

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 «مدرنیته ایدئولوژیک» صورت داد که همانند یک نقاد آتشین مزاج برای غرب‌گرایی بود. شاید نامدارترین نمونه این جریان روشنفکری که درکی ایدئولوژیک از مدرنیته داشت جلال آل‌احمد باشد. او در خلال سال‌های ۱۹۶۰، با ابداع اصطلاح «غربزدگی» 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. بلکه 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 به‌عنوان یک روشنفکر جهان‌سومی به ارمغان آورد. برخی حتی غربزدگی آل‌احمد را با مانیفست حزب کمونیست که توسط مارکس و انگلس نوشته شد 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، صص ۷۳-۷۴) از سوی دیگر تأکید آل‌احمد بر مذهب تشیع به‌عنوان منبع اصلی هویت ایرانی در برابر مدرنیته 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 غریبانه 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 اولیه خود، به نفع مدرنیته رسیدند. به گمان من این تغییر در دیدگاه‌های شایگان، دوره انتقال از نسل سوم روشنفکران ایرانی به نسل چهارم است. وجه مشخصه نسل سوم، نوعی تفکر اتوپیایی و جست‌وجوی گونه‌ای مدرنیته ایدئولوژیک بود و شاخصه نسل چهارم، هموار شدن راه برای مبادله و دادوستد غیر تقلیدی و غیر تصنعی و مبتنی بر گفت‌وگو با مدرنیته است. نسل چهارم عمدتاً شامل روشنفکران پس از انقلاب می‌شود که در سنین چهل و پنجاه هستند و می‌توان آن‌ها را «روشنفکران گفت‌وگویی» به‌شمار 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 اندیشه فرهنگی و سیاسی، یک چتر وجود شناختی فراهم می‌آورد. هدف این گفت‌وگوی فرهنگی دیگر این نیست که دیگری را «دشمن» به‌شمار آورد. بلکه شناخت کامل «دیگری» را به‌عنوان یک شخص مورد تأکید و تشویق قرار می‌دهد.

در این زمینه، دیدگاه‌های مختلف روشنفکری، طالب همزیستی همه‌جانبه است تا این‌که مبنایی بین‌الذلهانی برای جست‌وجوی مدرنیته و دموکراسی بیابند. این اجتناب از ایدئولوژی آموزشی 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 برخلاف 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 اتوپیایی» بپرهیزند. این احتیاط فلسفی، ربط و نسبتی با هیچ یک از انواع رؤیاپردازی‌ها برای بازسازی جامع جامعه ایرانی ندارد. این نگرش، فقط تأملی بر روی سازوکار متکثر سیاست نیست بلکه در ضمن، بر «من سیاسی» هم تأمل می‌ورزد. در بحث تکثر ارزش‌ها هم، مسئله غرب به‌عنوان «دیگری» بر بستر پروژه مدرن‌سازی طرح می‌شود. لزوم مواجهه سیاسی و عقلانی ایران با مدرنیته عالمگیر، نیازمند دادوستدی مبتنی بر گفت‌وگو میان فرهنگ‌هاست و این، علاج فرمول‌های دشوار و یکجانبه نسل‌های پیش است. در واقع این

گفت‌وگو، عرضه «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 آن‌که 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 ساده ابزاری یا تکنیکی فروکاسته نمی‌شود و دیگر به‌عنوان یک خصم خطرآفرین برای هویت ایرانی، مورد انکار قرار نمی‌گیرد. شاید از زمان اولین مواجهه ایران با غرب، برای نخستین بار است که مدرنیته بالاخره همچون جریانی تلقی می‌شود که می‌تواند برای ما درس‌ها و عبرت‌هایی داشته باشد تا هویت‌مان را تثبیت کند و هیچ واژه‌ای ندارد که میراث دوران 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 با علیه غرب بودن» رهایی بخشیده است. در یک نگاه دقیق، همه چیز پیچیده‌تر شده است و مدرنیته دیگر به چشم یک «معامله یک‌جا» نگریسته نمی‌شود بلکه به حکم عبارت مشهور کانت، «جرأت اندیشیدن داشته باش» ما را می‌خواند که با مسائل و مشکلات زمانه خود، رودررو شویم.

## گفت‌وگویی تمدن‌ها و مسئولیت 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 زندانی و اسیر جنگی بود. پل ریکور که بی‌شک همچون دیگر اندیشمندان هم عصر 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 دربارهٔ مسئولیت روشنفکران در عصر مدرن در رابطه با چنین موقعیت‌ها و همچنین مسئولیت آنان در دفاع از زندگی دموکراتیک پرداخت.

