

# پدیده‌های دیدار در گفت‌وگوی فرهنگ‌ها

دکتر داریوش شایگان

## یادداشت سردبیر

طرح مفاهمه و گفت‌وگوی فرهنگ‌ها، ادیان و تمدن‌ها سابقه‌ی دراز دارد. در سطح بین‌المللی گفت‌وگوی فرهنگ‌ها در سال‌های قبل از انقلاب، حرکتی فلسفی و فرهنگی بود که یکی از نشست‌های آن در دهه‌ی ۱۳۵۰ در تهران برگزار شد. جمع‌بندی آن نشست بین‌المللی در سخنرانی اختتامیه‌ی دکتر داریوش شایگان (به ترجمه‌ی دکتر باقر پرهام) آمده است. در همان سال‌ها که خود من هنوز دانشجوی دوره‌ی دکتری حقوق در دانشگاه گلاسگو بودم، آن‌جا گفت‌وگوی ادیان بین هفت دین که در انگلیس پیروان فراوان داشتند (از جمله ادیان مسیحی، یهودی، اسلام، هندو، سیک، بودایی و...) چتر حرکتی به نام «بین‌الادیان بین‌الملل» *Interfaith Internatinal* در جریان بود. این گروه در شهر گلاسگو نشست‌های ماهانه داشت و هر ماه پیروان یکی از ادیان، به عنوان میزبان مسؤول برگزاری جلسه و تأمین هزینه‌ی آن و نیز سخنرانی و گفت‌وگو راجع به اصول عقاید و وجوه اشتراک و افتراق ادیان بود. من بیش از پانزده سال، سخنگوی مسلمانان اسکاتلند در این حلقه و نیز نماینده‌ی اسکاتلند در «حرکت توسعه‌ی جهانی» *World Development Movement* بودم و علاقه‌ی من به مطالعه‌ی تطبیقی ادیان از حضور فعال در آن سازمان‌ها نشأت گرفت. همین حرکت در شهرهای ادینبورگ و لندن وجود داشت و فعالان آن در فستیوال هنر ادینبورگ، راه‌پیمایی می‌کردند. سال‌ها بعد، برنامه‌ی «گفت‌وگوی تمدن‌ها» به عنوان «بتکار» دولت آقای سید محمد خاتمی در ایران جزء برنامه‌ی سیاست خارجی کشورمان قرار گرفت که البته برنامه‌ی مبارکی بود، اما چون با سیاست دولت معین پیوند خورد و از جهت فرهنگی نهادینه و درونی نشد، کاری از پیش نبرد.

منکر شد؟ در این صورت، ولی آیا هرگز امکان گفت‌وگو وجود خواهد داشت؟ هنگامی که مارکس با آن شور برانگیزاننده‌ی که خاص اوست، از با خودبیبگانگی پرولتاریا که در ضمن با خود بیگانگی بشر هم هست، سخن می‌گوید؛ هنگامی که مارکوزه موضوع کاناشدگی بشر در جوامع فراصنعتی را پیش می‌کشد؛ هنگامی که آدورنو از پس‌رفتگی بشر به سمت طبیعت هم‌چون راه‌کارهایی بی‌لگام برای حفظ بقاء خود بحث می‌کند؛ هنگامی که سهروردی شرح هجران و غربت را در طلب شرق روشنایی‌ها باز می‌گوید، و هنگامی که جوانان انقلابی نومید از آن رو به خودکشی دست می‌زنند که موفق نمی‌شوند از تنگنای وحشت هستی، به گفته‌ی زیبای ایوژه‌گو، فراتر روند، البته،

□ شرق و غرب، اگرچه دو حوزه‌ی فرهنگی و جغرافیایی متفاوت‌اند، دو نوع شیوه‌ی متفاوت دید و احساس چیزها را هم بیان می‌کنند؛ در بین ما، شرقیان غربی و غربیان شرقی نیز هستند. یکی از شرایط اساسی گفت‌وگو شاید عشق باشد، یعنی گشایشی نه فقط برای پذیرش ایده‌های دیگران که می‌توان با آن‌ها موافق بود، بلکه برای پذیرش این حالت وجودی انسان که به گمانم پاسکال آن را «عظمت و تیره‌روزی وضع بشری» نامیده است.

