

باسمه تعالی

صورتجلسه کرسی سی و هفتم

سی و هفتمین کرسی ترویجی با پخش آیاتی از کلامالله مجید آغاز شد. سپس خانم دکتر ایشانی، مدیر محترم اجرایی جلسه در مورد برگزاری کرسیهای ترویجی در پژوهشگاه و همچنین ساختار کرسی دکتر رجبی با عنوان «سوژه تجدد» توضیحاتی ارائه نمودند. سپس مدیریت علمی جلسه را به جناب آقای دکتر حسنی فر سپردند.

جناب آقای دکتر حسنی فر، مدیر محترم علمی جلسه، پس از معرفی ایده جناب آقای دکتر رجبی، و معرفی ناقدین و حضار جلسه و اعلام زمانبندی جلسه، مدت ۳۰ دقیقه زمان در اختیار آقای دکتر رجبی، ارائه دهنده محترم کرسی قرار دادند تا به طرح ایده خویش پردازند.

صحبتهای آقای دکتر رجبی (ارائه دهنده)

موضوع: سوژه تجدد

مسئله بنیادین اندیشه و زیست معاصر ایران مواجهه با مدرنیته است؛ ولی کمتر این بنیاد خود را به صورت مساله ای روشن و صورتبندی شده بر اندیشه ایران معاصر آشکار نموده و بیشتر تعصب و تقدیس مستتر در سوگیریهای متفاوت، آن را آشفته و مبهم نموده است. دو نگاه و نظر عمده در تاریخ معاصر ایران این مواجهه را به دو گونه فهمیده است: مدرنیته رخدادی اروپایی است؛ مدرنیته رخدادی عام و قابل بومی شدگی است و در جامعه معاصر ما نه تنها با وجه امکانی چونان چشم اندازی برای تحقق در آینده طرح شده بلکه حتی بالفعل شده یعنی رخ داده و مفهومی که آن را بیان میکند تجدد است. تجدد مفهومی است که بناست همه وجوه معرفتی و زیست اجتماعی ایران معاصر را بیان کند. از این رو آگاهی تجدد کلیت است پس ضروری است که این کلیت که در صورت انتزاعی فهمیده میشود در محتوای انضمامی یعنی تعیین یافته اش کشف و فهمیده شود و سپس این تعیین یافتگی را از آغاز تجدد تا بسط یافتگی بعدیش توضیح داد.

وحدتی بنیادین و دو وجهی یعنی نظری/عملی در مدرنیته اروپایی از آغاز موجود بود و جهان نو را تحقق داد. هگل آن را سوژه مطلق یا روح و سپس مارکس آن را سوژه جمعی تاریخی یا عقل اجتماعی بیان کرد و همان وحدت است که هنوز هم مدرنیته را علیرغم گسستههای اکنون آشکار شده اش به حرکت در می آورد و آن سوژه بودن معرفت و زیست اجتماعی انسان است. در تلاش خود آگاهانه تجدد اما چنین وحدتی نه تنها فهمیده نشده بلکه از آغاز تحقق خود وحدت مستتر در مدرنیته را نیز یا اساساً نفهمیده و یا با درکی کج و معوج و باژگونه و تقلیلگرا آن را چونان امر اجتماعی و روانی و اقتصادی و فرهنگی و نشانه ای نادیده گرفته است. در بخش نخست متن این فهم وحدتگر در تجربه مدرنیته و عدم فهم آن در تجربه خود آگاهانه تجدد مفصلاً توضیح داده میشود تا در بخش دوم آشکار شود که در تجدد نیز آگاهی بسیط و اولیه ای دریافتنی است هر چند ویژگی انضمامی و تعیین یافتگی ویژه و متفاوت با تجربه مدرنیته اروپایی را سپری کرده است و البته با وجود تفاوت و تمایز همبسته مدرنیته است و آن چنان که متن دوم نشان میدهد نسبت توازی میان این دو برقرار نیست. نسبت تجدد و مدرنیته نسبت عموم و خصوص مطلق یا من وجه هم نیست و اساساً با مقولات انتزاعی منطق صوری نمیتوان آن را فهمید. آگاهی مدرنیته نسبت این دو را طوری وضع کرده و میفهمد و آگاهی تجدد طور دیگری وضع و درک کرده است. همین تفاوت روایت است که مصرانه باید برای آگاهی فروکاستنی

ناپذیر به امر اجتماعی و فرهنگی قایل شد، و از این روست که همه تفاوت‌های پدیدآمده در فهم انسانی معاصر و متأخر در چگونگی فهم خود این آگاهی است.

