفاوت‌ها، به سمت دستاوردهای یاد شده برویم، وگرنه خط سیر مشخصی نمی‌توانیم برای رسیدن به آن‌ها ترسیم کنیم. حال فکر می‌کنید با سخنانی که شما در باب ارتباط گفت‌وگو، پرسش فلسفی، و مدنیت مطرح ساختید و نیز انتقاداتی که پسامدرن‌ها بر عقل مدرن وارد می‌سازند، ما در ایران چگونه می‌توانیم به طرح پرسش فلسفی از میان لایه‌های فرهنگی خودمان برسیم که در درجه‌ی اول به دستاوردهای روشن‌گری و عقل مدرن برسیم و در ثانی، از آفت‌های آن مصون بمانیم. به قول پل ریکور، در عین ایجاد پروژه‌ی فرهنگی و سیاسی مدنیت و دموکراسی، چگونه کم‌ترین شر و بدی را داشته باشیم؟

نکته‌ی جالبی را عنوان کردید. نقدی که پسامدرن‌ها از عقل مدرن می‌کنند، عقلانیتی است که هیچ‌گاه در ایران شکل نگرفت. برای آن که پروژه‌ی فلسفی غرب، در ایران مجال بروز نیافت. در واقع ما پی‌آمدهای بد فهمیده شده‌ی عقل مدرن را داشته‌ایم. ما هیچ‌وقت در ایران گذار از اسطوره به لوگوس را نداشته‌ایم. ما در واقع ملتی اسطوره‌ساز هستیم و به نوعی اسطوره‌ای می‌اندیشیم. ولی این اسطوره‌ها، اسطوره‌های مدرن هم نیستند. در ایران هیچ‌گاه پروژه‌ی عقل‌گرایی، به آن صورتی که در غرب از زمان دکارت به بعد مطرح شده، نبوده است. روابط اجتماعی ما هم این مسأله را نشان می‌دهد. مثلاً نوعی قراردادهای اجتماعی که در غرب هست، در واقع نقطه‌ی پایانی بر قرون وسطی و دوره‌ی پیشامدرن که در آن خشونت و وضع طبیعی رواج دارد، می‌باشد. به جرأت می‌توان گفت که ما هنوز در یک وضع طبیعی به سر می‌بریم؛ یعنی آن‌چه که هابز، راک، روسو، و اسپینوزا وضع طبیعی می‌گویند. از این رو ما هنوز در ایران به جامعه‌ی مدنی توسعه‌یافته نرسیده‌ایم. چرا که پیش‌فرض‌های آن را هنوز فراهم نیاورده‌ایم. پس هنگامی که پسامدرن‌ها از تفاوت‌های فرهنگ‌ها و عقلانیت‌های برخاسته از آن‌ها و با انتقاد از عقل مدرن سخن می‌گویند، آن بینش هیچ‌گاه در ایران شکل نگرفته است. در این چهار نسل روشن‌فکری در ایران، کوشش‌ها مصروف این بوده که فقط به نوعی عقل مدرن را مثلاً با ترجمه‌ی آثاری چون روش به کار بردن عقل رنه دکارت، یا نگارش سیر حکمت در اروپا از شادروان فروغی و... بشناسانند. ولی امروزه ما بیش‌تر درگیر این مسأله هستیم، چرا که هم‌اکنون برای اولین بار در روند جهانی شدن قرار گرفته‌ایم و این روند عدم تعادل و عدم توازن را که میان عقل ابزاری و عقل انتقادی داشته‌ایم،

بیش تر و بیش تر نشان می دهد. ما همیشه فکر می کرده ایم که اگر نهادهای تکنولوژیک یا سیاسی مدرن را بیاوریم، مشکل ما حل شده است. این کار صورت گرفت، ولی مشکل به قوت خود باقی بود.

**آیا فکر نمی کنید که پسامدرنیته، حاصل جهانی شدن مدرنیته باشد؟ بدین معنا که همه ی فرهنگ ها را در برابر این الزام قرار می دهد که با توجه به زمینه های فرهنگی شان، به عرصه ای که متعلق به همه ی انسان هاست، و به بیان بهتر، فرافرهنگی بوده - منظورم دموکراسی، حقوق بشر، و... است - دست بیاوند. پس دیگر نمی توان از خط سیر مشخصی به سوی دستاوردهای یادشده سخن گفت. بنابراین، جهانی شدن، این الزام را در ما نیز پدید آورده که از درون محتوای فرهنگی خودمان به این عرصه ی همگانی برسیم؟**

حرف من این است که ما نباید تقلید کنیم و از این رو با هر گونه مد مخالفم. ما در این یکصد و پنجاه ساله ی اخیر، به دنبال مد بوده ایم، نه مدرنیته. مسأله ی اصلی ما این نیست. بل که مسأله این است که ما نمی توانیم میان بر بزنیم. مسأله ی جهانی شدن و مسأله ی میان بر زدن دو چیز متفاوت هستند. یا ما می خواهیم در روند تاریخ جهان قرار بگیریم یا قرار نگیریم. اگر بخواهیم جهانی فکر بکنیم، باید به همه ی لغزش ها و بحران های مدرنیته، که پسامدرن ها روی آن انگشت می گذارند، توجه داشته باشیم. پسامدرنیته پی آمد همین لغزش هایی است که به صورت توحش های سیاسی مانند جنگ جهانی اول، دوم، آشویتس، گولاک ها، نیز واقعه ی اخیر آمریکا خود را نشان داده است. در واقع سؤالی که از ما می شود، این است. شما می گوید که ما هم باید این سیر را ادامه بدهیم، پس پی آمدش نیز همین هاست. در حقیقت این نیست. تقلیدی که ما می کردیم و هنوز هم ادامه دارد، این است که ما از عقل ابزاری مدرن تقلید می کنیم. با طرح پرسش فلسفی مدرن در جامعه ی ایران، می توانیم شیوه ی اندیشه ی انتقادی را جا بیاندازیم. پی آمد جا انداختن این شیوه، این می تواند باشد که اولاً دست از تقلید عقل ابزاری برداریم و توازن میان عقل ابزاری و عقل انتقادی پدید آوریم، و دوم این که به سه لایه ی تمدنی خودمان که مسأله ی ایرانی بودن را برای ما مطرح می سازد، بیش تر توجه کنیم. یعنی هویت خودمان را در صحن جهانی شدن، بهتر و بیش تر به دست آوریم.

**به نظر شما، پرسش فلسفی در ایران، البته با توجه به جهانی شدن و سه لایه ی تمدنی، چگونه قابل طرح است؟**

طرح پرسش فلسفی، در رجهی اول در این خصوص، این است که ما که هستیم؟ و نقش ما در جهان امروز چیست؟ پاسخ به پرسش اول، این می تواند باشد که ایرانی بودن ما وابسته به همان سه لایه ی تمدنی است. هنگامی که شما به آن سه لایه ی تمدنی توجه می کنید، می بینید که مدرنیته بد فهمیده شده، مسأله ی هویتی ما را به بحران کشانده است. مدرنیته بد فهمیده شده و سبب شده که ایرانیان به قول اسکار وایلد، یا فکر کنند که زیادی مدرن هستند یا این که فکر کنند اصلاً نمی توانند به پیشرفت های مدرن دست پیدا کنند. به هر حال، چیزی که موجب شده لایه ی ایران باستانی، فرهنگ اسلامی و شیعی مان به پرسش گرفته شود، مربوط به بخش مدرن است. چرا که ما مثل هر ملت دیگر، با فرآیند جهانی شدن درگیر هستیم. وظیفه ی که روشن گران ما می توانند داشته باشند، این است که تمام مفاهیم بد فهمیده شده و بد طرح شده را روشن اندیشی کنند و توازن و تعادل را میان خرد ابزاری و خرد انتقادی ایجاد کنند. چگونه می توان مدرن بود و نیز متوازن بود؟ این تعادل فلسفی بدون یک پروژه ی روشن گری و طرح نوین پرسش فلسفی امکان پذیر نیست.

**حال به نظر شما، این سه لایه ی تمدنی ایران چگونه می توانند بدون درگیری و خشونت به گفت و گو بنشینند، چرا که می دانید غیر از این که این سه لایه هویت کنونی ما را شکل می دهند، هر کدام به تنهایی نمایندگان یا نهادهایی را در جانبداری از خودشان پرورانده اند؟**

اساساً گفت و گو یک امر کثرت گراست. بنابراین، اگر از دیدگاه ایدئولوژیک به این سه لایه بنگریم و از دیدگاه روشن گرانه و فرهنگی نگاه کنید، سبب ایجاد گفت و گو میان آن ها می شود. چرا که مسأله ی تمدن با مدنیت آمیخته است. آیا تمدن بدون مدنیت امکان پذیر است؟ خیر! آیا مدنیت می تواند بدون امر گفت و گو باشد؟ خیر! برای آن که مدنیت محرک اصلی گفت و گو میان شهروندان یک جامعه است. پس شرط اول گفت و گو میان لایه های تمدنی ایران، ایجاد فضایی برای انجام گفت و گوست. بی شک در این فضا که اخلاق مدنی حاکم است، مسأله ی فردیت و دیگری مطرح است. حال این دیگری می تواند مسأله ی اقوام و هویت های قومی متعدد باشد. از این رو هنگامی که طرح

پرسش فلسفی می‌کنید، در واقع با استفاده از شیوه‌ی انتقادی در مقابل هر گونه شیوه‌ی یکسان کردن ایدئولوژیک، که می‌خواهد برای مثال یک لایه‌ی تمدنی را در برابر دیگر لایه‌های تمدنی دیگر تحکیم کند و در پی تسلط آن است، می‌ایستید. بنابراین، اگر بتوانیم وضعیتی داشته باشیم که در آن پرسش فلسفی ایجاد کنیم، چنان‌که بتوانیم با استفاده از دستاوردهای مدرن، یعنی جامعه‌ی مدنی این پروژه را پیش ببریم، با وضعیتی خشونت‌پرهیز در بین این سه لایه‌ی تمدنی روبه‌رو هستیم.

**غیر از مسأله‌ای که در عوامل بحران هویت، از جمله بد فهمیده شدن مدرنیته عنوان کردید، آیا فکر نمی‌کنید که بخشی از بحران یاد شده مسائل سیاسی باشد؟ برای نمونه در زمان پهلوی اوّل و دوم، با ایدئولوژیک شدن فرهنگ و تمدن روبه‌رو بودیم. از این رو تعریفی که از ایرانی بودن ارائه می‌گردید، بسیار محدود بوده و به اسطوره‌سازی‌های قومی دامن زد. چنین شیوه‌ای نمی‌تواند گرایشی عمیق و سازنده باشد؟**

دقیقاً همین‌طور است. ولی بحران سیاسی از چه حاصل می‌شود؟ به نظر من از این مسأله پدید می‌آید که ملتی توانایی با هم زیستن را از دست می‌دهند. یعنی تفاهمی که می‌توانند روی چیزهایی داشته باشند. در چنین وضعیتی، هر کس ممکن است بگوید که جامعه از من یا قبیله‌ی من تشکیل شده، نه از مارکسیسم هنگامی که گفته می‌شود اساس مدنیت بر کثرت‌گرایی استوار شده است، به طرح مسأله‌ی ما در مقابل من اشاره دارد. در این‌جا پارادایم اصلی، پذیرش متقابل است. در واقع مدنیت اخلاقی، امری است افقی، نه عمودی. در ایران همه‌ی بحران‌ها را به حساب سیاست گذاشته‌اند. در صورتی که بخشی از این بحران‌ها به شکل افقی در میان مردم ایجاد شده است. مردمی که می‌خواهند به مسأله‌ی من خودخواهانه نگاه کنند، از راندگی در شهر تهران گرفته تا چیزهایی دیگر، آن مسؤولیت اجتماعی را پذیرا نیستند. بنابراین، چگونه ممکن است که ارتباط میان این سه لایه‌ی تمدنی را مطرح سازید، بی آن که مسؤولیت مدنی را بپذیرید؟

هنگامی که اخلاق مدنی را به عنوان فرهنگ مطرح می‌سازید، پی‌آمد اصلی آن پذیرش متقابل است. پذیرش متقابل، یعنی پذیرش تمامیت انسانی دیگری. یعنی در این‌جا گونه‌ای احترام متقابل میان دو شهروند مطرح است. ارسطو بر دوستی در ایجاد دولت‌شهر تأکید دارد. اما مسأله‌ی ما تنها دوستی نیست. بل که مسأله‌ی اصلی، اخلاق مدنی است که می‌تواند پایه‌ی جامعه‌ی مدنی باشد. چگونه می‌توان شعار جامعه‌ی مدنی را داد، بدون آن که مدنیت مطرح شده باشد؟ برای آن که بتوانیم به شهروندی حیات نویی بدهیم، باید اخلاق مدنی را مطرح سازیم.

**پس در واقع شهروندی، در درجه‌ی اوّل یک مسأله‌ی فرهنگی است و در کنار آن پی‌آمد سیاسی خودش را نیز دارد.**

بله؛ یک مسأله‌ی مهم‌تر این است که چگونه ملتی می‌تواند درون خودش با ایده‌هایی مخالف باشد، لوی بر سر یک دسته اصول توافقاتی داشته باشد؟ چیزی که پل ریکور به آن تفاهم تعارضی می‌گوید، پی‌آمد همین اخلاق مدنی و شهروندی است. یعنی شما در جایی تفاوت‌ها را دارید، ولی تفاهم را هم دارید. این سه لایه‌ی تمدنی با هم متفاوتند، ولی بر سر چیزهایی با هم توافق دارند.

**بر سر چه چیزهایی توافق دارند؟**

بر سر ایرانی بودن در جهان امروز. ایرانی بودن هنگامی مطرح می‌شود که بتوانیم به این تفاهم برسیم که برای ایرانی بودن و ایرانی ماندن، به هر سه‌ی این لایه‌ها نیازمندیم. همان‌گونه که هندی‌ها به لایه‌های متفاوت تمدنی‌شان توجه داشته‌اند و هیچ‌کدام از این لایه‌ها را برتر از دیگر لایه‌ها ندانسته‌اند. ما یک تمدن ایرانی - اسلامی داریم که می‌خواهد نقش مهمی در جهان امروز داشته باشد. بنابراین، ما چگونه می‌توانیم بر لایه‌ی تمدنی مدرن در آن از یک سو و لایه‌ی تمدنی باستان از سوی دیگر بی‌توجه باشیم؟ در واقع روشن‌گران ما به‌ویژه فیلسوفان، می‌توانند گفت‌وگو میان این لایه‌ها را فراهم سازند.

**می‌دانیم که در ایران از دیرباز اقوام گوناگونی که به لحاظ قومی هویت‌های متفاوتی داشته‌اند، زندگی می‌کنند. مسأله‌ی گفت‌وگو و طرح پرسش فلسفی از منظر دگرپذیری و احترام به دیگری، می‌تواند با توجه به همین تفاوت‌های قومی صورت گیرد. فکر می‌کنید با این ترکیب**

پیچیده و متفاوت قومی، چگونه می‌توانیم چتر فراگیری داشته باشیم که با توجه به تفاوت‌های قومی و فرهنگی، به توافقی در این میان برسیم که در عین حفظ و پذیرش آن تفاوت‌ها، همه‌ی آن هویت‌های قومی را در بر داشته باشد؟

توافق همیشه در ایران خواسته به زور از بالا صورت گیرد. تفاهم باید به صورت افقی و آن هم از طریق گفت‌وگو انجام پذیرد. گفت‌وگو هیچ‌گاه تحمیل کردنی نیست. گفت‌وگو پی‌آمد ضرورتی است که جامعه به آن می‌رسد. یعنی جامعه‌ی ایران مانند جامعه‌ی هند به این نتیجه می‌رسد که راه‌حل گفت‌وگو کردن، مسیری است که ما را از خشونت دور می‌کند و لذا، به وضعیتی مدنی‌تر می‌رسیم. ما در گفت‌وگو می‌توانیم برای بقای هر کدام از فرهنگ‌ها و اقوام ساکن ایران به یک توافق برسیم. طرح پرسش فلسفی ما کیستیم و ما چیستیم، به ما کمک می‌کند تا از نگاه‌های ایدئولوژیک فاصله بگیریم.

**پس به نظر شما طرح پرسش فلسفی «ایرانی بودن» چیست، چه ویژگی می‌تواند داشته باشد؟**

به نظر من ایرانی بودن، همان قدر می‌تواند یک پرسش فلسفی باشد که مثلاً ملت‌های دیگر چون هندی‌ها و ژاپنی‌ها از خود پرسیده‌اند. این طرح پرسش ایرانی بودن، فقط به کند و کاو و تفحص مستمر در مورد این سه لایه‌ی تمدنی می‌تواند صورت بگیرد؛ یعنی نمایندگان این سه لایه‌های متفاوت تمدنی یا اقوام مختلف، بتوانند با هم گفت‌وگوی درون‌تمدنی داشته باشند. امروزه ما بیش‌تر از گفت‌وگوهای برون‌تمدنی مانند گفت‌وگوی ایران و تمدن‌های دیگر صحبت می‌کنیم. در صورتی که گفت‌وگوی برون‌تمدنی هنگامی می‌تواند انجام شود که گفت‌وگوی درون‌تمدنی هم داشته باشیم. باید شرایط چنین گفت‌وگویی را ایجاد کنیم. شرایط این گفت‌وگو موقعی می‌تواند پدید آید که به ضرورت گفت‌وگو و به ضرورت اخلاق مدنی پی ببریم.

**فکر می‌کنید پی‌آمد گفت‌وگوی درون‌تمدنی از نظر نوع آگاهی چه خواهد بود؟**

فکر می‌کنم پی‌آمد آگاهی این گفت‌وگوی درونی، قبول یک نوع فرهنگ مدنی، فردیت‌های فردی، و پذیرش این امر است که مدنیت، محرک اصلی گفت‌وگو میان شهروندان و نیز مدنیت یک امر کثرت‌گراست و این که نمی‌توانیم گفت‌وگوی درون‌تمدنی داشته باشیم بدون آن که به کثرت‌گرایی بیانیشیم، و در نهایت پذیرش این امر است که یک نوع احترام به گفتمان دیگر بگذاریم. واژه‌ی دیالوگ از دو بخش dia، به معنای روشن کردن و پرده از حجاب برداشتن، و لوگوس ساخته شده است. یعنی برخورد دو اندیشه یا دو لوگوس. یعنی دست‌یابی به حقیقت از طریق لوگوس. یعنی حقیقت‌جویی از طریق رویارویی با لوگوس دیگری. اگر شما به لوگوس اندیشه و گفتمان دیگری احترام نگذارید، هیچ دیالوگ و گفت‌وگویی نخواهید داشت. پس مسأله‌ای که می‌تواند این آگاهی پدید آورد، این است که به لوگوس دیگری احترام بگذاریم، چون او می‌تواند تمام آن لایه‌های تمدنی را به هم متصل کند یا کامل گرداند. بدون احترام به فردیت دیگری، این لایه‌های تمدنی کامل نخواهند بود. ایران امروز، که فقط از ایران باستان تشکیل نشده است. ایران امروز، آمیزه‌ای است از نمایندگان و لایه‌های مختلف تمدنی. من فکر می‌کنم که یکی از وظایفی که فلسفه و فکر فلسفی در ایران دارد، این است که با نمایندگان مختلف فکری و قومی و تمدنی بتواند وارد گفت‌وگو شود و نتیجه‌ی این گفت‌وگوست که می‌تواند این سه لایه‌ی تمدنی را به هم مرتبط سازد و پرسش «ایرانی بودن» را در عصر حاضر مطرح سازد.

# گفت‌وگو با خویش و دیگری<sup>۱</sup>

علیرضا کیان: پیشنهاد می‌کنیم مصاحبه را با معرفی کتاب تازه‌ی شما، گفت‌وگو با دکتر سید حسین نصر، شروع کنیم.

**جهانبگلو:** من به دنبال کتاب گفت‌وگو با دکتر شایگان و گفت‌وگو با آیزایا برلین، تصمیم گرفتم که کتابی در مورد مسأله‌ی اسلام و مدرنیسم، به صورت گفت‌وگو فراهم کنم. این کتاب را به دکتر نصر پیشنهاد کردم و او هم پذیرفت و تصمیم گرفتیم که این کار را با هم انجام بدهیم. در واقع این کتاب گرد مسائلی است که سید حسین نصر از طریق پنجاه کتابی که نوشته، مطرح کرده است؛ موضوعاتی چون معرفت، تقدس، علوم اسلامی، عرفان، هنرهای ایرانی، و... که وی تاکنون مطرح کرده است و همچنین مسأله‌ی سنت و مدرنیته، که برای خود من خیلی جالب بود. این کتاب را در حدود یک سالی است که آماده کرده‌ایم و هنوز به انگلیسی چاپ نشده و کتابی است در حدود ۳۰۰ - ۴۰۰ صفحه به انگلیسی، که امیدواریم که به زودی چاپ شود و سمپوزیومی هم در واشنگتن در دوم و سوم نوامبر ۲۰۰۱ (۱۱ و ۱۲ آبان ۸۰) در مورد آثار و افکار دکتر نصر برگزار می‌شود. وی اولین متفکر شرقی است که در مجموعه‌ی Living Philosophers چاپ شده. در واقع به عنوان یک فیلسوف شرقی از ایشان یاد شده است. در این کتاب، در حدود پنجاه نفر از اساتید دنیا در مورد ایشان نوشته‌اند که کتاب قطوری هم است. ولی در مورد کتاب گفت‌وگویی که با دکتر نصر آماده کرده‌ام، باید بگویم که بیش‌تر درباره‌ی جای‌گاه «اسلام در جهان امروز» است.

**مانند زیر آسمان‌های جهان، یک نوع زندگی‌نامه‌نویسی است؟**

بله؛ البته مثل کتاب زیر آسمان‌های جهان از سطح به عمق می‌رویم و بیش‌تر سعی می‌کنیم که از لابه‌لای مسائلی که سید حسین نصر در کتاب‌هایش مطرح کرده، به مسائلی که امروزه اسلام با آن در دنیای امروز درگیر است و دستاوردهایی که می‌تواند داشته باشد و برخوردی که با دنیای غرب و با دنیای مدرن دارد را مطرح کنیم.

**دکتر نصر اکنون نسبت به جریان‌های فکری - دینی در ایران چه موضعی و چه نسبتی دارد؟ تلاش‌هایی که در این سال‌ها از سوی روشن‌فکران دینی انجام شده است را چگونه ارزیابی می‌کنند؟ برخی معتقدند که ایشان را باید در جریان سنت‌گرایان اسلامی قرار داد.**

من فکر می‌کنم اگر قرار باشد که دکتر نصر را با متفکری چون عبدالکریم سروش مقایسه کنیم، وی حتماً جزء سنت‌گرایان خواهد بود. برای این که دکتر نصر خود را جزو مکتبی می‌داند که در آن رنه گنون و کوماراسوامی و شوآن بودند و مکتبی است که مکتب فیلوزوفیا پرنیس نام دارد که طرفدار سنت است و شدیداً منتقد مدرنیته، و نگاهی که علم جدید، تکنولوژی جدید، و فلسفه‌ی جدید به جهان دارد. بنابراین، من او را بیش‌تر در راستای اندیشه‌ی سنتی در ایران، مثل آیت‌الله بروجردی و علامه طباطبایی قرار می‌دهم. دکتر نصر به علامه طباطبایی خیلی نزدیک بود. بیش‌تر کار ایشان هم در آن جهت سنت است.

**ولی شریعت هم در تفکر ایشان چندان برجسته نیست.**

<sup>۱</sup> روزنامه‌ی همشهری، شماره‌ی ۷، مهر ماه ۱۳۸۰

نه؛ شریعت اصلاً برجسته نیست. چون برای نصر مسأله‌ی اخلاق و مسأله‌ی علوم اسلامی خیلی مهم است و در واقع راه‌حلی که اسلام می‌تواند امروزه در گفت‌وگوی ادیان و در برخورد سنت و مدرنیته بیان کند، موضوع اندیشه‌ی وی است. وی در برخورد بین سنت و مدرنیته، طبیعتاً از سنت اسلامی در مقابل دنیای مدرن دفاع می‌کند. خیلی از افرادی که در جمهوری اسلامی فعالیت دارند، با ایشان نزدیک هستند. افراد مثل دکتر پورجوادی، دکتر حداد عادل، دکتر اعوانی، که هر کدامشان از شاگردان دکتر نصر بودند، با ایشان خیلی نزدیک هستند و طبیعتاً می‌شود گفت با این که وی در حدود ۲۳ سال است که در جامعه‌ی ایران حضوری فعال و آشکار نداشته است، ولی از راه دور کش‌وقوس‌های جامعه‌ی ایران را دنبال کرده و بحث‌هایی را که در زمینه‌ی اسلام و عرفان در ایران می‌شود، دنبال می‌کند.

**شما دکتر نصر را جزء سنت‌گرایان تقسیم‌بندی می‌کنید. فکر می‌کنید وی چه تفاوتی با سنت‌گرایان داخل ایران دارد؟ در هر صورت ایشان در جهانی زندگی می‌کنند که آن جهان با جهانی که سنت‌گرایان ما در آن زندگی می‌کنند، خیلی متفاوت است.**

دکتر نصر، یک سنت‌گرای اسلامی است که فکرش جهانی است و به صورت جهانی هم زندگی می‌کند.

به نظر من مسأله‌ی اصلی که سنت‌گرایان ما در داخل کشور دارند - البته اکثراً، چون استثناهایی وجود دارد - عدم شرکت در این بحث بین سنت و مدرنیته است. افرادی مثل دکتر نصر هم در گذشته که در ایران زندگی می‌کردند و هم در طی بیست سال گذشته که در آمریکا بودند، به صورت خیلی فعال در این بحث شرکت کرده‌اند. درست است که موضوع وی موضع سنت است در مقابل مدرنیته، ولی مدرنیته را تا عمق می‌شناسد. به نظر من خیلی از سنت‌گرایانی که در داخل ایران هستند، این بحث را در عمقش دنبال نکرده‌اند. یعنی مدرنیته را رد می‌کنند، بدون این که منظومه‌ی فکری و ذهنی مدرنیته را در واقع به خوبی شناخته باشند. سید حسین نصر فردی است که با علم جدید کاملاً سر و کار داشته است. چیزی که به نظر من خیلی مسأله را مهم می‌کند، اشتیاق و شرکت وی در گفت‌وگوی بین ادیان است که این را سنت‌گرایان داخلی ندارند. از آن‌ها دعوت نمی‌شود که بروند با دلایلی لاما بنشینند و معرف اسلام و معرف اندیشه‌ی اسلامی باشند و گفت‌وگو کنند. دکتر نصر در واقع یکی از نمایندگان فرهنگی ایران و اسلام در خارج از ایران است و مرتب با متفکران مسیحی و هندو و بودیست و یهودی، به عنوان پیرو فکر اسلامی (البته سنت‌گرایی اسلامی) وارد گفت‌وگو می‌شود و نتیجه‌اش به نظر من نتیجه‌ای است که برای فکر اسلامی در جامعه‌ی امروز خیلی مؤثر است.

**اگر ما این تلقی را در مورد آقای دکتر نصر بپذیریم، و بگوییم دکتر نصر شباهت‌ها و نزدیکی‌هایی به اندیش‌مندان پسامدرن دارند، به بیراهه رفته‌ایم؟**

بله؛ خیلی زیاد. برای این که دکتر نصر اصلاً از آن زاویه به مدرنیته و نقد آن نگاه نمی‌کند. اندیش‌مندان پسامدرن از مدرنیته حرکت می‌کنند برای انتقاد کردن از آن. آدم‌هایی مثل لیوتار، دریدل، بودریار، و... دکتر نصر تمام این منظومه‌ی مدرن را مورد سؤال قرار می‌دهند. یعنی وقتی که کتاب‌های ایشان را می‌خوانید، شما می‌بینید که اصلاً تمام آن پروژه‌ی دکارتی یا گالیله‌ای از دنیا را که با آن مدرنیته آغاز می‌شود، از همان‌جا مورد سؤال قرار می‌گیرد. در صورتی که اندیش‌مندان پسامدرن، این موضوع را مورد سؤال قرار نمی‌دهند. عواقبی که عصر روشن‌گری پیدا کرده را مورد سؤال قرار می‌دهند. یعنی می‌گویند اگر عواقبش این بوده که به آشویتس یا گولاگ منتهی می‌شود، پس باید مدرنیته را به نقد کشید. دکتر نصر اصلاً تمام این منظومه‌ی مدرن را مورد سؤال قرار می‌دهد. یکی از چیزهایی که با آن شدیداً مخالف است، تکنولوژی مدرن است و در تمام آثارشان در دفاع از حفظ محیط زیست، مدرنیته را نقد می‌کند، به عنوان این که پروژه‌ی مدرن، پروژه‌ی فلسفی مدرن، به یک جایی انجامیده که ما داریم زمین را از بین می‌بریم. بنابراین، وی بر خلاف پسامدرن‌ها اصلاً از همان اوّل مخالف مدرنیته است.

**آیا تضادی به وجود نمی‌آید بین تفکر سنت‌گرا و اندیش‌مندی که در سیر اندیشه‌های جهانی قرار می‌گیرد، و بخشی از نظرات خودش هم جهانی است؟**

نخیر؛ شما می‌توانید در سیر و یا فرآیند جهانی شدن قرار بگیرید، یا آن چیزی که در واقع گوته می‌گوید ادبیات جهانی welt literatur. یعنی شما در واقع در آن پروسه‌ی جهانی شدن قرار بگیرید، ولی با تمام این سیر مدرنیته مخالف باشید. شما مثال‌هایی از متفکرین هندی و یا بودیسم دارید که آدم‌هایی هستند کاملاً سنت‌گرا، ولی متفکران جهانی هستند. بهترین مثالی که الآن به ذهن می‌آید که می‌توانیم در فلسفه‌ی سیاسی از آن صحبت کنیم، لئو استراوس است. لئو استراوس یک متفکر سنت‌گرا است. یعنی متفکری که با مدرنیته مخالف است و با آن موج‌های مدرنیته که خودش می‌گوید مخالف است. طرفدار فلسفه‌ی سیاسی ارسطویی و افلاطونی است، در مقابل فلسفه‌ی سیاسی مدرن. ولی آدمی است که افکارش در سطح جهانی مطرح می‌شود و خودش در این پروسه در دانشگاه شیکاگو تدریس می‌کرده و تا زمان فوتش در پروسه‌ی جهانی قرار گرفته بود. همین‌طور متفکرانی داریم که در دین یهود، و یا مسیحیت، سنت‌گرا هستند و از سنت مسیحی و یا یهودی دفاع می‌کنند، ولی در این پروسه‌ی جهانی شدن قرار می‌گیرند و متفکران جهانی هستند. کاملاً جهانی هستند. به نظر من فیلسوف فرانسوی، ژان گیتون، که فیلسوفی مسیحی است و لویناس که فیلسوف یهودی بود، متفکرانی بودند که از دیدگاه سنتی به مسائل نگاه می‌کردند و کاملاً با مدرنیته مخالف بودند. یعنی نقد هایدگری از مدرنیته را قبول داشتند و من دکتر نصر را در این گروه قرار می‌دهم. خودش هم خیلی روشن می‌گوید که از همان موقعی که در هاروارد بودم و رساله‌ی دکتری را می‌نوشتیم، با فکر گنون آشنا شدم و این فکر را تا به امروز دنبال کرده‌ام و به خاطر همین وی شخصیتی است که سنت‌گرا باقی مانده است. یعنی یکی از نمایندگان و معرفین آن مکتب است، ولی ضمناً، جهانی هم هست.

**شما گفت‌وگوهای بسیاری دارید. حتی گفت‌وگوهایی که هنوز به شکل کتاب در نیامده است؛ با متفکران جهان که شاید بعضی از آنها واقعاً نادر باشد، در زمینه‌ی ادبیات، هنر، و فلسفه. تا حدودی توضیح دادید که چرا روش گفت‌وگو را انتخاب کردید. اما برخی معتقدند که این گفت‌وگوها ما را از تفکر جدی دور می‌کند و بحث را سطحی می‌کند. شما چنین اعتقادی دارید؟**

نخیر؛ اصلاً. برای این که اولاً من یک تفاوتی می‌گذارم بین گفت‌وگو و مصاحبه. روش گفت‌وگو یک روش سقراطی است که اصلاً این روش اصلی فلسفه است و من اگر روش گفت‌وگویی را انتخاب کردم، برای این بود که کارم کار فلسفی است و یکی از دلایلی که در کنار دیگر آثارم این روش را انتخاب کردم، به خاطر این است که فکر می‌کنم این بهترین راه و روش است برای این که خواننده با موضوع ارتباط برقرار کند. یعنی شما به دو صورت می‌توانید یک موضوعی را برای خواننده‌ای مطرح کنید. یا به صورت خیلی مبهم و با استفاده از مفاهیم خیلی مشکل، که اصلاً نمی‌تواند با آن هیچ ارتباطی برقرار کند و یا این که شما در واقع خودتان را به عنوان یک رابط قرار بدهید، یعنی خواننده و آن شخصی که دارد با او گفت‌وگو می‌شود. من فکر می‌کنم که گفت‌وگو کمک می‌کند بحث خیلی روشن‌تر شود. این گفت‌وگو است که باعث می‌شود بحث خیلی عمقی‌تر شود.

من برای آماده کردن هر کتابم، حداقل یک سال کار می‌کنم و تمام آن دوره‌ی تأمل و تعمقش آن موقع است. می‌گویم این کاری فلسفی است که آماده کردن تحقیق و کار آرشئو می‌خواهد و ضمناً، یک حضور ذهنی می‌خواهد که وقتی شما در مقابل آن گفت‌وگو شونده قرار گرفتید، قادر باشید سؤال‌هایی در آن هم مطرح بشود. به نظر من این کتاب گفت‌وگوها، در واقع کار درازمدت است. هر کدامشان یک کار درازمدت است که از اول تا انجامش، در واقع چند سال طول می‌کشد و این خودش نشان می‌دهد که در آن تأمل و تعمق هست.

**فکر می‌کنم دکتر نصر با سنت‌گرایان داخل ایران خیلی ارتباط ندارند. اما چرا از دکتر نصر در داخل ایران از طرف این بخش از سنت‌گرایان استقبال صورت می‌گیرد؟**

به نظر من آثار دکتر نصر برای سنت‌گرایان داخل ایران جذاب است. به خاطر این که آن نکاتی را که می‌خواهند دنبالش بگردند، در آن پیدا می‌کنند و آن نکات در واقع مهم‌ترین نقد مدرنیته است که در آثار دکتر نصر پیدا می‌کنند. ما می‌دانیم سنت‌گرایان داخل ایران، به هر حال، نسبت به مدرنیته نقد بسیار شدید دارند. ولی این نقد را نتوانستند تاکنون به صورت یک فلسفه و اندیشه در بیاورند و تنها کسی که



توانسته از زاویه‌ی دید اسلامی در جهان این کار را بکند، دکتر نصر بوده است. اتفاقاً به دلیل این که محتوای ایدئولوژیک ندارد، درگیر شدن با آن خیلی کار راحتی نیست. اگر محتوای ایدئولوژیک داشت خیلی راحت تر بود.

**چرا؟ چون اصول از پیش تعیین شده‌ای ندارد؟**

اصول از پیش تعیین شده‌ای ندارد و غایت سیاسی هم ندارد.

**از چه نظر اهمیتش بیشتر است؟**

اهمیتش به همان جهتی است که آثار متفکری چون هانری کربن برای ما ایرانیان مهم است. یعنی ما وقتی که می‌خواهیم به فلسفه‌ی ایرانی توجه کنیم، مجبور هستیم کربن را بخوانیم.

**این درست است که می‌گویند نگاه دکتر نصر به فلسفه‌ی اسلامی و فرهنگ و ایران یک نگاه شرق‌شناسانه است، نه یک نگاه از درون؛ یعنی از موضع بیرون نگاه می‌کند؟**

نه؛ اصلاً چنین چیزی نیست. به نظر من اتفاقاً دکتر نصر به عنوان یک ایرانی دارد به مسأله‌ی ایران و اسلامی نگاه می‌کند و ایشان کاملاً با شرق‌شناسی مخالف است. اتفاقاً در بحث‌هایی که ایشان می‌نماید و در دیالوگ‌هایی که با نماینده‌ها و معرف‌های ادیان دیگر در آمریکا دارد، همیشه به این مسأله توجه و تأکید می‌کند که اسلام و ایران توسط مفسران اروپایی و آمریکایی بد فهمیده شده است.

**شما که می‌فرمایید دکتر نصر منتقد مدرنیته و تجدد است. بنابراین، ایشان طبیعتاً با پروژه‌ای مثل روشن‌فکری دینی و نواندیشی دینی که در جست‌وجوی جمع سنت و تجدد است مخالف است.**

شدیداً. نقدی که نصر به فردی مثل سروش می‌کند، بیش‌تر از دیدگاه فلسفه‌ی اسلامی است که اتفاقاً برای سنت‌گرایان داخل کشور، که سروش را نقد می‌کنند، قابل استفاده است. البته دکتر نصر درباره‌ی دکتر سروش چیزی ننوشته، ولی می‌دانم که وی اعتقاد دارد که فردی مثل سروش، از وضعیتی که سروش در آن قرار گرفته، یک وضعیت التقاطی است.

**این همان انتقادی است که بعضی از سنت‌گرایان به سروش دارند.**

بله؛ ولی از یک مبدأ دیگر است. مبدأ این است که شما تا چه حد می‌توانید این‌گونه با مسأله‌ی اسلام برخورد کنید و تا چه حد می‌توانید عناصر دیگری را وارد فلسفه‌ی اسلامی کنید، بدون این که آن را خدشه‌دار کنید. دکتر نصر کاملاً مخالف دیدگاه سروش است.

**سروش اصلاً موجودیتی به اسم فلسفه‌ی اسلامی را با نقدهای جدی زیر سؤال می‌برد.**

بله؛ ضمناً، سروش متفکری است که می‌خواهد مدرنیسم را وارد اسلام کند. دکتر نصر با اساس مدرنیسم مخالف است. چون با اساس مدرنیسم مخالف است، اعتقاد دارد که شما هم نمی‌توانید مدرنیسم را وارد اسلام کنید. به محض این که شما این کار را انجام دهید، اصلاً منظومه‌ی فکری اسلام و فلسفه‌ی اسلامی را مورد سؤال قرار داده‌اید.

**قبلاً هم که با دکتر شریعتی مخالف بودند.**

با دکتر شریعتی به خاطر ابعاد ایدئولوژیکی تفکرش مخالف است.

دکتر نصر به افرادی مثل علامه طباطبایی یا سید جلال آشتیانی نزدیک‌تر است. حتی من می‌توانم بگویم که وی از جهت زیادی به فردی مثل محقق داماد یا مجتهد شبستری نزدیک‌تر است.

**مجتهد شبستری که مباحثش شبیه سروش است.**



نه؛ مباحث مجتهد شبستری در مورد کلام، تاریخ ادیان، و هرمنوتیک را دکتر سروش ندارد. همان‌گونه که در گذشته نصر به علامه طباطبایی نزدیک بود، نه شریعتی. اکنون نیز به مجتهد شبستری نزدیک است، نه سروش. ضمناً، مرحوم مطهری را ایشان از نزدیک می‌شناختند و با هم دیالوگ داشتند و برای هم احترام زیادی قائل بودند.

### به لحاظ فکری؟ چگونه؟

فکر می‌کنم که یک چیزهایی از یکدیگر جدایشان می‌کند. حتماً جدایشان می‌کند. ولی یک چیزهایی هم نزدیکشان می‌کند؛ از جمله مباحثی که در شیعه حتماً این دو نفر را به هم نزدیک می‌کند.

### در حقیقت، اسلام دکتر نصر یک «اسلام فرهنگ» است نه «اسلام ایدئولوژی» یا «اسلام مدرن».

اسلام تمدنی است. یعنی وقتی شما به آثار وی نگاه می‌کنید، کاملاً می‌بینید که تمدن اسلامی را ترویج می‌کند و تمام ابعاد تمدن اسلامی را چه در عرفان، چه در ابعاد علوم اسلامی است، چه در هنرهای اسلامی است، شما می‌بینید همه‌ی آثارشان درباره‌ی مباحث تمدنی است و شاید وی در دنیای امروز، یکی از معرف‌های تمدن اسلامی باشد. همان‌طور که دالایی لاما یکی از معرف‌های تمدن بودیست در جهان امروز است.

**اما در اسلام تمدنی دکتر نصر، شریعت طبیعتاً یا غایب است یا خیلی بروز ندارد. یک نوع سکولاریزم در آن دمیده می‌شود. گرچه شما می‌گویید غایت سیاسی ندارد، عملاً به یک نوع تئوری سیاسی می‌رسد.**

دکتر نصر نگاهی که به اسلام دارد و نگاهی که به عرفان دارد، خالی از هر گونه فلسفه‌ی سیاسی است. یعنی ایشان به مباحث فلسفه‌ی سیاسی اسلامی نمی‌پردازد.

**مقصود، نتیجه‌ی اندیشه‌ی او است. یعنی به آن سمتی که می‌روند، دینی که معرفی می‌کنند، یک دین شخصی و فردگرا می‌شود. آیا این به سکولاریسم منجر نمی‌شود؟**

نه؛ به سکولاریزم منجر نمی‌شود. ولی ضمناً، از آن هیچ‌گونه فلسفه‌ی سیاسی هم نمی‌شود درآورد. همان‌قدر که از آثار کوماراسوامی و آثار گنون و شوآن، که سه فردی هستند که دکتر نصر دنباله‌روی آنها است، نمی‌توان به فلسفه‌ی سیاسی رسید. من فکر می‌کنم که سکولاریزم که حتماً نه، برای این که دکتر نصر با هر گونه سکولاریزاسیون جهان مخالف است و یکی از اشکالات بزرگ جهان مدرن را سکولاریزم و سکولاریزاسیون می‌داند. این یعنی افسون‌زدایی جهان. جهانی که افسون‌زدایی شده، سکولار است.

### وی به عنوان یک متفکر مسلمان، فکر می‌کند در دولت دینی می‌تواند بهتر زندگی کند یا دولت غیردینی؟

اتفاقاً من از ایشان سؤال کردم که چطور شما می‌توانید این را با آمریکا و زندگی کردن در آمریکا جمع کنید. ایشان نسبت به جامعه‌ی آمریکا خیلی انتقاد دارند. ضمن این که در جامعه‌ی آمریکا زندگی می‌کنند، ولی منتقد خیلی شدید جامعه‌ی آمریکا هستند و این را خیلی باز و گشوده در خود آمریکا مطرح می‌کنند. من دیده‌ام که در برنامه‌ای تلویزیونی با دکتر نصر، وی خیلی راحت گفت که ترجیح می‌دهد در خیابان‌های قاهره راه برود تا در خیابان‌های واشنگتن. برای این که آنجا احساس امنیت بیش‌تری می‌کنم. من فکر می‌کنم که فردی مثل دکتر نصر، در هر دو جامعه می‌تواند نقشی مؤثر بازی کند. یعنی در هر دو شکل از حکومت. نصر یکی از نماینده‌های گفت‌وگوی ادیان در جهان امروز است. هر موقع که می‌خواهند در مورد گفت‌وگوی میان ادیان صحبت کنند، دکتر نصر همیشه حاضر است. شما می‌بینید در تمام سمپوزیوم‌ها دکتر نصر معرف فکر اسلامی است و من فکر می‌کنم که وی در یک وضعیت سکولار، شاید بهتر بتواند معرف یک چنین گفت‌وگویی باشند.

من جایی خوانده بودم که دکتر نصر گفته بود من نیاز به این دارم که برگردم به ایران و حمام روح بگیرم. تعبیرشان همین بود. یعنی از آلودگی‌های غرب خودم را در ایران بشویم و خیلی هم در ایران مورد استقبال واقع شد؛ به‌ویژه از طرف همان سنت‌گرایان داخلی.

به نظر من هنوز پل‌های ارتباطی میان همه‌ی نخبگان ایرانی برقرار نشده است.

**شما چند بار در گفت‌وگو اشاره کردید که من موافق نظرات دکتر نصر نیستم و شما جریان‌های روشن‌فکری در ایران را چگونه تبیین می‌کنید؟**

یک جریان روشن‌فکری وجود دارد که طرفدار پلورالیزم است، طرفدار فردگرایی دموکراتیک و طرفدار فلسفه‌ی مدرن است. و فکر می‌کنم یکی از مهم‌ترین شاخه‌های چهارم روشن‌فکری در ایران می‌تواند گفت‌وگو باشد. نسلی که دیگر ایدئولوژیک فکر نمی‌کند. نسلی که می‌خواهد وارد گفت‌وگو با سه لایه‌ی تمدنی ایران، یعنی لایه‌ی اسلامی، لایه‌ی ایران باستان، و لایه‌ی مدرن، و با تمدن غربی شود. یعنی کاملاً یک نگاه جدیدی که با نگاه افرادی مثل شریعتی و آل‌احمد فرق می‌کند. نگاهی که می‌خواهد مسائل را در آن بشکافد و قبل از این که پیش‌داوری بکند، اولً بیاید مسائل و مفاهیم را بشکافد.

**آن سه نسل دیگر چه کسانی هستند؟**

این بحثی است که من در کتاب آینده‌ام، به نام موج چهارم دارم. نسل اول، نسل دوره‌ی پایان قاجار است که نسل میرزا ملکم خان و میرزا تقی خان امیرکبیر و طالبوف هستند که در واقع نسل «روشن‌فکران تقلیدی» هستند که می‌خواهند از مدرنیته تقلید کنند و تقلیدشان این است که پلی تکنیک را برداریم به دارالفنون تبدیل کنیم. فراماسونری را بکنیم فراموش‌خانه. اگر این تأسیسات تمدنی را درست کنیم، مسأله‌ی مدرنیته هم حل می‌شود. نسل دوم، نسل بعد از مشروطیت است؛ یعنی نسلی که هم‌زمان دستاورد و تجربه و شکست مشروطیت را با خودش دارد. نسل افرادی است مثل فروغی، داور، هدایت، تقی‌زاده، جمالزاده، و این نسل در واقع نسل متفکران و روشن‌فکرانی است که دارند کوشش می‌کنند که مدرنیته را بیش‌تر بفهمند. تفاوتشان با نسل قبلی این است که بیش‌تر دست به ترجمه می‌زنند. بزرگ علوی باغ *آلبالوی* چخوف را ترجمه می‌کند، صادق هدایت کتاب کافکار را ترجمه می‌کند، جمالزاده آثار شیلر و دیگران را ترجمه می‌کند، و فروغی خودش دکارت را ترجمه می‌کند. یعنی خردگرایی را می‌خواهد وارد سیاست ایران و در واقع وارد ذهنیت فکری ایران و روشن‌فکری ایران بکند. نسل سوم، نسل جنگ سرد است و نسل بعد از شهریور ۱۳۲۰ است. نسلی است که بیش‌تر ایدئولوژیک فکر می‌کند. نسلی است که غرب‌ستیز است. و نسلی است که سعی می‌کند به جای این که در واقع مدرنیته را درک کند، با تأثیر از تمام آن جریان‌های ضدفرهنگ آمریکایی و در واقع جریان‌های چریکی در جهان، چه در ایران و چه در آمریکای لاتین، مدرنیته را نقد کند و نقادی از غرب به دست دهد که کتاب غربزدگی و آل‌احمد، معرف بارز آن است. نسل چهارم هم نسلی است که با انقلاب ایران و خصوصاً از سال‌های ۱۹۸۰ به بعد، یعنی اواخر ۱۹۸۰ دهه‌ی ۷۰ شروع می‌کند. نسلی است که جوان‌تر است. نسلی است که امروزه بین ۳۵ تا ۵۰ سالش است. نسل افرادی است مثل سید جواد طباطبایی، بابک احمدی، صادق زیباکلام، و خود من. نسلی است که کاملاً غیر اتوپیایی فکر می‌کند. غیر ایدئولوژیک فکر می‌کند. پلورالیست است و مسأله‌ی اصلی‌اش وقتی شما مقایسه‌اش می‌کنید با نسل ایدئولوژیک قبلی، این است که تا عمق مسائل برود. یعنی وقتی می‌گوید من می‌خواهم در مورد هایدگر تفحص کنم، برود در عمق هایدگر. نه این که از فردید شنیده باشد درباره‌ی هایدگر، و مثل آل‌احمد بگوید که خیلی خوب، حالا من چهار تا کلمه در مورد هایدگر در کتابم صحبت می‌کنم. نسل چهارم می‌آید یک کتاب می‌نویسد درباره‌ی هایدگر و مسائل را به صورت عمقی‌تر عنوان می‌کند. ضمناً، برخوردهای ایدئولوژیک هم با هم ندارند. اصلاً. که مخالفت‌های ایدئولوژیک با هم بکنند. چون مسأله‌شان مسأله‌ی پلورالیزم و گفت‌وگو است؛ گفت‌وگوی میان خودشان و گفت‌وگوی با دنیای بیرون از خودشان. شما می‌بینید که تقریباً همه‌شان به صورتی با غرب حالت گفت‌وگو دارند. کتاب می‌خوانند، زبان خارجی بلدند، و برایشان غرب یک امر شیطانی نیست که با آن برخورد قهرآمیز کنند.

