

## گفت و گو با دکتر نصرالله پورجوادی

یکی از عمده ترین پژوهشهای دکتر نصرالله پورجوادی در زمینه میراث شگرف تصوف و عرفان در ادب فارسی است. سرمایه میراث شگرف صوفیه، در حقیقت عرفان و ادب این قوم است که بررسی ارزش آن برای دریافت پایه واقعی فرهنگ ایرانی و اسلامی ضرورت تمام دارد. ادب صوفیه از نظر تنوع و غنا در زبان فارسی و عربی اهمیت فراوان دارد. آثار پورجوادی درباره سهروردی، احمد غزالی، عین القضاة، ابو عبد الرحمن سلمی و... از مآخذ قابل توجه در پژوهشهای ادبیات عرفانی است. با آرزوی توفیق برای ایشان و تشکر از دکتر حسین معصومی همدانی، حسن انصاری قمی و حسن سید عرب که این گفت و گو با همکاری صمیمانه آنان انجام پذیرفت، توجه خوانندگان ارجمند را به متن گفت و گو جلب می کنیم.

\*\*\*

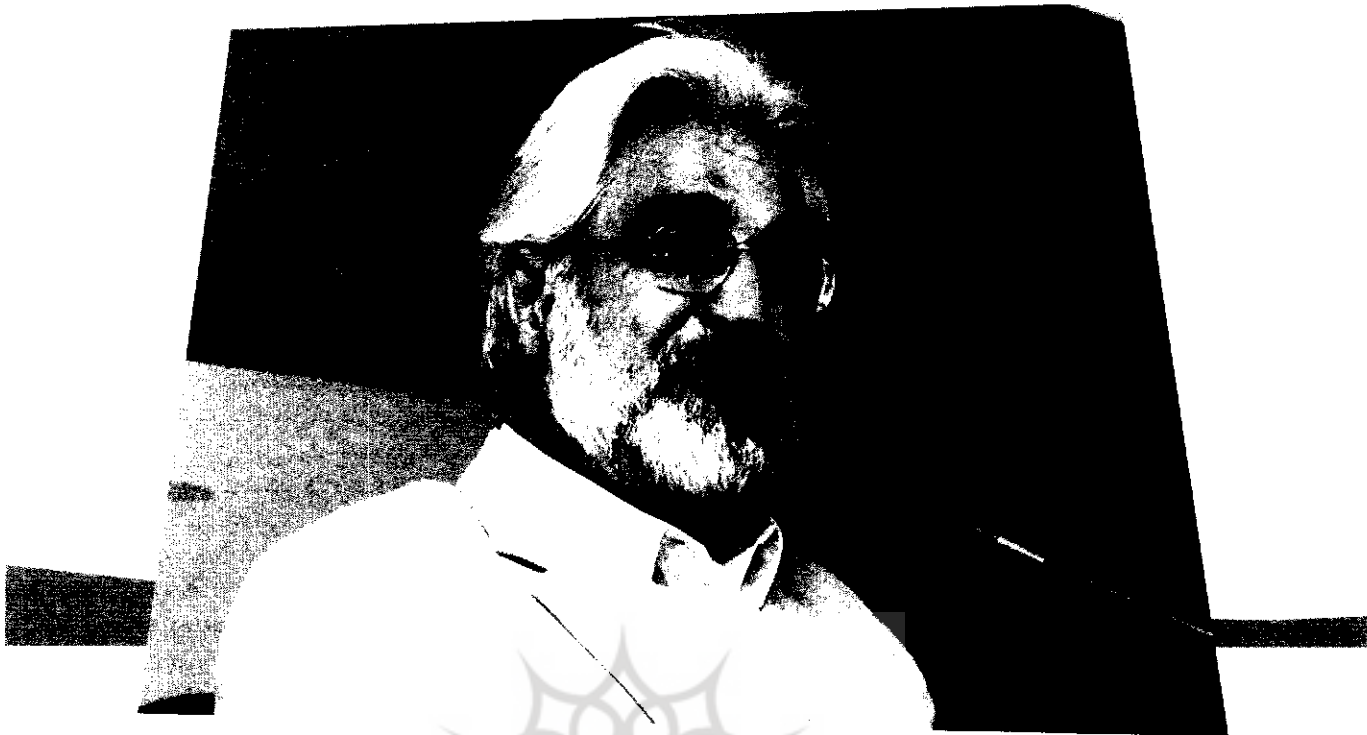
□ محمدخانی: با تشکر از جناب عالی که دعوت ما را پذیرفتید، روال کار ما بر این است که گفت و گو را با صحبتی درباره هنگام تولد و سیر مدارج تحصیلی آغاز کنیم. اگر جناب عالی موافق هستید به همین شیوه عمل کنیم.

■ پورجوادی: من تیرماه ۱۳۲۲ در تهران متولد شدم که الان دقیقاً ۵۹ سال پیش می شود و محل تولدم خیابان مولوی، کوچه سیدمصطفی بود. همیشه وقتی نشانی از من می خواستند، می نوشتم: خیابان مولوی - قنات آباد - کوچه سیدمصطفی. نمی دانستم سیدمصطفی کیست، تا اینکه سالها بعد سرگذشت مرحوم علامه قزوینی را می خواندم، که نوشته بود که من وقتی جوان بودم پیش این و آن درس می خواندم و از جمله می رفتم به قنات آباد، پیش مرحوم سیدمصطفی قنات آبادی. آن وقت بود که فهمیدم کوچه ما به نام سیدمصطفی قنات آبادی است. این موجب شد که تعلق خاطر دیگری نسبت به این کوچه پیدا کنم، کوچه ای که در یک زمان عالمی

در آن زندگی می کردم و مرحوم قزوینی هم هفته ای چند روز مثلاً از جلوی خانه وارد می شده است.

چند سال پیش یک بار به آنجا رفتم، دیدم که اسم کوچه را عوض کرده اند و با دیدن نام جدید یک دفعه تمام آن اهمیتی که آن کوچه، آن اسم و آن تاریخ داشت در ذهنم فروریخت. باری، من در همان محله درس خواندم. در مدرسه ای به نام شریعت، دوره ابتدایی را گذراندم و برای گذراندن دوره متوسطه به دبیرستانی رفتم که جامعه تعلیمات اسلامی دایر کرده بود به نام دبیرستان جعفری و سپس دو سال آخر را به دبیرستان ساسان رفتم. به طور کلی من شاگرد درس خوانی نبودم، خصوصاً در دبیرستان، ولی در عوض کتابخوان بودم و خارج از درس، کتاب می خواندم. در دبیرستان رشته ریاضی خواندم. از کلاس سوم ابتدایی بود که فهمیدم می توانم یک چیزهایی را بخوانم و شروع به کتاب خواندن کردم. من از لحاظ تربیتی محصول دهه ۳۰ در تهران و فضای فرهنگی آن دوره ام. می رفتم جلوی کتابفروشیها و ویترینها را نگاه می کردم، هر چه بود می خریدم و می خواندم. سر کلاس هم که می نشستم همیشه یک کتاب زیر میز داشتم و مشغول خواندن بودم. زیاد به درسهای مدرسه اهمیت نمی دادم و وقتی که دیپلم گرفتم اکثر کتابهای رمان، داستان و کتابهای جدی از نویسندگان مختلف را که پیدا می شد، خوانده بودم. معلم، سر کلاس از صادق هدایت حرف زد، من بعد از مدتی تمام کتابهای صادق هدایت را خوانده بودم. هر چه که ترجمه می شد می خواندم. در خانه با کتابخوانی من مخالفت می کردند و مجبور بودم مخفیانه بخوانم. تا اینکه بزرگ شدم و خودم تصمیم گرفتم.

دبیرستان یک مقداری برایم تلخ بود، خصوصاً وقتی مدرسه اسلامی می رفتم. محیط خوبی نبود. مدیرش شخصی بازاری بود که از علم تعلیم و تربیت هیچ چیز نمی دانست. یک بار من از یکی از معلمان خود به نام آقای سیدجلال مروج پرسیدم که چه کتابی بخوانم. گفت برو آیینة حجازی را بخوان، من با چه زحمتی رفتم و



درس منطق یکی از بهترین درسهایی بود که گرفتم. خیلی از آن لذت بردم، آنجا مقداری منطق کلاسیک درس می‌دادند و مقداری منطق ریاضی و نظریه مجموعه‌ها، در آن دانشگاه گروه فلسفه نداشتند ولی در یکی از گروه‌های دانشگاهی دو سه تا درس فلسفه می‌دادند و یک درس منطق. من چند تا درس فلسفه و منطق در آن دانشگاه گرفتم و بعد رفتم به دانشگاه ایالتی سانفرانسیسکو و در آنجا شروع کردم به ادامه تحصیل در رشته فلسفه. چون دیدم فلسفه دقیقاً همان چیزی است که من می‌خواهم.

فلسفه آنجا هم چنانکه خودشان می‌گفتند فلسفه تحلیل زبانی (Linguistic analysis) بود. ما در دوره لیسانس مجبور بودیم ۲۴ واحد فلسفه بگیریم. ولی من حتی درسهایی انتخابی خود را هم فلسفه می‌گرفتم. به تدریج به فلسفه قدیم و یونان علاقه‌مند شدم و رشته فرعی خود را کلاسیک (Classic) انتخاب کردم و یک سال هم یونانی قدیم خواندم. بر درسهای فلسفه یونان خیلی تکیه داشتم. افلاطون، ارسطو، حکیمان پیش از سقراط، ادیان یونان. یادم هست که یک درس به نام ادیان یونان گرفتم و برای آن درس کتابهای هومر، هرزود و تمام نمایشنامه‌های یونان را خواندم. چون من افلاطون را خوانده بودم، دیگر مجبور نبودم افلاطون را بخوانم والا کتابهای افلاطون هم جزو تکلیف بود. تمام اینها را مجبور بودیم برای سه واحد بخوانیم. حالا در اینجا به دانشجویان می‌گوییم ۲۰۰ صفحه مطلب بخوانند ناراحت می‌شوند و می‌گویند زیاد است.

□ **معصومی همدانی:** آن درسها را به انگلیسی می‌خواندید یا یونانی؟

■ **پورجوادی:** به انگلیسی، چون یونانی من در آن حدی نبود که بتوانم بخوانم. بهترین سالهای عمرم آن چهار سال دوره لیسانس بود که خیلی از آن لذت بردم و هیچ وقت آن را فراموش نمی‌کنم. برایم خیلی سازنده بود، چون آزاد بودم. می‌توانستم در هر کلاسی ثبت نام کنم. هر درسی که دلم می‌خواست انتخاب می‌کردم و سر کلاس

این کتاب را پیدا کردم، به مدرسه که رسیدم همین مدیر گفت این کتاب چیست و بعد با تعجب گفت: آینه حجازی می‌خوانی! و دستور داد تا مرا تنبیه کنند. جرم من این بود که معلم به من گفته بود برو این کتاب را بخوان و من هم رفته بودم و آن را تهیه کرده بودم. نوعاً اولیاء مدرسه و معلمان به این شیوه رفتار می‌کردند، به همین دلیل همیشه از دبیرستان خاطره بدی داشتم. اواخر سال، موقع امتحان، مقداری درس می‌خواندم درحدی که نمره قبولی بگیرم. تا اینکه دبیرستان را تمام کردم.

امتحان کنکور دادم، می‌خواستم بروم دانشکده ادبیات. چون ریاضی خوانده بودم و چیزهایی نخواندم که در کنکور ادبی لازم بود، قبول نشدم. بعد فهمیدم دلیل عمده قبول نشدنم این است که زبان خارجی درست نمی‌دانم که پس از آن، یک سال، شب و روز در انجمن ایران - آمریکا زبان خواندم. بعد در کنکور دانشگاه شیراز که آن وقت، پهلوی بود شرکت کردم و قبول شدم و یک ماه هم به شیراز رفتم، ولی دیدم همه یا می‌خواهند پزشکی بخوانند یا مهندسی و من هم حوصله این چیزها را نداشتم. برگشتم تهران پایم را در یک کفش کردم که می‌خواهم به خارج بروم. پدرم اجازه نمی‌داد. اما سماجت کردم و هرطور که بود رفتم.

چهار سال و نیم آنجا درس خواندم، دو یا سه تا دانشگاه رفتم. مدتی رفتم به یک کالج یسوعی‌ها که در ایالت ورمونت بود. آنجا چون انگلیسی من خوب بود، درس ادبیات انگلیسی را شروع کردم بعد رفتم دانشگاه نورث تگزاس و یک سال و نیم آنجا بودم. ابتدا می‌خواستم روان‌شناسی بخوانم و این دانشگاه هم برای این رشته خوب بود، چند درس روان‌شناسی و ادبیات گرفتم. آن زمان هنوز نمی‌دانستم فلسفه چیست. روزی با یکی از دوستانم که صحبت می‌کردم، گفت چرا نمی‌روی فلسفه بخوانی چیزی که تو دنبالش هستی فلسفه است. ترم بعد یک درس فلسفه و یک درس منطق گرفتم.

می‌رفتم و اگر می‌دیدم خوشم نمی‌آید، آن را حذف می‌کردم و درسی دیگر می‌گرفتم. تکیه روی حفظ کردن هم نبود. نظام آموزشی طوری بود که استعداد دانشجو مطابق سلیقه و علاقه او پرورش می‌یافت. این هم دقیقاً همان چیزی بود که من می‌خواستم، تمام آن چیزهایی که در ایران سرکوب می‌شد، در نظامی که ما را مجبور می‌کردند که دروسهای خاصی را بخوانیم و مطالبی دیگر را اصلاً نخوانیم، و این با نظامی که دانشجو در آن آزاد است که دنبال هر چه می‌خواهد برود، خیلی فرق دارد.

■ **محمدخانی:** آیا استاد خاصی در علاقه شما به فلسفه مؤثر بود یا کل نظام آموزشی به صورتی بود که شما را به فلسفه علاقه مند کرد؟

■ **پورجوادی:** کل نظام بود و استادان هم بودند. چند تا از استادان ما واقعاً خوب بودند، دانشگاهی که ما بودیم دانشگاه خوبی بود. دانشگاههای معروفی در آمریکا هست که اسمشان را بسیار می‌شنوید ولی این دلیل نمی‌شود که دوره‌های لیسانس این دانشگاهها هم خیلی خوب باشد. در دانشگاههای معروف، معمولاً دانشجویان فوق لیسانس و دکتری را می‌گذارند درس بدهند. ولی جایی که من بودم، چون آن موقع دوره دکتری فلسفه نداشت، بهترین استادانی را که از دانشگاههای خوب فارغ التحصیل شده بودند، جمع کرده بود. حتی از دانشگاه برکلی آن موقع سطحش در فلسفه بالاتر بود. برکلی این طرف خلیج بود، ما آن طرف بودیم.

در مجموع دانشگاه خوبی بود. اما اینکه بگویم یک نفر در من تأثیر داشت نبود. وقتی به گذشته و تحصیلاتم نگاه می‌کنم، می‌بینم محصول درس خواندن نزد مثلاً یک استاد، دو استاد، سه استاد نبود. این یک نظام قرون وسطایی است. شما در نظام آموزشی دوره جدید در یک نظام آموزشی قرار می‌گیرید که یا این نظام آموزشی خوب است و شما را پرورش می‌دهد یا نه. خصوصاً دانشگاههای آمریکایی اینطورند. مگر زمانی که شما می‌روید در دوره دکتری درس بخوانید. آن وقت است که مستقیماً با یک نفر کار می‌کنید و تازه آن زمان هم شما در یک نظام آموزشی کار می‌کنید. بهرحال، در دوره لیسانس دانشجو در یک نظام آموزشی پرورش پیدا می‌کند. یک مجموعه است که شما را پرورش می‌دهد. البته استادانی بودند که بالاخره با آنها نزدیک می‌شدیم. خصوصاً یک نفر بود که دستیارش هم شدم و تخصص او افلاطون بود و با او درس افلاطون گرفته بودم.

■ **انصاری قمی:** عدم علاقه حضرت عالی به مارکسیسم در شرایط اوج مارکسیسم گرای دهه چهل و پنجاه شمسی شاید نتیجه این نیست که شما در آمریکا فلسفه را شروع کردید و اینکه آنجا زمینه‌ای نبود برای اینکه دانشجویان در دانشگاهها با فلسفه مارکسیستی‌ای که در ایران غلبه داشت و به هر حال در آن زمان برای همه جوانهای ایرانی یک جذابیتی داشت، آشنا شوند؟

■ **پورجوادی:** در آمریکا به مارکس در این حد توجه نمی‌شد که بخوانند آن را در گروههای فلسفه درس بدهند.

