

پشت

مروری برگفتمان‌های عرفانی
و روشنفکری دینی در شعر مدرن ایران

حوصله‌ی نورها

سروش دباغ پژوهشگر ایرانی حوزه‌ی دین، فلسفه و ادبیات است. او هم‌اکنون مدیریت مؤسسه‌ی معرفت و پژوهش در تهران و بنیاد فرهنگی سهروردی در تورنتوی کانادا را برعهده دارد و در دانشگاه تورنتو به‌عنوان پژوهشگر مشغول به فعالیت است؛ دباغ از جمله نواندیشان دینی است که به‌مدد مفاهیم خاصی که بر ساخته، سراغ دین‌داری در جهان امروز و سالک مدرن رفته است. از جمله‌ی این مفاهیم می‌توان به «تنهایی معنوی»، «متافیزیک نحیف»، «کورمرگی» و «ذهن آگاهی» اشاره کرد که نقش زیادی در فهم چستی زیست‌عارفانه و سلوک در روزگار کنونی ایفا می‌کنند. او در دهه‌های اخیر اهم مشغولیت پژوهشی خویش را معطوف به بازخوانی میراث فکری روشنفکران معاصر ایرانی کرده است و از او آثار پژوهشی متعددی منتشر شده است. اکثر کتاب‌های سروش دباغ در حوزه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی ویتگنشتاین، فلسفه‌ی اخلاق با گرایش تحلیلی، ادبیات فارسی با محوریت سهرات سپهری و نواندیشی دینی‌اند.

آن پردازیم؛ لطفاً بگویید در صدسال اخیر، پروژه‌ی روشنفکری دینی به چه شکل و با چه انگیزه‌ای کلید خورد و شما به‌عنوان یک روشنفکر دینی، امروز که در انتهای این قرن ایستاده‌اید خودتان را میراث‌دار چه تفکری می‌دانید؟

پروژه‌ی روشنفکری دینی که من سال‌های اخیر با اصطلاح نواندیشی دینی هم در نوشته‌هایم از آن یاد کرده‌ام ادوار متعددی را به‌خود دیده است که سعی می‌کنم تا جایی که مجال بسط آن در این گفت‌وگو وجود داشته باشد به

● در مرور گفتمان‌های مختلف در آینده‌ی شعر صدسال اخیر، طبیعتاً با توجه به مسائلی که در جامعه‌ی ایران وجود دارد، یکی از گفتمان‌هایی که نمی‌شود از آن غافل شد، تصویری است که از مذهب به شکل‌های گوناگون در جامعه و شعر ما نمود پیدا کرده و در پروژه‌ی روشنفکری دینی نیز این نمورها اهمیت زیادی دارند. از آن‌جا که این نمود یک بخش تاریخی دارد و یک بخش ادبی، مایلیم ابتدا به بخش تاریخی



برمی‌خیزد با مدرنیته و مظاهر آن چگونه مواجهه‌ای است؟

دقیقاً مسئله این است که ما مسلمانان در عین سنت ستبری، که ما را در جنبه‌ی خود گرفته و مهم‌ترین مؤلفه‌ی آن دین است، در مواجهه با مدرنیته چگونه با جهان جدید کنار بیاییم؟ در این جا صرفاً بُعد عملی این کنار آمدن مطرح نیست؛ این‌که ما با هوایما، تلویزیون یا شبکه‌های اجتماعی چه کنیم، این‌ها مسائل ملموسی هستند که در جای خود اهمیت دارند اما مهم‌تر از آن، پرداختن به ساحت نظری نسبت میان ما و مدرنیته است. به همین دلیل همان‌طور که اشاره کردم اقبال از بازسازی فکر دینی و در جای دیگر از تجدید نظر در کل دستگاه مسلمانی سخن می‌گفت؛ این عین تعبیر اقبال به‌عنوان یکی از پیشگامان نخله‌ی رفرم دینی است.

قصدم این است که نشان دهم، نسب این تفکر به خارج از ایران می‌رسد. مسئله، مسئله‌ی اصیلی بوده است و در عین حال ما هم از آن بی‌بهره نبوده‌ایم. برای مثال این دغدغه‌ها را می‌توان در محمد نخب‌سراغ گرفت که از جانب سوسیالیست‌های خداپرست سخن می‌گفت و

آن پیردازم. همان‌طور که می‌دانید پروژه‌ی نواندیشی دینی یا «دین‌اندیشی متجددانه» مختص به ایران نیست و در کل جهان اسلام سابقه داشته است. اگر بخواهم آن را در ایران معاصر نسب‌شناسی کنم باید بگویم که این جریان در کشور ما نزدیک به صدوادی سال قدمت دارد و سرآغاز آن مواجهه ما با مدرنیته است. از پیشگامان نواندیشی دینی، که امروزه تحت عنوان رفرم دینی هم از آن یاد می‌شود، باید از دو متفکر هندی‌الاصل، یعنی شاه‌ولی‌الله دهلوی و محمد اقبال لاهوری نام ببرم که دومی در میان ما به سبب سرودن اشعار فارسی شناخته شده و در عین حال در عرصه‌ی بین‌المللی و هم در حوزه‌ی فکر دینی و نواندیشی، شخصیتی مشهور است. به یاد می‌آورم سال‌ها پیش که در دانشگاه تورنتو درس می‌دادم یکی، دو بار به کتاب مشهور او تحت عنوان «بازسازی فکر دینی» پرداختم. یکی از دلایل اهمیت اقبال در این است که او در مقایسه با سید جمال‌الدین اسدآبادی و نصر حامد ابوزید، متعلق به این سوی عالم اسلام است و در میان ما مرحوم علی شریعتی هم در جاهایی تحت تأثیر او بوده است.