**کسانی مثل دکتر نصر در کجا قرار می‌گیرند؟**

دکتر نصر به نظر من در نسل سوم قرار می‌گیرند، ولی به عنوان یک استثنا؛ مثل مرحوم عنایت. افرادی چون نصر و عنایت در کنار حرکت‌های پارادایگماتیک نسل سوم قرار می‌گیرند. حرکت‌هایی که دو معرفشان آل‌احمد و شریعتی هستند. مهم‌ترین معرف‌های روشن‌فکری ما، همان‌قدر که فروغی معرف روشن‌فکری دوره رضاشاه است، در دوره محمدرضاشاه و پهلوی دوم، حتماً شریعتی و آل‌احمد هستند. برای این که تأثیر هر دوی آن‌ها خیلی زیاد بوده؛ هم در انقلاب ایران و هم در سیر روشن‌فکری؛ حالا چه از نظر مثبت و چه از نظر منفی. یعنی آل‌احمد شخصی است که در شعار دادن کانون نویسندگان ایران نقش مهمی ایفا کرده است و شریعتی متفکری است که می‌شود گفت جوانان انقلاب ایران به هر حال، تأثیر به‌سزایی از او گرفته‌اند.

**آیا با توجه به سنت‌گرایی دکتر نصر، می‌توان وی را اصولاً روشن‌فکر دانست؟**

بله؛ چرا که نه. مهرزاد بروجردی که در کتابشان ایشان را جزو روشن‌فکران ایرانی قرار داده است.

البته کتاب بروجردی (روشن‌فکران ایرانی و غرب) خیلی متد علمی نداشته است.

دکتر نصر که جزء علمای دینی قرار نمی‌گیرند.

همین. این نکته جالب است. یعنی دکتر نصر نه جزء روشن‌فکران است و نه جزء روحانیون و علمای دینی.

منظورتان روشن‌فکر به معنی جدید است.

کسی که تجلی عصر روشن‌گری است و عقل جدید را پذیرفته است.

بله؛ حتماً نیستند. ولی حتی من فکر می‌کنم که به عنوان سنت‌گرا ایشان را می‌شود به عنوان روشن‌فکر سنت‌گرا قرار داد.

اما این با مفهوم روشن‌فکری تضاد دارد، مگر این که تعریف جدید بدهیم.

شما می‌توانید مخالف مدرنیته باشید، ولی روشن‌فکر هم باشید.

اجازه بدهید یک نکته‌ی دیگر را هم در این‌جا بگویم. شما در کتاب *زیر آسمان‌های جهان*، در مورد شایگان که یک پیوندی بین عمل و فکرش برقرار کرده بودید، یعنی از دل خانواده‌ی شایگان به اندیشه‌اش راه بردید. من اجازه می‌خواهم همین متد را در این‌جا اجرا کنم. به نظرم می‌رسد که آدم نمی‌تواند در عمل مدرن باشد، ولی فکر مدرن را قبول نداشته باشد. یعنی دکتر نصر، در عمل مدرن است. شاید فکر کنید من دارم سطحی حرف می‌زنم. ولی او کراوات می‌زند، در آمریکا زندگی می‌کند، از تکنولوژی مدرن استفاده می‌کند، و در عین حال بر ضد آن حرف می‌زند. این تناقض چطور قابل توجیه است؟

به نظر من در واقع ایشان بیشتر جنبه‌ی ابزاری مدرنیته را نقد می‌کنند. من فکر می‌کند که دکتر نصر متدولوژی‌اش متدولوژی مدرن است. متدولوژی کاری‌اش. یعنی روش‌شناسی برای تحقیقش مدرن است. چیزی است که در هاروارد و MIT یاد گرفته.

**این همان اشتباهی نیست که بعضی از ما هم می‌کنند؟ فکر می‌کنند می‌شود تکنولوژی را پذیرفت، ولی فرهنگ مدرن را نه؟**

این حرفی است که من همیشه خودم می‌زنم که ما ایرانیان عقل ابزاری را پذیرفته‌ایم، ولی به عقل انتقادی بی‌توجه بوده‌ایم. مدرنیته در واقع از این دو مفهوم تشکیل شده است. جامعه‌ای که فقط بخواهد با مد زندگی کند و از مدرن بودن فقط ویدیو و تلویزیون و ماهواره و ماشین را بفهمد، جامعه‌ی مصرفی بیماری است. چون قدرت فکر کردن درباره‌ی کارهای خود را ندارد. مدرنیته به هر حال با خودش ذهنیت انتقادی هم می‌آورد. البته تحکیم آن ممکن است طول بکشد. عقل انتقادی مهم‌ترین عنصری است که به جنبش‌های اجتماعی و آزادی‌خواهی مدرن منتهی شده است. اعلامیه‌های جهانی حقوق بشر و این نوع دستاوردها، ثمره‌ی مدرنیته است.

من فکر می‌کنم که دکتر نصر، به هر حال، یک بخش از این عقل انتقادی را قبول دارد، بدون این که منظومه‌ی فکری مدرن را قبول داشته باشد. به خاطر تحصیلاتش و به خاطر زندگی‌اش در غرب یکی بخشی از منظومه‌ی مدرن را قبول دارد. مثل ایشان وقتی که در مورد حقوق بشر صحبت می‌کنند، در واقع یک بخش زیادی از حقوق بشر را قبول دارد. یعنی فکر حقوق بشر را قبول دارد. حالا بیش‌تر انتقادش به مدرنیته برمی‌گردد، به وضعیتی که انسان در جهان مدرن پیدا کرده. من فکر می‌کنم که ایشان منتقد اصلی عقل ابزاری هستند؛ نه الزاماً عقل انتقادی.

**نتیجه‌ی همان عقل انتقادی، چیزی به نام عقل ابزاری شده است. یعنی عقل انتقادی جز به تکنولوژی ختم نمی‌شود.**

عقل ابزاری اتفاقاً از این عقل انتقادی بیرون نیامده است. عقل ابزاری و عقل انتقادی، می‌شود گفت که هر دو فرزندان مدرنیته هستند، ولی همواره با یکدیگر در مبارزه بوده‌اند. هر کجا که تکنولوژی بوده، نقد تکنولوژی هم بوده است. هر کجا سرمایه‌داری پیشرفته بوده، نقد آن هم بوده است. هر کجا استبداد و خشونت بوده، نقد استبداد و خشونت هم بوده است.

**یعنی دو برادرند؟ نسبت پدربزرگ (مدرنیته)، پدر (عقل انتقادی)، و نوه (عقل ابزاری) ندارند؟**

بله؛ دو برادر. دو برادری هستند که همراه با هم در سیر تحول غرب به وجود آمده‌اند.

**پس اگر نسبت برادری را بپذیریم، می‌شود بین آن‌ها جدایی انداخت و دکتر نصر دچار تناقض نیست.**

بله؛ می‌شود جدایی انداخت. چنانچه شما خیلی‌ها را دارید که در همین ایران امروز، در واقع مدرنیته را فقط در امر مد می‌بینند؛ سرمایه‌داری و مد تکنولوژیک. ولی مدرنیته‌ای که عقل انتقادی باشد را اصلاً نمی‌شناسند، که قبول کنند. قبل از این که قبول کنند، اصلاً نمی‌شناسند. یعنی درباره‌اش چیزی نمی‌دانند. من فکر می‌کنم که این‌ها می‌تواند هر دو همراه با هم باشد. در خود غرب هم این گسست بوده. درست است که همراه با هم، به عنوان دو برادر پیش رفتند. ولی در یک جاهایی رو در روی همدیگر قرار گرفتند. شما جنبش‌های آزادی‌خواهانه دارید که همین الآن هم جنبش‌هایی هستند که مخالف دنیای تکنولوژی هستند و یا مخالف سرمایه‌داری پیشرفته. این جنبشی که علیه جهانی شدن هم امروز در دنیا است، این جنبش نتیجه‌ی فرآیند عقل انتقادی است.

شما قبول کنید که در غرب هم سنت‌گرایان مسیحی و یهودی هستند که با این روند اقتصادی جهانی شدن و با سرمایه‌داری بی‌بندوبار شدیداً مخالفت می‌کنند.

**چه چیزی جای‌گزین آن می‌کنند؟**

این‌ها در واقع جواب صریحی برای این ندارند که ما اگر این را برداریم چه چیزی را جایگزینش کنیم. بیش‌تر وارد بحث‌های فلسفی می‌شوند که دکتر نصر هم این‌جا این کار را می‌کند. یعنی می‌گوید که ما باید با فلسفه‌ی مدرن وارد بحث شویم و ببینیم که چه چیزهایی، چه آلت‌رناتیو‌هایی، چه بدیل‌هایی از نظر فکری و فلسفی در خود غرب بوده، که ایشان مثلاً این بدیل‌ها را در فلسفه‌ی ماقبل مدرن می‌یابند.

**در خود غرب یا در خود مدرنیته؟**

نه؛ در خود غرب. یعنی مثلاً در فلسفه‌ی قرون وسطای غرب. مثلاً فلسفه‌ی ارسطویی که به هر حال، جزو فلسفه‌ی غرب قرار می‌گیرد. دکتر نصر خیلی در کارهایشان به فلسفه‌ی قرون وسطی اشاره می‌کنند. فلسفه‌ی قرون وسطی را در مقابل فلسفه‌ی دکارتی قرار می‌دهند و فکر می‌کنند که در زمینه‌ی علمی و فلسفی متفکرین قرون وسطایی راه‌حل‌های بهتری پیشنهاد کردند. برای این که پیشنهاد‌های بهتری برای وضعیت انسان در جهان می‌کنند.

شما دکتر تصر را برای گفت‌وگو انتخاب کردید و در این گفت‌وگو گفتید با نظر او مخالف هستی. این هم‌سخنی یک آدم مدرن و یک آدم سنت‌گرا، به چه نتیجه‌ای منتهی شده است؟

به نظر من تساهل؛ چیزی که ما خیلی در ایران امروز احتیاج داریم. در درجه‌ی اول تساهل، در درجه‌ی دوم این که دو نفر از دو نسل مختلف و دو دیدگاه مختلف بتوانند با همدیگر بنشینند و درباره‌ی مباحثی با همدیگر بحث کنند که مباحثی است که دامن‌گیر هر دوی آنهاست. به نظرم می‌رسد که خیلی از جوان‌های امروز ایران، شاید این موضوع را مورد سؤال قرار بدهند و از خودشان در مورد خودشان شک کنند که اصلاً می‌توانند با نسل قبلی‌شان گفت‌وگو کنند یا نه. من می‌خواهم یک جور نشان بدهم که بله می‌شود این کار را کرد؛ حتی اگر شما مخالف حرف‌های نسل پیش باشید، یا آن‌ها مخالف شما باشند.

**در نسل گذشته بیش‌تر تقلید بوده یا گفت‌وگو؟**

بیش‌تر بدفهمی وجود دارد تا تقلید. بدفهمی از فلسفه‌ی غرب و اندیشه‌ی غربی وجود دارد. این بدفهمی‌ها را شما می‌توانید با همین مباحث گفت‌وگویی برطرف کنید.

**مایلید در مورد نسل سوم و تناقض‌هایی که در نسل سوم روشن‌فکران وجود دارد یک مقدار بیش‌تر توضیح دهید؟ چون از یک طرف شریعتی را داریم و از یک طرف دکتر نصر.**

این تناقض‌ها در همه‌ی این نسل‌ها است.

**چطور یک چنین نسلی توانست در مورد غرب‌ستیزی با همه‌ی تناقضات به وحدت برسد؟**

من در این تقسیم‌بندی که کردم، می‌توانم بگویم شخصیت‌های پارادایگماتیکشان را در هر نسلی انتخاب کردم که در نسل سوم طبیعتاً شما افرادی را هم دارید که از آل‌احمد خیلی دورند، مثل حمید عنایت یا شادمان. ولی حمید عنایت به نظر من وقتی مقایسه‌اش می‌کنید با شریعتی و یا آل‌احمد، یک شخصیت پارادایگماتیک نیست.

**عنایت را در نسل سوم می‌گذارید؟ چون ویژگی‌های نسل چهارم را دارد.**

بعضی از ویژگی‌های نسل چهارم را دارد، ولی نمی‌تواند در نسل چهارم قرار بگیرد. برای این که نسل چهارم، نسل بعد از انقلاب است. یعنی درست است که ممکن است یک عده‌ای باشند که ویژگی‌هایشان با نسل چهارم نزدیک باشد، ولی نسل چهارم نسلی است که چون بعد از انقلاب آمده، این وجوب و ضرورت گفت‌وگو و پلورالیزم را حس کرده و نگاهش به طرف دموکراسی است.

**شما خطی تقسیم‌بندی می‌کنید: تاریخی و زمانی؟**

نه؛ تاریخی و زمانی الزاماً نیست. ولی تاریخ در آن نقش دارد.

**یعنی ما الآن روشن‌فکران نسل سومی هنوز در ایران خودمان داریم.**

در خارج از ایران هم داریم؛ براهنی. براهنی شخصیتی است که موقعی که غرب‌زدگی درمی‌آید، با کتاب مانیفست حزب کمونیست مارکس مقایسه‌اش می‌کند. این آدمی است که کاملاً تحت تأثیر آل‌احمد است و به نظر من اصلاً روحیه و طرز تفکر و ذهنیتش به نسل سوم می‌خورد تا نسل چهارم. در خود ایران هم داریم آدم‌هایی که به نسل سوم می‌آیند. استثناهای نسل سوم را ما هنوز در ایران داریم؛ مثل مصطفی رحیمی، شاهرخ مسکوب، و داریوش آشوری، که این‌ها افرادی هستند که با شریعتی و آل‌احمد خیلی فرق دارند؛ ولی به هر حال، جزو نسل سوم قرار می‌گیرند.

## گفت‌وگوی سقراطی<sup>۱</sup>

امیر نصیری: آقای جهانگلوا! مهم‌ترین و کلیدی‌ترین سؤالی که معمولاً در مصاحبه‌هایتان می‌پرسید چه سؤالی است؟

جهانگلوا: اول اجازه بدهید این توضیح را بدهم که من اسم مصاحبه را نمی‌پذیرم و از گفت‌وگو به جای آن استفاده می‌کنم.

چرا از واژه‌ی گفت‌وگو به جای مصاحبه استفاده می‌کنید؟

برای این که اصلاً حالت ژورنالیستی ندارند و روش من هم روش ژورنالیستی نیست. پشت تمام این گفت‌وگوها فکری نهفته است که این فکر و نتیجه‌ی آن از وادی ژورنالیسم جداست. این گفت‌وگوها برای این امر انجام شده است که یک نتیجه‌ی فلسفی بدهند و اساس من بر مبنای گفت‌وگوهای سقراطی است و نشان دادن این امر که فلسفه همیشه با گفت‌وگو و دیالوگ همراه بوده است و طریقه‌ی دیالوگ و گفت‌وگو، بهترین روش فلسفی برای بیان یک امر یا روشن کردن یک مفهوم است. به خاطر همین مسائل است که به گفت‌وگو روی آورده‌ام و برای آن ارزش بسیاری قائل هستم؛ خصوصاً این که در حال حاضر در دوره‌ای هستیم که بیش‌تر می‌خواهم یک فکر گفت‌وگویی در میان روشن‌فکران ایرانی به وجود آورم یا به وجود بیاید.

اما در جواب سؤال شما که از مهم‌ترین و کلیدی‌ترین سؤال پرسیده‌اید، طبیعتاً مهم‌ترین مسائلی که در این گفت‌وگوها مطرح می‌شوند، مفاهیم دنیای امروز است. البته این مفاهیم از دیدگاه‌های علوم انسانی، اجتماعی، سیاسی، و فلسفه مورد بررسی قرار می‌گیرد. این مفاهیم سنت، مدرنیته، پلورالیسم، و جامعه‌ی مدنی است و به طور کلی تمام مسائلی که دنیای امروز با آن درگیر است.

مصاحبه یا گفت‌وگو با اندیش‌مندان جهانی، همواره با دشواری‌هایی روبه‌رو بوده است. مشکلات شما در این زمینه چه بوده است؟

من مشکلات زیادی نداشتم. به نظر من وقتی شما می‌خواهید با یک اندیش‌مند غربی وارد گفت‌وگو شوید، باید اول خودتان در سطح او قرار بگیرید. منظورم این است که شما با تمام آراء و افکار او آشنا بشید و افکار او ملکه‌ی شما شده باشد و در باب موضوع مسلط باشید، نه این که من از نظر علمی در سطح او باشم. اگر شما از اندیشه‌های طرف مقابل مطلع نباشید، یک نوع عدم برابری به وجود می‌آید و در این صورت نمی‌توان اسم آن را گفت‌وگو گذاشت. در بعضی مواقع ممکن است ما توهم شناخت را داشته باشیم، بدون این که شناختی داشته باشیم. طبیعی است که با توهمی که از غرب داریم، نمی‌توانیم به طرف غرب برویم. به نظر من بهترین نحوه‌ی گفت‌وگو با غرب یا دو فرهنگ (که من اسم آن را مواجهه و برخورد نمی‌گذارم) این است که همدیگر را خوب بشناسند. یعنی اگر من بخواهم با یک روشن‌فکر هندی گفت‌وگو کنم، باید فرهنگ او را بشناسم؛ چنان‌که او هم متقابلاً باید فرهنگ من را بشناسد.

منظور من از مشکلات این است که هماهنگی با اندیش‌مندان جهانی برای مصاحبه چگونه است؟

<sup>۱</sup> هفته‌نامه‌ی کتاب هفته، شماره‌ی ۱۷، شهریور ۱۳۸۰

هماهنگی همیشه به این صورت انجام شده است که مرا عده‌ی زیادی در ایران و غرب می‌شناسند. آن‌ها از طریق نوشته‌ها یا جاهایی که در آن‌ها کار می‌کردم، من را می‌شناختند. مثلاً با جرج استاینر در سوییس آشنا شدم که این آشنایی سبب انجام مصاحبه‌ای با او شد. بسیاری از افراد دوستان صمیمی من هستند. مثلاً من در سال ۱۹۹۴ پل ریکور را به ایران دعوت کردم. همین ارتباطات یک دوستی بین ما به وجود می‌آورد که من هنگام گفت‌وگو، مشکل زیادی نداشتم. یک نکته‌ی دیگر را هم اضافه کنم: در حال حاضر ایران برای روشن‌فکران غربی دنیای جذابی است و کاش ما از این جذابیتی که برای آن‌ها داریم، بهره‌برداری کنیم.

#### این جذابیت ناشی از چیست؟

این جذابیت ناشی از این است که ایران نسبتاً از توسعه‌ی جهانی شدن عقب مانده است و کشوری نیست که توریست‌ها در آن رفت‌وآمد زیادی داشته باشند تا از این طریق تبادل فرهنگی برقرار کنند. مثلاً تبادل فرهنگی‌ای که به واسطه‌ی توریست‌ها در هند صورت می‌گیرد، اصلاً با ایران قابل مقایسه نیست. ضمناً، شما دائماً در رسانه‌های خبری جهان از ایران می‌شنوید، ولی امکان دیدار از ایران را ندارید. آدمی مثل میشل فوکو به ایران آمد و بسیاری از حوادث را از نزدیک دید. در گفت‌وگویی که اخیراً با نوام چامسکی انجام دادم، خیلی اظهار تمایل می‌کرد که به ایران بیاید. این فرصت خوبی برای تبادل فرهنگی است که ما به آن بسیار نیازمندیم.

#### فضای گفت‌وگو با یک اندیش‌مند جهانی چگونه است؟ تا چه حد مصاحبه‌کننده می‌تواند از شگردها و دانسته‌های خود در کنترل مصاحبه استفاده کند؟

نحوه‌ی برخورد همیشه یکسان نیست. ولی اکثرشان افرادی هستند که اگر ببینند شما به موضوع مسلط هستید و آثارشان را خوانده‌اید، با شما به بهترین وجه حاضر به گفت‌وگو می‌شوند. من در این گفت‌وگوها بی‌کمی داشتم، هیچ‌گونه گرفتاری نداشتم. چون هیچ‌وقت حالت عدم تعادل بین ما به وجود نیامده است و ناها هم این احساس را نداشته‌اند. من از قبل خودم را آماده کرده بودم و تمام آثار آن‌ها را خوانده بودم، ضمن این که به این مباحث علاقه داشتم. ما بدین طریق می‌توانستیم یک گفت‌وگوی سقراطی را به خوبی پیش ببریم. البته من در گفت‌وگوهای دیگران بارها این عدم تعادل را دیده‌ام. به عنوان مثال، مصاحبه‌ی تلویزیونی ایران با پل ریکور، که هیچ‌وقت پخش نشد، و من به عنوان تماشاگر، شاهد سؤال‌های بی‌ربطی بودم که از ریکور می‌پرسیدند و همین امر نشان می‌داد که گفت‌وگوکننده‌ها با آرای ریکور آشنایی ندارند.

#### تا چه در گفت‌وگو به شما اجازه‌ی انتقاد می‌دهند؟

همه‌ی آن‌ها اجازه‌ی انتقاد داده‌اند. ببینید، هدف این گفت‌وگوها شناساندن متفکران جهانی به ایرانیان است. البته اکثراً به زبان‌های دیگری هم چاپ شده است.

#### استقبال از این گفت‌وگوها در غرب چگونه بوده است؟

استقبال خوب بوده است. کتاب گفت‌وگو با آیزایا برلین، تحت عنوان در جست‌وجوی آزادی، به دوازده زبان زنده‌ی دنیا ترجمه شده است. کتاب گفت‌وگو با جورج استاینر، تحت عنوان وجدان زندگی، به چهار زبان. کتاب گفت‌وگو با شایگان در فرانسه مورد استقبال قرار گرفت. البته طبیعی است که آیزایا برلین نسبت به شایگان از استقبال بیش‌تری برخوردار باشد.

#### استقبال از مصاحبه با شایگان در فرانسه چگونه بود؟

همان‌طور که گفتم، طبیعتاً استقبال کم‌تر بوده است. وقتی من و شایگان تصمیم گرفتیم که این کتاب را آماده کنیم، هدفمان این بود که به عنوان دو نسل مختلف از روشن‌فکر شرقی، به زبانی غیر از زبان مادری‌مان در مورد مسائل امروز جهان با هم گفت‌وگو کنیم و آن را در

اختیار جامعه‌ی فرانسه قرار دهیم. در مرحله‌ی اول، تأثیرش خیلی زیاد بود. چندین مقاله در روزنامه‌ها در باب آن نوشتند. قصد ما این بود که به روشن‌فکران غربی نشان دهیم که شرقی‌ها هم حرفی برای زدن دارند.

**معمولاً اندیش‌مندان جهانی با یک مصاحبه‌کننده چگونه برخورد می‌کنند؟ آیا سؤال‌ها را از قبل می‌بینند یا این که به مصاحبه‌کننده اجازه‌ی سؤال ثانویه و فی‌البداهه از متن بحث را می‌دهند؟**

بستگی به گفت‌وگوکننده دارد. اگر او را نشناسند، اصلاً قبول نمی‌کنند. در باب ۱۱۰ گفت‌وگویی که تاکنون در زمینه‌های مختلف انجام داده‌ام، اشخاص هیچ‌وقت سؤال‌ها را از قبل نخواستند و همیشه به من اعتماد کردند. دلیل آن این بوده که وقتی برای گفت‌وگویی اعلام آمادگی کردم، همیشه توضیح داده‌ام که گفت‌وگو به چه شکلی است و ساختار آن را توضیح داده‌ام. البته اگر آن‌ها بدانند که شما به موضوع تسلط دارید، به شما اعتماد بیش‌تری می‌کنند.

**تا آن‌جا که من می‌دانم، شما در نشریات معتبری چون اسپری و نول ایزرواتور مصاحبه‌کننده بوده‌اید. جای‌گاه مصاحبه‌کننده در نشریات معتبر غربی کجاست؟**

شما سؤال خوبی مطرح کردید. برای این که ممکن است بسیاری از خوانندگان و روشن‌فکران ایرانی اطلاع نداشته باشند که برخی از گفت‌وگوکنندگان فرهنگ غرب، خودشان از فیلسوفان بزرگ بودند. به عنوان مثال، پل ریکور که الان یکی از پنج فیلسوف جهان است، یک کتاب گفت‌وگو با یکی از استادان خود، به نام گابریل مارسل دارد که این کتاب جزء آثار مهم ریکور است. در فرهنگ فرانسه و انگلیس، گفت‌وگو به صورت جدی انجام می‌شود و گفت‌وگوکنندگان نیز در سطح بالایی هستند. مثلاً برایان مگی که در ایران شناخته شده است، خودش یک فیلسوف تمام‌عیار و استاد فلسفه در دانشگاهی چون آکسفورد است. بیش‌تر اندیش‌مندان غربی در این سطح بالا گفت‌وگو می‌کنند.

**یعنی به نوعی اندیش‌مندان غربی با مطبوعات گفت‌وگو نمی‌کنند؟**

البته گاهی با نشریاتی که مشی خبری دارند، در مورد آثار تازه‌شان گفت‌وگو می‌کنند؛ نشریاتی مثل نشریه‌ی شما و هدفشان معرفی کتاب در یک گفت‌وگوی کوتاه است، برای این که خواننده اطلاعاتی از موقعیت فعلی شخص کسب کند.

**با توجه به الگوهای موفق که در زمینه‌ی مصاحبه در غرب وجود دارد، سطح گفت‌وگوهای خودتان را در مقایسه با گفت‌وگوکننده‌های غربی در چه سطحی می‌بینید؟**

سؤال سختی است. من همیشه سعی می‌کنم که نقادانه به کارهای خودم نگاه کنم تا نتایج بهتری کسب کنم. بازتاب گفت‌وگوهای من در غرب بسیار خوب بوده است. هنگامی که به دانشگاه تورنتو برای تدریس علوم سیاسی دعوت شدم، اکثر استادان آن‌جا کتاب مصاحبه با آیزایا برلین را خوانده بودند. همچنین گفت‌وگوی اخیر من با چامسکی را چون روی اینترنت گذاشته بودند، چهار ترجمه‌ی گوناگون شده است که من اصلاً خبر نداشتم. به هر صورت نتیجه مثبت بوده است. البته این کارهای من در درجه‌ی اول به خاطر خودم نیست. درست است که خودم لذت بسیاری می‌برم و مطالب بسیاری می‌آموزم. بیش‌تر به خاطر هم‌وطنانم این کار را انجام می‌دهم و در درجه‌ی بعد برای جهانیان تا بحث‌ها برایشان روشن‌تر بشود.

**چرا در مصاحبه‌هایی که در کتاب‌هایی چون نقد عقل مدرن و ایران و مدرنیته آمده است، در ابتدای مصاحبه از اشاره استفاده نمی‌کنید تا خواننده با بحث و فضای آن بیش‌تر آشنا شود؟**

فرق کتابی چون نقد عقل مدرن با کتابی چون در جست‌وجوی آزادی یا زیر آسمان‌های جهان، در این است که در نقد عقل مدرن به دنبال یک بحث و شکافتن یک مفهوم از طریق گفت‌وگو با جمعی از روشن‌فکران جهانی بودم. چهل گفت‌وگو از شصت گفت‌وگویی که



در این زمینه انجام داده‌ام، منتشر شده است. اگر می‌خواستم برای تک‌تک آن‌ها مقدمه بنویسم، عملاً حجم زیادی را در بر می‌گرفت. با توجه به این که این افراد در سطح جهانی مطرح و شناخته شده هستند و من آن‌ها را به طرف بحث سنت و مدرنیته هدایت کرده‌ام.

**شیوه‌ی کار شما به برابان مگی بسیار نزدیک است و از همان شیوه استفاده می‌کنید. چرا از روتیتر یا موضوع بحث استفاده می‌کنید و برای هر مصاحبه از یک تیتر مناسب استفاده نمی‌کنید؟**

منظور شما از تیتر چیست؟

منظور من، لب لباب بحث است.

من از این تقسیم‌بندی برای روشن تر شدن بحث برای خواننده استفاده می‌کنم و فکر می‌کنم استفاده از عناوینی چون فلسفه، علم، فمینیسم، رمان نو، و غیره، برای روشن تر شدن بحث به خواننده کمک بیش تری می‌کند.

**چه کارهایی در دست انتشار دارید؟**

تازه‌ترین کتاب من *تفاوت و تساهل* نام دارد که به مسائل فلسفی و سیاسی دنیای امروز می‌پردازد. گفت‌وگویی با دکتر سید حسین نصر، تحت عنوان *در جست‌وجوی تقدس* انجام داده‌ام که کتاب مفصلی در مورد زندگی و آثار ایشان و مسأله‌ی اسلام در دنیای امروز است که به زودی متن انگلیسی آن منتشر می‌شود. کتاب دیگری گفت‌وگویی با یک متفکر هندی به نام آشیش ناندی است که به بحث از رویارویی تمدن‌ها و فرهنگ‌هایی مثل ایران و هند با دنیای مدرن می‌پردازد. کتاب دیگری که به زودی نشر مرکز منتشر می‌کند، مباحثه‌ی من با دکتر جمشید بهنام، تحت عنوان *تمدن و تجدد* است.

**طرح‌های آینده‌تان چیست؟**

به من یک بورس تحقیقاتی داده‌اند که به مدت یک سال به واشنگتن بروم و در مورد روشن‌فکران ایرانی و دموکراسی تحقیق کنم. از گفت‌وگوهای آینده‌ام کاری است که می‌خواهم با آقای مجتهد شبستری انجام دهم. همه‌جا نوشته‌اند که انجام شده، ولی هنوز انجام نشده است. آن‌چه مسلم است، این است که من برای این گفت‌وگوها برنامه‌ریزی کرده‌ام و به خاطر اهمیت موضوع، تصمیم به ادامه‌ی آن‌ها دارم.

## مدینت و شهروندی<sup>۱</sup>

با توجه به ارتباط وسیع و گسترده‌ای که جنابعالی با مجامع جهانی دارید، لطفاً تعریفی جامع از شهروندی و حقوق شهروندی از منظر خود، یا دیدگاهی که در دنیای معاصر مطرح است، ارائه دهید.

**جهانبگلو:** من فکر می‌کنم اگر بخواهیم معنای دقیقی از شهروند ارائه دهیم، ابتدا باید شهر و رابطه‌ی شهر و شهروند را تعریف کنیم. البته دیدگاه من به این امور از منظر فلسفی و علوم سیاسی است و ممکن است شهرسازان با تعریف من چندان موافق نباشند. در نظر من، شهر یک واحد سازمان‌یافته است که بر مبنای قوانین دقیق سامان یافته. این البت معنایی خیلی وسیع است. اما اگر این معنا را قبول داشته باشیم، آن هنگام نقشی که شهر در تعیین سرنوشت بشر در دوره‌های مختلف بازی کرده است، و مفهومی که شهروند در ارتباط با آن بازی می‌کند را متوجه می‌شویم.

فکر می‌کنم که شهروندی در طول تاریخ از سه هزار سال پیش تا امروز تفاوت‌ها و تحولات زیادی داشته است. به همین دلیل رابطه‌اش با شهر خیلی مهم است. شهروند، آن‌طوری که در پولیس آتن یا دولت‌شهر آتن مطرح می‌شود، رابطه‌ای کاملاً تنگاتنگ با مفهومی که آتنی‌ها از مفهوم پولیس داشته‌اند دارد. در واقع برای آن‌ها پولیس یا دولت‌شهر، عبارت است از یک فضای سیاسی - فلسفی. همواره وجود دموکراسی در آتن قرن پنجم قبل از میلاد، همراه با پرسشی فلسفی است. این پرسش چیست؟ این پرسش آن است که شهروند آتنی کیست؟ شهروند آتنی چه نقشی دارد؟ و شهروند آتنی چه نقشی برای بهتر کردن این دولت‌شهر دارد؟

در نوشته‌های ارسطو<sup>۲</sup>، به نقشی که اخلاق مدنی و نقش مدنی شهروند ایفا می‌کند، اشاره شد. شهروند آتنی برای آتن آن زمان، کسی یا شخصی است که فعالانه برای شهر یا دولت‌شهر خود فعالیت می‌نماید.

پریکلز<sup>۳</sup> می‌گوید: «ما نمی‌گوییم اگر کسی به شهر ما کار ندارد شهروند نیست! بل که ما می‌گوییم این فرد اصلاً کاری در میان ما ندارد و جایش میان ما نیست!!»

منظور پریکلز آن است که شما برای آن که بتوانید شهروند باشید، باید فعالانه به مسائل شهر خود بپردازید. رابطه‌ی شهر و شهروند تغییر می‌یابد، چنان‌چه تا امروز رابطه‌ی شهر و شهروند از رابطه‌ی سیاسی خارج شده و حالت دیگری به خود گرفته است. مثلاً در دنیای مدرن قرن بیستم، در خیلی از شهرهای دنیا، شهروند بیش‌تر به عنوان یک مصرف‌کننده مطرح می‌شود تا به عنوان یک عامل سیاسی و از

<sup>۱</sup> فصل‌نامه‌ی شهرنگار

<sup>۲</sup> Aristotle (۳۸۴ - ۳۲۲ قبل از میلاد)، فیلسوف و دانش‌مند یونانی

<sup>۳</sup> Pericles (۴۹۵ - ۴۲۹ قبل از میلاد)، حکم‌ران آتنی

وی نمی‌خواهند آن‌گونه که از شهروندان آتنی خواسته می‌شد، در مسائل مشارکت کنند. به نظر من آن چیزی که ارسطو از آن به هنر زندگی کردن و هنر شهروند بودن تعبیر می‌کند، امروزه برای ما بسیار حیاتی است و می‌تواند احیا و کاربردی شود.

دلیل تأکید من بر این گفته، آن است که بعدها در اروپای غربی، در دوران رنسانس و بعد از آن در دوره‌ی مدرن، سعی می‌شود به مفهوم شهروندی آتن بازگردند تا تعادل میان ملت و دولت حاصل شود.

به نظر من شهروند هنگامی می‌تواند فعال باشد که این تعادل میان ملت و دولت ایجاد شود. این امر را مدرن‌ها بعد از رنسانس دوباره مطرح می‌کنند. پس از رنسانس، بهترین مثال این رابطه‌ی شهر و شهروندی، ونیز و فلورانس است. در این دوره، متفکرانی همچون ماکیاولی<sup>۱</sup> و مارسلیوس پادوایی<sup>۲</sup>، پیرامون اخلاق مدنی صحبت می‌کنند. این متفکران اغلب به دنیای روم، «جمهوری روم»، یا آتن اشاره دارند. من فکر می‌کنم امروزه ما این مفهوم را از دست داده‌ایم. خیلی از فیلسوفان و محققین علوم سیاسی جهان وقتی می‌خواهند مفهوم شهروندی را مطرح کنند، سعی می‌کنند ما را به طرف موضوع اخلاق مدنی سوق دهند. برای مثال، جامعه‌گرایان آمریکا، امروزه طرفدار آن هستند که جامعه‌ی آمریکا از لحاظ شهروندی بتواند فعال‌تر باشد. همه‌ی خواسته‌ی ایشان چیزی است که خود به آن اخلاق مدنی جمهوری‌خواهی می‌گویند. چرا که می‌دانند اگر قرار است شهروند در فضای شهری نقشی فعال داشته باشد، نباید تنها نقش مصرف‌کننده‌ی صرف داشته باشد، بل که باید بتواند خود را در کالبد شهر قرار دهد تا حس همبستگی در فرد ایجاد شود.

به نظر من در شهرهای مدرن، اتفاقی که به خاطر تضعیف اخلاق مدنی افتاده، یک نوع عدم توازن بین نقش فعال شهروند و کالبد شهری است. یعنی در واقع به یک مفهوم، شهر شهروند را بلعیده است. از نظر فضایی شهروندان حس همبستگی با یکدیگر را از دست داده‌اند و مهم‌تر از آن، چیزی که شخصاً برای من بسیار مهم است و می‌توان در مورد آن صحبت کرد، مسأله‌ی مدنیت است. یعنی فضایی که در آن به صورت هستی‌شناختی گفت‌وگو صورت گیرد. و مسأله‌ی تفاوت میان گفتمان‌های مختلف مطرح می‌شود. امروزه آن فضا از میان رفته است.

شما در صحبت‌های خود در واقع به سؤال دوم تا حدی پاسخ گفتید، مبنی بر این که ما تعامل این رفتار و کالبد شهری را چگونه بررسی کنیم. شما در تعریف خود، از شهر و شهروند، بیش‌تر به سازمان‌یافتگی و اخلاق اشاره کردید. من می‌خواهم ارتباط اخلاق و رفتار و کالبد شهری را هم تعریف کنید. آیا این شهروند نمی‌تواند در یک محیط فرضاً روستایی باشد؟ آیا کالبد جدید و مدرن شهرها در اخلاق شهروندی و مدنی تأثیر گذاشته است؟ یا برعکس، این اخلاق در آن کالبد تأثیر گذاشته است و فضاهای مناسب خود را به وجود آورده؟ در واقع می‌خواهم تا حدی بحث را به سمت جلوه‌های فیزیکی شهر پیش ببریم!

به نظر من، موقعی که می‌خواهید راجع به مدرنیته و عصر مدرن صحبت کنید، صحبت از شهرنشینی است. عصر روستاها نیست. در هر کجای دنیا، چه چین، چه ایران، و چه هند، سنت‌ها بیش‌تر در روستاها تداوم می‌یابد تا در شهرها. شهرها فضاهایی هستند که چه مدرن و چه نیمه‌مدرن و چه در حالتی میان این دو، در آن شهروندان با یک ادراک جدید نسبت به مسائل واکنش نشان می‌دهند و تحولات در آن‌ها خیلی سریع‌تر اتفاق می‌افتد. شما تکنولوژی را خیلی سریع‌تر می‌توانید در شهر منتشر کنید تا در روستاها. به خاطر آن که فضاهای شهری به شما اجازه‌ی این کار را می‌دهد. در روستاها از لحاظ فیزیکی یا ذهنی، موانع بیش‌تری در مقابل تکنولوژی جدید وجود دارد. با آمدن تکنولوژی جدید، روابط بین شهروندان و شهروندان با شهر نیز تغییر می‌یابد. شما وقتی اطلاع‌رسانی جدید یا مخابرات را در شهر ایجاد کنید، شهروندان رفتارشان با یکدیگر تغییر می‌کند، تا جایی که حتی ممکن است نوع روابط کاملاً دگرگون شود. به نظر من رشد شهری باید با سازمان‌یافتی رفتار شهروندان مطابقت داشته باشد. این در غرب صورت گرفته است، به خاطر آن که شهرهای غربی به

<sup>1</sup> Machiavelli (۱۴۶۹ - ۱۵۲۷)، فیلسوف با مشرب سیاسی ایتالیایی

<sup>2</sup> Marsillus of Padua (۱۲۸۰ - ۱۳۴۳)، فیلسوف با مشرب سیاسی ایتالیایی

تدریج مدرن شده و شهرنشینی به تدریج حاکم شده است. یعنی شهرنشینی در غرب آمرانه صورت نگرفته است. در صورتی که در جهان سوم، شهرنشینی یا نوسازی آمرانه صورت می‌پذیرد! عمودی است، افقی نیست! این شهرنشینی عمودی و آمرانه موجب شده که یک سری از مسائل ایجاد گردد. مثلاً شما در شهرنشینی و شهروندی غرب همیشه با خودمختاری و فردیت فرد مواجه هستید. البته ممکن است شما با من مخالف باشید. به نظر من شهرنشینی به معنایی که امروزه از آن می‌فهمیم، شهرنشینی‌ای است که نتیجه‌ی ادراک فضایی مدرن است و تغییراتی که مدرنیته از لحاظ فضایی و فیزیکی با خود به همراه آورده است. در کنار این موضوع، شما قراردادهای اجتماعی را دارید. یعنی شما فلسفه‌های سیاسی را دارید. از یک دورانی به بعد، لاقلاً از قرن شانزدهم و هفدهم، مسأله‌ی قراردادهای اجتماعی، می‌تواند حقوق فردی و شهروندان را معین و تضمین نماید. نتیجه‌اش را من می‌توانم در خیلی از فلاسفه ذکر کنم: جان لاک، اسپینوزا، هابز، ژان ژاک روسو<sup>۱</sup>، و... و به همین طریق مسأله‌ی قرارداد اجتماعی اساساً چیست که در غرب مطرح می‌شود؟ مسأله این است که انسان‌ها باید از وضع طبیعی خارج و وارد جامعه‌ی مدنی شوند. این‌جا مسأله‌ی مدنیت مجدداً مطرح می‌شود. یعنی شما وارد فضایی می‌شوید که در آن باید اخلاق مدنی رعایت شود و افراد بتوانند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند؛ چیزی که می‌خواهم نتیجه‌گیری کنم آن است که رشد فضایی شهری در دنیای مدرن غرب، با حفظ خودمختاری فرد همراه بوده است، ولی وقتی که ای نفضای شهری و شهرنشینی به صورت آمرانه اجرا شده باشد، الزاماً خودمختاری فردی و حفظ حقوق فردی به همراه نخواهد داشت. چون از بالا و بدون در نظر گرفتن حقوق افراد انجام گرفته است. یعنی گفته‌اند بیایم سازه‌های شهری ایجاد کنیم، بدون آن که در نظر بگیریم چه شهروندانی می‌خواهند داخل آن زندگی کنند.

مثل آن که شما آپارتمان‌سازی بکنید، بدون آن که در نظر بگیرید در این محله چه کسی زندگی خواهد کرد و چگونه حقوقی دارد. مثلاً در شهر تهران که مسأله‌ی ماست، توده‌های متراکم و متجانس داریم که در یک محدوده‌ی جغرافیایی قرار گرفته‌اند، ولی از حقوق فردی یکسان برخوردار نیستند. یعنی مسأله‌ی شهروندی با یک عدم تعادل و توازن همراه است. در صورتی که شما چنین مسأله را در شهرهای جدید آمریکایی ندارید و هنوز در بسیاری از فضاها شهری در دنیا سعی می‌شود که چنین مسأله به وجود نیاید. هرچقدر این فضاها کوچک‌تر باشند، کنترل آن‌ها بهتر صورت می‌پذیرد.

**ما در روزگار گذشته‌ی خود نیز شهرهای سنتی داشته‌ایم، مثل اصفهان که در آن‌ها تا حدی روابط شهروندی با قوانین حاکم بوده. آیا این‌ها را می‌توان با شهرهای مدرن و روابط حاکم بر آن‌ها مقایسه کرد، یا این‌ها گونه‌ای شهر - روستا بوده‌اند؟ آیا شهروند را فقط می‌توان در شهرهای مدرن پیدا کرد؟ یا این که در شهرهای سنتی هم می‌توان شهروند یافت؟**

اگر شما آتن و رم باستان را شهرهای سنتی تعریف کنید، می‌توان گفت که در شهرهای سنتی هم شهروند داشته‌ایم. ولی بیش‌تر متخصصین برای آتن و رم از کلمه‌ی «باستانی» یا «قدیمی» استفاده می‌کنند و نه «سنتی». در واقع تفاوت اصلی میان دو مفهوم «Ancient City» و «Modern City» هست. البته میان شهرهای باستانی هم تفاوت‌های بسیاری وجود دارد و این موضوع را لوویس مامفورد<sup>۲</sup> در کتابش، شهر در تاریخ *City in History*، نشان می‌دهد. فضاها شهری مصر، بابل، تمدن آزتک و هند و ایران، با یکدیگر فرق دارند و نکات تشابهی هم وجود دارد که از همه‌ی آن‌ها شهرهای باستانی می‌سازد و نه شهرهای مدرن. مسأله‌ی اصلی که در یک شهر باستانی وجود دارد، مسأله‌ی مرکزیت یافتن شهر و شکل گرفتن بافت شهری به دور امر قدسی است و به قول مامفورد، بدون این امر قدسی و قدرت‌های مقدس، یک شهر باستانی فقط سنگ و خشت خالی است. شهر باستانی در واقع خود تشبیهی از بهشت است (برای مثال در زمان رومی‌ها)

<sup>۱</sup> John Locke (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴)، فیلسوف انگلیسی؛ Benedict de Spinoza (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷)، فیلسوف هلندی؛ Thomas Hobbes (۱۵۸۸ -

۱۶۷۹)، فیلسوف انگلیسی؛ Jean-Jachques Rousseau (۱۷۱۲ - ۱۷۷۹)

<sup>۲</sup> Lewis Mumford (۱۸۹۵ - ۱۹۹۰)، برنامه‌ریز، معمار، و منتقد آمریکایی

یا این که مرکز تحقیق‌یافتگی نوعی الوهیت است (مثل شهر Thebes مصری که مرکز خدای خورشید است). آتن و رم شهرهای باستانی هستند، ولی شاید به نوعی استثنا باشند؛ به‌ویژه آتن که به عنوان یک شهر در قرن پنجم قبل از میلاد، فضای تمرین دموکراسی باری شهروندان (مرد بالغ بالای ۱۸ سال) است. اتفاقی که در آتن قرن پنجم قبل از میلاد می‌افتد که در مدرنیته به نوعی تکرار می‌شود، مسأله‌ی شهور فک دموکراسی است.

در دنیای مدرن قرن بیستم، شهروند بیش‌تر به عنوان یک مصرف‌کننده مطرح می‌شود تا به عنوان یک عامل سیاسی. پس می‌بینید که ما در شهر باستانی هم شهروند داریم که از خیلی جهات از شهروندان امروزی آگاه‌تر و مسؤول‌تر عمل می‌کنند. ولی این فقط شامل جوامعی یا شهرهایی (مثل آتن) می‌شود که در آن میان دولت‌شهر و مردم یک ارتباط کاملاً متعادل وجود دارد.

البته این به دلیل کوچک بودن فضاهای شهری - سیاسی نیز هست. برای آتنی‌ها تعداد شهروندان برای سلامت شهر و پیشرفت آن مهم است. اگر به کتاب *قوانین افلاطون* و *سیاست ارسطو* رجوع کنیم، می‌بینیم که برای هر دو آن‌ها شهر آرمانی نباید بیش‌تر از چهل هزار نفر و کم‌تر از پنج هزار شهروند داشته باشد. به قول کیتو Kitto در کتاب *یونانیان*، یکی از حیرت‌های یونانیان در برابر ایرانیان، این بود که چگونه ایرانیان می‌توانند قلمرویی به این عظمت را اداره کنند. به هر عنوان، من فکر نمی‌کنم که بشود از شهروند به معنای یونانی یا آتنی کلمه در مورد شهرهایی مثل اصفهان دوره‌ی صفوی یا بغداد دوره‌ی عباسی صحبت کرد. بغداد یک شهر باستانی غیردموکراتیک است، چون در دوران خلفای عباسی تعادلی و توازنی دموکراتیک میان مردم و شهر و خلیفه وجود ندارد. بغداد را در دوران قرون وسطی، دوران طلایی تمدن اسلامی نام گذاشته‌اند. ولی آیا دوران طلایی شهروندی هم به حساب می‌آید؟ بی‌شک نه. شما هارون‌الرشید را با پریکلس مقایسه کنید. ببینید به عنوان دو رهبر سیاسی، چقدر با یکدیگر متفاوتند. در یک جا مسؤولیت میان نمایندگان مردم و مردم دوطرفه است، آمرانه نیست. پریکلس خود یک شهروند است و شهروندان نیز قدرت خلع او را دارند.

