

دکتر داوری: از تشریف‌فرمایی استادان گرامی متشکرم. چنان‌که استحضار دارید بحث ما دربارهٔ نسبت سیاست و فلسفه است. در حقیقت، در اینجا نمی‌خواهیم، بحث صرفاً فلسفی داشته باشیم، بلکه می‌خواهیم ببینیم در تاریخ فلسفه چه تحولی در علم سیاست و فلسفهٔ سیاست واقع شده است. من احساس می‌کنم که هم اکنون سیاست رنگ فلسفه به خود گرفته است و بعضی از استادان فلسفهٔ سیاست به این معنی فکر می‌کنند که دوباره سیاست جزئی از فلسفه باشد. در قرن نوزدهم که علم اجتماعی تأسیس شد، علم سیاست هم کم و بیش استقلال پیدا کرد. اما اکنون تمایلی به بازگشت به فلسفه وجود دارد و نویسندگان کتب سیاسی به فلاسفه تشبیه می‌کنند و به این جهت می‌بینیم که بعضی کتاب‌های سیاست، به خصوص کتاب‌هایی که متضمن مطالب استراتژیک است، به روش کم و بیش فلسفی نوشته شده است.

خرد و سیاست

دکتر داوری:

آیا واقعاً نسبت تازه‌ای

بین سیاست و فلسفه برقرار شده است؟

آیا نسبت سابق مستحکم‌تر شده است؟

میزگرد این شماره به خرد و سیاست اختصاص دارد. در این میزگرد آقایان دکتر علی‌رضا بهشتی، دکتر محسن کدیور، دکتر ولی‌رضا نصر، دکتر احمد نقیب‌زاده، محمدعلی شعاعی و رضا داوری‌اردکانی شرکت داشتند.



عنوان رساله فوکویاما تحت عنوان «پایان تاریخ»، نظر هگل را به یاد می‌آورد و فوکویاما مطلب خودش را مستند به هگل می‌کند. آیا واقعاً نسبت تازه‌ای بین سیاست و فلسفه برقرار شده است؟ آیا نسبت سابق مستحکم‌تر شده است؟ می‌دانیم که فیلسوفان از ابتدا اهل سیاست بودند و اگر از یونان که مهد فلسفه است شروع کنیم سیاست، سیاست افلاطونی و ارسطویی است. در صد سال اخیر کسانی که اهل نظر در سیاست بوده‌اند چندان به فلسفه نپرداخته‌اند و کسانی که اهل نظر در فلسفه بوده‌اند کمتر به سیاست پرداخته‌اند و امثال رورتنی سیاست یا صورتی از سیاست را مقدم بر فلسفه دانسته‌اند؛ می‌خواهیم این نسبت روشن شود. جناب آقای کدیور حضرت عالی آغاز بفرمایید.

دکتر کدیور: ضمن تشکر از آقای دکتر داوری و عرض معذرت از اساتید محترم. رابطه و نسبت میان فلسفه و سیاست، سؤال تازه‌ای نیست. از ابتدای تاریخ اندیشه بشری، مسئله نسبت فلسفه و سیاست برای فلاسفه یونان مانند سقراط، ارسطو و افلاطون مطرح بوده و تا به امروز ادامه داشته است. اما به نظر می‌رسد که اکنون می‌توان سیاست را به سه دوره تقسیم کرد و از نسبت فلسفه و سیاست در این سه دوران به طور مستقل صحبت کرد. البته محور تقسیم را بر مبنای مدرنیته فرض می‌کنیم. این دوره‌ها عبارتند از دوران پیشامدرن که دوران فلسفه سنتی است، دوران مدرنیته و دوران پسامدرن. شاید بیشترین تأکید ما در قسمت اول بحث دوران اول و بعد دوران دوم باشد؛ لاقلاً دوران اول و دوم با جامعه ما تناسب بیشتری دارد.

در دوران اول سیاست جزئی از فلسفه است، یعنی حکمت نظری و حکمت عملی و در حکمت عملی هم بحث سیاست مدون به عنوان یکی از مباحث اصلی فلسفی مورد نظر و دقت فلاسفه واقع شد و با همان منطقی که به مسائل متافیزیک می‌پرداختند به مسائل سیاسی هم پرداخته‌اند. به عبارتی، معیار و مبنای بحث در دوران اول منطقی و روش بحث است. روش واحدی برای حوزه سیاست نسبت به حوزه فلسفه انتخاب شده است و اصلاً قائل به این بودند که حوزه سیاست ادامه حوزه متافیزیک است و با همان منطق و روشی که به جهان و انسان می‌نگریستند، می‌باید به حوزه اجتماع و حوزه سیاست می‌پرداختند.

البته این مسئله ادامه پیدا می‌کند و تنها منحصر به دوران باستان نیست. حتی در اندیشه هگل هم تا حدود زیادی امتداد این روش و اندیشه را ملاحظه می‌کنیم. منتهی در دوران جدید و به خصوص در دوران مدرنیته، رویکردهای دیگری هم نسبت به این مسئله مشاهده می‌شود.

اگر بخواهیم در دوران اول بخواهیم نسبت فلسفه و سیاست را بررسی نماییم می‌توان گفت سیاست جزئی از فلسفه است، نسبت جزء به کل هست و با روش واحدی به دو حوزه نگریسته می‌شود و حتی وحدت قلمرو هم برای این مسئله قائل هستیم. اما در دوران دوم نگاه‌های دیگری هم به سیاست می‌شود که مستقل از دوران اول است و تقریباً سیاست صرفاً به عنوان فلسفه سیاسی مطرح نمی‌شود بلکه با علم سیاست مورد ملاحظه سیاست‌مداران و عالمان سیاست قرار می‌گیرد. در اینجا





صرفاً با یک رویکرد عقلانی با سیاست برخورد نمی‌شود بلکه بیشتر با روش‌های تجربی، به ویژه در حوزه علوم انسانی با روش‌های جامعه‌شناختی با سیاست برخورد می‌شود. لذا در دوران دوم ما بیشتر با جامعه‌شناسی سیاسی مواجه هستیم تا با فلسفه سیاسی به معنای اول. به بیان دیگر، در دوران اول صرفاً فلسفه سیاسی مطرح است و از دیگر رشته‌های علوم سیاسی خبری نیست، در حالی که در دوران دوم علاوه بر ادامه فلسفه سیاسی، ما شاهد برخوردهای جامعه‌شناختی با امر سیاست هستیم. نکته‌ای را که می‌بایست به آن توجه کرد این است که آیا مبانی سیاست را باید در فلسفه جستجو کرد؟ پاسخ من مثبت است. من معتقد هستم که بدون فلسفه در هیچ یک از مقوله‌های انسانی نمی‌توان وارد شد. حتی کسی که فلسفه را نفی می‌کند، خود مبتنی بر یک فلسفه این نفی را سامان می‌دهد. کسانی که اکنون نظریه‌های سیاسی را ارائه می‌دهند و مدعی هستند که به طور کلی سیاست مستقل از فلسفه است، فی الواقع یک روش فلسفی را ارائه می‌نمایند و ندانسته آرای آنها بر مبانی فلسفی مبتنی است. منتهی کسی که قبلاً توجهی به مبانی فلسفه دیدگاه سیاسی خود نمی‌کند و با مبانی فلسفی نسفته و پالایش نشده وارد بحث می‌شود، برخلاف کسی است که متوجه پیش‌فرض‌ها و مبانی فلسفی خود می‌باشد. لذا مبانی سیاست را باید در فلسفه جستجو کرد. حتی رویکردهای جامعه‌شناختی معاصر، علی‌رغم ظاهر غیر فلسفی‌شان، مبتنی بر مبانی جهان‌شناختی، انسان‌شناختی و مبانی متافیزیکی ویژه هستند. این رویکردها بر روش‌های تعقلی خاصی مبتنی هستند و محورهای مختلفی که ما در فلسفه سیاسی معاصر، در اندیشه سیاسی معاصر و کلاً در علم سیاست دوران مدرن با آن مواجه هستیم، همه را می‌توان بر مبانی مختلفی تقسیم‌بندی کرد و همه این‌ها به یکی از محورهای فلسفی معاصر بازمی‌گردد. یعنی در اندیشه سیاسی و علم سیاستی که در دوران مدرنیته شاهد آن هستیم، هم‌گرایش فلسفی پوزیتیویستی و هم‌گرایش‌های هرمنوتیک و هم‌مکتب انتقادی فرانکفورت قابل مشاهده است. هیچ کدام نمی‌توانند ادعا بکنند که مبنای خاص فلسفی ندارند.

دکتر داوری: قهراً بسته به این که سیاست مبتنی بر چه مبانی فلسفی باشد، تعیین خاص دارد. سیاست مبتنی بر فلسفه افلاطون یک چیز است و سیاست مبتنی بر فلسفه کانت سیاست دیگری است.

دکتر سید ولی‌رضا نصر: بنده به دنبال سخنان آقای

دکتر کدیور چند نکته راجع به بحث امروز عرض می‌کنم. در چند سال اخیر اسلوب‌هایی که بر تفکر علوم اجتماعی، به خصوص سیاست حداقل در مغرب زمین، حاکم بوده است در تفکر سیاسی پیشامدرنیته ریشه داشته‌اند و الان در عصری به سر می‌بریم که آن اسلوب‌ها به دلیل تحولات تاریخی شکسته‌اند و این در هم شکستگی اسلوب‌های قدیم با تحول اساسی در خود فلسفه همزمان شده است و بدون توجه به مباحث پسامدرنیته نمی‌توان با فوکویاما و هانتینگتون مواجه شد. بحث‌های فوکویاما و هانتینگتون بخشی از بحث‌های خیلی بزرگ‌تر در حوزه علوم اجتماعی است که در حقیقت در لوای این مباحثات پست مدرنیته می‌گذرد. من فکر می‌کنم شاید این‌ها بیشتر از اینکه درگیری فلسفی داشته باشند، در حقیقت، در شرایطی که دیگر نظمی وجود ندارد برای ایجاد نظم سعی می‌کنند؛ زیرا نه اسلوب‌های قدیم و نه آن مبانی فلسفی که تا به امروز زیربنای آن اسلوب‌ها بوده‌اند جوابگو نیستند. البته در فهرست سؤالاتی که آقای دکتر داوری مطرح کردند صرفاً بر هانتینگتون و فوکویاما تأکید شده بود، ولی اگر به بحث گسترده جوامع مدنی (Civil Society) بپردازیم، می‌بینیم که این بحث قبل از بحث هانتینگتون در مغرب زمین با سقوط اروپای شرقی آغاز شد و اساساً بحثی فلسفی

دکتر کدیور:

به نظر می‌رسد که اکنون می‌توان سیاست را به سه دوره تقسیم کرد و از نسبت فلسفه و سیاست در این سه دوران به طور مستقل صحبت کرد

به تدریج از اواسط دهه ۱۹۲۰، جوانه‌های یک پارادایم دیگر در علوم اجتماعی ملاحظه می‌شود که نهایتاً به هرمنوتیک و تفسیرگرایی می‌رسد و از آن هم فراتر می‌رود. حالا هر اسمی که ما امروزه بر این پارادایم بگذاریم، به هر صورت آن پایه‌هایی که رابطه علمی برای مسائل سیاسی قائل بود، در حال فرو ریختن است و کسی که دوباره روی نظریه‌های جدید تأثیر می‌گذارد، مجدداً یک فیلسوف خواهد بود، یعنی میشل فوکو در فرانسه، و این امر می‌تواند بازگشتی به فلسفه از جانب علوم سیاسی تلقی شود.

دکتر نصر:

در چهارچوب جدید

فلسفی چنین پنداشته می‌شود

که گویا حقیقتی وجود ندارد

بنابراین شما به روایت‌های مختلف می‌رسید

ولی این برداشت جدید در چهارچوب فلسفی جدید، کلاً با آنچه که در گذشته بود متفاوت است. به این معنا که در گذشته به دنبال حقیقتی که وجود داشت می‌گشتند و در چهارچوب آن حقیقت مسائل سیاسی را طرح و تبیین می‌کردند؛ در حالی که در چهارچوب جدید فلسفی چنین پنداشته می‌شود که گویا حقیقتی وجود ندارد، بنابراین شما به روایت‌های مختلف می‌رسید و به همین دلیل این نگرش و این پارادایم جدید سیاست و نظریه‌های سیاسی را با بحران‌های عظیمی روبرو می‌کند و شما هیچ مبنای ثابتی برای سیاست و پدیده‌های سیاسی مشاهده نمی‌کنید. بنابراین مسائلی مثل دولت، حزب و تمام نهاد‌های سیاسی با بحران جدیدی روبرو می‌شوند که اساساً ناشی از این تفکر جدید است.

دکتر داوری: آیا انعکاس این بحران در علم، در متن سیاست هم پیداست؟ استدعا می‌کنم روشن بفرمایید که بحران صرفاً بحران در نظرها و بحث‌های سیاسی است یا این بحرانی که در نظر سیاسی ایجاد می‌شود در سیاست واقعی هم ظاهر می‌شود؟ و آیا سیاست واقعی و بحث‌های علمی سیاسی با هم ارتباط دارند؟

دکتر نقیب زاده: در گذشته رابطه نظریه‌های سیاسی و سیاست عملی یک مقدار با گسیختن روبرو بود و علت آن هم شاید ضعف ارتباطات بود، ولی در قرن بیستم این فاصله بسیار کم است و تأثیر نظریه‌های سیاسی و سیاست عملی را بسیار سریع مشاهده می‌کنیم؛ به همین دلیل بحران در این نظریه‌ها، به سرعت، در حوزه سیاست عملی هم نمود پیدا می‌کنند. برای مثال؛ بنده روی کار آمدن پرلوس کنی (پرلوسکنی) را در ایتالیا، در آغاز دهه ۱۹۹۰، ناشی از همین بحران در نظریه‌های سیاسی می‌دیدم؛ زیرا چهارچوب‌های سیستم حزبی که در واقع زندگی سیاسی ایتالیا را در برمی‌گرفت، فرو ریخته بود و باز ملاحظه می‌کنید که زیر سؤال رفتن قدرت دولت و

است، یعنی هنوز متفکر اصلی آن هابرماس است و ریشه‌های آن در مکتب فرانکفورت قابل مشاهده است. **دکتر نقیب زاده:** بنده اجازه می‌خواستم راجع به رابطه سیاست و فلسفه به طور اصولی مطلبی را بیان نکنم و برعکس نگاهی به تاریخ این رابطه بیندازم. در واقع، نکته‌ای را که حجت الاسلام کدیور فرمودند یک مقداری بسط بدهم.

در تاریخ علم سیاست، ما ملاحظه می‌کنیم که نظریه‌های سیاسی تابع محضی از پارادایم‌های علمی زمان خودشان هستند و به همین جهت هم تا اواخر قرون وسطی و حتی اوایل قرون جدید اساساً سیاست رنگ و بوی فلسفی دارد و بعد با ورود نظریه‌های جدید، همراه با هابز و ماکیاول سیاست تلاش دارد بر این که رنگ و بوی علمی به خود بگیرد و به خصوص در قرون نوزدهم با نظریه‌های پوزیتیویستی این تب و تاب به اوج خودش می‌رسد و تا سال‌های بعد از جنگ جهانی دوم هم دوام می‌آورد؛ تا جایی که حتی می‌خواستند در چهارچوب نظریه‌های سیانتیست یا علم‌گرایانه‌ای که بعد از جنگ جهانی دوم مطرح شد، به مسائل سیاسی هم یک چهارچوب صرفاً علمی بدهند، حتی به قسمی که بتوان حوادث علوم سیاسی را با استفاده از الگوهای سبیرنتیک به رایانه داد و جواب مساعد را پس گرفت.



بررسی قرار داد و بعد در دوره‌ای دیگر (که واکنشی در مقابل آن دوره اول است) طرد فلسفه و روش‌های فلسفی از مطالعه سیاست وجه غالب است و در واقع همان دورانی است که اوج آن را می‌توان در پوزیتیویسم منطقی ابتدای قرن بیستم و همچنین فلسفه تحلیل زبانی مشاهده کرد. در این دوران بحث بر سر این بوده که ما تا چه حد می‌توانیم از روش فلسفی و مطالعه سیاست استفاده بکنیم و ظاهراً نتیجه‌ای که می‌خواستند به آن برسند این بوده که اگر سیاست می‌خواهد به یک علم یقین‌آور تبدیل شود راهی ندارد به جز این که فلسفه و روش‌های فلسفی را از سیاست طرد کند؛ به طوری که در سال ۱۹۵۶ آقای پیتلرست (Peter Laslett) در مقاله معروفش اعلام می‌کند که می‌توانیم اعلام نماییم فلسفه سیاسی مرده است.

