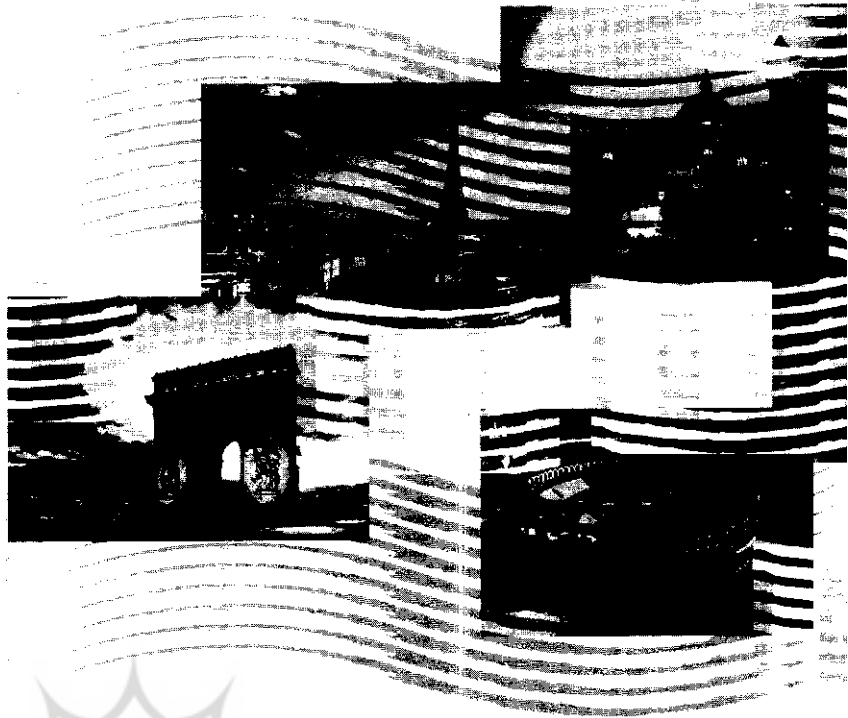




گفتا و شنود (گفتا و گوی) تمدن ها و فرهنگ ها

از زمانی که آقای خاتمی، در مقام ریاست جمهوری اسلامی ایران طرح گفت و گو یا گفت و شنود تمدن ها را در انداخت در سراسر جهان و در ایران درباره این طرح و مضمون آن سخن های بسیار گفته و مقالات فراوان نوشته اند. در اواسط فروردین امسال هم مجمع بزرگی از سیاستمداران و دانشمندان و روشنفکران در پاریس، در مقر یونسکو با حضور رؤسای جمهوری اسلامی ایران و الجزایر تشکیل شد. دو رئیس جمهوری و مدیر کل یونسکو سخنرانی کردند و جمعی از نمایندگان کشورهای عضو یونسکو بر طرح گفت و گوی تمدن ها صحه نهادند. کسانی هم پرسش هایی داشتند که بیشتر سیاسی بود. بعضی از حاضران نیز می گفتند که معنی گفت و گوی تمدن ها چندان روشن نیست و نمی دانیم فرهنگ ها و تمدن ها چگونه با هم سخن می گویند و چه می گویند و از این گفت و گو چه نتیجه ای حاصل می شود. کسانی که پرسش های سیاسی طرح کردند بی تردید معنی گفت و گوی تمدن ها را دریافته بودند. اینها که درس خوانده اند و سخنان رایج و متداول در زبان دیپلماسی را می شناسند. به درستی نمی دانند که گفت و گوی تمدن ها چیست، حتی در مجمع پاریس، گفت و گوی تمدن ها یک مفهوم شناخته شده نبود. بسیاری دیگر هم اینجا و آنجا توضیح می خوانند و از معنی گفت و گوی تمدن ها می پرسند. آقای خاتمی بارها گفته است که این گفت و گو، گفت و گوی سیاسی نیست و در آن مسائل سیاسی طرح نمی شود اما باز پرسش کننده می پرسد پس در این گفت و گوها چه می گویند و چه می شنوند. کسانی هم در مقام جدل می گویند (و می گفتند) شما که در کشور خودتان و با کسانی که در یک فرهنگ و با یک آئین و کیش بالیده اید نمی توانید هم سخن و هم زبان شوید و در گفت و گوهایتان گاهی خشونت ظاهر می شود. چگونه می خواهید با فرهنگ های دیگر گفت و گو کنید؟ همچنین در صحنه بین المللی وقتی آداب و سنن و رسوم ملت ها و اقوام دیگر را که مغایر و مخالف آئین خود می بینید نه فقط نمی پذیرید بلکه منع می کنید، چگونه سخن آنان را می توانید بشنوید؟ شما فقط زبانیید و زبانتان زبان امر به معروف و نهی از منکر است و البته آنها هم



گوششان به سخن امر به معروف و نهی از منکر شما باز نیست. در حقیقت می‌خواهند بگویند شما که امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید زبانتان، زبان هم‌زبانی نیست. اگر گفت‌وگوی تمدن‌ها یک تاکتیک و حتی استراتژی سیاسی بود این اعتراض‌ها جایی و وجهی داشت ولی وقتی صاحب آن می‌گوید که طرح من سیاسی نیست دیگر بردن آن به قلمروی سیاست وجهی ندارد، ولی اگر گفت‌وگوی تمدن‌ها سیاسی نیست پس چیست؟ طرحی که یک سیاستمدار پیش آورده است چگونه سیاسی نباشد؟ به این پرسش پاسخ صریح و روشن نمی‌توان داد. باید تحقیق و تأمل کرد که دیالوگ چیست و چرا در این زمان مطرح شده است. من بعضی مقالات نویسندگان ایرانی و غیرایرانی را خوانده‌ام و کمتر مقاله‌ای را یافته‌ام که در آن قلمرو گفت‌وگوی تمدن‌ها مستقل از سیاست باشد. در یکی از بهترین مقالات، گفت‌وگوی تمدن‌ها مؤثر در کاهش رنج و گرفتاری نوع بشر و رواج رفتار عقلانی از طریق جمع و تلفیق عقل و معنویت تلقی شده است. از مقاله‌ای که نام و عنوانش نظر فلسفی به گفت‌وگوی تمدن‌هاست حرفی نمی‌زنم که در آن نظر فیلسوفان درباره شرایط امکان دیالوگ با سیاست‌های زورگویی و گردان از گفت‌وگو و مذاکره سیاسی اشتباه شده و نویسنده در پایان مقاله نصیحت کرده است که در خانه و کوچه و در همه جا بی‌قید و شرط و آزاد از اسطوره چارچوب گفت‌وگو کنید تا گفت‌وگویتان موجب رشد معرفتی این‌ای بشر شود و هر جا می‌بینید نمی‌توانید بر سر امری توافق کنید آن را کنار بگذارید و مطالبی را پیش آورید که امکان تفاهم و توافق در مورد آنها زیاد است. این حرف‌ها از نظر اخلاقی خوب است و کاش می‌توانستیم به آنها عمل کنیم. اتفاقاً نویسندگان این قبیل مطالب اشخاص واقع‌بینند و دستورالعمل‌هایشان در سیاست و بازار و جامعه غربی کم‌وبیش اجرا می‌شود اما وقتی آن را به همه جا و همه قلمروهای علم و تفکر و نظر و عمل می‌برند پنداری و وهمی از کار درمی‌آید. خلط بزرگ در این میان درهم آمیختن فلسفه با سیاست است. این دو البته با هم نسبت دارند اما در یک سطح قرار ندارند و با یک نظر در آنها نمی‌توان نگاه



کرد. فلسفهٔ زمان ما بخصوص در جهان توسعه‌نیافته سیاست‌اندیش شده است و فلسفهٔ سیاست‌اندیش بالاخره تابع سیاست می‌شود ولی آیا حقیقتاً گفت‌وگوی تمدن‌ها یک امر سیاسی نیست؟ نه، در گفت‌وگوی تمدن‌ها مسائل و اغراض سیاسی در کار نیست و سخن را راه نمی‌برد اما پیداست که گفت‌وگو به مقتضای سیاست عصر مطرح شده و می‌تواند در سیاست مؤثر باشد. یک بار اعتراض شد که مگر شما سخنی و آدابی جز سخن و آداب خود را قابل ذکر می‌دانید که از گفت‌وگو و هم‌زبانی می‌گویید؟ پاسخ این است که اگر کسانی جز آداب خود هیچ آدابی را نمی‌پذیرند نمی‌توانند نمایندهٔ یک تمدن برای دیالوگ با تمدن دیگر باشند؟ گفت‌وگوی تمدن‌ها دستورالعمل و برنامهٔ کار برای همهٔ مردمان نیست و از همه کس دعوت نمی‌شود کارهای خود را بگذارند و به بازی دیالوگ مشغول شوند. اگر دیالوگ میان تمدن‌ها یک طرح فکری و فلسفی است که در موقع خاص تاریخی پدید آمده است پیداست که با سخنان رسمی و تشریفاتی و حتی علمی هم به جایی نمی‌رسد. مع‌هذا، آنچه تاکنون در باب گفت‌وگوی تمدن‌ها گفته‌اند دو سخن، آن هم دو سخن سیاسی بیشتر نیست. یکی سخن موافقان است و دیگر سخن مخالفان. موافقان و مخالفان نیز هر یک به دو دستهٔ سیاست‌بین و فلسفه‌اندیش تقسیم می‌شوند. گاهی هم بعضی از این طبقات درهم می‌آمیزند مثلاً هانتینگتون که مخالف گفت‌وگوی تمدن‌ها از موضع سیاسی است چون به بحث‌هایش آرایش‌های علمی و فلسفی می‌دهد ممکن است در زمره اهل فلسفه و نظر موافق با دیالوگ به حساب آید یا مثلاً کارل پوپر که هیچ شرط و مبنایی را برای گفت‌وگو لازم نمی‌داند و گفت‌وگوی بی‌قید و شرط را پیشنهاد می‌کند، ظاهراً سخن فلسفی می‌گوید اما اولاً سخنش انتزاعی محض است، ثانیاً چون مقصود سیاسی دارد گفت‌وگو در نظر او به یک وسیلهٔ سیاسی یا آموزش و تمرین زندگی در جامعهٔ باز تحویل می‌شود. در بهترین صورت نظر پوپر بیان آزادی بحث و نظر است که اگر با گفت‌وگوی تمدن‌ها اشتباه شود در آن صورت گفت‌وگوی تمدن‌ها دیگر یک طرح تازه نخواهد بود بلکه در زمره یکی از قواعد قرن منورالفکری و در ذیل ماده‌ای از اعلامیهٔ حقوق بشر قرار می‌گیرد ولی متوجه باشیم که در قرن هیجدهم کسی از گفت‌وگوی تمدن‌ها نمی‌گفت و گفت‌وگوی تمدن‌ها در نظر کسی نمی‌آمد زیرا در آن زمان نظر به آیندهٔ غرب بود و همهٔ جهان می‌بایست به آن سو که غرب می‌رفت، برود. بحث آزاد و بی‌قید و شرط هم مثل بیشتر چیزهای بی‌قید و شرط دلخواه و پسندیده است. تنها عیبش این است که در امر بی‌قید و شرط بحث نمی‌توان کرد و شاید چنین بحثی هرگز و هیچ جا در نگردد و اگر درگیرد مثنی سخن بی‌ربط خواهد بود و به هیچ جا نخواهد رسید. پوپر و هانتینگتون در حقیقت در مقابل هم قرار ندارند بلکه هر دو از وضع موجود جهان دفاع می‌کنند و دیدشان نسبت به آیندهٔ تمدن غربی بسیار به هم شبیه است. اگر دفاع از وضع موجود در گوش‌ها طنین بد دارد می‌گوییم نه آن است که این دفاع در حقیقت امری مذموم باشد بلکه تجدد آن را مذموم کرده است زیرا در تجدد امروز باید فردا را مادهٔ خود قرار دهد و بپوشاند یا پشت سر بگذارد ولی اقتضای عصر پست‌مدرن این است که مدافعان تجدد از وضع موجود دفاع کنند. این تعارض از آثار و عوارض جهان کنونی است و بر کسی از این بابت خرده نباید گرفت. به نظر پوپر و هانتینگتون خطری که جامعهٔ باز و دموکراسی لیبرال و تمدن غربی را تهدید می‌کند از ناحیهٔ مخالفان جامعهٔ باز و پرورش یافتگان سنت‌های غیرغربی است. هانتینگتون ملتفت و متوجه شده است که هم‌سخنی اینها با تمدن غربی و نمایندگان آن کار آسانی نیست و چون این هم‌سخنی را دشوار می‌یابد رابطه و نسبت را رابطهٔ بیگانگی و جنگ و خشونت می‌داند و گر نه او هم مخالف گفت‌وگوی تمدن‌ها نیست. اینکه گفته شود گفت‌وگو باید بدون شرط و قید باشد و اسطورهٔ چارچوب مانع آن نشود ذهن

توسعه نیافته را به آسانی می‌فریبید زیرا او پیش از آنکه به آزادی بیندیشد شیفته و مقهور آزادی است و برای لفظ و مفهوم آزادی غش می‌کند اما آیا غرب به سخن مردم غیر غربی و تمدن‌های دیگر گوش می‌دهد که گفت‌وگو و حتی مذاکره بدون قید و شرط ممکن شود؟ در این زمینه به نظر می‌رسد اگر تفاوتی میان هانتینگتون و دیگر گروه‌های موافق گفت‌وگوی بی‌قید و شرط وجود داشته باشد آن تفاوت این است که هانتینگتون مشکلات ارتباط در جهان کنونی را می‌شناسد اما آن گروه‌های دیگر نمی‌خواهند به این مشکلات فکر کنند و به این ترتیب مردم را به مثلاً دو گروه موافق و مخالف جامعه باز تقسیم کنند و طبیعی است که مخالفان را اهل و لایق گفت‌وگو ندانند و لاجرم به گفت‌وگوی بی‌قید و شرط میان موافقان قائل باشند. پوپر در حقیقت صورت مسئله را پاک می‌کند و به جای آن گفت‌وگوی بی‌قید و شرط می‌گذارد. در اینجا قدری باید درنگ کرد زیرا گفت‌وگوی تمدن‌ها (یا جنگ تمدن‌ها) مسئله‌ای است که درست در زمان ما مطرح شده است و فلسفه باید به آن پردازد. اشتباه دیالوگ با مذاکره و مباحثه و گفتن چند جمله شبه فلسفی و یا تحسین و تقییح مسئله را منتفی می‌کند. با خوب دانستن و بد دانستن دیالوگ هم هیچ مشکلی گشوده نمی‌شود. ما اکنون وضع خود و جهان را باید درک کنیم. کسانی که می‌گویند آزادی خوب است و همه باید خوبی آن را تصدیق کنند و حکومت هم باید آن را بی‌چون و چرا برقرار سازد و دشمنان آزادی را از صفحه گیتی محو کند حقیقتاً آزادی خواهان بدی هستند و به آزادی هیچ خدمتی نمی‌کنند. مگر در آزمایشگاه تاریخ سال‌های اخیر ندیده‌ایم که دوستداران آزادی دوست صاحب مقام خود را استیضاح کردند که آن آزادی را که قرار بود بدهی کجا بردی و چرا از عهده مخالفان برنیامدی و آنان را قهر نکردی و آزادی‌ها را تمام و کمال به ما بخشیدی و مگر نخوانده‌ای یا نشنیده‌ای که گفتند بروید از آن سیاستمدار تضمین بگیرید که اگر به قدرت برسد نگاهیان آزادی باشد و آن را به مردم ارزانی بدارد و اگر تعهد نکرد به او رأی مدهید. دانشمندان و سیاستمداران قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم هرگز آزادی و آزادی خواهی و دموکراسی را تا این اندازه سهل نمی‌انگاشته‌اند. اینکه جنگ، جنگ میان آزادی خواهی و استبداد طلبی است و اگر آزادی وجود ندارد مانع آن مستبدها و استبداد طلبانند و به صرف اقدام‌های سیاسی می‌توان آزادی را برقرار کرد حرف تازه‌ای نیست اما تا این اواخر در عداد شعارهای سیاسی و بیان آرزوی گروه‌هایی از مردمان بود اما از زمان جنگ دوم جهانی به تدریج در علم سیاست و فلسفه سیاسی وارد شد و کم‌کم جای مهمی را اشغال کرد. این در واقع ارتقاء یک سودای عادی سیاسی به مرتبه تفکر نبود بلکه با این واقعه فلسفه سیاسی تا سطح آراء همگانی تنزل پیدا کرد یا بهتر بگوییم اهواء و اغراض سیاسی که در ظاهر با لیبرالیسم تعارض داشت در الفاظ و عبارات شبه فلسفی پنهان شد تا تعارض مزبور تا حدی پوشیده بماند در این راه کار به جایی رسید که ترس و توهم مردمی که مارگزیده بودند و از ریسمان سیاه و سفید می‌ترسیدند و به این جهت دست قدرت‌های جهانی فریبکار را دخیل در همه وقایع سیاسی می‌دانستند، تئوری توطئه یا (پس از اصلاح) توهم توطئه خوانده شد. نه اینکه توهم توطئه وجود نداشته باشد اما ظلم بسیار بزرگی است که منشأ این توهم را صرف جهل و بیماری یا ساده لوحی مردمان بدانند.

دو گروه مخالف و موافقی که از آنان یاد کردیم و در کتاب و دفتر نویسندگان در مقابل هم قرار می‌گیرند، بسیار به هم نزدیکند. آنکه جایی برای دیالوگ نمی‌بیند ورطه اختلاف میان فرهنگ غربی و دیگر فرهنگ‌ها را بسیار عمیق می‌یابد و آنکه دیالوگ را سهل می‌پندارد اصلاً دیگری را به حساب نمی‌آورد. او قول و فعل درست را می‌شناسد و این قول‌ها و فعل‌ها به دایره تمدن و تاریخ خود او تعلق دارند و آنکه در بیرون است سخنی ندارد که بگوید پس طبیعی است که خود را گویند.