در شهرهای مدرن، یک نوع عدم توازن بین نقش فعال شهروند و کالبد شهری است. یعنی در واقع، شهر شهروند را بلعیده است. در مدرنیته، قوانین و قراردادهای اجتماعی این تعادل را دوباره ایجاد می‌کنند. حتی اگر گاهی به صورت واقعی هم نکنند، به صورت صوری که حتماً می‌کنند.

**اگر بخواهیم تمدن‌های قدیمی را ارزش‌گذاری کنیم، می‌توانیم بگوییم که تمدن‌هایی هستند که بسیار قدرتمندند، اما ایلایاتی هستند. به طوری که اصلاً نقطه‌ی اسکان شهری ندارند و اخلاق شهری هم ندارد. آیا از این زاویه می‌توان ارزش‌های آن‌ها را در روزگار امروز بررسی کرد؟**

سؤال بسیار خوبی است. فکر می‌کنم می‌توان تفکیکی میان آن‌گونه سازمان‌یافتگی یا سازمان‌دهی شهری که مثلاً در بابل و مصر وجود داشت و آن‌چه که امروزه در شهرهای مدرنی چون نیویورک، لندن، پاریس، و توکیو وجود دارد، مشاهده کرد. اگر قبول داشته باشیم که شهر محصول تمدن است و این که لایه‌های انسان‌شناختی و کیهان‌شناختی هر تمدنی در شهرهای آن تمدن پیدا است، پس می‌توانیم بگوییم که به همان اندازه که بافت شهر باستانی یا قدیمی بر مبنای یک نوع جهان‌بینی آسمانی قرار گرفته است، به همان نسبت نیز شهرهای مدرن ما نتیجه‌ی کارکرد دو وجه مهم مدرنیته، یعنی عقل ابزاری و عقل انتقادی هستند.

رشد شهری باید با سازمان‌یافتگی رفتار شهروندان مطابقت داشته باشد. این در غرب صورت گرفته، به خاطر آن که شهرهای غربی به تدریج مدرن شده‌اند.

یعنی به عبارت دیگر، شهر باستانی میان نظم کیهانی و قدرت سلطنتی ارتباطی برقرار می‌کند. سپس می‌توانیم بگوییم که هدف از ساختن شهر باستانی یا قدیمی، مستحکم کردن جای‌گاه و آگاهی انسان در کیهان است. وقتی شما به مصر باستان نگاه می‌کنید و شهری مثل تبای را در نظر می‌گیرید، چه می‌بینید؟

اخلاق مدنی که ما امروزه راجع به آن صحبت می‌کنیم، می‌تواند در تهران از حفظ محیط زیست شروع شود.

شهرها در مصر باستان، نتیجه‌ی ذهنیت انسان‌شناختی و کیهان‌شناختی مصری‌هاست، به همان‌گونه که لوس‌آنجلس و نیویورک نتیجه‌ی پدیده‌ای است به نام «رؤیای آمریکایی»؛ رؤیایی که حتی مهاجران ایرانی‌ف چینی، و روسی، امروزه در شکل دادن به آن نقش فعالی دارند. ولی رؤیای آمریکایی یک رؤیای مدرن است و نتیجه‌ی ذهنیتی مدرن، که فردیت و فردگرایی را در مرکز خود قرار می‌دهد. امرسون<sup>۱</sup>، فیلسوف آمریکایی قرن نوزدهم، معتقد بود که «شهر واحد از جمهوری است». منظور او از جمهوری در این‌جا، فقط حکومت جمهوری نیست. بل که ریشه‌ی لاتینی کلمه‌ی «جمهوری»، یعنی *res publica*، به معنای امر عام است. برای مدرن‌ها منشأ شهر شهروندان هستند، همان‌طور که برای آتنی‌ها بود. البته با تفاوت‌هایی که اشاره خواهیم کرد. و مرکز شهر، قدرت الهی - سیاسی نیست. به قول ژان ژاک روسو، «این خانه‌ها نیستند که شهر را می‌سازند، بل که شهروندان هستند». پس وجه غالب شهروهای مدرن، فردگرایی است. اگر به قول والتر بنیامین<sup>۲</sup> در پاریس قرن نوزدهم پاساژها و پرسه زدن در کافه‌ها تا این حد بافت شهری را تعیین می‌کند، به این دلیل است که فرد و فردیت نقش مهمی برای مدرن‌ها ایفا می‌کنند. مردمی که در خیابان‌های شهرهای مدرن می‌گردند و زندگی می‌کنند، به حقوق فردی خود واقف هستند و شاید به نوعی آن را به تماشای دیگران می‌گذارند. آنچه که زندگی آن‌ها را تعیین می‌کند، لذت‌های فردی است. چون به قول بنجامین کنستان Benjamin Constan، مسأله‌ی اصلی شهروندان مدرن، زندگی خصوصی و لذت‌های خصوصی است. این فردگرایی جای‌گزین وجه دینی - سلطنتی شهرهای باستانی مثل تبا‌ی شده است. یا حتی جای‌گزین شهروندی مشارکتی از نوع آتن. چون شهروندی که ارسطو از آن سخن می‌گوید و به دنبال یک امر عام است، با شهروندی لس‌آنجلسی که به دنبال امر خاص است تفاوت دارد.

**بیان کردید که شهرهای ما مثل تهران، در یک عدم تعادل هستند! ارزش‌های سنتی را کنار گذاشته‌اند، اما وارد دنیای مدرن نشده‌اند. سؤال این است که آیا در حال طی مسیر هستیم و مجبوریم که این دوران عدم تعادل را پشت سر بگذاریم؟ و می‌خواهم اضافه کنم که با توجه به جهانی شدن، آیا راهی هست که ما سنت‌های خوبمان را حفظ کنیم و آیا ما گریزی از شرایط غالب داریم؟**

ما در شهرهای سنتی ایران، با فروپاشی دائمی بنیان‌های سنتی مواجه هستیم و این الزاماً نظام مدرن را جای‌گزین خود نکرده است. در حال حاضر، آیا داریم به سوی یک دنیای مدرن حرکت می‌کنیم؟ بلی؛ بی‌شک. ما در روند جهانی شدن قرار گرفته‌ایم؛ لااقل از نظر ابزاری و فن‌آوری. ما امروزه، چه بخواهیم چه نخواهیم، از نظر اطلاع‌رسانی مجبوریم خود را با جهان همراه کنیم. ما در تهران امروز کافه‌های اینترنتی داریم و کامپیوتر در تمام سازمان‌های دولتی وجود دارد و این روابط مدرن را خود به خود ایجاد می‌کند.

من فکر می‌کنم که ما نمی‌توانیم در فضاهای فیزیکی مدرن شهروندی مدرن داشته باشیم، مگر آن که مسئولیت فیزیکی مدرن با آن همراه باشد.

اگر حرص و طمع به عنوان یک سری معانی تازه وارد فضاهای شهری بشوند، این‌ها همراه با خود افول و زوال اخلاق شهروندی را خواهند داشت. شما هیچ‌کس را نمی‌توانید با شتر زیر بگیرید. اما با بنز می‌توان ده نفر را کشت. در واقع مدرنیته همراه با خود نوعی احساس مسئولیت به همراه دارد. یکی بر مبنای قراردادهای اجتماعی و دوم احساس مسئولیت لازم در مقابل جنبه‌ی منفی مدرنیته. ما با تکنولوژی مدرن، طبیعت را از میان برده‌ایم.

<sup>1</sup> Ralph Waldo Emerson (۱۸۰۳ - ۱۸۸۲)، شاعر، نویسنده، و سخنران آمریکایی

<sup>2</sup> Walter Benjamin (۱۸۹۲ - ۱۹۴۰)، منتقد هنر و ادبیات آلمانی

عقل انتقادی مدرن که شما می‌بینید از لابه‌لای تمام فکرها بیرون می‌آید، مسأله‌ی مسؤولیت ما در قبال طبیعت را مطرح می‌کند؛ یعنی در مقابل کره‌ی زمین. این چیزی است که مدرنیت الان به آن می‌پردازد. آیا اخلاق شهروندی که الان ما در تهران داریم به این مسؤولیت رسیده است؟ خیر؛ افرادی که در روابط شهروندی تهران هستند، حتی به حقوق فردی خود نیز آشنا نیستند.

همچنین شهرنشینی مدرن و تکنولوژی مدرن چقدر می‌توانند محیط زیست را تخریب کنند؟

در حقیقت ما در روند جهانی شدن قرار گرفته‌ایم. ولی چون هنوز تسلط بر مسؤولیت و اخلاق مدنی مدرن پیدا نکرده‌ایم، به خاطر این که ما عقل انتقادی را در کنار عقل ابزاری قرار نداده‌ایم، در منظومه‌ی ذهنی خود هنوز دچار عدم تعادل هستیم.

**این گفته که شهروندی در کشورهای صنعتی وجود دارد، درست است؟**

بله.

**مثلاً جایی مثل بحرین، از لحاظ کالبدی، چندان با کالبد شهرهای صنعتی متفاوت نیست. آیا می‌شود گفت بحرینی‌ها که تا همین چند سال پیش حتی بدتر از بوشهر بودند، شهروندی را درک کرده‌اند؟ یا این که یک عامل فشار، بحرین را به یک کشور صنعتی تبدیل کرده است؟**

بحرین، مثل سنگاپور یا مالزی، در اثر یک عامل بیرون تحول یافته است. چرا؟ به خاطر آن که در واقع آن‌ها فضاهای فیزیکی هستند که توسط یک عده شهروند مخلوط اداره می‌شوند. هم سنگاپور، هم مالزی، هم دبی...

شما آدم‌هایی از کشورهای غربی را می‌بینید که آن‌جا کار می‌کنند و ذهنیت خود را با خود همراه می‌آورند. فقط بحرینی‌ها نیستند! بحرینی‌ها و سایر کشورهای مشابه در اثر فشار بیرونی به این نکته می‌رسند که برای حفظ روابط اقتصادی و سیاسی ناچارند به روابط مدرن تن دهند. چون شما در جایی مثل دبی یا سنگاپور، به خاطر روابط اقتصادی مدرن و حفظ این روابط، ناچارید مسؤولیت‌های شهروندی مدرن را بپذیرید. رعایت مقررات و زمان‌آزمایی است. شما نمی‌توانید در دبی یا سنگاپور ترافیک تهران را داشته باشید. چون همه چیز فلج می‌شود. این وضعیت برزخی، نتیجه‌ی نوعی عدم آگاهی است. شما اگر در سنگاپور شهر را کثیف کنید، جریمه و زندانی می‌شوید. زیرا شهر کوچک است و این فضای کوچک برای کسانی درست شده که می‌خواهند در نبض اقتصاد جهانی کار کنند.

تهران نیز حتماً در آینده چنین خواهد بود. اما برای این امر، حتماً باید نوعی اخلاق مدنی حاکم شود.

همه‌ی شهروندان تهرانی از شهر استفاده‌ی ناصحیح می‌کنند و این امر باعث می‌شود که کارها درست پیش نرود. نتیجه می‌شود رشد فیزیکی بیش از حد تهران، بدون رشد عقلایی شهر. در این وضعیت شما هیچ‌گونه عقلانیتی را در هیچ کجای شهر حاکم بر روابط نمی‌بینید.

در واقع یک نوع عدم تعقل عظیم بر فضای شهری حاکم است و این موجب می‌شود شما به عنوان انسان مدرن، نتوانید زندگی کنید.

**برای من تمثیل مرغ و تخم‌مرغ پیش آمد. اکنون که این فرهنگ است باید کالبد را عوض کند یا آن کالبد باید بیاید تا نظم را حاکم کند. اضافه بر آن که فرهنگ را نمی‌توان یک‌شبه حاکم کرد، اما کالبد را راحت‌تر می‌توان عوض کرد. آیا با تغییر کالبد می‌توان به آن عقلانیت رسید؟ از طرف دیگر، در کشورهایی مانند دبی و سنگاپور، که به نظر جناب‌عالی هنوز فاقد عقلانیت مدرن هستند، نهایتاً این فقدان باید در کالبد منعکس شود. این تجلی چگونه خود را نشان می‌دهد؟ نظر شما چیست؟**

من نگفتم در سنگاپور یا دبی فقدان اندیشه‌ی انتقادی هست! شما ممکن است فقدان فلسفه داشته باشید، ولی شرایطی که در این شهرها به وجود آمده باعث شده که بخشی از مسائل شهروندی پیاده شود. حال باید پرسید تفاوت این هویت شهروندی با ایران زمان رضاشاه چیست که این مسائل به صورت آمرانه پیاده شد؟ این شهرها دارند در روند جهانی کار می‌کنند. بنابراین تنها نوسازی آمرانه نمی‌شوند. بل که از نظری این فضاها و شهرها پسامدرن هستند؛ یعنی فضاهایی که از جهاتی شبیه هالیوود هستند، یعنی افرادی که از نقاط

مختلف جهان جمع شده و آن‌ها را ساخته‌اند تا بتوانند در آن‌ها به تجارت بپردازند. به خاطر وجود این روابط اقتصادی، شکل خاصی از شهروندی ایجاد شده. این شکل خاص دارای عملکرد و کارکرد است و الزاماً برزخی نیست. شاید حالت آزمایش‌گاهی دارد. دبی و سنگاپور آزمایش‌گاه‌هایی هستند با تنوع فرهنگی. چون آدم‌ها از اقوام مختلف در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند. آن‌ها فضاهای شهری هستند که مردم می‌توانند به بهترین نحو و حالت با یکدیگر ارتباط اقتصادی و تجاری داشته باشند که شما این امر را در تهران ندارید. حالا اشاره‌ای که در مورد مرغ و تخم‌مرغ شد؛ به نظر من این ارتباط اصلاً مطرح نیست. در رابطه با دنیای مدرن، شما رابطه‌ای تنگاتنگ بین کالبد و عقلانیت دارید. به همین طریق روابط شهروندی مدرن می‌تواند عقلانیت مدرن را پیش ببرد. برای مثال یکی از نقاطی که از نظر شهری عقلانیت می‌تواند در آن رشد کند، دانشگاه است. دانشگاه نتیجه‌ی شهرنشینی است. نتیجه‌ی فضاهای شهری مدرن است. اولین دانشگاه‌های جهان، سوربن، پادووا، بولونی، آکسفورد، کمبریج، در فضاهای شهری با روابط شهری مدرن به وجود آمدند. وقتی که دانشگاه را جایگزین مکتب می‌کنیم، روابط شهرنشینی جدید ایجاد می‌شود. فضاهای شهری نیز می‌تواند عقلانیت ایجاد کند و فردی نیز که از دانشگاه اخراج می‌شود، خود یک شهروند جدید است؛ با یک ذهنیت و دید جدید نسبت به شهر خود؛ فردی که حقوق خود و مسئولیت‌های شهری و شهروندی را بهتر می‌شناسد.

در غرب همواره اصناف نقش بسیار مؤثری در دفاع از حقوق خود و به دنبال آن، دفاع از حقوق فردی افراد داشته‌اند که در خیلی از دوره‌های مختلف مدرن موجب شده‌اند آن قرارداد اجتماعی به وجود آید. نگاه کنید یکی از اولین اعلامیه‌های جهانی حقوق بشر «ماگناکارتا» است. ماگناکارتا چیست؟ یک قرارداد اجتماعی است که میان شاه و اشراف، به عنوان این که ما از حقوق خود دفاع می‌کنیم و نمی‌خواهیم همیشه شما به ما اجحاف کنید. روابط شهروندی جدیدی بین خود ایجاد می‌کنند که می‌خواهند از خشونت کم کنند و من فکر می‌کنم در واقع وقتی شما از عقلانیت و شهروندی مدرن صحبت می‌کنید، باید این امر را با یک کالبد شهری که در آن خشونت کاهش یافته مترادف بدانید. ممکن است در یک نقطه از شهر خشونت داشته باشید. اما شما نمی‌توانید بین تمام شهروندان شهر، خشونت داشته باشید. برای آن که این امر شهر را فلج می‌کند. ممکن است شما در هارلم خشونت داشته باشید. ولی نمی‌توانید در تمام نیویورک خشونت داشته باشید. بنابراین باید روابط بر مبنای توازن میان شهروندان، دارای حقوق مساوی باشد.

شما فرمودید که مدرنیته زمان و مکان را با عقلانیتش، به خاطر کارکردهای آن تنظیم و از آن استفاده می‌کند. قوانین را نیز بر آن حاکم می‌کند. اختراع ساعت، تقویم‌ها، و تنظیم تبادل‌ها و حرکت‌ها، همه در دنیای مدرن تعریف می‌شوند. تکنولوژی‌های جدید ارتباطیکه امروزه به وجود آمده، این تنظیم زمان و مکان را چگونه عوض می‌کند؟ شما با اشاره به محیط و کالبد شهری و روابط شهروندان اشاره کردید که روابط دنیای معاصر فاقد مکان است. حالا سؤال این است که روابط با پسوند و پیشوند تله و ارتباط از راه دور و دیگر پدیده‌های این چنین، چگونه فضای شهروندی و روابط بین شهروندان را عوض می‌کند؟

به نظر من سؤال جالبی است. اتفاقاً قرن بیستم یک نوع شهروندی جدید با خود به همراه می‌آورد که شهروندی جهانی است. ما تا به حال در مورد شهروندی بومی صحبت می‌کردیم و نه در مورد شهروندی جهانی. به وجود آمدن ارتباط جهانی مثل اینترنت و دنیایی که ما به زودی در آن قرار خواهیم گرفت، دنیایی است که شهروندی جهانی را با خود به همراه می‌آورد.

تا به حال شهروندی جهانی از آن فیلسوفان و متفکران و هنرمندان بوده که مثلاً می‌گفته‌اند ما در کنار ایرانی بودن جهانی فکر می‌کنیم یا من در کنار فرانسوی بودن جهانی هم هستم!

آدم‌هایی مثل گوته و ولتر، یا مفهومی که گوته از ادبیات جهانی می‌کند.

ادبیات جهانی یعنی من آلمانی هستم و می‌توانم حافظ بخوام و لذت ببرم. در دنیای امروز، این مسأله در مورد خواص نیست و عوام را نیز شامل شده است. مسأله این است که ارتباطات جدید سرعت را در مرکز زندگی ما قرار می‌دهد. یعنی شما به عنوان یک مصرف‌کننده از شبکه‌ی اینترنت، ممکن است با یک آمریکایی یا چینی E-Mail رد و بدل کنید. در یک مکان و فضا هم قرار ندارید، ولی



احساس می‌کنید که به یکدیگر نزدیک هستید. شما ممکن است با یکدیگر یک «وبسایت» تأسیس کنید یا یک سازمان و نهاد غیردولتی تشکیل دهید. به نظر من چنین اتفاقی شرایط خاص خود را دارد که منطبق بر شرایط خاص فضایی که ما در موضوع شهر از آن صحبت می‌کردیم نیست و کاملاً متفاوت است. شما موقعی که پشت کامپیوتر نشسته‌اید دارید از اینترنت استفاده می‌کنید، در آن فضا هستید. وقتی سؤال اتوبوس می‌شوید و یا در شهر تهران می‌رانید، در یک فضای شهروندی دیگر قرار می‌گیرید که از قوانین خاصی برخوردار است که ما تا به حال در مورد آن صحبت می‌کردیم. عقلانیت مدرن بر آن فضای اول، یعنی فضای شهروندی جهانی حکم فرماست. چرا که اصلاً مبنای تکنولوژیک آن، آن را لازم دارد و با خود آرام‌آرام این عقل ابزاری جهانی شده و اندیشه‌ی انتقادی جهانی شده را نیز با خود به همراه می‌آورد. ولی در فضاهای بومی، ما الزاماً چنین امری را نداریم. شهروندی‌ای نداریم که عقلایی باشد. هنوز به صورت عجیب و غریبی ما دو فضا در ایران داریم که در کنار هم زندگی می‌کنند. یا افرادی که در شهر تهران کنار هم زندگی می‌کنند. این‌ها از ماهواره و اینترنت استفاده می‌کنند و به نوعی با روحیه‌ی جهانی به سمت آن می‌روند. برای مثال وقتی در کافی‌نت‌ها هستند، ولی به محض خروج از کافی‌نت‌ها دوباره به یک شخصیت دیگر تبدیل می‌شوند. درست مثل جکیل و هاید، با دو شخصیت در کنار هم. می‌شوند چیزی که بسیاری از افراد به آن اسکیزوفرنی می‌گویند. یعنی ما با نوعی اسکیزوفرنی همراه هستیم. ما در آن واحد و در روز و شب دو زندگی مختلف داریم. یا در موقعی در روز، دو زندگی مختلف داریم. این یک وضعیت دیگر است.

#### آیا این دو زندگی بر روی یکدیگر تأثیر نمی‌گذارند؟

تأثیر می‌گذارد. فقط مسأله این جاست که شما چقدر آگاهانه و فعال بخواهید آن شهروند جهانی باشید که تأثیر لازم را بر روی شهروندی بومی شما داشته باشد. اگر فعال نباشید و فقط نقش منفعل داشته باشید، باز شما یک مصرف‌کننده هستید. یعنی در واقع شما مصرف‌کننده‌ی برنامه‌های ماهواره‌ای و اینترنتی هستید. شما فعالانه این مشارکت را انجام نمی‌دهید. من تمام بحثم این است که اگر ما می‌خواهیم به عنوان شهروندان مدرن در این روند جهانی شدن قرار بگیریم، خیلی باید عقل ابزاری و عقلانیت را با خود به ذهنیت روزانه‌ی خود بیاوریم و تازه آن هنگام می‌توانیم بگویم جهانی شدیم. نه این که ما فقط مصرف‌کننده‌ی منفعل باشیم که هر چه در دنیا می‌آید ما هم استفاده‌کننده باشیم. مثلاً اگر خانم مادونا در پاریس چنین لباس می‌پوشند، من هم چنین بپوشم. آن دختری که شبیه مادونا لباس می‌پوشد، مادونا نمی‌شود. با شبیه‌سازی اخلاق مدنی ایجاد نمی‌شود. شبیه‌سازی در واقع دکور هالیوودی از خود تشکیل می‌دهد که در جلو دکور و در پشت بیابان دارد. این مدت است. ما مرتباً از مد پیروی می‌کنیم، اما مدرن نیستیم. در صورتی که هر دو از یک ریشه‌ی لاتین هستند.

شهروند و شهروندی دچار بحران و برزخ هستند. در این موقعیت، در چارچوب ملی در تهران برای نجات از این بحران، چه الگو و رویکردی را باید مد نظر داشته باشیم؟ با این بحران چه باید کرد؟ و دیگر آن که در ادامه‌ی صحبت برای آن که بازگشتی نیز به بحث‌های قبلی داشته باشیم، با توجه به مسائلی که شما در مورد سازمان شهری، به عنوان یک ویژگی عام شهروند مدرن و قانون‌پذیری شهروندان مطرح کردید، رابطه‌ی این امر در جامعه‌ی شهری ایران یا تهران یا دولت، برنامه‌ریزی شهری یا نظام برنامه‌ریزی چیست؟ آیا این شهروند باید قانون‌گذار و قانون‌پذیر باشد؟ اخلاق مدنی داشته باشد؟ چه تعاملی با دولت یا نظام برنامه‌ریزی داشته باشد؟ و آیا در مورد فرهنگ و اقتصاد هم این مصداق پیدا می‌کند؟

به نظر من مسأله‌ای که اکنون ما به آن دچار هستیم، مسأله‌ی عدم تعادل یا افراط است. پس راه‌حل در این است که در چارچوب ملی به گونه‌ای تعادل بازگردیم. در واقع به طرف افراط نرویم. تعادل را من بیش‌تر بین رابطه‌ی شهروند و دولت می‌بینم. خیلی جالب است که اکثر ایرانیان فکر می‌کنند قانون‌گذاری در روابط شهروندی باید به صورت عمودی صورت پذیرد و تمام مسؤولیت فقط از جانب دولت است. اگر ما بخواهیم شهروندی مدرن باشیم، باید بپذیریم که روابط شهروندی فقط عمودی نیست، بل که افقی هم هست. یعنی همان‌قدر که قانون‌گذاری که در سطح دولتی انجام می‌شود و مسؤولیت‌هایی که در سطح دولتی تقسیم می‌شود و اهمیت دارد، همان‌قدر قانون‌گذاری

و قانون‌پذیری در سطح مردم و شهروندان مهم است. مثلاً شوراهای شهری باید در تصمیم‌گیری قدرت بیش‌تری داشته باشند و همچنین اصناف. این مسؤولیت را در سطح افقی هم باید مطرح کنیم. اخلاق مدنی در سطح افقی مطرح می‌شود. موقعی که هر شهروند برای دیگری حقوقی را قبول داشته باشد. در واقع دیگری را به عنوان انسان قبول داشته باشد و فردیت وی را بپذیرد. آن‌جاست که می‌تواند یک رابطه‌ی متعادل بین دو شهروند ایجاد شود. تا وقتی این تعادل ایجاد نشود، دولت هر چقدر هم که سعی کند، نهایتاً مشکل بر جای خواهد ماند.

پس به نظر من در روابط عمودی و افقی اولاً ایجاد رابطه‌ی متعادل ضروری است، دوم آن که قوه‌ی داوری شهروندان افزایش می‌یابد. یعنی ایجاد نوعی تعادل به جای هر گونه افراط. چون بدین صورت نقش شهروندی آن‌ها افزایش یافته و نقش مصرفی آن‌ها کاهش می‌یابد و این اتفاقاً همراه خواهد بود با مدنیت، که با خود گفت‌وگو به همراه می‌آورد. قبل از آن که ما گفت‌وگوی برون‌تمدنی داشته باشیم، باید گفت‌وگوی درون‌تمدنی داشته باشیم یا گفت‌وگوی بین شهروندان. این گفت‌وگو در واقع مستلزم ایجاد فضاهای گفت‌وگویی است. فضاهای گفت‌وگویی می‌تواند سمینار یا فرهنگسرا، مجله، و رسانه‌های خبری باشد. فضاهای گفت‌وگویی ایجادکننده‌ی نوعی کثرت‌گرایی شهروندی است. کثرت‌گرایی شهروندی یعنی جایی که اخلاق مدنی بتواند شکل بگیرد و روابط بین شهروندان به صورت مسؤولانه مطرح شود. در این صورت از خیلی از خشونت‌ها و چالش‌ها کاسته شده و این بهترین الگویی است که می‌تواند به وجود آید؛ حداقل از منظر شهری و شهروندی در شهری مثل تهران.

**اگر این تعادل پا بگیرد، در بقیه‌ی مسائل هم با توفیق همراه خواهیم بود. برای مثال در مسائل زیست‌محیطی و مقوله‌ی توسعه‌ی پایدار. دانه در جا می‌زنیم، نه اصطکاک تولید می‌کنیم.**

اتفاقاً محیط زیستی که مثال زدید، مثال خیلی مهمی است شهروندان ایرانی، خصوصاً تهرانی‌ها، منتظر این هستند که مسائل محیط زیستی را فقط دولت حل کند. من فکر می‌کنم که اتفاقاً کارهایی که امروزه در سطح تهران به صورت بسیار پراکنده، ولی خیلی مستقیم از طرف شهروندان انجام می‌شود، نتایج بهتری دارد. یک سری از جوان‌های ایرانی را دیده‌ام که می‌روند کوه و آن‌جا را تمیز می‌کنند. گروه‌های غیردولتی می‌توانند در حفظ محیط زیست نقش خیلی مؤثری داشته باشند. مردم نیز نباید منتظر باشند که فقط دولت برای آن‌ها کار انجام دهد. خودشان باید این کار را انجام دهند. دولت در واقع کاری که می‌تواند انجام دهد، آن است که سامان بدهد. دولت می‌تواند سمینارهایی تشکیل دهد که نماینده‌ی این سازمان‌های غیردولتی و دولتیان چاره‌اندیشی کنند. ولی فکر می‌کنم آن اخلاق مدنی که ما امروزه راجع به آن صحبت می‌کنیم، می‌تواند در تهران از حفظ محیط زیست شروع شود. مهم‌ترین عملی است که امروز تهرانی‌ها می‌توانند برای خود انجام دهند و از نزدیک نیز آن را لمس کنند. این که در واقع حتی می‌شود گفت آگاهی نسبت به آلودگی که خودشان در شهر تهران ایجاد می‌کنند داشته باشند. لازمه‌ی این امر آن است که شما احساس مسؤولیت نسبت به شهر خود بکنید. من مطمئن نیستم که این شعارهایی که شهرداری تهران می‌دهد، مثلاً «شهر ما خانه‌ی ما»، که خیلی مفهوم مسؤولیت در آن وجود دارد، واقعاً همه متوجه بشوند که چقدر معنی‌دار است. این همبستگی اولین گام در جهت ایجاد اخلاق مدنی و تحکیم مسأله‌ی مدنیت است. شما از طریق آمرانه به نتیجه‌ی مطلوب نمی‌رسید. زیرا سیاست‌های آمرانه در خیلی از نقاط دنیا شکست خورده‌اند. هنگامی این امور می‌تواند با موفقیت همراه باشد که همراه با مسؤولیت مدنی افراد جامعه باشد. مردم خودشان باید قبول کنند که اعمالی که دولت انجام می‌دهد، به نفع آن‌هاست و خود نیز در آن مشارکت فعال داشته باشند. شما در دوره‌هایی از غرب، مثلاً در انقلاب فرانسه، دولت‌هایی را ملاحظه می‌کنید که می‌خواهند تحولاتی را پیاده کنند، اما مردم نیز در آن مشارکت فعال دارند یا حداقل نخبگان نیز به آن اعتقاد دارند. من مطمئن نیستم رابطه‌ی عمودی که امروزه وجود دارد، از طرف شهروندان تهرانی پذیرفته شده. چون اگر پذیرفته شده بود، رابطه‌ی افقی نیز ایجاد می‌شد. در صورتی که چنین اتفاقی نیفتاده است. مردم در واقع در انتظار این هستند که دولت جواب‌گوی مسائل آن‌ها باشد و هنگامی که دولت پاسخ‌گو نیست، خود سعی نمی‌کنند مثل مسائل محیط زیست به دنبال مسائل باشند و مشکلات را حل کنند. اتفاقاً روابط مدرن چیزی که ایجاد می‌کند، همین جامعه‌ی

مدنی توسعه یافته است. این قدر که ما در مورد جامعه‌ی مدنی در طی سال‌های اخیر صحبت کردیم، نتیجه‌اش باید این باشد که شما در جامعه، اخلاق مدنی داشته باشید. چگونه ممکن است شما در یک جامعه‌ی مدنی فاقد اخلاق مدنی باشید؟ در چنین شرایطی، جامعه‌ی مدنی نمی‌تواند توسعه پیدا کند. اگر جامعه مدعی است بر مبنای اخلاق شهروندی بنا شده، ولی فاقد اخلاق مدنی باشد، آن جامعه‌ی مدنی تنها یک شعار است. این وضعیت آمرانه که شما می‌گویید مطمئن نیستم که بتواند به وضعیت مطلوب منتهی شود. اگر میان سیاست‌های دولت و رفتار شهروندان یا عقلانیتی که آن‌ها دارند به صورت ذهنی فاصله باشد، این امر به نظر من انجام‌شدنی نیست. باز من مسأله‌ی تعادل را مطرح می‌کنم. شما در یک وضعیت عدم تعادل نمی‌توانید مسأله‌ی تعادل را مطرح کنید.

بحث ما از آن حالت کلان کیهان و جهان، به سطح شهر و محله رسید. حالا در ادامه مجموعه‌ی پرسش‌هایی دارم که می‌خواهم به صورت یک‌جا مطرح کنم. با چشم‌انداز جوامع شهری در ایران، به‌خصوص چشم‌انداز تهرانی‌ها شروع می‌کنم. ببینید، تهران شهر خیلی بزرگی است. رقم ده میلیون را برای آن ذکر می‌کنند. حتی اگر بنخواهیم به صورت آمرانه این کار را انجام دهیم، خیلی مشکل است که یک نظم دیکته شده را بر آن حاکم کنیم. ولی اگر در هسته‌های کوچک شهری در سطح محلات متمرکز شویم و بر روی آن‌ها کار کنیم و هویت‌بخشی کنیم، شاید میسرتر باشد. به اضافه‌ی آن که به هر حال، ما ایرانی‌ها هر چقدر هم که در برزخ گیر کرده باشیم و ادای یک دنیای دیگر را در بیاوریم، ولی به هر حال، سابقه‌ی غنی فرهنگی داریم. در خانه‌ی همه‌ی ما کتاب شعر، فردوسی، حافظ هست. دوره‌های سیاسی بسیار پرشکوه و اقتدار بسیار بزرگ داشته‌ایم و سهم هر ایرانی از این تاریخ در خون و رگ و پی وی موجود است و هنوز فرصت بروز پیدا نکرده است. چنان‌که دیدیم گروه‌های ایرانی خارج از کشور، جزو گروه‌های موفق بوده‌اند. ممکن است این برزخ داخلی با چرخاندن یک کلید درست شود و در ایران نیز جواب بدهد. من می‌خواهم در مورد چشم‌انداز این جوامع شهری و نقش آن‌ها در آینده‌ی سیاسی و اجتماعی فرهنگی کشور توضیح دهید.

شما کلمه‌ی «هویت» را به کار بردید و کلمه‌ی «هویت‌های پنهان محله‌ای» به نظر من خیلی درست است. من فکر می‌کنم در شهرهای ایران سه لایه‌ی تمدنی در لایه‌های ذهن شهروندان وجود دارد که به این سه لایه‌ی تمدنی اشاره می‌کنم.

یک لایه‌ی ایران باستان، که تمام ناسیونالیسم ایرانی بر آن بنا شده؛ دوم لایه‌ی اسلام شیعه، سوم لایه‌ی مدرن یا لاقال آن چیزی که ما از مدرنیته گرفته‌ایم که البته تا امروز ناکامل است. این سه لایه در واقع آن‌گونه که باید با یکدیگر تفاهم داشته باشند، ندارند. لایه‌ی مدرن بر دو لایه‌ی دیگر، از لحاظ شهری و شهروندی، تسلط دارد.

لایه‌ی مدرن شهروند تهرانی، لایه‌ای که از مدرنیته فهمیده، تمام روابط شهری وی را تعیین می‌نماید. از صبح تا شب، آن دو لایه‌ی دیگر، یکی لایه‌ی ایمانی را تعیین می‌کند و دیگری یک نوع لایه‌ی تخیلی می‌شود. ایران باستان، در واقع لایه‌ی تخیلی شهروندان ایرانی یا تهرانی را تعیین می‌کند، به خاطر آن که ایرانیان اعتقاد دارند تاریخی بزرگ با گذشته‌ی پرافتخار دارند.

لایه‌ی مهم اسلامی هم لایه‌ی ایمانی آن‌هاست. دین آن‌هاست که با آن زندگی می‌کنند و لایه‌ی مهمی برای آن‌هاست. ولی لایه‌ای که روابط شهری آن‌ها را تعیین می‌کند، لایه‌ی مدرن است. چرا؟ به خاطر آن که شهرهایی که به وجود آمده‌اند گرفتار مدرنیته‌اند. شهر تهران هم اکنون گرفتار ایران باستان نیست. شهری است که گرفتار دنیای مدرن است و نمی‌داند با این مدرنیته چه کند. یعنی مدرنیته در واقع در گلوی شهرهای ما گیر کرده و این شهرها تلاش می‌کنند خود را از این وضعیت نجات دهند و البته رفع اشکال در فهم صحیح این مدرنیته است، چون ما از شرایط جهانی نمی‌توانیم فرار کنیم. این که ما چشم خود را ببندیم و نخواهیم به جهان نگاه کنیم، در واقع نابودی است. نقشی که میراث فرهنگی ما می‌تواند داشته باشد و اتفاقاً آن هسته‌های کوچک شهری و محله‌ای می‌تواند بازی کنند، تلاش در جهت این است که ما در دنیای امروز، شهروند ایرانی باشیم. من همیشه اعتقاد داشته‌ام که ما می‌توانیم رابطه‌ی سالم میان سنت و مدرنیته ایجاد کنیم. هیچ لزومی ندارد که ما یکی را به نفع دیگری از بین ببریم. تا آن‌جا که سنت می‌تواند وارد گفت‌وگوی با مدرنیسم شود، جفط می‌شود و در غیر این صورت از بین می‌رود. مدرنیته هم که نتواند با فضای سنتی جامعه و شهر ارتباط مناسب پیدا کند، همواره با مشکل روبه‌روست. اگر می‌بینید در ژاپن این تلفیق خوب به وجود آمده، به خاطر آن است که ژاپنی‌ها این گفت‌وگو را ایجاد کرده‌اند.

خطرناک‌ترین چیز برای هر شهروند ایرانی، بی‌فرهنگ بودن است. یعنی شما از نظر فرهنگی چیزی نداشته باشید؛ چه خلاً فرهنگی سستی، چه مدرن. یعنی تبدیل شدن به یک مصرف‌کننده‌ی صرف، بدون هویت و گم‌گشتگی یا یک جور پوچ‌گرایی شهری. اتفاقاً دو فرهنگی بودن از خیلی لحاظ مفید است. یعنی داشتن فرهنگ شهری خودی در عین فرهنگ شهری جهانی، و آگاهی داشتن به این مسأله، و در این جا است که بحران‌ها را حل می‌کند.

**چطور بگوییم شهروندی به مفهوم داشتن اخلاق مدنی است و آن هم بر اساس مدرنیسم شکل می‌گیرد. وقتی غربی‌ها خود دارند مدرنیسم و عقلانیت آن را زیر نقد می‌برند، بسیاری سعی می‌کنند که آن را طرد و چیزی را جای‌گزین آن کنند، فکر نمی‌کنید ما در بحث‌هایمان کمی عقب باشیم؟**

**آن‌ها این دوران را طی کرده‌اند و به خاطر همین، سعی در نفی عقلانیت مدرن دارند و ما تازه در پی دست‌یابی به شهروندی مدرن هستیم؟**

سؤال شما بحثی است که من همیشه می‌کنم راجع به پسامدرنیسم در ایران یا لاقلاً انتقادی که پسامدرنیسم از مدرنیته در غرب می‌کند. مسأله‌ای که ما در ایران امروز داریم، این است که ما نمی‌توانیم از روی دره بپریم. ما نمی‌توانیم بدون طی مسیر مدرنیته به پسامدرنیسم برسیم. این امر غیرممکن است. خیلی جالب است که ما به نقد غربی‌ها از مدرنیته توجه داریم، اما به خود مدرنیته به میزان کافی توجه نمی‌کنیم. غربی‌ها کاری که می‌کنند، نتایج حافظه‌ی تاریخی خود را بررسی و تحلیل می‌کنند؛ مثل جنگ جهانی دوم یا استالین‌یسم. ولی جوابی که برای آن پیدا می‌کنند، به هیچ‌وجه زیر سؤال بردن شهروندی یا اخلاق شهری آن‌ها نیست.

آن‌ها در جای‌گاه هستی‌شناختی، فکر فلسفی خود را از جای‌گاه مدرنیسم دارند و جنبه‌های منفی مدرنیته را نقد می‌کنند؛ نه به خاطر دور ریختن عقل، بل که می‌خواهند ببینند تا چه حد عقلانیت می‌تواند نقش انتقادی داشته باشد. به همین خاطر هم هست که از درون مدرنیسم، پست‌مدرنیسم متولد می‌شود. دقیقاً به همین خاطر است که معماری پسامدرن ما چنین وضعیتی دارد. مثل برج میدان آرژانتین که از برج فیلادلفیا کپی شده و همه به آن ایراد می‌گیرند. نمای پشتی آن از آجر، ولی نمای جلو همه شیشه‌ای است. این‌جا اشکال به وجود آمده.

**ما در معماری پرشی نداشته‌ایم. دوران خیلی بد مدرنیسم داشته‌ایم؟**

آن دورانی که شما می‌گویید بد، به نظر من خیلی هم بد نیست. شما آدم‌هایی مثل فروغی و وارطان داشته‌اید که در کنار افرادی مثل گذار، باشگاه بانک سپه را می‌سازند. یا ساختمان‌هایی در تهران دارید که برای اولین بار از بتن ساخته می‌شود.

این‌ها برای خود معنی دارد و خیلی‌هایش نیز پایدار مانده است. فرق دارد با معماری که در دوره‌ی قاجاریه از روی کارت‌پستال، پلکان‌های گرد می‌سازد که به نظر من از نظر تقلیدی چیز زشتی است و دیگر آن که شما در وسط شهری مثل تهران، برج‌های زشتی می‌سازید، اسمش را می‌گذارند برج‌های پسامدرن، که من از خودم سؤال می‌کنم برای چه؟ وارطان در دوره‌ی رضاشاه معماری‌اش معنی دارد. مثلاً باغ ملی، ساختمان وزارت خارجه، بانک سپه، دانشگاه، راه‌آهن را که با کمک آلمان‌ها می‌سازند. این‌ها همه معنی دارند و به طرف سیاست خاصی حرکت می‌کنند. شما به من بگویید ساختمان‌های پسامدرن تهران چه هدفی را دنبال می‌کنند؟ معنای آن چیست؟

**اکنون معماری صددرصد در خدمت سوداگری فارغ از جنبه‌ی سازمان‌دهی فضا است. ساختمان کالایی است برای خرید و فروش.**

دقیقاً.

**آن زمان چنین نبوده است؟**

شما حرف مرا تأیید می‌کنید. رشد فیزیکی بیش از حد شهر، بدون رشد عقلایی و اخلاقی شهر. چرا معمار ایرانی و شهرساز ایرانی این رشد عقلایی و اخلاقی را نداشته؟ به خاطر آن که روابط شهروندی درستی ایجاد نشد! شما خانه‌هایی دارید که مثل چلوکبابی است! خانه با چلوکبابی تفاوت دارد. خانه برای زندگی است و حفظ فضای ذهنی.

من در عکسی در مجله‌ی فیگارو دیدم که در خانه‌ای در منطقه‌ی الهیه‌ی تهران، در کنار استخر، فرش و قالیچه پهن کرده بودند؛ دقیقاً همان کاری که در کنار حوض و باغچه می‌کرده‌اند. دو چیز مخالف در کنار هم! این یعنی بحران!

**معماری پسامدرن حالت نوستالژیک دارد و می‌خواهد یک سری از سنت‌ها را احیا کند و شاید علت آن که معماری پسامدرن ما این وضعیت را دارد، آن است که ما شناخت درستی از سنت‌هایمان نداریم و شاید دوره‌ی مدرن چنان انقطاع ایجاد کرده که نمی‌دانیم چه کنیم.**

حرف شما کاملاً صحیح است. در معماری پسامدرن غربی، احیای سنت‌های غربی وجود دارد. ولی در شهری مثل تهران، به واسطه‌ی تقلید داریم سنت‌های غربی را احیای می‌کنیم و نه سنت‌های خودمان. این اشکال هندسی و نماهای آن‌ها، هیچ ربطی به ما ندارد و در یزد و کاشان یافت نمی‌شود.

من فکر می‌کنم جوانان ما به تدریج رابطه‌شان را با فرهنگشان هم به صورت ذهنی و درونی از دست می‌دهند، به خاطر آن که با فرهنگ فلسفی شاعرانه رابطه ندارند و هم از لحاظ فضایی. چون در مقابل چشمان جوان بیست ساله‌ی ما، فقط برج‌های پسامدرن بالا می‌رود. در شهرهای سنتی مثل یزد، کرمان، و کاشان، خانه‌های سنتی، «به جز موارد استثنایی»، همه از بین رفته. به وسیله‌ی کی؟ به وسیله‌ی خود مردم. و این یعنی نبود اخلاق شهروندی. یکی از مسائل اخلاق شهروندی، حفظ فضای شهری است. در واقع به وسیله‌ی آدم‌ها بخشی از میراث کشور از بین می‌رود و این چنین است که بحران معنی ایجاد می‌شود، زیرا فقط رابطه‌ی مصرفی و پول مطرح است.

اتفاقاً یکی از کارهایی که شما می‌توانید انجام دهید، شهرنگار یا مرکز اطلاعات جغرافیایی، آشنایی دادن به مردم در مورد شهرشان است و آگاهی دادن در مورد وضعیت فیزیکی شهر و محله و محله‌شان. و این که این محله چه اهمیتی دارد و نبودش چقدر به روان شهر لطمه می‌زند. نه فقط فیزیک شهر، بل که روان شهر. هر شهر نفس دارد. هر شهر متشکل از کالبد و نفس یا روح است. شهرهای بزرگ دنیا همه دارای روح بوده و هستند. این روح نمی‌تواند بیمار باشد و باید این روح را درمان کرد و روح شهر را فقط شهروندان می‌توانند درمان کنند.

**برای خاتمه، آیا می‌توانید مقایسه‌ای بین جوامع شهری ایران و کشور شرقی دیگری مانند هند انجام دهید؟**

فکر می‌کنم برای مقایسه‌ی فضاهای شهری ایران و هند، شما باید فرهنگ ایران و هند را مقایسه کنید. در واقع مقایسه کردن، نشان‌گر این است که چقدر تفاوت دارند. بخشی از تاریخ دو کشور، ما را به هم نزدیک می‌کند. ولی چون هند مرکز تولد بودیسم و هندویسم و تقدیرگرایی بوده، روش و نگاهشان به دنیا با نگاه ایرانی متفاوت است.

هندی به آسمان که نگاه می‌کند، چیزی دیگری می‌بیند و ایرانی چیز دیگر. و این در واقع در نگاه به زمین نیز آن تأثیر را با خود به همراه دارد. من فکر می‌کنم هندی‌ها و ایرانی‌ها با هم بسیار تفاوت دارند. فضاهای شهری‌شان را هم متفاوت از ما ساخته‌اند و به گونه‌ی دیگری در آن زندگی می‌کنند. و به نحو دیگری هم بحران‌های فضاهای شهری را تحمل می‌کنند. مثلاً ایرانی‌ها به سختی می‌توانند فقر را در سطح وسیع تحمل کنند. هندی‌ها به خاطر تقدیرگرایی که دارند و به خاطر آن که سرنوشت را سریع‌تر از ایرانی‌ها قبول می‌کنند فقر را در سطح وسیع، راحت‌تر توانسته‌اند قبول کنند. شما در شهرهای بزرگ هند، مردمی دارید که در خیابان می‌خوابند، آن‌جا متولد می‌شوند و می‌میرند. اما شما در شهر تهران، چقدر می‌توانید چنین وضعیتی داشته باشید؟ ما نگاهی که نسبت به موضوع فقیران شهری داریم، خیلی ناراحت‌کننده است. ولی برای هندی‌ها این امری پذیرفته شده و بخشی از فضای شهری است. من اصلاً داوری نمی‌کنم. فقط دارم توصیف می‌کنم. هند در واقع با یک سری از مسائلی که ما به آن دچاریم، دچار است. دهلی همان مشکلاتی را از لحاظ آلودگی هوا دارد که تهران دارد و هنوز نتوانسته جوابی برای این امر پیدا کند. ولی چیز جالب آن که شاید مسؤلیت مدنی در سطح افقی بیش‌تر عمل می‌کند. یعنی تعداد زیادی سازمان غیردولتی دارند که این‌ها به وضع شهروندان می‌رسند و به بهداشت روانی و جسمانی این فضاها می‌رسند. هند تا حد زیادی می‌تواند برای ما الگو باشد. البته نقش معنویت در هند بیش‌تر است و شما این امر را در فضاهای شهری می‌بینید. شاید یکی از

دلایلی که مردم آنجا بدون خشونت با این وضعیت می‌توانند در کنار هم زندگی کنند، معنویت است. بمبئی، «به خاطر آن که مرکز سینمایی و تجاری هند است»، شهری است که در آن واحد تعداد زیادی رولزرویس را کنار انسان‌های بسیار فقیر و انسان‌های عاری از هر لباسی می‌بینید.

به نظر من آن وضعیتی که شما در شهری مثل نیویورک یا لوس‌آنجلس دارید، اتفاقاً از عدم وجود معنویت می‌آید؛ به خاطر درجه‌ی بیش از حد افزایش جامعه‌ی مدنی. هندی در بنارس در کنار گنگ نشسته است و از کنار او رولزرویس رد می‌شود و او بی‌تفاوت به آن نگاه می‌کند.

