



شہریور ۱۴۰۰

مقدمه‌ی مترجم: پس از شکست ایران در جنگ با روسیه، تلاش برای تغییر و دگردیسی سیاسی و اجتماعی در جامعه ایران شکل گرفت؛ به طوری که نه فقط خواست منورالفکران بلکه حتی خواست نخبگان دولتی - از امیرکبیر تا سپهسالار - نیز تغییر و دگردیسی سیاسی و اجتماعی در ایران بود. این تغییر و دگردیسی در قالب ایده غربی شدن و از آن خود کردن مولفه‌های غربی و حرکت در مسیر تجدد غربی بیش از پیش به یک ضرورت آنی تبدیل شد. وقوع انقلاب مشروطه در سال ۱۲۸۵ به تحقق این خواست در جامعه ایران کمک کرد؛ اگرچه به دلیل برخی مشکلات و نابسامانی‌ها نتوانست خواست تجددخواهی را به شکل دموکراتیک و مبتنی بر حکومت قانون در جامعه آن روز ایران پیاده سازد و در نتیجه این امر با وقفه مواجه شد. برآمدن دودمان پهلوی به این وقفه پایان داد و تلاش برای تحقق مدرنیزاسیون و تجدد غربی این بار به شکل آمرانه و از بالا به میانجی تولد دم و دستگاه‌های دولت سرعت گرفت؛ چراکه این ایده در درون جامعه ایران بیش از پیش پررنگ شده بود که عقب ماندگی و بیرون آمدن از باتلاق دست و پا گیر «سنت» تنها با حرکت در مسیری جبران خواهد شد که پیش از این جوامع غربی پشت سر گذاشته‌اند، به همین منظور نه فقط نخبگان دولتی و کارگزاران دولت بلکه حتی منورالفکران نیز دولت را به پیاده‌سازی مولفه‌های تجدد و «سرتا پا غربی شدن» تشویق می‌کردند. همزمان با حرکت در مسیر مدرنیزاسیون و به تبع آن تغییر بافت اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران، جریان فکری به تدریج ظهور پیدا کرد که به انتقاد از تجددخواهی دولت و نگرش منورالفکرانی پرداخت که کامیابی ایران

را تنها با غربی شدن و به یک معنا «اروپایی شدن» یکی می‌دانستند. احمد کسروی با کتابچه‌ی «آیین» و بعدتر سیدفخرالدین شادمان با انتشار کتاب «تسخیر تمدن فرنگی» به تجددخواهی به زعم آنها بی در پیکر دولت و منورالفکران هم‌سو با آن تاختند و خطر غربی شدن را گوشزد کردند. در این میان سیداحمد فرید (۱۳۷۳-۱۲۸۹) شاید مهم‌ترین فیگور در جریان فکری نقد تجددخواهی در ایران باشد که بر بازگشت به «معنویت» و «سنت» پیشامدرن تاکید می‌کند. به بیان فرید مدرنیزاسیون و غربی شدن، جامعه ایران را از هویت معنوی و «عرفان»ی خود تهی می‌سازد و ایران را در مسیری قرار می‌دهد که جز در جا زدن در شکست نتیجه‌ای در بر نخواهد داشت. به زعم فرید برخلاف آنچه که منورالفکران تجددخواه از ترقی و پیشرفت در جوامع غربی ترسیم می‌کنند، پروژه تجددخواهی در غرب با شکست بزرگی مواجه شده است که تقلید و پیروی از آن، درد این شکست را برای ما سنگین‌تر خواهد کرد. فرید در ایران را شاید بتوان نماینده جریان فکری ضدمدرنیستی میان دو جنگ اول و دوم معرفی کرد که تلاش می‌کند با انتقاد از روشنگری و نقد «غرب‌زدگی»، بر بازگشت به معنویت شرقی و آنچه خود داشت تاکید کند. فهم فرید و جریان فکری ضدمدرنیستی و نقد غرب‌زدگی شاید از این جهت اهمیت پیدا می‌کند که در دهه‌ی ۵۰ نسبتی با گفتمان ایدئولوژیک دولت پیدا می‌کند. دولت پهلوی از سال‌های ۱۳۵۳ و ۵۴ به بعد به ساخت گفتمان ایدئولوژیک دست می‌زند که نقد «مدرنیته غربی» یکی از مهم‌ترین مولفه‌های آن را تشکیل می‌دهد، همین امر نیز فرید را به عنوان ایدئولوگ

دولت در درون خود جذب می‌کند؛ در واقع اگر جلال آل احمد در مقام ایدئولوگ منتقد غرب‌زدگی و جریان تجددخواهی در جبهه نیروهای اپوزیسیون/اسلامیون قرار می‌گیرد، در مقابل، فردید پیش از انقلاب ۱۳۵۷ همین نقش را به عنوان ایدئولوگ دولت با توجه به تغییر گفتمان ایدئولوژیک دولت بازی می‌کند.

کتاب «مدرنیته‌ی آشفته ایران؛ بحث درباره میراث احمد فردید» (تاریخ انتشار ۲۰۱۹) به قلم علی میرسپاسی مجموعه‌ی چند مصاحبه درباره‌ی احمد فردید است. در این کتاب میرسپاسی تلاش کرده است از طریق مصاحبه با دوستان و برخی شاگردان احمد فردید، سیمایی از زندگی و کار او که در تاریخ روشنفکری ایران شخصیتی مبهم دارد، ترسیم کند. عباس امانت، تاریخ‌نگار و استاد دانشگاه ییل، دانشجوی احمد فردید در دانشگاه تهران در اواخر دهه‌ی ۱۳۴۰ بود و در اوایل دهه‌ی ۱۳۵۰ نیز با او در ارتباط نزدیک بوده است. علی میرسپاسی به همین منظور پای صحبت‌های او درباره فردید نشست است. این مصاحبه در اکتبر ۲۰۱۴ در دانشگاه ییل انجام شده است که ترجمه‌ی آن به فارسی در زیر آمده است.

علی میرسپاسی: پروفیسور امانت، آیا مایل هستید قبل از اینکه به سراغ سوالات مشخص برویم، مقدمه‌ای ارائه دهید؟

عباس امانت: شاید لازم باشد چند کلمه برای پیشگفتار، پیش از صحبت در مورد تجربیات خودم با فریدید، بگویم. این‌ها خاطرات شخصی من است و ممکن است با دیگرانی که شما با آن‌ها مصاحبه کرده‌اید یا با آن‌ها در تماس بوده‌اید و ارتباط برقرار کرده‌اید، که در سال‌های بعدی زندگی با فریدید تماس داشته‌اند، متفاوت باشد. بیشتر خاطرات من مربوط به اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ [۱۳۴۰] و اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ [۱۳۵۰] است. آخرین بار شاید در تابستان ۱۹۷۶ [۱۳۵۵] با او ملاقات کردم. بنابراین، آنچه در ذهن من ماندگار است، بازیابی آن گذشته است که در سن ۲۱ تا ۲۷ سالگی بودم.

از منظر حرفه‌ای، از آنجا که من یک مورخ هستم، در این‌جا می‌خواهم به موضوع حافظه بازسازی شده بپردازم، که مورخان اهمیت زیادی برای آن قائل هستند. آنچه در خاطرات ما باقی می‌ماند چیزی است که ما با درک و دانش فعلی خود به خاطر می‌آوریم، نه دقیقاً آنچه در گذشته اتفاق افتاده است. و شاید آنچه که من قصد دارم به شما بگویم سایه‌ای از آن گذشته باشد.

نکته‌ی دوم، پیش از آنکه به موضوع مورد بحث بپردازیم، این است که من بیشتر بر خاطرات تمرکز می‌کنم تا تفسیرها. درک من این است که شما بیشتر به خاطرات شخصی من در آن دوران علاقه دارید، نه به گفتمان فلسفی احمد فریدید و آنچه در داخل و خارج از کلاس درس آموختم. آن موضوعی متفاوت

است. البته، این دو را نمی‌توان به‌طور کامل از یکدیگر جدا کرد، به ویژه در مورد شخصیتی مانند فردید که زندگی او با فلسفه عجین بود. بلکه، درست یا غلط، زندگی شخصی او و گفتمان فکری‌ای که با آن دست‌وپنجه نرم می‌کرد نیز بخشی از کلاس‌ها و آموزه‌های او بود - این اشتغال و درگیری شبانه‌روزی فردید بود. بدون شناخت شخصیت و خوی و رفتار او، هرگونه آگاهی از آنچه از آن دفاع می‌کرد، به نوعی ناقص خواهد بود.

حالا، شما از من خواستید ابتدا در مورد نحوه‌ی آشنایی با فردید صحبت کنم. اولین برخورد من مربوط به دانشگاه نبود. یک روز، شاید اوایل سال ۱۹۶۷ [۱۳۴۶]، با همراهی پدرم به دفتر اسناد رسمی آقای مهدوی دامغانی، که شما احتمالاً او را می‌شناسید - یک محقق ادبی، با تسلط قابل توجه به ادبیات کلاسیک عربی - رفتم. در آنجا بودم به این دلیل که امضای من برای معامله یک ملک نیاز بود. در همان روز، اگر حافظه من درست کار کند، تصادفاً دکتر فردید نیز آمده بود تا کار خرید خانه‌ای را که به نظر من خانه‌ای بود که بعداً در آن زندگی می‌کرد، به پایان برساند.

آقای مهدوی دامغانی که علاقه‌مند به فلسفه‌ی اسلامی بود، نسخه‌ای از کتاب سیدحیدر آملی را دریافت کرده بود که هانری کرین آن را به عنوان بخشی از مجموعه‌ای در مؤسسه‌ی مطالعات فارسی فرانسه منتشر کرده بود. در آن زمان نه با سیدحیدر آملی آشنا بودم و نه با هانری کرین. تازه تحصیلاتم را در دانشگاه تهران شروع کرده بودم. آقای مهدوی دامغانی، که با دکتر فردید با

احترام رفتار می‌کرد، کتاب آملی را به او نشان داد و دکتر فریدید مفصلاً در مورد آملی و کرین صحبت کرد، اگرچه من جزئیات آن را به خاطر ندارم. در همان زمان آقای مهدوی دامغانی من و پدرم را به دکتر فریدید معرفی کرد. خاطره‌ی این ملاقات با من ماند، گرچه این مکالمه‌ی مختصر ما چیزی بیشتر از سوال او درباره‌ی محل تحصیل من و پاسخ کوتاه من نبود.

