

با افسون زدگی آغاز کردیم

فلسفه در ایران در میزگردی با حضور ضیاء موحد، محمد ضیمران و سروش دباغ

رضا خجسته رحیمی - هومان دوراندیش

منبع: مجله مهرنامه، شماره ۶، سال اول، آبان ماه ۱۳۸۹

فلسفه در ایران اقبال بلندی نداشته است. در ایران قدیم نویسنده توانایی چون امام محمد غزالی با قوت استدلال خود، تیشه به ریشه فلسفه اسلامی زد و در ایران جدید نویسنده ناتوانی چون احمد فردید با قلت استدلال خویش، فلسفه را با دشنام و نفرت همنشین ساخت. در آمیختن فلسفه با کلام و عرفان اسلامی در دوران گذشته و هماغوشی اش با ایدئولوژی در دوران معاصر، اینک فلسفه ورزی حقیقی را برای ایرانیان با دشواری های فراوان همراه ساخته است. زبردستی تاریخی فلسفه نسبت به سیاست و فقه و شعر و عرفان در زمانه حاضر نیز با شدت و حدت هر چه تمامتر ادامه دارد. ورود فلسفه های جدید غربی نیز تاثیر چندانی در اصلاح این وضع تاریخی نامطلوب نداشته است. اگر احمد فردید را " نخستین فیلسوف مدرن ایران " بدانیم، فلسفه جدید در این دیار باید بر بخت بد خویش افسوس بخورد که چرا هم از آغاز ابزار نگاه فیلسوفی شد که با نفرت از دیروزیان و امروزیان، در آسمان " علم الاسماء " به دنبال خورشید " پس فردا " می گشت؛ چرا که خیال اندیشی این فیلسوف محال اندیش، فلسفه جدید را در ایران معاصر، در گرداب عمیقی از گزاره های غیر استدلالی فرو برد. متن زیر حاصل گفتگو و مباحثه ضیاء موحد، محمد ضیمران و سروش دباغ در باب وضع فلسفه در ایران است. در این میزگرد، موضوعاتی چون تقابل فلسفه های قاره ای و تحلیلی در ایران، تاثیر آنها بر کنش سیاسی ایرانیان، پیوندشان با فلسفه و عرفان اسلامی، تحولات فلسفه در دوران بعد از انقلاب اسلامی و آینده فلسفه در جامعه ایران مورد بحث و بررسی قرار گرفت.

xxx

در آغاز خوب است که به این موضوع پردازیم که آشنایی جدی ایرانیان با فلسفه جدید غرب از چه زمانی شروع شد و مجاری این آشنایی چه بود؟

ضیاء موحد - در دوره قاجار، کنت گوینو به ایران می آید و سئوالاتی راجع به فلاسفه جدید غربی با یکی از روحانیان ایران در میان می گذارد و او هم پاسخ هایی به سئوالات او می دهد. در آن زمان

ترجمه ای از آثار دکارت هم در ایران وجود داشت. اما اگر بخواهیم زمانی را به عنوان مبدا آشنایی جدی ایرانیان با فلسفه جدید غرب در نظر بگیریم، باید به زمان تاسیس دانشگاه تهران اشاره کنیم. جالب است که تاسیس دانشگاه تهران مقارن است با دوره اول نشریه سخن. در شماره های دوم و سوم سخن، دو مقاله وجود دارد که این دو مقاله همزمان دو جریان فلسفی غرب را مطرح می کنند. یکی مقاله فردید است که جریان فلسفه اروپای متصل را مطرح می کند و دیگری مقاله منوچهر بزرگمهر است که به جریان فلسفه تحلیلی می پردازد. بنابراین می توان گفت که فردید اولین معرف جدی فلسفه اروپای متصل و بزرگمهر اولین معرف جدی فلسفه تحلیلی بوده است. این دو مقاله را در واقع باید سرآغاز تاریخچه آشنایی جدی ایرانیان با فلسفه جدید غرب دانست.

محمد ضیمران - من هم در تایید فرمایش دکتر موحد این نکته را می گویم که آشنایی ایرانیان با فلسفه غرب به دوره قاجاریه بازمی گردد. کنت گوینو، وزیر مختار فرانسه در ایران، به یک مترجم یهودی می گوید که کتاب "گفتار در روش" دکارت را به فارسی برگرداند که زمینه بحث فلسفی را فراهم کند. ظاهراً بعدها افضل الملک ترجمه دیگری از کتاب دکارت از زبان ترکی عثمانی به فارسی انجام می دهد اما ترجمه کتاب دکارت در ایران با استقبال چندانی مواجه نمی شود زیرا فلاسفه اسلامی بعد از خواندن کتاب دکارت، تصور می کنند که ملاصدرا مباحث دکارت در آن کتاب را به صورت مکفی و مفصل مطرح کرده است. فلاسفه اسلامی بویژه بعد از مواجه شدن با فلسفه کانت، فکر می کنند مقولاتی چون حمل ذاتی و حمل شایع صناعی، آنچه را که کانت می خواهد بگوید، بهتر مطرح می کنند و کانت چیزی به سنت فلسفی اسلامی اضافه نمی کند. اما با تاسیس دانشگاه تهران، فروغی مجدداً کتاب "گفتار در روش" دکارت را به فارسی ترجمه می کند. وقتی که این کتاب خوانده می شود، کسی چیزی از آن کتاب نمی فهمد. به فروغی گفته می شود که کتابی تالیف کن تا لااقل ما بفهمیم دکارت چه نظری داشته است. همین باعث می شود که فروغی "سیر حکمت در اروپا" را تالیف کند. این کتاب در تشریح اندیشه های دکارت، کل تاریخ فلسفه غرب را به طور خلاصه در سه جلد توضیح می دهد. بعدها در دانشگاه تهران دو جریان اساسی فلسفه غرب پا می گیرد که یکی از آنها فلسفه قاره ای بوده و دیگری فلسفه تحلیلی. در بسط فلسفه قاره ای، توده ای ها بویژه در معرفی اندیشه های فلسفی هگل و مارکس نقش داشتند. در عین حال مرحوم بزرگمهر فلسفه تحلیلی را طی چند مقاله با لفظ بسیار مغلقی، یعنی با به کارگیری اصطلاحات فلسفه اسلامی، معرفی می کند. "فلسفه چیست؟" و "فلسفه تحلیلی" جزو آثار بزرگمهر هستند. او کتابی از راسل به نام "مسائل فلسفه" و نیز رساله بارکلی را به فارسی ترجمه می کند. بعد از بزرگمهر، دکتر یحیی مهدوی، متنی فرانسوی را به فارسی ترجمه می کند که سال ها به عنوان یکی از متون درسی دانشگاه تهران تدریس شد. دکتر فردید

مقدمه ای بر این کار مهدوی می نویسد؛ مقدمه ای بسیار مغلق که قرار بوده محتوای کتاب را تشریح کند ولی این مقدمه از خود کتاب پیچیده تر می شود. بعدها رفته رفته جزوه های دیگری به فارسی ترجمه می شود. اما فلسفه در بیرون دانشگاه توسط کسانی که به اصطلاح متفکران فلسفه بودند، بیشتر دنبال می شود. مثلاً نجف دریابندری "تاریخ فلسفه غرب" را به فارسی ترجمه می کند که با اقبال زیادی مواجه می شود. همچنین "تاریخ فلسفه" ویل دورانت را زریاب خویی به فارسی ترجمه می کند و بعدها نیز آثار دیگری به فارسی ترجمه می شوند و به تدریج فلسفه در ایران تخصصی می شود و بویژه بعد از انقلاب شکل و هیات دقیق تری به خودش می گیرد.

آیا دسته بندی پیروان فلسفه قاره ای و پیروان فلسفه تحلیلی در ایران از همان ابتدا شکل می گیرد؟

سروش دباغ - احتمالاً در آن زمان تقسیم بندی فلسفه تحلیلی - فلسفه قاره ای با این مفاهیم و واژگان نزد مشتغلین به فلسفه مطرح نبوده است. این تقسیم بندی ها بعد از انقلاب خیلی روشن تر می شود و به نظر می آید که در این دوران است که نزاع فلسفه قاره ای و فلسفه تحلیلی، اگر بتوان به چنین نزاعی اشاره کرد، نمایندگان خودش را پیدا می کند. همچنین در دوران بعد از انقلاب متخصصان فلسفه خیلی بیشتر می شوند. به هر حال قبل از انقلاب، مشتغلین به فلسفه با مفاهیم و عناوینی مثل هواداران فلسفه قاره ای یا تحلیلی شناخته نمی شدند. در آن زمان دکتر فردیدی وجود داشته که من هم فکر می کنم جزو اولین فلیسوفان ما است؛ چرا که مفهوم سازی کرده و مفاهیمی مثل حوالت تاریخی و غربزدگی را ساخته و پرداخته است. البته من در این جا به صحت و سقم این مفاهیم کاری ندارم. به یک معنا شاید بتوان گفت فردید اولین فیلسوف ایران است زیرا او مفهوم می سازد و به نسبت ما تمدن مغرب زمین حساس می شود. همان طور که می دانید، کسانی مثل شایگان و آشوری که هنوز هم جزو روشنفکران طراز اول این مملکت محسوب می شوند، در اطراف فردید بودند و از او می آموختند و احیاناً در نقد تمدن مغرب زمین نیز از ایده هایی که فردید به اسم هایدگر به خورد مخاطبین خود می داد، استفاده می کردند. مثلاً دکتر شایگان در نقد شریعتی می گوید شریعتی دچار غربزدگی ناآگاهانه است. این تعبیر یادآور مفهوم "غربزدگی مضاعف" فردید است و به نظر می رسد که شایگان مفهوم "غربزدگی ناآگاهانه" را کاملاً تحت تاثیر فردید ساخته است. اما اینکه مشتغلین به فلسفه در ذیل دوگانه فلسفه قاره ای - فلسفه تحلیلی سخن بگویند، به نظر می رسد که پدیده ای است متعلق به دوران پس از انقلاب. در دوران قبل از انقلاب، مرحوم بزرگمهر در کار ترجمه متون فلسفی بود اما او به معنایی که درباره فردید مراد می کنیم، فیلسوف نبود. بزرگمهر مفهوم سازی نمی کرد. البته در معرفی امپرسیسیسم تجربی یا سنت انگلیسی و فلسفه موسوم به تحلیلی، بسیار موفق بود. به تعبیر دیگر، اگر ما الان بخواهیم

درباره فضای حاکم در آن دوران با استفاده از ترمینولوژی امروز سخن بگوییم، باید گفت که این دو سنت فلسفی در آن زمان هم نمایندگان خودشان را داشتند اما مشتغلین به فلسفه قاره ای بیشتر بودند. علت این امر هم عمدتاً این بود که فضای روشنفکری ما چپگرا بوده و عموم روشنفکران ما منتقدین مدرنیته بودند و فردید هم در میان آنها آدم شفاهی موثری بود و خیلی از کسانی که دور و بر او بودند، تماماً از این منظر به کار و بار روشنفکری و فلسفه در جهان معاصر نگاه می کردند.