من این چند جمله را دربارهٔ پل ریکور مخصوصاً ذکر کردم. زیرا سعی خواهم داشت تا بر اساس این ایده نشان دهم که روشنفکران ایرانی تا چه حد می‌توانند امروز به‌عنوان بنیان‌گذاران جامعه 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

۱ سخنرانی در دانشگاه نورف اسنبرن، بوسن، اردیبهشت ۱۳۷۸

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<sup>۱</sup> و توضیح ساده‌انگارانه جهان با ظاهری منطقی و رشدی تاریخی. بنابراین اگر در مدرنیته غربی شاهد یک حرکت مداوم و دوسویه بین پرسش و پاسخ فلسفی و پروژه سیاسی دموکراسی هستیم، در ایران برعکس همواره بین نبود یک فضای عمومی برای تبادل 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 درباره امر قابل تصور» نیست، بلکه موضوع به پرسش کشیدن خود است درباره بنیان‌های تفکر. درحقیقت، پرسش و پاسخ فلسفی را باید به‌عنوان 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 جامعه ایران، سنت به یک موضوع سیاسی تبدیل شده است یا سیاست با سنت همراه شده است. درحقیقت، هیچ رابطه‌ای بین سیاست و فلسفه وجود ندارد. بنابراین نقطه نظر، ما هیچ نزدیکی با نقطه نظر فیلسوف فرانسوی اریک ویل نداریم که تصدیق می‌کرد که «سیاست باید یک مسئله فلسفی شود»، یعنی هر پرسش درباره ماهیت سیاست باید در پرسشی درباره تکلیف فلسفه تکرار شود و پژواک یابد. به عبارت دیگر فلسفه باید پاسخگو و مرتبط با سیاست باشد، همان‌طور که سیاست نیز باید پاسخگو و مرتبط با فلسفه باشد. به علاوه آن که از پاسخ دادن سخن می‌گوید از «مسئولیت» نیز صحبت به میان می‌آورد. نمی‌توان بدون ذکر ایده 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 نحوه عمل دموکراسی و خطرات آن ایجاد کند. به اعتقاد من، وضعیت ایران ناشی از نبود چنین اصول اخلاقی است، نه تنها در چندین نسل از سیاستمداران و فن‌سالاران، بلکه در بین بسیاری از روشنفکران ایرانی که نقش محققان در خدمت دولت را ایفا کردند یا سعی داشتند چنین کنند. بنابراین اگر یک بی‌دقتی یا بی‌فکری درباره هدف دموکراتیک سیاست در ایران به چشم می‌خورد، به این علت است که انگیزه و تعقل کافی در جامعه ایرانی برای پرسش و پاسخ و تعمق انتقادی وجود ندارد. آن هم دقیقاً به این دلیل که «تفکر ایرانی» نتوانسته است به وظیفه خود عمل کند و در برابر سنت‌های ایدئولوژیک و اسطوره‌ای آزادی خود را اعمال کند. به این ترتیب «حیطه تفکر» با نبود توفیق در انجام تکلیف فلسفی خود موجب شکست «حیطه 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، درباره نقش روشنفکران ایرانی نیز درباره این که آنان تا چه حد می‌توانند انتقادگر و مستقل باشند. چقدر می‌توانند نقش مهمی در چارچوب جامعه مدنی ایران ایفا کنند. علاوه بر نقش محلی آنان در به سؤال کشیدن ماهیت و فرایند قدرت سیاسی و فرهنگی در ایران، بسیاری از روشنفکران ایرانی سعی دارند مسائل و وقایع را به صورت کلی‌تر 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 بتدا «خیانت روشنفکران» می‌نامید روبرو نیستیم. بلکه برعکس شاهد افزایش احساس مسئولیت در برابر سرنوشت تمدن‌های به هم مرتبط بشری هستیم.

سؤال این است که در فرایند گفت‌وگوی تمدن‌ها چه لزومی دارد که درباره

مسئولیت روشنفکران صحبت کنیم و نه دربارهٔ 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 مبادله آن در سطح بین‌المللی است، همان‌طور نیز وظیفهٔ یک روشنفکر مبادله اندیشه‌ها، کلمات و مفاهیم با روشنفکران دیگر فرهنگ‌ها است. بنابراین روشنفکر عامل گفت‌وگو و ابزار مبادله فرهنگی است. روشنفکران به لحاظ حرفه‌ای مسئولیت دارند که از گفت‌وگو، استفاده خوب، سراسر است و کم‌تر گمراه‌کننده بکنند. انتظار می‌رود که همه روشنفکران به روح گفت‌وگو به دلایل با فصل و حرفه‌ای، اگر نه به‌طور 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 مسئله بیشتر تر 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. این‌که بگوییم نفرت و نابرده‌باری جزء لاینفک جهان است نفرت و نابرده‌باری در بین ملت و خودمان را موجه نمی‌کند. اگر به این حقیقت ساده باور نداشته باشیم، مفهوم و مسئولیت چیزی عبث و نامربوط خواهد بود. از این‌روست 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.