کمتر از سه دهه است که با تلاش افراد مختلف، مخصوصاً آثار هایک (Hayek) و رولز (Rawls)، تجدید حیات فلسفه سیاسی آغاز شده است. اما این تجدید حیات با دوره ما قبل مدرن تفاوت‌هایی دارد و از اینجا ناشی می‌شود که در دوره جدید بین آن قلمرویی از سیاست که بایستی با روش‌های علمی مورد بررسی قرار بگیرد و قلمرویی از مسائل سیاسی که بایستی با روش‌های فلسفی مورد بررسی قرار بگیرد، یک نوع تفکیک البته نه چندان دقیق صورت گرفت. به همین دلیل در دوران تجدید حیات فلسفه سیاسی می‌بینیم بعضی از مطالعات را به هیچ وجه به فلسفه سیاسی راه نمی‌دهند و در عین حال بعضی از مطالعات را هم از علم سیاست جدا و به فلسفه سیاسی واگذار کرده‌اند.

طبیعی است که اگر شما بخواهید رفتار رأی‌دهندگان را در یک انتخابات بررسی و مطالعه کنید، امروزه، دیگر از روش فلسفی استفاده نکنید، بلکه به سراغ روش‌های معمول در علم سیاست بروید. نمونه بارز این قضیه که شاید دو چهره سیاست یا دو چهره مطالعه سیاست را نشان می‌دهد مباحث مربوط به حکومت نمایندگی است.

وقتی قصد داریم کارکردها، اجزاء، ارتباطات و پیش‌بینی رفتارها را در حکومت نمایندگی بررسی بکنیم، به جای رهیافت فلسفی از علم سیاست استفاده می‌کنیم. زمانی هم که می‌خواهیم درباره خیر و شر حکومت نمایندگی، حسن مسئولیت یا مبانی اخلاقی آن صحبت کنیم، آنجا دیگر جای فلسفه است. به همین دلیل من احساس می‌کنم بین این قلمروها نوعی تفکیک صورت پذیرفته است.

امروزه بر دو درجه‌ای بودن معرفت تأکید می‌شود و برای علم و مطالعات علمی در باب مسائل سیاسی

اساساً نهاد دولت که به نوعی اعتراضات قومی و منطقی‌های دامن می‌زند و همیشه فکر می‌کردند که این بحث مربوط به کشورهای جهان سوم است، در حالی که دامنه آن کشورهایی مثل انگلستان و ایتالیا را هم فرا می‌گیرد که این هم ناشی از فرو ریختن اصول سیاست کلاسیک است. و به طور کلی نهادهایی که در غرب در عصر روشنگری پی نهاده شده‌اند و در قرن نوزدهم و بیستم شکل گرفته‌اند، یکی بعد از دیگری در حال فرو ریختن است و این فروپاشی نظری خیلی سریع در حوزه عمل هم دیده می‌شود؛ کما اینکه نظریاتی که در دهه ۱۹۶۰ از طرف کسانی مثل مارکوزه ابراز می‌شد، به سرعت حوادثی مثل مه ۱۹۶۸ را به دنبال آورد که موج این اعتراضات و شورش‌ها فی الواقع از سر نظریه‌های مارکوزه هم فراتر رفت. بنابراین تأثیری که نظریه‌های فوکو و سایر پست مدرنیته‌ها مثل لیوتار که در حوزه سیاست گذاشتند، الآن یکی بعد از دیگری در عرصه عمل دیده می‌شود و این تا حدی بی سابقه است. یعنی در گذشته نظریه‌هایی را می‌دیدیم که ابراز می‌شد یک قرن دو قرن بعد در حوزه عمل تأثیر می‌گذاشت، ولی الآن این فاصله بسیار کم شده است.

دکتر بهشتی: من ترجیح می‌دهم سؤال را تغییر دهم. یعنی به جای این که بپرسیم آیا مبانی سیاست را باید در فلسفه جستجو کرد، سؤال کنیم آیا مبانی سیاست را می‌توان با روش‌های فلسفی مورد بررسی قرار داد؟ و فکر می‌کنم که این هم دیدگاهی است و می‌توان تحولاتی را که در زمینه فلسفه سیاسی رخ داده از این دیدگاه بررسی کرد که البته به معنی نفی مباحث آقایان نیست.

در دوره‌ای تصور می‌شد که همه مسائلی را که به امر سیاسی مربوط می‌شود می‌توان با رهیافت فلسفی مورد

درجه‌ای از معرفت را قائل هستند و مسائل فلسفی را معرفت درجه دوم می‌دانند و طبیعی است که آنجا باید از رهیافت‌های فلسفی استفاده کرد. بنابراین من ترجیح می‌دهم بگویم آیا مبانی سیاست را می‌توان با روش‌های فلسفی مورد بررسی قرار داد؟ در پاسخ می‌توان گفت بله، بخشی از آن‌ها را می‌توان به روش فلسفی مورد بررسی قرار داد. منتهی این به آن معنا نخواهد بود که ما علم سیاست را به کلی از صحنه خارج کنیم.

دکتر داوری: این مبنا می‌تواند خود سیاست باشد و اگر خود سیاست نیست ظاهراً این مبنا باید فلسفه باشد. آقای دکتر نصر به هابرماس اشاره کردند. هابرماس وقتی از جامعه ارتباطی خود حرف می‌زند و قصد دارد جامعه مدنی را اثبات کند، به طرح مبانی فلسفی می‌پردازد. البته هابرماس اولاً فیلسوف است و ثانیاً جامعه‌شناس و سیاست‌شناس، اما کسانی هم هستند که مبانی سیاست را در جایی غیر از فلسفه می‌جویند، چنان‌که جان رولز معتقد است که حتی عدالت مبنای فلسفی ندارد و به صرافت طبع انسانی ما باز می‌گردد.

دکتر بهشتی: جان رولز بعد از کتاب نظریه در باب عدالت (Theory of Justice) به نوعی تجدید نظر در قلمرویی که نظریه عدالت به مثابه انصاف (Justice as Fairness) بایستی در آن عمل کند می‌پردازد و حاصل آن هم کتاب لیبرالیسم سیاسی (Political Liberalism) است. کار رولز بیش از آنکه نفی مبانی فلسفی و علم سیاست باشد، بیشتر رسیدن به نوعی اجماع در دنیایی است که یکی از خصوصیات مسلم آنها اجتماعات سیاسی تکرر و تعدد (Plurality) است.

او چنین اعتقاد دارد که در چنین جوامعی با توسل به آموزه‌های فواگیر اخلاقی، فلسفی یا دینی، به چنین

دکتر بهشتی:

رولز می‌گوید که این اختلاف نظرها

وجود دارد و هر کس هم باید زندگی خودش

را بر اساس آن مفهوم از خیر و سعادت

که قبول دارد اداره کند

دکتر بهشتی: **آیا مبانی سیاست را می‌توان با روش‌های فلسفی** **مورد بررسی قرار داد؟ در پاسخ می‌توان گفت بله**

اجماعی دست نخواهیم یافت چون حاصل آن جز این نخواهد بود که یکی از این آموزه‌ها بخواهد بر آموزه‌های دیگر غلبه کند و این میسر نخواهد بود مگر اینکه بر دیگران ستم روا دارد؛ برای همین، او برای احتراز از این ستم و برای پرهیز از اختلاف نظرهایی که در برخورد بین مکاتب مختلف وجود دارد، در واقع کاربرد نظریه عدالت به مثابه انصاف را به قلمرو سیاست محدود می‌کند، تا در آنجا با استفاده از یک سری مفاهیمی که به نظر رولز دست کم در جوامع مبتنی بر قانون اساسی در غرب جا افتاده (مانند حقوق شهروندی، تساهل سیاسی و آزادی‌های اساسی) بتواند اجماع متداخلی (Overlapping Consensus) را پیشنهاد کند.

در واقع این اجماع متداخل باید بتواند دیدگاه‌ها و مکاتب مختلف را به هم متصل کند و اجماعی را درست کند تا بر اساس آن بتوان درباره مسائل سیاسی تصمیم گرفت. این با کاری که رورتی (Rorty) یا هابزی‌های جدید انجام می‌دهند فرق می‌کند. آن‌ها البته طریقه سرپا نادرستی را در پیش نگرفته‌اند. حرف آن‌ها این است که اگر در دنیای امروز نمی‌توان در مورد زندگی مبتنی بر سعادت، عدالت اجتماعی و دیگر مفاهیم سیاسی به اجماع رسید، باید بازگشتی به الگوی مصالحه‌ای که هابز مطرح می‌کند (Mudos Vivendi) داشته باشیم. از این نظر باز همان کاری را که رولز قصد انجام آن را دارد انجام می‌دهند. یعنی به جایی برسیم که این اختلاف نظرها را کنار بگذاریم و وارد سیاست نکنیم و آن‌ها را به قلمروی شخصی موکول کنیم. رولز می‌گوید که این اختلاف نظرها وجود دارد و هر کس هم باید زندگی خودش را بر اساس آن مفهوم از خیر و سعادت که قبول دارد اداره کند، اما آن را وارد سیاست نکند، زیرا این قلمرویی است که ما باید به

یک نوع اجماع برسیم و به همین منظور است که او از مباحث مربوط به مبنای اخلاقی سیاست پرهیز می‌کند، و گرنه خود او روش کانتی دارد و در واقع روش بازسازی کانتی را مد نظر دارد و از آن بهره می‌برد. او از روش غیرفلسفی استفاده نمی‌کند اما قلمروی سیاست را به قلمروی عمومی محدود می‌کند و مسائلی که در آن اختلاف نظر وجود دارد به قلمروی شخصی افراد موکول می‌شود.

دکتر سید ولی‌رضا نصر: من با بخشی از سخنان آقای دکتر بهشتی موافقم. سؤال در مورد مبنای سیاست در فلسفه بود و ما هم پاسخ مثبت دادیم. یعنی معتقدیم که هر رویکرد سیاسی ولو با روش سیاسی می‌تواند مبنای فلسفی داشته باشد و این امر به این‌که قائلش به این مبنا التفات دارد یا نه، ربطی ندارد. به طور کلی هر نوع فعل اجتماعی می‌تواند یک مبنای فلسفی و یک مبنای عقلانی داشته باشد. غالباً در فلسفه قدیم مسائل سیاسی را هم با روش فلسفی انجام می‌دادند. یعنی دو نکته وجود دارد: هم مبنا، مبنای فلسفی بود و هم روش، روش فلسفی بود. اما در علم سیاست جدید، مبنا می‌تواند مبنای فلسفی باشد، اما روش می‌بایست روش فلسفی نباشد. روش می‌باید روش سیاسی باشد. گفتاری که آقای دکتر بهشتی به آن اشاره داشتند و می‌تواند مورد قبول هم باشد، این است که مبنا را می‌بایست از روش جدا کرد. این سخن پسندیده است.

من حالا در تعمیق همین نکته می‌خواهم به مطلب دیگری اشاره کنم. فی‌الواقع تفاوت رویکرد سیاسی باستان و رویکرد سیاسی معاصر، حداقل از ماکیاوول به این طرف اگر بخواهم در یک محور خلاصه بکنم، این است که فلاسفه باستانی ما، از افلاطون و امثالهم، به مسائل

دکتر نصر:

در علم سیاست جدید، مبنا می‌تواند

مبنای فلسفی باشد، اما روش می‌بایست

روش فلسفی نباشد. روش می‌باید روش سیاسی باشد

سیاسی هرگز با روش سیاسی یا روش تجربی نپرداخته‌اند. و همان طور که در ابتدای سخن اشاره کردم، آن‌ها حوزه عمومی و حوزه سیاسی را ادامه متافیزیک می‌دانستند و با همان روش هم می‌خواستند مسائل را به سامان بیاورند.

به طور کلی بالاتر از آن وقت است که ما برای یک جامعه، یک جامعه نمونه ایده‌آل را در نظر می‌گیریم، حالا اسمش را مدینه فاضله می‌گذاریم که مثلاً شاخص تفکر سنتی سیاسی و تفکر باستانی سیاسی یک نوع نگرش ایده‌آل‌نگرانه است؛ در فلسفه سیاسی معاصر، اثر زیادی از تفکر آرمان‌شهری مبتنی بر مدینه فاضله، یعنی آن نحوه ایده‌آل‌نگری نمی‌بینیم. لاقبل آن تأکیدات سابق را نمی‌بینیم و در بعضی از موارد کلاً زدودن اندیشه آرمان‌شهری است. به بیان دیگر، آن زمان نگاه فیلسوف به آسمان بود، مراد از آسمان لزوماً امر قدسی نیست، نگاهش به ماورا و ماورای حوزه عمومی بود و کوشش می‌کرد که الگوهای مطلوب سیاسی را خارج از جامعه دنبال بکند؛ حالا یا در عالم مُثُل یا عقل فعال یا بالاخره عالمی ماورا. اما می‌بینیم در دوران مدرن کوشش می‌شود محور را انسان عادی قرار دهند. یعنی ما شاهد یک نگاه واقع‌نگرانه در مقابل نگاه ایده‌آل‌نگرانه هستیم.

لذا همان طور که آقای دکتر نقیب‌زاده اشاره کردند، ما در دوران باستانی فاصله عظیمی بین نظریه سیاسی و واقعیت سیاسی می‌بینیم. به نظر می‌رسد اصلاً آن نظریه سیاسی مفسر این واقعیت سیاسی نیست، واقعیت سیاسی که در زمان افلاطون تا زمان ما هم ادامه پیدا کرده در عالم خارج نوعاً نوعی استبداد بوده؛ در حالی که آن چیزی که در ذهن و زبان فیلسوف ما مثلاً افلاطون می‌گذشته، لاقبل دوری از استبداد بوده و نوعی فضیلت‌سالاری بوده است. لذا آنجا به یک انسان بافضیلت نگاه می‌شود، انسان بافضیلتی که در جامعه شاید کمتر پیدا بشود یا اکثریت جامعه کلاً از آن نحوه زندگی و منش و روش دور هستند؛ در حالی که از ماکیاوول به این طرف، حالا با شدت و ضعف، می‌بینیم نگاه سیاسی فیلسوف حتی نگاه عالم سیاسی سیاست‌شناس ما متوجه انسان عادی است و به آن انسان ایده‌آل و بافضیلت کاری ندارد و نظریه سیاسی‌اش را بر مبنای انسان عادی برنامه‌ریزی و طراحی می‌کند. وقتی انسان عادی را با مبنای فلسفی خودش محور علم سیاست قرار بدهیم، دیگر مباحث سیاست یعنی بحث علم قدرت، سامان سیاسی، توزیع قدرت، نظارت قدرت، کارکرد

قدرت، آفات قدرت، همه شکل و شمایل دیگری می‌گیرد که ممکن است به هیچ وجه مورد توجه فیلسوف باستانی ما قرار نگرفته باشد.

این فی الواقع تمایز جدی بین فلسفه باستانی و فلسفه جدید است. یعنی انسان عادی محور فلسفه است و محور اندیشه سیاسی محور سیاست است، علم سیاست است یا انسان کامل و اگر این را قبول کردیم آن وقت با دیدگاه‌های مختلفی می‌توان در مورد آن بحث کرد. در نتیجه، اگر در ادامه بحث تفکیک بین دو عصر، دو عرصه فلسفی را مورد عنایت قرار بدهید فکر می‌کنم تا حدودی راه گشا باشد.

دکتر داوری: به نظر می‌آید که فلسفه یونانی با اینکه مرجع همه صاحب نظران سیاسی دوران جدید بوده است، با اصول سیاست جدید چندان سازگاری نداشته باشد. در این صورت چگونه می‌توان سیاست جدید را به فلسفه یونانی بازگرداند؟

در عالم اسلامی نیز لااقل دو نوع سیاست بوده است: یکی سیاستی است که در امثال آثار ابوالحسن عامری و فارابی بیان شده است و این سیاست چندان بسط پیدا نکرده است. یعنی اخلاف بزرگ فارابی که ابن سینا و سهروردی و نصیرالدین طوسی و... بوده‌اند تحقیق مهمی در سیاست نکرده‌اند. این سیاست که مأخوذ از یونانیان است، دستور عمل حاکمان هم نبوده است. مع ذلک می‌توان پرسید که این سیاست تا چه اندازه بر سیاست جامعه اسلامی و در مناطق دیگر ایران مؤثر بوده است؟ سیاست دوم سیاستی است که مرجع و دستور عمل بوده و این سیاست در آثار متکلمان و فقیهان و حتی بعضی سیاستمداران مثل نظام الملک آمده است. بنابراین یک صورت سیاست داشته‌ایم که کمتر در عمل راهنما بوده است، و سیاست‌هایی هم داشته‌ایم که در عصر خودش دستور عمل بوده است. وقتی به انقلاب فرانسه نگاه می‌کنیم، انقلاب فرانسه در پی یک تحول بزرگ در عالم نظر و سیاست نظری به وجود می‌آمد، و نظری که قبل از انقلاب فرانسه در سیاست و در فلسفه سیاسی اظهار شده است، در انقلاب فرانسه و پس از انقلاب فرانسه به تحقق پیوسته است. بد نیست که قدری درباره مقام فلسفه سیاسی در عالم اسلامی بحث کنیم؟

دکتر نقیب‌زاده: چون درباره رابطه فلسفه و سیاست صحبت می‌کنیم، به همین دلیل قبل از ورود به بحث‌های دیگر لازم است که درباره فلسفه سیاسی در علوم اسلامی هم بحث کنیم.