موحد - من باید نکته ای را توضیح بدهم تا حق منوچهر بزرگمهر ادا شود. ترجمه های بزرگمهر از آثار راسل مشکل دارد و در این شکی نیست. ترجمه او از کتاب "منطق" سوزان لنگر هم سرشار از اشتباه است. نقدی هم که من در این خصوص بر کار بزرگمهر نوشتم، خیلی سر و صدا کرد زیرا کسی باور نمی کرد بزرگمهر چنین اشتباهاتی کرده باشد. اما بزرگمهر شاید اولین کسی بود که مقاله فلسفی به معنای فرنگی آن نوشت. بسیاری از مقاله های بزرگمهر، کاملاً واجد فرم مقاله فلسفی است. در مورد فردید هم بگوییم که فردید اتفاقاً از همان اول مخالفت با فلسفه تحلیلی را شروع کرد. یعنی در واقع می توان گفت که فردید به جز هایدگر، دیگر فیلسوفان را حتی در سنت فلسفه قاره ای هم قبول نداشت. آرامش دوستدار در خاطرات خودش نقل می کند که فردید از همان آغاز بین دو سنت فلسفه قاره ای و تحلیلی کاملاً خط کشی می کرد. یعنی این بحث تحلیلی - قاره ای از همان ابتدا وجود داشت.

این خط کشی با استفاده از همین ادبیات رایج در زمان ما انجام می شد؟

موحد - نه، اصطلاحات قاره ای و تحلیلی، به قول دکتر دباغ، الان رایج شده است. اما در آن دوران هم کاملاً معلوم بود که چنین تقابلی وجود دارد.

فارغ از اسامی طرفین نزاع، دکتر دباغ گفتند تقابل فلسفه قاره ای و فلسفه تحلیلی به طور آشکار در دوران بعد از انقلاب شکل گرفت اما شما فرمودید که فردید از همان ابتدا فلسفه تحلیلی را رد می کرد.

موحد - بله، کاملاً. حرفهای فردید درباره راسل، مشهور است. اما به غیر از این، بسیاری از کسانی که در آن زمان مشغول فلسفه بودند، دنبال فلسفه مارکسیسم بودند. یعنی این جریان خیلی قوی تر از جریان های فلسفه قاره ای و تحلیلی در ایران بود.

آقای دکتر دباغ، در دوران قبل از انقلاب به هر حال آموزه ها و روش های فلسفه تحلیلی از سوی فرید و هوادارنش نقد می شد. شما با این نکته مخالفید؟

دباغ - نه، سخن من این بود که این ها تحت این عناوین با یکدیگر در نمی پیچیدند. و گر نه همان طور که دکتر موحد فرمودند، فرید اساساً به غیر از هایدگر و نیچه کسی را به تفلسف قبول نداشت. من می خواستم بگویم فرید از این عناوین و مفاهیم استفاده نمی کرد و الا تندی های او به فیلسوفان امپرسیست تجربی و اساساً به کل فلاسفه تاریخ فلسفه، بر همه آشکار است. مراد من این بود که این ترمینولوژی علی الاصول متعلق به بعد از انقلاب است زیرا در دوران بعد از انقلاب، هم متخصصین حوزه های فلسفه قاره ای و تحلیلی بیشتر شده اند و هم آشنایی ما با آموزه های فلسفی ارتقاء پیدا کرده است؛ و گر نه کاراکتر فرید و نگاهش به فلسفه و بدین بودن او به سنت انگلیسی و اساساً تاریخ متافیزیک، موجب می شد که او با هیچ فیلسوفی بر سر مهر نباشد.

جناب ضیمران، شما درباره تقابل فلسفه قاره ای و تحلیلی در ایران نکته خاصی مدنظر دارید؟

ضیمران - من این نکته را بگویم که دکتر بزرگمهر در فلسفه قاره ای هم کار کرده بود. کتاب مورس کرنستن درباره سارتر، از سوی بزرگمهر به فارسی ترجمه شده است. همین نکته نشان می دهد که بزرگمهر اگر چه دغدغه کلی اش فلسفه تحلیلی بود اما به فلسفه قاره ای هم توجهی داشت؛ کما اینکه چند تا ترجمه از بزرگمهر در حوزه فلسفه قاره ای بویژه در قلمرو اگزیستانسیالیسم وجود دارد. درباره مخالفت فرید با فلسفه تحلیلی هم می توان به نظر او در خصوص پوزیتیویسم اشاره کرد. فرید می گوید پوزیتیویسم چیزی نیست جز طاغوت زدگی. فرید با استفاده از یک اصطلاح قرآنی، می گوید پوزیتیویسم را فقط دهماء دنبال می کنند.

دباغ - دکتر داوری هم اومانیزم را بر همین سیاق نفسانیت معنا می کند.

ضیمران - ترجمه اومانیزم به نفسانیت، مساله را به کلی به حوزه دیگری می کشاند؛ زیرا مفهوم نفسانیت در دنیای اسلام ناظر بر نفس اماره است یعنی چیزی که همواره مورد نکوهش است و هر فرد متدینی باید نفس اماره اش را کنترل کند و در عرفان اسلامی، یکی از پایه های کف نفس، مبارزه با نفس اماره است.

دباغ - در واقع این یک ترجمه جهت دار است.

ضمیران - در حالی که اومانیسیم اصلاً این نیست. یعنی کسی که تاریخچه اومانیسیم را مطالعه می کند، متوجه می شود که مفاهیم اومانیسیم و نفسانیت به کلی متعلق به دو دنیای متفاوت اند.

موحد - اصلاً نفی فردیت در تاریخ فلسفه ما وجود دارد و انسان صرفاً به عنوان حیوان ناطق تعریف می شود و بس. اساساً توجه به حقوق بشر کاملاً مبتنی بر اومانیسیم است و بعد از فلسفه دکارت مطرح می شود. اما در این جا حقوق فرد تحت لوای نفی نفسانیت دائماً نادیده گرفته می شود و این جزو سنت های ما است.

ضمیران - فردید می گوید: گذشتن من از فلسفه تاریخ به علم الاسماء و علم الصور تاریخی از سن ۱۴ سالگی من شروع شدم و من فلسفه را با علم الاسما شروع کردم تا زمانی که بالاخره با هایدگر هم سخن شدم و این راه ادامه یافت. از طرف دیگر به حکمت معنوی اسلام پرداختم و بنابراین می توانم بگویم که من در ۱۴ سالگی در دپاسمان قرار داشتم. وقتی به حکمت معنوی رسیدم سیر و سلوک معنوی و دپاسمان من در فلسفه تقریباً تمام شده بود و از آن وقت تا به حال دیگر این دپاسمان در من پیدایش نیافته است.

آیا می توان گفت مروجین فلسفه قاره ای در ایران مبانی نظری تضعیف لیبرالیسم را با تکیه بر آموزه نفی فردیت و نفسانیت، فراهم می کردند؟

دباغ - اساساً چون گفتمان روشنفکری و فلسفی ما بعد از مشروطه صبغه چپ داشته و در تقابل با آموزه های لیبرالیستی شکل گرفته، به نظر می آید همه روشنفکران و فلاسفه ما در ابتدا عنایتی به دستاوردهای لیبرالیسم نداشتند. چه آشوری که نیچه را ترجمه می کرد، چه فردید که آموزه های هایدگر را ترویج می کرد و چه شریعتی و آل احمد که تحت تاثیر چپ فرانسوی دهه های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ بودند. همگی این ها گفتمان چپگرایانه داشتند. البته نه لزوماً چپ استالینیستی. اما به هر حال گفتمان این ها در تخالف با ایده های لیبرالیستی بود. حتی خیلی از این ها که بعد از انقلاب تحولاتی را از سر گذراندند، چپ نو شدند. یعنی در دهه های ۳۰ تا ۵۰ شمسی هیچ وقت نمی بینیم که جان استوارت میل، کانت و یا دیگر قهرمانان لیبرال عصر روشنگری، در فضای فکری جامعه ما قدر بینند و بر صدر بنشینند بلکه عموماً

مخالفین لیبرالیسم و مدرنیته، مثل هایدگر و نیچه، محوریت داشتند. در دوران قبل از انقلاب که دواعی و علل سیاسی نفی لیبرالیسم کمتر بود، گفتمان لیبرال در حاشیه بود. بعد از انقلاب گفتمان ضد لیبرالیسم با دواعی و علل سیاسی کاملاً پررنگ شد و با مفاهیمی چون غربزدگی، طاغوت، اوماناسم، نفسانیت و اساساً نقد مغرب زمین گره خورد. گفتمان لیبرال تدریجاً در بیست سال اخیر در ایران شکل گرفته است. در دهه اول انقلاب، به نحو اغلی و اکثری، گفتمانی محوریت داشت که در تقابل با ایده های لیبرالیستی بود. اما پس از جنگ عوامل گوناگونی دست به دست هم دادند تا به تدریج روشنفکران و فلاسفه ما همدلی بیشتری با ایده های لیبرالیستی پیدا کنند.