من می‌فهمم چرا سیاست این همه برای بعضی‌ها مهم است، و عرفان برای بعضی دیگر و سکوت ماورای گفت‌وگو برای دسته‌ی سوم؛ چون سیاست، عرفان، و سکوت، هر سه، شکل‌های بیان متفاوت همین عظمت و تیره‌روزی وضع بشری‌اند. در حالی که سیاست در قالب انواع صور سلطه و بازی دادن در آزار ما می‌کوشد و ما را به حال خود رها نمی‌کند، چگونه می‌توان اهمیت سیاست را منکر شد؟ سیاستی که تمامی وجود ما در چنگ آن است و از ما موجوداتی تک بُعدی می‌سازد. چگونه می‌توان عرفان را دوست نداشت؟ در جایی که عرفان تنها وعده‌ی رهایی در جهانی‌ست که همه‌ی ارزش‌ها در آن هم‌چون سیب‌های گندیده از درخت می‌افتند. و چگونه می‌توان به دامان سکوت پناه نبرد و از گفت‌وگو پرهیز نکرد؟ در حالی که سکوت صفای درخشنده‌ی است که نابینایی‌های آدمیان را روشن می‌کند.

می‌توان به یکی از این سه حالت، علاقه‌ی بیش‌تری نشان داد ولی وجود آن‌ها و چه می‌دانم، شاید ناسازگاری آن‌ها را در باب ترازهای متفاوت وجود چگونه می‌توان

همه، یک چیز نمی‌گویند و به یک کار نمی‌پردازند، ولی هر کدام به شیوه‌ی خود، حد و مرز عظمت و تیره‌روزی وضع بشری را ترسیم می‌کنند، و همین نقطه‌ی تلاقی‌ست که به نظر من پیوند امید‌گفت‌وگویی تازه از آن‌جا ممکن است پیدا شود.

من هرگز این سخنان بلیغ ژیلبر دوران Gillbert Durant را فراموش نخواهم کرد که در نشست اختتامیه‌ی همایش گفت‌وگوی فرهنگ‌ها در دانشگاه سن‌ژان، گفت: «از نظر بسیاری از مردمان، ما مرتجع‌ایم، از نظر گروهی دیگر طرفداران سنت‌ایم، ولی با این‌همه هم‌چنان در قلب جریان اعتراض باقی می‌مانیم.» شکی نیست که از نظر کسی که انقلاب را با واژگونی نظم مستقر یکی نمی‌داند بلکه منظورش از انقلاب نوعی دگرگونی‌پذیری معاد اندیشانه‌ی جهانی‌ست، مانند انقلابی که جز درون‌بود ساخت‌دیالکتیکی خرد تاریخی‌ست و با تکیه بر امر سلبی عمل می‌کند. نوعی اعتقاد بینشگرانه در انقلابی بودن وجود دارد.

همه‌ی ما، چه بخواهیم چه نخواهیم، از معترضانیم: اعم از مبارزه‌ی سیاسی، یا ولگردان توهم‌زوده، یا عرفای به‌بیداری رسیده. و با این همه، از همه جداایم. ما که در زیر گنبد این سالن زیبا نشسته‌ایم، جزیره‌ی جدا افتاده در باغی جدا افتاده، در واحه‌ی جدا افتاده در فلات ایرانیم. از نظر آن دسته از معترضان این کشور که در بیرون دیوارهای این باغ قرار دارند، ما مرتجعانی بیش نیستیم هم‌چنان که

اجتماع در این‌جا نیز مجلس‌آرایی نابه‌جایی بیش نیست. من با آنان هم‌درد هستم، همان‌طور که به خوبی می‌فهمم چرا جلسات ما به عنوان تجمل، تجملی ضروری‌ست. پس چرا این جدافتادگی از هر دو سو وجود دارد؟ آن‌چه در این‌جا از لحاظ اجتماعی در درون مرزهای کشوری واحد باز می‌تابد، در ضمن تصویر همان چیزی‌ست که میان غرب و شرق می‌گذرد، میان بیش‌تر مردمان، میان سیران بی‌اعتنا و دوزخیان روی زمین.

برای آدمیان دانستن این مطلب دشوار است که در این جهان موقت، در واقع، نه برنده‌ی هست نه بازنده‌ی، نه فاتحی نه مغلوبی، نه انقلابی‌یی و نه مرتجعی. تنها چیزی که هست لحظات کمیاب و اصیلی است که در آن‌ها آدمیان همه از یک درد رنج می‌برند. همین درد است که از ما معترض می‌سازد، و همین اعتراض است که با ایجاد پیوندی وجودی در ما، ما را از لحاظ ایدئولوژیکی از همه جدا می‌کند. پروفوسور هانری کربن، با مثال آوردن از پیام پارسیفال Parsifal به ما گفت: «دستی که به ما زخم می‌زند، همان دستی‌ست که شفای مان می‌بخشد.» به همین دلیل است که این نقطه‌ی دوری در ضمن نقطه‌ی تلاقی و نزدیکی ما به هم است. براساس همین نقطه است که شاید روزی بشود بافت این جدایی را که جزوی از ذات وضع بشری ماست و سبب می‌شود که ماده‌های علمی متفاوت از آن رو به هم نزدیک شوند که از یکدیگر فاصله بگیرند دوباره ساخت.

