



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی
فایده‌ده

● پدیده‌های دیدار در گفتگوی تمدن‌ها
داریوش شایگان / ترجمه باقر پرهام

«پدیده‌های دیدار در...» متن سخنرانی دکتر داریوش شایگان است در نخستین مجمع جهانی «گفتگوی فرهنگ‌ها» که در سال ۱۳۵۶ در تهران برگزار شد. در این مجمع جهانی تعدادی از صاحب‌نظران و متفکران کشورهای مختلف از جمله: انور عبدالملک (متفکر مصری)، ژان برون، هانری کربن، احسان نراقی، عبدالجواد فلاطوری، روژه گارودی، کریستیان ژامبه، آرامش دوستدار، بیژن کاویانی، مجید تهرانیان، اسدالله ملکیان شیروانی، ژان لویی ویر، ژان لوک مهتا، فیلیپ نمو، توشیهیکو ایزوتسو و... سخنرانی‌های خود را ارائه کردند. مجموعه سخنرانی‌ها در سال ۱۹۷۹ تحت عنوان «تأثیر تفکر غرب، آیا امکان گفتگوی واقعی بین تمدن‌ها را فراهم می‌آورد؟» در پاریس به چاپ رسید.

این کتاب در دست ترجمه است و قرار است نشر و پژوهش فرزاد منتشر کند. مجموعه سخنرانی‌ها توسط آقایان دکتر باقر پرهام (فرانسه)، دکتر فریدون بدره‌ای (انگلیسی) و آقای خسرو ناقد (آلمانی) به فارسی ترجمه شده است.

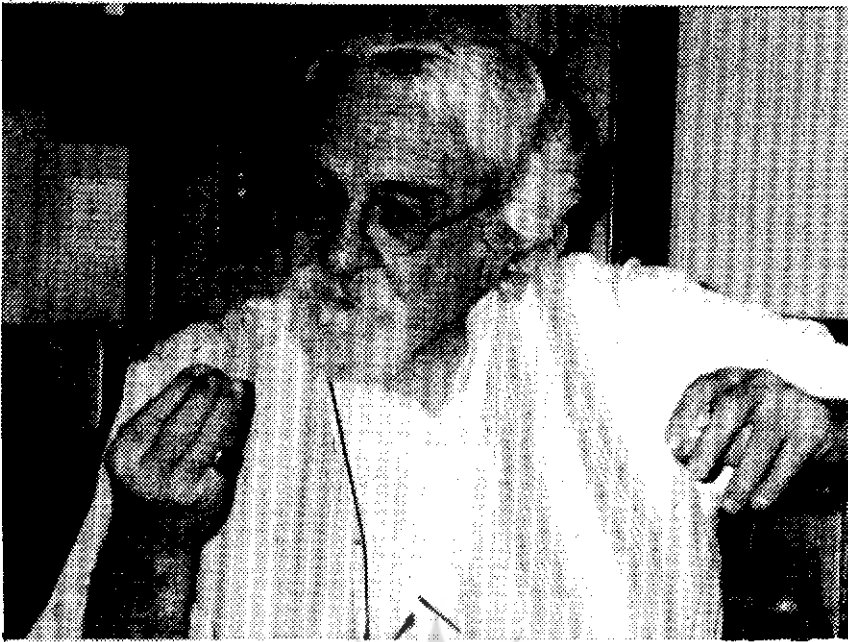
من آخرین سخنرانم، همچنانکه پروفیسور ژان یرن نخستین کسی بود که با سخنرانی اش این جلسات را افتتاح کرد؛ یعنی ما دو تا که اینجا جمع شده ایم نماینده دو سر رشته پیوند هستیم: سر اولی آزاد از هر گونه سابقه، و سر آخری پر از سنگینی بار میراث همه حلقه‌هایی که این هیجده جلسه را به هم می پیوندند. برخی از مطالبی که من در نوشته‌ام آورده‌ام نسبت به آغاز این جلسات دیگر کهنه شده‌اند و می ترسم به دوباره گویی بپردازم. جالب است که ببینیم اندیشه‌ها بر اثر تکرار فرسوده می شوند. شاعر اگر بود می گفت: «ازلیتی که در انتظار شب پیر می شود.» خواستم آن بخشهایی از نوشته‌ام را که به نظرم دیگر کهنه می آمد حذف کنم، اما این کار را نکردم. شما خواهید دید نتیجه‌ای که من هم اکنون به آن رسیده‌ام دیگر با متن نوشته‌ام نمی خواند؛ ولی من در این ناهمخوانی دست نبردم تا شنونده تصویری از تأثیر راهی که پیموده‌ایم داشته باشد.

با این همه، من آنچه را که در این روزهای بسیار غنی و پر بار آموختم با شما در میان خواهم گذاشت. اول از همه آموختم که شرق و غرب که ما این روزها مرتب به آنها استناد کرده‌ایم، اگرچه دو حوزه فرهنگی و جغرافیایی متفاوت‌اند، دو نوع شیوه متفاوت دید و احساس چیزها را هم بیان می کنند؛ در بین ما شرقیان غربی و غربیان شرقی داریم؛ نیز آموختم که یکی از شرایط اساسی گفت‌وگو شاید عشق باشد، یعنی گشایشی نه فقط برای پذیرش ایده‌های دیگران که می توان با آنها موافق بود، بلکه برای پذیرش این حالت وجودی انسان که به گمانم پاسکال آن را «عظمت و تیره روزی وضع بشری» نامیده است.

من می فهمم چرا سیاست این همه برای بعضی‌ها مهم است، و عرفان برای بعضی دیگر، و سکوت ماورای گفتگو برای دسته سوم؛ چون سیاست، عرفان، و سکوت، هر سه، شکل‌های بیان متفاوت همین عظمت و تیره‌روزی وضع بشری‌اند. درحالی که سیاست در قالب انواع صور سلطه و بازی دادن در آزار ما می کوشد و ما را به حال خود رها نمی کند چگونه می توان اهمیت سیاست را منکر شد؛ سیاستی که تمامی وجود ما در چنگ آن است و از ما موجوداتی تک بُعدی می سازد؛ چگونه می توان عرفان را دوست نداشت در جایی که عرفان تنها وعده رهایی در جهانی است که همه ارزشها در آن همچون سیب‌های گندیده از درخت می افتند، و چگونه می توان به دامان سکوت پناه نبرد و از گفتگو پرهیزید درحالی که سکوت صفای درخشنده‌ای است که نایبایی‌های آدمیان را روشن می کند. می توان به یکی از سه حالت علاقه بیشتری نشان داد ولی وجود آنها و، چه می دانم، شاید ناسازگاری آنها را در باب ترازهای متفاوت وجود چگونه می توان منکر شد؟ در این صورت، ولی، آیا هرگز امکان گفت‌وگو وجود خواهد داشت؟ هنگامی که مارکس با آن شور برانگیزاننده‌ای که خاص اوست از با خود بیگانگی پرولتاریا، که در ضمن با خود بیگانگی بشر هم هست، سخن می گوید؛ هنگامی که مارکوزه موضوع کانا شدگی بشر در جوامع فوق صنعتی را پیش می کشد؛ هنگامی که آدورنو از پس رفتگی بشر به سمت

طبیعت همچون راه کارهایی بی لگام برای حفظ بقاء خود بحث می‌کند؛ هنگامی که سهروردی شرح هجران و غربت را در طلب شرقی روشنایی‌ها باز می‌گوید، و هنگامی که جوانان انقلابی نوامید از آن رو به خودکشی دست می‌زنند که موفق نمی‌شوند از تنگنای وحشت هستی، به گفته زیبای ایوژه گو، فراتر روند، البته، همه، یک چیز نمی‌گویند و به یک کار نمی‌پردازند، ولی هر کدام به شیوه خود، حد و مرز عظمت و تیره روزی وضع بشری را ترسیم می‌کنند، و همین نقطه تلاقی است که به نظر من پیوند امید گفت‌وگویی تازه از آنجا ممکن است پیدا شود.

من هرگز این سخنان بلیغ ژیلبر دوران^۱ را فراموش نخواهم کرد که در جلسه اتمام همایش دانشگاه سن‌ژان، در اورشلیم، 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 اندیشانه جهان است، مانند انقلابی که جز درون‌بود ساخت دیالکتیکی خرد تاریخی است و با تکیه بر امر سلبی عمل می‌کند. نوعی اعتقاد بینشگرانه در انقلابی بودن وجود دارد. همه ما، چه بخواهیم چه نخواهیم، از معترض‌انیم: اعم از مبارزه سیاسی، یا ولگردان توهم زدوده، یا عرفای به بیداری رسیده. و با این همه، از هم جدا ایم. ما که در زیرگنبد این سالن زیبا نشستیم، جزیره‌ای جدا افتاده در باغی جدا افتاده، در واحه‌ای 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 همچنانکه اجتماع در اینجا نیز مجلس آرای بی‌جایی بیش نیست. من با آنان همدرد هستم، همانطور که به خوبی می‌فهمم چرا جلسات ما به عنوان تجمل، تجملی ضروری است. پس چرا این جدا افتادگی از هر دو سو وجود دارد؟ آن چه در اینجا از لحاظ اجتماعی در درون مرزهای کشوری واحد باز می‌تابد، در ضمن تصویر همان چیزی است که میان شما و ما می‌گذرد، میان بیشتر مردمان، میان سیران بی‌اعتنا و دوزخیان روی زمین. زیرا برای آدمیان دانستن این مطلب دشوار است که در این جهان موقت، در واقع، نه برنده‌ای هست نه بازنده‌ای، نه فاتحی نه مغلوبی، نه انقلابی‌بی 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. پروفیسور هانری کرین، با مثال آوردن از پیام پارسیفال^۲، به ما گفت: «دستی که به ما زخم می‌زند همان دستی است که شفایمان می‌بخشد.» به همین دلیل است که این نقطه دوری در ضمن نقطه تلاقی و نزدیکی ما به هم است. براساس همین نقطه است که شاید روزی بشود بافت



• دکتر داریوش شایگان (تیر ۱۳۷۲)

این جدایی را که جزوی از ذات وضع بشری ماست و سبب می شود که ماده های علمی متفاوت از آن رو به هم نزدیک شوند که از یکدیگر فاصله بگیرند دوباره ساخت. برای آن که گفت و گویی در کار باشد شاید لازم باشد آن چیزی که میرچالیاده نام آن را «گسست تراز» گذاشته است نیز وجود داشته باشد، و منظور از این اصطلاح کلیت وجود بشری است که در حد هیچ تراز، صرف نظر از مراتب آگاهی بازتابنده آنها، نمی گنجد و از همه فراتر می رود. بر همین اساس است که دیدگاه های متفاوت می توانند یکدیگر را درک کنند و ترکیب کلی این انسان از هم گسسته ای را که از نظر بعضی ها انسان سازنده است، و از نظر بعضی دیگر انسان تکنولوژیک، و از نظر دسته سوم انسان عارف دوباره بسازند؛ آدمی همه آنها با هم است و از اینها بالاتر است: انسان، سکوت و راه گفت و گویی است که پروفیسور ایزوتسو از آن با ما سخن می گفت: یعنی ام (Om) هجای مقدس هند که در قالب سه حرفی که از آنها ساخته شده است (A. U. M) نمی گنجد.

گزارشی که من هم اکنون برای شما می خوانم در قبال غربی که دوستش دارم حالتی انتقادی دارد، غربی که من بخش بزرگی از تعلیم و تربیت فکری و شخصی ام 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 جغرافیایی اش هر چه بیشتر کمتر می شود، شرقی که من بدان تعلق دارم و حضورش را همچون سرزمین ناشناخته در اعماق روان ام حس می کنم، حالتی انتقادی خواهم داشت. شاید من از آن غریب و نه از آن شرق، شاید من بمانند برادرانم هستم،

ولگردانی غربی که در جهان راه می‌پویند در جست‌وجوی خدا می‌داند چه دوايي برای کدام درد بی‌درمان، نمی‌داند. ولی یک چیز را می‌داند: می‌داند که به رغم فاصله‌ای که ما را از هم جدا می‌کند همه ما، آقایان، گرفتار یک مصیبت‌ایم.

ما، هنگامی که مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها را تأسیس کردیم، هدفمان، از یک سو، برقراری رابطه با تمدنهای موسوم به سنتی بود که در مقابل چالش غرب در وضعیت تاریخی واحدی با ما قرار دارند، و، از سوی دیگر، کوشش برای درک روح آخرین دگردیسی‌های اندیشه غربی بود که ما نیز به طور محتوم زیر تأثیرهای آن قرار داریم بی‌آنکه از بنیان‌های متفاوتی این سلطه که تأثیرش اکنون، چه بخواهیم چه نخواهیم، جهانگیر شده است درک درستی داشته باشیم.

کار ما در این زمینه از آن رو دشوارتر است که به دو مانع برمی‌خورد: با خودبیبگانگی تدریجی ما و بیگانگی مان نسبت به ارزشهایی که جهان‌بینی ما بر محور آنها قرار داشت، به علاوه کج فهمی یا عدم درک ما از روح تمدن غربی که خود مکمل مانع اول است. مانعی دوگانه که اغلب به صورت چیزی در می‌آید که من آن را در اینجا توهم دوگانه خواهم نامید: از یک سو، خیال می‌کنیم که داریم هویت فرهنگی خودمان را حفظ می‌کنیم، از سوی دیگر، تصورمان این است که به روح تمدنی که اشننگلر آن را تمدن فاوستی نامیده پی برده‌ایم. درباره نتایج حاصل از این توهم دوگانه اندکی بعد سخن خواهیم گفت.