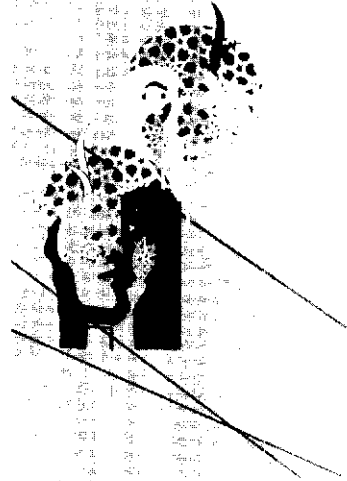
بداندو بگوید همه باید شنونده باشند و اگر کسانی نشنوند یا نتوانند که بشنوند مخالف تمدن و ضد آزادی‌اند و باید به هر وسیله‌ای آنها را به قبول آزادی وادار کرد. استدلال هم در ظاهر موجه است: با مستبدان باید با شدت رفتار کرد و به هر وسیله‌ای آنها را از سر راه برداشت ولی به صرف اعمال قدرت و شدت عمل در برابر مستبدان، استبداد از میان می‌رود و آزادی جای آن را نمی‌گیرد و فضای بحث آزاد به وجود نمی‌آید طرح خوش ظاهر تقدم توسعه سیاسی که هیچ مبنای استواری در تفکر ندارد از جلوه‌ها و آثار لیبرالیسم اخیر است و اگر روشنفکران جهان توسعه‌یافته بیشتر از آن استقبال کرده‌اند شاید وضع بحرانی فلسفه سیاست در غرب را کمال تفکر فلسفی تلقی کرده و بدون تأمل سخن بحران را دستور عمل دانسته‌اند. آنها چندان بی‌حق هم نیستند زیرا احساس می‌کنند زمانشان در قیاس با زمان تجدد بسیار کُند می‌گذرد و اصرار دارند که آزادی را به هر نحو که بشود برقرار کنند و کمتر توجه می‌کنند که این شتاب‌زدگی به جنگ و خشونت مودی می‌شود که نتیجه‌اش هر چه باشد توسعه سیاسی نخواهد بود. اینکه تا توسعه سیاسی صورت نگیرد انحاء دیگر توسعه هم محقق نمی‌شود نه فقط با تجربه تاریخی تأیید نشده است بلکه هیچ طرح روشنی از آن هم در دست نیست. توسعه سیاسی باید برنامه داشته باشد و این برنامه قهراً در هماهنگی با برنامه‌های کلی توسعه خواهد بود و اگر برنامه نداشته باشد کارش به اقدام‌های سیاسی خشن کشیده می‌شود و در همین اقدام‌ها پایان می‌یابد. در تاریخ غربی هم دیده‌ایم که لیبرالها خشونت را نفی می‌کردند و هنوز هم نفی می‌کنند اما در پایان دوران لیبرالیسم در کمند آن گرفتار شده‌اند. ظهور سودای خشونت در لیبرالیسم غربی حادثه مهمی است که معمولاً از نظرها دور می‌ماند و غالباً آن را امر اتفاقی می‌دانند یا به اشخاص نسبت می‌دهند و شاید کسانی آن را شر لازم بنامند ولی این «شر لازم» دائمی و همه جایی شده و دستورالعمل بسط و گسترش آن کم‌کم دارد در عداد قواعد اصلی لیبرالیسم درمی‌آید. تا اوایل قرن بیستم خشونت در اندیشه سیاسی غربی پوشیده بود اما کم‌کم در عمل و نظر ظاهر و ظاهرتر شد. امروز در لحن و زبان تئوری‌پردازان سیاست و در عمل و تصمیم سیاستمداران لیبرال و دموکرات این خشونت کاملاً ظاهر و نمایان است. در نظر آنها مردم هم به دو دسته تقسیم می‌شوند. یا آزادی‌خواهند و یا به کار و بار خود اشتغال دارند. گروه اول اهل نجات و صاحب حقیقت و لایق حکومتند (لیبرالیسم نو در بعضی موارد از زبان دینی هم بهره‌برداری می‌کند) اما آنان که در گروه آزادی‌خواهان نیستند دشمنند و به فاشیسم کمک می‌کنند. با آنها بحث نباید کرد زیرا مخالف بحث آزادند (و عجباً که به بحث آزاد و بی‌قید و شرط نیز قائلند). آنها نباید سخن بگویند زیرا سخنشان به آزادی زیان می‌رساند.

می‌بینیم که در این وضع دیالوگ در حقیقت نامی است که به تحکم داده شده است. این مرحله انحطاط لیبرالیسم غربی است. در این مرحله است که صاحب‌نظر لیبرالی مثل پوپر فتوای حمله به عراق می‌دهد و حکومت نولیبرال آمریکا به نام توسعه دموکراسی (و مبارزه با توریسم) کشورها را اشغال نظامی می‌کند. وقتی پوپر توجه به اختلاف در مبادی و مبانی را با توافق در اصول اشتباه می‌کند و آن را «اسطوره چارچوب» می‌نامد و پیروان و مریدان او این توجه را که ضرورتش مورد تصدیق همه صاحب‌نظران و خردمندان است، گناه بزرگ می‌شمرند، نمی‌دانند که بحث و گفت‌وگو را به کلی منتفی کرده‌اند زیرا شرط دیالوگ گوش دادن است و گوش دادن شنیدن نیست بلکه هم‌اندیشی است یعنی گوینده و شنونده باید سخن یکدیگر را درک کنند و وقع بگذارند. اگر شنونده نداند که گوینده از کجا می‌گوید و سخنش در چه متنی قرار دارد و لوازمش چیست آن را در نمی‌یابد. در حقیقت اگر کسی نمی‌خواهد چارچوب سخن را دریابد یا سخن بی‌چارچوب

می‌خواهد از دیگران چیزی نمی‌آموزد و با دیگران هم ناگزیر به زبان تحکم سخن می‌گوید هرچند که سخنش همه درباره آزادی و علم و صلاح باشد. پوپر به طوری که خود گفته است به منورالفکری ترون هیچدم تعلق دارد و می‌دانیم که در آن تفکر فقط یک تمدن و یک چارچوب فکری و تمدنی معنی داشت و تمدن و چارچوبی دیگر در کار نبود به این جهت در نظر او رجوع کردن به چارچوب‌ها افسانه و اسطوره می‌نمود.

۳. مشکل بزرگ در طرح دیالوگ میان فرهنگ‌ها مشکل زبان است. حتی در بحث درباره دیالوگ نیز زبان اثر تعیین‌کننده دارد. از زبان شلخته اداری و رسانه‌ای که بگذریم زبان کارشناسی و تخصصی هم ربطی به دیالوگ پیدا نمی‌کند. این دو زبان هیچ ربطی به دیالوگ به معنی خاص ندارند و اگر به آن آسیب نرسانند خدتمی هم نمی‌کنند. حتی زبان منطق هم گهگاه موجب سوء تفاهم می‌شود. شاید بگویند آیا باید منطق و فلسفه را رها کرد تا به دیالوگ رسید؟ ممکن است در طی منازل دیالوگ گذشتن از این زبان نیز لازم آید اما در اینجا مقصود طرح درست مسئله دیالوگ و شناخت مشکلات و موانع درست طرح کردن مسئله و فهم آن است. کسی که زبان منطق را مطلق می‌گیرد و مثلاً حوادث تاریخی را به ضرورت و امتناع منطق باز می‌گرداند، تاریخ بشر را به یک مکانیسم خشک تحویل می‌کند و فی‌المثل هر جا که از ضرورت و امکان سخن به میان آید آن را به معنای منطقی باز می‌گرداند. او اهل دیالوگ نیست. وقتی کسی می‌گوید که مردم هزار سال پیش با مفاهیم آزادی و دموکراسی بیگانه بوده‌اند و اگر آنها زنده می‌شدند نمی‌توانستند با مردم عهد تجدد هم‌زبان شوند می‌گویند که او دیالوگ را ممتنع انگاشته است. این سخن نادرست نیست به شرط اینکه توجه کنند که امتناع در زبان منطق و فلسفه معنایی دارد که با معنی آن در تاریخ نباید اشتباه شود. در تاریخ اصل عدم تناقض جایی ندارد زیرا شرایط هشتگانه یا نه‌گانه آن به کلی منتفی است. دیالوگ یک شعار حزبی نیست که به رأی گذاشته شود و موافقان و مخالفانش در دو حزب سیاسی در برابر هم قرار گیرند و با هم نزاع کنند بلکه یک طرح فکری و شاید یک امید است. دیالوگ یک امر موجود نیست یعنی کسی نمی‌گوید که اکنون میان تمدن‌ها رابطه گفت‌و شنود وجود دارد بلکه پیشنهاد می‌شود که به جای افزودن آتش قهر و نابود کردن همه چیز راه بجویم و از دیگران راه بپرسیم. راه آزادی بشر منحصر به راه تاریخ غربی نیست که اگر افق آن تاریک یا بسته شود دیگر هیچ راهی نماند و نباشد. اکنون گفت‌و شنود تمدن‌ها با قدرتی که تمدن جدید دارد و این قدرت نه فقط قدرت سیاسی و نظامی بلکه قدرت روحی و فکری و اخلاقی است، بسیار دشوار و بلکه محال می‌نماید و مگر می‌پذیرند که سخن دیگری جز سخن غربی معنی داشته باشد اما به تدریج که کار جهان مشکل و مشکل‌تر می‌شود اگر دیوانگی و بی‌خردی به نهایت نرسد و جهان با آن ویران و نابود نشود کسانی در صدد یافتن راه بی‌می‌آیند. پیداست که راه برون شد از بن‌بست جهان تجدد در گذشته گشوده نشده است و نسخه‌گشایش و گشودن آن در کتاب‌های گذشتگان نیست اما اشاراتی در کلمات متفکران و آموزگاران همه دوران‌ها هست که ممکن است در دل و روح پرسش‌کنندگان و طالبان بارقه‌ای پدید آورد و آنها را متوجه سازد که از کجا می‌توانند راه را بگشایند پس بحث در این نیست که اکنون گفت‌و شنود میان تمدن‌ها وجود دارد یا از فردا رسماً باید آغاز شود بلکه مسئله، مسئله امکان چنین گفت‌و شنودهایی است. مراد از امکان هم در اینجا امکان تاریخی است. اگر کسی بگوید در شرایط کنونی گفت و شنود وجود ندارد امکان آن را نفی نکرده است. حتی اگر گفته شود که در تمدن‌های گذشته امری بیگانه با تمدن جدید و تجدد وجود دارد که مانع تفاهم و هم‌زبانی می‌شود باز هم نمی‌توان امکان رفع مانع را منتفی دانست. با این زبان و درکی که اکنون در همه جا

شایع و غالب است دیالوگ مورد ندارد. آیا اگر دیالوگ را جزئی از یک برنامه سیاسی بدانند و بخواهند با سازماندهی آن را پیش ببرند هیچ گرمی گشوده نمی‌شود؟ یعنی اگر سازمانی هم برای دیالوگ به وجود می‌آید آیا صرفاً باید به پژوهش و تحقیق در شرایط امکان آن پردازد و به فکر برنامه‌ریزی برای دیالوگ نباشد؟ به این پرسش‌ها در جای دیگر خواهم پرداخت. چنان که گفتیم دفاعی که معمولاً از دیالوگ می‌شود دفاع از بحث آزاد و آزادی بیان است. این اشتباهی است که باید از آن بیرون آمد. اگر پیشنهاد و تأیید گفت‌وگوی تمدن‌ها پیشنهاد و تأیید بحث آزاد باشد اولاً کسانی که در امکان آن چون و چرا می‌کنند قاعداً باید مخالف بحث آزاد باشند و حال آنکه هیچ یک از آنان را به این صفت نمی‌توان متصف کرد. ثانیاً مخالفان بحث آزاد متکبران بازار سیاست و سوداگری و مستبدان و خشونت‌گران و تروریست‌ها هستند. آیا می‌توان فیلسوفانی مانند گادامر، فوکو و دریدا را در زمره مخالفان بحث آزاد و مروجان استبداد و خشونت و تروریسم به شمار آورد؟ حقیقت این است که گفت‌وگوی تمدن‌ها گرچه به جهان متجدد و به عصر ما تعلق دارد با آزادی بیان یکی نیست. بحث آزاد یک امر جاری عادی در محافل علمی و سیاسی است و آزادی بیان از قرن هیجدهم در زمره حقوق بشر قرار گرفته است. آزادی بیان حق همه افراد است و در تمدن‌های مختلف همه باید از این حق برخوردار شوند. در نظر تدوین‌کنندگان اعلامیه حقوق بشر اختلاف تمدن‌ها منظور نشده است اما در جنگ تمدن‌ها یا گفت‌وگوی تمدن‌ها بحث درباره فرد و حقوق فردی نیست گویی اندیوید و آلیسم به بحران رسیده و برای رهایی از آن رجوع به تاریخ ضرورت پیدا کرده است. آیا سخن‌های اصیل با اینکه از زبان اشخاص بیرون می‌آید سخن آنها نیست بلکه به تاریخ تعلق دارد؟ وقتی از جنگ تمدن‌ها یا گفت‌وگوی تمدن‌ها می‌گویند فرض باید این باشد که تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و تاریخ‌ها هم زبان دارند و سخن می‌گویند. با این بحث‌ها پیداست که هنوز به درستی نمی‌دانیم که گفت‌وگوی تمدن‌ها چیست یا لااقل در مورد ماهیت آن اختلاف داریم. اگر دیالوگ میان تمدن‌ها موافق و مخالف داشته باشد یا قابل مخالفت و موافقت باشد یک امر سیاسی یا یک نظریه است. پیش‌تر گفتیم که گفت‌وگوی تمدن‌ها یک طرح و اقدام سیاسی نیست. نظریه‌ای به نام گفت‌وگوی تمدن‌ها هم وجود ندارد. حتی جنگ تمدن‌های هانتینگتون یک نظریه نیست بلکه یک طرح یا استراتژی سیاسی مبتنی بر درک خاص شرق‌شناسی از تاریخ است و دیدیم که شرق‌شناس نامی برنار لوئیس جلوه نظری بیشتری به استراتژی جنگ تمدن‌ها داد. با توجه به این معنی گفت‌وگوی تمدن‌ها را نباید در مقابل جنگ تمدن‌ها قرار داد هر چند که در حقیقت با گذشت از مبادی جنگ تمدن‌ها می‌توان راهی به گفت‌وگو یافت یعنی این دو نه فقط در ظاهر و لفظ بلکه در حقیقت هم از هم جدا نیستند و بی‌جهت در یک زمان طرح نشده‌اند چنان که اگر طرح جنگ تمدن‌ها پیش نیامده بود از گفت و شنود تمدن‌ها هم چیزی گفته نمی‌شد. اگر چنین است آیا می‌توان گفت‌وگوی تمدن‌ها را نیز یک استراتژی دانست؟ استراتژی‌ها را معمولاً سوداگران قدرت جهانی طرح می‌کنند چنان که هانتینگتون با طرح جنگ تمدن‌ها در جست‌وجوی یک نیروی مخالف برای غرب بوده است. پیشنهاد دهنده گفت‌وگوی تمدن‌ها کاری به ماهیت رقیب غرب ندارد و جنگی را که آمریکا و متحدان او راه می‌اندازند به نام نامناسب جنگ تمدن‌ها نمی‌نامد (آمریکا از زمان جنگ دوم جهانی تاکنون همواره و پیوسته در جنگ بوده است. تا وقتی شوروی وجود داشت رقیب اصلی بود اما پس از انقراض شوروی می‌بایست دشمن جدیدی با نام نو جعل شود). گفت‌وگوی تمدن‌ها از آن جهت در مقابل جنگ تمدن‌ها قرار دارد که باید حقیقت و ماهیت آن را افشا کند و البته افشای این ماهیت با رد رأی و نظر هانتینگتون و برنار لوئیس و امثال آنها تمام نمی‌شود



