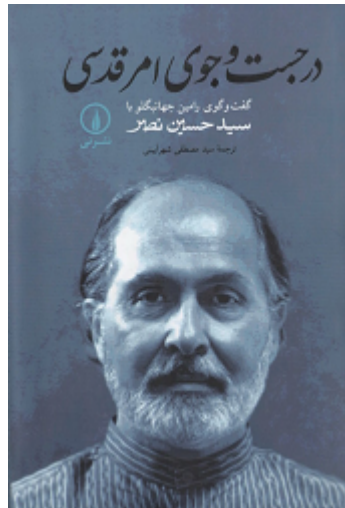


بسم الله الرحمن الرحيم

در جست وجوی امر قدسی

گفت وگویی را مین جها بگلوبا

سید حسین نصر



تهران - نشر نی - ۱۳۸۵



بخش اول. از تهران تا بوستون

- ۱ - ملاقات با مردان بزرگ
- ۲ - آشنایی با دین
- ۳ - قهرمانان دوران کودکی
- ۴ - سفر به آمریکا
- ۵ - مدرسه‌ی پدی
- ۶ - تحصیل در ام. آی. تی
- ۷ - هاروارد و پژوهش درباره تاریخ اسلام
- ۸ - آشنایی با مابعدالطبیعه‌دانان سستی

بخش دوم. بازگشت به ایران

- ۱ - فضاها‌ی سستی
- ۲ - هنر تعلیم و تربیت
- ۳ - هانزی کرین و علامه طباطبایی
- ۴ - در غربت سیاست
- ۵ - فلسفه‌ی اشراق
- ۶ - هانزی کرین: فیلسوفی غربی در میان ایرانیان
- ۷ - فلسفه در انجمن
- ۸ - دانشگاه صنعتی و علم‌گرایی ایرانی
- ۹ - انقلاب ایران و زندگی در تبعید
- ۱۰ - مسلمانی در غرب

بخش سوم. ایرانی بودن چیست؟

- ۱ - پل فیروزه
- ۲ - تقدس‌بخشی به زندگی
- ۳ - الهه‌گان هنر
- ۴ - عطش به معنویت
- ۵ - معنویت در اسلام
- ۶ - سنت چیست؟
- ۷ - مدینه‌ی فاضله
- ۸ - تجددگرایان و طبیعت
- ۹ - جهان سوم و غرب
- ۱۰ - معرفت و امر قدسی

بخش چهارم. اسلام و دنیای مدرن

- ۱ - روح زمان یا روح قدسی
- ۲ - اندیشه‌ی اسلامی و چالش‌های مدرن
- ۳ - اسلام در فرآیند جهانی شدن
- ۴ - اسلام در آینده‌ی غرب

بخش پنجم. هنر و معنویت

- ۱ - ساحت معنوی هنر
- ۲ - بیگانگی با جوهر زندگی
- ۳ - هنر مقدس چیست؟
- ۴ - مقدسات انسان مدرن
- ۵ - هنر اسلامی و پیام آن
- ۶ - هنرمند مسلمان کیست؟

بخش ششم. اسرار ملکوت

- ۱ - سکوت عرفانی
- ۲ - آیا عرفان می‌تواند سیاسی باشد؟
- ۳ - تصوف و مسیحیت شرقی
- ۴ - اسلام و گفت‌وگوی ادیان
- ۵ - مسیحیت و مدرنیته
- ۶ - سکولاریسم و نقد آن



توضیحاتی پیرامون این نسخه الکترونیکی

۱. این نسخه، از روی چاپ سوم این کتاب تهیه شده است:

در جست‌وجوی آزادی، گفت‌وگوی رامین جهاننگلو با سید حسین نصر، ترجمه سید مصطفی شهرآیینی
(تهران، نشر نی، ۱۳۸۵)

۲. مجموعه‌ای از تصاویر مربوط به پرفسور سید حسین نصر در انتهای نسخه‌ی چاپی کتاب چاپ شده، که در این نسخه‌ی الکترونیک مشاهده نمی‌فرمایید.
۳. املا‌ی انگلیسی کلمات خاص در پاورقی نسخه‌ی چاپی ذکر شده‌اند. در این نسخه‌ی الکترونیکی برخی از آن‌ها به متن منتقل شده‌اند و با فونت و رنگ متمایز، از متن اصلی کتاب قابل تشخیص هستند.
۴. گاهی برای بهتر ساختن جلوه‌ی نسخه‌ی الکترونیکی، تغییراتی در سیاق نگارش نسخه‌ی چاپی و نگارش املا‌ی آن‌ها صورت گرفته است. این تصرفات، جز در مواردی که ذکر شد، به هیچ وجه، شامل متن، و حتی ترکیب جملات کتاب نمی‌شوند.
۵. نسخه‌ی الکترونیکی، برای آن دسته از کتاب‌دوستانی فراهم شده که به هر دلیل، دسترسی آسان به این کتاب، برایشان فراهم نیست. خریداری نسخه‌ی چاپی کتاب از سوی سایر علاقه‌مندان، سبب حمایت از ناشر و نگارنده‌ی فرهیخته‌ی کتاب خواهد شد.
۶. در پایان، از دوستان و سروران خواهش‌مندیم ضمن مطالعه‌ی کتاب، خطاهای املا‌ی و نگارشی نسخه‌ی الکترونیکی را به «کتابخانه‌ی مجازی گرداب» گزارش دهند تا در بهبود کیفیت آن، سهمیم گردند.

با احترام، کتابخانه‌ی مجازی گرداب

<http://www.seapurse.com>



بخش اول

از تهران تا بوستون

ملاقات با مردان بزرگ

جهانبگلو: سپاس گزارم از این که این مصاحبه را پذیرفتید. دوست دارم این کتاب را با پرسش‌هایی درباره‌ی زندگی خانوادگی و دوران کودکی‌تان آغاز کنم. شما در خانواده‌ای از علما و پزشکان، به سال ۱۹۳۳ دیده به جهان گشودید. می‌توانیم با خاطرات کودکی‌تان شروع کنیم؟

نصر: به نام خداوند بخشنده‌ی مهربان. البته؛ با کمال میل. بسیار خوشحال می‌شوم که درباره‌ی کودکی‌ام سخن بگویم. خاطرات بسیار روشنی از آن دوران [به یاد] دارم که بر من تأثیری ماندگار، نه تنها به لحاظ عاطفی و احساسی، بلکه نیز به لحاظ عقلی بر جای نهاده است. چنان‌که گفتید، من در خانواده‌ای از علما دیده به جهان گشودم. پدر بزرگ و نیای مادری‌ام از روحانیون سرشناس بودند. نیای مادری‌ام - شیخ فضل‌الله نوری - از بزرگ‌ترین روحانیون حاضر در صحنه‌ی انقلاب مشروطه‌ی سال ۱۹۰۶ بود که در همان روزگار اعدام شد. این واقعه، خانواده‌ی مادرم را عمیقاً متأثر ساخت؛ تأثیری روانی که بسیاری از اعضای این خانواده از آن رنج می‌بردند. البته بسیاری از آن‌ها همچنان دین‌دار ماندند و چندی دیگر از جمله رئیس حزب توده‌ی ایران، نورالدین کیانوری - پسرعموی مادرم و نوه‌ی شیخ فضل‌الله نوری - به اسلام پشت کردند. از این رو من در زمینه‌ی مطالعات دینی از جانب خانواده‌ی مادرم، هم میراث دینی بسیار عظیم و هم آسیبی روانی را در خود احساس می‌کردم. با این‌همه، بعد علائق دینی همواره [در من] بسیار سرزنده بود. از جانب پدرم، هم ایشان و هم پدرشان پزشک بودند. اما پدرم همچنان ادیبی بزرگ و فیلسوف بود. به گمان من، او تنها کسی بود که در تاریخ نوین ایران به مدیریت مدرسه‌ی پزشکی، مدرسه‌ی حقوق، ریاست دانشکده‌ی هنرها، و نیز دانش‌سرا دست یافته بود. او از سیاست نیز برکنار نبود. پدرم عضو نخستین مجلسی بود که پس از انقلاب مشروطه بنیان‌گذاری شد و در تدوین قانون اساسی هم دستی داشت. از همین رو، نزدیک‌ترین دوستانش، مردانی مانند محمدعلی فروغی و محتشم‌السلطنه اسفندیاری، از مقامات بلندمرتبه‌ی سیاسی کشور بودند.

ویژگی دوران کودکی من، آمیزه‌ای از تربیت متمرکز دینی و فرهنگی، به همراه آشنایی با اوضاع سیاسی کشور، از ره‌گذر تماس با برگزیدگان سیاسی کشور بود که بسیاری از آن‌ها، از جمله‌ی فرهیختگان به شمار می‌رفتند. گذشته از این که پدر و مادرم در زبان فارسی بسیار کارآزموده بودند، پدرم معلم ادبیات فارسی بود و مادرم نیز در شعر سنتی فارسی دستی تمام داشت.

من از این دوران، خاطرات زنده‌ای درباره‌ی بسیاری چیزها دارم. نخست آن که از زمانی که به یاد دارم - یعنی سه یا چهار سالگی من - شب‌ها به خواندن متون کلاسیک نظم و نثر فارسی، به‌ویژه [اشعار] سعدی، حافظ، مولوی، و فردوسی سپری می‌شد. من با اشعار این چهار تن آغاز کردم و بعدها به مطالعه‌ی اشعار نظامی پرداختم. زمانی که تنها چند سال - شاید هشت یا نه سال - بیش‌تر نداشتم، روزی محمدعلی فروغی به منزل ما آمد و پدرم [به او] گفت: «آقای فروغی، چرا با حسین مشاعره نمی‌کنید؟» و فروغی هم مرا روی زانویش نشاند و من که اشعار بسیاری از بر داشتم، او را در مشاعره شکست دادم. من هزاران بیت شعر از بر داشتم که این امر تأثیر بسیار چشم‌گیری بر ذهنم گذاشت. در آن روزها سنت دیرینه‌ی برگزاری محافل دوستانه درباره‌ی مباحث علمی، هنوز پابرجا بود. پدرم چند دوست صمیمی همچون هادی حائری، سید محمدکاظم عصار، و شیخ عبدالله حائری داشت که از اندیش‌مندان بزرگ بودند. هادی حائری را شاید بتوان بزرگ‌ترین مثنوی‌شناس آن روزگار دانست تا جایی که کسانی چون فروزان‌فر وقتی در مثنوی به دشواری‌هایی برمی‌خوردند، به او مراجعه می‌کردند. شیخ عبدالله حائری هم رئیس شاخه‌ی یکی از متصوفه بود. من آن‌ها را در آن روزها خوب می‌شناختم. چنان‌که

گفتم، پدرم دوستان دیگری نیز مانند فروغی داشت که آن‌ها هم «ادیب» و هم از جمله‌ی دولتمردان بودند. معمولاً این محافل ادبی را هفته‌ای یک بار با این دوستان برگزار می‌کرد و شکوه‌الملک نیز که بعدها رئیس دفتر ویژه‌ی رضا شاه شد، در آن‌ها شرکت می‌جست. او دوست نزدیک پدرم بود و با ما در یک خیابان زندگی می‌کرد. پدرم معمولاً مرا با خود به این جلسات می‌برد؛ جلساتی که حاضران ساعت‌ها به خواندن تنها چند بیت شعر، تفسیر، و بحث درباره‌ی آن‌ها سرگرم بودند. این تجربه به ژرفای ذهن و جان من راه یافت؛ همچون نشانی برجسته از دوران کودکی‌ام که همواره آن را به یاد خواهم داشت.

دومین خاطره‌ی من، آمیزه‌ای از دین‌داری به همراه گرایش به تصوف است که بر من سایه می‌افکند. پدر، پدربزرگ، و نیای پدری‌ام همگی وابسته به سنت تصوف و آرمان «رواداری» (واژه‌ای که بر لاف میل خویش در این‌جا به کار می‌برم، چرا که واژه‌ای بسیار ناروشن و همچنین نارساست؛ آن‌گاه که درباره‌ی دیگر ادیان و جهان‌بینی‌ها به کارش می‌گیریم) بودند. اما جامعیت تصوف در تربیت من که هم دینی و هم به دور از تعصب بود، حضوری پررنگ داشت.

سومین خاطره درباره‌ی فلسفه است. من از همان سنین کودکی - یعنی هفت یا هشت سالگی - به مسائل فلسفی علاقه‌مند بودم. در آن ایام، در کنار پدرم می‌نشستم و از او می‌پرسیدم که مثلاً اگر هیچ زمین و آسمانی در کار نمی‌بود، ما کجا بودیم؟ به راستی که پرسش‌های مابعدالطبیعی دست از سرم برنمی‌داشت. چون من معمولاً پهلوی پدرم می‌نشستم و پرسش‌های از این دست را پیوسته از او می‌پرسیدم، مادرم مرا و می‌داشت که به توپ‌بازی یا چیزی از این دست بپردازم. به یاد دارم که در حدود ده سالگی، ترجمه‌های فارسی موریس مترلینگ - که در آن زمان تازه درآمده بود - و گزیده‌هایی از پاسکال و دکارت را می‌خواندم. گفتنی است که این علاقه‌ی زود هنگام من به فلسفه، شامل فلسفه‌ی غرب هم می‌شد. چرا که پدرم کتابخانه‌ای غنی از کتاب‌های فرانسه و فارسی داشت که من در بازگشتم به ایران، در اواخر دهه‌ی پنجاه، آن را به کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران اهدا کردم. من در آن هنگام - هرچند معلم سرخانه‌ی زبان فرانسه داشتم - نمی‌توانستم فرانسه بخوانم. اما ترجمه‌های بسیاری [از آثار فرانسوی] در دسترس بود و پدرم نیز درباره‌ی این امور با من به بحث می‌نشست. به این ترتیب، من در ده سالگی پاسکال را می‌شناختم و به‌ویژه می‌دانستم که فیلسوفان کاتولیک فرانسوی، غیر از فیلسوفان شکاکی هستند که بعدها [در این کشور] پا به عرصه گذاشتند. دست‌کم نام بسیاری از فیلسوفان فرانسوی به گوشم خورده بود و در نتیجه، علاقه‌ی شدید به فلسفه، بخشی از خاطرات کودکی من است.

البته واپسین خاطره‌ام از آن دوره، تربیت بسیار سختگیرانه‌ای است که با انضباط خاصی از سوی پدر و مادرم بر من اعمال می‌شد؛ به‌ویژه پدرم که به من آموخت تا چگونه در امور عقلی بسیار دقیق بوده و شاگرد خوبی باشم. درباره‌ی آموزش من، مراقبت بسیار زیادی اعمال می‌شد که در نتیجه‌ی [این مراقبت] در امتحان کلاس ششم - که در آن روزگار امتحانی ملی (سراسری) بود - شاگرد اول شدم و همواره در مدرسه از شاگردان ممتاز بودم. این که همواره باید شاگرد بسیار خوبی باشم، در ذهن من ریشه دواند و البته پایه‌ی همه‌ی انضباط فکری گردید که در سراسر زندگی‌ام داشته‌ام.

باز هم به این بخش بازمی‌گردیم. اینک اگر موافق باشید، درباره‌ی کتاب پدرتان به نام *دانش و اخلاق سخن بگوییم*. مسائل مربوط به دانش و اخلاق، هر دو در اندیشه‌ی شما از مفاهیم مهم به شمار می‌آید. دوست دارم درباره‌ی این کتاب و شیوه‌ی تأثیرپذیری شما از آن، بیش‌تر بدانم.

پیش از هر چیز [باید بگویم که] پدرم چندین کتاب نوشت که بیش‌تر آن‌ها هرگز منتشر نشد. آن‌ها هنوز به شکل دست‌نوشته است و من بسیار اندوهگینم از این که همه‌ی آن دست‌نوشته‌ها را در جعبه‌ی بزرگ آهنی به دکتر رضوانی - استاد تاریخ دانشگاه تهران - دادم. ایشان درباره‌ی دوره‌ی قاجار پژوهش می‌کرد و دست‌اندرکار نگارش کتابی درباره‌ی پدرم بود. یک سال پیش از انقلاب، من این جعبه را به دکتر رضوانی دادم و هرگز معلوم نشد که چه بر سر آن دست‌نوشته‌ها آمد و اکنون هم که دیگر ایشان در میان ما نیست و همچنان از سرنوشت آن‌ها بی‌خبرم. هنگامی که من در سال ۱۹۵۸ به ایران بازگشتم، بسیار ناراحت بودم از این که تنها اندکی از آن‌همه نوشته‌های پدرم چاپ شده بود. از این رو دست‌نوشته‌ی بسیاری از مقالات او را برگزیدم، فصل‌بندی کردم، و عنوان *دانش و اخلاق* را که پدرم

همواره درباره‌اش سخن می‌گفت، بر آن نهادم. در همان ایام از عموی بزرگم، سید علی نصر - نویسنده‌ای سرشناس و از بنیان‌گذاران تئاتر نوین در ایران - که هنوز زنده بود و به پدرم بسیار نزدیک بود، پرسیدم: «به نظر شما پدرم چه عنوانی را برای این کتاب می‌پسندید؟» ایشان پاسخ داد که پدر شما همواره بر دو عامل دانش و اخلاق تأکید می‌ورزید. به این دلیل بود که اندیشیدم *دانش و اخلاق*، عنوان مناسبی [برای این کتاب] است.

