

زیر آسمانهای جهان

گفتگو با داریوش شایگان



کلک اندیشه این شماره اختصاص یافته است به گفتگو با متفکر نامدار معاصر دکتر داریوش شایگان. آنچه را که می‌خوانید بریده‌ای است از یک گفتگوی بلند که در طی دو هفته رامین جهانگلو با دکتر شایگان انجام داده است و تحت عنوان «زیر آسمانهای جهان» به زبان فرانسه منتشر شده و نازی عظیم‌ا به فارسی برگردانده و قرار است تا پایان سال جاری متن کامل آن از سوی نشر فرزاد منتشر شود.

۲۷۱ - اندکی دربارهٔ علاقه خاص تان به فلسفه سخن بگویید. آیا هرگز خواسته‌اید که وکیل، یا پزشک یا حتی هنرمند می‌بودید؟

- من قبلاً از کودکی، و تحصیلات دبیرستانی‌ام در انگلستان سخن گفته‌ام. زندگی من خط پریچ و خم و برقطع و وصلی از حوادث ناگهانی و تغییر جهت‌ها بوده است. به ژنو رفتم تا طب بخوانم. پس از نیم سالی دانشگاهی دریافتم که نه جسارت و میل به این کار، و نه، از آن مهم‌تر، شوق و رسالت آن را ندارم. چرا که من به ادبیات، هنر و فلسفه علاقه داشتم. اما نمی‌توانستم به یکباره و غفلتاً به پدرم اعلام کنم که شغلم را عوض می‌کنم. پس راه‌حل بینابینی یافتم: که به دانشکده علوم سیاسی بروم. پدرم مخالفت کرد و سرانجام تسلیم شد.

بدین سان زندگی بی‌نهایت فعالی را آغاز کردم. علاوه بر این واقعیت که هم‌زمان چند رشته یعنی: حقوق، فلسفه و زبان‌شناسی را می‌خواندم، با هنرمندان نیز رفت‌وآمد فراوان داشتم. و در کلاس‌های درس استادان بزرگ شرکت می‌کردم. در آن روزگار دانشگاه ژنو بسیار زنده و پر جوش و حرکت بود. کسانی چون پیاژه، ریمون (Raymond)، شرر (Scherer)، و روسه (Rousset) در آن تدریس می‌کردند. و نیز استادان برجسته‌ای چون باتلی (Batelli)، گوگن‌هایم (Guggenheim) و لیپنس - کیند (Liebenskind) به ما حقوق عمومی، حقوق بین‌المللی و تاریخ نهادها و مؤسسات را می‌آموختند. من هیچیک از این کلاس‌ها را از دست نمی‌دادم و با اشتیاهی سیری‌ناپذیر در آنها شرکت می‌جستم.



در آن زمان به شعر نیز علاقه داشتید؟

- در آن زمان شعرهای بسیار بدی می‌سرودم. و از همین رو بود که پل والری چون صاعقه بر من فرود آمد. من پارک جوان، گورستان دریایی و دیگر نوشته‌های او را بارها و بارها می‌خواندم و می‌خواندم. زلالی زبان او و نیز اینکه او سرودن شعر را همچون ریاضیات نوعی عمل ذهنی می‌دانست، مرا شیفته می‌کرد. به علاوه، این از همان منطق ناگزیر مسیوتست (Monsieur Teste) ناشی می‌شد. من به تقلید از او پرداختم. پشت و روی صفحات بسیاری را سیاه کردم. سپس، از طریق او، "مالارمه"، و سرانجام "بودلر" را خواندم. علاقه من به بودلر با بالا رفتن سنم افزایش یافت. در آن زمان برایم، «نظریه تطابق‌ها»ی او جالب بود. و بعدها دریافتم که او در این مورد تحت تأثیر سودنبرگ، عارف سوئدی بوده است. و هنگامی که بررسی‌های والتر بینیامین درباره بودلر را خواندم، دریافتم که بودلر تا چه حد اهمیت دارد. او می‌دید که اشیاء هاله تقدس خود را از دست داده و تبدیل به کالای مصرفی جامعه صنعتی شده‌اند. بودلر وجه تمثیلی نوینی به اشیاء می‌بخشد و بدینسان جایگاه جدیدی برای آنها می‌یابد. از این رو او خط فاصل پیش و پس از خود بوده است. از این نظرگاه، همه شاعران معاصر کشور من شاعران پیش از بودلر به نظر می‌رسیدند.

این توجه من به شعر با کشف امکانات نثر فرانسه همراه بود. استاد بی‌بدیلم در این زمینه آندره ژید بود. چیزی که من در ژید دوست داشتم عقایدش نبود، بلکه هم‌سازی و هم‌دستی‌اش با زبان بود. او از این موهبت نادر بهره‌مند بود که به واژه ارزش می‌بخشید، آن را با هاله‌ای خاص در میان می‌گرفت، و روح باستانی بعضی اصطلاح‌ها را که در نثر ظریفش به نوعی روانی زلال می‌رسید متجلی می‌ساخت. به یاد دارم که کلودل در نامه‌هایش به ژید، نثر او را به بطری‌های جادویی که چینی‌ها در آن ابرهای رنگین‌کمانی را نگاه می‌دارند (از حافظه نقل می‌کنم) تشبیه کرده است. از برکت ژید، به سوی گوته گراییدم که ژید سخت مفتون او بود. و سپس به سوی مونتینی روی آوردم که همواره او را یکی از بزرگترین نثرنویسان همه دوران‌ها دانسته‌ام. او تجسم تعادل، میزان و توازن روح فرانسوی در بهترین حالت خود است. در این باره با نظر تی. اس. الیوت که معتقد است نثر فرانسوی بسی پیش‌تر از نثر انگلیسی به بلوغ خود دست یافته است، موافقم.

کلاسیک استادانه روسه درباره پروست نیز برایم تجلی و گشایشی دیگر بود. علاوه بر «بندار برجسته شدن زمان» (اثر موروا) که قدرت به یادآوری غیرارادی خاطرات را نزد پروست به ما می‌نمایاند، آنچه به‌ویژه مرا به سوی این نویسنده بزرگ می‌کشاند هم‌بستگی هوش و حساسیت در او بود. چراکه از نظر او هنر، عاطفه، زندگی، و تفکر مقولاتی جداگانه و متضاد نیستند، بلکه با تمامی اثر او درمی‌آمیزند و یکی می‌شوند. کورتیوس در اثر خود به درستی می‌گوید: «نزد پروست، همه این عناصری که تحلیل می‌کوشد از هم جداشان سازد، نه به گونه نوعی معجون و یا حتی تداخل، بلکه به گونه شکوفایی تجربه‌ای یگانه، ازلی، و تجزیه‌ناپذیر، شکل می‌گیرند».

- تأثیر شعر آلمانی بر شما چگونه بوده است؟

- هنگام خواندن نامه‌هایی به یک شاعر جوان بود که راینر ماریا ریلکه را کشف کردم. این، پس از والری، دومین صاعقه‌ای بود که بر من فرود می‌آمد. تأثیر او بر من بسیار قطعی و راه‌گشا بود. او به من هنر نگاه کردن را آموخت. و من در این سخن خود هیچ اغراق نمی‌کنم. ریلکه شیوه خاصی در نظر کردن به اشیاء دارد: در نامنتظرترین سیمایشان و در بدست‌نیامدنی‌ترین حال و هاله‌شان ریلکه نگرنده و صف‌ناپذیرهاست. او حساسیت عرفانی مرا که در آن زمان هنوز پنهان بود برانگیخت. من با اشعار او متأمل‌ترین لحظات زندگیم را زیست‌ام. از ژنو دور می‌شدم و به زیارت مکان‌هایی می‌رفتم که آخرین سالهای عمرش را در آنها گذرانده بود. به دیدن قصر موزو (Muzot) می‌رفتم که به گفته والری (هرچند که خود هرگز ریلکه را نفهمید)، ریلکه در آنجا در زمان ناب معتکف شده بود. بر سر مزارش در راروئی (Rarogne) (در واله Valais) به مراقبه می‌پرداختم. بر سنگ قبرش این نوشته حک شده بود که تا ابد بر لوح ضمیرم باقی خواهد ماند: «گل سرخ، ای تضاد ناب، ای شوق خواب هیچکس نبودن در پشت اینهمه پلک».

بعدها از برکت بولنوو (Bollnow) فیلسوف آلمانی، به مراحل مهم تحولی ریلکه آگاه شدم. آنچه بولنوو درباره ریلکه می‌گفت بر مکاشفات تکه تکه گذشته من صحه می‌گذاشت. اگر در دفترهای مائته لوریدس بریگه (Malte Laurids Brigge) زندگی چون ناممکنی ناب و ساده ظاهر می‌شود، در مرثیه‌هایی برای دوئینو (Duino) و غزل‌هایی برای اورفه، زندگی به گونه معراجی است که از برکت آن شاعر بر «جان جهان» چشم می‌گشاید و با فرشته هم‌سخن می‌شود. ریلکه در اشعار فرانسوی‌اش بوستان‌ها (Les Vergers) و رباعی‌های واله (Valais) و بویژه در گل‌های سرخ سرانجام به نوعی آرامش و صفای کیهانی، به بازی جهان دست می‌یابد. ریلکه در آخرین مرحله آثارش از آن شاعرانگی که تنها و تنها از تفکر برمی‌آید (Gedankenlyrik) فرا می‌رود و به خداگونه کردن انسان باز یگوش (Homo Ludus) دست می‌یابد: یعنی به آرامشی که شعر معاصر اروپایی کمتر به آن رسیده است.

در این دوران همچنین به رمانتیسم آلمانی و به‌ویژه به نووالیس (Novalis) شاعر علاقه داشتم. که با او از طریق هرمان هسه (که آثارش را فراوان می‌خواندم) آشنا شدم. هسه غالباً نووالیس را موزار شعر می‌خواند و به گمان من این قرابت موجه است. در همه آثار نووالیس جادوی جهان

جاری است. و خیرگی‌ها و رعشه‌هایی اصلی و آغازین در آنها می‌دود. چه در سرودهایی برای شب و پیروان سائیس (Saiis) و یاد در رمان گشاینده هانری دو فتردینگن (Henri d'Offerdingen). دست‌پایی به کلیدهای اصلی پیش او: یعنی مفهوم پربار «صوت جان» (Akustik der seele) و نیز جمله یکه‌آور «هرچه شاعرانه‌تر، واقعی‌تر است» (je poetischer je wahrer) برایم کمک گران‌بهایی بود تا آن‌ها افسیونی را که در اعماق جان خانه دارد، دریابم. اینها همه بعدها به من کمک کرد تا به تاویل سطوح آگاهی در فضای مثالی جهان ایرانی دست یابم. من همچنین بازتاب‌هایی از آن را در بررسی تخیل مادی - آن‌گونه که گاستون باشلار به کار گرفته بود - یافتم.

در اینجا باید همچنین به تأثیر عظیم دو اثر ماکس شلر در آن روزگار یعنی مرگ یا بقا و وضعیت انسان در جهان اشاره کنم. بررسی ماکس شلر دربارهٔ پدیدارشناسی از تحلیل وجودگرایانه هایدگر در هستی و زمان پیشی می‌گیرد. و به گونه وضعیت انسان در جهان دورنماهای گسترده‌ای را دربارهٔ گوهر انسان در کیهان را بر ما می‌گشاید. زیرا که انسان، به گفته شلر «معرضی ابدی علیه واقعیت خام» است. که این امر در ذهن من وضعیت انسان «ریاضت کش زندگی» را آن‌گونه که در تفکر هند متصور و متحول شده بود، و به ویژه وضعیت اوهات (زنده - آزاد) آیین بودایی را پیشاپیش شکل می‌داد. بعدها، وقتی که در کلن اقامت داشتم و در دانشگاه درس‌های سخت نامفهوم فولکمان - شولوک (Volkman-Schluck) را دربارهٔ هایدگر می‌گذراندم، توانستم (به مدد درس زیرمرمان (R. C. Zimmerman)) اهمیت اساسی مکتب فلسفه انسان‌شناختی را که شعر بنیان‌گذار آن بود و بر تفکر آلمانی بین دو جنگ تأثیر بسیار نهاده بود، در جایگاه درست و مناسب دریابم.

- در این دوران از چه کسان دیگری تأثیر گرفتید؟

- بر دو نفر تأکید می‌کنم: رنه گنون (René Guénon) و ژان هربرت (Jean Herbert). در واقع من از طریق روش‌های موازی توانستم چیزهای بسیاری بیاموزم. انسان در دانشگاه «روش» را می‌آموزد. بقیه کارها را باید خودش به تنهایی انجام دهد. و وقتی که انسان می‌خواهد از همه چیز سر در آورد و عقیدهٔ کاملاً شخصی دربارهٔ کاری که می‌خواهد بکند ندارد، تقدیر بر خورده‌های با دیگران است که در درازمدت راه زندگی‌اش را نشان می‌دهد. در این دوران بود که به آثار گنون برخوردم. گمان می‌کنم که تقریباً همهٔ آثار او را خواندم و بازخواندم. همچنین دورهٔ کامل مجلهٔ نقاب ایزیس را که گنون با آن همکاری می‌کرد و بعدها به نام پژوهش‌های سنتی تغییر یافت، تهیه کردم اگر انسان به فلسفه جاویدان (Philosophia Perennis) علاقه داشته باشد، خواندن آثار گنون برایش اجتناب‌ناپذیر خواهد شد. حتی امروز فکر می‌کنم که کتاب‌های او مانند: آییندهٔ انسان از نظر وادانتا، و حکومت کمیت و علامات زمان از بسیاری جهات همچنان قابل ملاحظه‌اند. اما توانستم به موقع خود را از تأثیر او رها کنم. تأثیری که می‌تواند - به ویژه وقتی که انسان خود را در دستگاه تفکر او محبوس کند - بسیار شوم باشد. گنون در عین آنکه دکماتیسم و تعصب کلاسیک را رد می‌کرد، خود در دام تعصبی سنتی افتاده بود، و در عین آنکه تفکر دکارتی را نفی می‌کرد، در روش تحلیلی تفکر خود کاملاً دکارتی بود - که این به سودش بود، زیرا به زیانش وضوحی زلال بخشید. اما

من نمی‌توانستم حمله ساده‌انگارانه و دست‌کم‌گیرنده او را به جهان مدرن بر خود هموار سازم. و داوری سخت منفی او را درباره فرهنگ غرب - که به نظر من، (گیرم به مذاق سنت‌گرایان خوش نیاید)، پرتحرک‌ترین، نوآورترین و تراژیک‌ترین فرهنگ کره ارض است - ناپذیرفتنی می‌یافتم. و عجیب آنکه این هند بود که مرا از تأثیر گنون رهایی داد.

در واقعه نسبتاً هم‌زمان مرا به سری افق‌های دیگر متوجه کردند. کشف کارل گوستاو یونگ و ژان هربر - شنیدن نام جادوگر زوریخ برای کسی که در سویس به سر می‌برد چیز عجیبی نیست. پیش از ورودم به ژنو، او چندین کنفرانس در این شهر برگزار کرده بود. یکی از دوستانم که خود شاگرد پیازه بود، از مفاد سخنرانی او برایم گفت و من خواندن آثار یونگ را آغاز کردم. در آنها بود که مفاهیم چندپهلویی را چون ناخودآگاه جمعی، زبان نمونه‌های ازلی و سمبول‌ها، و اینکه نمونه‌های ازلی در سطح نفس همان نقشی را بازی می‌کنند که غرایز در سطح جسم دارند، کشف کردم؛ و سپس به عقیده‌ای بی‌نهایت انگیزنده و نیروبخش دست یافتم که بسی دیرتر دامنه‌اش را شناختم: برون فکنی (projection) و بازپس‌کشی. یعنی این واقعیت که جهان جادو بر برون فکنی‌های ناخودآگاه بنا شده و تکامل خودآگاهی نوعی روند معکوس آن است، زیرا که دقیقاً تنها از طریق بازپس‌کشی برون‌فکننده‌ها (retrait des projections) و یا به زبانی فلسفی‌تر، از طریق سحرزدایی از جهان تحقق می‌یابد.