دکتر داوری:

به نظر می‌آید که فلسفه یونانی با اینکه

مرجع همه صاحب نظران سیاسی دوران

جدید بوده است، با اصول سیاست جدید

چندان سازگاری نداشته باشد

دکتر کدیور: متأسفانه فلسفه سیاسی بین ما مسلمین رشد فراوانی نداشته و اصلاً با بعضی از علوم دیگر ما مثل فقه تناسبی است. ما در بحث حقوق دینی یا فقه خصوصی، حالا اگر دقیق‌تر سخن بگویم، پیشرفت‌های شگرفی داشتیم؛ یعنی باریک‌بینی‌ها و ژرف‌اندیشی‌های جدی میان فلاسفه، فقها و متفکران ما وجود داشته است. اما در زمینه حوزه عمومی اعم از حقوق اساسی و اندیشه سیاسی، گام‌های بلندی برداشته نشده است.

البته این مسئله را در حوزه شیعه و حوزه اهل سنت باید تفکیک کرد. شاید در حوزه اهل سنت از زاویه فقهی مسئله، کار بیشتری صورت گرفته باشد و این امر به خاطر درگیری علمای اهل سنت با مسئله سیاست به شکل واقعی آن است. می‌دانیم که بحث علم سیاست بحث انتزاعی نیست، یعنی بحثی نیست که فارغ از مسائل دیگر بتوان آن را فهمید و لمسش کرد. باید مسئله اتفاق بیفتد، عالم با آن درگیر بشود تا مسئله تولید بشود و در کتاب بیاید وگرنه در سطح یک مسئله انتزاعی و تا حدودی ایده‌آل‌نگرانه و غیرواقعی باقی می‌ماند. در عالم اهل سنت به خاطر درگیری که از آغاز با حوزه سیاست بوده، به شکل اداره جامعه، پیشرفت‌هایی در حوزه فقه صورت گرفته است اما در حوزه شیعی این مسئله نسبتاً تأخیر داشته است.

منتهی آقای دکتر داوری بیشتر بر بُعد فلسفه سیاسی تأکید کرده‌اند تا فقه سیاسی. فی الواقع فلسفه سیاسی ما با

یک قله شروع می‌شود و در همان قله هم به پایان می‌رسد. ما با فارابی شروع می‌کنیم و با فارابی هم ختم فلسفه سیاسی ما اعلام می‌شود و آن‌هایی که بعد از فارابی آمدند نه تنها نکته‌ای اضافه نکرده‌اند بلکه عقب‌تر هم رفته‌اند. اگر بخواهیم با توجه به زاویه سیاسی منحنی برای متون سیاسی ترسیم کنیم، این منحنی نزولی است.

روزنتال، تألیفات سیاسی را در عالم اسلام به سه دسته تقسیم می‌کند: تألیفات فلسفه حکمت عملی، شریعت‌نامه‌ها و اندرزنامه‌ها. من ابتدا به حکمت عملی و فلسفه سیاسی می‌پردازم و بعد به طور مستقل به شریعت‌نامه‌ها خواهم پرداخت و سرانجام به اندرزنامه‌ها اشاره می‌کنم که رابطه ظاهراً نزدیک‌تری با عمل سیاسی دارند. در بخش اول فارابی و ابوالحسن عامری و کلاً فلاسفه متقدم سخنانی فرمودند، هر چند در مورد خود فارابی هم که چه میزان مستقل از افلاطون است، بحث‌های مختلفی وجود دارد. غالباً گفته می‌شود که فارابی همان افلاطون است که ردای پیامبری به تن کرده و کوشش کرده است که یک سازگاری بین اندیشه دینی و اندیشه افلاطونی ایجاد کند. حالا فارابی به اتفاق همه ما قله‌ای در مسائل سیاسی ما است. بعد از آن به ابن‌سینا می‌رسیم. من نمی‌دانم فارابی فعل سیاسی مرتکب شده است یا نه.

دکتر داوری: ظاهراً نه.

دکتر کدیور: اما ابن‌سینا یقیناً در کنار طبیب بودن و فیلسوف بودنش، سیاست‌مدار هم بوده است. ابن‌سینا در زمان خودش وزیر بوده و کار سیاسی کرده است، اما در مقطعی می‌بینیم که انعکاس سیاست در فلسفه‌اش بسیار اندک است. در مجموعه آثار ابن‌سینا غیر از یک رساله کوتاه‌ی به عنوان «مرد سیاسی» که متأسفانه در ایران منتشر نشده و در لبنان به چاپ رسیده است، در اواخر کتاب شفا، در دهمین مقاله وقتی می‌خواهد بحث نبوت را مطرح بکند، به اختصار در حد یک تا دو ورق به مسئله سیاست می‌پردازد.

جالب اینجاست که در اینجا مشابهت زیادی بین اندیشه فلسفی ابن‌سینا و اندیشه فقهی ماوردی مشاهده می‌شود، یعنی فقیه بزرگ اهل سنت و فیلسوف حداقل اسماعیلی اگر نگوییم شیعی لافل یا گرایش شیعی با پدر اسماعیلی و مادری در همین حد. آن‌ها به شدت از نگاه دقیق فارابی به دورند، یعنی نگاه فلسفی ابن‌سینا تا حدودی مسئله غلبه را پذیرفته در حالی که ما چنین نکته‌ای را به هیچ وجه در آثار فارابی نمی‌بینیم و این از

نکات قوت بحث فارابی است. اما در اندیشه ابن‌سینا نوعی واقع‌گرایی دیده می‌شود که این واقع‌گرایی لزوماً مثبت هم نیست و ما آن را در فقه اهل سنت هم مشاهده می‌کنیم که اگر امیری بر امور غلبه پیدا کرد آیا مشروعیت دارد یا ندارد.

اگر فیلسوف سیاسی به این سمت گرایش پیدا کند کمی جای سؤال دارد. خواجه نصیر تقریباً بعد از فارابی شاید شاخص‌ترین چهره سیاسی ما باشد تا این که به دوانی یا مثلاً قطب‌الدین شیرازی می‌رسیم که هر کدامشان مطالبی در این زمینه‌ها نوشته‌اند، اما در آثارشان هیچ نکته‌ای اضافه بر آنچه که گذشتگان فرمودند مشاهده نمی‌شود.

دکتر داوری: تصور نمی‌فرمایید که این خود دلیلی است بر این که این سیاست مطمح نظر سیاست‌مداران نبوده زیرا اگر بود می‌بایست این سیاست تحول پیدا می‌کرد یا لافل نشاط خود را حفظ می‌کرد.

دکتر کدیور: این سؤال خوبی است یعنی دوری این سیاست از عمل سیاسی و واقعیت سیاسی، شاید یکی از بزرگ‌ترین ادله لاغرشدن فلسفه سیاسی است و به تدریج که جلو رفتیم بی‌فایده‌ی خود را نشان داده است که این هیچ ربطی به عمل سیاسی ندارد. اجازه بدهید من صحبت قبلی را کامل کنم و بعد به این مسئله می‌پردازم. در آثار حکمت متعالی ملاصدرا، با توجه به اینکه از

شاخص‌ترین نکات زندگی‌اش عدم وابستگی‌اش به قدرت‌های سیاسی است، یک کلمه در مدح ظالمی مقتدر در عصر خودش ذکر نشده است. در مقدمه هیچ یک از کتاب‌های ملاصدرا چنین نقطه‌ضعفی مشاهده نمی‌شود. حتی مطرود سیاسی عصر خودش هم هست یعنی غیر از

دکتر کدیور:

متأسفانه فلسفه سیاسی بین ما

مسلمین رشد فراوانی نداشته و اصلاً

با بعضی از علوم دیگر ما مثل فقه تناسبی است

اینکه مورد ارتداد و نسبت تکفیر واقع می‌شود، مورد علاقه شاهان زمان خودش هم نبوده است. علی‌رغم این‌که هم عصرانش مثل ملا رجبعلی تبریزی یا استادش میرداماد یا شیخ بهایی همه مورد اکرام شاه زمان بوده‌اند، ملاصدرا در کهنک قم خودش را تبعید محترمانه‌ای کرده بود. مسته‌ی همین ملاصدرا که دوری او از نقطه ضعف‌های سیاسی مورد احترام است، می‌بینیم باز در بحث فلسفه سیاسی از ابن‌سینا هم کمتر نوشته است و فقط چند صفحه در شواهد الروبویه به بحث نبوت که می‌رسد اشاره‌ای بسیار کلی و به مراتب رقیق‌تر از ابن‌سینا به مسئله دارد. در سبزواری هم با توجه به خوش تقریری که ایشان دارد، باز نکته‌ای مشاهده نمی‌کنیم و بعد از آن‌ها کلاً وقتی که دوره کامل فلسفه نوشته می‌شود می‌بینیم که حکمت عملی کلاً از فلسفه ما حذف شده است. یعنی وقتی شما ده جلد کتاب می‌نویسید، فقط دو صفحه آن به سیاست اختصاص یافته است و همین امر نشان می‌دهد که فلسفه سیاسی در عالم اسلام فقط در بُعد فلسفی‌اش با یک انحطاط تدریجی مواجه شده است و یک دلیل آن همان طور که حضرت عالی اشاره فرمودید مسئله دوری این نحوه نگاه از واقعیت سیاسی است. متأسفانه اگر این نکته را بپذیریم فیلسوف سیاسی می‌باید راه حل جانشین و بدلی را اقامه بکند، کما اینکه در غرب هم با همین سنت فلسفه یونانی شروع کرده‌اند. اما بعد وقتی به ناکارآمدی آن واقف شدند یا حداقل به تحولاتی معتقد شدند می‌بینیم که مسائل جدیدی، هم در نظر و هم در عمل سیاسی ما به وقوع پیوست.

اما چرا در عالم اسلام، چه در حوزه نظری فلسفی و چه در حوزه عملی ما شاهد چنین نکته‌ای نیستیم؟ خوب گفته می‌شود که سنت اندیشه شرق سنت استبدادی است و روی مسائل سایه انداخته و پیش‌رفته است. اما ما قرونی را هم در همین شرق داشتیم که حداقل به لحاظ فرهنگی می‌توان از آن دفاع کرد. قرن چهارم و پنجم که دوران طلایی تمدن و فرهنگ اسلامی است، هم به لحاظ سیاسی تا حدودی نسبت به زمان‌های قبلیش و هم به لحاظ فرهنگی کاملاً قابل دفاع است و معادل آن در غرب آن زمان است که یک زمان بسته و دوران قرون وسطایی را طی می‌کنند. به نظر می‌رسد مسئله از زوایای دیگری هم قابل بررسی است. این سنت فلسفه ما بود اما در کنار این سنت فلسفه، دو سنت و رویکرد دیگر هم در عالم اسلام مشاهده می‌کنیم که به لحاظ کثرت تألیف و تألیفات مستقل به مراتب از سنت اول غنی‌تر و قوی‌تر است. ابتدا

به اندرزنامه‌ها که مختصر است اشاره می‌کنم. اندرزنامه‌ها کتاب‌های نصیحت و وعظ است که امثال نظام‌الملک و غزالی و دیگران برای تخفیف ظلم شاهان به رشته تحریر درآورده‌اند و مبتنی بر نوعی فلسفه سیاسی است که آن نظام استبدادی را پذیرفته‌اند و کوشش کرده‌اند که آن را تطبیف بکنند و تا حدودی شاه را آماده بکنند و قدرت سیاسی مسلط را آماده بکنند تا با مردم از سر لطف و مدارا و محبت رفتار بکنند. من به متأخرترین این رساله‌ها یک اشاره کوتاهی می‌کنم.

مرحوم میرزای قمی، عالم فقیه بزرگوار، رساله‌ای به نام ارشادنامه دارد که معلوم نیست خطابش به فتحعلی‌شاه قاجار است یا آقا محمدخان قاجار. این رساله مبتنی بر یک فلسفه سیاسی است که خدولند انسان را دو گونه آفریده است: انسان‌های فرمان‌روا و انسان‌های فرمان‌بر و برای هر کدام از این‌ها هم وظیفه‌ای معین کرده است. انسان فرمان‌روا موظف است عامل باشد و انسان فرمان‌بر موظف است مطیع باشد.

به دنبال این یک سنت فلسفی است که کاملاً در این اندرزنامه‌ها مشاهده می‌شود و می‌توان از هر حیث مورد نقادی جدی هم قرار بگیرد، اما سنت سوم که سنت پر تألیف‌تر و قوی‌تری است، سنت فقه شریعت‌نامه‌نویسی است. فقهای ما فقه شیعه را از هم تفکیک کرده‌اند همان طور که اشاره کردم فقه اهل سنت از آغاز با سیاست به معنای اداره جامعه نظر مثبتی داشته است چون سیاست به دستشان بوده و لذا به دنبال حل مسائل سیاسی بودند. ویژگی اصلی فقه اهل سنت در مقایسه با فقه شیعه، البته قبل از تشکیل حکومت، نوعی واقع‌نگری در فقه اهل سنت و نوعی آرمان‌گرایی در فقه شیعه است. یعنی در فقه

دکتر کدیور:

قرن چهارم و پنجم که دوران

طلایی تمدن و فرهنگ اسلامی است، هم

به لحاظ سیاسی تا حدودی نسبت به زمان‌های

قبلیش و هم به لحاظ فرهنگی کاملاً قابل دفاع است

دکتر کدیور:

از قرن دهم به این طرف

به تدریج وارد بحث حاکم عادل می‌شویم

و کم کم این مسئله تا عصر مشروطیت

ادامه پیدا می‌کند

شیعه حداقل تا قرن هفتم، ملاک حکومت عصمت است و در قرن نهم برای اولین بار ملاک اداره جامعه از عصمت به عدالت تنزل پیدا می‌کند، یعنی فقیه ما قبول می‌کند که می‌توان با صفت عدالت هم جامعه را اداره کرد و صرفاً به صفت عصمت نیازی نیست؛ در حالی که تا قرن نهم و دهم در فقه شیعه، همواره در کتاب فقهی و نه در کتاب کلامی، وقتی می‌خواهند صفات حاکم را بنویسند صفت اول عصمت است، صفت دوم منصوص بودن و الی آخر که فقط در امام معصوم قابل انطباق است.

دکتر داوری: نظر شما به بحث کلامی است؟

دکتر کدیور: در تذکره الفقها وقتی که علامه حلی فقیه قرن هفتم ما و از فقهای طراز اول، می‌خواهد بحث شرایط امام مسلمین را بیان کند، می‌بینم که کاملاً شرایط کلامی را قائل شده است یعنی به هیچ وجه بحث امام عادل به این شیوه که امروز ما قائل هستیم در آرای قبل از قرن دهم مشاهده نمی‌شود.

قرن دهم برای ما یک نقطه عطف است، زیرا برای اولین بار است که فقها می‌گویند اگر ما نتوانستیم از حضور معصوم بهره‌مند بشویم و حکومتی از علما حمایت کرد، آیا این حکومت قابل تأیید است؟ اولین بار است که امثال علامه مجلسی، محقق کرکی و محقق سبزواری یعنی فقهای عصر صفوی این مسئله را تأیید می‌کنند. منتهی خیلی طول می‌کشد تا این تأیید شکل نظری و فلسفی به خودش بگیرد و بتوان مبانی برای آن در نظر گرفت.