دانش و اخلاق، در واقع قطب‌های دوگانه‌ای بود از آن‌چه من از منش ویژه‌ی پدرم و آن‌چه او در من پرورانده بود، به یاد دارم. نخست آن که او انسانی به غایت اخلاقی بود. او دو سال پیش از درگذشتش، در راه بازگشت از منزل مادر بزرگ مادری‌ام که برای ناهار آن‌جا بودیم، در حالی که پیاده قدم می‌زد، با دوچرخه‌ای تصادف کرد. او زودتر از ما، به تنهایی [مهمانی را] ترک گفت که دوچرخه‌سواری با او برخورد کرده بود و بر اثر آن، ایشان به درون جوی افتاده، استخوان لگنشان شکسته بود. پدرم با این که به کمک فوری نیاز داشت، به دوچرخه‌سوار گفته بود که از آن‌جا دور شود. چرا که اگر مقامات دوچرخه‌سوار را شناسایی می‌کردند، زندانی‌اش کرده و گرفتارش می‌کردند. بنابراین او باید از آن‌جا دور می‌شد. پدرم آن مرد را وادار به فرار کرد و از آن پس هیچ‌کس به هویت او پی نبرد. پس از آن حادثه، نخست‌وزیر به منزل ما آمد و از پدرم درباره‌ی تصادف پرسید و گفت: «هیأت دولت، مصرانه خواهان دستگیری عامل حادثه است.» اما پدرم لبخندزنان پاسخ داد: «نه، نه، اتفاقی بود.» ایشان تا زمان مرگشان نیز که بر آثار پی‌آمدهای همین حادثه رخ داد، هرگز نام آن دوچرخه‌سوار را به کسی ابراز نکرد. او مردی بزرگ‌منش بود و از این رو، مسأله‌ی اخلاق و دانش از عوامل بسیار بسیار مهم در تربیت من بود. پدرم، به گونه‌ای دانش‌آموز همیشه‌جویای دانش بود. او هر شب مطالعه می‌کرد. من که به دنیا آمدم، تازه پا به شصت سالگی گذاشته بود. چرا که دیر ازدواج کرده بود. او چه در قلمرو فرهنگ، چه در عرصه‌ی سیاست، جای‌گاهی بس برجسته داشت و مجبور نبود مطالعه کند. اما همواره تا پاسی از شب مطالعه می‌کرد و می‌کوشید این دانش‌دوستی را در من نیز پدید آورد.

اما نکته‌ی باریک‌تری هست که من سالیان سال در مقام یک فیلسوف درباره‌اش اندیشیده‌ام و اکنون بایسته است بدان اشاره کنم. در واقع انسان‌ها - چنان‌که یونانیان باستان هم گریزی به آن زده‌اند - بر چند گونه‌اند: دسته‌ای جسمانی‌اند، که با خوشی‌های جسمی ارضاء می‌شوند و این همه‌ی چیزی است که در زندگی در پی‌آیند. دسته‌ای دیگر به قول یونانیان *Psychoi*، یعنی کسانی هستند که با واکنش عاطفی نسبت به امور در قلمرو روحی ارضاء می‌شوند و دسته‌ی سوم، انسان‌هایی روحانی هستند. اینان بالطبع در جست‌وجوی دانشند، چرا که تنها این کار خرسندشان می‌کند. این گروه اخیر، حتی اگر به معارف معنوی نیز دست‌رسی نیابند، به حوزه‌ی فیزیک نظری یا فلسفه و منطق کشیده می‌شوند؛ هرچند که انسان‌های روحانی حقیقی جز در پی حکمت بر نمی‌آیند. کسانی که از چنین ذهنی برخوردارند، در پی دانش بر می‌آیند. حتی اگر این دانش همواره همان چیزی نباشد که فلوپین یا دیگر فلاسفه در نظر داشته‌اند. بلکه آن‌ها طبعاً به سوی دانش کشیده می‌شوند. من از دسته‌ی اخیر بودم. حتی در ایام جوانی نیز هیچ‌چیز به اندازه‌ی دانستن مطلبی خوشحالم نمی‌کرد. [وقتی] پدر و مادرم برایم توپ یا لباس نوبی می‌خریدند، نه که این چیزها را دوست نمی‌داشتم، اما بر خلاف همه‌ی پسر بچه‌ها - که شما هم اخلاق آن‌ها را می‌دانید - همواره داشتن یک کتاب [از داشتن این چیزها] خوشحال‌ترم می‌کرد. بنابراین گونه‌ای هماهنگی میان طبیعت روحانی در من و توانایی پدرم در فعلیت بخشیدن به آن وجود داشت. من فکر می‌کنم که در سراسر زندگی‌ام همواره در جست‌وجوی دانش بوده‌ام؛ جست‌وجویی که ریشه در روزگار کودکی‌ام دارد.

جالب است. شما گفتید که پدر بزرگ مادری و نیز پدری‌تان، هر دو انسان‌هایی دین‌دار و از روحانیون بودند. جالب این‌جاست که می‌بینم پدرتان از تعلیم و تربیتی مدرن برخوردار بوده و با وجود آن که پدرشان پیشینه‌ای دینی داشت، خود او برای تعلیم و تربیت مدرن جای‌گاهی بس بلند قائل بود. این پدیده را چگونه توضیح می‌دهید؟

این، پرسش بسیار خوب و عمیقی است که تا پیش از این، هرگز به طور کامل به بحث درباره‌ی آن نپرداخته‌ام. بسیاری پدر من را بنیان‌گذار نظام آموزشی نوین در ایران می‌دانند که بی‌گمان چنین است. کسانی همچون دکتر صادق علم و دکتر سیاسی، زیر نظر پدر من

کار می‌کردند. او خواهان پست وزارت فرهنگ نبود - هرچند برای مدرتی عنوان سرپرست وزارت فرهنگ را پذیرفت - چرا که در دوره‌ی رضا شاه، همواره وزرا در حال تغییر بودند و پدرم می‌خواست که در نظام آموزشی که از دوره‌ی قاجار پا گرفته بود، پایگاه استواری داشته باشد. ایشان از آن‌جا که «پدر آموزش نوین در ایران» بود، کل نظام آموزشی را مدیریت می‌کرد. او می‌خواست که نظریه‌های نوین مربوط به تعلیم و تربیت را با الگوهای سنتی‌تر اسلامی درآمیزد، چرا که خودش از هر دو نوع آموزش سنتی و نوین برخوردار بود. از این رو، پدرم همواره در راه یکپارچه‌سازی الگوهای سنتی و نوین تعلیم و تربیت می‌کوشید و از من می‌خواست که علوم و عقاید مدرن را بیاموزم. اما او در برطرف کردن شکافی می‌کوشید که در واقع از دوره‌ی قاجار بر فرهنگ ما نیز مانند فرهنگ همه‌ی کشورهای خاورمیانه‌ی آسیا سایه افکنده بود؛ شکاف میان سنت و مدرنیته، که مسأله‌ی سده‌های بیست و بیست‌ویک بوده و هنوز هم پابرجاست. همین نگرش پدرم نسبت به این امور، بعدها مرا در زندگی‌ام به پرسش‌گری عقلی بسیاری واداشت. چرا که من جوانی نبودم که در خانواده‌ای کاملاً سنتی - یعنی با آموزش علوم قرآنی و مناسک دینی - بار آمده باشم. در منزل ما، در عین دین‌داری و پرهیزگاری، دیدگاه‌های مدرن نیز مطرح می‌شد که من این را نه بی‌دینی، بلکه گشودگی نسبت به غرب می‌دانم. من در نوجوانی، ترجمه‌های [آثار] شکسپیر را می‌خواندم. یادم هست که کتاب *تاجر ونیزی* را نخستین بار در یازده سالگی خواندم. در همان ایام، پدرم کتابی از ویکتور هوگو به من هدیه داد. عموی دیگرم در اواخر دوره‌ی قاجار و اوایل دوران پهلوی، آثاری از ادبیات فرانسه را به فارسی برگرداند که بخشی از میراث خانوادگی ماست. من همه‌ی آثار الکساندر دومای پدر و الکساندر دومای پسر را می‌خواندم و البته دنیای فرانسوی‌زبان را بر دنیای انگلیسی‌زبان کاملاً ترجیح می‌دادم. به این ترتیب، پدرم به معنایی در خود میان بعد حکمی و مابعدالطبیعی میراث اسلامی - که از رهگذر تصوف به آن رسیده بود - و علوم و مفاهیم غربی ترکیبی ایجاد کرده بود. البته ایشان مبانی فلسفی علوم و مفاهیم غربی را نمی‌پذیرفت. چرا که نه یک پوزیتیویست یا لادری، بلکه درست در جبهه‌ی مخالف آن‌ها بود. با این‌همه، او این مسأله را از رهگذر نگرشی مابعدالطبیعی پشت سر گذاشته بود؛ چنان‌که در یکی از مقالات کتاب *دانش و اخلاق* می‌بینیم که ایشان از تاریکی، همچون نمادی بسیار ژرف سخن می‌گویند.

پدرم چندان عمرش به درازا نینجامید که من به سنی برسیم تا بتواند این ترکیبی را که در خود پدید آورده بود به من انتقال دهد و باید که خودم به جست‌وجوی آن برمی‌خاستم. آنچه او در من به ارث نهاد، سه چیز بود: نخست عشق به معارف [نهفته در] فرهنگ ایرانی و سنت ایرانی، ادبی، و فلسفی خودمان؛ دوم، علاقه‌ی شدید به آنچه در غرب، در قلمرو علم و فلسفه در جریان بود؛ سومین چیزی که ایشان برای من بر جا گذاشت احساس آرامشی است که در خود داشت و من همواره آن را با خود داشته‌ام. او که انسانی بسیار آرام بود، همواره لبخندی آسمانی بر چهره داشت. ایشان از هر گونه تعارض درونی که امروزه در بسیاری از انسان‌های دور و برمان می‌بینیم، انسان‌هایی که روحشان از عوامل گوناگونی دچار تشتت است، برکنار بود.

من دوازده سال و نیم داشتم که ایران را ترک کردم و در سال ۱۹۴۵، پس از جنگ جهانی دوم، هنوز سیزده سالم تمام نشده بود. درست به دلیل وابستگی شدید من به پدرم بود که مادرم بر خلاف خواست بیش‌تر اعضای خانواده‌ی گسترده‌ام، برای این که شاهد مرگ پدرم نباشم، مرا راهی ایالات متحد کرد که دایی‌ام، عماد کیا، آن‌جا بود و بعدها کنسول [ایران] در نیویورک شد. او که فرزندی نداشت و مرا بسیار دوست می‌داشت، اصرار کرد که باید مرا به آمریکا بفرستند و قول داد که مراقب من باشد. اما دلیل اصلی این که خانواده‌ام در آن سنین کم‌راضی به فرستادن من شدند، جز همان چیزی که گفتم نبود. آن‌گاه که من ایران را ترک می‌گفتم، بسیار بیش‌تر از آنچه کودکی دوازده ساله از پدرش می‌تواند بیاموزد، آموخته بودم. چرا که او در آن سن حساس، موهبت دانستن بسیاری چیزها را ارزانی‌ام داشته بود. من اشعار بسیاری از بر داشتم. مطالب زیادی درباره‌ی فلسفه و چیزهایی از این دست خوانده بودم؛ به گونه‌ای که هنگام ترک ایران، گویی شانزده یا هفده ساله بودم.

ممکن است اشاره‌ای هم به مادر و خانواده‌ی مادری‌تان بکنید؟ مادرتان - خاله‌ی من - نیز با آن که پیشینه‌ای دینی داشت، زنی بسیار نوگرا بود.

همین‌طور است. من مادرم را همواره با دو بعد می‌شناختم. او از سویی از زنان بسیار فرهیخته و درس‌خوانده‌ی روزگار خود بود، [فارسی را] خوب می‌نوشت و حتی خطی خوش داشت که هنوز هم دارد. اشعار بسیاری از بر داشت. او به لحاظی بسیار محافظه‌کار بود و به لحاظی دیگر با توجه به موقعیت زنان در آن دوره، بسیار سرکش بود. او نخستین زنی بود که در خانواده‌ی خویش موهایش را کوتاه کرد و به همین دلیل، عمه‌هایش که دختران شیخ فضل‌الله نوری بودند، تا مدت‌ها با او حرف نمی‌زدند. مادرم این هر دو جنبه - محافظه‌کاری و نوگرایی - را هم‌زمان در خود داشت. مثلاً به لحاظ اخلاقی در عشقش به فرهنگ ایرانی هیچ کوتاه نمی‌آمد. او در تربیت اولیه‌ی من نقشی برجسته داشت. اما برخی عقاید نوگرایانه داشت که من نمی‌پسندیدم و بیش‌تر وقت‌ها در حوزه‌ی فرهنگی و عقلی هم‌رأی نبودیم. از زمان درگشت پدرم، با وجود اختلاف‌نظر با او، خیلی به او نزدیک شدم. البته منظورم از اختلاف در امور عقلی و قلمرو عقاید است و ربطی به روابط انسانی ندارد.

کدام عقاید مورد اختلاف [شما و مادرتان] بود؟

درباره‌ی پاسداری از [اموری مانند] زبان فارسی، ادبیات ایران باستان، اخلاق سنتی، جای‌گاه اسلام و چیزهایی از این دست، هم‌رأی بودیم. محل نزاع ما به سرنوشت سرکش و نوگرایانه و نگرش فمینیستی ایشان بازمی‌گشت. من ایشان را از عضویت در مجلس رژیم پهلوی بازمی‌داشتم، چرا که نمی‌خواستم او خود را آلوده‌ی سیاست کند. و حتی هنگامی که او در بوستون بود، گاهی اظهارات تند او را درباره‌ی برخی موضوعات فمینیستی و امور مانند آن با دانشجویان نمی‌پسندیدم. اما تنشی که آن‌جا [میان من و مادرم] بود، ربطی به شخصیت من نداشت. بلکه پی‌آمد چیزی بود که بر خانواده‌ی او رفته بود و به‌راستی که بسیاری از اعضای خانواده‌ی مادرم وضعی بهتر از او نداشتند. منظور من این است که باید توجه داشت که وقتی بزرگ‌خاندان شما را که مردی بسیار نیرومند است، به ناگهان به دار بیاویزند، این فاجعه شما را برمی‌آشوبد. من این ضربه را می‌توانم درک کنم و خیلی خوب می‌فهمم که پدر بزرگ مادری‌ام، آقا ضیاء‌الدین کیا، در برخورد با پی‌آمدهای این حادثه چه دشواری‌ها که نداشته است.

ایشان تصمیم گرفت که همراه فرزندان جلالی وطن کند.

دقیقاً هم این‌گونه نبود. او مدتی کوشید تا بر جای پدر بنشیند. اما پاره‌ای مردمان به او سنگ پرتاب می‌کردند و سرانجام لباس روحانی را از تن به در کرده و قاضی بسیار محترمی گردید. اما همچنان روح و روان او از آن حادثه رنجور بود. به یاد دارم که در ایام کودکی من، ما معمولاً هر جمعه به منزل مادر بزرگ، یعنی همان منزل پدر بزرگ مادری‌ام می‌رفتیم، تمام عصر را آن‌جا بودیم و بعد از صرف شام به خانه برمی‌گشتیم. منزل آن‌ها در یک سوی شهر و منزل ما در سوی دیگر بود. من مباحثات گوناگونی را که میان پدر بزرگ و پدرم درباره‌ی مسائل دینی درمی‌گرفت، خوب به یاد دارم. موضع پدر بزرگ درباره‌ی این موضوعات، نسبت به موضع پدرم بسیار نوگرایانه‌تر بود. پدر بزرگ حقوق‌دانی برجسته و پدرم نیز از چهره‌های سرشناس مملکت بود. مباحثات دینی فراوان میان آن‌ها را به خاطر دارم. همچنین بر اثر حادثه‌ای که بر سر خانواده‌ی مادرم آمده بود، ما شاهد گونه‌ای افراط و تفریط در خانواده‌ی خویش بودیم؛ چیزی که بر کودکی چون من تأثیری بزرگ بر جا نهاد و من همین تعارض را در درون فرهنگ ایرانی آن روزگار نیز - که شاید بتوان گفت در آن زمان به اوج خود رسیده بود - احساس می‌کردم.

در خانواده‌ی شما نیز [چنین تعارضی] حضور داشت؟

بله، حضور داشت.

با توجه به این که گفتید پدرتان دوست صمیمی فروغی - نخست‌وزیر - بود، آیا پدر و مادر شما با دربار رضا شاه ارتباط نزدیکی داشتند؟

بگذارید در این باره هرچه از دربار می‌دانم برایتان بگویم. پدرم، پس از آن‌چه در پایان دوره‌ی قاجار بر سر مجلس اوّل آمد، به‌هیچ‌روی خواهان بازگشت به سیاست نبود. اما با چندی از دولتمردان برجسته‌ی زمان رضاشاه دوستی نزدیک داشت. چنان‌که گفتم، فروغی مثل عموی من بود. محترم‌السلطنه‌ی اسفندیاری - رئیس مجلس - دیگر دوست صمیمی پدرم بود. همچنین طباطبایی که افزون بر دوستی، خویشاوند مادرم نیز بود. البته چندی از وزراء، مانند داور و به‌ویژه علی‌اصغرخان حکمت و اسماعیل مرآت نیز، که در زمان مریضی پدرم بارها به منزل ما می‌آمدند، از دوستان پدرم بودند. به گمانم هفتاد درصد نخست‌وزیران، از جمله منصورالملک و وزیران کابینه‌های مختلف، از دوستان نزدیک پدرم بودند که نمی‌خواهم نام همگی آن‌ها را بیاورم.

