

راه تجدد ایرانی از حافظ می‌گذرد

خرداد ۸، ۱۳۹۶



SHARE

راه تجدد ایرانی از حافظ می‌گذرد

گفت و گوی یاسر میردامادی با داریوش آشوری

(پاریس، تابستان ۲۰۱۶)

متن بازنگریسته

یادداشت یاسر میردامادی: قریب پنج دهه است که داریوش آشوری (متولد ۱۳۱۷ خورشیدی، تهران) با مقاله‌ها، کتاب‌ها، ترجمه‌ها، واژه‌گزینی‌ها، درس‌گفتارها، ویراستاری‌ها، گفت‌وگوها و مصاحبه‌هایش نقشی صرف‌نظر نکردنی در برساختن تجدد ایرانی، به ویژه از رهگذر مدرن کردن زبان فارسی، ایفا کرده است. اما آیا اصلاً جهان جدید از جهان قدیم بهتر است که هوای تجدد به سرمان بزند؟ چرا تجدد برای ایرانیان باید رنگ و بوی ایرانی داشته باشد؟ آیا تجدد، از نظر تاریخی، پدیده‌ای غربی است و یا اینکه پدیده‌ای با شروع فراغربی بوده است که مدل غربی آن موفق از کار در آمد؟ اصلاً برساختن تجدد ایرانی چگونه ممکن است؟ مدرن کردن زبان فارسی چگونه چیزی است و چه پیوندی با تجدد ایرانی دارد؟ چرا حافظ در برساختن تجدد

ایرانی چنین جایگاه ویژه‌ای در آثار آشوری دارد؟ سره‌گرایی در مدرن کردن زبان فارسی تا کجا قابل دفاع است؟ آیا اصلاح دینی ممکن و مطلوب است؟ نسبت آشوری با روشنفکران دینی چیست و آیا توصیه‌ای برای آنها دارد؟ در تعامل ایرانیان اکثراً مسلمان و نیز جهان اسلام به طور کل با تجدد غربی، زخم اشغال بخش‌هایی از فلسطین به دست اسراییل چه نقشی ایفا می‌کند و دیدگاه آشوری در این باب چیست؟ در باب این پرسشها و پرسشهایی دیگر از این دست، ظهر روزی نیمه‌ابری در تابستان ۲۰۱۶ میلادی در کافه‌ای در قلب پاریس با داریوش آشوری به گفت‌وگو نشستیم. من در این گفت‌وگو کوشیدم به جنبه‌های کمتر پرداخته شده از آثار آشوری و برخی نقدها به رویکرد او بپردازم. گفتنی است این گفت‌وگو ابتدا، بر اثر خطای صاحب این قلم، بی آن‌که از سوی مصاحبه‌شونده بازنگریسته شود، منتشر شد. با تذکر جناب آشوری اما مدت کوتاهی پس از انتشار، این نسخه از روی سایت قلمرو برداشته شد و اکنون صورت بازنگریسته آن پیش روی شماست. به خاطر این خطا از جناب آشوری و خوانندگان عزیز پوزش می‌خواهم.

یادداشت داریوش آشوری: این مصاحبه که به همت آقای یاسر میردامادی انجام شده و از دستگاه ضبط صوت به روی کاغذ آمده است، بی آن که من دیده باشم بر روی سایت قلمرو منتشر شد. این مصاحبه در اصل حالت گفت-و-گویی دوستانه داشت و، در حقیقت، من به کنجکاوی‌های آقای میردامادی در مورد پیشینه‌ی فکری و قلمی‌ام پاسخ‌های کوتاه و سربسته می‌دادم. اما، هنگامی که آن را بر روی سایت دیدم هیچ نپسندیدم. به‌ویژه که حرف‌های خود را نیز فشرده و نارسا دیدم. لغزش‌های بیانی و منطقی و نارسایی‌ها در گفتار شفاهی پیش می‌آید و چندان جای خرده‌گیری نیست. اما هنگامی که به صورت نوشتاری در می‌آید نمی‌شود نادیده گرفت و گذشت. آقای میردامادی هم می‌خواسته اند که با آشنایی‌ای که با نوشته‌ها و گفته‌های من داشته اند، تا جایی که در یک مجلس می‌شود، نگاه فراگیری به پیشینه‌ی فکری و قلمی من داشته باشند. بنا براین، نمی‌شد این سهل‌انگاری را نادیده گرفت. با اعتراض من به انتشار این متن بی آن که من دیده باشم، دوستان لطف کردند و از روی سایت برداشتند. اما مشکل دیگر این است که این متن ناویراسته را در سایت‌های دیگر هم نقل کرده اند. باری، من با صرف وقت چندروزه‌ای آن را بازنویسی و اصلاح کرده‌ام و از همه‌ی کسانی که آن را در سایت‌های دیگر نقل کرده اند درخواست می‌کنم که این متن را به‌جای متن پیشین بگذارند. داریوش آشوری

درباره‌ی تجدد و حافظ:

- آقای آشوری! پروژه‌ی فکری شما در طول این سالیان دو جنبه داشته است. مایل‌ام بپرسم، شما چگونه این دو جنبه را با هم سازگار می‌کنید؟ از یک سو همواره- از جمله در گفتگوی تازه و مفصل‌تان با مهدی جامی- [i] بر این امر تأکید کرده‌اید که ما باید سراسر مدرن شویم و حتی پروژه‌ی شما برای بازپیرایی و غنی‌سازی زبان هم نوعی مدرن‌سازی زبان است. و به‌روشنی به این نکته اشاره کرده‌اید. از سوی دیگر، آثاری مانند عرفان و رندی در شعر حافظ دارید و نوعی سنت‌پژوهی در کارتان هست. اگر قرار است ما سراسر مدرن شویم، چرا همچنان به سنت بازگشت می‌کنید و به بازخوانی سنت دست می‌زنید؟ تقریباً مطمئن‌ام که پاسخ می‌تواند این باشد. و اگر این نیست، لطفاً به من بگویید که، تجدد آیا همیشه تجدد یک سنت است و، در نتیجه، نمی‌توان بدون بازخوانی سنت متجدد شد؟ آیا چنین نیست که وقتی به کشورهای مثل سنگاپور و گستره‌ی جنوب شرق آسیا می‌نگریم، می‌بینیم که آن‌ها هم که، به هر حال، بی‌سنت نیستند، آیا، مثلاً، آیین دائو [ii] یا

شینتو [iii] را بازسازی کرده‌اند تا مدرن شوند؟ یا نه، همان فضای سنتی را کمابیش دارند و در عین حال تجدد را نیز دست‌کم در قالب مدرنیزاسیون به میان خود آورده‌اند و بسیار هم کامیاب بوده‌اند. چرا ما نمی‌توانستیم از آن راه برویم، یا چرا نباید آن راه را برویم؟

- پاسخ دادن به این «چرا؟» بسیار دشوار است، بدین معنا که در این بافتار یا زیرمتن تاریخی - فرهنگی که بسیار پیچیده است، نمی‌شود بین چیزها رابطه‌ی علت و معلولی ساده برقرار کرد. اما آن چیزی که به تجربه‌ی شخصی من و دیدگاه‌ام مربوط می‌شود این است که، آری، من هوادار این هستم که باید مدرن شد. البته من مدرنیته‌پرست به معنای پرستش دوران ولتر [iv] و کانت [v] و عصر روشنگری نیستم، زیرا اندیشه‌ی اروپایی خود بیش از یک قرن است که به آن دوران و به پیشاهنگان روشنگری به دیده‌ی انتقاد می‌نگرد و وعده‌ها و نویدهای آن دوران را به صورت آغازین آن باور ندارد. ولی، ما «روشنفکران» سویی شرقی جهان هم از راه جهانگیری کولونیالیسم اروپایی و نفوذ مدرنیته در جهان ما خود فراورده‌های دست دوم همین روند تاریخ جهانی هستیم. من این را به عنوان یک رویداد ناگزیر تاریخی می‌پذیرم و می‌گویم که منطق‌اش را بفهمم. و البته، راه فهم آن هم برای من به عنوان یک «روشنفکر»، یعنی کسی که از درها و دریچه‌های گوناگون بادهای روشنگری اروپایی به کله‌ی او خورده است، چیزی جز همین علوم انسانی و تاریخی مدرن نیست. از در فهم سنتی کمابیش جز جنگ «اسلام» و «کفر» در این میدان چیزی به چشم نمی‌آید. ولی ما اکنون نیاز به فهم علمی و فلسفی مسائل خودمان و بشریت داریم. زیرا بیش از یک قرن و نیم است که به زور و ضرب کولونیالیسم اروپایی و دست‌آوردهای علم و تکنولوژی آن، از بستر محلی تاریخی خود کنده شده و وارد صحنه‌ی تاریخ جهانی شده ایم. و اما، در باب این که چگونه باید مدرن شد، در جایگاه یک پژوهشگر و اندیشه‌گر، بر بنیاد دست‌آوردهای همان علوم انسانی و تاریخی، ناگزیر باید این را بدانم که من، در مقام انسان، بی‌رگ و -ریشه نیستم و گذشته‌ی تاریخی و فرهنگی‌ای دارم که همواره، خودآگاه و ناخودآگاه، با من است. و اگر در باب این گذشته به شفافیت نرسم و جایگاه این گذشته در رابطه با دنیای مدرن و شیوه‌ی زندگانی و جهان‌بینی آن برای من روشن نشود، کل جویندگی من در این باره و، بالاتر از آن، عالم من در ابهام و سرگردانی معلق می‌ماند. حاصل این ابهام هم، ناگزیر، کین‌اندیشی (رُسانتیمان) «روشنفکرانه»ی جهان سومی ست با خود و عالم خود یا با آن سوی عالم، در پی یافتن کس و کسانی که می‌باید مسئول وضع نابسامان و دردناک خود بدانم. این نکته‌ای ست که در جاهای دیگر به آن پرداخته‌ام و اگر عمری باشد باید بیشتر به آن بپردازم.

برای روشن‌تر شدن پاسخ به پرسش شما باید بگویم که من با مسائل مدرنگری یا مدرنیزاسیون اقتصادی و سیاسی بیگانه نیستم. و سال‌های درازی، پیش از انقلاب، به عنوان کارشناس در سازمان برنامه از نزدیک با این مسائل و راه‌ها و روش‌های توسعه‌ی اقتصادی سر-و-کار داشته‌ام، ولی دل‌بستگی اصلی من به جنبه‌های فرهنگی و فلسفی مسائل است. پرسش‌های من به ذات مدرنیته و چه‌گونه‌ی جهانگیری آن مربوط می‌شود که ماهم بخشی از جهان تصرف شده به دست آن ایم. این رابطه نیاز به مدرنیزاسیون را برای تمامی مردمان کره‌ی زمین چاره‌ناپذیر کرده است. همچنین، فراموش نکنیم که ما یک رویداد بزرگ تاریخی به نام «انقلاب اسلامی» را نیز از سر گذرانده ایم. همین است که یکباره ذهن‌های ما را به سوی فلسفه‌ی مدرن اروپایی برای فهم مسائل‌مان کشانده است. مسائل ما، و کل جهان اسلامی، از نوع ساده‌ی مسائل توسعه‌ی اقتصادی و تکنولوژیک نیست. یعنی، راهی که کشورهایمانند کره‌ی جنوبی و سنگاپور در جوار ژاپن و چین، رفته‌اند و، به

گفته‌ی شما، به نتیجه‌های درخشان رسیده اند.

بنا براین، کوشش من برای فهم حافظ نه بازگشت به سنت که کوشش برای فهم پیچیده‌ترین و ظریف‌ترین بخش گفتمان پدید آمده در عالم سنت و ریشه‌دار در آن است که به من هم به میراث رسیده است. ابزارهای فکری من برای این شناخت نه سنت فهم حافظ و تمامی فرهنگ صوفیانه و عرفانی در گذشته‌ی پیشامدرن ما، بلکه روش‌ها و مفهومی‌های مدرن برای فهم متن‌ها از راه رابطه‌ی میان‌متنی آن‌ها و نیز دست‌آوردهای فهم تاریخی از راه هرمنوتیک مدرن است. می‌توانم گفت که برای من کوشش برای فهم حافظ از این راه‌ها همچنین کوششی است برای فهم دست‌آوردهای فهم مدرن و مفهومی‌ها و روش‌های آن در قلمرو علوم انسانی (human sciences).

