

ایرانیان برترین قوم هستند و گذشته باشکوهی داشتیم و امپراتوری داشتیم و از این حرف‌ها. من با این مسئله 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 مسئله که پل ریکور فقط یک فیلسوف غربی نیست نماینده یک اندیشه جهانی است و من اگر آن اندیشه جهانی را هضم کرده باشم و در مورد آن حرف داشته باشم، نه این‌که 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 مسئله این نیست که ما این‌جا بنشینیم و این جریانات غربی به طرف ما بیایند، من می‌گویم ما باید یک وضعیت فعال داشته باشیم ما اگر اندیشه فلسفی را در زندگی روزانه‌مان دخالت بدهیم، اگر سعی کنیم اندیشه مدرن را در بُعد انتقادی‌اش همان قدر که در بُعد 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 یواش‌یواش جدی می‌شود.

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

— شما درد جامعه 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 نوبه خودش توجه به این عصر روشنگری دارد. ببینید مسئله اصلی که من شخصاً به عنوان کسی که با فلسفه درگیر است، مطرح می‌کنم، مسئله فردگرایی دموکراتیک است. مسئله 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 مسئولیت فرد را به عنوان شهروند هم بتوانید مطرح بکنید. البته منظور من فردگرایی خودخواهانه نیست که تبدیل به یک مصرف‌کننده 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 فلسفه مدرن سعی کرده است به آن جواب بدهد و من فکر می‌کنم که بیشتر تر ریشه‌های آن را ما در کانت پیدا می‌کنیم.

عقل مدرن، روشنفکری و جامعه مدنی^۱

حسین کاجی - در جایی گفته‌اند که به خاطر تکمیل پروژه‌ها 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 فائل 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 نلسفه یاد گرفتم. فلسفه به هر حال بر مبنای گفت‌وگوی 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 اندیشه فلسفی چیز آن‌چنان دشواری 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 مجله اسپری کتاب چهار مقاله پیرامون آزادی او را معرفی کردم. اعضای مجله از من خواستند که با آیزایا برلین گفت‌وگویی هم داشته باشم من این کار را انجام دادم که حاصلش کتاب در جست‌وجوی آزادی بود و بعداً دریافتم که این شیوه 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 تکثر 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 همه آنها پرسش از مفهوم مدرنیته موضوع اصلی است و به نظر می‌رسد مدرنیته پرسش اساسی شما را تشکیل می‌دهد. آیا این تعبیر درستی است؟ تاریخچه این موضوع در زندگی فکری‌تان به چه زمانی برمی‌گردد؟

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

مسئله مدرنیته برای من، پس از سؤال ما که هستیم؟ به وجود آمد (همان‌طور که فوکو در تحلیل مقاله «روشنگری چیست؟» کانت می‌گوید پاسخ به سؤال روشنگری چیست؟ گفتمان مدرنیته درباره مدرنیته است) ولی گفتمان یک ایرانی درباره ایران در آخر قرن بیستم چه می‌تواند باشد؟ یک ایرانی وقتی در برابر جهان غرب و عقل مدرن قرار می‌گیرد باید از خود پرسد که کیست؟ و این سؤال بود که من از خود کردم و برای آن که بتوانم به جوابی پیرامون سؤال از هویت خود برسیم ناگزیر شدم درباره مدرنیته و شکل‌گیری عقل مدرن و تمدن

غرب فکر کنم تا بتوانم رابطه 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 مسئله مدرنیته پرداخته‌ام توجه به همین سؤال من کیستم؟ بوده است و سعی کرده‌ام با تأمل درباره ساختار و مؤلفه‌های فلسفه مدرن (فلسفه سیاسی، فلسفه هنر و ...) و گفت‌وگو با عناصر تشکیل دهنده این جریان این مسئله را برای خودم روشن کنم. برای آنکه مسائل و مفاهیمی چون: قرارداد اجتماعی، حقوق بشر، دموکراسی و جامعه 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 همچنین 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 مسئله‌ای چون فردیت به‌عنوان فاعل اجتماعی، حقوقی و سیاسی اصلاً قابل طرح نیست و وقتی مسئله فردیت به‌عنوان فاعل اجتماعی با این افراط نفی گردد جایی برای بحث درباره دموکراسی و آزادی‌های مدرن باقی نمی‌ماند.

- به همین خاطر است که به ارزش‌هایی چون حقوق بشر، دموکراسی، قرارداد

اجتماعی و جامعه مدنی به‌عنوان هنجارهایی جهان شمول باور دارید؟

- بلی - کاملاً. حقوق بشر 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 حقوق بشر مثل ماگنا کارتا، هابزاس کورپوس و اعلامیه ۱۷۸۹ فرانسه است. مفهوم جامعه مدنی که امروز بر زبان همه ایرانیان است. در واقع در تعریفی که آدام فرگوسن از آن می‌دهد: «نتیجه کنش انسان‌ها از طریق وضع قرارداد در جهت تکامل جامعه طبیعی» است. پس جامعه مدنی بدون قرارداد اجتماعی معنایی ندارد و قرارداد اجتماعی برای مدرن‌ها پشت سر گذاشتن وضع طبیعی و ایجاد فضای صلح و آرامش برای شهروندان است.