برای آن که گفت‌وگویی در کار باشد شاید لازم باشد آن چیزی که میرچا ایاده نام آن را «گسست تراز» گذاشته است، نیز وجود داشته باشد، و منظور از این اصطلاح، کلیت وجود بشری‌ست که در حد هیچ تراز، صرف‌نظر از مراتب آگاهی بازتابنده‌ی آن‌ها، نمی‌گنجد و از همه فراتر می‌رود. بر همین اساس است که دیدگاه‌های متفاوت می‌توانند یک‌دیگر را درک کنند و ترکیب کلی این انسان از هم گسسته‌ی را که از نظر بعضی‌ها انسان سازنده است، و از نظر بعضی دیگر انسان تکنولوژیک، و از نظر دسته‌ی سوم انسان عارف دوباره بسازند؛ آدمی همه‌ی این‌ها با هم است و از این‌ها بالاتر است: انسان، سکوت وراء گفت‌وگویی‌ست که پروفوسور ایزوتسو از آن با ما سخن می‌گفت: یعنی ام (Om) هجای مقدس هند که در قالب سه حرفی که از آن‌ها ساخته شده است (A.U.M) نمی‌گنجد.

گفتار من، نگاهی، دوباره به شرق و غرب است. این نگاه در قبال غربی که دوستش دارم حالتی انتقادی دارد، غربی که من بخش بزرگی از تعلیم و تربیت فکری و شخصی‌ام را مدیون آنم و به من اندیشیدن آموخته و یاد داده است که چگونه طرح مشکل کنم و چگونه پرسش پیش بکشم. من هم‌چنین در قبال این شرق که وجود جغرافیایی‌اش هرچه بیش‌تر کم‌تر می‌شود، شرقی که من بدان تعلق دارم و حضورش را هم‌چون سرزمین ناشناخته در اعماق روان‌ام حس می‌کنم، حالتی انتقادی خواهم داشت. شاید من نه از آن غربیم و نه از آن شرق، شاید من بمانند «برادران» هستم،



از راست به چپ: سید حسن امین - داریوش شایگان - امینی (فرزند زنده‌یاد نصرت‌الله امینی)

هر دو یک و همان چیز هستند: جان از آن رو در تاریخ وارد می‌شود که در هر دگرذیسی یک شیوه می‌بود، یک وجه خاص از انکشاف را متعهد شود که با آگاهی کاشف آن وجه هم‌خوانی داشته باشد. این که صور پیاپی این شیوه‌ها می‌بود در جهت تجلی پیشرونده‌ی جان انجام شده باشند که از انتزاع محض از آن نبود آغاز و به صورت عینی و مشخص خودآگاهی، به قول هگل، ختم می‌شوند، یا این که برعکس در جهت سقوط تدریجی ارزش‌های متافیزیکی صورت گرفته باشند که پایان آن، به گفته‌ی نیچه، به مرگ خدا می‌انجامد، یا این که بیش‌تر در جهت غفلت از وجود (Seirnnvergessenheit)، چنان که هایدگر می‌گوید، دو چیز را اثبات می‌کند: از یک سو، می‌بینیم که متفکران بزرگ غرب معنای واحدی را برای تاریخ اندیشه‌ی خودشان قائل نیستند و فکرت پیشرفت به نحوی که پیروان بزرگ آیین‌های پوزیتیویستی قبولش دارند، بعید است که آخرین سخن تاریخ باشد، و از سوی دیگر، در این چشم‌انداز هستی‌شناسی و تاریخ دقیقاً به هم مربوطاند، یعنی که میان شیوه‌ی آشکار شدن وجود در هر منزل تاریخی از منازل آگاهی غربی و شیوه‌ی که آگاهی نامبرده آن وجه از وجود را متعهد می‌شود و به عهده می‌گیرد تناسب و هم‌خوانی وجود دارد؛ پدیده‌ی که در گستره‌ی تمدن‌های سنتی بزرگ هیچ نشانی از آن نمی‌بینیم چرا که از نظر این تمدن‌ها وجود نه تنها فعالیت نیست،

ولگردانی غربی که در جهان راه می‌پویند در جست‌وجوی خدا می‌داند چه دوایی برای کدام درد بی‌درمان. نمی‌دانم. ولی یک چیز را می‌دانم: می‌دانم که به رغم فاصله‌یی که ما را از هم جدا می‌کند، همه‌ی ما در شرق و غرب گرفتار یک مصیبت‌ایم.