در هند حرص و طمع وجود ندارد. اگر حرص و طمع به عنوان یک سری معانی وارد فضاهای شهری بشوند، این‌ها همراه با خود افول و زوال اخلاقی شهروندی را خواهند داشت و این اتفاقی است که به نظر من در شهر تهران افتاده است. این را باید گفت که به خاطر جامعه‌ی مصرفی بیش از حد و رشد غیر عقلانی و عقلایی شهر و رشد فیزیکی شهر، شما این حرص و طمع را دارید، چون همه می‌خواهند مصرف‌کننده باشند. ولی همراه با خود افول اخلاقی وحشتناکی دارد. باید به این مشکل رسیدگی کرد. در غیر این صورت می‌تواند دارای نتایج بسیار ناگواری باشد.

## بخش چهارم

# خشونت مدرنیته و جایگزین‌های خشونت

## خشونت مدرنیته<sup>۱</sup>

در بیش تر موارد، مفهوم مدرنیته با مفاهیمی چون آزادی، پیشرفت، برابری، و عقلانیت همراه بوده است. این مفاهیم در شعارها و برنامه‌های فلسفی جنبش روشن‌گری و انقلاب فرانسه، و سپس بعد از دوره‌ای افتراق، در دو آموزه‌ی سیاسی معروف قرون شانزدهم و بیستم، یعنی لیبرالیسم و سوسیالیسم، پدیدار شدند. از سوی دیگر، چهره‌های سیاسی و ایدئولوژیکی چون هیتلر و استالین نیز چشم‌انداز متفاوتی در رابطه با آرمان‌های روشن‌گری و مدرنیته‌ی سیاسی گشودند. از یک منظر بدبینانه، می‌توان گفت که مدرنیته راه تام‌گرایی‌هایی چون نازیسم و استالینیسم را نیز گشود و این در مورد نازیسم، در رؤیاهایی چون ایجاد جامعه‌ی قومی *volks-gemeinschaft* و جامعه‌ای کل‌گرا *holoistic community* شکل گرفت.

زیگمونت باومن *Zygmunt Bauman*، در یک نگرش پسامدرن، دیدگاه‌های بدبینانه‌ی خود را در قالب اندیشه‌ای بیان می‌دارد که رابطه‌ای مستقیم میان عقلانیت ابزاری مدرن و کشتار یهودیان در آشویتس می‌بیند. فیلیپ ک. لارنس، در کتاب خود تحت عنوان *مدرنیته و جنگ*، می‌نویسد که مضمون اصلی مدرنیته، «سلطه‌ی تمدن‌های غربی بر سرزمین‌ها و مردم دیگر، جای‌گاه علم در سازندگی و سازمان‌دهی جامعه و خیزش عقلانیت ابزاری و تکنولوژیکی است». به سخن دیگر، عناصر اساسی مدرنیته در اثبات‌گرایی، علم‌گرایی، و عقلانیت ابزاری، به عنوان بهانه‌هایی برای اعمال خشونت علیه فرهنگ‌های بیگانه و غیرخودی‌ای که در خط ایدئولوژی پیشرفت غربی نبودند، درآمده‌اند. مدرنیته در اعلان قانون پیشرفت و توسعه‌ی آن، پرده از ماهیت تخریبی برداشته است. در این رابطه، یکی از قهرمانان فیلم *قطعات گفت‌وگو*، ساخته لوکینو ویسکونتی می‌گوید: «هزینه‌ی پیشرفت، مرگ است.»

در جهان امروز، تأثیر پایدار مدرنیته و تصویر انسان به مثابه‌ی فردی عقلانی و خودمختار که دارای اراده‌ی آزاد است، کامل به نظر می‌رسد. فرد مدرن قرن بیست‌ویکم، منشی فردگرایانه دارد: خودخواه، خودمدار، و در تلاش برای کسب قدرت، ثروت، و منزلت اجتماعی بیش‌تر و بیش‌تر است. او از اندیشیدن در مورد مفهوم معنوی زندگی بازایستاده است. زندگی‌اش بین مقاصد و هدف‌هایی تقسیم شده که غیرمستقیم از سوی محیط بر او بار شده‌اند و برای دستیابی احتیاج به سرعت و کارآمدی دارند و به طور کلی، مانع هر گونه توسعه و تکامل معنایی در زندگی می‌شود. مک تینایر *Mac Intyre*، در بحث بسیار روشن‌گرانه‌ی خود پیرامون عصر حاضر، بر این نظر است که «مدرنیته زندگی انسان را به بخش‌های مختلفی تقسیم و جدا می‌کند که هر کدام هنجارها و شیوه‌های رفتاری خاص خود را دارد. در نتیجه، کار از اوقات فراغت تفکیک شده است. زندگی خصوصی از زندگی عمومی و زندگی اداری از زندگی فردی جداست. بدین ترتیب دوره‌ی کودکی و کهن‌سالی، از مابقی دوره‌های زندگی انسان پاره و جدا شده و قلمروهای مشخص از آن‌ها ساخته شده است. و همه‌ی این جداسازی‌ها چنان انجام یافته که مرزها و قلمروهای هر کدام (و نه وحدت و یکپارچگی زندگی فردی) نقش محوری در شیوه‌ی اندیشه و احساس ما یافته‌اند. (After Virtue, p190)

<sup>۱</sup> سخنرانی در دانشگاه آمریکایی واشنگتن، اسفند ۱۳۸۰



افزون بر این، اجتماع دیگر مسؤولیت آن دسته از روابط و مناسبات انسانی را که به واسطه‌ی فضایل تغذیه می‌شوند، به عهده نمی‌گیرد. مدرنیته که آزادی را از جنگ سنت‌های مختلف غیرسکولار به دست آورد، بسیار فراتر رفت و حرص و طمع‌های نهفته در اعماق قلوب انسانی را آزاد ساخت. در این فرهنگ، ارضای آزمندی، خشونت عقلانی، در فرآیند مغزشویی ایدئولوژیک و به حاشیه راندن کسانی که حاضر به تسلیم در برابر قدرت گفتمان معرفتی مسلط نیستند، نقش مهمی ایفا می‌کند. کوتاه آن که پویش مدرن در فرآیند مدنی‌سازی رابطه‌ای تنگاتنگ میان شخصیت فردی مدرن و پیکربندی سیاسی دولت مدرن فراهم کرده است. در این زمینه، این نزدیکی و پیوند بسیاری از مورخین اجتماعی و اندیش‌مندان سیاسی با مباحث اصلی نوربرت الیاس Norbert Elias موافقند. وی می‌گوید: تعمق و ژرف‌کاوی تدریجی در خودنظمی، گذاری است از نظرات اجتماعی بر مبنای تحقیر عمومی، فزونی گرفتن نظرات‌های همسایگی، محکومیت خطای روحانیت کلیسایی، و هراس از درونی کردن هنجارها و ارزش‌ها به وضعیتی مدرن، که فرد برای آداب معاشرت اجتماعی خود (از جنسیت تا امور سیاسی و غذا خوردن) حدود جدیدی قائل می‌شود. ویژگی اصلی اندیشه‌ی الیاس، توجه بیش از پیش او به امر انحصاری کردن خشونت و تقویت حلقه‌های وابستگی اجتماعی است. الیاس پایه‌ی بحث خود را بر خشونت و منش‌هایی استوار می‌سازد که در جریان تاریخ اروپا نقش مهمی در فرآیند «مدنی‌سازی» به معنای درونی کردن قیدها و محدودیت‌های اجتماعی ایفا کردند. الیاس همچنین به ما یادآوری می‌کند که دولت - ملت‌ها به تدریج از یک چشم‌انداز سیاسی پراکنده مربوط به سده‌های آغازین قرون وسطی پدید شده‌اند و پدید شدن آن‌ها را می‌توان به عنوان فرآیند انحصاری کردن خشونت و متمرکز ساختن قدرت بررسی کرد. الیاس، دیدگاه فروید درباره‌ی دگرگونی‌های روان‌شناختی انسان در گذار تاریخ را به عنوان یک شاخص مهم در مباحث جامعه‌شناسی تاریخی خود قرار می‌دهد. او هرگز از نام «تمدن» استفاده نمی‌کند، بل که عمدتاً درباره‌ی «فرآیند مدنی‌سازی»، یعنی شیوه و راهی در نگاه به «تمدن» سخن می‌گوید که با نگرش و اندیشه‌ی فروید نیز تناسب دارد. الیاس کاملاً دقیق و آگاه است که فرآیند مدنیت و مدنی‌سازی قابل برگشت است و می‌تواند به دوره‌های تمدن‌زدایی شدید و بحرانی، چون جنگ‌های جهانی و پیدایش رایس سوم تبدیل شود. بنا به گفته‌ی الیاس، پدید شدن شرایط دولت مدرن و انحصار خشونت و رشد وابستگی اعضای جامعه به نهاد دولت، ضرورتاً و به ناگزیر، درجات بیش‌تری در خودنظارتی فرد را ایجاد می‌کند. از دیدگاه الیاس، با شروع عصر مدرن، غربی‌ها به اصلاح کردن رویکرد خود نسبت به هر چیز، از جمله آداب خوراک و خواب تا حتی رابطه‌ی جنسی‌شان پرداختند. اما در این میان، مهم‌ترین عنصر آن بود که عقلانیت مدرن از خشونت دولت برای مجازات افراد استفاده می‌کرد تا شهروندان را وا دارد که با منش شهروندی مدرن وفق یابند. رویکرد الیاس نسبت به زمینه‌ی خشونت مدرن، ما را به یاد میشل فوکو و تحلیل او از نهادهای سیاسی مدرن و نهادهای حقوقی مدرن، به منزله‌ی اشکال هماهنگ‌کننده‌ی روابط متقابل انسانی می‌اندازد که نقش ابزاری ویژه‌ای در فرآیند پنهان ساختن و مشروعیت دادن به یک مکانیسم تابع‌سازی خشن، به نام «نظم» ایفا می‌کنند. نگرش فوکو در این‌جا در ارتباط است با دید او از پدید آمدن و ازدیاد کنش‌های انضباطی در نهادهای اجتماعی قرن هیجدهم اروپا. توجه اصلی فوکو در این تحلیل، نه تنها به نهادهای نماینده‌ی قدرت است، بل که بیش از پیش به شکل‌گیری پدیده‌ای است که او آن را «قدرت زیستی biopower» می‌خواند؛ یعنی قدرت حاکمیت بر زندگی افراد و اثرات آن در تحکیم قانون و شهروندی در دموکراسی‌های لیبرال. فوکو به مفهوم دوگانگی فرد سیاسی، به عنوان سوزهای که در جریان کنش‌های هنجارساز شکل و به عنوان یک شهروند اداری حقوق و آزادی است، اشاره دارد. قصد و منظور فوکو از نشان دادن تحرک قدرت و خشونت در درون ساختار سلطه، این است که اثرات این مجموعه را کم‌رنگ‌تر و کم‌خطرتر نماید. روابط قدرت، نه افزون می‌شود و نه معلق و نابود می‌شود. اما می‌توان از تشدید آن‌ها در درون ساختارهای خشونت جلوگیری به عمل آورد.

در نظریه‌های سیاسی مدرن، مفهوم «سیاسی» با واژه‌ی «دولت» یکسان شناخته شده است. اندیشه‌ی دولت غالباً توأم با نظم قانونی غیرشخصی توصیف می‌شود که توانایی اداره و اجرای خشونت و نظارت بر افراد جامعه را دارد. هنگامی که اندیش‌مندان علوم سیاسی به تاریخ اندیشه‌ی سیاسی می‌نگرند، تمایل دارند ماکیاولی را به عنوان نخستین اندیش‌مند در زمینه‌ی «خشونت دولت» بدانند و به‌ویژه کتاب شه‌ریار او را به عنوان نخستین رساله‌ی سیاسی برای ترکیب کردن نگرش به امور سیاسی با روح وجودی دولت به شمار آورند. مفهوم

ماکیاولی از سیاست در کتاب *شهریار*، به گونه‌ای روشن، مشتق از شیوه‌ی درک او از هنر جنگ است. از نظر او، سیاست نیز همچون جنگ، مبارزه‌ای شریانه برای سلطه‌یابی، کنترل، و پیروزی بر نیروهای مقابل است. از همین روست که ماکیاولی در کتاب *شهریار*، به شهریار خود توصیه می‌کند که «هیچ هدف و یا اندیشه‌ی دیگری... جز جنگ، سازمان‌دهی آن و نظم و انضباط لازمه نداشته باشد» (*شهریار*، ص ۵۳). همین هنر، به تنهایی برای پیروزی و شکوفایی در سیاست ضروری است. ماکیاولی، به عنوان سازمان‌دهنده‌ی ارتش شهری فلورانتین نیز می‌داند که میان آدم‌های مسلح و غیرمسلح، موردی برای مقایسه وجود ندارد. پیروزی در جنگ نیازمند دانش در روش‌های حیل‌گرانه‌ی حمله و نیز جنگ مسلحانه‌ی رو در روست. ماکیاولی در فصل ششم کتاب *شهریار*، میان دو مفهوم استفاده‌ی درست از قساوت و استفاده‌ی نادرست از آن، تمایز نهاده است. استفاده‌ی درست از قساوت، نوعی توحش است که کسی در یک حرکت سریع بر حفظ قدرت خود صورت می‌دهد. استفاده‌ی درست از قساوت از نظر ماکیاولی می‌تواند یک تصمیم اخلاقی درست باشد؛ مثلاً در حالتی که قدرت شهریار را تحکیم نماید. در واقع، ماکیاولی استفاده‌ی نادرست از قساوت را درک می‌کند، زیرا برای ثبات درونی یک دولت می‌تواند خطرناک و آسیب‌رسان باشد. اگر شهریار بخواهد بی‌دلیل بسیاری از مردم را بکشد، طبعاً حمایت و پشتیبانی مردم را از دست خواهد داد. دیدگاه کلی ماکیاولی درباره‌ی خشونت در سیاست، رابطه‌ی نزدیکی با نگرش او درباره‌ی ماهیت و سرشت انسان دارد و در این‌جا، تحلیل او بسیار به تحلیل هابز درباره‌ی سرشت انسان نزدیک می‌شود.

از نظر ماکیاولی، انسان در قید و بند عواطف خود گرفتار است. او کوتاه‌بین، مقلد، و تصرف‌کننده است. امیال و انگیزه‌های او نامحدود است و رابطه‌ی ضعیفی با مقدار توانایی‌های او دارند. این خودخواهی منجر به ستیز میان کسانی می‌شود که میل به سلطه دارند و کسانی که میل دارند از قید سلطه رها شوند. سلطه، خود یکی از نیرومندترین انگیزه‌های عاطفی در انسان است. به همین جهت، از نظر ماکیاولی، ستیز و برخورد، هم در سطح مدنی و هم در سطح بین‌المللی، میان گروه‌های انسانی در می‌گیرد. از آن‌جا که ستیز از بنیادهای سرشت انسانی ریشه می‌گیرد، بنابراین دست‌کم در همه‌ی جامعه‌های انسانی، وجودی نهفته دارد و از این رو گریزناپذیر است. یکی از دغدغه‌های بنیادی ماکیاولی در سیاست، کنترل و کاربرد خشونت در خدمت و به نفع دولت است. به سخن دیگر، جنگ و سیاست یک کل زنده می‌سازند. در حالی که جنگ یک ابزار سیاسی است، سیاست خود یک فعالیت جنگ‌گونه است. ما همگی با جمله‌ی مشهور کلاوس ویتز *Clausewitz* آشنایی داریم که می‌گوید جنگ سیاستی است که به واسطه‌ی وسیله‌ای دیگر (خشن) اعمال می‌شود. این دیدگاه از سوی لنینیست‌ها در دوره‌های مدرن مورد پذیرش قرار گرفت. در واقع لنینیست‌ها به دیدگاه اصلی ماکیاولی، یعنی این که سیاست همان جنگ است، منتها با وسیله‌ای کم‌تر خشونت‌آمیز، نزدیک شدند.

هابز نیز از جمله‌ی نخستین اندیش‌مندان مدرن سیاسی است که نقش خشونت را در ابداع و حفظ قدرت درک، و مورد توجه قرار داده است. از نظر هابز، سیاست شکلی از خشونت است که برای حفاظت و استمرار نوعی لویاتان به کار می‌رود که نتیجه‌ی انتخاب عقلانی افراد در مقابله با جهان ترس و بی‌ثباتی‌هاست. هابز از طریق نظریه‌ای بر مبنای ماهیت و سرشت انسانی قدرت حاکمیت و تعهد سیاسی را اثبات می‌کند و معتقد است که دلیل وجودی دولت، به عنوان خشونت‌ی نهایی، چه مطلقه و چه مشروع، بدین منظور است که شر هرج‌ومرج برای همیشه کنده شود. هابز با طرح چنین مباحثی، به دنبال ایجاد فلسفه‌ی سیاسی است که خود نقطه‌ی عزیمت جالبی برای بررسی نظریه‌ی مدرن خشونت است. نتیجه‌گیری‌های سیاسی هابز بر ضرورت وجودی یک دولت پر قدرت و خشن برای وضع قوانین و تأمین شرایط زندگی اجتماعی و سیاسی تأکید دارند. تأکید هابز بر این نکته است که «یک تمایل کلی در همه‌ی بشریت و یک میل همواره خستگی‌ناپذیر به قدرت وجود دارد که تنها با مرگ انسان فرو می‌نشیند» (*لویاتان*، ص ۱۶۱). نتیجه‌ی این میل، ستیز همواره برای بقاست. از این رو، افراد باید از طریق انتقال حقوق خود به یک حاکمیت نیرومند، از آن قدرت بخواهند که از امنیت جانی و مالی آنان دفاع نماید. ولی از نظر هابز، این واگذاری تنها در صورتی امکان‌پذیر است که حاکمیت دارای یکپارچگی باشد و افراد نیز هر یک به قول و قرارهای خود پای‌بند بمانند. رابطه‌ی یکپارچه‌ی قدرت، خود سبب رضایت متبوعین از حاکمیت خواهد بود. یک قدرت سیاسی یکپارچه از اعمال

قدرت حاکمیت به وجود می‌آید. در این جا می‌توان به قدرت نظریه‌ی سیاسی هابز پی برد و متوجه این امر شد که اندیشه‌ی یک لویاتان پر قدرت و خشن، تا چه اندازه به‌هنگام و روزآمد می‌نماید. چرا که بسیاری از دولت‌ها در قرن بیستم، تحت اداره‌ی «خداوندان فانی» (هیتلر، استالین، مائو) قرار داشتند. همچنین نقش قانونی و قانون‌گذار دولت، به عنوان یک قدرت مستحکم و منسجم، همراه با خشونت پنهان یا آشکار، نیز به طرز تکان‌دهنده‌ای مدرن و معاصر است. از نظر هابز، مسأله‌ی اصلی فلسفه‌ی سیاسی یافتن جوابی برای محدود کردن خشونت همگان علیه همگان است. این محدودیت می‌تواند به گونه‌ای مؤثر از سوی حاکمیتی اعمال شود که انحصار حق استفاده از خشونت را به طور قانونی و قراردادی دارد. به سخن دیگر، حاکمیت از دیدگاه هابز، عبارت از عاملی است که انحصار شروع استفاده از خشونت در جامعه را دارد. حاکمیت هابزی با استفاده از خشونت شروع نسبت به افراد جامعه، باعث از بین رفتن «وضع طبیعی» و ایجاد شرایط امنی برای آنان می‌شود. پس راه‌حل هابز برای خروج از جنگ داخلی، یعنی آن‌چه را که او جنگ همگان علیه همگان می‌نامد. استقرار لویاتان است که در واقع خود شکل دیگری از خشونت سازمان‌یافته و عقلانی شده است. بنابراین از دیدگاه هابزی، پی‌آمد سیاسی این اندیشه که جوهر و سرشت انسانی خشن است، یک خشونت نهادینه است که تضمین‌کننده‌ی ثبات است. هابز منطق خشونت مدرن را از مشاهده‌ی شرایط جامعه‌ی فردگرایی مردن برگرفته است که در آن شرط برابری در امیال و انگیزه‌ها وجود دارد. چنان‌که هابز می‌گوید: «اگر دو انسان به یک چیز یکسان و واحد میل کنند و هر دو نتوانند از آن بهره بگیرند، آن‌ها تبدیل به دشمنان یکدیگر می‌شوند» (لویاتان، فصل ۱۱). از نظر هابز، تنها راه در عقلانی کردن و نظارت بر خشونت، که از شرایط برابری در امیال ایجاد می‌شود، آن است که خشونتی بس قوی‌تر از طریق قرارداد اجتماعی به وجود آید. بنابراین از دیدگاه هابزی نقش دولت مدرن تعدیل خودخواهی، خودنفعی، و خودمداری انسان مدرن است.

بر خلاف هابز، مفهوم دولت از نظر هگل (یا مفهوم «دولت سیاسی» آن‌چنان که او خود گاه بدین نام از آن یاد می‌کند)، بیش از هر چیز یک جامعه‌ی اخلاقی است؛ همانند آن‌چه که ارسطو «کومونیا پولیتیکه» *koinonia politike* می‌نامد. هگل با پیوند مفهوم دولت به جامعه‌ی اخلاقی، قصد دارد که آن را با چیزی متفاوت از استفاده‌ی صرف خشونت بازبنماید. بنابراین مفهوم هگلی دولت، نه به خاطر ماهیت خشونت‌آمیز آن، بل که به خاطر آن که جامعه‌ای است از افراد که پیرامون برخی مفاهیم مشترک چون زندگی سعادت‌مند گرد آمده و وحدت یافته‌اند، قابل تمایز است. اما دولت هگلی نمی‌تواند وحدت اخلاقی خود را بدون وجود یک خشونت از خارج، حفظ نماید. به سخن دیگر، جنگ از نظر هگل برای تداول زندگی اخلاقی دولت، امری مغتنم است. هگل در بحث پدیدارشناسی خود، جنگ را به مثابه‌ی قدرت «نفی‌کننده»‌ای معرفی می‌کند که در آن «ممکن بودن» جهان مادی قابل رؤیت و بازنمایی است. در واقع، ارزش مثبت جنگ در آن است که از طریق همبسته کردن انسان‌ها حول آرمان‌های مشترک، آن‌ها را از وابستگی به اشیاء و اموال می‌رهاند (پدیدارشناسی ذهن، ص ۶۷۴). هگل در کتاب فلسفه‌ی حق خود برای جنگ یک کاربرد ویژه در چارچوب دولت حقوقی *Rechtsstaat* قائل می‌شود. از دیدگاه او، جنگ درگیر وسیله‌ای برای تأسیس یک نهاد سیاسی نیست. بل که وسیله‌ای است برای حفظ مراحل گوناگون دولت در برابر تنش‌های درونی که به واسطه‌ی اثرات جامعه‌ی مدنی و بازار به وجود می‌آیند. بدین ترتیب برای هگل، جنگ به صورت مدرسه‌ای است برای آموزش مدنی بورژوازی مدرن. جنگ این کارکرد را از طریق زمینه‌های اجتماعی ایفا می‌کند که در آن از طریق به خطر افکندن زندگی یک فرد، و در نتیجه فدا کردن جای‌گاه یک نفر در جامعه‌ی مدنی و خانواده به عنوان فاعل اخلاقی، افراد می‌توانند منافع مشترک «کلی» را به جای منافع شخصی «هر فرد» توسعه دهند. هگل از منظری دیگر، بر این باور است که جنگ یک منبع اخلاقی حیاتی است، چرا که آزادکننده است و در مقابل فشار مرگ‌باری که از ناحیه‌ی تقسیم‌ها و جدایی‌ها در جامعه‌ی مدنی به وجود می‌آید، همه‌ی اعضای جامعه را گرد هم آورده، متحد می‌کند و برای آن‌ها به عنوان شهروندان دولت، زمینه‌ی یک یکپارچه را فراهم می‌کند. ارزیابی هگل از جنگ، به عنوان یک منبع اخلاقی اساسی، بر پایه‌ی سه فرضیه عمده استوار است: نخست، این فرضیه که خود آگاه کردن افراد نسبت به ارزشهای روزمره، دارای اهمیتی اخلاقی است. دوم، خباثت و شرور جامعه‌ی مدنی «فردگرایانه» را تنها می‌توان از طریق جنگ کنترل کرد. و سوم آن که نفع کامل فرد در چشم‌انداز اجتماعی، تنها از راه تبعیت از دولت میسر است. بدین ترتیب گرچه هگل هیچ‌گاه جنگ را به

عنوان نوعی از خشونت ستایش نمی‌کند، ولی به نظر می‌رسد که هیچ‌گاه نیز سیاست مدرن را با اندیشه‌ی صلح و عدم خشونت پیوند نمی‌زند.

نیچه، از دیدگاهی بسیار متفاوت با هگل، دست به انتقاد از قرارداد اجتماعی لیبرالی می‌زند و بر عنصر خشونت نهفته در مفهوم «اراده»، تأکید می‌ورزد. طبق نظر نیچه، اگر انسان مدرن می‌خواهد نظم سیاسی را بر مبنای اراده‌ی خویش برقرار کند، پس می‌توان نتیجه گرفت که پایه و اساس سرشت انسانی اراده است. اگر انسان اراده است، پس تاریخ محصول اراده‌ی انسان است. نیچه، از همین‌جا، نقد خود بر دموکراسی و اصل نمایندگی سیاسی را سر می‌گیرد. از نظر او، انسان دموکراتیک، شجاعت اراده کردن برای خود را ندارد. چرا که او از اراده‌ی اکثریت پیروی می‌کند. طبق نظر نیچه، «زوال انسان اروپایی بزرگ‌ترین خطر برای ماست. زیرا منظر او ما را هراسان می‌کند. همراه این ترس از انسان، ما عشق به او را هم از دست داده‌ایم. احترام به او، امیدهای ما به او، و حتی اراده به او را و نهاده‌ایم». تحلیل نیچه از دولت در جامعه‌های اروپایی چنین است و همراه با آن این فکر وجود دارد که اگر اروپا قرار باشد در دامن نیهیلیسم Nihilism نیافتد، باید چشم دیدن انسان نجیب سرکش را هم داشته باشد. نیچه به تشریح اخلاقیات نجابت پرداخته و دست به بازسازی اخلاقیاتی می‌زند که یک بار در زمان‌های بسیار گذشته توسط «مردم نجیب، قدرتمند، بلنداندیش»، که از پستی و عوام‌آلودگی فاصله داشتند و در امان بودند، به وجود آمده بود. این فاصله‌ای است که نیچه با همگنان خود حس می‌کرد. نیچه در سراسر تاریخ و در حال حاضر چنین می‌داند که مبارزه‌ای هراس‌ناک میان ارزش‌های متضادی چون «نیک» و «بد» و «تن‌درستی» و «بیماری» در جریان بوده است. در واقع بیمار از وجود انسان تن‌درست کینه به دل دارد و اخلاقیاتی را ابداع می‌کند که تن‌درستی را نقد می‌کند. نیچه پیش‌پاافتادگی و سیر قهقرایی انسان بیمار را تحقیر می‌کند که از نظر او، نتیجه‌ی «سقوط انسان فرشته‌تبار به حیوانی متمدن، سر به راه، اهلی و خانگی» است. چیزی که این نوع پیش‌پاافتادگی را در میان افراد تدام می‌بخشد، نوع جامعه یا دولتی است که اکنون در بسیاری از نقاط جهان رایج گردیده است. بنابراین نیچه به شدت با هر نوع جامعه‌ای که بر اساس فرضیاتی چون حقوق برابر و حق رأی قرار گرفته باشد، مخالف است. او سوسیالیسم و دموکراسی را مردود می‌داند و به جای آن، آرمان اشرافیت را، که آن را شکل متعالی‌تری برای انسان می‌داند، می‌پذیرد. طبق نظر او، غریزه‌ای که افراد را برای دست‌یابی به قدرت و آزادی وادار به جنگ و مبارزه می‌کند، به واسطه‌ی دستگاه دولتی مدرن سرکوب می‌شود. کسانی که می‌خواهند بر پایه‌ی این غریز عمل کنند، متهم به جانی و بزهکار می‌شوند و از سطح جامعه پاک می‌شوند. بنابراین مردان بزرگ و حقیقی که علیه حرکت گله‌وار جامعه عمل می‌کنند، همانا بزهکار خوانده می‌شوند. نیچه در نوشته‌ی خود، «اخلاقیات به منزله‌ی خشونت سنگواره‌ای»، معتقد است که انسان‌ها در قلوب خود هیچ نیستند مگر حیوانات، و آن اخلاقیات آموخته نمی‌شوند، بل که صرفاً به عنوان مجموعه‌ی نظریه‌هایی متناسب برای نهادهای اجتماعی، یادآوری می‌شوند. آدم‌ها این قوانین را عمدتاً از طریق تکرار تنبیه و مجازات می‌آموزند. معنای این مجازات به طور مداوم برای سازگاری با شرایط دگرگون‌شونده‌ی تاریخی تفسیر و تأویل می‌شود. از این رو، نیچه می‌پندارد که خشونت در میان انسان‌ها، بدون حد و مرزی متافیزیک، قابل توجیه است.

در میان گفت‌وگوهای غربی پیرامون مفهوم خشونت، مقاله‌ی والتر بنیامین Walter Benhamin با عنوان «نقد خشونت critique of violence» از جای‌گاه مهمی برخوردار است. این مقاله نظریات بنیامین را بازمی‌نمایاند که نهادهای سیاسی دموکراسی پارلمانی در آلمان پس از جنگ جهانی اول، نتوانسته انتظارات و آرمان‌هایی را که وعده می‌داد، برآورده کند. در این مقاله، همچنین از تشویش‌ها و نگرانی‌های ناشی از دخالت‌های خشونت‌آمیز دولت و از طریق کسانی که به واسطه‌ی عضویت در دولت قدرت مسؤولیت حفظ قانون را یافته‌اند، سخن رفته است. مقاله‌ی بنیامین به گونه‌ای به قدرت رسیدن آلمان نازی و خشونت محض قتل‌عام یهودیان را پیش‌بینی کرده است. بنیامین با توجه به کتاب جورج سورل George Sorel «یعنی تأملاتی درباره‌ی خشونت»، در چند نکته با او هم‌نظر می‌شود. او هم چون سورل، اوتوپیاگری را (به معنای تعلیق دائمی چیزی که از سوی سیاستمداران در دموکراسی‌های پارلمانی وعده می‌شود)، مردود می‌داند. بنیامین و سورل هر دو از اندیشه‌ی خشونت انقلابی از سوی پرولتاریا در شکل یک جنگ کلی طبقاتی پشتیبانی کرده و بدین ترتیب خشونت هرج و مرج‌خواه

نظام‌ستیز را نمی‌پذیرند. البته لازم به یادآوری است که بنیامین دلبستگی‌هایی به آنارشیسم اخلاقی داشت. اما بنیامین نکات چندی بر اندیشه‌ی خشونت سورل می‌افزاید. سورل میان «زور» و «خشونت» تمایز قائل می‌شود. سورل می‌نویسد: «واژه‌ی خشونت تنها باید درباره‌ی کنش‌های شورشی به کار برهد شود. بدین ترتیب باید گفت که موضوع زور آن‌جاست که قرار باشد یک نظم اجتماعی معین تحمیل شود و اقلیت حاکمیت کنند. حال آن‌که خشونت در جهت ویران‌سازی و تخریب آن نظم است.» نکته‌ی مهم در این تمایز سورل، این است که خشونت که مشروعیت بیابد، تبدیل به زور می‌شود. مشروعیت زمانی امکان می‌یابد که کسانی که موضوع زور واقع شده‌اند، آن را به عنوان یک مصوب قانونی قلمداد کنند. قانون به واسطه‌ی خشونت وضع می‌شود؛ نه زور. بنیامین، تمایز دیگری را مطرح می‌کند. او میان «خشونت قانون‌سازی» و «خشونت پاسدار قانون» تمایز قائل می‌شود. خشونت قانون‌ساز، یک خشونت اسطوره‌ای تبار است که در واقع جلوه‌ی نیروی تقدیر بر انسان (همچون در اساطیر یونانی) است. بنیامین با این دستگاه نظری مخالفت می‌کند و به جای آن از نگرش معادگری یهودی یاد می‌کند که در آن عدالت دستگاه خداوندی وعده می‌شود. دیدگاه بنیامین آن است که نهادهای سیاسی وقتی به فساد می‌گیرند که خشونت انقلابی (که آن نهادها را بنیاد نهاده) برای اداره و اعمال آن‌ها ناچار متوسل به زور می‌شود. بدین ترتیب بنیامین تاریخ را زوال زور می‌پندارد. اعتقاد او بر این است که جهان زمان و تاریخ جهانی سقوط کرده است که در معرض فساد و زوال است و در آن فقط توهم پیشرفت وجود دارد و از آن هیچ رهایی و رستگاری جز در «خشونت محض الهی» بر نمی‌آید.

بنابراین از دیدگاه بنیامین، خشونت اسطوره‌ای بارآور گناه و مکافات است، حال آن‌که خشونت الهی، حاوی برکت و رستگاری است. بنیامین با این نظر در صدد است که مفهوم نوینی از تاریخ را از طریق پاک و منزّه کردن مفهوم «تجربه‌ی تاریخ» از آلودگی دیدگاه‌های تاریخ‌گرایانه در تاریخ جهانی، به ما عرضه کند. او رساله‌ی خود، تحت عنوان «فرایضی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ» را در زمانی از تاریخ مدرنیته می‌نویسد که در آن دوره مسأله‌ی تجربه‌ی تاریخی یکی از بحث‌انگیزترین مسائل زمان است. چرا که در این دوره، خشونت مدرنیته به تمام و کمال از سوی نازی‌ها نهادینه شده است. پاسخ بنیامین به این خشونت مدرنیته، در این جمله از نوشته‌های او بازتاب یافته که: «سنت ستم‌دیدگان به ما می‌آموزد که دولت اضطراری‌ای که ما در آن قرار داریم، استثنا نیست؛ بل که قاعده است. ما باید به مفهومی از تاریخ برسیم که با این چشم‌انداز هماهنگ باشد. در آن صورت به روشنی درک خواهیم کرد که وظیفه‌ی ماست که به پدید آمدن یک دولت اضطراری واقعی کمک کنیم. این اقدام، موقعیت ما را در مبارزه علیه فاشیسم بهبود خواهد بخشید. یکی از دلایلی که فاشیسم بر اریکه‌ی قدرت ایستاده، آن است که مخالفان آن به نام پیشرفت، با آن به عنوان هنجار تاریخی برخورد می‌کنند. این شگفتی که ما هنوز در قرن بیستم چیزهایی را تجربه می‌کنیم که به نظر ناممکن می‌آیند، جنبه‌ی فلسفی ندارد. این شگفتی آغاز شناخت نیست، مگر شناخت این نکته که آن دیدگاه از تاریخ که آن را به بار آورده، غیر قابل دفاع است.»

## عدم خشونت و حاکمیت دموکراتیک<sup>۱</sup>

در نیم قرن گذشته، جهان شاهد امواج غیرمنتظره‌ای از جنبش‌های خشونت‌پرهیز بوده. در بسیاری از مناطق جهان، از جمله آمریکای لاتین و آسیا، یعنی مناطقی که زمانی تنها راه رهیابی را مبارزه‌ی مسلحانه می‌دانستند، اکنون جنبش‌های خشونت‌پرهیز به عنوان شیوه‌های نهادی شده در راه مبارزه برای اندیشه‌ی دموکراسی و حاکمیت دموکراتیک دامن‌گستر و پذیرفته شده‌اند. یکی از وظایف مهم که جنبش‌های خشونت‌پرهیز پذیرفته‌اند، در واقع تدارک موفق یک «حاکمیت متعادل و مناسب» است. نزد اینان، تمرین واقعی دموکراسی، همانا فرآیند گذار صلح‌آمیز و نیز همبستگی مسالمت‌آمیز میان نهادهای دموکراتیک است. نزد مدافعان عدم خشونت در جهان، دموکراسی نه تنها یک «راه‌حل سیاسی برای سازمان‌دهی جامعه‌ی سیاسی» است، بل که نگرش و رویکردی نو به مسأله‌ی قدرت نیز تلقی می‌شود. به دنبال چهره‌هایی چون بودا، مسیح، آشوکا، تولستوی، گاندی، و مارتین لوتر کینگ، حل چالش‌ها و مشکلات حاکمیت دموکراتیک نیازمند آن بود که با مسائل خودفرمانی، خودنظارتی، و قدرت نفس‌رویارو شود. نزد همه‌ی این اندیش‌مندان و فعالان عدم خشونت، دو درس خودنظمی و مفاهمه و درک متقابل برای مهارت قدرت ناعادلانه ضروری است.

گاندی دموکراسی را در شکل منضبط و روشن‌فکرانه‌ی آن، به عنوان زیباترین چیز در جهان می‌دانست. منظورش آن بود که حاکمیت دموکراتیک، قدرتی بر فراز جامعه نیست. بل که قدرتی در درون جامعه است. به سخن دیگر، اگر دموکراسی با خودفرمانی و خودنظارتی جامعه یکی باشد، در این صورت تقویت و تحکیم جامعه‌ی مدنی و توانایی‌های جمعی برای حکومت دموکراتیک از شرایط و ملزومات ضروری در حاکمیت دموکراتیک است. بنابراین دموکراسی و عدم خشونت، جداناپذیر و به هم آمیخته‌اند. آن‌جا که دموکراسی برقرار باشد، انسان‌ها به خاطر چیزی که هستند، مورد ستایش واقع می‌شوند. اما این امر نیازمند انتقال و گذار روابط انسانی به مرحله‌ای است که دیگر احدی تخطی و اجحاف نشود. زیرا که همگان در قدرت دموکراسی شریک و سهیمند. قدرت داشتن در شرایط دموکراتیک، به معنای مشارکت در تصمیم‌سازی‌هایی است که به سرنوشت همگان مرتبط است. این به معنای خودنهادی و خودمختاری است.

برای بسیاری از اندیش‌مندان و صاحب‌نظران، عدم خشونت، ماهیت و معنای عدم خشونت، اساساً در تعهد به خودمختاری، خودفرمانی، و خودنظمی نهفته است. چنین اعتقادی باید شامل توجه ژرف به حقیقت و رفاه همه‌ی آحاد جامعه باشد. چندین قرن پیش از این، که ماهاتما گاندی از مفهوم «سواراج» به معنای خودفرمانی، خودمختاری، و استقلال و از مفهوم «سایتاگراها» به معنای مبارزه برای حقیقت سخن بگوید، جاینیسم و هندویسم، در جنوب آسیا، اکیدا بر مفهوم «بی‌آزاری» تکیه داشته‌اند. واژه‌ی «عدم خشونت» خود ترجمه‌ای نو از واژه‌ی سانسکریتی «اهمیسا ahimsa» است که گاندی آن را از متون کهن هندو برگرفته است. اهمیسا از ریشه‌ی هیمس hims و مشتق از فعال «هان han»، به معنای آزار و آسیب است. پیشوند «آ» آن واژه را منفی می‌سازد که به معنای تحت‌اللفظی، یعنی «نبود میل به آزار». در اوپانیشادها Upanishads، در یوگاشوترا Yoga Sutra، و در بهاگاواد گیتا Baghavad Gita، واژه‌ی اهمیسا به معنای «بالاترین وظیفه» برای کسانی که در جست‌وجوی کمالند، قلمداد شده است. از مطالعه‌ی دقیق بهاگاواد گیتا، که خود بخش میانی از کتاب حماسی ماهاباراتا

<sup>۱</sup> سخنرانی در کنفرانس مرکز مطالعات دموکراسی، داکا، بنگلادش، اسفند ۱۳۸۰

Mahavita است، روشن می‌شود که همیسا از سوی کریشنا خلق گردیده و به عنوان ویژگی و خصلت کسانی که «به تقدیر خدایان» زاده می‌شوند، دانسته شده است. آموزه‌های کریشنا در بهاگاواد گیتا، صراحتاً آزار و اذاء را نفی می‌کند. این آموزه‌ها سرمشق یک زندگی با خشونت‌پرهیزی و خودفرمانی و استقلال قرار گرفته‌اند.

جای‌گاه محوری همیسا در سنت اندیشه‌ی جاینیسم، که توسط پارسوا Parsva در ۸۰۰ سال پیش از میلاد در جنوب آسیا پایه‌ریزی شد و دو‌یست سال بعد توسط ماهاویرا Mahavira اصلاحاتی در آن انجام گرفت نیز درخشان و برجسته است. جاینیسم، گرچه به عنوان جنبش یک اقلیت دوام یافت، اما نفوذ فلسفی آن روی بخش‌های وسیعی از شبه‌قاره‌ی هند، فراتر از حساب بوده است. وقتی به زندگی گاندی توجه می‌کنیم، درمی‌یابیم که او در فضای مذهبی تأثیرگرفته از جاینیسم رشد و پرورش یافته است. در سنت جاینیسم، همیسا به عنوان یک سوگند و تعهد برای پیروزی بر نفوذ و تأثیرات منفی کارما Karma به کار می‌رود؛ بدان معنی که از کنش‌های خشونت‌آمیز پرهیز می‌شود، زیرا که خشونت مانع رهایی در آینده است. بنا به گفته‌ی آچارانگا شوترا Acaranga Sutra، که خود یکی از متون اصلی فلسفه‌ی جاینیسم است، فعالیت‌های آسیب‌رسان ناشی از گرایش‌های خودنفعی و خودخواهانه به شرایط اهریمنی و ظلمت‌پرستانه می‌انجامد. این اصل، جامعه‌ی جاینیسم را متقاعد می‌سازد که خشونت‌پرهیزی را به عنوان اصل و بنیادی برای همه‌ی فعالیت‌های اجتماعی خود تلقی کند. رفتار گاندی و برداشت او از فلسفه‌ی جاینیسم را شاید بتوان در رابطه با این واقعیت دانست که حقیقت از نظر او و از نظر سنت جاینیسم، شامل عدم خشونت می‌شود و عدم خشونت وسیله‌ای ضروری و انفکاک‌ناپذیر برای بازیابی و کشف حقیقت است.

جنبش دیگری در زمینه‌ی اندیشه و عمل اجتماعی و مذهبی، که سخت گاندی را تحت تأثیر قرار داد و امروز به عنوان پاسخ ویژه‌ی آسیایی به مسائل حاکمیت دموکراتیک شناخته شده است، بودیسم است. گو‌تاما بودا Guatama Buddha، با جدایی از آیین‌گرایی مذهب ودایی، توانست نمونه‌ای درخشان از تعهد شخصی به راه‌حل خشونت‌پرهیزی در سازمان زندگی اجتماعی در جهان پدید آورد. آموزه‌های بودیسم تأکیدی قابل ملاحظه به مفهوم و اصل «بی‌آزاری» دارد و بر این مبنا، فلسفه‌ی عدم خشونت را سامان می‌دهد. راهبان بودایی یکی از کمال مطلوب‌های خود را همانا «عدم خشونت» می‌دانند و آن را یک ارزش اساسی تلقی می‌کنند. فلسفه‌ی بودایی از «خود» آغاز می‌کند و از آن گذر می‌کند تا به دیگری برسد. از دیدگاه بودیسم، در صورتی می‌توان به دیگری رسید که انسان «خود» را به «دیگری» انتقال دهد. عدم خشونت از نگاه بودیسم، به معنای آگاه شدن از یک رابطه‌ی متقابل و درون‌یافته در زندگی است. بنابراین راه‌حل خشونت در فلسفه‌ی بودایی، بیش‌تر جنبه‌ی فردی دارد تا اجتماعی. عدم خشونت در نگرش بودایی بر پایه‌ی نظریه‌ی «آزردن خود» قرار دارد. به عبارت دیگر، خشونت نه تنها به سبب آن که موجب آزار دیگران است، بل که از آن رو که پیش از آن موجب آزرده‌گی خود است، مطرود است.

آشوکا، یکی از نوادگان چاندرراگوپتا Chandragupta (بنیان‌گذار دودمان موریان Mauryan) که در سال ۲۸۶ پیش از میلاد به پادشاهی رسید، یکی از برجستگان آیین بودایی است. مورخ انگلیسی، اچ. جی. ولز H.G. Wells نوشته است: «از میان ده‌ها هزار نام شاهان و شاه‌زادگان که عرصه‌ی تاریخ را پر کرده‌اند... نام آشوکا می‌درخشد و درخشندگی‌اش به روشنی ستاره‌ای در آسمان بی‌کران است.» افسانه‌ی این پادشاه از داستان پادشاهی سفاک و خطاکار آغاز می‌شود که به آیین بودا روی می‌آورد و سپس قلمرویی پرهیزگاران بنا می‌نهد. آشوکا در تلاش‌های خود برای تبلیغ و ترویج بودیسم، در بسیاری جاها معبد و زیارت‌گاه بنا می‌کند و بر سنگ دیواره‌ها و ستون‌های آن‌ها آموزه‌های بودایی را حک می‌کند. او همچنین درباره‌ی دیگر ادیان تساهل روا می‌دارد و آن‌ها را از نظر مالی مساعدت می‌نماید. او درخواست می‌کند که همه‌ی ادیان از خودپرستی و خودستایی و دیگرآزاری دست بردارند. آشوکا دریافت که حاکمیت حقیقی را نمی‌توان از راه زور برقرار کرد. بل که تنها از راه دارما Dharma امکان‌پذیر خواهد بود. دارما از نظر آشوکا، همانا اخلاق، توجه و علاقه‌ی اجتماعی فعال، رواداری دینی، آگاهی به محیط زیست، اشراف و بصیرت در اصول اخلاق عملی، و حاکمیت نیک‌کردار است. اگر این گفته‌ی تاگور، شاعر بزرگ هندی را بپذیریم که دارما را «تمدن» خوانده است و گاندی هم «تمدن» را همانا «عمل پرهیزگاران» دانسته، در این صورت می‌توانیم بگوییم که انقلاب اجتماعی و سیاسی آشوکا، حاکمیت خشونت را تبدیل به سیاست انسان‌گرایانه‌ای بر پایه‌ی نظریه‌ی دارما کرده است. آشوکا تجربه‌ی



حاکمیت خشونت‌پرهیز خود را با فلسفه‌ای نو و دیدگاهی جدید آغاز کرد. و این چنین بود که فریاد و غریو خشونت‌پرهیزی او از گذار قرن‌ها در اندیشه و عمل گاندی بازتاب یافت.