من از نوجوانی با شعر فارسی، با مولوی و سعدی و حافظ و شاعران دیگر انس داشتم. از سن چهارده-پانزده سالگی همراه با یک رفیق شاعر با دیوان‌های این شاعران سر و کله می‌زدیم. آشنایی با تاریخ تصوف و اصطلاحات آن برای‌ام چندان مشکل نبوده است. فهمیدن منوچهری و ناصر خسرو و شاید عطار و مولوی نیز. ولی حافظ، به دلیل زبان رمز و اشارات‌اش، همیشه معمای بزرگی بوده است. به‌ویژه از وقتی که با دنیای مدرن و ایده‌های مدرن رویارو شده‌ایم، فهم و تفسیر حافظ پیچیده‌تر و پر تناقض‌تر شده است. برای مثال، محمود هومن [vi] و تفسیرش از حافظ را در نظر بگیرید. او با فلسفه‌ی آلمانی آشنا بود و می‌خواست حافظی شبیه گوته و نیچه از کار در بیاورد. کسی دیگر مثل کسروی [vii]، زیر نفوذ ایده‌های مدرن برای پروژه‌ی ملت‌سازی، در برابر می‌گفت که حافظ فردی پلید و بی‌اعتقاد به همه چیز و باعث فساد اجتماعی بوده است. از سوی دیگر، حزب توده و احسان طبری [viii] حافظی در می‌آوردند طرفدار زحمتکشان و پرولتاریا. احمد شاملو [ix] هم چیزی شبیه خودش را از دیوان حافظ در می‌آورد که درگیر با رژیم حاکم است. با این‌همه، دیوان حافظ جذاب‌ترین دیوان و دفتر شعر در فرهنگ ما است. چه بسا برخی از بی‌اعتقادترین‌های ما هم با این دیوان فال می‌گیرند. این حافظ برای من معما بود و می‌دانستم تا نتوانم به نحوی حافظ را بفهمم و مسئله‌اش را برای خود حل کنم، نمی‌توانم بفهمم مدرنیته برای ما یعنی چه. باید بتوانم آن را، مانند دیگر اجزاء فرهنگ بومی خود، در پروژه خود برای فهم مدرنیته جا بدهم.

- یعنی بدون فهم حافظ نمی‌توانید بفهمید مدرنیته ما چگونه می‌تواند باشد؟

- به گمان من، دست‌کم در مسائل فرهنگی این گونه است؛ مسائل اقتصادی و تکنولوژی به جای خود. با آن‌ها کاری ندارم. با آن که، چنان که گفتم، درس حقوق و اقتصاد خوانده‌ام و سال‌ها هم در سازمان برنامه بوده‌ام و با این مسائل آشنا هستم. مسئله‌ی من فرهنگی و فلسفی است. در مطالعه‌ام در باره‌ی تاریخ جهان و ایران در دوران مدرن دو مرحله‌ی اساسی می‌بینم: یکی از اوایل قرن نوزدهم که اوج استعمارگری اروپایی و قدرتمندی خیره‌کننده تکنولوژی با انقلاب علمی و صنعتی در آن جا است. در قرن نوزدهم تمام دنیاهای شرقی (چین، هند، ایران، مصر، و همه‌ی جهان‌های «شرقی» دیگر) و نهادهای زندگانی تاریخی‌شان در برابر اوج‌گیری تمدن مدرن در اروپای غربی شروع به فروریختن می‌کنند. مردمان این دنیاهای شرقی مستعمره یا نیمه‌مستعمره تبدیل می‌شوند به ابره‌های علم نوبنیاد آنتروپولوژی و یا علم شرق شناسی. ما و فرهنگ و تاریخ ما هم از ابره‌های آن علوم بوده ایم. یعنی، تبدیل می‌شویم به موجودات بی‌دست و پای درمانده‌ی حسرت زده و پر از عقده‌های

گوناگون که برای شناخت گذشته‌ی خود هم نیازمند آن‌ها ایم. سپس دوران پایان یافتن استعمارگری از نظر رسمی سیاسی ست، پس از جنگ دوم جهانی. با استقلال هند و انقلاب چین و در ایران با نهضت ملی شدن نفت و جنبش‌های دنباله‌ی آن‌ها در آسیا و آفریقا، عصر استعمار کلاسیک تمام می‌شود. و درست همین جاست که مرحله‌ی جهان‌سومی آن مستعمره‌ها و نیمه‌مستعمره‌ها آغاز می‌شود، یعنی مرحله‌ی خودآگاهی به توسعه‌نیافتگی و عقب‌ماندگی خود. این جا پایان تاریخ «شرق» و آغاز تاریخ «جهان سوم» است. در پی این خودآگاهی دردناک است که جهان‌های درمانده‌ی «شرقی» به سوی مدرن شدن و الگوبرداری از ساختار دولت-ملت مدرن می‌روند که در قرن نوزدهم در اروپای غربی برقرار می‌شود. به عبارت دیگر، می‌خواهند از پوست «استبداد شرقی» خود بیرون بیایند و بروند در پوست انسان مدرن آزادی‌یافته‌ای که در بخش «توسعه‌یافته»ی جهان زندگی می‌کند.

- و این آغاز دوران مستقل شدن و از زیر سلطه در آمدن است.

- ولی ما آمادگی قرارگرفتن در این پوست تازه را نداشتیم. بحران ما از این جهت همچنان تا امروز ادامه دارد.

- و آن مدرنیزاسیون از بالا به پایینی که بعد از ...

-بله، آن مدرنیزاسیون‌ها هم در بخشی از جهان سوم جواب نمی‌دهد، شاید بیشتر برای این که جامعه و فرهنگ به آن انگیزش‌ها پاسخ مثبت نمی‌دهد. فرهنگ هنوز تا حد زیادی شرقی است، یعنی سایه‌ی خدا و سایه‌ی ظل الله بر سرش است. باری، پرسش من این بود که معنای این همه آشوب و اغتشاش در فضای فکری ما چیست و خواجه حافظ شیرازی با آن همه تفسیرهای گوناگون و ناهمساز در این معرکه چه می‌کند؟ در پی این جالش فکری بود که رفتم معمای حافظ را به شکلی، دست کم برای خود، باز کنم.

- حافظ در واقع نوعی سمبل دامن‌گستر این فرهنگ است که به قول شما از بی‌اعتقادش تا معتقدش بر سر سجاده و در کنار می‌خانه‌اش دیوان حافظی دارد و این حافظ سرمایه مشترک فرهنگی است.

- بله. معمای حافظ را چطور می‌شود حل کرد؟ کسانی که آن را خط به خط می‌خوانند و خط به خط معنی می‌کنند، به نظر من، نتوانسته‌اند به آن ساختاری نزدیک شوند که افق عالم معنایی و جهان‌بینی حافظ شیرازی را می‌سازد. در این گونه خوانش ارتباط اجزا با کلیت دریافته نمی‌شود. من کوشیده‌ام این جهان‌بینی را، با همه‌ی ابهام‌ها و پیچ‌و-تاب‌ها و گسست‌های‌اش، نخست از راه رابطه‌ی میان‌متنی و سپس از راه تحلیل درون‌متنی بفهمم.

بگذارید مثالی بزنم. این بیت حافظ را در نظر آورید: «من سرگشته هم از اهل سلامت بودم / دام راهام شکن طره‌ی هندوی تو بود». با خواندن این بیت در دیوان حافظ چیزی روشن از آن نمی‌شود فهمید، مگر این که به زور چیزی را که پیشاپیش از حافظ در ذهن ساخته ایم، به آن تزریق کنیم. ولی از راه پژوهشی که من انجام دادم به روشنی می‌توان گفت که این رویدادی که به زبان اشارت در یک بیت بیان شده با اسطوره‌ی آفرینش آدم در قرآن پیوند دارد. در واقع، تمام بنیاد انسان-شناسی و خداشناسی فرهنگ صوفیانه ما، به ویژه رابطه‌ی انسان و خدا در آن، از خوانش ویژه‌ای از اسطوره‌ی آفرینش انسان مایه می‌گیرد. درنگ در تأویل صوفیانه از

آیات مربوط به اسطوره‌ی آفرینش و بازتاب آن در دیوان حافظ برای من راهگشای آن شد که کلید معناگشای همین بیتی را که گفتم، بیابم. این «من» در این بیت چه کسی است؟ اگر خود خواجه حافظ شیرازی ست، چرا «سرگشته» است؟ کلید فهم این بیت در تأویل اسطوره‌ی آفرینش در **مرصادالعباد** است. بنا به آن روایت، پس از آن که خدا آدم را از بهشت بیرون می‌کند، وی چهار صد سال در درگاه خدا می‌نالد. این واژه و تعبیر در آن جا به کار می‌رود که آدم به التماس می‌گوید که، مرا در این سرگردانی رها نکن.

باری، تا در بهشت هستی، بنا به اسطوره، در عالمی هستی که هیچ کم-و-کاستی ندارد. در آنجا بهره‌مندی کامل از همه لذت‌ها بی‌پایان و ابدی ست. ولی هنگامی که آمدی به عالم خاکی، پا گذاشته‌ای به عالمی که درد و رنج و بی‌ثباتی و بی‌قراری در آن اصل است. آنگاه این پرسش پیش می‌آید که این جا کجاست و من برای چه از آن جا آمده‌ام به این جا؟ سپس می‌گوید، «من سرگشته»، من جدا افتاده از جایگاه اصلی، از «وطن»، «هم از اهل سلامت بودم». این یعنی چه؟ یعنی، اهل «دارالسلام» بوده‌ام.

- دارالسلام، یعنی بهشت.

- بله، اهل دارالسلام بودم و در امان ثبات و قرار آن با کامروایی بی‌نهایت که اساس زندگی در آن است. اما از آن جا که بیرون افتادم و سرگشته شدم. این گفته بر اساس تأویل صوفیانه از روایت داستان هبوط از بهشت است. و اما، در مصرع دوم چه می‌گوید؟ می‌گوید، «دام راهام شکن طره‌ی هندوی تو بود». طره‌ی هندوی چه کسی سبب شد که او از میان اهل سلامت به در آید و بشود «من سرگشته»؟ بعد می‌روی به سراغ تعبیرهای نمادین صوفیان و بعد از کند-و-کاو در «زلف» و «گیسو» و «طره» و کنار هم گذاشتنشان می‌رسی به این که زلف و سیاهی و بی‌قراری و پیچ-و-تاب آن در ادبیات صوفیانه، نماد عالم خاکی و سیاهی و ناپایداری و بی‌قراری آن است، در برابر روی روشن یار، که در عالم دیگری ست: «شب تیره چون سر آرم ره پیچ-پیچ زلف‌اش / مگر آن که عکس روی‌اش به راهم چراغ دارد». و نیز باید در این بیت درنگ کرد: «تا دل هرزه‌گرد من رفت به چین زلف او / زین سفر دراز خود عزم وطن نمی‌کند». در رابطه‌ی آن «من سرگشته» و این «دل هرزه‌گرد» و نیز «وطن» در این بیت و آن اشاره به «دارالسلام» در آن بیت و رابطه‌ی آن دو به هسته‌ی اصلی این تأویل می‌توان راه برد..

- این جا بود که شما در منظومه‌ی فکری حافظ مفهوم «رندی» را گویی مانند کلیدی پیدا کردید برای بازخوانی این سنت و پیوندش با تجدد.