– حتماً می‌پذیرید که این مفاهیم و ارزش‌ها (ارزش‌هایی چون دموکراسی، حقوق بشر قرارداد اجتماعی و جامعه مدنی) ارزش‌هایی هستند که زاده عقل مدرن و مدرنیته هستند و در یک فرهنگ خاص چون فرهنگ غرب روپیده‌اند 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؟

– مسئله 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 قوه دآوری که کانت بیان می‌کند و مسئله جهان‌شمول بودن است فرار کنیم. (این نکته، مسئله‌ای است که برای همه 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 غیر غربی نیست بلکه 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 مدرنیته قرار گرفته‌ایم و مسئله ما بعد انتقادی مدرنیته است.

با این مقدمات مقوله دولت مدرن مطرح می‌شود و این البته مسئله مهمی است که ما نمی‌توانیم از آن فرار کنیم و تکرر فرهنگی الزاماً این مسئله را مورد سؤال قرار نمی‌دهد. مسئله مهم این است که ما برای آن که هویت خودمان را داشته باشیم باید جهانی باشیم. وقتی در بعد جهانی قرار گرفتیم بهتر می‌توانیم خودمان را هم بشناسیم. به دلیل آن که زیر سؤال بردن خود همیشه از طریق شرکت در یک بازی چندگانه میسر است. این قرارگرفتن در سیر جهانی هم همیشه اقتصادی نیست، بلکه جنبه مهم‌تر آن جنبه 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، حقوق بشر، جامعه 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 کنونی مطرح می‌شوند. فکر می‌کنید ما می‌توانیم اندیشه‌های جریان فرامدرن را نیز به گونه‌ای در کنار اندیشه‌های مدافعان سنت روشنگری مطرح کنیم که به هیچ کدام صدمه‌ای وارد نشود و حق هر دو ادا شود؟

— سؤال شما مرا به یاد این سخن اسکار وایلد می‌اندازد که می‌گفت هیچ چیز خطرناک‌تر از زیاد مدرن بودن نیست. من فکر می‌کنم ما ایرانیان سعی کرده‌ایم زیاد مدرن باشیم بدون آن که حقیقتاً مدرن باشیم. یعنی این که بیشتر تر مدرن 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. اندیشه پسامدرن در چارچوب عقل مدرن مطرح می‌شود و ما نمی‌توانیم میان‌بر بزنیم و بگوییم که ما مسئله عقل مدرن را نداریم و یک دفعه می‌خواهیم به انتقادهای پسامدرن به عقل مدرن پردازیم. این به نظر من غیرممکن است و تنها صورت آن این خواهد شد که ما از یکسری 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 بلکه باید سعی مان این باشد که اندیشه پسامدرن را در قالب اندیشه مدرن قرار دهیم. شما نگاه کنید بسیاری از کتاب‌هایی که هم‌اکنون در ایران مطرح شده‌اند پیرامون اندیشه پسامدرن و شالوده‌شکنی است در صورتی که بنهای کافی به ریشه‌های اندیشه مدرن نمی‌دهند. شاید به خاطر آن که سخت‌تر است و محتاج دوره طولانی‌تری از اندیشه و تفکر است و به همین خاطر به اندیشه‌های پسامدرن رو می‌آورند. شما چگونه می‌خواهید در مورد نقد پسامدرن به سوژه 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 ارائه آن به خواننده 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 چندانگانه است با آن که همه در ذیل عقل مدرن و نقاد قرار دارند.

– پیرامون مباحث مدرنیته حرف و حدیث بسیار گفته‌اید اما کم‌تر به‌عنوان 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 درباره ایران است و وجه رویارویی ایران با غرب را در زمینه‌های فرهنگی نشان می‌دهد و خیال دارم این پروژه را ادامه دهم.

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

اما ابعادی در فرهنگ معاصر ایران وجود دارد که من بیشتر تر به آن پرداخته‌ام و به‌طور 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 ویدئویی را هم که درباره 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 الان همه جهان تحت‌تأثیر این وجه ابزاری مدرنیته هستند و این وجه البته

انتقادناپذیر هم نیست. اما وجه روشنفکری که وجه کوچک تری از مدرنیته را تشکیل می دهد 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 مردم شناس فرانسوی مدرنیته یک حرکت است به اضافه عدم تعین و این است که موجب پیشبرد آن می شود و روشنفکر مدرن در واقع فردی است که با نحوه تعقل مدرن، نگاهی انتقادی نسبت به خود و جامعه اش دارد. روشنفکر به عنوان وجه اصلی تمدن و عقل مدرن کسی است که مرتب خودش را زیر سؤال می برد و به طور مثال همواره مفاهیمی که با آنها سروکار دارد مورد سؤال قرار می دهد در غیر این صورت نمی توان در مورد روشنفکر صحبت کرد. چرا که روشنفکر مدرن با یک نوع انتقاد و اعتراض که همان مسئله دریفوس باشد به وجود آمده است و اگر شیوه انتقادی کنار رود به ماهیت روشنفکر خدشه وارد گشته است.

در غرب هم خیلی اتفاق افتاده است که روشنفکران در جزمیت و توتالیتاریسم غرق گشته اند اما روشنفکران سعی می کنند از آن تجربیات دردناک استفاده کنند و از آن شیوه فاصله بگیرند.