۲۷۵

اکنون تنها کاری که مانده بود آن بود که کاربرد نمادها و تیپ‌های ازلی را در یک متن معین سستی ببینم. و این ژان هربر بود که فرصت این کار را به من ارزانی کرد. در آن هنگام او در دانشگاه درس‌هایی درباره اساطیر هند می‌داد. من به کلاس‌هایش رفتم، مشتری درس‌هایش و سپس دوستش شدم. هربر انسانی بسیار بخشنده، بسیار قابل‌اتکاء و در معرفی معنویت زنده هند معلمی عالی بود. او به معنی کلاسیک کلمه هندشناس نبود، بلکه معرفتی تقریباً تجربی از تفکر هندو داشت. هلن کازانتزاکیس (همسر نویسنده معروف یونانی) که من به لطف همسر هندی هربر، هادیا، با او آشنا شدم، به من گفت که ژان هربر خود تجسم شیواست. شاید در این گفته بخشی از حقیقت نهفته بود. زیرا هربر شخصیتی بسیار دوپهلو داشت. ظاهر آرام و مصلح، شاد و سرحالش بی‌شک سایه سارانی را، که من البته هرگز نکاویدم، پنهان می‌کرد - آخر من همواره بابرگترهایم نوعی فاصله احترام‌آمیز را رعایت کرده‌ام و هرگز از این حد پا فراتر نگذاشته‌ام. اما این واقعیت همواره به قوت خود باقی است که هربر مرا با نبوغ حماسی هند آشنا کرد. زیرا از درس‌هایش درباره رامایانا و مهابهاراتا فراوان آموختم.

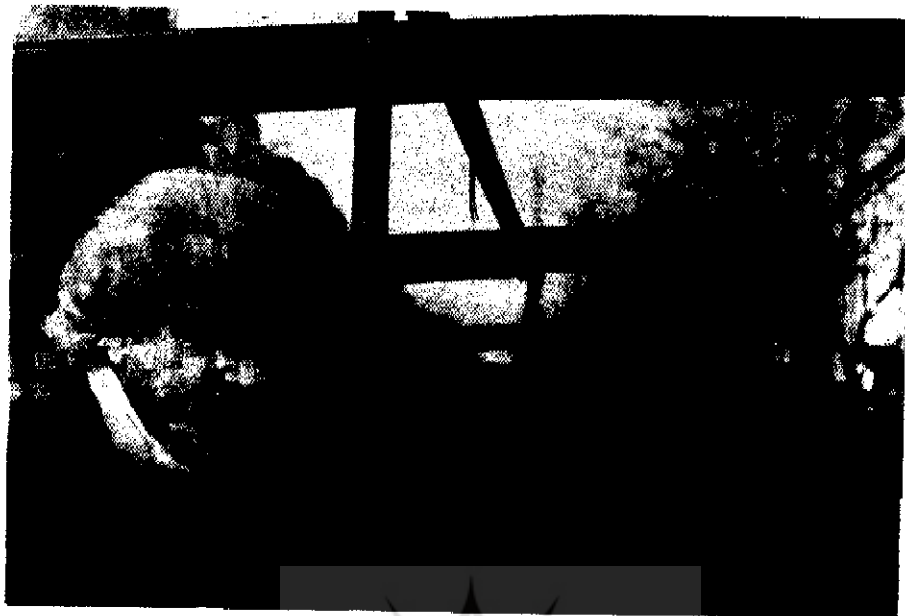
اما بایست هند را از درون می‌شناختم. پس لازم بود زبان مقدس نوشته‌ها را بیاموزم. بنابراین با جدیت و به مدت دو سال به کلاس‌های سانسکریت هانری فرای (Henri Frei) رفتم و با کم‌دلی خواندن متون مقدس را آغاز کردم. یاد نخستین تته‌پته‌هایم به هنگام کشف اوپانیشادها هرگز در خاطر من کهنه نمی‌شود. در نظر پروری‌های هوش‌ربای این متون قدیمی چیزی چنان مسحورکننده وجود دارد که نمی‌توان از جنگ افسون جادوانه‌اش گریخت و مهر آن تا ابد بر زندگی انسان نقش

خواهد بست. در بازگشت به تهران، با برهمن ایندوشکر آشنا شدم که در آن زمان زبان سانسکریت را در دانشگاه تهران تدریس می‌کرد. برای او سانسکریت زبانی زنده و جان‌دار بود. او تمام تک‌گویی‌های **بها گواد گیتا** و آثار کالیداسا را از بر بود. پس از این برخورد اساسی، سرنوشت من رقم خورد. من بایست هندشناس می‌شدم. به مدت دو سال و نیم و تقریباً هر روز در جوار این استاد علامه که در ضمن انسانی با فضایل والا بود، به مطالعه سانسکریت و ادبیات هند پرداختم. چنین بود که **بها گواد گیتا** را به فارسی ترجمه کردم. متنی که هرگز منتشر نشد زیرانسخه خطی آن در آتش سوزی که در سال ۱۳۴۲ کتابخانه‌ام رانابود کرد، از بین رفت. و من، به آثار شانکارا، اوپانیشادهای ودایی، و ادبیات سوترا پرداختم. حتی آثار کالیداس را نیز مطالعه کردم (که او را شکسپیر هند می‌خوانند). و **مگادوتا** (ابرقاصد) را از او به فارسی و فرانسه برگرداندم. این ترجمه نیز هرگز منتشر نشد. وقتی ایندوشکر تصمیم به ترک ایران گرفت، هرچه از دستش برآمد کرد تا من به‌عنوان استاد زبان سانسکریت در دانشگاه تهران جانشین او شوم. البته کمک گران بهای استاد پورداود که به من لطفی خاص داشت، و حمایت بی‌قید و شرط استادان دکتر نصر و دکتر محمد معین برای برگزیدن من به این مقام بسیار تعیین‌کننده بود. من در آن زمان بیست و پنج ساله بودم. در این میان با هانری کربن آشنا شده و پژوهش وسیعی درباره فلسفه‌های هند را آغاز کرده بودم که در سال ۱۳۴۶ به نام ادیان و مکتب‌های فلسفی هند منتشر شد.

رابطه‌تان با نقاشی و موسیقی چگونه بود؟

گمان می‌کنم مقصودتان هنر غربی به‌طور کلی است. خوب، من در این زمینه خبره نیستم و در مقام فردی ناوارد از آن سخن نخواهم گفت. پیش از ورود به این بحث می‌خواهم تذکری بدهم. برای یک غیر غربی، درک روح هنر غرب بسیار مشکل است. زیرا، اگرچه عقاید به آسانی سیر می‌کنند و متأسفانه دستخوش بی‌قوارگی‌های زمخت و غالباً مسخره‌ای نیز می‌شوند، اما هنر رخنه و دسترس ناپذیر است. شرقی‌هایی که بتوانند در زیر-ساخت‌های متفاوت یکی هنر بسیار غنی و متنوع غرب نفوذ کنند بسیار نادرند، چه رسد که این هنر با دگرپرسی‌های دائم نیز سروکار داشته است. از پرستش زیبایی در هیأت انسان نزد یونانی‌ها، تا هنر تذهیب و تزیین متون در قرون وسطی، و تا کوپیسم و سوررئالیسم، راهی بس طولانی و پر خار و خطر طی شده که هرازگاه با شکاف‌های چه بسا مهیب به لرزه درآمده است. گویی که سرزمین‌های پهناور حساسیت مانند سفره‌های زیرزمینی از یکی جدا می‌شده تا به دیگری بپیوندد. از این رو، ما باید بکوشیم برخلاف جهت عادات و آداب‌مان یاد بگیریم که کدهای ارزیابی‌مان را واژگون و انگاره‌های ادراکی‌مان را ویران سازیم.

چرا که ما به شکل‌های ثابت، به قوانین فرهنگی تغییرناپذیر عادت کرده‌ایم. وقتی من برای نخستین بار با دوستی فرانسوی به نمایشگاهی از پیکاسو در لندن رفتم (۱۹۵۱) فکر کردم که با دیوانه‌ای سروکار دارم. درحالی‌که دوستم در برابر این نقش‌های از هم دررفته‌ای که در آنها بی‌اندامی و پریشانی به جای قراردادها نشسته بود، به‌وجود آمده بود. من گمان می‌کردم که اینها بیشتر نشانه



بیماری روانی است. بی‌شک از نظر ذهنی و روانی، برای چنین برخوردی پخته و آماده نبودم. آن تکان‌ها و ضربه‌های مقدماتی را نویسته بودم، به رد و اثر این از هم پاشیدگی شکل‌ها که خلق الساعه نبوده و از «هیچ کجا» برنخاسته، بلکه در تاریخ ترازیک آگاهی غرب حک شده بود، دسترسی نداشتم، و به طرزی وحشتناک فاقد این «آنجا - زیستگی»، آن تجربه وجودی بودم. پس از آن تا آنجا که توانستم کوشیدم تا دریابم. تا این جنبش را دنبال کنم. تا آنجا که توانستم به دیدن موزه‌ها رفتم، با نقاشان گفت‌وگو کردم، کتاب‌های نقاشی را خواندم و اینها همه را نه تنها برای درک روح زمانه، بلکه همچنین برای آنکه جانی را که به آن نیرو می‌داد، آن تجربه زیسته‌ای را که سیرایش می‌کرد، احساس کنم. زمینه تکمیلی دانستن و تجربه روشن نیست. می‌توان دانست و در عین حال در سطح اشیاء ماند، بی‌آنکه به آن منبع زیرزمینی که تجربه از آن برمی‌خیزد، نفوذ کرد.

من نقاشان بزرگ قدیم و مدرن را بسیار ستوده‌ام، اما لحظاتی هست که انسان تنها با یک هنرمند، تماسی خاص و گزیده می‌یابد، و او را خاص خود می‌کند. آن سان که او دوست محرم فضای اندرون شخصی می‌شود. این تجربه را من در ریکس موزیوم آمستردام، در برابر آثار ورمیر (Vermeer) داشتم. من در آنجا از زمین کنده شدم، در نوعی حالت کشف و شهود آنچه را که این نقاش به ظاهر فروتن و بی‌ادعا می‌خواست بگوید، دریافتم. ساعت‌های متمادی در برابر تابلوهای نامه عاشقانه، شیرفروش، زن آبی‌پوش در حال خواندن نامه ایستادم. حتی امروز، نمی‌توانم تأثیری را که آن آثار بر من نهادند بیان کنم. زیرا از تجربه‌ای خاص و فرد می‌آمد، من با همه تم (in vivo) در

خودجوشی سادگی‌ای ژرف که به هستی می‌ماند شرکت داشتیم. گویی عقیده جاودان کردن غیبت (Ungaretti)، به تعلیق درآوردن انتظار، به تنها معنی وجود من بدل شده بود. و من در آنجا، در اثر نقاشی، و هماهنگی با این تعادل کامل غیبت و حضور بودم.

با موسیقی وضع فرق می‌کند. من قبلاً ویولون می‌زدم و کمی با موسیقی آشنا بودم. در لندن غالباً برای شنیدن پاسیون‌های باخ به کنسرت می‌رفتم. دوران بهوونی، و سپس واگنری داشته‌ام. و این دوران واگنری‌ام چنان قوی بود که یک بار در فستیوال بایروت در سال ۱۹۵۶ (۱۳۳۵) شرکت کردم. اما آنجا را فریبی بزرگ یافتم. همان قدر که اجرا را می‌ستودم، این معبدی را که به افتخار یک انسان - خدا ساخته بودند خودنما و جلوه‌فروش می‌یافتم. گویی به آنجا می‌آمدند تا در معبد خود بزرگ بینی بر سر خدای افتخار تاج بگذارند. امروز کمتر و کمتر به موسیقی گوش می‌دهم. سکوت را دوست تر دارم. اما تنها موسیقی‌ای که هرگز از دست نمی‌دهم، موسیقی موزار است. گویی که او چشمه همواره خنکی است که به طرزی پایان‌ناپذیر خوشه‌های نور را به سخاوت برمی‌افشاند. هیچ کار موسیقی بر من به اندازه رگوم موزار و این شکایت ملکوتی که Lacrimosa نام دارد تأثیر نگذاشته - که هنوز هم مرا متأثر می‌کند - و به عقیده من اوج تعالی و لطافت در هنر است.

- به تجربه‌تان در ایران بازگردیم. اکنون پس از گذشت سی سال آن را چگونه ارزیابی می‌کنید؟
- در برابر زندگی پر و سرشاری که در زانو داشتیم، ایران برایم - لاقلاً در اوایل - یک مرحله استغراق و مراقبه، و در نتیجه نوعی اشتغال معنوی راستین بود. دوره اول که دوره ریاضت‌کشی بود، در سال ۱۳۳۹ آغاز شد و تا سال ۱۳۴۵ ادامه داشت. در این مرحله بود که با نمایندگان معنویت ایران روابط عمیق برقرار کردم. به محضر علمای طراز اول که در دانشگاه تدریس می‌کردند می‌رفتم و در مجالس درسشان تلمذ می‌کردم و یک دوره مطالعات و تحقیقات را که با فلسفه هند آغاز گردید و با پژوهش تطبیقی‌ام درباره اسلام و هند پایان یافت، به انجام رساندم.

دومین دوره، چرخشی بود که در آن به حوزه‌های دیگر معرفت روی آوردم و در این دوره بود که توانستم به روشی نقادانه و موشکاف دست یابم، و به ساختن - گشایی شکل‌های التقاطی تفکر که فضای ذهنی محیط پیرامون مرا آلوده می‌ساختند گرایش یافتم. همچنین کوشیدم تا در حد امکان ذخایر عظیم آشفنگی را که در فرهنگ ما وجود دارد، فرهنگی که از سیر جهان واپس افتاده است، آشکار کنم. و این خود معاشران مرا تعیین می‌کرد. از اواخر سالهای چهل با محیط روشنفکری ایرانی رابطه یافتم و با نویسندگان، منتقدان هنری، شاعران، نقاشان و خلاصه آنکه با قشر نخبه روشنفکری ایرانی آشنا شدم. نام بردن از همه مشاهیری که شناختم‌ام و با آنان رابطه دوستانه‌کم و بیش محکمی برقرار کرده‌ام، و سرخوردگی اجتناب‌ناپذیری که در پی این دوستی‌ها داشته‌ام، در اینجا بی‌مورد است. غالباً احساس کرده‌ام که این جهان به صدفی خالی می‌ماند که در درون آن میدان دید بسیار تنگ است. نه از آن رو که ساکنان آن صاحب نظر یا استعداد نیستند، بلکه از آن جهت که در آن هیچ اساس استوار، هیچ لنگرگاهی وجود ندارد. اکثر روشنفکران ما از آنجا که هیچ رابطه‌ای با جهان سستی - که رفته رفته از صحنه بیرون می‌رفت و به اشباح متعلق به گذشته تبدیل می‌شد - نداشتند، و از

آنجا که از قافله غرب بسیار عقب مانده بودند، در فضای نامعینی رشد می‌کردند که در آن همه چیز در ابرهای سوء تفاهم‌ها به هم ریخته بود و تنها چیزی که هنوز مردم را جالب می‌کرد یا برمی‌انگیخت، مترسک‌های ایدئولوژیکی بود که تندروها علم می‌کردند. این فقدان تکیه‌گاه هستی‌شناختی «از طریق آشفتنگی - یعنی فقدان یک نظام معرفت‌شناختی واقعی - وارد قلمرو تفکر می‌شد. ابزارهای نظری در آن وجود نداشت. مفهوم پردازی، این کلید در گنج تفکر نقاد، زیر بار واکنش‌های احساسی، شتاب‌زده و عاطفی که غالباً در فضای ستیزه‌جویی با فلان یا بهمان تحریکات جلدی به بار می‌آوردند، گم و نابود می‌شد و سراسر تفکر ما جز واکنش علیه این یا آن نبود. تفکری بود سطحی، در حد عصیان و رد که هرگز فرصت پخته شدن و بالیدن، به خود بازاندیشیدن و غور در پیشینه‌های فرهنگی که ما وارثان ناآگاهش بودیم، نمی‌یافت.