پیش از پرداختن به آن دو فهم اساسی مورد نظر من، طرح پرسشی بنیادین چونان بنیاد و زمین آن دو خود را بر آگاهی معاصر ایران فرهنگی تحمیل میکند: آیا تجدد صرفاً و در بیخ و بن برساختی (constitution) اجتماعی است که در نهاد (institution) های اجتماعی یعنی دولت و اقتصاد و دین و آموزش و شهر و نیز در اشکال و صورتهای امر تجربی فرهنگی یعنی ادبیات و روزنامه و ترجمه و هنر و رسانه ایران معاصر ریخت بندی شده است؟ یا میتوان دریافت که وجهی از آن چنین است و وجه دیگری را نیز داراست و آن بنیادهایی نظری است که پیش از همه ساختههای اجتماعی و اشکال فرهنگی در ساحت بنیادینی از آگاهی/کنش بروز کرده و با مفاهیم تجربی صرف نمیتوان آن را توضیح داد؟ در جامعه‌شناسی مدرنیته این مفهوم طرح شده که صورت نخست اصیل است زیرا جامعه شناسی مدرنیته در جهان پسافلسفای تکوین یافته و جایی برای آگاهی/کنش بنیادین مورد اشاره در بخش دوم پرسش قایل نیست. بنابراین اینگونه فهمیده شده که مدرنیته برساختی اجتماعی و فرهنگی یعنی بالکل امری تجربی با همه گستره معنایی واژه نامبرده است و آنگاه در فهم نسبت مدرنیته و جهان غیر اروپایی دو نظر معروف پیشتر نامبرده طرح شده است: واقعیت مدرنیته چونان برساخت اجتماعی و فرهنگی ویژه بخشی از اروپاست و یا مدرنیته چونان برساختی عام و تکوین یابنده و تکوین یافته در جوامع دیگر نیز هست و در ایران هم عینیت یافته و مفهوم بازتاب دهنده آن تجدد است.

همانگونه که در آغاز طرح شد همه آن معارف دیگر هم به مدرنیته چونان امری تجربی پرداخته اند ولی عمده نگاه علوم اجتماعی و انسانی به واقعیت اجتماعی و فرهنگی مدرنیته در دو چهارچوب جامعه‌شناسی مدرنیته و گفتمان مدرنیته است. هم در جامعه‌شناسی جهانی و هم در جامعه‌شناسی اخیر ایرانی چه داخل و چه خارج ایران چنین رخ داده است. پس ناگزیر نخست باید این پرسش را طرح کرد: آیا مدرنیته و تجدد برای ایران معاصر تنها برساختی اجتماعی و فرهنگی و یا یک گفتمان است؟ و آیا بالکل امری است تجربی که صرفاً در قلمرو علوم اجتماعی و انسانی موجود قابل توضیح است؟ و یا دست کم بنیادی ترین و نخستین وجه وجودیش همانا واقعیت اجتماعی و فرهنگی آن و یا وجه گفتمانی آن است؟ دوم آیا تاریخ اندیشه معاصر ایران دست کم در دو سده اخیر اولاً صرفاً بر چنین فهمی قابل فهم و تقریر است؟ پرسش دوم هدف اصلی نوشته پیش روست که پاسخ آن در گرو ی پاسخ پرسش نخست است. در ادامه برای رفتن به ژرفای هر دو پرسش ضروری است آن دو ذهنیتی را طرح کنم که پیشتر بدانها اشاره شد و کاستی آن را روشن میکنم تا به گونه ای مفهومی به لایه های ژرف مساله ای واحد راه یابم زیرا این دو پرسش ما را به مساله ای واحد راهنمایی میکنند یعنی تجدد و تاریخش ضرورتاً در یک مساله وحدت می یابند که همانا "فهم تاریخ تجدد" است.