■ **انصاری قمی:** همین مؤثر نبود که شما از مارکسیسم فاصله بگیرید؟

■ **پورجوادی:** من هیچ وقت به مارکس نزدیک نشدم که بخوام از آن فاصله بگیرم.

■ **معصومی همدانی:** چه سالهایی بود؟

■ **پورجوادی:** سال ۱۹۶۲ به آمریکا رفتم.

■ **معصومی همدانی:** آیا فضای دانشگاهی در آن زمانها در حال

مارکسیست شدن بود؟

■ **پورجوادی:** بله، ولی کاری به گروههای فلسفه نداشت.

گروههای فلسفه حتی با مکاتب فلسفه اروپایی هم چندان کاری نداشتند. استادی داشتیم که تازه هایدگر درس می‌داد ولی باسارتر هم میانه‌ای نداشتند. یا فلسفه آنالیتیک و فلسفه علم و منطق می‌خواندم یا تاریخ فلاسفه بزرگ را. در تاریخ فلسفه هم بیشتر تأکید روی دکارت، لاک، بارکلی و هیوم بود.

■ **محمدخانی:** فوق لیسانس و دکتری را به دنبال یکدیگر ادامه دادید؟

■ **پورجوادی:** من در ۱۹۶۷، یعنی ۱۳۴۶ شمسی به ایران برگشتم. علاقه مند شده بودم فلسفه‌های اسلامی را بخوانم. در سال آخر لیسانس به فلسفه اسلامی علاقه مند شدم. ولی فلسفه اسلامی در آمریکا نبود. در ۱۹۶۶ بود که یک روز در کتابخانه دانشگاه، یک کتاب فلسفه اسلامی دیدم و آن را امانت گرفتم که کتاب سه حکیم مسلمان دکتر نصر بود که تازه به انگلیسی درآمده بود. من این کتاب را گرفتم و خواندم و علاقه مند شدم. این کتاب خیلی در من تأثیر گذاشت. برای همین تصمیم گرفتم یک جوری فوق لیسانس را در رشته فلسفه اسلامی بخوانم. در آمریکا آن زمان فلسفه اسلامی نبود. هاروارد و شیکاگو و جاهای دیگر هنوز شروع نکرده بودند یا من خبر نداشتم. درباره دانشگاهها تحقیق کردیم، اصلاً کسی نمی‌دانست که کجا فلسفه اسلامی درس داده می‌شود. کسی دنبال فلسفه اسلامی نبود. دانشگاه تورنتو تنها جایی بود که فلسفه اسلامی درس می‌دادند و من سعی کردم بروم هم با دپارتمان فلسفه و هم اسلام شناسی درس بخوانم چون زمینه فلسفه اسلامی نداشتم. یک چیزی بین دو گروه آموزشی بود. تورنتو مرا پذیرفت و وقتی خواستم به کانادا بروم، گفتند تو باید بروی از ایران ویزا بگیری و نمی‌توانستیم این کار را بکنم. از دانشگاه لس آنجلس هم پذیرش داشتم ولی علاقه‌ای نداشتم که به آنجا بروم چون بیشتر درسها فلسفه علم و منطق بود و اینها هم چیزهایی نبود که من بتوانم آن موقع بخوانم، این بود که نرفتم و آمریکا را ترک کردم.

■ **معصومی همدانی:** چطور شد که آن علاقه به منطق فروکش کرد؟ شما از این فضای تحلیلی متأثر نشدید؟

■ **پورجوادی:** درسهایی که ما می‌گرفتیم باعث شد که روش آنالیتیک برای همیشه در من بماند. مثلاً ما یک کلاس تحت عنوان «مسائل فلسفه» داشتیم که عنوان یکی از کتابهای راسل بود و تازه چاپ شده بود و چقدر هم استادمان به آن انتقاد می‌کرد. این کتاب و همینطور کتابهای دیگر را تحلیل و بررسی می‌کردیم. مثلاً اگر تاریخ فلسفه می‌خواندیم یکی از مقالاتی که باید می‌نوشتیم این بود که در تأملات دکارت یک پاراگراف هست راجع به مثال موم و تغییر کیفیات آن در هنگام آب شدن. این را مثلاً به ما می‌گفتند بروید تحلیل کنید و یک مقاله بنویسید. چطور می‌توان ده صفحه مطلب فلسفی درباره این مثال نوشت؟ این کاری بود که باید می‌کردیم. این روش آنالیتیک بود. هر درسی که می‌گرفتیم، به یک نحوی با این نوع تحلیل همراه بود. ولو اینکه درس تاریخ فلسفه بود. اما علت فروکش کردن علاقه من به منطق این بود که منطق، وارد ریاضیات می‌شد و من دنبال ریاضیات نبودم. بسیاری از مباحث منطق، مثلاً بحث الفاظ و تعریف را، شما در درسهای فلسفه می‌خوانید. من نمی‌دانم منطق جدید ریاضی واقعاً تا چه حد منطق است و چه قدر ریاضی. من اگر می‌خواستم منطق را ادامه دهم باید از فلسفه بیرون می‌آمدم و علاقه من همواره به فلسفه بود.

■ **محمدخانی:** بعد برگشتید ایران و دوره فوق لیسانس و دکتری را در ایران ادامه دادید.

■ **پورجوادی:** بله، به خاطر علاقه‌ای که به فلسفه اسلامی و



به طور کلی به حکمت شرقی پیدا کرده بودم. زمانی که در آمریکا بودم برای من به ایران آمدن زیاد مطرح نبود. چون توانستم به کانادا بروم، گفتم بروم اروپا و در واقع بلا تکلیف بودم. در اروپا کاری نداشتم و چند ماهی ماندم و آمدم به شرق و به ترکیه و سوریه و زمینی هم می‌آمدم. از سوریه هم آمدم به ایران و بعد از مدتی به دانشگاه تهران رفتم و در رشته فلسفه درس خواندم. می‌خواستم بروم فلسفه اسلامی را در جاهای دیگر بخوانم، ولی منصرفم کردند. یکی از کسانی که مرا منصرف کرد مرحوم مطهری بود. یک روز به اتفاق آقای دکتر حداد رفتم نزد ایشان در دانشکده الهیات و گفتم می‌خواهم بیایم به دانشکده الهیات، فلسفه بخوانم. گفت به اینجا نیا برو همان دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، و این شد که در دانشگاه تهران ماندم و دوره‌های فوق لیسانس و دکتری را در دانشکده ادبیات طی کردم.

□ **معصومی همدانی:** در این توجه به فلسفه اسلامی و عرفان، انگیزه خاصی داشتید؟ در آن فضای تحلیلی، اتفاق خاصی باعث شد که توجه شما معطوف به فلسفه اسلامی و شریقات بشود یا تاثیر فضای کلی آن زمان بود؟

□ **پورجوادی:** یکی از کتابهایی که خیلی در من تاثیر گذاشت، کتاب **غرب‌زدگی** آل احمد بود. گمان می‌کنم تابستان ۴۵ بود که این کتاب **غرب‌زدگی** به دستم افتاد. حالا نمی‌دانم آن را در برکلی گیر آوردم یا جای دیگر. وقتی به تهران آمده بودم دنبال کتابهای دیگر آل احمد می‌گشتم، پیدا نمی‌کردم. مدت کوتاهی در تهران بودم و برگشتم به آمریکا. ولی کتاب **غرب‌زدگی** در من تاثیر گذاشت و سالها بعد فهمیدم که چه تاثیر مخربی داشته یا شاید هم از جهانی مثبت بوده است. اما مهم‌ترین نکته حادثی بود که در دهه ۱۹۶۰ در آمریکا اتفاق می‌افتاد، خصوصاً در برخی از شهرهای آن مثل نیویورک و لس‌آنجلس و سانفرانسیسکو اواسط دهه ۶۰ زمانی بود که جنگ ویتنام شروع شده بود. جنگ ویتنام وقتی شروع شد، نویسندگان و روشنفکران، مخالف جنگ بودند و این مخالفت در دانشگاهها انعکاس داشت مثلاً در دانشگاه ما که یکی از لیبرال‌ترین دانشگاههای آمریکا بود این مخالفت کاملاً علنی و مطرح بود.

□ **معصومی همدانی:** البته لیبرال به معنای امریکایی، یعنی چپ در مقیاس امریکایی، البته نه حتماً چپ سیاسی.

□ **پورجوادی:** لیبرال یعنی اینکه آزاد بودند که مخالفت کنند. آزاد بودند که آن ارزشهای طبقه متوسط امریکایی رازیر سؤال ببرند. حتی نظام آموزشی آمریکا مورد سؤال قرار می‌گرفت و من درست در

مرکز تمام این هیاهوها در سانفرانسیسکو بودم و در دانشگاهی بودم که زندگی مادی و ارزشهای طبقه متوسط را مورد چون و چرا قرار می‌داد. و بعد هم رشته فلسفه می‌خواندم و با خیلی اشخاصی که بیرون از دانشگاه بودند بحث می‌کردیم؛ با کسانی که دنبال زندگی و ارزشهای دیگری بودند. اینها در من خیلی بیشتر تأثیر می‌گذاشتند. اصلاً محیط خاصی بود. دهه شصت، خصوصاً اواسط آن در آمریکا معروف است. مثلاً یک تجمعی بود به نام Being که وقتی من در آن موقع آنجا بودم در پارک گلدن گیت تشکیل می‌شد. این تجمع معروف است. به هر حال اینها باعث شد که خیلی از ارزشهایی که در فرهنگ آمریکایی زده دهه ۱۳۳۰ در تهران به خورد ما داده بودند در وجود من متزلزل شود و بلکه کنار گذاشته شود. ایده‌آلهای دوران نوجوانی ما در ایران همه ایده‌آلهای آمریکایی بود و این ایده‌آلهای ارزشها در خود آمریکا، دهه شصت، مورد سؤال قرار گرفت. کتاب **غرب‌زدگی** هم به این حرکت یا انقلاب درونی من دامن زد. وقتی آن را می‌خواندم، می‌گفتم چیزهای دیگری است و من باید به شرق توجه کنم و به فرهنگ خودمان رو می‌آوردم. اصلاً به طور طبیعی به این طرف کشانده می‌شدم و در واقع یک انقلاب درونی بود.

□ **معصومی همدانی:** بخشی از **غرب‌زدگی** هم نقد همان زندگی مدرنی است که در ایران داشت پیدا می‌شد و نقد تیب آدم غرب‌زده‌ای که آل احمد معرفی می‌کند و معرف ارزشهای طبقه متوسط جدیدی است که داشت در ایران به وجود می‌آمد. آل احمد با تحقیر و انتقاد به این تیب نگاه می‌کرد. در این شرایط، حتماً چنین کتابی برای آدم جاذبه دارد.

□ **پورجوادی:** آن وقت چیزهایی می‌خواندیم که در انتقاد از زندگی غربی نوشته می‌شد. یکی از کتابها مثلاً کتاب یاسپرس درباره دنیای مدرن و انتقاد از آن بود. کتابهای دیگری هم در انتقاد از زندگی مدرن غربی بود که برای ما در آن دوره جاذبه داشت.

□ **انصاری قمی:** در آن دوره چه عنصری در فلسفه اسلامی دیدید که با گرایش آنالیتیک همخوانی داشت و شما به فلسفه اسلامی علاقه مند شدید؟

□ **پورجوادی:** با گرایش آنالیتیک نه، من به چیزهای دیگری هم توجه پیدا کردم. گفتم مثلاً علاقه مند شدم به تاریخ فلسفه یونان و خوب شما وقتی به یونان می‌روید ادامه فلسفه یونان را می‌توانید در فلسفه اسلامی ببینید. یکی از قول هانری کربن نقل می‌کرد که گفته بود بعضیها افلاطونی متولد می‌شوند. این حرف را من می‌پسندم و احساس می‌کنم که در حق خودم صادق است.



□ **انصاری قمی:** کتابهای شرق شناسانه را هم شما می خواندید؟  
■ **پورجوادی:** نه، بیشتر کار من فلسفه بود.

□ **سیدعرب:** اگر موافق باشید برگردیم به ایران و به دانشگاه تهران و از آغاز توجه شما به عرفان و تصوف صحبت کنیم. آیا تمایل شما به تصوف و عرفان و تحقیق گسترده در این زمینه مبتنی بر تمایلات شخصی بود یا برحسب توجه به فلسفه و راهنمایی استادان و یا جمع میان این دو است؟

■ **پورجوادی:** آن موقعی که من رفتم آمریکا، حتی تا سال آخری که می خواستم بیایم، اصلاً اسم تصوف به گوشم نخورده بود و نمی دانستم اصلاً تصوف چیست. یادم است یک بار فردریک کاپلستون (نویسنده تاریخ فلسفه) آمده بود دانشگاه ما و استادی که من دستیارش بودم کاپلستون را دعوت کرده بود به هتل و استادان دانشگاه را هم دعوت کرده و دو تا دانشجو را هم دعوت کرده بود که



یکی از آنها من بودم. این موقعی بود که داشتیم فارغ التحصیل می شدیم. مانده بودیم و بحث هم در گرفت بین استادها و من هم گوش می دادم.

کاپلستون خیلی کم حرف بود و بیشتر استادان دیگر حرف می زدند. در ضمن این بحثها یکی از استادانی که آنجا کنار من نشسته بود، و من با او درسی نگرفته بودم، به نام جیکوب نیدل من از من پرسید که کجایی هستی؟ گفتم ایرانی. گفت: رومی را خواندی. گفتم: که؟ گفت: مثنوی؟ مثنوی ای را که نیکلسون ترجمه کرده نخوانده ای؟ گفتم: نه، نخوانده ام. من البته داستانهای از مثنوی را جسته گریخته خوانده بودم ولی کل مثنوی را نخوانده بودم و اصلاً هیچ وقت مثنوی را به دست نگرفته بودم. رومی که البته من او را به نام مولوی می شناختم کسی نبود که من در آن موقع بخوام کتابش را بخوانم.

به طور کلی من هیچ وقت توجهی به آثار صوفیه نداشتم و اصلاً

نمی دانستم چیزی به نام تصوف هم وجود دارد. اولین کتابی که در سال آخر اقامتم در آمریکا خواندم و مرا به تصوف علاقه مند کرد کتابی بود که ادریس شان نوشته بود به انگلیسی. بعد از آن شروع کردم به خواندن کتابهای دیگر به انگلیسی. **منطق الطیر** عطار را خواندم. بعداً متن فارسی آن را در برکلی پیدا کردم و خواندم. بعد آرام آرام شروع کردم به خواندن کتابهای دیگر. یک مقدار سال آخر به این چیزها توجه کردم. البته این در کنار خیلی چیزهای دیگری بود که می خواندم. یعنی من همانقدر هم راجع به هند می خواندم، راجع به قرون وسطی می خواندم. متأسفانه بی اطلاعی من از تصوف و فرهنگ صوفیانه حاصل کمبودی بود در فضای فرهنگی ایران در دهه ۱۳۳۰. در ایران توجه بیشتر به ترجمه های کتابهای غربی بود. چیزی که جوانها را متوجه ارزشهای خودشان بکند، نبود. اینطور نیست آقای معصومی؟

□ **معصومی همدانی:** من در یک فضای دیگری زندگی می کردم و تا اندازه ای دو طرف را می دیدم. ولی به هر حال در آن سالها چیزی که جاذبه داشت، عموماً چیزهای جدید بود. به خصوص بعد از دهه ۳۰، بعد از آن داستانهای سیاسی، توجهی پیدا شده بود به ادبیات اروپایی و آمریکایی. طبعاً توجه من هم بیشتر به این چیزها جلب می شد.

■ **پورجوادی:** مثلاً اگر مجله سخن را نگاه کنید یا مجلات دیگر را، چیزهایی که در ایران آوانگارد بود، ادبیات غربی بود و ما هم در این محیط و فضا بزرگ شدیم. واقعاً عجیب بود که ما در آمریکا تازه باید متوجه بشویم که در ایران چه چیزهایی هست. مثلاً ادبیات خودمان و فلسفه خودمان.

