

## افتاده در چاله روشنفکری جهان سومی

### گفتگوی سروش دباغ با داریوش آشوری

کارشده در هفته‌نامه شهروند، سال چهارم، شماره پیاپی ۸۶، دوره جدید، شماره ۹، شنبه ۵ شهریورماه ۱۳۹۰.

اگر بخواهیم به اجمال از تطور روشنفکری ایرانی صحبت کنیم به نظر می‌رسد که تامل در تحول فکری آقای داریوش شایگان بتواند نقطه شروع خوبی باشد. ایشان در کتاب «آسیا در برابر غرب» که گویا تحت تاثیر کربن و فردید بودند سخنانی را در خصوص غرب مطرح کردند که بعدها به مرور تطور پیدا کرد و به کتابهایی همچون «انقلاب مذهبی چیست» و «نگاه شکسته» و «اسکیزوفرنی فرهنگی» و درنهایت به «افسون زدگی جدید» رسید. از یک نگاه غرب ستیزانه که تبدیل به یک دگم در زمانی شد تا نگاهی متکثر و پلورال که در افسون زدگی جدید می‌بینیم به نوعی سرنوشت روشنفکری ایرانی بوده است. این تطور و تحول را شما چگونه تحلیل می‌کنید؟

من با آقای شایگان از اوایل دهه چهل، که ایشان از اروپا به ایران آمد، آشنا شدم و میانمان روابط دوستانه و خانوادگی برقرار شد. با آشنایی نزدیکی که با ایشان و همچنین با فردید داشته ام می‌توانم بگویم که شایگان زیر نفوذ فکری فردید نبود، بلکه هردو، در اصل، از یک سرچشمه‌ی فکری آب خورده اند که هانری کربن و گرایش او به تشیع و تصوف در اندیشه‌ی اسلامی و ایرانی باشد. فردید در ایران در نیمه‌ی دهه‌ی ۱۳۲۰ با کربن آشنا شد و از گرایش فکری او تأثیر پذیرفت، اگرچه هرگز اقرار نکرد. در حقیقت، می‌توان گفت که بیزاری کربن از دنیای مدرن و شیدایی او برای اندیشه‌ی دینی و عرفانی مسیحی و اسلامی قرون وسطا سرچشمه‌ی اصلی پیدایش ایده‌ی «غریزدگی» نزد فردید و ایده‌های شایگان در «آسیا در برابر غرب» است. شایگان در اروپا با اندیشه‌های ایران‌شناسان فرانسوی ستایشگر فرهنگ ایرانی آشنا شد. این نکته‌ای است که او در درآمد کتاب *L'âme de l'Iran* نوشته است. این مجموعه‌ی مقاله‌ای است از آن ایران‌شناسان که حدود شصت سال پیش، تا آن جا که به خاطر دارم، به همت پرویز خانلری منتشر شده بود و بیست و اندی سال پیش به همت شایگان، و با درآمدی از او، بار دیگر در پاریس از نو چاپ شد.

شایگان پیش از آن که در دهه‌ی ۱۳۴۰ به ایران برگردد با کربن و اندیشه‌های او آشنا بود و در پاریس تز دکتری خود را، در باره‌ی **مجمع‌البحرین** داراشکوه و پیوند عرفان هندی و ایرانی، با کربن گذرانده بود. شایگان از همان زمان تحت تاثیر کربن بود و دل‌بستگی فراوان به مباحث عرفانی داشت. و از جمله، چنان که بارها گفته، در رفت و آمد به ایران همراه با حسین نصر با علامه طباطبایی، استاد عرفان اسلامی، نشست و برخاست داشت. همچنین، کربن در مجمع «آرانوس» با کارل گوستاو یونگ دوستی و همسخنی داشت و شایگان گمان می‌کنم از راه او به یونگ و مکتب روان‌شناسی‌اش دل‌بسته شد، که در پی تجلیات رازناک روان آدمی، از جمله ارتباط با عالم غیب، بود. یکی از اولین کارهای منتشر شده‌ی شایگان به فارسی مجموعه مقالاتی درباره اسطوره‌شناسی به روایت مکتب یونگ است. تا آن جا که می‌دانم، آشنایی او با فردید و هم‌نشینی با او، از جمله در میهمانی‌های ماهانه‌ی منزل مرحوم جهانگل در سال‌های نیمه‌ی اول دهه‌ی پنجاه بود. از آن جا که ریشه‌ی فکری مشترکی داشتند و هردو شیفته‌ی فکر عرفانی بودند، در این رفت و آمدها با همدلی میان‌شان گفت و گوهای درمی‌گرفت. اما، رویداد انقلاب آن دو را به دو جهت یکسره جدا از هم و رویاروی هم کشاند. فردید که با انقلاب اسلامی همسو شده بود و آن را در جهت رؤیاهای تاریخی خود می‌دید، با مزاج تند گزافه‌گرایی که داشت بدان سویی رفت که می‌دانید. اما طبع فکری و شیوه‌ی زندگی شایگان او را به آن راه مقابل کشاند و شیفتگی به اندیشه‌ی باطنی عرفانی در او جای خود را به گرایش‌های عقلی اندیشه‌ی مدرن داد، اگرچه هرگز از وسوسه‌های یاد خوش روزگار زندگی در فضای اندیشه‌های غربی آزاد نشد و کتابی هم در باره‌ی کربن و در ستایش عالم فکری او نوشت.

کتاب **آسیا در برابر غرب** یک سال پیش از انقلاب منتشر شد. این کتاب با دسته‌بندی فرهنگ‌های جهان به دو گروه آسیایی و غربی و نسبت دادن معنویت الاهی به نخستین و نیهیلیسم به این‌یک، در ذهنیت روشنفکری ما در رده‌ی **غربزدگی** آل احمد و کتاب‌های شریعتی، و همچنین «شفاهیات» فردید، قرار گرفت. با همه کوششی که او در کتاب‌های بعدی‌اش برای گذر از دیدگاه شرق‌ستای آن کتاب و نزدیکی به دیدگاه مدرن کرد، نام او در نبردهای فکری این دوران برای بسیاری در کنار نام علی شریعتی و آل احمد و فردید و رضا داوری ماند. یک علت آن هم این است که کتاب‌های بعدی همه به زبان فرانسه نوشته شدند و در فرانسه منتشر شدند و امکان ترجمه و نشر به فارسی نداشتند، مگر کتاب آخرین‌اش. از نظر کنونی من، **آسیا در برابر غرب**، همچون همه‌ی کتاب‌ها و گفت‌وگوهای همانند آن، فراورده‌ی دورانی از پرورش و گسترش فضای جهان‌سومی است که در آن ضدیت با غرب

از دو جهت رشد می‌کند، یکی رشد ناسیونالیسم ضد استعماری و دیگر زیر نفوذ مارکسیسم-لنینیسم و انقلابیگری چپ. به همین دلیل «بازگشت به خود» و اصالت بومی و شرقی خود در آن دوران یکی از گرایش‌های قوی ایدئولوژیک در جهان سوم است که نمود ایرانی‌اش را خیلی خوب می‌شناسیم.