به علاوه یکپارچگی درونی ما را نیز که نتیجه معاشرت با دیگران و اعتماد و دوستی با دیگران است، ناپود می‌سازد. در همین راستا، تنفر روح و روان ما را چند پاره می‌کند و روحیه و ذهن ما را ناتوان و عاجز از هرگونه افتراق و تفکیک می‌کند. به این ترتیب، این تنفر به فقدان گفت‌وگو می‌انجامد و خودپرستی گروتسک و عدم انتقاد نسبت به خودمان. ایرانی‌ها در این نقطه قرار دارند و در همین نقطه باید مسئولیت نسل جدید روشنفکران ایرانی را مورد بحث قرار داد.

۳. این مرا به سومین قسمت مداخله‌ام می‌رساند که در عین حال نتیجه بحث من نیز هست. چرا باید روشنفکران ایرانی نسبت به دیگر اعضای جامعه ایران درباره فرایند گفت‌وگوی تمدن‌ها احساس مسئولیت بیش‌تر یا به نحو متفاوتی احساس مسئولیت کنند؟ مطمئناً نه به دلیل آن‌که در تشخیص خوب و بد اشخاص مطمئن هستند. همان‌طور که همه می‌دانیم، در طول ۱۰۰ سال گذشته روشنفکران ایرانی اشتباهات فاحشی در انتخاب‌های اخلاقی و سیاسی خود مرتکب شده‌اند. اکثر آن‌ها پیروان سرسپرده 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 همه 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 فرایند استدلال انتقادی در آن‌ها حس انتقادگری نسبت به تمامی شکل‌های عدم‌بصیرت 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، مسئولیت 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 بلکه 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 مسئولیت نسبت به گذشته، چون اگر نتوانیم نسبت به سنت‌های مان و معانی‌شان کاملاً آگاه باشیم، نخواهیم توانست نسبت به مدرنیته‌مان نیز آگاه باشیم. بنابراین نباید از مواجهه با سنت‌های مان 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 به‌طور مشخص تر آن را در رابطه با مفهوم گفت‌وگو می‌توان یافت. امروزه برای روشنفکران ایرانی گفت‌وگو با تمدن‌های دیگر مقدم بر هر موضوع دیگری در حوزه تفکر انتقادی به‌نظر می‌رسد. نبود آن می‌تواند نه تنها به بحران‌های فرهنگی و سیاسی خشونت‌آمیزی منجر شود، بلکه به نابودی خود و فراموش شدن سنت‌های ایرانی بیانجامد.



بخش سوم

طرح پرسش فلسفی و پروژه روشنگری  
در ایران امروز

Reza.Golshahi.com  
www.KetabFarsi.com



## مدرنیته و گفتمان روشنفکران در ایران<sup>۱</sup>

محمدرضا ارشاد - آقای دکتر به‌عنوان 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 جامعه ایران واداشته است و آیا پرسش‌هایی در این رابطه برای شما مطرح بوده که به‌طور خاص به فلسفه پرداخته‌اید؟

جهانبگلو - من در یک خانواده روشنفکر 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 (خجسته کیا) کارگردان تئاتر بود و تحصیلاتش را در انگلستان به پایان رسانده بود. من از زمان کودکی به یک مدرسه انگلیسی می‌رفتم و زبان انگلیسی و فارسی را با هم یاد می‌گرفتم. به این جهت من خیلی زود با فرهنگ غرب آشنا شدم. این آشنایی البته ابتدا به وسیله زبان انگلیسی بود و بعداً به وسیله زبان فرانسه، علاوه بر آن از همان دوران کودکی با توجه به زمینه 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 می‌رفتیم. 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 کردن نداشتم. ولی تمام این سخت‌گیری‌ها و رفت‌وآمد آدم‌هایی چون آل‌احمد، سهراب سپهری در خانه 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 به 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 جامعه غرب آشنا کرد.

پس از بازگشت به ایران، به مدرسه ایران زمین رفتم که یک مدرسه 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 امریکا برای خواندن طب، سر از فرانسه درآوردم. این امر به خاطر اصرار پدرم بود که فرهنگ فرانسه را بسیار دوست می‌داشت و این مسئله باعث شد که زندگی من تغییر جهت دهد و کسی که می‌خواست پزشک شود به فلسفه رو آورد. البته من هنوز معتقدم که رابطه 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.

خوب، من درحقیقت از سن ۱۵ سالگی به فلسفه علاقه‌مند بوده‌ام، آن هم به خاطر محیطی بود که در آن بزرگ شدم و رشد کردم. پدرم مرحوم امیرحسین جهانبگلو 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 درباره چه صحبت می‌کنند.