در فقه اهل سنت، از آغاز، با بحث همه این موارد واقع‌گرایانه برخورد می‌شود. تئوری عدالت هم به تدریج جای خودش را به تئوری تغلب می‌دهد، یعنی از حاکم عادل می‌پذیرند که اگر حاکم غالبی هم داشتیم باید از او اطاعت کرد ولو عادل نباشد. ما تا قرن دهم فی‌الواقع فاقد

فلسفه و حتی فقه سیاسی مدون هستیم. از قرن دهم به این طرف به تدریج وارد بحث حاکم عادل می‌شویم و کم کم این مسئله تا عصر مشروطیت ادامه پیدا می‌کند. میان حوزه عرفی و حوزه شرعی نوعی تفکیک مشاهده می‌کنیم؛ در این اواخر که بحث جدید سیاست در حوزه اندیشه شیعی اعم از فلسفی و فقهی عصر مشروطه است فارغ از مثبت یا منفی بودن آن؛ حداقل عصر مشروطه برای ما این حُسن را دارد که سؤالات تازه‌ای در حوزه فلسفه سیاسی مطرح می‌شود، اولین بار بحث حق نظارت بر حاکم به میان می‌آید. این بحث در متون ابتدایی دینی ما بوده است. اما هرگز به حوزه عمومی گرایش پیدا نکرد یا اولین بار از بحث حق مساوات، حق حریت، رأی مردم و مانند این‌ها سخنی به میان می‌آید. شاید نقطه عطف دیگری که بشود هم در اندیشه فلسفی مسلمانان شیعه و هم در اندیشه فقهی آنها ملاحظه کرد، خود اصل جمهوری اسلامی است.

من در تفضی که کردم به این نتیجه قابل تأمل رسیدم که سؤالات فلسفه سیاسی تا این زمان در فقه و فلسفه ما حدود پنج سؤال اصلی است یعنی مجموعاً پنج سؤال است که سؤال اصلی فرض می‌کنیم، اما از عصر جمهوری اسلامی به این طرف که اولین بار است ما سامان سیاسی را مورد تجربه قرار می‌دهیم، به چیزی حدود ۲۵ سؤال برخورد می‌کنیم. به خصوص در سده اخیر ما یک سیر صعودی در فقه به لحاظ تکرار مسائل و تنوع جواب‌ها داریم. دیدن تکرار در بین علمای یک رشته نشان‌دهنده نزدیک شدن به بلوغ است یعنی این رشته در جامعه ما رو به بلوغ است و هنوز تا بالغ شدن آن فاصله است. همین تفاوت جواب‌ها و نقادی متفکران نسبت به هم و سؤال‌های جدید باید شفاف‌تر شود و در جواب‌ها دقت و تأمل بیشتری نمود و تجربه فرهنگ‌های دیگر را نیز در این زمینه در نظر گرفت: تجربه مسیحیت، تجربه اهل سنت و حتی تجربه یهودیت.

دکتر نقیب‌زاده: جناب کدیور نکته مهمی را اشاره کردند و آن فقدان توسعه فلسفه سیاسی در جهان اسلام بود. من آن‌ها را با توجه به نظریاتی که برتران بدیع در کتاب دو دولت داده است، در دو عامل اصلی می‌بینم. یکی عامل فلسفی است که یعنی شکافی که بین ایده آل و رآل وجود دارد یا بین کمال مطلوب و واقعیت و این سبب شده است که نهایتاً در جهان اسلام یک بحران عظیمی در نظام سیاسی یا زندگی سیاسی مسلمانان به وجود آید و آن بحران مشروعیت است و این بحران مشروعیت سبب



شده است تا به یک نکته و تحول عظیمی که کشورهای اروپایی رسیده‌اند، ما هرگز دست پیدا نکنیم و آن تبدیل شورش‌های سیاسی به تقاضای سیاسی است. این بحث شورش یعنی الترناتیوی از شورش و غلبه همیشه بر جهان اسلام حاکم بوده است.

علت دیگر که جنبه سیاسی - اجتماعی دارد این است که جهان اسلام پویایی خودش را به تدریج از دست داد حتی پویایی که ما در جهان مسیحیت و در دوره قرون وسطی می‌بینیم، کشمکش‌هایی که بین پاپ‌ها و امپراطورها وجود دارد، این کشمکش را ما در جهان اسلام ملاحظه نمی‌کنیم، و نکته دیگری که بیشتر جنبه سیاسی دارد بحث خلافت است، اینکه خلافت به دست کسانی افتاد که مذهب و سیاست را به ظاهر درهم تلفیق کردند ولی در واقع این مذهب بود که قربانی سیاست می‌شد یعنی مذهب در خدمت سیاست قرار می‌گرفت. و طبعاً کسانی که به عنوان خلیفه بر جهان اسلام حاکم شدند، از نظر بخش عظیمی از جهان اسلام یعنی شیعیان مقبولیت نداشتند و سبب می‌شد که نوعی اعتراض صورت بگیرد، و همه این‌ها گسیخت‌هایی به وجود می‌آورد که به ضرر توسعه فلسفه سیاسی تمام می‌شد.

اگر ما بین جهان اسلام و جهان غرب مقایسه‌ای بکنیم، آن وقت نقش مثبت مدرنیته مشخص می‌شود که چگونه در عصر مدرنیته اروپایی‌ها بین اندیشه و عمل پلی برقرار کردند که این پلی در جهان اسلام برقرار نشد و در نتیجه این خلأ است که باز من به یک نکته روزآمدتر اشاره می‌کنم و آن بحث اسلامی کردن دانشگاه‌ها است. حداقل در حوزه علوم سیاسی، مادامی که این زیر بناها صورت نگیرد و این بحث‌ها توسعه پیدا نکند هرگز آن اسلامی شدن صورت نمی‌گیرد؛ مگر اینکه فقط به چند شعار اکتفا

کنند. بنابراین همیشه نظریات سیاسی در جاهایی که توسعه پیدا کرده مطرح خواهد شد و باید به جای این قبیل اقدامات احساسی و ظاهری، یک مقدار آن مبانی را تقویت کرد، یعنی باید تفکرات خودی را از همانجا که رسته آن پاره شده است پی‌گرفت و در کنار آن زمینه رشد اندیشه‌های سیاسی در داخل را فراهم نمود تا از بیگانگان بی‌نیاز شویم.

دکتر سید ولی‌رضا نصر: من فقط یک نکته را می‌خواستم مطرح کنم که شاید ایجاد بحث هم بکند و آن این‌که تمام این صحبت لزوم وجود یک فلسفه سیاسی شاید دلیلی است که یک چنین فلسفه سیاسی در مغرب زمین وجود داشته و شاید به اصطلاح در مغرب زمین می‌گویند ما داریم در داخل تاریخ درس می‌خوانیم که چرا نبوده ولی از آن طرف هم بشود سؤال کرد که چرا در مغرب زمین بوده است؟ لزوم این‌که الزاماً یک فلسفه سیاسی می‌بایستی در اسلام می‌بود و فقدان آن را باید توجیه کرد شاید خودش قابل بحث باشد. ثانیاً سؤالی را می‌خواستم برای بحث مطرح نمایم و آن این‌که درست که یک فلسفه سیاسی نظام‌مند در اسلام بعد از فارابی نبوده، ولی اگر برگردیم به سؤالی که آقای دکتر داوری مطرح کردند که مبانی سیاست را چگونه می‌شود در فلسفه جستجو کرد، آیا فلسفه اسلامی به طور عام تأثیری در سیاست داشته است؟ من حداقل می‌توانم بگویم که با آنکه ملاصدرا چیز زیادی درباره سیاست نگفته ولی آنچه

دکتر نقیب‌زاده:

باید تفکرات خودی را از همانجا که

رشته آن پاره شده است پی‌گرفت

و در کنار آن زمینه رشد اندیشه‌های سیاسی

داخل را فراهم نمود تا از بیگانگان بی‌نیاز شویم

که درباره حرکت جوهری گفته باعث الهامات بسیار برای به خصوص شاید نهضت‌های متفرقه در جهان اسلام بوده و شاید بتوان در جهان اسلام به مسئله رابطه فلسفه و سیاست به گونه دیگری نگریست و روابط دیگری جدا از فلسفه سیاسی وجود داشته، البته نمی‌دانم جواب خاصی وجود دارد ولی اقبالاً می‌شود راجع به آن تعمق کرد.

آقای شعاعی: فکر می‌کنم سؤال من هم خیلی نزدیک باشد منتهی با این نگاه تردیدآمیز نسبت به ضرورت فلسفه نمی‌خواهیم نگاه کنیم. من فکر می‌کنم که به هر حال یک مجموعه مدونی از افکار و نظام فکری لازم بوده است تا یک بحث و یک نظام فلسفی شکل بگیرد. آیا فکر می‌کنید همان سرنوشت فارابی دوباره تکرار می‌شود؟ یعنی ما دوباره حرفی است که از غرب خواهیم گرفت، یک مجموعه مباحثی را به شکل اسلامی نظام خواهیم داد. یا نه یک تولد جدیدی از نظر فکری اتفاق می‌افتد و ما باید به دنبال این باشیم که یک نظام فکری را اینجا پیدا کنیم.

آقای دکتر داوری: اجازه بدهید بنده هم یک چیزی اضافه نمایم. مطلبی را که آقای دکتر نقیب‌زاده فرمودند ممکن است موجب سوء تفاهم شود. آقای دکتر کدیور خوب گفتند. فقهای ما تا قرن نهم یا تا زمان صفویه، نظرشان به امام معصوم بود و نظر به علم کلام داشتند. آن‌ها با هیچ حکومتی همراهی و همکاری نکردند و هیچ حکومتی را تأیید نکردند؛ حتی من نمی‌دانم واقعاً آل بویه را که شیعه بودند کدام یک از فقهای ما پشتیبانی کرده است. شاید از آن زمان شروع کردند که ببینند آیا می‌توانند حاکم غیر معصوم را تأیید کنند، این وضع، که ظاهراً منظور نظر آقای دکتر نقیب‌زاده نیز همین است تا زمان فتحعلی‌شاه و ناصرالدین شاه ادامه پیدا کرد، تا اینکه از زمان ناصرالدین شاه باز ورق برمی‌گردد و قضیه طور دیگری می‌شود. البته بودند فقهایی که نظام موجود سیاسی را تأیید کردند، اما از زمان ناصرالدین شاه مقابله دین با قدرت سیاسی استبدادی در عمل سیاسی ظاهر می‌شود.

دکتر نقیب‌زاده: بنده نظرم بیشتر در جهان سنی بود و قضیه خلافت را عرض کردم که خلفای غاصب چند سلسله بودند: بنی امیه، بنی عباس و عثمانی. این‌ها هر سه کاملاً دین را در خدمت گرفتند و به اصطلاح هیچ آزادی عملی برای تفکرات فلسفی که در دامان دین در عین حال پرورش پیدا کند باقی نگذاشتند.

دکتر سید ولی‌رضا نصر: آقای دکتر نقیب‌زاده اگر اجازه

بفرمایید من به بخش مسئله در عالم شیعی بپردازم چون فکر می‌کنم مسئله‌ای را که ما به آن مبتلا هستیم از این زاویه بیشتر باشد و آن سخن شما را هم قبول دارم. فقط به نکته‌ای هم در مورد اهل سنت اشاره می‌کنم. در متون فلسفه سیاسی که مطالعه می‌کردم به یک حدیث برخورد کردم: «الدین والسیاست توأمان» خیلی برایم جالب بود که این حدیث را ریشه‌یابی بکنم که به کجا می‌رسد و از چه منبعی آمده، همین طور که به عقب بازگشتم به نامه اردشیر بابکان رسیدیم.

دکتر داوری: در شاهنامه آمده:

چنان دان که شاهی و پیغمبری
دو گوهر بود در یک انگشتری.

دکتر نقیب‌زاده: جالب هست در کتاب The Pinguin History of the World بحث ولایت فقیه ساسانی را مطرح کرده بود به آن شباهت‌هایی که از این زاویه دین و دولت توأمان بین حکومت ساسانی و به اصطلاح جمهوری اسلامی وجود دارد اشاره کرده بود.

بعضی از مورخین اساساً معتقد هستند که جمهوری اسلامی سومین نظام مذهبی و سیاسی است که در ایران شکل می‌گیرد.

یعنی بعد از ساسانی و صفویه و بعد جمهوری اسلامی ایران. این مسئله را از این بابت عرض نمی‌کنم که جنبه‌ای منفی به این مقایسه بدهم، برعکس این‌گونه توجیه در اذهان اروپایی‌ها سابقه دیرینه در مبانی مشروعیت این‌گونه نظام را ثابت می‌کند.

دکتر کدیور: در مورد کشمکش پاپ و امپراطور که اشاره فرمودید که در عالم مسیحیت بوده و این تنش عملی در علم سیاست تأثیرات جدی و بسیار نیکویی داشته، اتفاقاً در عالم اندیشه شیعی هم این را مشاهده می‌کنیم؛ منتهی متأسفانه این‌ها تدوین نشده است. در قرن نهم، یعنی از آغاز صفویه تا دوره مشروطه، ما دو مقطع و یا دو مرحله کاملاً متفک از هم داریم. اینجا هم دو عاملی که شدت و ضعف می‌پذیرد دقیقاً همین عامل فقیه و سلطان است. یعنی فقیه در زمان صفویه در ضعف و سلطان در قدرت است و این فقیه است که توسط سلطان منصوب می‌شود. یعنی سلطان صفوی، برای مثال شاه سلطان حسین، شاه عباس، محقق کرکی به عنوان قاضی القضاات یا صدر یا ملاباشی نصب می‌کند و احکام این‌ها را ما داریم. به تدریج که اقتدار شاهان در ایران کاسته می‌شود، مثلاً اقتدار شاهان قاجار را با شاهان صفویه نمی‌شود مقایسه کرد، به مراتب صفویه مقتدرتر هستند. این از یک سو و

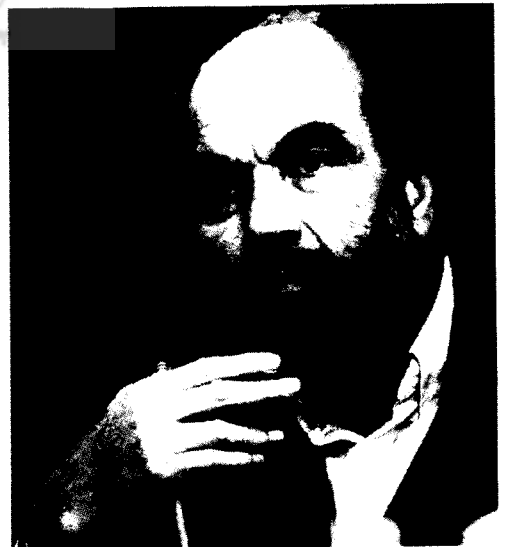
متغیر دوم ما خود فقها هستند. فقها به تدریج قدرتشان افزایش پیدا می‌کند، هم قدرت مذهبی‌شان چون ایران قبل از قرن نهم اهل سنت بوده و به تدریج شیعه می‌شود.

دکتر نقیب‌زاده: ببخشید البته من این را قبول ندارم و حمید آلگر هم در یکی از مقالاتش نوشته است و باید مجدداً تفحص کرد. میزان زیادی از ایرانیان در آن زمان هنوز زرتشتی بودند آنهایی هم که سنی بودند بعداً که از نظر بنده با لب اسلام آشنا می‌شوند می‌پذیرند و کسانی هم که اسلام را پذیرفته بودند و به ظاهر سنی باقی ماندند، با اعراب فرق می‌کردند. یعنی بیشتر جنبه تصوف داشتند، یعنی با ارادت با آل علی همراه بوده است. در حالی که آن طرف قضیه فرق می‌کند. بنابراین باید یک تحقیق جدی روی این مطلب صورت بگیرد و این‌گونه جا نیفتد که صفویان آمدند به ضرب شمشیر ایرانیان را شیعی کردند.

دکتر داوری: نه مقصود ایشان این نبود.

دکتر نقیب‌زاده: نه من اعتراضم به جناب کدیور نبود، بیشتر به حمید آلگر بود که تخصص در این زمینه ندارد (بیشتر در مورد ایران قرن ۱۹ کار کرده) و مقاله بسیار بدی در این زمینه نوشته است.

دکتر کدیور: نیاکان ما در پذیرش اسلام انصافاً نکته قابل توجهی را مطرح کردند. ایرانیان از قوم غالب دینشان را می‌پذیرند اما سلطه سیاسی را نمی‌پذیرند، یعنی میان دولت اموی و دین این افراد و دین اسلامی که حاملش فی الواقع اکثرأ در آن زمان افراد صالحی هم نبودند، تفکیک قائل می‌شوند. این تفکیک به نظر من تفکیک بسیار هوشمندانه و قابل دفاعی است و از آغاز هم هیچ موردی



دکتر داوری:

البته بودند فقهای که نظام موجود سیاسی را تأیید کردند، اما از زمان ناصرالدین شاه مقابله دین با قدرت سیاسی استبدادی در عمل سیاسی ظاهر می‌شود

را ما در ایران مشاهده نمی‌کنیم که نسبت به اهل بیت نوعی کوتاهی صورت گرفته باشد، حتی اگر در قالب اهل سنت بوده باشد.

