

– 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 مدان 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 (مثلاً به نگرش آسیا در برابر غرب خود) و در همان زمان فاصله 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 مراسمی ایدئولوژیکی، حقیقت‌جویی روشنفکری را متوقف کردند.

– با حرف‌هایی که زده شد و تطبیق کارنامه روشنفکران ایرانی و غربی حالا می‌توان نشانه‌های 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 آمده‌اند. نسلی از جوانان بین ۲۵ تا ۴۵ سال که اغلب ایده‌های ضدایدئولوژیک دارند. این نسل می‌خواهد جهانی بسندیشد و در گفت‌وگوی دائم با روشنفکران غربی باشد. در همان حال از توجه به غنای فرهنگی کشور خود نیز غفلت نمی‌کند. آنان برخلاف روشنفکران عقل‌ابزاری عصر رضاشاه و

برعکس روشنفکران ایدئولوگ دوره فرید و آل احمد که عقل انتقادی را محدود کرده بودند، می‌خواهند تصویری شفاف از عقل ارتباطی ارائه کنند. برای این نسل، تکنولوژی جدید یا عقل ابزاری نیز به اندازه تفکر در خصوص آلام بشر اهمیت دارد.

– پس روشنفکر جدیدی که امروزه دغدغه شناخت وجوه متفاوت قرن بیست و یکم را دارد، بیش‌تر نیازمند این است که جامعه ایرانی در جایگاه‌های مختلف خود را بازسازی و اصلاح کند. جامعه با اصلاح و تلطیف کردن خود، فارغ از گرایش‌های ایدئولوژیک باید در فکر جذب آن‌ها و استفاده از یافته‌های آنان باشد. به نظر شما، جامعه امروزی ایران تا چه حد باید با جهان پیشرو و همسو باشد تا بتواند روشنفکر امروزی را به سوی خود جذب کند؟

– ضمن آن‌که جامعه ایرانی از جایگاه حکومت و دولت نیاز به اصلاح دارد، روشنفکران هم باید به کمک آن بشتابند. من هم فکر می‌کنم جامعه نمی‌تواند روشنفکر را حذف کند و مسائل جامعه را فارغ از دخالت فکر آن‌ها حل کند. این امری شدنی نیست. ملاحظه می‌کنید که چگونه جوامع غربی به روشنفکران خود به دیده 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 بیست و یکم قرار ندهیم، فرهنگ خود را هم از دست خواهیم داد و نتیجه آن انزوای 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، بلکه 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 جایزه نوبل سال ۱۹۹۹ را به

یک هندی دادند. نویسندگانی مثل «مایکل آنداچی» از شبه قاره 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 درعین بهره‌گیری از تکنولوژی مدرن و عقل ابزاری (سی.ان.ان، کوکاکولا، مک دونالد و ...) عقل انتقادی غربی را از خود دور می‌کنیم. این معضل باید در روند توسعه سیاسی حل شود. لذا در وضع عقل ابزاری کنونی، ما بی‌آنکه عقل انتقادی و ابزاری را سپری کرده باشیم 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 بی‌آنکه خمی به ابرو بیاوریم از آخرین دستاورد آن حظ وافر می‌بریم، اما وجه تکمیل‌کننده آن که اساساً صورت اصلی مدرنیته است، یعنی عقل انتقادی، مورد انکار و تحقیر قرار می‌گیرد.

- پس روشن فکر نسل جدید وظیفه خود می‌داند که به اشکال و راه‌های مختلف، گونه‌ها و نمایه‌های فرهنگ غربی را به جامعه بومی خود بشناساند. این نسل وظیفه 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 یویای 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.

مدرنیسم، مهاجرت بین‌المللی و اسکیزوفرنیا^۱

سید ابراهیم نبوی - با وقوع انقلاب، تعارض میان سنت و مدرنیسم تشدید شد، چرا که مدرنیسم در حال نهادینه شدن بود و جریان سنتی قدرت اصلی را در دست گرفته بود. همین امر باعث شد تا برخی گروه‌های اجتماعی و فرهنگی که به سویه مدرن نزدیک‌تر بودند از ایران مهاجرت کردند. شما به‌عنوان 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 و در سال‌های پایانی قرن بیستم این فرصت فراهم آمد تا وضعیت تاریخی مان 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 زیرورو کنند. کسانی که آگاهانه و عقلایی با تعارض درونی شان برخورد کردند کم‌تر زخمی شدند. بخشی از جامعه ایران که در میانه 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 میان مهاجران ایرانی زخمی و بدون پاسخ مانده‌اند.