ضمیران - لیبرالیسم در دوره مشروطه بر فضای فکری جامعه ایران بسیار مسلط شده بود. مثلاً کسانی مثل میرزا آقاخان کرمانی و طالب اف شدیداً تحت تاثیر جان استوارت میل و حتی کانت بودند. البته نمی خواهم بگویم که فلسفه کانت را در نظر و عمل خویش محقق کرده بودند ولی این ها متوجه بودند که آزادی در غرب از طریق گفتمانی که آبخورش اندیشه های کانت و بنتام و میل بوده محقق شده و به همین دلیل این ها نیز به این گفتمان توجه ویژه داشتند. بعد از ظهور حزب اعتدالیون - عامیون که از قفقاز آمده بودند و سوسیال دموکراسی را ترویج می کردند، به تدریج چپگرایی در ایران متداول شد و گفتمان لیبرال هم زیر تیغ انتقاد رفت. گروه ۵۳ نفر تمام تلاششان این بود که نقد لیبرالیسم را بین روشنفکران ایرانی رایج کنند که اوج این رویکرد را در اندیشه های شریعتی و آل احمد و فردید می توان دید. این ها گرایش ولو خفیف به سمت لیبرالیسم را یکی از گرفتاری های روشنفکری ایران می دانستند و روشنفکران ایرانی را از چنین گرایشی سخت برحذر می داشتند. به همین دلیل نوعی مارکسیسم بعضاً استالینیستی در ایران مسلط شد؛ بویژه استالینیسمی که حزب توده در ایران ترویج می کرد. در این فضا امکان ظهور لیبرالیسم وجود نداشت و رفتن به سمت لیبرالیسم عین به حاشیه رانده شدن بود.

موحد - الان Personal Identity یکی از مسائل مهم در فلسفه غرب است. یعنی هویت فرد قائم به چیست؟ جای این بحث در فلسفه ما به کلی خالی است. شما می بینید که بحث درباره اسماء و اینکه اسم خاص چگونه به مسمای خودش دلالت می کند، در قرن بیستم ادبیات فوق العاده گسترده ای دارد. حالا ما ببینیم که فلسفه و اصول ما راجع به اسامی خاص چه گفته اند؟ در این جا زمانی که راجع به وضع خاص و وضع عام و موضوع له خاص بحث می شود، حرف چندانی مطرح نمی شود. اتفاقاً این دقیقاً همان خط مشی ای است که حکومت های توتالیتر دنبال می کنند. در حکومت های توتالیتر، فرد نقشی ندارد. به همین دلیل بود که فردید با کمونیسم همدلی داشت و با لیبرالیسم دشمن بود. فردید به

حکومت های دیکتاتوری فوق العاده احترام می گذارد و بارها از چنین حکومت هایی تمجید کرده است. ما باید ببینیم چه اتفاقاتی در فلسفه ما افتاده است که در این فلسفه، فرد همیشه نفی شده است و به هیچ انگاشته می شود. درباره مفهوم فرد در فلسفه ما اگر هم بحثی شده، به اندازه ای مبهم و کم بوده است که اصلاً قابل چشم پوشی است.

اگر بخواهیم فلاسفه قاره ای و تحلیلی ایران را با فلاسفه و قاره ای اروپا مقایسه کنیم، آیا فلاسفه غربی هم اومانیزم و فردیت را این گونه می فهمیدند و کمر به نفی این مفاهیم می بستند یا اینکه پیدایش این وضعیت در ایران، ناشی از ویژگی های فرهنگ ایرانی بود؟

موحد - من فقط همین نکته را می گویم که در اروپا توجه به فرد چه در فلسفه تحلیلی و چه در فلسفه قاره ای، فوق العاده است و مفصلاً درباره مفهوم فرد بحث می شود.

ضیمران - در ایران به محض اینکه گرایش چپ بر فضای فکری جامعه حاکم شد، فلسفه به ایدئولوژی تغییر چهره داد. یعنی دیگر فلسفه ای در کار نبود. مثلاً فردید می گوید: "من به تمام فلاسفه غرب جز هایدگر موضع منفی دارم. من متافیزیک را رد می کنم و برای اثبات قرآن و کلام الله فلسفه را بیان می کنم برای اینکه در مقابلش موضع گیری تنزیهی داشته باشم." این نگاه سلبی به کل فلسفه در کسانی مثل آل احمد از همین جا نشات می گرفت. حالا شریعتی چون در فرانسه تحصیل کرده بود تا حدی به فلسفه اگزیستانسیالیستی عنایت داشت و آن را تا حدی که با مبانی اسلام در تعارض نبود می پذیرفت. یعنی سعی می کرد بحث اختیار و مسئولیت فردی را در نگاه مذهبی خودش، که تحت عنوان شیعه علوی از آن یاد می کرد، بگنجانند. باید افزود که فلسفه قاره ای و تحلیلی، هیچ یک به درستی در ایران دنبال نشدند. وقتی که فلسفه ماهیت ایدئولوژیک پیدا کرد، کتاب غربزدگی آل احمد هم بارها و بارها تجدید چاپ شد. الان که ما این کتاب را می خوانیم، می بینیم غربزدگی آل احمد آکنده از شعارهایی است که در پشت سر آنها هیچ نوع استدلال و بحث فلسفی وجود ندارد. اما در جو آن زمان، جملات این کتاب، به دلیل خاصیت ایدئولوژیکشان، برای ما دانشجویان آن دوره جذاب بود. یعنی ما افسون زده این حرفها بودیم و لذت می بردیم وقتی که می خواندیم غربزدگی یعنی ماشین زدگی، طاعون زدگی و ... اما کسی به ما یاد نمی داد که چطور می توان استدلال کرد، برهان منطقی چیست، مغالطه کجاست و چطور می توان مغالطات کسانی مثل آل احمد را کشف کرد. حتی کسانی مثل فردید هم که در دانشگاه تهران فلسفه درس می دادند، فقط کلی بافی می کردند. من الان هر عبارت فردید را که می خوانم، می بینم غیر فلسفی است. فردید می گوید من کل فلسفه غرب را قبول ندارم و

فقط هایدگر را می پذیرم. البته او هایدگر را هم به صورت مشروط قبول می کند. فردید می گوید هایدگر راهی است برای عبور من به عالم الاسماء. به هر حال آنچه در ایران متداول بود در واقع فلسفه به معنای غربی اش نبود بلکه بعضاً نوعی چپگرایی ایدئولوژیک بود که در یک بسته بندی جذاب از سوی اشخاصی که ادیب بودند و گرایش ادبی داشتند، عرضه می شد. وقتی که آگزیستانسیالیسم در ایران متداول شد، دو نوع ترجمه از سارتر در تهران منتشر شد. ترجمه هایی که در شاه آباد توسط افرادی مثل عنایت الله شفیع صورت می گرفت که هیچ ربطی به اصل متن آثار سارتر نداشت. بعداً نجفی و رحیمی چند تا از کتاب های سارتر را ترجمه کردند که اندیشه های آگزیستانسیالیستی تا حدی در آنها مطرح شده بود. ولی این کار هم تداوم نداشت؛ یعنی تعمیق پیدا نکرد. فقط یک گرایش ادبی بود که جوان ها را به آگزیستانسیالیسم متمایل می کرد زیرا آنها می توانستند با آثاری مثل دستهای آلوده و گوشه گیران آلتونا ارتباط برقرار کنند.

موحد - اجاز بدهید در این جا حق بعضی ها را ادا کنیم. یکی از کسانی که حق بزرگی به گردن فرهنگ ما دارد، غلامحسین مصاحب است. انتشار "مدخل منطق صورت" از سوی مصاحب، نه تنها در ایران بلکه در خاورمیانه یکی از مهمترین اتفاقات حوزه فلسفه و منطق است. این کتاب از هر نظر چیز فوق العاده ای است و در واقع حاوی منطق مدرن است. این کتاب تا سی سال بعد از انتشارش، تجدید چاپ نشد و چاپ دوم آن متعلق به پس از انقلاب است. مسلماً فردید و آریانپور سواد لازم را برای خواندن این کتاب نداشتند ولی هر دو این ها با فلسفه تحلیلی مخالف بودند و منطق گرایی را به عنوان یک برچسب منفی به کار می بردند. این ها به راحتی به راسل و فلسفه تحلیلی دشنام می دادند. حالا فلسفه قاره ای چون کمی راحت تر به نظر می رسد و جنبه ادبیاتی و انشایی آن زیاد است، مورد توجه بیشتری قرار گرفت اما فلسفه تحلیلی در ایران آن دوره اصلاً معرفی نشد. آثار مهم راسل در ایران معرفی نشدند. آن دسته از آثار راسل هم که توسط منوچهر بزرگمهر ترجمه شدند، متأسفانه در قسمت های دشوار، ترجمه نادرستی داشته اند. بنابراین آثار مهم فلاسفه آنالیتیک در آن زمان در ایران ترجمه نشد. بعد از انقلاب بود که یک عده از دانشجویان ما، از جمله خود آقای دکتر دباغ، به خارج رفتند و بر روی فلسفه تحلیلی کار کردند و آنچه که الان در فلسفه ذهن و فلسفه زبان می نویسند، متعلق به سنت فلسفه تحلیلی است. این امر پدیده ای نوظهور در جامعه ما است که چندصباحی است به شکل جدی مطرح شده است.