کدام چهره‌های سنتی - مثلاً روحانیون - به منزل شما زیاد رفت‌وآمد می‌کردند؟

نزدیک‌ترین دوستان پدرم [از این گروه]، یکی سید محمدکاظم عصار بود که بعدها معلم فلسفه‌ی من هم شد، دیگری سید محمد عبدو، حقوق‌دان بزرگ و - چنان‌که می‌دانید - از بنیان‌گذاران حقوق مدنی نوین در ایران، و هادی حائری که نه روحانی، بلکه از صوفیان برجسته بود. پدرم، حائری، و عصار، گروه سه نفره‌ای را تشکیل می‌دادند که به لحاظ معنوی و فکری بسیار به همدیگر نزدیک بودند. در روزگار اصلاحات رضا شاه، بسیاری از دوستان [روحانی] پدرم عمامه‌ها را برداشتند و لباس غربی پوشیدند. پدرم با علمای قم تماس چندانی نداشت، هرچند آیت‌الله یزدی را می‌شناخت. اما تا جایی که به یاد دارم، ایشان هرگز به منزل ما نیامدند. اما [آیت‌الله] مدرسی که گاه به منزل ما می‌آمد و پدرم او را خیلی خوب می‌شناخت. البته پدرم امام‌جمعه‌ی تهران و نیز شماری از اندیش‌مندان سنتی ایران را که از استادان بزرگ آموزش در آن روزگار بودند، می‌شناخت، از جمله فاضل تونی، ملک‌الشعراى بهار، فروزان‌فر، همایی، نفیسی، و بهمن‌یار، که همگی به منزل ما رفت‌وآمد داشتند و من همه‌ی آن‌ها را خوب می‌شناختم. این‌ها یک گروه بودند و گروه دیگری نیز از جنسی کاملاً متفاوت بود که بیش‌تر آن‌ها از دوستان نزدیک دایی‌هایم - که تحصیل‌کرده‌ی فرانسه بودند - و گرایش چپ داشتند. گذشته از کیانوری که هر هرفته به منزل ما می‌آمد و درباره‌ی کارل مارکس با پدرم به بحث می‌نشستند. دیگرانی همچون اسکندری و کشاورز هم به منزل ما می‌آمدند. پدرم دوست نمی‌داشت که دایی‌هایم مرا به خانه‌هایشان ببرند. اما آن‌ها بیش‌تر اوقات چنین می‌کردند. بنابراین من همه‌ی این عوالم سه‌گانه‌ی متفاوت را از علمای سنتی گرفته تا استادان برجسته‌ی دانشگاه تهران و تا همین چپ‌گرایانی که به تازگی از فرانسه یا سویس بازمی‌گشتند، می‌شناختم.

۲

آشنایی با دین

بنابراین رشد شما عملاً با بحث میان سنت و مدرنیته همراه بود.

دقیقاً.

تا به امروز کدام‌یک از این دو هنوز برای شما مطرح است؟

البته مسأله‌ی سنت و می، به معنای مسأله‌ای حل‌ناشدنی برای من مطرح نیست.

پس آن چگونه است؟

این مسأله برای من پیش از بیست سالگی و زمانی که در ام. آی. تی M.I.T. بودم، حل شد. البته محوریت این موضوع در علائق همه‌ی روشنفکران جدی شرقی یا غربی آشکار است. موضوع سنت و مدرنیته، همواره با من است. درباره‌ی آن بسیار نوشته‌ام و بارها و بارها به آن بازگشته‌ام.

آیا پدر و مادرتان، آدم‌های دین‌دار و عامل به تکالیف اسلامی بودند؟

پرسش بسیار خوبی را مطرح کردید. من با شما بسیار روراست هستم. پدرم در جوانی هرگز در بابت روزه و نمازش کوتاهی نکرده بود. اما من که به دنیا آمدم دیگر روزه نمی‌گرفت. اهل دعا و نیایش بود؛ هرچند هرگز ندیدم که در مسجدی نماز بگذارد. مادرم نیز نماز را ترک گفته بود، اما با این‌همه زن پرهیزگاری بود و اغلب برای زیارت به اماکن مقدسی مانند قم می‌رفت و مرا نیز با خود می‌برد. آن سفرها را خوب به یاد دارم که گاهی هم ساعت ۲ بامداد اتفاق می‌افتاد و آن، وقتی بود که حلول سال نو در آن ساعت بود و من که کودکی بیش نبودم، به حالت نیمه‌خواب روی زمین دراز بودم. اما مادرم در آمریکا وقتی دید که من نماز می‌خوانم، نماز را از سر گرفت. من از بیست سالگی شروع به نماز خواندن کردم و این برایش باورکردنی نبود.

تحت تأثیر قرار گرفت؟

بله؛ روزی به من گفت حسین، برایم بسیار دشوار است که تو نماز می‌خوانی و من که مادرت هستم آن را ترک گفته‌ام. به این ترتیب، در چهل و پنج سال آخر عمرش، هرگز نمازش را ترک نگفت.

با این حساب، نخستین تجربه‌ی شما از دین، تا پیش از سفر به آمریکا، چه زمانی رخ داد؟

چنان‌که گفتم، من در دوران کودکی ام گاهی به همراه مادربزرگ مادری‌ام - که مادربزرگ شما نیز می‌شود - به زیارت اماکن مقدس می‌رفتیم. پدربزرگ نمی‌آمد و من بیش‌تر با زنان خانواده بودم. آن‌ها مرا که کودکی بیش نبودم با خود به مراسم [عزاداری] محرم می‌بردند. مسجد کوچکی نیز پشت منزل ما در خیابان شاه‌آباد واقع بود که آن‌جا نیز می‌رفتم.

آیا این رویدادها شما را متأثر می‌ساخت؟

بسیار زیاد. من در آن اوایل به دور از هر گونه تعصبی، خود را عمیقاً مسلمان حس می‌کردم. این یک واقعیت - هرچند واقعیتی کاملاً شخصی - است که برای شما بازگو می‌کنم. با همه‌ی فراز و نشیب‌های فرهنگی و فکری که در زندگی‌ام تجربه کرده‌ام، نخستین خاطره‌ی من از زمانی که کودک خردسالی بودم، دوست داشتن خداست که تاکنون تداوم یافته است، بی آن که گسستی پذیرفته باشد؛ تا جایی که من هرگز همچون قدیس آگوستین بزرگ، گرفتار دوره‌ای از تردید نشده‌ام.

در آن سن و سال [خردسالی]، خداوند را چگونه تصور می‌کردید؟

پرسش بسیار خوبی است. من دو سه رؤیای بسیار مهم و زود هنگام در زندگی‌ام داشتم. البته درست نمی‌دانم چه زمانی - شاید دو یا سه سالگی - [این رؤیاها] رخ داد. یکی از نخستین خاطرات من این بود که در حالی که از ارتفاع بلندی سقوط می‌کردم، فرشتگان نجاتم دادند. آن‌ها موجوداتی به غایت زیبا، بزرگ، و نورانی بودند. فرشتگان مرا در هوا گرفتند و به من گفتند هرگز نمی‌گذاریم بیافتی و به‌راستی از آن پس هرگز خواب بد یا کابوس وحشتناکی ندیدم. همچنین من چند بار بودن در حضور خداوند را در رؤیا دیده‌ام. من خداوند را مرد ریشوی قوی‌هیكلی که بر تخت نشسته باشد یا چیزی مانند این‌ها ندیدم. بلکه او همواره گونه‌ای از حضور نورانی بود. من درباره‌ی این‌گونه تجربیات دو واژه‌ی نور و حضور را به کار می‌برم. همچنین من با خداوند رابطه‌ی شخصی شدیدی داشته‌ام؛ رابطه‌ای که از همان زمان کودکی، همواره پررنگ و بی‌واسطه بوده است. همیشه به درگاه او نیایش کرده و احساس کرده‌ام صدایم را می‌شنود و بسیار نزدیک است. اما هیچ‌گاه او را با دو گوش و دو چشم مجسم نمی‌کردم، چرا که او برکنار از این‌هاست.

آیا در دوران کودکی نمی‌کوشیدید تا پاره‌ای تکالیف اسلامی را تقلید کنید؟

چندی از آیات قرآن را آموختم، اما در آن زمان نماز بر من واجب نبود. زیرا زمانی که ایران را ترک کردم، هنوز به سن تکلیف نرسیده بودم. بچه که بودم نماز نمی‌خواندم. اما به تقلید از خدمتکارهای [منزل‌مان] روزه [گنجشکی] می‌گرفتم. در آن روزها در بسیاری از خانواده‌های طبقه‌ی بالای ایران، تنها کلفت‌ها و خدمتکارها روزه می‌گرفتند و خانم و آقا ملتزم به روزه نبودند. همه‌ی کلفت و نوکرهای ما نیز روزه می‌گرفتند و این کار آن‌ها همواره برایم جذاب بود و می‌کوشیدم نصف روز را روزه بگیرم. از این کار بسیار خوشحال می‌شدم و تلاوت قرآن نیز همواره برایم جالب بود. از همان خردسالی شیفته‌ی موسیقی بودم و موسیقی سنتی در زندگی‌ام نقش مهمی داشت. شاید بعد به این موضوع بازگردیم. اما باید در این‌جا یادآوری کنم که من تلاوت قرآن را همچون بالاترین شکل موسیقی می‌دانم. در زبان فارسی و عربی، درباره‌ی تلاوت قرآن واژه‌ی موسیقی را نمی‌آورند. اما آن موسیقی گوش‌نوازی است که من همواره بسیار شیفته‌اش بوده‌ام.

گفتید که [در کودکی] پاره‌ای از آیات قرآن را می‌دانستید. چه کسی به شما قرآن آموخت؟

من این آیات را در مدرسه و در خانه آموختم؛ یعنی مانند اشعار فارسی، آن‌ها را از بر می‌کردم.

اجازه بدهید به صحبت درباره‌ی تعلیم و تربیت شما پردازیم، اما پیش از آن دوست دارم درباره‌ی تهران روزگار کودکی‌تان اندکی بیش‌تر بگویم. آیا شهری واقعاً سنتی یا مدرن بود؟ از خاطرات خود در این باره بگویید.

تا هفت سالگی من، ما در خیابان شیبانی، نزدیک خیابان شاه‌آباد زندگی می‌کردیم. خیابان شیبانی بسیار باریک بود و ساختارش شباهت بسیاری به شهرهای قدیمی ایرانی یا عربی و یا حتی به شهرهای اروپایی سده‌های میانه داشت. افزون بر این، ما منزل سنتی دارای پیرونی و اندرونی داشتیم. در بخش پیرونی، مطب پدرم بود که در آن طبابت می‌کرد و نیز از مهمان‌هایش پذیرایی می‌کرد. بخش اندرونی نیز که خودمان در آن زندگی می‌کردیم، خیاط بزرگ و بسیار زیبایی داشت. از این رو، آن زمان به معنایی دوره‌ی سده‌های میانه‌ی زندگی من تا پیش از ورودم به جهان مدرن بود. بایسته است درباره‌ی محله‌ی خودمان و درباره‌ی سقاخانه‌ی معروف و باشکوهی که در آن‌جا بود نیز مطالبی را برایتان بگویم. این سقاخانه، تماماً آینه‌کاری بود و کسانی که به آن‌جا می‌آمدند، انسان‌هایی بسیار پرهیزگار بودند که البته پدرم را نیز خوب می‌شناختند. هنگامی که پدرم در آن خیابان راه می‌رفت، تو گویی پادشاهی از آن‌جا می‌گذشت. همگان با او به ادب و احترام رفتار می‌کردند. در این‌جا باید برای روشن شدن چگونگی شخصیت پدرم، رویدادی را برایتان بازگو کنم. یک بار زمانی که من کودک بودم، در خیابان راه می‌رفتیم. در آن خیابان، مغازه‌داری بود. پدرم که معمولاً با عوام خیلی گرم می‌گرفت، به گرمی با او سلام و احوال‌پرسی کرد. حدود چند متر آن‌طرف‌تر، به نخست‌وزیر برخوردیم. وقتی او به ما رسید پدرم کلاهش را با دست برداشت و تنها سلامش کرد. مادرم پرسید: ایشان دوست شما، نخست‌وزیر بود. چرا تنها چند کلمه با او حرف زدی، در حالی که با آن مغازه‌دار چندان گرم‌گرفتی؟» پدرم پاسخ داد: «چون او مغازه‌دار بود.»

من خیابان‌های اصلی را به همه‌ی مغازه‌هایش به یاد دارم. مثلاً خیابان نادری با مغازه‌های ارمنی‌ها و همچنین مغازه‌های کوچک تبعیدی‌های روسی که پیراشکی و چیزهای روسی مانند آن می‌فروختند که برای پسرچه‌ای مثل من هیجان‌انگیز بود. پدرم برای قدم زدن مرا با خود به آن‌جا می‌برد و مادرم همیشه برایم از مغازه‌های بیرون، مثلاً از خیابان لاله‌زار، چیزهایی می‌خرید. آن‌جا به نوعی برای ما مرکز خرید و در واقع برای هم همچون مرکز شهر بود. اما بازار تهران هم برای من همیشه جذابیت بسیاری داشت. هرچند ما خیلی کم به بازار می‌رفتیم، اما من که کودکی بیش نبودم، آن‌جا را خیلی دوست می‌داشتم و خاطرات جالبی هم از آن‌جا دارم. مسجد سپهسالار در منطقه‌ی بازار واقع بود و خیابانی هم از آن‌جا یکراست تا سرچشمه می‌رفت. فاصله‌ی بازار تهران تا منزل ما نزدیک بود و مادرم گاهی برای خرید مواد غذایی به آن‌جا می‌رفت. من آن دور و اطراف را تا خود سرچشمه، مثل کف دست می‌شناختم. گاهی به منزل آقای عصار و همچنین خانه‌ی بعضی خویشاوندانی می‌رفتیم که در محله‌ی عین‌الدوله زندگی می‌کردند. این‌جا منطقه‌ی واقعاً دل‌خواه من در شهر [تهران] بود. خیابان شاه و جاهای دور و بر آن، تا اندازه‌ای دورافتاده بود، اما از سمت نادری تا برسد به سرچشمه و شاه‌آباد، برای من به راستی دوست‌داشتنی بود.

زیباترین چیز در تهران آن زمان، باغ‌های انبوه آن بود. همه چیز سرسبز بود و ایرانیان متجدد از فرنگ برگشته می‌گفتند: «وای، مایه‌ی شرمندگی است که تهران درست مانند باغ بزرگی است. چرا ساختمان‌ها این قدر کم است؟ پاریس را ببینید. درختان بسیار کمی آن‌جا می‌بینید و تا چشم کار می‌کند ساختمان وجود دارد.» شما می‌توانید این سخن را نشانه‌ی بی‌خردی حاکم بر ذهن تجددگرای شرقیان از فرنگ برگشته‌ای بدانید که به جان شهرهای سنتی خودشان افتاده بودند. هوای تهران در آن روزگار بسیار پاکیزه و زیبا بود. هر بامداد می‌توانستید کوه دماوند را - که من دوستش می‌داشتم - ببینید. ما تابستان‌ها را به دماوند، به باغ عمه‌های مادری می‌رفتیم. در آن‌جا چیزهایی بود که به‌راستی مرا تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ هرچند اوضاع کشور در آن زمان ناآرام بود. نیروهای متفقین بر کشور چیرگی یافته بودند و ما گرفتار کمبودهایی از همه لحاظ، به‌ویژه از سال ۱۹۴۳ بودیم. من در زمان این حادثه، هشت ساله بودم و بارستی که می‌توان آن هشت سال نخست عمرم در ایران را آرام‌ترین و اصلی‌ترین بخش زندگی‌ام در ایران دانست.

به جهت پافشاری مادرم در سال ۱۹۴۰، به محله‌ی تازه‌ی نقل مکان کردیم. هنوز یادم هست که در آن زمان خندق واقع در شمال تهران را به کلی ویران کرده بودند و نیز این که شهرداری دروازه‌های بخش شمالی تهران را خراب کرده و منطقه‌ی خیابان شاه‌رضا را

ساخته بود و بسیاری از مردم سرگرم نقل مکان به آن‌جا بودند. اما پدرم مایل به ترک منزلمان در شاه‌آباد نبود، چرا که او چند دهه در آن محله زندگی کرده بود. شاه‌آباد محله‌ی قدیمی خانواده‌ی نصر بود. چهل پنجاه سالی بود که عمه‌هایم در آن‌جا زندگی کرده بودند. به هر حال، با اصرار مادرم، خانه‌ای دور از خیابان شاه‌رضا ساختیم؛ خانه‌ای که طراحی آن را کیانوری - که بعدها دبیر کل حزب توده شد - بر عهده داشت. مدت‌ها طول کشید تا آن خانه که طراحی زیبایی داشت، ساخته شد. در روزهای جنگ [جهانی دوم] که آجر نایاب بود، همه‌ی مسئولیت نظارت بر پروژه‌ی ساخت منزل، بر دوش مادرم بود. در هر صورت ما اندکی پیش از یورش متفقین به کشور، از شاه‌آباد به خیابان شاه‌رضا نقل مکان کردیم. این [نقل مکان] برای من دگرگونی بزرگی بود؛ بسیار بزرگ به این معنا که از قلب تهران سستی دور می‌شدیم. [در خانه‌ی جدید،] همه‌چیز ناآشنا بود. دیگر آن صمیمیت را با مغازه‌دار و همسایه نداشتیم. این‌جا حال و هوای مدرن‌تری حاکم بود. چرا که خیابان‌های بزرگ‌تری داشت، مانند خیابان شاه‌رضا که در آن روزگار از محله‌های اعیانی تهران بود. اما دست بر قضا، پس از آن دوره، در طول چند سال بعد، هیچ‌گاه به مدت طولانی در یک خانه اقامت نداشتیم. نمی‌دانم چرا پدر و مادرم منزلمان را اجاره دادند و به نزدیکی سفارت کشور چک، دور از خیابان شاه‌رضا نقل مکان کردیم و در همین‌جا بود که پای من آسیب دید و مدتی مریض بودم؛ هنگامی که پدرم نیز پیش از من بر اثر تصادف [با دوچرخه] مریض بود. پس از آن خانه، به منزلی در همسایگی منزل پدربزرگ [مادری‌ام] رفتیم. من فکر می‌کنم این مادرم بود که به دلیل خاطراتی که از پدرش داشت، می‌خواست به آن‌جا برویم. او به پدرش بسیار نزدیک بود تا جایی که پدربزرگ نام خود - ضیا - را بر او نهاده بود و مادرم ضیاشرف نام داشت. از این خانه بود که من رهسپار آمریکا شدم. بنابراین آن‌جا واپسین سکونت‌گاه پیش از ترک ایران بود.