به همین دلیل، گرایش‌های «اصالت‌طلب»، از نوع گرایش فرید و شایگان، هم اگرچه می‌کوشیدند در فضای فرهنگی و بحث فرهنگی بمانند، سرانجام طنین قوی سیاسی پیدا کردند. در حالی که آن «معنویت شرقی» که اینان در طلب‌اش بودند، در پی عالمی دیگر و آدمی دیگر، همیشه با سیاست و عالم قدرت سیاسی فاصله داشت و آن را خوار می‌شمرد. از حق نباید گذشت که، کتاب *آسیا در برابر غرب*، با تسلطی که شایگان بر زبان‌های فرانسه و انگلیسی دارد و آشنایی او با منابع فکری در غرب، از نظر بار فکری اندیشگی و پژوهشی نسبت به کتاب‌های همانند خود در زبان فارسی در روزگار انتشار آن بسیار مایه‌دارتر و جدی‌تر بود. زیرا آن کتاب‌ها، از نوع *غرزدگی آل احمد* یا کتاب‌های شریعتی چیزی جز پرخاشجویی‌های رُمانتیکِ روشنفکری جهان سومی نبودند که از دل کین‌توزی (ressentiment) بیرون می‌آمدند. این کتاب را آن زمان من ویرایش کردم و از آن خیلی خوشام می‌آمد، زیرا از راه آشنایی با فرید و همچنین شایگان زیر نفوذ مایه‌های فکر کُرنی آن بودم. اما اندیشیدن به مسائل شرق و غرب و شکافتن مفهوم جهان سوم از آن دیدگاه، مرا به یک نارسایی پایه‌ای در همه‌ی اندیشه‌هایی رساند که با مفهوم «فرهنگ» و دسته‌بندی فرهنگی قوم‌ها و ملت‌ها ذیل گونه‌های آن می‌خواهند به سراغ فهم رویارویی «شرق» و «غرب» بروند.

زیرا «فرهنگ» (کولتور) یک مفهوم بنیادی انسان‌شناسی (آنتروپولوژی) مدرن بر پایه‌ی انسان‌باوری (اومانیزم) است. با این مفهوم می‌توان دین و عرفان را در قالب علوم انسانی به اُبژه‌ی علمی بدل کرد که آن‌ها را فراورده‌ی ذهنیت (سوبژکتیویته) جمعی انسانی می‌داند، اما از این در راهی به عوالم معنوی جهان خدا‌باور و هستی‌محور گذشته نیست. از راه کربن و شور و شیدایی او برای حکمت‌الاشراق سهروردی تنها می‌توان عرفان را به ماده‌ی درسی دانشگاهی و جُستارمابه‌ی پژوهش علمی بدل کرد، اما با آن نمی‌توان مرشد شد و «خانقاه» بنا کرد. برداشتن دیوار میان خانقاه و دانشگاه هم، چنان که او و شاگردان‌اش خواستند بکنند، حاصلی بیش از برداشتن دیوار میان حوزه‌ی علمیه و دانشگاه ندارد، که شاهد پیامدهای آن ایم. در روزگار مدرن این دانشگاه است که خانقاه و حوزه‌ی علمیه را در خود جذب می‌کند نه به عکس. به همین دلیل، رنگ-و-لعب پرماهی فیلولوژیک به «معنویت شرقی» زدن، چنان

که دیدیم، آن را از سرنوشت سیاسی شدن و جبهه‌گیری به سود این رژیم و آن رژیم یا بر ضد این رژیم و آن رژیم نرهند. آل احمد و شریعتی از بُن روشنفکرِ طغیانی جهانِ سومی بودند، یعنی گیر کرده در کشاکش میانِ رسوبِ تاریخی جهانِ «شرقی» رو به فروش و جهانِ برابنده‌ی تازنده‌ی مدرن. این دو نقشِ تاریخی خود را از این جهت بازی کردند. در واقع، بی آن که بدانند، با زیر-و-رو کردنِ سنت به نامِ بازگشت به آن، راهِ مدرنیتِ فکری را گشودند. اما شوقِ شایگان و فردید و رضا داوری به فلسفه نتوانست ایشان را از فروافتادن در چاله‌ی سرنوشتِ سیاسی روشنفکری جهانِ سومی برهاند.

کتابِ بعدی شایگان به زبانِ فرانسه با عنوانِ *انقلابِ دینی چی‌ست*، کمابیش در همان مایه‌های *آسیا در برابرِ غرب* است و همچنان دچارِ غمِ غربتِ جهانِ معنوی گم‌شده‌ی شرقی. اما در کتابِ بعدی به زبانِ فرانسه که عنوانِ *نگاو شکسته* دارد، وی می‌کوشد به آسیب‌شناسی پدیده‌ی درهم‌آمیزی نگرش‌های «شرقی» و «غربی» پردازد و نامِ «روان‌پارگی فرهنگی» (schizophrénie culturelle) بر آن می‌گذارد. و البته، این آسیب‌شناسی یکسره از راهِ مفهوم‌های تاریخی و از جمله روان‌پزشکی مدرن است.