آنجا که به من مربوط می‌شد، من قبلاً هم از محیط سنتی و هم از غرب فاصله گرفته بودم. این فاصله‌گیری نسبی از هر دو جانب، شاید به من فرصت داد تا به اوضاع در پرتوی دیگر بنگرم. من ضمن آنکه خود بخشی از جامعه روشنفکری بودم و در دغدغه‌ها و تضادهای آن سهم داشتم، می‌توانستم از مشکلات مشترک‌مان فاصله بگیرم و آنها را در زمینه بسته و نفس‌تنگی آور موقعیت تاریخی‌مان قرار دهم. آنچه بعدها دربارهٔ تقدیر تاریخی تمدن‌هایمان، درباره جنبه تاریخی روشنفکر و دربارهٔ «نگاه شکسته» متفکران‌مان گفته و نوشته‌ام، بی‌تردید از این تجربه برآمده است. هرگز تصور نکرده‌ام که خود تافته‌ای جدا یافته از دیگران‌ام. تنها ویژگی و تفاوتی که با دیگران داشته‌ام شاید همین فاصله‌گیری دو جانبه‌ای است که به تجربه بدست آورده‌ام و این، مرا به درون‌نگری، به توجه و تمرکز بر ویژگی‌ها و برجستگی‌ها متمایل کرد. ویژگی‌ها و برجستگی‌هایی که از آن‌ما بودند و تنها توسط همان کسانی که آگاهانه آنها را می‌آزمودند، می‌توانستند نمایانده شوند. من با نمایاندن این ویژگی‌ها، با پرده برافکندن از شیوه انحراف‌آمیز آنها، که برداشت ما را از واقعیت و زاویه دید ما را محدود و مشروط می‌کرد، با نشان دادن این شکل‌های پیشاپیش ادراک‌مان از جهان، ناقد و در عین حال موضوع نقد خود شدم.

- چهره‌های سنتی مهمی که در دوران نخست بازگشت‌تان به ایران بر شما تأثیر نهادند،

کدام‌اند؟

- همان‌گونه که قبلاً گفته‌ام، این دوره نخست نوعی خلوت‌گزینی و کناره‌جویی کامل از جهان بیرون بود. سوای چند سفری که به هند کردم، و در آنجا به دیدار مردانی با فضایل استثنایی نایل شدم، هفت سال تمام از غرب بریدم و فضای سینه‌ام را از هوای جادوانه پیران فرزانه‌مان پر کردم. من از فیض دیدار و درک محضر آخرین حکیمان ایران سنتی نصیب برده‌ام که آخرین شهاب‌های آسمان نورانی بودند. در این دوران بود که به یک طریقت صوفیه سر سپردم، متدین شدم، زبان عربی خواندم، و به آموختن قرآن و متون عرفانی ادب فارسی پرداختم، و همان‌گونه که قبلاً گفتم به درون حلقه بسته‌ای که بر گرد شخصیت پرجاذبه علامه سیدمحمد حسین طباطبایی قرار داشت پذیرفته شدم.

من از محضر چهارتن فیض برده‌ام، که هر یک از آنها برآیم ارزش خاص خود را دارد. بی هیچ تردیدی، علامه طباطبایی را بیش از همه ستوده و دوست داشته‌ام. به او احساس ارادت و احترامی سرشار از عشق و تفاهم داشتم. سوای احاطه وسیع او بر تمامی گستره فرهنگ اسلامی (می‌دانیم که او مؤلف کتاب ماندگار المیزان در تفسیر قرآن است که در بیست جلد منتشر شد) - آن خصیلت او که مراسم تکان داد گشادگی و آمادگی او برای پذیرش بود. به همه حرفی گوش می‌داد، کنجکاو بود، و نسبت به جهان‌های دیگر معرفت حساسیت و هشیاری بسیار داشت. من از محضر او به نهایت توشه برداشتم. هیچ یک از سؤالات مرا درباره مجموعه طیف فلسفه اسلامی بی‌پاسخ نمی‌گذاشت. با شکیبایی و حوصله و روشنی بسیار به توضیح و تشریح همه چیز می‌پرداخت. فرزاندگی‌اش را جرحه جرحه به انسان منتقل می‌کرد. چنانکه در دراز مدت نوعی استحاله در درون شخص بوجود می‌آورد. ما با او تجربه‌ای را گذرانیدیم که احتمالاً در جهان اسلامی یگانه است: و آن پژوهش تطبیقی مذاهب جهان به هدایت و ارشاد مرشد و علامه‌ای ایرانی بود. ترجمه‌های انجیل، ترجمه فارسی اوپایشادها، سوترهای بودایی و تائوته چینگ را بررسی می‌کردیم. استاد با چنان حالت کشف و شهودی به تفسیر متون می‌پرداخت که گویی خود در نوشتن این متون شرکت داشته است هرگز در آنها تضادی با روح عرفان اسلامی نمی‌دید. با فلسفه هند همان قدر آخت و آخته بود که با جهان چینی و مسیحی.

یک بار او را به ویلایی در ساحل خزر که به دریا مشرف بود، دعوت کردم. مثل همیشه بحث فلسفه و رابطه میان «دیدن» و «دانستن» در میان بود. از نظر او، تمامی معرفت، اگر به سطح تجربه‌ای آنی و شهودی اعتلاء نمی‌یافت، هیچ ارزش و اعتباری نداشت. من در آن ایام نوشته‌های یونگ را زیاد می‌خواندم. و در آن زمان در کتاب انسان و جست‌وجوی روان غرق بودم. استاد خواست بداند که کتاب درباره چه است. در دو کلام برایش لب مطالب کتاب را شرح دادم. اصل مطلب این بود که در حالی که قرون وسطا روح جوهری و جهانی را موعظه می‌کرد، قرن نوزدهم توانست روان‌شناسی فارغ از روح را بوجود آورد. استاد چنان از این نکته به وجد آمده بود که خواست کتاب حتماً به فارسی ترجمه شود. و افزود: زیرا باید جهان را شناخت. ما نمی‌توانیم خود را در برج‌های عاج مان محصور و منزوی کنیم.

تجربه شکفت دیگری که با او داشتم، ملاقات دو به دویی بود که زمانی در خانه‌ای در شمیران بین ما دست داد. قرار بود که همه اهل محفل آن شب در آنجا گرد آیند. من به آنجا رفتم اما بقیه غایب بودند. احتمالاً تاریخ جلسه را اشتباه کرده بودند. ما تنها بودیم. شب فرا می‌رسید و از گردش‌های که در طاقچه‌ها گذاشته بودند، نور صافی می‌تراوید. مانند همیشه روی زمین بر مخدّه نشسته بودیم. من از استاد درباره وضعیت اخروی و اینکه چگونه روح صحنه نمایش ملکاتی است که در خود انباشته و پس از مرگ آنها را در جهان برزخ متمثل می‌کند، سؤال کردم. و ناگهان، استاد که معمولاً بسیار فکور و خاموش بود، از هم شکفت. از جا کنده شد و مرا نیز با خود برد. دقیقاً به خاطر ندارم که از چه می‌گفت. اما آن فوران حال‌های دمام را که در من می‌دمید خوب به یاد دارم. احساس می‌کردم

که عروج می‌کنم. گویی از نردبان هستی بالا می‌رفتیم و فضاهاى هر دم لطیف‌تری را بازمی‌گشودیم چیزها از ما دور می‌شدند، هوای رقیق اوج‌ها را و حالی را که تا آن زمان از وجودش بی‌خبر بودم حس می‌کردم. سخنان استاد با حس سبکی و بی‌وزنی همراه بود. دیگر از زمان غافل بودم. هنگامی که به حال عادی بازآمدم ساعت‌ها گذشته بود. سپس سکوت مستولی شد. ارتعاش‌های عجیبی مرا تسخیر کرده بود، رها و مجذوب در خلسه صلحی وصف‌ناپذیر بودم. استاد از گفتن ایستاد. و سپس چشمانش را به زیر انداخت. دریافتیم که بایست تنه‌ایش بگذارم. نه تنها به سؤال پاسخ گفته بود. بلکه نفس تجربه را در من دمیده بود. این تجربه را دیگر برابرم تکرار نکرد. اما یقین دارم که او اهل باطن و کرامات بود. در برابر مخاطبان ناآشنا دم فرو می‌بست و با آنکه در محافل رسمی روحانیت فیلسوفی قدر اول بود که لقب علامه را داشت، اما به‌ویژه به روحانیون متحجر بی‌اعتماد بود. پس از انقلاب دیگر او را ندیدم و از این جهت سخت متأسفم.



شخصیت‌های دیگری که دیده‌اید بر شما همین تأثیر را نهاده‌اند؟

احتمالاً خیر. با او بسیار تفاوت داشتند و من نیز با آنان نظیر چنین رابطه‌ای را نداشتم. شاید به استثنای سید جلال‌الدین آشتیانی که به دوستی هم درآمدم. مثلاً آیت‌الله ابوالحسن رفیعی قزوینی یکی از بزرگترین استادان حکمت و فیلسوفی اشرافی و از جنم علامه طباطبایی بود. ما در سال ۱۳۴۰ به محضرش در قزوین رفتیم. شخصیتی بسیار با هیبت داشت. پیشانی‌ای بسیار گشاده داشت و نگاهش مغرور و نسبتاً تحقیرآمیز بود. در آن زمان زلزله شدیدی منطقه بوئین زهرا را ویران کرده بود. استاد ما را با ادبی فراوان در خانه خود که باغچه کوچکی داشت پذیرفت. جمعیت فراوانی در خانه بود. باز دیده‌ها پایان نمی‌یافت. بیشتر گفت‌وگو درباره زلزله و خسارت‌های ناشی از آن بود. مردی بسیار خوش پوش در کنجی کز کرده بود و خاموش به گفته‌های دیگران گوش می‌داد. ظهر، حکیم بزرگوار همه را مرخص کرد و ما را به ماندن برای ناهار دعوت کرد. ما دو یا سه نفر بودیم که بسیار جوان بودیم و خود را در آن محیط عبوس بکلی بیگانه می‌یافتیم. هنگامی که از هویت مرمرز مرد خوش پوش که تمام صبح تا ظهر کلمه‌ای سخن نگفته بود، پرسیدیم، با بی‌اعتنایی نمایان پاسخ داد که او وزیر بهداشتی بوده است.

برایمان در قاب‌های کوچک چلوکباب آوردند. و سپس حکیم درباره موضوع‌های گوناگون سخن آغاز کرد. کسی موضوع عرفان را پیش کشید. همگی منتظر بودیم که او به بزرگان عرفان نظری یا فلسفه اشاره کند اما در میان شگفتی همگان، وی یکی از حاشیه‌ای‌ترین و شاید مهجورترین متفکران سراسر سنت اسلامی را به میان آورد: عمر خیام. در سراسر عمرم هرگز چنین ستایش پرشوری را درباره متفکر - شاعری چنین قالب ناپذیر، آن هم از دهان یک مرجع «رسمی» و از آن عجیب‌تر درباره موضوعی که برای اکثر متفکران اسلامی ممنوع شمرده می‌شود، نشنیده بودم. نه تنها با شوق و شیفتگی از تهور اندیشه‌ای که فلسفه و کلام را عنان بر عنان رد و روانه می‌کرد، تجلیل می‌نمود، بلکه بی‌هیچ احتیاطی آزادگی او را می‌ستود و افزود که خیام آزادترین، آزاده‌ترین و والاترین کس در تمامی تاریخ تفکر اسلامی است. این گفتار نامتظر از سوی یک مقام مذهبی در سطح او اگر ناقض غرض نبود بی‌شک شگفت‌انگیز بود. این بی‌پروایی خیامی، که حاج ابوالحسن نیز از آن بهره داشت بی‌تردید یکی از ویژگی‌های بارز و نمونه‌وار تفکر ایرانی است که آن را می‌توان به شکل‌های دیگر، مثلاً در «سطحیات» عارفان بزرگ ایرانی بازیافت. که از بایزید بسطامی به حافظ می‌رسد و در این میان از حلاج و روزبهان شیرازی می‌گذرد. استاد را من دو، سه بار دیگر ملاقات کردم و در هر ملاقات همان آمیزه تحسین و اعجاب و حس غریبگی را نسبت به او در خود یافتم.

درباره حکیم الهی قمشه‌ای ماجرا بکلی به گونه‌ای دیگر بود. او از بزرگان فلسفه و عارفی تمام بود. ما دست کم دوبار در ماه به دیدار حکیم می‌رفتیم. خانه‌اش در جنوب شهر در خیابان خراسان بود و آب و برق نداشت. استاد بیرون از چهارچوب زمان و مکان می‌زیست و هرگز امکان نداشت که بتوانیم درسی را با او تا به آخر برسانیم. هنوز موضوعی را تمام نکرده به سوی شعر پرمی‌کشید. شعر، گاه از خودش، و گاه از عارفان بزرگ ایرانی چون عطار، سنایی، مولانا و حافظ در فیضانات پرشور شاعرانه از او می‌تراوید. هرگز کسی را چون او سرشار از عشق و چون او شیفته سرمستی‌های غنایی زبان ندیده‌ام. گویی عرفان، برای او سرچشمه فیاضی بود که جهان را با امواج شعر آبیاری می‌کرد. چیز زیادی از او نمی‌آموختیم. اما در اقیانوسی از نور، از لمعان، از اشراق‌های ناگهانی و احساسات جوشان شنا می‌کردیم و تروتازه، شاداب و جوان، پوست انداخته و سرشار از نیرویی که لایزال می‌نمود، از آن به‌در می‌آمدیم.

این روحيات سخت عاطفی، از چاشنی طنزی لطیف و گاه برآستی طعنه‌آلود برخوردار بود. یک بار با او به قم رفتیم. جمعاً شش نفر بودیم که در یک اتومبیل امریکایی به هم فشرده می‌شدیم. حکیم الهی در تمام طول راه با نقل حکایات بامزه و لطیفه‌های خنده‌داری که گاه از نزاکت خارج می‌شد، ما را می‌خنداند. غروب گاه، برای نماز توقف کردیم. حکیم سجاده خود را پهن کرد و دست به نمازی گذاشت که یک ساعت طول کشید. من حرکات او را که به جلو می‌آمد، عقب می‌نشست و رها می‌کرد می‌بایدم، به جزری می‌ماند که برمی‌خیزد و بر خود می‌لرزد تا سرازیر شود و بر سواحل جوار خداوند بنالد و بموید.

تصویری که از این حکیم دوست داشتنی و دلپذیر در من مانده است، تصویر پناهی امن و آرام

است. زیرا هرگز ندیدم که سایه‌ای از شک یا اضطراب چهره همیشه خندانش را بساید. اگر علامه طباطبایی تجسم فیلسوفی حکیم بود، حکیم قمشه‌ای مظهر نمونه ازلی عارف عاشق و سالک طریق «بندگی عشق» است.