آن دو نمونه که مصرّم تنها دو نمونه اند ولی از سر اتفاق و من عندی آنها را بر نگزیدم بلکه بر این انتخاب هم ضرورتی درونی حاکم است که از خود مسأله تاریخ تجدد برمیخیزد. هر چه پیش روم این ضرورت روشتر خواهد شد. دو نمونه یکی رویارویی فکری ایران با مدرنیته نوشته فرزین وحدت و دیگری تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ نوشته محمد توکلی طوقی است. نخستین فهم مدرنیته را برساختی اجتماعی میدانند علیرغم اینکه ساخت مفهومیش را از کانت و هگل با دو مفهوم سوژه و کلیت میگیرد؛ و دومین فهم تجدد ایرانی را به موازات مدرنیته اروپای غربی و در کنش و واکنش بازتابی این دو گفتمانی برساخته از سده دوازدهم هجری - هجدهم ترسایمی میدانند و از اینرو برخی مفاهیم این گفتمان را تبارشناسانه ردیابی ژنتیکی میکند. بنابراین پاسخ هر دو فهم به پرسش نخست من روشن است. دوم و مهمتر از پرسش

نخستین پرسش بنیادین مواجهه ایران معاصر با مدرنیته را نیز اینگونه پاسخ میگویند: تجدد بر ساخت اجتماعی ویژه و گفتمان ویژه ایرانی است.

فهم نخست به اصالت جامعه شناسی چنانچه چهارچوب معرفتی جهان مدرن و خود مدرنیته باز میگردد و فهم دوم برآمده از اصالت تکثر و نسبیّت و عدم قطعیت فوکویبی است. جامعه شناسی دانش فهم مدرنیته و دفاع از ارزشهای جهان مدرن و خود نیز تولید مدرنیته است. حتی تازه ترین صورت معرفتی علوم اجتماعی - انسانی که مطالعات فرهنگی است و رویه انتقادی به ظاهر رادیکالی در آن هست نیز نهایتاً مدافع ارزشهای واقعی و مغفول مانده و یا بارور نشده و بالفعل نشده جهان مدرن است که در چهارچوب همین جهان مدرن میتوان و باید آنها را بارور کرد. انسانیت، آزادی، عدالت، دموکراسی و صلح همگی ارزشهای راستین جهان مدرن هستند که هنوز بارور نشده و یا منحرف شده و به بیراهه و کجراهه رفته اند ولی با عقلانیت مدرن که از بیخ و بن انتقادی است میتوان به سوی باروری آنها گام نهاد. چرا علوم اجتماعی - انسانی جایگزین فلسفه شده اند که بی تردید شده اند؟

زیرا فلسفه وحدتبخش معرفتی مدرنیته و بیان مفهومی آن تا سده نوزدهم و مشخصاً تا هگل بود و پس از آن ساخت بنیادین آن که همان وحدتبخشی بود فروریخت و از آن پس معرفت اجتماعی - انسانی جایگزینش شد به گونه ای که امروز تنها و تنها با اسم بدون مسمای فلسفه مواجهیم. علوم اجتماعی - انسانی خلأ آن وحدتبخشی را با کنش فهم میان رشته ای و چند رشته ای قابل جبران میداند. شاید جرج ریترز خود آگاهی جامعه شناسی و علوم اجتماعی را به راستی درک و بیان کرده که ماکس وبر و امیل دورکیم به عنوان پدران علوم اجتماعی هر دو با سوسیالیسم مورد نظر کارل مارکس و خود مارکسیسم ستیز میکردند و مدافع نظام سرمایه بودند (ریترز، ۱۳۹۲: ۳۴)، ولی از این بنیاد جامعه شناسی و علوم اجتماعی غفلت میکند که ابژه این معرفت اجتماع با مفهوم امر اجتماعی است و آگاهی نیز وجهی از امر اجتماعی است. بنابراین همه وجوه اجتماع برای این قلمرو معرفتی امر اجتماعی است. نظام اجتماعی، نهادهای اجتماعی، ساختارهای اجتماعی، کارکردهای اجتماعی، کنش اجتماعی و، مهم برای من، آگاهی امری اجتماعی است و چنانچه امری اجتماعی ابژه فهم علوم اجتماعی میتواند باشد، و از این روست که باید کارل مارکس را بنیانگذار علوم اجتماعی و جامعه شناسی دانست هر چند گرایشهای عمده پیش برنده آن بعدتر در آرای ماکس وبر و امیل دورکیم در ضدیت با مارکسیسم و دفاع از نظم سرمایه تکوین یافت. اصالت امر اجتماعی بودگی در فهم آگاهی بنیادینست که من در بررسی متن نخست آن را مفصلاً توضیح میدهم و تلاش میکنم تا به فراسوی آن نیز نظر کنم.