بعدتر، شاید، اگر اشتباه نکنم، در پاییز سال ۱۹۶۸ [۱۳۴۷] بود که دکتر فریدید در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران سخنرانی عمومی می‌کرد. گمان می‌کنم این سخنرانی در زمانی بود که دکتر [سیدحسین] نصر رئیس دانشکده‌ی ادبیات بود. نصر که نسبت به دکتر فریدید و گفتمان فلسفی او مقداری احترام قائل بود، در دوره‌ای، دو یا سه سخنرانی برای فریدید در سالن فردوسی دانشکده‌ی ادبیات ترتیب داده بود. و چون قبلاً فریدید را به‌طور مختصر ملاقات کرده بودم، رفتم تا سخنرانی او را بشنوم. و خب، دیدن او پشت تریبون...

ع.م: آیا موضوعات سخنرانی را به خاطر می‌آوردید؟

ع.ا: صادقانه بگویم، تمام سخنرانی‌های او شامل هر چیزی بود که دلش می‌خواست بگوید؛ بدون شروع یا پایان معمولی، اما بدون شک به همان موضوع فلسفه وجود باز می‌گشت؛ همان‌طور که او به آگزیستانسیالیسم اشاره کرد و به اندیشه‌ی هایدگر. آنچه در آن زمان و در دو یا سه سخنرانی پس از آن

برایم جذاب بود، ارتباطی بود که او بین فلسفه‌ی اگزیستانسیالیستی و عرفان ایرانی، به‌ویژه با شعر عرفانی فارسی و مخصوصاً حافظ برقرار کرد. چنین ارتباطی همیشه در سخنرانی‌ها و بیان (مفصل‌بندی‌های مفهومی و فلسفی) او وجود داشت. فکر می‌کنم در این سخنرانی یا شاید در برخی سخنرانی‌ها در سال‌های بعد بود که دکتر نصر در مقدمه صحبت‌های خود فرید را با فلوطین، بنیانگذار مکتب فکری نوافلاطونی مقایسه کرد که در انتظار شاگردی مانند پورفیری بود تا گفتارهای شفاهی‌اش را ویرایش و منتشر کند.

در دیدگاه فکری او برای دانشجوی جوانی مانند من جذابیت خاصی وجود داشت، مخصوصاً به این دلیل که من از خانواده‌ای بهائی بودم و آنچه او تا حدودی ارائه می‌داد به نوشته‌های بهائی، به ویژه نوشته‌های خود بهاء‌الله، نزدیک بود. خوب به یاد دارم که در دومین سخنرانی فرید با هم‌کلاسی‌ام محمدرضا جوزی شرکت کردم. ما در سال اول تحصیل در دانشگاه در کلاس فلسفه‌ی دکتر محمد خوانساری شرکت کرده بودیم. حدس می‌زنم من ابتدا به او پیشنهاد دادم که باید به سخنرانی دکتر فرید گوش دهد، و او آمد و دلبسته‌ی فرید شد که این دلبستگی سال‌ها ادامه داشت.

ع.م: شما نیز تا حدودی به حلقه او کشیده شدید؟

ع.ا: بله، دقیقاً همین‌طور است. در حقیقت، این سخنرانی‌ها حتی در چند هفته پس از آن برایم جذابیت زیادی داشت، گرچه رشته‌ای که در سال دوم انتخاب کردم علوم اجتماعی بود و ارتباط چندانی با فلسفه نداشت. رئیس گروه علوم اجتماعی، که در آن زمان هنوز در دانشکده ادبیات بود، دکتر [غلامحسین] صدیقی بود که دیدگاه و رفتار او کاملاً متفاوت از دیدگاه دکتر فرید و مشی عجیب و غریب او بود. جذابیت کلاس دکتر فرید و علاقه به فلسفه، به‌طور کلی، تا حد زیادی نتیجه‌ی این برخوردهای اولیه بود. در دو سال و نیم باقیمانده‌ی تحصیل در دانشکده‌ی ادبیات، نه تنها در کلاس‌های کارشناسی دکتر فرید شرکت کردم بلکه با اجازه‌ی او، در یک یا دو سمینار فوق لیسانس‌اش نیز شرکت کردم، که تعدادی از همکارانش در میان اساتید فلسفه نیز در آن حضور داشتند. من می‌توانم دکتر [رضا] داوری، دکتر [ابوالحسن] جلیلی و دکتر یحیی مهدوی را که گمان می‌کنم در آن زمان رئیس گروه فلسفه بود و با دکتر فرید در یک سمینار ارشد مشترکاً تدریس می‌کردند، به‌خاطر بیاورم. جلسات در یکی از اتاق‌های سمینار در زیرزمین دانشکده ادبیات برگزار می‌شد. از جمله دانش‌جویان آن کلاس می‌توانم به دکتر مهتاب مستعان اشاره کنم که در آن زمان دانشجوی دکترای فلسفه بود و صحبت‌های فرید را به‌طور مفصل یادداشت می‌کرد، و دکتر [غلامعلی] حداد عادل که چیزی شبیه ناظر کلاس بود و متونی را که دکتر فرید گه‌گاه به کلاس اختصاص می‌داد

[فتوکپی] می‌کرد. این فتوکپی‌ها شامل چند صفحه، قسمتی از یکی از نوشته‌های هایدگر، بیشتر نبود. در واقع من هنوز یکی از این فتوکپی‌ها را دارم.

ع.م: به چه زبانی بود؟

ع.ا: ترجمه‌ی انگلیسی. ما آن‌ها را از او [حداد عادل] می‌خریدیم. در هر صورت، در طول سال‌های حضور در کلاس‌های فرید، با دانش ابتدایی که در آن زمان داشتم، شاید دو تا سه سال طول کشید تا بتوانم اصل کار تدریس فرید را درک کنم. شک دارم که بسیاری از دانش‌جویان آن کلاس‌ها توانسته باشند سخنرانی‌های او را دریابند.

ع.م: آیا می‌توانید در مورد آن لحظات صحبت کنید؟ در کلاس درس چه گذشت؟ می‌گویند فهمیدن فرید بسیار دشوار بود.

ع.ا: بله، این مسئله از روز اول چندان واضح نبود. این نکته‌ی خوبی است. اول، اگر به ظاهر او نگاه کنید، تنه‌ای کوچک و رنگی تیره داشت و تا حدودی نگران نحوه‌ی لباس پوشیدن‌اش بود. من به خوبی به یاد دارم که چگونه او یک بار از من پرسید: «پارچه کت خود را از کجا تهیه کردی؟» یا کراواتی که همیشه می‌پوشید باید بسیار مرتب و کیپ یقه‌ی پیراهن می‌بود. و حتی در زمان

کلاس هم سیگار پشت سیگار می کشید. به خاطر می آورم که او از جا سیگاری استفاده می کرد.

حالا، برای بازگشت به صحبت های شما، به دلیل مشکل خاصی که در سقف دهان داشت، فردید نمی توانست برخی از صداها را به درستی بیان کند؛ او مخصوصاً با حرف «خ» مشکل داشت. در سخنرانی های عمومی اش وقتی در میکروفون صحبت می کرد این موضوع بیش از پیش خود را نشان می داد. صحبت ها خیلی واضح نبود، چون کلمات به درستی از طریق سیستم صوتی بیرون نمی آمدند. و از آنجا که ساختار جمله و الگوی گفتاری او به طور کلی منسجم نبود، فهم صحبت های او را دشوارتر می کرد. سخنرانی او واضح نبود؛ بسیاری از مخاطبان تصور می کردند آنچه او می گوید یک گفتار بسیار پیچیده است و با اسراری آمیخته است که نیاز به رمزگشایی دارد. علاوه بر این، او مجموعه ای از عبارات را که خود ابداع کرده بود، تکرار می کرد؛ به عنوان مثال «خودبنیاد» (self-autonomous) در ارجاع به انسان یا جامعه و یا «حوالت تاریخی» (historical destiny) به عنوان نوعی جبرگرایی مشروط. و از آنجا که وی در توضیحات خود از این عبارات در داخل و بیرون از زمینه (context) استفاده می کرد، این کار به رمز و راز او و پیام پنهان فرض شده در پشت سخنرانی هایش می افزود.

در کلاس، خواه دکارت یا دیگران را در سنت فلسفی فرانسه تدریس می کرد، اغلب به سمت فلسفه ی ایده آلیستی آلمان می رفت. او غالباً با فیثته و هگل

شروع می‌کرد و مدت زیادی را صرف نیچه می‌کرد تا اینکه ناگزیر به آگزیستانسیالیسم می‌رسید و در آنجا تمرکز او همیشه روی بت فکری‌اش یعنی هایدگر بود. دیدگاه او درباره‌ی فلسفه‌ی آلمان - و فلسفه به‌طور کلی - و جهان‌بینی کلی او، تحت تأثیر هایدگر و یا اعتقاد به او بود. البته افراد دیگری بودند که هایدگر را می‌شناختند - هانا آرنهت یک هایدگر متفاوت را می‌شناخت که به نظر من ارتباط چندانی با آثار احمد فردید نداشت. تقریباً هیچ تکلیف یا خواندنی در کلاس اختصاص داده نمی‌شد، فقط بیان و صحبت استاد بود. گاهی اوقات، اگر او می‌خواست به کلاس لطف کند - که معمولاً بسیار کم اتفاق می‌افتاد، حتی در کلاس‌های کارشناسی او - فصلی را به سیر حکمت در اروپا [محمدعلی] فروغی اختصاص می‌داد. و معمولاً فروغی را از سخنان کنایه‌آمیز خود بی‌نصیب نمی‌گذاشت. اظهاراتی که در مورد بیشتر روشنفکران و شخصیت‌های دانشگاهی زمان او و نسل‌های پیشین به کار می‌برد. اظهارات او همیشه نسبت به دیگران بد و تحقیرآمیز بود. به ندرت به خاطر می‌آوردم که او درباره معاصرانش حرف مثبتی زده باشد.

ع.م: بله می‌دانیم که او مرتباً به مردم تهمت می‌زد.

ع.ا: او شخصیت متضادی داشت. فردید همیشه این انگیزه را داشت که افکار و رفتارهای دیگران را - آن هم اغلب به شیوه‌های منفی - به چالش بکشد. او همیشه به این نیاز داشت که شخصی را مورد انتقاد و یا تمسخر قرار دهد.