چهارمین چهره، سیدجلال‌الدین آشتیانی، از همه آنان جوان‌تر بود. به علاوه، از این چهارتن تنها او در قید حیات است - که خدایش عمر طولانی با عزت و سرشاری دهادا - بقیه آنان مدت‌هاست که درگذشته‌اند. سیدجلال‌الدین آشتیانی شاگرد علامه طباطبایی و قزوینی بود. هرگز از تحسین فضایل فکری و والای قزوینی فرو نمی‌گذاشت و او را بزرگترین فیلسوف معاصر و ملاصدرای زنده می‌دانست. رابطه با آشتیانی بسیار روان بود. از آنجا که فاصله سنی مان چندندان زیاد نبود، می‌توانستیم رابطه‌ای صمیمانه و رفیقانه داشته باشیم. هر از گاه در مشهد به دیدارش می‌شتافتم. در دانشگاه مشهد استاد فلسفه بود. هریار نیز که به پایتخت می‌آمد با یکدیگر دیدار می‌کردیم و یکبار هم او در خانه من اقامت کرد. به یاد دارم که در آن دوران درباره روابط هند و اسلام کار می‌کردم و بایست **فصوص الحکم** ابن عربی را می‌خواندم و می‌فهمیدم. آشتیانی در درک اعماق باورنکردنی این اثر عمده عرفان نظری به من یاری‌ها داد. من منظم‌آ در خانه یکی از دوستان به دیدارش می‌رفتم. چای می‌نوشیدیم، گپ می‌زدیم، و سپس وقتی به قسمت‌های دشوار کتاب می‌رسیدیم، او آنها را به فارسی برمی‌گرداند و هم‌زمان چنان تفسیرهای عالمانه‌ای به آنها می‌افزود که معانی‌شان را در همه ابعاد می‌گسترده، استادی و احاطه او حیرت‌انگیز بود. همه کنج و کنارهای سنت را - از فلسفه ابن سینا تا سنت اشراق و تا مکتب ملاصدرا خوب می‌شناخت. همچنین در متون فلسفی گمنامی که هنوز به شکل نسخه خطی بودند، تبحری عمیق داشت. از آن گذشته برده کار بود. تفسیرها، انتشارات، تصحیح و تنقیح متون پیچیده پشت سرهم از قلم او صادر می‌شدند. هنگامی که کربن طرح عظیم خود را برای تدوین تذکره‌ای از فیلسوفان ایرانی از قرن یازدهم هجری تا زمان معاصر درافکنند از آشتیانی دعوت به همکاری کرد. آشتیانی همه وقت و همت خود را وقف این کار کرد و اگر پُرکاری‌اش نبود این طرح هرگز به انجام نمی‌رسید. اگرچه مرگ کربن این طرح را متوقف کرد، اما طرح کلی اثر به پایان رسیده بود. دو جلد از کتاب منتشر شده، جلد سوم به پایان رسیده و جلد چهارم در دست انجام بود.

از برکت این دیدارهای استثنایی و این دوستی‌های سرشار از عصاره حکمت قدیم ایران، در گذار سالیان خود را از معنویت کشورم می‌انباشتم. باید بگویم که کار من از مقوله اسلام‌شناسی نبود. چنانکه امروز خود را هندشناس نمی‌دانم. آنچه در این دیدارها برابم ارزش داشت، روح و نَفَس و همدمی این بزرگان بود که آن را به من می‌دمیدند. من هیچ آرزویی جز فهمیدن نداشتم، زیرا خوب می‌دانستم که شوقی برای آنکه اسلام‌شناس، هندشناس یا هرچیز دیگری از این دست شوم، ندارم. تنها می‌خواستم متفکری آزاد از بند همه تعلقات حرفه‌ای باشم. من در محضر این استادان به امر مهمی پی‌بردم. همه آنان حکیمانی فرزانه بودند. بدین معنی که شیوه هستی و شیوه معرفت‌شان باهم در هماهنگی و صلح محض بود و هیچگونه گسست یا تناقضی - از آن دست که بعدها به نحوی

در دناک نزد روشنفکران مان یافتیم - در آنان ایجاد نمی‌کرد. در برابر این انسان‌هایی که با خود و با جهان در هماهنگی محض بودند، انسان خود را آسوده و امن، و هم‌نوا با ضرباهنگ هستی می‌یافت. ضرباهنگی که در آداب و رسوم و سنت‌ها نیز وجود داشت. این قشر - که بی‌شک در راه نابودی است - دیگر در غرب وجود ندارد. در غرب فضلا، روشنفکران و دانشمندان بسیار برجسته داریم، اما پیر فرزانه نداریم چرا که در غرب بین عقل و دل فراق افتاده است. و همه چیز به فراخ‌تر کردن این شکاف درمان‌ناپذیر میان این دوپاره وجود کمک می‌کند. جوسپه توجی، در توصیف این بیماری دل چنین می‌گوید: «غرب کلمه «انتلکتوئل» را سکه زده است. اما آیا می‌توان تصور کرد که انسانی فقط دارای «انتلکت» باشد؟» مرحله بعدی ام بازگشت به غرب از مجرای هایدگر بود. برای خواندن کتاب‌هایش اندکی زبان آلمانی آموختم. اما هدفم، باز چون گذشته، هایدگرشناس شدن نبود، بلکه قصد داشتم تا آنجا که بتوانم تجربه تفکری بی‌همتا را که - علی‌رغم مخالفت‌های موجهی که درباره‌اش وجود دارد - یک یادمان فلسفی قرن بیستم است، درک کنم.

- آیا این دومین دوره تجربه‌تان را در ایران در مجموع یأس‌آمیز یافته‌اید یا پربار؟

- می‌دانید، هر تجربه‌ای دارای یک جنبه منفی و یک جنبه مثبت است. اگرچه این تجربه برایم بسیار یأس‌آمیز بود، اما این سرخوردگی به یک طبقه، یک رده اجتماعی، و یا حتی به قدرت سیاسی مربوط نمی‌شد. گمان می‌کنم که این سرخوردگی در جاهای بسیار عمیق‌تری ریشه داشت، از قرن‌ها عقب‌ماندگی ما از تاریخ و از احتضار طولانی فرهنگی مان ناشی می‌شد. زیرا حکیمانی که از آنان یاد کردم، اگرچه انسان‌هایی استثنایی بودند، اما یادبودهایی بودند که به گذشته تعلق داشتند. و از زمانه جامعه‌ای که در حال جهش بود، بیرون بودند. کسانی که فرزند زمان خویششان باشند اندک شمار بودند. من در جایی نوشته‌ام: «در قلمرو تفکر باید موافق وزن رقصید. باید با ضرباهنگ روی داده‌ها همگام بود، باید هم‌عنان با حرکات تاریخ تکامل یافت، وگرنه از این عقب‌افتادگی‌های مورب، کژآهنگی‌های بسیار به بار می‌آید و نتیجه آن نگاهی نیمه‌افلیج و آگاهی کاذب است.»

در اصل، آنچه من از این دوره دوم زندگی‌ام در ایران بدست آوردم، بی‌بردن به تفاوت سطوح هشیاری و فاصله میان نظر و آگاهی، میان سنت و روح زمانه، و حفره دهان گشوده‌ای است که میان شیوه‌های کهنه و نو که غالباً با یکدیگر آشتی‌ناپذیراند، بوجود می‌آید. این آغاز گاه تفکر انتقادی من بود.

- آیا این مسایل در محافل که شما آمدو شد داشتید مورد بحث قرار می‌گرفتند؟

- مسلماً. اینها تقریباً «سؤالات لعنتی» ما بودند و غالباً درباره‌شان بحث می‌کردیم. عقیده فاصله و بازگشت به هویت در فضا موج می‌زد. مثلاً کتاب غرب زدگی آل‌احمد موضوع داغ بحث‌ها بود و مباحثات تندوتیز موافق و مخالف را برانگیخت. کتابی جالب و پرتضاد بود. از یک سو با نظرات شهودی درخشان، با عقایدی که بدون مفهوم‌پردازی طرح می‌شدند، روبرو بودیم. از سوی دیگر، ترمزها و مناطق مقاومت وجود داشتند که حتی معضل طرح شده خود کتاب را نابود می‌کردند. کشتی بی‌لنگری از تضادها بود که به صخره‌ها می‌خورد و درهم می‌شکست. آل‌احمد، از آغاز تا

پایان کتاب با خودش و با مقدمات مسأله‌ای که طرح می‌کرد، در وضعیت کج‌دار و مریز بود. مسأله‌ای را پیش می‌کشید اما همه روزنه‌هایی را که ممکن بود به راه حلی گشوده شوند می‌بست. این به عبارتی وضعیت ذهنی اکثر روشنفکران بود که نمی‌توانستند طلسم دیوهای بغض و کینه را بشکنند و سد و ترمزها را از تفکرشان بردارند.

گمان می‌کنم که بهترین مثال، نمونه احمد فرید است. شخصیت عجیبی که بر تمامی نسلی از روشنفکران ایران و از جمله بر خود آل احمد، تأثیر گذاشت. فرید متفکری، هایدگری بود. و فیلسوف آلمانی را چنان می‌ستود که به بت پرستی می‌مانست. و از آنجا که در ضمن در عرفان نظری دست داشت، ملقمه‌ای شگفت بوجود آورده بود که ذهن‌ها را به حیرت وامی‌داشت. بدین ترتیب و برای مثال استتار وجود هایدگری یا به قول فرید «حوالت وجودی» از راه کشف اسماء الهی در عرفان اسلامی تعبیر می‌شد. و یا عصر انتظار فرار خدایان در معنای هایدگری، هنگامی به پایان خود می‌رسید که «پس فردا»ی هستی به طرح اولیه «پریروز» خود - یعنی مبدأ - متصل شود. خلاصه آنکه زنجیره‌ای از شبیه و بدل‌سازی‌ها بود که عقاید و مفاهیمی را که از زمینه‌های بکلی متفاوت برمی‌آمدند، در یک کفه ترازو می‌نهاد. آنچه از میانه غایب بود و موجب شگفتی برون از وصف من می‌شد، ناآگاهی کلی نسبت به شکاف‌ها و بریدگی‌های میان تمدن‌ها بود. گویی که فرید با نگاه شعبده‌بازانه از فراز قرون آسمان را به ریسمان گره می‌زد.

مادر خانه دوستان امیرحسین جهانگیر با فرید دوره داشتیم. این شب‌ها که به دلیل - نظر فرید به فریدیه معروف بودند. آزمایشگاه زنده پریشانی‌ای بودند که در آن زمان بر خاطرهای حکومت می‌کرد. سوای این معجون حیرت‌انگیز، آنچه از این شب‌های هیجانی، نمایشی و غالباً مضحک تا حد فضاحت به یاد دارم نزاع‌ها و درگیری‌های لفظی، از جادو رفتن‌ها و یقین‌رانی‌های پرتلاطم و بددهنی‌های رسوایانه بود. شب‌هایی پربار و در عین حال غم‌انگیز بودند. فرید یک آشوبگر مادرزاد بود. در او جرقه‌هایی از نبوغ و کینه‌ای عمیق وجود داشت که به خلق و خویش جنبه‌ای ترحم‌انگیز می‌بخشید.

من به او بسیار مدیونم؛ او به من آموخت تا از درهم آمیختن زمینه‌ها اجتناب کنم. شکاف‌های تاریخی را در نظر آورم و از کیمیاگری‌های فلسفی که در آن متافیزیک، عرفان و زبان‌شناسی به هم می‌ریزند، با هم گلاویز می‌شوند و هم‌دیگر را آلوده می‌کنند، فاصله بگیرم. او تصویری منفی شده از آنچه نباید بکنم و نیز عامل مؤثری گردید تا با خونسردی، در آرامش فکر و دور از عواطف هویتی، معنای این شکست را که فرید به عقیده من واقعی‌ترین و مستندترین جلوه آن است، ترک کنم.

سنت و مدرنیته

- اکنون گامی به عقب برگردیم. به نظر من کتاب تصوف و آیین هندوی شما آخرین مرحله از نخستین دور تحقیقات شماست.

- درست است. پس از به پایان رساندن این اثر تطبیقی به کار درباره قلمروهای دیگر و به‌ویژه به وضعیت کنونی تمدن‌های معروف به سنتی روی آوردم. من احساس می‌کنم که آغاز این دوره تازه

پژوهش‌هایم با پایان دوران هندی-اسلامی و علقه‌ام با بزرگان تفکر سنتی مصادف بوده است. از آن به بعد وارد دوره انتقادی گردیدم. تفکرم آزادتر شد.

- در آن دوران در دانشگاه تهران نیز تدریس می‌کردید؟

- ابتدا استاد حق‌التدریسی بودم. سپس در سال ۱۳۴۸، استادیار هندشناسی گردیدم. اما همچنین به طرزی غیر مستقیم در امور تجارتنی پدرم نیز شرکت داشتم. هم‌زمان روابطم را با دانشگاه و با دنیای تجارت حفظ می‌کردم. بین دو جهان در رفت و آمد بودم. تا سرانجام دانشگاه را انتخاب کردم. من همیشه درباره حرفه‌ام در تردید بوده‌ام. نه آنکه به مناسب بودن تحصیلات و مطالعاتم شک داشته باشم، اما نمی‌خواستم خود را با شغلی، هرچه باشد، یکی کنم. شاید تشریح این امر دشوار باشد. من همواره نسبت به هر وظیفه معین و قطعی نوعی اکراه داشتم. نمی‌خواستم تنها شغل دانشگاهی یا حرفه اقتصادی داشته باشم. گویی که هربار چیزی از آزادی‌ام از دست می‌رفت. من از برجسب‌ها چنانکه گویی از طاعون می‌گریختم. گمان می‌کنم که در نهایت همچنان غیر حرفه‌ای مانده‌ام.

- آیا انطباق با شیوه زندگی در ایران برایتان دشوار بود؟

- خیر، برعکس. در سال‌های ۱۳۴۰ چنان با این زندگی آخت و جور شده بودم که احساس می‌کردم تمام عمرم را در آنجا زیسته‌ام. علت آنکه در سال ۱۳۴۶ ایران را ترک کردم تنها برای آن بود که رساله دکتری‌ام را در پاریس آماده کنم. از سال ۱۳۴۶ به بعد منظمآ سالی چندبار به اروپا می‌رفتم، چند هفته‌ای در آنجا می‌ماندم و فوراً به خانه بازمی‌گشتم.

- با اینهمه تضادهایی میان تربیت خود در انگلستان، فرانسه، سوئیس و سیستم اجتماعی ایران

حس می‌کردید؟

- مسلماً تضادهایی وجود داشت. اما مطلب در اینجاست که من به محض بازگشت به ایران به طرزی غریزی دریافتم که باید تربیت غربی‌ام را در پستو بگذارم و در اعماق جهان خودم غور و غواصی کنم. بدین سان ایران برایم آزمایشگاهی بزرگ بود. من درباره خودم و درباره زیرساخت‌های جهانی که به آن تعلق داشتم بسیار آموختم. غالباً این احساس را داشته‌ام که این دو جهان در واقع جهانی واحداند و هر قدر که یکی را می‌شناسم به رازهای آن دیگری بیشتر دست می‌یابم. می‌دانم که تا چه حد تضادهای اجتماعی که بی‌وقفه به آنها برخورد کرده‌ام، به نوعی تضادهای خود من هم بوده‌اند. خود را به گونه کسی می‌دیدم که میان دو آتش گرفتار است. بدین سان توانستم سرزمین‌های هستی‌ام را که از وسعتش خبر نداشتیم، نبش فیکر کنم. سازوکار ناخودآگاه انگاره‌های فرهنگی‌ام را، که مراد روابطم با خانواده‌ام و با فرزندانم محدود و مقید می‌کرد درمی‌یافتم. خود را، در ژرف‌ترین کنه وجودم کشف می‌کردم. مردی قبیله‌ای و در عین حال انسانی مدرن که در برابر مرارت‌های جهانی قرار داشت که از نظر تاریخی عقب مانده بود. در حالی که فریفته این محفل نیمه افسون زده بودم، در برابر خطر سحرشده‌گی که آنجا در کمین بود، کم و بیش هشیار بودم.