فهم دوم بر اصالت کثرت گفتمانها و درک برساخته شدن آنها بدون داوری در باب ارزش معرفتی آنها در یک عدم قطعیت مطلق استوار است و از اینرو تجدد ایرانی را گفتمان برساخته ویژه ایران سده های دوازدهم و سیزدهم هجری - هجدهم و نوزدهم ترسایی صورتبندی میکند و برخی مفاهیم این گفتمان را چنانچه شنای ساخته شده این دی.ان.ای با تبارشناسی قابل کشف و ردیابی میبیند. اصالت کثرت گفتمانها به این فهم به لحاظ تئوریک اجازه نمیدهد که نسبت تجدد و مدرنیته را در پیکره ای مفهومی بیان کند و تنها استعاره بازتاب برای توضیح و درک این مواجهه را کافی می یابد زیرا بر عدم قطعیت مفهومی هر تبیین کلانی از معرفت قایل است و اساساً گفتمان یعنی برآمدن و برساخته شدن نظام های معرفت در نسبت با قدرت در زمانبندی ویژه ای که اقتضای قدرت در معنای عام است. ولی پرسشی بنیادین خود را بر ما تحمیل میکند که آیا تجدد ایرانی با فهم گفتمانی قابل درک است و یا گفتمانها در تاریخ آگاهی اروپای غربی برساخته شده اند و جهانشمول نیستند و تجدد شاید بروز یک نظام آگاهی از جنس دیگری باشد.

در آخر مفهوم اولیه ای از سوژه تجدد ارائه شد. مراد از آن عقلانیتی است که طی تاریخ تجدد همواره موجود است و علیرغم اینکه ثابت نیست متغیر محض هم نیست و بربنیاد آن میتوان تجدد را فهمید.

پس از ارائه دکتر رجیبی، آقای دکتر حسنی فر به عنوان مدیر جلسه ضمن تشکر از دکتر رجیبی برای طرح این مسئله، از ناقدین محترم خواستند با توجه به این مسئله تاریخی و فلسفی، نقد خود را بفرمایند.

ناقد اول، آقای دکتر منصور بخت، ضمن تشکر از دفتر کرسی های نظریه پردازی برای ایجاد فضای نقد و گفتگو، بیان کردند با موضوعی که دکتر رجیبی مطرح کردند، تصور نمی کردم هم ذات پنداری یا به تعبیری هم‌سنخی داشته باشم اما در جاهای عمده‌ای با آن مخالفت دارم، بخش نقد درونی موضوع شما نکاتی به نظر میرسد به این شرح است:

۱. متن داده شده غیر از اشکالات نگارشی (تایپی، نامرتب بودن، نامفهومی جملات) بسیار مشکل بوده متن حاضر به ویرایش اساسی احتیاج دارد که علاوه بر اشکالات شکلی و ساختاری متن باید انسجام داشته باشد.