– منظورتان مهاجرانی است که در سال‌های اخیر مهاجرت کردند؟

– بله، این مشکل مهاجران در بیست سال اخیر است. ببینید! در صد سال اخیر دو دوره عمده مهاجرت در ایران اتفاق افتاد؛ دوره اول 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 به‌خاطر فرار از وضعیت سیاسی ایران اتفاق افتاد که هیچ انگیزه 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 سؤالات خود پیدا نکرده‌اند.

– این سه دوره مهاجرت، تفاوت‌های اساسی با هم دارند، ارضان دوره اول مهاجرت پدیده‌های مدرنی است که میرزا صالح آورد و ادبیات که از مرزهای شمالی طالبوف و آخوندوف آوردند. درحالی‌که مهاجرت بزرگ پس از انقلاب، اجباری است و پناه بردن به شرایط مدرنی است که آن را نمی‌شناختند و درعین حال نگران از دست دادن آن هستند، شرایط جوانان مهاجر را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

— جوانان مهاجر ایرانی، در گروه سنی ۲۵ تا ۳۵ سال، کسانی هستند که برای رهایی از بی‌ثباتی و 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. جوان ایرانی، موضع سیاسی ندارد. مسئولیت مدنی، اخلاق مدنی و حس همزیستی اجتماعی به عنوان عناصر نگهدارنده جامعه، اصلاً در جوان ایرانی وجود ندارد. او بدون داشتن این ویژگی‌ها به غرب می‌رود، ویژگی‌های ایرانی خود را هم چون تعلق خاطر 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 جامعه مدرن چیست؟

— مدرنیته دو وجه اصلی دارد: یکی وجه ابزاری و تکنولوژیک آن است و دیگری وجه اندیشه 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 برخلاف آن‌چه غرب از مدرنیته می‌گیرد ما وجه ابزاری آن را گرفته‌ایم و با وجه انتقادی آن کاری نداریم. مهاجران ایرانی هم بعد ابزاری غرب را به تنهایی گرفته‌اند.

— جامعه ایران، جامعه 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 جامعه ایران نبود روابط افقی بین مردم است و این که رابطه 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 جامعه 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 همین‌جا 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 اسکیزوفرنیای اجتماعی شده است...

– بله، بعد ابزاری زندگی ما مدرن است و اخلاق سنتی ما همیشه جوابگوی جامعه 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 با 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 اندیشه انتقادی به‌عنوان وجه اصلی فرهنگ غرب هرگز در ایران گشوده نشد و بدون فضای انتقادی، فرایند 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 سرکار می‌رود آدم سنتی 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 پدیده 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 برهم نمی‌زند.

— ارتباط عاطفی-اخلاقی ما با نسبت و وجه عقلانی ارتباط با ابزار به خودی خود تعارض ایجاد می‌کند و نتیجه آن ابتلا جامعه به اسکیزوفرنی است. از طرفی دولت هم با طرح توسعه اقتصادی در بخشی از برنامه سیاسی خود که به شدت گرایش سنتی دارد، به این تعارض دامن می‌زند.

— بله، برنامه 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 پاشیده اجتماعی فاصله بین نسل‌ها را افزایش داده است و آنان دیگر ارزش‌های یکدیگر را نمی‌فهمند.

– در واقع واژه مشترکی بین آنان وجود ندارد؟

– در واقع زیربنای فرهنگی مشترک بین جوان ایرانی و نسل قبلی او وجود ندارد و برای گفت‌وگو درباره 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 عرصه 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 آموزه فلسفی یا عرفانی پنهان کند. پیش‌تر از این‌که 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 مدن‌گری را روشن کنیم. عقل مدرن مدت طولانی با مفاهیم اجتماعی سروکله می‌زند. حتی با خود دست و پنجه نرم می‌کند تا جا بیفتد. 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 کالا است 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 اندیشه 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 سراخمان 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 گذرنامه 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 به خصوص در امریکای شمالی و حتی اروپا افتاده این است که آنان نبود حس مسئولیت مدنی و همزیستی اجتماعی را هم با خود به آن سرزمین برده‌اند، فقط قوانین در آنجا را رعایت می‌کنند برای این‌که بتوانند آنجا زندگی کنند. اصلاً به این فکر نمی‌کنند چگونه با دموکراسی زندگی کنند. اصلاً این چیزها به فیلسوف شدن یا روشنفکر شدن ربطی ندارد. کمی توجه و کمی ارتباط و خواستن آن مشکل را حل می‌کند. اتفاقی که در بین مهاجران ایرانی به خصوص 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 انومی 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 ابزاری فرهنگ مدرن برای مهاجران بسیار اهمیت دارد. درست برعکس مهاجران گروه اول که برای آنان بعد انتقادی و فرهنگی، مدرنیسم اهمیت داشت.