- من به این جا رسیدم که مرجع این اشارات داستان آفرینش است، اما با خوانش خاصی. این خوانش را از کنار هم گذاشتن بیت‌های حافظ با آن متن‌های تأویل صوفیانه که اشاره کردم می‌توان دریافت. نکته‌ی مهم در گشودن زبان رمز این خوانش آن است که در این جا با دگرپرسی‌های رفتاری و مفهومی اساسی رو به رو ایم. از جمله این که، در فرهنگ ما تا قرن پنجم هجری زاهدانی به نام صوفی بودند که کتاب زهد می‌نوشتند و تبلیغ زهد می‌کردند. پس این پرسش پیش می‌آید که، چگونه می‌شود که از آن پس در این ادبیات «زاهد» یکباره طرد و مسخره می‌شود؟ باید گفت که تأویل اسطوره‌ی آفرینش در فرهنگ صوفیانه تا به این مرحله برسد چرخش‌های هرمنوتیکی غریبی در آن رخ می‌دهد. مسئله‌ی دیگر این که، تا دوره‌ای که نگرش و تأویل زاهدانه بر این فرهنگ

حاکم است، فرشته برتر از آدم دانسته می‌شود. این برداشت می‌باید تحت تأثیر فرهنگ مسیحیت باشد که در آن هدف بازگشت از گناه‌آلودگی ازلی بشری به عالم معصومیت فرشتگی نخستین در بهشت و در جوار خداست. ولی زمانی می‌رسد که صوفیان شاعرمنش ما با آن چرخش‌های تأویلی دیگر نمی‌خواهند به عالم فرشتگی برگردند. حتا عنوان صوفی را نیز با خوارداشت از خود برمی‌دارند و خود را «عارف» می‌خوانند. دست کم به سعدی و حافظ که می‌رسیم به روشنی می‌توان دید که چنین است. چرا چنین می‌شود؟ چرا در نظر اینان جایگاه وجودی آدم برتر از فرشته می‌شود؟ چرا آدم چنان ارتباط بی‌میانجی و سرراستی با خدا پیدا می‌کند که فرشته ندارد («که فرشته ره ندارد به مقام آدمیت»)? چرا فرشته وجه جلالی خدا را می‌شناسد و بس، یعنی با صفت «قهار» و «جبار»، و «غفور» و «جمیل» بودن‌اش را نمی‌شناسد؟ می‌بینید که با این تأویل چرخش اساسی و بنیادینی در خداشناسی و فرشته‌شناسی و انسان‌شناسی صوفیانه پدید می‌آید که بازتاب سرراست آن را شاید بیش از همه در دیوان حافظ می‌توان دید.

این رابطه میان‌متنی، به نظر من، کلید ورود به این دیوان است.

- پس از اینکه شما با این ابزارهای هرمنوتیک میان‌متنی به بررسی معمای حافظ پرداختید، آنگاه اگر مسئله‌ی ما مدرنیّت باشد، مفهوم «رندی» حافظ برای ساختن تجدد ایرانی به چه کار می‌آید؟

- در این ادبیات صوفیانه‌ی شاعرانه به دو شخص‌واره یا پرسوناژ مرکزی برمی‌خوریم که در سراسر ادبیات شاعرانه، از سنایی به این سو، حاضر اند و در دیوان حافظ قوی‌ترین حضور را دارند. در این دیوان و بسیاری دیگر از دفتر و دیوان‌های صوفیانه از این دوران تقابلی می‌بینید بین موجودی به اسم «رند» و موجودی به اسم «زاهد». حافظ پیوسته طرف رند را می‌گیرد و به «زاهد» زخم زبان می‌زند. چرا؟ رند چه کسی است؟ زاهد کی‌ست؟ ادبیات صوفیانه را که می‌خوانید، می‌بینید که صوفیان رفته‌اند به این سمت که هبوط از عالم بالا به عالم خاکی را در اساس نه بر اثر خشم و لعنت الهی که آن را رحمت الهی در حق انسان بدانند: «یا رب این قافله را لطف ازل بدرقه باد». این «لطف ازل» است. و در بنیاد، کمال عالم وجود این را می‌طلبیده که چنین هبوطی رخ دهد. خدا می‌خواهد که جمال‌اش تجلی کند، یعنی از هویت غیب به در آید و در عالم ظهور کند. تجلی جمال الهی به کمال، یعنی ظهور تمامی اسماء الهی، در عالم بهشتی ممکن نیست. زیرا بهشت عالم بی‌گناهی ست. با هبوط از بهشت به عالم خاکی، به عالم امکان گناهکاری و زیستن در میان گناهکاران است که طرح تجلی کامل می‌شود و این جاست که وجود انسان ضرورت هستی‌شناسیک (اُنتولوژیک) [X] پیدا می‌کند.

و اما، این آدمی که «روضه‌ی رضوان به دو گندم بفروخت»، همان نخستین گناهکار و سرسلسله‌ی طایفه‌ی گناهکاران است، یعنی رندان. زاهدان ازلی، که شبانه‌روز در کار عبادت به درگاه خدا هستند، همان فرشتگان اند، که به آدم از جهت نزدیکی بیشتر او به خدا حسد هم می‌ورزند. بر بنیاد این تأویل است که در عالم وجود آدم جایگاه بالاتری نسبت به فرشته پیدا می‌کند و مأموریت وجودی می‌یابد.

در پاسخ به پرسش شما می‌شود گفت که، مفهوم رندی نزد حافظ نزدیک‌تر است به شناخت ذات بشری از دیدگاه مدرن تا آن برداشت زاهدانه.

- پس، به نظر شما، مأموریت وجودی آدم این است که رندانه بماند و به دام تظاهر زاهدانه نیفتد، که بر خلاف سرشتِ آدمی است.

- بله. به همین دلیل، چنان که در دیوان حافظ و عارفانِ دیگر می‌بینیم، فرشته‌نمایی زاهدانه در میانِ بشر سالوس و ریا ورزیدن است. بنا به تأویلِ عارفانه‌ی اسطوره، آدمی برای زهد آفریده نشده و مأموریتِ وجودی دیگری دارد. چشم او باید زنگار زدوده آیینهِ جمالِ الهی باشد. البته، از آن جا که این‌ها همه به اراده‌ی الهی ست، از زبان حافظ باید گفت، «گناه اگر چه نبود اختیار ما، حافظ / تو در طریقِ ادب باش و گو گناه من است!»

- گناه را هم بر خودش ببندد از روی ادب، یعنی دعوی بی‌گناهی نکند و دعوی خاصگی هم نکند.

- بله. این گونه است که «گناه ازلی» می‌شود «رحمت ازلی» در حق انسان. و آن وقت شیطان می‌شود سردسته‌ی زاهدانِ عالم بالا. چون فرشته‌ها زاهد هستند و شبانه-روز در کار تسبیح خدا. و این رندان، یعنی آدمیان، هستند که می‌زنند زیر زهد و به عشق‌ورزی و مستی روی می‌کنند. این جاست که با به کار بردن ابزارهای تحلیلیِ مدرن، از جمله مفهوم «آرکی‌تایپ» (سرنمون) در اسطوره‌شناسی یونگ و میرچا الیاده، در کارِ تحلیلِ معنای اسطوره‌ی آفرینش با تأویلِ صوفیانه، می‌توان مدعی شد که جان کلام، نه تنها در دیوان حافظ، که در کل فرهنگِ صوفیانه‌ی رندانه را کجا باید جست.

- این به کار تجدد ایرانی هم می‌آید؟

- فهم مدرن از این تأویل، به نظر من، می‌تواند به ما یاری کند که در عالم اندیشه هم فهم ژرفتری از سنت پیدا کنیم و هم از مدرنیّت. ما یک تجدد تکنولوژیک و آدابی داریم. کت و شلوار می‌پوشیم، غذای فرنگی و فرنگی‌مآب می‌خوریم، تلفن و کامپیوتر و کارخانه و صنعت داریم، ادب و آدابِ رفتاری و سلوک اجتماعی مدرن در پیش گرفته ایم، مثل همان ملت‌هایی که مثال زدید، مثل، مثلاً، کره جنوبی و تایوان. ولی میان فرهنگِ یکتاپرستی ما و فرهنگِ ایزدان‌پرستیِ آن‌ها فرق بسیار است. به هر حال، یکی از گره‌های کار می‌باید در همین الاهیات باشد که امروزه تمامیِ دنیایِ مسلمانی درگیر با آن است. فهم حافظانه از آن الاهیات، یا فهم رندانه از آن، بیشتر می‌تواند ما را با زیست در دنیایِ مدرن و ارزش‌های آن سازگار کند تا فهم شیخ و زاهد یا زاهدنما که چنین آشوبی در عالم ما در انداخته اند.

- یعنی، متافیزیک آن ملت‌ها سنگین نیست.

- بله، متافیزیک این سه دین توحیدی، یعنی یهودیت و مسیحیت و اسلام، با استفاده از تعبیر شما، می‌توان گفت که، بسیار سنگین است.

- یعنی در این ادیان بدون تجدد فرهنگی نمی‌شود ریشه در تجدد دواند؟

- ببینید که تحولات دنیایِ مسیحیت از قرون وسطی به دنیایِ مدرن چه پر آشوب و سخت و سنگین بوده است!

چه ستیزها و جنگها با خود به همراه داشته است. ایده‌های مدرن می‌آیند و اصول و فروع الاهیات را زیر پرسش‌های سهمگین عقلانی می‌برند و تصویر جهان را در ذهن آدمی یکسره زیر و زبر می‌کنند. با کوپرنیک و گالیله و دانشمندانی مانند آنان با سایه انداختن علم تجربی مدرن در عالم نظری و فلسفی تحول بنیادینی رخ می‌دهد که بدون آن تجدد غربی ناممکن بود. یعنی بدون این که کلیسا و جهان‌بینی آن را به زانو در آورند، یا دستکم میدان اقتدار اش را محدود کنند، امکان‌پذیر نبود. به نظر من چنین می‌رسد که دنیای اسلامی هم چه‌بسا دارد چنین مرحله و بحرانی را سپری می‌کند، بحرانی شبیه قرن ۱۶ اروپا و روزگار جنگ‌های صد ساله.

- گروهی برآن اند که «رفرم» در اسلام ناممکن است. می‌توان از آرامش دوستدار [xi] نام برد، به عنوان یک نمونه، که معتقد است اصلاً ذات اسلام دین‌خویانه و تفکرگریز است و هیچ‌گونه رفرمی نمی‌تواند در آن اتفاق بیفتد. شما با آنها همدل نیستید. درست است؟ شما خودتان پیش‌تر گفته‌اید شخصا با روشنفکران دینی هم‌افق نیستید، اما با پروژه آنها ناهمدل هم نیستید.

- نه، با ایشان هیچ ناهمدل نیستم. به نظر من، با وضعی که با انقلاب اسلامی پیدا کرده ایم و بحران عظیم فرهنگی‌ای که با آن رو به رو هستیم، راه به سوی تجدد ایرانی ناگزیر همان است که روشنفکران دینی - یا بهتر است بگوییم «نواندیشان دینی» - با پذیرش اصل بنیادین «رواداری» (tolerance) رفته اند که از بنیان‌های عالم مدرن و انسانیت آن است و در فرهنگ عرفانی ما هم ریشه و پیشینه دارد. ایشان به سوی سازگار کردن باورهای دینی‌شان با ضرورت‌های همزیستی در قالب دولت-ملت و نیز در قالب جهانی رفته اند، اما در فرهنگ آخوندی و شریعت‌مدارانه بیشتر ایستادگی در برابر چنین کوششی می‌بینیم. به گمان من، گذار کمابیش آرام و خردمندانه از عالم سنت به جهان مدرن، گذاری که ریشه‌دار و ماندگار بشود، بدون این که آن بخش نیرومند دیرینه‌ی فرهنگ و جهان ما نیز همراه ما بیاید و جا نماند، دیگر میسر نیست. وگرنه تجدد خشن جاهلانه‌ای خواهیم داشت که به زور پلیس و ترور و آدم‌کشی به ظاهر خود را زورآور می‌کند، اما در باطن جا نمی‌افتد. تجربه‌ی شوروی و بسیار تجربه‌های دیگر این را نشان داده است.