– نقادی را ویژگی اساسی روشنفکر معرفی کردید اما قبول دارید که با تغییر شرایط این نقادی نیز به موضوعات گوناگونی تعلق می گیرد و به طور مثال ما هم اکنون در غرب با افرادی چون زولا و پروست که مسئله دریفوس را مطرح کنند و یا ولتر روبه رو نمی شویم. فکر می کنید روشنفکران غربی تغییر رویکرد داده اند و به موضوعات جزئی تر و تخصصی تر می پردازند و یا این که هنوز هم می توانند به موضوعات جهانی بپردازند؟

– من با این سخن موافق نیستم که ما روشنفکر جهانی نداریم. به نظر من افرادی چون داریوش شایگان و سیدحسین نصر روشنفکران ایرانی هستند که بعد جهانی دارند. حالا ما چه با آنها موافق و چه مخالف. برای جهانی بودن باید به طور جهانی اندیشید. و فکر می کنم حتی برای محلی بودن باید بعد جهانی داشت. درحالی که ما در حال گام برداشتن با دنیای امروز هستیم نمی توانیم فقط در مسائل جامعه خودمان غوطه ور باشیم و نسبت به اوضاع و

احوال جهان بی توجه 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 می‌بیتید 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، تاپیل، هومی بایبا، طاهر بن جلون و ... به مباحثی می‌پردازند که صبغه جهانی دارد این مسائل به ما هم مربوط است. مسئله‌ای چون جامعه مدنی که در غرب مطرح شده است مشکل ما نیز می‌باشد و ما هم پیرامون آن سخن‌ها گفته‌ایم 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 ایران زمین 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 دوره اول (دوره مشروطه و رضاشاه) ما علما و روشن‌اندیشانی داریم که تازه دارند با فرهنگ غرب آشنا می‌شوند و به نوعی می‌خواهند فرهنگ مغرب زمین را به ایران بیاورند که البته این دوره مهمی در رویارویی روشنفکران ما با اندیشه‌های مدرن است. من شخصاً خودم را به‌عنوان یک ایرانی به این دوره نزدیک‌تر می‌بینم تا به دوره‌های دیگر.

دوره دوم، دوره ایدئولوژیک است که با ورود فراگیر اندیشه‌های مارکسیسم پس از شهریور ۱۳۲۰ آغاز می‌شود و تا ۱۳۵۷ ادامه دارد. این دوره به نظر من

ضربه مهمی به روشنفکری در ایران زده است و روشنفکران این دوره خود عاملی می شوند که اندیشه انتقادی پیش نرود و این کار از طریق نفوذ حزب توده رمانتیک انقلابی دوره مستی چریکی منع کردن بسیاری از کتب و اندیشه‌ها صورت می‌گیرد.

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

در جامعه ما یک نسل جوان روشنفکر غیردینی وجود دارند که مسائلی چون لیبرالیسم و جامعه مدنی و دموکراسی را مطرح می‌کنند. البته خوب است که بین این دو قشر روشنفکر (روشنفکر دینی و غیردینی) گفت‌وگوهای بیشتر صورت می‌گرفت. روشنفکران مارکسیست هم اکنون در ایران در انزوا قرار دارند چون به دیده 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 مسئله دین به صورت پرسشی فلسفی روبه‌رو می‌شوند. اما آنچه روشنفکر دینی را از روشنفکر غیردینی جدا می‌کند مسئله دین نیست بلکه انگشت گذاشتن بر خود مسئله روشنفکری است که روشنفکر باید به چه مسائلی توجه کند آیا مسائلی چون جامعه مدنی، دموکراسی و قرارداد اجتماعی شکل دینی دارد یا نه؟

به نظر من اگر دیالوگ بین این دو گروه (روشنفکر دینی و غیردینی) بیشتر تر

شود مواضع هر گروه روشن تر خواهد شد چون در حال حاضر این مباحث به صورت ناقص و مبهم در حال مطرح شدن هستند.

اما ابهام من با ترکیب روشنفکر دینی آن است که مفاهیمی چون: جامعه مدنی، دموکراسی و حقوق بشر در غرب در یک چارچوب سکولار مطرح گشته اند و اگر در چارچوب دینی آنها را مطرح کنیم به جوهر آنها خدشه وارد کرده ایم. البته باز هم تکرار می کنم که یک فرد دینی می تواند به مراتب مدرن تر از یک فرد غیردینی باشد، یعنی مسائل مربوط به مدرنیته را خوب درک کرده باشد و در زمینه آن تفحص و تفرج به عمل آورده باشد. ولی به هر حال هر چیزی چارچوب معینی دارد و همان گونه که نمی توان از پاسکال و کی یو که گورد مارکسیست ساخت. همین طور نمی توان جامعه مدنی مدرن را ابداع توماس آکویناس قدیس دانست. به هر حال سیر تکوین فلسفی مفهوم جامعه مدنی در غرب روشن است و همه می دانند که اساسی سکولار دارد. البته این باز به این معنا نیست که دموکراسی، حقوق بشر و جامعه مدنی فقط مختص سکولارهاست. البته امروز واتیکان هم به این موضوعات می پردازد، ولی به هر حال واتیکان هم خود را با عقل مدرن تطبیق داده است.

