

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

اگر فکر کنیم آمریکا مساوی است با وال استریت به اضافه مایکل جکسون، به نظر من فرهنگ آمریکا را نشناخته‌ایم.

به سخن دیگر اکثریت جامعه ما فکر می‌کنند غرب یعنی همین. غربی شدن و امروزی شدن را در تشبه به آن الگوها تصور می‌کنند. درحالی‌که غرب یک منظومه به هم پیوسته ذهنی، فکری، اجتماعی و سیاسی است که از خیلی چیزها تشکیل شده و پادزهرهای خاص خودش را هم برای مقابله با این خشونت‌ها و مسائل غیرانسانی ایجاد کرده. اگر ایجاد نمی‌کرد که این تمدن از بین می‌رفت. به نظر من اندیشه انتقادی و عقل انتقادی خیلی در جهت حل کردن مسئله خشونت به ما یاری می‌رساند، چه در رابطه با دفع خشونت از خودمان و چه در رابطه با پرهیز خشونت نسبت به دیگران.

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

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

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

مسئولیت یعنی این‌که من اجازه بیابم از دیگری پرسش کنم و دیگری از من پرسش کند. در زبان انگلیسی دو واژه نزدیک به هم هست یکی response به

معنی پاسخ و دیگری responsibility به معنی مسئولیت که اینها از یک ریشه‌اند. هر وضعیتی برای پاسخگویی به دیگری همراه با یک مسئولیت است، چون وقتی به دنبال یک پاسخ برای پرسش دیگری هستیم، باید فردیت «دیگری» را بپذیریم و نیز خود را برای پاسخ دادن به پرسش‌های او آماده بدانیم. پس گفت‌وگو مستلزم خشونت پرهیزی است، چون در خشونت فردیت دیگری را به رسمیت نمی‌شناسیم. به همین دلیل او را از بین می‌بریم و یا درباره‌اش خشونت اعمال می‌کنیم یا از حقوق طبیعی محروم می‌کنیم. اعمال خشونت در قبال دیگری، یعنی مورد سؤال قرار دادن مشروعیت انسانی یک فرد. آنجا که این مشروعیت مورد سؤال قرار گیرد، توحش جایگزین مدنیت می‌شود و تک‌گویی و تک‌پنداری جای گفت‌وگو را می‌گیرد.

– نظر شما در مورد آینده گفت‌وگو بین جامعه اسلامی با جهان غرب چیست یا گفت‌وگوی بین اسلام و مسیحیت، این گفت‌وگو چه لوازمی دارد و چه چشم‌اندازی دارد؟

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

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

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

– من معتقدم این‌ها بخشی از زبان روزند، مثل خیلی مفاهیم دیگر که باید کوشش کنیم آن‌ها را بشناسیم. البته گاهی ما می‌خواهیم صرفاً از طریق گفت‌وگو سیاسی وارد شویم و گاه نیز برای فهم مبانی فرهنگ و تمدن رویکرد ما فلسفی است. ما باید این رویکرد اخیر را اتخاذ کنیم. حقوق بشر یا دموکراسی مبانی فرهنگی خودش را دارد که ما باید آن‌ها را بشناسیم. بحث حقوق طبیعی یا حق

فردی و امثال این‌ها بنیادهای نظری مقوله‌های سیاسی روز نظیر حقوق بشر و دموکراسی و جامعه مدنی‌اند. در مورد تساهل و تسامح نیز ما باید مبانی عمیق نظری آن‌ها را بشناسیم. همچنان‌که برای سخن گفتن باید معنای دقیق و شفاف واژه‌ها را بشناسیم. اشتباه بزرگی که گاه صورت می‌گیرد در برخورد‌ها این است که ما نسبت به پایه و اساس مقوله‌های نوین بی‌توجهیم و این بی‌توجهی نیز موجب عدم درک صحیح این مفاهیم و مباحث و نیز موجب ناتوانی ما در تعیین جایگاه هستی‌شناختی و فلسفی خودمان نسبت به این مفاهیم و مباحث می‌شود.

در واقع احتیاج به نوعی عقل سلیم^۱ داریم که نشان‌دهنده اشتراک فهم و درک و عمومیت و همگانی بودن آن است. اشاره من در این‌جا به واژه Common Sense کلمه است. این اشتراک متضمن نوعی همبستگی است و همبستگی نیز مستلزم این است که ما در دیالیزون جهانی قرار بگیریم نه فقط از حیث سیاسی، بلکه همچنین از نظر فلسفی. ما بدون توانایی فکری و فلسفی نیز نمی‌توانیم وارد گفت‌وگوی تمدن‌ها شویم. گفت‌وگوی میان تمدن‌ها تنها در صورتی امکان‌پذیر است که افق‌های فکری به روی یکدیگر باز و گشوده باشند. ما می‌توانیم بخش گادامری «آمیزش افق‌ها» را در چارچوب نگرش ایرانی خود به غرب مورد استفاده قرار دهیم. آمیزش افق‌های تمدنی فقط زمانی صورت می‌گیرد که قابلیت پرسش و پاسخ میان تمدن‌ها وجود داشته باشد. خشونت جایی برای این پرسش و پاسخ باقی نمی‌گذارد و فقط کینه و نفرت‌کور را منطبق قرار می‌دهد، ولی کینه و نفرت که نمی‌تواند پاسخ و اساس نظم جهان و روابط تمدنی میان انسان‌ها باشد. به عبارت دیگر گفت‌وگو در جهان امروز یک وظیفه اخلاقی و فلسفی است و نه فقط یک ضرورت سیاسی و استراتژیک. در واقع روشنفکری نسل چهارم به ابعاد این وظیفه پی برده است و می‌کوشد تا با قرار دادن خود در یک وضعیت سقراطی و گفت‌وگویی مسئله مدنیت فلسفی را در برابر خشونت مونیستی مطرح کند.

1. common sence

طرح پرسش فلسفی و پروژه روشنگری در ایران امروز^۱

محمدرضا ارشاد - تا جایی که من با کارهای شما آشنا هستم، به ویژه در دو کتاب نقد عقل مدرن که مجموعه گفت‌وگوهایی با اندیشمندان معاصر غرب بوده و یا حتی کارهایی دیگر از قبیل: مدرنیته و روشنفکران، گاندی و اندیشه عدم خشونت و تفاوت و تساهل شما کوشیده‌اید تا فلسفه و به‌طور کلی مفاهیم فلسفه مدرن را از سطح مطرح نخبگان به سطوح دیگر جامعه منتقل سازید و از این رو بیش تر با زبانی ساده و همه فهم به طرح آن‌ها پرداخته‌اید. چه ضرورتی شما را به این کار واداشته است؟

جهانبگلو - مسئله اصلی که من از طریق پانزده کتابی که تا کنون منتشر کرده‌ام، در نظر داشته‌ام، در درجه اول مسئله برخورد سنت و مدرنیته در ایران بوده و بنابراین از این پرسش آغاز کردم که چرا مدرنیته در ایران بد فهمیده شده و چرا نتیجه رویارویی ما با آن در طی یکصد و پنجاه سال گذشته فقط یک امر موهوم بوده است. ما هنوز نتوانسته‌ایم آن تفکیک اساسی مدرنیته را که مبتنی بر تفکیک خردابزاری و خردانتقادی بوده، به درستی بفهمیم و انجام بدهیم. بدین ترتیب هنگامی که شما نوشته‌های مرا بخوانید، متوجه این امر می‌شوید که

ایران در این یکصد و پنجاه سال اخیر بیش تر خرد ابزاری را برگرفته و خرد انتقادی را که یک پروژه فلسفی به همراه خودش دارد، نادیده انگاشته است. مسئله دومی که برای من مطرح بوده، این است که فردی که پژوهش فلسفی می‌کند، چگونه امروزه می‌تواند پرسش فلسفی را در ایران طرح کند؟ به نظر من طرح پرسش فلسفی از دوران سقراط تا کنون یکسان بوده است. یعنی ما هنوز می‌توانیم آن شیوه سقراطی زایش روح را به عنوان یک پرسش فلسفی مطرح سازیم.