دیدگاه‌های دیگر نسبت به مدرنیته

- تلقی رایجی از نسبت ما با ورود تجدد غربی وجود دارد. مطابق این تلقی ما شرقی‌ها دچار زوالی شدیم که بر اثر آن، به تعبیر آقای شایگان، [xii] چندین قرن به تعطیلات تاریخ رفتیم. و از تجدد غافل شدیم. حتی البته در قالب استعمار به ابژه‌ی پژوهش هم تبدیل شدیم. از این جهت، جامعه‌های به اصطلاح ابتدایی ابژه‌ی انسان‌شناسی می‌شوند و ما نیمچه‌متمدن‌ها می‌شویم ابژه‌ی خاورشناسی. این تلقی رایجی است نه فقط در میان عامه، که حتی در میان نخبگان. اما تلقی بدیلی هم از نسبت ما با تجدد وجود دارد. مثلاً آقای توکلی طرقي [xiii]، استاد تاریخ دانشگاه تورنتو، در کتاب‌اش با عنوان «بازآفرینی ایران» [xiv] این تلقی بدیل را پرورانده است. نگاه او نسبت به ایران و تجدد متفاوت است. او بر آن است تجدد در قرن ۱۵ و ۱۶ میلادی شروعی فراگیر و جهانی داشت، مخصوصاً در منطقه‌ی ما، هندوستان و ایران. سپس تجدد غربی سرعتی فزون‌تر یافت و سپس‌تر در قالب استعمارگری بازگشت و تجدد‌های شرقی را خفه کرد. توکلی سعی می‌کند برود پاره‌ای متون هندی و ایرانی را در بیاورد که نمونه‌هایی از نخستین طلایه‌های تجدد ما هستند. احتمالاً می‌توان صفویه را هم در آن دوره نوعی رنسانس ایرانی دانست. رأی شما در برابر این نسبت بدیل میان ما و تجدد

-من پژوهندگی‌های آقای توکلی را ارزشمند می‌دانم و در باره‌ی یکی از آن‌ها هم مقاله‌ای نوشته‌ام. اما این برداشت ایشان از تاریخِ تجدد را باور ندارم. من بر آن‌ام که آن چرخش اساسی تاریخی که درعالم نظر و عمل در اروپا پیدا شد، یعنی آمدن علم و فلسفه‌ای که بنیادش بر مفهوم «سوژه» و «ابژه» بود، با آمدن دکارت و دنباله‌ی آن با پیشاهنگان دوران روشنگری، در دنیای ما چنان چیزی رخ نداده است. درست است که در دوران صفوی رونق بزرگ اقتصادی داریم و شاه عباس داریم و از بسیاری جهات امپراتوری‌ای پررونق و کامروا داریم، و در کارِ پرورشِ علمِ نظری هم آن تصویری که کسانی در باره‌ی قرن پنجم تا هفتم تاریخ اسلامی دارند که در آن ریاضیات و الاهیات و پزشکی و نجوم رشد چشمگیری داشت، نادرست نیست. اما نکته‌ی باریکتر آن است که، به‌خلافِ اروپا، نه در آن دوران نه در دوران صفوی هیچ وقت علم تجربی و تئوریک اساسِ جهان-بینی ما نشد. به عبارت دیگر، «جهان‌بینی علمی»، آن گونه که در قرن شانزدهم و هفدهم در اروپا پدید آمد و اساسِ نگرش به جهان شد، در میان تمدن‌های کهن آسیایی بنیادِ نگرش یا پارادایم فهم از هستی بدل نشد. با نگرش علمی، بر اساس علم تجربی، چنان که ماکس وبر هم نظر داده است، رمز و راز از فضای عالم رفته-رفته محو می‌شود و با این دیدگاه دیگرعالم غیبی که بیرون از میدان امکان فهم بشر باشد رخت برمی‌بندد. نه در دوران صفوی در ایران چنین دگرذیسیِ جهان‌بینی رخ داد نه در هندوستان و چین، نه در دیگر جاها. البته این جا و آن جا، هم در زمینه‌ی علم و هم تکنولوژی، دست‌آوردهایی هست و حرفه‌هایی زده شده است که می‌توانیم به دست‌آوردها و حرفه‌های تمدن مدرن اروپایی شبیه بدانیم. اما من باور ندارم که از دل آن‌ها به‌ضرورت می‌توانست تمدنی مانند تمدن مدرنِ اروپایی، بر بنیادِ علم و صنعت و باور به آزادی اراده‌ی انسانی، زاده شود. باور ندارم که جریان تجددی که در اروپا رخ داد و سیمای کره‌ی زمین را، و از جمله جهان‌های پیشامدرنِ ما را، دگرگون کرد، در اصل جهان‌روا بوده است. جهان‌روایی (universality) تمدن مدرن پس‌آیند است نه پیش‌آیند. و این جهان‌روایی بر اساسِ بریدن از نگرشِ اسطوره‌ای و جانشین شدنِ مثالواره یا پارادایمِ نگرشِ منطقی-ریاضی به طبیعت است. همچنین رشد روح ماجراجویانه‌ی بورژوازیِ مدرن. و اگر نه، در همان سده‌های چهارده تا هفده میلادی چین در دوره‌ی عالیِ رونق تمدنی و فرهنگی است. چینی‌ها در دوران پیشامدرن در تکنولوژی پیشرفت‌های خیره‌کننده داشته‌اند و نیز با هنرترین ملت دنیا بوده‌اند. اما هیچ وقت چنان انقلابی در نگرش به جهان و طبیعت در میان‌شان پیدا نشد که جانشینِ پارادایمِ کنفوسیوسی و دائویی شود. انقلاب کوپرنیکی رخداد کوچکی نیست. بحرانی که با خود پدید آورد کیهان‌شناسی مسیحیت را از درون متلاشی کرد. ولی در دنیای ما چیزی که کیهان‌شناسی اسلامی را متلاشی کند، پدید نیامد یا نتوانست رشد کند.

ترجمه، تفکر و نیچه

- من در بررسی کارنامه‌ی شما بر تعبیر «پروژه‌ی فکری» تأکید دارم. زیرا آنچنان که خودتان هم به درستی گفته‌اید دیدن آشوری به عنوان مترجم جفا است. البته حاشیه‌ای هم بر دیدن آشوری به عنوان مترجم می‌توان زد. شما را می‌توان «متفکری در قالب مترجم» دانست. اندیشه‌ورزی در قالب ترجمه خود یک ژانر فکری است. اگر از متفکرانی در قالب مترجم به عنوان یک ژانر نام ببریم، آنگاه شما قطعاً در این ژانر قرار می‌گیرید. از این

موضوع که بگذریم، شما در پروژه‌ی فکری‌تان، از یک سو تاثیرگذاری فرهنگ مدرن غربی را دامن‌گستر می‌دانید. مثلاً می‌گویید که ما حتی نقد غرب را از خود غرب یاد می‌گیریم. اما از سوی دیگر شما دل‌باخته نیچه [XV] هستید و نیچه به شدت با لیبرال دموکراسی دشمن است و به اسلام علاقه دارد. چون اسلام در نظر او با لیبرال دموکراسی سر‌آشتی ندارد و دین قدرت است. تلاش برای بسط تجدد از یک سو و علاقه به نیچه از سوی دیگر را چطور با هم جمع می‌کنید؟

- بله شاید بتوان گفت که چنین تناقضی در من هست. ولی با نظر به وضع تاریخی خودمان و فاصله‌ی آزاردهنده‌ی فرهنگ ما از صد و پنجاه سال پیش به این سو نسبت به فرهنگ مدرن غربی، دریافت ضرورت مدرن شدن ما به گمان‌ام امری بدیهی باشد. اما کوشش برای فهم فلسفی مدرنیت و سرمنزل پایانی آن در روزگار برآمدن هیچ‌انگاری یا نیهیلیسم، از نظر من، بدون نگرستن به نقدهای نیچه و هایدگر بر آن دیگر ممکن نیست.

این را هم بگویم که برخورد من با نیچه در نوجوانی نمی‌دانم که یک پیش‌آمد بود یا یک تقدیر. بگذارید قدری روایت شخصی‌اشنایی خود با نیچه را برای‌تان بازگو کنم. در سن پانزده-شانزده سالگی با خواندن ترجمه‌ی چنین گفت زرتشت به قلم حمید نیر نوری جذب نیچه شدم. و این‌اشنایی از راه یک رفیق پان‌ایرانیست بود. پان‌ایرانیست‌ها در آن روزگارها به آلمان، البته آلمان نازی، دل‌بستگی داشتند. به نیچه هم به خاطر همین نام زرتشت بر روی نامدارترین اثر او توجه داشتند. زیرا تصوّرشان این بود که زرتشت او همان زرتشت ایران باستانی ست. این زمانی بود که در من هم احساسات ناسیونالیستی قوی بود. یادم هست که در صفحه‌ی عنوان ترجمه‌ی حمید نیرنوری این بیت حافظ را نوشته بودم: «غلام آن کلمات ام که آتش افروزد / نه آب سرد زند از سخن بر آتش تیز». در واقع، کشش آن کتاب در آن روزگار نوجوانی برای من همین بود که در وجود من آتش می‌افروخت و به هیجانات نوجوانانه‌ی من جواب می‌داد، بی آن که چیزی درست از آن ترجمه‌ی خام و شکسته-بسته بفهمم. ولی بعد، در سن بیست و سه سالگی که زبان انگلیسی را هم کم و بیش یاد گرفته بودم و می‌توانستم به آن زبان کتاب بخوانم. ترجمه‌ی انگلیسی چنین گفت زرتشت را در یک کتاب فروشی در خیابان استانبول پیدا کردم و خریدم و شروع کردم به خواندن. دیدم که نمی‌فهمم، زبان‌اش شاعرانه و سمبلیک بود. دل به دریا زدم و شروع کردم به ترجمه کردن‌اش برای خود تا شاید از این راه بتوانم چیزی از آن بفهمم. و این سرآغاز آن بود که با رنج و ریاضت سی-چهل سال با او باشم و حتا به عشق ترجمه‌ی کارهای او بروم در انستیتو گوته‌ی تهران و فرایبورگ زبان آلمانی بیاموزم و چهار کتاب اصلی از او را ترجمه کنم.

یک بخش بزرگ از کشش من به سوی نیچه کشتی گرفتن با زبان او برای ورز دادن زبان فارسی بود. بر روی هم می‌توانم بگویم که یک جنبه‌ی اساسی کار ترجمه برای من، افزون بر زبان‌آموزی، کوشش برای بیرون آوردن زبان فارسی از درماندگی جهان‌سومی‌اش در برابر زبان‌های جهان مدرن بود. اما از نظر فلسفی هم از او بسیار آموخته‌ام و برخی از مفهوم‌های او مانند رؤسانتیمان را برای تحلیل وضع خودمان به کار گرفته‌ام. از کودکی ذوق زبانی خوبی داشتم و با شعر فارسی نیز بسیار مأنوس بودم. این زمینه‌ای شد که بتوانم از ذوق زبانی خود و توانایی‌های شاعرانه‌ی زبان فارسی بهره‌برداری کنم. بعد هرچه جلوتر آمدم بیشتر شیفته‌اش شدم. ویرایش اول چنین گفت زرتشت پس از شش سال کار بر روی آن منتشر شد. پس از آن در طول چهار سال پنج بار آن را

ویرایش اساسی کرده‌ام. این کتاب در عالم سرگشتگی من در جوانی از و دلزدگی از ایدئولوژی‌های حزبی و سیاسی، همچنین گرفتاری در فضای خفقان سیاسی در دوران شاه، برای من پناهگاهی شد. و می‌توانم بگویم که به رشد فکری من بسیار یاری رساند. هرمنوتیک نیچه‌ای و شیوه‌ی خوانش او از متن‌ها درکار هرمنوتیکی‌ای که من بر روی دیوان حافظ و در زمینه‌های دیگر کرده‌ام، اثر داشته است. یکی از دلایل این دل‌بستگی هم این بود که نیچه با اندیشه و شیوه‌ی زندگی‌اش به آدم می‌آموزد که بر پای خودش بایستد و جرأت کند که خودش باشد، بی‌هراس از فضای پیرامون و چپ‌نگریستن‌های دیگران، به‌ویژه در فضای بیمار و دل‌بر هم‌زن فقر و حقارت جهان‌سومی.