- عده ای با وجود مفاهیمی چون جامعه مدنی، حقوق بشر و دموکراسی که جنبه و مبنای سکولار دارند نگران قوام و بقای فرهنگ ایرانی-اسلامی هستند. چه حرفی برای آنها دارید؟

- من ترجیح می دهم این جمله گاندی را به کار ببرم که: «من دلم می خواهد که پنجره های خانه ام را بر روی هر فرهنگی باز کنم و این فرهنگ ها چون بادی بوزند و از خانه من عبور کنند و شاید هوای خانه مرا هم عوض کنند اما دلم نمی خواهد که هیچ بادی بیاید و خانه مرا از جای بکند.» من هم این جور فکر می کنم و ما نگاه مان نسبت به غرب نباید فقط این گونه باشد که تأثیر خوب یا بد آن فرهنگ را بر فرهنگ خودمان ببینیم بلکه مسئله مهم تر شناخت غرب است برای آن که خودمان را هم بهتر بشناسیم و از حدود و ثغور خودمان هم پرسش کنیم. غرب شناسی ما باعث انسان شناسی عمیق تر ما هم خواهد شد و این امر

می تواند بر غنای جامعه ما تا حدود زیادی بیفزاید. به قول کانت اگر شما می خواهید راه ایمان را هموار کنید ابتدا باید راه معرفت و شناخت را باز کنید.

– در خیلی از گفت وگوهای تان با متفکران برجسته جهان از وضعیت قرن آینده پرسیده اید و عده ای جواب داده اند که قرن آینده یا معنوی خواهد بود یا وجود نخواهد داشت. فکر می کنید معنویت قرن بیست و یکم چگونه معرفتی خواهد بود و چه نسبتی با دین برقرار خواهد کرد؟

– می دانیم که این حرف را به آندره مالرو نسبت می دهند. البته مهم نیست که این حرف را چه کسی زده است. بلکه مهم این جاست که این حرف درست و منطقی است یا نه؟ به نظر من این حرف می تواند درست باشد به شرطی که آن را درست مطرح کنیم. اگر منظور از معنویت جست و جوی معنایی برای زندگی بشری باشد. آری قرن بیست و یکم قرن معنوی خواهد بود. چون فکر نمی کنم جست و جویی که بشر طی ۵۰ قرن تمدن برای معنا داشته، یک شبه پایان بگیرد. بشر آخر قرن بیستم دچار یک بحران معنوی است که الزاماً از طریق سیاست های هویتی و دینی خشن قابل حل نیست. توجه ناگهانی غرب به فلسفه های بودیسم و ذن نشانگر این کمبود معنوی در جهان لائیک است. البته این توجه و علاقه برای غربی ها در چارچوب سیاسی و اجتماعی دموکراسی مطرح می شود، یعنی آن ها می خواهند در رژیم آزادی و دموکراتیک و سکولار زندگی کنند ولی حق بودیست یا مسلمان شدن هم داشته باشند. پس معنویت برای آن ها برخلاف خیلی از شرقی ها در چارچوب فرایند دنیوی سازی مدرنیته مطرح می شود و نه به عنوان بازگشت و جود شناختی ای به یک دنیای پیش مدرن.

– تاکنون پیرامون دو مقوله «گفت وگو» و «مدرنیته» سخن به میان آوردید فکر می کنید

در مدرنیته، گفت وگو و مکالمه چه جایگاهی دارد؟

– مدرنیته و عقل مدرن در دو بعد مطرح می شوند یکی بعد ابزاری و تکنولوژیک آن است و یکی هم بعد انتقادی است. طبیعتاً عقل مدرن، به خود و

جهان به دیده انتقادی و با شک و تردید نگاه می‌کند و سعی می‌کند خود و جهان را مورد سؤال قرار دهد و برای آنکه این کار را انجام دهد ناگزیز 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 مسئله 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 فلسفه آن‌ها را مورد انتقاد قرار می‌دهد. خلاصه آن که اگر این گفت‌وگو نباشد پایه و اساس فلسفه 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 مسئله خودمختاری عقل انتقادی است که حدود معرفت و کتش حقوقی و سیاسی سوژه 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 دیگر هم به فرهنگ‌های دیگر چون: هند و چین و ایران داشته است و خواهان جست‌وجوی گوشه‌ای از معرفت گمگشته 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 نظر بعد اومانیسم فرهنگ غرب نگاه تساهل‌آمیزی نسبت به فرهنگ‌های دیگر دارد و این را شما در آثار افرادی چون اراسموس و لاس کازاس در زمان کشف قاره امریکا و کشتار سرخپوستان این قاره می‌بینید. بحثی که در «والادولید» میان کشیش سپولودا و لاس کازاس 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 هرگونه بینش انسان‌دوستانه هستند. به عکس، چون مسئله ما کماکان مسئله اتحاد شرق و غرب است و یگانگی جهان، طبیعتاً با دیدی انتقادی می‌توانیم بیشتر به جنبه‌های اومانیستی 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 فرایند 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 بلکه 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 روشفکری جهان شرکت مستقیم دارد و این امر بیشتر با زبان انگلیسی صورت گرفته است. در هند، نویسندگان و فیلسوفانی نظیر اماریتا سن، هومی بابا و ناپیل وجود دارند که افکار و اندیشه‌های‌شان را با جهانیان مطرح کرده‌اند اما ما ایرانیان این مسئله را داریم که

زبان‌مان یک زبان منطقه‌ای و محدود است و به سختی می‌توانیم اندیشه‌های مان 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 فرایند 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 جدی بگیریم و هم آن‌ها را و نگوئیم فلائی 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 فرایند 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 سر 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 درباره 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 مهم ترین آن‌ها اصل عدم خشونت (آهیمنسا) باشد ولی من فکر می‌کنم در ضمن هند آخرین ذخیره معنوی جهان هم هست و هنوز هم همه کسانی که می‌خواهند به نوعی به معنویت برسند به هند می‌روند. جالب‌تر آن‌که هند توانسته است بعد فنی و تکنولوژیک خود را در کنار این بعد معنوی پرورش دهد. یعنی در زمینه کامپیوتر و بازرگانی یکی از بهترین‌هاست ولی ضمناً آخرین پناهگاه متافیزیک جهان است برای کسانی که به دنبال معنای زندگی هستند.