فیلسوف به نظر من کسی است که باید همیشه وجدان بیدار جامعه و انتقال‌دهنده اندیشه‌ها و در نهایت نقش روشنگری داشته باشد. بنابراین کار اصلی فلسفه روشن‌اندیشی است و این که بتواند راه را از طریق روشن کردن مفاهیم و تفکیک آن‌ها نشان دهد. روی واژه تفکیک خیلی تأکید می‌کنم چون که از ریشه یونانی کریسیس در معنای بحران می‌آید. مقصود من در این جا این است که فیلسوف ایجادکننده بحران است.

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

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

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

— فیلسوف برای انجام این تفکیک به امر یا ابزاری به نام گفت‌وگو محتاج است. گفت‌وگو در واقع در ارتباط مستقیم با دو مفهوم است: یکی مفهوم مدنیت و دیگری مفهوم مسئولیت. مدنیت را باید از مفهوم ادب جدا کنیم. هنگامی که درباره مدنیت صحبت می‌کنیم، صرفاً در این باره نیست که شهروندان یک

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

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

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

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

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

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

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

– اگر اشتباه نکنم، تحلیل شما در این خصوص به پروژه روشنگری در دوران مدرن برمی‌گردد. از این رو آن چه را که برای جامعه ایران سودمند می‌دانید پیش‌تر از هر چیز، طرح اندیشه انتقادی و به تبع آن روشنگری است.

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

– نکته‌ای که در این جا در رابطه با عقل روشنگری مطرح می‌شود این است که عقل مدرن با شعارهای انسان‌گرایانه و حقوق بشر وارد میدان شد ولی به هر روی نمی‌توان انکار کرد که در کنار دستاوردهای مفیدش، آسیب‌های جدی به بشریت وارد ساخت. مانند نمونه نظام‌های فاشیستی و سلطه‌گر در اروپا و اتفاقاً جنبه‌ای که مورد توجه اندیشمندان پسامدرن‌ها بوده. همین نکته است که ما چگونه در عین حفظ دستاوردهای مثبتی چون مردم‌سالاری و حقوق بشر، از آسیب‌ها و آفت‌های یاد شده جلوگیری کنیم. در این جا

مسئله بر سر بالا بردن کیفیت دستاوردهاست. بر این اساس پسامدرن‌ها، با بهره‌گیری از تحولات انسان‌شناختی و زبان‌شناختی، به تفاوت فرهنگ‌ها و عقلانیت‌های برخاسته از آن‌ها اشاره دارند و از همین روست که انتقاد پسامدرن‌ها به مدرن‌ها نیز از همین جانشات می‌گیرد که ما این تفاوت‌ها را در سطح فرهنگ‌های بومی به رسمیت بشناسیم. ولی درعین حال با همین سطح تفاوت‌ها، به سمت دستاوردهای یاد شده برویم وگرنه خط سیر مشخصی نمی‌توانیم برای رسیدن به آن‌ها ترسیم کنیم. حال فکر می‌کنید با سخنانی که شما در باب ارتباط گفت‌وگو، پرسش فلسفی و مدنیت مطرح ساختید و نیز انتقاداتی که پسامدرن‌ها بر عقل مدرن وارد می‌سازند، ما در ایران چگونه می‌توانیم به طرح پرسش فلسفی از میان لایه‌های فرهنگی خودمان برسیم که در درجه اول به دستاوردهای روشنگری و عقل مدرن برسیم و در ثانی از افتهای آن مصون بمانیم، به قول پل ریکور، درعین ایجاد پروژه فرهنگی و سیاسی مدنیت و دموکراسی، چگونه کم‌ترین شر و بدی را داشته باشیم؟

— نکته جالبی را عنوان کردید. نقدی که پسامدرن‌ها از عقل مدرن می‌کنند، عقلانیتی است که هیچ‌گاه در ایران شکل نگرفت، برای آن‌که پروژه فلسفی غرب، در ایران مجال بروز نیافت. در واقع ما پیامدهای بدفهمیده شده عقل مدرن را داشته‌ایم. ما هیچ‌وقت در ایران گذار از اسطوره به لوگوس را نداشته‌ایم. ما در واقع ملتی اسطوره‌ساز هستیم و به نوعی اسطوره‌ای می‌اندیشیم ولی این اسطوره‌ها، اسطوره‌های مدرن هم نیستند. در ایران هیچ‌گاه پروژه عقل‌گرایی به آن صورتی که در غرب از زمان دکارت به بعد مطرح شده، نبوده است. روابط اجتماعی ما هم این مسئله را نشان می‌دهد. مثلاً نوع قراردادهای اجتماعی که در غرب هست، در واقع نقطه پایانی بر قرون وسطی و دوره پیشامدرن که در آن خشونت و وضع طبیعی رواج دارد، می‌باشد. به جرأت می‌توان گفت که ما هنوز در یک وضع طبیعی به سر می‌بریم، یعنی آن‌چه که هابز، راک، روسو و اسپینوزا وضع طبیعی می‌گویند، از این‌رو ما هنوز در ایران به جامعه مدنی توسعه یافته نرسیده‌ایم. چرا که پیش‌فرض‌های آن را هنوز فراهم نیاورده‌ایم. پس هنگامی که پسامدرن‌ها از تفاوت‌های فرهنگ‌ها و عقلانیت‌های برخاسته از آن‌ها و با انتقاد از عقل مدرن، سخن می‌گویند، آن بینش هیچ‌گاه در ایران شکل نگرفته است. در این چهار نسل

روشنفکری در ایران، کوشش‌ها مصروف این بوده که فقط به نوعی عقل مدرن را مثلاً با ترجمه آثاری چون روش به کاربردن عقل رنه دکارت یا نگارش سیر حکمت در اروپا از شادروان فروغی و ... بشناسانند. ولی امروزه ما بیش‌تر درگیر این مسئله هستیم چرا که هم‌اکنون برای اولین بار در روند جهانی شدن قرار گرفته‌ایم و این روند عدم تعادل و عدم توازن را که میان عقل ابزاری و عقل انتقادی داشته‌ایم، بیش‌تر و بیش‌تر نشان می‌دهد. ما همیشه فکر می‌کرده‌ایم که اگر نهادهای تکنولوژیک یا سیاسی مدرن را بیاوریم، مشکل ما حل شده است. این کار صورت گرفت ولی مشکل به قوت خود باقی بود.