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

– ... تقی‌زاده گفته بود باید از فرق سر تانوک یا فرنگی شد. ماسال‌های سال در مقابل این پدیده ایستادیم 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 دهه 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، نوشته زیادی ندارد و تأثیر ایشان از آل احمد کم تر بوده است. دو نفر از کسانی که به شدت چنین برخوردی کرده اند، یکی شریعتی است و یکی هم آل احمد. برخورد این دو برخورد ایدئولوژیک بوده است و اصلاً به بعد انتقادی فرهنگ غرب توجه نکرده اند. ما حداقل از افلاطون تا امروز ۲۵ قرن تاریخ اندیشه غربی داریم در حالی که تنها سه قرن از تولد ماشین گذشته است. شریعتی در نامه ای به دخترش درباره امریکا می گوید سمبل این مردم یک آدم اسفناج خور است. در حالی که امریکا آدم هایی مثل بنجامین فرانکلین، تامس جفرسون هم دارد. نمی توان فهمید چرا متفکران ما فقط جنبه های بد غرب را می بینند.

— در مورد شریعتی حرف شما را قبول ندارم شریعتی نسبت به آل احمد و فردید نگاه عمیق تری به غرب دارد. او به دلیل ترجمه فلسفی دین و گونه ای که از دین طرح کرده است، با احترام از غرب یاد می کند و برخورد او کم تر روشنفکری ایران را آزار داد.

— بله! تا حدی با شما موافقم. ولی فکر می کنم اصلاً کافی نیست. کاری که مرحوم شریعتی کرد کامل نیست. او تمام ابعاد فرهنگ و اندیشه فکری غرب را در منظومه فکری خود خلاصه کرده و از چیزهایی که می شد استفاده کند، بهره برده است.

— یا استفاده کلامی کرده است.

— بله، مثل سارتر، گورویچ، حتی مارکس. به نظر من اشکال کار در این است که درباره اینان سطحی صحبت می کنیم. در حالی که باید جوهر کار آنان را بشناسیم. وقتی از سارتر حرف می زنیم، باید از کل کار او و اگزیستانسیالیسم صحبت کنیم و آن را خوب و کامل معرفی کنیم. نمی توانیم 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 نادیده گرفتیم.

تساهل و خشونت پرهیزی^۱

رضوی فقیه - شما تلاش کرده‌اید که متفکران معاصر غرب و فرهنگ و فلسفه و اندیشه غربی را به ایرانیان معرفی کنید، اما آیا به‌طور متقابل کوششی هم در جهت معرفی فرهنگ و تفکر ایرانی نیز 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^۲ رئیس مجله 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 همه زمینه‌ها بود. از

۱. مجله آفتاب، شماره ۸، مهرماه ۱۳۸۰.

2. Olivier Mongin

جمله معرفی سینمای ایران چه به صورت ترجمه 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 امریکا 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، بلکه 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 یکصدوسی سخنران در آن حضور داشتند و از جمله از ایران نیز 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 ترجمه فارسی آن کتاب نیز در این جا با نشر مرکز بسته شده است. من می‌خواستم مسائل امروز ایران برای کانادایی‌ها شناخته شود. کتاب ایران و مدرنیته نیز نتیجه فعالیت من است برای انجمن ایران‌شناسی فرانسه که به هزینه 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 اندیشه معاصر جهانی یا اندیشه

معاصر غربی هیچ‌گونه هم‌زمانی بخصوص در حوزه تفکر فلسفی هست یا نه؟

— من فکر می‌کنم برای این‌که با دنیای امروز و بخصوص فرهنگ غربی هم‌زمان 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 هم‌زمانی با آن‌ها امکان‌پذیر نیست. البته این را هم باید متذکر شوم که به هیچ‌وجه لازم نیست ما با آن‌ها هم‌عقیده شویم. اما اگر می‌خواهیم دیالوگ و گفت‌وگو داشته باشیم، در درجه اول باید به طرف مقابل و به فکر و شعورش احترام بگذاریم و بعد افکار تمدنی و فرهنگی او را بشناسیم. متأسفانه نسل گذشته روشنفکران ایران به