دباغ - من هم در پاسخ به سؤال شما این نکته را می گویم که اگر ما کتاب هانس گلاک با عنوان "فلسفه تحلیلی چیست؟" را مبنا قرار دهیم، مطابق تقریر او، تاریخ فلسفه تحلیلی قدمت ۱۳۰ ساله دارد و

با اولین کارهای فرگه شروع می شود. خیلی از فلاسفه تحلیلی نسبتی با سیاست نداشتند. بر اساس توضیح گلاک، در واقع از ۱۹۷۰ به بعد و با کارهای رالز است که فلسفه سیاسی در سنت تحلیلی احیا می شود. مور در ابتدای قرن بیستم با کتاب "مبانی اخلاق" ناخنک هایی به سیاست زده بود. همین طور والس در دوران بین دو جنگ جهانی. اما بعد از یاس حادث در دوره پس از جنگ جهانی دوم، عموم فلاسفه تحلیلی به سراغ فلسفه ذهن و فلسفه زبان و منطق می روند. فلسفه سیاست بعدها در سنت فلسفه تحلیلی احیا می شود و سمت و سوی این احیا نشان می دهد که گرایش غالب فلسفه سیاست در سنت فلسفه تحلیلی، گرایشی است که با حقوق فردی و گونه های متاخر لیبرالیسم بر سر مهر است. مثلاً رالز متقدم تحت تاثیر کانت است و نئوکانتی بودن او در کتاب "نظریه عدالت" به خوبی مشهود است اما او در کتاب "لیبرالیسم سیاسی"، که در سال ۱۹۹۱ منتشر شده است، کاملاً به نوعی همدلی با سنت های قاره ای رسیده است. در سنت قاره ای گرایش هایی به فاشیسم وجود داشته و فلسفه هایدگر، لااقل با توجه به یکی از قرائتهایی که از آن به عمل آمده است، بالاخره استعداد های فاشیستی داشته است. یاسپرس می گوید وقتی که من با همسر من به دیدن هایدگر رفتم، هایدگر با زن من دست نداد چرا که همسر من یهودی بود. یاسپرس می گوید ما تا مدت ها مثل بید به خودمان می لرزیدیم که این دست ندادن هایدگر در آن فضای سیاسی - اجتماعی چه مدلول هایی می تواند داشته باشد. این ها در سنت فلسفه قاره ای بوده است اما بعدها خصوصاً از دهه ۱۹۵۰ به این سو، چه در سنت فرانسوی و چه در سنت آلمانی فلسفه قاره ای، ایده های دموکراتیک و نئولیبرالیستی و یا دست کم ایده های چپ نو پررنگ می شود. من فکر می کنم نزدیکی و هم افقی فلسفه قاره ای و تحلیلی، خیلی بیشتر از تفاوت این دو سنت فلسفی است. اما در ایران این دو سنت فلسفی کاملاً در تقابل با یکدیگر مطرح شدند. شاید یکی از دلایل آن این باشد که بعد از انقلاب کتاب "جامعه باز و دشمنان آن" در ایران ترجمه شد و این کتاب به مثابه سرمونوی مطرح شد که گویی فلاسفه تحلیلی از این کتاب زرادگیری کرده و علیه فلسفه قاره ای از آن استفاده می کنند. این کتاب پوپر در همان دهه های آغازین پس از انتشارش، کتاب بسیار مهمی بود اما الان در فلسفه سیاسی به این کتاب ارجاع چندانی داده نمی شود. "جامعه باز ... در آن زمان عمدتاً به دلیل نقدش بر افلاطون و هگل و مارکس خوانده شد. مطالعه این کتاب در ایران، این ذهنیت را برای ما ایجاد کرد که تقابل فلسفه قاره ای و تحلیلی در جهان غرب خیلی پررنگ است. اما حضور چند ساله من در غرب، بر خلاف تصور اولیه ام، به من آموخت که چنین تقابلی، به معنایی که در ایران وجود دارد، در غرب وجود ندارد. در غرب، بر خلاف تصویری که ما داشتیم، فیلسوفان قاره ای دموکرات و روشن نویس زیادی وجود دارند. از سوی دیگر بسیاری از فیلسوفان تحلیلی - مثلاً - به ایده های مرلوپوتتی و هوسرل می پردازند و این ایده ها را به مثابه موضوعات پژوهشی خودشان برگزیده اند. یعنی خیلی از فیلسوفان تحلیلی کمابیش همانند فیلسوفان

قاره ای می اندیشند. به هر حال مرادم این است که در عرصه نظری تقارب های زیادی بین فیلسوفان تحلیلی و قاره ای وجود دارد. به لحاظ سیاسی هم اصلاً این گونه نیست که فیلسوفان قاره ای فاشیست باشند و فیلسوفان تحلیلی، لیبرال.

ضمیران - بعد از انقلاب ترجمه های زیادی از آثار مربوط به فلسفه قاره ای در ایران صورت گرفته است، ولی من احساس می کنم که پیشرفت فلسفه تحلیلی چنانکه باید در ایران شناخته نشده است. ما فلسفه تحلیلی را کمابیش تا دهه ۱۹۵۰ شناخته ایم. یعنی جریان های بعد از دهه ۱۹۵۰ که نشان می دهند تقاربی اساسی بین فلسفه تحلیلی و قاره ای رخ داده است، در ایران انعکاس چندانی نداشته و مورد بحث قرار نگرفته اند. بنابراین این دو گانه فلسفه قاره ای - فلسفه تحلیلی، که در ایران این همه مورد توجه است، امروزه در غرب بدین شکل مطرح نیست. الان کتاب های زیادی در غرب منتشر می شوند که نشانگر حرکت فلسفه تحلیلی به سمت نوعی آشتی با فلسفه قاره ای است. آثاری در غرب منتشر می شوند، مثل کارهای دیویدسن و دیگران، که نشان دهنده نزدیکی اندیشه های زبانی دریدا و فلسفه های تحلیلی اند. بنابراین، این دو سنت فلسفی این چندان هم با یکدیگر در تعارض نیستند که آشتی ناپذیر تلقی شوند اما در ایران چنین تلقی ای پدید آمده است و یا حداقل این سوء تعبیر در بعضی جاها و نزد برخی افراد دیده می شود.

دباغ - زمانی که من در انگلستان درس می خواندم، در دپارتمان واریک (warwick) بودم؛ جایی که دیوید میلر، شاگرد مشهور پوپر، هم در آن جا حضور داشت. من در کلاس های منطق و فلسفه علم میلر شرکت می کردم. در آن دپارتمان ویتگنشتاین فیلسوف بسیار محبوبی بود. میلر به اقتضای پوپر به هیچ وجه از ویتگنشتاین خوشش نمی آمد. او می گفت در میان آثار ویتگنشتاین حداکثر تراکتاتوس یک کتاب فلسفی است. میلر خیلی هم تعجب می کرد که چرا ویتگنشتاین این قدر رایج شده است. یکبار که من با میلر حرف می زدم، بحث به هایدگر و پوپر رسید. میلر کمابیش از تحولات داخلی ایران اطلاعاتی داشت و از آقایان وحید دستجردی و علی پایا شنیده بود که ایده های پوپر توسط آقای سروش در ایران مطرح شده است. میلر از هایدگر هم خیلی بدش می آمد. من از او پرسیدم فکر نمی کنید که این دعوا متعلق به نسل قدیمی شما است چرا که الان چنین تقابلی در غرب وجود ندارد. میلر این حرف را کاملاً تایید کرد و درباره خودش گفت که من خیلی تحت تاثیر پوپر هستم و چون پوپر خیلی از ویتگنشتاین و هایدگر بدش می آمد، احتمالاً من هم به همین دلیل از این دو نفر بدم می آید. او اذعان داشت که برای نسل جدیدتری که در حوزه فلسفه کار می کند، تقابل پوپر - هایدگر یا پوپر - ویتگنشتاین چندان مطرح نیست. من در آن جا برخی از مدرسین و شارحان هایدگر را می دیدم که

با برخی از فیلسوفان تحلیلی مثل ویتگنشتاین بر سر مهر بودند و اساساً چنین جبهه گیری هایی برای آنها موضوعیت نداشت. من اصلاً این تفکیک برخی از نویسندگان خودمان را که از فلسفه تحلیلی به فلسفه بهداشتی و از فلسفه قاره ای به فلسفه غیر بهداشتی یاد می کنند، قبول ندارم. یعنی فکر نمی کنم استدلال ورزی فقط متعلق به سنت فلسفه تحلیلی است. فیلسوفان قاره ای هم این کار را انجام داده اند. مبهم نویسی هم فقط متعلق به سنت قاره ای نیست. اگر کسی ذهن روشنی نداشته باشد و یا بلد نباشد درست بنویسد، مبهم می نویسد؛ حالا چه پیرو فلسفه تحلیلی باشد و چه پیرو فلسفه قاره ای. اینکه ما مبهم نویسی را یکی از ویژگی های فلسفه قاره ای می دانیم، احتمالاً به شیوه و سبک گفتار و نوشتار نمایندگان این سنت فلسفی در کشور خودمان بازمی گردد. چون فردید مبهم نویس بود و اساساً ذهن استدلالی، منسجم و روشنی نداشت، چنین تصویری برای ما ایجاد شده است. گره خوردن فلسفه قاره ای به فاشیسم نیز در ذهن ما احتمالاً ناشی از این بوده است که نمایندگان سنت قاره ای در کشور ما خیلی دلمشغول ایده های دموکراتیک نبودند. به هر حال از آنجایی که نمایندگان سنت قاره ای در کشور ما با ساز و کارهای دموکراتیک اصلاً بر سر مهر نبودند، این تصور را در ذهن مخاطبین خود ایجاد کردند که اولاً تقابل فلسفه قاره ای و تحلیلی خیلی پررنگ است و ثانیاً فیلسوفان قاره ای غیردموکرات هستند.

دکتر دباغ گفتند که در اروپا فیلسوفان قاره ای دموکرات فراوانی وجود دارد و جناب موحد هم فرمودند در غرب این گونه نبوده که فلسفه قاره ای اهمیت فرد و فردیت را نادیده بگیرد. آیا بی اعتنایی مروجین فلسفه قاره ای در ایران به این مقولات، ریشه در فلسفه اسلامی و یا قرائت خاص آنها از عرفان ابن عربی داشته است؟

ضیمران - به عقیده من فراداده های فرهنگی در ایران ضرورتی را ایجاد کرده است. یعنی وقتی فلسفه ای به عنوان سوغات وارد کشور ما می شود، به نوعی رنگ فرهنگ ما را به خود می گیرد و در این خصوص نمی توان کاری کرد. مگر اینکه مدرنیته در ایران به صورتی محقق شود و ارکانش پذیرفته شود که ما هم به تدریج با مفهوم فردیت به معنای امروزی اش ارتباط برقرار کنیم. در عرفان ما فردیت نفی شده است و به مثابه خودپسندی، خودگرایی و تبعیت از نفس اماره تلقی می شود. این ها پیش زمینه های فرهنگ ما است. هنوز اشعار شعرا برای ما منطبق و حجت است. در حالی ما باید در این نکته دقیق شویم که گزاره موجود در شعر فلان شاعر جنبه خطابی دارد یا منطقی. در ایران به محض اینکه کسی یک بیت شعر به سمت من پرتاب کرد، من باید محکوم شوم و دیگر نباید حرفی بزنم؛ زیرا آن شاعر آدم بزرگی بوده و نمی توان در مقابل او استدلال کرد.