۲۷

نخست به سؤال بنیادی بپردازیم: چرا تمدنهای سنتی (منظور تمدنهای آسیاست) که در تاریخ بشریت پایه بزرگترین آفرینشهای جان بشری را گذاشته‌اند در روزگار ما در سکونی بیش از پیش فلج کننده فرو غلتیده‌اند؟ به عبارت دیگر، چرا، به جای گفت‌وگوی تمدنهای بزرگ در گذشته‌ها، در روزگار ما، نوعی جدا افتادگی 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 فاوستی انجامیده‌اند، ثابت می‌کند که تمدن مورد بحث، در تاریخ بشریت، جایگاهی استثنایی دارد و منظورم 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 دگردیسی‌ها، تغییرهای کیفی در این تمدن پی می‌بریم که به صورت جریانی زیرزمینی در حرکت توسعه آن نهفته است، حرکتی که می‌تواند به حسب نوع تلقی ما از آن، یعنی به صورت تلقی یک توسعه خطی در زمان یا به صورت زوال و برفاقتادن ارزشهای معنوی و متفاوتیک، یا نوعی پیشرفت

بی‌انتها باشد یا نوهی نیهلیسم روز افزون.

این مطلب که، علاوه بر اینها، رابطه‌ای 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 گفته بسیار درست هگل، که تاریخ و فلسفه تاریخ هر دو یک و همان چیز هستند: جان از آن رو در تاریخ وارد می‌شود که در هر دگردیسی 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 شیوه‌های می‌بود در جهت تجلی پیش‌رونده جان انجام شده باشند که از انتزاع محض از نبود آغاز و به صورت عینی و مشخص خود آگاهی، به قول هگل، ختم می‌شوند، یا این که [برعکس]، در جهت سقوط تدریجی ارزشهای متافیزیکی صورت گرفته باشند که پایان آن، به گفته نیچه، به مرگ خدا می‌انجامد، یا این که بیشتر در جهت غفلت از وجود (Seirnnvergessenheit)، چنانکه هایدگر می‌گوید، دو چیز و اثبات می‌کند: از یک سو، می‌بینیم که متفکران بزرگ عرب معنای واحدی را برای تاریخ اندیشه خودشان قائل نیستند و فکرت پیشرفت به نحوی که پیروان بزرگ آیین‌های یوزیتویستی قبولش دارند، بعید است که آخرین سخن تاریخ باشد، و، از سوی دیگر، در این چشم انداز هستی‌شناسی و تاریخ دقیقاً به هم مربوط‌اند، یعنی که میان شیوه آشکار شدن وجود در هر منزل تاریخی از منازل آگاهی غربی و شیوه‌ای که آگاهی نامبرده آن وجه از وجود را متعهد می‌شود و به عهده می‌گیرد تناسب و همخوانی وجود دارد؛ پدیده‌ای که در گستره تمدنهای سنتی بزرگ هیچ نشانی از آن نمی‌بینیم چرا که از نظر این تمدنها وجود نه تنها فعالیت نیست، یعنی فرآیندی نیست که در تاریخ تحقق یابد، بلکه همانا آن سرشاری بی‌حرکت، آن تهی‌بودگی سرشار، است که به جای حرکت در زمان به منظور تحقق یابی، 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 این رو، نمی‌توان آن را به هیچ ارزشی، هر قدر هم که بلند مرتبه و با شکوه باشد، تقلیل داد؛ و این چگونگی چنان است که هر آن چه سواي اوست، در قیاس با ژرفای بیکرانه و ناکاویدنی‌اش، یا همچون خواب و خیالی کیهانی است، چنانکه در چشم‌انداز ودانته هندی می‌بینیم، یا ظاهری بی‌گهر چنانکه در عرفان نظری اسلام از آن سخن می‌گویند. در نتیجه، اندیشه 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 دوره آبهستی، که نتیجه ماجراجویی‌های این اندیشه در تجربه‌ای تازه از وجود است، با پادزهری از گرایش متضاد روبه‌رو می‌شویم که با حفظ تعادل، یا با جلوگیری از جهشی گستاخانه در آرمان، یا در زیادت طلبی برون از اندازه در عالم واقع و محسوس، آن حرکت نامتناهی را که هگل نامتناهی بد می‌نامید به آهنگی دقیق، همسنگ با آهنگ یک ساخت، تنظیم می‌کند. تنشایی که

مایهٔ تقابل اندیشهٔ یونانی با مسیحیت، قرون وسطی با نوزایی، روشنگری با رمانتیسم، سرمایه‌داری با کمونیسم، و... می‌شوند همه بیانگر مراحل پیاپی این حرکت فروکاهنده‌اند که روشنگر آنها را «نقابها و دگردیسی‌های نیهیلیسم اروپایی» می‌نامد.

در این شرایط، در نتیجه، عجیب نیست که سرچشمهٔ الهام دو تن از به هراس افتاده‌ترین متفکران دومین نیمهٔ 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 داستایوسکی است. این دو صورت از نیهیلیسم هر چند که در ساخت خود متفاوت‌اند با این همه بیانگر درست دو جنبه از یک پدیده‌اند. و از این رو، تعجب‌آور نیست سوسیالیسم بیخدا که داستایوسکی از آن می‌ترسید و مارکسیسم بتوانند با هم نقطهٔ اتحاد دو جنبهٔ افراطی از این پدیدهٔ جان باشند. اگر نیهیلیسم آلمانی به رایش سوم می‌انجامد و اگر هیتلر از نظر برخی از متفکران آلمان مظهر مجسم روح نیهیلیسم است همچنانکه 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 فکرت آرمانی طبقه‌ای رهانندهٔ بشریت تقلیل یافته است: یعنی به یک فکر نوعی، تهی و انتزاعی از بشر فاقد هر گونه بشریت. اینان، که پیامبران تراژیک زمانهٔ خود بودند، توانسته‌اند زیر و بالا شدن‌های هیولایی این جهان بدون معنا را با روشنی دهشتناکی پیش‌بینی کنند. درحالی‌که 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 هر گونه نفی بینجامد - بن بست که داستایوسکی خود را با جهشی در جهت ارتودوکسی قوم روس، قومی حامل خدا، از آن می‌وهاند - او نظر نیچهٔ آلمانی راه حل مرگ خدا نمی‌تواند، برعکس، چیزی جز اثبات و تأیید اراده به قدرت باشد، یعنی ارادهٔ انفجاری ابر مردی که چیزی جز تصویر مقلوب مسیح، یا حتی دجال، نیست، و، در جایی که تعبیر فریبندهٔ نیچه از وی یکی از پیشاهنگان ناسیونال - سوسیالیسم می‌سازد، فریاد هشدار که از داستایوسکی برمی‌خیزد در هیاهوی گیج و کرکنندهٔ نیهیلیست‌ها و آنارشویست‌های روسی گم می‌شود تا با فرا رسیدن عصر استالینیسیم و گولاک به فرمانروایی بلامنزاع مستنطق بزرگ بینجامد.

این پیامبران تراژیک عصر شوم، همه به ترتیب بیانگر هیستری متافیزیکی قوم روس (بردیا یوف) و نقطهٔ انفجار اراده به قدرت فاوستی غرب‌اند، ولی آنان چیزی را دیده‌اند که

ماشرفیان قادر به دیدن‌اش نیستیم، یعنی، به قول نووالیس، «آنجا که خدایان غایب باشند اشباح فرمان‌روایی می‌کنند».

اگر گریز خدایان، فرمان‌روایی اشباح، امری است که در بخش بزرگی از جهان تحقق یافته است، اگر تقدیر غرب همان است که پیامبران قیامت‌اندیش اعصار مدرن برای ما حکایت کرده‌اند، پرسیدنی است که تقدیر تاریخی تمدن‌های سنتی چیست؟ ما، با تعیین تقدیر تاریخی خودمان در قبال تقدیر تاریخی غرب، سه سوال دیگر، بویژه آن سوال‌هایی را مطرح می‌کنیم که من می‌خواهم در این گزارش به آنها بپردازم:

۱- طبیعت فاصله‌ای که ما را از غرب جدا می‌کند چیست؟ توسعه‌ای که برای جهان سوم در نظر گرفته می‌شود آیا فقط اقتصادی است؟ یا این که زمینه‌های آگاهی و فرهنگ را هم در بر می‌گیرد؟

۲- با تعیین جایگاه تقدیر تاریخی تمدن‌های سنتی، ما خواهیم توانست در ضمن بدانیم به چه مرحله‌ای از تاریخ تعلق داریم، با توجه به این که بدون مشارکت داشتن در حرکت این تاریخ که در ایام ما حرکتی جهانگیر شده است، ما همهٔ تکان‌ها و ضربه‌های آن را هم تحمل می‌کنیم، آن هم در نگره‌ای دفاعی و فلج‌کننده با شناسایی تقدیر تاریخ‌مان، ضمن اینکه خواهیم دانست طبیعت تغییرات کیفی، یا حتی بگویم جهش‌هایی که در زیر بار آنها قرار دادیم چیست.

۳- پس از ارزیابی این دو مسئلهٔ اول، سرانجام خواهیم دانست آیا یک گفت‌وگوری واقعی می‌تواند میان تمدن‌ها برقرار شود، همچنانکه در گذشته دیدارهایی بسیار سودمند میان ایران و هند، هندوچین، چین و ژاپن، اسلام و مسیحیت، وجود داشت....

ولی برای شناخت تقدیر تاریخی خودمان باید تقدیر تاریخی کنونی اندیشهٔ غربی را نیز بشناسیم. و این تبعات بسیار دارد که می‌تواند به حسب نوع دیدگاه‌های پوزیتیویستی، مارکسیستی یا سنتی، که ما انتخاب خواهیم کرد، به صور گوناگون تغییر کند.

۱- قلمرو میانه

من در دیدگانه یک شرقی قرار می‌گیرم. از نظر من، توسعهٔ این اندیشه حکم یک جابه‌جایی مرکز را دارد: از بالا به پایین، از معاداندیشی به تاریخگرایی، از جان به غرائز، از نظارهٔ ذهن اندیشنده‌ای که غرق در مطلق است به اثبات فزایندهٔ من بی‌اندازه بادکرده‌ای که با خدا و طبیعت یکسان مقابله می‌کند. شاید بشود یک حرکت سقوطی چهارگانه هم تشخیص داد که در برگرفتهٔ شناسایی، جهان، انسان و تاریخ است.

این حرکت چهارگانه عبارت است از:

۱- سقوط از بینش نظاره‌گر به حد اندیشهٔ تکنیکی.

۲- از صور گوه‌رین به مفاهیم مکانیکی و ریاضی.

۳- از جوهرهای معنوی به غرائز و انگیزش‌های ابتدایی.

۴- از معاداندیشی به تاریخگرایی.

۱- سقوط از بینش نظاره‌گر به حد اندیشهٔ تکنیکی: این حرکت عبارت است از نفی تمامی صور میانجی شناسایی‌بی که، در چشم‌انداز یک بینش عرفانی جهان، به پدیدهٔ تأویل معنوی می‌انجامید. نتیجه‌اش این است که بشر، بریده از ریشه‌های خاطرهٔ آغازین‌اش، به ذهنیتی دگر شده و بیگانگی یافته در برابر جهانی که دیگر چیزی جز عینیت محض نیست تبدیل شده است. هایدگر به ما می‌گوید که کلیت وجود به ماده اولیه‌ای برای تولید (Herstellen) تبدیل شده و قالب توسعهٔ آن اراده به اراده (Wille zum Wille) است یعنی چالش طلبی و باز ایستادن (Gestelle). به جای وجود همچون وجود، وجود همچون ابزار قرار گرفته است و اندیشهٔ غالب اندیشه‌ای است برنامه‌ریز و محاسبه‌گر. این اندیشه به قول هوسرل با پیش افتادن (Voraussehen) و پیش افکندن (Vorhaben)، عمل می‌کند، یعنی جهان را به شیوهٔ دلخواه خودش شکل می‌دهد: این اندیشه به تجربه می‌پردازد، جهان را با تعبیری چون مناسبات و روابط که قابل محاسبه و پیش‌بینی‌اند درک می‌کند. هر چیزی که در نظم یک طرح کمیت‌پذیر نگنجد و از قالب یک فکر برنامه‌ریز بیرون باشد، از نظر مدیریت برنامه‌ای مانعی در سر راه شناخت است، بنابراین، به قلمرو ناشناخته، نامطلوب، تعلق دارد؛ و شناسایی حقیقی در تحلیل نهایی جز سلطهٔ عام به منظور تولید بیشتر نیست. جهان به روابط ریاضی - فیزیکی محدود می‌شود، همچنانکه بشر به مادهٔ اولیهٔ تولید، ضمن آنکه عامل مصرف هم هست، درست مانند این که فرهنگ بزرگ به فرهنگ توده‌گیر تبدیل می‌شود، یعنی به برنامه‌ریزی و سرمایه‌گذاری اقتصادی به منظور ایجاد عوامل تولید. برای آن که ساخت‌های نمادین اندیشهٔ اسطوره‌ای شاعرانه از دل چنین جهانی دوباره سر برآورند تلاشی قهرمانانه از سوی روانشناسی اعماق نمودشناسی و مکاتب ساختار شناختی لازم بوده است.