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

– خوب بحث‌ها بیش‌تر گرد هایدگر، حافظ، مسئله بومی‌گرایی و نیز بازگشت به خویشثنی که آن زمان امثال 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. به‌طور 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 یک‌بار هم بین فردید و یکی از اساتید آنچنان برخوردی پیش آمد که موجب جدایی کامل آن‌ها 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، به‌نظر من حاصل بینش ایدئولوژیکی فردید از فرهنگ غرب است. من با تمامی روشنفکران ایرانی دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ که فرهنگ را روی تخت پروکروست ایدئولوژی گذاشتند و آن را قطعه‌قطعه کردند موافق نیستم. فردید یکی از آن‌هاست. به‌نظر من هایدگر بزرگ‌ترین و مهم‌ترین فیلسوف قرن بیستم است ولی تفسیر غلطی که از فلسفه او در ایران شد، هم به هایدگر لطمه زد و هم به ما. نتیجه این‌که افرادی که شاگردان فردید بودند امروز غرب را «حشره‌الارض» معرفی می‌کنند. این فلسفه نیست. این کینه است که جایی برای شناخت فلسفی باقی نمی‌گذارد. به‌هرحال من تحصیلاتم را به زبان انگلیسی انجام داده بودم ولی پدرم چون فرانسه زبان و

تحصیلاتش را در فرانسه انجام داده بود و علاقه زیادی به فلسفه داشت. از این روی مرا به فرانسه فرستاد. فرانسه برای من، فرانسه ایده‌آل‌های فلسفی ژان پل سارتر و فوکو و دیگران بود.

— البته فکر می‌کنم مقصودتان فرانسه 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 ۱۷ 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 بالاخره 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 یان 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 کلژ دو فرانس درس می‌داد و همین کلاس‌هایی که در مورد مسئله 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 دستگیرم نمی‌شد و خیلی هم علاقه داشتم که بحث‌هایی که او می‌کند و بحث‌هایی که مثلاً از لابه‌لای بقیه کتاب‌ها می‌خوانم آن را در کار درسی‌ام دخالت بدهم که اساتیدم هم چند بار به من خیلی ابراد گرفتند و حتی نمره 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 دکتری است در سال اول فلسفه دخالت بدهید. به هر حال این موجب شد که من به فلسفه علاقه‌مند شده و ادامه دادم تا این‌که من تا دوره پیش دکترای فلسفه رفتم، سپس تحقیقی در مورد هگل و انقلاب فرانسه



انجام دادم و به خاطر آن علاقه مند شدم که تاریخ بخوانم و رفتم یک لیسانس و فوق لیسانس تاریخ هم گرفتم.

من تحصیلات فلسفهام را که به پایان رساندم، همکاری با مجامع فلسفی را آغاز کردم. از جمله مجلاتی مثل اسپری<sup>۱</sup> و اتود<sup>۲</sup>. از آن به بعد همکاری با این محیطها و محیطهای ادبی و روشنفکری فرانسه موجب شد من کار مقاله نویسی را در کنار تألیف کتاب دنبال کنم. کارهایی که از من در ایران چاپ شده عمدتاً آثار آکادمیک من است و از جمله این آثار کتابی است در مورد شوپنهاور و کانت، هگل و سیاست مدرن و دیگری ماکیاولی و اندیشه رنسانس که هر سه کارهای آکادمیک من بوده‌اند. اما کاری که من برای جامعه فرانسه در مطبوعات انجام داده‌ام گفت‌وگو با آیزایا برلین است که به جهت همکاری با مجله اسپری شروع شد و سبب گردید من به دنبال گفت‌وگو به عنوان یکی از روش‌های انتقال فکر فلسفی به عامه مردم بروم. من همیشه تکرار کرده‌ام که این کتاب‌ها مصاحبه نیستند، بلکه 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<sup>۳</sup> 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 سیدحسین نصر پیرامون اسلام و مدرنیته و گفت‌وگویی نیز با یک متفکر هندی به نام آشیش نانندی که موضوعش سنت و مدرنیته است و گفت‌وگوهای پراکنده دیگری که در کتاب تفاوت و تساهل نیز بخشی از آنها آمده و حول مسائل و مباحث فلسفه سیاسی است. پس گفت‌وگو برای من یکی از روش‌ها و قالب‌های تألیف آثار است و این فایده را برای جامعه ایرانی دارد که

1. *Esprit*

2. *Etude*

3. G. Steiner

دانشجویان، پژوهندگان و علاقه‌مندان ایرانی می‌توانند با چهره‌های فلسفی و فکری مغرب زمین و افکار آن‌ها آشنا شوند.

در سال ۱۹۹۲ وقتی به ایران بازگشتم و پنج سال در این‌جا ماندم، مصمم شدم این کار را با جدیت دنبال کنم و نتیجه آن تصمیم هم کتاب نقد عقل مدرن بود که چهره‌های فلسفی و روشنفکری جهان امروز را به خوانندگان ایرانی معرفی می‌نماید و سپس کتابی تحت عنوان ایران و مدرنیته در مورد رویارویی ایرانیان و غرب.