– فکر می‌کنید یک گفت‌وگوی خوب چه شرایط 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 بیفزاید و اگر این هدف وجود نداشته باشد دیگر نیازی برای گفت‌وگو باقی نمی‌ماند و از این لحاظ کسانی که بینش ایدئولوژیک دارند و خوب 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 لازمه گفت‌وگو احترام به عقاید دیگری و نه الزاماً پذیرش آن‌هاست. بدون این احترام گفت‌وگو تبدیل به یک گویی می‌شود.

روشنفکران و مدرنیته^۱

فلسفی - قصد دارم، گفت‌وگو را با یک پرسش اساسی آغاز کنم: «روشنفکر کیست؟» آنان که در خصوص این مقوله و پرسش‌هایی درباره آن، پژوهش کرده‌اند، و شاید خود نیز گونه‌ای از طبقه روشنفکر باشند، معتقد هستند که روشنفکر، چهره محوری عصر تجدد است. او در جایگاه شهروند مدرنی است که ارزش‌های اساسی تشکیل‌دهنده فضای سیاسی و فرهنگی مدرنیته را در عین دفاع از آن‌ها به محک دائم نقد می‌سیارد. او «این‌تلیج‌نسیاهی» است که تاب جامعه نامطلوب و ناهنجاری‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی آن را ندارد. لذا در برابر چنین نابرابری‌هایی واکنشی جدی نشان می‌دهد تا جامعه نامطلوب خود را بازسازی کند. پس شخصی که از یک جامعه 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 چهره سنتی، مدرن و پسا مدرن پدیدار شود؛ روشنفکر حقیقت‌جوی متعالی و اتوپیایی عصر باستان، روشنفکر خطرکننده عصر روشنگری همچون ولتر، دیدرو، کانت و گوته ... و سرانجام روشنفکران نسل سوم در عصر پست مدرن که به ساخت‌های دوره مدرن حمله می‌برند و از ساخت‌شکنی همه چیز و همه متون استقبال می‌کنند. افرادی چون فوکو، دریدا، بودریار از این نسل به حساب می‌آیند. پس می‌توان از حیث معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، میان سه نحله روشنفکری تفاوت قائل شد.

جهانبگلو - پس از مقدمه‌ای که اشاره کردید، من می‌خواهم بگویم که ما روشنفکر و طرز تلقی خود از پدیده روشنفکری را، به آن معنی که در مدرنیته فهمیدیم، در دوره پیش از مدرنیته^۱ سراغ نداشتیم. روشنفکر دوره 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 به‌عنوان «انتلکتوئل» یاد می‌کنند، شخصیتی است که با قضیه «دریفوس» و بیانیته معروف روشنفکران در ژانویه ۱۸۹۸ خلق شد. اما در دوره قرون وسطی، که عصر سلطه 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 دوره 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 اکویناس قدیس که استاد مسلم سوربن در آن زمان بود، از جمله فلاسفه دینی روشنفکری بود که عمده کارش تأویل و تفسیر سنت مسیحی بود.

- گویا پیش از عصر کلیسا هم، که آگوستین آن را دژ رژه 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 به‌خاطر انتقاداتش از ناهنجاری‌های آن، خود را «خرمگس» جامعه می‌نامید. وظیفه اساسی او آگاهی بخشی 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 پدیده 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 نوشید، اما این که بپذیریم او علقه‌هایی از روشنفکر

دوره مدرن داشته امری غریب است. هر چند یک روشنفکر مدرن ممکن است از سقراط برای خود یک الگوی روشنفکری ترسیم کند، زیرا سقراط همیشه نگران اوضاع جامعه 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 وظیفه خود می‌دید با آن شرایط نامطلوب رو در رو شود. هر چند در نهایت متهم به فساد و گمراهی جوانان آتن شد.

– بنابراین، برخلاف حکما و الهیون روشنفکر مسلک دوره 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 روشنفکران امروزی دانست که با بحران جوامع دست و پنجه نرم می‌کنند؛ چه در دوره تجدد و چه در زمانه‌ای که برخی مدعی پایان مسئولیت روشنفکری هستند.

– البته در عین حال روشنفکری 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 روشنفکر امروزی داشته باشد، نوعی امتیازش بر روشنفکر پسامدرن است. یعنی بر اساس فلسفه نظری افلاطون، باید تمیزی بین هایرماس منادی پروژه ناتمام مدرنیته و ایپستمه فوکوبی، که خط بطلان بر تجدد می‌کشید، قائل شد.