شما به مدرسه‌ی زرتشتی می‌رفتید؟

بله؛ برای کلاس چهارم. من را به جهت آموزشی که در خانه دیده بودم، از همان آغاز در سن پنج سالگی در کلاس سوم ثبت نام کردند. اما چیزی نگذشت که به دلیل فشار تکالیفی که بیش از توان پسر بچه‌ای در سن من بود، مرا به کلاس دوم برگرداندند. کلاس دوم و سوم را من در محله‌ی شاه‌آباد، درست در همسایگی مجلس گذراندم که گمان می‌کنم آن مدرسه هنوز پابرجاست. از آن پس به مدرسه‌ی زرتشتی جمشید جم رفتم و بعد که به منزلی در نزدیکی کافه‌ی شهرداری نقل مکان کردیم، در مدرسه‌ی منوچهری و پس از آن در مدرسه‌ی فیروزکوهی درس خواندم. در مدرسه‌ی فیروزکوهی - که هنوز دایر است - بود که من کلاس ششم را به پایان رساندم. این دست‌کم به سال ۱۹۴۳ بازمی‌گردد.

۳

قهرمانان دوران کودکی

می‌توانید کمی هم درباره‌ی دوره‌ی ابتدایی و خاطراتی که از آموزگاران و هم‌شاگردی‌های آن دوران دارید، بگویید.

بله. من نخست به مدرسه‌ی جمشید جم، پس از آن یک سال به مدرسه‌ی منوچهری، و بعد از آن‌جا به مدرسه‌ی فیروزکوهی رفتم. متأسفانه در هیچ‌کدام این مدارس فرصتی نبود که دوستان زیادی برای خود دست‌وپا کنم. کوروش فرح تنها کسی بود که شاید بتوان گفت نزدیک‌ترین دوستم بود و نیز داور انصاری که همسایه‌ی ما بود و با همدیگر رابطه‌ی خانوادگی داشتیم. در مدرسه‌ی فیروزکوهی هم جمشید بهنام، هوشنگ نهانندی، و رکن‌الدین سعادت تهرانی، از دوستانم بودند که با این که از من بزرگ‌تر بودند، اما هنوز هم آن‌ها را خوب می‌شناسم؛ به‌ویژه سعادت تهرانی که همیشه او را می‌دیدم و هم‌بازی من نیز بود. این دو نفر آخری، بعدها از چهره‌های برجسته‌ی رژیم پهلوی شدند. اما من بیش‌تر اوقات خود را از دیگران کنار می‌کشیدم. زیاد پرحرف نبودم و می‌خواستم که وقت برای مطالعه داشته باشم. با این‌همه، نمی‌گویم که آدم درون‌گرایی بودم.

تنها بودید؟

بله، من تنهایی را دوست می‌داشتم. مادرم همیشه مرا و می‌داشت که به ورزش، به‌ویژه ورزش‌های گروهی بپردازم و با دیگر بچه‌ها باشم. اما من زیاد مایل به این کار نبودم. ترجیح می‌دادم وقتم را با پدرم و به مطالعه بگذارم. من دانش‌آموز سربراهی بودم و می‌کوشیدم تا در کلاس مؤدب و وقت‌شناس باشم و همه‌ی این‌ها را از پدرم فرا گرفته بودم. من برای دوره‌ی متوسطه تنها برای کلاس هفتم در دبیرستان فیروز بهرام ثبت‌نام کرده بودم. چرا که قرار بود به آمریکا بروم. اما سفرم کمی عقب افتاد. بنابراین دو ماه از سال ۱۹۴۵ را نیز برای کلاس هشتم به دبیرستان شرف رفتم و در اکتبر همان سال بود که رهسپار آمریکا شدم. از آن پس چون مرا به مدرسه‌ای شبانه‌روزی در آمریکا فرستادند، رابطه‌ی دوستی‌ام با هم‌شاگردی‌های ایرانی قطع شد و بیش‌تر دوستان خوبم متعلق به دوره‌ی بعدی هستند؛ هرچند زمانی که در سال ۱۹۵۸ به ایران بازگشتم، دوستی‌ام را با برخی از دوستان دوره‌ی کودکی از سر گرفتم.

آیا آدم کم‌رویی بودید و بیش‌تر اوقات را در خانه می‌گذراندید؟

خیر. آدم کم‌رویی نبودم و به این دلیل که حتی در زمان کودکی نیز گوینده‌ی خوبی بودم. تنها سه سال داشتم که به کودکستان رفتم. در آن روزگار در ایران تنها یک کودکستان بود که فرزندان خانواده‌های اعیان و حتی بعضی از شاهزاده‌های پهلوی را آن‌جا می‌فرستادند و مادر شما نیز در آن‌جا با من بود. قرار بود [در آن کودکستان] نمایشی را اجرا کنیم که من نقش بسیار مهمی در آن نمایش داشتم. نقش من این بود که داستان روباه و کلاغ لامارترین را تعریف کنم. کلاغ تکه پنیری در منقار دارد، روباه با استفاده از غرور کلاغ، به او می‌گوید: چه کلاغ زیبایی! کلاغ دهان باز می‌کند و پنیر از منقارش می‌افتد. روباه هم آن را برداشته و پا به فرار می‌گذارد. درسی که ما از این داستان می‌آموزیم، «گول مردم را نخوردن» است. اما من حرف «گاف» را نمی‌توانستم درست ادا کنم و به جای آن «دال» تلفظ می‌کردم. و می‌دانید

که این عبارت را اگر با «دال» بخوانیم چه معنی می‌دهد. همه‌ی حاضران - حتی نخست‌وزیر - خندیدند و کف زدند و یکی از مجلات ایرانی، تصویر مرا در سه سالگی در صفحه‌ی نخست زده بود. می‌بینید که آدم کم‌رویی نبودم. چرا که در سن بچگی می‌توانستم خوب حرف بزنم. اما با این‌همه، دوست داشتم با خودم باشم. تنهایی را دوست می‌داشتم و نسبت به خودم احساس بدی نداشتم. بچه‌ی بسیار شاد و - چنان‌که در زبان فارسی می‌گویند - شیطونی بودم. اما دوست داشتم کتاب بخوانم و در حال و هوای طبیعی باشم.

آیا رادیو هم گوش می‌کردید؟ به گمانم در آن روزگار همه‌ی ابزار مدرنیته جای خود را در ایران باز کرده بود.

همه‌چیز را به یاد دارم. نخستین شبی که تهران از نعمت برق برخوردار شد یادم هست و هرگز هم فراموش نخواهم کرد. مادرم به من گفت که قرار است برق از سیم‌کشی که پیش از این در منزلمان نصب شده وارد لامپ‌ها شود. از زمان نصب سیم‌کشی چیزی جز لامپ گردی که از سقف آویخته بود، در کار نبود تا این که روی گفتند قرار است برق وصل شود. تا پیش از آن، معمولاً از چراغ نفتی استفاده می‌کردیم. امروزه تصور آن چیزها را هم نمی‌توان کرد. اما زندگی با نور زیبای همان چراغ‌ها به خوشی می‌گذشت. من زمانی را که این لامپ‌های الکتریکی ناگهان روشن شد، به یاد دارم. تقریباً پنج ساله بودم و آن تجربه‌ی واقعاً حسابی‌ای بود که هرگز فراموشش نکرده‌ام. چیزی از وصل قرق نگذشت که یکی از این رادیوهای بزرگ فرانسوی را برای ما آوردند. از چیزهای ماندگار در ذهن من، کنج‌کاوی‌ای است که در پی بردن به نحوه‌ی کار هر چیزی داشتم. یک روز که در خانه تنها بودم، دوشاخه‌ی رادیو را از برق کشیدم، پشت آن را باز کردم و دل روده‌ی آن را بیرون کشیدم. در همین گیر و دار بود که پدر و مادرم سر رسیدند. مادرم گفت: «وای، خدای من» چیزی نمانده بود که تنبیه شوم. من گفتم: «لطفاً صبر کنید و بگذارید رادیو را مثل اولش درست کنم.» همه می‌گفتند: «چگونه این کار را می‌خواهی بکنی؟» اما من همه‌چیز را سر جای اولش برگرداندم و رادیو به کار افتاد. همه فکر می‌کردند که من در آینده مهندس بزرگی خواهم شد. اما چنان‌که از دوران بعد به خاطر دارم، دلیل آن کنج‌کاوی، عشق به مهندسی نبود. بلکه می‌خواستم طبیعت چیزها را بدانم. این در واقع ماهیت فلسفی من بود [که مرا به کنج‌کاوی وا می‌داشت]. می‌خواستم به چگونگی کارکرد چیزها پی ببرم. اکنون از این‌گونه فناوری یکسره بیزارم و پس از سال‌های حضور در [دانشگاه] ام.آی.تی، بسیار کم اتفاق افتاد که به سراغ سی‌دی بروم. اما با این‌همه، آن عنصر جست‌وجو برای کشف ماهیت اشیا دور و برم - یعنی کنج‌کاوی بسیار برای پی بردن به چگونگی کارکرد چیزها - از همان آغاز هیچ ربطی به علاقه به فناوری جدید و مهندسی نداشت و به‌راستی که به انگیزه‌ای فلسفی صورت می‌گرفت.

تنها امری ابزاری نبود؟

نه، اصلاً ابزاری محض نبود. به هر حال، این جور چیزها در آن زمان یکی پس از دیگری ظهور می‌کرد. مثلاً وقتی من خردسال بودم، ماشین اما به تعداد بسیار کم در تهران بود. به گونه‌ای که هر بیست‌وپنج دقیقه یک ماشین از خیابان شاه‌رضا می‌گذشت و در دیگر خیابان‌ها که از همین یکی هم خبری نبود. آن‌چه مرسوم بود، اسب بود و درشکه. اما رفته‌رفته سروکله‌ی ماشین‌ها پیدا شد و بعدها خود ما هم یک ماشین خریدیم.

چه نوع ماشینی؟

یک مرسدس بنز که دولت پدرم خرید و راننده‌ای داشتیم به نام علی‌اکبر که ما را این طرف و آن طرف می‌برد. بعدها پدر بزرگم یک ماشین روسی خرید که همیشه برای روشن شدن باید هلش می‌دادی. پدرم می‌گفت: «آقا چرا رفتید و ماشین روسی خریدید؟ همه‌ی جنس‌های روسی خوب است به جز ماشینشان.» درباره‌ی این ماشین روسی چه داستان‌ها که نداشتم. مادر بزرگ شما هم ناگزیر از آموختن رانندگی بود و همه‌ی وقتش را در خیابان صرف همین کار می‌کرد. برای ما که بچه بودیم، این ماشین و رانندگی مادر بزرگ، مایه‌ی

همه‌جور شوخی شده بود. به یاد دارم که پس از سال ۱۹۴۱، رفته‌رفته ماشین‌ها بیش‌تر مرسوم شد و کم‌کم بیش‌تر اعضای خانواده‌ی ما اشکودا - ماشین ساخت چک - می‌خریدند، چرا که خرید ماشین‌های آمریکایی در توان همه نبود. در خانواده‌ی ما دایی عماد کیا ماشین آمریکایی داشت. من علتش را نمی‌دانم. اما به قرار معلوم او آشناهای آمریکایی داشت، به گونه‌ای که آخرین مدل ماشین‌های لوکس آمریکایی را می‌خرید و هر سال هم ماشینش را عوض می‌کرد. او هر از گاهی هم مرا برای رانندگی با آن ماشین‌ها می‌برد و ما در خیابان شاه‌رضا رانندگی می‌کردیم و همه چشم به ماشین ما می‌دوختند. چرا که مثل آن، آن دور و اطراف پیدا نمی‌شد. این‌گونه بود که رفته‌رفته همه‌ی این چیزها، از ماشین، رادیو، و برق، گام‌به‌گام به زندگی ما راه یافت.

آیا به سینما هم می‌رفتید؟

بله؛ سینما نیز در زندگی فرهنگی تهران مدرن آن روزگار از دیگر امور جالب توجه بود. البته وجود سینما به پیش از تولد من بازمی‌گردد. در زمان کودکی من، همه‌ی سینماها در محدوده‌ی خیابان لاله‌زار متمرکز بود. اما رفتن زیاد به سینما، تا اندازه‌ای کسر شأن خانواده‌های اسم و رسم‌دار به شمار می‌آمد. مثل امروزه نبود. بلکه این کار نوعی سبکسری بود. اما با این‌همه، پدرم به مادرم و عمه‌ام - مرضیه خانم، مادر دکتر محسن نصر - اجازه می‌داد که مرا به سینما ببرند. عمه‌ام از جمله‌ی کسانی بود که مرتباً ما را به سینما می‌برد و معمولاً فیلم‌هایی مانند *تارزان و لورل و هاردی* را می‌دیدیم. اندک زمانی بعد که من بزرگ‌تر شدم، چند باری پدرم نیز به همراه من و مادرم به سینما می‌آمد و این مربوط به زمانی بود که فیلم‌های مطرح‌تری همچون *بر باد رفته* یا *امثال آن*، به نمایش درمی‌آمد. خوب به یاد دارم وقتی که برای دیدن این فیلم رفتیم. فیلم خیلی طولانی بود و من حسابی خسته شدم. اما روی هم رفته سینما را دوست داشتم. بزرگ‌تر که شدم، بیش‌تر سینماها در محدوده‌ی خیابان‌های استانبول، نادری، و لاله‌زار قرار داشت و چقدر من خوشحال می‌شدم که با عمویم مصطفی نصر - که از من کمی بزرگ‌تر بود و چند سال پیش بر اثر حمله‌ی قلبی درگذشت - دوتایی به سینما می‌رفتیم. آن زمان من ده یازده ساله و او چهارده پانزده ساله بود و بنابراین پدر و مادرم با اطمینان مرا به دست او می‌سپردند. در آن روزگار، فیلم‌ها را دوبله نمی‌کردند، بلکه زیرنویس انگلیسی داشت.

چه فیلم‌هایی را دوست می‌داشتید؟ منظورم این است که هر کسی از سینما خاطراتی دارد؟

در دوران نوجوانی فیلم‌های تارزان را بسیار دوست می‌داشتم.

جاننی ویس مولر...

بله از این‌جور فیلم‌ها. بعدها به فیلم‌های اکشن، به‌ویژه آن‌هایی که به شرق مربوط می‌شد، علاقه‌مند شدم؛ از جمله *علی بابا و چهل دزد* و *رودولف والتینو و شیخ سفید*. البته از فیلم‌های عاشقانه اصلاً خوشم نمی‌آمد. بلکه فیلم‌های اکشن مربوط به سرخ‌پوست‌ها و کابوی‌ها و فیلم‌های شرقی مرا به خود جذب می‌کرد.

آیا فیلم‌های وسترن هم دوست داشتید؟

بله، ولی نه همه‌ی آن‌ها را. من بیش‌تر طرفدار سرخ‌پوست‌ها بودم و فیلم‌هایی که در آن‌ها از شمشیر و سپس استفاده می‌شد، مانند سه *تقاب‌دار* با بازی داگلاس فایربانگس را دوست داشتم.

آیا در دوران بچگی‌تان قهرمان‌هایی هم داشتید؟ منظورم هر نوع قهرمانانی مانند قهرمان‌های معنوی، مردمی، یا قهرمان‌های هنری است.

البته قهرمانان دینی در اولویت بودند.