خودش اجازه می‌داد در مورد خیلی از مسائل اظهار نظر کند از جمله فکر و فرهنگ دنیای غرب، بدون آن‌که 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 دوره فعلی ایران که هیچ کس اجازه 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 مسئله را ژرف‌کاوی می‌کنند. این روش است که به ما امکان هم‌زبانی و دیالوگ را 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 سیدحسین نصر. دو نفر که از دو زاویه مختلف یا مقوله مدرنیته برخوردار می‌کنند. شایگان فردی است کاملاً مدرن و طرفدار اندیشه و منظومه 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 مقوله مهمی است که ایرانیان و متفکران ایرانی هر چه بیشتر تر به شناخت فرهنگ و اندیشه غرب نایل شوند، امکان هم‌زبانی پیش‌تری 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 برون تمدنی 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 امریکای 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 زمینه تکنولوژی آرام آرام داریم احاطه به تکنولوژی مدرن جهان پیدا می‌کنیم، یعنی همان چیزی که به آن عقل ابزاری می‌گوییم، اما ما عده 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 سینماگران ما 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، بلکه نظر یکجانبه‌ای است که در آن ما فقط شنونده‌ایم نه گوینده. البته می‌توانیم فقط درباره سینمای ایران صحبت کنیم، ولی آیا این یک گفت‌وگوی واقعی در مورد سینما است؟ پس باید این همترازی برای همزیانی تحقق یابد.

– شما اشاره داشتید به ناشناختگی اندیشه‌های غربی و مثالی زدید و گفتید که مرحوم آل احمد برای نخستین بار اسم هایدگر را از دکتر احمد فردید شنیده بود. حال من مایلم در همین زمینه پرسشی را مطرح کنم و پیش از طرح آن مقدمه‌ای عرض کنم. طی چند قرن گذشته دوشاخه اصلی در جریان فلسفه 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 نمایندگی فیلسوفانی مثل هگل و یا فلسفه‌های اگزیستانس و ... در قاره اروپا در یک طرف و سنت فلسفه تحلیلی انگلوامریکن در طرف دیگر. آشنایی متفکران ایرانی با فلسفه غرب در نیم‌قرن گذشته به نوعی این دوگانگی را بازتاب داده است. فی‌المثل در چنددهه پیش ما در یک‌سو کسی مثل مرحوم

دکتر فردید را به عنوان نماینده تفکر هایدگری داریم و در سوی دیگر مرحوم منوچهر بزرگمهر را که فلسفه تجربی انگلیس را نمایندگی می کرد. این دوگانگی پس از انقلاب نیز هم دوام یافت و هم تشدید شد. مثلاً دکتر سروش به عنوان نماینده فلسفه تحلیلی و دکتر داوری به عنوان ادامه خط فکری دکتر فردید در برابر او یک رقابت فلسفی و فکری را دنبال می کردند که شاید بتوان آن را یژواک تقابل اندیشه پوپر با هایدگر تلقی کرد. غوغایی که از چاپ و نشر ترجمه کتاب جامعه باز و دشمنان آن در ایران برخاست و مناقشات قلمی طرفین حول مسائل پیرامونی بخش جذابی از تاریخ فکر معاصر را در ایران تشکیل می دهد. در این میان بخشی از نمایندگان تفکر هایدگری به نوعی خود را با اندیشه های مذهبی و عرفانی و شرقی پیوند زده اند و از موضع دفاع از آن سنت فکری با اندیشه های روبه رو مواجه شده اند. آیا به نظر شما نوع کج فهمی و بدفهمی در میان اینان نسبت به سنت فکری و فلسفی بر اروپا واقع نشده است؟ به سخن دیگر آیا منشأ نزاع این ها که گاه صبغه یک جهاد مقدس فکری را نیز به خود گرفته، ناشی از این نیست که این ها اساساً جوهر فلسفه غرب و از جمله جوهر تفکر هایدگر را به عنوان یک فیلسوف غربی در نیافته اند و فقط به تصور خود از هایدگر که در هیئت یک حافظ قرن بیستمی ظاهر شده بازی نمی کنند؟ بخصوص در جایی که این ها در یک کشف و شهود ناشیانه باطن غرب را به عنوان امری شیطانی مشاهده می کنند، بدون آن که توجه کنند هایدگر محصول سیر تفکر فلسفی در همین غرب و یکی از حلقه های اتصال این زنجیره به هم پیوسته است، نه جزیره ای منفصل از آن؟