فردید در واقع گفتمان خود را با حمله به دیدگاه و جهت فکری دیگران پیش می‌برد. اخیراً، وقتی یادداشت‌هایم را مرور می‌کردم، تقریباً هیچ اظهارنظر مثبتی از او پیدا نکردم. فردید همچنین یک اصطلاح داشت؛ او می‌گفت این یا آن شخص «مستمری‌بگیر» من است. این مستمری‌بگیران بیشتر معاصران او بودند. از [سیدحسن] تقی‌زاده، تا نیما یوشیج، تا جلال آل احمد، تا صادق هدایت - لیستی طولانی بود - تا همکاریانش در دانشکده‌ی ادبیات. فردید به تعداد کمی رحم کرد. حتی در آن روزها این جنبه از شخصیت فردید مرا ناراحت کرد، با توجه به این‌که رفتار ستایش‌آمیز یا حتی چاپلوسانه‌ای که در حضور افرادی که از آن‌ها انتقاد می‌کرد، مثلاً یحیی مهدوی و سیدحسین نصر، در پیش می‌گرفت. حتی در یک کلاس درس با دانشجویان کارشناسی - این در یک گردهمایی خصوصی نبود - او مخالفان واقعی یا فرضی خود را مورد تمسخر قرار می‌داد و یا به آن‌ها طعنه می‌زد. فردید آماده بود که آن‌ها را محکوم کند یا حتی به جنبه‌هایی از زندگی خصوصی آن‌ها اشاره کند. با گذشت سال‌ها بدون شک رفتارهای او، چه در دانشگاه و یا فراتر از آن، برای او دشمنان زیادی ایجاد کرد.

علاوه بر این، او تقریباً هرگز یک حلقه‌ی ثابت از دوستان و هم‌گروهان نداشت که بتوانند به او وفادار بمانند یا از اعتمادبه‌نفس او برای مدت طولانی لذت ببرند. مدام رفت‌وآمد وجود داشت. تا آنجا که من می‌دانم، تعداد کمی از همکاریانش به او نزدیک می‌شدند مگر دکتر ابوالحسن جلیلی، که تواضع زیادی نسبت به فردید ابراز می‌کرد. جلیلی به تنهایی یک معلم بزرگ فلسفه

مدرن بود و با متدولوژی مخصوص - البته از طرفداران مکتب فرانسه - تدریس می‌کرد. اما [فردید] حتی او را که بسیار مسحور او شده بود، از خود راند. فردید حتی پشت سر جلیلی صحبت می‌کرد. برای من، این همیشه یک مشکل بزرگ بود.

این احساس شیفتگی که من و شاید چند دانشجوی دیگر نسبت به فردید داشتیم تا حدودی به دلیل ذهن انتقادی و از برخی جهات بسیار تیزبینانه‌ی او بود. ذهنی داشت که می‌توانست جوهر درونی هر موضوعی را جست‌وجو کند و سعی کند آن را فلسفی کند؛ یعنی نکاتی فلسفی درباره‌ی آن بیان کند. حتی اگر شما قورمه‌سبزی را سر سفره سرو می‌کردید، او مجبور بود جنبه‌های فلسفی در مورد آن ارائه دهد یا به نحوی آن را به خود بنیادی انسان‌ها ربط دهد. برای من تلاش او برای رسیدن به یک تحلیل فلسفی انتزاعی جذاب بود. البته در اینجا من یک تصویر کلی و تا حدودی فکاهی به شما ارائه می‌دهم. اما از جهات گوناگون، برای یک جوان پرسشگر که در جست‌وجوی تجزیه و تحلیل عمیق‌تری نسبت به آموزه‌های پیش‌پاافتاده در کلاس‌های دیگر بود، روایت فردید جذاب می‌نمود.

باید در نظر داشت که در دهه‌ی ۱۹۶۰ [۱۳۴۰] و اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ [۱۳۵۰]، دانشکده‌ی ادبیات در آخرین مرحله‌ی یک دوره‌ی گذار بود، زمانی که استاد‌های قدیمی بازنشسته شده بودند یا در شرف بازنشستگی بودند و «موجی جدید» از استادها در حال ظهور بود - کسانی که بیشتر در خارج از

کشور تحصیل کرده بودند. من واقعاً مفتخرم به حضور در کلاس‌های فردی مانند [بدیع‌الزمان] فروزانفر. او به برخی از دانشجویان اجازه داد در کلاس دکتری او درباره‌ی مثنوی شرکت کنند که در واقع تنها کلاسی بود که او تدریس می‌کرد. در آنجا این فرصت را داشتیم که با یکی از عالمان نسل قبلی دانشگاه تهران آشنا شویم. در همان زمان، اساتیدی از نسل جدید بودند، اما آموزش آن‌ها هنوز بین مدارس قدیمی و جدید بود از جمله خود فرید، یا معلمانی مانند سیدضیاءالدین سجادی، دکتر [عبدالحسین] زرین‌کوب و دکتر عباس زریاب خویی. اینها همه استادانی بودند که بین دو حوزه‌ی سنتی و مدرن گفت‌وگو می‌کردند. حتی دکتر غلامحسین صدیقی و دکتر عیسی صدیق - که هنوز در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ [۱۳۴۰] تدریس می‌کردند - متعلق به این نسل بودند. با وجود اینکه همه‌ی آن‌ها چهره‌های درخشان تاریخ فکری ایران در آن دوره بودند، با این وجود دانشگاه تهران فاقد هرگونه گفت‌وگوی معنی‌دار بین دانشجویان و اساتید بود. یک فضای رسمی به‌ویژه در دانشکده‌ی ادبیات وجود داشت که اجازه نمی‌داد گفت‌وگویی - محادثه، به قول فرید - بین دانش‌جویان و معلمان انجام شود.

غالباً محیطی خشک و بدون حال‌وهوای مناسب برای افرادی بود که می‌خواستند مثلاً لیسانس یا فوق‌لیسانس بگیرند و در دبیرستان به تدریس بپردازند و موقعیت اداری خود را ارتقا دهند. اما برای کسی که با اشتیاق آمده بود، یک خلأ قابل توجه وجود داشت. برای فردی مثل من که دانشکده‌ی پزشکی را ترک کرده بودم، و برای دومین بار در آزمون ورودی دانشگاه شرکت

کردم و به دانشکده‌ی ادبیات وارد شدم، دکتر فردید بود که این خلاء را جبران کرد. تا حدودی کلاس‌های او رویکرد گفتمانی او، صرف نظر از ماهیت آن، یک فرصت منحصر به فرد برای چنین گفت‌وگویی بود. البته این بدان معنا نیست که من خاطرات خوب خود را از تعدادی از اساتید گروه علوم اجتماعی که با آنها تا حدودی رابطه و گفت‌وگو داشتم، انکار کنم. افرادی مانند مرحوم دکتر نادر افشار نادری، یا دکتر شاپور راسخ و دکتر جمشید بهنام.

با این حال جذابیت خاصی در گفتار فردید وجود داشت و به ویژه توانایی او در ایجاد اصطلاحات جدید و پیوند کلمات (واژه‌ها) به مفاهیم. رویکرد انتقادی او دیدگاه متفاوتی به ما داد و فضای فکری تازه‌ای داشت که علی‌رغم تمام ایده‌ها و جعلیات فریبنده‌ی او، چندین سال طول کشید تا از ذهنم باز شوند. ترفند او ارائه‌ی مفاهیم کلیدی قدرتمندی بود که با آنها فکر می‌کردید و می‌توانستید مسائل پیچیده را در ذهن خود توضیح دهید و تفسیر کنید. به عنوان مثال، در کلاس جامعه‌شناسی دکتر غلامحسین صدیقی، علی‌رغم همه احترامی که برای وی قائل هستم، هرگز چنین نفوذ و تأثیری را تجربه نمی‌کردید.

صدیقی، که بعداً او را از یکی دو مقاله و ویرایش متونی که در سال‌های قبل منتشر کرده بود، کشف کردم، مردی باتدبیر و از نظر علمی بزرگ بود. با وجود این، در کلاس جامعه‌شناسی معلم بسیار متفاوتی با فردید بود. صدیقی به سادگی یادداشت‌های خسته‌کننده‌ی سخنرانی خود در مورد دورکیم و سوروکین

را می‌خواند و نمی‌توانست، یا نمی‌خواست، نوع تعمیق فکری را که فردید انجام داد، منتقل کند. علاوه بر این، کلاس‌های فردید اصلاً شلوغ نبود، در حالی که ده‌ها و حتی گاهی بیش از صد دانش‌جو در کلاس دکتر صدیقی شرکت می‌کردند، که اجباری بود. ثبت‌نامی‌ها در کلاس‌های فردید حدود ده نفر یا حتی کمتر از آن بود، حتی در کلاس‌های کارشناسی او. افراد زیادی نبودند که صحبت‌های او را بشنوند یا واقعاً بتوانند آنچه را که می‌گفت بفهمند. در کلاس تحصیلات تکمیلی او نیز تعداد کمتری حضور داشتند. مهتاب مستعان، از جمله معدود افرادی بود که با جدیت در کلاس‌های او شرکت می‌کرد و بعداً دکترای فلسفه خود را زیر نظر فردید دریافت کرد.

ع.م: بله، او پایان‌نامه خود را با فردید (درباره کی‌پرگور) انجام داد و استاد فلسفه در ایران بود و اکنون بازنشسته شده است.

ع.ا: در این کلاس‌های کوچک‌تر، مانند هر کلاس کوچکی، فردید می‌توانست به دانش‌جویان نزدیک شود. او یک نوع عادت ناپسند و فضولانه نسبت به دانش‌جویان دختر جوان داشت. زنان به‌طور کلی برای او جذاب بودند. او خودش می‌گفت: این نظربازی است؛ یا این قدردانی از زیبایی (جمال‌پرستی) است. در آن زمان، چنین چیزی کنجکاوای ام را بر می‌انگیخت که یک فیلسوف باید با چنین اصطلاحاتی صحبت کند. می‌توانم به‌خاطر بیاورم که یک سال زن جوانی که بعداً شاعر و نویسنده شد، در کلاس او شرکت می‌کرد، احتمالاً

در مقطع کارشناسی ارشد. دکتر فردید، با نگرشی عمیقاً مردسالارانه، که البته در آن زمان یک هنجار پذیرفته شده در دانشگاه بود، از او خواست در صف اول بنشیند تا او را زیر نظر داشته باشد، احتمالاً به این دلیل که ظاهر او برای او محرک فکری بود.