گاندی به جهان نشان داد که بسیاری از اندیشه‌های انقلابی در تاریخ بشر، حاوی حقیقت خشونت‌پرهیزی‌اند. آن‌چنان که گاندی می‌گوید: «قدمت اندیشه‌ی عدم خشونت به قدمت کوه‌ها و تپه‌هاست» و در میان افرادی چون ماهویرا، بودا، و مسیح، و سپس تولستوی و صاحب‌نظران سرزمین‌های گوناگون مطرح بوده است. اما تنها تجربه‌ی گاندی بود که نیمه‌ی نخست قرن بیستم با پرداختن به مفهوم «حقیقت» ثابت کرد که می‌توان از اندیشه‌ی عدم خشونت به مقیاسی وسیع در جهت‌گیری به سوی حاکمیت دموکراتیک گام برداشت. عدم خشونت از دیدگاه گاندی، در بر دارنده‌ی چیزهایی بسیار بیش‌تر از بازدارندگی از سلاح‌های هسته‌ای است. و پیش از هر چیز، با اندیشه‌ی دموکراسی در قالب «سواراج» (Swaraj) یا خودمختاری مرتبط است. بسیار پیش‌تر از آن که گاندی به عنوان رهبر جنبش عدم خشونت در هندوستان انتخاب شود و به لقب ماهاتمای برسد، او در دوره‌ی زندگی‌اش در آفریقای جنوبی، به مفهوم «سواراج» پرداخته بود. از نظر او، هدف «سواراج»، تنها از راه از میان برداشتن سلطه‌ی انگلیس و برقراری حاکمیت هندی تأمین نمی‌شود. مسأله‌ی ژرف‌تر و پیچیده‌تر از این‌هاست و نیازمند دگرگونی در کنه معنا و ویژگی حاکمیت است. دلیل این عقیده‌ی گاندی را می‌توان در بسیاری از آثار و نوشته‌های او، از جمله مطالبی یک‌ه‌وی در نشریه‌ی خود با عنوان *Harijan* در فوریه‌ی ۱۹۴۶ نوشته است، یافت. گاندی در این‌جا می‌نویسد: «تکامل عدم خشونت به معنای اجرای برنامه‌ی دست‌یابی به کسب قدرت نیست. بل که برنامه‌ی ایجاد گذار در مناسبت و رساندن آن‌ها به گذار مسالمت‌آمیز در قدرت است.» به سخن دیگر، از نظر گاندی، رهایی هند از قید و بند حکومت بیگانه صرفاً نخستین گام به سوی بازسازی ریشه‌ای نظم سیاسی و اجتماعی در هند، و سرانجام در همه‌ی کشورهاست. در مورد هندوستان، این فرآیند شامل یک جامعه‌ی تمرکززدا شده‌ی ریشه‌ای و غیر سلسله‌مراتبی است که در آن هر فرد می‌تواند و باید در مرکز یک «حلقه‌ی اقیانوسی» باشد. همان‌طور که می‌بینیم، تمرکززدایی دموکراتیک در دیدگاه گاندی از جامعه‌ی خشونت‌پرهیز، جایگاهی مهم و قطعی دارد. گاندی این چارچوب سیاسی مطلوب خود را «پانچایات راج» (Panchayat Raj) یا «جمهوری دهکده‌ها» می‌نامد. فلسفه‌ی سیاسی گاندی به گونه‌ای است که در آن حاکمیت دموکراتیک پیش‌فرض و بدیهی انگاشته می‌شود. او نظریه‌ای دارد که در آن دیدگاه فردگرایانه از انسان را با دیدگاهی جامعه‌گرایانه از جامعه در هم آمیخته است. طبق نظر او، فرآیند تصمیم‌سازی غیرمتمرکز، تأمین‌کننده‌ی رفاه و سعادت همه‌ی کسانی است که در فرآیند این تصمیمات قرار می‌گیرند. عقلانیت این فرض گاندی از این امر دموکراتیک مشتق می‌شود که همه‌ی کسانی که منافعشان در دامنه‌ی تصمیمات قرار دارد، باید در فرآیند و پویای حاکمیت نیز مشارکت داشته باشند. به عبارت دیگر، بازتوزیع طبیعی قدرت در کشور، به طور طبیعی، منجر به میل شدید به استقلال در روستاها و واحدهای کوچک سیاسی خواهد شد. از همین روست که از نظر گاندی، آزادی فردی باید سرلوحه‌ی برنامه‌های یک کشور مستقل باشد. گاندی تناسبی متعادل میان «مقاومت خشونت‌پرهیزانه» و «کار سازنده» برقرار می‌کند. «برنامه‌ی سازندگی» (constructive program) گاندی، مستلزم ظرفیت جمعی برای ساختن و حفاظت از جامعه‌ی مستحکم مدنی است. تحکیم جامعه‌ی مدنی راه رسیدن به چیزی است که گاندی آن را «پورنا سواراج» (Poorna Swaraj)، یا استقلال کامل از طریق به‌کارگیری حقیقت و عدم خشونت می‌داند. به عبارت دیگر، از نظر گاندی ارتقاء و استحکام حاکمیت دموکراتیک و آزادی اقتصادی، دو روی یک سکه‌اند.

گاندی و دیگر نظریه‌پردازان و عمل‌گرایان خشونت‌پرهیزی در آسیا، به ما می‌آموزند که تداوم بخشیدن و استحکام حاکمیت دموکراتیک و ساختن یک جامعه‌ی مدنی کثرت‌گرا، کاری است بی‌وقفه و مستمر، که نیازمند توجه و مسؤولیت دائمی است. آن‌چنان که یکی دیگر از رهبران و عمل‌گرایان مشهور عرصه‌ی عدم خشونت، یعنی دالایی لاما گفته است: «درست است که هیچ نظام حکومتی کامل نیست، اما دموکراسی نزدیک‌ترین شیوه به گوهر ذاتی انسانی است و بزرگ‌ترین فرصت را برای بذرافشانی و ترویج مسؤولیت جهانی به دست ما می‌دهد.» فرآیند گذار به دموکراسی در قرن جهانی شدن، هنوز به پایان نیامده است. هنوز راهی دراز و چالش‌های فراوانی برای تحکیم و پایدارسازی دموکراسی در جهان، و به‌ویژه در کشورهای مسلمان، پیش روی ماست. حمله‌ی تروریستی که در یازدهم سپتامبر به



برج‌های تجارت جهانی رخ داد، گرچه علیه آمریکا سازمان یافته بود، اما در عین حال زنگ خطری برای کشورهای اسلامی، که درگیر مسائل مهمی چون رواداری، کثرت‌گرایی، و دموکراسی هستند نیز بود. امروزه چالش حقیقی برای جامعه‌ی مسلمانان در مبارزه با تاریک‌اندیشی‌های مذهبی، در آن است که به توسعه‌ی امر دموکراسی و مدرنیته در درون جهان اسلام یاری برسانند. این چالش که می‌تواند فرصت مناسبی برای ایجاد یک چشم‌انداز گسترده برای فعالیت‌های اجتماعی مسلمانان ایجاد کند و پژوهش‌گران و اندیش‌مندان را برای تعیین و تشخیص بدیل‌های خشونت‌پرهیزانه در جامعه‌ی جهانی گرد هم آورد.

از نظر گاندی، «اعتقاد به عدم خشونت بر این فرض استوار است که گوهر انسان یکی است و بنابراین به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر مستعد توسعه و گسترش و عشق است. روش‌های خشونت‌پرهیزانه موفقیت خود را مدیون نیت خیرخواهانه‌ی مستبدین و دیکتاتورها نیست. چرا که یک مبارزه‌ی خشونت‌پرهیز، از فیوض و برکات اندیشه‌های معنوی سیراب می‌شود و بر این اثر او را در برابر مشکلاتی که به نظر بی‌کران و حل‌ناشدنی می‌آیند، پایدار می‌سازد». مسلمانانی که به دنبال آموزه‌های گاندی می‌باشند، خود را با آن‌ها بیگانه نمی‌یابند. در واقع می‌توان تأثیر اندیشه‌ی اسلامی را در نگرش‌های مذهبی و دیدگاه‌های خشونت‌پرهیزانه‌ی گاندی، که با اراده‌ی خداوند قادر و یکتا پیوند دارد، ردیابی کرد. اما نزدیکی میان اندیشه‌ی اسلامی و نگرش عدم خشونت را می‌توان در اندیشه‌ها و اعمال خان عبدالغفارخان یافت که گاندی او را بادشاه‌خان *Badshah Khan* می‌نامید. جواهر لعل نهرو می‌گوید: «وقتی تاریخ شبه‌قاره‌ی هند نوشته می‌شود، شاید تنها شمار اندکی از چهره‌ها و شخصیت‌های تاریخی مورد توجه عموم قرار می‌گیرند که حرفی برای گفتن داشته‌اند. اما از میان همین شمار اندک، چهره‌های برجسته و شاخصی چون بادشاه‌خان را می‌توان یافت.»

بادشاه‌خان مسلمانی بود که کوشید تا چراغ عدم خشونت را در دل پشتون‌های جوان برافروزد. او شخصی بود که نیمی از عمر خود را پشت میله‌های زندان گذراند، اما همواره مدافع خشونت‌پرهیزی برای مردمش بود. او میان هویت سه‌گانه‌ی خود (پشتونی، هندوستانی، و انسانی) تناقضی و ستیزی نمی‌دید و آن‌ها را چونان وجود یکپارچه و واحد می‌نگریست. اعتقاد ژرف عبدالغفارخان به حقیقت و کارآمدی عدم خشونت از ریشه‌های عمیق اعتقادات شخصی او به عنوان یک مسلم برمی‌آمد. غفارخان می‌گوید: «در قضاوت نهایی من، اسلام همانا عمل، یقین، و محبت است.» غفارخان مسلمانی معتقد و پیرو راستین ماهاتما گاندی، تقریباً هشتاد سال در راه حقوق مردم خود جنگید، بی آن که کوچک‌ترین اسلحه‌ای برگیرد. نمونه‌ی غفارخان ثابت می‌کند که در والاترین ارزش‌های مذهبی اسلام می‌توان عصاره و ویژگی‌های اندیشه‌ی عدم خشونت را یافت. اندیشه‌های که از استعداد حل و سامان‌دهی ستیزهای اجتماعی و سیاسی، حتی در سخت‌ترین شرایط، برخوردار است. غفارخان در واقع بازتاب ندای مسلمانان برای رواداری و دموکراسی بود. او مورد تکریم گاندی بود و گاندی او و پیروان پشتونی‌اش را به عنوان نمونه‌ای از شجاعت زیستن، به عنوان طرفداران عدم خشونت خوانده است. غفارخان در سال ۱۹۲۹، سازمانی به نام «خدای خدمتکار» با هدف ایجاد اصلاحات سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی بر مبنای اسلام بنیاد نهاد. اصل عدم خشونت او در این سازمان، حتی ژرف‌تر و عمیق‌تر از اصل پذیرفته‌شده از سوی کنگره‌ی ملی هند بود؛ به گونه‌ای که اعضای سازمان «خدای خدمتکار» عدم خشونت را نه تنها به عنوان یک سیاست، بل که به عنوان شیوه‌ی زندگی برای خود قلمداد می‌کردند. آرمان سازمان «خدای خدمتکار»، آن بود که در خدمت و راه خدا باشند و با خدمت به بشریت، به خداوند برسند. سازمان «خدای خدمتکار» دارای یک برنامه‌ی خشونت‌پرهیزی بود که می‌توانست یک حکومت متعادل کوتاه‌مدت را در پیشاور ایجاد نماید. غفارخان می‌گفت: «هیچ تعجب ندارد که مسلمان و یا پشتونی چون من، از اصل عدم خشونت دفاع کند. چرا که این اصل تازه نیست. بل که چهارده قرن است که این اصل از سوی پیامبر اکرم و زمانی که در مکه می‌زیست، اشاره شده است.» غفارخان مورد تکریم جامعه‌ی مسلمانان بود، زیرا نشان داد که خشونت‌پرهیزی در اسلام ریشه‌هایی عمیق در زندگی و عمل افراد مسلمان دارد. این اندیشه، هم در عمل یکایک افراد و هم در رفتار جمعی جامعه‌ی مسلمان تنیده شده و یکپارچه است. پشتیبانی از امر خشونت‌پرهیزی از سوی مسلمانان مبارز در راه آزادی، نشان می‌دهد که دموکراسی امری بیگانه و غیر قابل دسترس در جامعه‌های اسلامی نیست. متأسفانه غالباً مباحث پیرامون موج جاری دموکراسی در

کشورهای اسلامی، صرفاً حول دموکراسی در سازوکارهای بازار متمرکز شده است. گذار به دموکراسی در جامعه‌های اسلامی، به چیزی بسیار بیش از سازوکارهای بازار نیازمند است. برای رسیدن به یک حاکمیت استوار دموکراتیک، باید استقلال و خودمختاری جامعه‌ی مدنی از نظر قانون، به میزان و سطح ضروری خود برسند. یک جامعه‌ی مدنی خشونت‌پرهیز، با ظرفیت تولید و تدقیق اندیشه‌ها و ارزش‌ها و ایجاد انجمن‌ها و کانون‌های متشکل از شهروندان، گام‌هایی مؤثر و سودمند در فرآیند گذار به مردم‌سالاری و تحکیم و تعمیق آن است. حاکمیت دموکراتیک نیازمند آن است که فرهنگ پذیرش هنجارها و روال‌های منظم‌ستیز دموکراتیک توسعه یابد. یکی از گام‌های اساسی چنین فرآیندی، برخورداری از عمل خشونت‌پرهیزی در سطح بالا است. قدرت این نظریه که دموکراسی یک ارزش جهانی در همه‌ی جامعه‌ها و فرهنگ‌ها است، نهایتاً در کارکرد سازنده‌ی آن در تحکیم ارزش‌ها و عمل خشونت‌پرهیزی نهفته است. مسلماً روش‌های غیر دموکراتیک سازمان‌دهی اجتماعی، که به واسطه‌ی آن دسته از تابوها و محدودیت‌های فرهنگی که اجداد ما به ما تحمیل کرده‌اند و خود منشأ خشونت و تنفر در جامعه‌های معاصر شده‌اند، از میدان به در نخواهد شد. در این زمینه، میراث و سنت عدم خشونت در جنوب آسیا، تنها در چارچوب تاریخ خود نیست که دارای اهمیت است. بل که شاخصی مهم در تاریخ دموکراسی نیز به حساب می‌آید. دستاوردهای گاندی و عبدالغفارخان در جنوب آسیا و تجربه‌ی مردم آسیای جنوبی در زمینه‌ی خشونت‌پرهیزی، برای سایر مردمان جهان، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، و برای دستیابی به حاکمیت خشونت‌پرهیز، بسیار مهم و قابل توجه است.

## خشونت از دیدگاه فانون و گاندی<sup>۱</sup>

نسل سوم روشن‌فکران ایرانی، خود را بیش‌تر به فرانتز فانون و دیدگاه‌های خشونت‌گرای وی در مبارزه علیه غرب امپریالیست و استعمارگر، نزدیک می‌دید تا به مهاتما گاندی و تجربیات خشونت‌پرهیز او. گرچه گاندی به ما نشان می‌داد که خشونت‌پرهیزی امری مربوط به آینده‌ی بشر است، اما فانون به عنوان یک قهرمان فکری در مبارزه‌ی خشونت‌آمیز علیه غرب، در خاطره‌ی روشن‌فکران ایرانی ماندگار و مؤثر بود.

هدف این بررسی، ارائه‌ی یک تحلیل مقایسه‌ای میان انسان‌شناسی فلسفی فانون و نظریه‌ی خشونت‌پرهیزی گاندی است. و در این کار، کوشش می‌شود تا ماهیت بی‌هنگامی دیدگاه‌های فانون درباره‌ی خشونت و روزآمدی نظریه‌ی گاندی درباره‌ی خشونت‌پرهیزی را در چارچوب مباحث فکری موجود در زمینه‌ی جامعه‌ی مدنی، تکثرگرایی، و تساهل متقابل در ایران نشان داده شود.

### انسان‌شناسی فانون

فانون در آثار و نوشته‌های خود، طرح روشنی از ماهیت و گوهر انسان ارائه نداده است. با این حال، به نظر می‌رسد که فانون عقیده دارد که انسان دارای یک گوهر اساسی است. افزون بر این گوهر اساسی، انسان شرایط وجودی existential دیگری (از جمله رنگ پوست و یا فرهنگ) نیز دارد. فردیت انسان، ترکیبی از جهانی بودن آن «خود بنیادی» و ویژه بودن «شرایط وجودی» او است. از نظر فانون، انسان جامعه‌ی استعماری از هماهنگی میان «خود بنیادی» و «شرایط وجودی» برخوردار نیست. زیرا که از خود بیگانه است. از خود بیگانگی یکی از جدی‌ترین موانع آزادی برای انسان استعمارزده است. فانون واژه‌ی از خود بیگانه را به منظور نشان دادن شرایط جدا شدن فرد از فردیت خود به کار می‌برد. یکی از شیوه‌هایی که در آن از خود بیگانگی انسان استعمارزده نشان داده می‌شود، ابراز و احساس پست‌تر بودن است. انسان استعمارزده، به خاطر این احساس پست‌تر بودن، وادار می‌شود تا از استعمارگر خود تقلید کند. فانون در این‌جا نقش «خشونت» را در از خود بیگانگی استعماری، بسیار پراهمیت دانسته است. فانون همچنین کوشیده است راه‌حل‌هایی برای رهایی از خود بیگانگی ارائه دهد. این کوشش، او را به سوی مسأله‌ی «خشونت انقلابی» کشانده است. فانون از مفهوم «خشونت انقلابی» چنین دریافته که تنها از این راه مردم استعمارزده می‌توانند به آزادی برسند. به سخن دیگر، انون روی مفهوم خشونت، به عنوان هدفی در خود و نه به عنوان یک روش، متمرکز بود. از نگر فانون، خشونت یک فعالیت بالین درمانی است که در واقع می‌تواند سبب دگرگونی و بهبود احساس و موقعیت کنش‌گران شود. خشونت، از یک سو موجب آزادی آگاهی است و از دیگر سو، سبب ویرانی نهادهای اجتماعی و سیاسی جامعه‌ی استعماری می‌شود. بنابراین از نظر فانون، «خشونت» تنها یک مبارزه‌ی سازمان‌یافته‌ی مسلحانه برای استعمارزدایی نیست، بل که ابزاری ضروری و ناگزیر است که به واسطه‌ی آن فرد با انقلاب درمی‌آمیزد. در زمینه و متن این کارکرد دوم از خشونت است که

<sup>۱</sup> سخنرانی در دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تورنتو، بهمن ۱۳۷۹

فانون عنوان می‌دارد خشونت دارای یک ارزش نیرومند پاک‌سازی و تهذیب برای زیردستان است. نزد فانون، خشونت سبب آزادی بومیان از عقیده‌ی زیردست بودن و حقارت و رها شدن آن‌ها از یأس و بی‌عملی است. آن‌ها را نترس بار می‌آورد و به آن‌ها اعتماد به نفس و تشخص می‌بخشد. بدین ترتیب استعمارزدایی فرآیندی خشن است که نه تنها سبب ویرانی ساختارهای اجتماعی و سیاسی نظام استعماری است، بل که یک «انسان‌نویس» می‌آفریند. به سخن دیگر، از نظر فانون، خشونت عمل به تعهد و نشان‌دهنده‌ی «عمل‌گرایی» مطلق است. از سوی دیگر، مردم را چنان همبسته می‌کند که از آن‌ها فرد جمعی می‌سازد.

فانون با واری در جهان سوم، چهار طبقه‌ی اجتماعی اصلی را مشخص و متمایز می‌کند. او درباره‌ی قابلیت‌های هر طبقه در خشونت انقلابی سخن می‌گوید. این طبقات عبارتند از: بورژوازی ملی، پرولتاریای شهری، دهقانان، و لمپن پرولتاریا.

طبق نظر فانون، اعضای بورژوازی بومی و طبقه‌ی کارگر قابل اعتماد برای انجام یک مبارزه‌ی مستقل نیستند. زیرا آن‌ها درکی از «مصالح عمومی» ندارند و به سازش اصلاح‌طلبانه و بدون خشونت گرایش دارند. اما به‌عکس، اعضای طبقه‌ی دهقانان و نیز تا حدود اندکی لمپن پرولتاریا، از خشونت هراسی ندارند. بدین ترتیب فانون با تغییر جهت در اصل نظریه‌ی مارکس، دهقانان را تنها نیروی اصیل انقلابی قلمداد می‌کند. از آن رو که فانون معتقد است که دهقانان خلوص دارند و زندگی‌شان مرتبط با زندگی جامعه‌های سنتی خود است و نیز این که روستاییان به خوبی با ستم مستقیم و صریح آشنا هستند.

در پایان و پیش از آن که به دیدگاه‌های گاندی بپردازیم، لازم است دیدگاه‌های فانون پیرامون خشونت را با دیدگاه‌های سورل مقایسه کنیم. جورج سورل، مؤلف کتاب مشهور *تأملاتی در خشونت* است که در سال ۱۹۰۸ به چاپ رسید. دیدگاه‌های سورل در این کتاب، تأثیر عظیمی در جنبش فاشیستی ایتالیا داشته است. از نظر سورل، سوسیالیسم به سبب برخورداری از خشونت، به ارزش‌های والای اخلاقی رسیده است و از این طریق، خواهد توانست دنیای نوین را به رستگاری برساند. هانا آرنه در این باره می‌نویسد که قانون سخت تحت تأثیر معادله‌ی سورل درباره‌ی خشونت، زندگی، و خلاقیت بوده است. می‌توان پرسید که آیا آیین اندیشه‌ی فانون درباره‌ی خشونت، اساساً همان اندیشه‌های سورل است؟

وجوه اشتراک فانون و سورل آن است که هر دو تنها شکل مبارزه‌ی تهنی‌دستان علیه ثروتمندان را از نوع خشونت‌آمیز آن پنداشته‌اند. هر دو، ستم را در تهنی‌دستان امری درونی می‌پندارند. سورل بر آن است که خشونت امری طبیعی و غریزی و دایم در نهاد و فطرت بشر است. فانون نیز خشونت را در زمینه‌های تاریخی و اقتصادی و به مثابه‌ی پدیده‌ای برآمده از شرایط استعماری تحلیل می‌کند. در اندیشه‌های سورل، مفهوم «اسطوره» جای‌گاهی مهم دارد. اما نزد فانون، این مفهوم هرگز پذیرفتنی نیست. از نظر فانون، انقلاب دهقانی اسطوره نیست. بل که یک واقعیت است. اسطوره نمی‌تواند ابزار عمل در شرایط کنونی باشد. بل که ابزاری برای جا نهادن و به دور افکندن اکنون است.

مفهوم خشونت از دیدگاه فانون، و نیز این واقعیت که انسان خود را از طریق خشونت باز می‌آفریند، موضوعی برای جدل و اختلاف‌نظر میان تحلیل‌گران شد. برخی همانند امه سزر *Aime Cesaire*، مفهوم خشونت فانون را به گونه‌ای متناقض و برابر با اندیشه‌ی خشونت‌پرهیزی گمان کرده‌اند. دیوید کات *David Cate*، در کتاب خود با عنوان *درباره‌ی قانون*، مفهوم خشونت فانون را یک «خشونت غیرخشن» خوانده است، اما می‌افزاید که فانون روش خشونت‌پرهیزی گاندی را به دلیل بی‌اصالتی آن در استعمارزدایی، رد کرده است.

برای درک نظریه‌ی فانون پیرامون خشونت و فاصله‌ای که او را از مفهوم خشونت‌پرهیزی گاندی جدا می‌کند، نباید پیشنهاد فانون را که ژان پل سارتر در مقدمه‌اش بر *دوزخیان زمین* تکرار کرده است، فراموش کرد: «بومیان، با بیرون افکندن استعمارگران به قدرت اسلحه، ناهنجاری‌های استعماری را درمان می‌کنند. کشتن یک اروپایی همانند زدن دو نشان با یک تیر است و در واقع از میان برداشتن هم‌زمان ستم‌گر و ستم‌کش او است.»

## گاندی

اکنون به گاندی برگردیم و ببینیم او چگونه برخوردی با مفهوم خشونت و عدم خشونت دارد. مفاهیمی چون عدم خشونت، آزادی و برابری، در اندیشه‌های گاندی بنیادی مشترک و در هم دارند. بدون خشونت‌پرهیزی، نه آزادی وجود دارد و نه برابری. بدون آزادی، نه برابری و نه خشونت‌پرهیزی وجود خواهد داشت. و سرانجام، بدون برابری، آن دو مفهوم دیگر نیز وجود ندارند. گاندی بیش‌تر به جای واژه‌ی انگلیسی عدم خشونت «non-violence» از واژه‌ی سانسکریتی «اهیمسا» استفاده می‌کند. او از واژه‌ی اهیمسا معنایی وسیع افاده می‌کند. اهیمسا، به طور کلی، به مثابه‌ی انکار و پس زدن زندگی دانسته می‌شود. نه تنها زندگی انسانی، بل که زندگی جانوری و نیز در برخی موارد زندگی گیاهی را نیز شامل می‌شود. حد نهایی بروز و پایداری اهیمسا با سنت‌های جاینیسم Jainism و وایشناوا Vaishnava پیوند می‌یابد. گاندی تحت تأثیر این دو سنت اندیشه بود و می‌کوشید تا آن‌ها را با فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی خود پیوند دهد. او با معنا و جهت منفی اهیمسا، به عنوان اصل ساده‌ای که نشان‌گر عدم خشونت باشد، موافق نبود و ترجیح می‌داد تا اهیمسا را در قالب یک واژه‌ی مثبت و سازنده، که نشان‌گر «خشونت‌پرهیزی فعال» باشد، به کار ببرد. این معنا برابر با خودداری کامل از خشونت، بر پایه‌ی عشق است. گاندی با ژرفای معنی عشق از طریق آثار تولستوی آشنا شد. او از مطالعه‌ی ملکوت خداوند درون شماسنت، به این نتیجه رسید که گوهر انجیل مسیحی تفاوتی با اهیمسا ندارد. گاندی بر این عقیده بود که تنها از طریق اهیمسا می‌توان به حقیقت رسید. از نظر او، حقیقت هدف بود و عدم خشونت ابزاری برای رسیدن به آن. آن‌چنان که از لابه‌لای آثار گاندی برمی‌آید، حقیقت کلاً بیان‌گر چیزی است که واقعیت ماوراءالطبیعی بنیادی را شکل می‌دهد. از نگر گاندی اهیمسا و حقیقت چنان در هم آمیخته‌اند که جدا کردن و تمایز آن‌ها کاملاً ناممکن است. او همچنین بر این باور است که میان مفهوم حقیقت و مفهوم خداوند، یک رابطه‌ی متقابل و پویا برقرار است.

پس، از نظر او، «خداوند حقیقت است» و «حقیقت خداست». از این رو حقیقت، با توجه به این که گاندی آن را بالاترین اصل دانسته، نخستین اصل مذهبی است. در واقع گوهر مذهبی جست‌وجوی حقیقت است. شناخت حقیقت، به عنوان بالاترین اصل، هدف «خودیابی» و «خودبالی» است. اما این خودیابی self realization، تنها از طریق عدم خشونت به دست می‌آید.

به همین شیوه، انگیزه‌ی خودیابی در فرآیند نظم اجتماعی، تبدیل به انگیزه‌ی عملی کردن ارزش‌های معنوی و اخلاقی می‌شود. به سخن دیگر، از نظر گاندی هیچ‌کس به آزادی نمی‌رسد، مگر آن که برای آزادی دیگران تلاش کند. همان‌طور که می‌بینیم، گانید هم مانند قانون یک اخلاق‌گرا است و حتی بیش از او پای‌بند اخلاق است. اما او منافع مادی و اقتصادی را به عنوان عامل دگرگونی اجتماعی نمی‌پذیرد و در این راه از قانون مصمم‌تر است. او همچنین به خلاف قانون، هر گونه راهبردی را که بر پایه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی باشد، مردود می‌داند. گاندی به عنوان یک منتقد جدی اخلاقی و فرهنگی، صنعت و سرمایه‌داری را مورد انتقاد قرار می‌دهد. از آن رو که نخستین و مهم‌ترین آرمان گاندی در این اصل نهفته است که «سعادت فرد در گرو سعادت همگان» است. اما از نظر او مالکیت خصوصی و مالکیت دولتی، هر دو از نظر انقلابی غیر قابل پذیرش هستند. بنابراین گاندی راه‌حل غربی را نیز نمی‌پذیرد. چون نظام اقتصادی غربی را بر پایه‌ی ستیز و بهره‌کشی می‌داند. گاندی می‌کوشد تا شرکت‌های خصوصی و شرکت‌های تحت کنترل دولت را آشتی داده و راه‌حل میانه‌ای چون نهاد «مساعده»‌ای ارائه دهد که دارای برتری‌ها و فاقد مضرات آن شرکت‌ها است. از نظر گاندی، فرد حق مالکیت بر اموال خود را دارد، اما از او انتظار می‌رود که دارایی خود را به عنوان مساعده در راه سعادت جامعه به کار بگیرد. به عبارت دیگر، زندگی اقتصادی در یک جامعه‌ی سعادت‌مند از نظر گاندی باید بر اساس ملاحظات اخلاقی اداره شود. از این رو، او به منظور ایجاد شغل برای توده‌های انبوه، به جای تولید انبوه، نظر به تولید توده‌ای دارد و سطوحی چون «اخلاق Gospel در کار» و «کار برای نان» را مطرح می‌کند. از نظر گاندی، تولید باید تمرکززدایی شود و هر جامعه باید در تأمین نیازهای اساسی خود خودکفا شود. در این جا می‌توان میان گاندی و قانون وجوه مشترکی یافت. گاندی همواره اولویت روشنی برای اقوام سنتی قائل است که بی‌گناه لگدمال امیال و هوس‌های خود خودخواهانه شهر می‌شوند. گاندی به درستی و به عنوان یک مهندس اجتماعی خشونت‌پرهیزی، در پی یک نظم اجتماعی نوین است. روش او، مشابه رویکرد حذفی

در «جنگ طبقاتی» مارکسیستی نیست، بل که در این کارکرد رویکرد جذبی «هماهنگی طبقاتی» دارد. گاندی با نظریه‌ی مارکسیستی «جنگ طبقاتی» مخالف بود. زیرا از نظر او، این مفهوم به معنای کثرویی در منافع طبقاتی و شکل‌گیری گروه‌های سازمان‌یافته‌ی نظامی و تشدید احساسات خصمانه میان طبقات و سرانجام از میان رفتن یک طبقه به دست طبقه‌ی دیگر است. افزون بر این، گاندی نیاز به یک برنامه‌ی عمل مستمر، منظم، و پرادمانه را گوشزد می‌کند که آن برنامه را سازندگی می‌نامید.

از نظر گاندی، برنامه‌ی سازندگی شامل ایجاد مجموعه‌ای از نهادهای اجتماعی - اقتصادی کاملاً غیرمتمرکز بود که در واقع روبنای یک جامعه‌ی عادلانه را به وجود می‌آوردند. بر اساس دیدگاه گاندی، برنامه‌ی سازندگی را می‌توان شامل مراحل زیر دانست:

۱. تشکیل و برقراری وحدت و همبستگی قومی، از طریق الغای کلیه‌ی امتیازات و تمایزات موجود میان اقوام، به‌ویژه هندوها و مسلمانان.
۲. الغای رسم نجس‌ها.
۳. ایجاد و توسعه‌ی نساجی به عنوان یک زمینه‌ی وسیع برای اشتغال و شکل مناسبی برای تمرکز.
۴. اصلاح شبکه‌های آبیاری در روستاها.
۵. ایجاد مراکز آموزش پایه‌ای در همه‌ی روستاهای هند.
۶. آزادی زنان.
۷. ایجاد برابری و عدالت اقتصادی.
۸. سازمان‌دهی جامعه‌ی دهقانی برای اصلاح شرایط زندگی آن.

گاندی افزون بر پیشنهاد تمرکززدایی در اقتصاد، بر امر تمرکززدایی در قدرت سیاسی نیز تأکید نموده است. او در این‌جا با هنری دیوید ثورو موافق است که: «بهترین حکومت آن است که کم‌ترین حاکمیت را دارد.» و بنابراین بیش‌ترین احتیاط و رتس را درباره‌ی دولت مدرن دارد. گاندی گرچه آنارشیست نیست، اما روی‌گردانی‌اش از دولت بر پایه‌ی دو نظریه‌ی کلاسیک آنارشیست‌ها استوار است:

۱. دولت دارای قدرتی است که آزادی فردی را تهدید می‌کند.
۲. دولت نماینده‌ی خشونت در شکلی سازمان‌یافته است.

گاندی یک نظام سیاسی جایگزین را پیشنهاد می‌کند که بر پایه‌ی مردم‌سالاری مشارکتی است که در آن، نظام کنترل و نظارت از پایین به بالا است. ساختار این نظام و شکل‌گیری آن از گروه‌های کوچک آغاز می‌شود. به طوری که حکومت‌های برآمده از آنها، عملاً ویژگی حکومت‌هایی برای مردم، به دست مردم، و متشکل از مردم را دارا خواهند بود.

نظر گاندی بر یک مردم‌سالاری مشارکتی بر پایه‌ی حکومت‌های محلی بود. گروه‌های دهکده‌ها در یک منطقه و گروه مناطق در یک استان و به همین ترتیب، سازمان می‌یابند و هر کدام به دست نمایندگان که از سوی اعضای تشکیل‌دهنده‌ی آنها انتخاب شده‌اند، اداره می‌شود. گاندی با این انتقاد مواجه بود که نسبت به خودمختاری و خوداتکایی روستاها در برابر قدرت حاکمه مبالغه کرده است. اما او عملاً شرایط جدیدی برای تمرکززدایی و خودمختاری پیشنهاد داده بود که در واقع ضرورت وجود یک قدرت مرکزی را برای مدیریت مجموعه‌ها و دفاع از منافع آن در عرصه‌ی بین‌المللی نفی نمی‌کرد. از این رو، گاندی در صدد از میان برداشتن دولت مدرن نبود. بل که خواستار اصلاح در ساختار آن بود. مقصود گاندی از اصلاحات، تنها به شرایط اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی بر نمی‌گشت. بل که به آموزش نیز نظر داشت. هدف او تنها کمال فردی نیست. بل که ایجاد نظم اجتماعی نوین بر پایه‌ی حقیقت و عدم خشونت است. زیرا گاندی

آموزش را زمینه‌ی تدارک زندگی می‌داند. به دیگر سخن، هدف محوری در دیدگاه آموزشی گاندی، شخصیت‌سازی است. نزد گاندی، شخصیت‌سازی از طریق کاردستی و پیشه‌وری امکان‌پذیر می‌شود. اندیشه‌ی پایه‌ای او چنین است که اگر کاردستی انتخاب شده، درست و کامل آموخته شود، مدرسه می‌تواند هزینه‌های آموزگاران خود را نیز تأمین کند. جنبه‌ی خودکفایی این طرح را می‌توان به دو شکل توجیه کرد:

۱. توسعه‌ی نوعی آموزش که افراد را برای خودکفایی در زندگی کمک کند.

۲. برقراری یک نظام آموزشی که در خود خودکفا باشد و بر پای خود بایستد.

بدین ترتیب ما به گاندی مدیونیم، از آن رو که میراث بزرگی در زمینه‌ی تجارب آموزشی از خود برای ما نهاده است. در آموزه‌های گاندی آرمان‌های آموزشی برای فردایی بهتر نهفته است. مهم‌ترین امکان تجارب آموزشی گاندی به ما، ترکیب علم با معنویت است. آلبرت اینشتاین می‌گفت: «علم بدون معنویت کور است و معنویت بدون علم، چلاق.» دیدگاه آموزشی گاندی این دو ارزش در زندگی را ترکیب می‌کند و زمینه‌ای کاملاً مناسب برای زندگی در سده‌ی بیست‌ویکم فراهم می‌سازد.

کوتاه آن که: همان‌طور که دیدیم، به رغم شباهت‌های فراوانی که میان دیدگاه‌های سیاسی فانون و گاندی وجود دارد، یک تفاوت بارز در این میان هست و آن اخلاق‌گرایی گاندی است که او را به اجرای عدم خشونت رهنمون شده است. حال آن که فانون به راه دیگر رفته است. فانون از گذار انقلابی جامعه سخن می‌گوید و گاندی بی‌تردید یک اصلاح‌طلب است. فانون خشونت را در زمینه‌ی منطق و رابطه‌ی وسیله - هدف جایز می‌شمارد. اما گاندی بر همین زمینه، خشونت‌پرهیزی را روا می‌داند. نزد فانون، خشونت و انقلاب تنها راه‌های مؤثر و کارآمد برای ایجاد دگرگونی در ساختار جامعه است. از نظر گاندی، «هدف‌های ناب» (آزادی و برابری) تنها از راه «وسایل ناب» (خشونت‌پرهیزی) به دست می‌آیند. گاندی هر گونه جدایی و تفاوت میان روش‌ها و هدف‌های مورد استفاده را به طور کامل مردود می‌شمارد. از این دیدگاه، ابزار عمل باید متناسب با هدف و تجسم‌بخش آن باشند.

نزد همه‌ی کسانی که گاندی را قبول دارند، از جمله مهم‌ترین شخصیت آن‌ها یعنی مارتین لوترکینگ، نیز هدف و وسیله یکی هستند. لوترکینگ به هنگام بازگشت از سفر خود به هندوستان در سال ۱۹۸۵، در پاسخ خبرنگاران گفت: «اگر انسانیت می‌خواهد پیشرفت کند، گاندی چراغ راه آن است.» لوترکینگ با تأیید و پذیرش قاعده‌ی گاندی در اجرای عدم خشونت به ما نشان داد که گاندی بسیار بیش از آنچه که ما در تصور داریم، ضرورت و اهمیت دارد. این ضرورت، هر روی و بیش از پیش، و در بجه‌ای که با دیوانگی‌های خشونت‌بار بشر و نقش هول‌انگیزی که در زندگی ما دارند، صورت حقیقت به خود می‌گیرد.

# جایگزین‌های خشونت

## چشم‌اندازی به سیاست عدم خشونت<sup>۱</sup>

در جهان امروز، خشونت‌پرهیزی دیگر ابزاری برای تحلیل‌های روشن‌فکری نیست. بل که یک ضرورت عملی است. مارتین لوترکینگ

این که می‌گویند خشونت بخشی طبیعی و هنجار در زندگی است، اکنون دیگر امری تقریباً عادی است. جنگ‌ها، انقلاب‌ها، زندانی کردن‌ها، کشتارها و نسل‌کشی‌ها، هزاران سال است که به عنوان بخشی از زندگی سیاسی جامعه‌ها بوده است. حتی با نگاهی بسیار سطحی به تاریخ انسان، روشن می‌شود که جامعه‌های انسانی در چشم‌اندازی گسترده از زندگی خود، با اصل خشونت زیسته‌اند. اما در گذر قرن‌ها، افراد همواره روش پرهیز از خشونت را به عنوان یک شیوه‌ی اندیشه و عمل در روند دگرگون‌سازی و علیه نظم موجود چیزها، مد نظر داشته‌اند. منش عدم خشونت، تاریخی دراز و دیرینه دارد که عمدتاً ناشناخته و ناخوانده باقی مانده است. در نتیجه، ما اسناد و کتاب‌های اندکی درباره‌ی تاریخ کنش اصلاح‌خواهی در دست داریم. در واقع پیش از گاندی و مارتین لوترکینگ، آگاهی اندکی از سنت فلسفی و سیاسی مبارزات عدم خشونت در جهان وجود داشت. امروزه این وضع دگرگون شده است. عدم خشونت اندیشه‌ای است که اکنون جای‌گاه خود را در رفتارهای اجتماعی و سیاسی ما استوار کرده است. اکنون دیگر مبارزات سیاسی برای حقوق‌بشر غالباً از این دیدگاه انجام می‌گیرند. در سال‌های اخیر، عدم خشونت به عنوان چیزی بیش از یک راهبرد شخصی و خاص *ad hoc* بر پایه‌ی اصول اخلاقی مطرح و نمایان شده است. این روزها مبارزه‌ی خشونت‌پرهیز به عنوان یک روش مبارزاتی نهادینه شده در جنبش‌های دموکراتیک به کار می‌رود. در بسیاری از مناطق جهان، از جمله آمریکای لاتین و خاورمیانه، که زمانی مبارزه‌ی مسلحانه را به عنوان تنها راه رهایی برمی‌شمردند، اکنون خشونت‌پرهیزی به عنوان ابزاری اندیش‌مندانه و دقیق بر علیه نظام‌های اقتدارگرا پذیرفته شده است. در گذر سه دهه‌ی گذشته، آموزه‌های خشونت‌پرهیزی و با استفاده از روش‌هایی چون اعتصاب، بایکوت، نافرمانی مدنی، و تظاهرات توده‌ای، سبب سرنوشتی و کنار رفتن حاکمیت‌های مستبد در نزدیک به بیست کشور شده‌اند.

<sup>۱</sup> فصلی از کتاب درباره‌ی خشونت، که توسط یونسکو در پاریس تهیه شده است.



یکی از مهم‌ترین وظایفی که جنبش‌های عدم خشونت بر عهده گرفته‌اند، تدارک چالش با گوهر قدرت سیاسی است. به خلاف هواداران جهان‌بینی‌های خشونت‌گرا، کنش‌گران خشونت‌پرهیز، در پی رسیدن به قدرت سیاسی نیستند. به جای آن، «آن‌ها دریافته‌اند که قدرت امر ذاتی در همه‌ی مناسبات سیاسی و اجتماعی عملی است و کنترل و در دست داشتن آن، «مسئله‌ای بنیادی در نظریه‌ی سیاسی» و در واقعیت سیاسی است.<sup>۱</sup> تنها راه دست‌یابی به امر خشونت‌پرهیزی، نظارت بر قدرت نامناسب، با استفاده از فشار و بدون به کارگیری خشونت است. چنین نگرشی بدان روست که در فلسفه‌ی عدم خشونت، فشار به عنوان روشی برای ایجاد دگرگونی قلمداد می‌شود و نه ایراد خشونت‌های جسمانی. ما هر گاه که به عوامل خشونت‌پرهیزی اشاره کنیم، در واقع از نیروی حقیقت و عشق سخن می‌گوییم. بنابراین ملاک قدرت، میزان ارتباط میان فشار و خشونت است. اما این‌ها هر دو یکی نیستند. در حقیقت، گاندی در مفهوم «ساتیاگراها» یا قدرت حقیقت، و مارتین لوترکینگ در مفهوم قدرت روح، هر دو از اندیشه‌ی فشار برای پی افکندن طرح مقاومت بدون خشونت استفاده کرده‌اند. مقاومت بدون خشونت، در تاریخ به عنوان یک ایستار غیراجباری علیه قوانین ناعادلانه رخ نموده است. اما به کسوت مخالفان با ناراستی و اهریمنی نیز درآمده است. این مفهوم را می‌توان هم به عنوان راهبرد و هم به عنوان شیوه‌ی زندگی تفسیر نمود.

در مفهوم راهبردی، مقاومت خشونت‌پرهیز را می‌توان برای پایداری در برابر سرکوب و بی‌عدالت در همه‌ی اشکال آن، تلقی کرد. طبعاً این راهبرد تا آن‌جا که کاربرد دارد، به کار گرفته می‌شود و آن‌گاه که بی‌اثر است، وانهاده می‌شود. در این چارچوب، مقاومت خشونت‌پرهیز ابزاری برای رسیدن به یک هدف است. این هدف، شکست خشونت‌های جسمانی و قوانین ناعادلانه است. به سخن دیگر، در چارچوب خشونت‌زدایی راهبردی، عمل مصلحانه در شرایطی مؤثر است که استفاده از خشونت محدود شود. زیرا این شرایط دارای ظرفیت ایجاد یک فضای سیاسی مطلوب و ایجاد محیط فیزیکی بی‌خطر و آرام، و دارای قابلیت کاهش و یا از میان برداشتن مخالفت‌های منفی در شرایط ترس، خشم، و نومییدی از طریق تأمین امنیت، هویت، و خودباوری است. همچنین دارای قابلیت انسانی کردن شرایط کنش‌گران در برابر چشم مخالفان است.<sup>۲</sup>

اما مفهوم مقاومت خشونت‌پرهیز به عنوان یک شیوه‌ی زندگی، دیگر ابزاری برای یک هدف نیست. بل که هدفی در خود و برای خود است. نزد بسیاری از اندیش‌مندان و فعالان خشونت‌پرهیز، همچون بودا، تولستوی، گاندی، و مارتین لوترکینگ، اهمیت عدم خشونت اساساً در تعهدی نهفته است که دارای اصول خودنظمی و ریاضت است. چنین پابندی و عهدی باشد شامل توجهی ژرف به حقیقت، و نیز رفا همگان در جامعه باشد. مفهوم خشونت‌پرهیزی به عنوان شیوه‌ی زندگی، بسیار پیش از مفهوم راهبردی آن، در تاریخ ادبیات فلسفی و مذهبی جهان پدید شده است. چندین سده پیش از آن که گاندی درباره‌ی مفهوم ساتیاگراها و مبارزه برای حقیقت سخنی گفته باشد، نحله‌ای چون جاینیسم (Jainism)، بودیسم، و هندویسم، نظریه‌ی گزندپرهیزی را در آراء و افکار مکتبی خود به کار برده‌اند.

واژه‌ی «عدم خشونت» خود واژه‌ای نو و ترجمه‌ای از واژه‌ی سانسکریت «اهیمسا (Ahimsa)» است که گاندی از متون کهن هندویسم برگرفته بود. اهیمسا، از ریشه‌ی «همس» محرف فعل «هن»، به معنای گزند رساندن و آسیب است. پیشوند بازدارنده‌ی «ا»، واژه را منفی می‌کند و اهیمسا به معنای «فقدان و نبود میل به گزند» ترجمه شده است. در متون «اوپانیشادها»، و «یوگا شوترا»، و «بهاگواد گیتا (Bhagavad Gita)»، اهیمسا به عنوان «بالاترین وظیفه» ای که هر کس باید برای کمال خود در کسب آن بکوشد، قلمداد شده است. از مطالعه‌ی دقیق بهاگواد گیتا (به معنی آواز خدایان)، که در واقع بخش میانی کتاب بزرگ مقدس هندوان، یا *مهابهاراتا* است، روشن می‌شود که اهیمسا از سوی کریشنا آفریده شده و به عنوان ویژگی کسانی که «به تقدیر آسمانی»<sup>۳</sup> زاده شده‌اند، دانسته می‌شود. به سخن دیگر، آموزه‌های کریشنا،

<sup>1</sup> Gene Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, (Boston, Porter Sargent Publisher, 1973), p7

<sup>2</sup> Robert J. Burrowes, *The Strategy of Nonviolent Defense* (Albany, State University of New York Press, 1996), p242

<sup>3</sup> Richard Golshatlk, *Bhagavad Gita*, translation and commentary (New Delhi, Motilal Banasidass, 1985), pp 38, 56, 57

در کتاب بهگود گیتا به روشنی بر پرهیز از آسیب و گزند حکم می‌کنند. این آموزه‌ها به صورت تدابیر و رهنمودهایی برای زندگی متعهد به خشونت‌پرهیزی و به عنوان یک راه بنیادی به سوی حقیقت درآمده‌اند.

نقش مرکزی اهیمنسا در سنت جاینی نیز که در نزدیک به هشتصد سال پیش از میلاد توسط پارسوا / Parsva بنیان یافت و در سده‌ی ششم پیش از میلاد از سوی ماهاویرا اصلاحاتی در آن انجام گرفت، بسیار برجسته و درخشان است. گرچه جاینیسم به صورت یک جنبش اقلیت درآمد، اما تأثیر فلسفی آن روی بخش گسترده‌ای از هندیان چشم‌گیر بود. اگر به زندگی گاندی نگاه شود، چنین برمی‌آید که او در فضایی مذهبی و عمیقاً متأثر از جاینیسم پرورش یافته است. در جاینیسم، اهیمنسا به عنوان یک سوگند برای غلبه به تأثیر منفی کارما (Karma) قلمداد می‌شود. معنی‌اش آن است که کنش‌های خشونت‌گرا مطرودند، زیرا در آینده‌ای نزدیک به صورت موانع آزادی در می‌آیند. یکی از متون پایه‌ای در فلسفه‌ی جاینیسم، به عنوان آچارانگا شوترا (Acaranga Sutra)، نیاز به اهیمنسا را به شرح زیر توضیح می‌دهد: «کنش‌های آسیب‌زن و گزندرسان ناشی از خودخواهی، به سوی اهریمنی و تاریکی می‌انجامد و این چیزی است که به عنوان قید و گمراهی، و مرگ و دوزخ خوانده می‌شود. آزار دیگری در واقع آزار به خود است. از این روی، شما خود همان شخصی هستید که می‌خواهید بر او ستم‌گری کنید! به محض آن که در صدد تخریب و زوال دیگران برآییم، خود را تخریب و زایل می‌کنیم. تا در قصد کشتن دیگران شویم، خود را کشته‌ایم.»<sup>۱</sup>

این معانی و ملاحظات، فرقه‌ی جاینی را بر آن داشته تا اهیمنسا را به عنوان بنیان همه‌ی فعالیت‌ها و کنش‌های خود در زندگی روزمره در نگر آورند. در مطالعه‌ای که ابرهارد فیشر (Eberhard Fischer) و جیوتیندرا جین (Jyotindra Jain) درباره‌ی یک خانواده‌ی جاینی مذهبی انجام داده‌اند، این امور به خوبی روشن شده‌اند: «روز با جارو کردن کف اتاق آغاز می‌شود. اما جارو را چنان نرم و آرام می‌کشند که حتی حشرات و غبار از آن گزندی نبینند. سپس آب مورد نیاز برای آشامیدن و پختن خوراک را چندین بار جوشانده و صاف می‌کنند.»<sup>۲</sup>

یکی دیگر از جنبش‌های اجتماعی، مذهبی، و فلسفی، که به گونه‌ای ژرف تاریخ عدم خشونت را تحت تأثیر قرار داد، بودیسم است. گوتمه بودا در سال پانصد پیش از میلاد، پس از جدا شدن از مناسک دین ودا، سرمشقی بزرگ و درخشان در تعهد شخصی به زندگی خشونت‌پرهیز، به جهانیان عرضه کرد. آموزه‌های بودایی تأکیدی شدید بر مفهوم «بی‌آزاری» دارند و با این تأکید کمک بزرگی به فلسفه‌ی عدم خشونت کرده‌اند. اخلاقیات بودایی پیروان خود را ترغیب می‌کند تا به پنج سوگند پایبندی کنند: دوری از خشونت، دزدی، دروغ، باده‌خواری، و روابط نامشروع. مجوز اخلاقی «پرهیز از آدم‌کشی» نیز در «راه‌های هشت‌گانه‌ی شرافت» نهفته است که در بودیسم ابزار گریز از بلایا و سلوک به سوی نیروانا را فراهم می‌سازند. از میان صفات حسنه‌ای که راهبان بودایی در سلوک و مشق آن‌ها سعی وافر دارند، سنت خشونت‌پرهیزی به عنوان یک اصل ارزشی قلمداد می‌شود. در یکی از متون اصلی بودایی با عنوان انگوتارا نیکایا (Anguttara Nikaya)، به این اندرز اخلاقی برمی‌خوریم که: «آراهان‌ها تا آن‌گاه که زنده‌اند از کشتن موجودات می‌پرهیزند... و به همه‌ی مخلوقات با مهر و عطف می‌نگرند.»<sup>۳</sup> فلسفه‌ی بودایی از خود آغاز می‌کند و از آن‌جا برای تأثیر نهادن بر دیگران حرکت می‌نماید. در کیش بودایی، اگر از خود بگذری، دیگری نیز محفوظ خواهد ماند. یک کنش بودایی می‌کوشد تا «خود» را در دوردست و در دیگری بیابد. برای درک مفهوم خشونت‌زدایی بودایی، باید از این رابطه‌ی متقابل در زندگی آگاه بود. بنابراین در کیش بوداییان، راه رسیدن به عدم خشونت، بیش‌تر فردی است تا اجتماعی. کیش بودایی از این جهت از عدم خشونت پشتیبانی می‌کند که این اندیشه شدیداً بر پایه‌ی اعتقاد به «رنج خود» و جست‌وجو برای حل آن است. خشونت از آن رو ممنوع و قبیح است که نه تنها دیگران، بل که در واقع و پیش از هر چیز، به خود آسیب می‌زند.