– آیا فکر نمی‌کنید که پسامدرنیته حاصل جهانی شدن مدرنیته باشد. بدین معنا که همه فرهنگ‌ها را در برابر این الزام قرار می‌دهد که با توجه به زمینه‌های فرهنگی‌شان به عرصه‌ای که متعلق به همه انسان‌هاست و به بیان بهتر فرافرهنگی بوده – منظورم دموکراسی، حقوق بشر و ... است – دست بیابند. پس دیگر نمی‌توان از خط سیر مشخصی به سوی دستاوردهای یاد شده سخن گفت. بنابراین جهانی شدن، این الزام را در ما نیز پدید آورده که از درون محتوای فرهنگی خودمان به این عرصه همگانی برسیم؟

– حرف من این است که ما نباید تقلید کنیم و از این رو با هرگونه مد مخالفم. ما در این یکصد و پنجاه ساله اخیر، به دنبال مد بوده‌ایم نه مدرنیته. مسئله اصلی ما این نیست، بلکه مسئله این است که ما نمی‌توانیم میان‌بر بزنیم. مسئله جهانی شدن و مسئله میان‌بر زدن دو چیز متفاوت هستند. یا ما می‌خواهیم در روند تاریخ جهان قرار بگیریم یا قرار نگیریم. اگر بخواهیم جهانی فکر بکنیم، باید به همه لغزش‌ها و بحران‌های مدرنیته که پسامدرن‌ها روی آن انگشت می‌گذارند، توجه داشته باشیم. پسامدرنیته پیامد همین لغزش‌هایی است که به صورت توحش‌های سیاسی مانند: جنگ جهانی اول، دوم، آشویتس، گولاک‌ها، نیز واقعه اخیر امریکا خود را نشان داده است. در واقع سؤالی که از ما می‌شود، این است شما می‌گویید که ما هم باید این سیر را ادامه بدهیم، پس پیامدش نیز همین‌هاست. درحقیقت این نیست. تقلیدی که ما می‌کردیم و هنوز هم ادامه دارد، این است که ما از عقل ابزاری مدرن تقلید می‌کنیم. با طرح پرسش فلسفی

مدرن در جامعه ایران می‌توانیم، شیوه اندیشه انتقادی را جا بیندازیم. پیامد جا انداختن این شیوه، این می‌تواند باشد که اولاً دست از تقلید عقل ابزاری برداریم و توازن میان عقل ابزاری و عقل انتقادی پدید آوریم و دوم این‌که به سه لایه تمدنی خودمان که مسئله ایرانی بودن را برای ما مطرح می‌سازد، بیش‌تر توجه کنیم یعنی هویت خودمان را در صحن جهانی شدن، بهتر و بیش‌تر به دست آوریم.

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

— طرح پرسش فلسفی در درجه اول در این خصوص، این است که ما که هستیم؟ و نقش ما در جهان امروز چیست؟ پاسخ به پرسش اول، این می‌تواند باشد که ایرانی بودن ما وابسته به همان سه لایه تمدنی است. هنگامی که شما به آن سه لایه تمدنی توجه می‌کنید، می‌بینید که مدرنیته بدفهمیده شده، مسئله هویتی ما را به بحران کشانده است. مدرنیته بدفهمیده شده و سبب شده که ایرانیان به قول اسکار وایلد یا فکر کنند که زیادی مدرن هستند یا این‌که فکر کنند اصلاً نمی‌توانند به پیشرفت‌های مدرن دست پیدا کنند. به هر حال چیزی که موجب شده، لایه ایران باستانی، فرهنگ اسلامی و شیعی مان به پرسش گرفته شود، مربوط به بخش مدرن است، چرا که ما مثل هر ملت دیگر با فرایند جهانی شدن درگیر هستیم. وظیفه‌ای که روشنگران ما می‌توانند داشته باشند، این است که تمام مفاهیم بدفهمیده و بد طرح شده را روشن‌اندیشی کنند و توازن و تعادل را میان خردابزاری و خردانتقادی ایجاد کنند. چگونه می‌توان مدرن بود و نیز متوازن بود؟ این تعادل فلسفی بدون یک پروژه روشنگری و طرح نوین پرسش فلسفی امکان‌پذیر نیست.

— حال به نظر شما این سه لایه تمدنی ایران چگونه می‌توانند بدون درگیری و خشونت به گفت‌وگو بنشینند چرا که می‌دانید غیر از این که این سه لایه هویت کنونی ما را شکل می‌دهند، هر کدام به تنهایی نمایندگان یا نهادهایی را در جانبداری از خودشان پرورانده‌اند؟

— اساساً گفت‌وگو یک امر کثرت‌گراست، بنابراین اگر از دیدگاه ایدئولوژیک به این سه لایه بنگریم و از دیدگاه روشنگرانه و فرهنگی نگاه کنیم، سبب ایجاد گفت‌وگو میان آن‌ها می‌شود. چرا که مسئله تمدن با مدنیت آمیخته است. آیا تمدن بدون مدنیت امکان‌پذیر است؟ خیر! آیا مدنیت می‌تواند بدون امر گفت‌وگو باشد؟ خیر! برای آن که مدنیت محرک اصلی گفت‌وگو میان شهروندان یک جامعه است. پس شرط اول گفت‌وگو میان لایه‌های تمدنی ایران، ایجاد فضایی برای انجام گفت‌وگوست. بی‌شک در این فضا که اخلاق مدنی حاکم است، مسئله فردیت و دیگری مطرح است حال این دیگری می‌تواند مسئله اقوام و هویت‌های قومی متعدد باشد. از این رو هنگامی که طرح پرسش فلسفی می‌کنید، در واقع با استفاده از شیوه انتقادی در مقابل هرگونه شیوه یکسان‌کردن ایدئولوژیک که می‌خواهد برای مثال یک لایه تمدنی را در برابر دیگر لایه‌های تمدنی دیگر تحکیم کند و در پی تسلط آن است، می‌ایستید. بنابراین اگر بتوانیم وضعیتی داشته باشیم که در آن پرسش فلسفی ایجاد کنیم، چنانکه بتوانیم با استفاده از دستاوردهای مدرن یعنی جامعه مدنی این پروژه را پیش ببریم، با وضعیتی خشونت‌پرهیز در بین این سه لایه تمدنی روبه‌رو هستیم.

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

— دقیقاً همین‌طور است، ولی بحران سیاسی از چه حاصل می‌شود؟ به نظر من از این مسئله پدید می‌آید که ملتی توانایی با هم زیستن را از دست می‌دهند یعنی تفاهمی که می‌توانند روی چیزهایی داشته باشند. در چنین وضعیتی، هر کس ممکن است بگوید که جامعه از من یا قبیله من تشکیل شده نه از ما، هنگامی که گفته می‌شود، اساس مدنیت، بر کثرت‌گرایی استوار شده است، به طرح مسئله ما در مقابل من اشاره دارد. در این جا پارادایم اصلی، پذیرش متقابل

است. در واقع مدنیت اخلاقی، امری است افقی نه عمودی. در ایران همه بحران‌ها را به حساب سیاست گذاشته‌اند در صورتی که بخشی از این بحران‌ها به شکل افقی میان مردم ایجاد شده است. مردمی که می‌خواهند به مسئله من خودخواهانه نگاه کنند، از رانندگی در شهر تهران گرفته تا چیزهایی دیگر، آن مسئولیت اجتماعی را پذیرا نیستند. بنابراین چگونه ممکن است که ارتباط میان این سه لایه تمدنی را مطرح سازید بی آن‌که مسئولیت مدنی را بپذیرید؟

هنگامی که اخلاق مدنی را به عنوان فرهنگ مطرح می‌سازید، پیامد اصلی آن پذیرش متقابل است. پذیرش متقابل یعنی پذیرش تمامیت انسانی دیگری، یعنی در این جا گونه‌ای احترام متقابل میان دو شهروند مطرح است. ارسطو بر دوستی در ایجاد یک دولت شهر تأکید دارد، اما مسئله ما تنها دوستی نیست بلکه مسئله اصلی اخلاق مدنی است که می‌تواند پایه جامعه مدنی باشد. چگونه می‌توان شعار جامعه مدنی را داد، بدون آن‌که مدنیت مطرح شده باشد؟ برای آن‌که بتوانیم به شهروندی حیات نویی بدهیم، باید اخلاق مدنی را مطرح سازیم.