وقتی در سال ۱۹۹۲ به ایران آمدم یک دوره کوتاه در انجمن حکمت و فلسفه درس دادم و نیز محقق انجمن ایران‌شناسی فرانسه بودم که نتیجه آن فعالیت‌ها کتاب ایران و مدرنیته است که نشر گفتار آن را چاپ می‌کند.

در کنار آن، پژوهش در فلسفه سیاسی را دنبال کردم و نتیجه آن تحقیق‌هایی بود در مورد افرادی مثل کاستوردیاس، لوفور، هانا آرنتم، 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 بالاخره کارهایی درباره عدم‌خشونت در آن سال‌ها انجام دادم.

— خوب آقای دکتر این سابقه در واقع سیر فکری شما را به‌عنوان یک روشنفکر ایرانی نشان می‌دهد. می‌خواهیم بدانیم که شما به‌عنوان 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 جامعه ایران ضروری و سودمند می‌دانستید و چرا؟

— این‌ها هر کدام در دوره‌شان مفید و جالب بودند. خوب به هر حال سارتر فیلسوفی بوده که زمانه خودش را از طریق فلسفه اگزیستانسیالیزم خیلی تحت تأثیر قرار داده است، تا فعالیت‌های سیاسی‌اش. من الزاماً با فعالیت‌های سیاسی سارتر موافق نبوده و نیستم برای این‌که من هیچ‌وقت مارکسیست نبودم و همیشه در مقابل مارکسیسم یک موضع شدید و انتقادی داشتم. فکر می‌کنم همان‌قدر که سارتر مهم بوده متفکری هم 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 این‌که دنبال مد باشیم - پایه یک فلسفه مدرن واقعی را بنا کنیم.

مسئله واقعی که این‌جا مطرح می‌شود آن است که ببینیم در دوره پسامدرن ما با یک وضعیت پسامتافیزیکی یا وضعیتی که از آن به پایان فلسفه می‌شود تعبیر کرد، روبه‌رو هستیم. پسامدرن‌ها که این قدر ایرانی‌ها به آن‌ها توجه دارند، در واقع در مورد بحران‌هایی که اندیشه مدرن با آن روبه‌روست، صحبت می‌کنند، این مسائل ما را در یک بن بست قرار می‌دهد. ما باید یک جوری این بن بست را رد کنیم. امروزه فلسفه‌هایی که در غرب دارند مطرح می‌شوند سعی می‌کنند، این بن بست‌ها را پشت سر بگذارند. به نظر من این‌ها خیلی بیشتر تر به ما نزدیک هستند. یکی از مسائلی که فیلسوفانی از این نوع مطرح می‌سازند، اومانسیم پسامتافیزیکی است که نوکاتی‌هایی مثل لوکفری یا افرادی مانند هابرماس و جان راولز از آن بحث می‌کنند و من خودم را به آن‌ها نزدیک‌تر می‌دانم، دلیل آن هم این است که در واقع آن‌ها به دنبال نجات دادن آن سوژه 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. سوژه متعالی که کانت در مورد آن صحبت می‌کند، سوژه‌ای است که هنوز فراگیر و زنده و مورد بحث است و ما هنوز درگیر این مسئله جهانی و کلی هستیم، بنابراین باید به دنبال سیاستی باشیم که بر مبنای سوژه حقوقی مدرن باشد. در حقوق مدرن هدف این است که چگونه به شهروند به صورت یک فرد احترام بگذاریم. مبنای فلسفی این مسئله در انسان‌گرایی پسامتافیزیکی است.

- این‌گونه که شما از پسامدرن‌ها صحبت می‌کنید، آن‌ها را در برابر مدرنیته قرار می‌دهید، در حالی که پسامدرن‌ها پرورده 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 سوآلی 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 مسئله را بیش‌تر به صورت مسئله گفتمان قدرت مطرح می‌کند. حالا بحثی که وجود دارد، این است که به نظر من پسامدرن‌ها چه فوکو چه دریدا و دیگران، ما را در یک بن‌بست قرار می‌دهند و ما نمی‌توانیم در یک بن‌بست واقع بشویم. بحث‌هایی که می‌کنند تا حد زیادی درست است. از جمله این‌که 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 این‌که 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 این‌که 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 مسئله را قبول کنیم که فلسفه پایان گرفته و یا ما در دوره 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 سوژه مدرن را قرار بدهیم. این سوژه مدرن احتیاج دارد که به‌عنوان یک شهروند در مورد حقوقش مثلاً حقوق بشر صحبت بشود. ما فقط نمی‌توانیم در یک وضعیت نسبی‌گرایی فرهنگی قرار بگیریم.