<sup>1</sup> Acaranga Sutra L.1.2. L.1.5, in Kenneth Kraft, (edited) *Innter Peace, World Peace* (Albany, State University of New York Press, 1992), p51

<sup>2</sup> E, Fischer and J. Jain, *Art and Ritual – 2500 years of Jainism in India* (New Delhi, Sterling Publications, 1977), p17

<sup>3</sup> Quoted in Trevor Ling, *The Buddha* (Penguin Books, 1976), p170

کیش بودایی برای دفاع از عدم خشونت، از خود آغاز می‌کند. اما مسیحیت بر اصل «حفظ دیگران» تأکید می‌کند. همه‌ی مسیحیانی که عدم خشونت را به عنوان راه و شیوه‌ی زندگی پذیرفته‌اند، آن را دقیقاً تجربه‌ی از خود گذشتگی عیسی مسیح، و به عنوان نمودی از تأثر و عطف او در برابر انسانیت رنج‌کش دانسته‌اند. افزون بر این، مدافعان خشونت‌پرهیزی مسیحی در تأیید این رفتار اخلاقی، از کتاب عهد جدید، و به‌ویژه بخش «موعظه بر کوه» و فرازهای آن (موعظه بر کوه، فراز ۵، سطور ۳ تا ۱۰) و عشق به تعهد (سطور ۳۸ تا ۴۸) یاد می‌کنند. آموزه‌های مسیح در «موعظه بر کوه»، برای سده‌های متمادی به عنوان رهنمودی برای کنش‌گران خشونت‌پرهیز مسیحی و غیرمسیحی در جهان مورد استفاده بوده‌اند. مهاتما گاندی نگاشته است که: «موعظه بر کوه، همین قانون و قاعده را به زبانی شگفت‌انگیز بیان می‌کند. عهد جدید به من آرامش و لذتی بی‌کرانه می‌بخشد... امروز اگر به فرض، گیتا را هم از من بگیرند، باز نسخه‌ای از عهد جدید خواهم داشت که همان لذت و رضایتی را به من می‌بخشد که از گیتا بهره می‌بردم»<sup>۱</sup>. از همین چشم‌انداز، باز ما اصل «مقاومت‌پرهیزی» را نیز به عنوان یک جنبه‌ی مهم از کنش‌های سیاسی و اجتماعی تاریخ خشونت‌پرهیزی، در موعظه بر کوه می‌یابیم. حضرت عیسی مسیح چنین می‌گوید:

شنیده‌اید که چشم در برابر چشم، دندان در برابر دندان. اما اینک من به شما می‌گویم در برابر اشرار مقاومت نکنید. اگر به گونه‌ی راست تو سیلی زدند، گونه‌ی چپ را نیز به پیش آر. اگر تو را به محاکمه بردند تا قیامت را از تن به در آرند، شولایت را هم هدیه کن. اگر تو را مجبور کنند که فرسخی دورتر شوی، تو دو فرسخ دور شو. هر آینه از تو چیزی طلبند، به آن‌ها بده و هر آنچه که از تو به امانت بردند، مخواه. شنیده‌اید که به همسایه‌ات عشق بورز و از دشمنت نفرت داشته باش. اما اینک به شما می‌گویم: به دشمنان عشق بورز و آنانی که تو را لعن می‌کنند و دشنام می‌دهند، ببخشای. به کسانی که از تو نفرت دارند نیکی کن و برای آنان که تو را مستمسک می‌گردانند دعا کن.<sup>۲</sup>

موعظه‌ی مسیح بر کوه، کاملاً مرتبط با اندیشه‌ی «شکیبایی در برابر اشرار» و اعتقاد به عدم خشونت در دوره‌های مختلف تاریخ است. چهار مرد به عنوان پیروان حقیقی و نمونه‌های بارز آموزه‌های مسیح در خشونت‌پرهیزی و صلح‌خواهی پدید شدند: فرانسیس آسیسی Francis of Assisi، لئو تولستوی، مهاتما گاندی، و مارتین لوترکینگ. فرانسیس قدیس، بر خلاف سه تن دیگر، گرچه به عنوان پدر و بنیان‌گذار اندیشه‌ی عدم خشونت در اعصار نوین نیست، با این حال، یکی از چهره‌های کلیدی در فلسفه‌ی آشتی‌جویی و بخشایش‌گری است. طبق نظر نیکوس کازانتزاکیس، شاعر و نویسنده‌ی بزرگ یونانی، فرانسیس قدیس «رازی را که کیمیاگران قرون وسطی می‌یافتند، یعنی این که چگونه می‌توان حتی پست‌ترین فلز را به تسخیر کشید و از آن طلا ساخت، دریافت. چرا؟ زیرا نزد فرانسیس، گوهر فلسفی philosophers stone، چیزی غیر قابل دست‌رس و یا بیرون از انسان نبود... بل که در واقع، در دل خود انسان بود»<sup>۳</sup>. فرانسیس قدیس به عنوان مردی عارف برای رسیدن به صلح و آرامش روح و وحدت با خداوند، به عدم خشونت اعتقاد داشت. برای رسیدن به آرامش روحی، نخست و پیش از همه، باید به توان بخشودن و آشتی‌جویی رسیدن. از دیدگاه فرانسیس قدیس، خشونت‌پرهیزی هدیه‌ای از سوی خداوند است که شخص آن را از طریق فرآیند درونی تزکیه در خود و آشتی و سازگاری با کل هستی cosmos به دست می‌آورد. فرانسیس قدیس در فصل سوم کتاب خود، با عنوان «قانون زندگی»، می‌نویسد:

و این اندرز من است. رهنمود من، و خواهش جدی من از هم‌کیشان و باورمندان به خداوند عیسی مسیح آن است که به هنگامی که در دنیا سفر می‌کنند، با هم نستیزند و از منازعات و مناقشات کلامی بپرهیزند. آن‌ها باید موقر، صلح‌خواه، بی‌تعصب، شریف، و فروتن

<sup>1</sup> Mohandes K. Gandhi, *Gita the Mother* (Lathore, Free India Publications, 1948), p51

<sup>2</sup> See *The Holy Bible* (Nashville, Broadman & Holman, 1996), pp987 - 988

<sup>3</sup> Nikos Kazantzakis, *Report to Greco* (London, Faber and Faber, 1965), pp378-379

باشند. با دیگران به احترام سخن گویند، آن‌گونه که از آن‌ها انتظار می‌رود... به هر خانه‌ای فرو می‌آیند، نخست باید بگویند که صلح بر این خانه ارزانی باد<sup>۱</sup>...

فرانسیس قدیس، عارفی وارسته و غفران‌خواه در اعصار تاریکی‌ها و خشونت بود. اما تولستوی، پیامبر عشق و مقاومت‌پرهیزی در برابر شرارت، در عصری انباشته از جنگ‌ها، استعمار، و رفاه‌طلبی در جهان بود. او را نویسنده‌ی کبیر میهن‌پرستی در روسیه نامیده‌اند. اما به خلاف بسیاری از نویسندگان بزرگ و نام‌آور اروپایی، او خدمت‌گزار هم‌نوعان خود و مملو از احساس عشق و خشونت‌پرهیزی مسیحی بود. از نگر تولستوی، خوشبختی حقیقی تنها زمانی به دست می‌آید که از فرمان‌های مسیح در موعظه بر کوه پیروی شود. این نگرش، او را به پنج نکته معترف می‌ساخت:

۱. پرهیز مطلق از خشم؛
۲. تزکیه‌ی قلب و تزکیه‌ی زندگی در روابط جنسی؛
۳. خودداری از سوگندها و قول‌ها؛
۴. پرهیز از خشونت به هنگام مقاومت در برابر اشرار؛
۵. عشق یکسان به همه‌ی انسان‌ها؛ حتی به خارجیان و دشمنان خود.

حکم چهارم، ملاک واقعی در اخلاقیات تولستوی است. تفسیر تولستوی از متن انجیلی بدین شرح است که: «هرگز با زور مانع شیران نشو، و خشونت را با خشونت پاسخ مده. اگر تو را زدند، تحمل کن. اگر دارایی‌ات را گرفتند، بگذار بگیرند. اگر تو را با اجبار به کار وا داشتند، کار کن. و اگر یجیزی را که تو از آن خود می‌دانی خواستند از تو بگیرند، به آن‌ها بده<sup>۲</sup>». تولستوی از این منظر به این نتیجه می‌رسد که سازمان و مشروعیت خشونت در دستان تعداد معینی از آدم‌هاست که آن را «حکومت» می‌نامیم. یعنی کسانی که با روش زورمندانه مالیات می‌گیرند، از مالکیت خصوصی بر زمین و اموال و نظام پولی پاسداری می‌کنند، و مسبب بازتولید شرارت‌های بنیادینی چون بی‌عدالتی در جهان نوین هستند. تولستوی در نامه‌ای که به دکتر یوگن هاینریش اشمیت می‌نویسد، بر این اعتقاد خود تأکید می‌کند که:

حکومت، خشونت است و مسیحیت، آسودی، مقاومت‌پرهیزی، و عشق. و بنابراین حکومت نمی‌تواند مسیحی باشد و کسی که می‌خواهد مسیحی باشد، نباید در خدمت و عضو حکومت باشد<sup>۳</sup>.

تولستوی در اثر مشهور خود به نام *ملکوت خداوندی درون توست* (۱۹۸۳)، فلسفه‌ی سیاسی خود را درباره‌ی عدم خشونت شرح کرده است. او به‌ویژه شکل نوینی خشونت را که حکومت‌ها مرتکب می‌شوند، به باد انتقاد می‌گیرد. تولستوی اشعار می‌دارد که:

چنین شده است که برخی مردم، بدون هیچ ملاحظه و مانعی، و صرفاً به خاطر سود و منافع شخصی، خشونت می‌کنند و دیگران بدان خشونت گردن می‌نهند، از آن رو که توان ممانعت از آن را ندارند... حضور خشونت اکنون بر پایه‌ی اعتقاد به ضرورت آن نیست. بل که صرفاً بر این واقعیت استوار است که از دیرباز رایج بوده و اکنون هم به دست کسانی سامان می‌یابد که خشونت برایشان امری سودآور است (یعنی حکومتیان و طبقات حاکمه) و این‌ها کسانی‌اند که نمی‌توانند و نمی‌خواهند که خود را از آن رها و جدا کنند<sup>۴</sup>...

<sup>1</sup> Quoted in Edward Gunian, ed., *Peace and Nonviolence* (New York, Paulist Press, 1973), p60

<sup>2</sup> L.N. Tolstoy, "What I Believe" in *The Tolstoy Centennial Edition* (London, Oxford University Press, 1928 – 1937), vol 11, p398

<sup>3</sup> L.N. Tolstoy, *Writings on Civil Disobedience and Nonviolence* (New York, Bergman Publishers, 1967), p172

<sup>4</sup> L.N. Tolstoy, *The Kingdom of God and Peace Essays* (London, Oxford University Press, 1951), pp227-229

نخستین بار به سال ۱۸۹۴، گاندی نسخه‌ی انگلیسی کتاب *ملکوت خداوندی درون توست* را به ترجمه‌ی دلانو خواند و مسحور آن شد. به طوری که بعدها خود گفت از آن پس در بحران شک‌گرایی مذهبی به سر می‌برده است. مفهوم مسیحی تولستوی از عشق و عدم خشونت، احیاگر سنت‌های «اهیمسا» بود که گاندی در کودکی آموخته بود و بر این اثر، گاندی متقاعد شده بود که رویکرد عدم خشونت به اوضاع بی‌عدالت و ستیز اجتماعی، بیان‌گر یکی از پایه‌ای‌ترین عناصر حقیقت است. تولستوی بر این باور بود که عشق بالاترین قانون در زندگی انسان است و در نبود عشق، خشونت بر جهان حاکم می‌شود و گاندی افزود که حقیقت و عدم خشونت، دو شکل از یک واقعیتند. او که جز به حقیقت، به چیز دیگری توجه نداشت، همه‌ی زندگی خود را به صورت مجموعه‌ی تجربیاتی از حقیقت می‌دانست. او عمل راهبردی خود برای مبارزه با مخالفانش را ساتیاگراها نامید.

«ساتیا» به معنی حقیقت، و «اگراها» به معنای پافشاری بر آن است. ساتیاگراها را گاندی به عنوان «مبارزه به خاطر حقیقت» دانسته است. بنابراین گاندی عدم خشونت را نه تنها به عنوان یک راهبرد سیاسی، بل که به عنوان یک اصل اخلاقی و مذهبی به شمار می‌آورد. از این روست که برای رابطه میان وسیله و هدف، اهمیتی فوق‌العاده قائل است. گاندی به کلی تمایز میان روش‌های مورد استفاده و اهداف دلخواه را رد می‌کند. از دیدگاه او، یک هدف خود به هیچ‌وجه توجیه‌کننده‌ی استفاده از وسایل خشونت‌بار نیست. او در سال ۱۹۲۴ در روزنامه‌ی *هند جوان* نوشت: «آن‌ها می‌گویند در هر حال ابزار است. اما باید بگویم که ابزار در هر حال هر چیزی می‌تواند باشد.» ابزارها نیز چون اهدافند. دیوار و حایلی جداکننده میان وسایل و هدف نیست... اعتقاد راسخ دارم که میان وسیله و هدف یک رابطه‌ی ذاتی وجود دارد؛ آن‌چنان که شما هرگز نمی‌توانید با وسیله‌ای نادرست به هدفی خوب و درست نائل شوید.<sup>۱</sup>

عقیده‌ی گاندی درباره‌ی عدم خشونت شامل الگوهای درازمدت برای بازسازی اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی بود. گرچه از نظر گاندی هدف کوتاه‌مدتی چون کسب استقلال هند، از مسیری غیر خشن به دست می‌آمد، اما هدف بلندمدت او ایجاد یک جامعه‌ی غیر خشن و حقیقت‌آمیز بود که به قول خودش به وسیله‌ی «تکیه‌گاه‌های سواراج (استقلال)» و «سیاست سارودایا» حاصل می‌شود. بنابراین رویکرد گاندی به مفهوم خشونت‌پرهیزی دوسویه است. یک وجه آن «مقاومت مدنی و مبارزه برای آزادی و استقلال»، و وجه دیگر «رفاه همگان و برنامه‌ی سازندگی» است. گاندی اهمیت کار سازندگی را با اهمیت مبارزه‌ی غیرخشن افراد برای حقوق سیاسی خود، برابر می‌نهد. او در سال ۱۹۳۱ نوشت: «کار من برای اصلاح اجتماعی به هیچ‌روی دست کمی از کار سیاسی ندارد. واقعیت آن است که وقتی دیدم کار اجتماعی من، بدون وجود و کمک حدود معینی از کار سیاسی امکان‌پذیر نیست، من آن حد معین را در کار خود داخل نمودم.<sup>۲</sup>» چند سال بعد گاندی می‌افزاید که: «اگر در برنامه‌ی سازندگی موفق شویم، در واقع سواراج (استقلال) هند را بدون استفاده از نافرمانی مدنی به دست آورده‌ایم.<sup>۳</sup>» به سخن دیگر، اولویت دگرگونی در پیام زندگانی و خشونت‌پرهیزی گاندی، دارای اهمیت برجسته‌ای است. هدف نهایی گاندی ایجاد جامعه‌ای بود که در آن صلاح و رفاه همگان حاصل شود. جامعه‌ی بهینه در رؤیاهای گاندی، راماراجا *Ramaraja* است که در واقع پادشاهی و سلطنت عشق، عدالت، و راستی است. در این‌جا دولت صرفاً برای نمایندگی روستاهای خودکفا و خودگردان وجود دارد. بدین ترتیب مسأله‌ی نخست هر روستا آن است که غلات مورد نیاز برای خوراک و پنبه‌ی مورد نیاز برای پوشاک مردمش را، خود تأمین و تولید کند. هر فعالیت، تا آن‌جا که امکان دارد، جنبه‌ی تعاونی خواهد داشت. در چنان جامعه‌ای، دیگر کاست وجود نخواهد داشت و درجه‌بندی‌های اجتماعی‌ای چون نجس و غیرنجس، که امروز در جامعه‌ی ما خودنمایی می‌کند، از میان رفته است. خشونت‌پرهیزی از طریق ابزار ساتیاگراها و عدم مشارکت، جزو اصول جامعه‌ی روستایی خواهد بود.<sup>۴</sup> بدین ترتیب گاندی رفاه اجتماعی و

<sup>1</sup> Quoted in Mary King, *Mahatma Gandhi and Martin Luther King Jr., The Power of Nonviolent Action* (Paris, UNESCO, 1999), p280

<sup>2</sup> Mahatma Gandhi, *Young India*, August 6, 1931

<sup>3</sup> Quoted in Pyarelal, *Mahatma Gandhi: The Last Phase* (Ahamedabad, Navijavan Publishing House, 1956), vol 1, p44

<sup>4</sup> M.K. Gandhi, *Harijan*, July 26, 1942

برابری و عدالت اقتصادی را به عنوان یکی از ویژگی‌ها و اجزای اصلی فلسفه‌ی عدم خشونت خود به شمار آورده است. این ویژگی‌ها در زمره‌ی هیجده اصولی است که گاندی در برنامه‌ی سازندگی خود مطرح کرده است. برخی اصول برنامه‌ی او، شامل وحدت قومی، آموزش پایه‌ای، الغای تقسیم‌بندی کاستی خود و غیرخودی، و ارتقای وضعیت زنان و... است.

انقلاب خشونت‌پرهیز گاندی پس از قتل او در ژانویه‌ی ۱۹۴۸، از سوی وینوبا بهاوا Vinoba Bhave پی‌گیری شد. جنبش سارودایا، با رهبری فعال بهاوا، یک راهبرد نوین خشونت‌پرهیز اتخاذ کرد که در برنامه‌های «بهودان» (توزیع اراضی) و گرامدان (اصلاحات روستایی) بازتاب یافت. وینوبا در جایی گفته است که عدم خشونت صرفاً عدم مشارکت در فعالیت‌های سازندگی نیست. نمود اصلی آن، همسان‌پنداری فعالیت‌های سازندگی با خدمت به انسانیت است.<sup>۱</sup> افزون بر این، وینوبا معتقد بود که خشونت به شکست می‌انجامد، حال آن که در عدم خشونت هر کس پیروز است. «پیروزی یک انسان، پیروزی انسان دیگر نیز هست...»<sup>۲</sup>

جنبش ساودایای وینوبا، با مرگ او پایان گرفت. اما با رهبری جایا پراکش نارایان، تحت تأثیر اندیشه‌ی سارودایای گاندی و وینوبا، رویکرد ژرفانگرانه‌ای به این نظریه و راهبرد خشونت‌پرهیزی به عنوان ابزارهای نیرومند برای انقلاب اخلاقی در جامعه‌ی هند آغاز شد. نارایان، در کنار ساتیاگراها، به راهبردهای خشونت‌پرهیز دیگری از گاندی، از جمله عدم مشارکت و نافرمانی مدنی روی آورد. نارایان نه تنها زمینه‌های اخلاقی، بل که جنبه‌هایی عملی برای خشونت‌پرهیزی را مطرح کرد. او تأکید می‌کرد که:

شخصاً اعتراض من به انقلاب خشن تنها از جنبه‌های اخلاقی نیست. بل که بر بنیادهای عملی آن نیز ایراد دارم... آیا شما از دیدن غارت‌هایی که زیر پوشش جنبش انقلابی در روستاها انجام می‌گیرد، خوشتان می‌آید؟ آیا دلتان می‌خواهد یک جنگ داخلی در این کشور به راه بیافتد؟ این‌ها دقیقاً چیزهایی است که اگر مهار خشونت را رها کنید، رخ خواهند داد. مردم به جنگ با یکدیگر می‌پردازند، همچنان که در تاریخ هندوستان چنین رخدادهایی بروز کرده است.<sup>۳</sup>

سپس می‌افزاید:

موفقیت‌های کوچکی که انقلابات خشن داشته‌اند، معمولاً پس از تلاش‌های فراوان و طولانی مدت به دست آمده است. از سوی دیگر، پی‌ریزی نظم جدید نیز در زمانی دراز و به تدریج صورت می‌پذیرد. حال آن که در انقلابات غیرخشن، فرآیند دوگانه‌ی به دور افکندن نظم کهنه و برپا ساختن نظم نو، شانه به شانه انجام می‌پذیرد. این زیبایی شیوه و روش خشونت‌پرهیزی است.<sup>۴</sup>

برداشت‌های نارایان از نمونه‌ی عدم خشونت گاندی، به عنوان جایگزینی برای سیاست‌های قدرت‌طلبی احزاب قلمداد شد. این که چرا نارایان نتوانست در اندیشه‌ی «انقلاب کلی» موفق شود و این که چرا اکنون هندوستان را احزاب سیاسی اداره می‌کنند، داستان دیگری است. اما نظریه‌ی سارودایای نارایان این واقعیت را برجسته کرد که فلسفه‌ی گاندی درباره‌ی بیش‌ترین مصالح برای همگان از روش خشونت‌پرهیزی برای شرق و غرب، بزرگ‌ترین نعمت و دستاوردها را خواهد داشت.

تاکنون هیچ‌کس بهتر از مارتین لوترکینگ از اندیشه‌ها و راهبردهای گاندی نتوانسته است استفاده کند. مارتین لوتر، به عنوان یکی از زبردست‌ترین کنش‌گران در امر خشونت‌پرهیزی در تاریخ به شمار می‌آید. فلسفه‌ی او درباره‌ی مقاومت خشونت‌پرهیز، که در جنبش بایکوت مونت‌گری در ۱۹۵۵ بازتاب یافت، برآیند و جمع‌بندی آموزش‌های عیسی مسیح و مهاتما گاندی بود. او از گفتار موعظه بر کوه، مفهوم مسیحی عشق را که عیسی در نظر داشت، گرفت. این مفهوم در یونانی با واژه‌ی «آگاپه agape» و به معنای عشق نامربوط و بی‌طرف

<sup>1</sup> Quoted in Shriman Narayan, *Vinoba, His Life and Work* (Bobmay, Popular Prakashan, 1970), p187

<sup>2</sup> Ibid, p139

<sup>3</sup> J.P. Narayan, *Total Revolution* (Varanasi, Sarva Sewa Sangh, 1975), pp77-79

<sup>4</sup> Ibid, p82

به همگان، مشخص شده است. اما از گاندی روش مقاومت خشونت‌پرهیز را به عنوان یک کنش مستقیم علیه بی‌عدالتی آموخت. آموزه‌های گاندی، لوترکینگ را متقاعد کرد که اخلاقیات عشق از نظر عیسی، به معنای عدم مقاومت در برابر اشرار نیست، بل که مقاومتی خشونت‌پرهیز است. از دیدگاه کینگ، خشونت‌پرهیزی به معنای اجتناب از مبارزه نیست. او از خشونت‌پرهیزی چنین درمی‌یافت که روشی برای مبارزه علیه ستم است، بدون آن که بر دیگران ستم و فشاری روا شود. این ایستار به یک نیروی اخلاقی برای تقبل رنج دیگران بر خود، نیاز دارد. از دیدگاه کینگ، مقاومت‌کننده‌ی خشونت‌پرهیز باید بتواند رنج و آزار را تحمل کند؛ بدون آن که از مبارزه‌ی خود دست بکشد. کینگ در تعبیر اندیشه‌ی گاندی می‌نویسد:

ما آمادگی و اشتیاق شما را برای وارد آوردن رنج، با آمادگی خود برای استقامت در رنج، تکمیل می‌کنیم. ما نیروی جسمانی شما را با نیروی روحی جبران خواهیم کرد. ما به شما تنفر نخواهیم ورزید. اما به هر حال، از قوانین ناعادلانه‌ی شما تبعیت نخواهیم کرد. آنچه می‌خواهید با ما بکنید، ما باز شما را دوست خواهیم داشت. خانه‌های ما را ویران کنید و کودکان ما را بترسانید. مأموران خشونت‌پراکن خود را به محله‌ها و اجتماعات ما بفرستید، ما را از خانه بیرون بکشید و بر کوره‌راه‌ها به خاک بکشانید، ما را بزنید و نیم‌زنده رها کنید، اما باز شما را دوست خواهیم داشت. و ما به زودی با ظرفیتی که در کشیدن رنج داریم، شما را مستأصل می‌کنیم و در راه به دست آوردن آزادی، وجدان شما را و ما می‌داریم تا در این راه تسلیم ما شوید.<sup>۱</sup>

در فلسفه‌ی اخلاقی و سیاسی لوترکینگ نیز، همانند گاندی، مقاومت خشونت‌پرهیز به معنای آمادگی رنج کشیدن به گونه‌ای خلاقانه است تا سبب دگرگونی اجتماعی شود. بنابراین دست‌یابی به عدالت، بستگی به مداومت استقامت در رنج‌کشی دارد؛ چنان‌که عیسی مسیح هم چنین کرد. این «پرداخت هزینه در قالب رنج‌کشی»، امر خشونت‌پرهیزی را به عنوان شیوه و خصال مردمانی قوی‌پنجه و نه ترسو و خائف، ارتقاء می‌دهد. این‌گونه برهان‌پردازی، لوترکینگ را به عقیده‌ی راسخ در وجود خداوند به عنوان یک نیروی خلاق که علیه نیروهای شیطانی مبارزه می‌کند و عدالت را برپا می‌سازد، رساند. او در جایی عنوان کرد که:

باز باید به ما یادآوری شود که خداوند در کار کیهان خود است. او بیرون از کیهان نیست که با بی‌تفاوتی به امور جهان نگران باشد... همان‌طور که ما علیه شرور و برای شکست دادن آن‌ها می‌جنگیم، خدای کیهان نیز با ما در جنگ است.<sup>۲</sup>

به سخن دیگر و به تعبیر کینگ، مقاومت بدون خشونت، از این اندیشه سر می‌گیرد که عدالت سرشار در کیهان است و از آن کسانی است که با شیوه‌ای خشونت‌پرهیز بر علیه بی‌عدالتی یک نظام، رنج می‌کشند و مقاومت می‌کنند. لوترکینگ بر این اعتقاد است که شرط مقاومت در برابر بی‌عدالتی، دوست داشتن دشمنان و نیک‌سرشتی و ایجاد جامعه‌ای برادرانه از سیاهان و سفیدپوستان است. هدف لوترکینگ مبارزه برای عدالت اجتماعی و اقتصادی بود که لازمه‌ی رسیدن به جامعه‌ای بهینه است. کینگ هدف را قدرت سیاسی نمی‌دانست. هدف در نزد او رسیدن به جامعه‌ای یکپارچه و وحدت‌یافته بود که در آن همه‌ی مردان و زنان، از هر نژاد و مقام، بتوانند در کنار هم و هماهنگ زندگی کنند. او می‌گفت:

هدف من، نه قدرت سیاسی و نه حتی قدرت اقتصادی است. این‌ها در راهی که ما به دنبال آن هستیم، اموری فرعی‌اند. من فکر می‌کنم که هدف و یا مقصود ما، رسیدن به یک جامعه‌ی حقیقتاً برادرانه، و ایجاد یک اجتماع مطلوب و محبوب است.<sup>۳</sup>

بدین ترتیب از دیدگاه کینگ، پس از مبارزات خشونت‌پرهیز، میان کسانی که با یکدیگر مخالف بوده‌اند، درک و احترام متقابل بیش‌تری حاکم خواهد شد. برای رسیدن به این شرایط آشتی‌جویانه و سازگار، کینگ به هماهنگی میان روش‌های خشونت‌پرهیزی و روح

<sup>۱</sup> Martin Luther King, Jr. *Stride Toward Freedom* (New York, Harper and Row, 1958), p217

<sup>۲</sup> Martin Luther King, Jr., *The Strength to Love* (New York, Harper and Row, 1963), p64

<sup>۳</sup> Quoted in *Wisdom of Martin Luther King*, Edited by Alex Ayres (New York, Meridion Book, 1993), p21



خشونت‌پرهیزی نظر داشت. چارچوب اخلاقی کینگ در این‌جا با دیدگاه گاندی انطباق می‌یابد. کینگ می‌دانست که نمی‌توان با استفاده از روش‌های خشونت‌آمیز به هدف‌های خشونت‌پرهیز رسید. کینگ تأکید می‌کند که:

ما نمی‌خواهیم که بر سفیدان سلطه بیابیم. چون این کار تنها کسانی را که در ته جامعه هستند، به بالای جامعه سوق می‌دهد. اما اگر بتوانیم هم در عمل و هم در اندیشه به یک زندگی خشونت‌پرهیز برسیم، در واقع یک جامعه‌ی مطلوب بر پایه‌ی آزادی برای همگان ایجاد کرده‌ایم.<sup>۱</sup>

برای کینگ، این یک وظیفه‌ی وجدانی محسوب می‌شد که علیه هر گونه خشونت که از سوی آمریکاییان در داخل و یا خارج آمریکا اعمال می‌شود، بایستد. از نظر کینگ، نژادپرستی، فقر، و جنگ ویتنام، همه به هم مربوط بودند. او دیدگاه خود را درباره‌ی مبارزات حقوق مدنی و جنبش‌های ضد جنگ، چنین بیان می‌دارد:

برای من بسیار ناگوار است که در این شرایط به موعظه و آموزش عدم خشونت بپردازم. اما در برابر خشونتی که این جنگ خانمان‌سوز هزاران نفر از بزرگ و کوچک را به خاک و خون می‌کشد، سکوت می‌کنم.<sup>۲</sup>

کینگ چندان امان نیافت که پایان جنگ ویتنام را به چشم ببیند. (او در سال ۱۹۶۷، به هنگام سخنرانی روی بالکن هتل لورین، به ضرب گلوله به قتل رسید.) اما رؤیاهای و آرزوهایش برای انسانیت، نه‌تنها از سوی آمریکاییان، بل که همه‌ی جهان، به طور جد مورد توجه قرار گرفت. پیام و رسالت او در خشونت‌پرهیزی و از خود گذشتگی، طی سی سال گذشته، از سوی بسیاری از راه‌جویان عدم خشونت، از جمله نلسون ماندلا، دزموند توتو، اسقف کلاور، اونگ سان سو چی، لئو والسا، واسلاو هاول، دالایی لاما، و بسیاری دیگر دنبال شده است. سده‌ی بیستم در حالی را برابر چشم همگان به پایان رسید که گاندی‌ها و کینگ‌ها در همه‌ی کشورها و همه‌ی قاره‌ها می‌درخشیدند. جنبش‌های اصلاحی و خشونت‌پرهیز، که در سال‌های دهه‌ی ۱۹۶۰ در مرحله‌ی نظریه‌پردازی بودند، با دگرگونی‌های بنیادی‌ای که در مناسبات بین‌المللی پیش آمد، از نظر سیاسی فعال‌تر شدند. در آمریکای لاتین جنبش پرز اسکویول Perez Esquivel و سرویسو پازی جوستیسیا Servicio Pazi Justicia (=خدمتگزاران عدالت)، نقش برجسته‌ای در انتقاد از استبداد و دیکتاتوری‌های نظامی ایفا کردند. در فیلیپین، اسقف کلاور، یکی از نخستین چهره‌های مذهبی بود که پیش‌گام مقاومت خشونت‌پرهیز علیه فردیناند مارکوس شد. انگیزه‌ی او در مقاومت خشونت‌پرهیز علیه استبداد، همانند مارتین لوتر کینگ پسر، برخاسته از متن انجیلی بود. اسقف کلاور می‌گوید:

خشونت‌پرهیزی را صرفاً به عنوان هدفی برای خود و در خود، یا درست‌تر، به عنوان بخشی از یک هدف بزرگ‌تر که در آن عدالت جنبه‌ی پیش‌شرط دارد، انتخاب کرده‌ایم... کوتاه آن که ما عدم خشونت را یکسان با خود انجیل مسیح می‌دانیم.<sup>۳</sup>

در لهستان، لئو والسا برنده‌ی جایزه‌ی نوبل ۱۹۸۳ شد و جنبش همبستگی‌اش به عنوان «نخستین چالش توده‌ای با سلطه‌ی شوروی»<sup>۴</sup> شناخته شد لهستان نخستین کشور کمونیستی بود که در کار فرو ریختن یک نظام تمامت‌خواه شد. لئو والسا در این باره گفته است:

ما همواره از همه‌گونه شکل خشونت استفاده کرده‌ایم. اما حتی یک بار هم در تاریخ انسانی، چیزی از آن عایدمان نشده است.<sup>۵</sup>

در پاییز ۱۹۸۹ نیز دیگر دولت‌های اقماری شوروی دچار دگرگونی شدند. در چکسلواکی، واسلاو هاول طرح یک مقاومت خشونت‌زدا را در برابر فشار کمونیستی پی ریخت و آن را قیام حقیقت علیه دروغ و یا صداقت بر علیه ناراستی، و قیام قلب انسان علیه

<sup>1</sup> Quoted in Mary King, op. cit. p284

<sup>2</sup> Quoted in Peter D. Bishop, *A Technique For Loving* (London, SCM Press, 1981), p125

<sup>3</sup> Quoted in Mary King, op. cit. p378

<sup>4</sup> Ross A. Johnson, *Poland in Crisis* (Santa Monica, Rand Corporation, 1982), p4

<sup>5</sup> Caroline Lazo, *Lech Walesa* (New York, Dillon Press, 1993), p11



خشونت خواند. هاول با بازاندیشی در مفهوم ساتیاگراها گاندی، به اندیشه‌ی «زندگی در حقیقت» و به عنوان راهی خشونت‌پرهیز برای شکست دروغ و ایجاد حس مسؤولیت نسبت به جامعه رسید. دالایی لاما، چهره‌ی برجسته‌ی جنبش خشونت‌پرهیز در سده‌ی بیست‌ویکم، از هاول به عنوان «یکی از رهبران نادر در تاریخ... که کاملاً در خدمت صبح، خشونت‌پرهیزی، و مسؤولیت اخلاقی» است، یاد کرد.<sup>۱</sup> در پی سقوط کمونیسم در کشورهای اروپای شرقی، نلسون ماندلا به سال ۱۹۹۰، از یک زندان ۲۷ ساله آزاد شد و در سال ۱۹۹۴ به عنوان نخستین رئیس‌جمهوری سیاه‌پوست در جمهوری آفریقای جنوبی برگزیده شد. تعهد و پای‌بندی ماندلا به راهبردهای خشونت‌پرهیز در آفریقای جنوبی، او را به عنوان یک اصلاح‌طلب کبیر در کشوری که زمانی مهندس گاندی طرح اندیشه‌ی ساتیاگراها را پی ریخت، زبان‌زد همگان کرد. نلسون ماندلا در سخنرانی‌اش برای مجلس اروپا، تجربه‌ی خود از خشونت‌پرهیزی را چنین شرح داد:

آموخته‌ایم که شرط بقای کشورمان در این است که به عشقی اصیل و احترامی واقعی به همه‌ی مردمان و همه‌ی انسانیت روی آوریم و پای‌بند بمانیم.<sup>۲</sup>

امروزه در سراسر جهان، گروه گروه مردم پیرامون اصول و کنش‌های خشونت‌پرهیزی گرد می‌آیند و آن را به مانند جایگزین و پاسخی مؤثر در برابر فشار و استبداد خشونت‌آمیز و نیز به عنوان یک کنش راهبردی برای دستیابی به اهداف اجتماعی و سیاسی خود در کشورهای مردم‌سالار، به شمار می‌آورند. آن‌ها در وجه مطلوب، با مخالفان خود به چالش در می‌آیند تا آن‌ها را متقاعد به واقعیت‌هایی کنند که گاندی از آن به عنوان حقیقت، لوترکینگ به عنوان «آگاپه»، و هاول به عنوان «زندگی در حقیقت» نام بردند. بنابراین کنش مستقیم عدم خشونت را می‌توان به عنوان یک عمل سقراطی دانست که به ما گوشزد می‌کند تا در جهان خود، خشونت را بی‌چالش و بی‌پاسخ رها نکنیم، زیرا همان‌طور که مارتین لوترکینگ گفت:

عدم خشونت در واقع پاسخی به مسائل ناشی از بحران اخلاقی و سیاسی عصر ماست.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> Quoted in Mary King, op. cit. p443

<sup>۲</sup> Nelson Mandela, *Symbol of Resistance and Hope for a Free South Africa* (London, Kliptown books, 1990), p70

<sup>۳</sup> Martin Luther King, Jr. *A Treatment of Hope* (New York, Harper and Row, 1986), p224

## مدار اوکثرت‌گرایی<sup>۱</sup>

«مدارا»، برابر فارسی است که ما امروزه برای دو کلمه‌ی فرانسوی *tolérance* و انگلیسی *toleration* به کار می‌بریم. این دو کلمه، هر دو مشتق از مفهوم لاتینی *tolerantia* است که خود از فعل لاتینی *tolerare*، به معنای تحمل کردن و همراه بودن می‌آید.

در واقع *tolerant* به کسی گفته می‌شود که قدرت پذیرش و درک و فهم عقیده و رفتار مخالف خود را دارد.

فکر می‌کنم که در این‌جا مفهوم درک و فهم (*understanding* به انگلیسی یا *comprehension* به فرانسه)، به مراتب مهم‌تر از مفهوم پذیرش است.

درک و فهم چیزی یا کسی، یعنی قرار دادن او به منزله‌ی موضوع اندیشه و تفکر. یعنی به عبارتی شناسایی معنایی او. به نظر من زمانی که ما از مفهوم «مدارا» سخن می‌گوییم، می‌بایستی روی این کلمه‌شناسایی یا بازشناسی تأکید کنیم.

تمام پایه و اساس فلسفی مفهوم «مدارا»، مسأله‌ی «بازشناسی دیگری» به منزله‌ی یک واقعیت هستی‌شناختی است؛ یعنی از نظر هستی‌شناختی، رسمیت دادن به یک فرد دیگر به عنوان دیگری.

همان‌طور که می‌بینید، مفهوم «مدارا»، قبل از این که به هر گونه وضعیت فرهنگی یا اجتماعی و سیاسی اطلاق شود، از محتوایی کثرت‌گرا برخوردار است. کثرت‌گرایی بخشی از مفهنا‌ی فلسفی مفهوم «مدارا» را تشکیل می‌دهد.

چارچوب این هستی‌شناسی کثرت‌گرا در این امر خلاصه می‌شود که به قول هانا آرنست، هر فردی از این امر آگاهی دارد که انسان‌ها و نه انسان، بر کره‌ی ارض زندگی می‌کنند.

به عبارت دیگر، زندگی و حیات بشری به خودی خود امری است جمعی و کثرت‌گرا. کثرت‌گرایی محتوای اصلی حیات بشری را تشکیل می‌دهد.

پس فرآیند اجتماعی شدن فرد، مساوی است با آگاهی او از وجود دیگری.

هر آن‌جا که «من» ای مطرح باشد، «دیگری» ای هم مطرح است. «دیگری» هر آن کس است که «غیر من» است.

اکنون هر آن‌جا و هر گاه که موضوع «غیر من» مطرح باشد، مسأله‌ی تفاوت مطرح است، چون «من» با «غیر من» متفاوت است.

این اصل تفاوت پایه و اساس هستی‌شناسی کثرت‌گرا است که در امر برخورد و رویارویی نگرش‌ها و غایت‌های گوناگون جلوه می‌کند.

<sup>۱</sup> سخنرانی در سمینار دفتر پژوهش‌های فرهنگی، خانه‌ی هنرمندان، دی ۱۳۸۰

از آنجا که نگرش‌ها و غایت‌های زندگی با یکدیگر متفاوتند، به همین جهت هیچ‌گاه یک غایت در مقام حقیقت مطلق نمی‌تواند تعیین‌کننده‌ی سعادت بشری باشد. اگر چنین باشد، ما از منطق کثرت‌گرایی ارزشی دور می‌شویم و مسأله‌ی «مدارا» هم به خودی خود از بین می‌رود و فراموش می‌شود.

چون «مدارا» در چارچوب وضعیت هستی‌شناسی‌ای که اعتقاد به وحدت‌گرایی monism و اعتقاد به یکتایی و هماهنگی غایات انسانی داشته باشد، مطرح نمی‌شود.

این که غایت‌های بشری متفاوتند و هر یک به نوعی وضعیت انسان در جهان را ترسیم می‌کنند، امری است که به نظر بنده دلالت بر این سخن کانت می‌کند که از چوب کج و ناراست بشریت، چیزی صاف و سراسر است نمی‌توان ساخت. چون حتی در جهانی آرمانی که از مردمانی یکسره نیک و خردمند و روشن‌اندیش تشکیل شده باشد، نمی‌توان به پاسخ‌هایی قطعی و بی‌برو و برگرد در زمینه‌ی سرنوشت بشری دست یافت.

پس باید قبول داشت که تاریخ محل تكثر ارزش‌ها و غایت‌ها و تقابل و رویارویی میان آن‌هاست.

زمانی که این غایت‌ها و ارزش‌ها در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند، سه وضعیت از نظر فلسفی و اجتماعی به وجود می‌آید:

۱. یا این که غایتی و ارزشی بر غایت‌ها و ارزش‌های دیگر غلبه می‌کند و آن‌ها را از بین می‌برد و در این صورت ما از یک وضعیت هستی‌شناسی کثرت‌گرا در می‌آییم و وارد محدوده‌ی تک‌پنداری و تک‌گویی و وحدت‌گرایی می‌شویم، که در این‌جا الزاماً راه‌حل خشونت جایگزین مدارا می‌شود.

۲. حالت دوم حالتی است که غایت‌ها و ارزش‌ها در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، ولی الزاماً با یکدیگر رویارویی و تلاقی ندارند. در این‌جا ما در یک وضعیت «بی‌تفاوتی» قرار می‌گیریم که پایه و اساس فردگرایی خودخواهانه است. اگر در وضع اول تفاوتی وجود ندارد، در این وضع دوم ما شاهد تفاوتی با بی‌تفاوتی هستیم. باز هم در این‌جا کثرت‌گرایی به صورت فعال و پویا وجود ندارد. تفاوت بی‌تفاوت.

۳. وضعیت سوم وضعیتی است که ارزش‌ها و غایت‌ها با یکدیگر متفاوتند، ولی در عین حال نسبت به یکدیگر بی‌تفاوت نیستند.

در این‌جا ما یک وضعیت گفت‌وگویی داریم که به وجود آورنده‌ی وضعیت مدارایی است. چون مدارا همراه با گفت‌وگو شکل می‌گیرد، نه با بی‌تفاوتی و یا تک‌اندیشی و تک‌گویی آمرانه.

در واقع می‌توان گفت که مدارا پارادایمی است که طبق مکانیسم آن ارزش‌ها و غایت‌های متفاوت و مخالف با یکدیگر وارد بحث و گفت‌وگو می‌شوند و رقابت سالمی میان اندیشه‌ها و برهان‌های گوناگون صورت می‌گیرد.

تبلور این هم‌زیستی را می‌توان در وجود تفاهم تعارض‌آمیزی دید که ضامن کثرت‌گرایی در اجتماع است.

این تفاهم تعارض‌آمیز، مستلزم پذیرش مفهوم مدارا به عنوان اصلی پویا در جامعه است.

پس مدارا فقط به وضعیتی گفته می‌شود که در آن تعارض میان عقاید و اندیشه‌های گوناگون وجود داشته باشد، ولی ضمناً، توافقی میان همگی افراد جامعه است که باید وضعیتی گفت‌وگویی در قلب این تعارض باشد.

ولی این گوناگونی و کثرت عقاید، دو اصل مهم را با خود همراه دارد:

۱. بدون مفهوم اراده‌ی آزاد مسؤولیت‌پذیری و مداراجویی هیچ معنایی ندارد. یعنی چنانچه این فرض را بپذیریم که تمامی اعمال انسان‌ها از پیش تعیین شده‌اند، آن وقت مفهوم *مدارا* و *مداراجویی*، ناموجه و غیر قابل تصور می‌شود.

۲. احترام به خودمختاری فردی به منزله‌ی اعتقاد به قابلیت عقلانی فرد در آفرینش و ابداع سامان دموکراتیک و کثرت‌گرایی جامعه.

اگر عمل *مدارا* صورت می‌گیرد، به این دلیل است که من و دیگری به عقاید و نظرات یکدیگر توجه داریم. اگر این امر توجه نباشد، احترام هم وجود نخواهد داشت و آنجا که احترام متقابل نباشد، *مدارا* هم نمی‌تواند به عنوان یک اصل شکل بگیرد.

منظور من از توجه، ایجاد حس مسؤولیت شهروندی است؛ یعنی توجهی که یک فرد به عنوان شهروند به فرد دیگر به عنوان شهروند دارد. بدون این حس مسؤولیت، *مدارا* از محتوایی برخوردار نیست. زیرا که تمرین *مدارا* با تمرین مسؤولیت همراه است و هر دوی این کنش‌ها و تمرین‌ها پایه و اساس تمرین کثرت‌گرایی ارزشی و سیاسی است.

اگر به ریشه‌ی لغوی مفهوم مسؤولیت در زبان انگلیسی یا فرانسه برگردیم، می‌بینیم که *مسؤول بودن* *responsible* یا *responsible* به معنای پاسخ‌گو بودن است (*être capable de réponse*) است. ولی پاسخ‌گو بودن در مقابل چه کسی؟

در واقع هر فردی می‌بایستی به دو نفر پاسخ‌گو باشد. در درجه‌ی اول به وجدان خودش و در درجه‌ی دوم به وجدان دیگری. چرا؟ چون انسان هم مسؤول آن چیزی است که هست، یعنی انسان بودن، و هم مسؤول آن چیزی که انجام می‌دهد، یعنی تاریخ. پس او همواره مسؤول خودش و مسؤول دیگر انسان‌هاست.

به همین لحاظ، مسؤولیت یک امر فردگرایانه و خودخواهانه نیست. بل که یک وضعیت بشردوستانه است. مسؤول بودن یعنی ضامن بودن. انسان مسؤول فردی است که ضامن آزادی و خودمختاری فرد دیگر است. این ضمانت جزوی از جوهر کثرت‌گرایی است.