درواقع، من هرآنچه را که درباره شکستگی‌های شیوه‌های بودن و معرفت دریافته‌ام، همه را



قبلاً به شدت زیسته‌ام. بعد وجودی مسائل تأثیری مضاعف بر شیوه نگریستم به چیزها داشته است. همواره بر این عقیده بوده‌ام که معرفت تنها زمانی ارزش می‌یابد که از صافی تجربه بگذرد. دریافته‌ام که معرفت و تجربه در کجا به هم می‌رسند، باهم تلاقی می‌کنند و یکدیگر را کامل می‌کنند. بعدها، وقتی که به هند رفتم، نظیر همین مشکلات ناسازگاری فرهنگی را در زمینه‌ای دیگر باز یافتم. در سفرم به ژاپن نیز باز همین مشکلات وجود داشتند. متها با جامه بدن‌نمای موفقیت عظیم تکنولوژیکی پوشیده و تزیین شده بودند. در امریکای لاتین، بویژه در مکزیک و پرو، دریافتم که ما، با این خویشتانندان فقیر غرب، چه خطوط مشترک و فراوانی - خاصه از نظر خلیقات "سکیزوفرنی" - داریم.

- بنابراین، دل شما با شرق است و سرتان به سوی غرب می‌گردد.

- من از نظر روانشناختی شرقی‌ام. هیچ کارش هم نمی‌توانم بکنم. روابط مبالغه‌آمیزم با دیگران، احساساتی بودنم، در اختیار بودنم، سلسله مراتب اولویت‌هایم، همه بر این امر شهادت می‌دهند. در نظام سلسله مراتبی، اولویت‌های حتمی وجود دارند که غالباً به نظام عاطفی تعلق دارند. نوعی قانون رفتاری که کهنه به نظر می‌رسد، ادبی که اگر نگریم بی‌جا، احتمالاً از رسم افتاده است. نوعی فاصله‌گیری در برابر تب و تاب جهان، توگویی که اینهمه جز لعبت بازی‌ای که چون رؤیا محو می‌شود، نیست. از این نظر من شرقی‌ام. تمامی ضرباهنگ روحانتم به طرزی مقاومت ناپذیر از آن تبعیت می‌کند. اما از نظر کار و تفکر تفاوت دارم. شیوه برخورد با مسایل، فاصله‌ای که از چیزها

می‌گیرم، شیوه خون‌سردانه‌ای که می‌کوشم در قبال مسایل درپیش گیرم - مسایلی که تا حد امکان در بیرون از خود قرار می‌دهم - به نظرم می‌رسد که همه و همه نشانه‌هایی هستند که با ذهن‌گرایی جادوانه «شرقی» که نمی‌تواند به مایشل عینیت بخشد، آشتی ناپذیراند. این دو تمایل ناهم‌ساز، در یک شخص واحد حالتی نزدیک به دوپارگی شخصیت ایجاد می‌کند. اما تصور می‌کنم که بر این دوپارگی شخصیت وقوف دارم و آن را رام و نرم کرده‌ام. یا دست‌کم چنین گمان می‌کنم. شاید عده زیادی باشند که نظیر این وضعیت را داشته باشند، شاید بعضی‌ها کمتر از دیگران به آن دچارند، نمی‌دانم.

اما یک چیز را می‌دانم. ما در جهانی زندگی می‌کنیم که دارای مراتب متعدد آگاهی است و همه انسان‌ها، از هر فرهنگی که باشند باید در این زورآزمایی درگیر شوند. این تنها تقدیر مانیست. بلکه سرنوشت انسان غربی نیز هست. انسان غربی آنقدر این جهان درونی را به فراموش‌خانه‌های ناخودآگاهش رانده است که دیگر هنر اداره‌اش را از دست داده است. حتی دیگر بر دو پارگی شخصیت خود وقوف ندارد. این امر نمی‌تواند مدت زیادی چنین باقی بماند. واپس رانده‌ها از راه‌های کج و پیچ در پیچ به سطح خواهند آمد. از راه‌های موازی - ستاره‌شناسی، یوگا، ذن، جادوگری و خلاصه به تمام وسایل غیر عقلانی میسر و متصوری که بتواند تخیل انسان غربی را تسخیر کند خود را نشان خواهند داد. روان انسان نیاز دارد که خود را بیان کند و زبان خاص خود را دارد - همان گونه که عقل زبان خود را دارد.

- و مفهوم شرق چه چیزی را به ذهن شما می‌آورد؟

- برای من، شرق یک تصور جغرافیایی نیست. شرق، زبان اساطیر است، فلسفه شکل‌های نمادین است، جغرافیای بصیرت درون است. نیز، نوعی ضرباهنگ هستی است که از نظر اجتماعی باحوصله داشتن برای دیگران، با نوعی نظاره چیزها، با نوعی حالت تسلیم و رضا در برابر خدا و طبیعت معنی می‌شود. اینکه امروز زندگی چنین عقیم شده است، از آن است که این بخش از هستی لم‌یزرع مانده است، که آدم‌ها دیگر فرصت پرداختن به شادی‌های لحظه‌ای یا ایجاد پیوندهای واقعا عمیق دوستی را ندارند. خدمت بی‌مزد و منت، کرامت و بخشندگی معنایی ندارد. انسان‌ها دیگر شیوه‌های همدلانه رابطه را نمی‌شناسند، زیرا فرصتش را ندارند. روابط یا در سطح حرفه‌ای و یا روشنفکری‌اند. ندارند لحظاتی که انسان‌ها با همدلی‌ای بی‌چشم داشت، فارغ از ملاحظات اجتماعی - حرفه‌ای، به هم رسند. همه جا به مبالغه در کاربرد قوای مغزی، به موفقیت، به اسطوره باهوش‌ترین، به اسطوره کارآمد ترین برمی‌خوریم. هر قدر که فرهنگ غربی در تحلیل واقعیات و در دلمشغولی بیمارگونه‌اش به رده‌بندی کردن همه چیز و فهمیدن همه چیز پر از تنوع و تفاوت است، به همان میزان روح و جاننش تهی و عاطل و چشم‌انتظار بیان درد دل خویش است. البته از طریق هنر روایت و حکایت حال خود را بیان می‌کند. اما همه این پدیده‌ها در حاشیه جامعه باقی می‌مانند. جامعه‌ای که هنر را نیز به کردار همان بازیچه‌هایی که بی‌وقفه تولید می‌کند، مصرف می‌کند.

مثلاً تعطیلات را در نظر بگیرید. تعطیلات به یک معنی نوعی نگرش «آخرت اندیشانه» در کوتاه مدت است. ارض موعودی در خدمت انسان از هم پاشیده است. با اندیشیدن به این دوره‌های مرخصی سالانه است که می‌توان به دورانی که خالی از هر محتوای واقعی است، معنی بخشید. تصمیم می‌گیرند که در ماه ژوئیه یا اوت خوشبخت باشند. حال چه باید بکنند؟ پس همه با هم به سفر می‌روند و کولبار همه مشکلات حقیر زندگی روزمره‌شان را نیز با خود حمل می‌کنند. در تعطیلات به ارض موعود می‌رسند متها به جای آنکه واقعاً به آزادی رسند، و به دیگر حالات هستی دری بگشایند، در طمع حریصانه به چنگ آوردن غنیمت دیگری هول و ولا می‌زنند. طمع مهارناپذیر خوش گذراندن و خوشبخت بودن کامل. و سختگیری مرخصی بگیرها در احقاق حقشان برای «خوشبختی»، همچنانکه برای کار، از همین جا ناشی می‌شود. «خوشبختی» ای که به این صورت و از برکت عرق جبین بدست می‌آید مانند پیشرفت حرفه‌ای، خود موفقیتی دیگر است. گذراندن تعطیلاتی بهتر از همسایه به معنای بدست آوردن موفقیت بیشتر در استفاده از مرخصی است.

- به نظر شما می‌توان از انحطاط غرب سخن گفت؟

- خیر. من تا این حد به انحطاط عقیده ندارم. من بیشتر به دوره‌های توقف و به جهش‌های کمابیش موفقیت‌آمیز فکر می‌کنم. وقتی که صندوق پاندورا را می‌گشاییم، باید منتظر واکنش‌های زنجیره‌ای و پی‌درپی آن باشیم. باید نتایج آن را نیز تحمل کنیم. کاری از دستان بر نمی‌آید. باید با بهره‌ای فراوان از تخیل از عهده بحران برآمد. به نظر من تاریخ غرب به صورت ادواری است که از یک دوره فترت به دوران باز-آغازی می‌رسد. به علاوه غرب همواره در بحران بوده است. و این وجه تمایز آن از دیگر فرهنگ‌های سیاره است. اما امروزه، مشکلات غرب دیگر تنها به غرب منحصر نمی‌شوند، بلکه به مشکلات سیاره بدل شده‌اند. مشکلات ما نیز هستند. و فایده این دوران در همین است، که این بحران تنها با هم -گرایی کوشش‌ها از همه جوانب حل خواهد شد. در روزگار ما هیچ کس نمی‌تواند دیگری را نادیده بگیرد. منزوی کردن و انزواجستن، خود-محوری اینان و تبار-مداری آنان، نه تنها حساسیت‌های انسان امروز ما را مستور و محجوب می‌سازد، بلکه از نظر اقتصادی نیز بازده ندارد. و به همین دلیل «بازده» نداشتن است که سرانجام روزی حل خواهند شد. مگر آنکه انسان‌ها با توافقی جمعی و خاموش تصمیم بگیرند که همه چیز را در یک خودکشی سیاره‌ای از میان ببرند. چیزی که، بگویم و بگذرم، به همان اندازه امکان‌پذیر است.

زیرا، می‌بینید که بی‌تعدالی‌های میان شمال و جنوب به آستانه مدارا و تحمل رسیده‌اند. تنها باید نادان و نابین بود که آن را دریافت. سرانجام روزی باید به حساب‌ها رسید و صورت‌حساب‌ها را -که بسیار هنگفت خواهد بود- پرداخت. هر قدر که در جست‌وجوی راه‌حل‌ها اعمال کنیم، بیشتر به نقطه بی‌بازگشت نزدیک شده‌ایم. که در آن حال، صاف و ساده بگویم، به فاجعه رسیده‌ایم.

- گمان می‌کنید که بتوان از «فرهنگ شرقی» به همان معنایی سخن گفت که از «فرهنگ غربی»

دریافت می‌شود؟

- فرهنگ‌های غیر غربی پیرامونی دیگر تمدن‌هایی جداگانه نیستند. دیگر در مدار تاریخ خودشان نمی‌گردند. زیرا تمدن خلاق نخواهد بود مگر آنکه خود را مرکز جهان بداند، که نوعی منظومه از خود بیرون دهد. در زمانه ما، دیگر مراکز ارزش‌سازی وجود ندارند، تنها مراکز اقتصادی چون نیویورک، توکیو و شاید بزودی برلن وجود دارند، و حومه‌ها. در گذشته تمدن‌های بزرگ برحسب ضرباهنگ تاریخی خود می‌زیستند و هریک خود را مرکز جهان می‌انگاشتند. بدین گونه تمدن چینی، تمدن هندی و تمدن اسلامی وجود داشت. اما همه این تمدن‌ها اکنون فروریخته‌اند. در این باره فرنان برودل می‌گوید که مراکز جاذبه برحسب آنچه که او «اقتصاد-جهان» می‌نامد جابه‌جا می‌شوند. ما از مرکزی به مرکز دیگر می‌رویم: و نیز، آنورس، امستردام، لندن و سپس نیویورک. و امروز شاید، از کجا معلوم... توکیو.

ما در این سیاره‌ای کردن ضرباهنگ اجتماعی شرکت داریم، خواه در تهران باشیم، یا در دهلی، یا در پکن، برحسب آهنگ شتابان تکنولوژی مدرن زندگی می‌کنیم. گمان نمی‌کنم که فرهنگ‌های شرقی به معنای واقعی کلمه وجود داشته باشند. محیط زیست اجتماعی‌شان دیگر ویران شده و از این پس تنها در پناه خلیقیات اجتماعی‌شان وجود خواهند داشت. اکنون شیوه‌های شرقی بودن وجود دارد. که کمابیش منکوب شده‌اند، که کمابیش بیرون از زمانه‌اند.

در زمانه ما اگر هنوز شرقی وجود داشته باشد، در غیاب حضور مؤثرش در جغرافیای فنی - اقتصادی جهان ما، در آن خلیقیاتی حضور دارد که بیانگر ورا - واقعیت جهانی است که در محدوده «سرزمین‌های وجودی» انسان قرار دارد، و این ورا - واقعیت ترنم روانی انسان غیر غربی را موزون می‌کند. این «فضاهای درونی» و عادات و آداب که نشانگر بروز خارجی آنها هستند، بقایای نوعی شیوه بودن‌اند که هنوز از نظر محتوای انسان‌شناختی خود بسیار غنی بوده و سزاوار حفظ و حمایت‌اند. زیرا حامل چیزی هستند که از انسان مدرن به طرز بی‌رحمانه گرفته شده است. اما چگونه می‌توان آنها را در کل دایره هستی از نو جمع آورد و جان‌انداخت؟ من این را نمی‌دانم. به علاوه غرب، روبه‌رو شدن روزانه با آن را - گیرم در سطح مهاجرت‌ها - در درون خاک خود آغاز کرده است. زیرا مگر مهاجرت چیزی غیر از محوطه‌ای از سرزمین وجود با حساسیتی متفاوت و ناهمگون است که در درون بلوک یکدست جمهوری لائیک محصور گردیده است؟ آنچه مایه زحمت غربی‌هاست آنست که مهاجران درک دیگری از واقعیت، و خلیقیات دیگر و عادات دیگری دارند که بیانگر ورا - واقعیتی متفاوت با نظام همگن و لائیک جوامع غربی است.

حال چگونه با این دو - زمانی (دو - تاریخی) می‌توان کنار آمد؟ چگونه می‌توان با زمانه و بیرون از زمانه بود؟ به بیان دیگر چگونه می‌توان در دو مرتبه زیست؟ پاسخ ابدی هند را در بهاگاوات - گیتا بشنویم: «اخلاق کار بی چشم داشت». اما نمی‌توان از ساکنان سیاره خواست که یک شبه حکیم و فرزانه شوند. این امری ناممکن است. اما شاید بدین صورت ممکن باشد که ضمن آنکه هشیارانه از بار زاهدانه کار بی چشم داشت می‌گازیم از خود بپرسیم که چگونه می‌توان فعال بود، کار کرد، نان خورد را به کف آورد، میوه کار خویش را چید، و در عین حال هشیارانه آگاه بود که زندگی تنها در کار

خلاصه نمی‌شود، که اقلیم‌های دیگری از هستی وجود دارند، صداهای دیگری هستند که ما را می‌خوانند. اگر بتوانیم دامن زندگی را در این بُعد به چنگ آریم، به گمان من به جای خود پیشرفتی عظیم کرده‌ایم. لبه تیز حرص گرد آوردن غنائم را کند کرده‌ایم.

- در واقع زمان - مندی غربی دارد همه شکل‌های دیگر زمان - مندی را در جهان درهم

می‌شکند.