— پس در واقع شهروندی، در درجه اول یک مسئله فرهنگی است و در کنار آن پیامد سیاسی خودش را نیز دارد.

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

— بر سر چه چیزهایی توافق دارند؟

— بر سر ایرانی بودن در جهان امروز. ایرانی بودن هنگامی مطرح می‌شود که بتوانیم به این تفاهم برسیم که برای ایرانی بودن و ایرانی ماندن به هر سه لایه‌ها نیازمندیم. همان‌گونه که هندی‌ها به لایه‌های متفاوت تمدنی‌شان توجه

داشته‌اند و هیچ کدام از این لایه‌ها را برتر از دیگر لایه‌ها ندانسته‌اند. ما یک تمدن ایرانی-اسلامی داریم که می‌خواهد نقش مهمی در جهان امروز داشته باشد، بنابراین ما چگونه می‌توانیم بر لایه تمدنی مدرن در آن از یک سو و لایه تمدنی باستان از سوی دیگر بی‌توجه باشیم؟ در واقع روشنگران ما به ویژه فیلسوفان می‌توانند گفت‌وگو میان این لایه‌ها را فراهم سازند.

— می‌دانیم که در ایران از دیرباز اقوام گوناگونی که به لحاظ قومی هویت‌های متفاوتی داشته‌اند، زندگی می‌کنند. مسئله گفت‌وگو و طرح پرسش فلسفی از منظر دگرپذیری و احترام به دیگری می‌تواند با توجه به همین تفاوت‌های قومی صورت گیرد. فکر می‌کنید با این ترکیب پیچیده و متفاوت قومی چگونه می‌توانیم چتر فراگیری داشته باشیم که با توجه به تفاوت‌های قومی و فرهنگی، به توافقی در این میان برسیم که در عین حفظ و پذیرش آن تفاوت‌ها، همه آن هویت‌های قومی را در برداشته باشد؟

— توافق همیشه در ایران خواسته به زور از بالا صورت گیرد. تفاهم باید به صورت افقی و آن هم از طریق گفت‌وگو انجام پذیرد. گفت‌وگو هیچگاه تحمیل‌کردنی نیست. گفت‌وگو پیامد ضرورتی است که جامعه به آن می‌رسد یعنی جامعه ایران مانند جامعه هند به این نتیجه می‌رسد که راه حل گفت‌وگو کردن، مسیری است که ما را از خشونت دور می‌کند و لذا به وضعیتی مدنی‌تر می‌رسیم. ما در گفت‌وگو می‌توانیم برای بقای هر کدام از فرهنگ‌ها و اقوام ساکن ایران به یک توافق برسیم. طرح پرسش فلسفی ما کیستیم و ما چیستیم؟ به ما کمک می‌کند تا از نگاه‌های ایدئولوژیک فاصله بگیریم.

— پس به نظر شما طرح پرسش فلسفی «ایرانی بودن» چیست، چه ویژگی می‌تواند داشته باشد؟

— به نظر من ایرانی بودن، همان قدر می‌تواند یک پرسش فلسفی باشد که مثلاً ملت‌های دیگر چون هندی‌ها و ژاپنی‌ها از خود پرسیده‌اند. این طرح پرسش ایرانی بودن فقط به کندوکاو و تفحص مستمر در مورد این سه لایه تمدنی

می تواند صورت بگیرد، یعنی نمایندگان این سه لایه های متفاوت تمدنی یا اقوام مختلف بتوانند با هم گفت و گوی درون تمدنی داشته باشند. امروزه ما بیش تر از گفت و گوهای برون تمدنی مانند گفت و گوی تمدن ایران و تمدن های دیگر صحبت می کنیم، در صورتی که گفت و گوی برون تمدنی هنگامی می تواند انجام شود که گفت و گوی درون تمدنی هم داشته باشیم. باید شرایط چنین گفت و گویی را ایجاد کنیم. شرایط این گفت و گو موقعی می تواند پدید آید که به ضرورت گفت و گو و به ضرورت اخلاق مدنی پی ببریم.

— فکر می کنید پیامد گفت و گوی درون تمدنی از نظر نوع آگاهی چه خواهد بود؟

— فکر می کنم پیامد آگاهی این گفت و گوی درونی، قبول یک نوع فرهنگ مدنی، فردیت های فردی و پذیرش این امر است که مدنیت، محرک اصلی گفت و گو میان شهروندان و نیز مدنیت یک امر کثرت گراست و این که نمی توانیم گفت و گوی درون تمدنی داشته باشیم، بدون آن که به کثرت گرایی بیندیشیم و در نهایت پذیرش این امر است که یک نوع احترام به گفتمان دیگری بگذاریم. واژه دیالوگ از دو بخش dia به معنای روشن کردن و پرده از حجاب برداشتن و لوگوس ساخته شده است، یعنی برخورد دو اندیشه یا دو لوگوس یعنی دستیابی به حقیقت از طریق لوگوس. یعنی حقیقت جویی از طریق رویارویی با لوگوس دیگری. اگر شما به لوگوس اندیشه و گفتمان دیگری احترام نگذارید، هیچ دیالوگ و گفت و گویی نخواهید داشت. پس مسئله ای که می تواند این آگاهی پدید آورد، این است که به لوگوس دیگری احترام بگذاریم چون او می تواند تمام آن لایه های تمدنی را به هم متصل کند یا کامل گرداند. بدون احترام به فردیت دیگری، این لایه های تمدنی کامل نخواهند بود. ایران امروز که فقط از ایران باستان تشکیل نشده است، ایران امروز، آمیزه ای است از نمایندگان و لایه های مختلف تمدنی. من فکر می کنم که یکی از وظایفی که فلسفه و فکر فلسفی در ایران دارد، این است که با نمایندگان مختلف فکری و قومی و تمدنی بتواند وارد گفت و گو شود و نتیجه این گفت و گو است که می تواند این سه لایه تمدنی را به هم مرتبط سازد و پرسش «ایرانی بودن» را در عصر حاضر مطرح سازد.

گفت‌وگو با خویش و دیگری^۱

علیرضا کیان - پیشنهاد می‌کنیم مصاحبه را با معرفی کتاب تازه شما: گفت‌وگو با دکتر سید حسین نصر، شروع کنیم.

جهان‌نگلو - من به دنبال کتاب‌های گفت‌وگو با دکتر شایگان و گفت‌وگو با آیزایا برلین تصمیم گرفتم که کتابی در مورد مسئله اسلام و مدرنیسم به صورت گفت‌وگو فراهم کنم. این کتاب را به دکتر نصر پیشنهاد کردم و او هم پذیرفت و تصمیم گرفتیم که این کار را با هم انجام بدهیم. در واقع این کتاب گرد مسائلی است که سید حسین نصر از طریق ۵۰ کتابی که نوشته، مطرح کرده است موضوعاتی چون: معرفت، تقدس، علوم اسلامی، عرفان، هنرهای ایرانی و ... که وی تاکنون مطرح کرده است و همچنین مسئله سنت و مدرنیته، که برای خود من خیلی جالب بود. این کتاب را در حدود یک سالی است که آماده کرده‌ایم و هنوز به انگلیسی چاپ نشده و کتابی است در حدود ۳۰۰ - ۴۰۰ صفحه به انگلیسی و امیدواریم که به زودی چاپ شود و سمپوزیومی هم در واشنگتن در دوم و سوم نوامبر ۲۰۰۱ (۱۱ و ۱۲ آبان ۸۰) در مورد آثار و افکار دکتر نصر برگزار می‌شود. وی اولین متفکر شرقی است که در مجموعه Living Philosophers چاپ

شده. در واقع به‌عنوان یک فیلسوف شرقی از ایشان یاد شده است. در این کتاب در حدود ۵۰ نفر از اساتید دنیا در مورد ایشان نوشته‌اند که کتاب قطوری هم است. ولی در مورد کتاب گفت‌وگویی که با دکتر نصر آماده کردم باید بگویم که بیش‌تر درباره‌ی جایگاه «اسلام در جهان امروز» است.