۲. در ابتدا شما سوالی مطرح کردید آیا می شود در عصری که هستیم به یک معنا پسا فلسفه، از آگاهی مستقل از همه امور تجربه انسانی سخن گفت در حالی که این سوال بنیادی شماست که می خواهید به آن پردازید به نظر من مفروض بنیادی خودتون یا همان مدرنیته را رعایت نکردید. پرسش بر این است که سوال از خلاء نمی آید بنده یک مقاله در مورد سرنوشت نوشتن سوال به این معنا حاصل مسأله است یعنی زمانی که با مشکل مواجه نشویم و مشکل را تبدیل به مسأله نکنیم نمی توانیم سوال داشته باشیم، سوال از خلاء نمی آید و اگر قائل به وحدت معرفتی و زیست اجتماعی در فلسفه یا به تعبیر دیگر نظر و عمل هستیم و اعتقاد داریم که این نظر از این عمل بیرون می آید باید توضیح داد که اصلاً مسئله اصلی ما چیست؟

۳. در ابتدا عرض کردم حق مطلب در متن خوب ادا نشده همانطور که خود اشاره کردید مسئله اساسی ما نه فقط، بلکه تمام جوامع ماورایی اروپایی جنبه نظری میگیرد فقط تفکر را و به معنای عامتر تمام بشریت از رنسانس به بعد مشکل اساسی آنها مواجه با ماورای جدید می باشد. بنابراین از اینجاست که با مسئله جدید و با پرسش جدید مواجه می شویم در ادامه کم کم فهم مسئله صورت می گیرد که مسئله چیست؟ اینجاست که با مدرنیته ارتباط برقرار میکنیم، مدرنیته وارد جامع ما می شود در این حال ما دچار مشکل می شویم که چیزی به نام تجدد داریم.

۴. منظور از ایران فرهنگی یعنی در ایران فرهنگی ستون و بنیاد نبوده به نظر بنده ایران فرهنگی اینجا درست فهم نشده و منظور شما از ایران فرهنگی چیست؟ اگر ایران فرهنگی به همان معنای که امروز ساری و جاری هست میگوید و آنرا با مدرنیته می خواهید پیوند دهید. این در حالی است که امروزه ایران فرهنگی در جغرافیایی واحدی به لحاظ سیاسی قرار ندارد و در هر جامعه ای به لحاظ وضعیت و ساختار سیاسی برخورد متفاوتی با مدرنیته داشته و بر این اساس نمی شود نتیجه گرفت آن چیزی که در گذشته وجود داشته یعنی فلسفه و معرفت، فلسفه، به عنوان بنیان تمدن نبوده امروزه هم همچنان ساری و جاری است و اگر قرار باشد که امروز این را نشان بدهید. باید به متونی مراجعه کنید که کل ایران فرهنگی را کل پژوهش قرار می دهد. شما دو اثر را مورد توجه قرار داده اید که ایران را در قالب جغرافیایی سیاسی امروز در نظر قرار داده اند و به عبارت دیگر شما مفهوم ایران فرهنگی را با فرهنگ ایرانی در دوره قدیم یا دوره ما قبل مدرن خلط کرده اید.