همان طور که قبلاً گفتم، فردید هنگام صحبت در کلاس درس، در مورد افراد بسیاری صحبت می کرد. به عنوان مثال، شاید اولین باری که در مورد همجنس گرایی شنیدم، در طول تمسخرهای فردید درباره فروزانفر بود. گرایش جنسی فروزانفر هر چه بود، البته هیچ ربطی به کلاس فلسفه ی فردید نداشت. به طور مشابه، گرایش «همجنس گرایانه» هدایت گه گاه ذکر می شد. اگر چه این امر تا حدودی درباره هدایت شناخته شده بود، اما برای من در آن زمان چنین افشاگری هایی در کلاس گیج کننده بود. فردید به صراحت در مورد چنین مسائلی صحبت می کرد، اغلب با این هدف که چهره ی افراد را در ذهن دانش جویان خدشه دار کند. اگر او در کلاس متوجه کسی می شد که دیدگاه او کمی با دیدگاه اش متفاوت بود، چنین موضوعاتی را با صراحت بیشتری برجسته می کرد.

داستان خنده داری که از کلاس فردید به یاد دارم درباره ی مرد جوانی بود، احتمالاً با گرایش مارکسیستی، که شاگرد دکتر امیرحسین آریان پور بود. آریان پور در آن زمان از تدریس در دانشگاه تهران منع شده بود و در جاهای دیگر تدریس می کرد - به عنوان مثال در دانشکده هنرهای نمایشی - اما

دانشجویان دانشگاه تهران در کلاس‌های او شرکت می‌کردند. این مرد جوان در کلاس فلسفه دکترای فردید نیز شرکت کرد. او یک کیف بزرگ سامسونت با خود می‌آورد که در دهه‌ی شصت (میلادی) مد بود و آن را جلوی خود گذاشت و در ردیف اول نشست. یک روز در کلاس - مطمئن نیستم دقیقاً چه اتفاقی افتاد - فردید متوجه شد که دانش‌جو یک ضبط صوت را در کیف خود پنهان کرده بود تا سخنرانی‌های فردید را ضبط کند، و به‌طور خاص آنچه در مورد آریان‌پور گفته بود.

ع.م: او در مورد آریان‌پور نیز صحبت کرد؟

ع.ا: بله، او هرازگاهی به آریان‌پور حمله می‌کرد. او معتقد بود که آریان‌پور نماد مارکسیسم است که برای جامعه و به ویژه در میان دانشجویان «بدآموزی» دارد، که این بدآموزی به زعم او باید افشا می‌شد. فردید که متوجه شد صدایش در حال ضبط شدن است، هم ترسیده بود و هم عصبانی شده بود. او البته حق داشت عصبانی شود چون کسی بدون اجازه صحبت‌های او را ضبط کرده بود. از سوی دیگر، من هرگز احساس رعب و وحشت را در چشمان او فراموش نمی‌کنم، گویی توطئه‌ی بزرگی علیه او انجام شده بود.

مباحث در کلاس درس تقریباً هرگز به شیوه‌ای روشمند یا ثابت ارائه نمی‌شد. به عنوان مثال، ما هرگز از او نشنیدیم که به‌طور سیستماتیک در مورد ریشه‌های

ایده آلیسم آلمانی یا اندیشه‌ی فلسفی هگل یا اینکه به کجا منتهی شد، به اصطلاح سر و دم آن کجاست، بحث کند. البته از آنجا که من در رشته‌ی فلسفه «تخصص» نداشتم، فقط برخی از کلاس‌های فلسفه را شرکت می‌کردم، اما مطالعه‌ی فلسفه را جدا از آنچه که به تنهایی خوانده بودم، دنبال نمی‌کردم. اما حتی وقتی به یادداشت‌هایم نگاه می‌کنم، رویکرد تصادفی فردید مشهود است. دیگران نیز از آن شکایت کردند.

این همان چیزی است که از کلاس‌های فردید در آن زمان به یاد می‌آورم. ارجاعات همیشگی او به بسیاری از شخصیت‌ها، مرده یا زنده، و نقد آن‌ها با سخنی تند، که سخنرانی‌های او را رنگ‌آمیزی می‌کرد، برای جوانان سرگرم‌کننده بود. یک مسئله - و سال‌ها طول کشید تا بتوانم رویکرد خود را تغییر دهم - نظرات بسیار منفی او در مورد انقلاب مشروطه بود. فردید از کل تاریخ معاصر ایران، به ویژه از دوران مشروطه به بعد، به عنوان دوران «خودبنیادی» صحبت می‌کرد، که او آن را منحرف و نیهیلیستی و فاسد می‌دانست. در بهترین حالت مشروطه را محکوم می‌کرد که بر اساس «حکمت اکتسابی» (عقل حصولی) بنا شده است و بنابراین انسانی و مدرن است. در بدترین حالت او مشروطه را چیزی جز «پایبندی به اصول» غرب، همان‌طور که او آن را توصیف می‌کرد، نمی‌دانست. فردید کل تجربه‌ی مشروطه را چیزی جز جنایتی عمدی از سوی مدرنیست‌های اثبات‌گرا برای ربودن راه عرفانی «اصیل» برای نجات ایران، عنوان نمی‌کرد. تصویری که او از این دوره در ذهن مخاطبان خود ترسیم می‌کرد، جامعه‌ای بود که با انتخاب اصول و نهادهای

دموکراتیک دچار انحراف شده است. فردید خصومت عمیقی نسبت به مدرنیته، به این معنا که ما آن را درک می‌کنیم، داشت. او نه تنها با مدرنیته دشمنی داشت بلکه از جهات خاصی نیز ضدروشنفکری بود، و کینه‌ای خاص نسبت به اندیشه‌ی لیبرال داشت. او روشنگری فکری را محکوم می‌کرد، که در فارسی به عنوان «منورالفکر» و بعداً به عنوان «روشنفکری» ترجمه شد. فردید آن را «حکمت روشنگر» (روشن - رای) نامید و آن را جعلی و دروغین خواند و در قطبیت دوتایی معمول خود آن را نام‌گذاری کرد و در عوض از بازگشت به «تاریک‌اندیشی» حمایت کرد. سال‌ها بعد برایم آشکار شد که تمام آن سال‌هایی که فردید در خارج از کشور گذرانده است - البته اگر او به‌طور سیستماتیک فلسفه را مطالعه کرده باشد، که جای سوال دارد - دیدگاه ضدمدرنیستی او پایه‌گذاری شد. در چارچوب جنبش در اروپا در دوران پس از جنگ، او ممکن است تحت تأثیر جریان‌ات ضدمدرنیستی‌ای بوده که از بازگشت به تصور دوران پیشامدرن حمایت می‌کردند.

ع.م: که مربوط به فاشیسم نیز بود.

ع.ا: که بسیار با فاشیسم مرتبط بود. در این چارچوب، فردی که دائماً او را مورد تمسخر یا انتقاد قرار می‌داد، تقی‌زاده بود - نه تنها به خاطر ناسیونالیسم مدرنیستی‌اش، بلکه به دلایل دیگر، از جمله ادعای خود مبنی بر اینکه تقی‌زاده «باطنی» (نهان‌روشی) بود، که اغلب منظور او فراماسونری بود. او کینه‌ی

بسیار عمیقی نسبت به فراماسونرها در ایران داشت، که معتمد - این برداشت شخصی من است - به این دلیل بود که در شعبه‌ی فراماسونری دعوت نشده یا پذیرفته نشده بود. پس از انقلاب اسلامی، فراماسونرها را وارد نظریه‌ی توطئه‌ی بزرگ خود کرد که به عقیده‌ی او پشت انحراف ایران به لیبرالیسم بودند. در واقع در گردآوری سخنرانی‌های فردید، که توسط [محمد] مددپور پس از انقلاب منتشر شد، یکی از اتهامات اصلی فردید علیه تقی‌زاده، انتشار مجله‌ای به نام کاوه است که او تقی‌زاده را به دلیل معرفی مدرنیته در ایران محکوم می‌کند.

او با لحن بحث برانگیز خود تقی‌زاده را نیز به دلیل حمایت از اندیشه اسماعیلی محکوم کرد. فردید معتقد بود که تقی‌زاده به انتشار دیوان ناصر خسرو، آثار کلامی و سفرهای او، هم در برلین و هم در تهران کمک کرد، زیرا این آثار به نوعی انحراف از آموزه‌های اسلام بود. البته اینها در زمانی بود که گرایش‌های اسلام‌گرای فردید در حال افزایش بود. این همان چیزی بود که او معتقد بود «باطنی» (نهان‌روشی) است. جالب است که می‌توان در اندیشه‌ی فردید بسیاری از آموزه‌های هرمنوتیک اسماعیلی را ردیابی کرد؛ ویژگی‌هایی که پس از انقلاب مورد انتقاد قرار داد و خود را در دامان اسلام شرعی گرا افکند و شروع به ستایش [آیت‌الله] خمینی به عنوان امام کرد. اما در سال‌های قبل اساساً همین فلسفه نوافلاطونی - که ریشه در اندیشه‌ی اسماعیلی داشت - بود که فردید به طور تصادفی از آن استفاده کرد و آن را به عنوان اندیشه‌ی فلسفی معتبر خود در کلاس ارائه داد.

در مورد هدایت، فردید معتقد بود که او یک نیهیلیست است و در تحلیل خود بیشتر در پی برچسب‌زدن به او بود تا توجه به سهم ادبی هدایت و خلاقیت‌های او. اگرچه از منابع دیگر می‌دانیم که فردید از اعضای حاشیه‌ای حلقه‌ی هدایت در کافه فردوسی و در کافه نادری بود، جایی که بیشتر به گرایش‌های ادبی مدرن اختصاص داشت، اما فردید واقعاً منتقد ادبیات مدرن فارسی بود.

سال‌ها بود که فردید به حلقه‌ی هدایت رفت و آمد می‌کرد و هدایت از او حمایت می‌کرد و به او محبت اخلاقی نشان می‌داد. مجتبی مینوی یکی دیگر از اعضای همین حلقه بود که فردید نیز خصومت زیادی به او نشان داد؛ در واقع نسبت به کل گروه اصلی «ربعه» (که در حقیقت پنج عضو داشت). جدا از خود هدایت، او به کسی رحم نمی‌کرد. در سال‌های بعد من واقعاً فهمیدم که هدایت با کمی شوخ‌طبعی و حتی تمسخر به فردید نگاه می‌کرد و شاید هرگز او را خیلی جدی نگرفت. در نامه‌های هدایت به دوستش شهید نورایی در سال‌های پرتلاطم و افسرده‌ی زندگی هدایت، به فردید اشاره شده است. من هم چنین در توپ مرواری متوجه شده‌ام، گذرگاهی است که در آن هدایت به فردید سیخونک می‌زند وقتی که به ریشه‌شناسی نام‌گذاری تهران اشاره می‌کند. او می‌گوید، تهران قبلاً ته ری بود (انتهای ری)، زیرا مردم خود را از شهر ری به سمت شمال روی الاغ خود (کون-خیزه) می‌کشاند، بنابراین به نام ته ران شناخته شد (یعنی حرکت روی الاغ). احتمالاً شیوه‌ای برای تمسخر شبه ریشه‌شناسی فردید بود. این البته خوانش من است، اما فکر می‌کنم حقیقتی در آن وجود دارد.