- یعنی آن بلوغ و خودآیینی کانتی را که جوهره تجد است، در نیچه می‌توان دید.

- بله. نیچه شعاری دارد که می‌گوید، «همان شو که هستی»! البته پارادوکسی هم در این کلام هست. یعنی بگذار همان جوهره‌ای که در تو هست، ظاهر شود. نیچه این امکان را به من داد که تا حدی که در توان انسانی من بوده است، بتوانم خودم باشم و مستقل فکر بکنم.

- ولی نیچه با فردگرایی لیبرالیستی دشمن است.

- آن مسائل در اندیشه‌ی سیاسی او سر جای خود هستند، اما به آنچه گفتم ربطی ندارند. واقعیت این است که نیچه ضد سیستم‌سازی فلسفی و بیان حقایق ازلی و ابدی ست. از او بسیاری چیزها می‌شود آموخت — چنانکه بسیاری از اهل اندیشه‌ی قرن بیستم آموخته‌اند — بی‌آن که یکسره نیچه‌ای بود. زیرا نیچه هم در زندگانی فکری‌اش از چند گونه نیچه پرده‌برداری کرده است.

- آن جنبه‌های ضد تجد که بعداً پست‌مدرن‌ها از نیچه گرفتند، هیچ‌گاه در شما اثر نکرد؟

- چرا. اما نیچه هیچ‌گاه تمنای بازگشت به قرون وسطی ندارد. تمنای او گذار از مدرنیته و اومانیزم آن است، یعنی مدرنیته را به لحاظ جوهر روحی در نسبت با قرون وسطی و جهانی که خدا در آن حی و حاضر است، جایی حتا پست‌تر می‌داند. به همین دلیل، می‌خواهد از «واپسین انسان»، که انسان واپسین مرحله‌ی مدرنیته است، از انسان هیچ‌انگار یا نیهیلیست، به ابرانسان گذر کند که در نبود خدا، به زبان صوفیانه‌ی خودمان بگویم، «بار امانت» هستی را با آری‌گویی به آن بر دوش می‌گیرد.

- و شما آیا معتقدید که تجد پست‌تر است از آن جوهری که در قرون وسطی بود و آکنده بود از شکوه خدایان؟

- باری، نیچه با خودشیفتگی انسان مدرن و این که خود و شکل زندگانی خود را غایت هستی می‌داند، هیچ میانه ندارد. به همین دلیل داستان «خدا مرده است» و وضع انسان مدرن در برابر آن را به شکل تراژیکی نقل می‌کند.

- آری با خوشحالی نمی‌گوید، حتی در جایی می‌پرسد بگو خدا چگونه مرد؟ با حسرت می‌پرسد که آن لحظه را

- در چنین گفت زرتشت لقب قاتلِ خدا «زشت‌ترین انسان» است.

به همین دلیل است که تجدد که قاتل خدا است این پایه ناپسند و پست است؟

- بله، «زشت‌ترین انسان» می‌گوید که آن خدایی که در خلوت به من نگاه می‌کرد و اعماق وجود من و لا به لای پستی و زشتی انسانی مرا می‌دید، می‌بایست بمیرد. در واقع این انسان مدرن هم با همه ادعاهای گزافاش در باب عقل و عقلانیت، در حقیقت، گرفتار غرایز پایه‌ای خودش است. بهترین دموکراسی‌ها در پیش چشم‌مان دارند به غوغاسالاری تبدیل می‌شوند. البته امکان گذار از واپسین انسان به ابرانسان هم، که آرزومندی نیچه است، خیلی جای بحث دارد.

- که چقدر مرکزی است در تفکر نیچه؟

- به نظر من در اندیشه‌ی او مفهوم مهمی است. گذر به ابرانسان به شکلی جانشین خدا شدن است. در واقع پذیرفتن مسئولیت معنا دادن به هستی و آری گفتن به تقدیر انسانی خود است. زرتشت نیچه از کوه فرود می‌آید و پای به بازار می‌گذارد که زیست‌جهان بورژوازی مدرن است و خطاب به مردم می‌گوید، می‌خواهم به شما ابرانسان را بیاموزم و در باره‌ی واپسین انسان، که انسان نیهیلیست است، به عنوان تباهی نوع بشر سخن می‌گوید. این یک تبهگنی ست که نیچه در مدرنیته می‌بیند و می‌خواهد به بشریتی که به سوی واپسین انسان پس می‌رود هشدار می‌دهد.

- یعنی وقتی انسان متجدد خدا را می‌کشد، خودش هم حذف می‌شود. انگار خودش هم با او کشته می‌شود و هیچ جایگزینی ندارد.

- نیچه در کتاب دانش‌شاد، داستان «دیوانه» ای را می‌گوید که با فانوس به بازار می‌آید، در میان جماعت بازاری‌ها که نماد روح دنیای مدرن و انسان مدرن اند.

- به دیوژن [XVI] اشاره دارد؟

- کسی شبیه دیوژن. من در باره‌ی این پاره‌نوشتار تفسیری نوشته‌ام. مقاله‌ای است درباره این که در عالم معنایی نیچه چگونه سبک نگارش بخشی از ساختار معنایی اثر است. این مقاله روی وبلاگ من هست. بله، در بازار مردم به او می‌خندند، به او که می‌گوید، من به دنبال خدا می‌گردم. اما او سرانجام می‌گوید که من می‌دانم که شما او را کشتید و گورکن‌ها دارند گور-اش را می‌کنند. خلاصه، خیلی تراژیک این ماجرا را گزارش می‌کند. سپس می‌گوید که عالم دیگری می‌آید که در آن انسان در جهان پس از مرگ خدا رهایش دیگری را تجربه می‌کند. به هر حال، نیچه بسیار ژرف و تراژیک بن‌بست روحی مدرنیت را بیان می‌کند. از این جهت نیچه متفکر بزرگی است. اما راه حل او برای آن، یعنی گذار از انسان به ابرانسان گونه‌ای محال‌اندیشی ست. می‌شود گفت که، تمام تلاش‌های دیگر برای تحلیل انسان یا، به زبان او، دازاین، و نسبت آن با کل هستی

کوششی ست برای گذر از بن‌بست مدرنیت و نیز پاسخ نیچه به آن. گذار از مدرنیت و بن‌بست آن به سوی آینده‌ی نامعلوم بشریت، مرحله‌ی بسیار پیچیده و سختی است که ما در آن به سر می‌بریم. به هر حال، من برای‌اش رهنمود و راه حلی ندارم. من در اساس به بن‌بست جهانِ سومی خود می‌توانم بیندیشم. فلسفه‌ی غربی ست که دنبال راه حل برای آن می‌گردد. به هر حال، راه حل آن تمنای بازگشت به قرون وسطا نیست که خودمان تجربه کردیم و دیدیم که در زیر نورافشانی ایده‌های مدرن آن تمنای بازگشت کار-اش به کجا کشیده است.

-این بازگشت به قرون وسطای خودمان در واقع برای پرهیز از «نیهیلیسم» [xvii] تجدّد» بود. ولی چیزی درست کرد که می‌شود «نیهیلیسم دینی» نامیدش. داعش که این گونه سر می‌برد، نمادِ نیهیلیسم دینی است. دینی که قرار بوده ما را از نیهیلیسم نجات دهد، خودش یک نیهیلیسم متوحشانه‌ی دینی پدید می‌آورد.

- بله. و نشان داد که آن بازگشت غیر ممکن است. به ایمانِ دینی در خلوتِ خود می‌شود بازگشت. اما تمنای بازگشت به نظام حقوقی و سیاسی و نهادهای اجتماعی قرون وسطایی بیهوده و آشوب‌آفرین است.

-بر این اساس بازگشت به خدای پس فردای تاریخ شوخی است؟

- به هر حال نوعی انتظار برای عالم دیگری می‌تواند وجود داشته باشد و دنیای مدرن هم در عالم هستی حرف آخر نیست. در عین حال من تجدّد را به عنوان تقدیر تاریخی خود می‌پذیرم و سعی می‌کنم که آن را بفهمم و نسبت به آن شفاف باشم.

درباره‌ی زبانِ فارسی-

- پروژه بازسازی یا باز پیرایی زبان فارسی در پروژه‌ی تلاش برای برساختن تجدّد ایرانی چه جایی دارد؟
قاعدتا همان‌طور که گفته‌اید بدون اینکه زبان ما به تعبیری از حالت زبان طبیعی در آید، نمی‌توانیم تجدّد فرهنگی داشته باشیم، در مقابل زبان‌هایی مثل انگلیسی یا آلمانی و فرانسه که زبان‌های مایه‌ور و زبان‌های مدرنیته هستند. یعنی برای مدرن ما زبان باید مدرن شود و برای اینکه زبان مدرن شود، به قول شما، باید از حالت زبان طبیعی یا به تعبیری خودرو و نازایا در آید؟

-مراد من از بحث در باره‌ی زبان، زبانِ نوشتاری ست. این زبان زبان باید از عادت‌های قرون وسطایی خودش بیرون بیاید و از تصنع قرون وسطایی که حاصل ساختار ذهنِ قالبی‌اندیشِ قرون وسطایی است.

- می‌توانید چند مثال بزنید.

- می‌توان در تاریخ زبانِ نوشتاری فارسی، از حدود هزار سال پیش، بحث را از ترجمه‌ی کلیله و دمنه شروع کرد که سرآغازِ «نثرِ مصنوع» است و در باره‌ی آن به عنوان سرآغاز فسادِ زبانِ نوشتاری فارسی در کتاب بازاندیشیِ زبانِ فارسی سخن گفته‌ام. در مقاله‌ای با عنوان «زبان تجدّد» [xviii] هم بحث کرده‌ام که به هر حال هر عالمی زبان خودش را دارد و زبان خودش را می‌سازد. این جهان تکنولوژیک و مدرن دستگاه‌های عظیم علم مدرن و تکنولوژی را ساخته زبانی هم برای آن پرداخته است. جهان مدرن با زبان هم تکنولوژیک رفتار کرده

است. من چند سال در این زمینه مطالعه کرده‌ام و نظریه‌ی «زبانِ باز» [xix] را مطرح کرده‌ام. ویرایش دوم این کتاب را هم فرستاده‌ام ایران که چاپ شود. خلاصه‌اش آن است که ما با این زبانِ کنونی و میراثِ تاریخی طبیعی و ادبی‌اش نمی‌توانیم با ترجمه از پس دست‌آوردهای فلسفه و علم مدرن برآییم. مطالعه‌ای که درباره‌ی تاریخِ زبان‌های اروپایی کردم، به‌ویژه در باره‌ی زبانِ انگلیسی و تا حدی فرانسه و آلمانی، مرا به این نتیجه رساند که در آن جا در جریانِ پیدایشِ جهانِ مدرن یک چرخش اساسی زبانی نیز رخ داده است. در اروپا تا قرن هفدهم زبانِ لاتینی چیره است و کتاب‌های علمی هنوز به این زبان نوشته می‌شوند. زبانِ انگلیسی و دیگر زبان‌های بوم‌گوشی زبان‌های عامیانه شمرده می‌شوند. در قرن شانزده میلادی هنگامی که سخن از نوشتن کتاب‌های پزشکی به زبانِ انگلیسی به میان می‌آید، بسیاری از پزشکان می‌گویند این زبانِ زبانِ خوکان است. تا قرن نوزدهم زبانِ انگلیسی و فرانسه را زبانِ عوام می‌دانستند تا زمانی که دستگاهِ عظیمِ ترمینولوژی علمی و تکنولوژیک را بر پایه‌ی زبان‌های کلاسیکِ لاتینی و یونانی می‌سازند و در دل آن زبان‌های بومی جای می‌دهند. این کار یک کار کاملاً تکنولوژیک زبانی است. مثلاً، به‌تازگی واژه‌ای برای جدا شدنِ بریتانیا از اتحادیه‌ی اروپا ساخته‌اند: «برگزیت»، که از ترکیبِ «بریتیش» با «اگزیت» ساخته شده و در زبانِ رسانه‌ها جا افتاده و سال دیگر هم می‌رود در دیکشنری آکسفورد. این نوع ترکیب‌سازی مهندسانه در زبان در دنیای ما پدید نیامده است.