— به نظر من شخص دکتر فردید شناخت کافی از فلسفه غرب و خصوصاً هایدگر داشت که بیش تر هم به هایدگر علاقه مند بود. ولی مطمئن نیستم که ایشان به درستی شناخت خود را به دیگران انتقال داده باشد و دلیل این امر نیز بدفهمی ها و کج فهمی هایی است که خیلی از شاگردان ایشان داشتند و دارند. شما وقتی مجله مشرق را که تریبون طرفداران دکتر فردید بود می خوانید، می بینید اصلاً یک مجله فکری و فلسفی نیست، بلکه لحن سیاسی تند و فکر فلسفی نیچخته داشت و افرادی در آن قلم می زدند که شدیداً ضد غرب و ضد فلسفه غرب بودند. مثلاً فردی در آن جا مطلب می نوشت که اسم نمی برم و

او به غرب لقب «حشره الارض» داده بود. اگر نتیجه فلسفه هایدگر این باشد که به غرب حشره الارض بگویید، بهتر است آن را نخوانید؛ چون هایدگر و فلسفه اش بخشی از همین حشره الارض است. این‌ها نمی‌توانند بفهمند که هایدگر خودش نتیجه 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 اندیشه فلسفی به ما می‌آموزد این است که تعصب جاهلانه بخشی از اندیشه فلسفی نیست.

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

به هر حال به نظر من راهی که نسل امروز در زمینه مطالعات و گفت‌وگوهای فلسفی در پیش گرفته، روشی است که ما را به نتیجه‌ای مطلوب‌تر می‌رساند. یعنی به‌طور کلی یک نوع بی‌طرفی در زمینه 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 منطقی شان بپردازیم. در واقع شارحان فلسفی امروز در ایران بی طرفانه و بدون تعصب بخصوص فارغ از تعصبات سیاسی مسائل را مطرح می‌کنند و این نکته مثبت جریان فلسفی نسل امروز نسبت به نسل دیروز است.

— آیا فکر نمی‌کنید خود دکتر فردید 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 درهم 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 فردید 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 اندیشه‌ای را فلسفه بدانیم. به نظر من بخش زیادی از فلسفه این است که روشن بیندیشیم و روشن بنویسیم و به‌طور 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 بیفزاید، در کار خود موفق نبوده است. به نظر من دکتر فردید 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 فردید 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 فلسفه غرب را تشدید کرده است.

– شما تا چه حد نسبت به جریان‌های فکری که شاگردان دکتر فرید 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 فرید 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 فرید 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 علی آبادی، ولی من از آقای جوزی دعوت کردم که در این جلسه شرکت کنند. بنابراین با این گروه هم آشنایی دارم و ضمناً با نوشته‌های مجله مشرق هم آشنایی داشته‌ام. همان موقع من فکر می‌کردم اگر مجله‌ای مثل مشرق متشکل از شاگردان فرید باشند، آنگاه تعلیمات دکتر فرید به این‌ها چه می‌تواند باشد که این‌ها همه تعصب نسبت به مغرب زمین دارند. آن هم با عدم شناخت و فقر و حشتناک فکری نسبت به غرب و فرهنگ و فلسفه آن. چون فکر می‌کنم تعصب از عدم شناخت و خودبزرگ‌بینی بیش از حد سرچشمه می‌گیرد. مسئله 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 اساساً نمی‌توانند نگاه غیرتعصب‌آمیز نسبت به فیلسوفان ایرانی یا غربی داشته باشند و در مورد آنان صحبت کنند. فلسفه اولین نکته روشنی که به ما می‌آموزد، پذیرش تفاوت ایده‌ها است و این‌که نسبت به این تفاوت، تساهل داشته باشیم.

– شما گفتید در آثار این دسته اخیرالذکر لفاظی‌های فلسفی غیرآگاهانه موج می‌زند. در تاریخ گذشته 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 یابندگی به روش و قاعده فکر فلسفی را نداشته‌اند، چنین اتفاقی افتاده است و نمونه‌اش را در قرن نوزدهم و قلع‌وقمع شدن آموزه‌های مکاتب عرفان نظری محی‌الدین و فلسفه اشراق یا حکمت

متعالیه به دست امثال سیدکاظم رشتی و برخی شاگردانش مشاهده می‌کنیم. آیا به‌نظر 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؟