بحثی که مورد نظر ماست این است که از قرن نهم و دهم است که ما غالبیت شیعی را در ایران مشاهده می‌کنیم. قبلاً سبزواری، مازندران، قم، کاشان، از آغاز شیعه شمرده شدند و بقیه موارد سلطه با غیر شیعه بود. پس در مقطع اول اقتدار سلطان داریم و فقیه در ظل است اما در مرحله دوم که مصادف و معاصر با عصر قاجار است اقتدار با فقهاست و ضعف از سلاطین است یعنی این موازنه قدرت به نفع فقها تغییر پیدا می‌کند. نظریه ولایت فقیه به شکل جدی در این مرحله است که متولد می‌شود. ولایت سیاسی فقیه مرهون این دوره است که کاملاً زمان فتحعلی‌شاه و ملا احمد نراقی به بعد است و بعد از آن است که می‌بینیم کاشف القطار قبل از او و میرزای قمی قبل از او زمینه را آماده کردند و احمد نراقی نظریه را به شکل مدون مطرح می‌کند؛ در حالی که قبل از او چنین نکته‌ای را یعنی ولایت عامه فقیه، ولایت سیاسی فقیه در متون فقهی ما مشاهده نمی‌شد. پس این کشمکش هم کلاً در این دو مقطع مشاهده می‌شود که حالا می‌شود ادامه‌اش را هم ترسیم کرد، مثل نظر امام خمینی و دیگران که از بحث ما جداست.

اما در مورد سؤالی که آقای دکتر نصر مطرح کردند: این که آیا فلسفه اسلامی در سیاست ما تأثیر داشته یا نه؟ و آیا می‌تواند تأثیر داشته باشد؟ من معتقد هستم فلسفه اسلامی می‌تواند بشود حکمت متعالیه و بالاخص مسئله نگرش ملاصدرا در بحث حرکت جوهری و اصلاً خود مسئله وجود به نظر بسیار تأثیر تعیین‌کننده‌ای می‌تواند

داشته باشد و این سخن امکان است و بحث وقوع به این برمی‌گردد که ما تأثیرات و جنبش‌های اسلامی را بررسی کنیم و ببینیم که چه میزان از فلسفه متأثر شدند و من کمتر چنین تحقیقی را دیده‌ام. ممکن است مثلاً در سید جمال الدین اسدآبادی این را ببینیم با توجه به اینکه گفته می‌شود مثلاً نزد سبزواری و مانند این‌ها درس خوانده و بالاخره با فلسفه اسلامی آشنا بوده و در این تردید نمی‌شود کرد، اما این‌که مستقیماً تأثیرش از فلسفه بوده چه بسا سبزواری شاگردان دیگری هم داشته، و همه از استبداد دفاع کردند، و من در این خصوص به لحاظ وقوع بیرونی نمی‌توانم نتیجه قطعی عرض کنم.

سؤالی را که حضرت عالی در مورد تنوع آرا فرمودید به تحقیق عرض می‌کنم، شاید بهار فکر سیاسی در جامعه ما باشد یعنی ما تنوع جدی در مبانی مشروعیت مشاهده می‌کنیم، قبلاً هرگز این تنوع را من ندیده‌ام و نبوده است یعنی به این معنا که ما در مباحث اصلی سیاسی به ویژه بحث مشروعیت سیاسی هیچ وقت بحث نکردیم اصلاً بحث را مفروغ و منع گرفتیم و واردش شدیم، الان می‌بینیم که مباحث در جامعه ما مطرح شده، مثلاً میزان رضایت مردم در کنار تکلیف الهی که آیا این می‌تواند با رعایت تکلیف الهی رضایت مردم هم در مشروعیت دخیل باشد یا نباشد؟ سؤال بسیار نیکویی است. به نظر می‌رسد فلسفه سیاسی مدرن، تازه در جامعه ما مطرح شده است. اگر واقعیت مطلب را بخواهیم در نظر بگیریم این مباحث هم بعد از مشروطه در جامعه ما مطرح شد و بیان آن خیلی هم خوش‌آیند نیست. اما اگر رابطه‌ای با غرب نبود، ارتباط ایرانیان با غرب نبود من بعید می‌دانم به این زودی این مباحث در جامعه ما مطرح می‌شد. البته ریشه‌های این در فرهنگ دینی ما مشاهده می‌شود یعنی وقتی که فرض کنید بزرگانی مثل نائینی بحث حجیت، مساوات، نظارت، محدودیت قدرت و مانند این‌ها را مطرح می‌کند و مرحوم شیخ فضل‌الله نوری به او اشکال می‌کند، یعنی به مشروطه‌طلبان اشکال می‌کند که این‌ها کالای غربی است و این نظام سیاسی لباسی است که تنها به قامت غرب دوخته شده است و به درد جامعه ما نمی‌خورد. مرحوم نائینی پاسخ قشنگ قرآنی می‌دهد و می‌گوید: هذی بضاعتنا، ردة علینا. این کالای خود ماست که به ما برمی‌گردد و بعد تنها به این اکتفا نمی‌کند و باز هم مثال می‌زند. می‌گوید ما امروز درباره مساوات و آزادی و حقوق مردم بحث می‌کنیم، هزار و سیصد سال قبل هم در نهج البلاغه حضرت علی این موارد را در مورد

دکتر نقیب‌زاده:

تاریخ فلسفه سیاسی و راه کارهای سیاسی اروپاییان هم اساساً ریشه مذهبی دارد و بعد توسعه پیدا کرده و همراه با جامعه گسترش پیدا کرده و به اینجا رسیده است

حکومت مردم ذکر کرده که به تفصیل در خطبه ۱۶ نهج البلاغه آمده است.

وی می‌گوید ما هیچ وقت به این‌ها عمل نکردیم، حالا در مواجه با غرب بیدار شدیم که این نکات در تعالیم دینی ما هست. من الان نمی‌خواهم بحثی بکنم و ببینم واقعا این سخن نائینی صحیح است یا نه؟ اما حرفی است پذیرفتنی یعنی ما در منابع دینی خودمان این مباحث را داشتیم. اما باعث بیداری ما شده است؟ بدون تعارف بخواهم بگویم، مواجهه با غرب بود که ما را بیدار کرد و این مطالب هم در متون دینی ما یافت می‌شود، و گرنه بحث آزادی را ما هم در نهج البلاغه مشاهده می‌کنیم چرا نمی‌فهمیدیم؟ چرا هیچ وقت آن را نمی‌دیدیم؟ می‌خواندیم اما نمی‌دیدیم یا الان کوشش می‌شود از قرآن در مورد آزادی، استفاده بشود. متفکران قبلی ما می‌خواندند چرا آن‌ها به هیچ وجه به این مطالب توجه نمی‌کردند؟

دکتر نقیب‌زاده: به هر صورت احتیاج به چالش بود و این چالش می‌توانست از درون یا از بیرون بیاید و از بیرون آمد.

دکتر کدیور: احسن و این سخن صوابی است. بنابراین صرف اینکه این بیداری و این چالش از غرب به جامعه ما وارد شد نه دلیل صحت و نه دلیل سقم آن است، یعنی بنده نه این را مبارک می‌دانم و نه نامبارک اصلاً بحث ارزشی نیست. مهم این است که فعلاً جامعه ما بیدار شده است. متفکران ما به مسائلی می‌پردازند که قبلاً به آن‌ها توجه نمی‌کردند و یک دوباره خوانی و بازخوانی متون دینی از حوزه سیاسی می‌شود. یعنی دوباره نگاه کنیم

بینیم در متون اصیل دینی ما در مورد این مباحث و سؤال‌های اصلی حوزه سیاست چه جواب‌هایی داده شده است.

دکتر نقیب‌زاده: اتفاقاً این را می‌خواستیم عرض کنم که رفتار ائمه هم کاملاً دموکراتیک بوده مثل صلح امام حسن (ع) که در واقع صلح نیست متارکه جنگی بود بر پایه وضعیت مردم یا جمله معروف حضرت علی (ع) که می‌فرماید اگر شما مرا نخواهید به اندازه یک چشم به هم زدن این‌جا نخواهم ماند، همه‌اش در واقع مبانی دموکراتیک حرکت‌ها را می‌رساند و ما در بعضی از کتاب‌هایی که از جانب مارکسیست‌ها درباره همین حرکت‌ها نوشته شده و این حرکت‌ها را این‌طور مورد اعتراض قرار دادند که چون ائمه شیعه انقلابی نبودند، وقتی انقلابیون به آن‌ها مراجعه می‌کردند و از آن‌ها می‌خواستند که رهبری این جنبش را برعهده بگیرند آن‌ها امتناع می‌کردند؛ در حالی که موضع ائمه شیعه به این دلیل بوده است که این‌ها عامه مردم را در آن زمان آماده و همراه نمی‌دیدند. به هر صورت در شیعه ما مبانی بسیار محکمی برای حل مسائل امروزان پیدا می‌کنیم. این نکته را از این جهت عرض می‌کنم که تاریخ اروپا هم چیزی جز این نیست. یعنی تاریخ فلسفه سیاسی و راه کارهای سیاسی اروپاییان هم اساساً ریشه مذهبی دارد و بعد توسعه پیدا کرده و همراه با جامعه گسترش پیدا کرده و به اینجا رسیده است. حتی امروزه وقتی نظریه واقع‌بینی را در روابط بین‌الملل بررسی می‌کنید یکی از عناصر نظریه بدبینانه‌ای است که در نگرش مسیحی در مورد ذات انسان وجود دارد و بن‌مایه نظریه واقع‌بینی هم از همین روایات و احادیث مذهبی شروع شده و توسعه پیدا کرده و نظریه واقع‌بینی امروز را در روابط بین‌الملل تشکیل داده و این یک نمونه است که می‌تواند در مورد تأثیر مذهب در اروپا گویا باشد. و در هر صورت برای راهکارهای امروزان، اگر در سنت و در مذهب جستجو کنیم به مراتب پاسخ مناسب‌تری را پیدا خواهیم کرد و با اقبال عمومی روبرو خواهد شد؛ تا اینکه صرفاً یک نظریه بیگانه‌ای را بخواهیم بپذیریم.

دکتر سید ولی‌رضا نصر: این نکته‌ای را که فرمودید صحیح است. ما ضمن تنبلی که از غرب برای یافتن مسائل گرفتیم ما سؤال را هم اگر از آن‌ها گرفتیم می‌توانیم پاسخ کاملاً خودی به آن بدهیم و به این اشکالی که لاقلاً به اندیشه سیاسی اسلام معاصر به ما می‌گیرند و می‌گویند کالای غربی است و به طور کلی آزادی بیشتر از آنکه رنگ

دکتر نصر:

دین ما رگه‌های آزادی را پایه‌گذاری کرده است.

متنهی ما غفلت کرده‌ایم و توجه نکرده‌ایم

دیگران زودتر از ما به بعضی از

مسائل توجه کرده‌اند و از ما جلو افتاده‌اند

دینی داشته باشد رنگ غربی دارد، ما باید پاسخ دینی بدهیم که این با سنت و سیره بزرگان دین ما سازگارتر است. متنهی این را با قیود و قعود خودش باید مطرح کرد، یعنی به هیچ وجه این سخن پذیرفته نیست که بگوییم آنچه امروز در جامعه ما تا حدودی از آن در حوزه سیاست دفاع می‌شود صرفاً تأثیر از اندیشه غربی است، تنبلی می‌تواند از آن‌جا باشد اما وقتی که بسیاری از بزرگان دین این سخن را شنیدند سخن را آشنا یافتند و این خیلی مهم است نائینی فقیه کوچکی نیست فقیه درجه اول حوزه نجف در زمان خودش است. درست مثل علامه طباطبایی که وقتی متون کنفوسیوسی برهنی را برایش می‌خواندند، معادل‌های قرآنی را ذکر می‌کرد که مباحث معنوی و مباحث عرفانی می‌تواند ریشه واحدی داشته باشد. دین ما رگه‌های آزادی را پایه‌گذاری کرده است. متنهی ما غفلت کرده‌ایم و توجه نکرده‌ایم، دیگران زودتر از ما به بعضی از مسائل توجه کرده‌اند و از ما جلو افتاده‌اند.

ما باید کوشش کنیم تا فرهنگ سیاسی سازگار با دیانت خودمان را پایه‌گذاری بکنیم. متنهی همه این اقداماتی که شروع شده به نظرم در همین راستا و جهت است. اینکه از این پوسته به در بیاید و استبدادی که در ایران حاکم بوده و گاهی در گفتار بعضی از عالمان ما هم بیان دینی پیدا کرده است، یعنی فکر کرده‌اند که دین هم همین شیوه را تأیید می‌کند و عالمان دیگری نیز یافت شده‌اند و به این نکته توجه کرده‌اند که تفاوت رسوب اندیشه عرضی و ملی را در بُعد سیاسی از مبانی شرعی‌اش از همدیگر تفکیک بکنند.

دکتر داوری: شما مطلب را به جای خوبی رسانده‌اید.

این مطلب موجب اختلافی شده است که الان همه ما کم و بیش به آن مشغولیم. من مطلب جناب عالی را تصدیق می‌کنم. دین و مذهب ما، دین آزادی است. همین که در حضور امام جمعی می‌نشستند و درباره اصول دین با هم بحث می‌کردند دلیل کافی است بر اینکه اشخاص می‌توانستند بدون ترس از اینکه مرتد و کافر و زندیق خوانده شوند نظر خود را اظهار بکنند. اما این آزادی یک مبنایی دارد و آزادی که در سیاست امروز مطرح می‌شود مبنایش چیز دیگر است. اگر ما بتوانیم روشن کنیم که اختلاف در این دو مبناست می‌توانیم بدون این که آن مبنا را داشته باشیم و به صرف تذکر به این که آن مبنا، مبنای دیگری است آزادی داشته باشیم و با این تذکر قدری از مشکلات ما و لاف‌ها این بحث‌هایی که گاهی از آنها به ستیز تعبیر می‌شود، رفع می‌شود.

آقای شعاعی: تصور من این است که یکی از عناصر مهم سیاست که بحث قدرت باشد یک تفاوت ماهوی در غرب و شرق دارد (در شرق به معنی عامش، آنچه که غیر غرب محسوب می‌شود) این حالت عنصر قدسی که در قدرت شرق ادغام می‌شود و در آن وجود دارد، امروز متحول شده است. یعنی ما یکی از ویژگی‌های مهم قدرت در غرب را الان قابل نقد و قابل سؤال بودن و پاسخگو بودن



آن می‌دانیم. در حالی که در شرق جریان به سمت یک عنصر مقدس پیش می‌رود و قدرت همیشه در هاله‌ای از تقدس خودش را نیازی به پاسخگو بودن نمی‌بیند. این تحول را در وضع فعلی که می‌فرمایید که جامعه ما دچار تعدد آرا شده فکر می‌کنید آیا رو به زوال رفتن هاله قدرت است؟ و به مرور قدرت می‌تواند در جوامع ما پاسخگو باشد یا نه؟ آیا جوهر تفکر سیاسی در جامعه ما در حال عوض شدن است یا این که نه از قدیم بوده فقط ما بد فهمیده بودیم یا حالا دارد شفاف و روشن می‌شود؟

دکتر کدیور: یکی از ویژگی‌های سیاسی حوزه مدرن در عصر مدرنیته تقدس زدایی، هاله تقدس از درون از دور قدرت بود. من به اندیشه اسلامی زمان معصومین اشاره‌ای داشته باشم، بعد به تاریخش هم می‌پردازیم. در زمان پیغمبر (ص) وقتی تصمیمی را ایشان ابراز می‌کرد به صراحت در تاریخ‌های ما آمده مردم می‌پرسیدند این حرف خداست یا حرف خودت. اگر حرف خداست سکوت می‌کردند و اطاعت می‌کردند سمعاً طاعتاً و هیچ گونه اعتراضی نبود. اما تا می‌فرمودند این سخن خود من است یعنی سخن شخص پیغمبر، سخن شخص اول اسلام، حرف‌ها شروع می‌شد. یا رسول الله نظر ما این است، اینجا نجنگیم بهتر است، آنجا بجنگیم بهتر است. لذا می‌بینید دستور خود قرآن کریم هم به مردم، وقتی پیغمبر دستور می‌دهد «شاهم فی الامر» و بعد وقتی صفات مؤمنین را می‌شمارد و می‌گوید «امرهم شورا بینهم» این امر چه امری است که به پیغمبر واجب شده که در آن مشورت کند. قطعاً این امر تکالیف الهی که نیست که برو با مردم مشورت کن که چگونه نماز بخوانند، چگونه روزه بگیرند از کجا روزه بگیرند. این‌ها بحث «امرهم» نیست. امرهم یعنی حوزه عمومی، یعنی Polity به زبان ساده امروزی. یعنی دقیقاً آمدیم یک سری مباحث دینی مثل احکام شرعی را جدا کردیم می‌گوییم این کار الزامات شرعی این حوزه‌ای است که خداوند می‌خواهد و شما هم عقلمان نمی‌رسد، حدتان نیست که در این زمینه‌ها سخن بگویید، بحث عبادیات، بحث تعبدیات و مانند این‌ها. اما سخن در این است که در همان عصر پیغمبر، حوزه عمومی به دست مردم سپرده شد، یعنی پیغمبر موظف به مشورت است و عملاً هم مشورت می‌کند.