– فکر می‌کنم اول باید تفاوت جوهری میان کلمه «اینتلیجنتسیا» را که در اصل روسی است با کلمه «انتلکتوئل» فرانسوی مشخص کرد. می‌دانید که هر دو مقوله برای تعریف روشنفکر به کار گرفته شده‌اند. اینتلیجنتسیا، به آن شکل که در قرن ۱۹ روسیه مد شده بود، با انتلکتوئل فرانسه پس از دریفوس متفاوت است. روشنفکر در روسیه، پیش‌تر به کار گروهی از روشنفکران و هنرمندان اطلاق می‌شد که خط فکری خاصی را تعقیب می‌کردند. فکر و هدف این گروه به‌طور

عمده ایدئولوژیک بود تا روشنفکری. روشنفکر انتلکتوئل غربی، منزوی تر بود نه یک برج عاج نشین. او سعی می کرد تکلیف خود را با جامعه تعیین کند؛ این جا دیگر ایدئولوژی مصداق پیدا نمی کرد. ممکن است روشنفکر یک خط ایدئولوژیک را تعقیب کند ولی چنین روشنفکری، شخصی چون امیل زولا است که با کتاب *من متهم می کنم* به جنگ ارتش و سیاست آن روز فرانسه رفت. هدف او نجات فرد درمانده بی گناهی بود به نام «دریفوس». با این توضیح، می توان روشنفکر پسامدرن را نیز شناسایی کرد. تصور می کنم چنانکه برخی گمان می کنند، چندان تفاوتی اساسی بین روشنفکر مدرن و پسامدرن وجود نداشته باشد. احتمالاً با من هم عقیده هستید که روشنفکری نحله پسامدرن بدون روشنفکر مدرن معنایی ندارد. پسامدرن ها انتقادهایی بر مدرنیته و بر جنبه هایی از آن وارد می کنند، اما با عبور و گذر از آن، چنین نقادی هایی می کنند. پس با چنین تجربه ای است که به مقوله سوژه و فاعل سیاسی مدعای تجدد، ایراد می گیرند. به نظر پسامدرن ها، پس از نقادی های مارکس، نیچه و فروید و بعدها هایدگر و اندیشمندان مکتب فرانکفورت، آن سوژه ناب هگلی و کانتی مضمحل شده است.

– منظور شما این است که در نتیجه چنین حمله ای، پست مدرن ها ادعای عقل تاریخی را به پرسش می گیرند. آنان سوژه ها را به زبان شوکو، همچون شن های روان ساحلی می بینند که با امواج آب، یعنی همان ساختارها، محو و نابود می شوند. به عبارت دیگر، سوژه فاعل، تسلیم ساختها شده است.

– البته به صورتی جامع تر از آنچه می گوید؛ یعنی تنها پنهان نشده بلکه باید گفت در عصر خردگرایی دموکراتیک غربی، آن تزویر عقل تاریخی مورد نظر هگل و سوژه متعالی کانت، جلوه ای ندارد. مثلاً بودریار پسامدرن می گوید «فاعل سیاسی» به معنایی که در دوره اول مدرنیته داشتیم، حضور ندارد.

– حتی در دوره سارتر انقلابی؟ در این دوره بخشی از دانشجویان دهه شصت، برای این که اعلام کنند که «سوژه» هنوز حضور دارد، می گفتند: «احمق ها! ساختارها که به خیابان ها نمی ریزند!»

— بله! حتی در دوره 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 به‌عنوان خلأ مستهجن، یاد می‌کنند. در آن خلأ مستهجن، چون تابویی وجود ندارد. لاجرم حمله بر هر چیزی ممکن می‌شود. به این معنا، با روشنفکری که در واداری 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 حقوق بشر هم مدعی دفاع از آزادی بیان اوست، به حوزه مقدسات حمله می‌کند یا مثل امبرتو اکو که در رمان نام گل سرخ به حوزه کلیسا یورش می‌برد. او می‌گوید که دیگر هیچ تکیه‌گاه همیشگی و اطمینان بخشی 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 دوره اول مدرنیته هم به ایستارهای جامعه مدرن حمله می‌کردند، یعنی قبل از علمای اصحاب دایرةالمعارف در قرن هجده و از آن زمان به بعد.

— ولی حمله متفکران پسامدرن، حمله‌ای لطیف^۱ است. او روشنفکری است که بیش‌تر در پی کسب «مانده‌های 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 دوره بعد از هایدگر. همان‌طور که می‌دانید هایدگر مدعی بود که متافیزیک با نیچه به پایان رسیده است. مجموعه تفکرات روشنفکران و حتی برخی نحله‌های روشنفکری در ایران، مثل فردید، به نوعی

توتالیتاریسم جمعی و ایدئولوژیک رسید. اما دغدغه مشترک روشنفکران کنونی این است که چگونه در دوره پس از متافیزیک، درباره 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، لوک فری و هابرماس و حتی جان راولز...

– بله. نوکانتی‌ها می‌گویند آن سوژه حقوقی دوره روشنگری هنوز زنده است و دستاوردهای آن امکان تداوم و بقا دارد. به نظر آنان این سوژه 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 «اومانیسم جدید» پای گذاشت. به همان نسبت که پسامدرن‌ها (مثل فوکو، دریدا، دلوز و...) به اومانیسم روشنفکری انتقاد می‌کنند، گروه جدید روشنفکران هم با توجه به چنین انتقادهایی در صدد شکل‌دهی به نوعی اومانیسم 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 مقوله مدرن و پسامدرن، معتقدم که نمی‌شود آنچه در نقادی حوزه 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 درباره سوژه مدرن صحبت کنیم. سوژه‌ای که موضوع حقوق و سیاست است و برایش حقوق بشر و کسب شرایط مناسب

سیاسی-اجتماعی اهمیت حیاتی دارد. همان سوزهای 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 می ماند همان وضعیت مورد نظر بودریار، یعنی توهمات است، که هیچ امکانی برای اندیشه فلسفی و نقادی فلسفی باقی نمی گذارد.