۲- از صورگوه‌رین به مفاهیم مکانیکی - ریاضی: نتیجهٔ این حرکت دنیایی شدن و مکانیکی شدن جهان و تقلیل آن به تلقی فیزیکی - ریاضی بوده. به جای نظم سلسله مراتبی عالم در قرون وسطا، که در قیاس با خدای متعال و راء عالم محسوس پایه‌ریزی شده بود، در فلسفهٔ نوزایی نوعی پانته‌ایسم، در اعصار مدرن، نوعی دوآلیسم قرار می‌گیرد: یعنی که جاندار انگاری طبیعت، در دوران نوزایی، جای خود را به مفهوم ریاضی جهان می‌دهد که با ویران کردن ساخت خدا کیهان در طبیعت، از یک سو، ماورائیت خدا را برقرار می‌کند و، از سوی دیگر، طبیعت را به قوانین ریاضی حرکت مکانیکی فرو می‌کاهد. اکنون خدا موجودی همه توان است که رابطه‌ای مستقیم با طبیعت ندارد. کتاب طبیعت با حروف ریاضی نوشته شده. به قول هوسرل، «در ریاضی شدن گاليله‌ای طبیعت، خود طبیعت هم زیر پرچم ریاضیات جدید حالتی فکراتی پیدا

می‌کند؛ به زبان امروزی، می‌شود گفت خود طبیعت هم تبدیل به نوهی تکثر ریاضی می‌شود. اندیشه‌ای که با ماشین در حال رقابت بود، سرانجام جای خود را به ماشین داده، و این از آن روست که، به قول هورکهایمر و آدورنو در مطالعه جالب‌شان دربارهٔ اولیس و سرآغاز دورهٔ روشنگری، خرد دیالکتیکی تیغی دودم است. اولیس حيله گر، که از دام جادوگرهای آنیمیس و نیروهای اسطوره‌ای می‌گریخت، تنها با گردن نهادن ظاهری به قربانی‌هاست که از آنها برکنار می‌ماند. همین حيله در قبال نیروهای طبیعت را در خاستگاه خرد روشنگری هم می‌بینیم. اولیس، با اثبات من خویش بر طبیعت چیره می‌شود و با آن مقابله می‌کند. ولی تاریخ این غلبه در ضمن تاریخ درون‌گرایی این فداکاری است: زیرا، به قول همین مؤلفان، «من باقیمانده در هویت خویش، که پس از حذف قربانی سر بر می‌کشد، خودش بیدرنگ دوباره به قربانی متحجری تبدیل می‌شود که آدمی آن را برای نفس خودش بزرگ می‌داند و آگاهی خودش را در مقابل شرایط طبیعی می‌نهد. بشر، با چشم پوشیدن از قربانی‌یی که طبیعت طلب می‌کرد، خودش را فدا می‌کند چراکه فدیۀ این کار انکار طبیعت در بشر است.^۱ ولی هر چه بشر طبیعت را انکار کند، بیشتر «به عنوان مکانیسم محافظت از خود بی‌لگام به سوی طبیعت به عقب می‌گردد» بدینسان، «ملعنّت پیشرفت مقاومت ناپذیر پس روی مقاومت ناپذیر است». به همین دلیل، ضمن غذا دادن به انسانها، مثلشان می‌کند، و چندانکه آدمی در این میانه به موجوداتی ذوحیاتین تبدیل می‌شود.*

ما می‌توانیم بیفزاییم که در این شرایط، دو شکل افراطی این حرکت تقلیل‌گرا، از یک سو، همچون قلمرو فرمان روایی معجزه‌آسای تکنیک می‌نمایند، و از سوی دیگر، همچون قلمرو بلامنازع غرائز و پس رفتن به سوی طبیعت.

۳- از گوهرهای معنوی به غرائز و انگیزش‌های ابتدایی، که انگار نفی هرگونه گشایش معنوی بشر است. نتیجه‌اش این است که ما با آیین‌های طبیعت‌گرا و پوزیتیویستی به نظریۀ انسان ابزارساز می‌رسیم که به حسب آن دیگر تفاوتی اساسی میان آدمیزاد و حیوان وجود ندارد، و تفاوت فقط تفاوت درجه است. جان، بازتاب تعقلی برتر نیست بلکه پدیده‌ای فرعی از نتایج کار طبیعت است. انگیزش‌هایی که حرکت این تاریخ را تعیین می‌کنند یا جنسی‌اند، مثل لیبیدوی فروید، یا گرایش‌هایی به قدرت، به اثبات اراده (شوپنهاور، آدلر، نیچه)، یا گرایشهای تولیدی یا عوامل تولید مشتق از گرایش‌های تغذیه‌ای به وسیعترین معنای کلمه‌اند (مارکس). در این وضع،

* در اینجا در متن کتاب چند سطر به صورت نقل قول وجود داشت که برخی از کلمات آن در هم ریخته است چندان که معنای درستی از آنها حاصل نمی‌شد. ضمن مشورت با خود سخنران به صورت فرق خلاصه‌اش کردیم - مترجم.

ما پاسخ بلیغ ماکس شلر را داریم که می‌گوید میان بشرزادهٔ جان به معنای مسیحی کلمه و موجود دو پای راست قامت که روی دو پایش راه می‌رود تفاوتی گذر ناکردنی وجود دارد، درحالی‌که میان حیوان و بشر ابزارساز تفاوت فقط تفاوت درجه است. «این خدا نیست که از اختراعات بشر گونه است بلکه این بشر است که خداگونه است».

۴ - از معاداندیشی به تاریخگرایی، این حرکت، نفی تمامی محتوای رمزی و معاد اندیشانهٔ زمان و تقلیل آن به حرکتی مستقیم و کمی است که پایان آن نه بعثت دوبارهٔ مسیح است، نه بازگشت جاودان، بلکه پیشرفت خطی بی‌انتهایی در زمان است. این بینش از زمان از آن رو تحقیق یافته است که مفاهیم خواستن و عمل کردن، که در تصور مسیحی خلق از عدم (creatio ex nihilo) نهفته بود، پیش از آن جای مفهوم یونانی وجود بی‌حرکت را گرفته و دائرةٔ طبیعت/فوسیس (natura) را به افق تاریخی تبدیل کرده بود تا راه را برای حرکت فرایندی هموار سازد که به قاطع‌ترین صورت خویش در مفهوم «بت پرستی تاریخ»، به قول ژیلبر دوران، مستتر است.

نقطهٔ تلاقی این چهار حرکت، یعنی ابزاری شدن اندیشه، صورت ریاضی پیدا کردن جهان، طبیعی شدن بشر و ارسطوره‌زدایی از زمان، همان است که کلیت^۱ تأثیر جهانگیر اندیشهٔ غرب را می‌سازد، تأثیری که به دلیل سلطه‌اش و کارایی معجزه آسایش از لحاظ فنی، سبب شده که ریشهٔ هرگونه گفت‌وگوی واقعی در بین تمدنها بریده شود.

از نظر برخی از متفکران، مثلاً هرمان روشینگ، آخرین مرحلهٔ این سقوط با زمانهٔ قلمرو میانه (Weder noch)، یعنی با نوعی پوچی، مقارن است. او به ما می‌گوید که بشر امروزی «نه به خدای مسیحیان معتقد است، نه به خدای فیلسوفان. از نظر این بشر نه نیکی وجود دارد، نه بدی، نه فضیلت، نه عیب، نه وظیفه، نه گناه، نه تعهد. به همین دلیل، این بشر نه مصلح است، نه انقلابی، نه بهنجار است، نه نابهنجار، نه بدبین است، نه خوشبین^۲ یعنی که پس این بشر در پوچی هم به قول آبرکامو،^۳ «همان قدر تابع بشر است که تابع جهان. عجالتاً پوچی تنها پیوند این دو است».

آخرین مرحلهٔ نیهیلیسم، که متفکران بزرگ اعصار مدرن تشریح‌اش کرده‌اند، یا به شکل توان انحلال (Kraft der Zerstörung) که به خشم و هاری ویرانگر می‌انجامد، یعنی همان نیهیلیسم فعال از نظر نیچه، یا به صورت زمانهٔ عسرت (dürftige Zeit) چنانکه هایدگر می‌گوید، یعنی زمانه‌ای است با دو فقدان و دو گونهٔ نفی: «نه دیگر» خدامان گریخته و «هنوز نه» خدایی که قرار

1 - Geschalt

2 - A. Camus

3 - Pshédélique

است بیاید، یعنی مرحله قلمرو میانی و غیاب.

واکنش‌های گوناگونی که امروزه می‌بینیم در افق نمودار می‌شوند به شکل‌های گوناگونی درمی‌آیند که از عصیان تا انکار تا جهش برای فواتر رفتن را در برمی‌گیرند. نخست، چنانکه ژان برن، در کتاب خویش *ولگردان غرب*، به خوبی نشان داده. با پراکنش انواع امتناع‌ها، انواع «آنتی»ها و «ضد»ها، مثل «آنتی - نمایش»، «آنتی - اودیپ»، «آنتی - هنر» «آنتی - روان‌کاوی» روبه‌رو هستیم که همزمان با «ضد - فرهنگ‌ها»، بازارشان داغ است.^۱ سپس به گریزها و فرارها می‌رسیم که، به عقیده ژان برن، چهار شکل دارند: (I) «سیاست و جنسیت. در این زمینه، رهایی جنسی و انقلاب به دو وجه یک و همان واقعیت تبدیل می‌شوند.» (II) توهم‌ها و سفرهای روانگستر، مثل مورد تیموتی لیری و نسل «بیت». (III) مذاهب آسیایی و آیین زن (Zen) بوئزه، مثل مورد آ. واتس^۲ و پیروان ضد فرهنگ. (IV) و سرانجام، انواع صور مارکسیسم. پس - عشق و لذت جویی، آیین دن و مارکسیسم، یعنی، به قول ژان برن، «چهار سفر از راه لذات جنسی، مواد مخدر، إشراق ژاپنی^۳، و انقلاب»^۴.

بر این دو گرایش می‌توانیم سومی را بیفزاییم که از کوشش مستفکران بزرگ برای پریدن جسورانه از فراز پرتگاه نیستی برمی‌خیزد. و تیشه دل^۵ به ما می‌گوید فیلسوفانی که این پرش را انتخاب می‌کنند از وسائلی غیر فلسفی بهره برمی‌گیرند. بینش آنها از تجربه آغازین وجود، از ماورائیت ایمان، بیشتر الهام می‌گیرد تا از پرسشی فلسفی به معنای خاص کلمه، اعم از این که بحث بر سر پرش هایدگری در مفاک وجود باشد که هدف آن اندیشیدن به نا اندیشیده مانده‌ها در روند غفلت از وجود در پرتو اندیشه یادآورنده است؛ یا بر سر پرش یا سپرس به آن سوی مفاک عدم بری باز یافتن ایمان فلسفی، یا بر سرشک قاطع پ. تیلیش که به ایمان مسیحی می‌انجامد. هایدگر، در تفسیر جمله‌ای از نیچه که می‌گوید «خدا مرده است»، می‌نویسد: «اندیشیدن به خدا چون ارزش، حتی اگر سخن بر سر برترین ارزش باشد، خدا نیست... پس، خدا نمرده است، خدائیت (Gottheit) اش سر جای خودش هست، چرا که به اندیشه نزدیکتر است تا به ایمان»^۶. پس، آخرین مرحله نیهیلیسم یا شروع تجربه معنوی تازه‌ای همزمان است که هدف از آن باز یافتن الهویت آن سوی اسماء و صفات رمزی آن است.