این جور آدم‌ها را از همه بیش‌تر دوست می‌داشتید؟

بله، از نظر دینی، شخصیت پیامبر، امام علی، و امام حسین، از اهمیت بسیاری برخوردار بودند و البته هنوز هم هستند. پس از آن‌ها رستم بود. چرا که من تا پیش از ده سالگی شاهنامه را به طور کامل خوانده بودم. چون پدرم مرا واداشت که کل شاهنامه را به کمک مادرم و خودش بخوانم از این رو همه‌ی داستان‌های این کتاب، از جمله رستم و سهراب را که بزرگ‌ترین تراژدی آن بود، می‌شناختم. بنابراین رستم در نظر من، قهرمانی بزرگ و حماسی و همچنین بزرگ‌ترین قهرمان ادبی جهان در آن روزگار بود. به لحاظ سیاسی هم در آن زمان شیفتگی کودکان‌ای نسبت به آلمانی‌ها داشتم، به این دلیل که روس‌ها و بریتانیایی‌ها در سده‌ی نوزدهم ما ایرانی‌ها را شکست داده بودند. بنابراین همه‌ی دانش‌آموزان مدرسه، به گونه‌ای مبهم، طرفدار آلمانی‌ها بودند. مثلاً فیلد مارشال رومل را همه‌ی ایرانی‌ها قهرمان می‌دانستند، زیرا در نبرد، نابغه و ژنرالی بزرگ و دارای خصلت سلحشوری بود. اما کسانی همچون روزولت و چرچیل را با آن که تحسینشان می‌کردند، قهرمانانی بزرگ نمی‌دانستند که من نیز در این باره، همچون دوستان و هم‌سن و سالان مدرسه‌ی خود فکر می‌کردم. من شخصاً برای رضاشاه که در کودکی به چشم شگفتی به او می‌نگریستم، احترام بسیاری قائل بودم. به این دلیل که او دستور اجرای برنامه‌ای به نام «پرورش افکار» را داده بود که هفته‌ای یک بار برگزار می‌شد. من عنوان این برنامه را به انگلیسی، این‌گونه ترجمه می‌کنم: “The Development of Mind”

پرورش فکر “The Intellect”؟

بهتر است آن را به پرورش ذهنی یا فکری برگردانیم. به هر حال، جلسات پرورش افکار زمستان‌ها در دارالفنون و تابستان‌ها در باغ فردوس برگزار می‌شد. در بیش‌تر این جلسات، پدرم و گاهی نیز دیگران سخن می‌گفتند. اغلب اوقات که پدرم سخن می‌گفت، خود رضاشاه نیز می‌آمد. این جلسات تقریباً غیررسمی بود. رضاشاه به منظور تشویق این نشست‌ها در آن‌ها حضور می‌یافت. البته بسیاری از مقامات مملکتی نیز در کنار بسیاری از روشنفکران و اندیش‌مندان برجسته‌ای همچون فروغی، حکمت، گلشایبان، اسفندیاری، و راهنما در آن‌ها شرکت می‌جستند. به یاد دارم که شاه در ردیف جلو می‌نشست و پدرم درست پشت سر رضا شاه می‌نشست و مرا نیز همیشه همراه خود می‌برد و در کنارش می‌نشاند. هنوز پشت سر رضاشاه را به یاد دارم، چون ساعت‌ها با فاصله‌ی یک متر و نیم یا کم‌تر و بیش‌تر پشت سر او می‌نشستم. در پایان هر جلسه، مقامات سرپا می‌ایستادند و رضاشاه با آن‌ها خداحافظی می‌کرد و همه‌ی حاضران از جمله من، با او دست می‌دادند. به همین دلیل من چهره‌ی او را خوب به یاد دارم. البته او هرگز با من صحبت نکرد، اما گه‌گاه نگاه دقیقی به من می‌انداخت.

آیا اتوریته‌ی او را احساس می‌کردید؟

کاملاً. او چهره‌ی پرجذبه‌ای داشت و شخصی با اتوریته‌ی باورنکردنی بود، به گونه‌ای که همگان از او حساب می‌بردند؛ مگر پدر من. زیرا هیچ چشم‌داشتی از او نداشت. در این‌جا داستانی را برایتان می‌گویم که هرچند از بحث اصلی دورمان می‌کند، در نگرش من نسبت به سیاست تأثیری ماندگار گذاشته است. از جمله پی‌آمدهای آن این بود که تا زمانی که من در ایران بودم، از پذیرش مقام وزارت و چیزهایی مانند آن سر باز می‌زدم؛ هرچند درست پیش از انقلاب، من در بالاترین سطح، پا به عرصه‌ی سیاسی گذاشتم؛ آن هم به واسطه‌ی وضعیت استثنایی‌ای بود که در آن زمان حکم‌فرما بود. آرزوی من این بود که در عرصه‌ی دانشگاهی بمانم که در این کار هم موفق بودم. داستان از این قرار بود که رضاشاه در اواخر حکومتش دست به مصادره‌ی املاک بسیاری از افراد در مازندران زد که در این اقدام، به معنایی تحت فشار پاره‌ای عناصر سیاسی بود. آن‌ها می‌خواستند که او را همچون خود به تاهی بکشانند. رضاشاه چون خود اهل شمال بود، مازندران را

دوست می‌داشت. شاید عامل حرص و آز یا مال‌دوستی او را به این اقدامات وا می‌داشت. من علت حقیقی را نمی‌دانم و نمی‌خواهم چنین اتهامی به او بزنم. آنچه من می‌دانم، پی‌آمد این اقدامات است. البته بسیاری مردمان، از جمله خانواده‌ی من، که بیش‌تر املاک خود را در شمال از دست داده بودند، ناراضی بودند. اما این یک مسأله‌ی شخصی نبود. پدرم از این نابسامانی اوضاع بسیار برآشفته بود. هیچ‌گاه یادم نمی‌رود که در یکی از این جلسات پرورش افکار که شاه نیز در ردیف جلو نشسته بود، پدرم سرگرم سخن گفتن بود و من نیز در ردیف دوم، درست پشت سر شاه نشسته و چشم به راه پدرم بودم تا [پس از پایان سخنرانی] به سر جای خود برگردد. پدرم درباره‌ی طمع سخن می‌گفت و سخنرانی زیبایی ارائه کرد و با این بیت از سعدی آن را به پایان برد:

دست طمع به مال رعیت کنی دراز پل بسته‌ای که بگذری از آبروی خویش

در حالی که وقتی داشت عبارت «پل بسته‌ای» را می‌خواند، لبخندزنان دستش را به سوی رضاشاه دراز کرد. چهره‌ی رضاشاه رنگ به رنگ گشت و همه‌ی حاضران با خود اندیشیدند که «پدرم سرش را به باد داد». در پایان جلسه، ما در آستانه‌ی در ایستادیم و رضاشاه، همچون همیشه جلو آمد و هنگامی که از جلوی ما می‌گذشت، گفت: «ولی‌الله خان! خوب ما را تنبیه کردید.» و واکنش او به سخن پدرم از همین گفته فراتر نرفت.

همچنین به یاد دارم که یک بار فروغی، پیش از آن که علی‌اصغر خان حکمت وزیر فرهنگ شود، به خانه‌ی ما آمد. در آن روزگار، رضاشاه اصرار فراوان داشت که پدرم وزیر فرهنگ شود. پدرم پیش از آن پاسخ داده بود که: «اعلی‌حضرت! وزرا می‌آیند و می‌روند. اجازه بفرمایید من وزارت فرهنگ را در مقام دبیر کل (در آن زمان معاون وزیر نبود) اداره کنم.» و شاه هم پذیرفته بود؛ هرچند ایشان چندی هم قائم‌مقام وزیر بود. بعدها روزی که علی‌اصغر حکمت به دشواری افتاد، فروغی به منزل ما آمد و گفت: «ولی‌الله خان! اعلی‌حضرت فرموده‌اند که اینک چاره‌ای جز آن نیست که شما وزیر بشوید. جز شما کسی دیگر نیست و باید که به آن تن دهید.» پدرم گفت: «به اعلی‌حضرت بفرمایید من نمی‌توانم.» فروغی در پاسخ گفت: «چنین کاری از من بر نمی‌آید. خودتان به عرض ایشان برسائید.» بنابراین پدرم راهی دربار شد و ما چشم به راه آن بودیم که چه پیش آید. او شادمان بازگشت. فروغی هم به منزل ما آمد تا ببیند نتیجه چه شد. پدرم گفت اعلی‌حضرت عذر مرا پذیرفتند. فروغی گفت: «آخر چگونه این کار را کردید؟ ایشان که اصرار داشت شما باید این پست را بپذیرید.» پدرم گفت: «من به شاه گفتم که اعلی‌حضرت، من همه‌ی عمرم را به مطالعه‌ی زبان فارسی گذرانده‌ام. آیا عالی‌جناب می‌دانند که ریشه‌ی واژه‌ی وزیر چیست؟ ایشان پاسخ داد: البته که نه. من یک سرباز هستم. من (یعنی پدرم) گفتم: ریشه‌ی آن واژه‌ی وزر (عربی) به معنای خوار شدن یا کوچک شدن است. لطفاً مگذارید که خوار و کوچک شوم.» از قرار معلوم، رضاشاه خندید و خواهش پدرم را پذیرفت. پدرم هیچ هراسی از شاه نداشت و درست به همین دلیل، من آن جنبه‌های منفی رضاشاه را که دیگران از آن سخن می‌گویند، هیچ احساس نمی‌کردم.

رضاشاه برای من، چنان‌که برای بسیاری از جوانان آن روزگار، گونه‌ای قهرمان بود. گفتمی است که در میان ایرانیانی که تجربه‌ای از ایران پیش از سال ۱۳۲۰ (۱۹۴۱) داشتند، میهن‌پرست ریشه‌داری به چشم می‌خورد که نمونه‌اش را در کسانی که بعدها در روزگار محمدرضاشاه پا به میدان گذاشتند، نمی‌یابیم. البته در دوران اخیر هم میهن‌پرستانی بودند، اما تجربه‌ی سال‌های پیش از جنگ [جهانی دوم] چیز دیگری بود که گونه‌ای دل‌بستگی شدید به میهن به شمار می‌رفت. البته زیاده‌روی‌هایی نیز در کار بود. به گمان من، سیاست‌های مربوط به کشف حجاب بسیار نسنجیده و شتاب‌زده بود و از این رو واکنش‌هایی را در پی داشت. این سیاست‌ها بایستی همچون مصر، فارغ از هر گونه فشار و تحمیلی بر مردم به اجرا در می‌آمد. رضاشاه در این راه به شدت از آتاتورک متأثر بود که سیاست‌های مصیبت‌باری را علیه اسلام در ترکیه اعمال کرد. از این سیاست‌ها که بگذریم، مسأله‌ی دست‌اندازی به زمین‌ها [ی مردم] مطرح بود. اما او برای ما نوجوانان، قهرمانی ملی بود که ویژگی‌های مثبتش بر ویژگی‌های منفی او می‌چربید. من غیر از او هیچ قهرمان بزرگ سیاسی را در [خاطره‌ی] خود سراغ ندارم.

بعدها من بسیار شیفته‌ی منش مهاتما گاندی شدم. اما در مقام پسری جوان، درباره‌ی او تنها از پدرم چیزهایی شنیده بودم که همواره از گاندی با احترام فراوان سخن می‌گفت. روزی پدرم تصویری از گاندی را در روزنامه به من نشان داد و گفت: «حسین! نگاه کن. به این مرد نگاه کن. این الگوی بایسته‌ی آدمی است. من از تو می‌خواهم که ثروت‌اندوز و آزمند نباشی. انسان نباید قدرت‌طلب باشد.» همه‌ی این اندیشه‌ها را پدرم در من پروراند. به این ترتیب، من حتی در همان سنین کودکی نیز چیزی درباره‌ی گاندی می‌دانستم. اما بعدها در آمریکا بود که جای‌گاه راستین او را بازشناختم. زمانی که در ایران بودم، نوجوانی بودم که نمی‌توانست اهمیت جنبش سیاسی - مذهبی گاندی را دریابد و او هم هنوز حتی ملقب به «پدر هندوستان» نشده بود؛ چرا که در آن روزگار هندوستان مستقلاً در کار نبود. آن زمان، اوج مبارزات و اعتصابات گاندی بود. اما او حتی در همان زمان هم تأثیری ماندگار بر من گذاشت.

برگردیم به حمله‌ی متفقین به ایران. این رویداد چه تأثیری بر خانواده‌ی شما و خودتان گذاشت؟

این حمله بر خانواده‌ام تأثیر بیرونی چشم‌گیری نداشت؛ جز آن که یکی از خدمتکاران ما بر اثر تیغوس درگذشت و همه‌ی ما از شیوع این بیماری نگران شدیم. ما مجبور بودیم جعبه‌ی کوچکی از کافور را به گردن خود ببوییم، چرا که گویا این بهترین محافظ در برابر حشره‌ی ناقل میکروب این بیماری بود. اما این تنها پی‌آمد بیرونی حمله‌ی متفقین بود. درباره‌ی غذا و دیگر امکانات هم من چندان نگران نبودم. اما این مسائل به لحاظ روانی مرا می‌آزرد. هرگز آن روز را یاد نمی‌برم که صبح زود داشتم از پله‌های اتاق خوابم در منزلمان در خیابان شاه‌رضا پایین می‌آمدم، خدمتکارمان گفت: «حسین، شنیده‌ای چه اتفاقی افتاده؟» من گفتم: «نه.» او گفت: «به ایران حمله کرده‌اند.» من از پله‌ها به سوی جایی که مادر و پدرم سرگرم صرف صبحانه بودند پایین آمدم و زدم زیر گریه. پدرم بسیار نگران بود که چه پیش می‌آید. زیرا چند روزی بود که هیچ‌کس نمی‌دانست چه سرنوشتی در انتظار ایران است. رضاشاه را به اصفهان فرستادند و ما نمی‌دانستیم که قرار است محمدرضاشاه به پادشاهی برسد. نگرانی ما به‌ویژه از آن بود که روس‌ها حمله کنند، کشور را بگیرند و نظام کمونیستی را بر سر کار آورند. من با این که در زمان حمله هشت سال داشتم، برای آینده‌ی کشور نگران بودم و همچنین برایم مایه‌ی ننگ بزرگی بود. من آن روزی را به یاد دارم که سربازان روسی در خیابان شاه‌رضا قدم‌رو می‌رفتند. همگی برای تماشا رفته بودیم. منظره‌ی وحشتناکی بود. ما تا پیش از این واقعه، با سربلندی در ایران زندگی کرده بودیم و اینک شاهد فروپاشی یکباره‌ی ارتش، و نیز قدم زدن سربازان روسی در خیابان‌های شهرمان بودیم. چند بمب نیز در تهران فرو ریخت. یادم هست که برای پناه بردن به زیرزمین آموزش می‌دیدیم. این حوادث تأثیر روانی زیادی بر من گذاشت؛ گونه‌ای ترس از بمباران، که به زودی برطرف شد. ما می‌دانستیم که چند بمب به محله‌ی آجرپزی اصابت کرده که بر اثر آن، دودکش کارخانه‌های آجرپزی فرو ریخته بود. اما در محله‌ی ما کسی کشته نشد و دیری نپایید که بمباران پایان یافت. به هر روی، پذیرش مفهوم چیرگی متفقین بر کشور بسیار دشوار بود.

خانواده‌ی من زمانی با این واقعیت بیش‌تر دست به گریبان شد که خاله‌ی جوانم، بدری - که با ما زندگی می‌کرد - دچار مننژیت شد. پدرم و دیگر افراد خانواده هر چه از دستشان برمی‌آمد کردند تا مقداری پنی‌سیلین از پایگاه آمریکایی‌ها تهیه کنند. اما مقامات آمریکایی زیر بار نرفتند و او در خانه‌ی ما درگذشت. به یاد دارم که مادرم و دیگر افراد خانواده از این مصیبت سخن می‌گفتند. این رویداد نیز بر من تأثیر بدی گذاشت. اما با همه‌ی این چندوچون‌ها، در آن روزگار آمریکایی‌ها در میان ایرانیان، از انگلیسی‌ها و روس‌ها بسیار محبوب‌تر بودند. کسی از آمریکایی‌ها نمی‌ترسید. در حالی که همگان - جز توده‌ای‌ها - از روس‌ها می‌هراسیدند. از این رو رفتار مردم با آمریکایی‌ها خوب بود. به یاد دارم که این حادثه، با آن که غم‌بار و بسیار ناراحت‌کننده بود، هیچ احساس ناخوش‌آیندی را نسبت به ایالات متحد در من به بار نیاورد. من به گونه‌ای بار آمدم که همواره نسبت به روس‌ها و انگلیسی‌ها، دو نیروی استعمارگر چیره بر ایران، بدبین باشم. به هر روی، اشغال کشور به لحاظ روانی بسیار سخت بود. ما حس اعتمادی را که در کشورمان داشتیم، از دست دادیم و دگرگونی‌های مهمی رفته‌رفته به وقوع پیوست و نسل‌های بعدی، از فضای فرهنگی و روانی دوره‌ی رضاشاه دور افتاد.

۴

سفر به آمریکا

بله. من هم با شما موافقم. فرمودید که ایران را ترک کردید. چه سالی از ایران رفتید؟

سال ۱۹۴۵.

بله. فکر می‌کنم در آن روزها مسافرت به آمریکا کار ساده‌ای نبود. عملاً دو ماه طول می‌کشید تا به نیویورک برسید.

درست است. سفر بسیار دشوار و پرماجرایی بود و شگفت آن که من از عهده‌ی آن به خوبی برآمدم. من به دلایلی از این که می‌توانستم به آمریکا بروم خوشحال بودم. پیش از آن که راهی این سفر شوم، در مدرسه‌ی زبان کنسول بریتانیا در شمیران مشغول آموزش زبان انگلیسی شدم و مقدمات اندکی را در این زمینه آموختم. اما فرانسه‌ی من هنوز بهتر بود. چون چند سالی آن را کار کرده بودم. به هر حال، خانواده این تصمیم [رفتن من به آمریکا] را گرفت و من احساس می‌کردم که به ماجرای بزرگی پا می‌گذارم. من نمی‌ترسیدم. اما سفر بسیار دشوار بود. چون جنگ جهانی دوم تازه پایان یافته بود و از بیش‌تر کشتی‌های عازم آمریکا، برای بازگرداندن نیروهای نظامی آمریکا به کشورشان استفاده می‌شد. وانگهی هیچ پرواز مستقیمی مانند امروز از تهران به لندن یا دیگر شهرهای اروپا در کار نبود. بنابراین من با هواپیمای کوچکی که تنها یک ملخ داشت و ظرفیتش بیش از چهار نفر نبود، از تهران به کرمانشاه رفتم. در آن روزگار، فرودگاه مهرآباد محوطه‌ای خاکی بیش نبود.