در مورد آل احمد، از آنجا که وی مفهوم غرب‌زدگی را از فردید گرفته بود - و او آن را در آغاز رساله خود تصدیق می‌کند اما آن را در جهت دیگری قرار می‌دهد و معانی جدیدی از آن استخراج می‌کند - به نظر فردید گویی چیزی که متعلق به او بود از او سرقت شده بود و باید آن را از آل احمد پس می‌گرفت. بارها و بارها می‌گفت: «این شخص من را اشتباه متوجه شده است و او در اشتباه است! منظور من این نبود! او ابعاد سیاسی و اقتصادی را به آن افزوده است، این با آنچه از یونانی‌زدگی بیرون می‌آید متفاوت است.» مفهوم اخیر یکی دیگر از اصطلاحات مورد علاقه فردید بود. آل احمد از جمله کسانی بود که از درب‌گردان وارد شد و مدتی در حلقه فردید بود، همان‌طور که مطمئنم می‌دانید.

فردید به دلیل خلق و خوی متضاد و نحوه تمسخر و تهمت به دیگران، تا حدی منزوی بود، که حتی در مواردی او خود به زبان می‌آورد. او می‌گفت: «من تنها هستم» و آن را یک فضیلت می‌دانست و می‌گفت: «من نمی‌توانم با هیچ سیستم فکری و با هیچ دیدگاهی جز دیدگاه خودم کنار بیایم.» جمله‌ای را که گاهی اوقات به کار می‌برد به خاطر می‌آورم: «من آن احمدی هستم که لاینصرف است (که نمی‌توان او را جمع کرد). در نحو عربی کلمه احمد قابل جمع نیست. همیشه احمد با صامت «د» در پایان است. «احمد لاینصرف (Ahamd-e la-yansaref)» یک ضرب‌المثل قدیمی در فارسی است که به شخصی اشاره می‌کند که نمی‌توان او را از هر جهت متقاعد کرد.

پس از دوران مشروطه، ایرج میرزا شعری طنزآمیز درباره احمدشاه سرود: فکر شاه فطنی باید کرد / شاه ما گنده و گول و خرف است، تخت و تاج و همه را ول کرده / در هتل های اروپ معتکف است، نشود منصرف از سیر فرنگ / این همان احمد لاینصرف است. در اینجا ایرج میرزا به تصمیم غیرقابل تغییر احمدشاه مبنی بر عدم بازگشت به ایران اشاره کرد، زمانی که در سال ۱۹۲۳ [۱۳۰۲]، رضاخان کنترل کامل دولت را در دست گرفت. فردید در واقع می خواست بر انزوا و استقلال فاضلانهای خود از دنیای روشنفکری پیرامون خود تأکید کند. با وجود همه صحبت های او در مورد بزرگواری و دوستی و محبت، من خیلی از اینها را در نحوه رفتار او در زندگی عمومی اش ندیدم.

البته باید انصاف را رعایت کنم و بگویم که در جوانی، آن زمان که دانشجوی کارشناسی بودم و هیچ کارنامه و فعالیتی نداشتم، او بود که با مهمان نوازی به من - و به دیگرانی مثل من - اجازه ی شرکت در کلاس هایش و بعدتر اجازه ی حضور در خانه اش را داد که خود همین تجربه جالب دیگری بود. من به همراه محمدرضا جوزی چندین بار در خانه اش، بیشتر در تابستان، با او دیدار کردیم. حتی پس از فارغ التحصیلی در سال ۱۹۷۱ [۱۳۵۰]، به مدت دو یا سه سال، چهار یا پنج بار او را ملاقات کردم و گاهی با هم برای شام بیرون می رفتیم. به یاد دارم که چندین بار به دربند، چاتانوگا و جاهای دیگر رفتیم. او آزادانه در مورد مردم و مکان ها صحبت می کرد و اغلب در این مواقع بود که می توان جنبه فردی تر فردید را دید؛ شاید جذاب ترین جنبه ی او را. همزمان، رفتارهای برون گرایانه اش باعث می شد زبان کنایه آمیزش بیشتر به چشم بیاید. من

می توانستم فردید را ببینم که انتقاد بیشتری نسبت به کسانی داشت که آن‌ها را
نهان‌روش می‌نامیدند. این بیشتر ضربه‌ای برای من بود، به ویژه پس از اینکه
ایران را ترک کردم و فاصله بیشتری با دید فریدیان نسبت به جهان پیدا کردم.
در آکسفورد، که بیشتر به رویکرد تجربی نسبت به دانش، به ویژه دانش
تاریخی تمایل داشت، تضاد با رویکرد عمدتاً ذهنی فردید کاملاً آشکار
می‌شد. به یاد دارم، هنگامی که برای اولین بار در آکسفورد شروع به تحصیل
کردم، به دلیل علاقه شخصی در چند سخنرانی درباره فلسفه‌ی آلمان شرکت
کردم. یک مترجم معروف هایدگر نیز حضور داشت که نامش را الان فراموش
کرده‌ام. تا آنجا که می‌توانستم این سخنرانی‌ها را بفهمم، رویکرد فلسفه‌ی
آلمانی ارتباط چندانی با هایدگر و فلسفه‌ی آلمانی‌ای که فردید نماینده‌ی آن در
ایران بود نداشت. بنابراین، برای من، چالش ترکیب/ادغام دیدگاه فردید حادث
شد.

یک تابستان، شاید در سال ۱۹۷۳ [۱۳۵۲] بود، برای فردید یک یا دو کتاب از
انگلستان هدیه آوردم - یکی از آنها به نظر من درباره فوکو بود. کتابفروشی
بلکول در آکسفورد، احتمالاً بهترین مجموعه متون فلسفه را در انگلستان
داشت و من زمان زیادی را در آنجا می‌گذراندم. کتابی فرانسوی درباره میشل
فوکو بود. اوایل دهه‌ی ۷۰ شروع به رسمیت شناخته شدن فوکو در اروپا یا
حداقل در انگلستان بود. وقتی کتاب‌ها را به فردید دادم، او البته از من تشکر
کرد اما با گذشت زمان، او هیچ چیزی در مورد آن دو کتاب نگفت. و وقتی
یک بار از او پرسیدم آیا فرصتی برای نگاه کردن به آن‌ها داشته، مخصوصاً آنچه

درباره فوکو بود، و در مورد فوکو چه فکر می‌کرد، او یک ژست مسخره به خود گرفت - که راه دیگری برای کنار گذاشتن یک شخص یا ایده بود - و گفت: «به عنوان خلال دندان بعد از شام خوب است» و این همیشه با من ماند. واضح بود که او به فوکو و پست‌مدرنیسم تمایلی ندارد. در واقع، همان‌طور که متوجه شده‌اید، در تمام سخنرانی‌هایش هیچ اشاره‌ای به فوکو نشده است. او گفتمان پست‌مدرنیسم را جدی نگرفت. و من فکر می‌کنم حداقل تا حدی به این دلیل بود که درک او از فلسفه با هایدگر پایان یافت. به کلیت خاصی رسید که جایی برای هیچ چیز دیگری باقی نگذاشت، در واقع جایی برای تشخیص و ترکیب سایر روندهای فکری باقی نگذاشت.

مثال دیگر بی‌علاقگی او به ترجمه‌ی فلسفه‌ی یونانی بود. البته او بارها بر اهمیت زبان یونانی تأکید می‌کرد و از اصطلاحات یونانی برای ریشه‌شناسی خودساخته‌ی خود استفاده می‌کرد. اما یک‌بار وقتی اشاره کردم که سهیل افنان از فن شعر ارسطو ترجمه‌ای از یونانی اصلی به فارسی دارد که در دهه‌ی ۱۹۴۰ در بیروت منتشر شده است، هیچ علاقه‌ای نشان نداد. من حتی به او گفتم که یک نسخه اضافی در کتابفروشی Thornton در آکسفورد پیدا کردم و خریداری کرده‌ام و می‌توانم آن را برای او بیاورم، اما او علاقه‌ای نشان نداد؛ و این علی‌رغم همه صحبت‌های او در مورد اهمیت دانستن اصطلاحات یونانی برای فهم فلسفه‌ی اسلامی بود.

به همین ترتیب، محسن روحی افنان، که فکر می‌کنم برادر سهیل افنان بود، دو کتاب به زبان فارسی در بیروت در زمینه‌ی فلسفه‌ی اگزیستانسیالیستی منتشر کرده بود، یکی در مورد مکتب الحادی، و دیگری در سنت مومنان (مسیحی)؛ یکی درباره‌ی سارتر و دیگری درباره‌ی کی‌یرکگور. با اینکه یک ایرانی این دو جلد را به زبان فارسی، در مورد موضوعی که فرید با آن درگیر بود، در بیروت چاپ کرده بود او مطلقاً علاقه‌ای نداشت حتی بداند که روحی افنان کیست! این نمونه‌ای از طرز فکر خودمحرانه‌ی او بود، که به مرور زمان من را بیشتر ناراحت کرد. من یک نوع بی‌زاری نسبت به او و تفکرش پیدا کردم، نه تنها به دلیل ضدروشنفکری او، یا به این دلیل که آنچه ادعا می‌کرد می‌داند واقعاً با واقعیت مطابقت نداشت، اما از آنجا که هر آنچه در مورد بیشتر شخصیت‌های دیگر عصر خود می‌گفت، عاری از هرگونه درک و محبت بود.

در واقع فرید یک لیست کامل از افرادی داشت که اغلب آنها را به دلیل تمایلات مدرنیستی یا «پوزیتیویستی» مورد انتقاد قرار می‌داد. به عنوان مثال، او نیما یوشیج را متهم به تحصیل نکردن در فرهنگ و زبان فارسی می‌کرد. او می‌گفت، «این شخص به مدرسه‌ی فرانسوی در تهران، سن لویی، رفته و فارسی خوب و مناسب یاد نگرفته است»، و او «فقط می‌تواند شعر مدرن (شعر نو) بنویسد زیرا شعر کلاسیک را نمی‌فهمد!» البته بعداً او در مورد گرایش‌های چپ‌گرایانه‌ی نیما و پیوستن‌اش به حزب توده اظهارنظرهای تندتری کرد. این بخشی مستمر از گفتار فرید بود.