- آری. این سرنوشتی تقریباً محتوم است! اما نباید آن را در زمینه دوازشی که غرب را در برابر بقیه جهان قرار می‌دهد، نگریم. این غرب نیست که شکل جهان را عوض کرده است بلکه جهش فوق‌العاده انسان اندیشه‌ورز است که در سحرگاه انقلاب صنعتی به وقوع پیوست، و این جهش، از طرفی، در منطقه فرهنگی معینی که همان اروپای غربی باشد رخ داد. درست همان گونه که انقلاب نوسنگی حدود ده‌هزار سال پیش در مناطق دیگر سیاره اتفاق افتاد. و نیز همان‌گونه که میمون‌های انسان‌نما در قاره افریقا ظاهر شدند. بشریت همان‌سان که جهش‌های قبلی‌اش را جذب کرده و در خود گوارده است، باید بتواند این جهش تازه را - که از آنجا که ماساکنان سیاره مادر هستیم از آن ما نیز هست - درونی کند.

کارل یاسپرس از عصر محوری بشریت سخن می‌گوید که از قرن هشتم تا پنجم پیش از میلاد مسیح را دربر می‌گیرد. در این دوران شاهد تولد چهار کانون هستیم: یونان پیش از سقراط، هند اوپانیشادها و آیین بودا، چین کنفوسیوس و لائوتسو، و ایران زرتشت. براساس این چهارکانون مؤسس است که تمدن‌های بزرگ سیاره بنا شده‌اند، و این تا دوران انقلاب صنعتی ادامه یافته است. به‌علاوه، و شگفتا، که در این تمدن‌ها از قرن هفدهم و هجدهم مسیحی خلاقیت متوقف می‌شود. حال آنکه در غرب این دو قرن دوره‌های اتصال‌اند. زیرا که ابتدا عصر روش، و سپس قرن روشنگری می‌آید. آن‌سان که وسوسه می‌شویم هم صدا با هگل بگوییم که روح جهان به جای دیگری منتقل می‌شود، که در آنجا خطر کردن تازه‌ای آغاز می‌شود، که در آنجا به رشد اغراق‌آمیز «من» مبارزه‌جویی که به فتح جهان آمده است مایه و میدان داده می‌شود. اما این به آن معنا نیست که به خاطر خسران‌های ناشی از این زیروزبرسازی عظیم خود را عذاب دهیم. چرا که در کنار زیان‌هایش، فایده‌هایش را نیز داشته است.

بی‌چنین جهشی، پدیده علم و پیشرفت‌های حیرت‌آوری که در سایه آن بدست آمد، هرگز وجود نمی‌داشت. شاید همچنین، بی‌چنین جهشی این بی‌تعادلی عظیم روانی - اجتماعی که سیاره را ویران کرد و تمدن‌های دیگر را نابود ساخت و سنخ نوینی از انسان را آفرید که با حرص توسعه خواهی و شهوت فتح به شوق می‌آید، پیش نمی‌آمد.

واقعیت آنست که دیگر فرهنگ‌های بزرگ سیاره در این پدیده شرکت نجستند. بلکه آن را بسیار دیر و با فاصله چندین قرن دریافتند. در حال حاضر جذب آن برایشان دشوار است، اما درام در اینجا است: راه دیگری در پیش ندارند. زیرا همان‌گونه که گسترش این پدیده بازگشت‌ناپذیر است، جذب آن نیز چنین است. آه‌های ما بر ویرانه‌های سوخته روزگار گذشته از حسرت و دل‌تنگی مان

برمی آیند. بنابراین باید خودمان را با آن وفق دهیم. همان‌گونه که در گذشته با جهش‌های پیشین در تاریخ بشریت در آمیختیم. از این دیدگاه، این جهش ملک طلق غرب نیست، بلکه سرنوشت بشریت نیز هست. از همین روست که تقابل شرق و غرب دیگر معنایی ندارد. جز آنکه بخواهیم بلوک‌های یک‌پارچه معرفتی - به‌گونه‌ی سنخ‌های آرمانی ویری - بوجود آوریم.



- اما آیا شرق براستی وجود دارد؟ مقصودم آنست که شرق به‌عنوان درون‌مایه و تصور، خود بخشی از عالم خیال غربی است که در رویاهای نویسندگانی چون شاتوبریان و ماجراجویانی چون لاورنس آفریده شده است. به‌علاوه از نقاشی‌های شرقی قرن نوزدهم تا اقتباس‌های متعدد هالیوودی از افسانه معروف هزار و یکشب، از شرق آشفته‌بازار به شرق افسانه‌ای می‌رسیم که چون چاشنی‌ای شهوانی - فولکلوری به کار می‌رود.

- تصور می‌کنم که باید از شرق‌ها، و نه از شرق بتنهایی، سخن گفت زیرا شرق نزدیک، شرق ایرانی، شرق هندی، شرق چینی، و شرق ژاپنی وجود دارند که با یکدیگر تفاوت بسیار دارند. همان‌گونه که پیشتر گفتم، محیط زیست این «شرق» به‌عنوان معماری فرهنگی بدست امواج دمام مدرنیته ویران و قطعه قطعه شده است. یعنی که، علی‌رغم تفاوت‌های عظیم این جهان‌ها و ویژگی‌های فرهنگی‌ای که چینی را از ژاپنی یا از هندی متمایز می‌سازد، شاید نوعی شیوه بودن وجود دارد که شاخص مشترک همه این شرق‌هاست. همچنین ضریب‌انگ خاصی در قیال طبیعت و زندگی وجود دارد که پژواک آن را می‌توان نزد چینی، ژاپنی، ایرانی و هندی بازیافت. اما در مورد شیوه نگرش غرب به شرق، باید گفت که شرق همواره «خویش‌تن دیگر» غرب بوده است. غرب همواره شرق را به‌گونه خویش‌تن غریب خود خواب دیده است. غرب حتی در چم و خم این خوابی که اندکی شکل عوض کرده است تمامی یک جغرافیا را ساخته است. زیرا که هر بار که از شرق نزدیک، شرق میانه و شرق دور سخن می‌گوییم باید تعیین کنیم که این شرق به‌که «نزدیک»، در «میانه» کجا، یا از که «دور» است. در اینجا تصور نزدیکی یا دوری خاک‌ها بر حسب قطب بنیادگذاری است که همان غرب است. اما اگر از آن طرف به ماجرا نگاه کنید، همه چیز عوض می‌شود: ایران برای

هند، و هند برای چین، و چین برای ژاپن غرب می‌شوند. بنابراین، این جغرافیا ساخته و پرداخته خیال غربی است. زیرا غرب خود را مرکز و ناف جهان می‌دانست و حومه‌ها را دایره‌هایی هم‌مرکز نسبت به این کانون مشعشع جهان می‌شمرد.

هانری کرین ژانری از غرب

- حال، شاید موقع آن باشد که از برخوردتان با آثار هانری کرین سخن بگویید. نخستین بار کرین را کجا دیدید؟

- من کتابی درباره آثار هانری کرین نوشته‌ام و نمی‌خواهم آنچه را که قبلاً با جزئیات بیشتری گفته‌ام، از نو، تکرار کنم. قصد من از نوشتن این کتاب نشان دادن اهمیت آثار او از دو نظرگاه فرانسوی و ایرانی بود. زیرا کرین پیش از هر چیز فرانسوی و نماینده جریانی معنوی است که در سنت فرانسه، سابقه دارد. به علاوه، او اروپایی، به معنای عمیق کلمه، نیز بود؛ با تفکر آلمانی یا انگلیسی همان قدر آخت و آموخته بود که با اندیشه ایتالیایی.

در جهانی که برخورد میان فرهنگ‌های متفاوت مدام بغرنج‌تر می‌شود، کرین نمونه تلاشی عظیم برای تفاهم است. سیر و سلوک او در جهان ایرانی کاری بی‌همتاست. نه از آن نظر که او تمامی وجوه قاره‌ای معنوی را کشف کرد که بسیاری از مردمان حتی از وجودش بی‌خبر بودند بلکه از آن رو که ضمن از زیرخاک درآوردنش، آن را از نو امروزین کرد و به این ترتیب برای جامعه غرب دستیاب نمود. به همت او بود که سهروردی، روزبهان بقلی شیرازی، و ملاصدرا برای جامعه فرهنگی غرب به نام‌هایی آشنا بدل گردیدند.

دیدار من با کرین در اوایل سالهای ۱۳۴۰ دست داد. توسط سید حسین نصر به حلقه اصحاب «تأویل» پیوستم که کرین نیز در زمره آن بود و منظمآ به دیدار علامه محمد حسین طباطبایی می‌شتافت. و چنین بود که من نیز از آشنایان این محفل انس شدم. نخستین دیدارم را با او در این محفل خوب به یاد دارم. ما پنج یا شش نفر بودیم، نشسته در باغی محصور با درختان سرو، و آبی که از فواره در حوض صلیب شکل فرومی‌ریخت باغ را تازه و خنک می‌کرد. سیمای کرین برایم همواره در میان هاله‌ای از این اولین دیدار مجسم می‌شود. علی‌رغم وجود مشکل ارتباط و صافی ترجمه، جریان میان دو بزرگوار به خوبی می‌گذشت، یعنی که هر دو بر یک طول موج بودند و درباره سرنوشت فلسفه در ایران هم عقیده بودند. کلمه تأویل در آنجا زیاد شنیده می‌شد. که می‌توان آن را به «کشف محجوب» یا تفسیر معنوی هم تعبیر کرد. بعدها بود که من به غنای شگفت این مفهوم که خود رکن ناتمامی ادراک عرفانی است پی بردم. من منظمآ در این محفل شرکت می‌کردم و از مشتاقان و اهالی این باغ تأمل گردیدم. کرین معمولاً در اوایل شهریور به ایران می‌آمد و اوایل دی ماه به فرانسه باز می‌گشت. او به مرور زمان گرد خود حلقه کوچکی از محققان گردآورده بود و از توجهی که آن جوانان به این گونه تحقیقات نشان می‌دادند بسیار خرسند بود. زیرا باید قبول کنیم که در آن روزگار پرداختن به این گونه مباحث چندان مد و مرسوم نبود. جوانان، بویژه به مسایل سیاسی و جامعه‌شناسی علاقه داشتند و کم بودند کسانی که اوقات خود را وقف فلسفه، به معنایی که کرین از



○ دکتر داریوش شایگان و پروفیسور هانری کرین تهران (۱۳۴۴)

آن مُراد داشت بنمایند. در طی این دیدارها، من یکی از همدمان کرین شدم، زیرا هم‌زبانی ما تنها به فلسفه اسلامی محدود نمی‌شد، بلکه زمینه‌های دیگر، فرهنگ‌های دیگر، و بویژه جهان هندی و فلسفه آلمانی را نیز در برمی‌گرفت. از آنجا که من هندشناس بودم، کرین مرا تشویق کرد که به بررسی روابط هند و اسلام بپردازم و توجه مرا به ترجمه‌های فارسی متون کلاسیک سانسکریت جلب کرد. متونی که در قرون دهم و یازدهم، یعنی در دورانی که عصر طلایی روابط هندی - اسلامی شمرده می‌شود، ترجمه شده بودند. چنین بود که من با آثار داراشکوه، شاهزاده و وارث تاج و تخت هند و مترجم او یائینشادها به فارسی آشنا شدم.

- این گفت و شنودها به چه زبانی انجام می‌گرفت؟

- گفت‌وگو به دو زبان بود. کرین به فرانسه سخن می‌گفت. فارسی را بسیار خوب می‌فهمید، اما از آنجا که گوشش سنگین بود، جرأت حرف زدن نداشت. سوالاتش را به فرانسه طرح می‌کرد که به فارسی ترجمه می‌شد. و علامه طباطبایی به فارسی پاسخ می‌داد که سخنانش به فرانسه برمی‌گشت. بنابراین نوعی ترجمه دوسویه در کار بود. معمولاً دکتر سیدحسین نصر کار دشوار این ترجمه دو سویه را با چیرگی تمام به انجام می‌رساند و در غیاب او این وظیفه بر عهده من قرار می‌گرفت. اما در آن روزگار من تازه کار بودم. نه این موضوع‌ها را خوب می‌شناختم و نه به واژگان وسیع و غنی تفکر اسلامی تسلط داشتیم. اندکی احساس غریبی می‌کردم. بعدها، به یمن مطالعاتم در این زمینه‌ها، به این مسایل اشراف یافتم و توانستم به تنهایی و به راحتی از عهده آن برآیم.

- تفاوت بین آنچه از کربن گرفتید، و آنچه از حکیمان سنتی کسب کردید در چه بود؟

- گمان می‌کنم که در اینجا باید آن تفاوتی را که هگل میان تاریخ آغازین و تاریخ اندیشیده (یا بازتابیده) قابل شده است، به میان آورم. تاریخ آغازین در تفکر هگل، برای مثال، به تاریخ نگاران یونانی چون هرودوت یا توسیدید مربوط می‌شود که خود در رویدادهای شرکت می‌کردند و تجربه‌های زیسته‌شان را به سطح اندیشه می‌آوردند، حال آنکه تاریخ اندیشیده به کل تمدن می‌پردازد. و جز از بیرون و از طریق واپس - نگری و نگاه به گذشته نمی‌توان آن را دریافت.

این گوشه‌ای از تفاوت میان علامه طباطبایی و هنری کربن است. علامه طباطبایی به نوعی دست‌اندر کار تاریخ آغازین بود و تاریخ خودش را روایت می‌کرد، و وجودش تجسم آنات غنی فلسفه‌ای بود که خود امانت‌دار و حامل آن بود. کربن نه از نظر تاریخی، و نه از نظر هستی‌شناختی معاصر او نبود. در میان آن دو شکاف‌های مدرنیته، درام‌های عظیم اندیشه، دنیوی شدن جهان، نیهیلیسم و گریز خدایان وجود داشت. از این نظر کربن با گذشته‌نگری، تفکری را که از نظر تاریخی در ماقبل رویدادهای جهان قرار داشت، بازآفرینی می‌کرد. اما با قرار دادن آن در منظره‌ای که به همان تفکر مربوط بود، یعنی با قرار دادن آن در پیش از تاریخ روح، به مدد تأویل به آن جان دوباره می‌داد. این بازآفرینی از طریق فاصله‌گیری انجام می‌گرفت که خود از دستاوردهای آگاهی غربی است. بدین سان تفکر ایرانی، با گذشتن از صافی نگاه فرانسوی احیاء می‌گردید، از نوجوان می‌شد. عقاید کهنه به جامه‌ای نو و تابناک درمی‌آمدند. تقریباً مدرن می‌شدند، و وقتی مدرن می‌شدند، برای آگاهی امروزی جذب‌پذیر می‌گردیدند. در نتیجه کربن تفکر ایرانی را برای میراث فرهنگ جهانی دست یاب و دست رس ساخت، چیزی که استاد طباطبایی، با آنکه علامه‌ای بی‌بدیل بود، هرگز یاری آن را نداشت. از این رو کربن پلی بود میان ایران سهروردی و غرب هایدگر.