آقای دکتر موحد، شما هم معتقدید که پیوند عرفان و فلسفه قاره ای در ایران باعث نفی فردیت از سوی آموزگاران فلسفه قاره ای شد یا اینکه قرائت خاصی از عرفان چنین نتیجه ای را در بر داشت؟

موحد - می دانید که در ایران قرائت های مختلفی از عرفان وجود دارد اما واقع مطلب این است که نفی فردیت و اینکه فرد باید در حقیقتی بالاتر محو شود و از فردیت خود بگذرد، جزو اصول عرفان است. این کاملاً زمینه ای فرهنگی است که ما واجد آنیم. حالا در این جا بحث های جالبی درباره ادبیات ما و بویژه شعر ما بوجود می آید. چرا ما نمی توانیم این نکته را بپذیریم که غزل دیگر زبان بیان مطالب انسان امروز نیست؟ چرا هنوز بسیاری از ما قالب های شعری قدیم را ترجیح می دهیم؟ چرا شعر نو و اصلاً شعر به معنای واقعی آن، که بیان فردیت انسان است نه بیان فرهنگ به طور کلی، در ایران شکل نگرفته است. شاعران قدیم، از شکسپیر تا شاعران خودمان، بیان کننده کل فرهنگ بودند. در صورتی که بعد از پیدایش فلسفه دکارت و با ظهور بودلر و شکل گیری رمانتیسیسم، شاعر یعنی کسی که فردیت خودش را بیان می کند نه اینکه بخواهد پاره ای اصول اخلاقی را ترویج کند یا از یک عشق کلی حرف بزند و یا از یک جهان بینی مسلط سخن بگوید. بی توجهی به این نکات باعث شد که حتی شعر نو ما هم پایه های جهان بینی فردی را به شکلی محکم و استوار پیدا نکند. ما هنوز باید بر روی شعر نو خودمان از این حیث کار کنیم. این وضعیت در شعر ما یکی از تبعات بی توجهی به مساله فردیت در فرهنگ ما است.

آقای دکتر دباغ، به نظر می رسد که در این بحث ماهیت عرفان اسلامی و پیوند آن با فلسفه، به عنوان یکی از علل اساسی وضعیت سیاسی نامطلوب ما قلمداد می شود. نظر شما در این باره چیست؟

دباغ - بحث در این باره خیلی مفصل است. من به اختصار پاسخ می دهم. اگر اشاره شما به فردیت است، چنانکه می دانید، فردیت بیشتر با ابن عربی و سنت عرفان غیرخراسانی یا عرفان فلسفی مانوس بود و از این عرفان مدد می گرفت و توشه برمی داشت. سنت عرفان خراسانی با سنت عرفان غیرخراسانی فرق دارد. از قضا آیین عیاری و مقولاتی مثل جوانمردی و تساهل و تسامح در سنت عرفان خراسانی ما کم نبود. بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی، مولوی و عطار، عرفان غیرفلسفی دارند. به نظر من، این عرفا در فضای فرهنگی ما ایده هایی مبتنی بر تساهل و تسامح را پخش کرده اند. البته من نمی خواهم دچار خطای آنارکرونیسم شوم و بگویم که ایده های مدرن در اندیشه این عرفا بوده است. اما این قبیل عرفا آب لطفی بر فضای فرهنگی ما می افشاندند. بنابراین حساب عرفان خراسانی از عرفان غیرخراسانی جدا

است. البته من در این بحث بیش از اینکه ایده های عرفانی را مقصر بدانم، تقصیر را متوجه کسانی می دانم که گرایش های غیردموکراتیک و استبدادی داشتند. و گر نه مرحوم آشتیانی هم فیلسوفی بود که با سنت عرفان فلسفی ما آشنا بود و یکی از منادیان این عرفان بود ولی ما این آموزه های نامطلوب را در نوشته های او نمی بینیم. اما به نظر من عرفان خراسانی محمل مستعد و مناسبی است برای تزریق ایده های تساهل و تسامح در فضای فرهنگی جامعه ما. البته در حد توان خود این عرفان از این حیث. یعنی نه اینکه بار زیاد بر دوش آن بنهیم. این نکته را هم باید افزود که ابعاد حقیقی و حقوقی مساله را نیز باید از یکدیگر تفکیک کنیم. یعنی خیلی از نکاتی که عرفا در مقام انسان شناسی یا رابطه سالک طریق با امر بیکران و متعالی در این عالم گفته اند، بیشتر سویه و صبغه حقیقی دارد. اینکه آثار و نتایج حقوقی هم بر این آموزه ها مترتب باشد، چیزی است که بیشتر در احکام فقهی متجلی شده است. یعنی عرفا چنین باری را بر دوش آن آموزه ها ننهادند. نابرابری های حقوقی بین زن و مرد یا مسلمان و غیرمسلمان، اموری نبوده که از سوی عرفا ترویج شده باشد. یعنی عرفا چنین نابرابری هایی را از دل آن آموزه ها استخراج نکرده اند.

دکتر موحد به محو شدن فرد در معشوق یا حقیقتی برتر اشاره کردند. این آموزه هم در عرفان محی-الدینی و هم در عرفان خراسانی وجود دارد. به نظر شما علیرغم وجود چنین آموزه ای در عرفان خراسانی، این عرفان نقشی در نفی فردیت از سوی آموزگاران فلسفه در ایران نداشته است؟

دباغ - عرفای ما توصیه های اخلاقی زیادی هم کرده اند. فنای فی الله غایت قصوای عرفان است. اگر این ایده به مثابه ایده ای فراگیر ترویج شود، قطعاً فردیت و تفرد در سنت عرفانی ما کمرنگ می شود. اما نباید از یاد ببریم که این محو شدن فقط مربوط به نخبگانی است که به راس هرم سلوک عرفانی می رسند. به متوسطین چنین توصیه هایی نمی شود. عرفا تاکید می کردند که خیلی از حرف های ما راز است و "راز جز با رازدان انباز نیست." یعنی آنها در در مقام مواجهه با متوسطین، توصیه هایشان بیشتر جنبه اخلاقی داشت. متوسطین را به مقام فنا دعوت نمی کردند.

موحد - من در این جا می خواهم با دکتر دباغ کاملاً مخالفت کنم. ابن عربی حتی در جایی دعوی مهدویت می کند. هر چند که مهدویت او مهدویت سیاسی نیست ولی به هر حال او چنین ادعایی کرده است. عارفان خراسانی هم وقتی دستشان به کاری بند شده، کم خونریزی نکرده اند. خود شمس تبریزی، چنانکه می گویند، متعلق به دار و دسته فتیان بود و اصلاً در دعوی بین فتیان کشته شد. این ها

مسائل تاریخی ای است که هنوز روشن نشده اند. شمس تبریزی خودش آدم خیلی خشنی بود و حرفهای خشونت باری زده که از این حرفها خون می بارد.

دباغ - ولی من می خواهم بگویم که عرفان خراسانی قسمت های مثبت و ماده مستعدی ای دارد که می تواند به کار ما بیاید.

موحد - بله، ولی اصولاً کسانی که می گویند مردم به چند دسته تقسیم می شوند. یک عده متوسط اند، یک عده پایین اند و ما هم بالا هستیم و به رازهایی دست پیدا کرده ایم که این رازها را نباید به متوسطین و دیگران بگوییم، این حرف هایشان تماماً به محو فردیت و برپایی حکومت های توتالیتر منجر می شود. من اصلاً این حرف ها را قبول ندارم.

دباغ - به نظر می رسید که این تقسیم بندی از منظر حقیقی فی حد نفسه اشکالی ندارد. همان طور که برخی از انسان ها از انسان های دیگر باهوش تر یا مثلاً بلند قدرترند، همان طور که می گوئیم برخی از انسان ها استعداد پرداختن به امور انتزاعی از جمله ریاضیات و فلسفه را دارند و برخی دیگر چنین استعدادی ندارند، برخی ذوق و قریحه شاعری دارند، برخی صدای خوبی دارند و برخی ندارند، بر همین سیاق عارفان بر این باورند که برخی از انسان ها، به علت ذهن وقاد و مجاهدتی که ورزیده و کف نفسی که پیشه کرده اند، به کشف حقایقی در این عالم نائل شده اند که دیگران به این حقایق نرسیده اند. عالم، کثرت و تنوع است اما مدلول این سخن این نیست که در نتیجه این تفاوت های حقیقی، پاره ای از افراد حقوق و امتیازات ویژه ای داشته باشند. حتی اگر به فرض برخی از عرفا بر مبنای این تفاوت های حقیقی، تفاوت هایی حقوقی نیز بین انسان ها قائل شده باشند، چنین آموزه هایی را در سنت عرفان اسلامی باید مورد نقد و تنقیح و صورت بندی مجدد قرار داد.