اگر روح زمانه (Zeitgeist) غرب، چنانکه دیدیم، روح قلمرو میانه، یا دوره انتظار آخرت اندیش باشد، پس، در چنین شرایطی، تقدیر تاریخی تمدن‌های سنتی چیست؟

1 - Beat

2 - A. watts

3 - Satori

4 - W. Weichedel

5 - Tillich

آیا تمدن‌های سنتی در زمانهٔ عسرت به سر می‌برند؟ هنوز نه. آیا به مرحلهٔ غیاب کامل خدا رسیده‌اند که در ذات خودش به تجربهٔ معنوی تازه‌ای می‌انجامد؟ هنوز نه. پس کجا هستند؟ دورهٔ نزع خدایان. وضع بینابینی آنها در میانهٔ گریز و بازگشت عنصر الاهی نیست، بلکه در میان نزع و مرگ قریب‌الوقوع آن است. به عبارت دیگر، این تمدن‌ها در یک مرحلهٔ انتقالی‌اند، در مرحلهٔ «هنوز نه» از دو سو. ولی اگر غرب هم در مرحلهٔ «هنوز نه» از دو سو باشد پس چه تفاوتی میان این دو وجود دارد؟

در چنین شرایطی، عقب‌ماندگی یا توسعه نیافتگی جهان سوم، اگر چه به ظاهر پاسداراندهٔ بهتری از نظر حفظ ارزش‌های یک فرهنگ است، در ضمن مانعی برای روشن‌بینی که زایندهٔ آخرین مرحلهٔ نیهیلیستی است نیز هست. پیشوند منفی «نه» در ترکیب «توسعه نیافتگی» در مقایسه با ارزش‌های واقعی ذهن، ارزشی مثبت داد و دو مقایسه با آگاهی حاصل از همین نیهیلیسم، بار ارزشی کمتر. ما، از یک سو، دنبال حرکت سیل آسای تاریخی که خودمان در آن حضوری نداریم راه می‌افتیم، از سوی دیگر، از آگاهی برخاسته از همان حرکت تاریخی محروم هستیم، چندانکه آن نفی دوگانهٔ مستتر در مرحلهٔ زمانی مربوط به قلمرو میانه در مورد ما به توهمی دوگانه تبدیل می‌شود: ما بر آن سریم که در روان فاوستی [تمدن غربی] نفوذ کنیم و راهی در آن بیابیم، ولی در ضمن هویت فرهنگی خودمان را هم از دست ندهیم؛ و از آنجا که نه در آن روان راهی می‌یابیم و نه در حفظ این یکی توفیق پیدا می‌کنیم، ناگزیر ما نیز به نوبهٔ خود به مرحله‌ای گذرا می‌رسیم، ولی با این فرق که به جای روشن‌بینی زخم خورده‌ای که از ویژگیهای امتناع در آگاهی غربی است، کار ما به نوعی ناآگاهی، هم نسبت به آخرین دگردیسی‌های غرب و هم نسبت به گنجینه‌های خاطرهٔ سنتی خودمان، ختم می‌شود. اگر ما قادر به این می‌بودیم که برون از مسیر حرکت تاریخ سری در بین سرها درکنیم، این صیانت نسبی [ارزش‌های فرهنگی خودی] که از ویژگیهای دورهٔ نزع خدایان است شاید هنوز می‌توانست کاری صورت دهد، ولی از آن جا که چنین گریزی دیگر امکان‌پذیر نیست، خطری که ما را تهدید می‌کند از آن رو شدیدتر و وخیم‌تر است که راه ما را به روشن‌بینی حاصل از افراط کاری‌های همین تاریخ می‌بندد.

توهم دوگانهٔ ما عبارت است از به شدت غربی شدن و با خودبیگانگی روزافزون، ولی غربی شدن به معنای آگاهی به اندیشهٔ غربی نیست؛ بلکه، برعکس، نگره‌ای است منفعل، که در برابر بولعجب‌کاری‌های فنی غرب دست و پایش می‌لرزد، و کاری از وی ساخته نیست، نوعی حیرت‌زدگی کور و ناتوانی به تقریب ذهنی از نفوذ در روح برانگیزانندهٔ دینامسیم غربی است. ما تأثیر این اندیشهٔ غربی را همچون سرازیر شدن بهمنی بر خودمان پذیرا شده‌ایم، و بدون آنکه به مراحل بارداری و آبستنی تدریجی این فرهنگ در طول تاریخ نظری بیفکنیم با نهایی‌ترین و

فروکاهنده‌ترین نمونه‌های دستاوردهای تحقق یافته‌اش سر شاخ شده‌ایم، چندانکه بدون ملاحظه احتیاط آمیز نسبت به اهمیت و جذبت تغییرات کمی که زیر بارشان می‌رویم، ناگهان سر از مارکسیسم در می‌آوریم، یا از پوزیتیویسم، یا از اگزستانسیالیسم، و هیچ هم توجهی نمی‌کنیم که آن آب و خاکی که این ایدئولوژی‌ها در آن سبز شده‌اند چگونه جایی بوده. همین تغییرهای کیفی اکنون مرا به نظریه انتقال‌ها و ظهورهای ناگهانی می‌کشانند و می‌کوشم در فرصت باقیمانده‌ام این نظریه را تشریح کنم، ولی، پیش از آن یک بار دیگر می‌پرسم: آیا هنوز هم می‌توان گفت وگویی تمدن‌ها به معنایی که در گذشته‌ها، اسلام و مسیحیت، ایران و هند، چین و ژاپن، با یکدیگر مراد شده‌اند، سخن گفت؟ برای روشن کردن دیدارهای امروزی، نخست ببینیم ماهیت این دیدارها در گذشته چه بوده است؟

III- انتقال هماهنگ رمزا و ظهور نابهنگام صور رمزی

در دیدار تمدن‌ها در گذشته، برابری معنوی نیروهای دست‌اندرکار و همسانی ساختاری اندیشه‌های در حال تعارض، به وسیله‌ای برای نوزایی، تازه‌سازی خویشتن و آفریدن نیروهای جدید، تبدیل می‌شد. این پدیده‌ای بود که وجودش راه، در برخورد تمدن‌ها، در نوزایی‌های کم و بیش فرخنده در داخل یک فرهنگ واحد، می‌بینیم. مثلاً نوزایی فرهنگی کارولنژی^۱، در قرن نهم، در غرب، یا نوزایی مکتب هندو در همان دوره در هند در پرتو کوشش‌های فوق بشری سانکهره^۲ و کوماریله^۳، از این مقوله بود. یا هنگامی که از اهمیت ترجمه آثار فلسفی عربی به زبان لاتین و رونق معجزه‌آسایی که در پی چنین چالشی نسبت به اندیشه قرون وسطا پیدا شد، یا از ترجمه «کانون»‌های بودایی مهانیستی به زبان‌های تبتی و چینی، یا از ترجمه‌های کلاسیک از زبان سانسکریت به فارسی در قرن شانزدهم و کوشش‌هایی که پس از آن در جهت تلفیق مذهبی از سوی اکبرشاه در هند انجام گرفت، که سرانجام آن می‌بایست به اثر و شهادت شهریار نگون بخت داراشکوه، فرزند شاه جهان، بینجامد، سخن می‌گوییم در واقع از همین مقوله صحبت می‌کنیم. اگر ژان سکات اریژن^۴ را چهره مرکزی نوزایی کالرولتژی می‌دانیم برای آن است که وی بیانگر تلفیقی جسورانه میان اندیشه یونانی نوافلاطونی و اندیشه‌های وحیانی مسیحیت است؛ تلفیقی که خود بر مبنای تمام کوشش‌های قبلی آباء کلیسا نهاده و تحقق آن موکول به تلاقی این دو جریان بوده است، تلاقی‌یی که طی آن، دو جریان نامبرده، به رغم تمام تفاوت‌هایی که در میان آنها وجود دارد جایگاهی ویژه به تجربه معنوی بشر دادند. درست است که سانکهره با

1 - Carolingien

2 - Sankara

3 - Kumarita

4 - Jean scot Erigéne

فلسفه بودایی مبارزه می‌کند، از آن فلسفه هم می‌گیرد، و این از آن روست که ناجوهریت (amatta) در فلسفه بودیسم بیانگر تجربه‌ای عرفانی، نزدیک به حالت نامشروط آن است و آیین کرمه (karma) پیوند ناگسستنی است که این دو سنت را به هم وصل می‌کند. اگر داراشکوه در طی جریانی زیاد شتاب زده از جذب و هضم اندیشه‌ها می‌کوشد تا مکتب هندو و مکتب تصوف را یکی کند - جریانی که با توجه به قیاس‌هایی که در باب شباهت روابط موجود میان دو مکتب انجام شده جالب توجه است - کوشش او از این امر واقع برمی‌خیزد که فلسفه‌های باطنی هندی و اسلامی، جا به جا، آشکارکننده وجود همسانی‌های ساختاری در بیان متافیزیکی‌اند و آرمان بشر، مقصد وی، جایگاه‌اش در جهان، مانند پایگاه هستی شناختی او، همه در هر دو مورد مستعد ارتباط معنوی با یکدیگراند. ولی، در متن تأثیر جهانگیر اندیشه غربی آیا به چنین پایه مشترکی از نظر تجربه متافیزیکی برمی‌خوریم؟ نه. چرا؟ برای آن که، برای نخستین بار در تاریخ بشریت، روابط بشر با طبیعت سراپا دگرگون شده است. عصر علمی - فنی در قرن‌های شانزده و هفده در غرب آغاز شده؛ در غرب است که شناسایی نظری شهودی به نیروی سلطه (بیکن) تبدیل شده و انسان - حکیم در مقام «صاحب و مالک جهان» (دکارت) قرار گرفته است. از این لحظه به بعد، اندیشه علمی - فنی، که زائیده علوم طبیعت است، جای صور شهودی و نظاره‌گر شناسایی را که ارزش‌های میسر سازنده ارتباط عمیق میان تمدن‌ها بر پایه آن قرار داشت، گرفته است. بر پایه همین صور شهودی و نظاره‌گر، پدیده تأویل امکان‌پذیر می‌شد که خود مستلزم جهانی بود با سلسله مراتب منظم که اجازه می‌داد آهنگی از تطابق و تفاهم مراتب و درجات متفاوت وجود را به هم وصل کند. و از همین ساخت مثالی اندیشه بود که انتقال رموزها از فرهنگی به فرهنگ دیگر را میسر می‌ساخت و شرایطی فراهم می‌کرد که گفت‌وگوی تمدن‌ها با هم به ارتباطی از سر همدردی تبدیل می‌شد که طی آن رموزهای یک فرهنگ در مقولات خاص فرهنگ دیگر جا باز می‌کرد بی‌آنکه از بار معنوی آنها چیزی کاسته شود. اگر می‌بینیم که فلسفه بودایی به آن خوبی با فلسفه تائویی در چین کنار آمد، برای آن بود که مفهوم ناجوهریت (یا sūnya) در بودیسم میانگر تجربه‌ای نزدیک به تائو از دیدگاه هستی شناختی بود و از اینجا انتقال رموزهای آن به مقوله‌های اندیشه چینی امکان‌پذیر می‌شد و در نتیجه آن بودیسمی اصالتاً چینی پدید می‌آورد که همان چان (Chan) در چین و ذن در ژاپن است. درحالی‌که فرو کاستن هر نوع شناسایی به امر اندیشنده (res cogitans) نه فقط هرگونه امکان وجوه دیگر از حضور از واقعیت‌های دیگر سلب کرد بلکه هرگونه ارتباط میان تن و روان و میان روان و جان را ناممکن ساخت. به جای عنصر سه گانه تن، روان و جان، که با نقاط تقابل خود در عالم کیهانی ارتباطی جادویی داشتند، نوعی دوگانگی عمیق تقلیل‌ناپذیری قرار گرفت که با تبدیل کردن تخیل فعال به اندیشه‌های مبهم، پایه‌های فضایی آن انتقال هماهنگ رموزها را ویران کرد، چندانکه ارزش‌های

جدید، که در ذات کمی‌اند، نه تنها با ارزش‌های قدیمی وجه مشترک نداشتند بلکه اساساً نقطه مقابل آنها بودند. این ارزش‌های جدید آنقدرها که به پراکسیس محض، به بهره‌کشی از طبیعت، که از نظر آنها دیگر فقط منبعی از انرژی لازم برای تغییر و تبدیل شدن به کالای مصرفی و شرایط اقتصادی لازم برای بشریت بود، توجه داشتند، به جنبه شهودی نظاره‌گر شناسایی و احترام به طبیعت اعتنائی نمی‌کردند. این تغییر چشم‌انداز، علاوه بر آن که فضای جادویی و انتقال هماهنگ رمزها را از بین برد، تعادل دو عنصر لازم برای هر دیدار حقیقی را نیز از هم گسست، تعادلی که بر برابری معنوی نیروها و همسانی ساختاری تجربهٔ متفاوتی یکی نهاده بود. از این جا به بعد، انتقال هماهنگ صور رمزی جان جای خود را به ظهور نابهنگام صور داد؛ و درحالی که آن انتقال، گذری از یک محتوای رمزی به دیگر قوالب اندیشه بود، این ظهور نابهنگام در حکم یک انفجار ناگهانی محتوایی بیگانه در قالب‌های نامناسبی را دارد که برای گنجاندن آن محتوا در خود ظرفیتی ندارند. نتیجهٔ این جریان، پیدایش صوری دو رگه است که نه با روح آن محتوا از بیرون تحمیل شده سازگار هستند، نه با ظرفیت آن فرهنگی که قرار است آنها را در خود جا دهد. اینها، به عبارت دیگر، نوعی فرآورده‌های جهشی‌اند، یعنی تغییراتی ناگهانی که بدون پیوندی گوهری با مقدمات علی خود، یکباره و بدون مقدمه سر برآورده‌اند، صوری به تقریب جدید، نگران کننده به خاطر ناشناخته بودنشان خطر آنها از آن رو بیشتر است که قابل پیش‌بینی نیستند و با افکار باب روز می‌آمیزند، مثل پیشرفت، مدرنیسم، تولید، چندان که بیرون کشیدن جنبه‌های هیولایی مستتر در آنها گاه به مبارزه بر ضد عقل سلیم تعبیر می‌شود و آدمی‌زاده را در مقام عنصر انحطاط طلب قرار می‌دهد. چنین است که - به عنوان چند مثال پیش پا افتاده - اسلام و دموکراسی به دو کفهٔ یک ترازو تبدیل می‌شوند، و غسل مذهبی همان معنای بهداشت را به خود می‌گیرد و نماز را در حکم ورزشی سلامت‌بخش تلقی می‌کنند: آمیزه‌هایی دل‌آزار از رمز و تمثیل، از عناصر لاهوتی و ناسوتی، که بیانگر عناصر ناساز دو جهان متفاوت‌اند که همزیستی آنها جز از راه ستم کردن یکی بر دیگری امکان‌پذیر نیست. و درحالی که انتقال هماهنگ رمزها سبب تلفیق‌ها و با هم نهادگی‌های خلاق میان فرهنگ‌های متفاوت می‌شد، ظهور نابهنگام رمزها، برعکس، گسست‌هایی، هم با سرچشمه‌هایی که خود آن رمزهای وارداتی از آن برخاسته‌اند و هم با آب و خاکی که فرهنگ پذیرندهٔ آنها در آن ریشه دارد، ایجاد می‌کند. میراث گذشته از این رهگذر به صوری محروم از محتوا تبدیل می‌شود و اندیشه‌های وارداتی به محتواهایی بدون قالب مناسب؛ نتیجهٔ آمیختن این دو با هم پیدا شدن اندیشه‌ای بی‌موضوع است که، مثل آسیاب هرز به دور خود می‌چرخد و هویت شخص، فرهنگ و ارزش‌های تمدن سنتی، همه را تهدید می‌کند. ما در کتابی به زبان فارسی، تأثیر این گونه ظهورهای نابهنگام را در چهار زمینهٔ اندیشه، هنر، رفتارهای اجتماعی و انسان‌شناسی، بررسی کرده‌ایم، یعنی در ساخت