- آنچه تفکر کربن به شما «افزود» چه بود؟

- وقتی که من آثار هنری کربن را با دقت فراوان خواندم و محورهای عظیمی را که از آن بدست می‌آمد نشانه‌گذاری کردم، با حیرت بسیار دریافتم که کربن به طرز پیوسته و منظم سراسر ریخت‌شناسی یا قالب معنویت ایرانی را آشکار کرده است. در واقع، من درباره او همان شیوه فاصله‌گیری را بکار گرفتم که خود او در فضای سنت ایرانی از آن سود جسته بود. و چنین بود که توانستم آنچه را که در کتابم «چهار مسیر کربن در جهان ایرانی» - اسلامی نامیده‌ام، از آن استنباط کنم. این چهار مسیر که به تشعشعی هم - شکل، هم‌زمان، و با ساخت ازلی هم‌سان می‌مانند، عبارتند از: ۱- از دایره نبوت به دایره ولایت؛ ۲- از اصالت ماهیت به اصالت وجود؛ ۳- از تمثیل عرفانی تا رویداد آن در درون. ۴- از عشق انسانی به عشق ربّانی. که در نتیجه چهار وجه بیان، بنابر هریک از این چهار مسیر، بدست می‌آید: وجه نبوی، وجه وجودی، وجه روایی و وجه عرفانی؛ یا به بیان دیگر چهار نوع سلوک: ایمانی، تعقلی، تخیلی و عاشقانه از آن حاصل می‌شود. هیچیک از این چهار وجه بر دیگری تقدم ندارد و هریک از آنها، به سبب برخورداری‌شان از ساخت‌های هم‌شکل، می‌تواند به دیگری رفت و برگشت کند. از همین روست که این گذار، تأویل - یا حجاب برگرفتن - یا

نوعی فردانیت عرفانی است و «راهبر درونی» در هریک از این موارد، مطابق با وجه بیان خاص آن مورد ظهور می‌کند: یعنی که مُراد، به ترتیب، برای شیعه مؤمن امام، برای فیلسوف عقل فعال، برای حکیم اشراقی فرشته، و برای بنده عشق معشوق است.

همه این عقاید در آثار کربن طرح و پرداخته شده‌اند، من در کتابم تنها آنها را روشن کرده و روابطشان را باهم نشان داده‌ام. بدین سان، و به مدد کربن، توانستم آفاق معنوی پهناور جهان ایرانی را بازسازی کنم، که خود بنایی جامع و منحصر به فرد است و شاید در فرهنگ اسلامی از همه مؤثرتر و منسجم‌تر باشد.

- آیا کربن شخصیتی جذاب داشت؟ -

- آری. بسیار جذاب بود. کربن با عقایدش چنان ژرف می‌زیست که گویی آنها را در درون خودش می‌بیند. و این امر به او حالتی نورانی و تقریباً معصومانه می‌بخشید. وقتی از چیزی به هیجان می‌آمد یا متأثر می‌شد، با چنان شادی و روشنایی می‌خندید که انسان را به شگفت می‌آورد. من همواره درباره او این احساس را داشتم که او پیش از هر چیز اهل شهود و باطن است و برکنار از واقعیت‌های روزمره در هاله جهانی به سر می‌بزد که گاه شگفتی‌هایش را بر ما آشکار می‌سازد. او سخت مسحور و مجذوب قوه خلاق تخیل بود و مقام معرفتی آن را در عرفان ایرانی یافته بود و واژه «imaginal» را برای «عالم مثالین» ساخته بود تا از هذیان‌های خیالبافی متمایزش سازد. گمان می‌کنم که او خود تجسم زنده این عالم مثالین بود. از سوی دیگر او استعداد شگفتی در ایجاد رابطه داشت: امر تأویل در دست او به امری طبیعی بدل می‌شد، آنچه انسان با او می‌دید در هاله تازه‌ای از شفافیت قرار می‌گرفت. انسان را و امی داشت تا چیزها را در بُعد پنهان و نامنتظرشان کشف کند. مادر فلات ایران باهم بسیار سفر کردیم. و هر بار برای من دیدن دوباره مکانها و بناها که از منشور نگاه او شکل دیگری می‌یافتند، شگفتی‌ای سرشار و پر بار به ارمغان می‌آورد. گویی که با توصیف‌شان، آنها را استحاله می‌داد.

کربن همچنین از طنزی سرشار بهره‌مند بود، تیزهوش و حاضر جواب بود و در آنات نادری که به خود فرصت وقت‌گذرانی می‌داد از خندیدن لذت فراوان می‌برد. گاهی که برایش ابیاتی از اندروماک اثر راسین را به لهجه سویسی - آلمانی می‌خواندم (که آن را در سویس یاد گرفته بودم). از خنده به خود می‌پیچید. هرگز از شنیدن آن خسته نمی‌شد و در هر فرصت از من می‌خواست که آن را برایش تکرار کنم. و من به رضا و رغبت خواستش را برمی‌آوردم چرا که خنده او برآستی مُسری بود. - شما در جایی گفته‌اید که کربن تنها یک شرق‌شناس یا ایران‌شناس نیست، بلکه تجسم یک دوران است.

- آنچه به نظر من تفکر او را امروزی می‌کند آنست که او در دو جبهه می‌جنگید: از یک سوی خواست ارزش‌گذاری تازه‌ای به روح بخشید، و از سوی دیگر دست در کار نقد ارزش‌های فروکاهنده زمانه ما بود. از نظرگاه جنبه دوم، کربن در زمره ویران‌گران بزرگ زمانه ما قرار می‌گیرد. در زمره کسانی چون هوسرل که واپس رفتن جهان حیات را مطرح کرد، و هایدگر که از ویرانی وجود

شناختی سخن گفت، و مکتب فرانکفورت که ابزاری شدن عقل را به میان آورد، و یونگ که افسون‌زدایی از طبیعت را آشکار کرد. اما آنچه او را از این ویرانگران بزرگ معاصر ما متمایز می‌سازد، آنست که او به مثابه شاهدی بی‌اعتنا باقی نماند، او نهان‌بینی است که جهان را از خلال عینک روح در جلوه‌ای استحاله شده باز می‌بیند. حضور او در جهان، حضوری متعهد است، اما تعهدی اینجا و اکنونی که در ماورای مرگ است. وقتی که کربن از حلول سخن می‌گوید، آن را در برابر پدیدهٔ آینه که تجلی صور در مظاهر است قرار می‌دهد. در برابر تمثیل به جنبه چندوجهی نماد ارزش می‌بخشد، و در برابر نیهیلیسم، الهیات سلبی را قرار می‌دهد. این ارزش‌گذاری‌های دوباره، رو به سوی شیوه‌های دیگر ادارک دارند. دقیقاً همین استحاله درونی است که او را قادر می‌سازد تا بعد «مثالین» تفکری اساطیری - شاعرانه را که در پیش از تاریخ روح ریشه دارد، کشف و آشکار سازد و فرصت این کار را سهروردی، فیلسوف ایرانی (قرن ششم ه‍.ق) در اختیار او می‌گذارد. زیرا، نزد سهروردی، بینش فلسفی و تجربه عرفانی سخت درهم بافته و تنیده‌اند به طوری که یکی از آنها بی‌وجود دیگری نمی‌تواند برقرار باشد.

از سوی دیگر، کربن در برخوردگاه راه‌هایی بزرگ قرار داشت. او با موضوع‌های گوناگون سروکار داشت: در عین حال متخصص فلسفه قرون وسطا، فیلسوف، آلمان‌شناس، و ایران‌شناس بود. پدیدارشناسی، تفکر قرون وسطایی و الهیات پروتستان را مطالعه کرده بود. با رودولف اوتو، ارنست کاسپر، کارل یاسپرس ملاقات کرده بود. کارل یارت و مارتین هایدگر را می‌شناخت و برای نخستین بار آثار آنان را به فرانسه ترجمه کرده بود، بدین‌سان با همه متفکران آلمانی بین دو جنگ آشنایی داشت. کربن با داشتن چنین کولباری از دانش، و با چیرگی شگفت‌آورش در جمع‌بندی و نتیجه‌گیری بود که ایران را به مثابه ارض برگزیده معنوی برگزید. سیر معنوی او، روی دادی نادر در تاریخ ایران است.

- بنابراین کربن با کشف سهروردی، در کنار غرب باطنی به تصویر تازه‌ای از بهشت دست یافت.

- می‌توان گفت که با کشف سهروردی و وطن روحانی خود، لنگرگاه خود را یافت. با اینهمه او همواره انسانی غربی و در جریان رویدادهای جهان بود. وی هرگز شیوه زوار آوازه غربی را در پی نگرفت، و تناقض بزرگ او در همین جاست: که در عین حال هم انسانی معاصر و هم زائر «شهرهای تمثیلی» بود.

- آیا به همین دلیل است که کربن را «زائری از غرب» می‌نامید؟

- دقیقاً. در زندگی او نوعی طلب دائمی، نوعی ناآرامی روح وجود دارد که او را به زائران بزرگ روح نزدیک می‌کند. طلبی که از غرب آغاز می‌شود و به سوی شرق رو می‌کند. من در این جادو واژه شرق و غرب را در معنای نمادین ظلمت و نور به کار گرفته‌ام. او برای من سفر ابن عربی، عارف بزرگ اندلسی قرن هفتم را تداعی می‌کند که شهر زادگاه خود، اندلس را ترک گفت و به شرق سفر کرد. کربن یک زائر غربی است زیرا به شیوه خودش تجسد و تجسم شریف‌ترین جنبه‌های فرهنگ

غربی است.

- جالب آنست که کربن هرگز به دین اسلام نگروید، اما خود را مستشرق می دانست.
- او خود را مستشرق در معنای «جوینده شرق» می دانست. اما شرق نور و نه شرق جغرافیایی.
او کاتولیک - زاده بود و علی رغم نزدیکی اش با الهیات پروتستان، تا آنجا که می دانم هرگز پروتستان نشد. به همین صورت، وقتی که بعدها وطن روحانی خود را باز یافت هرگز به دین اسلام در نیامد. او در ایران، اقلیم وجود، جهان روحانی، و «کانون تاریخ ادیان» را کشف کرده بود. زیرا ایران برای او «جهان میانی و میانجی» بود. میان - گاهی از وجود بود که در آن، تصویر، برای شکل دادن به سرزمین خیالی یا «ناکجا آباد» قدر و اعتبار می یافت. از این زاویه، تغییر دین برای کربن هیچ معنایی نداشت زیرا او همواره خودش باقی ماند: یعنی فرانسوی ای در طلب نور «شرق».



- آیا برای این کار دلیل خاصی وجود داشت؟

- گمان می کنم که نگرش او به ادیان، نگرشی بسیار معنوی بود و امر تغییر دین برای مردی با جنم او بسیار جزئی و سبک می نمود. تغییر دین در عین حال نوعی عمل انکار خویششن است که انجامش برای کربن ناممکن بود. با توجه به این امر که سراسر تجربه معنوی همانا دیدار با فرشته در سرایرده خاص است، تغییر دین احتمالاً این رابطه شخصی، یعنی فردیت و ویژه بودن تقلیل ناپذیر موجودیت واقعی انسان را از نو زیر سؤال می بزد و به نظر من، انتخاب و تقدیر ازلی ما را برهم می زند. زیرا مسیحی بودن، بودایی بودن یا مسلمان بودن خود یک تقدیر است.

- شاید بدنباشد که درباره رابطه هائری کربن با تفکر های دیگر، و بویژه با عقیده های دیگر درباره زمان - مندی که کربن آن را بکار گرفت، چند کلمه ای توضیح دهید.

- من قبلاً درباره این رابطه توضیح مفصل داده ام. اکنون بدین اکتفا می کنم که بگویم در آنچه کربن در آغاز نزد های دیگر یافت، این واقعیت بود که های دیگر کار فلسفه پردازی را بر تأویل متمرکز می دانست از این رو کربن نزد های دیگر روشی جامع، و حتی کلید گشودن قفل را یافت. در واقع آن کلیدی را که های دیگر خود بکار گرفته بود و در اختیار همه قرار داشت، به کار برد.

- اما به نظر می‌رسد که کربن پیشتر به دوران اول هایدگر نزدیک است تا به دوران دوم او که دوران بازگشت به وجود است.

- تفکرات متأخر هایدگر، یعنی جایگزین کردن تأکید بر حضور (انسان) با تأکید بر وجود وجود، و نیز طرح اصطلاح‌های اساسی چون استتار وجود یا غفلت از وجود که در تفکر هایدگر به گونه بازگشت یا چرخش تعبیر می‌شوند، توجه کربن را به خود جلب نمی‌کرد. کربن، ضمن آگاهی بر آنکه تفکر هایدگر دارای بعدی دین‌شناختی و حتی عرفانی است، عقیده داشت که نمی‌توان از طریق تحلیل ساخت‌های وجودی حضور به هشتمین اقلیم جهان مثالی دست یافت. در این معنی، کربن همچنان همواره افلاطونی باقی ماند.

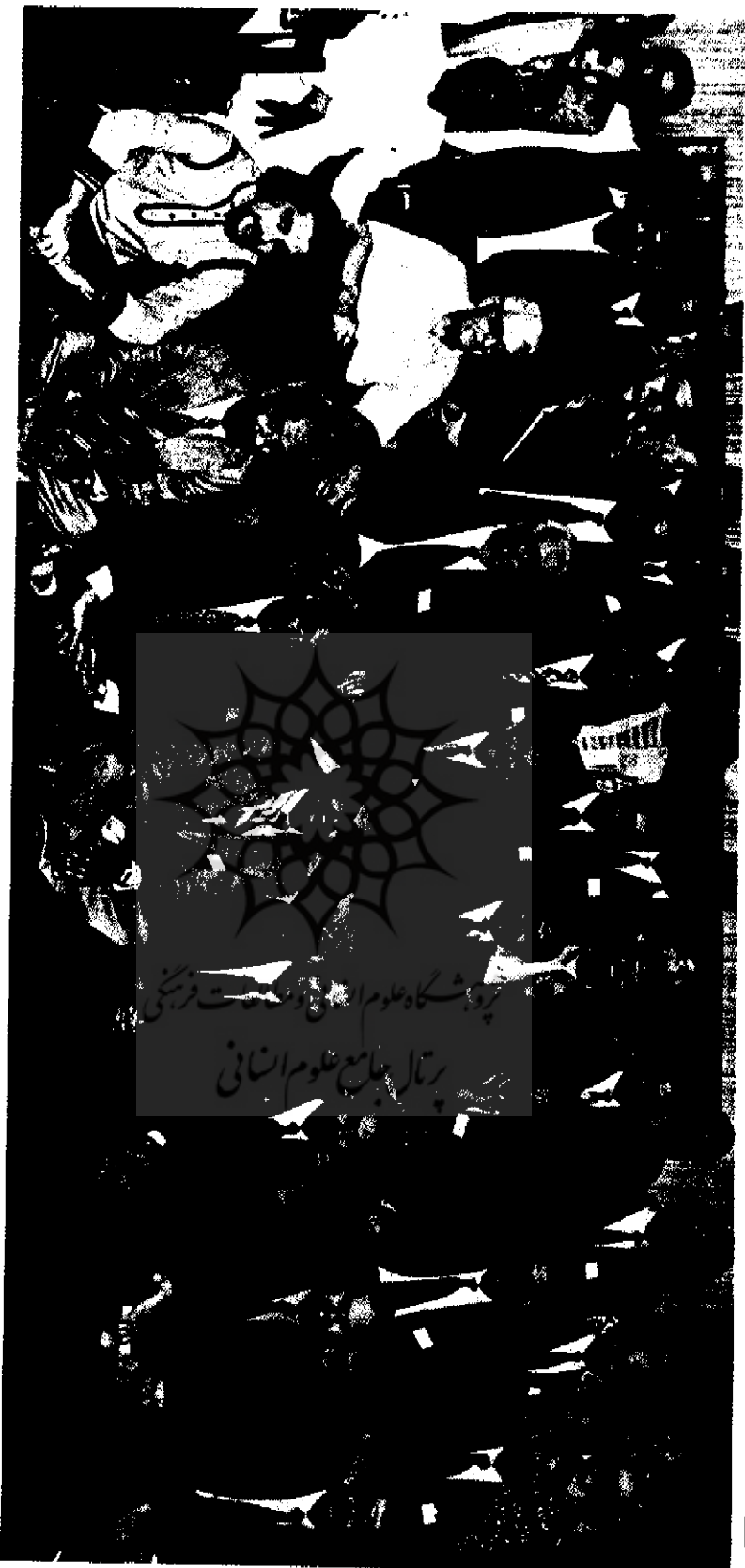
- آیا گذار کربن از فلسفه هایدگر به تفکر ایرانی تنها یک انتقال ساده جغرافیایی در زمان است یا می‌توان آن را از مقوله سیر و سلوک دانست؟