در خصوص تاثیر فلسفه بر سیاست در ایران، آیا می توان گفت که فلسفه قاره ای عمدتاً در شکل گیری کنش های سیاسی انقلابی و فلسفه تحلیلی بر کنش سیاسی اصلاح طلبانه تاثیر داشته است؟

موحد - جریان سیاسی در ایران به سمت نوعی مرکزیت دولتی پیش رفته است و این با سنت قدیم ما همخوانی بیشتری دارد. ما که سابقه نظام سیاسی دموکراتیک در کشورمان نداشته ایم. بنابراین آنچه راحت تر بود این بود که یک نفر حرف بزند و دیگران گوش بدهند. در تقویت چنین وضعیتی در

ایران، هم مارکسیست ها و هم فریدید و جریان فریدید تلاش کردند. فریدید به شدت این امر را تبلیغ می کرد و دنباله روانش هم به این وضعیت دامن زدند. به نظر من خاتمی اصلاً حرف عجیبی نمی زد. آزادی مطبوعات و آزادی بیان و اموری از این قبیل، حرف های عجیب و غریبی نبود که لازم باشد این همه با خاتمی مخالفت شود. این مخالفت ها هم جنبه سیاسی داشت و هم از پیوند هایدگر با ابن عربی، که محصول فکر فریدید بود و از سوی دنباله روانش تبلیغ می شد، نشات می گرفت. اصولاً ما اندیشه انسان بنیاد استواری نداشتیم که بتوانیم در برابر فلسفه های آزادی ستیز مقاومت بکنیم. مردم ما هم چنین آمادگی ای نداشتند. بنابراین، این وضعیت ناشی از سابقه فرهنگی ما و فقدان آموزش های لازم به مردم ما بوده است.

آیا می توان گفت که فلسفه تحلیلی در تضاد با رویکرد انقلابی قرار دارد؟ مثلاً خیلی از مخالفان دکتر سروش می گفتند که آنچه از سوی وی ترویج می شود نسبتی با انقلاب ندارد و تفکر سروش ضد انقلابی است.

ضمیران- در فرهنگ ما پارادایمی وجود دارد که از نوع عرفان منفی است و آن هم رابطه مراد و مریدی است. نخبه گرایی در دل این مرید و مرادی نهفته است. الان این وضعیت در جناح های روشنفکری ما هم وجود دارد. من بسیار دیده ام که آدمی یک سری حرفهای بی ربط و نادرست را مطرح می کند اما چون این حرفها از سوی مریدانش در جامعه ترویج و بزرگ می شود، مورد قبول عمومی قرار می گیرد. مطرح شدن فلسفه تحلیلی از سوی دکتر سروش در آن زمان، جریان نوآورانه ای را شکل داد که با گفتمانی تازه وارد میدان شده بود؛ گفتمانی که در تضاد با گفتمان حاکم بود. اما پیامدهای این امر باید مطالعه شود که این بحثی دیگر است. به نظر من، سیاست زده شدن فلسفه بزرگترین بحران عصر ما است. فلسفه می تواند سیاسی باشد اما نباید سیاست زده شود. در ایران فلسفه ایدئولوژی زده شد و از درون فاقد محتوای برهانی و استدلالی شد. بنابراین یک سلسله شعار سیاسی به عنوان فلسفه ارائه شد. من یک سری از حرفهای فریدید را در سایت های اینترنتی نگاه می کردم. همه آنها شعار هستند. عباراتی خطابی اند که در آنها انواع سفسطه ها دیده می شود. یعنی این جملات را به راحتی می توان به عنوان مصادیقی از مغالطه، به دانشجویان منطق درس داد. بنابراین باید در این باره بحث کرد که ما چگونه می توانیم فلسفه را از این حالت ایدئولوژی زده کنونی جدا کنیم تا دیگر سیاست زده نباشد.

دباغ - آقای سروش در کارهای اولیه شان، مثل تضاد دیالکتیکی، با وام گرفتن نقد پوپر بر مارکسیسم سعی کرد ادبیات فلسفه تحلیلی در حوزه سیاست را بومی کند. به نظر من آن سخن منتقدان آقای سروش، که در سؤال شما به آن اشاره شد، درست است زیرا اساساً روش پوپر روش مهندسی گام به گام یا مهندسی اجتماعی بود و به همین دلیل با روش های انقلابی بر سر مهر نبود. آقای سروش هم که توامان تحت تاثیر ایده های سیاسی پوپر و ایده های او در حوزه فلسفه علم بود، این راه را پی گرفت. دکتر سروش در یکی از گفتگوهایش می گوید که من اول با ایده های پوپر در فلسفه علم آشنا شدم و بعدها، به دلیل تحولات بعد از انقلاب، با سنت لیبرالیسم آشنایی بیشتری پیدا کردم. بله، این نکته فی الجمله درست است که گفتمان مبتنی بر فلسفه تحلیلی به مراتب بیش از گفتمانی که فرید یکی از سرمون های آن بود، به اصلاح و لیبرالیسم و ساز و کار دموکراتیک راه می دهد. آقای خاتمی هم از همین آبخور فکری تغذیه کرده بود. در سال ۷۶ شاید برای اولین بار بود که ایده جامعه مدنی به آن شکل در عرصه عمومی جامعه ایران مطرح می شد. من فکر می کنم آقای خاتمی توامان تحت تاثیر کارهای دکتر بشیریه و این نحله اصلاح دینی بود که با مقالات قبض و بسط آقای سروش پا گرفته بود. به هر حال این گفتمان، گفتمان دموکراتیکی بود و به نظر من منتقدان دکتر سروش هم به درستی متوجه این نکته شدند.

آیا می توان گفت فلسفه قاره ای در ایران، در قیاس با فلسفه تحلیلی، با فلسفه اسلامی بیشتر پیوند خورد و این پیوند محصول ویژگی های مشترکی است که در این دو سنت فلسفی وجود دارد؟

ضمیران - جواب من به این سوال منفی است. به نظر من فلسفه اسلامی، نوعی فلسفه اسکولاستیک ارسطو محور است که ارتباط بسیار ضعیفی با فلسفه های قاره ای امروز دارد؛ زیرا فلسفه قاره ای در دل روشنگری و رنسانس متولد شده است. یعنی اومانیسم مبنای آن است. اساس این سنت فلسفی، اومانیسم و فردمحوری و خودآینی است. هیچ یک از این ها در فلسفه اسلامی وجود ندارد. فلسفه اسلامی ماهیتاً به تئولوژی خیلی نزدیک است. اساس فلسفه اسلامی اثبات ذات واجب، شناخت ممکنات در تقابل با واجب و نیز شناخت امور ممتنع است. فلسفه اسلامی بر مبنای این سه محور شکل گرفته است. بنابراین به عقیده من فلسفه اسلامی چندان به فلسفه قاره ای نزدیک نیست.

موحد - در فلسفه اسلامی، بخش های منطق و فلسفه منطقی به فلسفه تحلیلی بسیار نزدیک است. دقت ورزی های فیلسوفان مسلمان ما در منطق و زبان، تا قرن هفتم فوق العاده است. یعنی تا آن قرنی که استدلال و تعقل در فرهنگ ما پررنگ است. در آن دوران هر ده - بیست سال یکبار یک چهره بزرگ

جهانی در ایران سربرمی آورد. ابن سینا، زکریای رازی، ابوریحان بیرونی و ... اصلاً در چهار - پنج قرن اولیه فرهنگ اسلامی، غوغایی از تفکر و حتی آزادی بیان برپاست. بعضی از کاتولیک‌هایی که به ایران می‌آمدند، تعجب می‌کردند که چطور یک دهری در مسجد با یک مسلمان بحث می‌کند. این کاتولیک‌ها اعتراض می‌کردند که چرا به دهریون اجازه حرف زدن می‌دهید. بنابراین ما در فلسفه اسلامی یک هسته عقلانی خیلی محکم داریم که خیلی به فلسفه تحلیلی امروز نزدیک است. اما ما هر چه بیشتر آمدیم و فلسفه مان با عرفان آمیخته شد، از این جنبه استدلالی آن کاسته شد و در نهایت فلسفه ما به تئولوژی تقلیل یافت. در دوران معاصر هم نه جنبه‌های عقلی و استدلالی فلسفه ما بلکه جنبه‌های عرفانی آن برجسته شد. پس از انقلاب هم اوضاع این گونه بود. تازه خداوند به ما لطف کرد که رهبر اول انقلاب اسلامی، اهل فلسفه هم بود. هنوز هم در بعضی حوزه‌ها مخالفت شدید با فلسفه وجود دارد. حتی با خود مرحوم امام هم چنین مخالفت‌هایی می‌شد. وقتی که چنین فضایی وجود دارد، معلوم است که جریان‌هایی که به استقبال حکومت توتالیتار و نفی فردیت می‌روند، کار و بارشان رونق بیشتری پیدا می‌کند.

دباغ - ما سه سنت فلسفی در فلسفه اسلامی داریم: سنت سینوی، سنت اشراقی و سنت صدرایی. پاره‌ای از مباحثی که در منطق و فلسفه زبان وجود دارد، قرابت‌هایی با کارهای برخی از فلاسفه اسلامی دارند. یعنی تدقیق‌های آنالیتیک در کار قدمای ما وجود داشته است. (باز هم این حرف را با تذکر ضرورت پرهیز از خطای ناهمزمانی بیان می‌کنم.) حتی در کارهای پاره‌ای از اصولیین ما، مثلاً در مباحث الفاظ، قرابت‌های خیلی قابل تاملی با فلسفه تحلیلی دیده می‌شود. اما سنت اشراقی و سنت صدرایی با عرفان ارتباط بیشتری داشته‌اند. ملاصدرا فخرش این بود که کلام و عرفان و فلسفه و حدیث را در هم ادغام کرده است. با این حال سنت اشراقی و صدرایی، به رغم دور بودن از فلسفه تحلیلی، با فلسفه قاره‌ای هم نزدیکی ندارند. مهم‌ترین دلیل این عدم قرابت این است که سنت اشراقی و صدرایی متافیزیکی‌اند و در آن سوژه دکارتی اساساً نضح نیافته و ما در این دو سنت با تعینات و سلسله مراتب وجود سر و کار داریم. در این دو سنت مباحث ایپستمیک، اگر هم وجود داشته باشد، در ذیل مباحث انتولوژیک بوده قرار دارند. یعنی مباحث این دو سنت فلسفی کاملاً صبغه متافیزیکی دارد. اما نمایندگان سنت فلسفه قاره‌ای به یک معنا ضد متافیزیک‌اند و دست کم با اتنومی کانتی حرکت می‌کنند. حتی اگر کسی مثل لویناس از دگرآیینی سخن می‌گوید، در دل سنت لیبرال و عصر روشنگری سخن می‌گوید و مطالبی که مطرح می‌کند تفاوت بنیادین با سخنان فیلسوفان مسلمان دارد. در این جا باید نکته‌ای را هم اضافه کنم تا حق مرحوم طباطبایی ادا شود. بحث مرحوم طباطبایی در باب اخلاق تحت عنوان ادراکات اعتباری، الحق و الانصاف بحث کاملاً بدیع و غریبی بوده است. این