البته شایگان در کتابِ «انقلابِ مذهبی چیست؟» مفهومِ ایدئولوژی‌زده شدنِ سنت را برای توضیحِ نابسامانی و به تعبیرِ ایشان اسکیزوفرنی فرهنگی خودمان وضع می‌کند. نقدی که البته در سالهای بعد در فضای روشنفکری ایرانی هم عمومی شد. در واقع او در مقامِ آسیب‌شناسی معتقد است که ایدئولوژی‌زده شدنِ سنت، آب در هاون کوییدن است و نمونه مورد مطالعه او در این آسیب‌شناسی نیز پروژه دکتر شریعتی است. به نظر می‌رسد که این برداشت با آنچه شما توضیح دادید تفاوت دارد؟

شایگان مفهومِ ایدئولوژی را البته به همان معنایی به کار می‌برد که شریعتی به کار می‌برد. ایدئولوژی به معنای *گفتمانِ بسیجگر سیاسی* برای دگرگونی انقلابی بیشتر یک مفهومِ لنینی ست. هنر شریعتی این بود که برای تبدیلِ دین به ایدئولوژی به این معنا، به یاری زبانِ آوری (رتوریک) خاص خود، توانست به اسطوره‌های سنتی شیعی رنگِ اسطوره‌های انقلابی مدرن بزند. در فضای فکری لنینیستی، ایدئولوژی به این معنا علمِ تاریخ است و شناختِ چون-و-چرا ناپذیر ساز-و-کارِ رهایی‌بخشِ آن. اما یک مفهومِ دیرینه‌تر ایدئولوژی نیز هست که به مارکس و کتابِ

ایدئولوژی آلمانی او برمی گردد. مارکس با برقرار کردن رابطه‌ی علیتی میان نظر و کردار اجتماعی در انسان و بنیاد طبقاتی و تاریخی بخشیدن به نظر، ایدئولوژی را در آن کتاب به معنای نظر فریبکارانه و «آگاهی دروغین» به کار می‌برد، در برابر علم. صورت پخته‌تر و پرورده‌تر این مفهوم از ایدئولوژی را در مفهوم گفتمان (دیسکور) نزد میشل فوکو می‌توان یافت که میان آنچه که به عنوان نظر و نظریه و باور و ایمان می‌شناسیم، از سویی، و ساختار سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فضای تاریخی، و زورآوری‌ها و خواسته‌های ناگزیر آنها، از سوی دیگر، رابطه برقرار می‌کند.

به نظر می‌رسد که کربن به گونه‌ای تجربه‌ی دینی-عرفانی ناب باور داشت که بری از هر سود و غرض شخصی و تنها برای بندگی خدا و رستگاری روح باشد. به همین دلیل با رهیافت علوم انسانی مدرن به دین هیچ میانه نداشت که آن را گونه‌ای ایدئولوژی به معنای مارکسی یا حامل گفتمان‌ها به معنای فوکویی می‌دانند. او زیر نفوذ هایدگر و مفهوم او از ذات انسان در مقام «دازاین» یا در-جهان-بودن، علوم انسانی مدرن را ناتوان می‌دانست از فهم ذات تجربه‌ی اصیل دینی، که سلوک معنوی و اخلاقی در جهت اتصال و ارتباط با وجه پنهان هستی و خداست. این حرف، البته، می‌تواند در قلمرو تجربه‌ی باطنی انسان‌های خاص معنادار باشد (و من خود چنین کسانی را در زندگی شناخته‌ام و برای مثال از عزت‌الله سبحانی نام می‌توانم برد). اما فراموش کردن معنای جامعه‌شناختی دین به عنوان نهاد ریشه‌دار و استوار اجتماعی و رابطه‌ی پیچیده‌ی آن با دیگر نهادهای تولیدکننده‌ی قدرت و ثروت و، به زبان دینی، درهم تنیدگی شگفت «نفس اماره» و ایمان در اکثریت مؤمنان، سبب بدفهمی بُعد اجتماعی و تاریخی آن می‌شود. و این همان چیزی است که در فهم کربن از دین و، به پیروی از او، در شایگان غایب است. در حقیقت، ایدئولوژیک شدن دین به معنایی که شایگان با بیزاری از آن یاد می‌کند و شریعتی را مسئول آن می‌داند، از استعداد ذاتی «ایدئولوژیک» دین همچون گفتمان تاریخی برمی‌آید که، در شرایط خاصی، چنان که دیدیم، می‌تواند از ایدئولوژی (یا گفتمان) حامل سنت و پاسدار آن به ایدئولوژی انقلابی با رنگ-و-روی لنینی هم تبدیل شود.

**و سخن گفتن از «هویت چهل تکه» آیا به نوعی صدای ضرورت تکثر و پلورالیسم در روشنفکری ایرانی نبود؟**

به هر حال، با انقلاب، به‌ویژه با عنوان «اسلامی»، جامعه‌ی ایران تکان عظیمی خورده و نشانه‌های این تکان نه تنها در فضاها و روشنفکری که در همه‌ی فضاها همگانی، در حرکت فرهنگی طبقه‌ی متوسط و، شاید شگفت‌تر از همه

جا، در حوزه های علمیه پدیدار است. پلورالیسمی که از آن نام می‌برید و تحولِ گفتمان‌ها در این مدت بسیار مهم است. پس، جای شگفتی نیست که ذهنِ شخصِ هوشمندِ دانشوری مانند داریوش شایگان هم از این فضای تازه نقش پذیرفته و آن را در نوشته‌های خود بازتاب داده باشد. روشنفکران دینی ما هم امروز هوادارِ کثرت‌باوری اند.

از سخنان شما چنین استنباط کردم که پایه های روشنفکری شایگان و پاسخ های او را چه زمانی که به دنبال فرهنگ شرقی بود و چه زمانی که از ایدئولوژیزه کردن سنت انتقاد می کرد و چه زمانی که به هویت چهل تکه رسید چندان محکم نمی دانید. حال آنکه در نگاه من حرکت شایگان در این سالها از آسیا در برابر غرب تا هویت چهل تکه به نوعی نمونه بارز گذار روشنفکری ایرانی است؛ به طوریکه به نظرم می توان امروزه با ایده های شایگان متاخر همدلی کرد و از آنها بهره برد.

یک نکته را در مورد شایگان باید گفت که تا کنون کسی نگفته و خود او هم بر زبان نیاورده است. و آن این است که او هم از دنیای روشنفکری ایرانی هست و هم نیست. به همین دلیل، دامنه‌ی بازتابِ نوشته‌های او از دایره‌ی گروهی از سرامدانِ روشنفکری فراتر نمی‌رود و، برخلاف کسانی چون فردید و شریعتی، سازنده‌ی فضای فکری خاصی هم نبوده است. نخستین مشکل در مورد او این است که شایگان با آن که از نظرِ شهروندی ایرانی ست، نه به فارسی که به زبانِ فرانسه می‌نویسد. زیرا او درس‌خوانده‌ی فرنگ است و از کودکی به مدرسه‌ی فرانسوی رفته و نوشتن به فارسی برای او دشوار است. ایده‌های کتابِ *آسیا در برابر غرب* از شایگان است، اما اگر من چند ماه وقت بر سرِ ویرایش و پرداختن و روشن کردنِ زبانِ آن صرف نکرده بودم، گمان نمی‌کنم که چنین بازتابی می‌داشت. کتاب‌های دیگر-اش را هم دیگران از فرانسه ترجمه کرده اند. در حقیقت، خطابِ شایگان به خواننده‌ی فرانسوی ست و حرف‌های او به فارسی چندان فهم‌پذیر نیست، زیرا مرجع‌های آن‌ها، از جمله در باره‌ی اسلام و تصوف، کتاب‌های فرانسوی، و بیش از همه کتاب‌های کربن است. او در تجربه‌های فکری و سیاسی ما نسلِ روشنفکران مبارزِ جهانِ سومی شرکت نداشته و بحران‌ها و سرخوردگی‌ها و شکست‌های این نسل را تجربه نکرده است. شایگان را بیشتر باید در رده‌ی خاصی از روشنفکری آکادمیکِ فرانسوی جای داد که دل‌بستگی‌اش به شرق‌شناسی بوده است و هائری کربن از نمایندگان برجسته‌ی آن است.