● تعامل این پروژه که از دل سنت

اعتبار معلم انقلاب نامیده شد و جمع کثیری از جوانان و روحانیون تحت تأثیر گفتمان او قرار گرفتند.

● بعد از انقلاب که محل تضارب جریان های

فکری-سیاسی و پوست اندازی گفتمان های

پیشین در این حوزه بود، نواندیشی دینی

چه سرنوشتی پیدا کرد و چه چهره های

شاخصی داشت؟

پس از انقلاب در دهه‌ی اول بهمن ۵۷، خصوصاً در پایان جنگ ایران و عراق و به‌طور کلی از انقلاب اسلامی تاکنون، یعنی در طی این ۴۲ سال، گفتمان دیگری در حوزه‌ی نواندیشی دینی سر برآورده و اوایل این مسیر، با چهره‌هایی از جمله محمد مجتهد شبستری شناخته می‌شود. نسل بعدی هم البته کم‌کم در رسیده و آثار خود را هم منتشر کرده‌اند. از میان آن‌ها می‌توان از آرش نراقی و ابوالقاسم فنائی یاد کرد. بنده هم از این نظر در میان این اسامی قرار می‌گیرم و در کتاب «نمایندگان نسل دوم نواندیشی» به این اسامی اشاره شده است.

مسئله‌ی پارادایمیکی که در این سی سال شکل گرفته و من با عنوان نواندیشی دینی متأخر از آن اسم می‌برم، نقد قرائت رسمی است. توضیح این‌که ما از دیانت قرائت رسمی نداریم. تفکیک میان نهاد دیانت از نهاد حکومت، برکشیدن اخلاق و شهادهای اخلاقی عرفی، بازخوانی انتقادی احکام فقهی اجتماعی در ترازی اخلاق، مباحث وحی‌شناسانه، نسبت میان علم و دین، تأثیری که معرفت دینی از سایر معارف می‌گیرد، زمینه و زمانه‌ی پیدایی متن مقدس و... از جمله مضامینی است که همگی نو و متعلق به گفتمان سال‌های اخیرند و در راستای پیش‌بردن نحله‌ای است که قدمتی صدساله در میان ما دارد. مثال‌های بیشتر عبارتند از تفکیک میان ذاتیات و عرضیات دین، پیش‌تر آمدن و برکشیدن تجربه‌ی دینی، نسبت میان من و اخلاق، نسبت میان ایمان و اجبار و چنان‌که اشاره کردم، بحث‌هایی در مورد اخلاق و نسبت آن با فقه؛ فی‌المثل نسبت فقه با امر سیاسی، مدارا، لیبرالی‌زیشن و غیره. این‌ها همه در گفتمان متأخر سر برآورده و به ادبیات نواندیشی دینی اضافه شده‌اند؛ البته مانند هر پدیده‌ی اجتماعی دیگری شما در این‌جا هم با

به‌دنبال پاسخی برای این پرسش بود که چگونه می‌توان هم دغدغه‌های سوسیالیستی و عدالت‌جویانه داشت و هم خداپرست بود؛ چنان‌که علی رهنما در کتاب «مسلمانی در جست‌وجوی ناکجاآباد» آورده است، علی شریعتی هم تا مدت‌ها تحت تأثیر محمد نجش‌ب بود و با خداپرستان سوسیالیست حشرونشر داشت. خود محمد نجش‌ب هم یکی از مسلمانان تأثیرگذار در این نحله بود. البته پیش از او باید از مرحوم مهدی بازرگان هم یاد کرد که در این میان دست‌بالا را داشت و به‌دنبال سازگار کردن علم جدید با اندیشه‌های دینی بود.

نواندیشی دینی یا فرم دینی، از همان ابتدا از دین رسمی فاصله گرفته است. مراد من از دین رسمی، دینی است که حاملان رسمی، همانند فقها دارد. با وجود این‌که این افراد از دین و بازخوانی سنت دینی سخن می‌گفتند ولی در عین حال قرائت متفاوتی از سنت دینی به دست می‌دادند تا در کنار دینداری سنتی که پررنگ‌تر از زمان کنونی در جامعه جریان داشت، بتوانند از بدیل دیگری استفاده کنند.

● شریعتی چه قرائتی از اسلام و دین ارائه

داد و در پروژه‌ی روشنفکری دینی، کدام

گفتمان را پیگیری می‌کرد؟

او به‌دنبال قرائتی ایدئولوژیک از اسلام و خصوصاً تشیع بود و در کار برساختن مفاهیم و دوگانه‌هایی چون «تشیع علوی»/ «تشیع صفوی» و «شیعه حزب تمام» و مطرح کردن تفاوت‌های میان «دوران تأسیس» و «دوران استقرار». انصافاً که او یک اسلام انقلابی را نمایندگی می‌کرد؛ از امت و امامت گفت، از مذهب اعتراض، از حسینی که حج را نیمه‌تمام گذاشت و به ظلمی که توسط یزید و گم‌اشکان او در جامعه برقرار بود، اعتراض کرد. این‌ها گفتمان‌هایی بودند که شریعتی در انداخت و البته توجه دارم که کارنامه‌ی او بیش از این است و خصوصاً کارنامه‌ی «کوپریات» او از نوع دیگری است. می‌توان گفت ما سه شریعتی داریم؛ شریعتی پیش‌ارشاد، شریعتی ارشاد و شریعتی پس‌ارشاد. آنچه اکنون در مورد ایشان ذکر کردم ناظر به شریعتی دوران ارشاد است، یعنی شریعتی در سال‌های ۴۷ تا ۵۱. اصولاً او به‌همین

تحقق تجربه‌های باطنی و سلامت روان کمک خواهد کرد. مبدأ عزیمت توجه به آن بخشی از میراث ماست که مؤلفه‌های باطنی و عرفانی در آن به ودیعه نهاده شده است و انسان امروزی هم می‌تواند مخاطب آن باشد. البته احتیاج به کندوکاو دارد و باید ماحصل این بازخوانی انتقادی در منظر امروزیان قرار بگیرد و به کارشان بیاید. زیرا به هر حال نواندیشی دینی نسبت به جهان گشودگی دارد و تفاوت آن با دینداری سنتی و سنت‌گرایان اقتضاء می‌کند که با علم و فلسفه‌ی جدید، دیالوگی برقرار کند. در پاسخ به سؤال دومتان هم باید گفت که روشنفکری دینی در پی ایجاد دیالوگی بین فرآورده‌های معنوی جهان جدید و سنت است.