نخستین سوال بنیادی من این است: چرا تمدن‌های سنتی (منظوم تمدن‌های آسیاست) که در تاریخ بشریت پایه‌ی بزرگ‌ترین آفرینش‌های جان بشری را گذاشته‌اند در روزگار ما در سکونی بیش از پیش فلج‌کننده فرو غلتیده‌اند؟ به عبارت دیگر، چرا، به جای گفت‌وگوی تمدن‌های بزرگ در گذشته‌ها، در روزگار ما، نوعی جدافتادگی یا انزوای فرهنگی و مجیزگویی نسبت به غرب قرار گرفته است که ما دست به تقلید از فرآورده‌های فرعی‌اش می‌زنیم و از توهم پیشرفت‌های موهومی که برای ما خوش خیالی آورده است، به خود می‌بالیم؟

این امر واقع که تمامی تمدن‌های سنتی در ایام ما دچار بحران هویت واحدی هستند و این بحران نیز با زیر و رو شدن‌های بزرگی رابطه دارد که در طول اعصار به برآمدن تمدن فاستی انجامیده‌اند، ثابت می‌کند که تمدن مورد بحث، در تاریخ بشریت، جایگاهی استثنایی دارد و منظوم از استثنایی، خود ویژگی خاصی است که آن را نمی‌توان به دیگر تمدن‌ها و صور تمدنی برگرداند، و وجود همین خصلت ویژه است که تمدن مورد بحث را به تمدنی استثنایی تبدیل کرده است. ما، با مرور سراسر تاریخ این اندیشه، به وجود جنبشی پیوسته از دگرذیسی‌ها، تغییرهای کیفی در این تمدن پی می‌بریم که به صورت جریانی زیرزمینی در حرکت توسعه‌ی آن نهفته است، حرکتی که می‌تواند به حسب نوع تلقی ما از آن، یعنی به صورت تلقی یک توسعه‌ی خطی در زمان یا به صورت زوال و برافتادن ارزش‌های معنوی و متافیزیک، یا نوعی پیشرفت بی‌انتها باشد یا نوعی نیهلیسم روزافزون.

این مطلب که، علاوه بر این‌ها، رابطه‌ی ارگانیک هم میان مراحل تاریخی این حرکت و صور آگاهی مربوط به آن در ذهن متفکران بزرگ در طول این توسعه وجود دارد، ثابت می‌کند که، به گفته‌ی بسیار درست هگل که تاریخ و فلسفه‌ی تاریخ

یعنی فرآیندی نیست که در تاریخ تحقق یابد، بلکه همانا آن سرشاری بی حرکت، آن تهی‌بودگی سرشار است که به جای حرکت در زمان به منظور تحقق‌یابی، برعکس، از هر سقوطی در زمان برکنار است، و هیچ گسترشی در مکان ندارد، و از هیچ جهت دچار انحطاط فرو غلتیدن در ذات محسوس نمی‌شود، و از این‌رو، نمی‌توان آن را به هیچ ارزشی، هر قدر هم که بلند مرتبه و باشکوه باشد، تقلیل داد؛ و این چگونگی چنان است که هر آن‌چه سوای اوست، در قیاس با ژرفای بیکرانه و ناکاودینی‌اش، یا هم‌چون خواب و خیالی کیهانی‌ست، چنان‌که در چشم‌انداز ودانته‌ی هندی می‌بینیم، یا ظاهری بی‌گوهر چنان‌که در عرفان نظری اسلام از آن سخن می‌گویند.