شایگان ایران را بسیار دوست دارد و از زندگی در فضای آن، البته در میان طبقه‌ی مرفه‌ی مدرن، لذت می‌برد. اما این عشق به ایران در او با ترکیب ویژه‌ای از فرهنگ ایرانی و فرانسوی شکل گرفته است. آموزش زبان فرانسه از کودکی و گذراندن روزگار نوجوانی و جوانی در فضای دبیرستانی و دانشگاهی انگلستان و سوییس و فرانسه و برخورد او با شیفتگی برخی ایران‌شناسان فرانسوی مانند هانری ماسه و رنه گروسه و، بالاتر از همه، هانری کربن سبب آشنایی او با لایه‌های ظریف و زیبایی هنری و عرفانی فرهنگ ایرانی و شیفتگی به آن شده است. اما او وجه زمخت و سخت این فرهنگ، از جمله فقر مادی را در آن تجربه نکرده است. با توجه به این نکته‌ها، شایگان را ناگزیر یک روشنفکر و نویسنده‌ی بومی ایرانی نمی‌توان شمرد، بلکه آمیزه‌ی دورگه‌ی ایرانی-فرانسوی است. غرب‌ستیزی شایگان در کتاب نخستین‌اش نیز نه از سنخ شورشگری و شوریدگی سیاسی ضد استعماری و انقلابی روشنفکران بومی از نوع آل احمد و شریعتی، بلکه از نوع شرق-شیفتگی فرانسویانی همچون رنه گنون و هانری کربن است که، با احساس غربتی نسبت به فضای گم‌شده‌ی جامعه‌ی دین‌بنیاد اروپای مسیحی، بر ضد نیهیلیسم مدرن شوریده‌اند و با خیال‌باز یافتن آن جهان گم‌شده روانه‌ی شرق شده‌اند --- البته بی آن که بتوانند بفهمند که در «شرق» چه طوفان‌ها و زلزله‌های عظیمی از برخورد «معنویت شرق» با غرب و «نیهیلیسم» آن در راه است.

اگر از نمونه شایگان که بگذریم، تجربه‌های موفق و قابل‌اعتنای روشنفکری معاصر و پس از انقلاب از نگاه شما چه کسانی بوده‌اند؟

در تحلیل تاریخ دوران مدرن‌مان من بر آن ام که ما از نیمه‌های سده‌ی نوزدهم، زیر فشار کولونیالیسم اروپایی، از زهدان جهان «شرقی»، یا، به عبارت دیگر، جهان سنتی‌مان به بیرون پرتاب و وارد زندگی در فضای جهانی شدیم که به حکم نیروهای زورآور آن ناگزیر می‌بایست مدرن و صنعتی شود یا به حاشیه و زائده‌ی جهان مدرن صنعتی بدل شود. و این سرنوشت تمامی مردمان و سرزمین‌های کره‌ی زمین است، چنان که می‌بینید. اگر از محدوده‌ی این دیواری که به دور خودمان کشیده ایم و نام‌اش را ایران گذاشته ایم، بیرون بیاییم و از چشم‌انداز تاریخ جهانی به خودمان بنگریم، به گمان من، فهم روشن‌تری از وضع کنونی‌مان و تاریخ نه چندان دور پشت سرمان پیدا می‌کنیم. یکی از جنبه‌های اساسی این نگرش فهم روشن‌تری از آن چیزی است که در جهان ما روشنفکری نام گرفته است و من هم خود را در نسبت با آن می‌فهمم و می‌سنجم.

روشنفکری در جهان ما، در اصل، یک پدیده‌ی بومی نیست که همچون روشنفکری سده‌ی هفدهم و هجدهم اروپا از دل شورش بر قرون وسطای ما بیرون آمده باشد. روشنفکری پدیده‌ای است که به دنبال جهانگیر شدن کولونیالیسم اروپایی و تمدن مدرن جهانگیر می‌شود و تمامی سامان‌های کهن سیاسی و اقتصادی و فرهنگی را در سراسر کره‌ی زمین از هم می‌پاشد. آنچه در ایران گذشته هم بخشی است از این داستان جهانی. پدیده‌ی روشنفکری در شکل میانه‌رو خود می‌تواند خود را با فضای فرهنگی بومی سازگار کند و آن را آرام-آرام دگرگون کند و فضای تازه‌ای از ترکیب آن دو پدید آورد که سنت و مدرنیت در آن بتوانند در فضای مشترکی در حال داد-و-ستد با یکدیگر زندگی کنند، آن‌چنان که چندان از هم بازشناختنی نباشند. روشنفکرانی مانند محمدعلی فروغی تا مهندس بازرگان، هم در زندگی سیاسی و هم فرهنگی، از این دست بودند. اما روشنفکری افراطی انقلابی از نوع لنینیست می‌خواهد ایده‌های خود را به‌زور بر همه‌چیز تحمیل کند و همه‌چیز را به زور اسلحه و بسیج انقلابی زیر-و-رو کند، که حاصل فاجعه‌بار آن را برای بسیاری از جامعه‌های بشری دیده ایم. اما در زیر فشار و نفوذ ایدئولوژی‌های انقلابی سنت نیز می‌تواند انقلابی شود. برای آن کاتالیزورهای ایدئولوژی‌ساز از نوع شریعتی می‌توانند نقش تاریخ‌ساز داشته باشند. البته سنت با انقلابی شدن بنیان خود را نیز زیر-و-زیر می‌کند و بحران ژرف در آن پدید می‌آورد.