● یعنی از نظر شما نیاز به معنویت باعث می‌شود به چنین پروژه‌ای نیاز داشته باشیم؟

صددرصد. زیرا باور نواندیش دینی این است که نمی‌شود از سنت چشم‌پوشی کرد؛ می‌توان از سنت یک بازخوانی انتقادی داشت ولی نمی‌توان آن را کنار نهاد زیرا این سنت بخشی از شناسنامه‌ی ماست. به تعبیر بنیامین ما در کار به دست دادن روایت خود هستیم. خود

بنیامین یهودی‌زاده‌ای بوده که تعلق خاطری به یهودیت نداشته است اما هانا آرنست به نقل‌قول از او می‌گوید که ما نمی‌توانیم از میراث یهودیت عبور کنیم. این یک موضع سومی است که نه مثل روشنفکران عربی شما دست رد به سینه‌ی سنت می‌زنید و نه مثل خیلی از روحانیون و افراد سنتی که هیچ گشودگی به جهان جدید ندارند دست رد به سینه‌ی جهان جدید می‌زنید. چراکه هردوی این‌ها به نوعی انکار سنتی است که به ما رسیده است. بنیامین می‌گوید راهی که ما را پیش می‌برد نوعی استفاده از امکانات سنت در کنار گشودگی

تکثر مواجهید؛ یعنی در میان نواندیشان دینی کسانی هستند که بیشتر دغدغه‌های سوسیالیستی دارند، عده‌ای لیبرال هستند و مثل هر امر متکثر انسانی و هر خانواده‌ای که به تعبیر ویتگنشتاین شباهت‌هایی خانوادگی در بین اعضای آن برقرار است، خانواده‌ی نواندیشان دینی هم از این تکثر و گرایش‌های مختلف برکنار نیست. این از اقتضائات نگاه به دنیای پیرامون با دغدغه‌های مشترک ولی از منظرهای مختلف است.

● در روزگار کنونی، پروژه‌ی روشنفکری دینی، بخشی از پروژه‌ی معنابخشی به انسان امروز

است و این درست

است اگر بگوییم که

رویکرد آن همیشه

به سمت منعطف‌کردن

دین در نسبت با

رخدادهایی بوده که در

جهان رخ می‌دهند؟

به تعبیر روان‌شناختی کلمه،

سلامت روان و شکوفایی باطن

هم می‌تواند در دستور کار

نواندیشی دینی قرار بگیرد؛

اگرچه همان‌طور که می‌دانید

سلامت روان را بیرون از سنت

دین هم می‌توان سراغ گرفت،

اما با برجسته‌کردن مؤلفه‌های

معنوی و عرفانی سنت ستر

دینی، نواندیشی دینی متأخر، سعی دارد با عنایت به میراث عرفانی و با سراغ‌گرفتن از سنت گذشتگان، مجال سلامت روان را هم فراهم بیاورد. می‌خواهم بگویم سلامت روان و شکوفایی باطنی یا تجربه‌های کبوترانه‌های که می‌توانند از دل این سنت قرض گرفته شوند، در دستور کار روشنفکری دینی قرار دارد؛ هرچند نواندیشان تاکنون از تعبیری مثل سلامت روان استفاده نکرده‌اند ولی می‌توان آن را در ذیل مباحث روشنفکری دینی قرار داد. مثلاً آنچه من با تعبیر «سالک مدرن» و «سلوک مدرن» طرح کرده‌ام در همین مسیر است و به

باد، سهراب را به هیجستان
و پشت حوصله نورها می‌برد
اما برای فروغ باد ابتدای
ویرانی است و او هم متفکری
اگزستانسیالیست است
که ایمان آرزومندانه را تمنا می‌کند
از پاکی آب‌ها یاد می‌کند
و تلاطم‌های وجودی‌اش زیاد است.
در دفتر عصیان هم که فروغ با خدا
کشتی می‌گیرد و طنز الاهیاتی
غریبی دارد

سلوک مدرن می‌تواند شامل افرادی شود که دیندار نباشند اما دل‌مشغول احوال معنوی و سلامت روان بوده و از منابع دیگری هم استفاده کنند.

● در نظریاتی که شما بسط داده‌اید، سالک

مدرن در سامان بخشیدن به سلوک معنوی

به‌غیر از پرداختن به احوالات باطنی

خود، دل‌مشغول امر سیاسی هم است.

این مسئله چطور در فضای جامعه‌ی ایران

عملیاتی می‌شود؟ امر سیاسی در کجای

زندگی سالک مدرن قرار می‌گیرد؟

به نکته‌ی خوبی اشاره کردید؛ من در کتاب «آبی دریای بیکران» که از مجموعه‌ای از مقالات گردآورده‌ام به امر

سیاسی هم پرداخته‌ام. دقت کنید که من امر سیاسی را به معنا Daily politic یا سیاست روزمره در نظر نگرفته‌ام.