— آیا در واقع این انتظارات و خواسته‌های شما به نوعی بازتابنده برخی خواسته‌های روشنفکران و تیب‌های 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 این‌که ما تبدیل می‌شویم به اشیای کوچکی یا ماهی‌های کوچکی در یک آکواریوم که دیگران دارند به ما به‌صورت قوم‌شناختی نگاه می‌کنند. من به‌عنوان یک ایرانی دلم می‌خواهد که ایران وارد قرن بیست‌ویکم بشود و برای این منظور باید اندیشه در ایران یک حالت پویا پیدا کند.

— خوب بومی‌گرایان — هر چند طیف‌های مختلفی را تشکیل می‌دهند — در حقیقت مدرنیته را نفی نمی‌کنند اما می‌خواهند آن را با سنت و با مسائل این‌جایی و اکنونی تطبیق بدهند. این مسئله 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 نیمه تمام بوده است. برای آن‌که 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 مدرنیته ما تبدیل شود به یک نوع مدرنیته شدن؛ 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

جوان‌تری است بر این یاورند 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 این سو تفکر فلسفی به طور جدی نداشتیم بلکه بیش تر حاشیه‌نویسی بوده و یا بیش تر همان سنت نقل و انتقال بوده است. تفکر پویا و منسجمی 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 فلسفه 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 ۵۰۰ سال را نمی‌توانیم یا جهش انجام دهیم. ما سعی کردیم که دستاوردهای مدرنیته را بیاوریم ولی دستاوردهایی که بالاخره آمدند و حتی تا امروز تثبیت شدند، دستاوردهای ابزاری بودند. یعنی ویدئو، یخچال، ماشین، ماهواره و ... و ما عقل انتقادی را که اساس مدرنیته و مفهوم اصلی و کلیدی مدرنیته است کنار گذاشتیم.

ما باید در جامعه 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 اندیشه غربی از دوره رنسانس یا از دوره روشنگری تا به امروز می بینیم و به نظر من این دستاورد جهانی است. بله همان قدر دستاورد جهانی است که موزیک بتهوون، موتزارت و نقاشی پیکاسو و ... اینها دستاوردهای جهانی هستند. من روی این مسئله همیشه تأکید کرده‌ام که وقتی که شما به موزه‌های می‌روید و کارهای ونگوگ را به عنوان یک ایرانی می بینید، احساس نمی کنید که این ونگوگ مریخی است یا غولی است که به من هیچ ربطی ندارد. فکر می کنید که این یک دستاورد بشری است خوشحال می شوید که در واقع می توانید بگویید که در عصر مدرن ما نقاشی به اسم ونگوگ داشتیم. همین را من درباره فلسفه و اندیشه صادق می دانم. دنیای ما دنیای ارتباطات است و دنیایی است که به آن دهکده جهانی می گوئیم — یعنی از طریق اینترنت دارد کوچک و کوچک تر می شود — و ما با روش‌های ارتباطی به یکدیگر نزدیک تر می شویم. مسئله‌ای که کسانی چون آل احمد یا شریعتی در سال‌های ۱۹۶۰ داشتند، مسئله امروز ما نیست، یعنی بحثی که آن‌ها در آن زمان می کردند بحث دهکده جهانی نبوده و اصلاً دنیا اینقدر به هم نزدیک نشده بود. ببینید ما از نظر اقتصادی چقدر به بقیه جاهای دنیا داریم نزدیک می شویم. جامعه ایران امروز یک جامعه مصرفی است. خوب من می گویم جامعه ایرانی از آن رو صرفاً مصرفی است که تنها به بخش مصرفی و ابزاری غرب توجه کرده است. شما نمی توانید از نظر تکنولوژیک خودتان را با دنیای غرب همسان کنید ولی بگویید می خواهیم اندیشه فکری و فلسفی قرن ۲۱ را کنار بگذاریم. نمی شود، این‌ها با هم توأم هستند و عدم درک این مهم ما را دچار بحران می کند. 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 نمی توانید در یک جامعه فقط عقل ابزاری و یک شیوه زندگی ابزاری داشته باشید.

عقل انتقادی در جوهره دانش جدید است و پیشرفت علم و دانش به سبب آن است. اصل ابطال‌پذیری، بر پایه 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 خرد دکارتی گریزان هستیم. آیا سنت به‌عنوان یک عامل بازدارنده رشد مدرنیته و پایه آن یعنی عقل انتقادی عمل کرده یا این‌که نوع نگرش و خوانش خاصی از آن سبب‌ساز این مشکل شده است.