□ **انصاری قمی:** آیا در دوره فوق لیسانس و دکتری فقط به فلسفه علاقه داشتید یا گرایش ادبی و عرفانی هم پیدا کرده بودید؟  
■ **پورجوادی:** گرایش عرفانی شدیدتری در من ایجاد شده بود و علاقه ای به آن نوع فلسفه غربی که به ما درس می دادند، نداشتم. ولی به فلسفه اسلامی علاقه پیدا کرده بودم. البته عرفان را هم من به هر حال نوعی فلسفه می دانستم. در عرفان چیزی بود که نیازهای فلسفی را پاسخ می گفت. من این را از سالها قبل درک کرده بودم. من فراموش نمی کنم وقتی اولین بار کتاب **بهاگاواد گیتا** را به عنوان تکلیف درسی خواندم که چقدر در من تأثیر گذاشت و احساس کردم که حقیقت اینجاست.

□ **انصاری قمی:** یعنی فلسفه علاقه اصلی شما تا اخذ دکتری بود؟  
■ **پورجوادی:** بله، هنوز هم من خودم را دانشجوی فلسفه می دانم. منتها موضوعی که از نظر فلسفی به آن نگاه می کنم شاید برای بعضیها فلسفه نباشد. یکی ممکن است به علم نگاه کند از دیدگاه فلسفه، یکی ممکن است از دیدگاه فلسفی به متافیزیک بپردازد. به کلام و عرفان و دین هم می توان از دیدگاه فلسفه نگاه کرد.

□ **معصومی همدانی:** گفتید که بعد آمدید به ایران تا بالاخره....  
■ **پورجوادی:** من در واقع آمدم که بروم به سمت هند. اول رفتم به قونیه. آن موقع مسافرت کردن در ترکیه خیلی سخت بود، با آن اتوبوسها. ترکیه خیلی عقب افتاده بود. درست بعد از جنگ ۱۹۶۷ بود که رفتم به سوریه. سفر بدی بود. رفتم سر مزار ابن عربی و بیش از یکی دو روز نتوانستم سوریه را تحمل بکنم. خیلی فضای بدی بود. من قصد داشتم که اگر جای خوبی در سوریه باشد که بتوانم درس بخوانم، در آنجا بمانم. ولی در آن زمان سوریه جای ماندن نبود. من در آمریکا نامه ای نوشته بودم برای دانشگاه بیروت که بروم آنجا و شروع کنم به خواندن درسهای اسلامی و عربی. جوابم را نداده

بودند.

به هر حال، کشورهای عربی در آن زمان وضع بدی داشت. به ایرانیها هم ظنن بودند، تصور کنید یک ایرانی را که از مرز ترکیه با ماشین بیاید سوریه، به هر حال، من نتوانستم در سوریه بمانم و با هواپیما آمدم به تهران تا بعد بروم به هندوستان. ولی نشد. همینجا ماندگار شدم. بعدش رفته سربازی. در آن دوره تاریخی معروف که الان اگر بخوایم دوستان دوره سربازی ام را نام ببرم همه را شما می شناسید. دوره ای بود که با آقایان بهاءالدین خرمشاهی، سعید حمیدیان، کامران فانی، اصغر دادبه، مظفر بختیار، حسن انوشه، شاپور شهبازی و مسعود آذرنوش هم دوره بودیم. دانشجویان الهیات و ادبیات و فلسفه همه در آن دوره آمده بودند. چند دوره بود که دانشجو نگرفته بودند. من هم مجبور شده بودم که یک سال صبر کنم تا بتوانم بروم سربازی. قبل از سربازی با اولین کسی که آشنا شدم، آقای خرمشاهی بود. در کتابفروشی امیرکبیر با هم آشنا شدیم، بعد همدیگر را می دیدیم و من راجع به تفسیر قرآن سؤال می کردم و یکی دو بار با هم به جلسات تفسیر قرآن رفتیم.

□ **محمدخانی:** بعد از سربازی رفتید دانشگاه تهران؟

□ **پورجوادی:** در تابستان سال ۴۹ در اواخر سربازی بود که کنکور دادم و رفتم دانشگاه تهران با آقای حداد عادل و آقای احمدی و آقای سلیمان البدور که هم اکنون در اردن است و رئیس دانشگاه اهل البیت است، هم دوره شدیم.

□ **انصاری قمی:** در دوره فوق لیسانس و دکتری که شما فلسفه می خواندید، هیچ علاقه مند نشدید که فلسفه اسلامی را پیش علمای حوزه های علمیه بخوانید. یا استادانی که در تهران بودند، مثلاً مرحوم شعرانی که درس فلسفه و عرفان می دادند؟

□ **پورجوادی:** ما چند تا درس فلسفه اسلامی در دوره فوق لیسانس داشتیم. مرحوم جواد مصلح شرح منظومه حکمت حاج ملاهادی را درس می داد. بعداً به اتفاق آقای منوچهر صدوقی یک سال رفتیم سر کلاس آقای روشن و فصوص فارابی را پیش ایشان خواندیم. صبحها می رفتیم منزلشان. کلاسهای دیگر هم بود که گاهی می رفتیم ولی نه به طور مستمر.

□ **انصاری قمی:** در طول این سالها سر درس مرحوم مطهری نرفتید؟

□ **پورجوادی:** یکی دو جلسه از درس مرحوم مطهری را رفتیم، آن زمان که در مدرسه مروی درس می دادند.

□ **انصاری قمی:** به هر حال خارج از دانشگاه شما با درسهای فلسفه ای که در تهران برقرار بود، آشنا شدید.

□ **پورجوادی:** در کلاسهای انجمن فلسفه هم که دائر شده بود شرکت می کردم. قبل از تأسیس انجمن آقای ایزوتسو به تهران می آمد و چند ماهی اقامت می کرد ما سه نفر بودیم، ویلیام جیتیک، غلامرضا اعوانی و بنده. می رفتیم نزد ایشان و فصوص الحکم ابن عربی می خواندیم. بعد هم وقتی انجمن دایر شد، این کلاسها در آنجا ادامه پیدا کرد، یکی، دو نفر دیگر هم می آمدند. بعد بنده و آقای اعوانی نزد ایشان یونانی می خواندیم. سوانح غزالی را هم من همان موقع به انگلیسی ترجمه می کردم و به نظر ایشان می رساندم. داستان سوانح از اینجا شروع شد که من یک بار رفتم کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران. دنبال یک کتابی می گشتم که سوانح احمد غزالی را دیدم. وقتی خواندم عمیقاً تحت تأثیر آن قرار گرفتم. بعد یکی دو بار با ایزوتسو درباره این کتاب صحبت کردم. مرا تشویق کرد و گفت چرا این کتاب را به انگلیسی ترجمه نمی کنی. آن موقع هم سوانح هنوز به هیچ زبانی ترجمه نشده بود.

ایزوتسو خیلی علاقه مند بود که ببیند این کتاب چه می گوید. چیزهایی درباره آن شنیده بود ولی چون فارسی نمی دانست می خواست آن را به زبان دیگری بخواند و بفهمد که چیست. من در سال ۵۴ شروع کردم. مقداری را ترجمه می کردم و بعد شرح می کردم و به او نشان می دادم. خیلی خوشش می آمد. یک بار به من گفت تو نویسنده ای.

به تشویق او بود که من این کار را کردم و در ضمن مجبور شدم آن را مجدداً تصحیح کنم و حتی بروم کارهای دیگر غزالی را ببینم و بعد حتی بروم دنبال سابقه این فکرها که ببینم چیست و غزالی چه می گوید. این است که به تاریخ این مسائل علاقه مند شدم. و اینکه چرا مثلاً به قبل از ابن عربی و به خراسان و تصوف خراسان روی آوردم، به دلیل احمد غزالی بود.

□ **معصومی همدانی:** در مورد سوانح یک سؤالی برای من مطرح است. سوانح به یک اعتبار کتاب دشواری است و خود شما خیلی کوشش کرده اید در تبیین این اثر و روشن کردن نظریه ای که در این کتاب عرضه می شود. از آن کتابهایی نیست که آدم در نظر اول عاشقش بشود. چطور شد که شما دل بسته آن شدید؟ در ابتدا شما آن را یک اثر ادبی می دیدید یا جنبه نظری کتاب توجه شما را جلب کرد؟

□ **پورجوادی:** البته جنبه نظری اش هم هست ولی شما در نظر اول که سوانح را نگاه کنید، چیزهای خیلی زیبایی در آن می بینید. توجه به بحث عشق در دهه ۱۹۶۰ در من پیدا شد. این مسئله در خود امریکا مطرح بود و در جنگ ویتنام هم بعد سیاسی پیدا کرد. شعاری آن زمان می دادند که Make Love not War. این کتاب هم درباره متافیزیک عشق است که مثلاً می گوید: «عشق از عدم از بهر من آمد به وجود». بالاخره وقتی شما این را می خوانید خیلی هم لازم نیست وارد جزئیات شوید، همین که می خوانید که پیوند انسان با عشق ازلی است، تحت تأثیر قرار می گیرید و یا مثلاً می خوانید صفات معشوق چیست، صفات عاشق چیست. می گوید که معشوق به عاشق گفت بیا تو من گرد، بیا تو من بشو؛ چون اگر من بخوام تو بشوم آن وقت در عاشقی درازفایید. صفات عاشقی افتقار است، افتقار زیاد می شود، نیاز زیاد می شود، درد و بلا زیاد می شود. در حالی که اگر توییایی من بشوی آن وقت به زیبایی و جلال و تمام این چیزها اضافه می شود. این را آدم می خواند به هر حال کشش دارد ولو اینکه آدم خیلی هم نخواهد در کنه آن فرو رود. این است که در همان نظر اول هم آدم وقتی که می خواند کشش و جذابیتی در آن می بیند.

□ **محمدخانی:** چرا بیشتر به عرفای دیگر توجه شده است تا عشقی که احمد غزالی مطرح می کند؟

□ **پورجوادی:** بیشتر کتابهایی که معروف بودند، کتابهای شعری ما بودند. مثلاً مولوی، عطار، سنایی، اینها کتابهای معروف ما بودند که در طول تاریخ پیوسته استنساخ می کردند و می خواندند. شعر در بحث عشق بیشتر اهمیت داشته است. دیگر اینکه احمد غزالی با ما یک مقدار فاصله داشته و هرچه فاصله اینها از لحاظ زمانی بیشتر می شود کسان دیگری می آیند و آثارشان مطرح می شود. مثلاً وقتی عراقی لمعات را می نوشته و سپس دیگران لمعات را شرح می کردند، می بینیم که این کتاب معروفیت پیدا می کرده و بیشتر مورد توجه قرار می گرفته تا غزالی. وگرنه تا دو یا سه قرن پس از غزالی، این کتاب خیلی مورد توجه بوده است. بعد کتابهای دیگر درباره عشق نوشته شده است در رشته های دیگر هم اینطوری است، کتابهایی که متأخرتر است، اگر جامع تر و کامل تر باشد، بیشتر استنساخ می شده، و گاه کتابهای درسی می شده و آنها هم که قدیمی تر و اصیل تر است، یک مقدار عقب می رفته.

□ **معصومی همدانی:** به هرحال شما تزان را راجع به غزالی نوشتید.

■ **پورجوادی:** بله، تز من مقایسه افلوپین با احمد غزالی بود.

□ **معصومی همدانی:** یعنی **سلطان طریقت** تز شما نبود؟

■ **پورجوادی:** چرا، بخشی از تز من بود.

□ **سیدعرب:** با چه کسی بیشتر در دانشگاه تهران کار می کردید؟

■ **پورجوادی:** استاد راهنمای من آقای دکتر نصر بود ولی ایشان زیاد وقت نمی گذاشت. چون گرفتار کارهای علمی خودش و کارهای اداری و اجرایی بود. من آن موقع بیشتر با ایزوتسو کار می کردم. حتی در مورد احمد غزالی شرحی که می نوشتم به نظر ایشان می رساندم یا با ایشان بحث می کردم. دکتر نصر وقت نداشت و من بیشتر از طریق کتابهایش با او رابطه داشتم.

□ **معصومی همدانی:** وجه بارز آثار شما نگاه تحلیلی به متون و مسائلی است که ما در سنت ادبی خودمان آنها را از مقوله ذوقیات می شمیریم و فکر می کنیم نمی شود زیاد درباره آنها صحبت کرد. در گذشته، بر این نوع متون شرحهای بسیاری نوشته می شد، اما مطالب این شرحها هم از جنس همان متون بود. یعنی اگر کسی بر متنی که موضوعش عشق است شرح می نوشت، عموماً حرفهای شاعرانه می زد و تصورش این بود که دارد آن متن را توضیح می دهد. در دوران جدید هم، هرچند در زمینه تصحیح متون عرفانی و شعری کارهای زیادی صورت گرفته، اما وقتی به توضیح این متون می رسم یا محتوای آنها را بیان احساسات صرف می شماریم، یا صرفاً به مضامین انسانی و اخلاقی و اجتماعی ای که در آنها هست توجه می کنیم. نوشته های شما از معدود آثار جدید فارسی است که در آنها نگرشی به اینگونه موضوعات دیده می شود که می توان آن را نگرش مرتبه دوم (second order) نامید. یعنی در عین حال که علاقه و حتی اعتقاد به این مفاهیم از لابه لای نوشته دیده می شود، سعی می کنید مدعای اثری را که بررسی می کنید منسجم کنید و به یک زبان مفهومی بیان کنید. مثلاً در کارهای شما درباره کتاب **سوانح** که هرچند این جنبه مفهومی را دارد، و به قول شما حاوی یک متافیزیک عشق است، ولی این جنبه در نظر اول خیلی دیده نمی شود؛ یا بعداً کارهایی که شما درباره شعر فارسی کرده اید. این خصوصیت در کارهای ایزوتسو هم دیده می شود. یعنی به نظر می آید او هم می کوشد یک دید تحلیلی را وارد مسائلی کند که به نظر دیگران از جنس مسائل یلترک ولا یوصف شمرده می شوند و قابل تحلیل منطقی نیستند. این ویژگی چقدر به تحصیلات دانشگاهی برمی گردد و چقدر به آشنایی با ایزوتسو؟

■ **پورجوادی:** هر دوی اینها در من تأثیر داشته است. من از روش ایزوتسو در نوشتن مطالب خیلی لذت می بردم. مثلاً همین کتاب **تصوف و تائویسم** که اخیراً هم به فارسی ترجمه شده است در من تأثیر داشت. من به دقت آن را دوبار و بعضی قسمتها را چندبار خوانده ام. کتابهای دیگرش را هم خوانده ام. ایزوتسو یک ذهن و روش تحلیلی دارد. مطالب را می شکافد، در مورد آنها بحث می کند و این چیزی بود که من از اول هم از آن خوشم می آمد. آن چهار سالی هم که در آمریکا فلسفه خواندم، تربیت من زیر نظر استادان فلسفه تحلیلی بود. گمان می کنم تحصیلات من و نحوه دید من این بود. وقتی هم که می آمدم به مسائل عرفانی نگاه می کردم، این دید را داشتم. درست است که من یک همدلی با این مسائل دارم و علاقه و ذوقی دارم ولی این مانع از این نمی شد که من بیایم از آنها فاصله بگیرم و بعد بگویم که چیست. فرض کنید در مورد مفهوم عشق من می خواهم بدانم که از نظر دینی چرا به عشق اینطور نگاه کرده اند و

چرا نسبت میان انسان و خدا را عشق خوانده اند. این مفهوم جای چه چیزی را گرفته است. میان انسان و خدا نسبتهای مختلفی می توان فرض کرد. مثلاً او واجب الوجود است، انسان ممکن الوجود است. یا او خورشید است و انسان ذره است. «خورشید تویی و ذره ما میم.» در مسیحیت می گویند او پدر است و ما فرزندییم. ولی مهم ترین و غالب ترین نسبت در دین اسلام نسبت عبد و رب است. انسان عبد است و خداوند رب است. بعد وقتی نسبت عشق مطرح می شود و عاشق و معشوق جای عبد و رب قرار می گیرد. این سؤال پیش می آید که حالا چه فرقی می کند و چرا یک چنین نسبتی آمده و اینقدر مطرح شده و اینهمه جلوه و شکوه به فرهنگ و ادبیات داده است. آن چیزی که برای من مهم بوده است، غیر از خوش آمدن از شعر این است که من خود را مورخ دین و تفکر دینی می دانم. یعنی شناخت تاریخی دین و بعد وقتی آدم موضوع را خاص تر بکند، تاریخ اسلام، و وقتی خاص تر بکند و یک جنبه اش را در نظر بگیرد، تصوف موضوع شناخت می شود. پس به هرحال تصوف بخشی از دین است و تاریخ گسترش این مفاهیم می تواند موضوع تحقیق باشند و اینکه این مفاهیم چه جوری آمده و چرا اینطور شده که ما به آن معتقدیم و در ذهن ما و همچنین در بخش عظیمی از ادبیات و تفکر ما رسوخ کرده. این مسائل البته در غرب مطرح شده، و با همان دید که شما به آن اشاره کردید به آنها نگاه شده، با روشهایی علمی دنبال آنها رفته اند. خوب، ما هم اینها را خوانده ایم و یاد گرفته ایم و تربیت ما هم در دانشگاههایی که تحصیل کردیم اینگونه بوده است.