دوگانه وار بشری که ناگزیر است جست و جوی سود را با بیفرضی، از خود گذشتگی را با سلطه، و رهایی و رستگاری را با توفیق در این جهان، با یکدیگر سازش دهد که البته سازشی ناممکن است. ما البته وقت آن را نداریم که در جزئیات این بخشهای متفاوت که نام بردم وارد شویم، پس، کافی است بگوییم که، در چشم انداز ظهور نابهنگام رمزها، ما پیدا شدن اندیشه‌ای بسی موضوع، هنری بسی جایگاه (Ortlos)، رفتارهای اجتماعی پوچ، را می‌بینیم که بر اثر دست‌اندازی و تداخل بی‌وجه مراتب فرهنگی و مراتب آگاهی عمیقاً ناسازگار با یکدیگر پیدا شده‌اند، و به نوع تازه‌ای از بشر برمی‌خوریم که، از هر جهت، تصویر مقلوب آرمان بشری است که در طول زمان بدان ارج می‌نهاده‌ایم.

این ظهورهای نابهنگام بویژه در زمینه روحیات اجتماعی اند که از همه معنادارتر می‌شوند. این که ارزش‌های دیرین جوامع سنتی دیگر از اعتبار و استواری گذشته‌شان برخوردار نیستند، یا از حیثیت گذشته‌ای که داشتند بی‌بهره‌اند، از وضع منحط کنونی آنها به خوبی مبرهن است، ولی، این مانع آن نیست که ارزش‌های نامبرده همچنان وجود دارند، و به رغم همه تغییرات، بازمانده‌هایی از عقاید و باورها، تصویرها و مقوله‌های جادویی نگاه و احساس که همچنان در اعماق زوایای تاریخ روان دست‌اندرکار هستند. همین بازمانده‌ها هستند که به سطح آگاهی ما می‌رسند، در واکنش‌های ما تأثیر می‌گذارند، بر اندیشه‌های ما مسلط‌اند و رفتارهای عاطفی ما را هدایت می‌کنند. ما در تراز عاطفی است که از همه بیشتر نامسجم و ناهماهنگ مانده‌ایم. میان آنچه ما بدان باور داریم و آن چیزی که حس‌اش می‌کنیم اغلب نوعی فاصله و دوگانگی وجود دارد که هر ضربه‌ای، نه تنها تلفیق تازه‌ای را سبب نمی‌شود بلکه حالتی شبیه به اسکیزوفرنی در ما ایجاد می‌کند. البته ما هنوز به اندازه کافی به تکنیک دست نیافته‌ایم. در وجود ما میان «شیئیت» شیئی و مقولات نگاه و حس ما هنوز تناسبی پیدا نشده است. آن چه هست شاید این است که بازمانده‌هایی از یک اندیشه اسطوره‌ای - شاعرانه در حد و مرز اشیاء نفوذ می‌کند و سبب می‌شود که ما آنها را بسی بیشتر در قالب «اسباب بازی» بنگریم تا در قالب شیئی واقعی و کار آمد. و این چگونگی از آنجا سرچشمه می‌گیرد که کنه اندیشه ما همچنان اسطوره‌ای - شاعرانه باقی مانده است. ارنست کاسیرر^۱ به ما می‌گوید که یکی از جنبه‌های مسلط این گونه اندیشه این است که اندیشه‌ای تمامیت یافته است (Comeret) از واژه Con - Cresere به معنای انباشتن و توسعه یافتن). کاسیرر می‌افزاید «اندیشه علمی می‌کوشد تا به انسجام عناصر متمایز از هم برسد، درحالی‌که شهود اسطوره‌ای در آخرین تحلیل تمایز عناصر متفاوت، باهمی مجزای آنها را نگاه می‌دارد. این اندیشه اسطوره‌ای، با یکی کردن عناصر متفاوت از راه باهمی، نوعی

عامل اتصال است که می‌تواند همیشه انواع ناهمسان‌ترین چیزها را به نحوی با هم گرد آورد. این استعداد با هم‌آوری عناصر هم‌زمان، که در بینش عرفانی جهان با زمان و مکان کیفیاً درجه‌بندی شده، در جهان رمز زوده و دنیایی و غیرمذهبی شده، به ابزار خطرناکی از ظهورهای نابهنگام هیولایی تبدیل می‌شود: یعنی چون دیگر نمی‌تواند عناصر بینشی یک جهان مثالین را از راه انتقال هماهنگ رمزها به هم پیوند دهد، ناگزیر بیشتر از طریق به هم چسباندن و وصله و پینه کردن عمل می‌کند، و با جمع‌آوری کم و بیش مناسب عناصر ناسازگار با هم از دیدگاه وجود شناختنی، باعث می‌شود که آن چیزها و عناصر بیشتر حالت وصله - پینه را داشته باشند تا حالت صور اسطوره‌ای - شاعرانه در یک جهان بینشگر را. اگر می‌بینیم که زبان عرفان زبانی خلاف آمِد عادت است، زبان ظهورهای نابهنگام صور رمزی زبانی است پر از تناقض.

من از خودم می‌پرسم آیا مفهوم انقلاب برای یک چینی، که از مواد و رشته‌های تعادل‌بخش اندیشه کنفوسیوس و نگاه بیغرضانه تائوئیستی بریده است، همان معنایی را دارد که از نظر یک فرد غربی، زیرا «انقلاب» با ساخت دیالکتیکی عقل در رابطه است، و عقل مجهز به توان معجزاسای نیروی سلب فقط با تغییر دادن واقعیت است که بر واقعیت چیره می‌شود. ولی این توان نیروی سلب، که نیروی محرک حرکت دیالکتیکی است، در اندیشه شرقی وجود ندارد و ناشناخته است؛ این اندیشه شرقی به راحتی در مقابل آن، چنانکه پروفیسور هانری ترین به خوبی توضیح‌اش داده است، الاهیات یا یزدان شناخت تنزیهی را می‌گذارد که شکل‌های متفاوتی چون رفع حجاب^۱ در ودانته، یا تنزیه در اسلام یا موج تائو را دارد که در اخلاق بی‌عملی به خوبی جا می‌افتد. اندیشه شرقی به ساخت انقلابی عقل دیالکتیکی راهی ندارد زیرا این عقل اجازه نمی‌دهد تا اشیاء با درخشش خود انگیخته خویش، چنانکه مطلوب یک اندیشه شهودی نظاره‌گر است، باقی بمانند، بلکه آنها را تغییر می‌دهد، و منکر حالت خودانگیخته و خودبه‌خودی آنهاست. اگر به مفهوم چینی انقلاب که انقلاب را نوعی «پس گرفتن فرمان آسمان» می‌داند توجه کنیم، از این بابت، بسیار معنی‌دار خواهد بود.

ما آن حرکت نیهیلیستی را که نیچه از مضرات آن می‌نالید در یک معنای خاص شروع کرده‌ایم. بنابراین، چشم‌اندازی که فرا روی ما شکل می‌گیرد، چشم‌انداز غروب خدایان است، یعنی زوال و تورّم ارزشهای متافیزیکی - این کار در غرب انجام شده - است. ولی، درحالی‌که نیهیلیسم غربی به چنان ابعادی دست یافته است که دیگر نمی‌تواند بر ضد خودش به‌گردد، ما، برعکس، چنانکه گفتیم، در مرحله نزع خدایان قرار داریم. دست‌اندازی مراتب متفاوت آگاهی به قلمرو یکدیگر شوق ما را از حرکت باز می‌دارد، و به پرواز آزاد اندیشه زبان می‌رساند. اندیشه

فقط هنگامی آزاد است که یا «به یاد گذشته‌ها باشد» یعنی، به قول متفکران ایرانی، از «مشکوة نور پیامبری» مایه بگیرد، یا به کلی آزاد باشد، یعنی بستر آشنای خاطره و یاد را ترک بگوید، و به رغم باد و باران و توفان به پیش برود تا در هر جهشی کنهی ناشناخته را باز بیابد. تاریخ اندیشه غربی به اصطلاح بیانگر یارداری‌های پیاپی اندیشه‌ای است که هر بار در جست‌وجوی بنیادهای خویش است. در وضع کنونی ما از چنین شور و شوقی که حتی خودمان را به سوی مشکوة نور پیامبری بکشیم محروم هستیم و آنقدر هم از درون آزاد نیستیم که کار یکنواخت و کسالت‌آور سیزیف^۱ را از سرگیریم بی آنکه از پا در بیاییم.

رانده شده از آن قلمرو و ناآماده برای ورود در قلمرو دیگر، ما، میان دو کنهی که در اختیار خواست و اراده ما نیستند، آویزان و معلق‌ایم. همین ناپایداری است که ما را در برابر امور این قدر آسیب‌پذیر می‌کند و سبب می‌شود که واکنشهای مان نامعلوم باشد. ما از یک سر افراط به سر دیگر می‌غلتیم: از لائوتسه به مارکس، از موازین جوانمردانه فتوت معنوی سامورایی به تهاجم اقتصادی روی می‌آوریم. ولگردهای غربی دیگر ربطی به زائران شرقی ندارند، جای آنها را دکانداران دگه عرفان با زاری، شبه یوگی‌های سرگردان، صوفیان دروغین نقیضه سرا، گرفته‌اند که می‌خواهند بر ویرانه‌های معنوی جهانی از هم پاشیده سبیل‌شان را چرب کنند و به این مناسبت دست به تبلیغ و فروش مقامات و روشهای کهن سنتی آسیایی می‌زنند که ذات آن پرهیز از هر گونه خودنمایی چشمگیر بود. در جهانی که صور خلاق حالتی منفعل به خود می‌گیرند، هر منظومه‌ای امکان حدوث دارد، حتی اگر باور نکردنی‌ترین‌ها باشد.

باری، با این وصف چگونه می‌توان تصور کرد که این دو وجه از وجود با هم آشتی کنند؟ پاسخ من همان است که داستایوسکی در یادداشت‌های «جن‌زدگان» اش آورده. داستایوسکی این پرسش قاطع را پیش می‌کشد: «آیا می‌توان ایمان داشت، با وجود متمدن بودن، یعنی اروپایی بودن، آیا می‌توان به وجود پسر خدا، عیسای مسیح، ایمان داشت؟»^{۱۲}. اگر جواب نه است، باید به علم و در نتیجه به بی‌خدایی نهفته در آن ایمان آورد. ولی در ضمن همین بی‌خدایی هم خودش ایمان می‌خواهد. اما همین پرسش خودش دیگری را که هراس آن کمتر نیست برمی‌انگیزد. آیا می‌توان به علم چنان که به خدا ایمان می‌آوریم، ایمان آورد؟ اگر درحالی که به خدا ایمان داریم به علم هم ایمان بیاوریم، یا به نفی یکی از این دو می‌رسیم، یعنی به گفته داستایوسکی، به «فلسفه هضم رابع»، که جنبه ناخودآگاه نفی هم علم و هم خداست؛ به عبارت دیگر، نوعی ناخودآگاهی تام و تمام است، ناتوانی ما از درک این مطلب است که نه این و نه آن را داریم. چرا؟ چون علم و ایمان ناسازگارند. اگر ایمان نباشد هر کاری ممکن است چون، به قول

داستایوسکی، «ریشه اصول اخلاقی در وحی نهاده است. کافی است خشتی از بنای ایمان را بکنید و ویران کنید تا ببینید که بنیان اخلاقی مسیحیت چه گونه ویران می‌شود، زیرا هر دو به هم مربوط‌اند...»^(۱۳). «نمی‌شود مسیحی بود و به مریم باکره عقیده نداشت»^(۱۴). اگر ایمان نباشد همه چیز مجاز است و نیچه حق دارد، و باید همه چیز را سوزاند: «یا ایمان، یا سوزاندن»^(۱۵). راه حل ثالث، بینایی بودن است که یا به نفی هر دو می‌انجامد، یعنی می‌رسیم به فرمان‌روایی مستنطق، یا به «فلسفه هضم رابع» که آن نیز ناآگاهی توده‌هاست.