بحث کاملاً بر خلاف سنت فلسفه اسلامی بوده است. پیشتر ملاعلی زنوزی در مبحث مجازش اشاراتی به این بحث کرده بود. اما مرحوم طباطبایی در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم، در حوزه اخلاق، یا به تعبیر خودشان در اعتباریات بالمعنی الاخص، صورت بندی و تقریر و تنسیق بدیعی از این بحث ارائه داد که به پاره ای از مباحث فلاسفه اخلاق در جهان جدید شباهت دارد. مرحوم مطهری هم در حاشیه کتاب می نویسد که این بحث در سنت فلسفه اسلامی سابقه نداشته است. به عبارت دیگر، در باب اعتباریات بالمعنی الاخص (نه اعتباریات بالمعنی الاعم)، نظیر گزاره های انشایی و اخلاقی، در سنت فلسفه اسلامی کسی تا کنون این گونه بحث نکرده است. اما این بحث در جامعه ما خیلی پی گرفته نشد. هر چند که مباحث طباطبایی در المیزان نافی مباحث او در اصول فلسفه و روش رئالیسم است، یعنی ما یک طباطبایی فیلسوف داریم و یک طباطبایی مفسر یا متکلم، ولی بالاخره باید گفت که این سنخ از مباحث طباطبایی با اینکه او یک فیلسوف صدرایی است، در سنت صدرایی سابقه چندانی ندارد. اما از این تک مضراب ها و تک ستاره ها که بگذریم، همان طور که اشاره شد، به نظر می آید که متافیزیکی بودن سنت فلسفه اسلامی وجه فارق و مهم آن با فلسفه قاره ای است.

**آیا ورود فلسفه های جدید غرب به ایران، تاثیری در تقابل سنتی دین و فلسفه در کشور ما داشت؟
یعنی فلسفه های غربی اوضاع را از این حیث بدتر کردند یا بهتر؟**

موحد - نه، اتفاقاً اوضاع را خیلی بهتر کردند. اولین باری که مباحث فلسفی نه به شکل یک متاع خارجی بلکه به شکل کالایی که به ما مربوط می شود، وارد ایران شد، از طریق مباحث دکتر سروش و دیگران در حوزه فلسفه دین بود. آقای سروش با گره زدن فلسفه دین به فلسفه تحلیلی، کاری کرد که ما یک بحث درونی مربوط به خودمان را فارغ از غرب و شرق مطرح کنیم. یعنی بحثی که خاص خود ما بود. این کار خیلی موثر بود. یعنی باعث شد بسیاری از مسائل ملموس شود و مسائل فلسفی از آن حالت بحث های انتزاعی وجود و ماهیت، خارج شد. در واقع این کار فلسفه را از آسمان به زمین آورد و آن را از شکل یک متاع وارداتی به در آورد و به یک مساله مبتلابه جامعه بدل کرد.

اما به نظر می رسد که قبل از انقلاب، آموزه های فلسفی ای که از سوی مارکسیست ها و سایر آته ئیست های دهه های ۲۰ تا ۵۰ شمسی در نفی دین مطرح می شد، آتش تقابل سنتی دین و فلسفه را در ایران شعله ورت کرده بود. بخشی از کارهای متکلمان مطهری و علامه طباطبایی هم اساساً برای مقابله با این دین ستیزی بود.

دباغ - بله، چنین تقابلی وجود داشت. البته من فکر می‌کنم مارکسیسم هم در میان ما به خوبی تقریر و تنسیق نشد. یعنی اگر از سویه های ادبیاتی طرح مارکسیسم در ایران بگذریم، مارکسیسم در ایران نمایندگان توانمندی نداشت و اساساً خوب تقریر نشد. به رغم همه احترامی که من برای مرحوم مطهری و مرحوم طباطبایی قائلم، معتقدم که پاسخ های آنها در اصول فلسفه و روش رئالیسم، اساساً ناظر بر پرسش هایی است که آنها اصلاً پرسش نیستند. مثلاً نقدهایی که این دو نفر به ایده آلیسم هگلی می‌کنند، کاملاً مبتنی بر صورت بندی ناموجهی بود که آنها از ایده آلیسم در پیش چشم داشتند. این دو بزرگوار به زبان انگلیسی هم تسلط نداشتند و قاعدتاً فقط از طریق ترجمه ها با آثار فلسفی غرب آشنا بودند. ایده آلیسمی که مد نظر مطهری و طباطبایی بود، حداکثر ایده آلیسم بارکلی است. یعنی ایده الیسم کلاسیک تجربی. اما آن ایده آلیسمی که هگل از آن سخن می‌گوید و نسب‌نامه کانتی دارد، ایده آلیسم استعلایی است. یعنی اساساً، فارغ از پاسخ های مطهری و طباطبایی، تقریر محل نزاع غلط بود. بله، ورود فلسفه غربی به یک معنا به نزاع سنتی دین و فلسفه در ایران دامن زد ولی به نظر من طرفین نزاع به سلاح های لازم مجهز نبودند. نه ایده های مارکسیستی به خوبی تقریر و تنسیق می‌شدند چون شارحین توانمندی نداشتند و نه متکلمانی که غیرت دینی داشتند، مساله را درست درمی‌یافتند. در خیلی از مقالات اصول فلسفه و روش رئالیسم به ایده آلیسم تجربی حمله می‌شود، اما آن ایده الیسمی که مد نظر هگل بود، فارغ از صدق و کذب و حدود و ثغور آن، نسب‌نامه کانتی دارد. در دوران قبل از انقلاب اوضاع از این قرار بود و صداها خیلی به هم نمی‌رسیدند. اما بعد از انقلاب، مسائل خیلی جدی تر مطرح و به خوبی صورت بندی شده و حتی خیلی از آنها بومی شده اند. و این یکی از دستاوردهای فلسفه برای ما بوده است. بالاخره اگر ما از سطح آکادمیک بگذریم، خیلی از مسائل فلسفی ای که در جامعه مطرح می‌شوند، قرار است با مجموعه معتقدات ما نسبتی برقرار کنند. من فکر می‌کنم در این بیست - سی سال اخیر تا حدود زیادی بسیاری از مسائل فلسفی به معنای درست کلمه بومی شده اند.

آقای موحد، شما معتقدید فلسفه در ایران بعد از انقلاب، به فلسفه به معنای واقعی کلمه نزدیک تر شد؟

موحد - بله، چرا که هم مدرسین اش درست تربیت شده بودند و هم محیط آماده پذیرش آن بود. اینکه جامعه بفهمد که اصلاً فلسفه چیست و چرا باید فلسفه خواند، بحث دیگری است که الان مجال طرح آن نیست. اما مساله ما همچنان این است که باب گفتگو باز باشد، افراد بتوانند حرف خودشان را بیان کنند، در دفاع از عقاید مختلف استدلال صورت گیرد و تکثر آرا در کار باشد. شما وقتی که به کوه می‌روید، نمی‌خواهید به آخر کوه برسید. منطلق کوه پیمایی، همان قدم زدن در کوه است. فلسفه

هم همین طور است. بنا نیست که ما در فلسفه به پاسخ های قطعی برسیم. قرار نیست که فلسفه راه سیاسی مشخصی را به ما نشان بدهد. اصل بر این است که راه تضارب آرا باز و هموار باشد. رسالت فلسفه این است. وقتی که ما به دانشجویان مهندسی و پزشکی فلسفه درس می دهیم، چون خیلی از آن ها آمادگی فلسفه شنیدن ندارند، اعتراض می کنند که یعنی چه شما امروز حرفی می زنید و فردا آن را رد می کنید؟ ما هم می گوییم ذات فلسفه همین است.

فلسفه در زندگی روزمره ایرانیان چقدر تاثیر داشته است؟ تاثیر فلسفه قاره ای از این حیث بیشتر بوده یا فلسفه تحلیلی؟

ضمیران - فلسفه هدفهای بسیار زیادی دارد. هر کسی بر حسب اندیشه خودش دنبال فلسفه می رود. در طرح درس دانشگاه شیکاگو به این نکته اشاره شده که مجموعه این درس ها و سمینارها برای این طراحی شده اند که دانشجو انسانی مفید برای جامعه باشد؛ انسانی که بتواند خوب فکر کند و بتواند روادار باشد و آراء دیگران را تحمل کند و به طور کلی یک شهروند مفید برای جامعه باشد. ما آماری نداریم که نشان دهد تاثیر فلسفه بر تک تک افرادی که در جامعه ما فلسفه خوانده اند، چه بوده است. اما، با لحاظ کردن نکته مذکور، من فکر نمی کنم فلسفه در زندگی روزمره مردم ما بی تاثیر بوده باشد. حجم کتابها و مقالات و نشریاتی که در حوزه فلسفه در اختیار مردم قرار گرفته است نشان می دهد که در جامعه ما عطشی برای یادگیری فلسفه وجود دارد. بنابراین چه بسا خیلی ها توانسته باشند که با استفاده از فلسفه، معنای زندگی را حداقل برای خودشان توجیه کنند و در زندگی شان هدف یابی کنند. در مجموع فلسفه باید به ما کمک کند که انسان خوبی باشیم.