□ **انصاری قمی:** تصوف خراسانی همیشه برای من قبل از خواندن آثار شما، یک چیز ذوقی غیر نظام مند بود و مقوله ای که حالات عرفانی آدمی را به صورت تصویر خاصی که از آن نظامی نمی شود ساخت، جلوه می داد. ولی با مطالعه آثار شما چنین به نظر می رسد که تصوف یک علم است که نظام خاص خودش را دارد و تحول تاریخی اش هم تحولی شبیه سایر علوم است یعنی تدریجی و نظام مند بوده است. این به نظر می رسد با توجه به تحصیلات شما در آمریکا و تأثیر ایزوتسو باشد. مثلاً وقتی کتاب **ایمان ایزوتسو** را می بینیم، متوجه می شویم که خواسته است یک تحلیلی تاریخی و نظام مند از ایمان در اسلام بکند و البته به خوبی نیز از عهده این کار برآمده است. برخلاف رویکرد پدیدارشناسانه هانری کربن که خودش مسئله ذوقی عرفانی را در تحلیلش دخیل می کند. آدم بعد از یک مدتی فکر می کند به جای اینکه دارد تاریخ تصوف یا عرفان می خواند، خودش کم کم عارف می شود و تجربه عرفانی را می یابد و بنابراین از فاصله گرفتن از آن و تحلیل معرفت شناسانه عاجز می گردد. به نظر می رسد شما در تمام این دوره ها کمتر از کربن تأثیر گرفته اید، یعنی با کربن هیچ ارتباطی نداشتید. چون کربن بیشتر به ابن عربی یا بعد از ابن عربی توجه کرده و یا پیش از ابن عربی وی بیشتر سراغ اسماعیلیه رفته است. در آثار کربن توجه به تصوف خراسان، تقریباً نیست، او از مکاتب تصوف به تصوف روزبهران بقلی بیشتر توجه کرده است. شما در آن دوره اولی که به تصوف و تاریخ تصوف علاقه مند شدید هیچ وقت آثار کربن را خواندید و یا تحت تأثیر او قرار گرفتید؟

■ **پورجوادی:** بله، یک مقدار آثار کربن را خواندم. ولی همانطوری که شما اشاره کردید، یکی از آثار کربن که خیلی من با علاقه خواندم، کتابی است که راجع به ابن سینا نوشته است. به نام **ابن سینا و رساله های شهودی**. کارهای دیگرش هم بود. کربن و به طور کلی اکثر مستشرقان به شعر فارسی زیاد توجه ندارند، اولاً شعر فارسی را درست نمی فهمند چون فهمیدن شعر فارسی مشکل است.

شعر فارسی را آنطوری که ما می‌توانیم درک کنیم یک خارجی کمتر می‌تواند بفهمد و باید خیلی وقت بگذارد که یک دیوانی را از اول تا آخر بخواند. برایش خیلی مشکل‌تر است و کربن هم آنطور به زبان فارسی تسلط نداشت که به شعر فارسی بپردازد. در حالی که شعر برای ما خیلی مهم است. تصوف ایران از قرن پنجم به بعد اولاً زبانش در درجه اول زبان فارسی می‌شود و بعد تمام آن چیزهایی که گسترش پیدا می‌کند، محصولاتی که می‌دهد و ثمره این تصوف بیشتر در شعر تجلی می‌کند. حتی زبان نثرش هم یک مقدار شاعرانه است، و کربن کاری با شعر نداشت. گاهی چیزهایی در دوران تحصیل پیش می‌آید که انسان هیچ وقت فراموش نمی‌کند. مثلاً یکی از چیزهایی که من از آن دوران یادم است این است که می‌گفتند درباره هر چیزی می‌شود تفلسف کرد و هر چیزی را می‌توانید بگیرد و موضوع فلسفه قرار بدهید و درباره آن بحث کنید. کار فلسفه تبیین (explanation) است و این کار را درباره هر چیزی می‌توان انجام داد. برای من تصوف و تاریخ تصوف، موضوعی است که من می‌توانم با روش فلسفی به آن بپردازم و بینم این چیست و چگونه پدید آمده است و به اصطلاح آن را تبیین کنم و توضیح دهم. اگر از ایزوتسو هم شما سؤال می‌کردید که چه کار می‌کنید، می‌گفت من فیلسوفم و دارم تفلسف می‌کنم. او خودش معتقد بود که ما می‌توانیم یک فلسفه جهانی داشته باشیم. اینکه می‌آمد لائوتسو و ابن عربی را مقایسه می‌کرد، برای این بود که به دنبال یک فلسفه جهانی بود. می‌گفت فلسفه‌ای که ما باید در آینده داشته باشیم، فلسفه‌ای است که جنبه جهانی دارد و برای رسیدن به آن باید به تطبیق و مقایسه افکار مختلف در فرهنگهای مختلف پرداخت. من نمی‌دانم تا چه اندازه در این زمینه بتوانیم موفق شویم، ولی به هر حال خود ایزوتسو هم با وجود اینکه خودش با فیلولوژی شروع کرده بود، اهل فلسفه بود و کارش هم تفلسف بود.

■ **معصومی همدانی:** یک مسئله متدولوژیک در این میان دخالت ندارد؟ من گمان می‌کنم در نوشته‌های شما دو دید به موازات هم پیش می‌رود. یکی دید فنومنولوژیک است که به خود اثر یا ساختارش، یا وقتی مفهومی را بررسی می‌کنیم به خود آن مفهوم و ساختار و لوازمش توجه می‌کند؛ (البته توجه دارم که این تعبیر از دید فنومنولوژیک خیلی سردستی است). دید دیگر، دید تاریخی است که به جست‌وجو در ریشه‌های یک فکر و سوابقش می‌پردازد. هرچه شما جلوتر آمده‌اید این دید تاریخی در نوشته‌های شما بازتر شده است. در آثار ایزوتسو هم این دو دید دیده می‌شود، یعنی یک نوع نگرش فنومنولوژیک در کنار یک گرایش تاریخی. در آثار کربن به نظر می‌آید دید فنومنولوژیک، نگرش تاریخی را به طور کلی خفه می‌کند. یعنی کربن از سر مراحل می‌پرد. خوب، کربن در درجه اول فیلسوف است. فیلسوف مخصوصی است. مسائلی برای خودش دارد که جواب اینها را می‌خواهد یک جایی پیدا کند؛ ولی در عین حال یک محقق و مورخ هم هست و بسیاری از آثارش در حوزه تاریخ فلسفه است یا بررسی یک مفهومی در تاریخ است. ولی آن حوصله و موشکافی آدمی که از فیلولوژی آمده باشد طرف این کارها یا آدمی که با روشهای فلسفه تحلیلی آشنا باشد، در کربن دیده نمی‌شود. یعنی به نظر می‌آید او دنبال یک سنتز است ولی این سنتز را می‌خواهد خیلی زود به دست بیاورد. به این دلیل هم دائم دنبال چند تا مفهوم بزرگ که خودش به آنها علاقه دارد، می‌گردد. اگرچه برخی نکات خیلی مهم هم در آثارش هست. می‌خواستم نظر شما را در این باره بدانم.

■ **پورجوادی:** من با نظر شما موافقم. کربن مسئله تاریخی و

بسط تاریخی این فکرها و تحولات را در نظر نمی‌گیرد. اگر هم نگاه تاریخی می‌کند اینقدر در این میان جای خالی می‌گذارد که آن خط سیر را نمی‌توان دنبال کرد. فایده کربن این بود که اشخاصی را گرفت و فکر آنها را از دید فنومنولوژی باز کرد و باروش خودش آمد و آنها را معرفی کرد. اما اینکه بتواند ارتباط آراء و افکار را درست مشخص کند، موفق نبود. ولی به هر حال او در خیلی از زمینه‌ها پیشفراول بود و آدم نمی‌تواند از کسی که اولین بار در راهی قدم برمی‌دارد زیاد انتظار داشته باشد.

او بیشتر شیفته موضوع خود می‌شد و درباره آن با شیفتگی سخن می‌گفت تا اینکه بخواد مطلب را از لحاظ تاریخی و تحلیلی بیان کند.



حسن انصاری قمی

■ **انصاری قمی:** برای کربن ظاهراً همه این مظاهر فکری یک حقیقتی دارد که در فراتاریخ ریشه دارد و ظهورش در تاریخ و زمان، ظهور اتفاقی است. یعنی ممکن است یک نفر پیش از ابن عربی خیلی عمیق‌تر از ابن عربی فکر کند و بعد یک فکری را مطرح کند که زمانش نرسیده یعنی شرایط تاریخی و اجتماعی طرح آن هنوز فراهم نشده و بعدی‌ها چیزهایی بگویند که با زمان هیچ نسبتی ندارد. این مسئله را در کربن می‌بینیم. وقتی تاریخ فلسفه‌اش را هم می‌خوانیم در واقع تاریخ فلسفه نیست، یک نوع اظهارنظرهایی است که ایشان در مورد یک تعداد مشخصی فیلسوف کرده است. این عدم توجه شما به کربن، ناشی از این نبود که به تفکر هایدگر که کربن از آنجا شروع کرده و بعد به فلسفه اسلامی آمده، توجه نداشتید؟ و اگر در ایران بگویم که دکتر فرید روایت ایرانی هایدگر را عرضه می‌کرد، شما هیچ وقت در طول سالهای تحصیلتان با دکتر فرید و این روایت ایرانی هایدگر آشنا نشدید؟

■ **پورجوادی:** در دانشگاه تهران که بودم سه سال سر کلاسهای



دکتر فریدید می‌رفتم و باید بگویم به غیر از سی یا چهل نکته قابل تأمل که دکتر فریدید به صورت مختلف تکرار می‌کرد، شما نمی‌توانستید با رفتن به کلاسهای او چیزی راجع به هایدگر یاد بگیرید. درباره چیزهایی سخن می‌گفت، اسم هایدگر را هم می‌آورد ولی دکتر فریدید هایدگر درس نمی‌داد. اگرستانسیالیسم درس نمی‌داد، بلکه چیزهایی خودش می‌گفت. من حتی شک دارم که فریدید خیلی اهل مطالعه بود. برای اینکه آدم وقتی مطالعه می‌کند، تحت تأثیر قرار می‌گیرد و حرفهایش عوض می‌شود، یک چیزهای نو می‌گوید. ولی شما اگر چند سال بعد هم می‌رفتید سرکلاسش می‌نشستید، می‌دیدید که همان حرفهاست. حتی مثالهایی که می‌زد تغییر نمی‌کرد. نمی‌دانم شاید آن سالهایی که ما نزد ایشان می‌رفتم به کهلوت رسیده بود.

□ **معصومی همدانی:** ایشان متن مخصوصی درس نمی‌داد؟

□ **پورجوادی:** نه، اصلاً یک چیز عجیب و غریبی بود. کلاس نبود، ایشان به منبر می‌رفت و بدون یادداشت و هرچه به ذهنش می‌رسید، فی‌البداهه می‌گفت. بی‌آنکه قبل از آن فکر کند که چه می‌خواهد بگوید. دکتر فریدید به نظر من اصلاً به آن معنا استاد نبود. من با قضاوت‌های داریوش شایگان درباره فریدید که در کتاب *زیر آسمانهای جهان* کرده کاملاً موافقم. یکی از بهترین قضاوتها درباره فریدید، قضاوت ایشان است. فکر فریدید، با وجود اینکه من آن وقتی که سرکلاسش می‌رفتم گاهی اوقات واقعاً تحت تأثیر حرفهایش قرار می‌گرفتم و چیزهای خوبی هم گاهی می‌گفت، به نظر من، من حیث المجموع فایده‌چندانی نداشت. فکر می‌کنم جنبه‌های منفی تأثیرش در جامعه ما بیشتر از جنبه‌های مثبت آن بوده است.

□ **سیدعرب:** شما فرمودید که هنوز خود را در سلک فلسفه می‌بینید اما در مطالعات شما درباره تصوف و عرفان، پیوند میان تصوف و عرفان با ادبیات بیش از پیوند میان تصوف و عرفان با فلسفه است و این در حالی است که می‌فرمایید از یک بنیاد فلسفی به تصوف و عرفان نگاه می‌کنید. آیا گمان نمی‌کنید که این نگاه کردن فلسفی به تصوف و عرفان موجب شده شما فلسفه را نوعی ابزار تلقی کنید و کمتر به خود فلسفه توجه کنید؟

□ **پورجوادی:** وقتی می‌گوییم ادبیات، باید توجه داشته باشیم آن چیزی که ما به آن ادبیات می‌گوییم، با آن چیزی که فرنگیها به آن ادبیات می‌گویند، دقیقاً یکی نیست. برای آنها ادبیات معنای محدودتری دارد و برای ما ادبیات، خصوصاً ادبیات فارسی که می‌گوییم، خیلی چیزهای دیگر در ادبیات ما هست. از جمله در آن فلسفه، کلام و تصوف هست. مثلاً *منطق الطیر* و *الهی‌نامه* و *مصیبت‌نامه عطار* را در نظر بگیرید شما می‌گویید اینها ادبیات است ولی در آن فلسفه هست، کلام هست، تصوف هست، بله مطالب به زبان شعر و با تمثیل و حکایت بیان شده است. ولی این مطالب صرفاً قصه و داستان نیست. از طرف دیگر، شما بیاید کتابهایی را که در قدیم صوفیه می‌نوشتند در نظر بگیرید. متون تصوف چه بوده است؟ در ابتدا یک تعداد رساله‌های عملی بوده یا بعضی از چیزها که درباره بعضی مسائل کلامی می‌نوشتند یا دستینه‌هایی بوده است، که برای مریدان می‌نوشتند مثل کتاب *اللمع*، *رسالة قشیریه* و *کشف المحجوب*. ولی از اواخر قرن پنجم و قرن ششم به بعد خصوصاً در زبان فارسی نویسندگان صوفیه ابتکار به خرج داده‌اند و چیزهای جدیدی گفته‌اند که مبانی و زیربنای فکری آنها تصوف است، کلام است. چون به هرحال تصوف هم یک مقدار کلام دارد. و این است که شما می‌توانید در آثار عطار، مولوی و خود احمد غزالی مطالب عمیق فلسفی ببینید. درباره آثار فارسی سهروردی شما چه می‌گویید فلسفه

است، تصوف است، کلام است یا ادبیات است؟ شما اسم اینها را چه می‌گذارید؟ *رسالة الطیر* احمد غزالی را در نظر بگیرید. ادبیات است یا فلسفه؟ این رساله به یک معنا فرزند *رسالة الطیر* ابن سینا است. حتی رساله *سوانح بی‌ارتباط* با *رسالة العشق* ابن سینا نبوده است. گمان من این است که احمد غزالی، *رسالة العشق* ابن سینا را خوانده بود. همچنان که *رسالة الطیر* او را خوانده بوده و خواسته است که این آثار را از لباس عقلی محض خارج کند و لباس دینی و اسلامی بر تن آنها بکند و این کار را کرده است، خصوصاً در *رسالة الطیر* که کاملاً مشهود است. داستان اصلی او همان داستان است. سفر مرغ روح به عالم جان. ولی غزالی می‌آید و شعر، حدیث، آیه قرآن در آن می‌آورد که هیچ کدام را شما در ابن سینا نمی‌بینید. این است که رنگ دینی به آن می‌بخشد. ولی بالاخره باز مبنای این کار، کاری است که یک فیلسوف کرده است. سهروردی هم همینطور است. شما چطور می‌توانید خط بکشید بگوید تا اینجا ادبیات است، از اینجا به بعد فلسفه است؟ اشکالش این است که شما دارید فلسفه را با معنای خیلی محدود و خاصی در نظر می‌گیرید. نزدیک به همان معنایی که فرض کنید عطار یا مولوی در نظر می‌گرفتند. مثلاً مولوی تصویری که از فلسفه داشته، آن تصویری نیست که ما از فلسفه داریم. مولوی وقتی از فلاسفه سخن می‌گوید در واقع منظورش معتزله بوده و شما در آنجاها می‌توانید ببینید که دارد می‌گوید فلسفه این است، جایش می‌توانید بگذارید معتزله، یعنی تفکر معتزلی را دارد بیان می‌کند. ما باید اول ببینیم تعریف ما از فلسفه چیست. آیا فقط آن سنت مشائی و تداوم سنت مشائی برای ما فلسفه است یا نه؟ چیزی که تا قرن ششم به آن فلسفه می‌گفتند خیلی در آن چیزهای دینی نبوده است، مثلاً فیلسوفان خیلی کار به حدیث نداشتند. ابن سینا در کتاب *شفا* با حدیث کاری ندارد، با آیه قرآن کار ندارد، ولی فلاسفه قرون بعد، از ابو حامد غزالی به بعد، اینطور نیست. فلسفه عمیقاً با معارف دینی آمیخته می‌شود.