– مانند زیر آسمان‌های جهان یک نوع زندگی نامه‌نویسی است؟

– بله، البته مثل کتاب زیر آسمان‌های جهان از سطح به عمق می‌رویم و بیش‌تر سعی می‌کنیم که از لابه‌لای مسائلی که سید حسین نصر در کتاب‌هایش مطرح کرده به مسائلی که امروزه اسلام با آن در دنیای امروز درگیر است و دستاوردهایی که می‌تواند داشته باشد و برخوردی که با دنیای غرب و با دنیای مدرن دارد، را مطرح کنیم.

– دکتر نصر اکنون نسبت به جریان‌های فکری-دینی در ایران چه موضعی و چه نسبتی دارد؟ تلاش‌هایی که در این سال‌ها از سوی روشنفکران دینی انجام شده است را چگونه ارزیابی می‌کنند؟ برخی معتقدند که ایشان را باید در جریان سنت‌گرایان اسلامی قرار داد.

– من فکر می‌کنم اگر قرار باشد که دکتر نصر را با متفکری چون عبدالکریم سروش مقایسه کنیم، وی حتماً جزء سنت‌گرایان خواهد بود. برای این که دکتر نصر خود را جزو مکتبی می‌داند که در آن رنه‌گون و کوماراسوامی و شوآن بودند و مکتبی است که مکتب فیلوزوفیا پره‌نیرس نام دارد که طرفدار سنت است و شدیداً منتقد مدرنیته و نگاهی که علم جدید، تکنولوژی جدید و فلسفه جدید به جهان دارد. بنابراین من او را بیش‌تر در راستای اندیشه سنتی در ایران مثل آیت‌الله بروجردی و علامه طباطبایی قرار می‌دهم. دکتر نصر به علامه طباطبایی خیلی نزدیک بود. بیش‌تر کار ایشان هم در آن جهت سنت است.

– ولی شریعت هم در تفکر ایشان چندان برجسته نیست.

— نه، شریعت اصلاً برجسته نیست. چون برای نصر مسئله اخلاق و مسئله علوم اسلامی خیلی مهم است، و در واقع راه حلی که اسلام می تواند امروزه در گفت و گوی ادیان و در برخورد بین سنت و مدرنیته بیان کند، موضوع اندیشه وی است. وی در برخورد بین سنت و مدرنیته طبیعتاً از سنت اسلامی در مقابل دنیای مدرن دفاع می کند. خیلی از افرادی که در جمهوری اسلامی فعالیت دارند با ایشان نزدیک هستند. افرادی مثل دکتر پورجوادی، دکتر حداد عادل، دکتر اعوانی که هر کدامشان از شاگردان دکتر نصر بودند با ایشان خیلی نزدیک هستند و طبیعتاً می شود گفت با این که وی در حدود ۲۳ سال است که در جامعه ایران حضوری فعال و آشکار نداشته است، ولی از راه دور کش و قوس های جامعه ایران را دنبال کرده و بحث هایی را که در زمینه اسلام و عرفان در ایران می شود، دنبال می کنند.

— شما دکتر نصر را جزء سنت گرایان تقسیم بندی می کنید. فکر می کنید وی چه تفاوتی با سنت گرایان داخل ایران دارد؟ در هر صورت ایشان در جهانی زندگی می کنند که آن جهان با جهانی که سنت گرایان ما در آن زندگی می کنند، خیلی متفاوت است.

— دکتر نصر یک سنت گرای اسلامی است که فکرش جهانی است و به صورت جهانی هم زندگی می کند.

به نظر من مسئله اصلی که سنت گرایان ما در داخل کشور دارند — البته اکثراً، چون استثناهایی وجود دارد — عدم شرکت در این بحث بین سنت و مدرنیته است. افرادی مثل دکتر نصر هم در گذشته که در ایران زندگی می کردند و هم در طی ۲۵ سال گذشته که در امریکا بودند، به صورت خیلی فعال در این بحث شرکت کرده اند. درست است که موضع وی، موضع سنت است در مقابل مدرنیته، ولی مدرنیته را تا عمق می شناسند. به نظر من خیلی از سنت گرایانی که در داخل ایران هستند، این بحث را در عمقش دنبال نکرده اند. یعنی مدرنیته را رد می کنند، بدون این که این منظومه فکری و ذهنی مدرنیته را در واقع به خوبی شناخته باشند. سید حسین نصر فردی است که با علم جدید کاملاً سروکار داشته است. چیزی که به نظر من خیلی مسئله را مهم می کند اشتیاق و شرکت وی در

گفت‌وگویی بین ادیان است که این را سنت‌گرایان داخلی ندارند. از آن‌ها دعوت نمی‌شود که بروند با دالایی لاما بنشینند؛ و معرف اسلام و معرف اندیشه اسلامی باشند و گفت‌وگو کنند. دکتر نصر در واقع یکی از نمایندگان فرهنگی ایران و اسلام در خارج از ایران است. و مرتب با متفکران مسیحی و هندو و بودیست و یهودی به‌عنوان پیرو فکر اسلامی (البته سنت‌گرایی اسلامی) وارد گفت‌وگو می‌شود و نتیجه‌اش به‌نظر من نتیجه‌ای است که برای فکر اسلامی در جامعه امروز خیلی مؤثر است.

— اگر ما این تلقی را در مورد آقای دکتر نصر بپذیریم، و بگوییم دکتر نصر شباهت‌ها و نزدیکی‌هایی به اندیشمندان پسامدرن دارند، به بیراهه رفته‌ایم؟

— بله، خیلی زیاد، برای این‌که دکتر نصر اصلاً از آن زاویه به مدرنیته و نقد آن نگاه نمی‌کند. اندیشمندان پسامدرن از مدرنیته حرکت می‌کنند برای انتقاد کردن از آن؛ آدم‌هایی مثل لیوتار، دریدا، بودریار و ... دکتر نصر تمام این منظومه مدرن را مورد سؤال قرار می‌دهند. یعنی وقتی که کتاب‌های ایشان را می‌خوانید، شما می‌بینید که اصلاً تمام آن پروژه دکارتی یا گالیله‌ای از دنیا را که با آن مدرنیته آغاز می‌شود، از همان جا مورد سؤال قرار می‌گیرد. در صورتی که اندیشمندان پسامدرن این موضوع را مورد سؤال قرار نمی‌دهند، عواقبی که عصر روشنگری پیدا کرده را مورد سؤال قرار می‌دهند. یعنی می‌گویند اگر عواقبش این بوده که به آشویتس یا گولاگ منتهی می‌شود، پس باید مدرنیته را به نقد کشید. دکتر نصر اصلاً تمام این منظومه مدرن را مورد سؤال قرار می‌دهد. یکی از چیزهایی که با آن شدیداً مخالف است، تکنولوژی مدرن است و در تمام آثارشان در دفاع از حفظ محیط زیست، مدرنیته را نقد می‌کند به‌عنوان این‌که پروژه مدرن، پروژه فلسفی مدرن به یک جایی انجامیده که ما داریم زمین را از بین می‌بریم. بنابراین وی برخلاف پسامدرن‌ها اصلاً از همان اول مخالف مدرنیته است.