۵. شما اکتفا به دو اثر کرده بودید در حالیکه آثار دیگری که همسنگ اینها یا برتر از اینها بوده اند از جمله کتاب بروجردی، حائری، میرسیاسی و..... یا مجموعه اینها بجای مطالعه موردی می توانستید مطالعه جامع داشته باشید.
۶. در بخش تفسیر وحدت نظر و عمل و تفکر جدید عصر مدرنیته کانت، هگل با شما کاملاً موافق هستیم اما در نگاه تجدد که شما موافقید بومی شدگی است و تجدد در همه جا است تجدد را شما به مفهوم عام دانسته اید؟ در حالیکه تجدد در جغرافیایی خاص سیاسی بشری رخ داده و مشخصات خاصی داشته است. و اما وحدت که به معنای مبنای نظری پرداخته می پردازد که شما درست تشخیص داده اید که وحدت دچار عدم انسجام تئوریک و تردید قضیه نیست.
۷. آیا عده ای بر این باور هستند که تفکر امروزی مدرنیته به جای رسیده که در فلسفه منشائیت اثر قرار ندارد این به معنی مردن فلسفه قرار دارد واقعیت این است که ما هنوز وارد فلسفه مدرن نشده ایم، یعنی درکی از فلسفه جدید نداریم یا اینکه تجدد از ابتدا ظهور آشفته ای داشته است.
۸. تجدد در ایران معادلی در نظر گرفته شده برای پست مدرنیته اما همان اندیشه که می خواستیم بومی کند که ما مدرنیته خاص خودمان را داشته باشیم معنای به تجدد داشت به ظاهر باورش این شد که تجدد چیزی جدای از مدرنیته نیست و به همین دلیل دچار مشکلات، مفاهیم پراکنده، فقدان ساختاری، عدم انسجام، فقدان هسته مرکزی، همه اینها درست می باشد.
۹. به نظر شما دو نکته متفکران را باهم خلط کرده اید جریان متفکران حال اگر اسم آنرا متفکران بگذاریم که در دوره قاجار دو دوره بود: ۱- منور الفکر تا مشروطه
۲- بعد از مشروطه روشن فکران
۱۰. اشاره شده به سید جمال، نگاه عقل مادی گرایانه در رساله نیچریه نه در تایید نیچریه در واقع مطالبی که شما اینجا آورده اید گویایی مطالب این است که سید جمال از زاویه نیچریه به مسائل نگاه می کند.
۱۱. در دوره پسا فلسفه به معنای مدرن فلسفه با آدمهای سرکار داریم که انگار نظر نفی نظر نمی کند مگر می شود آدمی بدون نظر مقوله یا نظریه با اندیشه همین علوم اجتماعی که خود مکرر تکرار کرده اید، که علم یک چیز بر ساختی اما پژوهشگری که از این منظر علوم اجتماعی به عقلانیت اعتقادی نگاه میکند مبنای خودش را مشخص کند این راه مشخص، اما کاری که ما باید بکنیم نشان دهیم که دیدگاه تئوری یا مدعی تئوری آیا از عهده متن مطلب بر آمده است یا نوعی نقد بکنیم که نشان دهیم که این نگاه نمی تواند از عهده مطالب بر بیاید.
۱۲. اما در مورد سوژه تجدد که باید سوژه را اینگونه فهمید، آگاهی که فلسفه و نظر باید وحدت داشته باشد ما می توانیم به یک عقلانیت برسیم که اگر نباشد یک جامعیت شمول دیگری است و باید راههای آن نشان داده شود یا باید در همان علوم اجتماعی یا فلسفه باشد یا راه سومی هست که در مطالب خوب به آن پرداخته نشده.
- دکتر معین زاده ناقد دوم نیز در ادامه نقد آقای دکتر منصور بخت چنین گفتند: همانطور که دکتر منصور بخت اشاره فرمودند نوشته اندکی مغشوش است.

در کلیت این قضیه (مدرنیته و تجدد) در کشور ما در سطحی جریان پیدا می کند که زیاد رغبت به آن نیست با شما موافقم به این بهانه که دوره کلیت و حتی در اولی که علوم اجتماعی اصالت به آن قائل است و یا دیدگاه دوم برای تکثرگفتمان ما اصالت قائل است این بلا به سرش آمده است.