یکی از تلخ‌ترین بخش‌های زندگی‌ام، هنگام خداحافظی با پدرم، پیش از رفتنم به فرودگاه بود. او گفت: «من دیگر تو را هرگز نمی‌بینم. اما هر جا که باشی، همواره مراقبت هستم.» این آخرین سخنان ما در آن جدایی بسیار دشوار بود. پس از آن مادرم، خاله‌ها و عموها و عمه‌هایم و فرزندان آنها و دیگر وابستگان ما از جمله مادربزرگ شما تا فرودگاه آمدند. این نخستین بار بود که من سوار هواپیما می‌شدم؛ چیزی که هم هیجان‌انگیز و بسیار ترسناک بود. چون آن هواپیماهای کوچک تقریباً یکباره از زمین برمی‌خاست و نیاز به باند پرواز درازی نداشت. همین که هواپیما از زمین برخاست، همه‌ی افراد خانواده‌ام هر چه کوچک‌تر شدند تا جایی که ناگهان محو شدند. ما به کرمانشاه و از آن‌جا به بغداد رفتیم؛ شهری که چند روز خاطره‌انگیز را در آن‌جا گذراندم. سفیر ایران در عراق، آقای رئیس نیز از بستگان ما بود و از این رو رفتار شاهانه‌ای با من داشت. اما پیش او نماندم. یکی از خاله‌های مادرم، همسر آقای صدر، از مقامات برجسته‌ی عراق - نایب‌السلطنه و رئیس سنای این کشور - بود. من در منزل بسیار بزرگ ایشان که چشم‌اندازی مانند عمارت‌های سده‌های میانه و چندین اتاق و حیاط داشت، اقامت کردم. آقای صدر عالم محترمی بود که عمامه می‌گذاشت و ریش بلندی داشت و منزل بسیار بزرگش - یا بهتر است بگویم مجموعه‌ای از منازل به هم پیوسته با باغ‌ها و حوض‌های آب - به گونه‌ای باورنکردنی زیبا و برای من همچون [افسانه‌های] «هزار و یک شب» بود. آن‌ها مرا برای زیارت به کاظمین و به مساجد گوناگون و نیز به سواحل رودخانه‌های دجله و فرات بردند و پس از سه یا چهار روز بسیار دل‌انگیز، برای من در سرویس اتوبوس‌رانی ویژه‌ای که بریتانیایی‌ها از راه بیابان میان بغداد و دمشق دایر کرده بودند، جا گرفتند. این سرویس را شرکتی به نام کمپانی نرن Nem Company اداره می‌کرد. به دلیل گرد و خاک بسیار شدید بیابان، هر اتوبوسی مناسب

این سفر نبود و از این رو بود که ما این اتوبوس ویژه را برگزیدیم که همه‌ی شب را در آن سپری کردیم و صبح روز بعد به دمشق رسیدیم.

در دمشق هم هم‌وطنی بود که خانواده‌ام او را می‌شناختند. من نامش را به یاد ندارم. اما گمان می‌کنم یک افسر بود. به هر حال، او مرا به خانه‌اش برد و من نخستین بار بود که دمشق را می‌دیدم. این شهر نیز همچون بغداد، در آن روزگار، بسیار زیبا و خیال‌انگیز و ویژگی‌اصیل اسلامی‌اش هنوز هویدا بود. از این پس بود که دشوارترین بخش سفر آغاز گردید. چرا که باید از فلسطین می‌گذشتیم که در آن روزگار هنوز کشوری واحد بود و به دست انگلیسی‌ها اداره می‌شد، ولی درگیری‌هایی میان انگلیسی‌ها و یهودیان وجود داشت. ما از دمشق سوار تاکسی‌ای شدیم که ماشین بزرگی بود و چندین نفر را با خود می‌برد. یکی از مسافران، ایرانی‌ای به نام عیسی مالک بود که پدرش از دوستان خانوادگی و خویشاوندان بود. او پنج یا شش سال از من بزرگ‌تر بود. هر دوی ما به همراه مسافران دیگری که عرب بودند، سوار همین ماشین شدیم و از دمشق به سوی حیفا به راه افتادیم. در تمام طول راهی که از میان فلسطین می‌گذشت، من سخت تحت تأثیر سرسبزی آن‌همه باغ‌های میوه بودم. چنین می‌نمود که این سرزمین از بقیه‌ی [مناطق] خاورمیانه - که بیش‌تر آن پوشیده از درخت است - سرسبزتر است. اما راهی که ما در پیش داشتیم، به اورشلیم نمی‌رفت. پس از رسیدن به حیفا، از آن‌جا با قطار در امتداد ساحل، راهی قاهره شدیم.

قاهره از بسیاری جهات، نخستین تجربه‌ی من از غرب بود. زیرا هرچند در آن روزگار این شهر زیبا را به‌راستی «عروس خاور» می‌نامیدند، محله‌های بزرگ غربی و چیزهای مدرن بسیاری را در خود داشت. در آن‌جا بود که من برای نخستین بار فروشگاه‌های بزرگ، پله‌برقی، و همه‌گونه چیزهایی از این دست را دیدم. من در هتل قدیمی شپرد *Shepherd's Hotel*، که بعدها در دوره‌ی جمال عبدالناصر در آتش سوخت و ویران شد، اقامت گزیدم. فیلم *بیمار انگلیسی* که امروز بسیار زبانزد شده است و در آن، فضای این هتل قدیمی را بازسازی کرده‌اند، برای من یادآور همان هتل است. حتی اکنون نیز هنگامی که به قاهره بازمی‌گردم، همواره در هتل جدید شپرد اقامت می‌کنم. به هر روی، من باید چند هفته‌ای را در قاهره می‌گذراندم، چون که در کشتی‌های عازم آمریکا هیچ جایی یافت نمی‌شد. سفیر ما در قاهره، آقای جم بود که سابقه‌ی نخست‌وزیری را هم داشت. او از دوستان نزدیک پدرم بود و کسی بود که (فراموش کردم بگویم) ما همواره او را در تهران می‌دیدیم. او پدر ژنرال جم - همان ژنرال جم سرشناس دوره‌ی محمدرضا شاه - بود. آقای جم با من بسیار مهربان بود. تا جایی که شام را در سفارت مهمان او بودم و کسی را که فارسی می‌دانست برای مراقبت از من گماشت. اما این شخص نتوانست برایم بلیت آمریکا گیر بیاورد. به این ترتیب، من در هتل شپرد زندگی می‌کردم که به معنایی - به‌ویژه برای یک جوان تهرانی - بی‌رویه از این عالم بود. پادشاه فاروق، شب‌های جمعه به آن‌جا می‌آمد و پس از صرف شام، سرگرم امور دنیوی از جمله می‌گساری و قماربازی می‌شد. اما صبح روز بعد، با کالسکه‌اش که از کنار هتل می‌گذشت، رهسپار نمازجمعه می‌شد. من هیچ‌گاه آن منظره‌ها و نیز تعارض [میان] آن‌ها را فراموش نمی‌کنم. این دوره، در حقیقت نشانه‌ی آغاز آشوب‌هایی بود که بعدها به انقلاب انجامید؛ آشوب‌هایی که در واقع ما از همان هتل، دو نمونه‌ی آن را شاهد بودیم.

یک روز که من در رستوران هتل به تنهایی مشغول غذا خوردن بودم، آقای مصری بسیار متشخصی جلو آمد و از من پرسید: «شما کی هستی؟» ما به سختی می‌توانستیم با هم حرف بزنیم. انگلیسی من بسیار ضعیف بود و با فرانسه‌ی دست‌وپاشکسته‌ای به او گفتم که ایرانی و راهی سفر آمریکا هستم. او پاک گیج شده بود و گفت: «نگاه کن! بالأخره آمدی پسر.» او مرا به دیدن اهرام و دیگر مناظر باستانی و نیز شهر اسلامی قاهره برد و زودتر از دیگر ایرانیان، از جمله خانواده‌ی پناهی که منتظر بلیت آمریکا بودند، برایم بلیت تهیه کرد. پناهی در آن زمان سرکنسول ایران در نیویورک بود و همسر و فرزندان‌ش می‌خواستند که به او بپیوندند. به هر روی، من به لطف این دوست مصری توانستم جلوتر از همه‌ی آن‌ها راهی آمریکا شوم. با قطار به اسکندریه آمدم و آن‌جا سوار کشتی سوئدی گریپشالم *Gripshalom* شدم. ما دریای مدیترانه را در مسیری ماریچ با رفتن به تسالونیکا، ناپل، و مارسی پشت سر گذاشتیم و از مسیر تنگه‌ی جبل‌الطارق وارد اقیانوس اطلس شدیم. در تمام مسیر، خطر مین‌ها ما را تهدید می‌کرد. در این مدت آژیرها و تمرین‌های تخلیه و ترک کشتی اجرا می‌شد که برای کسی

چون من، که برای نخستین بار با چنین کشتی بزرگی در میان اقیانوس، آن هم در چله‌ی زمستان سفر می‌کرد، ترسناک بود. درست دو ماه پس از ترک ایران، یعنی در ماه دسامبر، به نیویورک رسیدیم. البته سفر بسیار دشواری بود که به لطف خداوند من در طول آن، اعتماد به نفس بالایی داشتم؛ مگر یک بار آن هم روزی که سرگرم تمرین برای پوشیدن جلیقه‌های نجات بودیم و یک نفر به شوخی به ما گفت حالا باید برای تمرین به دریا بپرید که من با توجه به ارتفاع زیاد کشتی از سطح آب، خیلی ترسیدم. خوش‌بختانه [در طول سفر] دریازده نشدم. البته غذاهای سوئدی شامل ماهی بسیار بی‌مزه‌ای بود که من به این‌جور آشپزی عادت نداشتم. همه‌ی این‌ها برایم تازه و بیگانه بود. اما به‌خوبی از عهده‌ی امور برمی‌آمدم تا این که در هفتم دسامبر سال ۱۹۴۵ به ایالات متحد رسیدیم. سفر بسیار پرماجرایی بود و تأثیری به یاد ماندنی، به‌ویژه در زمینه‌ی افزایش اعتماد به نفس، بر من داشت و به من آموخت که به جای تکیه بر دیگران، هر چه بیش‌تر روی پای خود بایستم.

آیا شما تأثیر جنگ جهانی دوم را در جایی که [در طول این سفر] رفتید، احساس می‌کردید؟

بله، به روشنی. در تمام طول سفر، نگران مین‌ها بودیم. چون بسیاری از کشتی‌های دیگر بر اثر برخورد با مین منفجر شده و غرق شده بودند. هرچند کشتی سوئدی گریپشالم بسیار بزرگ و زیبا بود، این نگرانی باز هم بود و [برای من] به معنایی دنباله‌ی همان نگرانی از بمباران در تهران پس از حمله‌ی متفقین به شمار می‌رفت. اما این سفر البته دوره‌ای پر از هیجان نیز بود. در من میان دیدن این همه چیزهای تازه و دل‌تنگی بریدن از خانواده به گونه‌ای احساسات متعارضی پدید آمده بود. از این رو به‌راستی که دوره‌ی سختی بود. هنگام ورودم به نیویورک، عمویم با پسرعمه‌ام - دکتر تقی نصر - و همسر پسرعمه‌ام، بی‌بی که دخترعمومی خودم نیز بود، در اسکله منتظرم بودند. صبح روز بعد که از خواب برخاستم، برای نخستین بار نیویورک را می‌دیدم. آن‌همه آسمانخراش در پیش روی ما قد کشیده بود؛ چیزی که نخست درکش دشوار بود، زیرا تاکنون چنین چیزی را ندیده بودم. در آن روزگار، آسمانخراش‌ها بسیار کم بود و به این لحاظ، نیویورک، شهر منحصر به فردی بود. این همه ساختمان‌های سر به فلک کشیده چشم‌انداز ویژه‌ای را به نمایش می‌گذاشت که هم ترسناک و هم هیجان‌انگیز بود. چند هفته‌ای را در نیویورک گذراندم و در این مدت، دایمی‌ام عماد کیا، که وظیفه‌ی مراقبت از من با او بود، مدرسه‌ای پیش‌دانشگاهی برایم پیدا کرد.

ممکن است درباره‌ی نیویورک و تأثیر آمریکا بر خودتان که از خاورمیانه آمده بودید، بگویید؟

بله، چنان‌که گفتم، با دیدن نیویورک هم هیجان‌زده و هم ترسیده بودم. شهری بسیار بزرگ که - هرچند نه به شلوغی امروز - پر از ماشین و انسان و ساختمان‌های بسیار بلند بود. دایمی‌ام مرا به بالای ساختمان امپایر استیت *Empire State Building*، ساختمان کرایسلر *Chrysler Building*، و برج راکفلر *Rockefeller Center Tower* - که اداره‌ی خودش در همین برج بود - برد. این سه ساختمان، بلندترین ساختمان‌های آن زمان نیویورک بودند و من از قدرت جادویی این شهر که از در و دیوار آن هویدا بود، مبهوت مانده بودم. نخست از این شهر خوشم آمد. اما بعدها از شتاب سرسام‌آور موجود در آن زده شدم و زمانی که در بوستون زندگی می‌کردم، تا سال‌ها به نیویورک نرفتم. در آن اوایل که نیویورک را دوست می‌داشتم، چیزی نگذشت که دور و اطراف شهر را یاد گرفتم و خیلی راحت بودم. گفتنی است که در طول چهار سال و نیمی که در مدرسه‌ی پدی *Peddie School* بودم، برای تعطیلات به منزل دایمی‌ام می‌رفتم و یک تابستان هم میهمان دکتر اصلانو بودم که جراح معروفی بود. بنابراین نیویورک و البته به‌ویژه منهتن *Manhattan* را خیلی خوب می‌شناختم.

۵

مدرسه‌ی پدی

پس شما به مدرسه‌ی پدی در نیوجرسی می‌رفتید. با توجه به این که نمی‌توانستید خوب انگلیسی حرف بزنید، برایتان دشوار نبود؟

در آغاز، بسیار سخت بود. فراموش نکنیم که پدی، یکی از بهترین دبیرستان‌های آمریکاست. در آن‌جا روان‌شناس ایرانی‌ای بود به نام مهدی جلالی، که بعدها استاد دانشگاه تهران شد. او که از دوستان دایمی‌ام عماد کیا بود، در آن زمان در [دانشگاه] کلمبیا مشغول بود. از این رو دایمی‌ام از او خواست که اگر می‌تواند معلم آمریکایی پیدا کند که بتوانیم درباره‌ی تحصیلاتم از او راهنمایی بگیریم. خوش‌بختانه او، دکتر هاجینسون، رئیس کالج لافایت Lafayette College - کالج مقدماتی درجه‌ی یک در پنسیلوانیا - را می‌شناخت. دکتر هاجینسون به منتهن آمد و در باشگاه دانشگاه هاروارد - ییل Harvard - Yale University همدیگر را ملاقات کردیم. او از من خوشش آمد و گفت بهترین‌جا برای فرستادن من، مدرسه‌ی پدی است که در پنجاه مایلی نیویورک قرار دارد. دکتر هاجینسون به دایمی‌ام گفت: «شما براحتی می‌توانید او (من) را ببینید.»

البته ورود به این مدرسه خیلی دشوار بود، چرا که چیزی به پایان نیم‌سال اول نمانده بود. با این‌همه، در این مدرسه مرا در کلاس هشتم - که به هنگام ترک تهران در مدرسه‌ی شرق در سال ۱۹۴۵ در همین کلاس بودم - پذیرفتند. هرچند بیش‌تر نیم‌سال را از دست داده بودم. به هر حال، آن‌ها مرا تنها به صورت موقت پذیرفتند تا ببینند چه می‌کنم. نخست بر من خیلی سخت می‌گذشت. چون انگلیسی خوب نمی‌دانستم و همچنین چند تن از دانش‌آموزان آمریکایی، از جمله هم‌اتاقی‌ام، اذیتم می‌کردند. اما چیزی نگذشت که انگلیسی را به خوبی آموختم و توانستم از عهده‌ی امتحانات برآیم. هرگز یاد نمی‌رود که در پایان همان سال اول، هنگامی که کلاس هشتم را پشت سر گذاشتم، من در ریاضیات و دیگر دروس نمرات عالی گرفتم، مگر در درس انگلیسی که نمره‌ام فقط هفتاد - نمره‌ی قبولی - بود. یکی از استادان آمد و دم در [کلاس] ایستاد و گفت: «حسین، از تو پرسشی دارم. آیا می‌پذیری که کلاس هشتم را دوباره بگذرانی تا انگلیسی‌ات پیشرفت کند؟» من زدم زیر گریه و پاسخ دادم: «نه، لطفاً به این کار وادارم نکنید. به شما قول می‌دهم سال آینده خیلی بهتر کار کنم.» بعدها هنگامی که من اجراکننده‌ی خطابه‌ی خداحافظی Valedictorian [در مراسم فارغ‌التحصیلی] مدرسه‌ی پدی شدم، همان استاد به من گفت: «خدای من! چه می‌شد اگر من یک سال جلوی موفقیت تو را گرفته بودم؟» کلاس هشتم برایم بسیار دشوار بود. اما هم‌زمان با کلاس نهم، انگلیسی‌ام تا اندازه‌ای بهتر شده بود و درس‌ها آسان شد. من در چندین مورد، به‌ویژه در تسلط بر زبان انگلیسی، وام‌دار مدرسه‌ی پدی هستم. زیرا برنامه‌ی این مدرسه در زمینه‌ی انگلیسی به‌راستی عالی بود. پدی دبیرستان خصوصی [غیرانتفاعی] بود که در آن‌جا به تک‌تک دانش‌آموزان توجه زیادی می‌شد و من خود را سپاس‌گزار آن مدرسه می‌دانم.