— بلی، ولی ببینید مسئله بزرگی که باز هم تکرار می‌کنم این است که شاگرد دکتر فردید بودن کار راحتی نیست، چون نوشته‌های او پراکنده است و نمی‌توان گفت دستگاه فکری او دقیقاً چه بوده است. این‌ها عمدتاً به برخی سخنان فردید در کلاس‌های درسش اشاره می‌کنند و همگی می‌خواهند نقش مفسر آرای او را بازی کنند و بنابراین نمی‌توان گفت که این‌ها هم دقیقاً ادامه جریان فکری او هستند. چون این فیلسوف هیچ کتابی ندارد یا تا به حال چاپ و نشر نشده. پس همه این‌ها شارحان و مفسران یک فیلسوفی هستند که او خودش آثار فلاسفه 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 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 به‌طور دقیق مطالعه کنند. شما می‌بینید که در نوشته‌های این‌ها هیچ اثری از آگاهی نسبت به فلسفه‌های دیگر وجود ندارد و در مجله مشرق هم همین‌طور بود. دوم این‌که 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 بالاخره 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 بخصوص برخی گرایش‌های فلسفی نظیر فلسفه تحلیلی داشته‌اند، ما در ایران شاهد شکل‌گیری یک جریان فکری فلسفی دیگر بوده‌ایم که در آن کسانی توانسته‌اند فلسفه 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 گرفته‌اند و این در آثاری که بخصوص طی دو دهه گذشته در این حوزه تألیف یا ترجمه و سپس چاپ منتشر شد به‌خوبی 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 سابقه تحصیلات عالی دانشگاهی در رشته‌های علمی و فنی داشتند و خود به‌خود یک نشاط 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 عرصه 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 درباره اندیشمندان مطرح معاصر بخصوص در غرب مشغول شوند که این نکته را از مقالات و کتاب‌هایی که بخصوص در قم از سوی پژوهشگران جوان علوم دینی منتشر شده و می‌شود، می‌توان دریافت. در حوزه فلسفه در آغاز چنین به‌نظر می‌رسید که با توجه به زمینه‌ها و شرایط و نیز گرایش‌ها و الگوهای رسمی فلسفه‌های اگزیستانس و از جمله فلسفه هایدگر از موقعیتی خاص برخوردار شود، اما برعکس ما امروز شاهدیم که فلسفه تحلیلی با شاخه‌ها و شعب متفاوتش به گرایش غالب در مطالعات فلسفی حوزه‌های علمیه بدل شده است و شاید این را بتوان نتیجه‌انس

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 به شرح و بسط و نقد و ارزیابی آرای فیلسوف معاصری مثل کویپکی در باب نامگذاری و ضرورت^۱ می‌پردازد. دوست دارم نظر شما را در این باره جویا شوم و تحلیل‌تان را از این امر بشنوم.

— من این را در درجه اول ناشی از این می‌دانم که افرادی که در ایران در زمینه فلسفه تحلیلی کار کرده‌اند خیلی موفق بوده‌اند. چه مرحوم منوچهر بزرگمهر و چه نسل فعلی نمایندگان فلسفه تحلیلی مثل دکتر اعتماد، دکتر علی‌آبادی و کسانی که در زمینه 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 نتیجه 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 آینده تفکر فلسفی در ایران نقش مهمی را ایفا خواهند کرد. در کنار این مکاتب دیگری هم بوده در زمینه فلسفه سیاسی و زیبایی‌شناسی یا افرادی که الزاماً دورهٔ آکادمیک خود را به پایان نبرده‌اند اما مؤان از فلسفی معتبری در ایران به‌شمار می‌روند و آثار خوبی در زمینه تاریخ فلسفه به جامعهٔ ایران عرضه کرده‌اند و آن‌ها هم در کارشان موفق بوده‌اند و توانسته‌اند مباحثی از فلسفه 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 حوزهٔ علمیه هستند که مباحث مطروحه آنان نیز در سطح بسیار بالای علمی قرار دارد. من خودم شخصاً علاقه 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 فلسفه اسلامی دارند و هم فلسفه مدرن را خوب می‌شناسند.

وقتی پل ریکور در ایران بود، من او را نزد دکتر مجتهد شبستری بردم و آن‌ها گفت‌وگویی داشتند دربارهٔ آراء پل تیلیچ و تاریخ ادیان به زبان آلمانی، این گفت‌وگو نشان‌دهنده 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 به‌نظر من یکی از گفت‌وگو‌هایی که باید در سطح جامعه ایران انجام شود گفت‌وگوی طلاب و علما با کسانی است که نمایندگان فکر مدرن در ایران هستند. گفت‌وگوی مثبت و تساهل‌آمیز این‌ها می‌تواند بسیار سازنده باشد.