به هرحال، برای من فلسفه معنای وسیع‌تری دارد. معنایی که من برای فلسفه در نظر می‌گیرم امروزی‌تر است شما به این معنی درباره هر چیزی می‌توانید تفلسف بکنید، خصوصاً در زمینه‌های دینی و متافیزیکی. تصوف هم کلام و الهیات دارد و بالاخره در کلام و الهیات هم فلسفه هست.

□ **انصاری قمی:** به نظر می‌رسد شما با یک نگاه فلسفی، یک نظریه ادبی را برای شعر فارسی در قرنهای اول تا عصر عطار و بعد از عطار ارائه می‌کنید. بوی جان را کسی که می‌خواند و برخی مقالات مجموعه اشراق و عرفان را می‌تواند با این نظریه آشنا شود و من امیدوارم شما این را در یک کتابی تحت عنوان تصوف شعر فارسی به طور جدی‌تری دنبال کنید. این نظریه خیلی مهمی است در مورد تحلیل ادبی شعر فارسی پیش از عطار و خود عطار و حتی تأثیرش را هم می‌توان بعد از عطار دید که البته آن شیوه کم‌کم با سيطرة این عربی از بین می‌رود. با یک نگاه فلسفی شما یک نظریه ادبی را ارائه کرده‌اید و به همین دلیل پیوند خیلی مهمی بین ادبیات و فلسفه و تصوف در این کتابها ارائه کرده‌اید که با آن نگاه وقتی کسی آثار سنایی یا عطار را بخواند، می‌بیند که آن داستانش و قصه‌ها، فقط توصیف جسته و گریخته حالات عرفانی و یا نوع ادبی اندر زهای اخلاقی نیست. بلکه ارائه یک نظریه‌ای بوده که خود شعرای فارسی زبان آن دوره، آگاهانه به آن توجه داشتند. به نظر من می‌رسد که این آگاهی را شما به سطح آگاهی خواننده می‌آورید. یعنی کاملاً مشخص می‌کنید که عطار این آگاهی را داشته و الان باید یک چنین چیزی را در دنباله اشعارش بگوید. یعنی به درستی می‌نویسد که عطار بعد از گفتن این چند بیت، دقیقاً این بیت را با چه منظور و هدفی و به عنوان نتیجه

طبیعی اشعارش می‌آورد، چیزی که خواننده متوقع بوده با تحلیل آقای دکتر به آن برسد.

■ **معصومی همدانی:** تاریخ‌نویسی فکر در ایران و اسلام قربانی یک جنگ داخلی شده است. نحله‌ها یا مکاتب فکری مختلفی در عالم اسلام هستند که شاید به یک سلسله مشترکات کلی معتقد باشد، اما اعتقاد دارند که اختلافات خیلی عمیقی با هم دارند. در واقع می‌شود گفت صنفهای جداگانه‌ای هستند، یک عده به خودشان متکلم گفتند، یک عده فیلسوف، یک عده به خودشان صوفی و عارف می‌گفتند و عده دیگر خودشان را شاعر می‌نامیدند. این تقسیم‌بندی اهل فکر به صنفها و مکاتب به صورت تقریباً منسجم تا زمان ما ادامه داشته است. در این میان، منسجم‌ترین مکتب (لااقل در ایران) فلاسفه اسلامی هستند، یعنی چیزی که ما امروزه با اسم فلسفه اسلامی می‌شناسیم، سلسله سند متصلی دارد تا مثلاً ابن سینا، یعنی شما می‌توانید از ابن سینا بگیرید تا بهمنیار و لوکری و خیام و همینطور بیاید جلو تا زمان ما برسید. البته در این سلسله جاهای خالی وجود دارد، گسستگی‌هایی هست، ولی با تحقیقات جدید دارد روشن می‌شود که چه کسانی بوده‌اند که تاکنون از نظر دور مانده‌اند و چه اتفاقی افتاده است. در تاریخ نگاری فکر در اسلام، غالباً این اتصال تاریخی را، به اشتباه، اتصال مفهومی فرض کرده‌اند. یعنی یک فیلسوف امروزی اسلامی، تصور می‌کند که همان ابن سیناست و مسائلی که برای ابن سینا مطرح بوده، عیناً همان چیزهایی است که برای او مطرح است و چیزهایی که برای او مهم است، همان چیزهایی است که برای ابن سینا مهم بوده است. بنابراین در بعضی از آثاری که اخیراً از این دیدگاه نوشته شده یک مفهوم کاملاً بسیط و واحد تجزیه‌ناپذیر برای فلسفه فرض شده و به اسم این مفهوم از متکلمان و آدمهایی که به اصطلاح از این صراط مستقیم منحرف شده‌اند، انتقاد شده و با اینها بحث شده است. اما وقتی به تاریخ کلام نگاه می‌کنیم، دیگر چنین اتصالی در آن نمی‌بینیم. ما امروزه (لااقل در ایران) کلام نداریم و این پرسش مطرح می‌شود که چرا ما الان دیگر کلام نداریم، کلام جدا از فلسفه نداریم. یا تصوف نظری خیلی ضعیف شده است و این خودش یک مسئله‌ای است که چرا ضعیف شده. خوب، دلیلش این است که خیلی از اینها الان جذب چیزی شده‌اند که ما به آن فلسفه می‌گوییم. یعنی در واقع فلسفه امروز ما از زمین تا آسمان با آن چیزی که برای فارابی و ابن سینا مطرح بوده، متفاوت است. این به دلیل این بوده که هرچند این اشخاص به لحاظ حرفه‌ای از هم جدا بودند (شاید براساس نظریه‌ای که آقای دکتر پورجوادی دارند بعضی فعالیتها حتی در بعضی مناطق و شهرها شدیدتر بوده است)، ولی حصار دورشان نبوده است. این مکاتب در گفت‌وگویی مستمر با هم بودند.

در بعضی آدمهای بینابینی این گفت‌وگو خیلی واضح است، شما غزالی را ببینید، او آدمی است که تمام وجودش مشغول به فلسفه است و متکلم و صوفی است. فخر رازی را ببینید که از اول تا آخر عمر متکلم است ولی کلامش از زمین تا آسمان با یک کلام فلسفه ندیده، متفاوت است. در این میان یک سنتزهایی هم، موفق یا ناموفق، به عمل آمده است. چیزی که ما در واقع به اسم تاریخ فلسفه اسلامی می‌شناسیم، وارث آن این تقسیم‌بندی جامعه اهل فکر به مکاتب مختلف است؛ ما به تاریخ صنف فلاسفه به عنوان تاریخ فلسفه نگاه می‌کنیم. به همین دلیل یک آدمهایی را از این دایره بیرون می‌گذاریم که خیلی احق و اولی هستند که در صف فلاسفه به معنای مطلق جا بگیرند، یک آدمهایی می‌آوریم که مفسر و حاشیه‌نویس و تکرارکننده بودند که شاید بود و نبودشان خیلی اهمیت ندارد. مسئله‌ای که

اندیشه‌اش در کار دکتر پورجوادی هست این است که در واقع ما به نوشتن و تدوین تاریخ فکر در عالم اسلام نیاز داریم. یعنی لزوماً نباید مفهومی که ما از اثر کسی استخراج می‌کنیم، خود او آن را به صورت مفهومی در اثرش درج کرده باشد. خیلی وقتها این مفاهیم در اثر فعالیت مرتبه دوم ما ظاهر می‌شوند. این کاری است که آدمهای بزرگی در مورد تاریخ اندیشه، و به خصوص اندیشه فلسفی، در غرب کرده‌اند. مثلاً ژیلسون یکی از کارهای عمده‌اش این است که گفت تاریخ فلسفه در قرون وسطی منحصر به آدمهایی نیست که عنوان فیلسوف دارند. ما اگر بخواهیم ملاکهای ژیلسون را که در مورد قرون وسطی به کار برده است، در مورد تاریخ فلسفه خودمان به کار ببریم، خیلی از متکلمان را باید به عنوان فلاسفه بزرگ بپذیریم. اما به یک تعریف پاینده مانده‌ایم که، براساس آن، متکلمین همه کوششان برای دفاع از دین و جواب دادن به شبهات معارضین و معاندین بوده و بنابراین فیلسوف نیستند. بعد یک آدمهایی را به عنوان فیلسوف



حسین معصومی همدانی

می‌پذیریم که دغدغه پاسخ دادن به شبهات به معاندین و معارضین، در ایشان از خیلی از متکلمین قوی‌تر است و به همین دلیل فلسفه‌شان به یک معنی بسیار کلامی‌تر از آن چیزی است که در آثار متکلمین دیده می‌شود. استخراج عناصر فکری در جاهایی که آدم گمانش را نمی‌برد، کار اصلی مورخ فکر (فلسفه، عرفان، علم و غیره) است، والا در جایی که یک کسی یک ساختمان مفهومی می‌سازد، کار به آن اندازه دشوار نیست. البته به هر حال کار ساده‌ای نیست. ولی به آن اندازه دشوار نیست که استخراج عناصر فکری در جایی که ما احتمالش را نمی‌دهیم.

این دید دیگری نسبت به ادبیات فارسی به ما می‌دهد. مثلاً یکی از چیزهایی که من همیشه فکر می‌کنم این است که مثلاً آن نوع عشقی را که شما در شعر سعدی می‌بینید نمی‌شود بدون نظریه عشق

احمدغزالی درست فهمید. یعنی شما شعر سعدی را وقتی می خوانید، در وهله اول به ذهنتان نمی آید که این معشوق خداست، یا آدمی است که در کوچه و خیابان راه می رفته یا چیز دیگری است. این یک زمینه نظری دارد. آن زمینه نظری در اثری به نام سوانح عرضه شده که نیمه ادبی است، نیمه فلسفی است، نیمه عرفانی است. در واقع ما باید تجدیدنظر کنیم در این مقولاتی که در عالم اسلام داریم، برای اینکه فضای فکری عالم اسلام اینقدر که ما فکر می کنیم، بسته نبوده است، یعنی بین این گروههای مختلف ارتباط بسیار وسیعی وجود داشته است. من دیروز به یکی از دوستان می گفتم که آدم وقتی برخی از آثار عین القضاة را می خواند، نامه ها یا دیگر آثار او را می خواند، فکر می کند که او دائماً ذهنش مشغول مسائل کلامی است. یعنی انگار همیشه دارد جواب متکلمین را می دهد بدون آنکه خیلی وقتها سؤال آنها را مطرح کند.

مثالی از حوزه دیگری که آشنایی ام با آن بیشتر است می زنم. مخالفت ارسطو با اندیشه های اتمیستی بر همه شناخته است. اما همین ارسطو در جایی ناچار می شود فکری را بپذیرد که به

در تقسیم بندی رایج، ابن هیثم جزء ریاضیدانان و در زمینه نورشناسی وارث اقلیدس و بطلمیوس بوده است، اما من در مطالعاتم درباره ابن هیثم به این نتیجه رسیدم که بدون شناخت نظریه های فلسفی درباره نور و رؤیت نمی توان تحولی را که ابن هیثم در نورشناسی ایجاد کرده، شناخت. به نظر من، بهترین راه برای شناخت دستاورد مفهومی ابن هیثم، مطالعه دقیق فصول مربوط به ابصار (رؤیت) در کتاب نفس شغلی بوعلی است. هرچند ابن هیثم و بوعلی معاصر بوده اند و به احتمال بسیار زیاد هیچ کدام دیگری را نمی شناخته است.

به هر حال، اگر ما به مفهوم رایج از فلسفه پایبند بمانیم، مفهومی که فلسفه اسلامی را فقط در آراء کسانی جست وجو می کند که برچسب فیلسوف رویشان خورده است، حتی آن پیوستگی ظاهری فلسفه را هم نمی توانیم توضیح بدهیم. نمی توانیم توضیح دهیم چرا شیخ اشراق پیدا می شود، مگر اینکه حرفهای خود شیخ اشراق را تکرار نکنیم.

■ پورجوادی: من با یکی از مثالها شروع می کنم. همین مفهوم عشق که شما گفتید. من متوجه شدم بهترین راهی که من می توانم با آن این مفهوم را در ادبیات و در فلسفه توضیح بدهم، استفاده از مفهوم اشتراک معنوی است که فلاسفه در مورد نور و در مورد وجود به کار می برند و می گویند وجود مشترک معنوی است، مقول به تشکیک است. و در این مورد نور را مثال می آورند. عشق هم از نظر من همین است. عشق در ادبیات فارسی مفهومی است مقول به تشکیک. این که آقای معصومی می گویند که وقتی سعدی در مورد عشق صحبت می کند ما نمی دانیم درباره چه صحبت می کند، درست مثل یک فیلسوفی می ماند که بخواهد درباره وجود یا نور صحبت کند. درباره نور چراغ صحبت کند، درباره خورشید صحبت کند یا درباره «الله نورالسموات و الارض» صحبت کند. چون نور مشترک معنوی است. عشق در ادبیات عرفانی نیز همینطور بوده است. نکته دیگر آقای معصومی هم کاملاً صحیح است، اینکه ما اشخاصی داریم که به عنوان یک فیلسوف شناخته نشده اند، ولی الان وقتی ما به آنها نگاه می کنیم، می بینیم که واقعاً اینها تفکرشان فلسفی است. امام محمد غزالی را اگر شما از من بپرسید چه بوده است، من قبل از اینکه بگویم فقیه بوده، صوفی بوده یا متکلم بوده، می گویم فیلسوف بوده. نه فقط به خاطر مقاصد الفلاسفه یا کتاب المصنون به علی غیر اهل یا المسائل المصنون بها علی غیر اهلها، بلکه حتی اثر معروف او تهافت الفلاسفه که به خاطر آن غزالی متفکری ضد فلسفه شناخته شده است. در واقع همان ضدیتش با فلسفه هم فلسفه است. اصلاً به نظر من غزالی شخصیتی است که دائماً در حال چون و چرا است.

اگر من بخواهم در رایانه خودم فهرستی از متفکران دلخواه (favourite) درست کنم نام اولین کسی که می گذارم نام امام محمدغزالی است. این چیزی هم که مرحوم زرین کوب گفته اند و نام کتاب خود را درباره غزالی گذاشته اند فرار از مدرسه درست نیست، بلکه گذر از مدرسه است. درست نیست که ما درباره غزالی بگویم فرار کرد. ما تا به حال درباره غزالی درست قضاوت نکرده ایم و اصلاً غزالی را شناخته ایم. غزالی شخصی است اهل فلسفه و اصلاً فلسفه را در مسیر جدیدی بعد از خودش انداخته ولی ما به این قضیه توجه نکرده ایم. ما هنوز به فلسفه با دید قرون وسطایی نگاه می کنیم. قرون وسطی به نظر من محاسنی داشت، ولی امروزه ما باید یاد دید جدید به فلسفه و تاریخ آن نگاه کنیم. یکی از خصوصیات تحقیق جدید این است که محقق هر اعتقادی که داشته باشد در هنگام



اندیشه های اتمیستی شباهت دارد، و آن مفهومی است که بعداً در قرون وسطی minima naturalia نامیده شد. یعنی این فکر که ماده برای آنکه صورت معینی را بپذیرد باید ابعادش از مقدار معینی کمتر نباشد. فکر ترکیب اجسام از ماده و صورت را ما در عالم اسلام به اسم نظر فلاسفه می شناسیم و اندیشه ترکیب اجسام از اجزاء لاینجزی و اعراض را به اسم نظر متکلمین. اما در واقع در این رویارویی، دو فکر فلسفی باهم مواجه بودند. نمی شود یک فکر را به این اعتبار که حاملین آن به خودشان فیلسوف می گفته اند، فلسفی بدانیم و فکر دیگر را غیر فلسفی. گفت و گوی میان فلاسفه و متکلمان در عالم اسلام در رده هایی که بر یکدیگر نوشته اند خلاصه نمی شود، بلکه باید تأثر آنها از یکدیگر را هم به حساب آورد. گاهی این تأثیر و تأثر از دایره فلاسفه و متکلمین هم فراتر می رود. مثلاً فکر minima naturalia را ابن هیثم می گیرد و کل نظریه اش را درباره نور و انتشار آن بر این پایه بنا می کند.