– خوب ما جریانات مختلفی داریم. ما جریانات 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 زمینه فکری و فلسفی برسیم، ولی این گسست به معنای این نیست که ما باید گفت‌وگوی مان 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، بلکه گفت‌وگو میان روشنفکران ایران. گفت‌وگو میان افراد مختلف و قشرهای مختلف جامعه ایران.

– یعنی نظر شما این است که ما پیش از گفت‌وگو با تمدن‌ها و فرهنگ‌های دیگر، نخست به گفت‌وگوی درونی و 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 این‌که روشنفکران سکولار در مقابل



روشنفکران دینی موضع داشتند و می‌توان گفت روشنفکری‌ای که من نام آن را روشنفکر 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 آن جاست 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 ندارد؟

— 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 فاجعه بوده است که یکی آشویتس و دیگری گولاک‌ها است. این دو فاجعه 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 فاجعه اتفاق افتاده پس ما اصلاً هیچ‌گونه فلسفه سیاسی یا هرمنوتیک نخواهیم داشت. این مسئله اتفاقاً موجب شده که ریکور مسئله شر در سیاست را مطرح کند و از لابه‌لای این مسئله شر در سیاست به مسئله عدالت و بخشش برسد. ریکور از راه تأمل فلسفی در مسئله گناه در پی پاسخ به این پرسش است که نوعی فلسفه سیاسی واقعی می‌توانیم داشته باشیم و مسئله مهم‌تر از همه این‌که او و دیگران مثل «لویناس» در راستای او مانده‌اند. خودشان مسئله دیگری را مطرح می‌سازند — خویشتن‌همچون‌دیگری. 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 می افتد یعنی ما تبدیل می شویم به برخی آدم‌هایی که دیگران ما را اصلاً جدی نخواهند گرفت، چنانچه به سختی هم دارند جدی می‌گیرند. مثلاً در سطح جهانی ما اگر بخواهیم وارد بحث گفت‌وگوی تمدن‌ها بشویم، امروزه اگر تلاش نکنیم ما را جدی نخواهند گرفت.

– شما از گفت‌وگو به عنوان یادزهر خشونت در دوران مدرن یاد کردید ولی مسئله خشونت بحث‌های دیگر را دامن می‌زند. برخی از متفکران مثل رنه ژیرار 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 آشوبش و گولاک‌ها، مسئله 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 اندیشه عدم خشونت هم نوشته‌ام. از زمانی که انسان بوده، خشونت هم بوده است و از زمانی که خشونت بوده اندیشه عدم خشونت هم بوده است. شما اولین مخالفت‌هایی را که با اندیشه خشونت می‌شود در ادیانی مثل بودیسم می‌بینید و در ادیانی مثل جانیسم و و دین زردشت هم می‌توانید پیدا کنید.

این‌که مدرنیته به دلایل عقل ابزاری و قدرت تکنولوژیکی که دارد خشونت‌هایی از نوع جدید به وجود آورده در این هیچ شکی نیست، این‌که ایدئولوژی‌های مدرن و ایدئولوژی‌های توتالیتر دستاوردهای دنیای مدرن هستند در این هم هیچ شکی نیست، ولی ضمناً من باز تأکید می‌کنم که مدرنیته اندیشه‌هایی برای مبارزه با این خشونت هم دارد. یعنی امروزه وقتی فیلسوفی می‌خواهد به فلسفه کانت در مقابل فلسفه هگل رجوع کند به چه دلیلی است؟ به خاطر این‌که می‌تواند فلسفه بشر دوستانه‌ای را بر مبنای فلسفه کانت قرار بدهد، در صورتی که تزویر عقل فلسفی هگل می‌تواند به فلسفه مارکسیسم و یک نوع

ایدئولوژی که می‌تواند نتیجه‌اش استالینیسم باشد، بیانجامد. پس شما می‌بینید که کوشش‌هایی هست در خود مدرنیته، مثلاً همین کوشش‌هایی که آدم‌هایی مثل جان راولز می‌کنند در زمینه عدالت برای این‌که شما جلوی این خشونت را در جامعه بگیرید 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 یک جوابی پیدا کند.

- به نظر می‌رسد که در ایران مسئله 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 فلسفه غربی می‌کنیم. این‌که در ایران فلسفه پسامدرن اینقدر مد شده است به نظر من نتیجه 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 دوره تاریخی مابعد مدرن قرار گرفته‌اند، آن‌ها در چارچوب مدرنیته و در چارچوب فلسفه مدرن دارند یکسری مسائل را مطرح می‌کنند. می‌گویند که فلسفه 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 هیچ وقت در هیچ کدام از نوشته‌های‌شان ننوشته‌اند 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، بالاخره یک دوره مارکسی دارد. بنابراین شما نمی‌توانید بگویید که این‌ها بحران غرب را از بیرون نگاه می‌کنند.