اما میانگنش (interaction) این دو قطب در ایران پدیده‌ی دیگری را به وجود آورده که به نظر من اصیل و بسیار اثرگذار بوده است. و این همان جریانی است که خود را «روشنفکری دینی» می‌نامد و در جست-و-جوی تعادل و داد-و-ستد خلاق میان سنت و مدرنیت است. چهره‌های برجسته‌ی این جریان در عالم اندیشه همچون مصطفی ملکیان، عبدالکریم سروش، و محمد مجتهد شبستری در این جهت کوشا و اثرگذار بوده اند. همچنین بازوی سیاسی این جریان که بیشتر در کار روزنامه‌نویسی بوده است نیز، به رغم همه‌ی آسیب‌هایی که دیده، در رشد دادن به فرهنگ سیاسی و اجتماعی دینی و سازگار کردن آن با فضای زندگانی مدرن نقش ماندگاری داشته است. در دوران پس از انقلاب روشنفکری سکولار اگرچه از صحنه‌ی سیاسی پس رانده شده، اما از نظر فرهنگی در بازسازی فضای ذهنی خود و بخش فرهیخته‌تر جامعه نقش مؤثر داشته است. به نظر من، در کل، روزگار نمود و نمایش تک‌چهره‌ها و تک‌خال‌ها گذشته و در پی آن‌ها نباید بود. آنچه اکنون مهم است حرکت‌ها و جریان‌ها است.



آیا می توان مدعی شد که در جامعه ما روشنفکران دینی در مقایسه با روشنفکری سکولار، قدرت تولید گفتارشان به معنای فوکویی و به آن لحاظ که مخاطب بیشتری دارند، افزون تر است و گفتاری که تولید می کنند چون در ارتباط قوی با سنت دینی است می تواند مخاطبان بیشتری را در جامعه کنونی ایران پوشش دهد؟

من به روشنفکری دینی و معنادار بودن این مفهوم کاملاً باور دارم و آن را برای جامعه ایرانی بسیار مهم می دانم. در تاثیرگذاری سیاسی و آینده سازی آن هم شکی ندارم. آنهایی که سنت را خوب می شناسند این توانایی را دارند که با تولید گفتمان های تاثیرگذار در لایه های پهناتر اجتماعی نفوذ کنند و از دل آن نیروی سازنده ای را بسیج کنند که بتواند با برقرار کردن تعادل جامعه را از بحران ترسناکی که گرفتار آن است، بیرون آورد.

آیا میان پروژه فکری خودتان و روشنفکری دینی نسبتی می بینید؟

من هم البته با کار فرهنگی خود، از جمله کار بازسازی زبانی خود، می کوشم که به کل جریان فکری و فرهنگی جامعه ی روشنفکری، چه اهل دیانت و جز آن، مددی برسانم. می بینم که روشنفکری دینی نیز به کارهای من بی توجه نیست و با برخی از ایشان هم روابط دوستانه دارم.

اگر بخواهم در ادامه به کار روشنفکری خود شما در سالیان اخیر بیشتر پردازم باید بگویم که شما در کتاب «زبان باز، رابطه زبان و مدرنیت» درباره محدودیت های زبان فارسی در هضم مفاهیم مدرن نکاتی را طرح کرده اید و همچنان روی آن پروژه کار می کنید. چه ارتباطی میان کار روشنفکری در کشوری همچون ایران و این توجه به زبان فارسی می بینید و از چه زمانی این دو در ذهن شما با هم پیوند خوردند؟

قضیه زبان از خیلی زمان های دور، از دوران جوانی، از وسوسه های ذهنی من بوده است. آنچه سبب شد به این داستان به صورت جدی پردازم برخورد با یک مرد استثنایی و دانشور درجه یک، غلامحسین مصاحب بود که پروژه ی دایره المعارف فارسی را در موسسه فرانکلین اداره می کرد. و من این شانس را داشتم که در زمان دانشجویی در دانشکده حقوق، برای دستیاری او در این پروژه استخدام شوم. اندیشه های دکتر مصاحب برای دایره

المعارف نویسی و روش او برای واژه‌سازی علمی در من، که بسیار جوان بودم، تاثیر گذار بود. در همان سال‌ها استاد دیگر من، خلیل ملکی، که رهبر سیاسی فرهیخته‌ی اهل مطالعه‌ای بود، به مسائل ایران از دید مسائل اقتصادی و سیاسی کشورهای نوحاسته‌ی جهان سومی، که تازه در اروپا، به‌ویژه در فرانسه، مطرح شده بود، توجه پیدا کرد. ذهن من هم به سوی این گونه نگرش به مسائل مان کشیده شد. درباره‌ی توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی مطالعه می‌کردم و در حوزه‌ی دانشجویی حزبی هم به تدریس این مسائل برای رفقای خودمان می‌پرداختم.

اما به دلیل تماسی که همیشه با شعر و ادبیات و دل‌بستگی‌ای که به فلسفه و جامعه‌شناسی داشتم، بعد فرهنگی مسأله ذهن مرا به خود مشغول کرد. دست زدن به ترجمه سبب شد که بُعد زبانی آن، یعنی توسعه‌نیافتگی زبانی، در ذهن من شکفت و پروردن و بارور کردن زبان فارسی در حوزه‌ی علوم اجتماعی از اندیشه‌گری‌های اصلی‌ام شد. با کارهای آغازینی که در نیمه‌ی اول دهه‌ی پنجاه در این زمینه کردم، یعنی گردآوری و انتشار *واژگان علوم اجتماعی*، رفته-رفته این پرسش برای‌ام پیش آمد که زبان‌های غربی مکانیزم‌های توسعه‌ی واژگانی زبان‌های خود را چه گونه فراهم کرده‌اند و زبان‌هایی همچون زبان ما چرا، همچون دیگر جنبه‌های زندگی مدرن، باید به دنبال آن زبان‌ها بدونند. در واقع، مطالعه در باره‌ی تحول تاریخی‌ای که با پیدایش مدرنیت در جهان رخ داده، یعنی انقلاب علمی و انقلاب صنعتی در قرن نوزدهم، مرا به این سمت کشاند که بدانم زبان انگلیسی چگونه از عهده‌ی فراهم کردن مایه‌ی زبانی برای این همه دستاوردهای روزافزون علمی و صنعتی و دیگر جنبه‌های زندگی مدرن برمی‌آید. از این راه دریافتم که میان جهش علمی - تکنولوژیک دنیای مدرن و شیوه‌ی برخورد انسان با زبان در آن فضا رابطه‌ی سرراست در کار است. در دنیای سنتی انسان در کار زبان اختیاری ندارد و فروگرفته در آن است، اما در دنیای مدرن انسان همچنانکه برای چیرگی بر طبیعت به آن دستیازی علمی و تکنولوژیک می‌کند، به مایه‌ی زبانی‌ای نیز برای آن نیاز دارد که در اختیار او باشد. از این رو، رهیافت علمی و تکنولوژیک به زبان برای توسعه‌ی واژگان نیز یکی دیگر از ابعاد مدرنیت است.