— آیا تضادی به‌وجود نمی‌آید بین تفکر سنت‌گرا و اندیشمندی که در سیر اندیشه‌های جهانی قرار می‌گیرد و بخشی از نظرات خودش هم جهانی است؟

— نخیر، شما می‌توانید در سیر و یا فرایند جهانی شدن قرار بگیرید یا آن چیزی که در واقع گوتته به آن می‌گوید ادبیات جهانی^۱ یعنی شما در واقع در آن پروسه جهان شدن قرار بگیرید ولی با تمام این سیر مدرنیته مخالف باشید. شما مثال‌هایی از متفکرین هندی و یا بودیسم دارید که آدم‌هایی هستند کاملاً سنت‌گرا، ولی متفکران جهانی هستند. بهترین مثالی که الان به ذهن می‌آید که می‌توانیم در فلسفه سیاسی از آن صحبت کنیم، لئو استراوس است لئو استراوس یک متفکر سنت‌گرا است. یعنی متفکری که با مدرنیته مخالف است. و با آن موج‌های مدرنیته که خودش می‌گوید مخالف است. طرفدار فلسفه سیاسی ارسطویی و افلاطونی است در مقابل فلسفه سیاسی مدرن. ولی آدمی است که افکارش در سطح جهانی مطرح می‌شود و خودش در این پروسه در دانشگاه شیکاگو تدریس می‌کرده و تا زمان فوتش در پروسه جهانی قرار گرفته بود. همین‌طور متفکرانی داریم که در دین یهود، و یا در مسیحیت، سنت‌گرا هستند و از سنت مسیحی و یا یهودی دفاع می‌کنند، ولی در این پروسه جهانی شدن قرار می‌گیرند و متفکران جهانی هستند. کاملاً جهانی هستند. به نظر من فیلسوف فرانسوی ژان گیتون که فیلسوفی مسیحی است و لویناس که فیلسوف یهودی بود متفکرانی بودند که از دیدگاه سنتی به مسائل نگاه می‌کردند و کاملاً با مدرنیته مخالف بودند. یعنی نقد‌های دیگری از مدرنیته را قبول داشتند و من دکتر نصر را در این گروه قرار می‌دهم. خودش هم خیلی روشن می‌گوید که از همان موقعی که در هاروارد بودم و رساله دکترایم را می‌نوشتم با فکرگنون آشنا شدم و این فکر را تا به امروز دنبال کرده‌ام و به خاطر همین وی شخصیتی است که سنت‌گرا باقی مانده است، یعنی یکی از نمایندگان و معرفین آن مکتب است ولی ضمناً جهانی هم هست.

— شما گفت‌وگوهای بسیاری دارید. حتی گفت‌وگوهایی که هنوز به شکل کتاب درنیامده است، با متفکران جهان که شاید بعضی از آنها واقعاً نادر باشد در زمینه ادبیات،

هنر و فلسفه. تا حدودی توضیح دادید که چرا روش گفت‌وگو را انتخاب کردید. اما برخی معتقدند که این گفت‌وگوها ما را از تفکر جدی دور می‌کند و بحث را سطحی می‌کند. شما چنین اعتقادی دارید؟

– نخیر، اصلاً. برای این‌که اولاً من یک تفاوتی می‌گذارم بین گفت‌وگو و مصاحبه. روش گفت‌وگو یک روش سقراطی است که اصلاً این روش اصلی فلسفه است و من اگر روش گفت‌وگویی را انتخاب کردم برای این بود که کارم کار فلسفی است و یکی از دلایلی که در کنار دیگر آثارم، این روش را انتخاب کردم، به خاطر این است که فکر می‌کنم این بهترین راه و روش است برای این‌که خواننده با موضوع ارتباط برقرار کند. یعنی شما به دو صورت می‌توانید یک موضوعی را برای خواننده‌ای، مطرح کنید. یا به صورت خیلی مبهم و با استفاده از مفاهیم خیلی مشکل که اصلاً نمی‌توانند با آن هیچ ارتباطی برقرار کند و یا این‌که شما در واقع خودتان را به عنوان یک رابط قرار بدهید، یعنی خواننده و آن شخصی که دارد با او گفت‌وگو می‌شود، من فکر می‌کنم که گفت‌وگو کمک می‌کند بحث خیلی روشن‌تر شود. این گفت‌وگو است که باعث می‌شود بحث خیلی عمقی‌تر شود.

من برای آماده کردن هر کتابم حداقل یک سال کار می‌کنم و تمام آن دوره تأمل و تعمق‌اش آن موقع است. می‌گویم این کاری فلسفی است که آماده کردن تحقیق و کار آرشیو می‌خواهد و ضمناً یک حضور ذهنی می‌خواهد که وقتی شما در مقابل آن گفت‌وگو شونده قرار گرفتید قادر باشید سؤال‌هایی در آن میان هم مطرح بشود. به نظر من این کتاب گفت‌وگوها در واقع کار درازمدت است. هر کدامشان یک کار درازمدت است که از اول تا انجامش در واقع چند سال طول می‌کشد و این خودش نشان می‌دهد که در آن تأمل و تعمق هست.

– فکر می‌کنم دکتر نصر با سنت‌گرایان داخل ایران خیلی ارتباط ندارند. اما چرا از دکتر نصر در داخل ایران از طرف این بخش از سنت‌گرایان استقبال صورت می‌گیرد؟

– به نظر من آثار دکتر نصر برای سنت‌گرایان داخل ایران جذاب است.

به خاطر این که آن نکاتی را که می خواهند دنبالش بگردند در آن پیدا می کنند و آن نکات در واقع مهم ترین اش نقد مدرنیته است که در آثار دکتر نصر پیدا می کنند. ما می دانیم سنت گرایان داخل ایران به هر حال نسبت به مدرنیته نقد بسیار شدید دارند. ولی این نقد را نتوانستند تا کنون به صورت یک فلسفه و اندیشه در بیاورند و تنها کسی که توانسته از زاویه دید اسلامی در جهان این کار را بکند، دکتر نصر بوده است. اتفاقاً به دلیل این که محتوای ایدئولوژیک ندارد، درگیر شدن با آن خیلی کار راحتی نیست. اگر محتوای ایدئولوژیک داشت خیلی راحت تر بود.

– چرا؟ چون اصول از پیش تعیین شده ای ندارد؟

– اصول از پیش تعیین شده ای ندارد و غایت سیاسی هم ندارد.

– از چه نظر اهمیت اش بیش تر است؟

– اهمیت اش به همان جهتی است که آثار متفکری چون هانری کربن برای ما ایرانیان مهم است. یعنی ما وقتی که می خواهیم به فلسفه ایرانی توجه کنیم، مجبور هستیم که کربن را بخوانیم.