- پس شما معتقد اید که زبانِ فارسی این مایه را دارد که غنی شود. مثل هایدگر [xx] فکر نمی‌کنید که می‌گوید مثلاً فقط با یونانی یا آلمانی می‌شود فلسفه‌ورزی کرد و با زبان‌های دیگر نمی‌شود؟ به طور خاص‌تر، گروهی از آنهایی که خواهان تغییر رسم الخط هستند، می‌گویند دست‌کم رسم الخطِ فارسی به انتهای تاریخ خودش رسیده است. شما قائل نیستید؟

- البته، این را هم بگویم که در جوانی این شانس برای من پیش آمد که نزد آدمی استثنایی، غلامحسین مصاحب، [xxi] در دفتر دایرةالمعارف فارسی شاگردی کنم. او این تکنولوژی زبانی را شناخته بود و با زبانِ فارسی تطبیق داده بود، مثل ساختنِ ترکیبِ «برقاطیسی» برای «الکترومگنتیک». من اولین بار این گونه رفتارِ تکنولوژیک زبانی را آنجا دیدم. و از آن جا که ذوقِ زبانی و کنج‌کاوی زبانی داشتم، که از دایرةالمعارف هم که آمدم بیرون در طولِ سی-چهل سال پروژه‌های ساخت و پرداختِ زبان علمی در حوزه‌ی علوم انسانی را تا به امروز دنبال کرده‌ام. همچنین چند صد لغت ساخته‌ام که بسیاری از آن‌ها در زبانِ ترجمه‌ها و رسانه‌ها رواج یافته. شورای فرهنگستان زبان هم شاید چهل-پنجاه واژه از میانِ آن‌ها را تصویب کرده است. البته کاری که من کرده‌ام از آن جا که با ذوقِ ادبی همراه است راحت‌تر پذیرفته می‌شود. ولی کاری که در حوزه‌ی علوم طبیعی شده، مثل تجربه‌های آقای حیدری ملایری [xxii] هنوز جا نیفتاده است.

- کارهای حیدری ملایری خیلی سره‌گرایانه است، حتی از کارهای شما هم سره‌گرایانه‌تر است. بیشتر شبیه کارهای ادیبِ سلطانی [xxiii] است.

- ایشان در کارِ واژه‌سازی شاگردِ مکتبِ ادیبِ سلطانی بوده است. به هر حال تجربه‌ای است در حال آزمودن. اما به نظر من، در حوزه‌ی علوم تجربی خیلی نباید دخالت کرد. چون اساس آن دستگاه‌های ترمینولوژیک بین-المللی است. در زبان‌های اروپایی، از انگلیسی و فرانسه و ایتالیایی گرفته تا چکی و روسی، همگی از یک اساس لاتینی-یونانی استفاده می‌کنند. و هرکدام آن زبان‌های ساخته شده به شیوه‌های صنعتی را با ساختارِ

آوایی و دستوری زبان خودشان سازگار می‌کنند. مثلاً، یک مشتق صفتی یا قیدی را بر اساس دستور زبان بومی یا ملی خودشان می‌سازند. فرض کنید که در انگلیسی با «ly» قید می‌سازند، در فرانسه با «ment» و در آلمانی با «ich» این کار را می‌کنند. این‌ها را در کتاب زبان باز بحث کرده‌ام. به هر حال کوشیده‌ام که پایه‌ی تئوریک مسأله را روشن کنم. وقتی پایه‌ی تئوریک روشن باشد راه حل‌ها هم اندک-اندک پدید می‌آیند.

- پس، بدون غنی کردن زبان راه ما به تجدد گشوده نیست؟ پیشنهاد برخی آن است که واحد بازسازی زبان را «واژه» بگیریم. و این رأی است که شما به آن می‌گویید. اما گروهی برآنند این واحد را باید «جمله» یا «پاراگراف» بگیریم. ممکن است نشود واژه-واژه یک داستان را ترجمه کرد، اما می‌توان آن را با توضیح بیان کرد. اصلاً تأکید روی واژه و واژه‌سازی، تأکید یک سویه‌ای نیست؟

- من تنها روی واژه کار نکرده‌ام. یکی از جنبه‌های کارمن، که به نظرم مهم هم هست، کار روی سبک نوشتن است و بیرون آمدن از زیر بار سبک مغلق و پیچیده‌ی عجیبی که چندین قرن بر سنگینی بارش افزوده شده است. زیرا مغلق و مسجع نوشتن نشانه سواد بوده است. ولی در دنیای مدرن شفافیت زبان اصل است. این را من در مقاله «زبان تجدد» بحث کرده‌ام که ما با زبان‌های غربی چگونه برخورد کردیم. ناصرالدین شاه هم که رفته زبان فرانسه یاد گرفته رفتاراش نشانه‌ی یک چرخش زبانی است از زبان عربی که هزار و دویست-سیصد سال زبان الهام دهنده و منشأ وام‌گیری زبانی بوده است. آنگاه یکباره چرخیده ایم به سوی زبان فرانسه. اما این تنها چرخش یک از زبان مرجع به زبان مرجع دیگر نیست، بلکه چرخش از یک جهان زبانی-فرهنگی به سوی جهان دیگر است. و این را باید فهمیم که زبان فرانسه با خود ما را با یک جهان دیگر رویارو کرده است. از فیزیک و شیمی و مهندسی راه و ساختمان گرفته تا علوم پزشکی و ارتش و ورزش همه از یک جهان دیگر آمده و زبان خود را نیز با خودش آورده است. از آن پس زبان آخوندی و مکتبی و میرزا بنویسی دیگر پاسخگویی نیازهای این فراورده‌های جهان مدرن نیست. در مرحله‌ی اول هنوز با همان عادت زبانی گذشته لغت می‌ساختیم و ترجمه می‌کردیم و من نمونه‌های آن‌ها را آورده‌ام. برای مثال، چه‌گونه

extraordinaire فرانسه ترجمه می‌شود به «فوق العاده». بیش از نیم قرن با این عادت‌ها و روش واژگان مدرن فرانسوی را ترجمه کردیم تا این که با آمدن دوره‌ی رضاشاهی و ناسیونالیسم ایرانی، ناسیونالیسم زبانی هم با خودش گرایش به زبان فارسی را آورد. در فرهنگستان اول است که واژه‌ی فارسی می‌سازیم. و این خود سرآغاز یک چرخش زبانی دیگر است. به نظرم اگر این روند تاریخی را درست بفهمیم، آنگاه روشن می‌شود که چه باید کرد.

- شما در رویکرد معادل‌گذارانه‌ی خودتان کاملاً سره‌گرا نیستید، ولی از سره‌گرایی صرف هم چندان دور نیستید. به تعبیر خودمانی، گویی در معادل‌گذاری تا کارد به استخوان نرسد، واژه عربی نمی‌آورید. مثلاً در فرهنگ علوم انسانی، در مقابل *equivocality* گذاشته‌اید «دوپهلو»، ولی «مشتربک لفظی» را به عنوان معادل نیاورده‌اید. در صورتی که به نظر می‌رسد فقط زمانی که معادل «مشتربک لفظی» را به میان می‌آوریم، این واژه در فارسی برای کسی که با منطق آشناست، فهم می‌شود. اما «دو پهلو» و مانند اینها این معنا را نمی‌رساند.

- نمی‌گویم که هرچه من گفته‌ام حرف آخر است. مثالی که زدید یک کمبود است در فرهنگ من که می‌شود

جبران کرد. اما حرف من این است که اگر بناست زبان نوشتاری فارسی از این‌همه تیرگی و پیچیدگی بیهوده بیرون بیاید، باید برگردد به پایه‌ی طبیعی خودش که سخت آسیب دیده است. البته این زبان، مثل هر زبان دیگر، می‌تواند از زبان‌های دیگر، از جمله از عربی، وام بگیرد. اما در میان هزاران لغتی که در زیر ضرب قلم منشیانه و «عالمانه» از عربی به فارسی راه پیدا کرده و یا در قالب عربی جعل شده، بسیاری واژگان زائد و غیر لازم هست که و به راحتی می‌توان از آن‌ها چشم پوشید یا واژه‌های فارسی جایگزین آنها کرد. این سنت که هرچه معرب‌تر بنویسم بهتر است، هزار سال حکومت کرده و در ذهن‌های ما نشست است. اما من به هیچ وجه بر آن نیستم که همه‌ی واژه‌های عربی را باید بیرون کرد. این کار نه ممکن است نه درست؛ اما تا آنجا که می‌شود باید کوشش کرد و قدری تجربه. به تجربه آشکار می‌شود که چه چیز لازم است و کدام غیر لازم. من چیزی که خودم بر اساس این تجربه‌ها و پایه‌های نظری یافته‌ام پیشنهاد می‌کنم. مثلاً یکی از معروف‌ترین آنها واژه «گفتمان» است که هنوز هم هر که می‌خواهد به من دشنام دهد، به این «گفتمان» دشنام می‌دهد! ولی این واژه بر اساس یک منطق خیلی ساده زبانی ساخته شده است. اصطلاحی که مثلاً در بیولوژی ساخته می‌شود، در زبان‌شناسی می‌آیند همان مدل را می‌گیرند و بر اساس آن اصطلاح دیگر ساخته می‌شود. من این نکته را در ویرایش دوم زبان باز به تفصیل بحث کرده‌ام و فرستاده‌ام ایران که چاپ شود. حالا ما چگونه روی ساختارهای قیاسی موجود می‌توانیم واژه بسازیم، مثلاً برخی از ریشه‌های فعل در زبان فارسی نقش پسوندی هم پیدا کرده‌اند، مثلاً «ورزیدن»، ما «ادب‌ورزی» داشتیم. حالا با این «ورزیدن» ما خیلی کار می‌توانیم بکنیم.

- مثلاً به جای *religiosity* بگوییم «دین‌ورزی».

- بله.

- اینجا شما «تدین» را معادل نمی‌آورید؟

- البته در یک کانتکست خیلی حرفه‌ای شاید؛ آنجایی که لازم است این معادل تاریخ خودش را نشان دهد، من مخالفتی با آن ندارم. اما در عین حال زبان فارسی قرن‌ها آلوده شده و بی اندازه تاریک شده است. این تاریکی مانع از آن است که ما وارد فضای دنیای مدرن و ذهن مدرن شویم که زبانش شفاف و روشن است. یکی از نکته‌های دکارت همین است: شفافیت زبان. کلمات مثل شیشه تاری است که ما جلوی چشم‌مان می‌گیریم و نور اشیاء از آن رد نمی‌شود و ما باید زبانی بسازیم که شفافیت کامل داشته باشد.

در باره‌ی روشنفکری دینی:

- شما در گفتگویی با مهدی جامی توضیح دادید که کودکی‌تان پر بوده از عوالم جن و جادو و جنبل و از آن خیلی زود در آمدید. اما در گفتگویی که الان داشتیم چه بسا برای نخستین بار گفتید که شاید با نیچه موافق باشید که جهان قدیم، که پر از خدایان و حکمت و حشمت الهی بود، از جهان رازدایی شده کنونی جذاب‌تر باشد. ولی خوب این جهان جدید، جبر تاریخ است و از آن جهان قدیم بیرون آمده‌ایم و راه بازگشتی نیست.