در طول آن سال‌ها، چون از ایران دور افتاده بودم، بیش‌تر اشعار فارسی را که از بر کرده بودم، فراموش کرده بودم. اما هنوز هم اشعار زیادی را - نه همچون ایام کودکی - از حفظ دارم. در طول این دوره، یعنی از اوایل سال ۱۹۴۶ تا سال ۱۹۵۰ که به [دانشگاه] ام‌آی‌تی رفتم، فارسی‌ام ضعیف شد و از زبان فارسی و حال و هوای فرهنگ ایرانی هر چه دورتر افتادم. هرچند بعدها وقتی قرار بود به ام‌آی‌تی و هاروارد بروم، با این که هنوز در ایالات متحد بودم، مادرم نیز در آن‌جا بود، بر آن شده بودیم تا به جای اقامت در خوابگاه ام‌آی‌تی، منزلی ایرانی بنا کنیم. برادرم، مهران هم به آمریکا سفر کرد و به دبیرستانی در آرلینگتون Arlington - بیرون از بوستون که ما در آن زندگی می‌کردیم

رفت. چند تن از پسرخاله‌ها و مادر شما برای مدتی پیش ما ماندند. خوش‌بختانه مادرم اصرار داشت که در خانه، کسی جز به زبان فارسی سخن نگوید. در نتیجه فارسی‌ام بهتر شد و زبان فارسی برایم اهمیت تازه‌ای یافت، تا جایی که خواندن متون کلاسیک [فارسی] را از سر گرفتم. در آن زمان بیست‌وپنج ساله بودم که بار دیگر، فارسی‌ام خیلی خوب شد. در این‌جا باید بیافزایم که اگر نبود تأکید فراوان پدرم بر تعلیم و تربیت ایرانی و آموزش زبان و متون کلاسیک فارسی، بسی دشوار بود که پس از سال‌ها حضور در مدرسه‌ی پدی، چنان تبحری در نوشتن فارسی به دست آورم که امروزه از نویسندگان شناخته‌شده‌ی زبان فارسی به شمار می‌روم. در حال حاضر زیاد فارسی نمی‌نویسم - شاید سالی دو مقاله. اما ایران که بودم، کتاب‌ها و مقالات بسیاری نوشتم و نثر من گاه مورد تحسین قرار می‌گرفت. چند سالی مسئولیت اداره‌ی دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه تهران، یعنی اصلی‌ترین مرکز زبان و ادب فارسی را عهده‌دار بودم. در این‌جا که توانستم این مسئولیت را به سرانجام برسانم، وام‌دار دو عامل در زندگی‌ام هستم: نخست تربیت اولیه‌ای که در این زمینه بر من اعمال شده بود و دوم، آمدن مادرم به بوستون که در آن‌جا ما در فضای کاملاً ایرانی زندگی می‌کردیم که خودمان پدید آورده بودیم. منزل ما در آرلینگتون از سر تا پا - پرده‌ها، قالی‌ها، و همه‌چیز - ایرانی بود و همیشه فارسی حرف می‌زدیم.

برعکس، سال‌های پدی دوره‌ای بود که من یکسره غرق در زبان انگلیسی و در حال و هوای فرهنگ آمریکایی و عملاً هر چیزی جز فرهنگ ایرانی بودم. با آن‌که از این فضای کاملاً آمریکایی بیگانه بودم، به راحتی توانستم با شرایط کنار بیایم. در کلاس نهم، دانش‌آموز ممتازی بودم و از آن‌ها به بعد همیشه در پدی شاگرد اول کلاس بودم و پیشینه‌ی تحصیلی درخشانی داشتم. در ورزش هم دستی داشتم و در چند تیم ورزشی مدرسه، از جمله فوتبال، اسکواش، و تنیس، بازی می‌کردم. این پیشرفت و تحول به یک ورزشکار مطرح را وام‌دار پدی هستم. زیرا چنان‌که گذشت، در تهران هرگز نه در پی ورزش، بلکه خواهان مطالعه یا بودن با پدرم و دوستان هفتاد هشتاد ساله‌اش بودم. اما حتی در تهران بدنی آماده داشتم و از این رو، همین‌که در پدی فرصتی دست داد، به زودی ورزشکار خوبی شدم. در پدی و ام‌آی‌تی عضو تیم مدرسه بودم تا جایی که سرگروه تیم اسکواش ام‌آی‌تی و از بازی‌کنان خوب این تیم و همچنین بازی‌کن تنیس بودم. هنوز هم به لطف آمادگی بدنی که هنگام حضورم در مدرسه‌ی پدی بسیار بر آن تأکید می‌شد، تنیس بازی می‌کنم.

دومین دین من به پدی، به برنامه‌ی دقیق و سختگیرانه‌ی اولیای این مدرسه در آن زمان بازمی‌گردد. زیرا در پرورش فکری من نقشی به‌سزا داشت. در آن روزگار، همه می‌اندیشیدند که باید دانش‌مند شوم، زیرا نمرات ریاضی، فیزیک، و شیمی من در کلاس از همه سر بود. به‌ویژه در ریاضی که دیگران مرا «نابغه» می‌پنداشتند، زیرا همواره نمرات من چه در کلاس و چه در آزمون‌های گوناگونی که در زمینه‌ی استعداد ریاضی برگزار می‌شد، باورنکردنی بود. به این ترتیب، تصمیم گرفتم راهی ام‌آی‌تی شوم. من تنها به سه دانشگاه ام‌آی‌تی، کال‌تک و کرنل Cornell درخواست دادم و چون اجراکننده‌ی خطابه‌ی خداحافظی در یکی از بهترین مدارس آمریکا بودم، از هر سه‌ی آن‌ها پذیرش دریافت کردم. اما من ام‌آی‌تی را برگزیدم و می‌خواستم فیزیک بخوانم، چون خواهان آن بودم که سرشت همه‌چیز را به معنای فلسفی دریابم.

به هر حال، سال‌های [حضورم در] پدی، از چندین جهت به‌یادماندنی بودند. چنان‌که گذشت، این دوره، دوره‌ی جدایی از فرهنگ و زبان فارسی بود. چند ماه پس از این‌که به این مدرسه آمدم، پدرم درگذشت و خانواده تصمیم گرفت که در طول سال تحصیلی، من بی‌خبر بمانم. اما پیوند معنوی و روحی میان ما وجود داشت، به گونه‌ای که زمانی که پدرم در ایران درگذشت، با این‌که فرسنگ‌ها دورتر در پدی بودم، سرحال نبودم و حوادث عجیب و غریبی برایم رخ داد. از آن‌ها به بعد وابستگی بسیار زیادی به دایی عماد کیا - که رفتاری پدرانه با من داشت - پیدا کردم. بعدها او از سوی دولت ایران به کالیفرنیا منتقل شد و خواست که مرا نیز برای ادامه‌ی تحصیل به آن‌جا ببرد. اما خوش‌بختانه نظر دولت عوض شد و او را به نیویورک برگرداند. بنابراین پس از سپری کردن تابستان به ایالات شرقی بازگشتیم و من به لطف خدا، توانستم در مدرسه‌ی پدی تحصیلاتم را دنبال کنم. من به دلایلی، مایل به تحصیل در کالیفرنیا نبودم.

این نکته‌ی مهمی است. پرا که به بخش مهمی از زندگی من در این مدرسه اشاره می‌کند. در پدی، تنها دو مسلمان - من و شاهزاده‌ای افغانی - بود. به یاد دارم که بعدها افغان دیگری به ما دو نفر پیوست. اما در آن روزگار هیچ عربی در آن مدرسه نبود. قوانین مدرسه همگان را ملزم به حضور در کلیسا می‌کرد. دانش‌آموزان کاتولیک می‌توانستند به کلیسای کاتولیک بروند. اما بقیه باید در مراسم مذهبی بپتیستی یکشنبه‌ی پروتستان‌ها حضور می‌یافتند. به این ترتیب، چهار سال و نیم تمام، من هر یکشنبه به کلیسا می‌رفتم و نیز در مراسم دعای شام‌گاه یکشنبه هم که آن‌ها سرودهای مذهبی می‌خواندند، شرکت می‌جستم. چنان‌که می‌دانید، من در طول زندگی‌ام در زمینه‌ی ادیان تطبیقی و به‌ویژه روابط مسلمانان - مسیحیان، فراوان کار کرده‌ام. تماس من با مسیحیت از دو سرچشمه‌ی متفاوت بود: یکی مابعدالطبیعه، الهیات، و فلسفه‌ی مسیحی و آثار بزرگانی همچون سن‌توماس، بوناونتوره و مانند آن‌ها، و دیگری از راه تجربه‌ی عملی حضور در مراسم کلیسای پروتستان، در حالی که گرایش فکری من به مسیحیت بیش‌تر متوجه سنت‌های کاتولیک و ارتدوکس بوده است. من علاقه‌ی چندانی به الهیات پروتستان نداشته‌ام؛ هرچند الهی‌دانان پروتستان، از جمله پل تیلیش و جان هیک را می‌شناختم و از دوستان خوب من بودند. من دوستی‌ام را با بسیاری از الهی‌دانان و اندیش‌مندان پروتستان حفظ کرده‌ام. اما گستره‌ی مطالعاتی من در تفکر مسیحی، بیش‌تر بر آیین کاتولیک متمرکز بوده است. اما به لحاظ عملی، همین حضور هفتگی در کلیسای بپتیست بود که بر من تأثیر گذاشت. هم برای من و هم برای دانش‌آموزان افغانی که من همواره درباره‌ی وضعیت دینی‌مان با یکی از آن‌ها حرف می‌زدم، بسیار دشوار بود و باید با اوضاع کنار می‌آمدیم. من از او نسبت به مسیحیت بسیار گشوده‌تر بودم و به او می‌گفتم که مسیح یکی از پیامبران ما - سیدای عیسی - است و باید در کلیسا با ادب و احترام بسیار رفتار کنیم و من در آن‌جا هیچ احساس تنشی در خود نمی‌کردم و حتی برای لحظه هم احساس نمی‌کردم که دارم مسیحی می‌شوم. چرا که با توجه به پیشینه‌ی کودکی‌ام و تأکید موجود در اشعار حافظ و دیگران بر وحدت ادیان، برایم آسان بود که مسلمان بمانم و به حضور مسیح هم احترام بگذارم. شاید شما هم پاره‌ای اشعار حافظ را بشناسید که در آن‌ها به مسیح اشاره رفته است؛ از جمله این مصرع که: «سماع زهره به رقص آورد مسیحا را»

من حتی پیش از سفر به آمریکا نیز عشق وافری نسبت به مسیح داشتم؛ عشقی معنوی که در بسیاری از صوفیان حضور داشته و در طول دهه‌ها در من پرورش یافته است. من میان مسلمانی و احترام به مسیح و مسیحیت، هیچ تعارضی نمی‌بینم. البته فکر می‌کنم که بپتیست‌ها دوست داشتند ما به دین مسیحیت درآییم. اما این خواسته‌ی آنان هرگز تحقق نیافت. هویت اسلامی من همچنان بسیار قوی ماند و با این‌همه، تجربه‌ی پدی مرا به فهم آنچه مسیحیان می‌گفتند، نزدیک‌تر ساخت. همواره عهد جدید را با ترجمه‌ی زیبای کینگ جیمز King James's Version می‌شنیدیم و من پاره‌هایی از آن را به خاطر می‌سپردم. من همچنین چندی از سرودهای مذهبی که پروتستان‌ها می‌خواندند آموختم و درباره‌ی اخلاق مسیحی به شیوه‌ای عملی اطلاعات بیش‌تری به دست آوردم.

با این حساب، در آن زمان چگونه به ایمان اسلامی‌تان عمل می‌کردید؟

من جز دعا، به چیزی از ایمان اسلامی پای‌بند نبودم.

عامل به ایمان اسلامی نبودید؟

دعا می‌خواندم، اما نماز به جا نمی‌آوردم. در واقع نماز خواندن را هنگامی که در ام‌آی‌تی بدم شروع کردم.

اما وقتی در مدرسه‌ی پدی از شما [درباره‌ی دین] پرسیدند، خود را مسلمان معرفی کردید؟

بله، به صراحت.

۶

تحصیل در ام.آی.تی

گرایشتان به علم و ریاضیات، شما را به دانشگاه ام.آی.تی کشاند و ناگزیر به کیمبرج رفتید که در آن زمان در ام.آی.تی و کیمبرج فضایی کاملاً متفاوت از پدی حکم‌فرما بود.

بله، از بسیاری جهات. آن زمان پدی، پیش از هر چیز، به لحاظ فیزیکی در شهر کوچکی نزدیک دانشگاه پرینستون *Princeton Univ.* در یکی از مناطق زیبای نیوجرسی *New Jersey* قرار داشت. امروزه دور و اطراف آن‌جا را بازارچه‌های بسیاری فرا گرفته و بیش‌تر مزارع را ویران کرده‌اند. در آن ایام، آن‌جا منطقه‌ای روستایی بود و خود دانشگاه هم بسیار زیبا بود. جامعه‌ی روستایی اطراف دانشگاه آرام بود و بر طبیعت پیرامون هایستاون *Hightstown*، که پدی در آن‌جا واقع بود نیز آرامش بسیاری حاکم بود. ام.آی.تی، درست برعکس بود. پشت این دانشگاه - حتی بیش‌تر از الآن - همه‌جور واحدهای صنعتی زشت از کارگاه‌های صابون‌پزی گرفته تا کارخانه‌های کائوچو وجود داشت، تا جایی که شما می‌توانستید از روی بوی صابون، شکلات، یا کائوچویی که صبح در هوا پراکنده بود، جهت وزش باد را تشخیص دهید. تصویر شهر از پشت دانشگاه بسیار زشت بود. آن‌جا بدترین بخش صنعتی کیمبرج بود. امروزه آن محوطه‌ی فناوری را در آن‌جا ساخته‌اند که بدترین نوع برهوت صنعتی است که می‌توان در اطراف میدان کندهال *Kendall Square* تصور کرد. به لحاظ ظاهری، خود بوستون محله‌های زیبایی - بسیار زیباتر از امروز - داشت. چرا که جز ساختمان جان هانکوک *John Hancock Building*، هیچ ساختمان بلندی نداشت و آن زمان، همه‌ی این خیابان‌های زیبا از خیابان بیکن هیل *Beacon Hill* و خیابان بیکن *Beacon Street* و خیابان مارلبرو *Marlborough Street*، که خوش‌بختانه هنوز هم پابرجا مانده‌اند، وجود داشت. اما امروزه در مرکز شهر ساختمان‌های بزرگ و شلوغ زیادی به چشم می‌خورد. در آن روزگار، بوستون بسیار آرام‌تر و دارای ساختمان‌هایی کوچک‌تر بود. از خیابان بیکن هیل که به سمت پایین می‌آمدید، وارد محله‌های ایتالیایی شهر می‌شدید که بسیار چشم‌نواز بود. اما موقعیت فیزیکی ام.آی.تی هیچ خوب نبود. چرا که در آن‌جا اثری از زیبایی به چشم نمی‌خورد. من در زندگی‌ام همواره به زیبایی، نه تنها زیبایی موسیقایی، بلکه به همه‌گونه‌ی آن بسیار حساس بوده‌ام و به همین دلیل است که این همه درباره‌ی زیبایی نوشته‌ام. من فکر می‌کنم که زیبایی‌شناس، به معنای افلاطونی کلمه هستم. زیبایی و حقیقت جدایی‌ناپذیرند و از این رو برای من، دیدن آن‌همه نازیبایی ظاهری، تکان‌دهنده بود.

افزون بر این، ام.آی.تی دانشگاهی سختگیر بود و زندگی دانشگاهی و فکری در آن بسیار سخت می‌گذشت؛ به گونه‌ای که استراحت چندانی در کار نبود. من در دپارتمان فیزیک، که برجسته‌ترین دانشجویان را در خود داشت و قلب دانشگاه به شمار می‌رفت، ثبت‌نام کردم. فیزیک، ملکه‌ی علوم جدید است. دوره‌ی فیزیک در کنار دوره‌ی ریاضیات، شالوده‌ی آن مدرسه بود. همه‌ی دپارتمان‌های مهندسی، به گونه‌ای با فیزیک کاربردی سروکار داشتند. دپارتمان فیزیک ۹۶ یا ۹۷ دانشجو داشت که همگی شاگرد اول یا دوم کلاس، از بهترین مدارس آمریکا بودند و پس از رقابتی سخت به آن‌جا راه یافته بودند. اما از آن جمع برگزیده، حدود نیمی ترک تحصیل کردند و تقریباً نیمی از ما فارغ‌التحصیل شدیم. چون اگر دو هفته‌ای دچار سرماخوردگی سختی می‌شدید، تصور کنید چه فشاری بر شما وارد می‌آمد؟ شاید این بیماری پایان کار دانشجو در دپارتمان فیزیک به شمار می‌رفت. جبران ساعت‌های طولانی آزمایشگاه، تکالیف بسیار سختی که باید انجام می‌دادیم، و آزمون‌های همیشگی و مانند این‌ها بسیار دشوار بود. همه‌ی دانشجویان فشار طاقت‌فرسایی را تحمل می‌کردند. اما

من به دلیل انضباطی که باز هم به دوران کودکی‌ام و نیز به پیشینه‌ی تحصیلی درخشانم در پدی بازمی‌گشت، توانستم بر همه‌ی مشکلات چیرگی یابم. من آدمی منضبط و دارای ذهنی سازمان‌یافته بودم و از این رو توانستم این دوره را در ام‌آی‌تی به سادگی پشت سر بگذارم.