– این درست است که می گویند نگاه دکتر نصر به فلسفه اسلامی و فرهنگ و ایران یک نگاه شرق شناسانه است نه یک نگاه از درون. یعنی از موضع بیرون نگاه می کند؟

– نه، اصلاً چنین چیزی نیست. به نظر من اتفاقاً دکتر نصر به عنوان یک ایرانی دارد به مسئله ایران و اسلام نگاه می کند و ایشان کاملاً با شرق شناسی مخالف است. اتفاقاً در بحث هایی که ایشان می نماید و در دیالوگ هایی که با نماینده ها و معرف های ادیان دیگر در امریکا دارد، همیشه به این مسئله توجه و تأکید می کند که اسلام و ایران توسط مفسران اروپایی و امریکایی بد فهمیده شده است.

– شما که می فرمایید دکتر نصر منتقد مدرنیته و تجدد است. بنابراین ایشان طبیعتاً با پروژه های مثل روشنفکری دینی و نواندیشی دینی که در جست و جوی جمع سنت و تجدد است، مخالف است.

– شدیداً. نقدی که نصر به فردی مثل سروش می‌کند، بیش‌تر از دیدگاه فلسفه اسلامی است که اتفاقاً برای سنت‌گرایان داخل کشور که سروش را نقد می‌کنند قابل استفاده است. البته دکتر نصر درباره سروش چیزی ننوشته ولی می‌دانم وی اعتقاد دارد که فردی مثل سروش، از وضعیتی که سروش در آن قرار گرفته یک وضعیت التقاطی است.

– این همان انتقادی است که بعضی از سنت‌گرایان به سروش دارند.

– بله. ولی از یک مبدأ دیگر است. مبدأ این است که شما تا چه حد می‌توانید این‌گونه با مسئله اسلام برخورد کنید و تا چه حد می‌توانید عناصر دیگری را وارد فلسفه اسلامی کنید بدون این‌که آن را خدشه‌دار کنید، دکتر نصر کاملاً مخالف دیدگاه سروش است.

– سروش اصلاً موجودیتی به اسم فلسفه اسلامی را با نقدهای جدی زیر سؤال می‌برد.

– بله. ضمناً سروش متفکری است که می‌خواهد مدرنیسم را وارد اسلام کند. دکتر نصر با اساس مدرنیسم مخالف است. چون با اساس مدرنیسم مخالف است اعتقاد دارد که شما هم نمی‌توانید مدرنیسم را وارد اسلام کنید. به محض این‌که شما این کار را انجام دهید، اصلاً منظومه فکری اسلام و فلسفه اسلامی را مورد سؤال قرار داده‌اید.

– قبلاً هم که با دکتر شریعتی مخالف بودند.

– با دکتر شریعتی به خاطر ابعاد ایدئولوژیکی تفکرش مخالف است. دکتر نصر به افرادی مثل علامه طباطبایی یا سید جلال آشتیانی نزدیک‌تر است. حتی من می‌توانم بگویم که وی از جهات زیادی به فردی مثل محقق داماد یا مجتهد شبستری نزدیک‌تر است.

– مجتهد شبستری که مباحث‌اش شبیه سروش است.

— نه، مباحث مجتهد شبستری در مورد کلام، تاریخ ادیان و هرمنوتیک را دکتر سروش ندارد. همان‌گونه که در گذشته نصر به علامه طباطبایی نزدیک بود نه شریعتی. اکنون نیز به مجتهد شبستری نزدیک است نه سروش. ضمناً مرحوم مطهری را ایشان از نزدیک می‌شناختند و با هم دیالوگ هم داشتند و برای هم احترام زیادی قائل بودند.

— به لحاظ فکری. چگونه؟

— فکر می‌کنم که یک چیزهایی از یکدیگر جدای‌شان می‌کند. حتماً جدای‌شان می‌کند ولی یک چیزهایی هم نزدیک‌شان می‌کند. از جمله مباحثی در شیعه حتماً این دو نفر را به هم نزدیک می‌کند.

— درحقیقت اسلام دکتر نصر یک «اسلام فرهنگ» است نه «اسلام ایدئولوژی» یا «اسلام مدرن».

— اسلام تمدنی است. یعنی وقتی شما به آثار وی نگاه می‌کنید کاملاً می‌بینید که تمدن اسلامی را ترویج می‌کند و تمام ابعاد تمدن اسلامی را چه در عرفان، چه در ابعاد علوم اسلامی است، چه در هنرهای اسلامی است، شما می‌بینید همه آثارشان درباره مباحث تمدنی است و شاید وی در دنیای امروز یکی از معرف‌های تمدن اسلامی باشد. همان‌طور که دالایی لاما یکی از معرف‌های تمدن بودایی است در جهان امروز است.

— اما در اسلام تمدنی دکتر نصر شریعت طبیعتاً یا غایب است یا خیلی بروز ندارد. یک نوع سکولاریزم در آن دمیده می‌شود. گرچه شما می‌گویید غایت سیاسی ندارد، عملاً به یک نوع تئوری سیاسی می‌رسد.

— دکتر نصر نگاهی که به اسلام دارد و نگاهی که به عرفان دارد، خالی از هرگونه فلسفه سیاسی است. یعنی ایشان به مباحث فلسفه سیاسی اسلامی نمی‌پردازد.

– مقصود، نتیجه اندیشه او است. یعنی به آن سمتی که می‌روند، دینی که معرفی می‌کنند یک دین شخصی و فردگرا می‌شود آیا این به سکولاریسم منجر نمی‌شود؟

– نه، به سکولاریزم منجر نمی‌شود. ولی ضمناً از آن هیچ‌گونه فلسفه سیاسی هم نمی‌شود درآورد. همان‌قدر که از آثار کوماراسوامی و آثار گنون و شوآن که سه فردی هستند که دکتر نصر دنباله‌روی آنها است، نمی‌توان به فلسفه سیاسی رسید. من فکر می‌کنم که سکولاریزم که حتماً نه. برای این که دکتر نصر با هرگونه سکولاریزاسیون جهان مخالف است و یکی از اشکالات بزرگ جهان مدرن را سکولاریزم و سکولاریزاسیون می‌داند. این یعنی افسون‌زدایی جهان. جهانی که افسون‌زدایی شده سکولار است.

– وی به‌عنوان یک متفکر مسلمان فکر می‌کند در دولت دینی می‌تواند بهتر زندگی کند یا دولت غیردینی؟

– اتفاقاً من از ایشان سؤال کردم که چطور شما می‌توانید این را با امریکا و زندگی کردن در امریکا جمع کنید. ایشان نسبت به جامعه امریکا خیلی انتقاد دارند. ضمن این که در جامعه امریکا زندگی می‌کنند ولی منتقد خیلی شدید جامعه امریکا هستند و این را خیلی باز و گشوده در خود امریکا مطرح می‌کنند. من دیده‌ام که در برنامه‌های تلویزیونی با دکتر نصر، وی خیلی راحت گفت که ترجیح می‌دهد در خیابان‌های قاهره راه برود تا در خیابان‌های واشنگتن. برای این که آنجا احساس امنیت بیش‌تری می‌کنم. من فکر می‌کنم که فردی مثل دکتر نصر در هر دو جامعه می‌توانند نقشی مؤثر بازی کند. یعنی در هر دو شکل از حکومت. نصر یکی از نماینده‌های گفت‌وگوی ادیان در جهان امروز است؛ هر موقع که می‌خواهند در مورد گفت‌وگوی میان ادیان صحبت کنند، دکتر نصر همیشه حاضر است. شما می‌بینید در تمام سمپوزیوم‌ها دکتر نصر معرف فکر اسلامی است و من فکر می‌کنم که وی در یک وضعیت سکولار شاید بهتر بتواند معرف یک چنین گفت‌وگویی باشند.