- خودمان را هم فریب ندهیم.

- بله و تمام راه‌های بازگشت را هم سپری کردیم و آزمودیم و دیدیم که خونین و توهملود است و از همین نقطه که هستیم هم ما را عقب‌تر می‌برد، بی آنکه بازگشت به گذشته‌ای آرمانی در کار باشد.

- توحش‌آلود است.

- دقیقا، در عین حال شما نسبت به پروژه‌ی روشنفکران دینی، آنچنان که گفتید، همدلی دارید گرچه شخصا با آنان هم‌افق نیستید. اینک می‌خواهم با پیوند دادن این سه نکته پرسشی کنم. داستان این است که شاید خیلی از ما نسبت به آن جهان اسطوره‌ای قرون وسطی نوستالژی داشته باشیم. من شخصا این نوستالژی را دارم. به نظر شما، روشنفکران دینی چه نوع الیهاتی را باید بی‌پروانند که بهتر بتواند آن نوستالژی را برای ما بازسازی کند، بدون اینکه گرفتار توهملود و توحش‌آمیز بازگشت به گذشته شویم؟ آیا چنین چیزی ممکن است؟ با توجه به آشنایی‌تان با نیچه که آن نوستالژی را در شما زنده نگه می‌دارد، به روشنفکران دینی در این زمینه پیشنهادی دارید؟

- این پروژه‌ای است که اهل دیانت باید فکر-اش را بکنند.

- ولی روشنفکران دینی نیاز دارند با کسی که شخصا با آنها ناهم‌افق است ولی با پروژه‌ی اجتماعی‌شان همدل است مشورت کنند و از چنین کسی توصیه بگیرند.

- بله. من به هر حال با پروژه‌ی روشنفکری دینی دشمنی ندارم که هیچ، احساس دوستی هم دارم. من در جریان انقلاب احترام زیادی برای مهندس بازرگان داشتم و همچنان دارم. به نظرام انسان اصیلی بود و آن راهی که او می‌رفت با نهایت شعور و همچنین ایمان دینی بود. آن راه ما را به این بن‌بست نمی‌کشید. با برخی از نواندیشان دینی هم دوست‌ام. آقای عبدالکریم سروش و برخی دیگر از متفکران از این دست را در این گذار تاریخی شخصیت‌های موثری می‌بینم. از جمله آقای کدیور را. ولی این نکته‌ای که شما می‌گویید، من هیچ‌گاه فکر اش را هم نکرده‌ام که چگونه می‌شود من هم ایده‌ای بدهم که روشنفکران دینی چه باید بکنند. کسانی که این پروژه‌ها را دنبال می‌کنند، می‌شود گفت که آدم‌هایی اهل دیانت اند و هنوز هم می‌خواهند که این‌گونه باشند و دغدغه‌ی این مسئله را دارند. نواندیشان دینی می‌خواهند در عین سازگار کردن خود با مدرنیت و ارزش‌های آن، تا آنجا که می‌شود، جرعه‌ای از آن جام ایمانی را برای خود و جامعه‌شان و چه بسا برای بشریت نگه دارند. آن‌ها با آن حال و اندیشه‌ای که دارند، باید کسانی را که همان حال و اندیشه را دارند، گرد آورند و بتوانند دور هم چنین پروژه‌ای را به پیش ببرند. من نمی‌توانم در این کار سهمی داشته باشم. من همین که در کار بازاندیشی و بازسازی زبان فارسی یا ترجمه‌ی نیچه بتوانم زبان فارسی را برسانم به سطح زبان فاخری که مدرن باشد، کله‌گوشه‌ام به آفتاب خواهد رسید!

- آقای آشوری! امروز که ما دور هم در پاریس در این کافه نشستیم، در ایران مراسم «روز قدس» برقرار است. شما مقاله خیلی مشهوری دارید در ستایش کیبوتص‌های اسرائیلی [XXIV] و شریعتی در نقد شما مطلب تندی نوشت. نقد شریعتی ادبیات تندی داشت، اما ادبیات تندش را که کنار بگذاریم، به نظر می‌رسد بن‌مایه نگاه شریعتی به اسرائیل هنوز درست است. گرچه آن تجدیدی که ممکن است ستوده‌ی ما باشد میان آن

نسلی که اسرائیل را ساختند وجود داشت و این نکته- از مسئله‌ی اشغال که بگذریم- شاید مستحق ستایش باشد. اما مسئله‌ی اشغال زخمی است که نمی‌گذارد اسلام و تجدد با هم آشتی کنند. شاید یکی از بزرگترین موانع آشتی اسلام و تجدد مناقشه‌ی فلسطین-اسرائیل و مسئله‌ی اشغال است. حالا بعد از چهل و اندی سال، آن مقاله را چگونه می‌بینید؟

- آن زمان که آن مقاله را نوشتم نوعی واکنش بود به حرف‌هایی که برخی می‌زدند و کسانی از آنان دوستان خود من بودند. نوعی جوّ یهودستیزی بسیار رادیکال و، از نظر من، نادرست و خطرناک پیدا شده بود. بعد از آن هم کشورهای عربی آمدند با آن همه ادعا، خودشان را درگیر ماجرای کردند که از عهده‌اش بر نمی‌آمدند. به هر حال، شعار به دریا ریختن یهودیان که عرب‌ها می‌دادند شعاری از سر احساسات و خام‌اندیشی بود. ایده‌ی اصلی من در آن مقاله‌ی کوتاه همین بود. دو سال بعد از آن مقاله به «انجمن جوانان یهود تهران» دعوت شدم و در آنجا سخنرانی کردم. در آن سخنرانی به جنبه‌هایی از مسئله‌ی اسرائیل توجه کردم که پیش از آن توجه نکرده بودم، یعنی مسئله‌ی فلسطینی‌ها. سخنرانی خود در آن انجمن را سپس در مجموعه‌ای چاپ کردم. خیرخواهانی که من نمی‌شناسم، آن مجموعه را روی اینترنت گذاشته اند.

- با نام «گشت‌ها»؟

- بله «گشت‌ها». آن مقاله جواب این جماعت است که بعد از چهل و اندی سال هنوز مرا به خاطر آن مقاله سرزنش می‌کنند. البته سرزنش‌کنندگان هم از این مقاله خبر دارند و آن را می‌شناسند و در پرونده‌های من در ساواک هم هست. من دیده‌ام که گاهی اشاره هم می‌کنند ولی آن را نادیده می‌گیرند. چون می‌خواهند با لجن‌پراکنی مرا با اتهام صهیونیست بودن بمباران کنند.

- ولی شما به نقد شریعتی مستقیم جواب ندادید؟

- خیر.

- چرا؟

- نقد شریعتی بعدها چاپ شد، پس از مرگ او. این را هم بگویم که شریعتی در همان سال‌های چهل و پنج یا چهل و شش کنجکاو شده بود که مرا ببیند. من تازه شروع کرده بودم به قلم‌زدن و شهرتی هم پیدا کرده بودم. او هم کنجکاو شده بود. یک جوان مشهدی هم بود به نام محدث که راشیتیسیم [بیماری پوکی استخوان] داشت و با چوب‌دستی راه می‌رفت. او می‌رفت سراغ شریعتی. با او دوبار آمدند کافه به دیدن من. به هر حال شریعتی کنجکاو بود که ببیند من که هستم. آن مقاله که منتشر شد گروهی زیادی تشویق شدند که به من حمله کنند. و کردند. اما تم اصلی حرفی که من در آن مقاله زده بودم این بود که دنبال ضد یهودیت نروید و وجه دیگر ماجرا را بنگرید: دولت‌های عرب کار نابخردانه‌ای کرده‌اند که به این شکل درگیر شدند و بدون اینکه حساب و کتاب درستی داشته باشند، روی هیجانات خودشان پیش آمدند. در آن مقاله اصلاً دفاع از اسرائیل در میان نبود. آشکار است من موافق نبودم و نیستم که، مثلاً، یهودیان را بریزیم دریا. و موافقم که صلحی باشد. آن سخنرانی انتقادی که در انجمن دانشجویان یهودی کردم در آن جا بازتاب خوبی نداشت، به طوری که مدیر

جلسه دامن سخن را جمع کرد. به هر حال، آن مقاله در اینترنت در دسترس است.

- از شما بسیار ممنون‌ام.

- من هم از شما.

قلمرو: به درخواست آقای آشوری رسم الخط و املاي واژه‌ها در این گفتگو به سبک مورد نظر ایشان است؛ نه روش مرسوم قلمرو.

[i]. برای دیدن و شنیدن این گفتگو ر.گ.:

<https://tavaana.org/fa/1Ashouri>

<https://www.youtube.com/watch?v=OilrX1IOBj4>

[ii]. تائو یا دائو (Taoism) / یکی از ادیان کهن چینی است که قرن ۶ ق.م با مجموعه‌ای از باورها و مناسک مذهبی و پاره‌ای نگرش‌های فلسفی و بینش‌های عرفانی سامان یافت. بنیانگذار آن لائوتزو/ لائوتان، از بزرگترین فیلسوفان بعد از کنفوسیوس است.

[iii]. شینتو (Shinto) (یعنی راه خدایان) آئین باستانی ژاپن است که ایزدبانوی خورشید را نگهبان سرزمین نیاکان می‌داند و خاندان امپراتوری را از نسل این خدا و تجسم وی می‌شمارد. پرستش خدایان ملی و امپراتور، کرنش و قربانی برای مردگان، وطن‌پرستی و نوعی فتوت از آداب این آئین است. آئین شینتو نیز بارها نوسازی شده است و مثلاً امپراتور در سال ۱۹۴۶ پرستیده شدن خود نسخ کرد. اکنون در ژاپن این آئین در کنار آئین بودا رواج دارد.

[iv]. ولتر ((۲۱) Voltaire نوامبر ۱۶۹۴ - ۳۰ مه ۱۷۷۸) فیلسوف و نویسنده و نمایش‌نامه‌نویس نامدار فرانسوی عصر روشنگری. ذکاوت خارق‌العاده، مخالفت با کلیسای کاتولیک، حمایت از آزادی مذهب، آزادی بیان، و جدایی دین از سیاست و شجاعت در بیان نظریات سبب شهرت او شده است.

[v]. ایمانوئل کانت (۲۲) (Immanuel Kant) آوریل ۱۷۲۴ - ۱۲ فوریه ۱۸۰۴) از متفکران محوری در فلسفه جدید. وی تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی ابتدایی مدرن را در هم آمیخت. اندیشه‌های وی در مابعدالطبیعه، معرفت‌شناسی، اخلاق، فلسفه سیاسی، زیبایی‌شناسی و دیگر حوزه‌ها تا به امروز همچنان اثرگذار است.

[vi]. محمود هومن (۱۲۸۷ تهران - مهر ۱۳۵۹ تهران) استاد فلسفه و مهندسی شیمی در دانشگاه تهران، تربیت معلم و تبریز. ۱۳۱۲ تدریس شیمی معدنی و اصول تجزیه‌های شیمیایی را در گروه شیمی دانشکده فنی دانشگاه تهران آغاز کرد. هومن بعدها به فرانسه رفت و از دانشگاه پاریس دکترای فلسفه گرفت. از ۱۳۲۷ به تدریس فلسفه و تاریخ قرون اولیه اسلامی در دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز و پس تدریس فلسفه در دانشگاه تربیت معلم پرداخت. عبدالعلی دستغیب (نویسنده کتاب درس‌گفتارهای دکتر هومن)، اسماعیل خویی، باقر پرهام،

[vii]. سیداحمد حکم‌آبادی (۸ مهر ۱۲۶۹ تبریز - ۲۰ اسفند ۱۳۲۴ تهران) که بعدها نام خانوادگی کسروی را برگزید، تاریخ‌نگار، زبان‌شناس، پژوهش‌گر، حقوق‌دان و اندیشمند ایرانی. وی استاد رشته حقوق در دانشگاه تهران و وکیل دعاوی در تهران بود. کسروی در حوزه‌های مختلفی همچون تاریخ، زبان‌شناسی، ادبیات، علوم دینی، روزنامه‌نگاری، وکالت، قضاوت و سیاست فعالیت داشت و بنیان‌گذار جنبشی سیاسی - اجتماعی موسوم به جنبش پاک‌دینی با هدف ساختن هویتی سکولار ایرانی بود که در دوره‌ای از حکومت پهلوی شکل گرفت. موضع‌گیری‌های احمد کسروی علیه نهادهای مذهبی و اخلاقی و مسلک‌ها و ارزش‌های سنتی و فرهنگی و تاختن او به باورهای دینی و فرهنگی از تشیع و بهائیت گرفته تا شعرهای حافظ و سعدی از مواردی بود که مخالفت‌های بسیاری را علیه او برانگیخت. آثار وی حدود ۷۰ جلد کتاب به فارسی و عربی است.