بلکه باید روشن شود که جهان در چه مرحله تاریخی قرار دارد و به کدام سمت و به کجا می‌رود و طرح‌ها و استراتژی‌ها از کجا می‌آیند. وقتی بحث می‌شود که آیا طرح گفت‌وگوی تمدن‌ها چه دستاوردی داشته است فرض این است که این هم چیزی از سنخ جنگ تمدن‌ها و یک استراتژی سیاسی است. چندی قبل که من و بعضی از همکارانم برای شرکت در کنگره بزرگ فیلسوفان روس به مسکو رفته بودیم در آنجا به مناسبتی پرسیدند آیا گفت‌وگوی تمدن‌ها شکست نخورده است؟ من که بیشتر وجه فلسفی مسائل را می‌بینم مقصود از پرسش را نفهمیدم و توضیح خواستم. گفتند مگر مذاکرات درباره استفاده صلح‌آمیز از انرژی هسته‌ای به بن‌بست نرسیده است و بعد یکی گفت آیا شما در کشور خود از راه گفت‌وگو به جایی رسیده‌اید که می‌خواهید جهان را به گفت‌وگو بخوانید؟ وقتی خواستم توضیح دهم دیدم آنها سخن سیاسی می‌خواهند و به فلسفه کاری ندارند. در مجالسی که در فروردین امسال در پاریس (یکی در یک مرکز فرهنگی فرانسه و دو نشست در محل یونسکو) با حضور رئیس جمهوری ما تشکیل شد مسئله به تفصیل مورد بحث قرار گرفت. در آنجا هم نه فقط سیاستمداران بلکه بسیاری از روشنفکران حاضر در مجلس گفت‌وگوی تمدن‌ها را یک امر سیاسی یا یک استراتژی صلح تلقی می‌کردند. اخیراً در ژاپن هم مجلسی از دانشمندان ناظر سیاست و سیاستمداران اهل بحث و نظر تشکیل شده است که در آن گفت‌وگوی تمدن‌ها مورد بحث قرار گرفته و آن را امری لازم برای رسیدن به تفاهم در جهان پیچیده کنونی دانسته‌اند. مگوییم که آنها هم هنوز نفهمیده‌اند که دیالوگ میان ملت‌ها چیست و آنرا با دیگر امور سیاسی اشتباه کرده‌اند بخصوص که عنوان کنفرانس «به سوی پارادایم نوین» است. پس اگر از سیاست شروع کرده‌اند و امثال فوکویاما در آنجا حرف‌های آشکارا سیاسی زده‌اند تشکیل کنفرانس و کار آن را بی‌اهمیت بدانیم. اولاً طرحی که یک سیاستمدار پیش می‌آورد و ظاهراً در برابر یک طرح سیاسی قرار می‌گیرد چگونه سیاسی تلقی نشود؟ ثانیاً بشر در زمان ما به هر جا که خواهد برسد ناگزیر باید از دیوار ضخیم و بلند سیاست که وجود و زندگی او را محدود کرده است بگذرد. بدون رخنه در سیاست هیچ راهی به آینده گشوده نمی‌شود پس بپذیریم که گفت‌وگوی تمدن‌ها اگر در حقیقت سیاسی نیست باید با سیاست مواجه شود و به این جهت با سیاست پیوند نزدیک پیدا می‌کند. چنان که اشاره شد در عصر ما همه چیز سیاسی است و به همه چیز یا نظر سیاسی می‌نگرند و نظر سیاسی نظر تصرف و مصرف است پس هرچند که گفت‌وگوی تمدن‌ها در قلمرو سیاست جاری کنونی قرار ندارد و در زمره مباحث و مسائل و دستورالعمل‌های آن نیست ما را به تأمل و تفکر در سیاست می‌خواند و ناگزیر از سیاست باید آغاز شود. سیاست کنونی سیاست جنگ است و اگر جنگ را به تمدن‌ها اضافه می‌کنند این هم سیاستی است و گرنه تمدن‌ها در شرایط کنونی در جنگ شرکت ندارند. تروویسمی که مردم کوچه و بازار غرب را به وحشت انداخته است نماینده و مظهر هیچ تمدنی نیست و به تمدن‌های دیگر ربطی ندارد. تروویسم گیاهی است که در زمین نیست‌انگاری می‌روید و شوره‌زار نیست‌انگاری را که ثمری جز هلاکت و نابودی ندارد دنیای متجدد آبیاری کرده است. این تروویسم به هر نامی که صورت گیرد باطنش نیست‌انگاری است. تروویسم به هیچ دین و تمدنی اختصاص ندارد بلکه از جلوه‌های خشونت منطقی در نهاد تاریخ تجدد است. به فرض اینکه چنین نظری هم پذیرفته نشود به تروویسم نام جنگ تمدن‌ها نباید داد زیرا تمدن‌های غیرغربی در موضع جنگ قرار ندارند اما اگر تمدن‌ها دیگر منشأ اثر نیستند و نمی‌توانند در جنگ وارد شوند گفت‌وگوشان چگونه ممکن است؟ گفته‌اند که با آمدن تمدن جدید همه تمدن‌های دیگر به تدریج در حجاب رفته و از اثر افتاده‌اند و آنچه از مآثر و آثار قدیم باقی مانده به ماده شرق‌شناسی مبدل شده



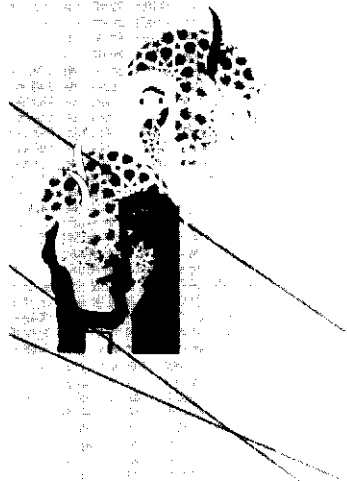
است. شرق‌شناسی برخلاف آنچه گفته‌اند ساخته استعمار نبود بلکه عنصر مهمی در تاریخ غربی بود که با آن جهانی شدن تمدن جدید و صورت غربی دادن به همه چیز جهان تحقق یافت. تمدن‌های غیر غربی به صورتی که در پژوهش‌های شرق‌شناسی حفظ شده است گنگ و لالند و سخنی ندارند که بگویند. آنها فقط گوشند، آنهم گوش‌های ناتوان و علیل اما در حقیقت تمدن‌های قدیم همواره چیزی برای گفتن دارند و همیشه و در همه جا گوش‌هایی پیدا می‌شوند که آن سخن‌ها را بشنوند. حافظ زبانی دارد که گوته حتی آن را از ورای ترجمه نه چندان شایسته می‌شنود و می‌خواند. مقصود این نیست که تأثیر حافظ در گوته را یادآوری کنیم. جای این مطالب اینجا نیست. حافظ و گوته می‌توانند هم‌زبان شوند چنان‌که ایزوتسو از امکان هم‌زبانی محی‌الدین بن عربی و متفکران شرق دور گفته است. هم‌زبانی از سنخ تأثیر و تأثر نیست. آنرا امر ورای تاریخ و بیرون از تاریخ نیز نباید دانست هرچند که همیشه و بخصوص در زمان ما پرده‌های گوناگون و کثیر مانع تفاهم یا زمینه‌ساز اختلاف را باید رفع کرد تا هم‌زبانی ممکن شود. از جمله این پرده‌های ضخیم یکی هم شرق‌شناسی است. می‌گویند اگر فون هامر پورگشتال، شرق‌شناس و دیپلمات اتریشی، دیوان حافظ را ترجمه نکرده بود گوته چگونه با حافظ آشنا می‌شد و اگر لوتی ماسینیون و کربن «حلاج» و «درباره اسلام ایرانی» و... را ننوخته بودند اروپاییان چگونه عرفان و فلسفه اسلامی را می‌شناختند. درست می‌گویند قدر و شأن ماسینیون و پورگشتال و بسیاری دیگر از شرق‌شناسان عظیم است و شاید حتی بعضی از آثار آنان بتواند مدخلی به گفت‌وگوی تمدن‌ها باشد اما وادی شرق‌شناسی، وادی گفت‌وگوی تمدن‌ها نیست یعنی اروپا نیز باید از تلقی شرق‌شناسی بگذرد تا در وادی هم‌زبانی با تمدن‌های دیگر وارد شود.

۴. یکی دیگر از مشکلاتی که بر سر راه فهم گفت‌وگوی تمدن‌ها وجود دارد دشواری فهم معنای تمدن و فرهنگ غالب است. معمولاً فرهنگ‌ها را در عرض یکدیگر قرار می‌دهند و آنها را با هم می‌سنجند و عیب‌ها و حسن‌های هر یک را می‌شمارند. در نظر مشهور فرهنگ متجدد هم فرهنگی مثل فرهنگ‌های دیگر است و عیب‌ها و حسن‌های خاص خود دارد ولی چه بخواهیم و چه نخواهیم فرهنگ جدید، فرهنگ غالب است. ما فرهنگ‌ها را بیشتر در تبعات و آثار پژوهشی اهل ادب می‌شناسیم. در پژوهش‌های ادبی و فرهنگی معمولاً فرهنگ غالب در پراستز قرار می‌گیرد و پژوهندگان ادبی که بیشتر به تأثیر و تأثر نویسندگان و شاعران توجه دارند طرح فرهنگ غالب را بی‌وجه و گاهی مزاحم و مانع پیشرفت پژوهش تلقی می‌کنند ولی غلبه فرهنگ متجدد غربی یک امر آشکار است. آدمیان اکنون تقریباً در سراسر جهان با نگاه غربی به جهان و هر چه در اوست نگاه می‌کنند و سخنان را با گوش غربی می‌شنوند. مسلمات و مقبولات مردم زمان ما دیگر مسلمات و مقبولات تمدن‌ها و فرهنگ‌های گذشته نیست بلکه اختصاص به غرب جدید دارد. در اینکه مردمان این زمان ارزش‌هایی را پذیرفته‌اند که همان ارزش‌های تجدید است و درباره علم و شعر و فرهنگ همان نظری دارند که در غرب پدید آمده است کسی تردید نمی‌کند اما می‌گویند اینها جهانی و بشری است و ربطی به غرب و جهان تجدید ندارد بلکه نتیجه تکامل علم و فرهنگ است غافل از اینکه اندیشه تکامل در فرهنگ جدید غربی ظهور کرده و در آن می‌تواند معنایی داشته باشد. اینکه ارزش‌های کنونی ارزش‌های جهانی است نادرست نمی‌نماید اما این ارزش‌های جهانی، ارزش‌های تجدید است که جهانی شده است نه اینکه به طبیعت بشر تعلق داشته باشد. چنان‌که اشاره شد می‌توانیم «وجود فرهنگ غالب» را در پراستز قرار دهیم اما وقتی مسئله گفت‌وگوی تمدن‌ها در میان است باید مرز تمدن‌ها و میزان تأثیر و نفوذ آنها لااقل به اجمال معلوم باشد. امر غریب این است که

گفت‌وگویی تمدن‌ها باید در صحنه جهان متجدد صورت گیرد و یک سوی گفت‌وگو هم جهان متجدد باشد که تمدن و فرهنگ دیگری را به رسمیت نمی‌شناسد. در این وضع چگونه می‌توان فرهنگ غالب را در پراتز قرار داد؟ معمولاً فرض می‌کنند که در گفت‌و شنود، دو فرد به عنوان سخنگویان دو تمدن در برابر هم قرار می‌گیرند و سخن خود را در عباراتی که از پیش معین و معلوم شده است به زبان می‌آورند. اگر این امر واقع شود (که می‌شود) مذاکره سیاسی یا بحث فرهنگی و فلسفی است و امر تازه‌ای نیست و نیازی به پیشنهاد کردن ندارد ولی توجه کنیم که اگر راه هم‌زبانی راه دشوار است و شرایط آن هنوز فراهم نیست و اگر آن شرایط را باید فراهم کرد، گفت‌وگو درباره سیاست (و نه گفت‌وگوی سیاسی) امری ناگزیر است. این گفت‌وگوها اگر میان متفکران صورت گیرد و در آنها حقیقت‌سیاست و تمدن جدید روشن شود مانع بزرگ گفت‌وگوی تمدن‌ها از میان می‌رود. یکی از بزرگان تفکر معاصر گفته است که هم‌زبان شدن با یونانیان و متفکران پیش از سقراط، هم‌زبانی با متفکران شرق را ممکن می‌سازد. در این هم‌زبانی سخنگو خود را در سخنی که می‌گوید و در سخن مخاطب خود باز می‌شناسد. هیچ یک از دو طرف خود را در موضع قدرت نمی‌بینند و از موضع قدرت سخن نمی‌گویند. پیداست که وقتی کسی به نام یک تمدن یا فرهنگ سخن می‌گوید تعلق خاطر به فرهنگ خود دارد و اگر فرهنگ خود را برتر نداند آن را کمتر از فرهنگ‌های دیگر نمی‌داند ولی در دیالوگ نمایندگان فرهنگ‌ها در کنار هم یا روبه‌روی یکدیگر نشسته‌اند که به معرفی فرهنگ خود بپردازند بلکه در اینجا از ابتدا عصبیت قومی و حتی احساسات نسبت به فرهنگ خودی در پراتز قرار می‌گیرد زیرا صاحبان عصبیت و احساسات ملی و قومی نمی‌توانند با قدرتی که آنان را مقهور کرده است روبه‌رو شوند و از آینده بشر بگویند. قدرت غالب حال و آینده را از آن خود می‌داند و می‌اندیشد که دیگران اگر به حاشیه‌نشینی قدرت راضی نشوند بهتر است که نباشند. می‌بینیم که از یک سو احساس قهر و قدرت و غلبه است و در جانب دیگر احساس واماندگی و حرمان و مظلومیت. در این وضع هیچ یک از دو طرف به امکان دیالوگ نمی‌اندیشد و اگر کسی آن را عنوان کند وجهی برایش نمی‌شناسند. اینها دو گروه سیاسی قرار گرفته در برابر یکدیگرند که هر دو فکر می‌کنند مسائل باید از طریق اعمال قدرت حل شود و حتی آنکه دست قدرتش بسیار کوتاه است می‌پندارد که می‌تواند و باید با قدرت نمایی به هر صورت که باشد داد خود را بستاند. توسعه و بسط جغرافیایی تکنولوژی گرچه اختلاف را چندان تغییر نداده اما معادله قدرت را پیچیده‌تر کرده است.

۵. پس چگونه می‌توان از پیشنهاد گفت‌وگوی تمدن‌ها دفاع کرد؟ تمدن‌ها کجایند و چه می‌گویند و مخاطبشان کیست؟ اگر از مردمی که به یک تمدن تعلق دارند بپرسند شما کیستید و به اصطلاح مشهور هوبنتان چیست چه پاسخ می‌دهند؟ بارها من در برابر این پرسش قرار گرفته‌ام که ایرانی‌ها ما در چیست و چه چیز ما را از اقوام و ملل دیگر ممتاز می‌کند. کسانی که به تاریخ اجتماعی و فرهنگی و روان‌شناسی تاریخی و اجتماعی می‌پردازند صفاتی برای اقوام ذکر می‌کنند. قوم ما هم به صفاتی مشهورند و کتاب‌هایی در مدح و ذم قوم ایرانی نوشته شده است. هر شخص و هر قوم همان فکرو عقل آن شخص و قوم است. اگر بپرسند فکر و عقل ما چه بوده است و اکنون چیست چه پاسخ بدهیم؟ مسئله دیگری هم هست و آن اینکه آیا فکر و عقل اکنون ما دنباله فکر و عقل گذشته است و اگر پیوستگی در تفکر و تاریخ ما قطع شده است این انقطاع در هویت ما چه اثری داشته است. آیا اقوام دارای تمدن‌های متفاوت وقتی متجدد شدند یا راهی به تجدید یافتند همان‌که بودند باقی ماندند و تجدید را به گذشته خود افزودند؟ مثلاً ما که ایرانی بودیم هزار و چهارصد سال پیش مسلمان شدیم

و بالاخره از صد و پنجاه سال پیش تجدد مآبی را به ایرانیت و مسلمانی افزودیم. آیا این تجدد مآبی صفت ایرانی اسلامی دارد یعنی ما تجدد ایرانی اسلامی را بنا نهاده‌ایم و خود را نماینده چنین تجددی می‌دانیم؟ اگر چنین ادعایی داریم باید تجدد اسلامی ایرانی خود را تعریف کنیم و اوصاف و صفات آنرا بگوییم. اینکه اصول و رسوم تجدد را بپذیریم و تکلم به زبان فارسی و پیروی فی‌الجمله از دستورات دینی و اجرای صوری فرائض و حتی نوافل را در کنار آن بگذاریم تجدد چیز دیگر نمی‌شود هر چند که شاید مسلمانی و حتی زبان فارسی در فشار و تنگنا قرار گیرد. راستی ما کیستیم؟ اگر سخن راست بگوییم ما ایرانیان مسلمان و غیرمسلمانی هستیم که طالب توسعه و تجددیم و از دولت و حکومت هم توقع داریم که شرایط توسعه را فراهم آورد و البته توسعه را هم به قیاس با وضع جهان توسعه یافته می‌شناسیم یعنی اگر بپرسند که به کجا می‌خواهید بروید و برسید یکایک امور و اوضاع کشورهای توسعه یافته را نشان می‌دهیم و می‌گوییم اینها را می‌خواهیم. برای رسیدن به این مقاصد هم راه‌های رفته جهان متجدد را در نظر می‌آوریم و برنامه‌ریزی‌هایمان برگرفته از کرد و کار مرسوم پیشروان توسعه است. پس این توسعه و تجدد مآبی متناسب با آن هیچ وجه خاص و صفت ممتاز ندارد و ناگزیر باید مثل یک بیگانه در کنار عناصر دیگری که برای هویت ذکر کرده‌اند قرار گیرد ولی هویتی که اجزاء و عناصرش بیگانه و متباین‌اند در حقیقت هویت نیست. اگر من در بحث معنی و مفهوم و حقیقت روشنفکری دینی به تفصیل وارد نشده‌ام نه از آن جهت است که مثلاً می‌خواهم بگویم مسلمان نمی‌تواند دموکرات یا سوسیالیست و... باشد یا روشنفکرانی که معتقدات دینی داشته باشند و به احکام دینی عمل کنند وجود ندارند. مسلماً روشنفکرانی وجود دارند که به آداب و عادات دینی عمل می‌کنند و در عین حال مدافع یک وضع سیاسی هستند و یکی از صورت‌های توسعه (و اخیراً در کشور ما توسعه سیاسی) را مرغوب‌تر و مناسب‌تر می‌دانند پس به یک اعتبار روشنفکری دینی وجود دارد اما این روشنفکری بیشتر از صورت‌های دیگر روشنفکری با زمان هم‌نوا نیست. در اینجا به مناسبت باید متذکر باشیم که منورالفکر و روشنفکر ما که این همه در طی صد سال اخیر و بخصوص در این سی چهل سال ملامت و تحقیر شده است آن قدرها هم که می‌پندارند مقصر نیست. روشنفکر را ملامت می‌کنند که راه را نشانخته و نتوانسته است آینده را پیش‌بینی کند. آیا ملامتگر راه را شناخته است و می‌داند که از کدام راه به کجا باید رفت؟ اگر می‌داند دست روشنفکر را هم بگیرد و او را به راه راست ببرد. روشنفکران تافته جدا بافته‌ای از دیگران نیستند. آنها در هر جای جهان باشند مظاهر تجدد وطن خویشند و به همان اندازه که تجدد در کشور و سرزمین و وطنشان جا باز کرده باشد آنها هم با مردم و سرزمین خویش سر و کار و مناسبت دارند. یک تکنسین برق یا تعمیرکار تلفن و تلویزیون در هر روستایی جایی و شأنی دارد زیرا مردم به اشیاء تکنیک و تکنولوژی مصرفی نیاز دارند اما مردم روشنفکر را برای چه می‌خواهند؟ روشنفکر از دموکراسی و سوسیالیسم و حقوق بشر و... می‌گوید و کار و بار دولت و حکومت را احیاناً بدون رجوع به مبانی استوار نقد می‌کند اما راه رسیدن به مقاصد معمولاً خوب خود را نمی‌داند و به این جهت نمی‌تواند آن مقاصد را برای مردم توضیح دهد. چرا؟ زیرا روشنفکر بیشتر با مفاهیم انتزاعی آزادی و عدالت و حقوق بشر و دموکراسی و سوسیالیسم آشناست. نه اینکه صورتی از این معانی را در جایی ندیده باشد و شناخته باشد اما گمان می‌کند فی‌المثل آزادی و دموکراسی به همان صورت که در اروپای غربی وجود دارد اولاً بی‌عیب و زوال‌ناپذیر و دائم است و ثانیاً در هر جای دیگر می‌تواند بدون فراهم شدن مقدمات و شرایط به وجود آید و حکومت را باید وادار کرد که آن همه را به مردم عطا کند.