- من جایی خوانده بودم که دکتر نصر گفته بود من نیاز به این دارم که برگردم به ایران و حمام روح بگیرم. تعبیرشان همین بود. یعنی از آلودگی‌های غرب خودم را در ایران بشویم و خیلی هم در ایران مورد استقبال واقع شد. به‌ویژه از طرف همان سنت‌گرایان داخلی.

- به نظر من هنوز پل‌های ارتباطی میان همه نخبگان ایرانی برقرار نشده است.

- شما چندبار در گفت‌وگو اشاره کردید به این که من موافق نظرات دکتر نصر نیستم و شما جریان‌های روشنفکری ایران را چگونه تبیین می‌کنید.

- یک جریان روشنفکری وجود دارد که طرفدار پلورالیزم است، طرفدار فردگرایی دموکراتیک و طرفدار فلسفه مدرن است. و فکر می‌کنم یکی از مهم‌ترین شاخه‌های چهارم روشنفکری در ایران می‌تواند گفت‌وگو باشد. نسلی که دیگر ایدئولوژیک فکر نمی‌کند نسلی که می‌خواهد وارد گفت‌وگو با سه لایه تمدنی ایران یعنی لایه اسلامی، لایه ایران باستان و لایه مدرن و با تمدن غربی شود. یعنی کاملاً یک نگاه جدیدی که با نگاه افرادی مثل شریعتی و آل‌احمد فرق می‌کند. نگاهی که می‌خواهد مسائل را در آن بشکافد و قبل از این که پیش‌داوری بکند اول بیاید مسائل و مفاهیم را بشکافد.

- آن سه نسل دیگر چه کسانی هستند؟

- این بحثی است که من در کتاب آینده‌ام به نام موج چهارم دارم. نسل اول، نسل دوره پایان قاجار است که نسل میرزا ملکم خان و میرزا تقی خان امیرکبیر و طالبوف هستند که در واقع نسل «روشنفکران تقلیدی» هستند که می‌خواهند از مدرنیته تقلید کنند و تقلیدشان این است که پلی تکنیک را برداریم به دارالفنون تبدیل کنیم. فراماسونری را بکنیم فراموش‌خانه. اگر این تأسیسات تمدنی را درست کنیم مسئله مدرنیته هم حل می‌شود. نسل دوم، نسل بعد از مشروطیت است. یعنی نسلی است که هم‌زمان دستاورد و تجربه و شکست مشروطیت را با

خودش دارد. نسل افرادی است مثل فروغی، داور، هدایت، تقی‌زاده، جمالزاده و این نسل در واقع نسل متفکران و روشنفکرانی است که دارند کوشش می‌کنند که مدرنیته را بیش‌تر بفهمند. تفاوت‌شان با نسل قبلی این است که بیش‌تر بفهمند. تفاوت‌شان با نسل قبلی این است که بیش‌تر دست به ترجمه می‌زنند. بزرگ علوی باغ‌البلوی چخوف را ترجمه می‌کند، صادق هدایت کتاب کافکا را ترجمه می‌کند. جمال‌زاده آثار شیلر و دیگران را ترجمه می‌کند و فروغی خودش دکارت را ترجمه می‌کند. یعنی خردگرایی را می‌خواهد وارد سیاست ایران و در واقع وارد ذهنیت فکری ایران و روشنفکری ایران بکند. نسل سوم، نسل جنگ سرد است و نسل بعد از شهریور ۱۳۲۰ است. نسلی است که بیش‌تر ایدئولوژیک فکر می‌کند. نسلی است که غرب‌ستیز است. و نسلی است که سعی می‌کند به جای این‌که در واقع مدرنیته را درک کند با تأثیر از تمام آن جریانات ضدفرهنگ امریکایی و در واقع جریانات چریکی در جهان چه در ایران و چه در امریکای لاتین مدرنیته را نقد کند و نقدی از غرب به دست دهد که کتاب غرب‌زدگی و آل‌احمد معرف بارز آن است. نسل چهارم هم نسلی است که با انقلاب ایران و خصوصاً از سال‌های ۱۹۸۰ به بعد یعنی اواخر ۱۹۸۰ دهه ۷۰ شروع می‌کند. نسلی است که جوان‌تر است. نسلی است که امروزه بین ۳۵ تا ۵۰ سالش است. نسل افرادی است مثل، سید جواد طباطبایی، بابک احمدی، صادق زیباکلام و خود من. نسلی است که کاملاً غیراتوپایی فکر می‌کند. غیرایدئولوژیک فکر می‌کند. پلورالیست است و مسئله اصلی‌اش وقتی شما مقایسه‌اش می‌کنید با نسل ایدئولوژیک قبلی این است که تا عمق مسائل برود. یعنی وقتی می‌گویند من می‌خواهم در مورد هایدگر تفحص کنم برود در عمق هایدگر. نه این‌که از فردید شنیده باشد درباره هایدگر و مثل آل‌احمد بگوید که خیلی خوب حالا من هم ۴ تا کلمه در مورد هایدگر در کتابم صحبت می‌کنم. نسل چهارم می‌آید یک کتاب می‌نویسد درباره هایدگر و مسائل را به صورت عمقی‌تر عنوان می‌کند. ضمناً برخوردهای ایدئولوژیک هم با هم ندارند. اصلاً. که مخالفت‌های ایدئولوژیک با هم بکنند. چون مسئله‌شان مسئله پلورالیسم و گفت‌وگو است. گفت‌وگوی میان خودشان و گفت‌وگوی با دنیای بیرون از

خودشان. شما می‌بینید که تقریباً همه‌شان به‌صورتی با غرب حالت گفت‌وگو دارند. کتاب می‌خوانند. زبان خارجی بلدند و برای‌شان غرب یک امر شیطانی نیست که با آن برخورد قهرآمیز کنند.

— کسانی مثل دکتر نصر کجا قرار می‌گیرند؟

— دکتر نصر به‌نظر من در نسل سوم قرار می‌گیرند ولی به‌عنوان یک استثنا مثل مرحوم عنایت. افرادی چون نصر و عنایت در کنار حرکت‌های پارادایگماتیک نسل سوم قرار می‌گیرند. حرکت‌هایی که دو معرف‌شان آل‌احمد و شریعتی هستند. مهم‌ترین معرف‌های روشنفکری ما، همان‌قدر که فروغی معرف روشنفکری دوره رضاشاه است، در دوره محمدرضا شاه و پهلوی دوم، حتماً شریعتی و آل‌احمد هستند. برای این‌که تأثیر هر دوی آن‌ها خیلی زیاد بوده هم در انقلاب ایران و هم در سیر روشنفکری، حالا چه از نظر مثبت و چه از نظر منفی. یعنی آل‌احمد شخصی است که در شعار دادن کانون نویسندگان ایران نقش مهمی ایفا کرده است. و شریعتی متفکری است که می‌شود گفت جوانان انقلاب ایران به هر حال تأثیر به‌سزایی از او گرفته‌اند.

— آیا با توجه به سنت‌گرایی دکتر نصر می‌توان وی را اصولاً روشنفکر دانست؟

— بله، چرا که نه، مهرزاد بروجردی که در کتاب‌شان ایشان را جزو روشنفکران ایرانی قرار داده است.

— البته کتاب بروجردی (روشنفکران ایرانی و غرب) خیلی متد علمی نداشته است.

— دکتر نصر که جزء علمای دینی قرار نمی‌گیرند.

— همین. این نکته جالب است. یعنی دکتر نصر نه جزء روشنفکران است و نه جزء

روحانیون و علمای دینی.

— منظورتان روشنفکر به معنی جدید است.