احسان طبری (۱۹ بهمن ۱۲۹۵ ساری - ۹ اردیبهشت ۱۳۶۸ تهران) نویسنده، شاعر، نظریه‌پرداز برجسته مارکسیسم - لنینیسم، ایدئولوگ ارشد و عضو کمیته مرکزی حزب توده ایران در سال‌های انقلاب ایران. وی از نخستین سال‌های دهه سی تا ۱۳۶۲ که به زندان افتاد، برجسته‌ترین چهره نظری حزب توده ایران شناخته می‌شد. در دوران سلطنت محمدرضا پهلوی در دادگاهی نظامی غیاباً به دو بار اعدام محکوم شده بود. پس از انقلاب سال ۱۳۵۷ همراه دیگر رهبران حزب توده به ایران بازگشت و فعالیت‌های سیاسی خود به سود حزب توده را ادامه داد. با شروع سرکوب حزب توده در بهار ۱۳۶۲ او نیز دستگیر و زندانی شد. سپس‌تر مانند برخی دیگر از رهبران حزب توده ایران در مصاحبه‌های تلویزیونی که سازمان‌های اطلاعاتی جمهوری اسلامی ترتیب داده بودند، شرکت کرد و از کارها و عقاید گذشته خود ظاهراً ابراز ندامت کرد. بیش از ۱۵ تالیف، سه مجموعه شعر و نیز ترجمه‌هایی از وی یادگار مانده است.

[ix]. احمد شاملو (۲۱ آذر ۱۳۰۴ تهران - ۲ مرداد ۱۳۷۹ کرج) متخلص به الف. بامداد یا الف. صبح، شاعر، نویسنده، روزنامه‌نگار، پژوهشگر، مترجم، فرهنگ‌نویس ایرانی و از بنیان‌گذاران و دبیران کانون نویسندگان ایران پیش و پس از انقلاب بود. شهرت وی به خاطر نوآوری در شعر معاصر فارسی و سرودن گونه‌ای شعر است که با نام شعر سپید یا شعر شاملویی شناخته می‌شود و هم اکنون یکی از مهم‌ترین قالب‌های شعری ایران است. نخستین بار در شعر «تا شکوفه سرخ یک پیراهن» که سال ۱۳۲۹ با نام «شعر سفید غفران» منتشر شد، وزن را رها کرد و سبکی نو را در شعر معاصر فارسی شکل داد. او افزون بر شعر، فعالیت‌هایی مطبوعاتی، پژوهشی و ترجمه‌هایی شناخته‌شده دارد. مجموعه کتاب کوچه او بزرگترین اثر پژوهشی در باب فرهنگ عامه مردم ایران دانسته می‌شود. آثار وی به زبان‌های سوئدی، انگلیسی، ژاپنی، فرانسوی، اسپانیایی، آلمانی، روسی، ارمنی، هلندی، رومانیایی، فنلاندی، کردی و ترکی ترجمه شده‌اند.

x]. Ontological]

[xi]. آرامش دوستدار (زاده ۱۳۱۰ تهران) فیلسوف و روشنفکر ایرانی. مشهورترین اثر وی کتاب امتناع تفکر در فرهنگ دینی است که با واکنش‌های فراوانی مواجه شد. او در این کتاب عبارت «فرهنگ دین‌خو» را برای وصف فرهنگ ایران پس از اسلام بر ساخته است. از وی تاکنون چهار کتاب و چندین مقاله و ترجمه چاپ شده

[xii]. داریوش شایگان (۱۳۱۴، تهران) فیلسوف و اندیشمند معاصر. بیشتر آثار او به زبان فرانسه و در حوزه فلسفه تطبیقی است. او رمان «سرزمین سراب‌ها» را نوشته که برنده جایزه انجمن نویسندگان فرانسوی شد. جایزه بزرگ فرانکو فونی در ۲۰۱۱ و ۲۰۱۲ به او داده شده است.

[xiii]. محمد توکلی طرقي (زاده تهران ۳ خرداد ۱۳۳۶) دانش‌آموخته دانشگاه‌های آیووا و شیکاگو، استاد تاریخ و خاورمیانه و تمدن شرق در دانشگاه تورنتو، از سال ۲۰۰۲ سردبیر ژورنال مطالعات تطبیقی جنوب آسیا، آفریقا و شرق میانه، دانشگاه دوک، همچنین هیأت تحریریه مجله انجمن بین المللی مطالعات ایرانی.

xiv]. Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism, and Historiography, Palgrave Macmillan, 2001, 216 P

[xv]. فریدریش ویلهلم نیچه (۱۵) Friedrich Wilhelm Nietzsche) اکتبر ۱۸۴۴، پروس - ۲۵ اوت ۱۹۰۰، آلمان) فیلسوف، شاعر، منتقد فرهنگی، آهنگ‌ساز و فیلولوژیست کلاسیک آلمانی و استاد لاتین و یونانی. آثار او تأثیری ژرف بر فلسفه غرب و تاریخ اندیشه مدرن بر جای گذاشته است. حدود بیست کتاب و نوشته او به فارسی ترجمه شده است. غروب بت‌ها (نشر آگه، ۱۳۸۲، تهران) نیچه، فراسوی نیک و بد (انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۹، تهران) چنین گفت زرتشت، (چاپ بیست و دوم، تهران: انتشارات آگه، بهار ۱۳۸۴) هر سه ترجمه داریوش آشوری.

[xvi]. دیوژن / دیوجانس (Diogenes) (حدود ۴۱۲ - ۳۲۳ پیش از میلاد) در سینوپ در آسیای صغیر زاده شد. در جوانی به آتن رفت و به تحصیل فلسفه پرداخت. وی از مبلغین ساده‌زیستی بود. گفته می‌شود دارایی او عصایی، بالاپوشی و کوزه‌ای بود.

[xvii]. بی‌معنی‌انگاری به معنای انکار معنی‌داشتن و ارزش برای هستی جهان است. به بی‌معنی‌انگاری، هیچ‌انگاری، نیست‌انگاری یا نیهیلیسم (برگرفته از nihil لاتین به معنای هیچ) هم گفته‌اند. بی‌معنی‌انگاری به هر نوع دیدگاه فلسفی گفته می‌شود که وجود یک بنیان عینی (ابژکتیو) برای نظام ارزشی بشر را رد می‌کند. این اندیشه معمولاً در ارتباط نزدیک با بدبینی عمیق و شک‌گرایی رادیکال است. شاید بتوان گرگیاس حکیم یونانی قرن پنجم پیش از میلاد را نخستین اندیشمند نیهیلیست دانست؛ اما فردریش ویلهلم نیچه فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم بیش از هر کسی به شرح باورهای بی‌معنی‌انگارانه پرداخت.

xviii]. <http://ashouri.malakut.org/Language-of-modernity.pdf>

[xix]. چاپ اول این کتاب (با نام کامل: زبان باز، پژوهشی درباره زبان و مدرنیّت) در ۱۱۲ صفحه در تیرماه ۱۳۸۷ (شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۰۵-۹۵۸-۳) از سوی نشر مرکز منتشر شد. کتاب در مدتی کوتاه به چاپ‌های بعدی رسید و باعث به وجود آمدن بحث‌هایی بین زبان‌شناسان ایرانی شد. در میزگردی در شهرکتاب این کتاب مورد نقد کسانی چون علی محمد حق شناس، علی صلحجو و کامران فانی قرار گرفت. داریوش آشوری

[xx]. مارتین هایدگر (Martin Heidegger) (۲۶ سپتامبر ۱۸۸۹ - ۲۶ مه ۱۹۷۶) از نامدارترین و تاثیرگذارترین فیلسوفان قرن بیستم. او با شیوهای نو به تأمل درباره وجود پرداخت و از پیروان نازیسم عصر هیتلر و از همراهان با تصفیه نژادی بود. اندیشه‌ورزی‌های او بیشتر به هستی‌شناسی، مابعدالطبیعه، هنر، فلسفه یونان باستان، فناوری، زبان و شعر مربوط بود.

[xxi]. غلامحسین مُصاحب (زاده ۱۲۸۹ تهران - درگذشته ۲۱ مهر ۱۳۵۸) ریاضی‌دان و دانشنامه‌نویس ایرانی بود. به سبب کوشش‌های او در راه ترویج ریاضیات جدید در ایران وی را «پدر ریاضیات جدید» در ایران می‌دانند. در فهرست بلند تالیفات او آثاری در شاخه‌های مختلف ریاضیات (مانند منطق ریاضی، جبر و مقابله، تاریخ علوم ریاضی، مثلثات و رسم فنی) تا مقالات و تحقیقات دانشنامه‌نویسی و تحقیقاتی درباره خیام نیشابوری دیده می‌شود.

[xxii]. محمد حیدری ملایری (زاده ۱۳۲۶ ملایر) فیزیکدان و اخترشناس ایرانی پژوهشگر ارشد رصدخانه پاریس. یکی از دستاوردهای او درباره جرم بیشینه ستارگان بوده است. وی سرپرست گروهی از اختر فیزیکدانان بین‌المللی است که درباره پیدایش ستارگان پرجرم و تأثیر این ستارگان بر پیرامونشان مطالعه می‌کنند. او وی همچنین به زبان‌شناسی و تاریخ نیز علاقه داشته با زبان‌های فارسی باستان، فارسی میانه، پارتی، اوستایی، سنسکریت، یونانی، و لاتین آشنایی دارد، و درباره بیست گویش زبان فارسی تحقیق و مطالعه کرده است.

[xxiii]. میر شمس‌الدین ادیب‌سلطانی (زاده ۱۳۱۰، تهران) پزشک، فیلسوف، زبان‌شناس، نقاش، نویسنده و مترجم متون مهم ادبی و فلسفی است. او مترجم منطق ارسطو، سنجش خرد ناب کانت و همچنین رساله منطقی - فلسفی ویتگنشتاین به زبان فارسی است. وی به زبان‌های انگلیسی، آلمانی، فرانسه، یونانی، عربی، ایتالیایی، روسی، عبری، ارمنی، لاتین، فارسی میانه، پارتی، اوستایی و زبان‌های پارسی باستان مسلط است. آثار او شامل حدود ۱۵ تالیف و ترجمه است. وی به استفاده گسترده از واژگان فارسی مشهور است و بر آن است که برای روزآمدی زبان پارسی در جهان دانش و فناوری، چاره‌ای جز بهره بردن از همه توان زبان فارسی و همخانواده‌ها و نیاکانش (پارسی باستانی و پارسی میانه) نیست.

[xxiv]. کيبوتص (kibbutz) ((به معنای تعاون) نوعی «دهکده اشتراکی» است که گفته می‌شود اکنون حدود ۲۵۰ نمونه از آن در اسرائیل وجود دارد. در کيبوتص هر کس به اندازه توان خود کار می‌کند و به اندازه نیازش از درآمد عمومی استفاده می‌کند. همه چیز کيبوتص مال همه اهالی آن جامعه است و در عین حال مال هیچک از آنان نیست. در کيبوتص «مالکیت خصوصی» وجود ندارد و مالکیت تنها «اشتراکی» است.