تحقیق در پیرامون بگذارد و با بی طرفی قضاوت کند. محقق نباید سعی کند که در صدد اثبات عقیده شخصی خود باشد. من وقتی می‌آیم درباره تصوف می‌نویسم، خیلی‌ها فکر می‌کنند با این کار می‌خواهم از تصوف دفاع بکنم و هر چه می‌نویسم برای تبلیغ تصوف است. در صورتی که قصد من تحقیق و شناخت است نه تبلیغ. یکی ممکن است درباره کلام بنویسد، درباره یک متکلم تحقیق کند ولی با عقایدش موافقت نداشته باشد. ممکن است که مثلاً من راجع به ابن عربی تحقیق بکنم ولی این دلیل نمی‌شود که بخواهم اشاعه فکر ابن عربی را بکنم یا بخواهم از او دفاع بکنم و تبلیغ کنم و بگویم که بیایید مرید ابن عربی شوید. البته عده‌ای هستند، در غرب که درباره ابن عربی تحقیق می‌کنند ولی قصدشان تبلیغ است. البته من با تصوف و جنبه‌هایی از آن کاملاً موافقم و به آن اعتقاد دارم، ولی آن اعتقاد و علاقه راسعی می‌کنم دخالت ندهم، سعی می‌کنم بگویم که تصوف یا فکر فلان صوفی چیست. در درجه اول ما باید بتوانیم چیزی را درست بشناسیم.

□ **انصاری قمی:** کسی که آثار شما را دنبال کرده باشد، به وضوح می‌بیند که شما با یک نوع نگاه دیگر - که ظاهراً یکی از آثار شما هم به همین نام است - با یک نگاه دیگری خواسته‌اید تاریخ فکر را بنویسید در واقع تمام مقالاتان در زمینه تصوف یا کتابهایتان به یک صورتی تاریخ فلسفه است یا تاریخ فکر است. با این نگاهی دیگر مسائل را چه در عرصه تصوف و چه در عرصه مسائل کلامی یک جور تعمیق دادید که آن تعمیق راهی را در تاریخ‌نویسی فلسفه و اندیشه فلسفی باز کرده است. این ساختار شکنی، تاریخ‌نویسی فلسفه را می‌تواند تغییر دهد. اگر ما می‌بینیم که برخی از ناآگاهی ابوالحسن اشعری را به عنوان اوج قشری‌گری جهان اسلام می‌دانند و افکار او را خارج از تاریخ فلسفه می‌نویسند، و یا او و طریقه فکری او را از اسباب مهم انحطاط فکر فلسفی می‌دانند، شما با این تعمیق بخشیدن به مسائل و با این نوع نگاهی دیگر به مسائل، سعی کردید این نوع نگاه را از میان بردارید تا یک طور دیگری تاریخ فلسفه نوشته شود. به طور مثال برای من که به تاریخ حنبله و اصحاب حدیث علاقه مند هستم تا پیش از خواندن کتاب *رؤیت ماه در آسمان مسئله* رؤیت، یک مسئله‌ای بود که تحت تأثیر تفکری که در کتابهای تاریخ فلسفه نوشته می‌شود، مسئله‌ای بی‌اهمیت و از سر قشری‌گری معتقدان به آن بود، یا اینکه همه آنچه که منسوب به حنبله است به گونه‌ای نگاه قشری به آن می‌شد و گفته می‌شود که این افکار، قشری است و اصلاً باید دور ریخت و در تاریخ فلسفه و فکر نباید نوشت و بدان نباید توجه نشان داد. خوب، یک چیزی که مطرح می‌شود این است که بیشتر حنبله ایرانی هستند و اینها را یک جور می‌باید به عنوان تاریخ انحطاط فکری ایران قلمداد کنیم.

شما در *رؤیت ماه در آسمان* و هم در *تصوف حنبلی ابومنصور اصفهانی* ساحت حنبلی‌گری را در حقیقت از آن قشری‌گری درآوردید و برای آن یک نظام فکری تنظیم کردید، که مثلاً یک حنبلی وقتی نظریه تشبیهی رؤیت خداوند دارد، چطور می‌تواند یک راهی باز کند برای عشق به خدا و خدا چگونه زمینی می‌شود و چگونه این عقیده نظریه عشق را فراهم می‌کند. یا در زمینه ابومنصور، شما می‌بینید که یک آدمی در حد ابومنصور اصفهانی، که در تفکر حنبلی‌اش بسیار هم آدم متعصب و با گرایش ابن منده در اصفهان است، همین آدم زمینه‌ای فراهم کرده، برای اینکه تفکر حنبلی یک راهی برای تصوف باز کرده باشد و بعد تأثیرش در تمام جهان اسلام بعد از او مشاهده می‌شود، یعنی در تفکر دیگر صوفیان یا دیگر

حنبله‌ای که حتی به ظاهر با تصوف رابطه‌ای نداشتند. اما به تدریج مثلاً شما می‌بینید این قیم جوزیه گرایشهای صوفیانه در برخی از آثارش دارد. اینها راهی است که ابومنصور باز کرده است. بنابراین، این نوع نگاهی دیگر یا تعمیق دادن به مفاهیم یا شخصیتها که به خصوص در امام محمد غزالی که می‌فرمایید شما دنبال کردید، این زمینه را به نظر من ایجاد کرده که ما بیاییم از نو، یک جور دیگر تاریخ فلسفه و اندیشه را ببینیم، و این با تعمیق دادن به آن چیزی است که در ظاهر الفاظ است، حتی در کلام حنبله افراطی‌ای مثل ابن منده یا ابومنصور اصفهانی، اینها را هم بیاوریم در ساحت تاریخ فلسفه و اندیشه و اینها را به گونه‌ای در بنای تاریخ فکر و فلسفه در ایران و اسلام وارد کنیم.

در مورد «زبان حال» شما هم همینطور باید گفت، یعنی در واقع با آوردن داستانهای زبان حالی که اصلاً ممکن است ظاهر خیلی ساده‌ای داشته باشد و هیچ فکری در آن به نظر نرسد، آوردن آن در ساحتی که در واقع آن ساحت همیشه در تاریخ اندیشه و فلسفه هیچ کمتر از آثار فلسفی و به خصوص شروح و حواشی‌ای که اینهمه در قرون بعدی به آن اعتنا هم می‌شود، نیست. در حقیقت یک زمینه‌ای فراهم شده برای نوشتن یک تاریخ فلسفه جدید برای ایران که در آن فقط به شخصیتهای کلاسیک در فلسفه توجه نشود، بلکه افکار سایر متفکرین اسلامی و نظریه‌پردازان ایران و اسلام در ساحت تاریخ عمومی فکر فلسفی تفسیر شود. اگر نظری در این زمینه دارید بفرمایید.

□ **پورجوادی:** البته می‌شود راجع به این اشخاص که نام بردید با دید فلسفی بحث کرد ولی خود اینها واقعاً اهل فلسفه نبودند، برای اینکه اینها اهل حدیث بودند یعنی دقیقاً مخالف با تعقل، استدلال، اجتهاد و... بودند و پیرو حدیث بودند و سنت. بنابراین مشکل است ما اینها را در ردیف اهل فلسفه و عقل بدانیم، اما در عین حال می‌توانیم یک جایی باز بکنیم برای اینها و بحث فلسفی کنیم درباره عقاید کلامی آنها و به خصوص مقابله آنان با تفکر، مذهب اعتزال و فلاسفه. چیزی که بیشتر در کار اینها برای من جالب توجه بود، تصوف است که چطور از دل این حنبلیت، تصوف بیرون آمد. چون تا قبل از اینکه ما ابومنصور و اصفهان را مطرح کنیم فکر می‌کردیم صوفیان حنبلی، خواجه عبدالله انصاری است و شیخ عبدالقادر گیلانی. در صورتی که ما یک دفعه نگاه می‌کنیم می‌بینیم اینها سابقه‌شان پیش از آنهاست، حدود یک قرن قبل از آنهاست و جای آن هم اصفهان است، آن هم به دلیل موقعیت تاریخی. به هر حال، اینها هم البته به یک معنی جزئی از تاریخ اندیشه اسلامی در ایران به شمار می‌آیند.

□ **انصاری قمی:** یعنی کمک کردند به اندیشه فلسفی به طور کلی. در همین بحث رؤیت، ما شیعیان همیشه نگاه عجیبی داریم به اینکه کسی معتقد باشد خدا را می‌شود دید، ولی این اعتقاد نود درصد از مسلمانان بوده و این زمینه‌ای شده برای بیان افکار بسیار مهمی که در این کتاب بحث شده. من می‌گویم با نگاهی فلسفی برویم سراغ این رویکردها و آنها را تفسیر مجدد کنیم.

□ **پورجوادی:** فکر رؤیت همانطور که می‌دانید، سابقه‌اش حداقل به سنت آگوستین می‌رسد یعنی اولین کسی که، تا آنجا که ما توانستیم دنبال کنیم، این بحث را مطرح می‌کند سنت آگوستین است. فلسفه در قرون اولیه ابعاد خیلی مختلفی داشته که ما فقط چند تا فیلسوف را گرفته‌ایم و می‌پنداریم که فلسفه، تفکر همان چند فیلسوف است. ولی این نگاهی محدود به تاریخ فلسفه است. همین



فلسفه نوافلاطونیان، نه فقط افلوپین و پروکلوس را دربر می‌گیرد بلکه متفکران گمنام دیگری هم بوده‌اند که به این مکتب تعلق داشتند و خود مکتب شعبه‌هایی پیدا کرده بود و تأثیری که اینها گذاشته بودند زیاد بود و بحثهای آنان در همان زمان قرون دوم یا سوم، بین فلاسفه مطرح بود، بین متکلمین نیز مطرح بود، وانگهی یک مسئله کلامی در آن دوره در ادیان مختلف به همان صورت مطرح بوده است. همانطور که در اسلام بین معتزله و اشاعره و فلاسفه اسلامی بوده در یهودیت و در مسیحیت هم در همان زمان همان مسائل بوده است و بعد در بین زرتشتیها هم بوده است. من این فکرها را آسترین و لفسون را که می‌گوید نباید از کلام مسیحی و کلام اسلامی و کلام یهودی به گونه‌ای سخن بگویم که اینها سه حرکت کلامی مختلف بودند موافقم.

در قرون وسطی ما یک کلام داریم. ما در قرون وسطی فلسفه داریم و فلسفه قرون وسطی یک چیز است که هم در نزد مسلمانان است و هم در بین یهودیان و هم مسیحیان و مسائلی که اینها داشتند و راه‌حلهایی که اختیار می‌کردند اساساً فرق چندانی با هم نداشته است. اینطور نیست که شما بگویید یک چیزی بوده که در میان مسیحیان بوده و یک چیز کاملاً متفاوتی در میان مسلمانان، فاصله میان فلسفه مسیحیان در قرون وسطی با فلسفه جدید، یعنی از دکارت به بعد، بسیار بیشتر از فاصله میان فلسفه مسیحیان در قرون وسطی و فلسفه اسلامی است. در قرون وسطی دید متفکران یکی بوده و مسائلمان هم تقریباً یکی بوده و غالباً راه‌حلهایشان هم نزدیک به هم بوده است.

قضیه رؤیت این را عملاً به ما نشان می‌دهد. این مسئله هم برای مسیحیان مطرح بوده و هم برای یهودیان و هم مسلمانان. و جالب اینجاست که برای متکلمان زردشتی هم مطرح بوده است. و اصل این مسئله هم از متفکری مثل سنت آگوستین آغاز شده است. بنابراین باز می‌رسیم به اینکه شما از کجا می‌گویید این بحث فلسفه است یا کلام است. و چطور می‌توان گفت که فلان بحث تا اینجا فلسفه است و از اینجا به بعد کلام است، یا از اینجا به بعد تصوف است، یا از اینجا به بعد ادبیات است. گاهی اوقات خیلی مشکل است که اینها را تفکیک کنیم.

□ **معصومی همدانی:** در حقیقت شاید بشود گفت که دو جور می‌توان نظر کرد. یکی آن مسائل خیلی کلی‌ای که خیلی اوقات مشترک است بین آدمهایی که در فرهنگهای مختلفی زندگی می‌کرده‌اند ولی این مسائل فقط به دلیل تأثیر یک فرهنگ در دیگری نیست، بلکه به دلیل قرار گرفتن در برابر یک مسئله واحد یا مسائل نزدیک به هم است که فکرهای مشترک و نزدیک به هم برایشان پیدا شده است.

مثلاً در مسیحیت مسئله اقا نیم را داریم در اسلام هم مسئله صفات را داریم و اینکه چطور وجود صفات را می‌شود با یگانگی خدا سازگار کرد. به هر حال هر دو دین، دینهای توحیدی هستند و بر مفهوم توحید هم اصرار دارند و در عین حال یک مشکلی برایشان ایجاد می‌شود. این یک نحوه نگاه کردن است که اسم آن را می‌توان دید ماکروسکوپی گذاشت. نحوه نگرش دیگر این است که این مسائل چطور از آن خصوصیات فرهنگی که در مورد مشابه‌شان وجود ندارد، متأثر می‌شود. آن وقت می‌شود در مقیاس میکروسکوپی به مسائل نگاه کرد و وجوه افتراق و تمایز را بیشتر دید. حتی گاهی این وجوه افتراق ممکن است به یک گسسته‌های کلی منجر بشود. در این نگرش، توجه انسان بیشتر معطوف مسائل جزئی و به اصطلاح

محللی است. اگر اشتباه نکنم، ظاهراً شما بیشتر کارهایتان از این کارهای جزئی‌نگرانه بوده، کارهایی که معطوف‌اند به یک آدم به خصوص، یک مسئله به خصوص، و از سنتزهای خیلی بزرگ اجتناب کرده‌اید. شاید به این دلیل که هنوز وقت سنتز نرسیده است؟

□ **پورجوادی:** خیلی مشکل است. بعضیها فکر می‌کنند سنتز کردن خیلی آسان است و زود سنتز می‌کنند. ولی ما هنوز باید به این جزئیات توجه کنیم. و البته راحت‌تر است که آدم بخواهد راجع به اینها تحلیل بکند، تا اینکه بخواهد سنتز کند. به هر حال، سنتز صحیح باید مبتنی بر تحلیل باشد.

□ **سید عرب:** قبل از اینکه از بحث تصوف و عرفان خارج شویم بنده می‌خواستم بپرسم که آیا فکر نمی‌کنید که بحث از جست‌وجو درباره منابع صوفیه مثلاً جست‌وجوی منابع آراء آنها نزد نوافلاطونیها کمی با نگاه تاریخی به تصوف توأم است؟ چون اگر واقعاً بشود منابع



هر سخنی را در هر یک از علوم و معارف بشری جست‌وجو کرد این کار در حوزه تصوف و عرفان بسیار سخت است. چون این معرفت از مقوله توارد و حال است. مثلاً ابن عربی در مقدمه فصوص می‌گوید که پیامبر اسلام (ص) را در خواب دیدم و فرمود این کتاب فصوص، بگیر. در این حال ما نمی‌توانیم بگویم که ابن عربی در عرفان خود خصوصاً در کتاب فصوص الحکم متأثر از نوافلاطونیان است. یعنی یافتن منابع نوافلاطونی، در اندیشه ابن عربی کار را کمی سخت می‌کند.