در زمان امیرالمؤمنین علی (ع) که آقای دکتر نقیب‌زاده هم اشاره کردند، ایشان حوزه عمومی را، با اینکه ما معتقدیم که منسوب خداست، تا رضایت مردم برایش

احراز نشود نمی‌پذیرند. چرا حضرت در سال ۱۱ هجری اقدام به تصدی حوزه امور عمومی نکرد و در سال ۳۵ با ۲۵ سال تأخیر این را پذیرفت. جز همین نکته است که ایشان در به دست گرفتن قدرت یعنی در بحث سیاست، رضایت مردم را شرط می‌دانند؟ به گونه دیگری هم می‌شود این را تفسیر کرد؟ این نکته خیلی مهمی است که ما قبول کنیم که در زمان خود ائمه قدرت سیاسی قدسی نبوده، به یک نکته دیگری هم در اینجا اشاره می‌کنم که نکته فقهی است. ما در بحث قضاوت که خیلی به بحث سیاست نزدیک است پیامبر می‌گویند من بین شما با «بینه» شاهد و با قسم قضاوت می‌کنم. بعد بلافاصله تذکر می‌فرمایند که احتمال دارد کسی به دروغ قسم بخورد یا شهادی ناروا شهادت بدهد. اگر من طبق این مدارک شرعی قضاوت کردم اما شما یقین دارید که آنچه من قضاوت کردم صحیح نبوده آن خانه‌ای که من به نام شما اعلام کردم شما شرعاً مجاز نیستید که در آن تصرف بکنید. به حکم من شرعاً مجاز نیستید در آن تصرف بکنید. به بیان ساده‌تر پیغمبر می‌فرمایند حکم قضایی من ظاهری است نه واقعی، چون من بر مبنای شواهد حکم می‌کنم و لازم الاجرا هم هست. شرعاً حجت است اما با این همه ممکن است منطبق با واقعیت نباشد. اگر در مورد فعل قضایی پیامبر و امام چنین سخنی روا باشد به طریق اولی در مورد فعل سیاسی‌شان این سخن جاری خواهد بود، چون فعل سیاسی مبتنی بر کاناال‌های متعدد اطلاعاتی است که این کاناال‌ها ممکن است غیر معصوم باشد چون مردم عادی هستند. ایشان دارند تصمیم را ذکر می‌کنند، لذا اگر این را بپذیریم در آن صورت فعل سیاسی در آن زمان، این فارغ از چهره نبی و امام معصوم است که مبلغ وحی است و منصب دینی امامت و نبوت را به عهده دارد. منصب اداره به هیچ وجه در عصر خود امامان معصوم هاله‌ای از قداست نداشته است و برای همین به سادگی با آن‌ها سخن می‌گفتند، نقد می‌کردند و پاسخ می‌شنیدند. هرگز تکفیر هم نمی‌شدند.

حالا متأسفانه بعد از زمان معصومین یعنی دقیقاً از عصر اموی به این طرف وقتی می‌گوید بنده خلیفه پیغمبر هستم، آنچه که پیغمبر برای خودش قائل نبود این اشخاص غیر معصوم برای خودشان قائل می‌شوند، و هاله‌ای از قداست به دور سیمای خودشان می‌کشند و تقدیس قدرت مساوی فساد قدرت است. این در غیر معصوم مسئله‌اش قطعی است. خردورزی به کوچ‌چشم بن بست می‌رسد و آن وقت است که سیاست با یک آفت

دکتر کدیور:

منصب اداره به هیچ وجه در عصر

خود امامان معصوم هاله‌ای از قداست

نداشته است و برای همین به سادگی با آن‌ها

سخن می‌گفتند، نقد می‌کردند و پاسخ می‌شنیدند.

هرگز تکفیر هم نمی‌شدند

جدی مواجه می‌شود، کما اینکه ما در شرق با آن مواجه شده‌ایم. نکته‌ای که الان در جامعه مشاهده می‌کنیم، به سادگی در ضمن احترام به مراکز قدرت یعنی بحث نقد مطرح شده، یعنی بحث قداست‌زدایی مساوی بحث بی‌احترامی نیست. می‌توان به مراکز قدرت دینی احترام گذاشت و آن‌ها را بزرگ داشت؛ در عین حال آن‌ها را قابل نقد دانست، نظارت‌پذیر دانست، قابل سؤال دانست و این نکته‌ای است که در فلسفه سیاسی معاصر ما قابل مشاهده است.

آقای شعاعی: آیا فکر نمی‌کنید این قداست‌زدایی به دین هم سرایت کرده است.

دکتر کدیور: آن حوزه دیگری است که ما وقتی اجازه نقد دادیم، در واقع مباحث دینی هم مورد سؤال قرار خواهند گرفت. در حوزه‌های علمی ما هیچ بحثی مقدس به معنای نقدناپذیر نیست، حتی بحث توحید. یعنی شما مهم‌ترین مسائل توحیدی و مسائل توحیدی را که اصول دین ما هست بحث علم کلام در حوزه ما مطرح شده، اما هرگز سهروردی به دلیل ابراز این مسائل برایش مشکل ایجاد نشده، پاسخ دادند و این باعث مهم‌تر شدن و قوی‌تر شدن اندیشه دینی شد. در بحث نبوت می‌بینیم در زمان محمد بن زکریای رازی بالاخره مسائلی را در مورد نبوت به ایشان نسبت داده‌اند. شما کتاب ابوحاتم رازی شاگرد هم‌عصر و همشهری ایشان را مشاهده بکنید مسائلی را به ایشان نسبت داده است، حالا نمی‌دانم اتفاق افتاده یا نه، بر فرض صحت مسائلی است در مورد نبوت، اما محمد زکریای رازی در عصر خودش با عزت زندگی کرده مسائل

را ذکر کرده پاسخ هم شنیده است. در مورد عناوین کتاب‌هایش مواردش چیزهایی است که اگر زمان ما بود و ذکر می‌شد مشکلاتی برای نویسنده و گوینده ایجاد می‌شد. در مورد امامت در عصر شیخ مفید که بزرگ‌ترین متکلم و فقیه ما در عصر خودش است، ایشان به راحتی و آزادی با ادیان و مذاهب مختلف بحث می‌کردند و همه رساله‌هایش هم مانده، در مهم‌ترین مسائل نبوت یعنی امامت بحث کرده و سؤال مطرح می‌کرده و به هیچ وجه نمی‌گفته چون فرضاً در متن دین آمده پذیرفتیم و استدلال کردیم بحث اعتقادی است، بحث اعتقادی قابل سؤال است و من وظیفه دارم پاسخ بدهم. لذا من این را می‌پذیرم که وقتی یک سؤال در جامعه ایجاد شد از همه چیز سؤال می‌شود. امروز از خدا هم سؤال می‌شود و دین‌دار مشکلی در مواجهه با این مباحث نخواهد داشت. یعنی اگر قوت داشته باشد سؤال را پاسخ می‌دهد. به قول مرحوم استاد مطهری من از طرح سؤال نمی‌ترسم، از تنبلی متدینین می‌ترسم که این‌ها به این مسائل نپردازند و پاسخ ندهند و گرنه اگر سؤال قوی باشد باعث قوی‌تر شدن اندیشه دینی می‌شود. کما اینکه همواره چنین بوده است. لذا جریانی که فکر می‌کند اگر قدرت را تقدیس بکند دین مقدس می‌ماند، همان طور که بعضی از آقایان هم اشاره فرمودند، تقدیس قدرت غیر معصوم مشکلاتی برای خود دین ایجاد خواهد کرد که آن چیزی می‌شود که الان در اروپا ما دیدیم. یعنی به دین زدایی منجر می‌شود، وقتی نمی‌توانند مسائل را به شکل عقلانی توجیه بکنند و فقط می‌خواهند از جیب دین خرج بکنند، آنچه که در سایه قرار می‌گیرد دین است و قدرت بر دین غلبه می‌کند.



دکتر نقیب‌زاده: در تأیید فرمایش شما می‌خواهم عرض کنم که به هر صورت جلوی تحولات اجتماعی و سیاسی را کسی نمی‌تواند بگیرد، حتماً روزگاری یک رژیم سیاسی به پایان کار خودش می‌رسد، یک نظم سیاسی به پایان می‌رسد. اگر دین هم با این نظم آن چنان گره خورده باشد که قابل تفکیک نباشد یقیناً بر سر دین هم همین خواهد آمد که بر سر آن رژیم سیاسی خواهد آمد. این نکته‌ای است که در اروپا اتفاق افتاد، یعنی همراه شدن کلیسای کاتولیک در برخی از کشورها با رژیم‌های سیاسی سبب شد که وقتی حمله به سلطنت شروع شد فی الواقع حمله به کلیسا و مذهب هم شروع شد و این به اصطلاح یک حالت نظری به خود گرفت که بنیان‌های مذهب را هم زیر سؤال ببرد.

بنابراین اگر این تفکیکی که جناب عالی فرمودید که در اساس هم وجود دارد روشن و شفاف بشود، در واقع حوزه دین از تعرض مصون خواهد ماند و یک نکته‌ای هم که در واقع بحث فلسفی نیست ولی از ضروریات نشأت می‌گیرد این است که به هر صورت مسئله شیعه با هویت ملی و سیاسی ما گره خورده است و این هویت هم در آن صورت از تعرض مصون خواهد ماند، و به نظر می‌آید که کسانی مثل شما باید این مرزها را روشن بکنند تا این اغتشاش به وجود نیاید.

دکتر گدیور: وقتی قدسی را ذکر می‌کنید یک وقت ارتباط با امر مقدس است، یک وقت مراد انتقادناپذیر است. قدسی به معنای ارتباط با امر مقدس، این قدسی است و هیچ تردیدی هم ندارد، اما وقتی به حوزه عمومی و سیاسی می‌رسیم قدسی به هیچ وجه به معنای این که این حاکم از جانب امر مقدس خداوند آمده حداقل در مورد غیر معصوم جاری نیست، یعنی گاهی یک مغالطه صورت می‌گیرد. این که مبتنی بر دین است می‌تواند به این هم عنوان قدسی بدهیم و بگوییم حکومتی که خاضع به دین است قدسی است و ایرادی ندارد، اما آیا می‌توان قدسی را به این معنا مراد کرد که غیرقابل انتقاد است؟ بنده سختم این است که در مورد غیر معصوم در مجمع تعالیم دینی، قدسی به معنای غیر قابل انتقال نیافتم بلکه بر خلافش است. اما هر حکومتی به میزانی که خضوع نسبت به امر دین دارد می‌تواند قدسی به معنای اول باشد، یعنی برآمده از امر مقدس.

دکتر داوری: اجازه بفرمایید به سؤال دیگر بپردازیم و آن این که آیا روش امثال فوکویاما و هانتینگتون روش فلسفه است یا آراستن آرای سیاسی در پوشش ظاهری فلسفه

دکتر نصر:

چه بخواهیم و چه نخواهیم ایجاد شبکه‌های بسیار قوی اطلاعاتی و بازرگانی باعث محو تمدن‌ها و اختلافات خواهد شد و بیشتر این مباحثات هیچ ربطی به واقعیت ندارند

است؟ آیا این‌ها تفلسف کردند بدون این که تعمق در فلسفه داشته باشند، آیا روش فوکویاما و هانتینگتون و امثال این‌ها که کم نیستند فلسفی است یا فلسفی نیست و این‌ها در سیاست کنونی جهان مقامشان چیست و چه اثری دارند، آیا آنها استراتژی‌هایی هستند که به زبانی نزدیک به زبان فلسفه سخن می‌گویند؟

دکتر سید ولی‌رضا نصر: به نظر من فیلسوف نیستند، حتی در بسیاری موارد تا آن حدی هم که جامعه فلسفی می‌پوشند آن هم کاملاً مشخص نیست؛ همان طور که ابتدا به ساکن گفتم من فکر می‌کنم اساساً سعی در ایجاد نظم در شرایطی است که هم اسلوب‌هایی که حاکم بر تفکر جامعه‌شناختی و روابط بین المللی بوده شکسته و هم یک گمگشتگی فلسفی در غرب هویداست. به روابط اجتماعی در غرب نگاه بکنیم فرضاً جامعه‌شناسی در مغرب زمین اساساً در همان پسامدرن است. یعنی تمام این صحبت راجع به حقوق اقلیت‌ها و همزیستی نظرات مختلف در جامعه لیبرالیسم مرده یعنی احقاق حقوق اقلیت‌ها و همزیستی نظریات مختلف در جامعه مغتنم‌تر است. در یک چنین شرایطی فرض من بر این است که این جور متفکران سعی در ایجاد یک نوع نظم دارند و بالمآل در برخی اوقات سعی می‌کنند تا نظریات جامعه‌شناختی گذشته را دوباره بسازند.

هانتینگتون حداقل به مقدار زیادی یک نوع نیهابزونیسم هست که در حقیقت بازسازی مکتب هابز است که سعی دارد که توجیه بکند که چرا در شرایطی که آن نوع بینش که بسیاری فکر می‌کنند که دیگر جایی ندارد،

باید کماکان آن را جدی گرفت و حتی در لوازم تمدن‌ها گذاشت. من شک دارم این‌ها پایه قوی فلسفی داشته باشند یا بتوانند پایه‌گذار مباحثات اساسی فلسفی باشند یا تفکر سیاسی فلسفی را بازسازی کنند. همان طور که ابتدا به ساکن اشاره کردم مبحث دیگری که به همین اندازه در مغرب زمین مهم بوده که البته به این درجه توجه همگان را جلب نکرده، بحث درباره رابطه بین جوامع مدنی و پدیداری دموکراسی و آزادی است. آن بحث از نظر سیاسی بسیار جدی‌تر بوده و رابطه تنگاتنگی بین آن‌هایی که در علوم سیاسی و جامعه‌شناسی در این مورد اسلوب ارائه می‌دهند و مکتب فرانکفورت و هابرماس و غیره بوده و از این رو شاید آن‌ها را باید در جرگه دیگری قرار داد ولی خوب لازم است که به این نکته توجه بکنیم که فقط فوکویاما و هانتینگتون و امثالهم نیستند که باید در این مقطع مورد بحث قرار بگیرند.