به تقابل میان انسان مدرن و سنتی اشاره کردید و اگر تسلط بر زبان از ویژگی‌های بشر جدید است احتمالاً زبان آرای و استفاده از آرایه‌های ادبی در زبان گذشتگان مدنظر شما نیست؟

آنچه من در قضیه «زبان باز» دنبال می‌کنم، بیش از آنکه رو به سوی جنبه‌های فلسفی زبان داشته باشد، به مسائل کاربردی زبان توجه دارد. قراردادانگاری زبان پایه‌ی این گونه رفتار با زبان است. در این رهیافت تکیه‌گاو معنایی برای برآوردن نیازهای ترم‌شناختی چندان زبان طبیعی و بستر تاریخ و فرهنگ نیست، بلکه قراردادی است که اهل علم برای مفاهیمی که در حوزه کار خود به آن نیاز دارند می‌بندند. کوشش من این بوده که تاجایی که ترکیب سازی و مشتق‌سازی در این زبان اجازه می‌دهد، از توانایی‌ها و استعداد ادبی زبان فارسی نیز برای گسترش میدان واژگان علوم انسانی در آن بهره‌گیری کنم. ادبیات کلاسیک فارسی، خودآگاه و ناخودآگاه، به من الهام و الگوهای زبانی داده است. اما به تجربه دریافتم که تکیه به زبان طبیعی و میراث ادبی آن کافی نیست و نمی‌تواند به گستره‌ی عظیم نیازهای زبانی مدرن پاسخ دهد و به تجربه‌هایی در زمینه‌ی کاربرد پیشوندها و پسوندها و ستاک‌های واژگانی از یاد رفته و کهن نیز دست زده ام. این گرایش با پیشاهنگی زبانی آقای شمس‌الدین ادیب سلطانی و محمد حیدری ملایری رو به پیشرفت است و به واژه‌سازی‌های فرهنگستان کنونی زبان نیز راه یافته است.

**راهکارهای کلان به دست دادید یا معادل سازی کرده‌اید یا آمیزه‌ای از این دو را انجام داده‌اید؟**

آمیزه‌ای از این دو. در فرهنگ علوم انسانی که ویرایش دوم آن بیست و هفت هزار ترم این حوزه را در بردارد، صدها ترکیب و مشتق فارسی وجود دارد که خود ساخته ام. در درامدی پنجاه صفحه‌ای نیز روش کار خود را باز گفته ام.

اگر بخواهم مثالی هم از حوزه فلسفه بزنم، همانگونه که می‌دانید همچنان برای یکی از مهم‌ترین مفاهیم فلسفی یعنی «سوژه» و «ابژه» معادل فارسی خوبی وجود ندارد. برخی سوژکتیو و اوبژکتیو را «عینی» و «ذهنی» ترجمه کرده‌اند که چنانکه می‌دانیم وفادار نیست و یا برخی دیگر «انفسی» و «آفاقی» پیشنهاد کرده‌اند که حتی رهن تر به نظر می‌رسد. واژه «متافیزیک» هم چنین وضعیتی دارد و برای آن معادل «مابعدالطبیعه» گذاشته‌اند که چنان که باید افافه معنا نمی‌کند. پژوهش شما آیا شامل این فقر واژگانی و به تعبیر دقیق تر فقر معنایی هم می‌شود؟ آیا می‌توان توضیح داد که چرا همچنان نتوانسته‌ایم برای برخی از این واژه‌ها معادل پیدا کنیم؟

زبان فارسی سرمایه‌ی کلان ادبی کلاسیک دارد. در حوزه فلسفه‌ی حوزوی و عرفان نظری هم زبان اصطلاحاتی وجود دارد که در جاهایی برای ترجمه‌ی متن‌های مدرن هم می‌توانند به کار بیایند. اما در جاهایی غیرممکن است.

زیرا بنیاد مفهوم برای ذهنیت دیرینه‌ی ما نا آشناست و ترجمه به آن زبان و اصطلاحات، همچنان که اشاره کردید، مایه‌ی بدفهمی می‌شود. سوژه و اُبژه نمونه بسیار خوبی است. من وقتی جلد هفتم *تاریخ فلسفه‌ی کاپلستون* را ترجمه می‌کردم، متوجه شدم که معادل دقیقی برای این دو کلمه نداریم و سوژه و اُبژه را در جوار ذهن و عین به کار بردم. این کار سبب شد که سوژه و اُبژه، به صورت دو واژه‌ی وام‌گرفته از زبان فرانسه، رفته-رفته در ترجمه‌ها جاافتاد. باری، این دو مفهوم متعلق به بستر تمدنی دیگری است که به همه چیز از افقی دیگر جز افق تمدن گذشته‌ی ما نگاه کرده است. یعنی، افق انسان‌باورانه‌ای که در آن عقل بشری خودمحور و خودمختار است. سوژه و اُبژه از دل تحول اساسی تاریخ فرهنگی غرب درآمده و به نظر من هیچ اشکالی ندارد که ما این کلمات را که نمی‌توان معادلی برای آنها یافت همانگونه بپذیریم. درست همانطور که در عالم زندگی روزانه واژه‌هایی همچون تلفن و تلویزیون و رادیو را پذیرفته ایم در عالم نظری نیز باید برخی کلمات را بپذیریم.