نکته ای که شما با عنوان بومی سازی به آن نقد می کنید مخالفم چون به معنی نسبی گرایی تاریخی (هستروسیزم) است. و هستروسیزمی را فراموش می کنیم. من ممکن است با جامعه یا واقعه در تاریخ که خیلی با وضعیت کنونی ما تنش دارد و افاقه در صدر اسلام است هستروسیزم می گوید باید این بازسازی شود (مطابق نظر نسبی گرایی تاریخی فهم هر واقعه تاریخی برای مثال واقعه ای که در صدر اسلام اتفاق افتاده باید همان واقعه بازسازی تکرار شود در غیر اینصورت فهمی از آن واقعه بدست نمی آید). در تفاسیر بر می دارند که این هستروسیزمی و نسبی گرایی است می تواند عصر دیگری یا مصر دیگری باشد که مصر را می توانیم غرب در نظر بگیریم، شرایط ما مثل غرب نباشد ما در موقعیت تاریخی غرب قرار نداشته باشیم اشکالی ندارد ما یک نسبتی داریم و یک نسبتیت (یعنی نسبت من با واقع که اتفاقا فهم در تنش رخ می دهد اگر من عین او بودم که فهمی رخ نمی داد) پیشنهاد داده نشده پدیدار شناسی به عنوان امری که به جای روشهای که به نقد کشیده اید تعریف خاصی از پدیدار شناسی عنوان تجدد یا مدرنیته میدانید یا نه.

در ادامه مدیر علمی کرسی آقای دکتر حسنی فر گفتند:

خارج از حوزه مسئولیت من در این کرسی به عنوان مدیر علمی جلسه، من خودم هم سوالاتی دارم که با اجازه مدیر کرسیها خانم دکتر ایشانی مطرح می کنم و انتظار دارم دکتر رجبی اگر اکنون پاسخ نمی دهند؛ درباره آن فکر کنند. موضوع تجدد ایرانی دغدغه همه ما است چگونه با آن مواجه می شویم؟ استنباط من از نقد روش شناسی بررسی تجدد بود واقعیت امر یک سری مقدماتی لازم است: ۱- تجدد به چه معناست؟ ۲- تاریخ تجدد ایرانی نوع مواجهه ما با مسائل سیاسی و فرهنگی که یک مقوله فلسفی است انسان ایرانی با مدرنیته چگونه هست؟ نسبت تجدد با مدرنیته؟ ظهور متکثر تجدد در ایران دال بر آشفتگی خود مدرنیته نمی تواند باشد. مدرنیته دارای کلیت و چارچوب می باشد که ما در مواجهه با مدرنیته فعال بودیم یا نه تاریخ چه مطالبی را می گوید؟ دستاورد اندیشه ما از تجدد بعد از این دو سده چیست؟ بحثهای زیادی در این حوزه وارد شده است. از اساتید تشکر میکنم ادامه بحث را به دکتر رجبی واگذار میکنم.

دکتر رجبی در پاسخ به نقد دو ناقد گفتند:

وحدت معرفتی مدرنیته که مسئله اصلی من هم همین است در هر پژوهشی باید مسئله شناسی باشد بله در واقع مسئله اصلی بنده هم همین است که تجدد مدرنیته چیست؟ اتفاقی در بخشی از جهان به لحاظ جغرافیایی فرهنگی رخ داده که نامیده شده مدرنیته اتفاقات در جاهای مثل خاورمیانه رخ داده که آنها طبیعتا مدرنیته نیست آن واژه ای که در ایران جعل شده دست کم در یک سده یا در دهه های اخیر کمی بیشتر به کار گرفته شده تجدد به این معنا نیست که آنچنان آلمان، فرانسه، انگلیس، یا هر جای دیگری که صفت مدرنیته را برای توضیح وضع فکری و فرهنگی و نهادهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی گروه به کار ببریم در ایران اتفاق نیافتاده باشد. بدیهی است که اتفاق نیافتاده پس تجدد به چه معناست؟