به‌نظر من این سه دسته همیشه آمادگی گفت‌وگو را دارند و این کار را هم می‌کنند و برخلاف شاگردان مرحوم دکتر فردید به علت فراغت از تعصب و نیز آشنایی با افکار جدید از گفت‌وگو با دیگران استقبال می‌کنند و به راحتی نیز از عهده آن برمی‌آیند. درحالی‌که طرفداران فردید 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 کتاب‌خوانداری هستند، ولی طرفداران فردید و آل‌احمد در جاهایی تعصباتی دارند و نیز کم و کاستی‌هایی که اصلاً نمی‌توانند وارد گفت‌وگو شوند چه در زمینه فلسفه سیاسی یا زیبایی‌شناسی و فلسفه تحلیلی، این‌ها حتی در زمینه فرهنگ تمدن ایرانی کم می‌آورند تا چه رسد به فرهنگ و تمدن غربی. این‌ها با شارحان ایرانی فلسفه غرب هم 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 عدم‌شناخت می‌خواهند به سمت طرف مقابل بروند. به‌نظر من کسی که امروزه طرفدار کتاب غریب‌دگی باشد نه فقط خواننده آن و از آن پیروی می‌کند، قابلیت فکر کردن دربارهٔ غرب و گفت‌وگوی با آن را ندارد. متأسفانه.

— در گذشته ایران گاهی سنت‌های فکری و فلسفی داشته‌ایم. به‌نظر 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 آرام آرام 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 عهده 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 مبادله 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 دوره 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. بقیه 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 به هیچ وجه نتیجه‌اش این نبوده که حتی شعرایی مثل سپهری یا فروغ فرخزاد به سطح امثال شارل ورنل یا آرتور رمبو قرار بگیرد. اما قطعاً حافظ برای متفکری مثل گوته آن قدر جاذبه داشته که او

حافظ را یک شاعر جهانی و مربوط به ادبیات جهانی^۱ 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 مصرف‌کننده تولیدات عقل‌ابزاری غربی هستند.

– چطور شد که شما به فلسفه سیاسی روی آوردید و بسیاری از آثار آکادمیک و مطبوعاتی خود را نیز بر آن متمرکز کردید و نیز چه شد که شما به مقوله تساهل و خشونت‌پرهیزی به‌طور اخص علاقه‌مند شدید؟

– روی آوری من به فلسفه سیاسی از آن جهت بود که وقوع انقلاب اسلامی در ایران موجب زنده شدن مباحثی در حوزه نظریه‌پردازی‌های سیاسی شد که در فرانسه نیز راجع به آن‌ها بحث می‌شد. اساساً جامعه فرانسه خیلی پیش‌تر از امریکا و انگلیس سیاسی است و شما هرگونه نزدیکی با جامعه فرانسه داشته باشید، این نزدیکی خواه ناخواه رنگ سیاسی نیز به خود خواهد گرفت. خواه نزدیکی شما به فرهنگ فرانسوی از طریق ادبیات باشد، مثلاً 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 آوری به فلسفه سیاسی به شدت

تقویت کرد. خصوصاً مسئله 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 زمینه فلسفه 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 جامعه مدنی و مباحث دیگر پیدا کردم. فیلسوفانی که من در آغاز در حوزه فلسفه سیاسی راجع به آنها مطالعه و بررسی می‌کردم، فیلسوفانی بودند که مسئله خشونت به نوعی برای همه آنها مطرح بوده است، مثل ماکیاولی، هابز و دیگران. برای همه این‌ها در منظومه فکری مدرن مقوله خشونت مطرح بوده است. از آنجا من کشیده شدم به مقوله عدم خشونت یا خشونت پرهیزی 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. نتیجه این قضیه هم این بود که من رساله دکتری‌ام 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.

مسئله من این بود که مدرنیته خودش برای رفع یک گونه از خشونت قراردادهای اجتماعی را ایجاد می‌کند. نوع دیگری از خشونت را ایجاد کرده و این‌که آیا ما می‌توانیم در مورد دنیای مدرن و در زمینه عقل ابزاری و عقل انتقادی بدون پذیرفتن خشونت و با قرار گرفتن در چارچوب فلسفه 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 زمینه خشونت پرهیزی نوشته‌اید. با توجه به این‌که بستر رویش و بالندگی فکری شما فرهنگ ایرانی اسلامی بوده و شما همچنان‌که