مرادم از امر سیاسی به معنای فلسفه‌ی سیاسی کلمه،

«پلیس» است، یعنی حضور در شهر و این‌که فی‌المثل

سالک می‌تواند در آن‌جا فعالیت کند و به‌دنبال

کاستن از رنج مردم باشد. البته عضو حزب هم می‌تواند

باشد و انتقادهای راهکارهای سازنده‌اش را برای اصلاح

جامعه عرضه کند. ولی لزومی ندارد که این سالک،

فعال سیاسی باشد. خیلی از سالکان مدرن فعال سیاسی

نبوده‌اند. این دو منافاتی باهم ندارند ولی چیزی که

مدنظر من بوده است حضور در شهر است که در آثار

عارفان سنتی ما به این موضوع کمتر پرداخته شده

است. همان‌طور که در آن مقالات هم اشاره کرده‌ام

کسانی مثل حافظ و سعدی از منظر خودشان و به میزانی

که مختصات سیاسی و اجتماعی آن روزگار اقتضا می‌کرده

است دل‌مشغول امر اجتماعی و سیاسی هم بوده‌اند.

هرچند در آن زمان اصلاً چنین مفهومی نداشته‌ایم. امروزه

که مفاهیمی مثل دولت‌ملت طرح شده است سالکان

مدرن شهروندانی هستند که متناسب با علاقه و به‌اندازه

وسع‌شان می‌توانند در فضای عمومی فعالیت کرده و به

این معنا به امر سیاسی بپردازند.

● آن‌طور که از آثار شما برداشت

می‌شود، البته این سالک مدرن قرار

است در زیست معنوی خود مقداری هم

نسبت به وضعیت کنونی است. از این موضع سوم است

که می‌توان به آینده پا گذاشت. با سنت‌گرایی مطلق

و با نفی سنت نمی‌توان راهی به آینده گشود. این دو

روش نوعی انسداد به‌لحاظ معرفتی و زیستی در ما شکل

خواهند داد که ما در همین دوران کنونی شاهد موارد

تراژیک آن هم بوده‌ایم. اخیراً واعظی را دیدیم که با

علم در پیچید و واکسن کرونا را تحقیر و کتاب اصول طب

هاریسون را آتش زد! نمی‌گویم همه این‌گونه هستند.

این‌ها موارد کمیک-تراژیک هستند که گهگاه با آن

روبه‌رو می‌شویم. در مجموع از این مصداق اگر بگذریم،

باید بگوییم که برای من روایت است که از منظر بازخوانی



سنت اهمیت بالایی دارد.

● این همان چیزی است که به‌تعبیر دکتر

سروش دینداری تجربت‌اندیش خوانده

می‌شود؟

بله، روایتی است از این دین‌داری تجربت‌اندیش که

من آن را «دینداری سالک مدرن» نامیده‌ام. البته در نظر

داشته باشید که هم دیندار تجربت‌اندیش می‌تواند

به مقصدی چون سلامت روانی که از آن صحبت

کردیم برسد و هم کسانی خارج از مدار دینداری

تجربت‌اندیش با تکیه بر سلوک مدرن. دینداری

تجربت‌اندیش از میراث کهن استفاده می‌کند ولی

دارم. سالک مدرن نه در مقام آری گفتن به زندگی ست و نه در مقام از فنا دم زدن، بلکه او طمأنینه را تجربه می‌کند. این‌ها لزوماً با فنا میسر نخواهد شد. در این زمینه اقبال لاهوری آرای خوبی ارائه کرده و دیگران هم آن‌ها را بسط داده‌اند. به‌طور کلی می‌خواهم بگویم من به فنا فی‌الله نقد دارم چراکه سلوک مدرن امری نخبه‌گرایانه نیست و دیگران هم می‌توانند در آن شرکت کنند. آن فنا فی‌الله که از جنس استحاله است و در عرفان سنتی فراوان درباره‌اش صحبت کرده‌اند در سلوک مدرن محوریت ندارد و در روایت من یکی از مقدمات سلوک مدرن نیست؛ من با فنا فی‌الله هم‌داستان نیستم.

● **با توجه به این‌که شما در مورد سهراب هم کار کرده‌اید، بگذارید کمی صحبت را به سمت ادبیات معاصر ببریم. شعر ما تا دوران تجدد، محل استیلای امر استعلایی است. بعد از آن در یک دوره‌ای امر استعلایی کنار گذاشته شده و شعر کاملاً زمینی می‌شود. در این زمان اگر اگزیستانسیالیسم هم وجود داشته باشد نوعی اگزیستانسیالیسم مستقل از خدا است. البته گفتمان‌های دیگر هم وجود دارند، ولی بارزترین و تأثیرگذارترین گفتمانی که می‌بینیم همین است. به نظر می‌رسد بعد از به‌وجود آمدن شعر نو، امر استعلایی تا حدود زیادی کنار نهاده می‌شود. البته در همان بدو امر در کنار نیما هم کسانی مثل هوشنگ ایرانی را داریم که به نوعی عرفان لاییک توجه دارد. رد این گفتمان غالب که شما رد آن را در شعر سهراب دنبال کرده‌اید، محصول چه زیست و تفکری بوده است؟**

دقیقاً نمی‌دانم صیغه‌ی این اگزیستانسیالیسم مستقل از خدا و سخنانی که آشکارا صیغه‌ی خداناباورانه دارند کجاست، ولی در پاره‌ای از شعرهای شاملو که می‌شود با عنوان شاملویی متقدم از آن نام برد نمونه‌هایی از آن را دیده‌ایم. برای مثال در دفتر درآستانه، با این حال در این اشعار