تجدد یا تاریخ تجدد همان شکست است که گفتید. (شکست ها) البته شکست و موفقیت که هر شکستی در خودش توفیق و پیروزی را دارد یعنی اینگونه نیست که بگوئید تجربه تجدد معنی اتفاقیهای ویژه ای که اینجا اتفاق افتاده. اتفاقیهای که اینجا رخ داده همه شکستها در آن قطعاً پیروزی رو به جلو یا پراگوسیم که ما را از عصر صفوی یا ۱۴۰۰ سال پیش جدا می کند اینکه این اتفاقها دقیقاً چه چیزی می تواند باشد و چگونه باید توضیح داده شود مد نظر من است و این تمایز مفهومی تجدد مدرنیته که هم در سوال اول بود و هم در سوال آخر. سوال دوم شما که در مورد فرهنگ ایرانی فهمیدم که این جمله معترضه است و کاملاً ذهن را مغشوش می کند موافقم. اما مراد من از ایران فرهنگی به لحاظ جغرافیای و یا دولت ملتی که شکل گرفته فقط نیست بلکه ایران فرهنگی یعنی آنچه که افغانستان امروزی و یا شاید جاهای زیادی را در برگیرد و به لحاظ تاریخ فرهنگی این سرزمین حالا امروزی یک جغرافیای محدودی از آن باقیمانده و این ادعای خیلی بزرگی است که این ادعای من نیست بلکه از قبل من طرح شده که این اتفاق ویژه مدرنیته است تنها باری که در تاریخ فلسفه رکن و اُس و اساس تمدن است تمدن مدرنیته است و منظور من از ایران فرهنگی به لحاظ جغرافیای آن نیست.

- کتابهای گوناگونی که مطرح کردید بسیار ضعیفتر از این دو اثر می باشد به لحاظ تئوریک و هدف من از این دو کتاب بررسی دو نگاه تئوریک است و منظور من از سوژه تجدد صفر آن نیست.
- در باره ای مردن فلسفه از ناحیه اصحاب اجتماعی خودمان گفتم که دوران تئوری فلسفه که پایان یافته و فلسفه اگر بخواهد در ایران نقشی بگیرد باید در کنار سایر حوزه های علوم انسانی به مثابه یک حوزه مجزا همکاری بکند با بقیه اوضاع کاملاً با شما موافق هستم که اساس تمدن مدرنیته با فلسفه شکل گرفته است که اگر در همان تمدن فلسفه پس زده شده به مثابه شمول هگلی به واسطه این است که سیر آبژکتیو ته و علمی جامعه به سمتی پیش رفته است که آنگونه نمی تواند نظریه پردازی را شامل شود در ادامه دکتر معین زاده گفتند آیا تجربه تجدد را می توان با پدیدار شناسی نگاه کرد و آیا پدیدار شناسی چیزی بیرون از مدرنیته و در تقابل با حداقل مدرنیته دکارت و هگل است. که پاسخ به آن از عهده بنده خارج است. و اینکه فنومولوژی نسبتش با وحدت شمول مطلق مدرنیته چیست؟ و آیا برای یک سرزمین فرهنگی جغرافیای مثل ما چقدر پدیدار شناسی می تواند کمک بکند یا می تواند مثل افکار دریدا و فوکو ما را دچار گرفتاری بکند که در مقابل مدرنیته بایستیم در واقع پرسشهای زیادی وجود دارد که مبنای تئوریک ندارد.

در پایان جلسه، آقای دکتر حسنی فر ضمن تشکر از ناقدین و توضیحات آقای دکتر رجیبی از حضار دعوت کردند تا سؤالات خود را مطرح نمایند.

- پرسشی که یکی از حضار مطرح کردند این بود که آیا در میان متفکران ایران، افرادی پیدا نشدند که مسئله اصلی آنها مدرنیته نباشد یا اگر هم باشد در حاشیه باشد مسئله اصلی تحول خواهی بوده که نسبتی با مدرنیته پیدا نکند. آیا همچین افرادی در ایران فرهنگی بوده اند؟
- پاسخ دکتر رجیبی به سوال حضار: اگر کسی بتواند نشان دهد که به ایران فکر کرده به تجدد فکر کرده نفعاً یا اثباتاً به رابطه و نسبتش با مدرنیته فکر نکرده اثر را نشان بدهد. بعد از منور الفکران سیدجمال، آخوندزاده تا

مشروطه برسیم به متفکرانی حتی روحانیون عصر مشروطه تا برسیم به دوران متاخر . بنابراین شما نمی توانید یک روشنفکری را نشان دهید که نفیاً یا اثباتاً با مدرنیته نسبتی داشته باشد.

سپس آقای دکتر حسنی فر ضمن تشکر از همه اساتید و حضار ، پایان جلسه را اعلام کردند.