– که اندیشیدن و فلسفیدن به صورتی آخرالزمانی یا آپوکالپتیک است.

– بله. شبیه وضعیتی که قادر نخواهیم بود با هیچ نحله فلسفی برخورد درستی داشته باشیم. تنها کار ما، آن خواهد بود که متون آماده 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 می گویند چون در برابر دهها دهلیز قرار داریم، هر وقت خواستیم دهلیز مورد نظر را گزینش می کنیم و به قول کوهن در همان یارادایم باقی می مانیم و نیازی به تعامل 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 از ناگفته‌ها را در خصوص روشنفکری غربی بیان کنیم. روشنفکران دهه 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 می کردند؛ خشونتی که تلاش داشت بسترهای جامعه مدرن را درهم بریزد. در چنین بستری بود که مجموعه روشنفکران جهانی سومی استقلال طلب، مثل اذناب قانون، بر آن شدند تا اندیشه‌های انقلابی امثال آنان را ببلعند. منظور من آرمان‌گرایانی از نوعی «شریعتی» است. پس می توان نسل سارتر را به دلیل حمایت از خشونتی انقلابی که مروج آن بودند، گناهکار دانست.

— من کلمه گناه را مناسب نمی دانم؛ چون گناه، بار تئولوژیک و دینی خیلی پررنگی دارد. افرادی با اندیشه‌های مارکسیستی، مثل سارتر و در دوره‌ای حتی کامو، به همراه بسیاری از روشنفکران بین دهه ۲۰ تا دهه 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 به‌خاطر به‌گرسی نشانیدن ایدئولوژی خاص خود، به افکار و آثار دیگر روشنفکران زمانه خود اهمیتی درخور نمی‌دهند. مثلاً خود سارتر هیچ توجه جدی به رمون آرون، که یکی از متفکران برجسته عصر خود بود، نداشته است. این امر در شعار معروف ماه مه ۶۸ متبلور شد: «بهتر است با سارتر غلط بیندیشیم تا با آرون درست بیندیشیم.» به نظر من این می‌تواند پیامد ناخواسته همان گرایش ایدئولوژیک باشد که به شکل «گناه» مطرح کردید.

— پس همچون والرشتاین می‌توان به اندیشه ۶۸ به‌خاطر چنین جسارت دانشجویی تبریک گفت که فریاد می‌زدند: «همه یافته‌های تان را فراموش کنید و رؤیایپردازی را آغاز کنید. رؤیا در حال تسخیر جهان است!»

— بله، روشنفکری که وضعیت خود را به‌صورت ایدئولوژیک تجلی می‌بخشد، طبیعتاً فلسفه را از چشم‌انداز خاص خود تعبیر و تفسیر می‌کند. در این‌جا هم مسئله خشونت روی می‌کند. طبیعی بود که برای آن دوره از روشنفکران انقلابی دهه ۵۰ و ۶۰ خشونت امری پذیرفتنی باشد و برای روشنفکران نسل سوم ایرانی هم همان اهمیت را داشته باشد، به شکلی که پیامدش مجموعه تفکرات انقلابی شود که تلاش کرد تا یک گروه از توده‌ها را علیه توده‌های دیگر برانگیزاند. پس مسئله خشونت را با دیدی مثبت ملاحظه

می‌کند. همچنان که برای نسل سارتر هم خشونت امری پست‌دیده 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 مجله اسپری با 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 مدرنیته، دموکراسی و روشنفکران از او نقل قولی 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 گوروویچ و متفکری چون سارتر قرار گرفت که در وضعیت ضد فرهنگ در مقابل ارزش‌های برآمده از لیبرالیسم اروپای غربی و امریکای 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 بی‌آن‌که به اساس و پیامد آن بیندیشند شیفته آن شده بودند.

– بله. می‌توان به این مد رایج، نحله مبارزه با استعمار و استثمار و امپریالیسم را، که فانون، امه سزر و رژیس دبره هم پیشرو آن بودند، اضافه کرد.

شریعتی سیاسی شده، بیشتر تر جذب یافته‌های سارتر بود تا پل ریکور، که در همان زمان کتاب‌های خوبی می‌نوشت و گرایشی ضدخشونت داشت. درحالی‌که شما هیچ نشانه‌ای از چنین گرایش فلسفی ضدخشونتی در میان این نسل از روشنفکران ایرانی نمی‌بینید.