یک بار در جمع روشنفکران که غلامحسین ساعدی نیز در آن حضور داشت، شنیدم که فردید حملات خود را به نیما از سر گرفت (شاید این را از خود ساعدی شنیده باشم که یک بار پس از انقلاب در آکسفورد با او ملاقات کردم). ساعدی به سمت فردید رفت و درست مقابلش ایستاد و گفت: «اگر یک کلمه دیگر از این مزخرفات بگویی، من همین جا حالت رو می‌گیرم». ساعدی اعتراض شدیدی کرد زیرا برای روشنفکران آن دوره، فردی مانند نیما یوشیج، پیشگام بود. از دیدگاه آن‌ها، نیما فردی نبود که بتوان خیلی شدید نقدش کرد.

از جمله موضوعات دیگر، «مطلق‌گرایی» فردید زیر گرایش نهفته به توتالیتاریسم سیاسی، حتی فاشیسم، بود که در آن زمان تا حدی آشکار بود. او نه تنها انقلاب مشروطه را یک روند انحرافی در تاریخ معاصر ایران می‌دانست بلکه مشروطه‌خواهی و همه چیز لیبرال و دموکراتیک مربوط به اندیشه‌ی مدرن در ایران را انحراف می‌دانست. در واقع، او با مدرنیته همچون یک مسیر شیطانی و بیهوده برخورد می‌کرد. فردید این کار را تا آنجا که برای او مناسب بود انجام داد (اما اجازه دهید این موضوع را برای لحظه‌ای رها کنم و به نقطه دیگری که فکر می‌کنم مناسب است برگردم).

احتمالاً شنیده‌اید که اغلب از او به عنوان «فیلسوف شفاهی» یاد می‌شود. چندین بار در کلاس‌های خود و در مکالمات خصوصی می‌گفت: «زبون‌درازی می‌کنم، دست‌درازی نمی‌کنم»، منظور او این بود که فلسفه را به صورت شفاهی نقد می‌کند اما نه به صورت مکتوب. و وقتی از او می‌پرسیدند

چرا نمی‌نویسد، همان‌طور که بسیاری می‌پرسیدند، او پاسخ می‌داد: «زبان فارسی خراب (ویرانه) شده است!» و سپس همیشه این بیت معروف سعدی را نقل می‌کرد: خانه از پای‌بست ویران است / خواجه در بند نقش ایوان است. در واقع، این «بهانه» بود، همان‌طور که ضرب‌المثل فارسی می‌گوید: «عذر بدتر از گناه». او به جای نوشتن چیزی دقیق و منسجم به زبان فارسی، زبان فارسی را به دلیل نداشتن دقت و ظرفیت فلسفی محکوم می‌کرد. فرید که دیگران را به غرب‌زدگی متهم می‌کرد، بیشتر از همه به غرب‌زدگی مسموم شده بود. گویی او این دیدگاه تحقیرآمیز را داشت که می‌توان به زبان آلمانی درگیر فلسفه شد اما به فارسی نه.

یک‌بار جرات کردم در خانه‌اش به او بگویم: بابا افضل کاشانی فلسفه به زبان فارسی نوشته است، حتی ابن سینا رساله فلسفی به زبان فارسی دارد، نصیرالدین طوسی فلسفه را به زبان فارسی نوشته است، چگونه می‌توانید بگویید فلسفه به زبان فارسی نوشتن غیرممکن است؟ او جواب داد: «سرنوشت تاریخی (حوالت تاریخی) گذشت! این سرنوشت آن دوران بود!» در واقع فرید هر جا که در بحث نمی‌توانست دست به قانع‌کردن فرد بزند، سریعاً به «سرنوشت تاریخی» (حوالت تاریخی) مورد علاقه خود می‌رسید و تأکید می‌کرد که این میراث آن دوران است، نه ما. بنابراین، او ناتوانی خود در نوشتن را این‌گونه توجیه می‌کرد. البته می‌توان در مورد این جبر تاریخی بی‌معنی او بسیار بیشتر گفت، که هر زمان که فرید مجبور بود به استدلال‌های ساخته‌وپرداخته‌ی خود وزن بیشتری بدهد، سراغ آن می‌رفت.

گذشته از آنچه گفتید که او در دهه‌های آغازین زندگی خود نوشته است، من هرگز [هیچ نوشته‌ای] از فرید ندیدم. اما شبی در خانه‌اش، در محل کارش، آنقدر شاد بود که برخی از دفترهای یادداشت خود را از قفسه بیرون آورد. آنها دفترهای باریک و بلندی بودند درست مانند دفترهای کالایی که در موسسات تجاری در ایران برای ثبت رکورد سهام استفاده می‌شد. این دفترها در هر صفحه خطوط عمودی برای ثبت موارد داخل و خروجی کالا داشتند. ظاهری قدیمی داشتند؛ این دفترها ممکن بود حدود ۴۰ سال در قفسه‌ها بوده باشند. در آنها او برخی از یادداشت‌ها را با جوهر سبز نوشته بود، چیزی که به نظر من تلاش برای ایجاد یک فرهنگ لغت ریشه‌شناسی بود. نمی‌دانم آیا از دفترها مطلع هستید؟

ع.م: بله، من اطلاع دارم و بسیاری از شاگردان او ادعا می‌کنند که او صدها صفحه از یک نسخه خطی چندزبانه‌ی «ریشه‌شناسی» دارد. با این حال، هیچ مدرکی وجود ندارد که نشان دهد این امر درست است یا او فقط صرفاً یادداشت‌هایی دارد.

ع.ا: در آنچه دیدم مدخلی در مورد کلمه فارسی (پهلوی) «خور» (منبع نور) و مشتقات آن وجود داشت که به‌طور قابل پیش‌بینی گسترده و متنوع بود و تا آنجا که به‌خاطر می‌آورم، منطقی بود. با این حال، ارتباطات ریشه‌ای عجیب و غریب او در صفحات دیگر و در بسیاری از منابع گذری او مشهود بود. این که

او هرگز این یادداشت‌ها را منتشر نکرده، شاید به این دلیل بوده که می‌دانست بسیاری از یافته‌های او، از نظر استاندارد فلسفی، حداقل، مشکل‌ساز هستند. برای مثال، او ریشه‌های هند و اروپایی را برای اصطلاحات عربی و برعکس، ریشه‌های عربی را برای اصطلاحات هند و اروپایی جست‌وجو می‌کرد. فردید اغلب ارتباط معنایی بین این دو را تشخیص می‌داد. بدون تردید مواردی از واژه‌های قرصی وجود دارد و بین خانواده‌های زبانی هند و اروپایی و آرامی ارتباطاتی وجود دارد. اما شما نمی‌توانید ریشه‌هایی مشترک را بین این دو فرض کنید فقط به این دلیل که آنها به نوعی شبیه یکدیگر بودند اما این دقیقاً همان کاری بود که فردید انجام می‌داد. او می‌گفت که کلمه عربی حج (زیارت) از کلمه یونانی *hygies* (بهداشت) گرفته شده است، به معنی «سالم ماندن»، تمیزکردن»، بنابراین عمل زیارت (حج) یک فرآیند پاکسازی است و پاکسازی به معنی پاکسازی از گناهان شخصی است. و برای اثبات ادعای خود، بیتی از حافظ را می‌خواند: من همان دم که وضو ساختم از چشمه‌ی عشق / چار تکبیر زدم یکسره بر هر چه که هست.

در اینجا او وضو را که قبل از نماز انجام می‌شود، معادل پاکسازی (یا بهداشت) می‌گرفت. او سپس استدلال می‌کرد که دعای مردگان (در بیت حافظ این «چهار سلام» [چهار تکبیر]) اشاره‌ای است به انصراف از «وجود موجود» به منظور برخورد با وجود به معنای مطلق. بدون شک این تفسیر جذابی بود، اگرچه ریشه‌شناسی آن بسیار متزلزل بود.

در مورد ریشه‌شناسی خیالی او می‌توان موارد بیشتری را بیان کرد، اما بگذارید ادامه دهیم. آن جزوات در واقع تنها نوشته‌ای بود که من از فرید دیدم. اما اخیراً با مجموعه مقالاتی که در ایران با عنوان شیخ سهروردی چاپ شده است برخورد کردم. سیدحسین نصر و دیگران نیز در این امر سهیم بودند. در کمال تعجب من، این مجموعه همچنین شامل مقاله‌ای از هانری کربن بود که تا حدودی توسط سیداحمد فرید ترجمه شده بود. در اینجا، در دو سوم اول ترجمه، که توسط فرید انجام شده است، به سختی می‌توان سر یا دم موضوع را تعیین کرد - تقریباً یک هدیان کامل است! انگار نمی‌داند چگونه یک جمله به زبان فارسی بسازد، چه برسد به اینکه معنی اصلی فرانسوی را منتقل کند! از نظر ساختار دستوری، جملات از ابتدا تا انتها نیاز به ویرایش سنگین داشتند.

ع.م: اما بحث‌هایی پیرامون آن وجود دارد. افراد مختلفی که با آنها صحبت کرده‌ام سوالات جدی را در مورد میزان تسلط او به آلمانی یا فرانسوی مطرح کردند. آیا می‌دانید که او در واقع به زبان‌های فرانسه و آلمانی تسلط داشت؟ این موضوع محل مناقشه بزرگی بوده است.

ع.ا: من نمی‌توانم در مورد مهارت او در این زبان‌ها قضاوت کنم. اما اگر به یک سوم پایینی مقاله‌ی کربن، که توسط آقای عبدالحمید گلشن ترجمه شده است، نگاه کنید، منطقی است. جملات ابتدا و انتها دارند. دو سوم ترجمه تحت نام فرید هیچ آغاز و پایانی ندارند.

ع.م: مقاله کربن در اصل به صورت یک مجلد منتشر شد و فردید و گلشن آن را ترجمه کردند. فردید این را قبل از خروج از ایران برای تحصیل در فرانسه ترجمه کرد.

ع.ا: شاید این طور باشد. من این موضوع را نمی دانستم. با این وجود نکته جالب در مورد فردید و گفتمان فلسفی او چیزی بود که به نظر می رسید یک جریان آگاهی است. شاید در اضطراب فکری او، در طوفان احساسی درونی اش، تعدادی تلنگر از اصالت وجودی وجود داشته باشد، چیزی تازه، هیجان انگیز و در عین حال متناقض. اگر می توان بهترین نیت ها را به او نسبت داد، فردید به وضوح فاقد توانایی لازم در بیان یک روایت منسجم به صورت شفاهی بود، چه برسد که آن را تبدیل به یک متن مکتوب کند. به همین دلیل او به سختی با زبان کنار می آمد.