دلیل این ضمانت شکنندگی *fragility* کثرت‌گرایی است. اگر امری یا چیزی شکننده نباشد، احتیاج به ضامن ندارد.

به قول پل ریکور: «موضوع مسؤولیت آن چیزی است که به خودی خود تلف‌شدنی است.»

چون تلف‌شدنی و از میان رفتنی است، ما مسؤولیم که آن را نجات دهیم.

مسؤول بودن ما در قبال دیگری و همچنین در قبال خود امر *مدارا*، به دلیل شکنندگی مداراست. *مدارا* امری شکننده است که در صورتی که به صورت درست و دقیق تمرین نشود، نابود می‌شود.

این شکنندگی *مدارا*، ما را به این امر واقف می‌کند که *مدارا* فقط یک گزینش روشن‌فکری نیست. بل که الزامی است برای هر گونه کنش و عمل اجتماعی.

*مدارا* یکی از طرق، یا به عبارتی، بهترین طریقه برای زندگی در حقیقت و برای حقیقت است. چون آنجا که *مدارا* ایجادکننده‌ی بحث و گفت‌وگو است، کذب و دروغ هیچ‌گاه نمی‌توانند بر حقیقت غلبه کنند.

در این‌جا یاد این سخن تامس جفرسون می‌افتم که می‌گفت:

حقیقت قدرتمند است و همواره می‌تواند با حریف خود، یعنی کذب، مقابله کند، به شرط این که اسلحه‌های طبیعی آن، یعنی بحث و گفت‌وگوی آزاد را از او سلب نکنیم.

شاید به همین جهت هم هست که جفرسون در یادداشت‌های روزانه‌ی خود در سال ۱۷۷۶، با این نظریه‌ی جان لاک، که «با مداراستیزان می‌بایستی مدارا کرد»، مخالفت می‌کند و می‌گوید: «جان لاک راه دوری را رفت، ولی در جایی متوقف شد. ولی ما آن راه را ادامه می‌دهیم.»

تأمل در این سخن جفرسون، می‌تواند شیوه‌ای باشد برای این که همه‌ی ما دریابیم که *مدارا* امری است که همیشه در مقابل *مداران‌ناپذیری* intolerable صورت می‌گیرد.

چون آن چیزی که مستلزم تمرین مداراست، آن چیزی است که مورد پذیرش و حتی تحمل ما نیست. زیرا آنچه را که تحمل می‌کنیم که مخالف عقیده ما نیست و مداراپذیر است. ولی آنچه را که نمی‌پذیریم و با آن مخالفت داریم، امری است که می‌بایستی مورد مداراجویی قرار گیرد.

*مدارا* اصل مخالفت و تفاوت اندیشه‌ها را ممکن می‌سازد. در حالی که اصل مخالفت و تفاوت اندیشه‌ها، مدارا را امری واجب جلوه می‌دهند. به همین دلیل هم دفاع از اندیشه‌ی مدارا، به معنای دشمنی با متعصبان و مداراستیزان نیست. بل که مبارزه‌ی فکری و فلسفی با تک‌گویی و تک‌پنداری است که خود را تنها پنجره‌ای می‌داند که از خلال آن می‌توان به جوهر زندگی نگریست.

در صورتی که به قول آیزایا برلین، کثرت‌گرایی به ما می‌آموزد که «به زندگی از خلال پنجره‌های گوناگونی می‌توان نگریست که هیچ‌یک الزاماً شفاف‌تر و روشن‌تر یا تاریک‌تر و تحریف‌کننده‌تر از دیگری نیستند.» قبول این گفته‌ی برلین، به منزله‌ی یک اصل چالشی روزمره است که شامل حال فرد فرد ما می‌شود.

## آزادی از نگاه کانت و هگل<sup>۱</sup>

چند صد سال است که روشن‌فکران بر سر تعریف ماهیت آزادی، مبارزه‌ای سخت در پیش گرفته‌اند. اندیش‌مندان در تلاش بوده‌اند که تعریفی تام و نهایی از این موضوع به دست بدهند و با بررسی نظریه‌های رقیب در صدد تغییر قواعد بازی بوده‌اند. امانوئل کانت در پایان سده‌ی هیجدهم، در آثار خود با بررسی اندیشه‌ها و عقاید علمی عصر، تلاش کرده است تا نظریه‌ی عقلانیت رادیکال را به عنوان بهترین ابزار در تعریف و تحقق آزادی جهانی، توسعه و ارتقاء دهد. رساله‌ی او با عنوان «صلح پایدار»، این دیدگاه را در قالب تشکیل یک مجمع (فدراسیون) جهانی از ملت‌ها، که هدفش رسیدن به یک صلح عقلانی است، مطرح کرده است. از آن‌جا که کانت باور داشت که جهانی شدن عقلانیت، همانا برابر با جهانی شدن آزادی است. به عکس، مخالفت سرسختانه گ. و. هگل با کانت، مانعی بر سر راه خطرات اخلاقی نهفته در مفهوم کانتی جهانی کردن عقلانیت غربی است. و هگل این نظریه را بر پایه‌ی تحقق بخشیدن آزادی در قالب حاکمیت دولت‌هایی که نماینده‌ی عقاید و ارزش‌های عقلی شهروندان خود هستند، مطرح می‌کند. نزد هگل، فدراسیون دولت‌ها به نظر یک امر نابه‌جا، تصنعی، و اثرپذیر است. گرایش به ویژه شدن دارد و سوی آن به عکس آزادی است. هگل در جهت تقویت و تدقیق مفهوم آزادی ملی، به پیش‌فرض پایه‌ای کانت، که بنا بر آن صلح امری مطلوب است، می‌تازد. از آن‌جا که جامعه‌ها دیدگاه عقلانی خود را از آزادی مشخص و متمایز می‌کنند، پس عقلانی خواهد بود که این دیدگاه‌های مختلف ملی به عنوان بخش‌هایی از فرآیند تحقق و تجدید حیات، با هم در رقابت قرار گیرند. اما هگل مفهوم آزادی جهانی را نیز بی‌اعتبار ندانسته است. او فکر می‌کرد که در روابط متقابل این دولت‌های جداگانه، یک روح جهانی حاکم خواهد شد که هدر نهایت از سطح منحصر بودن آن‌ها فراتر رفته و به سطح جهانی شدن می‌رسد. بدین ترتیب جهانی شدن نیاز به تصمیم و اراده‌ی جهانی دارد و نه آن که تنها یک تجربه‌ی غربی باشد.

نظریه‌ی آزادی کانت، نقطه‌ی عزیمتی جدی و تعیین‌کننده برای درک هدف او از صلح پایدار است. رساله‌ی اجمالی او با عنوان «روشن‌گری چیست؟»، دستورالعملی برای انسان است تا از پذیرش کورکورانه‌ی قواعد دست بردارد و در فرآیند جست‌وجوی‌های خود از عقل استفاده کند: «این روشن‌گری به هیچ‌چیز الا آزادی نیاز ندارد؛ آزادی استفاده از عقل آشکار در همه‌ی موارد.» کانت می‌گوید که مردم اگر از عقل استفاده کنند، آزادتر خواهند بود. کانت این دیدگاه‌ها را بعداً در سال ۱۷۹۳ و در رساله‌ی «درباره‌ی ضرب‌المثل آن‌چه که در نظر درست می‌نماید در عمل ممکن است به کار نیاید»، توسعه داد. او در مسأله‌ی دولت مدنی می‌گوید که پایه و بنیاد قوانین باید عقل محض و پیش‌تجربی *a priori* و ناب باشد؛ یعنی عقلی که اصول آن در درون ما نهفته است، نه آن که از راه تجربه حاصل شده باشد. از آن‌جا که این قوانین بر پایه‌ی اصول عقلانی‌اند، می‌توانند اجباری *coercive* باشند، اما در عین حال در آزادی انسان مداخله نمی‌کنند.

بخش سوم رساله به حقوق بین‌المللی می‌پردازد. کانت می‌گوید انسان‌ها در یک قرارداد اساسی *constitution* مدنی وارد می‌شوند. این قرارداد، برای گریز از خشونت جهانی، دارای قواعد عقلانی اجباری است. به همین گونه، اجبار و فشار جنگ‌های مداوم، «سرانجام آن‌ها را به آستانه‌ی ورود در یک توافق‌نامه‌ی جهانی و حتی بر خلاف اراده‌شان» خواهد رساند. نظریه‌ی آزادی کانت در رساله‌ی «صلح پایدار»،

<sup>۱</sup> سخنرانی در دانشکده‌ی فلسفه‌ی دانشگاه تورنتو، اسفند ۱۳۷۹

معطوف به هدف پایان جنگ پایدار است. بخش نخست، شامل پیش‌شرط‌هایی چون ممنوعیت اخذ یک ملیت توسط ملیت دیگر، و عدم دخالت در اساس‌نامه‌ی ملت و حکومت دیگری است. کانت در پاره‌یابی برای رسیدن به صلح می‌گوید: اساس‌نامه‌ی مدنی هر ملت باید جمهوری باشد. تنها در این صورت آزادی انسان‌ها تضمین خواهد شد. زیرا آن‌ها همگی با قوانین کنار خواهند آمد و در سایه‌ی آن قوانین و نمایندگی آن‌ها، برابر خواهند بود. او در مقاله‌ی دوم رساله، ملت‌ها را افرادی می‌داند که باید از طریق قراردادی مشابه با قرارداد مدنی، حقوق خود را تضمین نمایند. و این مجمع دولت‌های آزاد، یا ملت ملت‌ها، بر پایه‌ی برابری و بدون حاکم و محکوم خواهد بود. کانت می‌گوید هر ملتی برای فقدان محدودیت‌های بیرونی و به همین ترتیب، فقدان حقوق خود برای جنگ‌افروزی ارزش والایی قائل خواهد شد. اما عقل جنگ را نفی و مردود می‌دارد و ایجاب می‌کند که ملت‌ها آزادی پوچ درگیری در جنگ‌های مستمر را کنار بگذارند و خود را در چارچوب یک قانون کلی در ملت مردم بیاورند. این امر در صورتی امکان‌پذیر است که اراده‌ی عمومی به عقل بگراید.

بخش پایانی رساله بر روی موضوع تنش و چالش میان اخلاق و سیاست، با توجه به صلح پایدار متمرکز است. کانت می‌گوید: گرچه انسان عملاً موافق نیست کاری انجام دهد که برای دستیابی به هدف صلح پایدار ضروری است، اما وحدت دادن جامعه‌ی مدنی با چنین شیوه‌ی، نیاز به نیرو دارد و احتمالاً یک قانون‌گذار می‌تواند بدین‌سان مردم را یکپارچه نموده و سپس به آن‌ها مجال دهد تا به واسطه‌ی اراده‌ی عمومی خود، یک اساس‌نامه‌ی قانونی ایجاد کنند. کانت می‌گوید که وظیفه‌ی یک سیاستمدار اخلاقی، اصلاح اساس‌نامه‌ی ملت خود، به نحوی است که با حقوق عقلی و طبیعی هماهنگ و سازگار باشد. اما فرد عمل‌گرا، راه‌حل را به سادگی بر پایه‌ی تجربه‌ی خود ارائه می‌کند. از سوی دیگر، مثال و نمونه‌ای برای حرکت به سوی صلح پایدار درست نیست. از این رو ترس و احتیاط سیاسی به هدف و نتیجه‌ی مطلوب نخواهد انجامید. از سوی دیگر، فراست سیاسی چنین ایجاب می‌کند که نخست باید در پی عقل محض بود (... و آن‌گاه هدف شما (فیض صلح پایدار) خود به سوی شما خواهد آمد». زیرا رهنمودهای چنین فراستی مستقیماً از مصدر یک اراده‌ی عمومی ذاتی صادر می‌شود و به همین صورت، حقوق ایجاب می‌کنند که یک ملت اساس‌نامه‌ای بر پایه‌ی حقوق طبیعی داشته باشند و ملت‌ها برای حل قانونی تفاوت‌ها و اختلافاتشان، با هم وحدت کنند. آن‌ها باید به چنین حقوقی پایبند و وفادار بمانند، زیرا که این حقوق برآمده از عقل محض پیش‌تجربی‌اند. و بدین ترتیب هدف صلح پایدار به تدریج حاصل خواهد شد.

گ.و.ف. هگل، در کتاب *اصول فلسفه‌ی حقوق*، به پالایش و تدقیق مفهوم کانتی عقلانیت جهانی غربی، به عنوان نسخه‌ای برای آزادی می‌پردازد. از نظر هگل، مسیر آموزش از طریق خانواده و جامعه‌ی مدنی، نهایتاً به نقش مرکزی عقل برای آزادی دولت می‌انجامد. از این رو هگل، در حالی که به نقش مرکزی عقل برای آزادی می‌پردازد، هم‌زمان عناصر فرهنگی ویژه‌ی هر ملت را نیز دخیل می‌داند. در این کار، او یک تعریف جامع‌تر از آزادی افاده می‌کند که از مفهوم کانتی عقلانیت جهانی غربی فراتر می‌رود. هگل برای استقلال و تمامیت ملی اهمیت فراوانی قائل شد، زیرا بر نقش کلیدی ملت به عنوان عرصه‌ی تحقق آزادی، وقوف داشت. هگل سرانجام یک فضای بین‌المللی ترسیم می‌کند که در آن دولت‌ها به مثابه‌ی افرادی آزاد با هم ارتباط می‌گیرند و یک روح جهانی ایجاد می‌کنند که در آن جهانی بودن، بر ویژگی و منحصر بودن، برتری می‌یابد.

جوهر مخالفت هگل با مفهوم صلح پایدار کانت، در اختلاف دیدگاه آن دو پیرامون آزادی نهفته است. از دید هگل، «... استقلال و تمامیت دولت‌ها، اصل سامان‌دهنده‌ی روابط متقابل آن‌ها است. آن‌ها با این ملاک و معیار، در شرایطی طبیعی و در رابطه‌ای متقابل با هم زیست می‌کنند و حقوق آن‌ها، نه به واسطه‌ی اراده‌ی جهانی و سیطره‌ی قدرت‌های توافق‌نامه‌ی constitutional، بل که از طریق اراده‌ی ویژه‌ی خودشان تحقق می‌یابد». هگل در بررسی پیشنهاد کانت در رابطه با شکل‌گیری مجمع (فدراسیون) دولت‌ها برای حفظ و تضمین صلح پایدار، می‌گوید که در این نظریه یک توافق تحمیلی بر پایه‌ی ویژه بودن عقلانیت کانتی می‌بیند و بدین ترتیب آن را «آلوده به احتمالات» ارزیابی می‌کند. همچنین هگل در مفهوم توافق و سازگاری مجمع ملت‌ها پیرامون استقلال و تمامیت ملی، مفهوم توافق بر روی صلح را

می‌یابد. کانت ممکن است در برابر این دعاوی از خود دفاع کند و بگوید که اصول عقلانی در درون ما به طور پیش‌تجربی وجود دارند. این اصول جهانی‌اند، چون با حق منطبق و سازگارند. پس:

«عقل تنها در صورتی می‌تواند ملت‌ها را از شرایط بی‌قانونی (که صرفاً شامل جنگ است)، برهاند و مرتبط سازد که آن‌ها آزادی وحشیانه (بدون قانون) خود را رها کنند (همان‌گونه که آحاد افراد انجام می‌دهند) و با سازگاری و انطباق خود با محدودیت‌های قانون عمومی، از مجمع مردم ملتی بسازند...»

این ملت متشکل از مردم، از قانون جهانی پیروی خواهد کرد و در این کار آزادی خود را تحقق خواهد بخشید. برخورد دیدگاه‌های هگل و کانت درباره‌ی آزادی، به طور عمده بر زمینه‌ی عقلانیت جهانی است. تمایلات کانت به عقلانیت آزادی، بخشی عمده از شرایط واحد مورخین غربی در دوره‌ی روشن‌گری است. اروپایی‌ها احساس کردند که دیگر نیازی به عقاید معین مذهبی آشتی‌دهنده ندارند و بدین ترتیب می‌توانند صرفاً به عقل بگرایند و بر آن تکیه کنند. اما کدام عقل؟ در واقع تعریف یک جامعه از مفهوم «عقلانی»، برآیند تجربیات فکری، تاریخی، و فرهنگی آن جامعه است. در غرب، عقلانیت در واقع بر مفهوم بی‌طرفی impartiality علمی کانتی استوار است. اما در کشورهایی که تجربیات جمعی‌شان بر پایه‌ی بی‌طرفی علمی نیست، مفهوم «عقلانی» تعریفی کاملاً متفاوت پیدا خواهد کرد. متأسفانه کانت در سه رساله‌ی خود بحثی جامع انجام نداده است و از همین رو تعریف غرب از مفهوم «عقلانی»، تنها یک تعریف درست از آن است و بدین خاطر، نافی صفت خود به عنوان جهانی است. عجب آن که کانت زمانی سر در پی این بحث می‌نهد که در توضیح عقل، به عنوان بنیاد صلح پایدار، از انجیل نقل قول مغرضانه‌ای می‌آورد: «پس می‌توان گفت نخست ملکوت عقل عملی محض و حقیقت آن را جست‌وجو کن، سپس هدف (فیض صلح پایدار)، خود به سوی تو می‌آید.» نظریه‌ی آزادی هگل، به عکس کانت، می‌تواند پذیرای تعاریف مختلف فرهنگی درباره‌ی عقلانیت باشد و بدین ترتیب نارسایی‌ها و مخاطراتی را که کانت با آن روبه‌رو است، ندارد.

کانت میان آزادی و جهانی کردن اجباری قوانین عقلانی در دولت مدنی، تضادی نمی‌دید و این‌ها را بنیاد یافته بر اصولی که از پیش در نهاد بشری نهفته بود می‌دانست. اجبار عمده‌ای که وی در سطح جهانی ترسیم می‌کرد، اجبار جنگ‌های مستمر بود که انسان‌ها را وادار به تجمع و ایجاد فدراسیون برای فرار از خشونت خواهد کرد. او در واقع برای جذب انسان‌ها در مجمع پیشنهادی خود، به طور عمده بر نیروی عقل متکی بود و می‌گفت: «...اراده‌ی عمومی، بر زمینه‌ی عقل است.» یکی از جنبه‌های کلیدی این امر، تأکید کانت بر یک اساسنامه‌ی جمهوری است. تنها زمانی که مردم از مصائب جنگ آسیب می‌بینند، تصمیم می‌گیرند که آیا درگیر مبارزه‌ای شوند که در آن چنین عقلانیتی پیروز و مسلط می‌شود یا نه. اما در پرتو این واقعیت که عقل کانتی، تنها در غرب بدین گسترده‌ی پذیرفته شده است، روشن می‌شود که نظریه‌ی کانت دارای تناقضی از این دست است که آیا می‌توان با زور ملت‌ها را وادار سازیم تا از مفروضات و قواعد او پیروی کنند؟ چنین تحمیلی، مسلماً و به طور کلی، با سنت‌های فکری، فرهنگی، و تاریخی ملت‌های دیگر در تضاد است. این فقدان هماهنگی یک شکاف درونی ایجاد می‌کند که به نظر، آزادی آن‌ها را جداً تحت تأثیر قرار می‌دهد. اما نظریه‌ی روشن‌آزادی ملی هگل، گرچه بر عقل استوار است، اما نه چنان عقل محدود و معینی که نهایتاً باید به دیگران تحمیل شود. تنها در یک مورد می‌توان ادعا کرد که تحمیل چیزی بر مردم در تکمیل آزادی آن‌ها مفید است و آن زمانی است که آن چیز منطبق بر اصول آن‌ها باشد. اما تحمیل چیزی بر مردم که کاملاً در تخالف با سنت‌ها و اصول آن‌ها است، حتی اگر به نام آزادی باشد، به نظر کاملاً تناقض‌بار است.

هگل در دفاع از آزادی ملی، در واقع فرض پایه‌ای کانت را که می‌گوید صلح مطلوب است، به چالش می‌کشد. هگل دریافت که جنگ به مثابه‌ی تأکید بر ویژه بودن ملت‌ها است و از این رو آن‌ها را مختار می‌دارد تا حقوق خود را حفظ و اعاده کنند. مهم‌تر آن که جنگ، بهداشت و سلامت اخلاقی ملت‌ها را حفظ می‌کند؛ «همان‌گونه که وزش بادهای دریا را از سکون محفوظ و مصون می‌دارند و نمی‌گذارند که دریا به خوابی مستمر برود، پس امکان این که یک صلح مداوم (و اگر نه پایدار) در میان ملت‌ها ایجاد سکون کند نیز وجود دارد». این موضع‌گیری هگل ممکن است برای کانت ناخوشایند باشد. زیرا از نظر کانت انسان‌ها نیاز به صلحی مستبدانه دارند تا ملتشان برتری و



سلطه بگیرد. اما او می‌گوید که طبیعت به سبب تفاوت‌های زبانی و مذهبی، مانع این درجه از قوام و پیوستگی است و بدین ترتیب تعادلی در میان قدرت‌های رقیب ایجاد می‌کند. در عین حال، طبیعت انسان‌ها را به سبب تمایلشان به تجارب، به هم نزدیک و همبسته می‌کند. کانت، افزون بر این افت و خیز در مناسبات جهانی، دریافت که نهایتاً صلح باید چیرگی یابد، زیرا: «... عقل به عنوان ابزار تعیین حقوق، مطلقاً جنگ را محکوم می‌کند و جست‌وجو برای شرایط صلح را به عنوان یک وظیفه‌ی منحصر به فرد در می‌آورد.»

بدین ترتیب مخالفت این دو اندیش‌مند با هم، دوباره حول مفهوم جهانی شدن عقلانیت کانتی شکل می‌گیرد. از نظر کانت، صلح هدفی اجتناب‌ناپذیر است. زیرا بر عقل منطبق است. اما با توجه به آنچه که پیش از این گفته شد، مسأله این است که کدام عقل؟ دفاع عقلانی از صلح در غرب قابل توجیه و قبول است، زیرا غرب مفهوم بی‌طرفی *impartiality* عملی کانت را می‌پذیرد. پس جهانی کردن هدف «عقلانی» صلح کانتی، لزوماً به صورت تحمیلی در می‌آید و با سنت‌های اینان در تضاد می‌افتد. اما به خلاف کانت، دیدگاه هگل از دولت مستقل *sovereign* به گونه‌ای است که آزادی‌اش را از طریق مبارزه با دیگر ملت‌ها معین و محفوظ می‌کند و گرفتار تناقض تحمیلی عقلانیت غربی، که کانت مطرح کرده، نمی‌شود. در این راه، اجازه داده می‌شود تا همه‌ی ملت‌ها به درجات بیش‌تری از آزادی دست یابند. شایان ذکر است که به هر حال، کانت و هگل هر دو روی محدودیت‌های معینی برای جنگ توافق دارند. کانت ابرام می‌ورزد که ارتش و یگان‌های آماده‌ی رزمی باید منحل شوند، زیرا برای صلح یک تهدید مداوم محسوب می‌شوند. او به نظام اعتباری ملی می‌تازد، زیرا به ملت تا هر اندازه که برای تدارک جنگ لازم باشد، پول قرض می‌دهد. کانت در پی یافتن موانع ایجاد جنگ است. زیرا جنگ آینده، صلح را ناممکن می‌سازد. هگل نیز خواستار حفظ امکان صلح است، به طوری که برای مثال سفرای کشورها باید احترام شوند و جنگ نباید به هیچ قیمت، حتی در بین مؤسسات داخلی روی دهد. او خواستار صلح در سطح زندگی خصوصی و خانوادگی و نیز افراد می‌شود. بدین ترتیب هگل مطمئناً جنگ‌هایی چون جنگ اوّل و دوم جهانی را محکوم می‌کرد. زیرا این جنگ‌ها از سطح مبارزه میان دو ارتش فراتر رفته و به صورت جنگ‌های کلی و فراگیر، عرصه‌ی زیست همه‌ی ملت‌ها را به میدان تاخت‌وتاز تبدیل کرده و هستی آن‌ها را در معرض سقوط قرار داده‌اند.

به رغم حمله‌ی شدیدی که هگل به نظریه‌ی کانت درباره‌ی جهانی شدن عقلانیت غربی کرده است، اما او نافی و منکر یک بنیاد جهانی برای آزادی نشده است. برای درک درست نظریه‌ی هگل درباره‌ی قانون جهانی، باید به مفهوم روح جهانی او توجه شود. از نظر هگل، دولت‌ها مستقل و آحادی آزادند که کلیت ویژه‌ی آن‌ها در روابط متقابل آن‌ها با یکدیگر شکل می‌گیرد. در این روابط متقابل، روح دولت‌های واحد، دارای ماهیتی جدلی است که نهایتاً یک روح جهانی از آن برمی‌آید که از همه‌ی محدودیت‌ها آزاد است. هگل ویژه بودن دولت‌های مستقل مختلف (و نیز افرادی که آن‌ها را تشکیل می‌دهند)، به عنوان سازندگان جمعی این روح جهانی ترسیم می‌کند. آن‌ها با یکدیگر یک کل بزرگ‌تر را تشکیل می‌دهند که آن‌ها را در آغوش خود به سوی مرحله‌ای فراتر در تاریخ جهان همراه می‌برد. بدین ترتیب شایان ذکر است که از نظر هگل، رسیدن به مرحله‌ای که در آن جهانی شدن بر ویژه بودن چیره باشد، بستگی دارد به ویژگی‌های قبلی دولت‌های مستقل. جهانی کردن عقلانیت کانتی، این ویژه بودن را به سبب اجبار در رسیدن هر چه سریع‌تر به آن مرحله‌ی برتر، ویران می‌کند. و بدین ترتیب هر گونه امید به بنیاد حقیقی جهانی برای آزادی مبدل به یأس می‌گردد. هگل در توضیح این روح جهانی، ادامه می‌دهد که این روح عمدتاً به واسطه‌ی ملتی تشکیل می‌شود که در تاریخ جهانی عصر خود مستقل و مسلط بوده است. اما این ملت نیز نهایتاً رو به کاستی و سقوط می‌نهد و باید «... در گذار تاریخ جهانی جای خود را به ملت دیگری بسپرد». بدین ترتیب گرچه هگل قلمرو آلمانی را بالاترین دانسته، اما در عین حال، نهایتاً امکان انتقال این قلمرو را به ملتی دیگر ناممکن ندانسته است.

مخالفت هگل با نظریه‌ی کانت در این باره که جهانی کردن عقلانیت غربی همه‌ی بشریت را آزاد خواهد ساخت، صرفاً یک برخورد دانشگاهی تاریخ‌شناسی نیست. در واقع تلاشی برای پاسخ‌گویی در برابر آغاز سده‌ی بیست‌ویکم است. حکومت‌های غربی سراسر عقل کانت را به عنوان تنها بنیاد مشروع برای توسعه‌ی قانون پذیرفته‌اند و نظریه‌ی جهانی کردن این قانون را به عنوان شاخصه و سنگ بنای سیاست‌های خارجی خود قرار داده‌اند. از نظر هگل، آزادی در دولت مستقلی تحقق می‌یابد که نماینده‌ی ارزش‌ها و اعتقادات عقلی

شهروندانش باشد. بنابراین مجمع دولت‌های کانت نیز، به نظر مانند تحمیلی است که آزادی را به مخاطره می‌افکند. به همین صورت، هگل بر این فرضیه‌ی کانت می‌تازد که حتی اگر صلح پایدار مطلوب باشد، باز او ترجیح می‌دهد که دیدگاه‌های واحد هر ملت در فرآیند تجدید حیات اخلاقی به رقابت پردازند. هگل سرانجام چنین می‌یابد که این دیدگاه‌های ویژه در ارتباط با هم، روح جهانی را ایجاد می‌کنند و سپس این روح جهانی بر ویژه بودن آن‌ها مسلط می‌شود. بدین ترتیب هگل می‌کوشد از تناقض کانتی در تحمیل عقلانیت غربی بر جهان اجتناب کند، هرچند خود به جهانی شدن مبتنی بر عقلانیت می‌اندیشد. او در این کار، امید یک تعریف جهانی حقیقی از آزادی، و از طریق اراده‌ی جهانی را وعده می‌دهد؛ وعده‌ای که تحقق آن، پس از گذشت دویست سال، هنوز ذهن آشوب و پرمسأله است.

## حقیقت از دیدگاه نضرو تاگور (یک بررسی تطبیقی)

افلاطون می‌گوید که همراهی فلسفه و شعر خطرناک است. دلیل چنین نگرشی شاید این است که فلسفه در کار بررسی انتقادی از واقعیتی است که عقل جست‌وجوگر در پی آن می‌باشد. اما شاعری، به گفته‌ی ولتر، «موسیقی روح» است. اما نظر افلاطون را نمی‌توان درباره‌ی رابیندرانات تاگور و سید حسین نصر، مصداق گرفت. نزد تاگور و نصر، فلسفه و شعر به هم آمیخته و دست در دست هم دارند، زیرا هر دوی آن‌ها به حقیقت اعتلای نظر دارند.

از نظر تاگور، شعر ستایش واقعیت به شکل و زبانی زیباست. نصر نیز بر آن است که فلسفه ستایش همان واقعیت در قالب و از منظر حقیقت است. راداکریشنان می‌گوید: «فلسفه معبد حقیقت است و شعر زیارت‌گاه زیبایی است.» این دو تضادی با یکدیگر ندارند، چرا که حقیقت زیباست و زیبایی حقیقت است. تاگور و نصر هر دو به والاترین و بنیادی‌ترین مسائل زندگی معنوی انسان نظر دارند. تاگور و نصر، هر دو شاعر و نیز فیلسوف، اما تاگور به نظر بیش‌تر شاعر است، حال آن که نصر فلسفه را بیش‌تر از شعر در خود دارد. گرچه شعر می‌گوید و از ریز و درشت هنرهای زیبا آگاه است.

تاگور یک فیلسوف مکتب‌دیده نیست. او هرگز درس رسمی فلسفی ندید. از نظر او فلسفه یک راسا و استو *rasa vastu* است؛ یعنی چیزی که بتوان از آن بهره گرفت و تلذذ جست و نه یک نظریه برای تشریح و توضیح. تاگور به نظریه‌پردازی حقیقت نمی‌پردازد. اما در جست‌وجوی آن لذتی سرشار می‌یابد. تاگور و نصر، هر دو یابندگان حقیقتند؛ یکی بیش‌تر شاعر و دیگری بیش‌تر فیلسوف.

سید حسین نصر، اساساً یک فیلسوف است، اما فلسفه‌ی او چنان با شعر درآمیخته که خواننده‌اش را به وادی‌هایی فراسوی مرزهای عقل و منطوق محض رهنمون می‌شود. نصر حقیقت و زیبایی را در هم آمیخته است، زیرا در پی جهانی شدن و جاودانگی است. از این روست که فلسفه‌ی او پیش از آن که متوجه امور عقلانی متافیزیکی باشد، جلوه‌هایی از روح است. و به جای آن که یک نظام فلسفی باشد، یک راه است. فلسفه‌ی نصر، راه عشق است و می‌کوشد ما را از جهانی که در آن انسان محدود و فانی در صدد عرضه‌ی خود به عنوان یک عنصر مهم در ترکیب جهان است، به بی‌کرانگی و جاودانگی رهنمون شود. نصر می‌گوید: «فلسفه به جای توضیح یک نظام عقلانی، باید در پی تشریح ساختار واقعیت و با هدف تدارک یک طرح جهانی باشد که انسان به کمک آن بتواند از این جهانی که آن را جهانی باید گفت برهد و دور شود.» (نصر، اندیشه و زندگی اسلامی، ص ۶۷)

از این‌جا است که نقش اصلی در شرق تدارک دیدگاهی از جهان معنوی بوده است و بدین ترتیب فلسفه پیوند تنگاتنگی با آفرینش یافته است. به دیگر سخن، فلسفه از نظر نصر همواره در رابطه با واقعیت‌های مذهبی و اساساً در پیوند با چیزی بوده که آن را اشراق می‌گویند. اگر از این منظر به فلسفه بنگریم، آن‌گاه فلسفه از اصل در رابطه با شکلی از حقیقت قرار می‌گیرد که جنبه‌ی وحیانی دارد. در این حقیقت وحیانی است که طبق نظر نصر می‌توان ملتقای سنت و متافیزیک را، یعنی آن جنبه از تعقل *sapientia* که زمینه‌ی مشترک عقل و

<sup>۱</sup> سخنرانی در سمپوزیوم بزرگداشت سید حسین نصر، دانشگاه جرج واشنگتن، آبان ۱۳۸۰

ایمان را فراهم می‌آورد، دریافت. نصر به عنوان یک رهروی فلسفه‌ی جاویدان خرد، در پی خرد *Sophia* جاودانه و فلسفه‌ای بی‌کرانه و جهانی است. نصر در پی جاویدان خرد و فلسفه‌ای پیامبرانه است که در آن عقل و ایمان سازگار و هماهنگ شوند. از نظر او، این فلسفه‌ی پیامبرانه در اسلام، به بیان کامل و اکمل خود نزدیک می‌شود.

از دیدگاه نصر، فلسفه‌ی اسلامی دارای دیدگاهی وحدانی و یگانه‌گرا است. دیدگاهی است از روابط متقابل و درونی میان همه‌ی قلمروهای شناخت. بنابراین دلیل وجودی فلسفه‌ی اسلامی، دفاع از نظریه‌ی توحیدی و کوشش برای تشکیل منبع عمده‌ی کیمیایی و آمیختگی میان زمینه‌های مختلف شناخت است. از این منظر، بنیاد فلسفه‌ی اسلامی جهانی است و در سازگاری و هماهنگی با چشم‌اندازهای جهان‌گستر قرار دارد، زیرا سنت اسلامی از میراث تمدن‌های اولیه برخوردار است. نصر می‌گوید: «اسلام یکی از غنی‌ترین و سرشارترین سنت‌های فلسفی را پدید آورده که دارای اهمیت معنوی بزرگی برای خود اسلام است و به عنوان یک سنت پایدار، تاکنون تداوم یافته است (...). فلسفه‌ی اسلامی به عنوان یک فلسفه‌ی سنتی بر پایه‌ی تعقل *intellect* فرافردی و نه فردگرایانه، مکتب‌ها و دیدگاه‌هایی را پرورش داده که قرن‌ها تداوم داشته‌اند و دستخوش دگرگونی و یا اضمحلال توسط این یا آن فیلسوف نگشته‌اند.» (نصر، اسلام سنتی در جهان مدرن، ص ۱۳۱-۱۳۳)

از لابه‌لای این عبارات سید حسین نصر، چنین برمی‌آید که نمی‌توان فلسفه‌ی اسلامی را بدون جنبه‌های معنوی و زمینه‌ساز آن دریافت. نصر می‌گوید که فلسفه‌ی اسلامی، به خاطر عربی یا ایرانی بودنش، اسلامی نیست. بل که اسلامی است، چون با امور وحیانی اسلامی مربوط است. به دیگر سخن، در فلسفه‌ی اسلامی، نقش اصلی را مفهوم «حقیقت» ایفا می‌کند و نه مفهوم «تاریخ». بنابراین از نظر نصر، فلسفه به واسطه‌ی تاریخ فلسفه تعیین نمی‌شود، بل که در کشف حقیقت صورت می‌بندد. او در جلد یک کتاب خود، معنویت اسلامی، می‌نویسد: «این مفهوم جهانی از حقیقت، همواره شاخص فلسفه‌ی اسلامی بوده است. اما حقیقتی که در قید محدوده و مرزهای عقل قرار نداشته است، بل که حقیقتی بی‌حد و مرز که به واسطه‌ی تعقل (الکندی و دیگر فیلسوفان اسلامی آن را به روشنی از عقل متمایز دانسته و به عنوان قوه‌ی تحلیلی ذهن برشمرده‌اند) دریافت می‌شود. این تعقل همانند یک ابزار وحی درونی است که وحی‌کاران جهانی برای آن یک چارچوب عینی فراهم می‌کند.

فلاسفه‌ی اسلامی، ندای حقیقت را والاترین ندای فلسفه دانسته‌اند، اما این نگرش بدان معنی نیست که امور وحیانی را به خلاف برخی فلاسفه در برابر عقل وانهند. بل که به معنای رسیدن به حقیقت در قلب وحی و استفاده از تعقل است، که در بیان جهانی خود معمولاً به شکل وحی جبرئیلی مشخص می‌شود. جبرئیل خود وسیله‌ی وحی است.» (همانجا، ص ۴۱۱) در این جا نصر، توجه خوانندگان خود را به این نکته جلب می‌کند که متافیزیک را نمی‌توان به سطح یک فلسفه‌ی عقلانی، که تنها وظیفه‌اش «تعیین روش‌ها و تشریح محتویات منطقی علوم است»، فروکاست. از نظر او متافیزیک اساساً در پیوند با نظریه‌ای فلسفی است که از همان آغاز جهانی و جاودانه است. او در جمله‌ی نخست از فصل سوم کتاب مشهور خود، یعنی *رویارویی انسان و طبیعت*، می‌گوید: «متافیزیک که در واقع یکی است و باید آن را به صورت مفرد، یعنی همان متافیزیک نامید، علم امر واقعی *real* است، علم خاستگاه و انجام و آخرت امور و علم مطلق است و در پرتو این مطلق، علم امور نسبی است. بنابراین با فلسفه، در تعریف متداول آن، تفاوت دارد. متافیزیک، نظریه‌ی واقعیت است. اما واقعیتی که تحقق آن برابر با امر قدسی و کمال است و بنابراین تنها در چارچوب سنت وحیانی قابل درک و دریافت است (نصر، *رویارویی انسان و طبیعت*، ص ۸۱). به سخن دیگر، نصر بر آن است که حقیقت متافیزیکی در مرکز نظریه‌ی اعلای «احدیت»، که خود معنابخش نمادها و مناسکی است که متافیزیک برای تحقق خود باید بر آن‌ها تکیه کند، قرار داد. سید حسین نصر، با طرح این روح نظری، که به جای داده‌ها و واقعیات، بر نمادها تکیه دارد، در واقع به ما گوشزد می‌کند که دیدگاه نمادین از امور، به خاطر از دست رفتن هماهنگی میان انسان و طبیعت، به کلی فراموش شده است. او می‌گوید: «خطراتی که از سلطه‌ی انسان بر طبیعت به بار آمده، چنان روشنند که نیاز به توضیح ندارد.» و سپس می‌افزاید: «طبیعت دیگر در نزد انسان مدرن تقدس‌زدایی شده است... و افزون بر این طبیعت چونان چیزی قلمداد می‌شود که باید تا سر حد امکان مورد

استفاده و بهره‌برداری قرار گیرد.» حال آن که او را باید همان زن شوی کرده‌ای دانست که گرچه شوی از او بهره‌مند می‌شود، ولی در برابر او نیز مسؤول است. اما انسان مدرن طبیعت را چون زنی روسپی در نظر گرفته که بدون هیچ مسؤولیت و تعهدی از او بهره‌برداری می‌کند (همان‌جا، ص ۱۸). از این عبارت سید حسین نصر برمی‌آید که از دیدگاه او، متافیزیک بخشی جداناپذیر و مدغم از یک مفهوم کلی جهانی است که در مرکز آن، مفهوم «حقیقت» قرار دارد.

از میان سایر اندیش‌مندان، رایبندرانات تاگور، بیش از دیگران به مفهوم «حقیقت» پرداخته است. تاگور به کاربرد این مفهوم در رابطه میان فرد و جهان، توجه ویژه داشته است. دیدگاه او از «حقیقت»، در واقع رویکردی بشردوستانه به فلسفه‌ی «انسان جهانی» است. جهانی بودن حقیقت از دیدگاه تاگور، برابر با تجربه‌ی کلی بودن و جهانی بودن بنیادی انسان در همه‌ی زمان‌ها و در همه‌ی جوامع قلمداد شده است. طبق نظر تاگور، اگر انسان دریابد که خود او فرآیندی به سوی وحدت جهانی است، او یک انسان جهانی خواهد بود. هنگامی که انسان مفهوم «سوهام» (soham)، «من او هستم» یا «من همه هستم» را چونان یک وحدت جهانی فرا گیرد، باب «مانوا براهما Manava Brahma» یا جهانی شدن انسان در عرصه‌ی هستی بر او گشوده خواهد شد. و این‌جا عرصه‌ی تحقق انسان کامل است که خود از راه تحقق یک وجدان و آگاهی جهانی و یا بی‌کرانه و جاودان به مقام الوهیت می‌رسد. «خود» انسان، همان «کلیت انسان» است. «روح - آگاهی» به «خدا آگاهی» می‌انجامد که نوعی خودآگاهی جهانی است. تاگور می‌گوید: «یافتن و درک احدیت چونان دارا بودن همگان است.» بنیاد و ریشه و وحدت نژاد انسانی در روح جهانی است که خود بر سراسر گیتی جاری و ساری است. بنابراین از نظر تاگور، انسان و الوهیت یکی هستند. انسان محدوده و کرانه‌ای است که از بی‌کرانه برمی‌تابد. انسان تنها از طریق پرورش و پویایی شخصیت بی‌کرانگی خود، به یک انسان حقیقی تبدیل خواهد شد. یکتانگری و یگانگی مرکز قدرت اندیشه‌های معنوی تاگور است. او از متون «اوپانیساده‌ها» نقل‌قول‌هایی در این زمینه می‌آورد و به یگانگی و یکتایی واقعیت اعتقادی راسخ از خود نشان می‌دهد. در «اوپانیساده‌ها» تأکید شده است که: «تو آن یگانه را بشناس» و تاگور تکرار می‌کند که «ما در این جهان یک واقعیت خشک و خالی، مثل تکه‌های سنگ نیستیم. ما شخص هستیم و بنابراین سزاوار آن نیستیم که چون خاشاکی در کوران باد و یا رفتار رود به دست شرایط به هر سو رانده شویم. ما یک مطلوب محوری عشق داریم که هستی ما را هماهنگ می‌کند. ما باید در زندگی خود دارای یک سرمشق حقیقت باشیم که خود بیان‌گر رابطه‌ای کامل با شخص بی‌کرانه است (اندیشه‌های تاگور، ص ۱۹). از دیدگاه تاگور، شخص بی‌کران و جاودان به واسطه‌ی رنج‌ها، ستم‌کشی‌ها، و دردهایی که از بابت حقیقت می‌کشد، راهبر کل تاریخ جهانی است. تاگور با این گفته، شخصیت را به واقعیت غایی پیوند می‌زند. تحقق واقعیت غایی چیزی جز شکوفایی و پدیداری کمال در انسان نیست. بنابراین انسان از طریق تحقق حقیقت بالقوه‌ی خود (که تاگور آن را واقعیت جهانی می‌نامد)، برای خود کمال مطلوب می‌شود. خدای جاودان و انسان فانی در رشته‌ای سخت به هم تنیده‌اند و حقیقت نهفته در این وحدت، حقیقتی است که در آن وحدت وجود دارد. جاودانه خود را در فانی جلوه‌گر می‌سازد و حقیقت و زیبایی خود را با او باز می‌تاباند. گوهر ناب آموزش‌های شانکارا این است که: «من براهما خواهم شد، چون من اویم.» و تاگور نیز همین مضمون را افاده می‌کند، وقتی که می‌گوید: «آری، من براهما خواهم شد. من به هیچ اندیشه‌ی دیگری جز این نمی‌توانم دل بسپارم. من صراحتاً خواهم گفت که بی‌کرانه خواهم شد... آن‌چنان که رود می‌گوید که دریا خواهم شد. این ادعا جسارت او نیست، بل که حقیقت است و از همین رو انسانیت است.» (تاگور: شانتی نیکان، جلد دوم، ص ۳۳۶. به عبارت دیگر، دیگر، از نظر تاگور، حقیقت در انسان در واقع فائق شدن بر محدودیت‌ها و یا تناقضات از طریق تحقق جاودانگی یا کمال بالقوه در انسان است. این وجود و هستی جهانی انسان، از طریق شخصیت چندبعدی او به عنوان جلوه‌های مختلف عناصر خلاق و نشان‌گر جهانی بودن حقیقت است، قابل بیان است. طبق نظر تاگور، ارزیابی این اندیشه از حقیقت چونان «مطالعه‌ی ذهن انسان» و درک جنبه‌ها و جلوه‌های متفاوت حقیقت از زوایای متفاوت است (تاگور: ویشوا بارتی، یادبود انجمن).

درک حقیقت در هستی انسان، از منظرهای متفاوت، درک اهمیت جهانی بودن شخصیت انسان است که به شکل برداشت‌ها و آرمان‌های مختلف بشری از جهان بیان می‌شود. در عقیده‌ی تاگور، حقیقت در انسان، برابر با فائق شدن بر محدودیت‌ها و تناقضات از

طریق توسعه و بالندگی رابطه‌ی صمیمانه میان انسان (فرد) دیگران است. تاگور می‌گوید: «این توسعه‌ی هماهنگ شخصیت انسان، پایه‌ی اصلی گفت‌وگو میان شهروندان است.» تاگور در این فرآیند انسان و طبیعت انسان، و انسان بر بستر عشق را دخیل می‌داند. بدین ترتیب تاگور بر تحقق حقیقت و یا مطلق در انسان، از طریق یک فرآیند طبیعت‌گرایانه‌ی جهانی شدن (که با دیدگاه جاویدان خرد سید حسین نصر قابل مقایسه است)، تأکید دارد.

مطلق از نظر تاگور، «سایتم» یا حقیقت است. تاگور همچنین مطلق را «آنادام» یا غفران می‌داند. او مطلق را «سوندارام» و یا زیبایی خوانده است. چرا که چهره‌ی غفران در زیبایی شکل می‌بندد. تاگور در کتاب *Sadhana* می‌نویسد: «این آخرین هدف غایی هستی و در زندگی ماست و باید بدانیم که زیبایی حقیقت است و حقیقت زیبایی است.» (تاگور، *ساداتا*، ص ۱۴۱)

تاگور و نصر، هر دو بر آنند که حقیقت انسان یک حقیقت اخلاقی است و آزادی حقیقی او امری سیاسی نیست، بل که معنوی است. بنابراین جامعه بیان آن دسته الهامات و آمال اخلاقی و معنوی انسان است که به گوهر اعلامی او تعلق دارند. در این رابطه، هر دو اندیش‌مند پرسش بسیار مهمی پیش می‌کنند: آیا انسان آزاد موسوم به انسان مدرن، واقعاً آزاد است؟ آزادی چیست؟ آیا آزادی صرف سیاسی، آزادی حقیقی است؟ تاگور تأکید می‌کند که «آزادی سیاسی به هنگامی که ذهن‌های ما گرفتار و اسیر است، به ما آزادی نمی‌دهد». تاگور در کتاب دیگرش تحت عنوان *ملی‌گرایی* می‌گوید: «خودخواهی و تعصب علل ریشه‌ای بسیاری از شرور و خباثت جامعه‌ی مدرن ما هستند.» اما مقدم بر بدبختی‌های اجتماعی، بدبختی‌های برآمده از علوم و تکنولوژی‌های مدرن سر بر می‌کنند. در این رابطه باید به خاطر داشت که تاگور و نصر، با آن‌گونه صنعت و تکنولوژی که زندگی را نمی‌کشد و عصاره‌ی حیات را نمی‌مکد، مخالفتی ندارند. تاگور در کتاب *مذهب انسان*، با اطمینان می‌نویسد: «باید بدانیم که صنایعی که به زندگی انسان کمک می‌کنند، خوبند. اما اگر سبب بردگی و ویرانی زندگی شوند، دیگر خوبی ندارند. علم در آن‌جا که سبب از میان رفتن بدی‌ها و شرور می‌شود، باشکوه و دوست‌داشتنی است. اما وقتی که با خرافه اتحاد نامقدس تشکیل می‌دهند، دیگر چنان نیست.» (تاگور، *مذهب و انسان*، ص ۱۶۴) نصر نیز در مقدمه‌ی کتاب خود، *رویارویی انسان و طبیعت*، همین دیدگاه را پیش کشیده است. او می‌نویسد: «اندک مردمی می‌پذیرند که حادثه‌ترین مسائل اجتماعی و فنی بشر امروز، از توسعه‌نیافتگی بر نمی‌خیزد، بل که نتیجه‌ی توسعه‌یافتگی بیش از حد است. اندک کسانی هستند که واقعیت را آن‌چنان که هست بنگرند و بپذیرند که تا زمانی که رفتار انسان با طبیعت و به طور کلی با محیط طبیعی بر پایه‌ی جنگ و خشونت استوار است، صلح و آرامش در جامعه‌ی انسانی برقرار نخواهد بود. افزون بر این، شاید همگان دریابند که برای رسیدن به صلح با طبیعت، نخست باید نظم و انتظام معنوی حکم‌روا باشد. در صلح بودن با زمین، نیازمند در صلح بودن آب آسمان و ملکوت است.» (همان‌جا، صص ۱۳ - ۱۴) چنان‌که از نوشته‌ی این دو اندیش‌مند برمی‌آید، تاگور و نصر به سازش و آشتی روح جهانی و روح فردی باور دارند. اما این سازش در کجاست؟ خاستگاه آن در تحقق جهانی شدن زندگی انسانی است؛ یعنی آن‌جا که انسان از همه‌ی محدودیت‌ها و اسارت‌ها آزاد شود و بدین ترتیب خود را با همه‌ی انسان‌ها ربط دهد. این گفت‌وگوی میان انسان و جهان، زمینه‌ساز و تدارک‌دهنده‌ی گفت‌وگوی میان تمدن‌هاست. در این عصر ما که روز به روز بیش‌تر بر حقیقت سرپوش نهاده می‌شود، شعر خلاقه و آفرینش‌گر تاگور هنوز حلقه‌ی پیوند میان شرق و غرب است و نصر نیز همین نقش را از طریق دیدگاه و تفسیرهای فلسفی و معنوی خود نسبت به حقیقت بازی می‌کند. دیدگاه‌های او به ما نشان می‌دهد که روح حقیقت در چهره‌ی خرد ابدی و جاودانه متعلق به همه‌ی انسان‌هاست و به رغم تفاوت‌ها، در همه‌جا یکی و برای همه است. اما ما گاه فراموش می‌کنیم که حقیقت‌هایی که به ما آزادی می‌بخشند، گاه از آن دست حقیقت‌هایی‌اند که بسیار ساده‌اند.