- نه آن است و نه این. در واقع نوعی گسست معرفت‌شناختی، یا نوعی مقلوب شدن تحولات معرفت است. این گذار چرخشی دوباره به سوی وجوه دیگر ادراک است که مستلزم استحاله‌ای درونی است. زیرا با آنکه «دازین» یا حضور انسانی از طریق دلهره، وجودی اصیل را متحقق می‌سازد و در نهایت امکان وجود خود را می‌پذیرد و می‌تواند کلیتی تام بوجود آورد، اما این کلیت، به هر تقدیر، در مرتبه افق این جهان خاکی مقام دارد. تعالی هایدگری نه دل مشغول آخرت است، نه پروای الهیات سلبی را دارد و نه به قیامت می‌پردازد. که اینها همه مسائلی هستند که کربن در تفکر اشرافی فلسوفی چون ملاصدرا باز می‌یابد. زیرا، نزد ملاصدرا، حضور، آن‌گونه که پدیدار جهان آن را بروی نمایان می‌سازد، یک کلیت تام که غایتش وجود مرگ - انجام باشد - نیست. بلکه غایت آن وجود فرا - مرگ است، و در نتیجه، نقطه گسست معرفت‌شناختی در همین «فرا» روی قرار دارد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
میراث هایدگر
سال جامع علوم انسانی

- گفته‌اید که تفکر هایدگر سبب شد تا بعضی روشنفکران ایرانی میان بره‌هایی بزنند و آن را با عرفان نظری در هم آمیزند. آیا به نظر شما گذار از تفکر سهروردی به هایدگر، آسان‌تر از گذار به تفکر کانت، هگل یا نیچه است؟

- آری ازیرا بُعد عرفانی تفکر هایدگری برای این‌گونه خلط مبحث‌ها بسیار آماده‌تر است تا تفکر کانت که انتقادی‌تر و بی‌پیرایه‌تر است. به نظر من، فلسفه کانت، برای ما از نظر ذهنی و روانی بسیار «بهداشتی‌تر» و سالم‌تر از فلسفه دیگر فیلسوفان متافیزیکی غرب است. اول آنکه کانت ما را از هذیان‌گویی برحذر می‌دارد، دیگر آنکه حد و حدود معرفت را به ما نشان می‌دهد. وی همچنین وضعیت «اسکیزوفرنی» انسان مدرن را بر زمینه جهانی که بر اثر انشقاق دکارتی دوپاره شده می‌پذیرد. این واقعیت که انسان ترکیبی است که میان جبر و اختیار لنگ می‌زند، یا موجودی است که هم تابع قانون علیت است و هم در قلمرو عالم معقولات (ذوات) مختار است، از همان آغاز،



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال منابع علوم انسانی

شرکت کنندگان در کنفرانس بین‌المللی فلسفه (مشهد شهر پور ۱۳۵۴) - از چپ به راست: ردیف اول (زینتسه): خانیگان - موسوی - شهیدی - جمالیپور - محقق - شریفی -
 سعدانی - ردیف دوم (زینتسه): ماهدان - مک کنون - گانو فسکی - کلیانسکی - نصر - زیکور - مرسیه - هاتسو موتو - ردیف سوم (ایستاده): ایزوتسو - علی آبادی - نسوئف -
 یارلف - اویینجا کاکف - خواتساری - پانوسی - جهانگیری - برنوزو، اعهه، ردیف آخر: بلالاک - دفون - لونیاس - ژرفانون - مر - مجهدی - پلکی - پانیکار - فان ملسن - نونو.

وضعیت ناآرام او را طرح می‌کند. با اینهمه، تا آنجا که مادر جهانی قطعه قطعه و از هم پاشیده زندگی می‌کنیم، این وضعیت بیش از پیش به تقدیر هریک از ما بدل می‌شود. اما کانت در ضمن حدود نیروهای فهم ما را نیز نشان می‌دهد. کانت، با گفتن اینکه روش استعلایی، عبارت از معرفتی است که با خود سروکار ندارد، بلکه با طریقه شناخت بدان شرط که این شناخت، شناختی ماتقدم باشد - سروکار دارد، انقلاب کوپرنیکی خود را متحقق می‌سازد، که انقلابی اساسی است، چرا که بیش از آنکه معرفت ما را نسبت به اوژه‌ها تنظیم کند، به ما نشان می‌دهد که باید، برعکس اوژه‌ها را نسبت به معرفت ما تنظیم کنیم. بدین سان نشان می‌دهد که عقل نمی‌تواند از حدود معینی فراتر جهد بی‌آنکه به ورطه هذیان‌گویی درافتد - و یا به عبارت دیگر به تناقض‌گویی‌های لاینحل منجر شود. بنابراین، فلسفه هیچ قوه‌ای که بالاتر از فهم و عقل باشد، در اختیار ندارد.

درست است که ایدنالیسم آلمانی، که از این محدودیت‌ها خرسند نبود رو به تخیل آورد و جهت منطقی استعلایی را به سوی نوعی روش دیالکتیکی منحرف کرد و از وجود - فی - نفسه نوعی فعالیت و حتی روندی بوجود آورد که اوج کمال آن در فلسفه تاریخ هگلگی بازیافت می‌شود. اما همه این نظام‌های کلیت ساز از فیثته و شلینگ و هگل تا سرانجام مارکس، چنانکه می‌دانیم به توهمات عظیم و به گمراهی‌های بزرگ منجر شده‌اند. پس از سقوط ایدئولوژی‌ها، به گمان من فلسفه کانت بیش از همیشه اکتونی و امروزی است. از آنجا که نیل به ذوات معقول از طریق قوای فهمی و عقلی امری محال است، پس بهتر آنکه درباره راه‌های معرفت گرفتار توهم نشویم. به گمان من، برای درک ذوات معقول راه‌های دیگری وجود دارد که تا آنجا که من می‌دانم در فلسفه غربی معادلی ندارند. و کانت این را خوب می‌دانست. برای رسیدن به آن باید طریق عرفانی الهیات سلبی را در پیش گرفت، و این گونه برداشت در فهرست رسمی توانایی‌های معرفتی غرب وجود ندارد.

یگذارید مثالی بیاورم. به یاد دارم که رنه گروسه (René Grousset) شرق شناس فرانسوی، شانکارا (Shankara) فیلسوف بزرگ و دانتی هندو (قرن نهم م.) را با کانت مقایسه کرده بود. اصل سخنش - که من از روی حافظه نقل می‌کنم - این بود که شانکارا چون کانت بر آنست که ذهن یا فاعل شناسایی، به غیر از نوعی معرفت بر نظام محسوسات (پدیدارها) نمی‌تواند متعلق دیگری داشته باشد. اما، برخلاف کانت، از این امر نتیجه می‌گیرد که علم به امور محسوس (پدیدار)، پندرهایی هستند که از ما یا، یعنی از توهم کیهانی، به ما می‌رسند. اندیشه انتقادی شانکارا به نتیجه‌ای منتهی می‌شود که درست قطب مخالف اندیشه کانتی است. کانت با نشان دادن تناقض احکام در تعقل، می‌خواهد ما را از نظریاتی‌های بیهوده متافیزیک دور سازد. اما شانکارا، با آنکه تقریباً از همان بنیاد آغاز می‌کند، به این نتیجه می‌رسد که معرفت بر امور محسوس (پدیدارها) امری فریب‌آمیز است و آنچه بالاتر از همه اینهاست، همانا معرفت بر برهمن و در نتیجه معرفت بر جهان ذوات معقول است. اکنون، اگر بخواهیم اندیشه شانکارا را در مقولات کانتی بیاوریم، به نتایج حیرت‌انگیزی خواهیم رسید. مانند آنکه: تنها معرفت معتبر، معرفت بر امور معقول است، یا آنکه تنها معرفت، معرفت بر امور شناخت‌ناپذیر است.

زیرا، آنچه این دو متفکر را از هم متمایز می‌سازد، وجود شیوه‌های دیگر معرفت است. یعنی یک جهان عرفانی الهیات سلبی وجود دارد که فیلسوف آلمانی نمی‌تواند آن را در سلسله مراتب توانایی‌های ادراکی انسان بگنجانند بدین سان، از آنجا که معرفت بر امور ذوات معقول از نوعی نظام معرفتی برمی‌خیزد که رسماً در تفکر غربی اعتبار ندارد، و به کار نیز گرفته نشده است، بلکه از نوعی پیش‌تأملی و عرفانی به جهان مایه می‌گیرد، به عقیده من روش کانتی نوعی محافظ و حائل ضروری و جان‌شین‌ناپذیر در برابر انواع لغزش‌ها و کژروی‌هاست، که به صورت ایدئولوژی‌های غربی یا افکار افراطی دیگر ظاهر شود. تفکر کانتی خطوط مرزی و مناطق ممنوعی را نشان می‌دهد که بدون داشتن قطب نما یا نقشه نباید خطر ورود به آنها را بر خود هموار کرد. وگرنه خطر فرو رفتن در شنزارهای بیابان اوهام در کمین است.

در تفکر کانتی بُعد دیگری وجود دارد که از نظر من بسیار مهم است، و آن اعتبار بخشیدن به قدرت تخیل یا تصویرآفرینی است (Einbildungskraft) که توسط دکارت، به عنوان فکرت‌های «مغشوش» از آن سلب اعتبار شده بود. زیرا تخیل حامل انگاره‌ها (schemata) است. انگاره، خود یک تصویر نیست، بلکه نمایانگر روندی است که نمایش تصویر از طریق آن ممکن می‌گردد. به مدد این انگاره‌هاست که تخیل به میانجی قوای فاهمه و مجموعه قوای شهودی بدل می‌گردد. تخیل آنها را به هم می‌پیوندد و مربوط می‌سازد. بدین سان، تخیل نیز مانند قوه فاهمه شکل‌های ادراکی ماتقدم خود را دارد. به عقیده من این بخش از فلسفه کانت از آن جهت پربار و پرنتیجه است که در زمانه ما، معرفت بر شکل‌های نمادین روح و فرهنگ‌هایی که بر وجه تفکری تصویر تأکید دارند، بیش از همیشه اکنونی است.

۳۰۲

- من همیشه تصور می‌کردم که شما بیشتر به پیشینیان کانت و یا متفکری چون شوپنهاور نزد یکدیگر تا به خود کانت.

- من در این معنا کانتی بوده‌ام که سه پرسش بنیادین کانت همواره استدراک مرا برانگیخته‌اند: چه می‌توانم بدانم؟ چه باید بکنم؟ حق دارم به چه امیدوار باشم؟ من این سه پرسش را اساسی می‌دانم. هرچند که پاسخ به این پرسش‌ها می‌تواند ضرورتاً همان نباشد که کانت در سه نقد خود بدست داده است. با اینهمه تصور شما که مرا بیشتر به اسلاف کانت نزدیک می‌دانید صائب است. اما فیلسوفی که بیش از همه بر من اثر گذاشته و همواره تحسینش کرده‌ام نیچه است، نه شوپنهاور. من هنگامی که بسیار جوان بودم، به خواندن آثار نیچه پرداختم. از آن پس نیز هر از گاه آنها را از نو خوانده‌ام و هر بار احساس کرده‌ام که به کشف لایه‌های تازه‌ای از عقاید دست یافته‌ام. گویی که خزانه ژرف بینی‌های سرشار این متفکر پایان‌ناپذیر است. درون مایه‌های که بیش از همه بر من اثر نهاده است فلسفه «تیشه و تبر» اوست که شامل شکستن بت‌های ذهنی کهن، وارونه کردن جهان افلاطونی و بویژه، نیهلیسم است که به عقیده نیچه نطفه بیماری مزمنی است که از آغاز دامنگیر روح غرب بوده است... «ارزش‌های والا خوار می‌شوند. هدف‌ها غایب‌اند. پاسخی برای این سؤال که: فایده‌اش چیست؟

وجود ندارد.» بدین‌سان نیهیلیسم تاریخ و اماندگی ارزش‌هایی است که به وجود منسوب‌اند، یا به عبارت دیگر جایگزین کردن دائم ارزش‌های کاذب با ارزش‌های قدیم است. از این رو خصلت جایگزین‌سازی دارد. آگاهی جانشین وحی می‌شود، و سپس، به نوبه خود، و عقل در برابر غرایز جا خالی می‌کند. از لحظه‌ای که به آنچه برتر از هر ارزش است، ارزشی نسبت می‌دهیم، این روند بازگشت‌ناپذیر را آغاز کرده‌ایم. که دو مرحله نیهیلیسم از این روند ناشی می‌شود: نیهیلیسم منفعل و نیهیلیسم فعال. اگر مرحله نخست، مرحله از هم‌پاشی هدف‌ها و سیده‌هاست، مرحله دوم، مرحله به حساب آوردن این وضعیت و تغییر ارزش همه ارزش‌ها از طریق زیر و زبر کردن نظریه افلاطونی سستی است.

زیرا همه ارزش‌های گذشته، تصاویر بیرونی «بینش پرسپکتیوی» ما از واقعیت است، به گونه‌ای که از همان آغاز، هرچه در خارج از حوزه اراده معطوف به قدرت موجود باشد، بی‌ارزش است. همه این نظرات که برای درک قدرت حیرت‌انگیز نفی، و برای تعبیرات استادانه‌ای که هایدگر در کتابی که درباره نیچه نوشته به عمل آورد، بسیار باارزش است، برابر آن داشت که به مسأله نیهیلیسم و تأثیرات آن بر تمدن‌های سستی بپردازم. که من آن را در کتاب آسیا در برابر غرب آورده‌ام.

- در همین کتاب شما نیچه را با داستایفسکی مقایسه می‌کنید.

- من این مقایسه را از آن رو کرده‌ام که از نظر من نیهیلیسم دو وجه دارد: وجه غربی و وجه شرقی. داستایفسکی، به عقیده من وجه شرقی این پدیده را ارائه می‌دهد. پیش از او نیز این امر سابقه داشته است. این تصور پیش‌تر در کتاب پدران و پسران تورگنیف طرح شده است. در این کتاب بازاروف تجسم نیهیلیسم است. اما نیهیلیسم آلمانی با نیهیلیسم روسی تفاوت دارد. زیرا نیهیلیسم روسی رو به سوی نظریه منجی بودن ملت روس دارد که به عقیده داستایفسکی حامل خداست. همه شخصیت‌های بزرگ رمان‌های داستایفسکی چهره‌های نیهیلیستی‌اند. مانند ایوان در بردران کارامازوف، راسکولنیکوف در جنایت و مکافات که نیهیلیستی است که به شدت ایوان زهرآگین نیست، و سرانجام استاوروگین - این غریب‌ترین شخصیت ادبیات جهان - که در رمان ابلیمان یا جن‌زدگان نماینده اوج نیهیلیسم یا نفی نفی است. لحن مکاشفه‌ای و پیشگویانه رمان ابلیمان براستی حیرت‌انگیز است. در آن بذر سراسر آینده روسیه، گولاگ و استالینیزم دیده می‌شود. چرا که همه «سنخ‌هایی» که توسط داستایفسکی به تجسم درآمدند بعدها وجود جسمانی یافتند و به صورت شخصیت‌های واقعی تاریخی ظاهر شدند و چون گردباد صحنه تاریخ را درنوشتنند. گویی داستایفسکی ظهور این سنخ‌های تازه انسانی را که سرنوشته روسیه شوروی را رقم زدند، پیشگویی کرده بود.