این سخنان شما با گفته‌های پیشین تان کمی تفاوت دارد. اگر زبان باز و گشوده باشد شاید داستان منحصر به سوژه و اُبژه نماند. آیا باید همه جا سپر بیان‌دازیم و عینا همان واژگان را استفاده کنیم؟ همچنین از واژه‌سازی صحبت شد. اما آیا نباید مکانیسم معقول و قابل قبولی برای این مقصود در نظر داشته باشیم. مثلاً ساختن واژه‌هایی از سنخ "ترافرازنده" توسط مترجمان را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

معنا به صورت مستقل و شفاف در کلمه نهفته نیست، بلکه، چنان که زبان‌شناسان و منطق‌دانان مدرن، همچون فرگه، گفته‌اند، در جمله و متن است که کلمه معنای خود را نمایان می‌کند. کاربرد دائمی کلمه و تکرار آن در متن‌ها و تبدیل شدن آن به یک مفهوم مشترک در یک حوزه‌ی کاربردی است که به کلمه معنا می‌بخشد. امروزه، برای مثال، در حوزه‌ی فلسفه در زبان فارسی بسیاری واژه‌ها را به کار می‌بریم که معناشان زیر نفوذ واژه‌های زبان‌های اروپایی دیگرگون شده و با معنای قدیم یکی نیست. در خصوص "ترافرازنده" هم که مثال آوردید، این واژه را آقای ادیب سلطانی ساخته است. اگر درباره‌ی آن توافق شود و بسامد کاربردی پیدا کند، شاید بتواند بار معنایی ترانساندانس را به خود بگیرد. اما هنوز کلمه‌ی شفاف نیست. مثل واژه‌ی «گفتمان» که من ساختم. اوایل بر سر آن بسیار جنجال شد، و به معنای نادرست هم به کار رفت و از آن فعل «گفتمان کردن» هم ساختند. اما اکنون بر اثر کاربرد در حوزه‌ی فلسفه، جامعه‌شناسی، و علوم سیاسی بار معنایی درست خود را در برابر دیسکور در فرانسه یا دیسکورس در انگلیسی یافته است.

در ادامه می‌خواهم نکاتی هم درباره ترجمه که یکی از دلمشغولی‌های شما در کار روشنفکری تان بوده است بپرسم. ترجمه آثار فیلسوف مشهور آلمانی، نیچه و همچنین کتاب «شهریار» ماکیاولی در کارنامه شما به چشم می‌خورد. قبل از آنکه درباره رابطه نگاه فکری شما با آنها بشویم لطفاً از چگونگی آشنایی تان با نیچه و ماکیاولی برایمان بگویید.

با ماکیاولی از راه علاقه‌ام به فلسفه‌ی سیاسی از نوجوانی آشنا شده بودم، البته با همان بارِ بدنامی که در ادبیات مارکسیستی با او همراه بود. ترجمه‌ی شهریار از محمودِ محمود را هم در نوجوانی خوانده بودم. اما تجربه‌های انقلاب سبب شد که به درستی و تیزبینی او در بابِ چه‌گونگی شکل‌گیری و فروپاشی قدرتِ سیاسی و معنای رفتارِ انسانی در این قلمرو هشیارتر شوم. این گونه بود که تصمیم به ترجمه‌ی شهریار گرفتم.

اما برخورد با نیچه شاید حاصل یک پیشامد بود. در سنِ هفده-هجده سالگی با دو رفیقِ شاعر همنشین بودم که یکی‌شان پان‌ایرانیست بود و از راه همان گرایش‌های حزبی آشنا بود با ترجمه‌ی چنین گفت زرتشت نیچه، که نخستین بار حمید نیر نوری سالیانی پیش از آن کرده بود. و ما را هم با آن آشنا کرد و این کتاب به محفل ما راه یافت و چندی با آن «حال» می‌کردیم بی آن که چیزی چندان از آن به‌درستی درک کنیم. اما چند سال پس از آن که من ترجمه‌ی انگلیسی آن را پیدا کردم و خواندم، این کتاب سخت به من چسبید و مرا ول نکرد و می‌توانم بگویم که برای‌ام سرنوشت‌ساز شد و سالیانِ درازی را بر سرِ آن گذاشتم. به دنبال آن تاکنون سه کتابِ دیگر از او را هم ترجمه کرده‌ام.

**فصل مشترک نیچه و ماکیاولی که شاید چندان هم برای عامه خوشنام نباشند این است که به مقوله قدرت بسیار اندیشیده‌اند. چرا نیچه و ماکیاولی و چرا قدرت؟ چه ربطی با ایده‌های فکری شما دارند؟**

اندیشه‌گرانِ بزرگ آنانی هستند که به حوزه‌های ممنوع، به آن جاها که دیگران جرأت نزدیک شدن به آن را ندارند، نزدیک می‌شوند. ماکیاولی و نیچه از دلیرترین اندیشه‌گران تاریخ بشر اند و همین یکی از دلایلِ جاذبه‌ی فراوان‌شان برای من است. من برای فهمِ جهانِ خود و مسائل آن از ایشان بسیار آموخته‌ام. با ماکیاولی پرسش از ماهیت قدرت سیاسی و چه‌گونگی به دست آوردن و به کار بردن آن به مفهوم محوری در علم سیاست بدل شد و، در واقع، علم سیاستِ مدرن پایه‌ریزی شد. نیچه این مفهوم را توسعه داد و حتا آن را متافیزیکی کرد. فوکو، به دنبال

نیچه، آن را دنبال کرد و وجه محوری آن را در همه‌ی مناسبات انسانی شناخت و وصف کرد. رابطه قدرت و گفتمان در اندیشه‌ی او بحث بسیار دقیق و ظریفی ست که ریشه در اندیشه‌ی نیچه دارد و دنباله‌ی بحث خواست دانش و خواست قدرت در کتاب *فراسوی نیک و بد* نیچه است.

من هم، چنان که اشاره کردم، از کند-و-کاوه‌های این اندیشه‌گران بزرگ در کار فهم جهان خود و مسائل آن بسیار بهره برده‌ام. از جمله در تحلیلی از داستان «فارسی شکر است» از محمدعلی جمالزاده، نشان داده‌ام که در صحنه‌ی زندان، آن کشاکش زبانی میان آن «آخوند» و آن جوان فُکلی فرنگی‌مآب، می‌توان رد پای جابه‌جایی روابط قدرت در جامعه‌ی ایرانی در آستانه‌ی مشروطیت را دید. یعنی این که، یک ساختار قدرت با زبان خاص خود دارد می‌رود و ساختار قدرت تازه‌ای با زبان خاص خود می‌آید. مدرنیته زبان خود را به همراه می‌آورد و بر پایه‌ی این زبان ساختار قدرت خاص خود را پایه‌ریزی می‌کند. مقاله‌ی دنباله‌ی آن در باره‌ی «زبان تجدید» هم همین بحث را دنبال می‌کند. گمان می‌کنم همین اندازه برای نشان دادن چند-و-چون رابطه‌ی من با این اندیشه‌گران بزرگ بس باشد.