## فراسوی بر خورد فرهنگها<sup>۱</sup>

پالادیوس درباره‌ی دیدار اسکندر و داندامیس داستانی آورده که سنت امروز در سده‌ی چهارم بعد از میلاد آن را به لاتین ترجمه کرده است و دکتر راداکریشن، رئیس‌جمهور اسبق هند نیز آن را به ما منتقل نموده است.

اسکندر سخت از شدايد و حقایق زندگی و قدرت فراست فلسفی اندیش مندی هندی در شگفت می‌شود. پس از این دیدار، اسکندر از اندیشه‌ی خود، که همه‌ی غیر یونانیان را بربر و در خور بردگی می‌دانست، دست می‌کشد. به گفته‌ی پلوتارک، اسکندر مردمان همه‌ی جهان را گرد هم آورد و همه‌ی آن‌ها را در یک واحد فرهنگی و سیاسی بزرگ آمیخت و یکپارچه کرد. این یکپارچگی شامل حال زندگی مردمان، شخصیت‌های متفاوت آنان، و همه‌ی آداب و مناسک آنان می‌شد. اسکندر، جهان زمان خویش را همچون سرزمین پدری خود می‌دید. اسکندر می‌اندیشید که رسالت مقدسی به عهده‌ی اوست که همه‌ی آدمیان درست‌کار و خوب‌صفت را در یک خانواده‌ی بزرگ جای دهد. او در ایران، مصر، و شمال غربی هند، درخشش و اثرات تمدن بزرگ شرق را دید و می‌خواست که این تمدن شریک باارزشی برای تمدن یونان باشد. اندک زمانی پیش از مرگ، اسکندر جشن باشکوه به مناسبت پایان گرفتن جنگ‌های خود برپا ساخت و نه هزار مردم از یونان و کشورهای دیگر را بدان فراخواند. در پایان جشن، او برای صلح نیایش کرد و آرزوی جهانی را کرد که بر پایه‌ی اشتراک و وصلت فکرها و قلب‌ها باشد.

این درست همان وظیفه‌ای است که امروزه در پیش روی ماست. جهان باید با تکیه بر کرامت انسان و دوستی مردمان، یکپارچه شود. در خلال دهه‌ی گذشته، در ایالات متحده‌ی آمریکا و اروپا، گفت‌وگوهایی در مورد برخورد تمدن‌ها در گرفت که چنان می‌نمود امکان‌پذیرترین راه در آینده‌ی انسانیت است. سامئل هانتینگتون در مقاله‌ای که به سال ۱۹۹۳م نوشت، چنین گفته بود که: جهان به جای پیشرفت به سوی مدرنیته و استحکام نهادهایی چون دموکراسی لیبرال و سرمایه‌داری فن‌آورانه، در کمند «برخورد تمدن‌ها» گرفتار مانده است و شش یا هفت گروه عمده‌ی فرهنگی، اکنون مرزهای نوین را در ستیز جهانی تشکیل داده‌اند. دیدگاه هانتینگتون به سبب واقعی یازده سپتامبر ظاهراً درست از آب درآمده است. اما به نظر می‌رسد که دیدگاه هانتینگتون در جمع‌بندی نهایی نادرست باشد. در واقع «برخورد تمدن‌ها» برخورد میان مسیحیت و اسلام، و یا میان مسیحیت و ادیان کنفوسیوسی نیست. بل که میان رواداری و نارواداری، میان جهل و تعصب، و میان فاناتیسم و بلوغ فکری در هر کدام از این فرهنگ‌هاست. بدین جهت، «تمدن جهانی» در قالب یک اصل مسلط سامان‌ده جهان، توسعه خواهد یافت. تمدن جهانی، به واسطه‌ی یک محور فلسفی مشترک میان همه‌ی فرهنگ‌ها در شکل اندیشه‌ی «انسانیت» قابل تشخیص و شناسایی است. در هر جا که انسانی با انسانی دیگر در یک رابطه‌ی زنده روبه‌رو شود، این دیدار معنای واقعی خود را در اندیشه‌ی «انسانیت» بر خواهد تاباند.

<sup>۱</sup> سخنرانی در سمپوزیوم مرکز و پیرامون، اصفهان، اردیبهشت ۱۳۸۱

این بازتاب، نشان از کلیت وجود انسان دارد. انسان می‌داند که هر چه سخت بکوشد، اگر با اندیشه‌ی «انسانیت» رابطه برقرار نکند، نمی‌تواند دنیای خود را از نظر فرهنگی و یا سیاسی بسازد. او می‌داند که وقتی از قلمرو حیات‌بخش وحدت خلاق انسانیت برون رود و در چنبره‌ی تعصب به یک فرهنگ و یا ایدئولوژی قرار گیرد، خود را در واقع به دامن دیوانگی انداخته، به تنگی‌ها دچار ساخته، و گوهر خود را پایمال کرده است.

وجدان انسان، اگر به زمینه‌ی کلیت انسانی متکی نباشد، به رابطه‌ی صرف سودجویی محدود خواهد شد و حقوق و نیازهای ژرف گوهر او نادیده گرفته می‌شود. گوهری که او از طریق آن می‌تواند به حقیقت خود و به کمال دست یابد. شاعران و فیلسوفان همواره در پی غبارزدایی از چهره‌ی وجدان انسانی و برکشیدن آن از ژرفای ابهام و تاریکی‌ها بوده‌اند. آن‌ها کوشیده‌اند تصویر روشنی از کمال خلاق انسانی در وجود آدمی و فراتر از هر مانعی چون نژاد، رنگ، زبان، و دین نمایش دهند. ندای آنان، آفرینش را در انسان برانگیخته و از او می‌خواهند که جهان را چونان یک وحدت خلاق و جایی برای تمدن جهانی بنگرد.

امروزه همه‌ی مردم جهان از یکدیگر آگاهی دارند و روند جهانی شدن، ما را بر آن وا می‌دارد تا برای زندگی جهانی، به یکدیگر نزدیک و نزدیک‌تر شده و همه در یک تمدن واحد ساکن شویم. از این رو، ما بیش از پیش از تفاوت‌های یکدیگر و نیز از «دیگری» بودن ویژه خود آگاه می‌شویم. اکنون ما می‌توانیم به یک نوع حقیقت و به یک نوع انسانیت بنگریم. بشر از یک ریشه‌ی مشترک برآمده است، گرچه به شاخه‌های فرهنگی گوناگون جدا شده است. در واقع، تفاوت میان فرهنگ‌ها در جهان مدرن، بیش از هر زمان دیگر نقش مهمی در دستیابی و برپایی یک زندگی انسانی اصیل جهانی ایفا می‌کند و اگر بخشی از این تجربه فرآیند تعالی باشد، یعنی احترام انسان به چیزی که او را تعالی می‌بخشد و بدون آن او هیچ نیست و با آن بخش پیوسته و جدایی‌ناپذیری از کل انسانیت است. این امر همانا اندیشه‌ی انسانیت است. در این صورت همه‌ی فرهنگ‌ها، صرف‌نظر از تفاوت‌های خود، اگر چنان‌چه بتوانند در انگیزه‌ی مشترک و بر زمینه‌ی مشترک استوار گردند، از روح آن احترام سرشار می‌شوند. این امر البته مستلزم آن است که نخست فرهنگ‌های گوناگون جایی برای آن انگیزه و نیز خلاقیت و گفت‌وگو و نیز مسؤولیت و مسؤولیت‌پذیری باز نمایند. در این میان، فرهنگ‌ها دیگر نمی‌توانند محمل مناقشه و تنفر، نارواداری، و تعصب‌اندیشی باشند.

یکی از مهم‌ترین حقایقی که ما معمولاً فراموش می‌کنیم، آن است که یک فرهنگ هرگز نمی‌تواند حقیقتاً با فرهنگ دیگری از در گفت‌وگو درآید، مگر آن که با خود در گفت‌وگو باشد. به عبارت دیگر، از هیچ شمع‌ی که شعله‌اش فرو خفته باشد، شمع دیگری را نمی‌توان برافروخت. تنها در مجموعه‌ی یک تمدن جهانی می‌توان روابط متقابل و مشترک نژاد انسانی را با احترام و تکریم به «انسانیت» بازسازی کرد و تنها از این راه، فرهنگ همگان می‌تواند متعالی شود. قدرت و اقتدار نظم جهانی برقرار نمی‌شود، مگر آن که قدرت مدنی «انسانیت» در میان باشد. این اقتدار تنها از طریق استقرار ارزش‌های جهانی به دست می‌آید که برای انسان ارزشی والاتر از قدرت سیاسی و پیشرفت اقتصادی قائل شود.

بدین‌گونه وحدت خلاق در تفاوت‌های فرهنگی و تمدنی به دموکراسی و جلب مشارکت واقعی شهروندان جهانی نیاز دارد. اگر به این هدف برسیم، گفت‌وگوهای میان‌فرهنگی می‌توانند یک محیط جهانی به وجود آورند که در آن مجموعه‌ای از ارزش‌های بنیادی انسانی به طور واقعی و حقیقی توان ارتقای فرهنگ صلح را خواهند یافت.

سنت دموکراتیک بحث و مناظره‌ی آزاد، ظرفیت راه‌اندازی یک گفت‌وگوی میان‌فرهنگی در کشورها را بدون توسط به برخوردهای خشن داراست. به همین دلیل فرهنگ و دموکراسی جدایی‌پذیر از گفت‌وگوی میان فرهنگ‌ها نیست.

اگر این ضرب‌المثل قدیمی را بپذیریم که می‌گوید جنگ مهم‌تر از این است که فقط به عهده‌ی امیر لشکران باشد، پس می‌توان گفت که گفت‌وگوی میان فرهنگ‌ها نیز مهم‌تر از این است که فقط آن را به عهده‌ی سیاستمداران حرفه‌ای و دیپلمات‌ها گذاشت. گفت‌وگوی



جاری میان فرهنگ‌ها در جهان کنونی، می‌تواند سرنوشت کل سیاره‌ی ما را از شکل یک جهان محدود و تعیین شده از پیش به شکل جهانی بی‌کرانه و مملو از مسائل تازه دگرگون کند. در این زمینه، آگاهی متقابل نسبت به تفاوت‌ها، لزوماً به برخورد و ستیز نمی‌انجامد. بل که منجر به تفاهم و درک متقابل و اراده‌ای روشن و پاک برای زندگی در صلح با یکدیگر خواهد شد. صلح در دهکده‌ی جهانی، نیاز به کوشش و جست‌وجو برای برقراری یک گفت‌وگوی پخته و روشن‌گرانه در میان فرهنگ‌ها دارد و طبیعتاً از تحمیل جامعیت یک فرهنگ بر فرهنگ‌های دیگر بیزار است. از این رو، ضرورت برخورداری از تفاوت‌های فرهنگی، یا به گفته‌ی ریمون آرون، جامعه‌شناس فرانسوی، «ناهماهنگی تمدن‌ها»، خود به عنوان یک عامل مؤثر در تضمین امر تکثرگرایی در شیوه‌های زندگی قلمداد می‌شود. امروز دیگر دیدگاه موهوم کمونیستی از جهان‌گرایی به سر آمده است. اما نباید به جای آن دیدگاه موهوم و خیالی دیگری چون جهان‌گرایی به شیوه‌ی مک‌دونالد و میکی‌ماوس را جایگزین آن کنیم. امروزه جهان برای توسعه‌ی یک جامعه‌ی قومی جهانی بر پایه‌ی وحدت و هماهنگی، اما متمایز از یکپارچگی و توافق بی‌دلیل، از خود اشتیاق نشان می‌دهد. باید به خاطر داشته باشیم که آموزگاران بزرگ جهان بر این نکته صحه نهاده‌اند که تفاوت‌ها در میان انسان‌ها نباید از میان بروند. بل که باید در چارچوب درک متقابل و مفاهمه پایدار بمانند و توسعه یابند. ما باید از باورها و تجارب مردم دیگر بیاموزیم. باید به این باور برسیم که تفاوت دیدگاه‌ها در فرهنگ‌ها نباید از طریق جنگ و ستیز، که خود دو خصلت جدایی‌ساز و فاصله‌اندازند، برطرف شود. باید بدانیم که از میان ستیز و برخورد، نه کسی برنده است و نه بازنده؛ نه پیروز و نه مغلوب. تفاوت در دیدگاه‌ها را باید در یک فرآیند طولانی مفاهمه و درک متقابل از انسانیت و جلوه‌های گونه‌گون آن، به هم نزدیک کرد. ما صرفاً با تعصب محض و جهل ایدئولوژیک و یا عصبیت، چشم‌پسته تنها بر هستی گفت‌وگو و تمامیت انسانیت خط بطلان خواهیم کشید. اگر انسان‌ها بر آنند که یک تمدن جهانی را سامان دهند، باید بدانند که این تمدن، از راه بازیابی و توسعه‌ی ارزش‌های یک فرهنگ و یا یک دیدگاه حاصل نمی‌شود. بل که راه آن توسعه و بازیابی تدریجی وجوه مشترک میان همه‌ی تمدن‌ها، یعنی نهادها، ارزش‌ها، و فلسفه و اخلاق مشترک است که باید به گونه‌ای صلح‌آمیز با یکدیگر مرتبط شوند.

اگر بتوانیم حتی تا اندازه‌ای در ایجاد ضرورت گفت‌وگوی میان فرهنگ‌ها موفق باشیم، این اصل سیاست عملی خود نقطه‌ی عزیمت درخشانی برای تأمین صلح بین‌المللی خواهد بود. ما انتخاب دیگری نداریم و اگر بخواهیم ارزش‌های مشترک خود را حفظ و کامل کنیم، باید درباره‌ی یکدیگر بیش‌تر بیاموزیم. اگر موفق شویم، می‌توانیم فضایی برای عرصه‌ی سیاست‌های جهان‌شمول آماده کنیم که در آن آموزه‌های میان‌فرهنگی جایگزین فرهنگ توده‌ای جهانی خواهد شد. این ضرورت، نه رنگ و بوی غربی خواهد داشت و نه شرقی. گفت‌وگوی میان‌فرهنگی، به معنای یادگیری برای درک تفاوت‌هاست و نه انکار آن‌ها از طریق اتخاذ دیدگاه‌ها و روش‌های ضد غربی و یا ضد اسلامی و یا ضد بودایی. به کسانی که بیش‌تر تفاوت‌های تمدن‌های شرقی و غربی را برجسته می‌کنند، تنها یادآوری می‌کنیم که محمد اقبال لاهوری، درباره‌ی روابط متقابل اسلام و غرب چنین می‌گوید: برجسته‌ترین پدیده در تاریخ مدرن، همانا شتاب سرسام‌آوری است که جهان اسلام در رویکرد و نزدیکی فکری را غرب گرفته است. این فرآیند خطا نیست. نباید فراموش کرد که آشنایی با ارسطو از طریق ایرانیان و اعراب صورت گرفته، که نخستین کسانی بودند که با فلسفه‌ی او آشنا شدند. برای ما لازم است که هم‌اکنون گفت‌وگوی میان شرق و غرب را آغاز کنیم و نمانیم تا آن‌گاه که دیر شود. اگر زمان این اقدام، یکی و جز آن فرصت دیگری نباشد، همانا که هم‌اکنون است. گفت‌وگو امر آسانی نیست. به‌ویژه در آن هنگام که جهان به خاطر وجود جنایتکاران و دزدانی که از ما به خاطر میل در توافق و اتحاد پیرامون تفاوت‌ها تنفر دارند و نیز در معرض فسادهای مالی و سیاسی، جایی ناامن و خطرناک می‌شود، دشواری گفت‌وگو بسیار بیش‌تر خواهد بود. این امر به واقع روح دیگر و شکل دیگری برای مبارزه می‌طلبد. این شکل نمی‌تواند محل نمایندگان قدرت نظامی و خشونت سیاسی باشد. بل که شکلی است که حاوی گرایش به تحکیم و تقویت بحث‌ها و رعایت پیچیدگی‌ها و تفاوت‌ها، احترام و تکریم انسانیت و عشق به دانش و حقیقت است.

## گفت‌وگو پس از یازده سپتامبر

این نظر که آیا رخداد حمله‌ی تروریستی یازدهم سپتامبر جهان را دگرگون کرده یا نه، در ۱۲ ماه گذشته به طور عام با سکوت و اکراه روبه‌رو بوده است. اما این که جهان درست و تا چه اندازه بر این اثر دگرگون شده است، هنوز پاسخ روشنی برای آن نیست. اما دست‌کم یک چیز تغییر کرده است. رسانه‌های آمریکای شمالی نسبت به مفهومی چون «اسلام» دچار احساس عقده و کم‌بینی شدند. این مفهوم در قاموس کم‌بضاعت و ناآگاهانه‌ی آن‌ها تاکنون تنها یک معنا داشته و آن، تهدیدی برای نظام دموکراسی در جهان غرب بوده است. بسیاری کسان هستند که در غرب، جامعه‌های مسلمان را متهم می‌کنند که این جامعه‌ها از دموکراسی متنفرند و با ارزش‌های سیاسی غربی مخالفند. واقعیت آن است که حمله‌ی تروریستی یازدهم سپتامبر، گرچه علیه آمریکا سازمان‌دهی شده بود، اما حمله به آن دست ملت‌های مسلمان که پایبند به رواداری، تکرگرای، و مردم‌سالاری بودند نیز محسوب می‌شود. امروزه چالش واقعی رو در روی جامعه‌ی مسلمانان علیه خشک‌اندیشی‌ها و تعصب‌گرایی‌های مذهبی، آن است که چگونه به امر توسعه و دگرگونی‌های دموکراتیک و جهت‌گیری به سوی مدرنیته و نوگرایی در درون جهان اسلام یاری برسانند. اگر بپذیریم که دموکراسی یک ارزش جهانی است و به همی انسانیت تعلق دارد، پس باید راه‌هایی برای سازش دادن دموکراسی و دین اسلام اندیشه کرد. این فرآیند نیازمند توسعه از بنیادها است. این چالش می‌تواند برای طیف گسترده‌ای از فعالان اجتماعی و اندیش‌مندان مسلمان فرصت همکاری و پیوند با یکدیگر برای بازیابی چاره‌ها و تمهید جایگزین‌های خشونت‌پرهیزانه در پهنه‌ی مسائل امروزی فراهم نماید. اما نومی‌دانه، عمده‌ی نیروهای موجود برای فرآیند مردم‌سالاری در کشورهای مسلمان، روی قابلیت مفروض دموکراتیک کردن ساز و کارهای بازار متمرکز شده است. بدیهی است که برای گذار دموکراتیک در کشورهای مسلمان، به مسائلی بیش از ساز و کارهای بازار نیاز است. باید امر استقلال جامعه‌ی مدنی و خشونت‌پرهیزی تحت لوای قانون، به مرتبه‌ی ضرورت برسد. حاکمیت دموکراتیک، نیازمند آن است که امر سازگاری با هنجارها و روال‌های حل چالش‌های دموکراسی توسعه یابد. اما کنش خشونت‌پرهیزی در جامعه‌های مسلمان، به‌ویژه بستگی به درک خشونت‌پرهیزی در جهان رو به جهانی شدن ما به طور کلی دارد. خشونت در جهان امروز، یکی از چالش‌های جهانی رو در روی ماست.

جان گری، استاد دانشکده‌ی اقتصاد لندن، در رابطه با رویداد یازدهم سپتامبر اعلام کرد که «عصر جهانی شدن به سر آمده است». دیدگاه او در میان بسیاری از مفسران بازتاب یافت. بسیاری واقعه‌ی یازدهم سپتامبر را به مثابه‌ی آخرین میخ بر تابوت جهانی شدن ارزیابی کردند. درست است که شاید ژرف‌ترین آسیب ایدئولوژیک عدم خشونت بروز این عقیده بود که جهانی‌تر شدن الزاماً امن‌تر نیست، اما فرآیند جهانی شدن اکنون پیش روی ماست و ما با چالش‌های متعدد آن رو در روییم. مشکلات رو به افزایش جهانی، خود در بر دارنده‌ی چالش‌های ضعف‌انگیزی است. فهرست کارهای پیش روی فرآیند جهانی شدن، هیچ‌گاه تا این اندازه نگران‌کننده نبوده است. مدافعان و مخالفان جهانی شدن، هر دو می‌کوشند از جهانی شدن تعریفی در قالب گرایش‌های خود ارائه کنند. در حقیقت، جهانی شدن در بر دارنده‌ی بافت مترامی از روابط متقابل است که از سطوح بدیهی (شیوع بیماری) تا سطوح دقیق و پیچیده (رواج اندیشه‌ها) تفاوت

<sup>۱</sup> سخنرانی در کنفرانس رבודوژانیرو، شهریور ۱۳۸۱

می‌کنند. برخی در تعریف جهانی شدن، دیدگاهی عام‌تر را پذیرفته‌اند که می‌گوید این فرآیند جلوه‌ی دیگری از وظایف شرکت‌های چندملیتی است. نزد برخی دیگر چون استنلی هافمن، اندیش‌مند سیاسی در دانشگاه هاروارد، جهانی شدن تنها جنبه‌ی اقتصادی ندارد، بل که دارای جنبه‌های سیاسی و فرهنگی نیز هست. طبق نظر هافمن، جهانی شدن فرهنگی از انقلاب فن‌آوری ریشه می‌گیرد. او تأیید می‌کند که «جهانی شدن در واقع تنها سرجمع فزونی است که در اختیار دولت‌ها و عواملان خصوصی است». او درباره‌ی جهانی شدن سیاسی معتقد است که این وجه با دو پدیده مشخص می‌شود: یکم آن که برتری آمریکا و مؤسسات خصوصی یک ویژگی حکومتی نیست، و دوم آن که کاملاً ملی هم نیست. خوش‌بختانه این امر درک واقع‌گرایانه و پخته‌تری را به ما ارائه می‌کند.

چگونه می‌توان خانه‌ی جهانی را برای یک زندگی بهتر مهیا کرد؟ این پرسش برای ما جنبه‌ای محوری دارد و پاسخ آن، به یک شیوه‌ی اندیشه نیاز دارد که بتواند چالش‌های نوینی را که در جهان شتابان ما بروز می‌کند، مدیریت کند و در عین حال، برای مردمی که دارای ارزش‌های متفاوتند، از نظر اخلاقی درست و از نظر فلسفی قابل پذیرش باشد. به سخن دیگر، ما ضمن توجه به محدودیت‌های عمده‌ی جهان، باید در حل این مشکلات در چارچوبی به نام «جهانی شدن» اخلاقی بکوشیم. منطق جهانی شدن اخلاقی برای کنش‌های مؤثر در سطح بین‌المللی بسیار مؤثرتر از جهانی شدن سیاسی و یا اقتصادی است. منطق جهانی شدن اخلاقی، در واقع منطق صلح و دموکراسی است. درست است که خواست و میل به صلح، دموکراسی، عدالت، و آزادی‌های بنیادی همواره در مراحل مختلف تاریخ مشترکمان با ما بوده است، اما در جهان به هم پیوسته و مرتبط کنونی، جامعه‌ی بین‌المللی باید بهتر از این‌ها عمل کند و بی‌گمان می‌تواند که بهتر عمل کند. تجارب ما از همپاری‌ها و یا اعمال خشونت‌ها در سده‌ی گذشته، همراه با بسیاری موفقیت‌ها و شکست‌ها بوده که خود زمینه‌ای است برای آن که بتوان جامعه‌ی مدنی جهانی را با کمک این تجارب بنیاد کرد. آموخته‌های ما بسیار است، اما هنوز از ارتباط یک کشور با کشوری دیگر چندان نیاموخته‌ایم. امروزه شرایط دگرگون شده و متفاوتند. امکانات آزادتر و سریع‌تر در مرزها نه تنها سبب ایجاد راه‌های خوب برای حمل و نقل، تجارت، و امور مالی شده‌اند، بل که محصولات سمی و کشنده چون تروریسم، پخش بیماری‌های عفونی، فساد مالی، و آلودگی نیز تولید کرده‌اند. برخی مسائل ملی چون فقر، کار کودکان، و حقوق بشر مبدل به مسائل اخلاقی بین‌المللی می‌شوند. همچنین فن‌آوری‌هایی که می‌توانند توده‌های انسانی را به یکباره نابود سازند، امروزه جهان را با مجموعه‌ای از مسائل اخلاقی روبه‌رو کرده‌اند. بسیاری بر این باورند که علم‌گرایی و بازارگرایی مبدل به اشکال مسلط قیومیت بر جامعه‌ی معاصر شده‌اند. هواداران این نظر، برتری اخلاقی عقل علمی و بازاری معترفند. این دعوی عقلی در کنش‌های کسانی که بازار را در دست دارند و آن را سازمان می‌دهند، بازتاب می‌یابد. اما ایمان به علم و بازار، به عنوان راه‌حلی‌هایی در تدارک یک جامعه‌ی به‌سامان‌تر برای ما، بر پایه‌ی یک اعتقاد اثبات‌نشده مبنی به وجود جامعه‌ای متبلور از امیال فن‌آوران استوار است.

چالش اخلاقی سده‌ی بیست‌ویکم آن است که محصولی به وجود آید که بتواند دانش و اخلاق را در سطحی پیشرفته‌تر از فضیلت و عدالت جمعی، در هم ممزوج و مدغم کند. در سده‌ی تازه برآمده بیست‌ویکم، و در راه دنیایی کردن همه‌ی امور زندگی، برخی مسائل اجتماعی جدید در سطح جهانی بروز کرده‌اند که اغلب با امر نهادینه کردن خشونت‌پرهیزی و مسائل مردم‌سالاری درگیرند و چالش دارند. اگر تحلیل اریک هابز باوم را درباره‌ی پایان سده‌ی بیستم، به عنوان «عصر نهایت‌ها» بپذیریم، باید دهه‌ی نخست سده‌ی بیست‌ویکم را «عصر واگرایی‌ها» بنامیم که شاخصه‌ی آن، تشدید فعالیت‌های سرمایه‌داری، بحران جهانی، و نیز آگاهی متقابل از اختلافات و تفاوت‌ها است. در این فرآیند دگرگونی‌های پویا که حاوی ارزش‌ها نیز است، آگاهی متقابل از تفاوت‌ها نه تنها الزاماً منجر به برخورد تمدن‌ها نخواهد شد، بل که از سوی دیگر، به درک متقابل جامعه‌ها و اراده‌ی روشن برای زندگی صلح‌آمیز با یکدیگر کمک می‌کند.

درست است که ما با گسترش انواع و اشکال خشونت در جامعه‌های معاصر، از جمله تخطی‌های زیست‌محیطی، محروم‌سازی‌های اجتماعی، خشونت‌های جنسی، نژادپرستی و گسترش خشونت در مدارس روبه‌رویم، اما خشونت به عنوان یک مسأله‌ی نوین جهانی، خود واکنش‌هایی جدید و فلسفه‌هایی نو در خشونت‌پرهیزی برانگیخته است. سده‌ی بیست‌ویکم، همچنین شاهد گسترش طرح‌ها و

برنامه‌های بازسازی از خشونت در جهان ما است که به عنوان جایگزین‌ها و راه‌حل‌های نو در تضمین حقوق جهانی شهروندان قلمداد می‌شوند. ما عملاً در دوره‌ای از برنامه برای «جهان ممکن دیگر» قرار داریم. جهانی که در آن، امر جست‌وجو برای یافتن زمینه‌ها و ارزش‌های مشترک اهمیت بیشتری از تحمیل جهان‌گرایی یک فرهنگ بر دیگران یافته است. ضرورت حکم می‌کند که در رویارویی مشترک با چالش‌های بزرگ آینده بشری، جایی برای جدایی‌خواهی وجود نداشته باشد. مسائل جهانی راه‌حل‌های جهانی می‌خواهند و لازمه‌ی این امر، درک بهتر از همدیگر است. اگر جداً بر آنیم که ارزش‌های مشترکمان را حفظ کنیم، در این صورت راه و گزینه‌ی دیگری جز یادگیری از همدیگر نداریم. اگر موفق شویم، عصری تازه از سیاست جهانی، مسؤولانه برپا خواهد شد که در آن، آموزه‌های میان‌فرهنگی جای فرهنگ توده‌ای جهانی را خواهد گرفت و اگر بتوانیم تنها تا اندازه‌ای در اثبات وجوب گفت‌وگوهای میان‌فرهنگی و قاعده‌ی سیاست‌های عملی موفق شویم، این خود نقطه‌ی عزیمتی درخشان برای تأمین صلح بین‌المللی است. آمیتای اتریونی می‌گوید: «مسئله این نیست که مردمی منطقی به درک این ضرورت می‌رسند. بل که مسئله این است که مردمی با دیدگاه‌های واگرا و گونه‌گون زمینه‌ی هنجاری مشترکی می‌یابند.» گفت‌وگو میان فرهنگ‌ها به معنای آموختن برای درک تفاوت‌ها است، نه انکار آن‌ها از طریق گرایش‌هایی چون ضدغربی، ضداسلامی، و یا ضدبودایی. درک و مفاهیمی بهتر از علقه‌ها و بستگی‌های مشترک مردم، به ما کمک می‌کند تا بتوانیم چیزها را از طریق سخن‌گویی (لوگوس) روشن‌تر ببینیم. به عبارت دیگر، پنهان‌ها را آشکار سازیم و زمینه‌ها و یا بنیادهای تمدن خود را روشن کنیم. در این صورت، وظیفه‌ی گفت‌وگوی میان‌فرهنگی آن است که از نظر فلسفی، سیاسی، اقتصادی، و اخلاقی، همه‌ی آن‌چه را که میان ما مشترک است و می‌تواند به گونه‌ای صلح‌آمیز در کنار هم باشند، روشن سازد. اگر انسان‌ها بر آنند که یک تمدن جهانی داشته باشند، باید بدانند که این امر به تدریج و از طریق بازیابی و توسعه‌ی این مشترکات امکان‌پذیر است. تنها در این صورت است که اندیشیدن برای ساختمان یک جامعه‌ی مدنی جهانی با شاخصه‌ی بازآفرینی اشکال همبستگی و بازسازی و امحای هر گونه اشکال خشونت اجتماعی، میسر خواهد بود. نتیجه‌ی درست این فرآیند آن است که خشونت هر چه بیشتر و بیشتر از پیش از مشروعیت خواهد افتاد و مبارزات اجتماعی و فرهنگی، بیشتر در بستر عرصه‌های خشونت‌پرهیز رخ خواهند داد.

این فرآیند خشونت‌پرهیز، باید بر پایه‌ی یک فلسفه‌ی تمدن‌پوی می‌ریزی شود. در این جا ما باید دوباره به گاندی و اندیشه‌های او درباره‌ی تمدن روی بیاوریم. از منظر اندیشه‌های گاندی، جهانی شدن گرچه یک فرآیند تمدنی است، اما صرفاً همه‌اش این نیست. تمدن از نگر گاندی موضوعی روحی و یا معنوی است و نه یک فرآیند مادی. گاندی پیش از هر چیز، تمدن را به مثابه‌ی یک دستگاه اخلاقی تعریف می‌کند. او خود چنین می‌گوید که «تمدن نوعی رهنمود است که راه وظیفه‌شناسی را به انسان می‌نمایاند». گاندی با تعریف تمدن در چارچوب اخلاق، علیه بینش بنیادی غرب مدرن، که به زعم او، به گونه‌ای ژرف بر پایه‌ی دو اصل «قدرت حق است» و «بقای اصلح» بنا شده است، می‌ایستد. به سخن دیگر، هدف گاندی آن است که مفهوم تمدن را در قالب «دارما» (مفهومی مبتنی بر نظم و کیفیت از روح و وظیفه‌شناسی در برابر بشر) احیا کند. در این کار او قصد دارد از طریق بازتعریف مفهوم خودفرمانی در قالب خودتحقیقی به این مقصود برسد. از نظر گاندی، ماهیت دارمایی تمدن در جهان ما، از میان رفته و فراموش شده است. زیرا جست‌وجویی برای حقیقت صورت نمی‌گیرد. آن‌چنان که می‌دانیم، گاندی بر این باور است که حقیقت عملاً همانا روح جست‌وجوی حقیقت است. اگر این مفهوم وارد زندگی انسان شود، او به تجربه‌ی حقیقت خواهد پرداخت. گاندی این تجربه از حقیقت را همانند زندگی در خانه‌ای می‌داند که در و پنجره‌هایش به روی همه‌ی مردم جهان با فرهنگ‌های متفاوت باز است. او به نقل ادعیه‌ی ریگ‌ودا می‌گوید: «باشد تا بادهای خجسته از سراسر جهان به خانه‌ی من وزیدن گیرند.» بنابراین فرآیند تمدن اساساً به معنای «باز بودن و شفافیت در برابر دیگران» است. اما در عین حال، شخصیت‌پردازی از راه زندگی در چارچوب یک برنامه‌ی اخلاقی نیز معنا می‌دهد. از دیدگاه گاندی، زمانی که یک تمدن به جهت معنوی در معرض حقیقت قرار گیرد، همه‌ی تمدن بشری را با خود به این سطح می‌رساند و اگر یک تمدن از لحاظ اخلاقی سقوط کند، در واقع همه‌ی جهان را با خود به ورطه‌ی سقوط می‌کشانند. در این رابطه، گاندی به ما تأکید می‌کند تا از محدوده‌ی یک تمدن پا را فراتر بگذاریم و به سعادت همه‌ی جهان ببانداشیم. او بدین منظور یک هیأت حاکمه‌ی جهانی را پیشنهاد می‌کند که استقلال و برابری هر ملت

را به رسمیت بشناسد. از نگر گاندی، قانون طلائی همانا دوست بودن با جهان و دانستن کل خانواده‌ی انسانی همچون اعضای یک پیکر است. به دیگر سخن، گفت‌وگو و حقیقت باید همچون راهی باشند که در آن انسان‌ها با زندگی مشترک و شانه به شانه، به سوی آینده گام برمی‌دارند. لازمه‌ی حقیقت‌جویی، گفت‌وگو میان فرهنگ‌های گونه‌گون است. اما در همین حال، هدف گفت‌وگو نیز حقیقت است. بنابراین یک گفت‌وگوی متمدنانه باید بر پایه‌ی یک فلسفه‌ی ناخودمدار برای رویارویی یک سنت با دیگر سنت‌ها، نمودهای فرهنگی، و نظام‌های ارزشی مختلف، و نیز شیوه‌های زندگی گونه‌گون بنا گردد. کوتاه آن که یک تمدن هنگامی می‌تواند خود را به طور کامل توسعه دهد که بتواند با تمدن‌های دیگر ارتباط برقرار کند. من بر این باورم که این رویکرد دو منطقی در اندیشه‌ی گاندی، تنها جایگزینی است که می‌تواند جای منطق سلطه و برخورد را بگیرد. همچنان که می‌دانیم، منطق سلطه و برخورد محور آیین اندیشه‌ی نظم نوین جهانی است و پارادایم ضمیمه‌ی آن، تهدیدهای مفروض برای امنیت بین‌المللی را از ناحیه‌ی برخورد تمدن‌ها می‌داند.

ساموئل هانتینگتون، در تابستان ۱۹۹۳ کتابی با عنوان *برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی* به چاپ رسانده و در آن کوشیده است تا ماهیت روابط جهانی پس از دوران جنگ سرد را پیش‌بینی کند. او عنوان داشته که ستیزهای آینده ایدئولوژیک نخواهند بود، بل که فرهنگی‌اند و نیز تمدن‌ها، که به زعم او عمده‌ترین گروه‌های فرهنگی مردم در زمینه‌های دین، تاریخ، زبان، و سنت هستند، خاکریزهای ستیز در جهان آینده را تشکیل خواهند داد.

هانتینگتون یکی از آخرین کسان از نسل پرشمار فیلسوفان و مورخینی است که برای تمایز میان تمدن‌ها اندیشه‌پردازی کرده است. یکی از نمونه‌های برجسته‌ی اندیشه‌ی جدایی و تمایز میان تمدن‌ها، در کتاب اسوالد اشپنگلر، با عنوان *فروگاهی غرب* بازتاب یافته است. هانتینگتون به خلاف اشپنگلر، تمدن‌ها را همچون فرآیندهایی می‌داند که از ظهور تا سقوط تکامل می‌یابند و مسیر رشد آن‌ها تا سقوط نهایی، بی‌وقفه و بدون افت‌وخیز است. اما از منظر نگرش گاندی، خطای هانتینگتون آن‌جاست که او درک نادرستی از تمدن و محدوده‌های آن داشته است. برای درک پیچیدگی‌های روزافزون تمدن باید دانست که تمدن‌ها امروزه بیش از پیش در فراسوی مرزهای ملت - دولت‌ها گسترش می‌یابند و در عین حال، تک‌گرا، ایستا، و تک‌بعدی نیستند. اتفاقاً واگرایی در درون و میان تمدن‌ها را باید حفظ کرد و ارتقاء داد تا از این راه بهتر بتوان یگانگی انسانیت را تأمین نمود. اغلب تمدن‌ها ترکیبی از عناصر مستقل و عناصر وام‌گرفته از بسیاری تمدن‌های دیگرند که مردم آن‌ها، هر کدام برای خود دارای یک خود مشخصند که هویت آن‌ها را تشکیل می‌دهد. مشکل اصلی نظریه‌ی هانتینگتون در این باور اوست که همه‌ی فرهنگ‌ها را قطعاتی تک و جدا فرض می‌کند که به همین دلیل در صدد برتری‌جویی می‌افتند، اما فرهنگ‌ها می‌توانند به جای برتری‌جویی، در مرتبه‌ی احترام و هم‌زیستی باشند. می‌توان به جای آن که گونه‌گونی تمدن‌ها را انگیزه‌ی روابط ستیزه‌آمیز دید، آن را به عنوان منبع تجاربی برای تکمیل تمدن خود دانست. این رابطه و گفت‌وگو میان جامعه‌ی جهانی کمک بزرگی در از میان برداشتن کم‌تحملی، تعصب، و پیش‌داوری و جهل و ستیز است و از این راه تمدن‌ها می‌آموزند که به جای تحمل اجباری، همدیگر را بهتر درک کنند.

از دیدگاه گاندی، باید تعهدی برای شنیدن یکدیگر به بار آید؛ به گونه‌ای که بتوانیم مرزهایی که باعث جدایی میان ما شده‌اند پشت سر بگذاریم. عبارت «گفت‌وگوی میان فرهنگ‌ها»، که در واقع باید آن را فرآیند شنیدن و آموختن در میان تمدن‌ها دانست، بر پایه‌ی روند جست‌وجو برای حقیقت استوار است. دهکده‌ی جهانی، جهان صرفاً گفتن و تک‌گویی نیست. بل که جهان شنیدن و آموختن در فرآیند گفت‌وگو است. گفت‌وگوی میان تمدن‌ها باید بتواند ما را در پی‌گیری اهداف والاتری چون رواداری، صلح، و خشونت‌پرهیزی تجهیز نماید. البته گفت‌وگو آسان نیست. حتی دشوارتر از آن، تدارک و گشودن راه تمدن‌ها به روی یکدیگر است. اما باور داشتن به گفت‌وگوی میان تمدن‌ها، خود راهی به امیدواری‌ها است؛ امید بر این که در جهانی زندگی کنیم که در آن دل‌گرمی‌های نوینی در هر ملت و فرهنگ به وجود آید و سطح یکپارچگی و یگانگی فرهنگی را بالاتر ببرد. این چالش جدید، از دیدگاه گاندی از راه «مسئولیت‌پذیری» قابل حل است. او مسئولیت را به معنی «کسب قدرت از سوی شماری اندک» نمی‌داند. بل که آن را «کسب قابلیت از سی همگان برای مقاومت در

برابر قدرتی که می‌خواهد از اختیارات خود سوء استفاده کند»، می‌شمارد. به سخن دیگر، از دید گاندی، پارادایم گفت‌وگو میان تمدن‌ها نیازمند آن است که ما از میل به قدرت و انحصارخواهی دست بکشیم و اصل «جهان‌گرایی» را توسعه دهیم. البته شعار «جهان‌گرایی» نباید تبدیل به بهانه‌ای برای تخریب غنای واگرایی و یا اندیشه‌ها و دستاوردهای تمدنی در میان نژادهای انسانی بشود. نباید به یکسان‌سازی و استاندارد کردن فرهنگ‌های جهان دست ببریم. بل که در فرآیند گفت‌وگوی تمدن‌ها، باید تقویت مخرج مشترک ارزش‌ها و اصولی که کل انسانیت ما بر پایه‌ی آن‌ها استوار است، مد نظر باشد. گفت‌وگو باید بتواند همه‌ی جنبه‌های وحدت‌بخشی را که با سرنوشت انسان پیوند دارند، در تمدن‌های ما شناسایی کند و در عین حال، جنبه‌های متمایز تمدن‌ها را که موجب اصالت آنند، و بر کلیت غنای انسان می‌افزایند، حفظ و نگهداری نماید.

رستگاری جهان ما از راه ابتکار ساز و کارهای هم‌زیستی به وسیله‌ی فن‌آوری نظم جهانی حاصل نمی‌آید. تنها راه، همانا یافتن روحی تازه و صفاتی نو برای گفت‌وگو و هم‌زیستی است. مفهوم تمدن از دید گاندی، در هنگامه‌ی این شتاب دیوانه‌وار و آلوده به خشونت ما، در انتظار گوشی شنوا و دیده‌ای بینا با شکیبایی می‌پاید. در هزاره‌ی جدید، ما به یک پارادایم تمدنی تازه نیاز داریم که با سنت‌های معنوی و اخلاقی ما سازگارتر باشد. اگر بتوانیم چنین الگویی را توسعه دهیم، آن‌گاه خواهیم توانست جرثومه‌ی خشونت و حقیقت‌ستیزی را از عرصه‌ی زندگی پاک کنیم. اگر بنا باشد یک تمدن جهانی و دموکراتیک پدیدار شود و پایدار بماند، باید در پی جایگزین‌های خشونت‌پرهیزانه‌ای باشیم که در سایه‌ی وجود آن‌ها جنگ و هر گونه ستم و زور بر افراد و دولت - ملت‌ها از میان برخیزند. ما باید به چالش خود با پندارهای سنتی پیرامون لزوم وجود خشونت برای مبارزه با بی‌عدالتی و ستمگری و برقراری رفاه و سعادت اجتماعی ادامه دهیم. با آغاز زندگی در نخستین دهه از هزاره‌ی سوم، ضرورت بازیابی دانش و تجربه‌ی گاندی پیرامون خشونت‌پرهیزی و به‌کارگیری آن در سیاست، اقتصاد، و علوم بیش‌تر احساس می‌شود.

وظیفه و مسئولیت ما در آن است که مواظب باشیم تا سازوکارهای جهانی شدن بدل به علت‌هایی قوی‌پنجه در توجیه نابرابری تمدن‌ها و یکسان‌سازی جهان ما نشوند. حتی اگر مفهوم پرهیز مطلق از خشونت گاندی را نپذیریم (همچنان که بسیاری از منتقدان آن را به عنوان مفهومی غیرعملی و حتی غیراخلاقی می‌دانند)، اما دست‌کم می‌توانیم به مدد آن پی‌آمدهای واقعی خشونت را بشناسیم و به رؤیاهای گاندی پیرامون فرآیند خلع سلاح و صلح‌آمیز بین‌المللی بیاندیشیم که در صدد حل مناقشات جهانی از راه خشونت‌پرهیزی و به دور از راه‌حل‌های نظامی است. ما نیز می‌توانیم همانند فیلسوف فقید جودیت شکلار، سرنوشت قربانیان خشونت را به عنوان یک سرمشق و نقطه‌ی عزیمت برای دیدگاه‌های فلسفه‌ی سیاسی خود برگزینیم. می‌توانیم از گاندی بیاموزیم که چگونه با پایمردی و راست‌اندیشی، با این مسائل روبه‌رو شویم.

رویداد غم‌انگیز یازدهم سپتامبر به ما نشان می‌دهد که خانه‌ی جهانی ما با اشکالی از خشونت‌های هول‌انگیز، که در اختیار آرمان‌گرایان متعصب در سراسر جهان قرار دارد، روبه‌روست. اما این حادثه، در عین حال، نیاز به یافتن راه‌هایی برای تعریف دوباره‌ای از جهان و درک مسائل آن را به ما گوشزد می‌کند.

گفت‌وگو آسان نیست و در این هنگامه که جهان در شرایطی خطیر است و در تهدید تروریست‌ها، آدم‌کشان، و تبهکارانی قرار دارد که از وحدت و توافق ما روی اختلافات تنفر دارند، حتی دشوارتر نیز خواهد بود. در حقیقت این‌جا ما به یک روح دیگر و شکل دیگری از مبارزه نیاز داریم: نه آن نوع مبارزه‌ای که به قدرت نظامی و خشونت سیاسی بیالده، بل که از آن دست که به قدرت در گفت‌وگو و درک پیچیدگی‌ها و نیز تواضع و عشق در برابر حقیقت اعتقاد دارد.

یک بار دیگر یادآور می‌شویم که مدل آینده‌ی جهان نمی‌تواند مدلی از نوع برخورد و مناقشه‌ی فرهنگ‌ها، بل که باید از نوع گفت‌وگو و هم‌یاری میان فرهنگ‌ها باشد. برای جهان ما، زمان آن فرا رسیده که یک بار دیگر به گاندی و مفهوم بهینه‌ی او از تمدن، یعنی «بالاترین

شکل اخلاقی»، روی بیاورد تا بتواند بر چالش‌های گریبان‌گیرش فائق شود. اگر قرار است جهان ما بر تهدیدهایی که بر بالای سر او می‌چرخند چیره شود، ما باید در فرآیند گفت‌وگوی تمدن‌ها نخستین جلوه‌ی این مسئولیت نور را به چشم ببینیم.



تهیه شده در سایت گرداب - مرداد ماه ۱۳۸۷

<http://www.seapurse.com>

+ این کتاب به خطایابی املائی نیاز دارد

نسخه‌ی تصحیح‌شده را ممکن است در سایت گرداب بیابید. اگر خودتان مایل به همکاری در این زمینه هستید، ما را مطلع سازید.

+ اگر این نسخه‌ی الکترونیکی را از سایت گرداب دریافت نکرده‌اید، لطفاً ما را آگاه سازید.