آیا به نظر شما این جست‌وجو درباره منابع اقوال و عقاید و احوال و اشعار و سخنانی که در معارف صوفیه آمده است کار کمی سخت یا بی‌حاصلی نیست؟ و این شاید به خاطر ساختار تصوف و

عرفان است.

می‌گویند به من الهام شد، یا می‌گویند من خواب دیدم. رابطه این عربی مثل اینکه با پیغمبر خیلی نزدیک بوده و از این خوابها می‌دیده است. ولی شما وقتی **فصوص** را نگاه می‌کنید می‌بینید که پاره‌ای از این حرفهایی که زده، در جاهای دیگر هم آمده است. بعضی از آنها منابع هست و منابع بعضی دیگر را هم هنوز نتوانسته‌ایم پیدا بکنیم، ولی پیدا می‌شود.

من به این نتیجه رسیده‌ام که این عربی دفترچه یادداشت داشته و چیزهایی را که می‌خوانده در دفترچه یادداشتش می‌نوشته. بعضی وقتها نسخه کتابی که داشته غلط داشته و این یادداشتهاش هم غلط شده است. من این را در مورد بعضی از اصطلاحاتش نشان داده‌ام. بعضی وقتها هم یادش می‌رفته که این را از کجا آورده است و خیلی از مواقع هم یک یادداشتی می‌خوانده که خودش بسط می‌داده روی خیالات خودش.

این عربی یکی از نویسندگانی بوده که خیلی قوه خیالش قوی بوده و اتکایش هم به قوه خیالش زیاد بوده است. اینها هیچ کدام از ارزش کارش نمی‌کاهد. این عربی یک نویسنده اهل فکر بوده و آدم گاهی واقعاً تحت تأثیر حرفهایش قرار می‌گیرد، اینها سر جای خود. اما اینکه شما بگویید واقعاً به او وحی و الهام شده بود، من نمی‌توانم قبول کنم. بیشتر این حرفها را از کسان دیگر گرفته، سنتز کرده، جمع کرده، بعضی اوقات واقعاً حرف دیگران را تحریف کرده. تعریفی که از هواجس کرده غلط است و آن حرفهایی که راجع به ملائجه می‌زند از خودش درآورده. آن حرفها از لحاظ تاریخی درست نیست. بعضی از اصطلاحاتی را که به صوفیه نسبت می‌دهد از خودش درآورده. بعضیها را غلط می‌گوید و واقعاً هیچ کسی قبل از او آن حرفها را نگفته بوده است. بنابراین ساختن بت از این نویسندگان، به این صورت درست نیست.

البته خود این هم که بگوییم یک فکر در چند نفر عیناً پیدا شده و ارتباطی بین آنها از لحاظ تاریخی نبوده متأثر از دید قرون وسطایی است. نویسندگان قدیم از هم متأثر می‌شدند و گاه اشتباه می‌کردند. خود احمد غزالی هم یک جاهایی اشتباه می‌کند و نمی‌شود گفت که چون من از این نویسنده خوشم می‌آید و راجع به این نویسنده تحقیق می‌کنم، حرفهایش را درست قبول می‌کنم. تحقیق یعنی دنبال حق و حقیقت رفتن. در تحقیق مسئله مرید و مرادی نباید باشد. محقق باید مرید حق باشد نه مرید شخصی که درباره او تحقیق می‌کند. من یک بار از شاعری شنیدم که می‌گفت من با شعر خودم سلوک می‌کنم. من از این گفته خیلی خوشم آمد و دیدم دقیقاً در حق خودم صادق است. من با تحقیق خودم سلوک می‌کنم. من در طول تحقیق و در نتیجه جست‌وجوی خودم تغییر رأی می‌دهم. سعی می‌کنم خودم را تسلیم حقیقت کنم و عقاید قبلی و تعصبات خودم را کنار بگذارم.

در عین حال که به متفکران عالم اسلام علاقه شدیدی دارم، ولی هیچ کدام از آنها برای من بت نیستند. در گذشته درباره بعضی از شخصیت‌های معروف مثل ابوسعید ابوالخیر و خواجه عبدالله انصاری و شیخ احمد جام و مولوی و ابن عربی کیشهای خاصی پیدا شده و امروز هم بعضیها همین کار را می‌کنند. مثلاً ابن عربی حتی در میان غربیها به صورت یک کیش (Cult) درآمده و انجمن ابن عربی تأسیس شده است. من البته با این کار مخالف نیستم، ولی تحقیق کردن چیز دیگری است و کیش داری چیزی دیگر. در تحقیق هم نمی‌توان از تاریخ و سیر اندیشه غافل بود.

□ **معصومی همدانی**؛ ایرادی که عموماً به روش تاریخی گرفته می‌شود، مقداری از آن در این نکته‌ای که شما گفتید، هست. یعنی من

■ **پورجوادی**؛ نه، به نظر من این کاری است که لازم است بشود. شما نگاه کنید اشخاصی هستند که وقتی شما آثارشان را مطالعه می‌کنید می‌بینید که همین حرفی که این دارد می‌زند، قبل از او یک نفر دیگر در کتابش آورده است. همین احمد غزالی در کتابش یک جا داستان ملاقات حضرت موسی با ابلیس و گفت‌وگوی آنها را نقل می‌کند، خوب این را قبلاً حلاج در کتاب **طواسین** خود آورده است. حالا ما باید بگوییم اینها توارده است، یا اینکه احمد غزالی متأثر از حلاج است؟ یا مثلاً فرض کنید وقتی که می‌بینید تمثیل پروانه و آتش را غزالی به صورتی آورده که غیر از آن چیزی است که در قرآن آمده و درست مطابق با همان مطلبی است که حلاج قبلاً مطرح کرده است. شما چه می‌خواهید بگویید؟ می‌گویید اینها توارده است؟

□ **سید عرب**؛ اگر تتبع و پژوهش مستشرقانه مطرح باشد، باید



همین کار را کرد، یعنی باید بگوییم که این شخص از آن شخص گرفته، اما بعضی از این سخنان اگر چه حتی عین هم باشند اما گاهی هیچ ربطی به هم ندارند.

■ **پورجوادی**؛ این عربی را که شما می‌گویید، ممکن است یک چنین خوابی هم دیده باشد. ولی خیلی از صوفیه در کتابها و رسائل خود ابتدا می‌گویند به من الهام شد که این را بنویسم یا هاتف غیبی به من گفت. معمولاً وقتی می‌خواهند چیزی را بنویسند، اظهار می‌کنند که مریدی از آنها تقاضا کرده است. این در پاسخ تقاضای آنهاست. مثلاً در **رسالة قشیریه**، مؤلف می‌گوید از من خواستند و من هم این را نوشتم که به سؤال آنها جواب بدهم. اگر سؤال نکرده باشند

نیست، به خصوص غزل عاشقانه فارسی که اوجش در سعدی، حافظ و مولوی است. چطور می شود از این reductionism اجتناب کرد؟

■ **پورجوادی:** من ابتدا نکته‌ای را به اختصار عرض کنم و بعد بپردازم به مطلب شما. ما اگر چه باید درباره فرهنگ خود و اندیشمندان خود تتبع بکنیم و تأثیرات تاریخی را در اندیشه آنان پیدا کنیم، ولی خود این کار باید مبنا و اصولی داشته باشد. بدون ضابطه و رعایت اصول نمی توان سخن گفت. بعضیها هستند که وقتی از تصوف سخن می گویند اظهار می کنند که این مذهب نوعی گنوسیسم است. ممکن است که ما پس از تحقیق بالاخره به این نتیجه برسیم که گنوسیسم در تصوف تأثیر داشته و همچنین مذاهب دیگر مثل بودائیسیم و یا هندوئیسم در شکل گیری تصوف در بعضی نقاط تأثیر داشته است. ولی این را شما باید خیلی دقیق ثابت کنید و نشان دهید، یعنی به صرف اینکه یک چیزهایی در دو فرهنگ یا دو مذهب مختلف مشابه باشند، نمی توان حکم کرد که یکی متأثر از

گمان می کنم که تحت تأثیر کربن و مکتبش در ایران، گروهی تصور می کنند کاربرد روش تاریخی (نه تاریخ گرایی به معنی historicism) حتماً با reductionism یا فرو کاستن اندیشه‌ها به یکدیگر ملازمه دارد. یعنی اگر شما بگویید فلان کس، فلان فکر را به صورتی یا عیناً از دیگری گرفته است، حتماً گفته‌اید که دومی چیزی نیست جز اولی. این از آن مغالطه‌های آشکار است. در واقع فکر تاریخی به هیچ وجه، مغایرتی با پرداختن به یک آدمی از دید همزمان، از دید خود نوشته او و انسجام درونی نوشته او، ندارد. یعنی شما می توانید قبول کنید که این عربی این چیزهایی را که مدعی است در خواب دیده است، از فلان جا گرفته ولی باز درباره این قضیه تحقیق کنید که چرا می گوید من خواب دیده‌ام و مثلاً چرا نمی گوید، در یک کتابی خوانده‌ام. این خودش یک مسئله‌ای است که هم تاریخی است و هم از لحاظ شناخت ابن عربی و فکر او مهم است.

نکته دیگر، اینکه در جاهایی که اشخاص و فکرها به هم متصل می شوند، از هم می گیرند و به هم می دهند، اگر این اتصالها و این همبستگی را نبینیم، تازگی را هم نمی بینیم. یعنی ارزش هر کس درست در آنجایی است که فکری را از دیگری می گیرد، ولی در حد آن فکر متوقف نمی شود. یعنی نه در آنجایی که می گوید «حدثنی قلبی عن ربی» یا این فکر را در خیابان پیدا کردم، و نه در آنجایی که چیزی را عیناً تکرار می کند.

این روش چیزی است که علوم انسانی جدید به ما داده است. بی توجهی به آن مثل این است که شما بخواهید نظریات راجع به منشأ سیارات را اصلاً نبینید. نمی شود ندید. البته می توانید ببینید و بعد سعی کنید این نظریات را به صورتی با خلقت آشتی دهید، این کار دیگری است و حتی کار مهم تری است، ولی نمی توانید اصلاً این نظریه‌ها را نبینید، نمی توانید نظریه داروین را به کلی نادیده بگیرید و بگویید چنین چیزی وجود ندارد یا مهم است. در کار علمی این دو دید مکمل هم هستند و به هیچ وجه تناقضی با هم ندارند. ما اگر نشان بدهیم که یک کسی فلان حرف را از دیگری که دویست سال پیش از او زندگی می کرده، گرفته، به این معنی نیست که حرف دومی هیچ ارزشی ندارد و ما تا به حال بی خود فکر کرده ایم که او کسی است. به عکس خیلی وقتها هست که نقطه گسست، آنجایی که تازگی یک فکر آدمی شروع می شود، وقتی برای ما روشن می شود که بدانیم او در چه زمینه‌ای کار می کرده و چه در دست داشته است و از آنچه در دست داشته چه عمل آورده است، نه اینکه اینها را چه جوری تکرار کرده است. اصلاً گرفتن فکری از دیگری به معنای تکرار آن نیست.

من حالا با این مقدمه می خواهم یک سؤالی از شما بکنم. بسیاری از نوشته‌های اخیر شما در پانزده و یا بیست سال اخیر به نحوی به شعر فارسی و به مسائل فکری و نظری شعر فارسی ارتباط پیدا می کند شما در این کارها به متون مختلفی پرداخته‌اید که از دید اهل ادب، از دید کسانی که به شعر بیشتر از دید ادبی نگاه می کنند، ارزش یکسانی ندارند. سؤال من این است که چطور می توان با این زمینه از دام reductionism اجتناب کرد؟ یعنی چطور می شود که آدم در عین اینکه تمام این تأثیرها را در شعر، مثلاً شعر عاشقانه فارسی می بیند، در عین حال تمایزی بین شعر و عرفان منظوم قائل بشود، فرق بگذارد میان آنجا که فردی دارد یک نظریه از پیش داده شده‌ای را به نظم می کشد و آنجا که یکی دارد کاری می کند که ما به آن شعر می گوئیم. من گمان می کنم، بعضی آدمها، و گاهی خود بنده، نگران شده‌ایم که با تأکید به حق در مورد تأثیر نظریات صوفیانه در شعر، این خطر به وجود می آید (حالا ممکن است یکی بگوید خطر نیست، ولی به نظر من خطر است) که شعر فارسی چیزی جز عرفان منظوم



دیگری است. اگر هم باشد شما باید به روش علمی ثابت بکنید. اساساً نشان دادن ارتباطها یک کار خیلی دقیقی است، نشان دادن این ارتباطها و این تأثیر و تأثرات درست مثل زبان شناسی است. اشخاص غیرمتخصص راحت ریشه شناسی می کنند و وجه تسمیه تعیین می کنند، ولی کار علمی کردن در مورد اتمولوژی کار بسیار دقیق و تخصصی است.

حالا برمی گردم به نکته آقای معصومی. ما دو جور شعر صوفیانه داریم، یکی مثنویهاست که بیشتر مباحث عرفان نظری را مطرح می کند و یکی غزل است که شما اشاره کردید و بعضی رباعیات که برخاسته از ذوق و حال است و شعر است. البته گاهی مثنویهایی هست که یک مقدار مرز آنها با غزل درهم می آمیزد. مثلاً مثنوی

**عشاق نامه** یا **ده فصل** را که معمولاً به عراقی نسبت داده اند ولی در حقیقت متعلق به عطایی است در نظر بگیریم. در این مثنوی مطالب نظری مطرح شده ولی در عین حال غزل هم در آن هست و مثنوی و غزل با هم آمیخته است. ولی به طور کلی در مثنویها بیشتر جنبه های نظری مطرح می شود. غزل فارسی زبان خاصی دارد. در غزلهای صوفیانه فارسی ما باید مفهوم عشق را معمولاً به عنوان مشترک معنوی در نظر بگیریم و بسیاری از مفاهیم و الفاظ را در دو ساحت معنایی در نظر بگیریم معنای ظاهری و هم باطنی. غزل فارسی این قابلیت را پیدا کرده ولو اینکه شاعر خودش هم منظور نداشته باشد. خواننده یا شنونده می تواند معنای باطنی و عرفانی در آنها مشاهده کند. این خاصیتی است که زبان شعر عاشقانه فارسی پیدا کرده است. خصوصیت غزل فارسی است، یعنی زبان و اصطلاحات و الفاظش این خاصیت را پیدا کرده است. بنابراین خیلی مشکل است که ما بخواهیم بگویم غزلیات صرفاً معنای عرفانی دارد و مثلاً خط و خالی که شاعر از آن یاد می کند یا مفاهیم دیگری که به کار می برد، در همه

عاشقانه فارسی، منظوم شعر عاشقانه غیر عرفانی است، در یک حوزه های دیگری کم کم تکوین پیدا کرده، حتی در قصیده و در شکلهای دیگر، و بعد برخورد کرده با این جریان نظری تر. یعنی باید به یک پژوهش ادبی خالص تر نیاز باشد. به هر حال کارهای شما در جهت روشن کردن مسائل مفهومی خیلی مهم است.

■ **پورجوادی:** قدر مسلم این است که این غزلی که معنای عرفانی پیدا می کند اولش همان چیزی است که به آن می گویند profane یعنی همان اشعار غیردینی بوده است و الفاظ و تعبیرات آن مربوط به عالم محسوس بوده و این جنبه های عرفانی و معنوی بعداً در این الفاظ پیدا شده است. یعنی قبلاً یک زبان ساخته شده ای بوده و شاعران صوفی همانها را گرفته اند و معنای خاص به آنها بخشیده اند. عین القضاة در تمهیدات درباره شاهد مفصل سخن می گوید و اظهار می کند که این شاهد چه کسی است. پیغمبر است و جمال محمد (ص) است و می گوید تو اصلاً چه می دانی شاهد کیست. آن چیزی است که در باطن مشاهده می کنی. ولی از طرفی هم ما می بینیم که صوفیه در همان زمان عین القضاة شاهد باز بودند. یعنی وقتی شاهد می گفتند، به معنی امرد بوده و در شاهدبازی هم مرادشان معاشرت با یک جوان بوده. یعنی می نشستند و با هم مثلاً شطرنج بازی می کردند. بنابراین شاهد در همان زمان عین القضاة و بعد از عین القضاة به معنای شخص جوان خوبروی است ولی در عین حال همین شاهد معنای باطنی هم پیدا می کند.