در نتیجه، اندیشه‌ی غربی، به رغم بحران‌های پیوسته‌اش، بحران‌هایی - که جزء درون‌بود ساخت دوگانه‌گرایی آن‌اند - همواره با خودش سازگار است و از منطق خودش خارج نمی‌شود. در هر دوره‌ی آستنی که نتیجه‌ی ماجراجویی‌های این اندیشه در تجربه‌ی تازه از وجود است، با پادزهری از گرایشی متضاد روبه‌رو می‌شویم که با حفظ تعادل، یا با جلوگیری از جهشی گستاخانه در آرمان، یا در زیادت‌طلبی برون از اندازه در عالم واقع و محسوس، یک حرکت نامتناهی را تنظیم می‌کند. تنش‌هایی که مایه‌ی تقابل اندیشه‌ی یونانی با مسیحیت، قرون وسطی با نوزایی، روشنگری با رمانتیسم، سرمایه‌داری با کمونیسم و... می‌شوند،

همه بیانگر مراحل بیایی این حرکت فرو کاهنده‌اند که روشینگ Rausching آن‌ها را «نقاب‌ها و دگر‌دسی‌ها نیهیلیسم اروپایی» می‌نامد.

در این شرایط، در نتیجه، عجیب نیست که سرچشمه‌ی الهام دو تن از به هراس افتاده‌ترین متفکران دومین نیمه‌ی قرن نوزدهم یکی در انتهای غربی و دیگری در انتهای شرقی عالم مسیحیت، دیدارشان با دو صورت از صور غربی و شرقی نیهیلیسم اروپایی بوده باشد. منظورم نیچه و داستایوسکی‌ست. این دو صورت از نیهیلیسم هرچند که در ساخت خود متفاوت‌اند با این همه بیانگر درست دو جنبه از یک پدیده‌اند. و از این‌رو، تعجب‌آور نیست سوسیالیسم بی‌خدا که داستایوسکی از آن می‌ترسید و مارکسیسم بتواند با هم نقطه‌ی اتحاد دو جنبه‌ی افراطی از این پدیده‌ی جان باشند.

اگر نیهیلیسم آلمانی به رایش سوم می‌انجامد و اگر هیتلر از نظر برخی از متفکران آلمان مظهر مجسم روح نیهیلیسم است - هم‌چنان که پیش از آن ناپلئون مظهر جان جهان از نظر هگل بود - نیهیلیسم روس هم به بولشویسم ختم می‌شود. در هر دو مورد، بشر یا به حد باورهای بیولوژیکی نژادی برتر یا به فکر آلمانی طبقه‌ی رهاننده‌ی بشریت تقلیل یافته است: یعنی به یک فکر نوعی، تهی، و انتزاعی از بشر فاقد هرگونه بشریت.

اینان، که پیامبران تراژیک زمانه‌ی خود بودند، توانسته‌اند زیر و بالاشدن‌های هیولایی این جهان بدون معنا را با روشنی دهشتناکی پیش‌بینی کنند. در حالی که نیهیلیسم روسی که شکل منفی ارتودوکسی روس است در نزد قهرمانان داستایوسکی مثل ایوان، ستراوگین، نوعی دیالکتیک منفی است که هم منکر خدا و هم منکر جهان، هم منکر ایمان و هم منکر کفر است. ایجاد می‌کند تا سرانجام، پس از گذار از مستنطق بزرگ، به نفی هرگونه نفی بینجامد - بن‌بستی که داستایوسکی خود را با جهشی در جهت ارتودوکسی قوم روس، قومی حامل خدا، از آن می‌رهاند - از نظر نیچه‌ی آلمانی راه‌حل مرگ خدا نمی‌تواند، برعکس، چیزی جز اثبات و تأیید اراده‌ی معطوف به قدرت باشد؛ یعنی اراده‌ی انفجاری ابرمردی که چیزی جز تصویر مقلوب مسیح، یا حتی دجال، نیست و در جایی که تعبیر فریبده‌ی نیچه از وی یکی از پیشاهنگان ناسیونال - سوسیالیسم می‌سازد، فریاد هشدار می‌دهد که داستایوسکی برمی‌خیزد در هیاهوی گیج و کرکننده‌ی نیهیلیست‌ها و آنارشویست‌های روسی گم می‌شود تا با فرارسیدن عصر استالینیسم و گولاک به فرمانروایی بلامنازع مستنطق بزرگ بینجامد.

این پیامبران تراژیک عصر شوم، همه به ترتیب بیانگر هیستری متافیزیکی قوم روم (بردیايوف) و نقطه‌ی انفجار اراده به قدرت فاوستی غرب‌اند، ولی آنان چیزی را دیده‌اند که ما شرقیان قادر به دیدن‌اش نیستیم. (برگرفته‌ی به تلخیص از «پدیده‌های دیدار در گفت‌وگوی تمدن‌ها» اثر دکتر داریوش شایگان، ترجمه‌ی دکتر باقر پرهام)