این ناسازگاری قاطع که داستایوسکی از آن با ما سخن می‌گوید در ضمن به نحوی شگفت‌انگیز در دو چهره از مرکزی‌ترین چهره‌های آسیای معاصر، دو چهره‌ای که تا حدی درام آسیا را نشان می‌دهند، منعکس است. گاندی و مائوتسه تونگ. این دو که دو فرزند اصیل دو تمدن بزرگ جهان‌اند، هر دو نگران رها کردن کشورشان از یوغ استعمار بودند. ولی، درحالی‌که، گاندی، برای این کار راه حلی ذاتاً و اساساً آسیایی را برگزید که در آن از یکی از استوارترین اصول در سنت اخلاقی هند الهام گرفته بود. مائو، برعکس، دست به یکی از فروکاهنده‌ترین سلاح‌های اندیشه غرب زد. شکست یکی همزمان با پیروزی دیگری است. ولی این پیروزی چه معنایی دارد؟ این پیروزی بدین معناست که تأثیر جهانگیر غرب دیگر خطری زودرس نیست بلکه یک واقعیت است که عیان در بابر ما قرار دارد، زیرا گاندی و مائو هر دو نمونه‌هایی از این نوع اشخاص بودند که من، با الهام از کتاب کوستلر، آنها را یوگی و کمیسر می‌نامم. یکی بشر را از درون تغییر می‌دهد، و از او یک آدمک ماشینی می‌سازد، و دیگری او را به شکوفا شدن از درون، همچون گلِ لوتوس؛ می‌کشاند یکی به تأمل روی می‌آورد، دیگری فقط ما را به عمل فرا می‌خواند. آنان نمونه تشخیص دو نوع بشر هستند، دو نوع پیش، دو نوع حضور در جهان: سلطه غربی از یک سو، و پرهیز از عمل آسیایی از سوی دیگر. پس، آیا می‌توان یوگی و کمیسر را به هم ربط داد و یکی کرد؟ البته و پیگمان، آری. در این صورت به چه چیزی خواهیم رسید؟ به همان چیزی که داستایوسکی گفته بود: به فلسفه هضم رابع.

منابع و یادداشتها

- 1 - M. Horkheimer T. W. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, 1974, P. 64.
- 2 - Ibid., p. 56.
- 3 - Ibid., P. 52.
- 4 - Citénpae K. Lowith in *Gesammelte Abhandlung*. p. 182.
- 5 - H. Rauschning, in *Masken und Metamorphosen de Nihilismus*, 1955, p. 141
- 6 - A. Camus, *Le mythe du Sysiphe*, p. 40.

7 - Jean Brun, *Les vagabonds de l' Occident*, Paris, 1976, p. 79.

8 - *Ibid.*, p. 141

9 - *Ibid.*, p. 154.

10 - *Philosophische Theologie in Schatten de Nihilismus, in Der Nihilismus als Phainomen des Geistsgeschichte*, Darmstadt, 1974, p. 164, p. 108 - 109

11 - *Ibid.*, p. 163.

12 - *Carnets des Démons*, p. 951.

13 - *Ibid.*, p. 951.

14 - *Ibid.*, p. 954.

15 - *Ibid.*, p. 956.

پرسش و پاسخ

ملکیان شیروانی: من می‌خواستم پس از بیان تحسین عمیق‌ام نسبت به گزارش داریوش شایگان و اعلام موافقت کامل‌ام با آن، یک سؤال از او بکنم: در این تابلوی سیاهی که شما از وضع شرقیان کشیدید، آیا فکر نمی‌کنید یک مطلب به سکوت برگزار شده، منظورم نسبت‌گرایی عمیقی است که از ویژگیهای اندیشه همه شرقیان است؟ این نسبت‌گرایی، شکاکیت نیست بلکه نوعی فاصله گرفتن نسبت به موضوع است، و این نشان می‌دهد که پوزیتیویسم یا شبه پوزیتیویسمی که ممکن است در شرق وجود داشته باشد به کلی با پوزیتیویسم چیزانگاری که به نظر من از آن غرب است تفاوت دارد. یک آدم با سواد چینی می‌شناختم که سالهاست دیگر ندیده‌ام‌اش، و نماینده چین ملی در یونسکو بود؛ او از خوانندگان بزرگ آثار و اشعار مائوتسه تونگ منتشر شده در پکن بود. او به من می‌گفت که مایه فکری آن اشعار به کلی از مایه‌های مارکسیستی جداست و ریشه در تائوئیسم دارد. او از چند موضوع یا مایه نام می‌برد که می‌گفت - چون در این مورد صلاحیت ندارم - از مایه‌های کلاسیک تائوئیسم هستند، مثل بازگشت پرندۀ موسوم به کلنگ زرد چینی. اشارات به نقش سیاسی مائو در این اشعار بسیار کم‌رنگ و رقیق بودند، و به تصویرهایی چون خورشید سرخ پدیدار در افق محدود می‌شدند، و تازه همین تعبیر هم، به عقیده او، می‌توانست تفسیرهای گوناگون داشته باشد. این مرا به یاد دو شعر از مولانا جلال‌الدین می‌اندازد که من می‌گویم حتی الامکان درست بخوانم و امیدوارم شما بتوانید صورت درست آنها را پیدا کنید:

«بیابان ما را کرانه‌ای نیست

روان و جان ما را نقطه قرار می‌دهد؛

جهان خط شکل‌ها را از این جهان برگرفته است،

کدامیک از این خط‌کشیها از آن ماست؟*

این استعداد گزینش قرار، در نومیدانه‌ترین شرایط، به نظر من، در عمق این موقعیتی که بینهایت وخیم است، امکانی است که شما خیلی روی آن نایستادید و به آن نپرداختید. در همین شعر، اندکی بعد، گفته می‌شود، «و از اوست که تو راز سلیمان را خواهی یافت».

داریوش شایگان: باشد، با شما موافقم. آنچه من گفتم جز به دسته معینی از مردم این کشور مربوط نمی‌شود، چون توده‌های آسیا هنوز خارج از زمان قرار دارند. کافی است یک سفر به هند بروید تا خودتان به این موضوع پی‌ببرید. ولی اگر در مهار کردن این پدیده موفق نشویم، احتمال بسیار هست که این جریان به توده‌ها هم سرایت کند. ملاحظه می‌فرمایید، آنچه در سطح می‌گذرد نشانه جریانی است که در درون روان در حرکت است، بویژه که این پدیده‌ها به برخی از محافل سرایت کرده و طبقه موسوم به روشنفکران را در برگرفته است، بخصوص رهبران این طبقه، یعنی تکنوکراتها را.

ژان برن: من زیاد صلاحیت ندارم، ولی به نظرم می‌رسد که شاید لازم بود این شعر ماثوتسه تونگ یک بند سوم هم داشته باشد چراکه وی یک جریان بگیر و ببند بر ضد پیروان کنفوسیوس هم راه انداخته است.

ژ. ل. و بیارد - بارون: من می‌خواستم قبل از هر چیزی از آقای دکتر شایگان به خاطر این گزارش اصیل‌اش که عمیقاً بر من تأثیر گذاشت تشکر کنم؛ گزارش آقای شایگان تصویری مقلوب آنچه من در گزارش دیروز آوردم ارائه می‌دهد، یعنی به جای امید و همگرایی‌هایی که من کوشیدم زمینه آنها را فراهم سازم، در گزارش ایشان به حقایق واقع، جدایی‌ها، شکافهای دردناکی برمی‌خوریم که همه به درستی از نتایج کار طولانی عنصر سلب در آگاهی شرق‌اند.

من دو سؤال دارم. نخست مفهوم ظهور نابهنگام صور رمزی *utation* به نحوی که شما این کلمه را تعریف می‌کنید، یعنی گسست ناگهانی با آب و خاک سنتی و استفاده ناگهانی از ابزارهایی که از شرایط وجودی خودشان بریده شده‌اند، بنابراین، دو نوع گسست، بی‌ریشگی بدتر از بی‌ریشگی محلی، بی‌ریشگی بنیادی؛ این مفهوم *Transmutation* یا انتقال هماهنگ صور رمزی، به نظر من بالاخره امکان آن چیزی را که من دیروز پیوند زدن نامیدم منتفی نمی‌کند، پیوند زدن که من از آن سخن می‌گفتم راه حل موفقی است از آن رو که شرایط آب و خاک یا زمینه‌ای

* - برای ما ممکن نبود تعیین کنیم که این مفاهیم به کدامیک از ابیات مولوی برمی‌گردد، بویژه که بدرستی معلوم نشد این اشعار از مولوی است که گوینده نقل می‌کند یا از ماثوتسه تونگ. در همین زمینه به سؤال ژان برن توجه کنید. مترجم.

CENTRE IRANIEN POUR L'ÉTUDE DES CIVILISATIONS
COLLOQUE INTERNATIONAL

L'impact de la pensée occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations ?



BERG INTERNATIONAL, ÉDITEURS

PARIS, 1979

متفاوت که می‌تواند با زمین یا آب و خاک اصلی همگرا باشد و در آن در نظر گرفته می‌شود. شاید این البته یک چشم‌انداز مورد نظر برگزیدگان باشد، و حالا من دلم می‌خواهد به مسأله‌ای که شما در پایان با استناد به داستایوسکی به آن اشاره کردید یعنی به موضوع ایمان بپردازم. گفتید باید میان ایمان و عمل یکی را برگزید. به نظرم که گزارش شما بیشتر بر زمینه‌ای سیاسی تأکید دارد، و شما به تعدادی سقوطها، ضعف‌های ذاتی این تأثیر جهانگیر اندیشه غربی پی برده‌اید. ولی در این صورت نمی‌شود میان علم و ایمان انتخاب کرد، چرا که اگر ایمان را انتخاب کنیم، این مطلب سر جای خودش باقی است که از علم هم استفاده می‌کنیم، و بنابراین، همیشه افرادی میانه که نه این‌اند و نه آن باقی می‌مانیم. ما مردمان میانه‌ایم و نه فقط مردمان شرق، و ما غربیان هم به همین نسبت در چنین وضعی خواهیم بود. و آن مطلبی که من راجع به سیاسی بودن گفتیم، به نظرم امید ما این است که بشر به بُعد سیاسی تقلیل نیابد. نوعی از متافیزیک زمان می‌تواند در واقع به ما حالی کند که لحظه را چونان محلی که در آن سقوط و نزول تاریخت (Historicité)، یا، به گفته هایدگر، در تاریخ بودگی (historialité) بشر، هر دو پشت سر گذاشته می‌شوند، درک کنیم. من منکر واقعیت امر سیاسی نیستم، ولی اگر آمیدی باشد، دست کم این امید در سیاست نیست. می‌خواهم بگویم که اندیشه‌ها با واسطه و نه بیواسطه وارد سیاست شده‌اند. ولی اگر با توجه به تحلیل امر سیاسی امیدمان را از دست بدهیم - و من یک چنین تصویری از گزارش شما دارم - آن وقت ما قربانی نوعی توهم خواهیم بود، یعنی که به این بُعد سیاسی واقعیت بیش از

حد بها داده‌ایم، و پوشیدگی هر قدر که باشد، و واقعیت معنوی هر قدر هم که پوشیده، نامحسوس و مستور بماند، باز هم بشر، دست کم لحظاتی، همچنان بر زمان تاریخی غلبه می‌کند.

داریوش شایگان: در پاسخ اول، راجع به ظهورهای نابهنگام صور رمزی. من گفتم که ما قربانی دو توهم هستیم ولی این را در برابر نفی دو گانه دیالکتیک منفی قرار دادم. به نظرم برای آگاهی یافتن باید این توهم دوگانه را زدود، و این ممکن نیست مگر در شرایطی که تعلیم و تربیت به کلی زیر و رو شود. اینجاست که من روشهایی را توصیه می‌کنم. به مثال آموزش توجه کنیم، می‌بایست در آموزش ابتدایی و متوسطه ما مفاهیمی را در زمینه و بافت ویژه خودشان جا داد، چرا که در حال حاضر، کودکان ما، در مدرسه، با فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی آشنایی شوند و ناگهان چون به خانه می‌رسند شروع می‌کنند به شعر حافظ خواندن. آنها رابطه میان این دو نوع آموزش را به درستی نمی‌بینند، دو موضوع ناسازگار با هم؛ همچنان که نمی‌فهمند چرا ملاصدرا از معاد سخن می‌گوید و چرا اندیشه غربی با شک روشدار دکارت آغاز می‌شود. به نظرم اگر هر چیز را سر جای خودش قرار دهیم توهم دوگانه‌ای که به آن اشاره کردم، زدوده می‌شود برای این کار یک خانه تکانی لازم است. از طرف دیگر، این نوع توسل به صور رمزی نابهنگام و طرح آنها در جامعه، همان طور که در پاسخ به آقای ملکیان شیروانی گفتم، فقط در یک حوزه خاص در این کشور، در بین یک قشر غربی شده و کسانی که آثار غربیان را می‌خوانند، مطرح است؛ این آثار از طریق ترجمه‌ها به ما منتقل می‌شود و ترجمه‌ها همیشه فکر اصلی را آن طور که هست منتقل نمی‌کنند.