□ **انصاری قمی:** این انتقال از ساحت مادی به آن مفهوم متعالی، چون بازی با امرد و مفهوم عرفانی به آن دادن، خودش نیاز به تحلیل دارد که چگونه در جهان اسلام در یک فضای فقهی غالب که در دوره غزالی بوده است و نظامیه ها این فکر را دائماً ترویج می کردند و دستگاههای پخش سیستم فقهی بودند، در چنین فضاهایی ناگهان یک چنین حرفهایی درمی آید یا یک چنین تفاسیری از قرآن می شود. این خودش نیاز به تحلیل دارد که چطور اصلاً در عالم اسلام چنین پدیده های فکری ظهور کرد، سخنانی که به هر حال بی سابقه و نیازمند علل تاریخی فکری متعددی است.

باید در این تحلیل به نقش اسماعیلیه و یا غلات و زمینه هایی این چنینی توجه شود. آیا فکر نمی کنید که غیر از پدیدارشناسی این اندیشه ها یعنی بررسی افکار احمد غزالی و عین القضاة یک کاری بشود که ما چگونه از قرن سوم یا چهارم قمری که یا یک طرف فلسفه محض است و یا یک طرف فقه محض می رسمیم به احمد غزالی که از پایگاه یک واعظ این حرفها تولید می شود، حرفهایی که در جهان اسلام بی سابقه است. تفاسیری از آیات قرآن، احادیث و احکام فقهی می شود که اینها هیچ سابقه ای نداشته است. در واقع چه شرایط تاریخی و یا معرفتی حاکم می شود که چنین چیزی ظهور می کند. چگونه ما از تصوف شافعی گرایانه عصر قشیری و سلمی ناگهان منتقل می شویم به احمد غزالی و عین القضاة.

مثلاً به نظر من بحث سماع خیلی مؤثر بوده است. یعنی ورود سماع در تصوف متشرعانه که فی المثل در کشف المحجوب خیلی نظر مثبتی به آن نمی شود یا اکثر انواعش را حرام می داند و بعد در دوره ابو حامد غزالی بیشتر آن حلال می شود. خود سماع یک معبری است برای اینکه این طور تفاسیر از امور غیر متشرعانه یا اموری که اصلاً به نظر نمی رسید بتواند در فرهنگ اسلامی یک روزی غسل تعمید برایش خوانده شود و وارد فرهنگ اسلامی بشود، ارائه گردد. فکر نمی کنید خود این زمینه نیاز به یک کار جدی دارد، فارغ از این



جا به معنای عرفانی است و جنبه رمزی دارد. بعضی جاها هست که شاعر فقط به آن مسائل فکر می کرده و این الفاظ را به کار می برده، ولی وقتی یک مقدار از لحاظ تاریخی به عقب تر می رویم شعر عاشقانه صوفیانه یا غیر صوفیانه فرقی ندارد. مثلاً در مورد سعدی، مشکل است. نمی توان به سادگی حکم کرد که در کجا صوفیانه است و در کجا غیر صوفیانه. می شود اینها را با دید عرفانی هم دید. زبان شعر فارسی این خاصیت را پیدا کرده. حافظ هم همینطوری بوده که هر دو معنا در نظرش بوده، هم معنای ظاهری هم معنای عرفانی.

□ **معصومی همدانی:** توضیح این مسائل به پژوهش تاریخی در زمینه های دیگری هم نیاز دارد. یعنی باید روشن شود که چگونه شعر



که ما بیاییم پدیدارشناسانه افکار احمد غزالی یا عین القضاة را بررسی کنیم.

می آید و روان شناسی و درک شخص از موضوع.

□ **معصومی همدانی:** شاید مشکل این باشد که تاریخ اجتماعی مان را آن طوری که باید نمی شناسیم. تصویری که ما از متشرع و غیرمتشرع داریم تا اندازه زیادی محصول محیطی است که در آن زندگی کرده ایم. اما حتی زندگی شهری در دوران اخیر تاریخ ایران و به طور کلی کشورهای اسلامی باز هم آنقدر یک دست نیست که ما تصور می کنیم. به هر حال بغداد قرن سوم و چهارم یا نیشابور قرن چهارم و پنجم، جوامعی شهری بودند با تمام لوازم زندگی شهری، جوامعی بودند که در آنها هم حلقه های ذکر وجود داشت و هم مجالس عیش. جامعه اسلامی به یک اعتبار جامعه خیلی بازی بوده است. یعنی هر آدمی در آن گوشه ای برای زندگی خودشان پیدا می کرد. سبکهای زندگی مختلفی وجود داشته و این سبکها مانند آن فکرهای خیلی در برابر هم بسته نبودند، بلکه درهم نفوذ می کردند. بسیاری از فقها پای در دربار داشتند. فقط فقهای را که زاهد بودند در نظر نگریسد.

مرکز ثقل زندگی اجتماعی و جایی که صاحبان بین آنها تردد می کردند، منحصر در مدرسه و خانقاه نبود. دربار هم وجود داشت. شما **تاریخ بیهقی** را بخوانید، می بینید کسانی که در مجالس بزم مسعود می نشستند ارادل و اوباش نبودند، متعین شهر بودند. قاضی بود، فقیه بود، سردار بود، یعنی کسانی که مظهر شیوه های مختلف زندگی بودند. حالا ممکن بود هر کسی، هر کاری را در هر جایی نکند ولی شیوه های زندگی با هم ارتباط داشتند. به هر حال، راه یافتن مفاهیم غیر قدسی در شعر عارفانه و ظهور آدمهایی که در عالم نظر بین این جهات مختلف پل می زدند، ملازمه داشته با آدمهایی که در عالم عمل هم بین این مراکز مختلف زندگی و شیوه های مختلف زندگی سیر می کردند و با آنها انس می گرفتند شاید به آنها ملحق می شدند. مطالبی که دکتر پورجوادی راجع به کالیفرنای دهه ۶۰ گفت از این فضا زیاد دور نیست. منهای جنبه اعتراض اجتماعی آن. زندگی شهری در قرون اولیه اسلامی، هم با زندگی شهری اروپای قرون وسطی فرق داشته هم با زندگی متأخر جوامع شهری اسلامی. این زندگی هم خیلی خوب شناخته نشده است و یکی از راههای شناخت آن همین متون است و همین آثار ادبی است که می گوید مردم چگونه زندگی می کردند. انواع و اقسام آدمها بودند که هر چند فقها و عرفا با کارهای ایشان موافق نبودند ولی وجودشان را تحمل می کردند. اینطور نبود که آنها را کلاً از دایره زندگی اجتماعی بیرون برانند. خلاصه مفهوم متشرعی که ما الان داریم شاید نسبتاً جدید است. نه اینکه نبوده، بوده ولی متفاوت بوده است.

□ **انصاری قمی:** منظورم از متشرع، آن نوع تعصب مذهبی است که در عموم آثار علمای اسلامی در آن چند قرن اول دیده می شود. مثلاً خواجه عبدالله انصاری، آدمی است که این تغییر ساحت را در خودش ایجاد کرده است. خواجه عبدالله یک کتاب دارد به اسم **ذم الکلام** که اخیراً چاپ شده است. در این کتاب واقعاً تمام عالم و آدم را تکفیر کرده است، وی یک آدمی بوده بسیار متعصب در هرات که اگر کسی اظهار نظری مخالف با سنت ولو اندک می کرده مورد بی مهری و خشم وی قرار می گرفته است. همین آدم در یک ساحت دیگر تبدیل می شود به یک عارف دل سوخته و با حرفهایی از نوعی دیگر. من می خواهم بگویم این تغییر ساحتها را باید کار کرد و بررسی

□ **پورجوادی:** جامعه ما به این سادگی نبوده که بگوییم یک عده فیلسوف بودند یک عده نه. افکار مختلف و آداب و رسوم مختلف زیاد بوده است. اندیشه ها و رسوم ایران پیش از اسلام تا قرنهای دوام داشته، مثلاً جوامع زردشتی تا قرنهای چهارم و پنجم در شهرهای مختلف ایران بوده و کسان دیگری بودند، آداب و رسوم دیگری بوده و افکار مختلف بوده، این چیزی که درباره اباحیه می گویند در قرن چهارم و پنجم واقعاً ما نمی دانیم اینها چه کسانی بودند و چه چیزهایی می گفتند. ما فقط از روی ردیه هایی که در مورد اینها نوشته اند، یک چیزهایی می دانیم، اشاره های جسته و گریخته ای در برخی از کتابها می بینیم ولی از لحاظ اجتماعی نمی دانیم اینها چه بودند و چگونه فکر می کردند. ما هنوز خیلی چیزها را نمی دانیم و نمی شناسیم. این افکار فقط با احمد غزالی نبوده. اولاً احمد غزالی خیلی تحت تأثیر حلاج بوده است. اندیشه حلاج و تصوف او خیلی مؤثر بوده است. ما الان عادت کرده ایم که چیزهایی را می گویم مادی است یا معنوی است، این جسمانی است، آن روحانی است. ولی در گذشته مرز میان مادی، معنوی، جسمانی و روحانی اینطور دقیق مشخص نبوده است. خیلی چیزها هم جسمانی بوده و هم روحانی، آداب و رسوم اهل اباحه هم چه بسا خالی از این دو جنبه نبوده است، لاقلاً در اصل آنها. ما هنوز درست گذشته خود را نمی شناسیم.

□ **انصاری قمی:** شما نمی توانید منکر بشوید که حلاج یک آدمی بوده، برای خودش یک فکری داشته و همانجا هم خفه شده و هیچ گسترش و یا مشروعیت درون دینی، حداقل، پیدا نکرده در بین متشرعین و فقها. ولی در قرن پنجم ما می بینیم که متشرعین و کسانی که نماینده سنت فقهی اند این حرفها را کم و بیش می زنند.

□ **پورجوادی:** خوب، بله در بین متشرعین هم خیلی تأثیر داشته است. من باز به احمد غزالی برمی گردم. یکی از مطالبی که خیلی مورد علاقه اوست و در مجالس خود عنوان می کرده است تفسیر داستان حضرت ابراهیم (ع) در قرآن است که وقتی خورشید و ماه و ستاره را دید گفت هذا ربی. غزالی می گوید ابراهیم مبتلا به یرقان عشق بود. آدمی که یرقان داشته باشد، همه چیز را زرد می بیند. ابراهیم هم چون عاشق خدا بود. همه چیز را خدا می دید. «به صحرا بنگرم صحرا تو بینم»، «در هر چه نگه کنم تویی پندارم»، به هر چه نگاه می کرد می گفت خداست بعد در نظر ثانی متوجه می شد که این درست نیست و می گفت انی لا احب الا فلین. در پرتو این روان شناسی، شما موضوع نظر بازی یا شاهد بازی را در نظر بگیرید. صوفیه می گفتند که مهم این است که تو در هنگام نظر کردن در چه حالی باشی. اگر تو غرق در شهوت باشی نظر تو شهوت آلود و حرام است. ولی اگر حال تو شهوت آلود نباشد، قضیه فرق می کند. نظر پاک نظر عبرت آمیز است نه شهوت آلود. شهوت و عبرت مفاهیمی بوده که با استفاده از آنها دو نوع نظر را از هم متمایز می ساختند. بهر حال مهم اینجاست که با چه دیدی انسان نگاه می کند. همانطور که در شعر می گفتند که این با چه دیدی دارد این شعر را می خواند. و چه معنایی درک می کند. اینجا بحث احساس هنری (استتیک) پیش



۲) داستان مرغان، رساله الطیر احمد غزالی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران ۱۳۵۵.

۳) مکاتبات احمد غزالی با عین القضاة همدانی، خانقاه نعمت الهی ۱۳۵۶.

۴) بحر الحقیقه، احمد غزالی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران ۱۳۵۶.

۵) سلطان طریقت، سوانح زندگی و شرح آثار احمد غزالی، تهران، آگاه ۱۳۵۸.

۶) درآمدی به فلسفه افلوطن، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران ۱۳۵۸، چاپ دوم: مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۴؛ چاپ سوم، ۱۳۷۸.

۷) سوانح، احمد غزالی، تهران، بنیاد فرهنگی ایران ۱۳۵۹.

۸) عارفی از الجزایر [ترجمه]، تألیف مارتین لینگز، تهران، مؤسسه مطالعه فرهنگها ۱۳۶۰؛ چاپ دوم، انتشارات هرمس ۱۳۷۸.

ترجمه کتاب:

A Sufi Saint of the Twentieth Century, by Martin Lings.

9) The Drunken Universe: An Anthology of Persian

Sufi Poetry, translation

and commentary by Peter Lamborn Wilson and Nasrollah Pourjavady,

Grand Rapids (Phanes Press, Michigan, 1981 146 pp.) (Second Printing)

۱۰) زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بستی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۶۴.

۱۱) بوی جان، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۷۲.

ترجمه به ترکی استانبولی:

Can Esintisi (Islam' da sir Metafizigi), Ceviren: Hicabi Kirlangic,

Istanbul, insan yayinlari, 1988, 448 p.

۱۲) شعر و شریع (بחי درباره فلسفه شعر از نظر عطار)، اساطیر ۱۳۷۴.

۱۳) عین القضاة و استادان او، اساطیر ۱۳۷۴.

۱۴) رؤیت ماه در آسمان، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۷۵.

ترجمه به ترکی استانبولی:

igökyüzünde ayın görünüşü, Islam Düşüncesinde Allah'ın Görülmesi Tartışmaları,

Ceviren: Ahmet Celik, Istanbul, insan yayinlari, 1999, 267 p.

15) The Light of Sakina in Suhrawardī's

Philosophy of Illumination, Binghamton University, N.Y, 1998.

۱۶) اشراق و عرفان (مقاله ها و نقدها)، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۸۰.

۱۷) مجموعه فلسفی مراغه (چاپ عکسی) زیر نظر و با مقدمه، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۸۰.

Majmu'ah-ye falsafi-e Maragha (A Philosophical Anthology from Maraghe).

Facsimile Edition with Introductions in Persian and English.

۱۸) مثنوی رحیق التحقیق (به انضمام رباعیات و اشعار دیگر)، تصنیف

مبارکشاه مرورودی، مقدمه و تصحیح، مرکز نشر دانشگاهی.

Rahiq ut-tahqiq (the pure wine of Divine Realization. A Mystical

Mathnawi Composed in 584 /1188 by Fakhruddin Mubarakshah Marvirudi

(Together with his Quartrains and other Extant Poems). Edited with Notes

and Introductions in Persian and English. Iran University Press, Tehran 2002.

۱۹) دو مجدد (پژوهشهایی درباره محمد غزالی و فخر رازی)، مرکز نشر

دانشگاهی ۱۳۸۱.

و مقاله های متعدد در نشر دانش، معارف، دانشنامه جهان اسلام و دیگر

نشریات و کتب داخلی و خارجی.

کرد که چطور یک آدم می تواند از این فضای متعصبانه و متصلبانه قشری و مذهبی اش تبدیل به آدمی بشود که بتواند الهی نامه بنویسد و یا آن کلمات صوفیانه به وی منسوب شود.

■ پورجوادی: بعضی از چیزهایی که به خواجه عبدالله نسبت داده اند نوشته خود او نیست. ما هنوز همه ابعاد شخصیت خواجه عبدالله را درست نمی شناسیم. درباره احمد غزالی باید بگویم که هنر احمد غزالی این بوده که آن چیزی که ما امروزه به آن می گویم جسمانی یا مادی یا ظاهری او وارد ساحت دین کرده و جنبه دینی و معنوی به آنها بخشیده است. مثلاً بسیاری از اشعاری که چه فارسی و چه عربی نقل می کند از شعرای غیر دینی است یا به هر حال معانی غیر دینی دارد ولی او مقصود دیگری را دنبال می کند. اصلاً مثل اینکه تعمدی داشته که مسائل غیردینی را بیارود در حریم دین. به نظر من تاریخ هنر در جامعه اسلامی ماهم در همین جهت بوده است. بسیاری از هنرها ابتدا جنبه غیردینی و به اصطلاح profane داشته و سپس جنبه دینی و مقدس به آنها داده شده است و صوفیه در این کار نقش مؤثری داشته اند و یکی از مؤثرترین آنها احمد غزالی است.



1) THE KNOT QASIDIA OF BIBHAYATI, N. Pourjavady and Peter Lamborn Wilson, Studies in Islam, January - April, 1973.