البته این تا حدودی میراث های دیگری بود، اما فردید آن را به حداکثر رساند. او با انسجام و در ارتباط منطقی کلمات با هم مشکل داشت. من معتقدم که او در واقع ناتوانی خود را در بیان افکار خود در برخی گفتمان پیچیده نشان می داد. فردید بدون در نظر گرفتن متفکران پیشاسقراطی یونان باستان مانند هراکلیتوس و پارمنیدس، که تا حد زیادی مورد توجه فیلسوفان آلمانی از هگل تا هایدر بودند، از آن چیزی متعالی ساخت. گویی فردید می گفت: «بله، این فکر است!» و تمایلی به نمایش مداوم این پیچیدگی احساس می کرد. این در واقع نه تنها در گفتار او بلکه در شخصیت او و واکنش او به جهان پیرامون

مشهود بود؛ ترکیبی از نزاع، انتقاد از همه‌ی هنجارهای فکری و اجتماعی، و یک تعهد پیامبرگونه برای هشدار و محکوم کردن.

به نظر می‌رسد همین مشکل در ایجاد یک بحث منسجم در سال‌های اولیه زندگی او، فردید را از داشتن مدرک دانشگاهی محروم کرد. در دانشگاه سوربن، جایی که او به مدت ۴ سال در آنجا گذراند، حتی موفق به دریافت مدرک کارشناسی ارشد نسبتاً دست‌یافتنی هم نشد. ظاهراً مدتی را نیز در آلمان و سوئیس گذرانده بود اما هیچ نتیجه ملموسی نداشت. در سال‌های اخیر با نامه‌هایی از فردید در سال ۱۹۵۲ [۱۳۳۱] برخورد کردم. نامه مورد بحث بخشی از بایگانی شخصی دکتر [مظفر] بقایی است که پس از انقلاب اسلامی از خانه وی غارت شده و به وزارت اطلاعات آورده شده است. به اصطلاح «زندگینامه»ی بقایی - که بازسازی روند بازجویی‌های وی تحت فشار یکی از شبه مورخان که حقوق و دستمزد خود را این وزارتخانه می‌گیرد و هم‌چنین شامل برخی از مکاتبات بقایی بود. در اینجا فردید از طریق بقایی، از وزیر فرهنگ (یعنی آموزش و پرورش) دولت مصدق، که در آن زمان دکتر کریم سنجابی بود، درخواستی داشت تا اجازه‌ی ادامه تحصیل در ژنو را با کمک دانشجویی دولتی بدهد. دکتر سنجابی درخواست را رد کرد و از او خواست که به ایران بازگردد. چند سال بعد احتمالاً این عدم دقت و عدم رعایت نظم دانشگاهی و ناکامی در آن بود که باعث شد بدبینانه تحقیقات علمی را رد کند که اغلب آن‌ها را به عنوان بررسی علمی پیش‌پاافتاده نادیده می‌گرفت.

این احساس اضطراب و آشفتگی درونی البته در تاریخ روشنفکری ایران بی سابقه نیست. عارفان صوفی شطحیات داشتند و در معاشرت آزاد صحبت می کردند. این به معنای شیوه‌ای برای صحبت کردن بود که فرامنطقی و عاری از قواعد زبان و عقل بود، نوعی شعر؛ نوعی بیان شعری آئی. اما تفاوت صحبت‌های فردید در این بود که او قصد داشت انسان و جهان را با زبان ضد فلسفی شطحیات خود توضیح دهد. شطحیات صوفی - به عنوان مثال در کتاب الطواسین منسوب به منصور حلاج، یا در شطحیات روزبهان بقلی - هیچ ادعای فلسفی برای توضیح جهان ارائه نشده است، در حالی که فردید می گوید: «به کمک دانش شهودی (علم حضوری)، در حال جنگ با «دانش اکتسابی» (علم حصولی) هستم.» این دانش شهودی با تعریف غیر سیستماتیک، در واقع دشمن (ضد) عقلانیت مدرن بود. در چنین گفتمانی فردید صرفاً می توانست طیف وسیعی از مسائل به ظاهر غیر مرتبط را به هم بیافد. گاهی اوقات به نظر می رسید که فوران اعتراضی علیه جریان تاریخ غرب رخ داده است؛ راهی فراتر از نفرت مورد علاقه اش، غرب زدگی.

سال‌ها ما فکر می کردیم باید چیزی بسیار عمیق در پشت این فوران افکار فراعقلانی وجود داشته باشد که به این شکل ظاهری شهودی بیان شده است. اما چند سال طول کشید تا به این نتیجه رسیدیم که در واقع چیزهای زیادی وجود نداشت.

ع.م: چه طور به این نتیجه رسیدید؟

ع.ا: خب، شاید من دوباره شروع به کشف مجدد «دانش اکتسابی» کردم و وسایل و روش های آن را یاد گرفتم. نوع دانشی که فردید بی وقفه به آن طعنه می زد. سال ها طول کشید تا بتوانم ارزش های بشردوستانه ی تفکر منطقی را تشخیص دهم، هرچند هرگز، باید اضافه کنم، نباید دانش «شهودی» را در تفکر خلاق، شعر، آفرینش هنری و حتی گفتمان فلسفی به طور کامل تقبیح کنم، اما این شناخت و به رسمیت شناختن به هیچ وجه در ذهن من معادل رد صریح مدرنیته نبود.

ع.م: به نظر شما عوامل سیاسی وجود داشت؟

ع.ا: البته وجود داشت. به آن خواهیم رسید اما، تا آنجا که به بحث فلسفی فردید مربوط می شد، همان طور که شعر معروف اخوان می گوید: «آنچه بود، آتش دهان سوزی نبود.» بالاخره چیزی که از او گرفتم چندان دندان گیر نبود.

جنبه ی نهایی، در پاسخ به سوال شما در مورد بعد سیاسی، شاید بتوان در یک کلمه خلاصه شود: فرصت طلبی. این یک ناامیدی بزرگ برای من بود. انگار [فردید] یک قطب نمای داخلی داشت که همیشه در جهت قدرت حرکت می کرد. او قدرت را تحسین می کرد و در برابر آن تعظیم می کرد، اما در پشت سر قدرتمندان، تحقیر آمیز و تلخ - گاهی اوقات به شیوه خالص ماکیاولی -

صحبت می‌کرد. علی‌رغم آنچه ممکن است پشت سر مردم بگوید، اگر کسی می‌توانست او را به منبع قدرت نزدیک کند، فردید تمام تملق و سجده را نشان می‌داد. همان‌طور که آن بیت معروف سعدی می‌گوید: گربه شیر است در گرفتن موش / لیک موش است در مصاف پلنگ. او موش در نبرد با پلنگ قدرت بود که او را به خود جذب کرد. هرچه زمان بیشتر می‌گذشت، او بیشتر می‌فهمید که نمی‌تواند فقط بر اساس گفتمان دانشگاهی بر جهان خود تأثیر بگذارد و راه او به سوی قدرتمندان هموارتر شد.

در اواخر دوران پهلوی، در اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ [۱۳۵۰]، فردید به لطف و حمایت خوب احسان نراقی به تلویزیون ملی رفت. نراقی احتمالاً موثرترین فرد در صعود/تعالی عمومی فردید بود.

با وجود این، حتی نراقی را هم با زبان تندش نواخت، به دلیل مدافع علوم اجتماعی بودن؛ که در طرح فردید محصول نهایی مدرنیته‌ی فاسد (پتیاره) بود. پس از انقلاب اسلامی، در حالی که فردید طرفدار شدیدترین جریان‌های اسلامی شد، نراقی در زندان جمهوری اسلامی به سر می‌برد، که احتمالاً توسط همان نوع از طرفدارانی که از فردید به عنوان قهرمان فکری خود یاد می‌کردند، بازداشت و محکوم شده بود. در یکی از گفت‌وگوهای تلویزیونی او در اواخر شب پیش از انقلاب، در حدود ۱۹۷۶ [۱۳۵۵] یا ۱۹۷۷ [۱۳۵۶]، در اوج تبلیغات پهلوی برای حزب رستاخیز، من شنیدم که او در بداهه‌گویی‌های معمول گیج‌کننده‌ی خود می‌گفت: «ما باید فلسفه‌ای برای

احیای امپراتوری ترسیم کنیم!» (رستاخیز شاهنشاهی). از آنجا که شاه یک سیستم تک‌حزبی مانند فاشیسم را معرفی کرده بود، فردید یکی از چندین افرادی بود که ترسیم و مفصل‌بندی «فلسفه‌ی شاهنشاهی» را بر عهده گرفت و مامور انجام این کار شد. توجیه او، اگر نیاز بود، من حدس می‌زنم این بود که باید تونلی را در زیر سیستم حفر می‌کرد تا پیام خود را منتقل کند.

با این حال، پس از انقلاب، گزارشی که از او شنیدم باعث شد بیشتر مضطرب و در عین حال شگفت‌زده شوم و بینم قطب‌نمای او چقدر سریع در جهت قدرت می‌چرخد. او البته به مفهوم هایدگری در مورد "die Keher" («چرخش»، که به فارسی «گشت» ترجمه کرد) علاقه داشت. ابزاری مفید برای تسهیل برگشت کامل به منظور حمایت از آیت‌الله خمینی به عنوان امام زمان.

ع.م: او به صورت انتخابی یک عارف بود، در تئوری و نه در عمل.

ع.ا: این روش خوبی برای بیان آن است - یک کج خلق، شبه‌عارف. در اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ [۱۳۵۰]، هنگامی که رژیم پهلوی دچار بحران هویت شد که به ایجاد حزب رستاخیز انجامید، در تلاش برای برپایی منبع مشروعیت جدید، دستیاران نزدیک وی سعی کردند کمیته‌ای ایجاد کنند تا زمینه‌ی نظری برای حزب جدید ترسیم شود، به همین منظور تعدادی از افراد را برای عضویت در

کمیته دعوت کردند: محمد باهری که مورد حمایت اسدالله علم بود و احسان نراقی که از نزدیکان امیرعباس هویدا و ملکه فرح پهلوی بود. از طریق نراقی فریدید به نخست‌وزیر هویدا نزدیک شده بود - من فقط در مورد همه اینها اطلاعات دست دوم دارم. ظاهراً فریدید داوطلبانه به عضویت این کمیته درآمد، هرچند مطمئن نیستم که تا چه حد او را جدی گرفته‌اند.