در مورد سؤال دوم، من قصدم برگرداندن همه چیز به سیاست نبود، چون خودم بیشتر مایل‌ام مثلاً به تعبیری چون تعبیر شما که تفسیر عارفانه از هگل بود وابسته باشم، تا به تاریخگرایی ولی منکر این هم نمی‌شود شد که امر سیاست در ایام ما نوعی حیثیت به تقریب مذهبی پیدا کرده. از سوی دیگر، ما می‌بینیم یک حرکت کیفی پیوسته، به طور ضمنی وزیرین، در دگرسی‌های اندیشه غربی جاری است؛ یعنی - همان طور که آقای کاپویانی به درستی در باب سوپژکتیویته و ابژکتیویته - امر سوپژکتیو، در جهان ابژکتیو می‌شود، جهان را در خود باز می‌تاباند و واقعیت را تغییر می‌دهد. تا آنجا که من می‌دانم، تمدن غربی تنها تمدنی است که این حرکت دائم دگردیدی را می‌شناسد. به همین دلیل، من نسبت به این «تز» مارکوزه حساس هستم که می‌گوید انقلاب جزو ذاتی خود دیالکتیکی است، البته اگر منظور از انقلاب همانا توانمندی امر سلبی باشد. در این صورت، همه چیز به تعبیر شما از تاریخ وابسته است این طور نیست؟ بنا به تعبیر شما، این حرکت نوعی تاریخ قدسی است. از نظر دیگران، تاریخ است و بس. اگر به عنوان مثال شما فلسفه تاریخ هگل را به عنوان تاریخ قدسی تعبیر کنید، که کردید، در این صورت باید

گفت پس هگل و ملاصدرا فرقی با هم ندارند و حرفشان یکی است.

ژ - ل. وییارد - بارون: می‌خواستم به شما بگویم که کاملاً با این حرف موافقم.

فیلیپ نمو: از آنجا که شما با سخنرانی خودتان - که من به آن به عنوان نمونه‌ای از گفت‌وگوی موفق تمدنها درود می‌فرستم، چون دست کم یک بار می‌شود گفت که ما با تمام آن چیزی که یک شرقی می‌گوید موافق‌ایم - ما را به قله‌ها بردید، من می‌خواستم از فرصت استفاده کنم و چیزی را از شما بپرسم که برای خودم و به رغم آن چیزهایی که در گزارشم ارائه کردم هنوز روشن نیست.

من کاملاً موافقم که معنای همه چیزها با اصول نیک و بد تعیین می‌شود، و اگر قرار است یک پایگاه متافیزیکی برای علم در نظر بگیریم، این پایگاه فقط همان است که به بشر اجازه می‌دهد که با عمد و اراده به نیک و بد دست بیازد، نه این که تمایز میان نیک و بد را از بین ببرد. دلم می‌خواست که شما بگویید در این باره چه فکر می‌کنید و به کجا رسیده‌اید؟ آیا به راستی علم به حد تکنیک کاهش می‌یابد، یعنی به حد اصل دلیل کافی به منظور سلطه‌یابی بر زمین؟ آیا در کار علم نوعی شیفتگی نسبت به وجود که علم را به تأملات نظری نزدیک می‌کند نمی‌بینیم؟ به عبارت دیگر، آیا دانشمندان الزاماً در پی چیزی جز سلطه‌گرایی، آنهم فقط برای سیر کردن اشتهای خویش که همانا پیدا کردن دلیل هر چیز است، نیستند که می‌خواهند هر گونه معنایی را از جهان دیگر بزایند؟ آیا در فعالیت نظری و نظاره‌گر علم چیزی نمی‌بینیم که علم را به خدا نزدیک کند؟

داریوش شایگان: عجب سؤال دشواری را مطرح می‌کنید. به نظرم در حرکت تاریخ، یک طرح، یک نقشه، به طور ضمنی نهفته است، و چندان مهم هم نیست که این نقشه در جهت پوشاندن وجود باشد یا در جهت شکوفا کردن آن. شما خودتان از هایدگر سخن گفتید، و می‌دانید که از نظر او تکنیک، تکنیک نیست؛ ذات تکنیک نوعی نگاه به چیزهاست. می‌توان گفت که در چنین شرایط این خود وجود است که به شکل تکنیک خودش را بر ما آشکار می‌کند، به شکل تکنیک یا به شکل دلالت و دلیل‌آوری (Gestell) این طرز تعبیر از تکنیک به طرز تلقی من بسیار نزدیک است. من گمان می‌کنم که هایدگر در این مورد اصل مطلب را بیان کرده در چنین شرایطی، من، که به طبع خودم موجودی بدبین هستم، فکر می‌کنم که آمیدی هست و امید در همان انتظار است. انتظاری که از این دوگانگی مورد نظر داستایوسکی فراتر می‌رود.

داستایوسکی علم را متهم نمی‌کند. او می‌گوید: «نمی‌توان در عین حال و به شیوه‌ای واحد به خدا و علم هر دو باور داشت»، و گمانم که حق با اوست. باید از این میان یکی را انتخاب کرد. جنبه‌ی دراماتیک همه این شبه‌علمها، همه این آمیزه‌هایی که امروزه از در و دیوار می‌بارند این است که نمی‌توانند میان این دو فرق بگذارند. و داستایوسکی همین را به درست «فلسفه هضم

رابع» نامیده، چنانکه گویی کسی غذای خوبی بخورد، بعدش قیلوله‌ای داشته باشد و گمان کند همه چیز را خوب شناخته و حل کرده است. در چنین صورتی، من گمانم که درام داستایوسکی هنوز فعلیت دارد و «جن‌زدگان» هنوز کتابی است که باید خواند، کتابی پیامبرانه هم از جهت آینده‌ی مذهب ارتودوکس که او پیش‌بینی‌اش را کرده بود و هم درباره‌ی آینده‌ی بشر، چون آینده‌ی مذهب ارتودوکس تا حدی آینده‌ی خود ماست، و اگر من بعد به گاندی و مائو اشاره کردم منظورم چندان متهم کردن یکی و تبرئه دیگری نبود. که خود به مائو خیلی هم ارج می‌گذارم و او را مرد بزرگی می‌دانم. بلکه شاید برای انگشت گذاشتن بر درام این آسیایی بود که میان بی‌عملی و عمل محض سرگردان است.

فیلیپ: من سؤالهای دیگری هم دارم. فقط از آخر حرف شما این نکته را می‌گیرم که در علم چیزی هست که هم عمل تواند بود و هم بی‌عملی، یعنی چیزی که بنا به تعالیم هایدگر خود را به وجود و گذاشتن نامیده می‌شود.

داریوش شایگان: شاید. نمی‌دانم.

احسان نراقی: حدود کمی بیش از دو‌یست سال پیش، جدّ بزرگ من مهدی نراقی، که به فاضل نراقی معروف بود، شروع کرد به آموختن زبانهای لاتینی و یونانی در نزدیک کشیش گریگوری در اصفهان و توانست از این راه ارسطو را به عربی ترجمه کند (آقای کرین دست نوشته ترجمه‌ی او را دیده و روی آن کار کرده است). رابطه‌ی جدّ بزرگ من با این کشیش عمیق‌تر و تبدیل به دوستی واقعی شد (تا حدی که لباس به همدیگر قرض می‌دادند چون هر دو از لحاظ معیشت مادی در وضع محقری بودند)، با این همه، روشن بود که هر کدامشان به ایمان خودش پای‌بند مانده بود، و آگاهی فلسفی و دینی خویش را داشت. بدین سان، گفت و گو میان آن دو از این جهت امکان‌پذیر بود که هر کدام، اولاً، شخصیت خودش را حفظ کرده بود، و از سوی دیگر، میان این دو تن هیچ اراده به قدرت و سلطه بر دیگری در کار نبود. هر دو در قلمرو فکر و فرهنگ باقی بودند و با هم ارتباط داشتند و این گونه ارتباط در نظر آنها اهمیت داشت.

حالا به زمان حاضر برگردیم، از گزارش بسیار هیجان‌انگیز شما به یک دل دو نیمی و دو پارگی بزرگ می‌رسیم، دل دو نیمی و شقاق یک متفکر شرقی که با علاقه و عشق به سمت غرب می‌گردد. آیا شما فکر نمی‌کنید، با توجه صمیمانه و صادقانه به مورد مثال خودتان که یکی از جنبه‌های دراماتیک مسأله هم این است که شما مدتهای مدید در رؤیای این بوده‌اید که به مقام بشر جهانشمول، بشری که به همه فرهنگها تعلق دارد، دست بیابید، خلاصه، یکی از دسهایی که ما از ماجراهای خودمان، ماجرای شما و دیگران، می‌گیریم این است که تعلق به فرهنگ عام بشری غیر ممکن است. هر کسی باید در «جایی» ریشه داشته باشد تا به درخشش در جای دیگر برسد. تعلق به چندین فرهنگ متفاوت با هم امکان ندارد، و این نکته را هومانست‌های قرنهای

۱۸ و ۱۹ نمی دانستند و خیال می کردند فرهنگی عام وجود دارد که آنها بدان ایمان آورده بودند. اکنون ما به محدودیتهای این امر پی می بریم. به عنوان یک مثال مشخص تر، در ایران خانواده های بسیاری داریم که فرزندان شان را به خارج می فرستند، و حالا، پس از ۲۰ یا ۲۵ سال می بینیم که آن فرزندان با شخصیتی دوگانه، چنانکه شما گفتید، برمی گردند که میان دو دنیا گیر کرده اند، نه از این خشنود هستند نه از آن، چرا که نمی دانند وجه فرهنگی شان چیست و به کدام فرهنگ تعلق دارند؛ چون تعلق فرهنگی اهمیتی بنیادی دارد. آیا شما هم فکر می کنید که تعلق به یک هویت فرهنگی جزو ذاتی تحقق گفت و گویی باشد که صحبت اش را می کنیم؟ آیا بر آن درام تعلق دوگانه می توان در یک چشم انداز خوشبینانه تر غلبه کرد و در آن تجدید نظر کرد؟ سلطه چه نقشی بنیادی در گفت و گو دارد؟ همین موضوع سلطه اگر چه در گزارش تان مستتر بود اما دلم می خواست شما قدری بیشتر به آن بپردازید. چون، تمدن تکنیکی نه تنها در صدد اعمال سلطه است و بر جهان خارج سلطه می یابد، بلکه خودش هم تحت تأثیر سلطه تکنیکی اش قرار می گیرد. شما به آثار هابرماس اشاره کردید که گفته است تکنولوژی امروزه تا چه حد از کنترل بشر خارج شده، همان بشری که خودش این تکنولوژی را آفریده است. داستان بشر با تکنولوژی مثل داستان شاگرد جادوگر فاوست است. همین نیروهاست که گفت و گو را هدایت خواهد کرد. بنابراین، دوباره می پرسیم که سهم این سلطه در این میانه چیست؟ چگونه می شود سلطه را کنار گذاشت تا به گفت و گو برسیم. با وجود این نیروی همه جا حاضر سلطه آیا گفت و گو امکان پذیر است.

داریوش شایگان: اگر اشتباه نکنم شما پنج سؤال مطرح کردید. نخست از آنسیکلوپدی صحبت کردید. با شما در این مورد کاملاً موافقم. من به آن نوع معارف آنسیکلوپدی وار قرن هیجدهم عقیده ای ندارم. شما هم همین را می خواستید بگویید مگر نه؟ ریشه های درخت هر چه عمیق تر باشند شاخ و برگهایش بیشتر است، و این را به دلیل علائق محلی و منطقه ای نمی گویم، بلکه به این دلیل می گویم که هر کسی باید از خاکی تغذیه بشود، جایی داشته باشد که بتواند در آن ریشه کند. بر این اساس است که می تواند خودش باشد. و اما در مورد حالت روحی دوگانه و پر از شقاقی که همه ما از آن رنج می بریم، باید بگویم که خودم یکی از آنها هستم. شما به جوان هایی اشاره کردید که به غرب فرستاده می شوند، و دو نوع تعلیم و تربیت متفاوت می بینند؛ این درست است و منشأ درام سرنوشت ما تا حدی در همین جاست، درام ما، نه درام آدمهایی که در بازار زندگی می کنند، یا به آداب شریعت شان معتقدند و آنها را به جا می آورند، بلکه درام نسل ما، من، شما، و همه ما گمان می کنم درام ولگردان غرب هم چیزی شبیه به همین باشد. این نوع ولگردان را نه فقط در غرب بلکه در شرق هم می یابیم، گیرم به شکلی دیگر. و اما در مورد نقش سلطه در این میان، گمان می کنم من این نقش را به عنوان نقطه تلاقی

چهار حرکت تعریف کردم، یعنی ایزاری شدن اندیشه ریاضی وار دانستن جهان، به طبیعت متعلق دانستن بشر و اسطوره‌زدایی از زمان؛ اینها چهار شکلی هستند که این سلطه را می‌سازند. در ضمن به سخنان پروفیسور کربن، و پروفیسور ژامبه هم که گوش دادیم که به ما گفتند غرب دیگری هم هست، موازی با غرب جهانگیر جهانشمول، که همان غرب معتقد به عرفان باشد، غرب ایده‌آلیسم آلمانی، غرب یاکوب بوهمه، و مایستر اکهارت؛ غرب مردان بزرگی از این گونه که ما آنان را در شرق درست نمی‌شناسیم ولی شاید لازم باشد این شناسایی را پیدا کنیم تا دید وسیعتری از غرب داشته باشیم.