در جایی خواننده بودم که خلیل ملکی نیز به هنگام ترجمه چنین گفت زرتشت بر شما ایراد گرفته بود که چرا به سراغ نیچه رفته‌اید. شما با تمایلات سیاسی که داشته‌اید و دارید گمان می‌کنید که نیچه و فلسفه آلمانی چه گرهی از کار سیاست در ایران می‌تواند بگشاید. این نقد را البته جامعه‌شناسانی همچون دکتر میرسپاسی نیز نسبت به رواج فلسفه آلمانی و هایدگری در ایران مطرح کرده و گفته‌اند که تبلیغ فلسفه آلمانی می‌تواند به یاس اجتماعی در ایران دامن زند حال آنکه ما محتاج امیدیم. نظر شما چیست؟

نیچه برای من در آن دوران آغازین دریچه‌ای برای گریز از فضای تنگ ذهنیت سیاسی حاکم بر فضای روشنفکری آن دوران بود. روی آوردن من به نیچه برای بسیاری مایه‌ی حیرت بود. زیرا همه چیز بیش از پیشداوری‌هایی که از راه حزب توده و ادبیات چپ در باره‌ی او شنیده بودند، نمی‌دانستند که او را پیامبر فاشیسم انگ می‌زد.

ولی من معنای این جور نسخه‌پیچی‌های آقای دکتر میرسپاسی و برحذر داشتن ما از فلسفه‌ی آلمانی و تجویز پراگماتیسم امریکایی ویلیام جیمز و جان دیویی را نمی‌فهمم. به نظر می‌رسد که کار جهان، از جمله اختیار و انتخاب فلسفه، آن قدر هم اختیاری نیست که ایشان گمان می‌کنند.

از این بحث عبور کنیم. آقای آشوری! به نظر می‌رسد شما در کتاب «عرفان و رندی در شعر حافظ» که از کارهای مهم و بحث‌انگیز در حوزه حافظ پژوهی است، از تفسیر ادبی ابیات حافظ فراتر رفته‌اید و با مدد گرفتن از «هرمنوتیک اسطوره» به تحلیل گفتمانی نظام اندیشگی حافظ همت گمارده‌اید. از کجا ذهن شما معطوف به این قضیه شد؟ مولفه محوری گفتمان حافظی چیست؟

آنچه راهبر من به یافتن ریشه‌ی اندیشه‌ی حافظ در اسطوره‌ی آفرینش به روایت قرآن و تأویل صوفیانه‌ی آن شد، همان اندیشه‌ی تاریخی آلمانی است که آقای میرسپاسی ما را از آن پرهیز می‌دهند. پرسش اساسی من این بود که حافظ از نظر تاریخی در چه زیرمتنی از اندیشه به سر می‌برده تا بتوان با پژوهش در آن باره گفت که، بنا به منطق پژوهش تاریخی، او چه چیزهایی را می‌توانسته بگوید و چه چیزهایی را نمی‌توانسته. یافتن رابطه‌ی میان متنی دیوان حافظ با بزرگترین اثر تأویلی صوفیانه‌ی قرآن در زبان فارسی، یعنی *کشف الاسرار* میدی و همچنین متن بسیار مهم صوفیانه‌ی دیگر، یعنی *مرصادالعباد* نجم‌الدین رازی و انسان‌شناسی و خداشناسی و فرشته‌شناسی درج شده در آن‌ها رهنمون من به این تفسیر هرمنوتیکی برای یافتن معنا و منطق متن در دیوان حافظ شد. مؤلفه‌ی محوری گفتمان حافظ، که پرسیده‌اید، بر اساس همین نسبت سه سویه‌ی انسان-خدا-فرشته بنا به روایت قرآنی از رویداد ازل و پی‌آمدهای آن، یعنی ارتکاب گناه ازل و هبوط است.

علاوه بر این، در سنت عرفانی ما، چه نسبتی است میان گفتمان مکتب شیراز، به گفته‌ی شما، که حافظ و سعدی مهمترین نمایندگان آن هستند و گفتمان مکتب خراسان که بزرگانی چون بوسعید ابی‌الخیر و با یزید بسطامی دارد؟ تفاوت و تشابه این دو گفتمان عرفانی در چیست؟

آنچه من مکتب فارس یا مکتب شیراز، در برابر مکتب خراسان در تصوف، خوانده‌ام، از نظر بنیادین دنباله و ادامه‌ی همان مکتب خراسان و سنت تأویلی شاعرانه‌ی آن است که، به گمان من با ابوسعید ابوالخیر آغاز و با مولوی به

نقطه‌ی کمال می‌رسد. این مکتب، با همه شور شاعرانه‌اش، با فرهنگ مریدپروری خانقاهی و زهدپرستی آن ارتباط پایدار دارد. اما آنچه در مکتب شیراز می‌بالد -- که سعدی و حافظ نمایندگان بزرگ آن هستند -- پر-و-بال دادن به بُعد عرفان‌رندانه در این فرهنگ و آزاداندیشی و آزادمنشی شاعرانه‌ی قوی‌تر با طرد سطح و طامات صوفیانه در پرتو آن است. به همین دلیل، این دو هیچ‌یک خانقاه‌دار و مریدپرور نبوده‌اند و سرسلسله‌ی حلقه‌ی رندان در فرهنگ ایرانی‌اند.

**آقای آشوری! شما دوره‌های مختلف سیاسی در ایران را از دور و نزدیک تجربه کرده‌اید. آیا اکنون به نسبت شرایط، به فضای روشنفکری ایران خوشبین هستید و تراز آن را مثبت ارزیابی می‌کنید؟**

بله، به نظر من گفتمان سیاسی ضد امپریالیستی قبل از انقلاب جای خود را به گفتمان سنت و مدرنیته داده که بیشتر بار فلسفی و نظری دارد و از مباحث ستیزه‌گری دور شده است. این گفتمان مسائل ما را درست‌تر طرح می‌کند و سبب بازاندیشی تاریخ و تمدن و فرهنگ ایرانی از دیدگاهی مدرن‌تر شده است. این مباحث نشانه بلوغ و پختگی فکری بیشتر در جامعه ما است. جامعه‌ی ما برای انجام دیالوگ میان روشنفکران لائیک و مذهبی نیز بلوغ بیشتری یافته و فضاهای بسته‌ی گذشته شکسته شده است. از سوی دیگر، زبان فارسی هم تحول مهمی یافته که جنبش پرانرژی ترجمه نقش به‌سزایی در آن دارد. به رغم تمامی کارهای بی‌ارزشی که صورت گرفته، کارهای استوار و دقیقی هم به دست افراد شایسته و دانشور انجام شده است. می‌توانم بگویم که من در مجموع به آینده‌ی فضای فرهنگی جامعه‌ی ایران خوشبین‌ام اگر بتواند بن‌بست‌های سیاسی خود را به صورت عاقلانه و شایسته‌ای حل کند.