– در نسل سوم روشنفکران ایرانی قبل از شریعتی، شخصیتی چون جلال آل احمد هم حضور دارد که دیدگاه‌های خاص خود را داشت. آل احمد در کتاب خدمت و خیانت روشنفکران مدعی شد که دو طیف روحانی و نظامی نمی‌توانند نقش روشنفکری را بازی کنند. او برای این یافته خود البته استدلال‌هایی، یا شاید توجیهاتی، هم داشت. از جایگاه نسل جدید روشنفکری ایرانی فکر نمی‌کنید که در برابر استدلال خاص آل احمد، 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 ثولوژی و اندیشه 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 درحالی است که روشنفکر حقیقت مطلق را برای همیشه نمی‌پذیرد بلکه 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 می‌شود که از یک حقیقت مطلق دم می‌زند و به‌طور 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 تحقق 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 ایده پروتستانی خود را دخالت دهم هدفی که در نظر گرفته بودم میسر نخواهد شد.» گروه‌های نظامی هم می‌توانند ضمن آن‌که واجد نقش خود هستند، در عین حال بازیگر عرصه روشنفکری هم باشند. مثلاً کلاوزویتس آلمانی، مبدع نظریه جنگ، یک روشنفکر هم بود. او برخلاف ژنرال کوتوزوف در رمان جنگ و صلح تولستوی، شخصی بود که از فن و وضعیت جنگی فاصله گرفت و تلاش کرد به صورتی مثبت بیندیشد، عمل کند و کاری غیرنظامی انجام دهد. اما تأکید می‌کنم که باید حد و مرز دو هدف را شناخت. کار روشنفکری امری پایان‌ناپذیر می‌نماید. اما مسئولیت نظامی، چهره‌ای مشخص دارد.

– یادم می‌آید که شما در کتاب کلاوزویتس و نظریه جنگ در مقام دفاع از نظریه جنگ عقلانی مورد نظر او برآمده‌اید و مدعی شده‌اید که روشنفکر نظامی مسلکی چون او سبب شد تا ما امروزه با تعمق بیش‌تری به متافیزیک نوین جنگ بیندیشیم. اجازه بدهید در این جا بحث روشنفکری را به حوزه متأخر، یعنی جایگاه منتقد در وضعیت جهانی شدن ببریم. برخی اعتقاد دارند سرمایه‌داری متأخر و پدیده جهانی شدن، به دلیل پیامدهای خود، برخی از نقش‌های پیشین روشنفکری را خنثی کرده است. از این جهت به نظر می‌رسد جهانی شدن در صدد باشد تا از نقش کلاسیک روشنفکری بکاهد و تلاش کند تا روشنفکر هم شبیه مردم عادی شود و نقش قهرمانانه خود را کنار بگذارد.

– من به یک دلیل خیلی روشن زوال روشنفکری را نمی‌پذیرم. برای این‌که موضوع کثرت‌گرایی ارزشی بیش از پیش جلوه و طرفدار پیدا کرده است. در این شرایط، تلاش روشنفکری برای وصول به آن بسیار باارزش است. نقش روشنفکران هم در این خصوص، امری غیرقابل انکار است. همان‌طور که می‌دانیم، در جامعه جهانی ارزش‌ها و دیدهای مختلفی وجود دارد؛ تا موقعی که

احترام به این ارزش‌های مختلف وجود دارد، مسئولیت روشنفکری 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 توتالیتاریسم هانا آرنتم می‌اندازد که از زبان آگوستین قدیس می‌گوید: «با تولد هر انسانی جهانی جدید مکتشف می‌شود و فکر نوینی به عرصه 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 مقوله روشنفکری در غرب را، به تجربه‌های روشنفکری در ایران معاصر انتقال دهیم و در مقایسه‌ای ببینیم که نسل‌های مختلف روشنفکران ایرانی در جذب و انتقال یافته‌های غربی به ایران یا بومی کردن شناخت، چقدر موفق بوده‌اند. مثلاً نسل اول و روشنفکران ایران مثل طالبوف، آخوندزاده، ملک‌خان و امثالهم که دغدغه سنت و تجدد داشتند، تلاش درخوری کردند تا از طرق مختلف ابزار و فکر تجدد را به جای سنت بنشانند. نمونه اشرافی این نسل، عباس میرزا بود که البته دغدغه 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 ما و ترقی شما چه، و یک نمونه متفکر آکادمیک، فروغی است که اقدام به ترجمه آثار اندیشمندان عصر روشنگری می‌کند. پس از آن نسل دومی داریم که انگیزه بازگشت به ایران باستان را در سر می‌پرورانند و یک نمونه‌اش هدایت است.»

– اجازه دهید در همین جا من موضع خودم را درباره هدایت بیان کنم. شخص هدایت علی‌رغم چنین تفکری در مقایسه با همه نسل‌های روشنفکری در ایران معاصر، پدیده‌ای نادر بوده است. هدایت تنها چهره روشنفکری مدرن ایران در صد سال گذشته بود. هدایت کسی بود که تعلق خاطر آن روشنفکری را که می‌خواهد جهانی بیندیشد، در خود داشت. او از زبان فراتسه استفاده می‌کرد

و نول‌هایی هم به این زبان می‌نوشت چون می‌خواست جهانی فکری کند. او فرزند زمانه خود بود. حتی طالبوف و آخوندزاده هم فرزند زمانه خود نبودند. بلکه این نسل در صدد بودند دستاوردهای صدوپنجاه ساله اروپا را به ایران منتقل کنند. مثل روشنفکران 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 روشنفکری 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 نتیجه همین وضعیت ناهنجار سیاسی-اجتماعی در ایران است که می‌گوید:
«اگر لوله‌نگ‌دار مسجد آدیس آبابا بودیم، وضع ما بهتر از آن بود که در ایران داشتیم.»

– بله، او برخلاف روشنفکران دوره خود که در هاویه ایدئولوژی فرو افتاده بودند از همه 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 تأویل‌کننده واقعی گفته‌ها و آرزوهای هدایت بود. اما صمد بهرنگی مدل واقعی روشنفکر ایدئولوژیک است.