خودم‌محور باشد؛ یعنی قرار است خود را اصل قرار بدهد و دیگری و دیگر خواهی را در مرتبه‌ی دوم سلوک بگذارد. با توجه به صحبت اخیرتان در مورد دل‌مشغولی به امر سیاسی و با توجه به تحلیلی که بر مفاهیمی مثل فنا فی‌الله ارائه کرده‌اید، به نظر می‌رسد در این بحث تناقضی وجود داشته باشد. این دو بُعد از زندگی معنوی سالک مدرن در کجا به همدیگر می‌رسند؟

در این باره من دو ملاحظه دارم. نخست این‌که در سلسله مقالاتم به دیگری محور بودن سالک مدرن هم پرداخته‌ام و برای تبیین آن، مفهوم «دیگری» را به روایت لویناس برکشیده‌ام. دیگری، یعنی انسان گوشت و استخوان دار، به نحو نظام‌مند و محوری در مبانی اخلاقی سلوک مدرن به روایت من، حضور دارد. نکته‌ی دوم این‌که سالک مدرن، خودم‌محور نیست. او به تعبیری در ابتدا به سلامت روان خود می‌اندیشد و به تعبیر حافظ می‌کوشد در ابتدا ساغر خود را پر کند و بعد از پر کردن ساغر خود به دنبال پر کردن ساغر دیگران برمی‌آید. آنچه من از سلوک مدرن می‌فهمم این است که فرد اول باید خودش را از ساغر معنویت لبریز کند و سپس دیگران را از حضور معنوی خود بهره‌مند کند. در متون کلاسیک ما، تجربه در وهله‌ی اول امری فردی است. به این ابیات از حافظ دقت کنید:

ای نور چشم من سخنی هست گوش کن
چون ساغر تُو راست بنوشان و نوش کن
در راه عشق و سوسه‌ی اهرمن بسی ست
پیش‌آی و گوش دل به پیام سروش کن
در پایان هم اضافه می‌کند:

تسبیح و خرقة لذت مستی نبخشدت

همت در این عمل طلب از می‌فروش کن
با دوستان مضایقه با عمر و مال نیست
صد جان فدای یار نصیحت نبوش کن

در نگاه من پر شدن ساغر یعنی احراز سلامت روان و به قدر وسع چشیدن و مزه‌مزه کردن و سپس ساغر دیگران را پر کردن؛ و همان‌طور که گفتید من به فنا فی‌الله نقد

می‌رود. در ایران هم همان‌طور که گفتم این موضوع در عصر ناصری کم‌وبیش اتفاق می‌افتد و شعر و هنر هم به نوبه‌ی خود محل ظهور و بروز کمرنگ شدن دین یا عصبان علیه خدا قرار می‌گیرد. در این رابطه می‌توان از بعضی آثار فروغ فرخزاد، از جمله در دفتر عصیان او مثال زد. من اسم این طرز تفکر را طنز الاهیاتی می‌گذارم و همان‌طور که شما اشاره کردید پیش از ورود به دنیای مدرن این‌گونه سخن گفتن با خدا و کشتی‌گرفتن با او در آثار شاعران مشاهده نمی‌شود؛ نمونه‌ی دیگر آن هم اخوان ثالث است.

● **یا نصرت رحمانی...**

البته من آثار ایشان را با دقت کمتری نسبت به آثار شاملو، سهراب، اخوان و فروغ خوانده‌ام و با اطمینان بیشتری می‌توانم در این باره بگویم که این طنز الهیاتی و طنز توأم با اعتراض در آثار شاعران نامبرده به‌غیر از سهراب وجود دارد و در جاهایی رنگ حیرت و به خودآنهاه‌شدن و طلب‌کردن معنایی برای زندگی گرفته است. چنانچه گفتم همه این‌ها اقتضای زمان هستند.

● **پروژه‌ی بررسی شعر سهراب سپهری که**

مدت‌هاست روی آن کار می‌کنید و باعث شده که او را نمونه‌ی سالک مدرن بدانید، جالب توجه است. شما با ردیابی این گفتمان در ادبیات معاصر چه انگیزه‌ای را دنبال می‌کنید و چرا از میان شاعران مدرن به‌سراغ کسانی نرفتید که خود این افراد داعیه‌ی حضور امر استعلایی را در کارشان دارند؟ مثلاً هوشنگ ایرانی یا یدالله رؤیایی که از عرفان لایح حرف می‌زند. یا مثلاً جریان «شعر دیگر» که به امر استعلایی که اتفاقاً به‌نوعی به عرفان خراسان اشاره دارد و در شعر کسانی چون بیژن الهی قابل رؤیت است یا بهرام اردبیلی که حتی تجربه‌های ریاضتی و عینی هم داشته. چطور به‌سراغ این نمونه‌ها نرفتید؟

من این را از شما می‌شنوم که یدالله رؤیایی تعبیر عرفان لایح را درباره‌ی خودش به کار برده است. پاره‌ای از آثار

ایمانی آرزومندانه هم مشاهده می‌شود.

● **لزوماً خدا ناباوری مدنظرم نیست. از این نظر به این موضوع اشاره کردم که با وجود سابقه‌ی طولانی و پررنگ حضور خدا در اشعار متقدمان، بعد از دوران تجدید به مدت صدسال این حضور بسیار کمرنگ شده و چیزی به‌عنوان خدا در شعر شاعران ما دیده نمی‌شود.**