دباغ - در انگلستان اخیراً رشته ای در دانشگاه آکسفورد تاسیس شده است تحت عنوان PPE یا اقتصاد، سیاست، فلسفه. این رشته الان تا مقطع فوق لیسانس در آکسفورد تدریس می شود. دانشجویان این رشته با تئوریهای فلسفه، علوم سیاسی و اقتصاد آشنا می شوند. من خیلی مشتاق بودم که بدانم این رشته چرا پدید آمده است. توضیحی که در آن جا شنیدم این بود که خیلی از فارغ التحصیلان این رشته شانس بالایی دارند که نماینده پارلمان شوند و یا در موسسه های فکری یا وزارت خارجه به کار گرفته شوند. یعنی این ها باید به سمت عملیاتی کردن و کاربردی کردن فلسفه بروند. البته در آن جا قرار نیست که بر دوش فلسفه بار زیادی نهاده شود و ما هم در این جا نباید چنین کنیم. یعنی نباید چنین تصویری داشته باشیم که همه مشکلات اجتماعی و سیاسی با فلسفه حل می شود. اما رشته مذکور در

دانشگاه آکسفورد، دانشجویان را توامان با سه حوزه فلسفه، سیاست و اقتصاد آشنا می کند. در کشور ما عموم اقتصاددانان ما با فلسفه آشنایی چندانی ندارند و عموم فلاسفه ما هم با تئوریهای دو حوزه سیاست و اقتصاد آشنا نیستند. البته من نمی گویم که ما باید عین آن رشته را در ایران تاسیس کنیم. آنچه گفتم، صرفاً مثالی بود برای فهم اینکه فلسفه کاربردی چگونه می تواند بروز و ظهور عینی پیدا کند. اما اگر یک ورزه درونی مد نظر است، باید گفت که فلسفه در پی ایجاد انسان روادار و خوب است. رواداری در بین ما متأسفانه کم است. سنت ستر دینی و فرهنگ ایرانی قویاً بر روی ما سایه انداخته است. تحمل ما خیلی کم است. حتی خیلی از کسانی که روشنفکرند و با پوزیسیون هم همدلی ندارند، خودشان همانند پوزیسیون عمل می کنند. این امر محصول تربیت است. فلسفه می تواند در بهبود این وضع موثر باشد تا از این طریق در زندگی روزمره ما تاثیری مطلوب بر جای نهد.

آقای موحد، شما فکر می کنید فلسفه قاره ای در ایران بیشتر بر زندگی روزمره ایرانیان تاثیر گذاشته یا فلسفه تحلیلی؟

موحد - ما باید ببینیم کدام فیلسوف قاره ای در ایران شناخته شده است. شما ببینید دهه ۷۰ در ایران ناگهان دهه پست مدرنیسم شد. کتاب های زیادی در این زمینه منتشر شد ولی فلسفه از این طریق نتوانست بر زندگی روزمره ایرانیان تاثیری واقعی بر جای بگذارد و به همین دلیل گرایش کنونی به پست مدرنیسم بعد از مدتی از بین می رود. فلسفه اگر بنا باشد که واقعاً فلسفه باشد باید ماندگار شود؛ یعنی به یک سنت بدل شود. ما هنوز سنت فلسفی نداریم. اطلاعات فلسفی داریم اما تا رسیدن به این نقطه که یک نظام فلسفی را خوب فهمیده باشیم و با آن در بیفتیم و آن را بپذیریم یا رد کنیم، هنوز راه درازی در پیش داریم.

شما چشم انداز فلسفه را در ایران فردا چطور می بینید؟ به نظر شما غلبه بیشتر با فلسفه قاره ای خواهد بود یا فلسفه تحلیلی؟

موحد - اتفاقی که در غرب رخ داده این است که این دو سنت فلسفی در حال نزدیک شدن به یکدیگرند و با هم همدلی بیشتری پیدا کرده اند. مثلاً فولسدرال در غرب یک فیلسوف تحلیلی قوی است و از پدیدارشناسی هوسرل هم تعبیر خاصی دارد. بسیاری از فلیسوفان تحلیلی گفته اند که ما از طریق کارهای فولسدرال با پدیدارشناسی که اصلاً سرآغاز فلسفه قاره ای در قرن بیستم است آشنا شده ایم. به هر حال در غرب این دو فلسفه در حال نزدیک شدن به یکدیگرند. فولسدرال این را هم می گوید

که در فلسفه تحلیلی هر چه پیش تر برویم، استدلال یا توجیه (Justification) بیشتر می شود اما در فلسفه قاره ای هر چه پیش تر برویم، توجیه و استدلال کمتر است. اما الان این دو سنت فلسفی در حال نزدیک شدن به یکدیگرند. در ایران هم مآلاً اگر قرار است فلسفه جا بیفتد، باید همین اتفاق بیفتد نه اینکه یک دار و دسته بگویند فلسفه تحلیلی بهتر است و دار و دسته ای دیگر هم بگویند فلسفه قاره ای بهتر است. تفکر، تفکر است. بنابراین اگر بناست که ما فلسفه داشته باشیم، باید هر دو نحله در ایران شناخته شوند.

ضمیران – من اعتقاد دارم ایران به هر دو این فلسفه ها احتیاج دارد و این ها باید مکمل هم باشند و در واقع دو سر یک طیف باشند که همدیگر را تکمیل می کنند. ما به فلسفه قاره ای نیاز داریم زیرا دغدغه فلسفه قاره ای، فرهنگ و سیاست و جامعه است. به فلسفه تحلیلی هم نیاز داریم زیرا دغدغه اصلی اش زبان، منطق، گرایش به علم و استدلال علمی است. بنابراین هر دوی این ها مورد نیاز جامعه ما هستند و ما نباید این ها را دو اردوگاه متضاد جدا از هم قلمداد کنیم که همواره در چالش با یکدیگرند. کسی که به فلسفه قاره ای علاقه دارد باید به فلسفه تحلیلی هم عنایت کامل داشته باشد و برعکس.

دباغ – البته پیش بینی آینده خیلی سخت است اما با توجه به اینکه در هر دو حوزه فارغ التحصیلان جوانی در کشور مشغول به کار شده اند، امیدوارم معرفی تخصصی تر و جامع الاطراف این دو نحله فلسفی، ما را از نزاعهای احياناً بیهوده ای که در دهه های گذشته گرفتار آن ها بوده ایم، بازرهاند و رفته رفته با استفاده از این دو سنت فلسفی، تعامل با یکدیگر را شروع کنیم. یعنی شاید فیلسوفان تحلیلی و قاره ای در کشور ما بتوانند به نحو تخصصی تر و فنی تر با یکدیگر تعامل داشته باشند؛ چیزی که در ایران تقریباً سابقه نداشته است. همان گونه که مغرب زمین به سمت آشتی این دو نحله فلسفی حرکت کرده است، ما هم در این جا باید بتوانیم چنین کاری کنیم. من این نکته را هم می خواهم اضافه کنم که تالیفات فلسفی ما کم است. یعنی در ایران ترجمه های فلسفی بسیار بیشتر از تالیفات فلسفی است. شاید یکی از دلایل این امر، همان طور که دکتر موحد در یکی از آثارشان اشاره کرده اند، این باشد که سنت نگارش مقالات فلسفی در میان ما رایج نبوده است. یعنی خیلی از مشتغلین به فلسفه در ایران، بلد نبوده اند مقاله فلسفی بنویسند. شما می بینید فلان استاد دانشگاه بیست سال است که تدریس می کند اما هنوز یک کتاب هم ننوخته است. در این شرایط دانشجویی که زیر دست او آموزش می بینید، چگونه می تواند نگارش مقاله فلسفی را یاد بگیرد؟ به نظر من این نکته خیلی مهم است که ما به جد به تالیف آثار فلسفی، حتی در مقام تقریر و تنسیق ایده های فلسفی، همت بگماریم. نکته دیگر اینکه، ترجمه خوب متون کلاسیک فلسفی نیز در جامعه ما خیلی کم است. شما ببینید مثلاً یکی از کتاب های

مهم کانت توسط دکتر ادیب سلطانی ترجمه شد اما زحمت ایشان عملاً فایده ای نداشت و ادبیات ایشان در میان ما جاری و ساری نشد. همین گونه است رساله منطقی - فلسفی یا تراکتاتوس ویتگنشتاین. ملاحظه همین نکته باعث شد که من این اثر ویتگنشتاین را ترجمه کنم.

به نظر شما بازار فلسفه در ایران در آینده گرمتر خواهد شد یا رو به کساد شدن خواهد رفت؟

موحد - الان فیلسوفان جوان ما، مانند دکتر وحید دستجردی، دکتر حسین معصومی همدانی، دکتر سروش دباغ، دکتر مهدی نسرین، دکتر کرباسی زاده، دکتر شیخ رضایی، دکتر سید نصرالدین موسویان و چند تن دیگر، مقاله فلسفی می نویسند و مقالاتشان در مجله های معتبر خارجی و داخلی منتشر می شود. این امر تا کنون در ایران سابقه نداشته است. این وضع می تواند چشم اندازی از آینده فلسفه را در ایران ترسیم کند.

ضمیران - من فکر می کنم فلسفه در ایران در حال گسترش و تعمیق است و این فرایند تعمیق خیلی مهم است.

دباغ - من هم با دکتر ضمیران موافقم ولی آرزو می کنم بیش از حد گسترش پیدا نکند. یعنی نوعی سرخوردگی پدید نیآورد. به این معنا که خیلی از فلسفه پژوهان فکر کنند همه مشکلات را می توان با تفلسف حل کرد. این میزان از مشارکت فلسفه پژوهان ما در سطح بین المللی احتمالاً سابقه ای ندارد اما در عین حال امیدوارم این گونه نباشد که این وضعیت انتظارات زیادی از فلسفه در بین ما ایجاد کند. من الان برخی از فارغ التحصیلان فلسفه را می شناسم که به یک معنا فلسفه زده شده اند و دیگر از فلسفه بدشان می آید؛ زیرا افرادی از این دست بار زیادی بر دوش فلسفه نهاده بودند و بعد از برآورده نشدن انتظاراتشان از فلسفه، اکنون به این نتیجه رسیده اند که روی آوردنشان به فلسفه از ابتدا غلط بوده است. در حالی که اگر انتظار صحیح و متعادلی از این رشته داشته باشیم، در حد خودش می تواند به ما کمک کند و مثمرتر باشد.