اشاره کردید در دوران نوجوانی یک مجمع فرهیخته فرهنگی را که با سنت‌های فکری و فلسفی ایران آشنا بوده‌اند تجربه کرده‌اید چگونه در آن کتاب با آن‌که به گاندی و حتماً دالایی لاما توجه داشته‌اید، ریشه‌های رواداری و خشونت‌پرهیزی را در فرهنگ و عقیده اسلامی و بخصوص در عرفان اسلامی و ایرانی به‌طور جدی مورد توجه قرار نداده‌اید. به هر حال همچنان که می‌دانید مدارا و تحمل عقیده دیگران در اسلام مورد تأکید است، آیا این‌ها به اندازه دالایی لاما نمی‌توانست برای مخاطبان جهانی علاقه‌برانگیز باشد؟

— متأسفانه احساس می‌کنم کتاب مرا خوب نخوانده‌اید. اتفاقاً در کتاب اندیشه 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 درحالی‌که از هر فرهنگ یک نمونه ارائه داده‌ام، از فرهنگ ایرانی دو نمونه آورده‌ام و سعدی را به‌عنوان نماینده فکر اسلامی معرفی کرده‌ام و زرتشت را نیز به‌عنوان پیامبری که در آثارش شکیبایی و مدارا و عدم خشونت مورد تأکید قرار گرفته است. بنابراین فرهنگ ایرانی بیش از همه فرهنگ‌ها مورد توجه من بوده است. به زودی نیز قصد دارم کتابی در زمینه 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 یا 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 این‌که مرهمی بر این زخم‌ها داشته باشند، در فرهنگ و بخصوص در عرفان و نیز در شعر و ادبیات همیشه مرهم تساهل و عدم خشونت را پیدا کرده‌اند. البته چون شعر مردمی تر 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

می‌داده، اما خشونت مذهبی به آن نحو که مثلاً در اروپای قرون وسطی یا حتی اروپای قرن بیستم اتفاق افتاده وجود نداشته است. مثل یهود آزاری 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 امریکا بوده برخورد نشده است.

اما حدود نیم‌قرن 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 عرصه بین‌المللی. به نظر شما این‌که ادبیات سیاسی ما در نیم‌قرن گذشته خشونت‌آمیز شده و حتی اشکالی از خشونت در جامعه ریشه دوانیده با توجه به آن‌که 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 هرگونه خشونت بوده‌اند و در دوره‌ای در این مورد تأملات و تفکراتی داشته‌اند و شیوه پرهیز از خشونت را به‌عنوان محصول اندیشه درازمدت اتخاذ می‌کرده‌اند. حتی نلسون ماندلا در اواخر دوره زندان خود به رغم آن‌که 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 اساساً 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 گذاشته‌ام. پروکروست مطابق با اساطیر یونانی راهزنی است که مسافران را به کلبه 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 سروپای آن‌ها را می‌برید تا اندازه تخت شوند. این همان کاری است که ایدئولوژی‌ها در ایران انجام دادند. یعنی با سبدی از مفاهیم راه افتاده‌اند و در جامعه 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 برمی‌آید که این خشونت را به هر نحو که شده به صورت عقلی و نظری توجیه کنید. اما خشونت به نظر من به هیچ وجه قابل توجیه نیست و مشروعیت ندارد و چون مشروعیت ندارد نتیجه‌اش همیشه در درازمدت منفی و شوم است. یعنی جوی خون راه انداختن راه حل هیچ مشکلی نیست، فقط مرهم کوتاه‌مدتی است برای آندوه‌ها. بعد از انقلاب من فکر می‌کنم عدم خشونت برای ایران حیاتی است، چون یکی از مسائل مورد بحث در کشور ما جامعه مدنی است و ما یک جامعه مدنی توسعه نیافته داریم که بر مبنای گفت‌وگوی تساهل‌آمیز قرار نگرفته و از همین رو نیز توسعه نیافته است. اگر شما می‌خواهید درباره جامعه مدنی صحبت کنید، مجبورید در مورد تفاوت و تساهل صحبت کنید. مدنیت مساوی با ادب نیست، بلکه مدنیت عبارت است از رابطه‌ای که شما به عنوان همبستگی اجتماعی با دیگران دارید و برای این که قرارداد اجتماعی ایجاد شود و جامعه مدنی شکوفا شود، باید دیگری را به عنوان یک شهروند تمام‌عیار و صاحب حق و احترام مثل خودمان به رسمیت بشناسیم و این با خشونت منافات دارد. پذیرش اخلاقی متقابل محتاج رابطه‌ای 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.