این اتفاق طبیعی است. ظهور مدرنیته در جهان جدید در اروپا هم اتفاق مشابهی را رقم زده است. این آشنایی نه فقط در شعر بلکه در ابعاد دیگر جامعه هم نمود پیدا می‌کند. همان‌طور که می‌دانید این آشنایی با جهان جدید که به اواخر دوران قاجار، یعنی به عهد ناصری برمی‌گردد، به تأسیس دارالفنون انجامیده، اتفاقات مهم اجتماعی را رقم زده و در نهایت در عرصه‌ی سیاست به برچیدن قاجار منتهی شده است. می‌خواهم بگویم موضوعی که مطرح می‌کنید از اقتضائات آشنایی با جهان جدید است. نوشته‌های آخوندزاده را که می‌خوانید در آن‌ها نوعی انتقاد از سنت دینی و از مناسک دینی قابل مشاهده است. در همین سده‌ای که اشاره کردید، نویسنده‌ی بزرگی مثل صادق هدایت را داریم که او هم از منتقدان سنت و حتی دین بوده است. در آثاری مثل توپ مُرواری این انتقاد جای خود را به دین‌ستیزی می‌دهد و هم نسبت به اعراب و هم نسبت به آموزه‌های دینی موضع می‌گیرد و من این را نمی‌پسندم و فکر می‌کنم برخلاف برخی دیگر از داستان‌های او این نمونه از آثار هدایت ماندگار خواهند بود. خود همین پیدایش رمان و داستان کوتاه در اثر تجدید پدید آمده است که مسبوق به سابقه نبودند و برای اولین بار در دوران قاجار پدید آمدند. به تبع این فرم‌های جدید از نظر محتوا هم در این ژانرها نوعی فاصله گرفتن از گذشته را می‌بینیم و روی برتافتن از آسمان که رفته‌رفته در آثار نویسندگان سر برمی‌آورد؛ در اثر مدرنیته، همین فضا در اروپا هم شکل گرفت و همان‌طور که می‌دانید در عصر روشنگری در نوشته‌های دیدرو، دالامبر و بودلر شاهد برخورد ادبیات با مدرنیته هستیم. در این میان بودلر با زبان اعتراضی، الهیات را هدف قرار می‌دهد و اعتراض و طنز الهیاتی در آثار او بسیار فراتر از این‌ها هم

مصادیق تفکر شاعرانه و شبانی وجود دانست. این ویژگی را خصوصاً در اشعار «حجم سبزه»، «ما هیچ مانگاه»، «مسافر» و «صدای پای آب» می‌توان سراغ گرفت. به نظر من او یک متفکر اگزیستانسیالیست در میان ماست که ژانر شعر را انتخاب کرده است. همچنان‌که فروغ یک متفکر اگزیستانسیالیست است و همان‌طور که شاملو.

به نظر من همه‌ی این افراد متفکرانی اگزیستانسیالیست هستند که از ژانر شعر برای بیان دغدغه‌های وجودی‌شان استفاده کرده‌اند. این‌که ذخیره‌ی واژگانی شاملو و اخوان از فروغ و سهراب بیشتر بوده‌است یا

مثلاً تکنیک شعری قدرتمندتری

داشته‌اند منافاتی ندارد با این‌که

کسی متفکر باشد و افکار خود را

از طریق شعر با دیگران در میان

بگذارد. البته این‌ها اموری‌ست

که آیندگان درمورد آن قضاوت

خواهند کرد. به قول نیما «آن‌که

غریب‌ال به دست دارد از پس

کاروان می‌آید». من فکر می‌کنم

به مدت نامحدودی می‌شود از

میراث سهراب بهره برد. البته

این گزاره متعلق به من است

و دیگران می‌توانند آن را نپذیرند.

در آثار سهراب «آن»‌هایی وجود

دارد و اخگرها و بارقه‌هایی

حضور پیدا کرده است که هم

به کار سلوک مدرن می‌آیند و هم به‌لحاظ ادبی نوعی

آشنایی‌زدایی و حس‌آمیزی را به مخاطب منتقل می‌کند

و به نظرم سهراب در استفاده از این‌ها با موفقیت عمل

کرده است. حتماً کتاب با چراغ و آینه شفيعی‌کدکنی را

مطالعه کرده‌اید. شفيعی‌کدکنی تا ده سال پیش توجه

چندانی به شعر سهراب نمی‌کرد، اما در این اثر با

ملاک‌هایی که یکی‌شان هم اقبال اجتماعی است به

شعر سهراب رجوع کرده و به تأثیری که شعر او گذاشته،

می‌پردازد. اقبال عمومی و حجم آثاری که دربرای او

نوشته شده‌اند حاکی از این است که باوجود این‌که

افرادی را که اشاره کردید به دقت نخوانده‌ام. البته عرفان لاییک خیلی مدنظر من نبوده است. این‌طور بگویم که من یک جور دیالوگ دراز‌آهنگی را در طی پانزده سال اخیر با سپهری آغاز کرده‌ام و در او پاره‌ای از مضامین و مفاهیمی را یافته‌ام که قصد داشتم در روایت خودم از سلوک مدرن در این روزگار بکنجانم. شاید در آثار شاعران دیگر هم موارد قابل‌اتکایی وجود داشته باشد. مصداق مفاهیمی مثل متافیزیک نحیف، سالک مدرن، کورمرگی ایمان آرزومندانه و تنهایی معنوی را که من مراد کرده‌ام بسیاریش را در سهراب می‌بینم. همچنان‌که در داستایفسکی هم این