دکتر داوری: خوب، اکنون چه نظریات مهمی در مغرب زمین مطرح است؟

دکتر سید ولی‌رضا نصر: نظر دیگری که در مغرب زمین صائب است و اصلاً ما در مشرق زمین راجع به آن صحبت نمی‌کنیم، نظریه بازارسالاری است. اساساً چه بخواهیم و چه نخواهیم ایجاد شبکه‌های بسیار قوی اطلاعاتی و بازرگانی، باعث محو تمدن‌ها و اختلافات خواهد شد و بیشتر این مباحثات هیچ ربطی به واقعیت ندارند. مسئله رابطه بین حکمت نظری و عملی که در اینجا مطرح شد، به کلی با همدیگر مغایرت دارند. اساساً تمدن و مباحثات فلسفی مترتب به آن در زیر پوشش این نظام بازارسالاری قرار خواهد گرفت و اتفاقاً جالب توجه است که با وصف این که این بینش آنان در علوم اجتماعی خیلی قوی است هنوز پاسخ خیلی قوی به هانتینگتون و فوکویاما نداده است. به نظر من این نوع بینش‌هایی که صحبت از برخورد تمدن‌ها یا از غرب سالاری می‌کنند، بیشتر توجه عوام را جلب می‌کنند و خیلی از این نظر می‌توانند بسط بیشتری داشته باشند، ولی پایه‌شان ضعیف است و فکر می‌کنم که هم از موضع علوم سیاسی و اجتماعی و هم از موضع فلسفی می‌توانند مورد انتقاد جدی قرار بگیرند و کماکان هانتینگتون هم مورد انتقاد قرار گرفته است. البته لازم به این گفتار هم هست که از ابتدا حتی مجله‌ای که مقاله هانتینگتون را چاپ کرد واقف بر این بود که این نظریه بسیار اشکال دارد. ولی عایدی بسیار زیادی هم داشت و در علم یک نوع حالت سرمایه‌گذاری هم وجود دارد. وقتی یک کتابی به بیست

زبان ترجمه می‌شود، نیرویی از درون آن را به پیش می‌برد. دکتر بهشتی: در اینجا نکته‌ای است که من آن را به صورت یک آفتی می‌بینم که ممکن است همه کسانی که به کار فلسفی در این زمینه می‌پردازند به هر حال دچار آن بشوند و عبارت است از یک نوع گرایش به تاریخی‌گری. این آفتی است که به هر حال این نوع افراد شاید بدون اینکه خیلی هم متوجه باشند بدان دچار می‌شوند. از مقدماتی کلی خیلی راحت به کلی‌گویی‌هایی که در قالب تاریخی‌گری ارائه می‌شود می‌لغزند و شاید هم بنیانگذار جدی این لغزش‌ها را باید هگل دانست که خیلی راحت وارد این زمینه‌ها شده. ولی این که آن‌ها را فیلسوف ندانیم من کاملاً موافق هستم چون از فلسفه تاریخ تأثیر پذیرفته‌اند.

دکتر داوری: بنای حرف هانتینگتون این است که تمدن‌های مختلفی وجود دارند و حال آنکه غرب تا اوایل قرن بیستم می‌گفت یک تمدن وجود دارد و آقای دکتر نصر در مصاحبه‌شان با صدای جمهوری اسلامی ایران خیلی خوب بیان کردند که سابقاً وقتی می‌گفتند کسی متمدن است مراد این بود که اروپایی‌مآب یا فرنگی‌مآب است. یعنی فرنگی‌مآب و متمدن را یکی می‌گرفتند. غرب می‌گفت یک تمدن وجود دارد، این اصلاً حرف کانت است، نه اینکه از سنخ افکار عمومی غرب باشد، سخن کانت این است که مردم دو دسته‌اند یا رشیدند که وارد عالم عقل شده‌اند یا محجورند؛ منتهی محجوری این مردم غیر غربی چنان است که احتمال دارد از حجر خارج بشوند و به عاقلان بپیوندند. حالا هانتینگتون می‌گوید تمدن‌ها متفاوتند. این نکته خوبی است. هانتینگتون سخنی را که از دوستان سیصد سال قبل در غرب هم تکرار می‌شده و ریشه داشته است، پس می‌گیرد. صرف نظر از این واقعاً ما جنگ ژاپن با روسیه داریم، آیا این جنگ، جنگ تمدن ژاپنی با تمدن روسی است؟ آیا در ۱۹۰۳ تمدن‌ها با هم جنگ کردند؟ اکنون با توجه به جهات قوت و ضعف رای هانتینگتون، بحث گفتگوی تمدن‌ها تا چه اندازه می‌تواند لااقل به‌عنوان استراتژی، طرح جنگ تمدن‌ها را از اعتبار بپندازد؟

دکتر سید ولی‌رضا نصر: البته گفتگوی تمدن‌ها خارج از اسلوب هانتینگتون نیست. هانتینگتون بر این عقیده است که چند تمدن هستند و این‌ها به هر حال با هم روابطی خواهند داشت. وی این روابط را خونین می‌بیند. گفتگوی تمدن‌ها در حقیقت اذعان دارد چنین ساختار بین‌المللی وجود دارد. فقط معتقد است که الزاماً این

دکتر داوری:

اکنون با توجه به جهات قوت و ضعف رای هانتینگتون، بحث گفتگوی تمدن‌ها تا چه اندازه می‌تواند لااقل به‌عنوان استراتژی طرح جنگ تمدن‌ها را از اعتبار بپندازد؟

روابط خونین نیست، بنابراین اصولاً گفتگوی تمدن‌ها هانتینگتون را زیر پرسش نمی‌برد بلکه به یک صورتی در مدار بحثی که هانتینگتون شروع کرده قرار می‌گیرد و ما به یک حالتی نه فقط در ایران بلکه در جهان اسلام هم خود را در موضع پاسخ‌گویی و توجیه کردن و شاید نرم کردن نظریه هانتینگتون می‌بینیم. خوب راجع به این مسئله باید فکر کرد. البته شما این گونه شروع کردید که موضع هانتینگتون یک اصالتی در آن هست ولی می‌شود این سؤال را پرسید که آیا این نوع بینش که جهان دارای چند تمدنی است و آیا این‌ها الزاماً می‌توانند پایه روابط بین‌المللی باشند؟ و کلاً منظور از تمدن چیست؟ خود هانتینگتون بین مسیحیت و سکولاریسم غرب می‌رود و می‌آید. جای این دو تا یکی هستند. وی تمدن اسلامی را مغشوش می‌بیند. یعنی تمدن اسلامی از نظر سیاسی در جمهوری اسلامی ایران در بنیادگرایی اسلامی خلاصه شده است و جوانب دیگر جهان اسلام وجود خارجی ندارند و روابط تنگاتنگ امریکا و عربستان سعودی و مصر هم بر آن جنبه مجازی دارد و بعضی از این نکات را باید مورد سؤال قرار داد که اصلاً از تمدن ما چه می‌فهمیم و هانتینگتون از تمدن چه می‌فهمد و منظورمان از تمدن اسلامی در این مقطع زمانی چیست؟ و منظور از رابطه تمدن‌ها چیست؟ یعنی آیا فروش سلاح از چین به کشورهای خاور میانه الزاماً اتحاد دو تمدن است؟ من فکر می‌کنم باید به بعضی از این نکات توجه کرد،

به این دلیل که جدا از این که چه ابعاد فلسفی در بحث هانتینگتون هست بالمآل این بحث را به عنوان یک اسلوب روابط بین‌المللی و استراتژیکی مطرح کرد و این را هم نمی‌شود از آن نوعی که ما نظریه‌اش را دیدیم جدا کرد.

دکتر داوری: به نظر می‌رسد که او تلقی‌اش از تمدن اسلامی دقیق نیست زیرا او، اسلام را با نوعی سیاست یکی می‌گیرد، یعنی نگاهش نگاه صرفاً سیاسی به اسلام است. به نظر بنده هانتینگتون به ژاپن هم همین‌طور نظر می‌کند، یعنی تمدن ژاپنی را در سیاست کنونی ژاپن منحل می‌کند.

دکتر نصرو: من فکر می‌کنم در مورد اسلام بدون شک هست و در مورد ژاپن تنش‌های بین ژاپن و مغرب زمین سیاسی نیستند بلکه اقتصادی هستند و حتی بیشتر از روابط با اسلام تمدنی هستند؛ به این معنی که هانتینگتون وقتی این مقاله را نوشت حتی از آن موقع به بعد آسیا قدری رکود کرد. آمریکا برای مرتبه اول با شرایطی مواجه بود که اقتصاد ژاپن برای بار اول از اقتصاد آمریکا بزرگ‌تر بود و با این مسئله مواجه شد که مردمی که مسیحی نیستند و از دوران روشنگری غرب پدیدار نشدند آیا می‌توانند از راه دیگری به مدرنیته برسند و حتی از آمریکا سبقت بگیرند، آیا مدرنیته می‌تواند راه دیگری به جز آنچه که غرب طی کرده داشته باشد؟ شرقی‌ها که از انور ابراهیم تا نخست‌وزیر ژاپن و اعضای مختلف آهسته می‌گفتند که بله چنین امکانی هست و حتی عقاید کنفوسیوسی که به او

می‌گفتند اصلاً می‌تواند یک راه جدید برای مدرنیته باشد و در حقیقت هانتینگتون در این مقطع زمانی پاسخش این بود که نه این که بگوید این راه امکان‌پذیر نیست، بلکه می‌گوید که اساساً آسیایی‌ها واقعاً متمدن به معنی غربی کلمه، واقعاً مدرن نیستند و این یک مدرنیته کاذب است و هیچ وقت هم نمی‌توانند مدرن باشند. هیچ وقت هم نمی‌توانند غربی باشند، مگر اینکه مبنای تمدنشان عوض بشود. در این مورد مثال کره جنوبی را می‌زند که از زمانی که مسیحی شده، دمکرات شده و اگر از کاتولیک هم به پروتستان برود آن وقت دمکرات‌تر می‌شود و مقدار زیادی از محبوبیت هانتینگتون در مغرب زمین صرفاً عنادش با اسلام نیست ما فقط آن جنبه را می‌بینیم، این بود که برای مرتبه اول از نظر تئوری توجیه کرد که چرا غرب می‌تواند هنوز خودش را برتر از ژاپن و آسیا بداند با وصف بر این که روی کاغذ از نظر اقتصادی این واقعیت دیگر موجود نیست.

دکتر بهشتی: در مورد گفتگوی تمدن‌ها من می‌خواهم قضیه را به شکل دیگری ببینم و از زاویه فلسفی نگاه بکنم و آنچه که من فکر می‌کنم در موردش آن شک و تردیدهای اساسی وجود دارد و باید درباره آن مطالعات جدی بشود، مسئله قیاس‌پذیری (Commensurability) و ترجمان‌پذیری (Translatibility) است. آیا این تمدن‌ها که با زبانی (البته زبان به مفهوم گسترده آن) با هم صحبت می‌کنند و از بستر فرهنگی خاصی با هم روبرو می‌شوند، پیش از آنکه تصمیم بگیرند بخواهند با هم همکاری داشته باشند یا وارد یک نوع منازعه بشوند، می‌توانند به درک و فهم یکدیگر نایل شوند؟

اگر ما اعتقاد داریم که گفتگوی تمدن‌ها باید به عنوان یک دستورالعمل در جمهوری اسلامی مد نظر قرار بگیرد، باید این موانع نظری را حل کنیم. اگر موانعی در فهم و درک یکدیگر به لحاظ آن دو مانع بزرگ یعنی قیاس‌ناپذیری و ترجمان‌ناپذیری وجود دارد، بایستی ببینیم که با این موانع می‌خواهیم چه بکنیم. آیا این موانع قابل رفع است؟ یا این که اصلاً پدیده‌هایی هستند که محکوم به آن هستیم که در میان ما وجود داشته باشد؟ من فکر می‌کنم نمونه‌هایی داریم که در آنها نمی‌شود وجود چنین موانعی را نفی کرد. گاه معلوم نیست وقتی ما در مورد چیزی در اینجا صحبت می‌کنیم با کسی که دارای فرهنگ و تمدن دیگر است و با همان عنوان دارد صحبت می‌کند ما از یک مفهوم مشترک سخن می‌گوئیم و این خود یک مانع بزرگ خواهد بود، چه بخواهیم وارد

دکتر بهشتی:

آنچه که من فکر می‌کنم در موردش آن شک و تردیدهای اساسی وجود دارد و باید درباره آن مطالعات جدی بشود، مسئله قیاس‌پذیری و ترجمان‌پذیری است

گفتگوی تمدن‌ها بشویم و چه بخوایم پیرو هانتینگتون بشویم.

دکتر نقیب زاده: بُعد سیاسی این دو نویسنده را نادیده گرفتیم و اشاره نکردیم اساساً بحث پایان تاریخ برای اولین بار توسط فوکویاما مطرح نشد. چندین بار دیگر در تاریخ غرب مطرح شد و انتزاع خاص خودش را هم داشت. حالا چه در قالب ایدئولوژی‌زدایی مطرح شد که فی‌الواقع غلبه ایدئولوژی لیبرالیسم غربی را بر سایر ایدئولوژی‌ها تحت این عنوان مطرح می‌کرد، و چه تحت عنوان دیگر. اما دو نظریه ظاهراً متعارض از یک کشور و از یک جامعه نشأت می‌گیرد و این‌ها هر دو نهایتاً به یک هدف می‌رسند؛ به این معنا که دو روی یک استراتژی را نشان می‌دهند. یعنی این که همه جوامع دارند به سوی لیبرالیسم غربی ره می‌سپارند و به این نقطه مشترک می‌رسند. بنابراین راهی غیر از این ندارند، یا این که بین این حوزه‌های به ظاهر متفاوت نبردی صورت می‌گیرد و باز غلبه با جهان غرب خواهد بود. با توجه به سیورورت این گونه نظریه‌پردازی‌ها در ایالات متحده باید قدری به جنبه‌های سیاسی‌اش واقف بود. یعنی طوری بحث تعبیه شده است که به نوعی سرنوشت و تقدیر‌گریزناپذیری می‌رسد.

حتی می‌بینم که آمریکایی‌ها قبلاً در نظریه‌های علمی به روس‌ها خط می‌دادند و از طریق نشریه‌های علمی آنها را زیر سلطه خود می‌گرفتند. من از یک فرانسوی شنیدم که آمریکایی‌ها در بعضی از مجلات خود که می‌دانستند روس‌ها آنها را مطالعه می‌کنند نظریه‌های غلطی را مطرح می‌کردند که وقتی روس‌ها به آن عمل می‌کردند بعضی از دستگاه‌های حساسشان می‌سوخت. بنابراین دلیلی ندارد که در نظریه‌های اجتماعی این کار را نکنند. ولی در مورد گفتگوی تمدن‌ها، ما در نگرش ساختارگرایی به این نکته برمی‌خوریم که انسان‌ها نهایتاً چهارچوبه فکری یکسانی دارند. تفاوت‌هایی را عرضه می‌کنند که در طول تاریخ ممکن است شکل بگیرد یا سیستم‌ها و نظام‌های مختلفی را به وجود بیاورند، ولی در نهایت یک وجه مشترک هم دارند. باز در نظریه‌های فرهنگ‌گرا هم ما به این نکته می‌رسیم که شاهبیت نظام‌های فرهنگی، نظام‌های ارزشی آنهاست و این‌ها هیچ‌گاه نمی‌توانند به هم برسند و یکسان بشوند. اما در جایی که بحث جهانی‌شدن فرهنگ اروپایی می‌شود، در عمل مشاهده می‌کنیم که بسیاری از کشورها و تمدن‌های دیگر فرهنگ اروپایی را پذیرفته‌اند. حالا این امر یا به صورت سیطره بوده است یا به صورت مفاهمه

دکتر بهشتی:

ما چه بخوایم و چه نخواهیم

دنیای ما به سوی دو قطب متفاوت

کشیده می‌شود. آن نظریات سیاسی موفق

خواهند بود که بتوانند بین این دو قطب

متضاد یک نوع رابطه منطقی به وجود بیاورند

بوده، به هر صورت آثار خودش را بر جای گذاشته است. بنابراین گفتگوی تمدن‌ها از هر دو نظر دیگر منطقی‌تر و واقع‌بینانه‌تر است.

البته با توجه به تجربیات و تحقیقاتی که شده است قسمت‌هایی در هر حوزه فرهنگی ثابت باقی می‌ماند که شما به آسانی نمی‌توانید آن را تغییر بدهید. ولی بسیاری از قسمت‌ها هم قابل تغییر و تأثیرپذیر است و در فرآیند آتی قابل ادغام در یکدیگرند. این است که مشکلی که آقای دکتر بهشتی مطرح کردند به نظر من مشکل جدی در نهایت فراهم نخواهد کرد، فقط در مقدمات است که یک مقدار این مشکل بروز خواهد کرد. برای اینکه در نهایت شما به نظریه هم‌سویی نظریه‌ها و تمدن‌ها و فرهنگ‌های متفاوت بیشتر نزدیک می‌شوید. بعضی‌ها آثار ظاهری همین نزدیک شدن‌ها را می‌گیرند و دلیلی می‌دانند بر این که نهایتاً یک تمدن جهانی یک‌پارچه و واحدی صورت خواهد گرفت. برای مثال شلوار جین در بسیاری از نقاط جهان پوشیده می‌شود یا پاره‌ای از غذاهایی که جنبه بین‌المللی پیدا کرده‌اند یا سبک زندگی که تقریباً در همه جا در حال یکسان شدن است.

نظریه هم‌سویی هم روی همین نکات تأکید می‌کند و می‌گوید دامنه این هم‌گونگی به جایی خواهد رسید که همه تمدن‌ها در هم عجین می‌شوند و تمدن یک‌پارچه‌ای را به وجود می‌آورند، ولی بسیاری هم معتقد هستند که نظام‌های ارزشی را شما نمی‌توانید تغییر بدهید؛ مگر در طول زمان و در اثر حوادثی که از کنترل و اراده ما خارج هست.