مجموعه‌های تلویزیونی شبانه‌ی او و نمایش‌های فریدید در تلاش برای انتقال پیام خود، تا حد زیادی مورد تمسخر عمومی قرار گرفت زیرا تعداد کمی از افراد می‌توانستند تصورات پراکنده و بیان نامفهوم او را معنا کنند؛ چیزهایی که به نظر می‌رسید پارادوکس هستند. پس از انقلاب، از پشت تریبون سالن اجتماعات فردوسی دانشگاه تهران، او همان گفتار را با رنگ‌آمیزی انقلابی اسلامی بسیار قوی ادامه داد. این بار او موفق‌تر بود زیرا می‌توانست نه تنها به لیبرال‌هایی مانند بازرگان و بنی‌صدر به عنوان دشمنان انقلاب، و البته لحظه مسیحایی اسلامی خود، به طرز وحشیانه‌ای حمله کند، بلکه به این دلیل که او می‌تواند از چپ، به ویژه فداییان خلق، و البته رادیکال‌ترین نیروهای درون نیروهای [آیت‌الله] خمینی، ستایش کند. با این حال، به زودی، هنگامی که روند سریع حوادث بر خلاف جریان چپ چرخید، فریدید به سرعت آنها را نهیلیستی دانست و شروع به ستایش از قدرت مطلق ولایت کرد. این توتالیتاریسم نهفته در او ظاهر شد، که به نظر من ریشه‌های عمیق نازیستی داشت. هر چیزی که او در طول انقلاب یا پس از آن گفت، بر اساس اعتقادات مطلق‌گرایانه‌ی او بود. حتی به یاد دارم که یک روز در سال ۱۹۷۵ [۱۳۵۴]، یا

شاید ۱۹۷۶ [۱۳۵۵]، در خانه‌اش، او با لحنی صحبت می‌کرد که به‌طور ضمنی از نازیسم ستایش می‌کرد.

ع.م: آیا این را مستقیماً از زبان او شنیده‌اید؟

ع.ا: بله، در میان نظرات دیگر، من به‌خاطر دارم که او چیزی را در این باره گفته بود که «دلیل اینکه آنها [می‌گویند] هایدگر نازی بوده است این است که او می‌خواسته زمان را به کلیت خود برساند.» این بی‌شبهت به مفهوم آخرالزمان نیست، که او پس از انقلاب، تا حدودی مانند فلسفه مطلق‌گرایی نازی‌ها مطرح کرد. گویی او نقش خود را شبیه به نقش هایدگر در آغاز ظهور نازی‌ها در قدرت در اواخر دهه ۱۹۳۰ تصور می‌کرد. مانند هایدگر، انقلاب اسلامی برای فردید یک پدیده‌ی مسیحایی بود - آنچه او «قیام ظهور» نامید. مفهومی که او سال‌ها از آن حمایت می‌کرد و گمان می‌کنم در تفکر نازی نیز برتری داشت. پس از انقلاب، او دیگر آنقدر معمایی و مرموز نبود. او آشکارا استدلال می‌کند که ما، یعنی رادیکال‌های اسلامی، باید ایدئولوژی‌های مدرن را با سرنگونی طرفداران مدرنیته، دموکراسی، حقوق بشر، آزادی‌های مدنی و فردی، آزاداندیشی، ناسیونالیسم و لیبرالیسم به نتیجه برسانیم. او از ترور مقدس صحبت می‌کرد. فردید در سخنرانی‌های خود پس از انقلاب به وضوح طرفدار خشونت بود. او دو نوع خشونت را شناسایی کرد. شیوه‌ای که امام آن را مقدس می‌داند و بنابراین موجه است و باید از آن دفاع کرد. مورد دیگر

خشونت «نفس انسانی» [نفس اماره] است، که او به ذهنیت منطقی و مدرن برمی‌گرداند. بنابراین، اگر جمهوری اسلامی به خاطر امر مقدس دست به خشونت و شکنجه و اعدام زد، در نظر فردید این خوب و قابل قبول بود. او می‌گفت به‌تنهایی مرتکب خشونت نشوید، اما اجازه دهید مقامات انقلابی این کار را به‌طور سیستماتیک برای شما انجام دهند. این امر چندان دور از خشونت سیستماتیک مورد ستایش نازی‌ها نبود.

دشمنی او با مارکسیسم نیز از علاقه به ایدئولوژی نازی دور نبود. اگرچه او گاهی از مارکس به عنوان یهودی نیهیلیست صحبت می‌کرد، اما تضاد با او پس از انقلاب بسیار شدیدتر شد. و آنجا بود که ریشه‌های شکل‌گیری فکری او در اروپای پس از جنگ ریخته شد؛ گرایش او به سمت مطلق‌گرایی، مخالفت با دموکراسی، حقوق بشر، قانون اساسی و ناسیونالیسم پررنگ شد. او حتی به عنوان نماد ناسیونالیسم لیبرال به مصدق حمله می‌کرد.

ع.م: مصدق نه!

ع.ا: بله، فردید در سخنرانی‌های عمومی خود درست پس از انقلاب، که توسط محمد مددپور ضبط و رونویسی شده است، حداقل در یک مناسبت به مصدق حمله می‌کند. او می‌پرسید: «این جبهه ملی چیست که شروع به تحسین مصدق کرده است؟»

ع.م: مصدق را به خاطر نمی آورم.

ع.ا: بله، او [در مورد] مصدق نیز گفت. انقلاب به او این فرصت را داد تا گرایش ضد لیبرالی خود و ترویج خشونت را آشکار سازد. او آشکارا از پاکسازی «عناصر غیراسلامی» رژیم انقلابی در میان اعضای هیات علمی دانشگاه و دانشجویانی که «مخالف امام زمان» بودند دفاع کرد. حتی در دهه ی ۱۹۶۰ [۱۳۴۰]، هنگامی که من در کلاس او دانشجو بودم، او از «تجلی ظهور» [قیام ظهور] صحبت می کرد. در دهه ی ۱۹۷۰ [۱۳۵۰]، دیدگاه آخرالزمانی او بیشتر رو شد و پایان زمان را پیش بینی کرد، که منظور او دوران مدرنیته بود. پس از انقلاب، ماسک خود را کنار گذاشت و پرده را درید تا امامش بتواند خود را نشان دهد! و در نهایت، او به نظر می رسد هدف خود را با نوعی شیطنت شیطنی به انجام رسانده بود. او، همان طور که بعداً مشخص شد، بر برخی بخش های نسل انقلابی تأثیر گذاشت. من هیچ تحقیقی در مورد تأثیر معاصر او انجام نداده ام، اما آنچه به طور کلی می دانم این است که او پیروان بسیار زیادی پیدا کرد و روایت پوپولیستی خود را توسعه داد، که عمیقاً ضد روشنفکری و در خصومت با اندیشه ی لیبرال و سیاست لیبرال بود. به نظر می رسد هر کاری که او از طریق نوشتن و سخنرانی در دانشگاه یا در محافل خصوصی مریدان خود در دوران پهلوی انجام نداده بود، در جمهوری اسلامی به انجام رساند. به همین ترتیب، دیدگاه او نسبت به بهائیان نیز تغییر کرد.

ع.م: آیا او چیزی [درباره بهائیان] قبل از انقلاب می‌گفت؟

ع.ا: بله. قبل از انقلاب، وقتی برای اولین بار با او آشنا شدم، او یکی دوبار گفت که بهاء‌الله ایده‌های جالبی دارد و او فردی است که دارای ویژگی اخلاقی (معنویت) در اندیشه‌اش است و زبان او ریشه در تنوسوفی (حکمت / حکمت الاهی) دارد. و تا حدودی حق با او بود، زیرا اگر آثار بهاء‌الله را بخوانید، برخی از آنها به ایده‌های سه‌روردی و مکتب اشراق نزدیک است. با این حال، او بعداً خط خود را به‌طور کامل تغییر داد، از جمله به دلایل دیگر، زیرا فهمیده بود که کوچک‌ترین اعتدال در قبال بهائیت در تقابل با پیشرفت او در جمهوری اسلامی قرار دارد. به من گفتند که ظاهراً پس از انقلاب، او با همکاری صادق خلخالی، انجمنی را برای مبارزه با مثلث شیطنی صهیونیسم (که او همواره با یهودیت برابر می‌شمرد)، فراماسونری و بهائیان راه‌اندازی کرده است. من جزئیات آن را نمی‌دانم، اما تعجب نمی‌کنم اگر او در چنین مسیری حرکت کرده باشد.

قبل از پایان این مصاحبه، چند خاطره در مورد فرید به عنوان یک شخص دارم. من چندین بار در خانه‌اش در خیابان بزرگمهر تهران، بیرون خیابان شاه رضا سابق (انقلاب الان) از او دیدن کردم. آن خانه را نه تنها زمانی که متعلق به فرید بود به‌خاطر می‌آورم بلکه از دوران کودکی‌ام، زمانی که متعلق به یکی از اقوام پدری‌ام بود، می‌شناختم. این خانه بزرگ و با طراحی خوب بود و تمیز

و خوب نگهداری می‌شد. به یاد دارم که فردید با همسایه کناری‌اش اختلاف داشت، احتمالاً به این دلیل که او معتقد بود همسایه‌اش نسبت به ملک او تخلف کرده است. او بر این عقیده بود که دیوار جداکننده در انتهای حیاطش حدود یک متر یا بیشتر خارج از جایی که باید باشد، ساخته شده است. دیدن اینکه تا چه حد چنین تخلفی این فیلسوف بزرگ و غیر دنیوی را مشغول کرده بود، سرگرم‌کننده بود.

گاهی اوقات، در لحظات نادر صمیمیت، برخی از جزئیات خصوصی مربوط به گذشته خود را نیز به یاد می‌آورد، مانند همسر آلمانی یا اتریشی که پس از جنگ با او ازدواج کرد - و ظاهراً فرزندی از این ازدواج داشت. این موضوع نیز برای من غافلگیرکننده بود، نه به دلیل ازدواجی که داشت، بلکه به این دلیل که او در مورد همسر و فرزندش با لحنی پدرسالارانه صحبت می‌کرد، گویی آنها اشیایی بودند که او به سادگی در اختیار داشت و سپس آنها را دور انداخت. او از محل زندگی آنها اطلاع نداشت. فردید می‌گفت: «من او را ترک کردم - همه را ترک کردم!» علی‌رغم تحسین ارزش‌های عشق و همراهی، به نظر آمد که فردید بسیاری از ارزش‌های مردسالارانه نسل خود را به ارث برده و محصول فرهنگ مردسالار اوایل دوران پهلوی بوده است.