موارد را می‌بینم، در بار هستی

میلان کوندرا می‌بینم و از آن‌ها

هم استفاده کرده‌ام. اما سهراب

نمونه‌ی بومی خوبی است که به

تعبیر هایدگر، تفکری شاعرانه یا

نوعی «شبانی هستی» پیشه‌کردن

هم در او دیده می‌شود. در واقع

دلیل انتخاب سهراب این بوده

است که من با او مأنوس‌تر

هستم. من نه یک منتقد

ادبی، بلکه بیشتر فلسفه‌پژوه و

عرفان‌پژوهی هستم که پاره‌ای

از مفاهیم را با استفاده از این

بخش از میراث بر ساخته است. از

طرفی زندگی سهراب هم برای

من جالب بوده است. وقتی آثار

متعددی که از او باقی مانده از جمله نامه‌ها، اتاق آبی و

غیره را در کنار هم قرار می‌دهم به «آن»‌هایی می‌رسم که

من از آن لذت می‌برم و ایده‌های خودم را در آینه‌ی افکار

او می‌بینم. در آثار به‌جامانده از سهراب نوعی معنویت را

احساس می‌کنم که اتفاقاً به نظر من عمق هم دارد و با

نقدی که امثال رضا پراهنی و شاملو یا ضیاء موحد به او

وارد دانسته‌اند هم‌داستان نیستم. «از صدای پای آب» به

این‌سو سهراب هم بصیرت دارد، هم ایده‌هایی دارد و هم

متأثر از کریشنا مورتی است. اگر هایدگر متأخر را با دقت

بخوانیم می‌بینیم که به‌خوبی سهراب را می‌توان یکی از

من فکر می‌کنم

به مدت نامحدودی می‌شود

از میراث سهراب بهره برد. البته

این گزاره متعلق به من است و

دیگران می‌توانند آن را نپذیرند.

در آثار سهراب «آن»‌هایی وجود

دارد و اخگرها و بارقه‌هایی حضور

پیدا کرده است که هم به کار سلوک

مدرن می‌آیند و هم به‌لحاظ ادبی

نوعی آشنایی‌زدایی و حس‌آمیزی

را به مخاطب منتقل می‌کند

زمینی» او نمونه بارزی ست. جستاری درباره‌ی سپهری در دست انتشار دارم که احتمالاً تا آخر بهار منتشر می‌شود با عنوان «از سهروردی تا سپهری». این کتاب در ادامه‌ی چهار، پنج کتابی ست که در ده سال اخیر درباره‌ی سهراب نوشته‌ام و بحث‌های تطبیقی‌ای کرده‌ام و جستارهای آن از سخنرانی‌های من استخراج شده‌اند. در یک جستار به لحاظ تاریخی سهراب را با سهروردی قیاس کرده‌ام. در جستار دیگری به مقایسه‌ی سپهری و مولوی پرداخته‌ام. به همین ترتیب جستارهای بعدی مقایسه سپهری و عطار، سپهری و حافظ و سپهری و سعدی هستند. همین روند ادامه دارد تا به دوران معاصر می‌رسیم و در ادامه سپهری را با کسانی مثل فروغ و شاملو مقایسه کرده‌ام. دوسه هفته پیش جستار سپهری و عطار با عنوان «از کوه قاف تا پشت هیچستان» به چاپ رسید و احتمالاً به زودی «سپهری و حافظ» هم منتشر شود.

● در مقایسه‌ی فروغ و سهراب از منظر

تفکر وجودشناختی چه مواردی را لحاظ

می‌کنید؟

در جستار مربوط به سهراب و فروغ ذیل بحثی که در مورد مفهوم «باد» ارائه کرده‌ام، این را توضیح داده‌ام که این دو متفکر اگزیستانسیالیست با این المان دونوع مواجهه داشته‌اند. فروغ در شعر «ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد» می‌گوید

صدای باد می‌آید و این ابتدای ویرانی ست

آن روز هم که دست‌های تو ویران شدند باد می‌آمد

این را مقایسه کنید با شعر سهراب که می‌گوید:

و من مخاطب تنهای بادهای جهانم صدای همه‌مه

می‌آید

سهراب هم در انتهای منظومه «مسافر» می‌گوید:

عبور باید کرد

و هم‌نورد افق‌های دور باید شد

و گاه در حد یک حرف خیمه باید زد

صدای باد می‌آید

و من مسافر ام ای بادهای همواره

مرا به وسعت تشکیل ابرها ببرد

مرا به کودکی شور آب‌ها برسانید

چهل سال از وفات او می‌گذرد در حافظه‌ی جمعی مانده است و به احتمال قوی همچنان خواهد ماند. کسی مثل من از منظر ادبیات و فلسفه و عرفان به او رجوع می‌کند و افراد دیگری از منظر خودشان. مقدمه‌هایی که سپهری جداگانه بر دفتر خود نوشته است نشان از انس او با سنت‌های شرقی دارد. از این نظر در میان شاعران ما سپهری همتایی ندارد. از این مقدمه‌ها پیداست که او کاملاً با مکتب بودیسم، با هندویسم و با مکاتبی که در سنن شرقی وجود دارد کاملاً آشنا بوده است. از دکتر داریوش شایگان شنیدم که سپهری به زبان فرانسه هم مسلط بوده است و هر بار دکتر شایگان آثار او را به فرانسه برمی‌گردانده با همراهی خود سپهری آن‌ها را ادیت می‌کرده. قصدم این است که بگویم سهراب دارای غنای اندیشه است. خلاف آمد عادت‌هایی که به عقیده من در آثار او موج می‌زند ناشی از نوعی تفکر شاعرانه است. هر چند دفتر پایانی او با اقبال چندانی روبرو نشد و من هم به روایت خودم در کتاب‌هایی که در مورد او نوشته‌ام و آخرین آن‌ها «نیض خیس صبح» است به این پرداخته‌ام که چرا مفاهیم خاص او در دفتر پایانی او وجود نداشتند. همانطور که می‌دانید ذخیره‌ی واژگانی زبان فارسی از حیث سلوک معنوی اکنون خیلی پرورده‌تر است. به‌طور کلی حتی اگر تکنیک شعری او را در مقایسه با دیگر شاعران در مرتبه‌ی پایین‌تری قرار بدهند، از اندیشه‌ی او نمی‌توان غافل بود. با وجود این‌که هیچ نشانی از انس با حافظ و سعدی و حتی آثار منشور قدما مثل تاریخ بیهقی یا تذکره‌الاولیا در آثار او پیدا نیست ولی زبانی و بکر بودن تصاویر سپهری خصوصاً در چهار دفتر اول شعری‌اش، جای بحثی باقی نمی‌گذارد. سپهری در عین حال نثر روانی هم دارد. نثر فحیمی نیست که ذخیره‌ی واژگانی گسترده‌ای مقابل شما قرار دهد ولی به‌راحتی می‌توان به منظور او پی برد. بازخوانی من از سهراب از این قرار است. من نظیر این المان‌های اگزیستانسیالیستی را در آثار فروغ هم می‌بینم اما از منظری دیگر. البته که بی‌قراری وجودی او در دو دفتر تولدی دیگر و ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد خیلی بیشتر از سهراب است. از این حیث «آیه‌های