و در مورد سؤال آخر نیز که آیا گفت و گو بالاخره امکان‌پذیر هست یا نه، من عقیده‌ام این است که گفت و گو فقط در تراز وجودی ممکن است، وگرنه چنانکه حافظ گفته طعمه چنگ هفتاد و دو ملت خواهیم شد. همین مطلب که گفت و گو فقط در تراز وجودی امکان‌پذیر است، خودش یک نقطه بسیار مثبت است.

تروموبو ایما میچی: من فقط دو مطلب دارم. مطلب اول فقط یک تذکار است. وقتی که شما از تأثیر غرب سخن می‌گویید، به نظر می‌رسد که این طرز تفکر منطقی مقابلی شرق است، ولی شرق یک سخن و یک کلام نیست. به عنوان مثال، از نظر کره‌ای‌ها و ژاپنی‌ها تهدیدی که از جانب تمدن غربی متوجه آنهاست، تجدید نظر مذهبی در قالب یکتاپرستی می‌باشد، زیرا در کره و ژاپن، فقط دو مذهب وجود داشته یکی مذهب پانته‌ایستی و دیگری مذهب بودایی. بنابراین تأثیر بارز غرب و تمدن غربی در خاور دور در قالب تهاجم مذهب یکتاپرستی اظهار وجود کرده است.

مطلب دوم، یک سوال است. تاریخ بشری در شرق و در غرب هر دو جریان دارد. در این صورت، به عقیده من، باید میان تأثیر غربی و توسعه تاریخی درونی اندیشه غربی فرق گذاشت. به عنوان مثال، از آن طبیعت شمرده شدن بشر و اسطوره‌زدایی از زمان از علل تأثیر جهانگیر غرب نخواهند بود بلکه در ضمن، و شاید هم در سرآغاز، به دلیل مدرنیزاسیون اندیشه غربی یا توسعه تاریخی اندیشه شرقی [است که این پدیده تأثیر جهانگیر غرب به وجود آمده باشد] چون در قرن شانزدهم یا هفدهم در کشور ژاپن و چین هم یک جنبش هومانستی بوده. نظر شما چیست؟

داریوش شایگان: آقای ایمامیچی، به نظرم در این دیدارها ما اغلب درباره نگره ژاپنی‌ها در مقابل دنیای مدرن صحبت کرده‌ایم، و از نظر من این یک چیز بسیار غربی بوده. من هرگز نتوانسته‌ام بفهمم که چگونه ژاپنی‌ها توانسته‌اند تکنیک غربی را بفهمند و همچنان نسبت به آن بیگانه باقی بمانند. اینجا نوعی نگره دوگانه از رشد وجود دارد. از یک سو شما قومی هستید که در شرق بیش از همه با تکنیک آشنا و بدان مجهز شده‌اید و در عین حال موفق شده‌اید برخی از

سنن خودتان را حفظ کنید. ولی، از آنجا که من در ژاپن زندگی نکرده‌ام نمی‌دانم این سنن هنوز تا چه حد زنده‌اند. دوستان ژاپنی‌ام می‌گویند که این سنتها هنوز زنده‌اند. شما همچنین گفتید که از نظر ژاپنی‌ها تکنیک چیزی خارجی است و ژاپنی که به خانه‌اش برمی‌گردد کاملاً ژاپنی است. در این مورد من یک بار واژه سکیزوفرنی را به کار بردم و پروفیسور ایزوتسو به من گفت: «نه، این سکیزوفرنی نیست، بلکه نوعی زندگی است که در دو طبقه [متفاوت] می‌گذرد». این پدیده‌ای به کلی ژاپنی است که دلم می‌خواهد روزی بتوانم مطالعه‌اش کنم: بعد، در مورد تاریخ هومانیسیم در اندیشه، فکر می‌کنم خود شما در مقاله‌ای بسیار جالب میان هومانیسیم شرقی، بخصوص چینی، و هومانیسیم غربی فرق گذاشته‌اید و نشان داده‌اید که این فرق در سه نکته اساسی نهفته است که مایه تمیز هومانیسیم چینی از هومانیسیم غربی است و چندان نیک این کار انجام داده‌اید که من از خودم می‌پرسم آیا هنوز امکان دارد بشود از واژه هومانیسیم در مورد اندیشه چینی سخن گفت چون مفهوم هومانیسیم در اندیشه غربی معنای بسیار دقیقی دارد. در مورد ریاضی‌وار دانستن طبیعت و اسطوره‌زایی از زمان، باید بگویم در اندیشه غربی پیوندی میان اندیشه هستی‌شناختی و تاریخ وجود دارد - دائم به هگل می‌رسیم زیرا در هر مرحله از تاریخ، وجود به شیوه خاصی نمودار می‌شود. چه در جهت شکوفایی وجود باشد یا در معنای اختفاء وجود، دیگر مهم نیست. آنچه می‌خواهم بگویم این است که پیوندهایی، در هر صورت ثابت، در اندیشه غربی می‌بینیم. و در مورد تأثیر مذهب یکتاپرستی، شما می‌گویید چون ما به سنت ابراهیمی تعلق داریم پس یکتاپرست هستیم. بنابراین ما بیش از شما تراژدی عشق خدا را حس می‌کنیم در حالی که ژاپنی‌ها پانته‌ایست هستند. این اصطلاح را در تعریف اندیشه ژاپنی‌ها نباید زیاد به کاربرد چون اصطلاحی است که از مقولات اندیشه غربی است). من فکر می‌کنم که جهان‌بینی شین توئیست یا بودائی، ضمن آن یکتاپرست نیستند، به هر حال جنبه قدسی دارند. چگونه می‌توان بدون داشتن حس لاهوتی و قدسی بودایی بود، چون امر مقدس تنها در قالب خدا نیست که آشکار می‌شود صورتهای دیگری هم برای تجلی خود دارد.

ژاکلین سرس^۱: سؤال ساده‌ای داشتیم که شما به آن جواب داده‌اید. منظورم روابط یوگی و کمیسر است، آیا از این روابط فقط «هضم رابع» حاصل می‌شود؟ آیا یوگی همواره باید همان باشد؟ آیا کسی در کنار کمیسر نیست یا آیا کمیسر هرگز کلاهش را بلند خواهد کرد؟

داریوش شایگان: از نظر داستایوسکی، پاسخ مسأله، ارتودوکسی بود. ارتودوکسی هم قوم روس بود، قوم حامل خدا. در مقابل وضعتهای رادیکال، راه حلها هم باید رادیکال باشند. من در گزارشم از جهش‌های دیگری در مغاک وجود، از ایمان فلسفی یاسپرس، و از راه حل پل تیلیش

سخن گفتم. آلبرکامو در مطالعهٔ جالب‌اش دربارهٔ اسطورهٔ سیزیف، ضمن تحلیل از مفهوم پوچی این یک مثال فوانسوی است - در مقابل این مفهوم سه موضع می‌گیرد: یا خودکشی (که در این معنا توجیه‌پذیر است) یا خلاقیت هنری یا جهش متافیزیکی. بر ماست که از این سه یکی را برگزینیم. جهش متافیزیکی هنوز اصیل‌ترین انتخاب است.

تیتوس پاتریکیوس^۱: سؤالی دربارهٔ سخنرانی پرشور و شورانگیز دکتر شایگان ندارم. فقط می‌خواستم از او بپرسم یکی از نکات مقدمهٔ صحبت‌اش را، اگر می‌خواهد، اندکی بیشتر توضیح دهد. نکته‌ای است که به قلب موضوع گفت و گوی تمدنها برمی‌خورد ولی از آن هم بسی فراتر می‌رود، و آن مسألهٔ امکان برخورد و دیدار و ارتباط وجودی میان آدم‌ها به رغم ناهمگرایی‌ها یا انحصار طلبی‌های ایدئولوژیکی است.

داریوش شایگان: این فکر در جریان این همایش برایم پیدا شد، یعنی در مقدمه‌ام گفتم که نتیجه‌ای که اکنون به آن رسیده‌ام با نتیجه‌گیری سخنرانی‌ام زیاد نمی‌خواند. این خودش نشان می‌دهد که دیدار ما مفید بوده و ما با هم چه گامهایی برداشته‌ایم. در جریان بحثها و به هنگام شنیدن سخنرانی‌های اینجا من متوجه شده‌ام که در واقع گفت و گوی حقیقی، اگر وجود داشته باشد، فقط در همین تراز ممکن است و همین را در کنار جملهٔ زیبای پاسکال گذاشتم که از «عظمت و تیره‌روزی وضع بشری» سخن می‌گوید.

۵۲

تیتوس پاتریکیوس: من سؤال نکردم، بلکه آنچه گفتم بیانگر نیاز به دانستن اندکی بیشتر دربارهٔ اندیشهٔ شما بود، من فکر می‌کنم که این اندیشه بسیار غنی است.

کنستانتین تاکو^۲: من از دکتر شایگان به خاطر کنفرانس روشن‌کننده‌اش بسیار متشکرم. من گمان می‌کنم که وی در مورد غرب، به همان راهی رفته است که پیامبران سقوط غرب، از داستایوسکی تا شپنگلر، آن راه را رفته‌اند. من فکر می‌کنم که این پیش‌بینی‌های پیامبرانه هرگز تحقق نخواهد یافت چون این تمدن یهودی مسیحی همیشه پادزهرهای خودش را داشته و همیشه توانسته است تجدید حیات کند و به رستگاری نزدیک شود. اعتراض‌هایی که شایگان بیان کرد جز این نبوده که غرب همیشه مورد سؤال قرار گرفته تا دوباره بهتر در جهان قد علم کند. من به روح جهان‌نگری فاونستی می‌اندیشم که از آغاز ذات عمیق غرب را تشکیل می‌دهد. همان غرب، نیروی خودش را از قلب منابع خودش، در میانهٔ نیک و بد، است که برمی‌گیرد. همان بخش ملعنت‌زدهٔ غرب، یعنی مفیستوست که به وی این بخت را می‌دهد که بگوید: «پیرمرد (خدا) به من نیاز دارد، چون من انرژی جهان‌ام. بدون من، نیکی وجود نخواهد داشت.»

داریوش شایگان: از شما متشکرم. کاملاً با شما موافقم. فکر می‌کنم که ملعنت فاونست در

عین حال رستگاری اوست. درست همین مبارزهٔ ابدی است که مایهٔ غنا و درام اندیشهٔ غربی یا هر نوع اندیشه‌ای است که این نوع دوگانه اندیشی را می‌شناسد. شما حتماً با مطالعهٔ بردیایوف دربارهٔ داستایوسکی آشنا هستید؛ وی در آن جا وسوسه‌ای را که مسیح آنها را رد می‌کند مورد مطالعه و تحلیل قرار داده است. به نظر من به عقیدهٔ داستایوسکی این سه وسوسه بیانگر تحقق دجال در جهان‌اند. و در مورد فراتر رفتن از این بحران‌ها چند تا مثال به شما ارائه کردم. به عقیدهٔ من پایان این حرکت - اگر بشود نامش را نیهیلیسم گذاشت - باید الزاماً با آغاز تجربهٔ معنوی تازه‌ای هم‌زمان باشد.

ژان برن: شما از بردیایوف اسم بردید. او نوشته‌ای دارد - من از روی حافظه می‌گویم - که در آن گفته می‌شود: «هنگامی که کلیت هستی تحت تأثیر مشکلات دراماتیک معیشت بلعیده شود از قبیل چه بخوریم، کجا سکونت کنیم، چه بپوشیم، چگونه از خودمان مراقبت کنیم، و مانند اینها - آن گاه است که مشکل حقیقی هستی بشری با همهٔ جنبه‌های تراژیک‌اش مطرح خواهد شد». شاید ما هم اکنون در چنین لحظه‌ای به سر می‌بریم، لحظه‌ای که در افق در حال شکل گرفتن است. ما این سؤال را از خود می‌کنیم: «چه باید کرد؟» این عنوان اثری از چرنیچوسکی بود که لنین آن را روی یکی از آثارش گذاشت. باری، ما اغلب و به شدت از خود می‌پرسیم چه باید کرد؟ چندان که فراموش می‌کنیم از خود بپرسیم: «آری، چه باید کرد، ولی به چه منظوری؟» ما امروزه بت‌های تازه‌ای را می‌پرستیم: «انسان تام»، «بهشت اجتماعی آینده». ولی این سؤال: چه باید کرد؟ سبب می‌شود که از سؤال بنیادی غافل بمانیم. سؤال بنیادی است: ما چه هستیم؟ این سؤال است که تکرار چه باید کرد بُرد آن را از نظر ما مخفی نگاه می‌دارد. باید از دکتر شایگان متشکر باشیم که امروز از ما خواست این پرسش را بیشتر بکاویم و درباره‌اش تأمل کنیم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی