

پلی بین مردم شناسی و عرفان گفت و گو با هرمان لندلت

میلادی شروع شد و تقریباً ده سال طول کشید و در این بین گاهی به پاریس می‌رفتم.

در واقع در هر دو جا دانشجوی بودم، چون استاد مایر گاهی به سفر می‌رفتند، مثلاً یک سال در ایران بودند و من در این فاصله به مسافرت می‌رفتم. در همین موقع بود که کتاب هانری کوربن چاپ شد و تصمیم گرفتم که ایشان را ببینم، از این رو به پاریس رفتم و در آنجا به تحصیل پرداختم و رساله کارشناسی ارشد را درباره کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی نزد هانری کوربن تنظیم نمودم. رساله دکتری من بیشتر درباره مردم شناسی ایران بود، یعنی درباره قالی و به خصوص سجاده و نه تنها بُعد مادی سجاده، بلکه بیشتر مقصودم جایگاه اجتماعی آن نزد صوفیه بود. سجاده جای شیخ است و دارای مقام خاصی است و تقریباً مثل عرش خدا بر روی زمین است، در رساله ام به معنای قطب و چرا و چیستی او پرداخته‌ام.

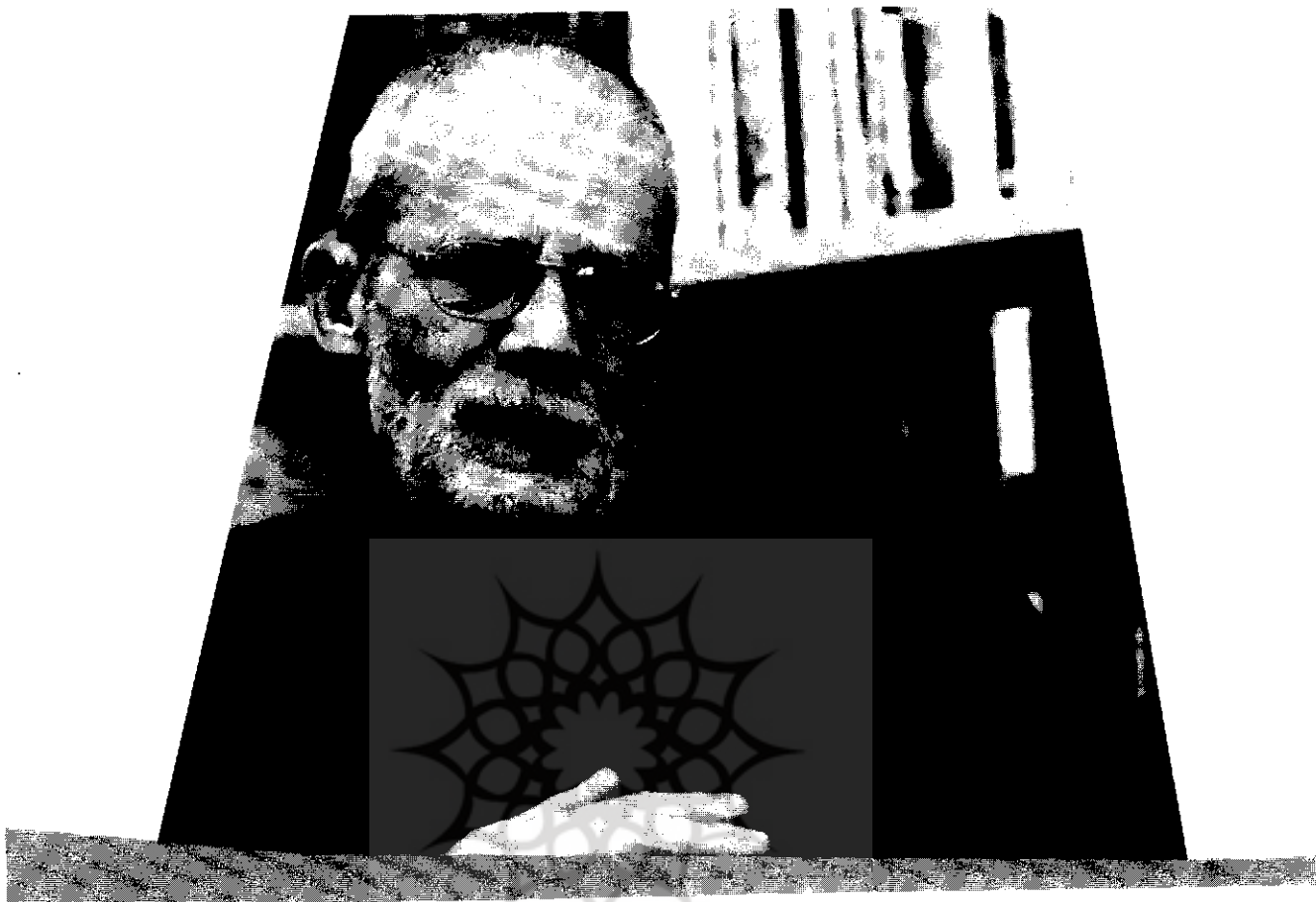
□ **محمد خانی:** نزد استاد مایر چه خواندید و استادان دیگر شما در سوئیس چه کسانی بودند؟

□ **لندلت:** البته استاد مایر به معنای واقعی کلمه یک معلم بود و اگر من چیزی یاد گرفتم اعم از زبان عربی، فارسی و تاریخ همه

هرمان لندلت شرق شناس سوئسی است که سالها نزد استادان برجسته‌ای چون هانری کوربن، فریتس مایر، کارل یاسپرس و... تحصیل کرده است و آثار وی درباره ادبیات، فلسفه و عرفان اسلامی است. در مدت سفر لندلت به ایران فرصتی فراهم شد تا از زندگی و آثارش جويا شویم. از محمدرضا جوزی، سید محمود یوسف ثانی و حسن سید عرب که ما در این گفت و گو همراهی کرده‌اند سپاسگزاریم.

□ **محمد خانی:** از حضور جنابعالی در کتاب ماه سپاسگزاریم. ابتدا بگویید که در کجا متولد شدید و درباره تحصیلاتتان و از استادانی که بهره برده‌اید، توضیح دهید.

□ **لندلت:** خیلی ممنون از دعوتی که از کمترین بندگان خدا - به قول خواجه نصیر - کردید. من در شهر بازل سوئیس متولد شدم و در آنجا قدمهای اول را در تعلیم و تربیت برداشتم یعنی مدرسه، دانشگاه و... را از آنجا آغاز کردم و به خصوص اسلام شناسی را بعد از تحصیل فلسفه و مردم شناسی نزد استاد فریتس مایر آموختم. سالهای دوره تحصیل من از سال ۴۰ - ۵۰



■ **لندلت:** یاسپرس بعداً فیلسوفهای بزرگ را به صورت کتاب چاپ کرد و نیز به مسئله وجود پرداخت، البته فلسفه وجود در بازل، نماینده دیگری به نام هاینریش بارت داشت که برادر کارل بارت بود. ایشان طرز فکر وجودی دیگری داشتند که تلفیقی از طرز فکر یاسپرس و هایدگر بود، ولی افسوس که خیلی شهرت ندارد چون افکار جالبی داشت که ریشه اش در مسیحیت بود.

□ **محمدخانی:** آثار هاینریش بارت چه بوده است؟

■ **لندلت:** آثار هاینریش بارت را به تازگی مجدداً چاپ می کنند و قصد احیای آنها را دارند.

□ **محمدخانی:** بارت به فرانسه می نوشت؟

■ **لندلت:** نه به آلمانی می نوشت.

□ **جوژی:** این قبل از جنگ بود یا بعد از جنگ؟

■ **لندلت:** بعد از جنگ بود. یاسپرس بعد از جنگ به بازل آمد.

□ **جوژی:** در دوره ای که شما در سوئیس تحصیل می کردید اساساً چیزی به نام اسلام شناسی رونق و رواج داشت یا نه؟

از ایشان بود. ایشان معلمی بسیار سختگیر و جدی بودند و ما را وادار می کردند تا همیشه درس بخوانیم و مطالعه کنیم و اگر اشتباه می کردیم مانند اساتید قدیمی ما را تنبیه لفظی می کردند. تخصص استاد مایر هم ادبیات فارسی بود و هم عرفان و من به زودی فهمیدم که این موضوعات مخصوصاً عرفان برای من جالب است و البته بیشتر از طریق هانری کوربن جذب عرفان شدم و در پاریس بیشتر تفکر شیعی یاد گرفتم. بین این دو استاد تفاوت بسیار است، کوربن یک فیلسوف و متفکر جهانی بود و افکارش برای من تفکر برانگیز بود و از این جهت آشنایی با او را بسیار مهم می دانم. این دو استادان برجسته ای بودند که من در طول تحصیل داشته ام، اما چیزهای دیگر هم خوانده ام. از جمله زبانهای یونانی و لاتین را در سوئیس و مردم شناسی را نزد لوی اشتراوس در فرانسه خواندم، در آنجا مجبور نبودم که خودم چیزی را اظهار کنم و به طور مستمع آزاد بودم و خیلی استفاده کردم. دیگران هم بودند در بازل، کارل یاسپرس فیلسوف مشهور بود و از او بسیار استفاده کردم. اما در کلاسهای او بیشتر می نشستم و گوش می دادم.

□ **محمدخانی:** یاسپرس بیشتر درباره چه مسائلی بحث

می کرد؟

■ **لندلت:** بله. استاد مایر به تنهایی در بازل نماینده اسلام شناسی بود.

■ **سید عرب:** فریتس مایر آلمانی بود، آیا او به فرانسه درس می داد؟

■ **لندلت:** نه، به آلمانی درس می داد. زبان در دانشگاه بازل آلمانی است، زیرا در منطقه آلمانی سوئیس و نزدیک به فرانسه، یعنی آلزاس است که قسمت آلمانی زبان فرانسه است.

■ **محمدخانی:** چند سال در فرانسه بودید؟

■ **لندلت:** من مدت سه یا چهار سال، هر سال برای چند ماه به فرانسه می رفتم. یعنی همان وقتی که کورین در پاریس بود و بعد اتفاق عجیبی روی داد. بعد از اتمام مطالعاتم در بازل از کانادا یک دعوتنامه آمد که بروم و تاریخ تصوف و عرفان را برای یک سال در دانشگاه مک گیل تدریس کنم. البته آنها به کورین گفته بودند که شاید یکی از شاگردان شما بتواند این کار را انجام دهد. کورین فقط سه شاگرد داشت: یکی عثمان یحیی بود که به هر حال ایشان انگلیسی نمی دانست، دیگری الجزایری بود که مرد خاصی به شمار می رفت و سومی هم بنده بودم.

■ **جوزی:** رساله دکتری شما چه بود؟

■ **لندلت:** هنوز تمام نکرده بودم چون دعوتنامه قبل از دکتری آمد و همه گفتند که باید قبول کنی، چون شغل‌های دانشگاهی در این رشته خیلی کمیاب است. پس باید می رفتم و فقط برای یک سال قبول کردم. زمانی هم که آنجا بودم برای من خیلی مشکل بود.

■ **محمدخانی:** به خاطر دارید که در چه سالی به کانادا رفتید؟

■ **لندلت:** در ۱۹۶۴؛ انگلیسی بنده هم خیلی بد بود، چون که مطالعات زیادی در این زمینه نداشتم و بیشتر به زبانهای کهن مثل یونانی توجه کرده بودم. خوشبختانه آنجا هم بیشتر شنوندگان و همکاران انگلیسی نبودند، یعنی با زبان مادری حرف می زدند و در واقع همگی در اشتباه بودیم. بعد از یک سال باز هم خواستند که بمانم؛ من هم قبول کردم به این شرط که برگردم و رساله دکتری ام را تمام کنم. بعد به سوئیس برگشتم و رساله دکتری ام را درباره «سجاده و مردم شناسی و مقام شیخ» تنظیم کردم.

■ **سید عرب:** آیا این رساله را چاپ کردید؟

■ **لندلت:** خیر، فقط در دانشگاهها توزیع کردم و با وجود آنکه اجازه دادند اما چاپ نکردم. به هر حال وظیفه خود می دانم که یک روز برگردم و به طور کامل تری چاپ کنم، البته مختصری از آن را با عنوان چند نکته درباره سجاده صوفیه به آلمانی چاپ کردم که در واقع اولین اثر چاپ شده من است. بعد به دانشگاه مک گیل برگشتم و در سال دوم در آنجا با ایزوتسو آشنا شدم و وقتی فهمیدم که ایشان چه کسی است برای من جالب شد که در کانادا بمانم و با او همکاری بیشتری داشته باشم. با دکتر مهدی محقق هم آشنا شدم که برای اولین بار به کانادا آمده بودند و این پایه برای همکاری و ماندن بسیار تقویت شد. مدت ۵۶ سال همه

با هم بودیم، البته ایزوتسو بعد از ۱۹۷۰ دیگر به مک گیل برنگشت، اما مهدی محقق همیشه در رفت و آمد بود.

■ **محمدخانی:** با ایزوتسو چه مباحثی را دنبال می کردید؟

■ **لندلت:** اولین چیزی که ما دو نفر با هم داشتیم کاملاً شخصی بود. ما با هم به طور خصوصی حکمة الاشراف سهروردی را خواندیم، یعنی در خانه ایشان هفته ای یکی - دو بار این اثر را می خواندیم. چون در کانادا کسی دیگر به این آثار فلسفی و عرفانی توجه نکرده بود و آنجا بیشتر تاریخ سیاسی و تاریخ معاصر اسلام را درس می دادند؛ اما برای تدریس متون عرفانی کسی نبود. از این رو مراد دعوت کرده بودند و خودشان هم معترف بودند که این کار لازم است، اما مدتی طول کشید تا من و ایزوتسو با هم آشنا شدیم و به خلقیات هم پی بردیم و با یکدیگر مأنوس شدیم.

■ **محمدخانی:** و بعد شما سالها در کانادا ماندید؟

■ **لندلت:** بله، برخلاف آنچه باید می شد. مانند؛ من جای دیگری نداشتم و برخلاف آنچه اول قصد داشتم ۳۶ سال ماندم.

■ **محمدخانی:** ۳۶ سال در دانشگاه مک گیل ماندید. چه

دروسی در آنجا تدریس کردید؟

■ **لندلت:** اصولاً درسهایی درباره عرفان و فلسفه و سمینارهایی درباره حد اکثر سه متن اصلی عرفان و فلسفه مثلاً فصوص الحکم یا اشارات و تنبیهات یا کتاب مشاعر. هر سال کتاب تازه ای را با دقت با دانشجویان می خواندیم همان کاری که استاد مایر با ما می کرد، یعنی دانشجویان را مجبور می کردم که در کلاس قسمتی از کتاب را ترجمه کنند، درباره افکار آنها مقاله بنویسند و بحث کنند. علاوه بر این فارسی هم تدریس کرده ام، زبان فارسی کلاسیک، مثلاً متنهایی از عزیز نسفی را سالها به عنوان متن زبان شناسی تدریس کرده ام.

■ **جوزی:** آقای لندلت، فارسی را چگونه و پیش چه کسی یاد

گرفتید؟

■ **لندلت:** پیش استاد مایر و در پاریس پیش لازار بودم. اولین دفعه که به ایران آمدم در ۱۹۶۰ هنوز دانشجوی عضو یک گروه مردم شناسی بودم و به طبع ... رفتیم و سه ماه آنجا بودیم و به خصوص درباره فرهنگ مادی مثلاً چگونگی سوراخ کردن چوب با کمان و امثال اینها مطالعه کردیم. در حد امکان با اهالی آنجا صحبت کردیم. رودلف کلپر با انجوی شیرازی همکاری می کرد و همچنین درباره آثار نظامی گنجوی هم کاری کردند و آنها را ترجمه می کردند. آثار سعیدی و نویسندگان معاصر همانند رسول پرویزی و صادق هدایت را هم ترجمه کرده بود.

همه ترجمه های او به آلمانی بود. بعداً یکی از ترجمه های ایشان (لیلی و مجنون) به انگلیسی برگردانده شد و در انگلستان چاپ شد. ایشان از دوستان نزدیک من بودند و ما با هم در گروه مردم شناسی بودیم، ولی گاهی تنها بودم. مثلاً وقتی در دهات بشرویه بودم فارسی را در آنجا یاد گرفتم، چون واقعاً مجبور بودم و کسی دیگر نبود که به زبان فرانسه یا انگلیسی با او صحبت کنم.



ولی باید گفت که تمام مسئولیت آن با من نیست، چون کتاب را خیلی با سرعت چاپ کردند و امکان تصحیح در آن زمان کوتاه نبود، حتی مثلاً آیه های قرآنی که نورالدین اقتباس کرده است، به اشتباه، اعراب گذاری کرده اند، مثلاً لِمَنْ الْمُلْک، لِمَنْ الْمُلْک شده و من خیلی شرمندم، شاید یک وقتی در چاپ دوم این اغلاط اصلاح شود.

کاشف الاسرار متعلق به نورالدین اسفراینی است، اما همه آثار این عارف بزرگ را بررسی کردم. به کتابخانه ها رفتم، عکسهایی را که در مجموعه ها و فهرستها وجود داشت پیدا کرده ام و آثاری از ایشان دارم که هنوز چاپ نشده است. یکی از این آثار و مهم ترین آنها همین **مکاتبات** است که در کتابخانه های مختلف هست و یک نسخه خوبی هم وجود دارد که تقریباً مقارن با زمان درگذشت اسفراینی است. این اثر جالبی است چون افکار شخصی او را می نمایاند، نه اینکه برای گروه نوشته باشد. البته جنبه دیگری هم دارد که علاوه بر مکاتبه مادی به اصطلاح خودشان یک مکاتبه غیبی هم داشته اند و از این مکالمه غیبی که در عالم غیب و شاید در عالم خواب روی می داد اثری در مکاتبه مادی آنها وجود دارد. آنها می گویند که مرید یا شاگرد خوابی را که دیده بیان می کند و بعد استاد جواب می دهد و این البته از نظر تاریخ روان شناسی بسیار جالب است، چون همین روش را فروید و یونگ در تحلیل خواب به کار می برند. اهمیتش را در این می بینم و در مقدمه فرانسه هم اشاره کرده ام و شاید بین مرید و مراد چیزی وجود دارد، همان طور که بین روان پزشک و بیمار رابطه ای وجود دارد که روان شناسان به آن انتقال (Transfer) می گویند، یعنی اینکه هویت پزشک و مریض آمیخته شود یا طرح (project) شود از یک طرف به طرف دیگر.

جوزی؛ با توجه به اینکه در کلاسهای یاسپرس شرکت می کردید، یاسپرس به روان شناسی اگزیستانس خیلی اهمیت می داد و در این زمینه خیلی کار کرده بود. آیا نشانه هایی از این جریان معاصر که تحت عنوان روان شناسی اگزیستانس مطرح شده در این مکاتبات مشاهده می کنید؟

لندلت؛ بله، اما نه به معنی اخص یاسپرس، این واقعاً چیز دیگری است، اما به طور کلی می شود گفت که بله اگزیستانسیالیسم

سید عرب؛ شما در واقع فارسی خراسانی یاد گرفتید؟
لندلت؛ بله، بله، مگر از لهجه من نفهمیدید! اتفاقاً وقتی به کرمان رفتم یک نفر در تاکسی بود و از رفیق من پرسید که این اهل کجاست؟ گفتند نرس، آذری است فقط یک کمی لهجه دارد!

یوسف ثانی؛ آقای دکتر پلی که بین مردم شناسی و عرفان زدید با همین سجاده بود.
لندلت؛ بله، درست است. مختصرش همین است و شما خیلی عالی گفتید.

محمدخانی؛ با توجه به اینکه ما بر به ادبیات عرفانی و به ویژه عطار خیلی گرایش داشت، شما چه مقدار با عطار مانوس بودید؟

لندلت؛ من خیلی از عطار استفاده کردم و هنوز هم عطار را بالاتر از همه شاعران می دانم، حتی بالاتر از مولوی، برای اینکه تقریباً در هر سطح، جنبه عمیقی دارد. وقتی مولوی و به خصوص **مشوی** را می خوانیم بیشتر حکایتهایی دارد که نشانه ای است و دیگران هم به طرق دیگری حکایت می کردند. اما آنچه عطار گفته واقعاً نشان دهنده فکر عمیق اوست و هر سطر از آثارش نشان دهنده این مسئله است. خوب، این واقعاً ذوق شخصی است، ولی فکر می کنم این ذوق شخصی را از استاد ما گرفته باشم.

محمدخانی؛ آیا به ابوسعید ابوالخیر هم علاقه مند شدید؟
لندلت؛ بله، ولی ابوسعید را خودم پیدا کردم و با بعضی از درویشهای معاصر هم آشنا بودم که خیلی از اخلاقیات و شخصیت ابوسعید را داشتند.

جوزی؛ یکی از آثار مهمی که جنابعالی تصحیح کردید و در انستیتو ایران شناسی فرانسه منتشر شد، **مکاتبات عبدالرحمن اسفراینی و علاءالدوله سمنانی** است. رساله ای است که حتی از لحاظ ادبیات فارسی هم بسیار مشکل است، بفرمایید که حضرت تعالی چگونه به اهمیت این رساله پی بردید.

لندلت؛ اولاً باید گفت که شما خیلی مؤدبانه به این کتاب اشاره کردید. چون خودم می دانم که این کتاب پر از اشتباه است

روانی است.

□ **یوسف ثانی:** اخیراً کتاب **بیان التزیل** منتشر شده و شما هم مقدمه ای بر آن دارید، تعلق خاطر تان به نسفی ظاهراً هم از جنبه عرفانی است و هم از جهت زبان فارسی. اولاً نسبت بین عزیز نسفی و عرفان محیی الدینی را چگونه می بینید؟ آیا مثل صدرالدین قونوی کسی است که در عرفان محیی الدینی حل است و در صدد بسط و شرح و گسترش آراء او است. یا اینکه نه افق دیگری از عرفان محیی الدین را باز می نمایاند؟

□ **لندلت:** عرض شود که نه، برعکس بسیاری از معاصران ما که به انگلیسی می نویسند، من عزیز نسفی را پیرو ابن عربی نمی دانم، البته فکر وحدت وجود دارد اما وحدت وجود تعبيرات مختلفی دارد و عزیز نسفی کسی است که این را روشن می کند. چون بین دو اهل وحدت است؛ اهل وحدتی که اصحاب نار هستند و اهل وحدتی که اصحاب نور هستند و این هر دو گروه هم دو گروه متفاوت دارد. این یک چیز است. دوم باید گفت که خود ابن عربی اصطلاح وحدت وجود را به کار نبرد و معلوم نیست که حتماً یک نوع وحدت وجود هست. یعنی فکر وحدت خیلی هست، اما عین واحده نیست.

من فکر می کنم ابن عربی که البته عزیز نسفی با آثارش آشنا بود و از **فصوص الحکم** و اقتباس می کند، اما پیرو او نبوده، مثل صدرالدین قونوی که درست مثل ناطق ابن عربی بوده و مکتب ابن عربی را پایه گذاشت. نسفی اگر ناطق کسی بود، ناطق شیخ سعدالدین حموی بود. خوب، شیخ سعدالدین هم با ابن عربی و هم با صدرالدین قونوی آشنا بود و افراد دیگری مثل شیخ شهاب الدین سهروردی در بغداد که خود یک عارف مشکل الفهم است چون آثار او هم بارمز نوشته شده است و کسی هم جرأت نداشت که درباره سعدالدین حموی کتاب بنویسد. البته نجیب مایل هروی کتاب **المصباح فی التصوف** را از ایشان چاپ کرده اند، اما آن کتاب قابل تکمیل است. برای همین مشکل است و چون جابه جایی یک حرف ممکن است مفهوم را تغییر دهد از این رو باید خیلی با دقت این کار را بکنیم. خیلی خوب عقیده سعدالدین چه بود؟ فرق او با ابن عربی چه بود؟ اولاً خیلی نزدیک تر به شیعه بود، از خاندان سنی بود اما فکر او درباره ولایت نزدیک به شیعه غالی یعنی اسماعیلیها بود و من فکر می کنم که هر دو (سعدالدین و عزیز نسفی) تحت تأثیر بعضی از افکار اسماعیلیه الموت بودند. مثلاً برتر دانستن ولایت از نبوت، خود اصطلاح اهل وحدت که به کار می برند. به خصوص عزیز نسفی اصطلاح جالب توجهی دارد که استماع نمی شود، مگر در **تصورات** و **سیر و سلوک** خواجه نصیر که این دو اثر هم از آثار اسماعیلی ایشان است.

□ **سید عرب:** در همین اثر است که الان عرض کردم که گفته «ساع من النحل داع دعوات».

□ **لندلت:** بله پس این تأثیر تشیع اعم از اثنی عشری و اسماعیلی و شاید بیشتر اسماعیلی در سعدالدین و عزیز نسفی بوده است. علاوه بر این عزیز نسفی طیب و حکیم هم بود و اطلاعات وسیعی از ادبیات و فلسفه و عرفان ایرانی و حتی هند داشت. مثلاً یکی از رساله هایش در **انسان کامل** در سلوک اهل هند است و خیلی هم تعریف می کند، که این هم خیلی جالب توجه

□ **جوزی:** صرف نظر از اینکه این رساله، گفت و گوهای مرید و مراد است، از نظر نفس معارف عرفانی هم واجد اهمیت است یا نه؟ یعنی در بردارنده موضوعات نظری هم هست؟

□ **لندلت:** بله فکر می کنم، اما کدام نظریه؟

□ **جوزی:** بعضی از نکاتش را مشخصاً بیان می کنم. مثلاً بحثهایی که در یکی از نامه ها هست، فکر می کنم نامه هشتم یا نهم باشد و بحث از مشابهت وجود و عدم می کند که می گوید وجود در عدم همان عدم است و عدم در وجود همان وجود است و تشابهی که بین وجود و عدم برقرار می کند از بحثهای بسیار مشکل است.

□ **لندلت:** بله خیلی مشکل است. من فکر می کنم که این رابطه ای با مفهوم «انانیت» دارد، یعنی «خود»ی چیست که علاءالدوله شاگرد نورالدین به آن بیشتر اهمیت می دهد و می گوید انانیت آخرین لطیفه غیبی است که می ماند و با لطیفه حقی تقریباً یکی می شود، نه هویت است نه شخصی و نه منی. اما منی به معنای بدی که تمام صوفیه به آن اعتقاد داشتند یعنی انانیت پادشاهی و این جور چیزها به اصطلاح EGOISM منظور انانیت حقانی است که تحولی است از معراج بر هفت لطیفه غیبی که از نفس شروع می شود یا بدن و نفس و قلب و دل و روح و سر، فی و خفا که همان لطیفه حقی است که انانیت است. این انانیت البته با مفهوم وجود کاملاً شباهت دارد و از طرفی دیگر فکر می کنم که مسئله ولایت و وجود در این مکاتبه (بین مرید و مراد) تقریباً یکی می شود، یعنی شیخ برای مرید، خود وجود می شود.

□ **سید عرب:** یعنی برای مرید وجود می شود؟

□ **لندلت:** بله، ولی همان مراد می شود، یک وجود است که جایگزین می شود. بله چنین چیزهایی هست ولی تعریف اینها مشکل است.

□ **سید عرب:** در **کاشف الاسرار** یکی از شروط و نشانه های طریقت، سیر از طریقت به مقام حقیقت، توصیف شده یعنی این سیورورت سالک، کاملاً باطنی است. آیا نمی توان شریعت را به معنای ظاهر و مبدأ طریقت در این سیر لحاظ کرد؟

□ **لندلت:** من از این سؤال شما تعجب می کنم. مگر شما در **کاشف الاسرار** ندیده اید که شریعت هست، خیلی هم اصرار می کند که بدون شریعت حتی نمی توان به طریقت رسید و کمتر به حقیقت می توان نائل شد. او خیلی اصرار می کند، البته نه به اندازه نجم الدین رازی که در **مرصاد العباد** بابهایی در اهمیت شریعت دارد و آن را پزشکی دل می داند. اما چرا نورالدین در **کاشف الاسرار** می گوید شرط اول است و خیلی هم از این عرفای مزخرف حرف می زند که شکایت می کنند که این زمان، زمان بدی است، در سابق راهنمای بچه ها بودند الان که خودشان نیز راه گم کرده اند. بله هست، اما نه به طور روشمند و بیشتر می گوید که این شرط اول است که بدون این شرط نمی شود.

است. مثلاً درباره نور معرفت از کجایم آید، می گوید نور معرفت به قول اینها در همان معده (Stomach) از خوراک و بعد تحول می یابد تا به مغز برسند و یک ماده روحانی یا روح مادی است که تقریباً یک حرکت جوهری می شود تا تحول یابد، تا معرفت عرفانی شود. این طریق اهل هند است و خودش هم بعید نیست که قبول کند چون می گوید این معراج واقعی است، این تحول است نه اینکه به آسمان برویم، فکر می کنم که حتی ملاصدرا هم در حرکت جوهری که اشاره کردم، تحت تأثیر کسی مثل عزیز نسفی بوده است.

□ **جوژی:** البته این در آثار ملاصدرا همان طور که می فرمایید، بعید نیست که ملاصدرا از آثار برخی عرفا و فلاسفه پیش از خودش استفاده کرد و عین عبارات آنها را نقل می کرد، اما ضرورتی نمی دید که نام آنها را ببرد. حتی دیده ام که بعضی از قسمتهای آثار سیدحیدر آملی را نقل کرده است اما به نام او اشاره ای نمی کند. ولی این عقیده ای که فرمودید در عین حال منسوب می کند به آثار اهل هند که تحول و تطور یک ماده جسمانی به یک لطیفه و حقیقت روحانی، این داستانی است که مولانا درباره بایزید بسطامی در مثنوی دارد که مریدان طعنه زدند بر شیخ که چقدر غذا می خوری و بعد طشتی خواست و قی کرد و همه در و گوهر بود که در وجود شیخ بدین شکل درآمده بود.

□ **لندلت:** خوب، ممکن است که از زمان قدیم هم یک تأثیر هندوی وجود داشته که همین مسئله بایزید هنوز حل نشده که آیا این استاد هندی که اشاره می کند، آیا به هر حال هندی بوده، یعنی الهندی بوده یا السنندی. بعضی می گفتند سند ناحیه ای است در خراسان، پس باید این باشد؛ اما این بعید است چون خود بایزید می گوید که من به او شریعت درس کردم و او به من حقیقت درس داد. پس اگر یک مسلمان خراسانی بوده چرا لازم بود که بایزید به او درس شریعت بدهد. این بدان معناست که این استاد شاید هندی بوده، شاید بودایی بوده یا کسی که اول لازم بوده که شریعت را بیاموزد. پس ممکن است که حکایت استاد بایزید هم اولین نشانه تأثیر هندوستان در آن زمان بوده است و عرفان بایزید یک رنگ هندی، بودایی هم دارد، مثلاً اینکه در معراج بالا می رود، عرش است یا تخت است، خدا را در آنجا می بیند که همه اش خالی بود. او می گوید به میدان توحید رسیدم که خالی بود حتی من هم نبودم. این نفی وجود، رنگ بودایی دارد.

عزیز نسفی صریحاً می گوید که زمان دیگری بود، چون آن وقت به هر حال رابطه ای با شخص بود، مثلاً ما می دانیم که ایلخانان کشیشهای بودایی را می آوردند و علاءالدوله سمنانی با آنها بحث می کرد. پس بعید نیست که تأثیری ایجاد شود.

□ **جوژی:** مثلاً مجسمه بودا که در افغانستان تخریب شد، نشان می دهد که آیین بودا تا این محدوده گسترش یافته است و لذا بوداییها و مشایخ بودایی بوده اند.
□ **لندلت:** بله، شکی در آن نیست.

□ **یوسف ثانی:** ولی آن قرینه محکمی نیست، برای اینکه بایزید گفته به او شریعت آموختم. چون مثلاً درباره علامه حلی و

خواجه نصیر هم می گویند که خواجه پیش علامه فقه می خواند و علامه حلی پیش خواجه علوم عقلی می خواند. این نیست که خواجه تکالیف شرعی اش را از علامه حلی می آموخت، علوم نقلی هم می خواند.

□ **لندلت:** بله درست است، اما فرقتش این است که خواجه معلم معروفی بود و فقه خوانده بود، یعنی بعید نیست که او مدرس شریعت بوده، در حالی که از بایزید هیچ اطلاعی نداریم که معلم شریعت بوده است. این شریعت که به آن استاد یا آن سنندی تدریس می کرد خیلی ساده بود، مثلاً نماز باید چگونه باشد و از این قبیل مسائل.

□ **جوژی:** این نکته که اشاره فرمودید نسفی رانمی توان پیرو صدرصد معجی الدین ذکر کرد، آیا شواهد و قرینه هایی دال بر اینکه او در جاهایی و مواضعی از آثار خودش از آراء معجی الدین عدول کرده باشد و یا نفی کرده باشد ملاحظه کرده اید؟ آیا چیزی



حاکمی از نفی بعضی عقاید معجی الدین وجود دارد یا اینکه خودش در یک زمینه یا موضوعی نظر جدیدی را تأسیس کرده باشد؟

□ **لندلت:** من فکر می کنم که نسفی نحوه جدیدی تأسیس کرده که البته از همه جا به خصوص از ابن عربی چیزی گرفته است، من نمی گویم که با ابن عربی مخالف بوده، اما ابن عربی تنها یکی از ماخذ او بود و خود نسفی هم اعتراف می کند که یکی از بزرگان است.

□ **جوژی:** چون استادش صدرالدین حمویه، همان طور که اشاره فرمودید تعلق خاطری به مکتب معجی الدین دارد، رابطه مرید و مرادی و شاگردی و استادی بین نسفی و استادش تا چه حد قوی بوده است؟

□ **لندلت:** فکر می کنم رابطه بین سعدالدین و عزیز قوی بوده است، با وجود اینکه سعدالدین تنها استاد عزیز نبود، نسفی در ماوراءالنهر بزرگ شد - در بخارا و نسف - و معلوم نیست که سعدالدین آن زمان به آنجا رفته باشد، چون ما می دانیم آن زمان یعنی از ۶۴۰-۶۰۰ هجری سعدالدین در مسافرت بود، در مصر و سوریه و خاورمیانه، نه ماوراءالنهر و نسفی فقط در خراسان با او

ملاقات کرده است، یعنی بعد از ۶۴۰ و قبل از ۶۴۹ هجری که سال فوت سعدالدین است. خودش هم می‌گوید که وقتی در سایه شیخ سعدالدین در خراسان بودم، یعنی او از ماوراءالنهر در آن زمان به خراسان آمد و بعد برگشت و قبل از آن یعنی بین ۶۴۰-۶۰۰ ه. در ماوراءالنهر استادان صوفی داشت. می‌گوید شیخ ما در نسف، شیخ مادر بخارا، این شیخ نمی‌تواند، شیخ سعدالدین باشد.

□ **جوزی:** آیا از کسانی دیگر که نزد آنها تلمذ کرده، صریحاً نام برده است؟

□ **لندلت:** خیر، اما من حدس می‌زنم که یکی از شیوخ ایشان در بخارا لایب سیف‌الدین باخرزی بوده است، چون او هم در بخارا بوده و هم کبروی بوده است و سعدالدین و سیف‌الدین با هم دوست بوده‌اند. شاید کسان دیگری هم بودند و کتابخانه خوبی در بخارا داشتند که البته آق‌بیگ همه آن را خراب کرده است که زمان هجرت نسفی به خراسان بود و تمام بخارا را در مدت یک هفته خراب کردند.

□ **جوزی:** در مورد مذهب ظاهری و رسمی نسفی آن‌گونه که من در مقدمات دیده‌ام و کسانی که آثار او را تصحیح کرده‌اند، اختلاف نظر وجود دارد. بعضی می‌گویند پیرو آیین تشیع بوده، بعضی می‌گویند نبوده است، آیا هیچ شاهد و قرینه‌ای پیدا شده که معلوم کند او چه مذهبی داشته است؟

□ **لندلت:** من فکر می‌کنم که اصولاً حنفی بوده، اما همان‌طور که قبلاً گفتم خیلی نزدیک و قابل تأثیر به افکار شیعه و به خصوص اسماعیلی و اثنی عشریه بوده است، مثلاً در مسئله صفات خدا می‌گوید که شیخ سعدالدین با صدرالدین اختلاف داشته که البته واضح است که سعدالدین فکر صدرالدین را در این قضیه قبول می‌کند که صفات در مرتبه ذات‌ند، اسماء نه؛ اسماء در مرتبه وجه‌اند، اما صفات یعنی عینیت ذات و صفات و این همان مذهب شیعه است نه اشعری. ولی درباره بزرگ شمردن بیشتر با اسماعیلی‌های الموت همخوانی دارد، یعنی ولایت بالاتر از نبوت است. او می‌گوید که صوفیه به این اعتقاد ندارند، بلکه اهل وحدت این را می‌گویند و سعدالدین را اهل وحدت می‌داند و در اثرش **المصباح فی التصوف** که آقای مایل هروی چاپ کرده در دو سه قسمت می‌آورد که شیخ سعدالدین درست مثل یک اسماعیلی حرف می‌زند که مثلاً انبیاء سائران‌اند، اولیاء کاشفان‌اند و این چنین حرف‌ها.

□ **یوسف ثانی:** از نسفی چه آثاری در دست تصحیح دارید؟
□ **لندلت:** معروف است که **بیان التنزیل** در حقیقت دو تاست. در سال ۷۰۰ هجری نسفی تقریباً ۱۰۰ سال داشته است. به هر حال نحوه دوم از شرحی که خود نوشته یا آنچه در مکتبش می‌گفته، از کتابی که برای اولین بار خودش هم شرحی بر آن نوشته در ماوراءالنهر قبل از فرارش از جنگ بوده است. آن شرح اول معروف به کتاب **تنزیل** بود، اما در دو نسخه خودش می‌گوید که این کتاب **بیان التنزیل** است، کتابی است کاملاً جدا که فقط موضوع آنها شباهت دارد و بزرگ‌تر است و ۱۲۰ اصل دارد. تصور می‌شود که قبل از هر دو اثرش در جوانی کتاب کوتاهی به نام

تنزیل نوشته باشد که در دسترس ما نیست و هر دو اثر باقی مانده شرحی از زمانهای مختلف از یک کتاب اصلی است. به هر حال این شرح اول را که به کتاب **تنزیل** معروف است. و با وجود اینکه باید به آن **بیان التنزیل** اول بگویم. در ۸ نسخه در دست چاپ دارم.

□ **جوزی:** شنیده‌ام که شما درباره آثار سید حیدر آملی مطالعه و تحقیق می‌کنید؛ نحوه تقدم و تقرب شما به این آثار از کی بوده و الان در چه مرحله‌ای هستید؟

□ **لندلت:** اولین دفعه‌ای که از سید حیدر آملی چیزی شنیدم موقعی بود که در سایه استاد کورین می‌نشستم. ملاصدرا و سید حیدر آملی را با هم در سالهای ۵۹ - ۵۸ درس داده‌ام. بعد گاهی اوقات مطالعه کرده‌ام و زمانی هم سمیناری درباره سید حیدر آملی در کانادا گذاشته‌ام. اخیراً تفسیرش (**البحر المحیط**) چاپ شده که خیلی جالب توجه بود چون اطلاعات خوبی از زندگی سید حیدر می‌دهد، درباره تفسیری که سید حیدر از معراج معنوی می‌کند مقاله‌ای نوشته‌ام و اینجا از **جامع الاسرار و شرح فصوص** و همان **تفسیر قرآن** استفاده کرده‌ام. اما اینکه موضوع اصلی مقاله چیست؟ اینکه اول می‌خواستم بفهمم و دوم بفهمانم و در مورد تأثیر عبدالرزاق کاشانی بر سید حیدر به این نتیجه رسیدم که این تأثیر بسیار قوی بود، اما ایراد هم از کاشانی می‌گیرد. که دلیل آن معلوم نیست. به گمانم خواسته مسئله مظهریت ائمه (ع) را بیشتر روشن کند، اما در کاشانی واقعاً این مسائل نیست یا اگر هست خیلی کم‌رنگ است.

□ **سید عرب:** آقای جوزی برخی آثار سید حیدر را به فارسی ترجمه کرده‌اند و چاپ شده است و بعضی دیگر را نیز در دست چاپ دارند. شرح **فصوص الحکم** سید حیدر آملی را به خوبی و با فارسی روان ترجمه کرده‌اند، اکنون تفسیر قرآن سید حیدر را در دست ترجمه دارند.

□ **لندلت:** مقدمات **شرح فصوص** را ترجمه کرده‌اند یا خود شرح را؟

□ **جوزی:** مقدمات را، همان که کورین تصحیح کرده است، چون مجلدات دیگرش به دست نیامد، یعنی در ایران موجود نیست. تنها یک نسخه ناقص در کتابخانه مجلس شورای اسلامی هست، اما به طوری که مرحوم کورین و استاد عثمان یحیی در مقدمه کتاب گفته‌اند متن کاملش در کتابخانه جلاله در ترکیه موجود است و ایشان هم براساس آن نسخه کتاب را تصحیح کرده‌اند، البته من تلاش کردم که به آن نسخه دست یابم اما موفق نشدم. یعنی چهار جلد دیگر باقی مانده است. حتی در کتابخانه British Museum جست‌وجو کردم، اما چیزی پیدا نکردم.

یکی از بحثهایی که در زمینه فلسفه به خصوص فلسفه اسلامی مطرح می‌کنند، بعضیها پیرو مباحث ژیلسون در اروپا مطرح کردند که آیا چیزی به نام فلسفه اسلامی در جهان تحقق داشته یا نه فقط تئولوژی است. البته من برای این سؤال هنوز نتوانسته‌ام پاسخی بیابم. شما فکر می‌کنید چیزی به نام فلسفه اسلامی تحقق داشته، یا نه باز وجهی از تئولوژی بوده که ما با

مسامحه از آن یاد می‌کنیم؟

■ **لندلت:** خوب، این مسئله واقعاً مشکلی است. اولاً فلسفه چیست و فرق بین فلسفه و الهیات چیست؟ اگر فلوطین را مثلاً فیلسوف بدانیم خیلی افکار الهی دارد، یعنی فلسفه خودبه‌خود عقلانی و مادی نیست، خیلی هم حکیمانه صحبت می‌کند، البته اتفاقی نیست که فلوطین یعنی مؤلف **اثولوجیا**، برای تمام متفکرین شیخ بزرگ بوده است. از طرف دیگر باید گفت که اگر این دیدگاه را داشته باشیم ممکن است که مثل خود کوربن به کارهای منطقی توجه نکنیم که مثلاً کسی گفته چرا کوربن آثار منطقی سهروردی را چاپ نکرده. خوب، هر آدمی می‌تواند تا اندازه‌ای کار کند و نمی‌تواند همه کار بکند اما درست است که توجهشان بیشتر به الهیات بوده نه به فلسفه. سهروردی هم چیزهای جالبی در منطق دارد. به هر حال من فکر می‌کنم که چیز دیگری است اما آیا خود منطق فلسفه است یا نه؟ این هم مسئله‌ای است، چون از زمان ارسطو و شارحان او این بحثی بود که آیا منطق فقط مقدمه فلسفه است یا خود قسمتی است از فلسفه. خواجه نصیر هم بحثی در این مسئله دارد. بعضی فکر می‌کنند که فلسفه باید فقط برهانی باشد نه جدلی و استنباطی. البته اگر به آن فلسفه اسلامی بگوییم که بیشتر در میان مسلمانان و شیعیان وجود داشت فلسفه استنباطی است و این طرز فکری است که بعضی به عنوان فلسفه قبول نمی‌کنند، اما خوب، اینها خودشان قبول دارند و می‌توان گفت این یک نظر است. ممکن است بگوییم فلسفه باید فقط برهانی باشد یا استدلالی.

■ **سیدعرب:** فلسفه اسلامی صورت ادراک عقلانی انسان مسلمان از هستی است، چنین تفکری ماهیتی معرفتی و تاریخی دارد. این خاصیت فلسفه است که نمی‌توان آن را به کسی تلقین و یا به اجبار صادر کرد و نمی‌توان آن را به کسی تحمیل کرد. تا کسی از وجود و حقیقت پرسش نداشته باشد نمی‌توان به او فلسفه داد. اگرچه فلسفه در امتداد حرکت آفاقی‌اش از یونان به عهد اسلامی آمد، ولی متفکرین اسلامی هم در مقابل ارسطو و افلاطون منفعل نبودند، یعنی فارابی جمع بین رأی الحکیمین کرد. این جمع بین رأی الحکیمین کردن یعنی من به عنوان متفکری مسلمان سخنی دارم و سختم در آن حد است که می‌توانم جمع کنم بین رأی این حکیم و آن حکیم بزرگ یونان و در واقع فلسفه اسلامی از آن قسمتهای نخستین تاریخی‌اش با این پرسش‌ها شکل گرفته، منتها فقط شرح افلاطون و ارسطو نبوده‌اند، در حالی که سخنان دیگری هم داشته‌اند، مطالب دیگری هم بر سخنان آنان افزوده‌اند، حرفهای بدیعی هم مطرح کرده‌اند که این تفاوتها موجب می‌شود فلسفه اسلامی کمی رنگ و بوی فلسفه یونانی داشته باشد و در عین حال هم نداشته باشد. در واقع این از نگاه ما به تاریخ نشأت می‌گیرد. کوربن که قائل به فلسفه اسلامی می‌شود در واقع به نظر او، فلسفه یک حرکت آفاقی و یک حرکت انفسی دارد و ما یک تقدیر تاریخی داریم. همه انسانها و همه اقوام یک تقدیر معنوی دارند، فلسفه هر جاظهور کرده، گونه‌ای از تقدیر معنوی آن قوم بوده و در عهد اسلامی اگر ظهور می‌کند بدین معناست که آن قوم پرسش از وجود داشته‌اند و در مراتب بسیار پایین‌تر این پرسش در تشیع خیلی بارزتر است. همان طور که

فرمودید و تحقیقش ملموس تر است در آثار و آرای حکما آمده و امروز فلسفه اسلامی نامیده می‌شود. اگر نشود فلسفه را اسلامی کرد، یعنی نشود قید دیانت را به آن زد، ملیت یونان را هم نمی‌توان زد. فلسفه، فلسفه است. شاخه گل هر جا که می‌روید گل است. گل همه جا گل است. گاهی ممکن است بانفی نسبت با دین از فلسفه، آن را به منبع و نهادی برگردانند به نام فلسفه یونان یعنی فلسفه در قالب ملیت درمی‌آید. اما فلسفه اسلامی به معنای اسلامی کردن فلسفه یا فلسفی کردن اسلام نیست، یعنی فلاسفه اسلامی نه خواسته‌اند اسلام را فلسفی کنند و نه فلسفه را اسلامی کنند. فلسفه یک ساحت معنوی برای خود دارد که این جریان در



طول تاریخ ادامه داشته و ظهور و بروزهایی داشته است. اینکه آقای جوزی فرمودند مسئله بسیار مهمی است که ما درباره ماهیت فلسفه اسلامی بیندیشیم.

■ **لندلت:** بله من هم همین طور فکر می‌کنم. البته باید دید با وجود اینکه این را قبول دارم فلاسفه اسلام به خصوص دوره اول یعنی در زمان کلاسیک، در وضع و حالی بودند که خودشان را در برابر متکلمین محتاج دفاع می‌دیدند مثلاً همین جمع بین رأی الحکیمین نوشته شده و ترجمه شده و به اسم ارسطو داده شده، برای اینکه نشان دهند که ما هم مسلمانی، ما هم یک عقیده داریم که با عقیده کلامی یکی نیست، زیرا متکلمین به فلاسفه حمله کردند و گفتند که افلاطون یک چیزی می‌گوید، ارسطو یک چیزی دیگر، اینها تناقض دارند و... فلاسفه گفتند نه این طور نیست، افلاطون و ارسطو همین عقیده را دارند، همان جمع بین رأی الحکیمین. متکلمین تناقض دارند یعنی جنگی بود بین اینان، و فلاسفه خواستند دفاع کنند. اگر این را این گونه ببینیم ممکن است بگوییم که تا اندازه‌ای هم دفاعی بوده، شاید هم خواسته‌اند که فلسفه را به این معنی اسلامی کنند، یعنی ما در حقیقت نمی‌دانیم عقیده باطنی فارابی و ابن سینا آیا واقعاً همان طور که خودشان می‌گویند درست مسلمان بوده یا نه مثلاً فارابی یک معلم مسیحی داشته و شاگرد مسیحی مشهوری هم داشته، یحیی... شاید مسلمان متعصب نبوده، من به هر حال قبول دارم که مسلمان بوده، اما نمی‌توانیم اثبات بکنیم. اگر مثلاً با لوی اشتراوس فکر کنیم ممکن است که آنها هم یک جنبه ظاهری و باطنی داشته‌اند و باطن شاید چیز دیگری بوده که نخواسته‌اند اظهار

کنند. این هم فقط می‌گوید که امکانش هست چون اولاً فکر می‌کنم که باید قول خود فلاسفه را قبول کنیم و اگر می‌گویند ما مسلمانیم، خیلی خوب باید قبول کنیم که بوده‌اند، اما در عین حال باید امکانات دیگر را در نظر گرفت و فکر می‌کنم برای این مسائل یک جواب کافی نیست.

□ **یوسف ثانی:** اینکه فرمودید فلسفه اسلامی یک فلسفه استنباطی است، می‌خواهم بدانم قرآینی که برای این معنا دارید چیست؟ لا اقل برخی را بر شمارید.

■ **لندلت:** برای اینکه همان اسلام را در ابتدا خواستند تأویل کنند و از این سینا آثار زیادی هست که مثلاً در تفسیر آیه نور و حتی درباره نماز (رسالة فی الصلوة) خواستند معنی عمیق این دین را پیدا کنند که همان استنباط است و همین طرز تفکر هم در آیات به معنی کلی - همه چیز آیه است حتی دنیا و خلق - خواستند استنباط کنند، یعنی به اصل خودش برسانند، هرمنوتیک یا تأویل همین است.

ارسطو و افلاطون واضح نیست، همان یک اصطلاح اوسیا است که بعضی می‌گویند جوهر است و بعضی می‌گویند حقیقت است.

□ **یوسف ثانی:** شاید بتوان گفت فلسفه اسلامی هم در اصل خود را نسبت به متون دینی و محتویات آنها متعهد می‌داند و این دغدغه را دارد که یا آنچه می‌گوید با آنها هماهنگ باشد و یا حداقل مخالف نباشد و این البته با فلسفه به معنای تأمل صرف عقلانی درباره کلی‌ترین مسائل مربوط به انسان و جهان و رابطه بین آنها سازگار نیست.

□ **سیدعرب:** به گمان بنده فلسفه اساساً، تاویل است. ببینید فلسفه یک سنتی دارد که در این سنت استقلال وجود ندارد. یعنی کسی نمی‌تواند جدای از افلاطون بنشیند و فکر کند. در فلسفه هم اگر بخواهیم افلاطونی نباشیم باید در سنت افلاطون و ارسطو فکر کنیم، یعنی اگر این سینا هم بخواهد بگوید که من فیلسوف اسلامی‌ام، فارابی بگوید من فیلسوف اسلام و مؤسس فلسفه اسلامی هستم، باید در سنت فلسفه یونان فکر کند. التزام و دغدغه فلاسفه اسلامی تسامحاً وجود است نه دین، منتها چون در یک تمدنی زندگی می‌کنند که تعارض بین دین و فلسفه وجود ندارد خود به خود این زبان گویای وجود، زبان گویای دین هم خواهد بود. منتها در زمانه ما برخی این تعارض را مطرح کرده‌اند، اما در فلسفه اسلامی این تعارض به معنای امروز مطرح نشده بلکه سخن از نسبت میان دین و حکمت بوده است.

□ **یوسف ثانی:** خوب فلوطین هم همین گونه است. فلوطین هم در تمدنی زندگی نمی‌کند که تعارض بین فلسفه و دین باشد، اما با اینکه در عصر مسیحیت است یک فیلسوف حاشیه نشین نیست.

□ **جوزی:** من می‌خواهم توجه آقای سیدعرب و آقای یوسف ثانی را به عبارتی از لاهیجی، مؤلف گوهر مراد جلب کنم. اگر عنایت بفرمایید در آنجا که حکمت را تقسیم می‌کند آن چهار شعبه اصلی حکمت که عبارت است از فلسفه و کلام و حکمت اشراق و تصوف، آن چیزی که کلام و فلسفه را از هم جدا می‌کند، این است که فلسفه به اصطلاح نظر عقلی کردن است بر تبیین و توجیه اعیان اشیاء و موجودات به صرف عقل بدون التزام به وحی. در آغاز امر التزام وحی ندارد اما سپس ممکن است که خدا را اثبات بکند اما کلام از اول ایمان را اخذ می‌کند و می‌گوید و التزام به وحی دارد، سپس به روش عقلی می‌خواهد بحث کند که حالا چیست. این نفس قضیه است، یعنی آنچه فلسفه را از کلام جدا می‌کند این است. بنابراین حالا پرسشهایش ممکن است متفاوت باشد، ولی همان طور که می‌فرمایند پرسش در اساس پرسش وجود است. پرسش هستی است. در جهان اسلام، فلسفه بیشتر در خدمت دین بوده و متکفل اثبات عقاید دینی و این چیزی بوده که هیچ فیلسوف مسلمانی از آن طفره نرفته است. در دوره قرون وسطی در مسیحیت هم همین طور بوده است. این را می‌خواستند اثبات کنند. اما بحث بر سر این است (همان طور که به هایدگر هم اشاره کردید) که اگر انسان بخواهد پرسش فلسفی مطرح کند دیگر از قبل نمی‌تواند به ایمان متمسک شود. برای اینکه ایمان جواب را می‌دهد ولی در مقام سؤال ما جوینده‌ایم، هنوز چیزی



□ **یوسف ثانی:** ولی اینها قرآینی نیست که در متن فلسفه اسلامی باشد. آنجا وقتی بحث ارسطویی مطرح می‌شود، ممکن است مبدأ آن یک چنین تأملاتی بوده، ولی آیا آنچه که بعد به نام فلسفه اسلامی خوانده می‌شود می‌توان به نام فلسفه اسلامی خواند؟

■ **لندلت:** بله، برای اینکه اصطلاحاتشان ارسطویی بوده و جمله‌ها و کتابهای او را خوانده و شرح نوشته‌اند و اینها بیشتر بوده تا شرح قرآن و حدیث، اینکه معلوم است. اما طرز تفکرشان آن طور که ایشان گفتند درست مثل ارسطو نبوده. قبل از فلاسفه اسلامی، فلاسفه مسیحی هم این کار را می‌کردند که به اصطلاح مونودیسیت گذاشتند و مثلاً فکر می‌کنم چیزی که نشان دهنده این است خود مفهوم وجود را خواستند تعریف کنند که چیست و تمایز آنها را نشان دهند، مثلاً فرق بین وجود و جوهر را که در

برایمان روشن نشده است. اینکه بحث شده که آیا چیزی به نام فلسفه اسلامی، فلسفه مسیحی یا فلسفه یهودی وجود دارد از اینجا ناشی می‌شود، یعنی یا ما از اول به ایمان متمسک می‌شویم یا نمی‌شویم. اگر به ایمان تمسک داشته باشیم می‌شود کلام و تتولوژی و اگر تمسک نداشته باشیم می‌شود فلسفه. حالا در جهان اسلام واقعاً کدام یک بوده است؟ فیلسوفان ما به واقع فیلسوف بوده‌اند یا تتولوژین؟

□ **یوسف ثانی:** مرز بین کلام و فلسفه در همین جهان اسلام به همین روشنی که شما تصویر می‌کنید در عمل واقعاً این‌گونه نیست. **تجریداً اعتقاد** را اگر باز کنید در ابتدا هیچ علامتی دال بر التزام به ایمان وجود ندارد، عین بحثهای فلسفی است که به جایی دیگر منتهی می‌شود. ما نمی‌توانیم به آن مرز آن‌گونه که آنها می‌گویند برسیم، چون در حرف می‌گویند ولی در عمل وقتی وارد می‌شوید می‌بینید طور دیگری است. **شرح موافق** بخوانید **شرح مقاصد** بخوانید هیچ کدام این جور نیست. آن مرزبندیها ظاهراً وجود ندارد، من قصدم این بود که آیا ما می‌توانیم در یک جامعه اسلامی یک فلسفه برهانی داشته باشیم یا نه؟

□ **جوزی:** بله، داریم چرا نداریم، تا آنجایی که می‌خواهد اثبات محتوا و مندرجات کتاب آسمانی را بکند، اثبات نبوت بکند، اثبات رسالت بکند، اثبات معاد و آخرت بکند بالاخره به عقل تمسک می‌کند.

□ **یوسف ثانی:** نمونه نشان دهید. بگویند فیلسوفی در این جامعه‌ای که دینی بود زندگی کرد اما در نهایت به ایمان التزام پیدا نکرد.

□ **جوزی:** خوب، ببینید بحث همین جاست. شما رازی را چگونه می‌بینید؟ در کدام مقوله قرار می‌دهید؟ و بالاخص فیلسوفان اسماعیلی را، البته اگر بشود به آنها فیلسوف گفت.

□ **یوسف ثانی:** فیلسوفان اسماعیلی مثلاً ابویعقوب سجستانی. حالا اگر بشود اسم اینها را فیلسوف گذاشت. برویم بر سر کسانی که واقعاً فیلسوف‌اند، چرا بر سر کسانی که اطلاق نام فیلسوف بر آنها محل خلاف است، بحث کنیم. آنهایی که در فیلسوف بودنشان بحثی نیست ظاهراً نتوانسته‌اند فلسفه مستقلی ایجاد کنند.

□ **لندلت:** به هر حال عرض کنم که فلسفه به معنی خالص فقط هستی‌پرسی و برهان، بدون هیچ جنبه فرهنگی و دینی وجود نداشته، فلسفه خالص هیچ وقت و هیچ جا وجود نداشته و همیشه ناخودآگاه یا خودآگاه یک جنبه فرهنگی در آن هست، حتی افلاطون که یونانی بود و از الهه‌های مختلف حرف می‌زند، ارسطو هم فقط فیلسوف نبوده، انسان بوده. از نظر مردم‌شناسی باید گفت که همه چیز نسبی است و چیزی که اسم فلسفه داشته باشد و فقط فلسفه باشد به معنی خاص و خالص فکر می‌کنم هیچ وقت وجود نداشته است. حالا گاهی ناخودآگاه است و گاهی خودآگاه که همگان از نظریاتی دفاع می‌کنند که از فرهنگ خودشان گرفته‌اند حتی مفهوم هستی ممکن است فرق داشته باشد مثلاً مفهوم هستی نزد هندیها و یونانیها یک جور نیست.

□ **یوسف ثانی:** اما این التزام خودش امر مشکلی است. درجات التزام می‌تواند شدت و ضعف داشته باشد و هر چه درجه

التزامش کمتر باشد به فلسفه به معنی خالصی که شما می‌فرمایید نزدیک‌تر است.

□ **محمدخانی:** در پایان این بحث و گفت و گو بفرمایید که به غیر از کاری که روی ابویعقوب سجستانی انجام می‌دهید چه کارهای دیگری در دست دارید؟

□ **لندلت:** خوب، یکی همان ابویعقوب سجستانی است که الان به آن اشاره شد. بعد سعی دارم دوباره متن فارسی ترجمه قدیمی **کشف المحجوب**. چون متن عربی آن را نداریم. با ترجمه عربی و مقدمه چاپ کنم و همین مسئله که آیا فیلسوف بود یا نه خیلی در نظر است. خیلیها گفته‌اند که او از فلسفه استفاده کرده تا سیاست اسماعیلی را اثبات کند، من با این تفسیر مخالفم. واقعاً فکر می‌کنم فیلسوف واقعی بوده. ابویعقوب واقعاً متفکری قوی بوده، من نمی‌گویم که مطلقاً فیلسوف است، اما به یک فیلسوف واقعی نزدیک بوده، مثلاً بر خلاف ناصر خسرو، ناصر خسرو شاعر خوبی بوده و فکر می‌کنم بیشتر اهل الهیات بوده که خواسته با فلسفه تفسیر خاصی از اسلام ارائه دهد. اما ابویعقوب واقعاً یک متفکر قوی بود.

با یکی از همکاران دانشگاه مونترال هم ترجمه فرانسوی **رسالة فی العقل** فارابی را تنظیم می‌کنم و چیزی است که فکر می‌کنم لازم است. ترجمه فرانسه ژیلسون واقعاً مفید نیست، چون مخلوطی است از ترجمه آلمانی و لاتینی، اما همین مسئله جالب است چون فارابی و به خصوص این اثر در دنیای غربی هم خیلی مهم بوده، همان ترجمه لاتینی از قدیمی‌ترین آثار است از متقدم‌ترین نسخه‌هایی که در دست داریم (به عربی) و این نسخه لاتینی هم ممکن است برای تصحیح نسخه‌های عربی مفید باشد، چون نسخه‌های قدیمی به این ترجمه لاتینی نزدیک‌ترند تا نسخه‌های دیگر. همچنین تأثیر فارابی هم در غرب و هم در شرق، مثلاً من از فارابی تا ملاصدرا و همکارم از ملاصدرا تا متفکرین غربی قرون وسطی را انجام می‌دهیم.

□ **محمدخانی:** همکاران چه کسی است؟

□ **لندلت:** خانمی است به نام فاگن پیثونه که تخصص ایشان فلسفه لاتین قرون وسطی است. قسمت عربی مال من است و قسمت لاتین مال ایشان.

□ **محمدخانی:** با توجه به اینکه ارتباط شما کم بوده، وضعیت کتابهایی را که در حوزه فلسفه اسلامی در این ۲۰-۳۰ ساله اخیر منتشر شده چگونه می‌بینید و آیا این آثار را در ایران پیگیری می‌کنید؟

□ **لندلت:** متأسفانه نه، ولی آثاری از عبدالکریم سروش، داوری و دینانی خوانده‌ام، اما بیشتر خواستم با آقایان آشنا شوم و بحث کنم درباره همان مسائلی که فلسفه چیست و چه باید باشد و چطور در زمان حاضر ما با همکاری عمیق و نزدیک می‌توانیم فلسفه جدیدی پیدا کنیم که نه تقلید یکی از فلسفه‌های غربی باشد و نه تکرار افکار گذشتگان. بلکه چیزی که بر این پایه برپا شود و چیزی نو بشود و شاید این خیلی مهم باشد برای اینکه سوء تفاهم بین ملتها از بین برود.