۶. اگر تاریخ دو‌یست سال تجدد مآبی را مطالعه کنیم درمی‌یابیم که منورالفکرها و روشنفکران به همان اندازه موفق بوده‌اند که تجدد در کشورشان متحقق شده است. آنها مظهر تجدد کشور خویشند. هر آشفتگی که در تجدد می‌بینیم شاید در وجود روشنفکران هم ساری باشد و هر چه روشنفکران می‌گویند همان مرتبه و درجه پیشرفت آنها در راه تجدد است. ما عادت کرده‌ایم که بر حسب اندیشه قدیم فلسفی که می‌گفت می‌توان اشیاء را چنان که هستند شناخت بگوییم که روشنفکر هم هر وقت و هر جا که باشد اوضاع و شرایط اطراف خود را می‌شناسد و با آن شناخت راهی پیش می‌گیرد و به دیگران هم نشان می‌دهد ولی تاریخ چیزی نیست که بتوان آن را چنان که هست شناخت زیرا تاریخ در آینده متحقق می‌شود و حتی گذشته آن را هم بر حسب آینده‌ای که در نظر می‌آورند می‌شناسند البته مردمی که آینده ندارند گذشته‌شان نیز بی‌روح و مرده است. در دوران جدید هر وقت و در هر جا که می‌بینید تاریخ‌نویسی گرمی و گیروانی و قوت و استواری ندارد، می‌توانید حدس بزنید که افق آینده گرفته و تاریک است. روشنفکری که در اروپا جان‌شین منورالفکری قرن هیجدهم شد نوعی خودآگاهی به وضع تاریخی و امکانات آینده بشر بود. در قرن هیجدهم طرح کلی تاریخ تجدد ریخته شد. تاریخی که در آن بشر جهان خود را می‌ساخت و وجود او غایت این جهان بود و همه چیز حول محور وجود او می‌گشت. این طرح، طرح بهشت زمینی بود. بهشتی که بشر در آن بی‌مرگ و مرفه و بدون نگرانی از آینده یک زندگی آرام و یکنواخت را می‌بایست بگذراند. در اواسط قرن نوزدهم این طرح بر اثر تکان‌های شدید ترک برداشت و از بحرانی که عارض منورالفکری شد روشنفکری پدید آمد. اینکه منورالفکری و روشنفکری در یکصد و پنجاه سال اخیر چه سیری داشته است در مجال دیگری باید به آن بپردازیم. آنچه در اینجا باید گفت این است که اکنون تاریخ روشنفکری هم به سر آمده است. در این وضع روشنفکر ما چه باید بکند و چه می‌تواند بکند. اصلاً او کیست و از کجا آمده است؟ روشنفکر اروپایی پس از مارکس و نیچه و فروید هنوز می‌توانست به سوسیالیسم و دموکراسی و پیشرفت علم و تکنولوژی و اصلاح کجی‌ها و تدارک کاستی‌ها بیندیشد اما روشنفکر ما نه تاریخ منورالفکری را پشت سر خود داشته و نه بحران آن را آزموده است. او صدای ترک خوردن دیوار منورالفکری را نشنیده و خبر پایان یافتن عصر روشنفکری هم به گوشش نخورده است. از درد مارکس و نیچه و فروید هم خبر ندارد. او در بهترین صورت حرف‌های روشنفکران بزرگ غرب را خوانده و شنیده است و آنها را باز می‌گوید. بعضی از این حرف‌ها ممکن است به همه جهان و به نوع بشر مربوط باشد اما تقریباً همه آنچه کامو و راسل و سارتر و والتر بنیامین گفته‌اند ناظر به اروپا و غرب است. آنها از آنچه در آسیا و آفریقا می‌گذشته است و می‌گذرد چندان خبری نداشته‌اند و به آن توجه نمی‌کرده‌اند. مسئله روشنفکر آسیایی و آفریقایی چیست؟ اگر به گفته‌ها و نوشته‌هایشان مراجعه کنیم می‌بینیم اینها هم همان گفته‌اند که پیشروان غربیشان می‌اندیشیده‌اند. مسائل اینها هم همان صلح و دموکراسی و سوسیالیسم و خشونت و صورت‌های ادبی پدید آمده در دهه‌های اخیر و... است. حتی مسئله توسعه که مسئله ماست در فضای فکری روشنفکران جایی ندارد و اگر چیزی درباره آن گفته شود صورت ناقصی از پژوهش‌های دانشمندان جامعه‌شناس و اقتصاددان و ارباب علم سیاست غربی است. این روشنفکری نوعی فضل است. روشنفکر کتاب می‌خواند، فیلم می‌بیند و به اخبار و حوادث جهان توجه دارد، اما او از قدرت و اختیار خاصی برخوردار نیست پس چرا روشنفکران را ملامت کنیم. ما به جای این روشنفکری چه می‌خواستیم؟ روشنفکران چه می‌بایست بکنند که نکردند؟ ما از ایشان چه پرسشی داریم که نتوانسته‌اند به آن پاسخ بدهند؟ تازه اگر بتوان روشنفکران را ملامت کرد



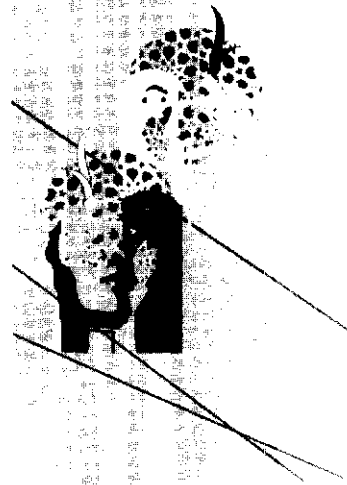
کسانی که می‌پندارند بر مرکب تاریخ سوارند و می‌توانند آن را به هر راهی که دلشان خواست ببرند و نمی‌برند به جای اینکه به خود زحمت ملامت کردن بدهند بهتر است بدون فوت وقت مرکب خود را به سوی مقصد نجات برانند. ما اگر به جای سرزنش کردن بنشینیم و ببینیم مسائلمان چیست شاید راهی به عالم حقیقی روشنفکری بیابیم یا دریابیم که راه دیگری جز روشنفکری وجود دارد و می‌توانیم در آن راه وارد شویم ولی گاهی مسائل انتزاعی روح را چنان مسخر می‌کند که همه چیز با چشم انتزاع دیده می‌شود و تجربه و عبرت‌آموزی حرف و لفظ است. به زبان قال می‌گویند اشتباه کردیم اما در همان راهی که می‌رفتند می‌روند. من فکر می‌کنم تاریخ آینده بشر چندان روشن نیست و بخصوص دنیای توسعه‌نیافته نمی‌داند و به درستی نمی‌تواند بداند که چه در پیش دارد و آیا راهی به رویش گشوده می‌شود یا نه. تنها متفکران می‌توانند راه‌های ممکن را بازشناسند و تا آنها سخن نگفته باشند و نگویند روشنفکران در کدام راه قدم بگذارند، بسیار شنیده‌ایم که می‌گویند روشنفکران با مردم پیوند نداشته‌اند. راست می‌گویند اما مراد از پیوند با مردم چیست و چگونه این پیوند برقرار می‌شود؟ آیا آنها نمی‌دانسته‌اند که مردم گرسنه‌اند و حکومت‌ها به آنها ظلم می‌کرده‌اند؟ آیا از آداب و رسوم آنها خبر نداشته‌اند؟ وقتی می‌گویند روشنفکران مردم را نمی‌شناخته‌اند - اگر این حرف یک شعار سیاسی است به آن کاری نداشته باشیم - اما گویندگان این سخن و ملامت‌گران که مردم را می‌شناسند خوب است به دیگران هم بگویند که مردم کیستند و چه می‌گویند و چه می‌خواهند ممکن است در این ملامت منظور درستی نهفته باشد و آن اینکه روشنفکران نمی‌دانسته‌اند که مردم چه کارها می‌توانند بکنند. همه مسئله همین است. مردم چه می‌توانند بکنند؟ در اروپای قرن هیجدهم صورتی از خواست و توانایی در وجود بشر پدید آمد که مظهرش منورالفکرها بودند. آیا این خواست و توان در همه جا و در وجود همه مردم جهان پدید آمده است؟ آنچه می‌دانیم این است که روشنفکری اروپا هم با این پرسش آغاز شد که برای تغییر جهان چه باید کرد البته آنها وقتی از مردم حرف می‌زدند مرادشان مردم اروپا و آمریکا بود به همین جهت روشنفکران ما که بعضی از حرف‌های آنان را ترجمه و تکرار کردند سخنشان مخاطب پیدا نکرد و در گوش مردم فرو نرفت زیرا با توانایی‌های آنان مناسبتی نداشت. اینجا بود که یک سوء تفاهم بزرگ پیش آمد و این سوء تفاهم به طرح روشنفکری دینی مودی شد. من معتقد نیستم که منورالفکرها و روشنفکران ما در سیاست و تاریخ کشور هیچ سهم و اثری نداشته‌اند. زمینه مشروطیت را منورالفکرها فراهم آوردند و نویسندگانی که از مرز منورالفکری نگاهی به روشنفکری غربی داشتند راه دیکتاتوری رضا شاهی را هموار کردند. چگونه بگویم که جمال‌زاده و هدایت و ارنی و بزرگ علوی و نیما یوشیج و اخوان و شاملو و بسیاری از شاعران و نویسندگان معاصر جایی در تاریخ تجدد و تجددمآبی مردم ایران ندارند؟ اگر طرح‌ها یا سوادهای روشنفکران به نتایج دلخواه نرسیده است باید ببینیم آنها چه می‌خواسته‌اند و به جای آنچه گفتند و نوشتند چه می‌بایست بگویند یا بنویسند که وضع مطلوب به وجود آید. نمی‌گویم گذشته را نقد نکنیم بلکه می‌گویم این هنری نیست که وقتی راه تیره شد گناه درماندن را به گردن دیگران بیندازیم. اگر میرزا آقاخان کرمانی و سید جمال‌الدین اسدآبادی و ملکم و هدایت و نیما و جمال‌زاده می‌بایست طور دیگر بیندیشند و بگویند و بنویسند چرا ما خود به جای آنان آنچه را که لازم است نمی‌گویم و نمی‌نویسیم و نقص کارهای آنان را تدارک نمی‌کنیم؟ من گاهی فکر می‌کنم که با ظهور امثال کسانی که نام بردم یک فضای انتزاعی میان جهان گذشته و عالم متجدد به وجود آمده و گروه‌هایی از دانشمندان و نویسندگان و ارباب سیاست ساکن آن شهر انتزاعی شده‌اند که گاهی به این سو و آن سو سر می‌زنند و با اینکه به

هر دو جهان قدیم و جدید تعلق دارند کم و بیش از آنجا رانده و از اینجا مانده‌اند ولی نکته این است که تکلیف جهان ما در آن شهر و فضای انتزاعی نمی‌تواند معین شود. آنان از جهان واقعی بی‌خبر نیستند اما راه آن را نشان نمی‌دهند و به امکانات مردم آن کاری ندارند. اگر به این معنی مردم را نمی‌شناسند، حکم مردم ناشناسی در مورد آنان چندان ناروا نیست. البته به شرط اینکه آنها را بر کرسی اتهام نشانند. نشناختن مردم در تاریخی که هیچ چیز تعین خاص ندارد و مردم خودشان نیز چنان که باید خود را نمی‌شناسند و نمی‌دانند که به کدام راه و به کجا باید بروند، جرم نیست و حتی اگر نقص و جهل باشد اختصاص به روشنفکران ندارد. این حرف‌ها که می‌زنم بدنم مثل بید می‌لرزد زیرا می‌دانم خواننده‌ای می‌گوید نویسنده این سطور دیروز چیز دیگری می‌گفت و خود مدعی و ملامتگر منورالفکرها و روشنفکران بود و اکنون دفاع از آنها را به عهده گرفته است. ظاهر همین است که او می‌گوید ولی من نه از منورالفکرها و روشنفکران دفاع می‌کنم و نه از آنچه در گذشته می‌گفته‌ام منصرف شده‌ام. تفکر در ایران معاصر جان و بنیه کافی ندارد. چنان که در اینجا هم گفته‌ام چشم روشنفکر به دست و زبان نویسنده و روشنفکر اروپایی و غربی است. تحولی که در وجود من پیدا شده است و خدا کند در وجود دیگران هم پدید آید. رسیدن به این خودآگاهی است که اگر من هم یکی از روشنفکران بوده‌ام شریک آنانم و قسمتی از بار ملامتی را که نصیب آنان شده است باید به دوش بکشم نه اینکه به جای قبول مسئولیت خود را معاف بدانم و زبان تلخ ملامت بگشایم. دانایان هرگز هیچ‌کس را به جرم نادانی ملامت نمی‌کنند بلکه چیزهای لازم را به مردمان می‌آموزند. من هیچ چیز را توجیه نمی‌کنم. هنوز هم اهل بحث و جدل‌م اما اگر در جایی امثال خود را ملامت کرده‌ام عذر می‌خواهم. روشنفکران هم به جهانی که ذکرش در اینجا مناسب نیست هرگز در برابر ملامت‌ها از خود دفاع نکرده‌اند و نمی‌توانسته‌اند دفاع کنند. در حقیقت بسته بودن در هم‌زبانی میان گروه‌های مختلف مردم مانع می‌شده است که روشنفکران بتوانند با مدهیان جدل کنند و بگویند هر کس مردم را می‌شناسد و توانایی‌های آنان را می‌داند و راه‌دان است راه مناسب را نشان دهد تا ما هم پیروی کنیم.

۷. اوج خودآگاهی در جهان سوم همین درک ندانستن زبان مردم و بیگانگی با امکانات و توانایی‌های آنان بود. وقتی سیاست متعارف به دیوار بن‌بست رسید تنها مرجع و پناه باقی مانده برای مردم یعنی دین، در میدان سیاست و قدرت وارد شد، پس نیاز بود که سیاستمداران دینی به وجود آیند و لازمه وجود سیاست دینی پدید آمدن روشنفکر دینی بود به این جهت روشنفکر دینی به وجود آمد. مطلب را به بیان دیگر بگویم. در دوره قبل از مشروطه منورالفکرها بیشتر تربیت دینی داشتند یا لاقلاً با زبان دین آشنا بودند و میرزا ملکم‌خان که این مزایا را نداشت با اینکه کوشید که همه حرفهای منورالفکران را با دین آشتی دهد سخنانش چندان مورد اعتنا قرار نگرفت. از میان این منورالفکرها کسی که تأثیرش بالنسبه بیشتر بود سیدجمال‌الدین اسدآبادی بود. بعد هم دیدیم که اقبال لاهوری و دکتر علی شریعتی که از دین و تجدید عهد دینی می‌گفتند سخنانشان بیشتر اثر کرد گویی روشنفکران دینی زبان مردم را بهتر می‌دانند و مردم بیشتر به آنان گوش می‌دهند پس مشکل عدم تفاهم و بسته بودن باب هم‌زبانی میان مردم و روشنفکران به این صورت حل شد که سخن روشنفکری به زبان اعتقادات و آداب دینی نزدیک شود یا در بهترین صورت دموکراسی و سوسیالیسم با اخلاق آشتی کند. تا این زمان صورت اول آن در ایران و در جاهای دیگر پیدا شده است و تحقق صورت دوم نیز غیرممکن نیست ولی تا وقتی که لاقلاً طرح کلی و اجمالی آن تدوین نشود در مورد آن اظهار نظر نمی‌توان کرد. اینکه دموکراسی و سوسیالیسم با اخلاق توأم شود

پیشنهاد خوبی است اما مهم این است که بدانیم این جمع چگونه ممکن می‌شود و با چه شرایطی صورت می‌گیرد. شاید دیالوگ میان فرهنگ‌ها از همین نقطه آغاز شود و روشنفکر دینی بتواند جایگاه خود را پیدا کند ولی گفتن اینکه سیاست باید با اخلاق و معنویت توأم شود یک شعار است. کسی هم با این شعار مخالفت نمی‌کند اما این شعار باید از زبان شهرت و تبلیغات یعنی از قالب و صورت به قلب برسد و در این صورت است که می‌توان آن را در گوش جهانیان گفت. سیاست تا وقتی که اعمال قدرت است اخلاقی نمی‌شود و اگر نباید اعمال قدرت باشد نظم موجود نیز باید برچیده شود. روشنفکری دینی اگر به این معانی نیندیشد در عالم انتزاع می‌ماند و پیوندی که موقتاً با مردم از طریق مشارکت در علایق دینی آنان پیدا کرده است، سست می‌شود. به این جهت نمی‌دانیم روشنفکر دینی چه آینده‌ای خواهد داشت.

۸. در وضع کنونی اگر قرار باشد که در دیالوگ میان تمدن‌ها وارد شویم چه کسانی به نمایندگی از تمدن‌ها و فرهنگ‌ها سخن می‌گویند. البته اگر بنا بر سخنرانی و شرکت در کنفرانس‌ها و مذاکرات باشد، بسیار کسان از عهده این کارها برمی‌آیند و تاکنون هم برآمده‌اند اما دیالوگ غیر از مذاکره است. با آنچه تاکنون گفته‌ام لاقلاً معلوم شده است که کسانی می‌توانند به نام یک تمدن و فرهنگ سخن بگویند که مرز میان فرهنگ‌ها را بشناسند و به مرتبه‌ای از تذکر تاریخی و دل آگاهی رسیده باشند که حجاب‌های عصبیت قومی و ملی، فرهنگ‌های دیگر را از نظر آنان خوار و بی‌مقدار نساخته باشد. پیداست که دانشمندان صاحب هر دانشی که باشند به عنوان دانشمند در این زمره قرار نمی‌گیرند. ممکن است دانشمندی شاعر و فیلسوف و با فرهنگ و مرد دیالوگ باشد اما به عنوان دانشمند کاری با آن ندارد. در مکانیک و شیمی و فقه بحث و چون و چرا و پژوهش هست اما نیازی به دیالوگ نیست. سیاستمداران و ارباب ایدئولوژی‌های چپ و راست هم چون بیشتر زبان‌دان تاگوش و به غایات و مصالح گروهی و احیاناً شخصی می‌اندیشند از عهده دیالوگ بر نمی‌آیند (و علاقه و رغبتی هم به آن ندارند) پس آیا روشنفکران هر کشور و ملت باید عهده‌دار این امر شوند؟ گفتیم که روشنفکران هر که و هر چه باشند در مورد آنها اختلاف نظر وجود دارد و جمعی گفته‌اند و می‌گویند که آنها با مردم پیوندی ندارند و راهشان از راه مردم جداست اما در مورد روشنفکری دینی چه باید گفت؟ آیا روشنفکران دینی از طرف مردم و فرهنگ و تاریخ خود می‌توانند سخن بگویند؟ روشنفکران دینی به مردم از این حیث نزدیکند که کم و بیش متأدب به آداب دینی اند و مثل مردم با مردم از احکام دینی پیروی می‌کنند ولی در دیالوگ میان تمدن‌ها از عادات و آداب دینی سخن به میان نمی‌آید. آیا این روشنفکران دینی با طریقت و حقیقت هم سروکار دارند؟ به نظر نمی‌رسد که پاسخ به کلی منفی باشد زیرا دیده‌ایم و می‌دانیم که بعضی از آنها با شعر و ادب و فرهنگ و معارف آشنایی دارند ولی صرف آشنایی کافی نیست زیرا یک فقیه یا مورخ و فیزیک‌دان هم ممکن است اهل این آشنایی‌ها باشند. روشنفکر دینی کسی است که روشنفکری را با ادب پیروی از شرع جمع کرده و امیدوار است که اعتقاد دینی در کار و عمل سیاست مؤثر باشد. او سیاست را اجرای احکام دین نمی‌داند بلکه مثل دیگر روشنفکران از دموکراسی و سوسیالیسم و عقل و توسعه و تکنولوژی اطلاعات و... می‌گوید بدون اینکه به حقیقت دموکراسی و سوسیالیسم و شرایط امکان تحقق هر یک از آنها بیندیشد. اگر چنین باشد روشنفکر دینی با روشنفکر مطلق فرقی ندارد و اگر تفاوتی باشد این تفاوت در رفتارهای فردی و شخصی است. مگر روشنفکران دینی با دیگران در مورد دموکراسی و عدالت و آزادی و... چه اختلافی دارند؟ مگر هنوز هم دموکراسی را یک امر مطلق که همه جا و همیشه می‌تواند برقرار شود نمی‌شناسند؟ آن فیلسوف آمریکایی که دموکراسی را مقدم بر



فلسفه می‌داند پراگماتیست است. او نیاز ندارد و نمی‌خواهد دموکراسی را در کشور خود به وجود آورد بلکه برای اثبات حقیقت دموکراسی موجود به فلسفه نیازی نمی‌بیند و می‌گوید صرف وجود دموکراسی گواه حقیقت آن است. تازه او هم باید فکر کند که دموکراسی در آمریکا در معرض تهدیدهای بزرگ قرار دارد و بحران آن روز به روز ظاهرتر می‌شود ولی در جایی که دموکراسی وجود ندارد یا بنیانش سست است کسانی که می‌خواهند آن را به وجود آورند یا بنیانش را استوار کنند باید به شرایط تاریخی آن بیندیشند. آنکه مردم را به دو گروه معتقد به قانون اساسی دموکراسی و مخالف آن تقسیم می‌کند و با این تقسیم‌بندی خواسته و ناخواسته به این نتیجه می‌رسد که گروه مخالف را باید از سر راه برداشت چه پیرو شریعت باشد و چه نباشد، به دموکراسی خدمت نمی‌کند زیرا او هم مثل رقیبان خود می‌گوید مخالف مانع راه است و باید از میان برداشته شود. این چنین روشنفکر دینی که بیشتر در بند سیاست و ایدئولوژی است حتی اگر با مآثر دینی آشنا باشد و تاریخ تمدن و فرهنگ خود را بداند شاید در سیاست و دیپلماسی مذاکره‌کننده خوبی باشد اما اهل هم‌زبانی و دیالوگ نیست زیرا سودای مخالف و مخالفت او را راحت و آزاد نمی‌گذارد.

۹. اگر گروهی از روشنفکران دینی از دین ایدئولوژی می‌سازند و آن را رفیق و پشتوانه سیاست و میدان مبارزه می‌کنند گروه دیگر به ظاهر می‌کوشند که ایدئولوژی را از دین بزدایند. اینها دخالت دین در سیاست را ناروا می‌دانند. هر یک از این دو گروه لااقل به دو بخش تقسیم می‌شوند. بخشی از گروه اول چنان که در کشورهای اسلامی دیده‌ایم دین را چنان تفسیر می‌کند که معتقدان و مؤمنان وظیفه دارند بر ضد حاکمان ستمگر قیام کنند. بخش دیگر این گروه بیشتر نظر به اجرای احکام شریعت دارند. گروه دوم شامل دو دسته است. دسته‌ای که معتقدند دین باید بگذارد دموکراسی برقرار شود و پشتوانه اخلاقی برای حکومت و جامعه باشد اما جمع دیگر گرچه به دموکراسی قائلند می‌گویند که باید میان دین و دموکراسی گفت‌وگویی درگیر و این دو به نحوی با هم جمع شوند که یک ترکیب اتحادی پدید آید. این اتحاد بی‌تردید امری سهل و ساده نیست اما هیچ کار بزرگی به آسانی و بدون سعی و مجاهدت صورت نمی‌گیرد. گفتن اینکه سیاست اخلاقی شود کار دشواری نیست اما اگر گفتن صرف بیان آرزو و ناشی از پرتوقمی باشد در زمره حرف‌هایی است که جهان را پُر کرده و بر غلظت و ضخامت پرده‌های غفلت می‌افزاید. من نمی‌دانم سیاست چگونه اخلاقی می‌شود اما امکان آن را نمی‌توانم نفی کنم و می‌دانم که متفکران سخن‌های کوتاه ساده‌ای گفته‌اند که عالم و آدم با آن سخن‌ها دگرگون شده‌اند. اگر طرح سیاست اخلاقی در گوش جان ما اثر کند و آغازی برای هم‌زبانی باشد دیگر سخن آرزویی و خطابی نخواهد بود منتهی این سخن اگر سخن زمان است به تدریج باید شرایط و لوازم تحقق آن فراهم آید. «خود را بشناس» سقراط و «من فکر می‌کنم، پس هستم» دکارت هر یک آغاز تاریخی بوده و با آنها عوالمی از میان رفته و عوالم دیگر پدید آمده است و مگر نه اینکه در دیالوگ متفکران ایرانی اسلامی با فیلسوفان یونان تحولی بزرگ در عالم اسلام و مخصوصاً در تاریخ ایران پدید آمد پس اگر میان صاحب‌نظران عالم اسلام و فلسفه جدید و معاصر دیالوگی پدید آید، امکان تحقق دموکراسی دینی و اخلاقی را نمی‌توان نادیده گرفت و نفی کرد. این امکان که می‌گویم امکان تاریخی است و آن را با امکان در مقابل امتناع یا ضرورت که هر دو امکان منطقی است اشتباه نباید کرد. با این اشتباه است که کسانی همه چیز را در تاریخ ممکن می‌دانند ولی همه چیز در تاریخ ممکن نیست البته هر تاریخی امکان‌های خاص خود را دارد هرچند که دامنه این امکانات همواره و در همه جا وسیع است. امکان سیاست اخلاقی باید در تفکر و به زبان هم‌زبانی بیان شود. این مهم ظاهراً از عهده روشنفکران و حتی سه گروه از

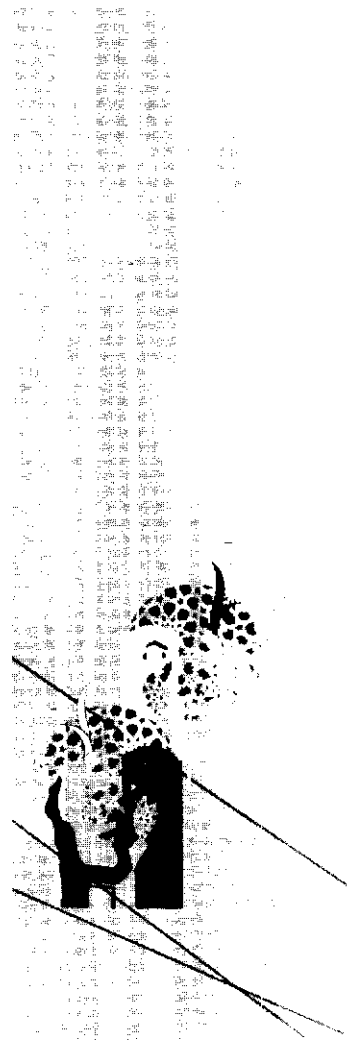


روشنفکرانی که به آنها اشاره کردم بر نمی آید ولی به گروه چهارم آنان می توان امید بست.

۱۰. من قبلاً گفته ام که در گفت و گوی تمدن ها نه می توان روشنفکران را از نظر دور داشت و نه آنان نماینده فرهنگ ها و تمدن ها اند. اکنون هم همین را می گویم مع هذا بعید نیست که روشنفکران بکشند خود را برای گفت و شنود فرهنگ ها آماده کنند. مشکل تقضیه این است که ما خیال می کنیم مسائل و مباحث معینی هست که باید در مجلس یا مجالسی که اعضای آن نیز معینند مطرح شود و البته نتیجه ای هم از بحث ها به دست آید ولی باز هم توجه کنیم که دیالوگ مذاکره و مباحثه نیست و با قصد و نیت مبادله معلومات و اطلاعات هم صورت نمی گیرد. در حقیقت دیالوگ گشایش راه و گشودن زبانی دیگر است. ما تنظیم کننده و ترتیب دهنده دیالوگ نیستیم بلکه دیالوگ راه خود را می گشاید و پیش می رود و اصحاب دیالوگ در آن راه سیر می کنند و به هر جا که رفت می روند. دیالوگ تابع برنامه نیست بلکه برنامه بر اساس آن پدید می آید و تدوین می شود. حتی دو طرف دیالوگ در حین دیالوگ آنچه باید باشند می شوند. آیا این حرف ها در حکم محال انگاشتن دیالوگ نیست؟ اگر دیالوگ این همه دشواری دارد چرا یک سیاستمدار آن را پیشنهاد کرده و یک سازمان برای پیش بردن کار آن تأسیس شده است؟ تشکیل سازمان چندان مهم نیست اما اینکه چرا یک سیاستمدار دیالوگ را پیشنهاد کرده است مطلب قابل تأملی است. اولاً توجه کنیم که همین سیاستمدار به کرات گفته است که دیالوگ کار سیاستمداران نیست و در نطق پاریس (یونسکو) به صراحت نظر گادامر را تأیید کرده است که دیالوگ را نباید با مذاکره و مباحثه اشتباه کرد. ثانیاً دیالوگ اگر باید شروع شود از اینجا و اکنون شروع می شود یعنی دیالوگ معلق در فضا و یک امر انتزاعی نیست. این مجالسی که اکنون در همه جا به نام دیالوگ میان تمدن ها تشکیل می شود گرچه در حقیقت در آنها دیالوگی صورت نمی گیرد اما شاید از آنجا راهی به دیالوگ باز شود. ما چاره ای نداریم که دیالوگ را از سیاست آغاز کنیم. در جهان متجدد کنونی یا جهان پست مدرن به هر جا به روی و بر هر زمینی که با بگذاری آنجا قلمرو سیاست است. سیاست همه جا را فرا گرفته و در همه چیز نفوذ کرده است. یکی از آرزوها و تمناهای محال من این است که بتوانم یک روز از عمرم را در فضای فارغ از سیاست بگذرانم و در هوای غیرسیاسی نفس بکشم. اگر یک آدم معمولی نمی تواند در کنج خانه کوچک خود از سیاست آزاد باشد گفت و گوی تمدن ها چگونه برکنار از سیاست صورت گیرد؟

۱۱. گفت و گوی تمدن ها یک امر سیاسی است. این قول را متناقض با آنچه پیش تر گفته شد مگیرید و اگر در ظاهر تناقضی می بینید شاید به تدریج که بحث پیش می رود معلوم شود که در حقیقت تناقضی در کار نبوده است. به این نکته هم توجه داشته باشیم که قلمرو حکومت اصل عدم تناقض، عالم سخت و صلب ظاهر است و بی جهت نیست که مرکز فرمانروایی این اصل منطق است یعنی علمی که صوری محض است و شاید احکام هیچ علمی در خشکی و سردی به پای احکام منطق نرسد. هر قدر زبان از خشکی و زمختی دور می شود و به ظرافت و لطافت میل می کند جلوه و ظهور این اصل کمتر می شود. این حکم را در مراتب و صور موجودات هم می توان اثبات کرد یعنی تا سخن از اعراض و ظواهر است تخطی از اصل عدم تناقض روا نیست و تحمل نمی شود اما چون از اعراض به ذات برویم اصل عدم تناقض پاپس می کشد و داعیه حکومت ندارد. اگر گفتیم دیالوگ یک امر سیاسی نیست به ذات آن نظر داشتیم و اکنون که می گویم دیالوگ خارج از حوزه و قلمرو سیاست واقع نمی شود به ظهور و آغاز آن نظر دارم. دیالوگ همیشه بوده است. بشر با دیالوگ بشر شده است. ذات ما هم داستانی است اما هرگز تاکنون بر ضرورت دیالوگ تأکید نمی شده است گویی

ما دیالوگ را که انسانیتیمان وابسته به آن است گم کرده ایم و به جست و جوی آن برخاسته ایم. یک دانشمند عامی (تعجب مفرماید و تعبیر دانشمند عامی را متضمن تناقض بدانید. تعداد دانشمندان عامی در زمان ما بسیار زیاد است. بی تردید تخصص دانشمند مفتنم است و مردم از فوائد آن بهره مند می شوند اما هر کس که در تخصص خود محبوس و محدود باشد عامی است در حقیقت عامی بودن عیبی نیست) در پاسخ این مدعا می تواند بگوید که در عصر ارتباطات و در زمانی که جهان به دهکده اطلاعات تبدیل شده است حرف های کهنه قرون وسطایی می زنند و امور بدیهی و آشکار را منکر می شوند و می گویند هم زبانی وجود ندارد. صبر کنیم تا چند سال دیگر همه مردم جهان در گوشه اطاق خانه خود با هر چه در جهان وجود دارد با استفاده از زبان انگلیسی رابطه برقرار می کنند. آیا باز هم این کهنه پرستان می گویند مردمان زبان یکدیگر را نمی فهمند و با هم بیگانه اند؟ اینجا بحث درباره تو و کهنه نیست. در این هم که حجم مبادله اطلاعات در جهان هرگز تا این اندازه عظیم نبوده است، تردید نمی توان کرد. لازم نیست آدمی خیلی دانشمند باشد تا بداند که جهان با تکنولوژی اطلاعات روز به روز به سمت یکپارچگی می رود اما این یکپارچگی یک طرفه است و جهان اگر در همین مسیر سیر کند بیش از همیشه یک ساختی می شود. در تاریخ یک ساختی جدید نه فقط دیالوگ از یاد رفته است بلکه یادآوری آن هم کهنه پرستی و مخالفت با علم و ترقی خوانده می شود. بشر یک ساختی ساحت محاسبه و احساس و مصرف و لذت و عادت را می بیند و وجود خود را محدود به همین ساحت می داند. در این ساحت اگر نسبتی میان آدمیان باشد نسبت تکنیکی و بهره برداری است. در این نسبت آدمیان به هم نزدیک نمی شوند. این وسائل تکنیکی - ارتباطی عصر ما به جای برقرار کردن و تقویت روابط میان مردمان، جهان را بیشتر از همیشه از حرف و پرگویی پر کرده و حساسیت گوش ها را از میان برده و همه سخن ها را برابر و در نتیجه بی معنی کرده است. اگر در فلسفه معاصر مسئله من و دیگری اهمیت بسیار یافته است و وجهی جز این ندارد که بشر نه فقط گوش نیوشا را از دست داده بلکه نمی داند آنچه به زبان او می آید سخن کیست. اگر «دیگری جهنم است» چگونه از دیالوگ می توان سخن گفت ولی بدانیم که دیگری زمانی جهنم می شود که به جای زبان دیالوگ، سخن قهر و استیلا همه جا را پر کرده باشد. ما در عصری به سر می بریم که حرف در آن بسیار زیاد است و این حرف ها پر حرفی اتفاقی زائد نیست که بگویند به آنها گوش نمی دهیم و اعتنا نمی کنیم. با این حرف ها یا به مدد این حرف ها است که همه چیز و حتی وجود بشر در قالب تکنیک قرار می گیرد. کسانی هم ممکن است بپندارند که کمال بشر قرار گرفتن در این قالب است و مگر یکی از مسلمات رایج در همه جا و بخصوص در جهان توسعه نیافته این نیست که قوانین و مقررات و اعتقادات و آداب و شیوه تردد در کوچه و خیابان و خرید و فروش را باید علمی کرد. علمی کردن جهان مورد قبول و تصدیق همه است و اگر کسی بپرسد علمی کردن چیست و چگونه است و چرا باید جهان را یکسره علمی کرد می پندارند که او مخالف علم است و قصد انکار حقایق علمی دارد زیرا در نظر آنها علم نیامده است که به ما چیزی درباره موجودات و جهان بیاموزد بلکه آمده است تا جهان و موجودات اهم از بیجان و جاندار و عاقل و غیرعاقل را در قبضه قدرت و تصرف آدمی قرار دهد. وقتی می گویند علم بی نظر و ابژکتیو است گمان می کنند که در آن و با آن اشیاء و روابط میان آنها چنان که هست شناخته می شود. تا مدتی پیش، این تلقی از علم در زمره مسلمات بود. اکنون هم که بعضی متفکران در آن چون و چرا کرده اند هنوز اندیشه غالب از این رأی عدول نکرده است ولی من در میان فیلسوفان علم کسی را نمی شناسم که به وهمی بودن این قول نرسیده باشد. حتی کارل پوپر هم که می گفت ما به حقیقت نزدیک می شویم می دانست که شناخت



عین واقع میسر نیست. این هم که می‌گفت به حقیقت نزدیک می‌شویم ناشی از خوش‌بینی و تمایل و آرزوی او بود و گرنه هیچ دلیلی برای آن نداشت. حرف‌هایی که جهان را پر کرده است چنان که گفته شد امر اتفاقی نیست. جهان ارتباطات کنونی بدون این حرف‌ها از حرکت و جنبش می‌افتد. اگر این حرف‌ها نبود چرخ تکنیک نمی‌گشت و با کند شدن گردش این چرخ شاید بشر مجال می‌یافت که ببیند و دریابد در گردش این گردونه چه مخاطراتی نهفته است.

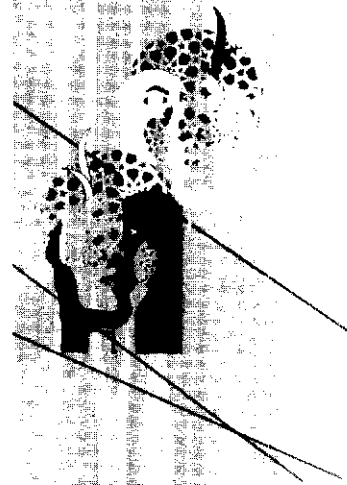
پس در عصر اطلاعات برخلاف آنچه معمولاً می‌پندارند نه فقط شرایط دیالوگ فراهم نیست بلکه چیزی که شرایط مناسب تلقی می‌شود در حقیقت مانع است. درست است که در زمان ما اطلاعات به آسانی مبادله می‌شود و بخشی از این اطلاعات، اطلاعات علمی و فرهنگی است اما دیالوگ به اطلاعات کاری ندارد. اطلاعات به درد شغل و کار و تولید و تصرف و مصرف می‌خورد و هر چه بیشتر می‌شود مجال خلوت و تأمل را تنگ‌تر می‌کند پس آیا باید از اطلاعات صرف نظر کرد یا نگذاشت که افزایش یابد؟ جلوگیری از افزایش اطلاعات در حقیقت تعطیل علم و پژوهش است. آیا علم و پژوهش را باید تعطیل کرد؟ نه، هیچ چیز این جهان را تعطیل نکنیم و مگر می‌توانیم هر چه را که بخواهیم تعطیل کنیم؟ علم و پژوهش را گرامی بداریم و آن را در جایگاه شایسته قرار دهیم. علم نه فقط در جهان توسعه نیافته در جایگاه حقیقی خود قرار ندارد بلکه در جهان توسعه یافته نیز به ساحت مطلق حاکم در زندگی و جامعه و وجود بشر مبدل شده و ساحت‌های نظر و مهر و معرفت را پوشانده است. به این وضع باید اندیشید. از تکنولوژی اطلاعات هم نمی‌توان صرف نظر کرد اما توقع نداشته باشیم که این تکنولوژی کار جهان و آدمی را کفایت کند. این همه مربوط به یک ساحت و شأن وجود آدمی است. آن را مطلق نباید انگاشت و اگر مطلق انگاشته شود وجود آدمی را به خطر می‌اندازد.

۱۲. بعضی از متفکران و فیلسوفان در وجود بشر دو یا سه ساحت تشخیص داده‌اند که یکی از آنها ساحت زندگی حسی و تمتع و درک رسمی و ظاهری است. کسانی این ساحت را همه وجود بشر می‌دانند. اینها به فلسفه و دین و هنر نمی‌توانند قائل باشند و اگر از آنها چیزی بگویند یا به آنها بپردازند همه را فرع ساحت تمتع می‌دانند. فیلسوفان همگی لااقل به دو ساحت قائلند که آن را با مسامحه می‌توان عوالم غیب و شهادت نامید (تعبیر غیب و شهادت بیشتر دینی است و ممکن است موجب سوء تفاهم شود) و مراد از آن دو فطرت درک ظواهر و شناخت ماهیات است. همه فیلسوفان از زمان افلاطون و ارسطو تا این زمان ساحت ادراک ذوات و عالم عقل را تصدیق کرده‌اند و حتی کسانی که اصالت را به ساحت تمتع و علم رسمی داده‌اند وقتی به فلسفه پرداخته‌اند بدون اینکه بخواهند یا بدانند ساحت درک ماهیات را مفروض گرفته‌اند. صاحب نظر پوزیتیویستی که می‌گوید احکام علمی قابل اثباتند چگونه نداند که اثبات‌پذیری معقول ثانی است و معقول ثانی در صقع عالم محسوس و ظاهر نمی‌گنجد. افلاطون دیالوگ را راهبر به منازل عالم معقول و ذوات مفارق از جهان محسوس می‌دانست به عبارت دیگر دیالوگ فرع وجود عالم مثال و تابع آن بود و چون فلسفه را نیز سفر به آن عالم می‌دانست دیالوگ و دیالکتیک در نظرش نه فقط با فلسفه پیوستگی و پیوند یافت بلکه یگانه شد. بعدها در فلسفه و معارف الهی اسلامی غیر از ساحت حس و عقل ساحت وراء عقل هم در نظر آمد و جلوه بیرونی آنها علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین خوانده شد و به اعتبار دیگر نام شریعت و طریقت و حقیقت گرفت. فیلسوفان جدید هم به ساحت‌های وجود بشر توجه داشتند. مارکس و کی‌یرکگارد و فروید به صراحت از آن سخن گفته‌اند. کی‌یرکگارد می‌گفت آدمی سه مرحله یا سه ساحت را طی می‌کند. اولی ساحت حس و تمتع و ذوق حسی است. پس از آن منزل اخلاق

است و از اخلاق که بگذریم وارد مرحله و منزل دین می‌شویم. در ساحت اول میل و لذت جوئی حاکم است و در مرحله دوم قاعده و قانون آدمی را راه می‌برد و بالاخره منزل سوم منزل تسلیم و عبودیت و واگذاشتن همه چیز به دوست است. گشودن زبان دیالوگ در ساحت دوم که مظهرش سقراط است آغاز می‌شود و در منزل سوم زبان دیالوگ قوام پیدا می‌کند. از مرز میان منزل اول و دوم با ریشخند و طنز می‌گذرند و انتقال به منزل سوم با طیبت و مطایبه صورت می‌گیرد. در نظر این متفکر دینی دانمارکی زبان دیالوگ ممکن است از نوعی جدل آغاز شود اما به تدریج که پیش می‌رود به زبان مهر و معرفت نزدیک می‌شود. اهمیت کار کسی‌یرگگارد این است که بیگانگی و تنهایی بشر جدید را به ما نشان داده است. در عصر ما همه به هم مربوطند و جهان پراز وسائل ارتباط شده است اما وقت هم‌زبانی نیست یا مشوش است. زبان، زبان غفلت و مصرف است و ما را چنان در چنبره خود گرفته است که هر کس درنگی بکند و بپرسد به کجا می‌روم به مخالفت با توسعه و پیشرفت و پژوهش و رفاه و سعی در برگرداندن آدمی به دوران جهل و بیماری و گرسنگی و بی‌برگی منسوب می‌شود گویی باید گوسفندوار سر به زیر افکند و تسلیم فلک عالم موجود شد. آیا این تسلیم نوعی فلک‌زدگی نیست؟ کی‌یرگگارد دریافت و اعلام کرد که تنهاست و تک درختی است که در برهوت روئیده است و صدایش به گوش کسی نمی‌رسد. در حقیقت ساحت سوم و حتی ساحت دومی که او می‌گفت در بند ساحت اول مقهور شده است اما تقدیر ساحت اول یعنی ساحت کامجویی، ناکامی و بدکامی است و اگر ساحت‌های دیگر آزاد نشوند آدمی به کام خود هم نمی‌رسد. کامروانی موقوف به این است که آدمی بداند در مرحله کام و ناز و قوف دائم نمی‌توان کرد و این آگاهی شرط مهیا شدن گوش برای شنیدن سخن دیگری است.

۱۳. ظاهراً باید به آغاز بحث یا بحث آغازین بازگردیم. اکنون زبان بیش از همیشه سخت و جامد شده است تا آنجا که گاهی اهل فلسفه هم گرفتار زبان خشک و خشن می‌شوند و زبان متفکران را در نمی‌یابند مثلاً وقتی فیلسوفان دیالوگ و امثال گادامر از دشواری‌های راه می‌گویند گمان می‌شود که اینها دیالوگ را محال انگاشته‌اند. قبلاً اشاره کردم که به ما اعتراض می‌کنند و می‌گویند شما که نمی‌توانید با هم‌کیشان و هم‌رایان خود دیالوگ داشته باشید چگونه دیالوگ میان تمدن‌ها را پیشنهاد می‌کنید؟ این اشکال که در ظاهر بسیار موجه است و باید ما را در کار خود به فکر وادارد، در حقیقت به این دلیل ناوارد و مردود است که کسی نمی‌گوید همه باید به دیالوگ بپردازند و هم‌اکنون دیالوگ می‌تواند جای قهر و نزاع و اختلاف حاکم بر جهان را بگیرد بلکه پیشنهاد شده است که برای بهبود وضع جهان و آینده بشر به پارادایم دیگری غیر از پارادایم غلبه و استیلا بیندیشیم. از جمله موانع بزرگ پیش آوردن پارادایم تازه زبان سخت و جامد ارباب تخصص و بخصوص متخصصان فلسفه و منطق است. این زبان که فلسفه را هم به مشهورات و آراء همگانی یا به مجموعه‌ای از عبارات مغلق و فنی و احياناً خشک و خالی مبدل می‌کند نه فقط هم‌زبانی بلکه بحث و گفت‌وگوی علمی را هم دشوار می‌کند. اگر با زبان همگانی نتوان به هم‌زبانی رسید زبان خشک و خالی فلسفه (و نه زبان فیلسوف) مانع هم‌زبانی و مختل تفاهم است. اینکه در مورد فلسفه سفارش شده است که آن را جز به اهلش نیاموزند و گمان نمی‌کنم غیر از فیلسوفان بزرگان هیچ دانش دیگری در مورد دانش خود چنین سفارشی کرده باشند و جهش این است که داننده فلسفه اگر به عمق معانی پی نبرد و غایت فلسفه را باز نشناسد شاید که فضل فلسفی‌اش اگر نه به خود او به دیگران زبان برساند ولی در شرایط کنونی عالم تمییز و تشخیص اهل از نااهل با وجود ابزارها و روش‌های ستجش و آزمون بسیار دشوار و در مورد فلسفه دشوارتر شده است. این است که آشوب در فلسفه از

هر زمانی بیشتر است و بسیاری از مواضع فلسفه را مخالفان فلسفه اشغال کرده‌اند. البته گاهی از این مخالفت‌ها چیزی هم نصیب فلسفه می‌شود یعنی مخالفان در مخالفت خود فلسفه می‌گویند اما متفلسفان مخالف فلسفه غالباً چند قاعده و حکم و عبارت و اصطلاح متعلق به یک حوزه فلسفه یا ضدفلسفه یاد گرفته‌اند و آنها را میزان هر قول و رأی و نظر و معنی قرار می‌دهند فی‌المثل اگر گفته شود که قدرت جهانی کنونی را نمی‌توان به رعایت موازین اخلاقی و قواعد عدل و انصاف ملزم کرد می‌گویند گوینده، اخلاق و عدل و صلح و انصاف را امر غیرممکن دانسته است زیرا او هر نتوانستی را با امتناع یکی می‌داند و می‌پندارد تحقق هر چه در حیز امکان باشد از عهده همه کس و من جمله خود او برمی‌آید و اگر به او بگویند که در سن پنجاه سالگی دیگر نمی‌تواند قهرمان شیرجه یا ژیمناستیک المپیک شود آزرده می‌شود و گوینده را قائل به حیز و منکر اختیار و آزادی می‌خواند. برای دیالوگ، باید با زبان نسبت دیگری برقرار کرد و مخصوصاً با زبان‌های مختلف علم و شعر و دین و اقتصاد و سیاست و... باید آشنا شد. معمولاً فلاسفه اصطلاحات و تعبیرات را به معانی خاص به کار می‌برند یا به یک اصطلاح معنی جدید می‌دهند. مفهوم در زبان هگل دیگر معنایی که از زمان افلاطون و ارسطو تا قرن نوزدهم داشته است ندارد. من چهل سال است که درباره غرب چیزی می‌گویم و می‌نویسم و در تمام این مدت کوشیده‌ام که بگویم مراد من از غرب، غرب در نقشه جغرافیا یا کشورهایی که در سمت چپ آن نقشه قرار دارند نیست. از شرق هم چین و ژاپن و تایلند و... را مراد نمی‌کنم ولی باز هم گاهی می‌بینم مرا ملامت می‌کنند که چرا در جایی گفته‌ام ژاپن از جهت تاریخی در ذیل عنوان غرب قرار می‌گیرد. گویی نمی‌دانم که ژاپن در شرق نقشه قرار دارد. زبان مرزهای فکر و وجود هر کسی را معین می‌کند. آن کس که زبان سخت و صلب دارد خود در تنگنا گرفتار است و از آن نمی‌تواند بیرون آید و همه چیز را در آن تنگنا و از نظر محدود خود می‌بیند. این چنین کسی چگونه به دیالوگ راه یابد؟ زبان صلب و سخت حتی راه دیالوگ‌های آغاز شده را هم می‌بندد. فیلسوفان ما و همچنین متفکران اروپا در آغاز قرون وسطی گوش دل را برای شنیدن سخن یونانیان باز کردند و چون آن سخنان را به زبان خود برگرداندند در بند ترجمه گرفتار شدند چنان که در دوران اخیر آشنایی با تمدن جدید هم بار دیگر گرفتار ترجمه شدیم و همچنان این گرفتاری ادامه دارد و شاید گاهی افزون هم می‌شود (تصور شود که ترجمه را بی‌اهمیت می‌دانم و قدر مترجمان را نمی‌دانم. مترجمان مظاهر تفکر دوران ترجمه‌اند) وقتی فلسفه را علم به اعراض ذاتی وجود تعبیر کردند گفتند که این سخن از ارسطوست و درست گفتند اما ارسطو از الفاظ وجود و اعراض ذاتی وجود چیزی نگفته بود. آنچه او گفته بود چندان دشواری نداشت ولی ما که گرفتار ترجمه وجود و اعراض ذاتی وجود شدیم بحث کردیم که اینجا عرض چه معنی دارد و مراد از ذاتی چیست و این بحث همچنان ادامه دارد و خواهد داشت و این اختلاف‌ها از جایی نیست که حدود و اطراف و بیرون و درون آن را نشناسیم. ما می‌دانیم که به چه چیزها اعراض ذاتی وجود گفته می‌شود و در امور عامه یا الهیات به معنی اعم از آنها بحث می‌کنیم اما باز می‌خواهیم بدانیم که آیا ذاتی در تعبیر عرض ذاتی، ذاتی باب برهان است یا ذاتی ایساغوجی؟ تازه این تردیدها و دقت‌های لفظی را محققان فلسفه داشته‌اند. وقتی نوبت به اهل فضل می‌رسد سخت‌گیری‌ها و خشکی‌هایی که نام دقت منطقی دارد بیشتر می‌شود. این به اصطلاح دقت‌ها باب هر گفت و شنودی را می‌بندد. نمی‌گویم هر کس هر لفظی را به هر معنایی که خواست به کار برد و آشوب در زبان را تشدید کند بلکه می‌گویم زبان همین صورت خشک جامد که الفاظش را بتوان در فرمول‌های ریاضی قرار داد نیست. زبان مثل انسان سرتاسر دایره وجود یعنی فاصله میان زمین و آسمان را در می‌نورد و بسته به اینکه آدمی



چه بهره‌ای از زبان دارد و از چه زبان یا زبان‌هایی بهره‌مند است قوه ناطقه‌اش به کار می‌افتد.

۱۴. یکی از دردهایی که گفتنش آسان نیست ابتلای زبان به انگل معرفت‌شناسی است. مقصود من ناچیز انگاشتن آنچه در فلسفه‌ها به نام ایپستمولوژی خوانده شده است نیست. اگر ایپستمولوژی بحث در شرایط امکان شناخت است باید قدر آن را دانست اما وقتی به این درجه نازل تنزل می‌کند که ۱- همه امور و معانی تاریخی را بر ساخته بشر و تابع ادراک‌های او می‌داند و ۲- برای هر وجه نظر ادراکی و نظر فلسفی نتیجه سیاسی معین در نظر می‌آورد، و ۳- علم را تابع مسلمات و مقبولات سیاسی می‌کند، دیگر چه جای برای آزادی نظر می‌ماند. اگر به جوهر و ذات قائل شوی تو را فاشیست می‌خوانند و اگر بگویی معانی عالی فلسفه را با موازین خشک و قالبی نمی‌توان سنجید کاری می‌کنند که کسی به سخت‌گوش ندهد. اگر هر کس به ذات و ماهیت و حقیقت و تاریخ قائل باشد، کارش به توتالیترسیم و انکار گفت‌وگو می‌کشد. همه فیلسوفان باید خود رأی و پشتیبان توتالیترسیم باشند. اینجا فکر نمی‌کنند که اگر هر رأی و نظر فلسفی مرام یک حزب یا یک سیاست است و هر نظری را بپذیری به حزبی وارد شده‌ای پس دیگر گفت‌وگو چه وجهی دارد و چه ثمری از آن به دست می‌آید؟ شاید می‌گویند گفت‌وگو کنیم تا همه را از اندیشه ذوات و ماهیات و تاریخ و... منصرف کنیم تا آزادی محفوظ بماند. بسیار خوب وقتی از اینجا منصرف شدند و دیگر هیچ کس از ذات و حقیقت و آینده نگفت چه باید گفت و چه می‌توان گفت؟ درست است که فلسفه به طور کلی و فلسفه‌ها آثار و نتایج سیاسی دارند اما صاحب‌نظران برای رسیدن به نتایج سیاسی به فلسفه تعرض یا از آن اعراض نمی‌کنند. به عبارت دیگر فیلسوف فلسفه‌اش را وارونه بر مبنای نتایج عملی و سیاسی بنا نمی‌کند. شاید به فیلسوف بتوان گفت که بر فلسفه‌اش چه آثار و نتایجی مترتب می‌شود اما اگر از او بخواهند که با توجه به آن آثار و نتایج باید از فکر خود بازگردد و آن را رها کند بحث به صورت جدل بد و زشت درمی‌آید و نتیجه‌اش هر چه باشد از نزاع دوستانه‌ای که یاسپرس در نظر داشت دور خواهد بود. وقتی درباره اندیشه و نظر به اعتبار نتایج عملیش حکم می‌کنند اگر به نظر خود پایبندند باید فکر کنند که اگر مثلاً از بی‌ارتباطی چیزها با یکدیگر می‌گویند تفرقه و از هم پاشیدگی امور را تشدید می‌کنند. مشکل دیگری که باید به آن اندیشید این است که گفتارهای پیش از قرن هجدهم هیچ یک (جز بعضی عبارات و جملات باقی مانده از چند سیاستمدار و حکیم یونانی) به سیاست بحث آزاد مودّی نمی‌شود. فلسفه‌های دوره جدید هم بیشترشان پروای ذات و تاریخ داشته‌اند. با آنها چه کنیم؟ آنها را دور بریزیم که مبدا ما را گرفتار توتالیترسیم و استبداد و فاشیسم کنند؟ این معرفت‌شناسی که در حقیقت فقط نام معرفت‌شناسی دارد به سیاست‌بینی می‌انجامد. در سیاست‌بینی هم دیالوگ جایی ندارد. این فصل را خلاصه کنم. قالبی فکر کردن به سخت‌گیری میانجامد. سخت‌گیری در نظر، فلسفه را تابع نتایج عملی می‌سازد و وقتی درباره فلسفه به اعتبار نتایج عملیش حکم شود کار به سیاست‌زدگی و سیاست‌بینی می‌کشد و به این ترتیب دیالوگ (هم‌زمانی و گفت و شنود) اگر تعطیل نشود در زمره مراسم و آداب رسمی و به حکم تقلید و تظاهر خواهد بود. راستی چه دشوار است که در سایه خشونت تکنیک و خشکی و قشریت زبان از آزادی و دیالوگ بگوییم.

۱۵. بدون اندیشیدن به وضع سیاسی جهان دیالوگ نمی‌تواند مطرح شود. حتی می‌توان گفت که دیالوگ با قبول قول کسانی که گفته‌اند زبان هم‌زمانی الکن و لال شده است در نظر آمده است نه اینکه ناگهان کسی کشف کرده باشد که صلح بهتر از جنگ و دوستی بهتر از قهر و هم‌دلی و هم‌زمانی بهتر از بیگانگی و دوری است و دیگران هم کشف او را تأیید کرده باشند. به تاریخ بسیار کوتاه

گفت‌وگویی تمدن‌ها نگاه کنیم. هانتینگتون که طراح استراتژی جنگ تمدن‌ها بود نگفت که گفت‌وگویی تمدن‌ها بد است و نباید طرح شود و حتی به نحوی آن را تأیید کرد. از هانتینگتون که بگذریم آنچه فیلسوفان معاصر دربارهٔ هم‌زبانی (دیالوگ) گفته‌اند مخالفت با دیالوگ نیست بلکه طرح مسائل و مشکلات بشر در عصر ماست پس مسئله این نیست که با فراغ بال و آرامش خیال بگوییم دیالوگ خوب است و هر کس را که در آن چون و چرا کند قابل سرزنش بدانیم. هانتینگتون استراتژی قدرت کنونی را تدوین کرد و نام این استراتژی را جنگ تمدن‌ها گذاشت. به او چه باید گفت؟ او را نصیحت باید کردو به او باید قبولاند که اشتباه می‌کندو تمدن‌ها با هم جنگ ندارند؟ نصیحت و بحث در جای خود خوب است. تمدن‌ها هم با هم جنگ ندارند اما جنگ هست. مهم نیست که این جنگ چه نامی داشته باشد. مهم این است که بدانیم جنگ تمدن‌ها، جنگ جهان غربی منجمد با همهٔ عالم برای تحقق سودای جهان واحد غربی است (فعلاً به شأن سیاسی این امر نمی‌پردازیم). بعضی سیاستمداران نام آن را جنگ برای دموکراسی گذاشته‌اند و بعضی روشنفکران جهان توسعه‌نیافته این داعیه را باور کرده‌اند. این سیاستمداران می‌گویند در جهان غیر غربی و بخصوص در جهان اسلامی کانون‌های دشمنی با غرب وجود دارد که باید آنها را نابود کرد تا راه برای دموکراسی لیبرال که پایان تاریخ است باز شود. گفت‌وگویی تمدن‌ها پیشنهادی نیست که به سیاستمداران جنگ افروز استیلاطلب عرضه شود بلکه باید زمزمه‌ای باشد در گوش متفکران و صاحب‌نظران جهان و آنان را به تأمل وادارد که پیرسند تمدن‌های غیرغربی کجا هستند و اگر باشند آیا با غرب دشمنی می‌کنند؟ غرب که می‌گویند واجد همهٔ خوبی‌هاست چرا باید با آن مخالفت کرد؟ آیا در تمدن‌های دیگر مردمانی چندان بد و نادان وجود دارند که خوبی‌های غرب را درک نمی‌کنند؟ اگر چنین باشد آنها باید عین بدی باشند. اتفاقاً طراحان سیاست غرب هم بر همین رأی‌اند و در توجیه جنگ‌ها و لشکرکشی‌هایشان می‌گویند قصد پاک کردن جهان از شر و جهل و بی‌خردی و خونریزی دارند.

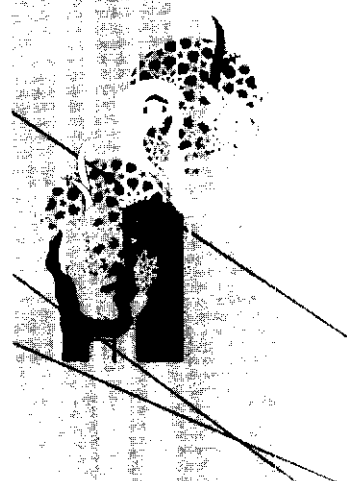
۱۶. آنکه از گفت‌وگو می‌گیرید بی‌آنکه جنگ‌افروزان را مخاطب قرار دهد و با آنها به جدل برخیزد از کسانی که خود را مظاهر و نمایندگان جهان غرب و تمدن غربی می‌دانند می‌پرسد تمدن غربی چه کرده است که تمدن‌های دیگر با آن دشمن شده‌اند و مگر تمدن‌های دیگر چندان فعالند که می‌توانند با تمدن جهانگیر غرب دشمنی کنند. چرا غرب که در طی چهارصد سال تجددش در همه جا در سراسر روی زمین گسترش یافته و نه با مخالفت و دشمنی بلکه با رغبت گروه‌های کثیر مردمان استقبال شده است اکنون جهان توسعه‌نیافته را به تمدن‌های مختلف تقسیم کرده و آنها را دشمن خود تلقی می‌کند؟ آیا جهانی شدن تمام ظواهر جهان متجدد غربی، مقاومت‌های ناشی از تعلق به سنن قومی و تمدنی را برانگیخته است و غرب می‌خواهد این تعلقات را از میان بردارد؟ ظاهراً این تعلقات به آسانی دگرگون نمی‌شود و وقتی دگرگون می‌شود شاید عکس‌العمل‌هایی پدید آورد که یک صورتش هم تروریسم باشد. ولی تروریسم کنونی نشانهٔ دشمنی تمدن‌های غیرغربی یا غرب نیست بلکه حاصل و نتیجهٔ غیرمستقیم نفی برنامه‌ریزی شده و نیست انگاشتن همهٔ اصول و اعتقادات غیرغربی است. نیچه عنوان فرعی کتاب چنین گفت زرتشت را «کتابی برای همه‌کس و برای هیچ‌کس» گذاشته بود. سخنانی هست که همه باید بشنوند و هیچ‌کس نمی‌شنود. طراح گفت‌وگویی تمدن‌ها می‌تواند پیرسد آیا شما جهانی را می‌خواهید که در آن هیچ بستگی و اعتقاد و تعلق جز ارزش‌های قلب شده جهان غربی نباشد؟ شما از دموکراسی می‌گویید. دموکراسی کنونی در دامن تاریخ غربی پرورده شده است. این دموکراسی هنوز در جهان در راه تجدد و توسعه روی



پای خود نایستاده است و شاید نتواند که بایستد یعنی مردمان آمادۀ قبول و نگهداری آن نشده‌اند. می‌گویند به صلاح آنان است که رسوم مدنی و سیاسی دیگر را ترک کنند و رسم دموکراسی را بپذیرند. بسیار خوب شما حرف خوبی می‌زنید که می‌گویید یکی از مسائل یا وظایف مهم در زمان ما کاهش دادن رنج‌های بشر و تأمین برابری آدمیان است و شاید به جان دیویی استناد کنید که می‌گفت دموکراسی صورتی از زندگی است که بشر در آن می‌تواند قابلیت‌های خود را متحقق کند و با خوشبختی به سربرد. شما تا اینجا حق دارید و خوب می‌کنید که دموکراسی‌تان را عرضه می‌کنند اما هر قومی به صورت زندگی خود تعلق دارد و راه خود را راه درست می‌داند. آیا بهتر نیست که شما به سخن او گوش کنید و سخن خود را هم به او بگویید؟ برای اینکه به توافق برسید شتاب مکنید. توافق یک امر تاریخی و تمدنی است و گرنه در بحث و نظر هرگز توافق تام حاصل نمی‌شود. اگر گمان می‌کنید که باید زود به توافق برسید و صورت زندگی دموکراتیک را که از همه صور زندگی که تاکنون بوده است بهتر است به بشر هدیه (یا تحمیل) کنند به همان جایی می‌رسید که بلشویک‌ها در سعی خود برای تحقق عدالت رسیدند. به بیان دیگر اینها گرچه ظاهراً حرف‌های خوبی است اولاً با خورد و آزادی جمع نمی‌شود، ثانیاً با اینکه در زورق مهر و لطف پوشیده شده است اگر دستورالعمل سیاست قرار گیرد سیاستی آمیخته به خشونت خواهد بود. اگر راست می‌گویید بگذارید مردمان خود فکر کنند و هدیه شما را با تأمل و درک کافی بپذیرند و شاید حرفی داشته باشند که داشته شما را اصلاح کند و از آنچه هست بهتر سازد. تمدن‌های دیگر اگر زنده باشند دشمن غرب و جهان تجدد نیستند. بلکه صرفاً تمدنی دیگرند. از متفکر غربی زمان ما وقتی به تفکر و حکمت گذشته نظر می‌کند شاید محدودیت‌های تاریخ خود و گرفتاری‌ها و مشکلات جهان کنونی را بهتر بازشناسد. تا این اواخر کسی نمی‌گفت که سیاست از اخلاق جداست. در این باب چیزی از ماکیاوولی و اسپینوزا و هابز به عنوان نظر نقل می‌کردند و از آن می‌گذشتند و البته کسی هم مدعی نبود که سیاست جدید اخلاقی است. اصلاً بحث در اخلاقی بودن و اخلاقی نبودن سیاست نبود. اکنون دیگر نیازی به مراجعه به کتاب‌های ماکیاوولی نیست اما کسانی هم به دفاع از سیاست برخاسته و احترام به بشر را شأن اخلاقی سیاست جدید می‌دانند و حاصل سخنشان این است که اعلامیه حقوق بشر متضمن دستورالعمل‌های اخلاقی است و مگر فهرست کردن حقوق طبیعی بشر و حکم به رعایت آنها اخلاق نیست. از این گذشته مدافعان دموکراسی در چند دهه اخیر عدالت و برابری را اساس دموکراسی خوانده‌اند و هابرماس و رورتی در اندیشه صورتی از دموکراسی‌اند که در آن ترس و قهر و دروغ و فریب و خشونت وجود نداشته باشد. اینها چه نظر خوبی دارند. از ای‌اشان بپرسیم چگونه باید به این دموکراسی رسید و آیا در تاریخ دموکراسی‌های کنونی ترس و قهر و جنگ و دروغ و فریب و خشونت کمتر شده است؟ می‌گویند در قیاس با رژیم‌ها و نظام‌های سیاسی دیگر دموکراسی کمتر خشونت و تجاوز و قهر و... روا می‌دارد اما می‌بینیم که در قهرها و تجاوزها و خشونت‌هایی که در سراسر جهان وجود دارد دست قدرت‌های صاحب دموکراسی در کار است. اگر نگوییم که اینها در همه آشوب‌ها و جنگ‌ها و تجاوزها و کشتارها دست داشته‌اند در بعضی از آنها دخالت مستقیم داشته و بعضی دیگر را با بی‌اعتنایی به حال خود گذاشته و در حقیقت بر قهر و خشونت صحنه نهاده‌اند. این قدرت‌ها در کجا به حکم عدل عمل کرده‌اند؟ هر جا ظلمی می‌شود آن ظلم را یا خودشان مرتکب شده‌اند یا حامی و پشتیبان ظالمند. در کجا دیده‌ایم که آمریکا و انگلیس و... از حق کشور و ملت مظلومی دفاع کرده باشند؟ اگر افغانستان را از دست طالبان پس گرفتند خود به دست آنها داده بودند و هنوز معلوم نیست که بر سر افغانستان چه خواهد آمد.

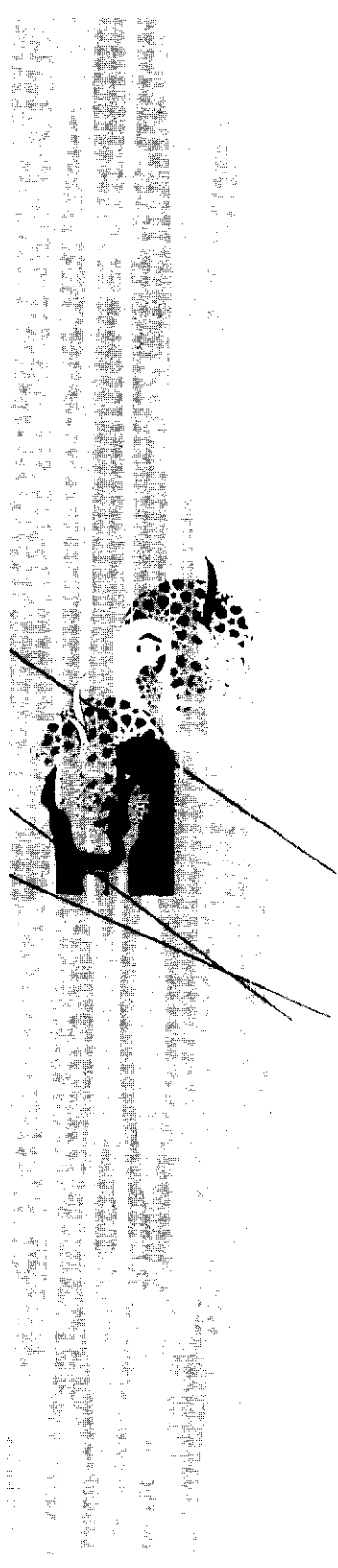
دموکراسی خوب است اما به فرض اینکه همه جا دموکرات شود آیا غلبه و قهر قدرتمندان پایان می‌یابد و آیا بسط دموکراسی با این غلبه و استیلا ممکن است؟ آیا آنها به راستی با نظام‌های غیردموکراتیک سر قهر دارند؟ به نظر نمی‌رسد که چنین باشد دموکراسی‌های بزرگ هم در سودای بسط قدرتند و حتی دموکراسی را وسیله و بهانه کرده‌اند. جنگ تمدن‌ها هم یک استراتژی فریب و دروغ است و بهانه خوبی است برای اینکه بازی قهر ادامه داشته باشد. دشمن موهوم را هم برای همین بازی جعل می‌کنند. آیا این مضحکه زمان ما نیست که قدرت بزرگ آمریکا دارد با بسزادن می‌جنگد و اروپای غربی هم خود را مصروف اقدام‌های وسیع دیپلماتیک برای تعطیل کردن تأسیسات انرژی اتمی ایران کرده است. خوش‌باوران می‌گویند به جای جنگ و نزاع و اختلاف باید بحث و گفت‌وگو کرد و به توافق رسید. کسی که اهل قهر و خشونت و جنگ نیست این سخن را به گوش قبول می‌شنود اما آنکه مسبب و بانی قهر و جنگ است صلح و مذاکره را وارد زبان می‌کند و با دست‌های قوی خود بر سر ناتوان می‌کوبد.

۱۷. می‌بینید که گفت‌وگوی تمدن‌ها چگونه از سیاست آهاز می‌شود. این گفت‌وگو خیلی زود به اینجا می‌رسد که سیاست در جهان کنونی اهم از اینکه دموکراسی باشد یا سوسیالیسم یا هر چیز دیگر اخلاقی نیست. تاکنون هم نمی‌گفته‌اند که اخلاقی است اما اکنون معلوم شده است که سیاست نه فقط با اخلاق کاری ندارد بلکه دور از اخلاق است. دموکراسی رسم خوبی است اما اگر لازم شود حاکمان کشور دموکرات بر سر میلیون‌ها نفر آدم بی‌گناه آتش می‌ریزند. شاید این سوء تفاهم هم درکار باشد و کسانی پیشنهادند که دموکراسی با انگیزه خیرخواهی و به قصد خدمت به ایشان پدید آمده است. چنان که در یک کشور توسعه‌نیافته ممکن است کسانی با حسن نیت به فکر تأسیس دموکراسی بیفتند و در راه آن بکوشند اما دموکراسی اروپا و آمریکا با طرح و برنامه‌ریزی پدید نیامده است بلکه بنایی است که با وجود آمدن بشر جدید و عالم جدید و متجدد ساخته شده است. یعنی این بنا که منطقی‌ای خودمختار در عالم جدید است، به میل کسی به وجود نیامده و به میل هیچ‌کس از میان نخواهد رفت. پیداست که در ساختن این بنا طبقات مختلف اهل نظر و سیاست‌مداران و مجاهدان و گروه‌های کثیر مردم شرکت داشته‌اند اما طرح آن متناسب با طرح تمدن و سیاست جدید صورت پذیرفته و سیر خاص داشته و بالاخره به صورت امروزی درآمد است، پس دموکراسی از جهت تاریخی هم با اخلاق پیوستگی نداشته است. می‌گویند لازم نیست سیاست به اخلاق پیوسته باشد. همین که حقوق آدمیان را در نظر می‌گیرد و تجاوز و تعدی به آنان را روا نمی‌دارد نعمت است و چرا نباید رعایت این حقوق را وجه اخلاقی دموکراسی بدانیم. حق با شماست که دموکراسی بیش از دیگر نظام‌های سیاسی ادب حقوق بشر را رعایت می‌کند اما توجه داشته باشیم که اعلامیه حقوق بشر قانون اساسی سیاست جدید است و در آن اخلاق تحت‌الشعاع سیاست قرار دارد یعنی جوهر این اخلاق و غایت آن قدرت آدمی است. دموکراسی نظامی است که رسایی و نارسایی و توانایی و ناتوانی و حسن و نقص آن را با موازین اخلاقی نمی‌سنجند و اگر حفظ شأنی از دموکراسی عدول از اخلاق را ایجاب کند پروا نمی‌کنند. دموکراسی تقسیم قدرت میان مردم نیست بلکه جمع کردن یا جمع‌آوری قدرت منتشر است که بشر جدید در تاریخ جدید از آن بهره‌مند شده است گویی قدرت منتشر مردم در نظام دموکراسی تمرکز می‌یابد و اعمال می‌شود. آزادی‌های مصرح در اعلامیه حقوق بشر و مخصوصاً آزادی بیان لازمه و شرط حفظ و بقای دموکراسی است نه آورده و نتیجه آن. در نظامی که آزادی بیان وجود دارد مقام و قدرت بشر کم‌وبیش محرز است و همه می‌بینند که چرخ قدرت چگونه می‌گردد و چه چیزها حرکت آن را تند یا کند می‌کند. اگر این



آزادی‌ها نبود تعادل به هم می‌خورد و در جایی بیش از آنچه می‌بایست، قدرت متمرکز می‌شد. آزادی بیان نشانه‌ی منتشر بودن قدرت است و در عین حال ضامنی است برای حفظ حدود و تجاوز نکردن از آن. پس دموکراسی یک نظام قانونی است که در آن آدمیان - و هر یک از افراد به عنوان مظهر آدمیت و خودآگاه به حقوق و قدرت بشر - صاحب حق و قدرند و این قدرت را همه مردمی که به مرحله خودآگاهی رسیده‌اند باید به اندازه و به نحوی متعادل اعمال کنند. می‌پرسند مگر اینها فضیلت نیست؟ چرا فضیلت است اما هنوز به عمق مطلب نرسیده‌ایم. انسانی که واجد خودآگاهی و عقل و قدرت تازه شده است عقل و قدرت خود را چگونه به کار می‌برد و برای چه به کار می‌برد و با این عقل و قدرت به کجا می‌رود؟ سارتر ماهیت این بشر را اگزیستانس تعبیر می‌کرد و می‌گفت این اگزیستانس تنهاست و دیگری را جهنم می‌داند و می‌خواهد خدا شود. او عین آزادی است و راه آزادی به خدایی می‌رسد که این هم در نظر سارتر محال است. آیا راهی هست که به این محال نرسد و بشر در آن بتواند با دیگران باشد و دیگران را دوست بدارد و خود را در نسبت با آنان بازشناسد و سکون و آرامش خود را در هم‌زبانی و هم‌داستانی بیابد؟ راهی که از آغاز تجدد گشوده شده است به این مقاصد نمی‌رسد. افق پیش روی روندگان این راه هم تیره شده است. بگذریم از اینکه در جهان توسعه‌یافته هنوز گاهی ایدئولوژی‌های غربی حقایق جاویدان تلقی می‌شود اما در غرب دیگر چراغ امید چندان روشن نیست. خوش‌بین‌ترین فیلسوفان پنهان نمی‌کنند که راه صعب شده است. از راه صعب بر نمی‌گردیم. حقوق بشر را هم وانمی‌گذاریم. اما بیندیشیم آیا می‌توان همه خوبی‌های جهان متجدد را با بشری غیر از آنچه سارتر وصف کرده است حفظ کرد؟ جهان متجدد با انسان متجدد تناسب دارد. انسان متجدد هم آزاد است و هیچ غایتی ندارد و خود غایب خویش است و وجود و حقیقت خود را با غلبه بر موجودات و عالم و آدم اثبات می‌کند. چرخ جهان متجدد با این بشر می‌گردد مع‌هذا گمان مبریم که این جهان مجموعه‌ای از اشخاص و افراد با اوصاف مذکور است. عالم جدید و آدم جدید با هم ساخته شده و بسط یافته است. این در هوای آن می‌زید و آن تحقق خود را در وجود این می‌بیند. مثل ایزابا برلین مگویند که این خوف‌ها به برقراری یک حکومت خودکامه مدد می‌کنند. در اشاره‌ای که به اپیسمولوژی کردیم گفتیم که این قبیل سخنان نشانه غلبه یا تقدم ایدئولوژی و سیاست بر فلسفه است. معنی سخن ایزابا برلین این است که برای حفظ دموکراسی همه باید مثل او اندوید و آلیست باشند و هر کس غیر از این فکر کند کارش به مخالفت با آزادی می‌کشد. نه، چنین نیست زیرا دفاع از آزادی‌های فردی در فلسفه که بالذات کل‌بین است آغاز شده است و می‌تواند ادامه یابد و انگهی قرار بود گفت و شنود کنیم. دموکراسی قابل دفاع و موجه همان صورت ظاهر حکومت دموکراتیک و روش آن است اما دموکراسی در این صورت ظاهر و روش دموکراتیک خلاصه نمی‌شود. سیاست جدید متکفل همه امور آدمیان است و هر عالمی آداب و تعلیم و تربیت و رفتارهای خاص دارد. مثلاً توجهی که در عالم یونانی و در میان مسلمین به فضائل می‌شده است در تربیت لیبرالی جایی ندارد. حتی اگر نوستالژی فضائل نداشته باشیم آیا برای تنهایی بشر و بی‌امیدی او و معنی دار شدن زندگی نباید فکر کنیم؟ فوراً مگویند مگر زندگی در تمدن‌های دیگر با معنا و معنویت قرین بوده است و فقط غرب گرفتار بی‌معنایی شده است. می‌خواهیم با هم گفت و شنود کنیم و قرار نیست یک کتاب دینی و اخلاقی به غرب معرفی کنیم که بروند بخوانند و با اخلاق و امیدوار و آینده‌دار شوند بلکه مردمی که احیاناً گذشته تمدنی دیگری دارند باید از خود بپرسند که چه پیوندی با گذشته خود و با تمدن جدید دارند. پس گفت‌وگوی تمدن‌ها نه فقط در قلمرو سیاست بلکه در وجود ما باید آغاز شود و به خودآگاهی و تذکر بیانجامد.

۱۸. جنگ تمدن‌ها اطلاق روش شرق‌شناسی بر سیاست و طراحی‌های سیاسی و نظامی بود. گفت‌وگوی تمدن‌ها راهی دیگر است و به تمدن‌ها از آن منظر نمی‌نگرد بلکه پیشنهاد می‌کند که بیایم خودمان و یکدیگر را در تماس مستقیم بشناسیم. ما کیستیم و چه داریم که به دیگران بگوییم و چرا می‌خواهیم آن‌چه داریم با دیگران در میان بگذاریم؟ و آیا برایمان فرق نمی‌کند که با کسی سخن می‌گوییم و نمی‌خواهیم بدانیم که گوش مخاطب ما به کدام سخن‌ها باز است؟ اولین چیزی که باید بدانیم این است که ما خود نماینده‌ی تام و تمام تمدن ایرانی اسلامی نیستیم. وجود ما غیر از ساحت ایرانی - اسلامی یک ساحت غربی هم دارد. ما ایرانی و مسلمانیم و به زبان فارسی سخن می‌گوییم. شاهنامه‌ی فردوسی و مصیبت نامه‌ی عطار و مثنوی مولوی و نثر و شعر سعدی و حافظ و ده‌ها اثر بزرگ دینی و اخلاقی و فلسفی و عرفانی و هنری داریم اما به دموکراسی و به طور کلی به سیاست جدید و جهان متجدد هم تعلق داریم. چنان‌که استفاده از انرژی صلح‌آمیز هسته‌ای را حق خود می‌دانیم و به جنبش نرم‌افزاری امید بسته‌ایم. ما طرح توسعه‌ی بیست ساله داریم و می‌خواهیم در آینده‌ی نه چندان دور قدرتمندترین و توسعه‌یافته‌ترین کشور منطقه باشیم. درست است که این خواست‌ها به معنی غربی شدن تام نیست اما سهمی شدن در خواهش‌ها و خواست‌های جهانی است. هیچ کشور و ملتی در شرایط کنونی نمی‌تواند در بیرون از دایره‌ی نفوذ تاریخ تجدید زندگی کند مع‌هذا اولاً فاهمه‌ی ما با زبان فارسی و فرهنگ ایرانی اسلامی توأم یافته است و ثانیاً خاطرات و آداب ملی و قومی و اعتقادات دینی داریم و اینها در فکر و عمل ما بی‌تأثیر نیست پس ما ایرانی مسلمان متجددیم. قبلاً در یک مقاله‌ای گفته‌ام که ایرانی مسلمان امر ممکن سهل‌التحقیق است. همه‌ی مردم روی زمین می‌توانند مسلمان باشند و ما ایرانیان هم مسلمان شده‌ایم. می‌گویند این حکم در مورد تجدید هم درست است یعنی همه‌ی مردم جهان می‌توانند متجدد شوند و ما هم در راه تجدید قرار گرفته‌ایم. در حکم اخیر باید درنگ کرد. ایرانی مثل هر آدم غربی می‌تواند متجدد بشود و مردمان در نسبت با تجدید اختلاف ندارند (البته از جهت تاریخی اختلاف دارند اما نمی‌توان گفت که مثلاً نژاد چینی استعداد بیشتری برای متجدد شدن دارد و مالایایی استعدادش کمتر است) اما در این حکم مردمان را در ذات خود مستقل از دین و فرهنگ و بستگی‌هایشان در نظر آورده‌ایم. نسبت ایرانی مسلمان با تجدید همان نسبتی نیست که ژاپنی بودایی دارد. اگر چنان‌که وبر تحقیق کرده است پروتستان‌ها نسبت به کاتولیک‌ها تجدید را بهتر می‌پذیرند لابد معتقدان ادیان و مذاهب دیگر هم از این حیث تفاوت‌هایی دارند پس می‌توان پرسید که ما چگونه و تا چه اندازه در تجدید وارد شده و پیشرفته‌ایم؟ اندیشه‌ی مکانیکی اول که صاحبانش مثلاً می‌پندارند ژاپن امروز همان ژاپن دویست سال پیش است و مانوتسه تونگ لائوتسه‌ای است که کمونیست شده است و به طور کلی هویت دینی و ملی و تاریخی ربطی به علم و تکنولوژی و هیچ یک از صورت‌های استبداد و سوسیالیسم و دموکراسی ندارد، حرف‌های مشهور و همگانی است و شاید نشانه‌ی غفلت از خود و جهان باشد. ما مثل همه‌ی مردم دیگر جهان چیزی از تجدید با خود داریم و البته وارث فرهنگ و ادب گذشته‌ی خویشیم؛ در مسلمانی مردم ایران هم تردید نیست پس بیاییم بدون اینکه وجود خود را تجزیه کنیم ببینیم عناصر تاریخی آن چگونه با هم جمع شده‌اند و از جمع آنها چه پدید آمده است. شاید اصلاً جمعی در کار نبوده و تنها چند عنصر متباین در کنار هم قرار گرفته‌اند و نمی‌توانند با هم سازگار شوند. اگر بگوییم شأن متجدد وجود ما با شأن ایرانی مسلمانان با هم از درگفت‌وگو درآیند تا اگر ناسازگاری در کار است رفع شود می‌گویند این دو شأن جدا نیستند و وحدت یافته‌اند یا این امر ربطی به وجود همه‌ی مردم ندارد بلکه مردمان دو گروه شده‌اند. گروهی سنتی باقی مانده‌اند و گروه دیگر متجدد شده‌اند.



اجازه بفرمایید که حد میانه را بگیریم و بپذیریم که همه مردم چیزی از سنت و تجدد دارند. در وجود گروهی تجدد غلبه دارد و فکر و عمل گروه دیگر بیشتر سنتی است. آیا ممکن است یکی از گروه اول به عنوان نماینده تجدد در کنار شخصی از گروه دوم بنشینند و با هم سخن بگویند؟ گفت‌وگوی تمدن‌ها که از سیاست آغاز می‌شود باید در این مرحله بیشتر درنگ کند. ما هنوز نمی‌دانیم غیر از اعتقادات دینی و آداب قومی که داریم مسلمات و حقایق سیاسی و علمی مان تاریخی است. ما همه اینها را حقایق مطلق و جاویدان می‌دانیم و می‌بنداریم هر ذهنی و هر عقلی هر جای زمین و زمان که باشد اینها را تصدیق می‌کند و می‌پذیرد ولی وجود ما در تاریخ ساخته شده است و این تاریخی بودن سنت الهی است که پیامبرانش را به زبان قوم خود فرستاده و دایره تعلیم ایشان را با بسط تاریخی متناسب قرار داده است. وجود آدمیان وجود تاریخی است. فقط ما نیستیم که صاحب شأن شرعی و غربی هستیم. غرب هم این هردو شأن را دارد و اگر نداشت به سخن ذن - بودایی و مولوی و به طور کلی به سخن حکمت گوش نمی‌کرد و البته در این صورت به قدرتی که رسیده است نمی‌رسید و خود را نمی‌شناخت و از عهده نقد خود بر نمی‌آمد. چیزی که هست تمدن قدرتمند غربی بسیار مغرور است و حتی مذاکره دیپلماتیک را که برای رسمیت بخشیدن به قهر و قدرت صورت می‌گیرد دوست نمی‌دارد ولی کم‌کم نیازمندی به دیالوگ را درمی‌یابد. در طی صد و پنجاه سال اخیر نوعی رابطه دیالکتیک (دیالکتیک آشفته و بیمار) میان تمدن غربی (نمی‌دانم این نام تا چه اندازه دقیق و درست است) و جهان استعمارزده یا توسعه‌نیافته وجود داشته است. این رابطه، رابطه قهر و استیلا و غلبه و تحقیر از یکسو و آمیخته‌ای از تسلیم و مقاومت و پیروی و سرپیچی بوده است. به نظر می‌رسد که اکنون قهر و قدرت غرب شدیدتر و بیشتر شده و تمدن‌های دیگر یا درست بگوییم جهان توسعه نیافته برای قبول قهر یا اگر تعبیر قهر را دوست نمی‌دارید می‌گویم برای پیروی از صورت زندگی غربی و آمریکائی آماده‌تر شده است. اما این ظاهر قضیه است. اکنون قدرت غربی می‌تواند کل جهان توسعه نیافته را هر زمان که بخواهد در آتش قهر خود بسوزاند و نابود و ویران کند یا به تصرف خود درآورد اما با این اقدام خود نیز در آتشی که افروخته است می‌سوزد و نابود می‌شود. غرب که دیگر مددی از سرچشمه‌های خود نمی‌گیرد از درون در حال فروریختن است و کم‌کم دارد به این فروریختگی در شعر و ادب و تفکر، خود آگاهی می‌یابد. این خودآگاهی مرحله گذار از دیالکتیک بیمار به دیالوگ است. در این دیالوگ همه تمدن‌ها به سرچشمه‌های خود رجوع می‌کنند. این سرچشمه‌ها اگر یکی نباشد بسیار بهم نزدیک و شبیهند و همه آب‌های زلال و صافی دارند که با آن خبار کدورت‌ها را می‌توان پاک کرد و آتش کینه و کین توزی را افسرد و تشنگی روح و جان را فرو نشاند.

رضا داوری اردکانی
استاد فلسفه دانشگاه تهران