ناگزیر به مدرنیزاسیونی است که به لحاظ فکری نگاه انسان را به هستی عوض کرده. به هر حال شاملو دنیا را یک جور می‌دید و سهراب جور دیگری، هر کدام از این‌ها یک تجربه‌ی زیستی داشته‌اند و این درباره‌ی شاعران امروزی هم صدق می‌کند. یعنی این مسئله با تجربه‌ی زیسته هم رابطه‌ای دیالکتیکی دارد. مثلاً در کار کسانی مثل علی معلم دامغانی که به ساختار قدرت نزدیک بوده‌اند، این مفاهیم را می‌توان جست‌وجو کرد ولی خطی که به قول شما سپهری در آن شعر می‌سرود به محقق رفته است و احتمالاً علل آن را باید در تجربه‌ی زیسته شاعران سراغ گرفت. تنوع شعر می‌تواند ناشی از تنوع تجربه‌ی زیسته‌ی شاعران، دغدغه‌ی آن‌ها و نوع واکنشی باشد که نسبت به هستی دارند و این تکرر در همه‌ی دنیا تنوع قابل‌مشاهده‌ای است.

● ما در مورد منبع عرفان کلاسیک و منبع عرفان مدرن صحبت کردیم. به نظر می‌رسد در سال‌های اخیر منبع عرفان در حال تغییر است و شاهد شکل‌گیری نوعی عرفان پست‌مدرن هستیم و فصل جدیدی از عرفان مطرح می‌شود که منابع خاص خود را دارد. این عرفان جدیدی را که چهل، پنجاه سال با عرفانی که سپهری نماینده‌ی آن بود، فاصله گرفته است، چطور بررسی می‌کنید؟

باید تأمل بیشتری بکنم. کتاب عرفان پس از مدرنیته نوشته‌ی دان کیوبیت یک جورهایی آن چیزی را عنوان کرده است که من از آن با عنوان عرفان مدرن یاد می‌کنم و می‌تواند همه‌ی آن چیزی را شامل شود که در دوران پسا‌روشنگری و پسا‌رئیس‌مذاهب مطرح است. تصور من این است که احتمالاً شاعرانی در این عرصه ظهور کنند که شبانی وجود را پیشه می‌کنند. این تفکر شبانی وجود متعلق به هایدگر، خود تفکری پست‌مدرن است و از عصر روشنگری فاصله گرفته است.

به‌طور کلی برای داوری دقیق‌تر باید مطالعه بیشتری داشته باشیم و همان‌طور که گفتم مطالعه‌ی من درباره‌ی شعر دهه‌های اخیر کافی نیست. |

تا انتهای شعر که می‌گوید:

مرا به خلوت ابعاد زندگی ببرید

حضور «هیچ» ملازم را به من نشان بدهید

همان‌طور که ملاحظه کردید باد، سهراب را به هیچستان و پشت حوصله نورها می‌برد اما برای فروغ، باد ابتدای ویرانی است و او هم متفکری اگزیستانسیالیست است که ایمان آرزومندان را تمنا می‌کند، از پاک‌ی آب‌ها یاد می‌کند و تلاطم‌های وجودی‌اش زیاد است. در دفتر عصیان هم که فروغ با خدا کشتی می‌گیرد و طنز الاهیاتی غریبی دارد. اعتراضاتی از جنس اعتراضات فروغ به خدا در کار سهراب نیست اما درباره‌ی قلب و درباره‌ی مغز دغدغه‌هایی اگزیستانسیالیستی دارد. شاملو هم متفکری اگزیستانسیالیست است. یکی از درخشان‌ترین اشعار سده‌ی کنونی ما به نظر من «در آستانه»ی شاملو است. در میان دغدغه‌های وجودی شاملو، یک اکسیری وجود دارد.

● از منظر روشنفکری دینی طبیعتاً در

جامعه‌ی بعد از انقلاب ایران، با وجود این‌که به نوعی تئوکراسی حاکم و بحث از خدا و معنویات رایج است ولی تصویر این مباحث را می‌شود حتی در آثار شاعرانی که خط عرفانی شبیه سهراب را پی می‌گیرند، خیلی کم‌جان و کم‌رنگ دید. یعنی به‌جز در شعر شاعران نزدیک به ساختار قدرت و شعر آیینی، در حجم کثیری از آثار شاعران مدرن بعد از انقلاب اثری از اعتنا به مسائل دینی و دیندارانه و معرفت‌اندیشانه دیده نمی‌شود، مگر در همان قالب چالش و کشتی‌گرفتن با خدا.

این اتفاق را چطور می‌شود تفسیر کرد؟

احتمالاً باید علل جامعه‌شناختی و سیاسی برای آن پیدا کرد. من خیلی با شاعران جدید دهه‌های اخیر آشنایی ندارم اما اگر گزارش شما را مفروض بگیرم احتمالاً باید این اتفاق را تابعی از تجربه‌ی زیسته ما بدانیم. هم انتقادی نسبت به حکومت دینی است و هم واکنشی