این در واقع در خود چارچوب فلسفه غربی دارد مطرح می شود. من فکر می کنم که گرفتاری ما در ایران این بوده که ما بیش تر به دنبال مد بودیم تا مدرن، در صورتی که مدرن و مد هر دو از یک ریشه می آیند. ولی به دو نتیجه مختلف می رسند. یعنی که ما نگاه می کنیم ببینیم آن جا چه صحبتی می شود فوری می خواهیم همان صحبت را تکرار بکنیم بدون این که آن را درونی کنیم. هضم کنیم، تطبیق بدهیم با بحران های جامعه خودمان و ببینیم که چه چیزی درست است. مثلاً ما امروزه فلسفه سیاسی مدرن برای مان مهم تر است. ما برای مان امروز رسیدن به مسئله انسان گرایی پسا متافیزیکی مهم تر است. ما ریشه های آن را در دریدا نمی توانیم پیدا کنیم ولی در فلسفه نوکانتی می توانیم پیدا کنیم، طبیعتاً خود ما باید به آن ها بیش تر 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 می دیدم در ایران فقط در مورد فوکو و دریدا و ... صحبت می شود. ولی کسی نه اسم کاستور دیاس را شنیده نه لویناس و نه لوک فری ... و شما نمی توانید یک نسخه پیچید بدون این که دقیقاً بدانید که این معادله ها چیست؟ یعنی ما در نسخه پیچی همیشه قوی بودیم ولی در درمان خیر.

— به نظر شما چه مؤلفه هایی می تواند در رابطه با هویت امروزه ما مطرح باشد؟

— ببینید ایران یک تمدن باستانی است و از لایه های انسان شناختی گوناگونی درست شده است. پیچیدگی معرفتی و فلسفی هم که این مملکت با آن درگیر است به خاطر همین لایه های گوناگون است. ما نمی توانیم به این لایه ها توجه نکنیم، این لایه ها به ما هویت های گوناگون می دهد و نه هویت یکسان. این لایه ها می تواند اسلامی باشد، می تواند فرهنگ ایران باستان باشد و فرهنگ مدرن هم هست.

در واقع سه فرهنگ اصلی به نظر من هویت ایرانی را تشکیل می دهد. به خاطر این که ما نمی توانیم ایران باستان را کنار بگذاریم، به هر حال بخشی از هویت ما از آن جا می آید. ما جهان اسلام را نمی توانیم کنار بگذاریم زیرا بخشی از هویت اصلی ما از آن جا می آید. ما فرهنگ مدرن را نیز نمی توانیم کنار بگذاریم به خاطر

همین قرن ۲۱ که درگیر آن هستیم، پس بی معنی است که بگوییم ما فقط یکی از این دو لایه را می خواهیم داشته باشیم و دوتای دیگر را نمی خواهیم چنانکه این طور 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 عقل ابزاری 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 آن‌که امروزه ما در یک وضعیت جهانی قرار گرفته‌ایم و این حرفی نیست که تنها من بزخم آقای رئیس‌جمهور هم این حرف را می‌زند.

ایشان اگر این قدر 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 متزوی در یک گوشه 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 جامعه 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 افشار روشنفکر جامعه ایران باید با هم وارد گفت‌وگو شوند. من فکر می‌کنم که باید اندیشه فلسفی را وارد صحنه سیاسی ایران کرد و مبنای اصلی آن هم گفت‌وگوی تساهل‌آمیز است و جلوگیری از هرگونه خشونت. امروزه کسانی که بین ۲۵ تا ۴۵ سال هستند حتی بچه‌های جوانی که الان در بعضی روزنامه‌ها مطلب می‌نویسند نشان‌دهنده 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 مسئله تکنولوژی مدرن برایشان اساسی است، مسئله عقل انتقادی مدرن برایشان اساسی است، مسئله جهانی شدن برایشان اساسی است.

مسئله دانستن زبان‌های خارجی برایشان اساسی است و حتی گفت‌وگوی زنده با دستاوردها و نماینده‌های اندیشه 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 بلکه به عنوان یک روشنفکر مدرن که حرفی برای گفتن در جهان امروز دارد و می‌گوید من این طرف می‌نشسته‌ام و شما هم آن طرف می‌ز، 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 این‌که شما تشریف بیاورید در حیطة فرهنگ ما، ما هم می‌آییم در حیطة 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 یل ریکور در یک گفت‌وگو قرار بگیریم مسلماً تأثیر اندیشه وی را از قبل پذیرفته‌ایم، یعنی تحت تأثیر اندیشه‌ای که یل ریکور نماینده‌اش است قرار گرفته‌ایم و درحقیقت تحت تأثیر اندیشه 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 این‌که نسبت به غرب یک حالت عقده داشته و خودش را تحقیر می‌کرده یا این‌که همیشه در مقابل ممالکی مثل هند خودش را در یک وضعیت امپریال می‌دیده که ببله