دکتر بهشتی: شما مثال خوبی مطرح کردید. شلوار جینی که می‌فرمائید از نمونه‌های خیلی خوب است. شلوار جین در اروپا و آمریکا و در ایران یک نوع شلوار است و ای بسا با مارک مشابه هم بتوان پیدا کرد. اما جایگاه و مفهومی که این شلوار در آنجا دارد با مفهومی که اینجا دارد خیلی فرق می‌کند. یعنی ای بسا بنده ترجیح بدهم اگر در اروپا یا آمریکا هستم شلوار جین بپوشم به خاطر اینکه بادوام است و نیاز به اطو کردن ندارد تا فکر و ذکر من این باشد که لباس من اطو دارد یا ندارد و خاستگاه آن هم فکر می‌کنم لباس کار کارگران بوده است. در حالی که این‌جا شلوار جین به صورت کالای لوکس وارد کشور ما شده و هنوز هم که هنوز است شما استاد دانشگاهی را نمی‌بینید که جرأت بکند شلوار جین بپوشد. نه به خاطر ارزش‌های مذهبی، بلکه او در شأن خودش نمی‌بیند که شلوار جین بپوشد. من این را هم مشاهده کرده‌ام که اساتیدی که در اینجا درس خوانده بودند و برای تحصیلات تکمیلی به اروپا آمده بودند روزهای اول باکت و شلوار وارد دانشگاه می‌شدند اما چند روزی که می‌گذشت احساس می‌کردند که انگشت‌نما هستند و به تدریج لباس‌ها را تغییر می‌دادند و لباس‌های راحت‌تری می‌پوشیدند. البته در این که چقدر این مثال‌ها می‌تواند کامل باشد، خیلی اصرار ندارم. من احساس می‌کنم ما یک نکته‌ای را فراموش می‌کنیم و آن این است که اتفاقاً در یکی دو دهه اخیر ما با *Politics of difference* در دنیا مواجه شده‌ایم. یعنی امروزه تبعات سیاسی تفاوت‌ها مطرح می‌شود. چارلز تیلر (*Charles Taylor*) نکته خیلی خوبی را مطرح می‌کند. وی می‌گوید: بعد از انقلاب فرانسه شاهد یک تضاد درونی در سیاست مدرن هستیم و آن این است که از یک سو به *Politics of Universalism* گرایش داریم یعنی سیاستی که می‌تواند جهان‌شمول‌گرا باشد و از یک سو به *Politics of different* که این هم یکی از همان دست آوردهای انقلاب فرانسه است که آن را بزرگداشت و آن در واقع مسئله درون‌گرایی است، درون‌کاوی و نوعی سفر به اعماق و سیر به درون است. این مسئله سیاست مدرن را به دو قطب متضاد کشانده است. اگر این را در سطح بین‌المللی نگاه کنیم، واقعیت این است که در ظرف یکی دو دهه اخیر ما نه تنها گرایش به جهان‌شمول‌گرایی را کمتر می‌بینیم و روندی را که بعد از جنگ جهانی دوم وجود داشت کندتر می‌بینیم بلکه شاهد این هستیم که صحبت از هویت‌های مستقل می‌شود.

دکتر نقیب‌زاده: ابتدا تجزیه صورت می‌گیرد بعد

جهان‌شمول‌گرایی به وجود می‌آید. مثلاً کشور یوگسلاوی را در نظر بگیرید. اگر سر پا باشد و یک قدرت و حکومت واقعی داشته باشد، دیگر شما به آسانی نمی‌توانید آن را در فرهنگ جهانی هضم و جذب کنید ولی وقتی آن را از هم می‌پاشانید مثل بلوکی که از هم پاشیده مثل بلوک شکر در لیوان آب، آن وقت تکه‌های شکر به راحتی در آب جذب می‌شوند این هست که ما سیاست آمریکا را هم در پشت این گونه تجزیه‌طلبی‌ها ملاحظه می‌کنیم نهایتاً این حوزه‌های کوچک و کم اقتدار هستند که خیلی راحت جذب فرهنگ جهانی مورد نظر آمریکا می‌شوند.

دکتر بهشتی: این را قبول دارم ولی این مسئله هم هست که ما گرایش به چند فرهنگی را آن قدر گسترده می‌دانیم که شاید پایگاه آن در ابتدا آمریکا بوده و بعد به جاهای دیگر منتقل شده است. من می‌خواهم بگویم دنیای کنونی به سمت دو قطب متضاد در حال کشیده شدن است. از یک طرف به سوی همگون‌شدن و نزدیک‌شدن و به تعبیری به دهکده جهانی که البته در ایران بعضی وقت‌ها با بار منفی ارزشی منفی با آن روبرو می‌شود، در حرکت است و از سویی به یک متفاوت‌شدن در حرکت است. یک زمانی شما می‌توانید صحبت از فرهنگ آمریکایی بکنید. امروزه دیگر صحبت از فرهنگ آمریکایی کردن خیلی دشوار است. یعنی آن چیزی را که می‌خواهند بنشینند ببینند چه چیز مشترکی دارند که بتوان به آن فرهنگ آمریکایی بگویند و آن را راهنمای سیاست قرار می‌دهیم، امروزه دیگر جای شک و تردید است. آیا چیزی به نام فرهنگ آمریکایی داریم؟ اگر داریم چقدر فریه است که ما بتوانیم بر دوش او یک نظام سیاست‌گذاری مستقر کنیم؟

من احساس می‌کنم به هر حال ما چه بخواهیم و چه نخواهیم دنیای ما به سوی دو قطب متفاوت کشیده می‌شود. آن نظریات سیاسی موفق خواهند بود که بتوانند بین این دو قطب متضاد یک نوع رابطه منطقی به وجود بیاورند بدون این که به تنازع منجر بشود. این امر شدنی است اما محصولش دور دست خواهد بود.

دکتر داوری: یعنی گفتگو می‌تواند در این قضیه اثری داشته باشد؟

دکتر بهشتی: گفتگوی تمدن‌ها می‌تواند سیاست بسیار مفیدی باشد به شرط این که موانع سهمگینی را که بر سر راه آن است به درستی درک بکنیم. اگر ما یک تفسیر ساده‌انگارانه در مورد گفتگوی تمدن‌ها داشته باشیم، فکر می‌کنم که از حد تبلیغات سیاسی فراتر نخواهد رفت. اگر بخواهیم واقعاً آن را به عنوان استراتژی خود اتخاذ

بکنیم باید ابتدا این موانع بسیار بزرگ و مهم را بشناسیم و بعد ببینیم با آن می‌خواهیم چه کار بکنیم.

دکتر داوری: در این گفتگو چه می‌توانیم بگوییم و چه باید بگوییم؟

آقای شعاعی: ما در مواجهه بیشتر با مسیحی‌ها صحبت کردیم و اول سوء تفاهم بود چون این تجربه به درد ما می‌خورد که ما در چه حوزه‌ای می‌توانیم موفق بشویم و چگونه این سوء تفاهم برطرف بشود و این اولین اثر گفتگو است است و در مرحله دوم تعارف پیدا می‌شود یعنی من در جای خودم می‌نشینم و شما هم در جای خودتان می‌نشینید، من خودم را معرفی می‌کنم و شما هم خودتان را معرفی می‌کنید.

یک جریان طولانی به نام شرق‌شناسی ما را تعریف کرده است. ما دیگر غربی نیستیم. ما را آن طوری که شرق‌شناس معرفی کرده غربی می‌شناسد. پس برداشت ما و تصویر ما در ذهن او چیز دیگری است. آن چیزی که خودش فکر می‌کرده است، چیزی که در طول قرون منجر به جنگ می‌شد مثلاً جنگ صلیبی به خاطر برداشت غلطی بود که از مبانی دینی همدیگر شروع می‌شود. در مرحله آخر که دکتر بهشتی اشاره کردند همان تفاهم یا همگون فکر کردن است که به سادگی اتفاق نمی‌افتد. بعضی جاها می‌گوید شما عین ما دارید حرف می‌زنید. ولی هرگز به این معنا نیست که ما بگوییم ما هم مثل شما شده‌ایم یا شما مثل ما شده‌اید. در مواضع فرهنگی که بیشتر مباحث کلامی است این اتفاقات خواهد افتاد. یعنی

آقای شعاعی:

اگر واقعیت را بپذیریم

نظریه گفتگو ظاهراً منصفانه‌ترین راه حضور

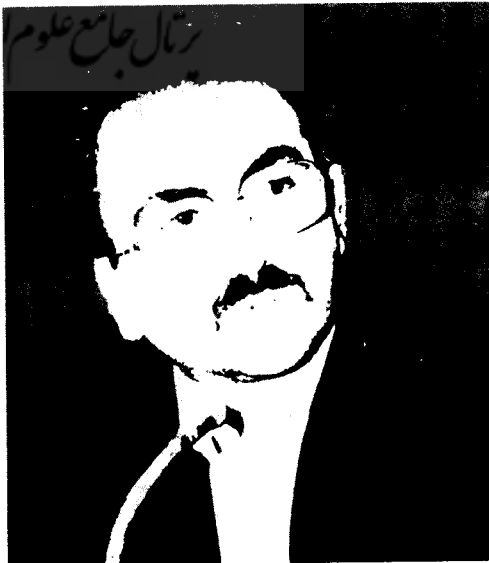
در دنیاست و گرنه می‌شود رفت و ساکت ماند. آیا

راه دیگری برای حضور در این نظم وجود دارد؟

به طور طبیعی وقتی ما با هم حرف می‌زنیم حداقل شانس این را خواهیم داشت. نمی‌دانم چقدر ارزش دارد که به دنیا آن گونه که خودمان هستیم خودمان را معرفی کنیم. حالا از این چه بهره سیاسی و اقتصادی می‌شود برد من فرمایش حضرت‌عالی را قبول دارم که در این مورد ضعیف هستیم یعنی در کاربردی کردن این نظریه خیلی موفق نیستیم. یک غربی به خصوص اروپایی و آمریکایی که می‌آیند وارد بحث دیالوگ می‌شوند کاملاً مجهزند یعنی کاربرد سیاسی و اقتصادی مباحث فرهنگی و ارزشی خود را خوب می‌دانند، ولی ما متأسفانه نه دیپلماسی و نه بوروکراسی و نظام سیاسی‌مان چندان بلوغ ندارد که بتواند این بحث‌ها را به کاربردهای منفعتی امروز تبدیل کند.

همان طور که می‌دانید بحث هانتینگتون کاملاً متوجه تهدیدهای جامعه غرب است و تا آنجا که من می‌دانم گروه بزرگی روی آن کار می‌کنند. به این ترتیب ما تجهیز کامل برای بهره‌گیری جامع از این بحث پیش آمده نداریم. ولی آیا راه دیگری وجود دارد؟ هانتینگتون تمدن ارتدکس را از تمدن مسیحی و پروتستان و کاتولیک جدا می‌کند و این امر موجب اعتراضات بسیار شدید یونانیان مقیم آمریکا شد، زیرا همین جداسازی موجب آغاز جنگ‌های بالکان شد. اگر واقعیت را بپذیریم نظریه گفتگو ظاهراً منصفانه‌ترین راه حضور در دنیاست و گرنه می‌شود رفت و ساکت ماند. آیا راه دیگری برای حضور در این نظم وجود دارد؟

دکتر سید ولی‌رضا نصر: البته یک نکته اساسی این است که چرا باید گفتگو داشت؟ ما ممکن است دلایل خودمان را بیاوریم ولی بسیاری از آن‌هایی که در دیالوگ‌های دیگر قرار دارند، فرضاً در لزوم این دیالوگ در اقتصاد آمده است مثل دیالوگ بین مکزیک و آمریکا که



خود هانتینگتون مفصل راجع به آن می‌نویسد یک دیالوگ اقتصادی است. راه معرفی مکزیکی به آمریکایی این است که چگونه مکزیکی بیشتر می‌تواند به آمریکا جنس بفروشد و ما هم نمی‌توانیم این دیالوگ را در خلأ داشته باشیم و با این مسئله مواجه می‌شویم که چگونه می‌خواهیم خودمان را به غرب معرفی کنیم و این تعارف به غرب را که شما راجع به آن صحبت کردید جنبه سیاسی، نظامی و استراتژیکی دارد که گریبان‌گیر ماست. ولی این امر جنبه اقتصادی و بازرگانی هم خواهد داشت و خوب است که آن‌ها را هم در نظر بگیریم.

دکتر بهشتی: من نکته‌ای را می‌خواهم تذکر بدهم و آن اینکه بعضی گفتگوی تمدن‌ها را با گفتگوی بین دولت‌ها به اشتباه می‌گیرند یا بدان منحصر می‌کنند. واقعاً صحبت مذاکره این دولت با آن دولت یا چهار دولت با هم نیست. بر مبنای همین اشتباه این توهم پیش آمده که اصلاً مسئله، مسئله سیاست خارجی است و سیاست‌گذاران خارجی باید بنشینند و ببینند در این موقعیت می‌خواهند چه کار بکنند.

دکتر کدیور: در گفتگوی تمدن‌ها داد و ستدی است و کسی وارد گفتگو می‌شود که چیزی برای عرضه دارد و چیزی هم برای گرفتن دارد و کسی وارد گفتگو نمی‌شود که یا خودش را بی‌نیاز از حلم می‌داند، یا این که طرف مقابل را فقیر مطلق فرض می‌کند. من فکر می‌کنم یک طرف خودش را غنی مطلق و طرف مقابل فقیر مطلق می‌داند. متأسفانه در جامعه خودمان با این وضع مواجه هستیم، گفتگوی تمدن‌ها هم از جانب کسی مطرح می‌شود که فکر می‌کند در فرهنگ اسلامی و ایرانی نکات قوت فراوانی برای عرضه به عرصه بین‌المللی وجود دارد و هکذا در طرف مقابل یعنی در زمان ما به ویژه، در تمدن غرب نکاتی برای اخذ کردن وجود دارد و آن نکات هم قابل توجه است، چه در عرصه تکنولوژی و چه در عرصه‌های علوم انسانی و فلسفه. ما در همه این زمینه‌ها حرف‌های بسیار برای گفتن و گوش برای شنیدن داریم. البته در سخن هانتینگتون این نکته مثبت به چشم می‌خورد که رقیب اصلی تمدن غرب، فرهنگ و تمدن اسلامی است. اما این که به جنگ قائل شده است و به خشونت و حذف فیزیکی رسیده است، مبتنی بر مبانی فلسفی است که باید گفتگوی فلسفی خاص خودش را یافت. من فکر می‌کنم هر دو نظریه بیشتر از آنکه فلسفی باشد، سیاسی است و این نکته را که دوستان اشاره کردند باید به جای بحث دولت‌ها، بحث تمدن‌ها را مطرح کنیم

و بحث دولت‌ها یک بحث فرعی است، این را می‌گویم که در واقع نماینده تمدن‌ها در عصر ما دولت‌ها هستند؛ به ویژه که ملت‌ها در بسیاری از سرزمین‌ها، دولت‌ها را نماینده واقعی و نه تحمیلی خود می‌دانند. من معتقد هستم که در جامعه خودمان در زمینه گفتگوی با غرب با سه دوره مواجه شده‌ایم. مرحله اول، مرحله شیفتگی به غرب و غرب‌زدگی است. متفکران و شهروندان ما به نوعی شیفتگی با غرب برخورد کردند. عکس العمل طبیعی این مرحله، مرحله غرب‌ستیزی است که در مرحله دوم با آن مواجه شدیم و در بین متفکران مذهبی و غیرمذهبی شروع شد و ما الآن وارد مرحله سوم شده‌ایم که به نظر بنده، مرحله تعادلی است و نه شیفتگی و پنه ستیز را به همراه ندارد: گفتگو و اخذ آنچه که صحیح است و دادن آنچه که صحیح است یعنی در یک داد و ستد فرهنگی منطقی وارد شویم. به نظر می‌رسد مرحله غرب‌ستیزی در آن موقع کار درستی بوده است. در واقع مقابله با مرحله شیفتگی بوده است اما در زمان ما کار صحیح برخورد متعادل است، یعنی یک تمدن و یک فرهنگ با یک تمدن و فرهنگ دیگر می‌خواهد برخورد کند، سخنی دارد و سخنی هم می‌پذیرد و تأکید می‌کنم که حفظ هویت فرهنگی ما بسیار مهم است.

دکتر داوری: از همه آقایان تشکر می‌کنم.



نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
سال چهارم، شماره ۳۲ و ۳۳ * ۴۳