من در نخستین سال حضور در ام‌آی‌تی، فعالیت‌های فوق‌برنامه‌ای را که در پدی داشتیم، پی گرفتم. زیرا هیچ دوست نداشتم همه‌چیزم درس و کتاب باشد. در ام‌آی‌تی هم عضو تیم‌های تنیس، اسکواش، و فوتبال سال اولی‌ها بودم تا این که زانویم آسیب دید و مرا از زمین بیرون بردند. پس از این حادثه، دیگر هرگز فوتبال بازی نکردم و همچنان به بازی تنیس و اسکواش ادامه دادم و چنان‌که گفتم، بعدها سرگروه تیم اسکواش شدم. در بیست‌وپنج سالگی از بهترین بازی‌کنان اسکواش منطقه‌ی بوستون بودم. به این ترتیب، در هر شرایطی ورزش را رها نکردم. وانگهی، به موسیقی کلاسیک غرب علاقه‌ی فراوانی پیدا کردم و به علوم انسانی نیز بسیار علاقه‌مند بودم و دوره‌های فوق‌برنامه‌ای را هم در این زمینه گذراندم. هیچ خوشم نمی‌آمد که مرا به چشم - به قول آمریکایی‌ها - «درس‌خوان دست‌وپاچلفتی ام‌آی‌تی» *M.I.T. Nerd* نگاه کنند. در طول سال نخست با آن که وقت زیادی را به ورزش و دیگر فعالیت‌های گوناگون فوق‌برنامه گذراندم، نمرات بسیار بالایی در دپارتمان فیزیک به دست آوردم. من از ۵، نمره‌ی بسیار بالایی ۴/۹ را گرفتم و از این رو همه فکر می‌کردند من می‌خواهم در آینده فیزیک‌دان بزرگی بشوم. اما همچنین در همان ام‌آی‌تی بود که مهم‌ترین بحران فکری من شروع شد.

این بحران چگونه پدید آمد؟

این که سال‌ها از آن زمان می‌گذرد، درمی‌یابم که چرا به ام‌آی‌تی رفته بودم. می‌دانید که پارمنیدس خود را یک فیزیکیوس (طبیعت‌شناس) - یعنی کسی که سرشت عالم را می‌فهمد - معرفی می‌کرد. اما من بی آن که این سخن پارمنیدس را شنیده باشم، هدف راستینم از رفتن به ام‌آی‌تی، جز آن نبود که یک فیزیکیوس به معنای پارمنیدی - و نه فیزیک‌دانی که در دپارتمان فیزیک جدید درس می‌خواند - بشوم. از این رو بود که دست به کار مطالعه‌ی طبیعات قدیم، گالیله، نیوتون، و مانند این‌ها شدم. اما به‌راستی که احساس می‌کردم در تحصیلاتم چیزی کم است. ذهن من چندان فلسفی بود که این کاستی را دریابم. یعنی این واقعیت را که آنچه را مطالعه می‌کنم ره‌آموزم به فهم وجودی سرشت واقعیت خارجی نمی‌شود. البته مطالعه‌ی فیزیک به من می‌آموخت که ساختارهای ریاضی جز به قلمرو کلیات مربوط نیست. از این رو به مطالعه‌ی فلسفه‌ی علم پرداختم. گذشته از این، دو حادثه‌ی سرنوشت‌ساز در سال‌های نخست و دوم دانشجویی‌ام در ام‌آی‌تی رخ داد که به‌راستی تعیین‌کننده‌ی همه‌چیز من بود. یکی ملاقات با فیلسوف علم سرشناس ایتالیایی، جورجیو دی‌سانتی‌یانا *Giorgio Di Santillana* بود که آن زمان، استاد ام‌آی‌تی بود؛ مردی برجسته که نه تنها بیش‌تر زبان‌های اروپایی مانند لاتین و یونانی را می‌دانست، بلکه در احاطه بر فلسفه‌ی غرب هم سرآمد بود. وانگهی او همچنین متفکری ژرف‌اندیش و منتقد بود که شیفته‌ی تفکر سنتی و منتقد بیش‌تر فلسفه‌ی جدید غرب به شمار می‌رفت. ملاقات با او، چشمان مرا به مابعدالطبیعه‌ی غرب گشود. روزی او از من پرسید: «حسین، چرا مهندس نمی‌شوی، دست از نگرانی درباره‌ی این مسائل فلسفی بر نمی‌داری؟» گفتم: «بین جورجیو^۱، من دانشجوی فیزیک هستم.» او گفت: «می‌دانید که من خود برای پرهیز از درافتادن در بحران موجود در فلسفه‌ی علم، که چیز خطرناکی است، به دامان تاریخ علم پناه برده‌ام. اما چون شما دانشجوی فیزیک هستید، می‌دانم که چرا دچار پرسش‌های بنیادین فلسفی هستید.» ایشان از جمله‌ی اندک غربیانی بود که به بحران فکری حاکم بر آن دوران پی برده بودند. او در آن زمان، فهم عمیق‌تری را از تفکر غرب بر من عرضه داشت، به گونه‌ای که نخستین آشنایی‌ام با فلسفه‌ی غرب از نگاه او بود و هم‌او بود که دکارت، گالیله، کانت، هگل، و نیز فلسفه‌ی یونان را اما از منظری همواره متفاوت، به من معرفی کرد؛ منظری که درباره‌ی آنچه می‌توان آن را به گفته‌ی کربن «ضد تاریخ ضد فلسفه در غرب» نامید، چیزهای بسیاری به من آموخت. فکر می‌کنم شما منظور مرا خوب می‌فهمید.

^۱ از آنجایی که خیلی زود با هم صمیمی شدیم، او را با نام کوچکش صدا می‌زدم و او بعدها بر کتاب *علم و تمدن در اسلام* من، مقدمه‌ای نگاشت. گو آن که از او خواسته بودم در مقدمه، به انتقاد از من بپردازد.

بله.

ما باید هر نیم سال یک درس در علوم انسانی می‌گذرانیدیم. اما من به دلیل علاقه‌ی زیادی که به شاخه‌های گوناگون این حوزه داشتم، بیش از یک درس برمی‌داشتم. در آن زمان می‌توانستید هر چند تا درس که می‌خواستید، بردارید و من از این وضع بهره می‌بردم. بر اثر گذراندن این درس‌ها و مطالعات خودم، رفته‌رفته در اعتبار رشته‌ای که در پیش داشتم به تردید افتادم. اما غروری در درون من بود که وادارم می‌کرد در برابر این تردید بایستم. من در اشاره به این احساس درونی غرور، با شما کاملاً روراست سخن می‌گویم. هر چه باشد من اجراکننده‌ی مراسم تودیع مدرسه‌ی پدی بودم. همه انتظار داشتند من به پرینستون Princeton بروم و حتی برای دیدن اینشتین و مدرسه‌ی مطالعات پیشرفته The School of Advanced Studies تا آن‌جا رفتم. اما از رفتن به دانشگاه پرینستون چشم پوشیدم تا راهی ام‌آی‌تی - که مؤسسه‌ی علمی درجه‌ی یکی در دنیا به شمار می‌رفت - شده و دانش‌مند بزرگی شوم. همه‌ی استادان من هم می‌پنداشتند که من از نوابغ رشته‌ی فیزیک خواهم شد. اما اگر قرار بود با خودم روراست باشم، باید که خودخواهی‌ام را زیر پا می‌گذاشتم. به‌راستی که برای من مسأله‌ای معنوی و نه فقط فکری بود، به گونه‌ای که این احساس هر چه بیش‌تر در من قوت می‌گرفت که رشته‌ی فیزیک مناسب من نبود. دیگر حادثه‌ی مهمی که در زندگی‌نامه‌ام - که شما خوانده‌اید - هم آورده‌ام، چیزی بود که می‌شود گفت «عزم مرا در این تصمیم جزم کرد». این حادثه هنگامی پیش آمد که برتراند راسل - فیلسوف سرشناس انگلیسی - را ملاقات کردم. او به ام‌آی‌تی آمد و سخنرانی عمومی مهمی ایراد کرد. راسل خطیب بسیار خوبی بود که شنوندگانش را جذب می‌کرد. از آن پس، دی‌سانتی‌یانا چهار یا پنج نفر دانشجویان برجسته را برای نشست خصوصی دو ساعته‌ای با راسل دعوت کرد. به این ترتیب، شش نفر از دانشجویان در اتاقی با راسل سرگرم بحث درباره‌ی موضوعات فلسفی بودیم که او آشکارا و قاطعانه اظهار داشت که فیزیک جدید هیچ سروکاری با کشف سرشت چیزها ندارد، بلکه سروکارش با ساختارهای ریاضی است. برتراند راسل در این باره ضد واقع‌گرایی بود که به سبک پوانکاره و چهره‌های مانند او، بر آن بود که تنها کاری که فیزیک می‌کند، فراهم آوردن ساختارهای ریاضی برای نگهداشت نمودارهایی است که به آزمون تجربی درمی‌آیند و خود هیچ سروکاری با سرشت چیزها ندارند.

دی‌سانتی‌یانا، خود از دوستان امیل میرسن Emil Meyerson بود و در مناظره‌های معروفی که در اوایل سده‌ی بیست در فرانسه صورت گرفت، مخالف پوانکاره بود. از این رو او مواضع راسل را نمی‌پذیرفت و بر آن بود که فیزیک با همه‌ی ابعاد واقعیت مادی سروکار دارد. کوتاه سخن آن که در این‌جا قصد ورود به بحث عمیق فلسفی را ندارم. بلکه تنها می‌خواهم به تأثیر گفته‌ی راسل - هرچند شاید بداهه‌گویی کرده باشد - بر خودم اشاره کنم. هر چه باشد او سرشناس‌ترین فیلسوف جهان غرب بود و چشم‌ها به دهان او دوخته بود. از خود پرسیدم: «چرا دارم و قتم را برای مطالعه‌ی فیزیک هدر می‌دهم؟ و اگر سرشت چیزها به تور فیزیک نمی‌افتد، چرا می‌خواهم فیزیک بخوانم؟ من در پی فهم چگونگی کارکرد چیزها هستم. سرشت عالم چیست؟ حقیقت چیست؟» من عالم مابعدالطبیعه‌ای بودم که در فیزیک جدید دنبال مابعدالطبیعه می‌گشتم و در نتیجه، دچار بحران فکری بزرگی شدم. هرگز از ایمان به خدا دست نکشیدم. اما به لحاظ فکری، جهان‌بینی‌ام معطوف به ساحت درون شد. گاهی می‌شد که تمام شب را بیدار می‌ماندم. نگرانی وجودی مرا فرا می‌گرفت که ربط چندانی به دانشگاه و درس و کتاب نداشت. جوانی بودم که شاگرد اوّل کلاس و از همه چیز دنیای فراروی خویش برخوردار بودم. به لحاظ دنیوی برای جنس مخالف جذاب بودم، در ورزش موفق بودم، و خانواده‌ی خوبی هم داشتم. اما به‌راستی که هیچ‌کدام این‌ها گم‌شده‌ی من نبود. از این رو چندین ماه را به درون‌کاوی بسیار رنج‌آوری گذراندم. چه باید می‌کردم؟ به کجا باید رو می‌آوردم؟ سرشت واقعیت چیست؟ حقیقت چیست؟ این‌ها پرسش‌هایی بود که بارها و بارها به ذهنم خطور می‌کرد.

در این زمان بود که دومین رویداد مهمی که پیش از این بدان اشاره کردم، اتفاق افتاد. هر دوی این حوادث در یک دوره از سال اتفاق افتاد. حادثه‌ی دوم زمانی رخ داد که خود دی‌سانتی‌یانا آموزه‌های شرقی را به ما معرفی کرد. منظورم از «ما»، من و سه یا چهار دانشجوی دیگر فیزیک است که همچون من، به گونه‌ای فیلسوف - فیزیک‌دان بودند و با هم درباره‌ی این موضوعات به بحث می‌پرداختیم. ما از دی‌سانتی‌یانا خواستیم که دوره‌ای درباره‌ی فلسفه‌ی هندی را با او بگذرانیم. این طلّیعه‌ی سال‌های دهه‌ی پنجاه بود که نخستین نشانه‌های

گرایش به فلسفه‌های غیرغربی در غرب به شمار می‌آید. امروزه این، چیز بسیار رایجی است. اما در آن زمان، این علاقه تازه در حال پا گرفتن بود. ما برجسته‌ترین دانشجویان دانشگاه ام‌آی‌تی، که همواره در جست‌وجوی مفاهیمی «بر فراز آفاق» بودیم، به نوعی پیش‌تازان این جبهه به شمار می‌رفتیم. دی‌سانتی‌یانا در پاسخ به درخواست ما گفت: «باشد، این کار را خواهم کردم. اما به شرط این که شما بپذیرید که فلسفه‌ی هند را از "منبع دست اول" بشنوید» و ما هم پذیرفتیم. او گفت: «ما کتاب‌های رنه گنون را می‌خوانیم.» کاری که در فرانسه هرگز نشده بود، چرا که در آن‌جا کتاب‌های گنون در محافل دانشگاهی با اقبال روبه‌رو نشد. در آن زمان، هیچ‌کدام از آثار گنون در آمریکا شناخته‌شده نبود، مگر مقدمه‌ای بر مطالعه‌ی آموزه‌های هندو، و انسان و سیروورت مطابق با ودانتا، که به تازگی به ترتیب در سال‌های ۱۹۲۱ و ۱۹۲۵ به دست مارکو پالیس و دیگران در انگلستان پس از جنگ جهانی دوم از فرانسه به انگلیسی برگردانده و منتشر شده بود. به این ترتیب، دی‌سانتی‌یانا گفت: «این کتاب‌ها را از لوزاک Luzac در لندن سفارش بدهید.» این کار را کردیم و هندوئیسم را از روی این کتاب‌ها، با دی‌سانتی‌یانا خواندیم. اصلاً می‌توانید چنین کاری را در دانشگاه ام‌آی‌تی تصور کنید؟ این گروه هفت نفره سرگرم مطالعه‌ی آموزه‌های سنتی در نشستی بودند که در واقع شب‌ها تشکیل می‌شد. با مطالعه‌ی این کتاب‌ها، دنیا زیر پایم لرزید و چیزی نگذشت که گم‌شده‌ی خویش را در این آموزه‌ها یافتیم. من گفته‌های گنون و انتقادات او از فلسفه‌ی جدید و از دنیای مدرن را یکسره به‌جا می‌دانستم. این‌گونه بود که از سال دوم دانشجویی که تنها هیچ‌ده یا نوزده سال داشتم به دپارتمان فیزیک رفتم و به استادانم - به‌ویژه به استاد و مشاور اصلی‌ام - گفتم که قصد دارم رشته‌ی فیزیک را رها کنم. به یاد دارم که استادم در دفتر بزرگی، پشت میزش داشت چیزی می‌نوشت. او بی آن که سرش را بلند کند، گفت: «بله حسین!» من گفتم: «می‌خواهم رشته‌ی فیزیک را رها کنم.» او ناگهان سرش را بلند کرد و در حالی که به من نگاه می‌کرد گفت: «تو فیزیک‌دان بزرگی می‌شوی. اما دنیا در دیگر رشته‌ها هم نیاز به انسان‌های برجسته دارد. موفق باشید.» در آن روزگار، بسیاری از استادان من سابقه‌ی کار با اپنهایمر Oppenheimer و انریکو فرمی Enrico Fermi را در ساخت بمب اتم در طول جنگ جهانی دوم داشتند. چندی از آن‌ها بعدها بر اثر ابتلا به سرطان درگذشتند. اما پی‌آمدهای کاربردی بمب اتم را نمی‌دانستند. هیچ‌کدام آن‌ها به پنجاه سالگی نرسیدند. همچنین من بارها اپنهایمر را دیدم که همواره احساس اندوهی داشت و آدم بسیار رنجوری بود.

او به ام‌آی‌تی می‌آمد؟

البته.

اپنهایمر هم متأثر از فلسفه‌ی هند بود؟

دقیقاً. او در سخنرانی‌هایش اغلب به موضوعات هندی اشاره می‌کرد. اما همچنان روحی آزرده داشت، به واسطه‌ی...

به واسطه‌ی [همان قضیه‌ی] بمب اتم؟

بله. بر اثر بمب اتم و عذاب وجدان ناشی از آن، تا جایی که گرایش به فلسفه‌ی هند هم نتوانست او را از این وضع برهاند. من می‌دانستم که نمی‌خواهم به سرنوشت اپنهایمر دچار شوم. اما با این‌همه، آن وضعیت سلبی کافی نبود. بلکه باید به این نکته پی می‌بردم که می‌خواهم چه کاره شوم. به هر روی، آثار گنون به گونه‌ای اتفاقی مرا با دو تن از آشنایان آناندا کوماراسوامی Ananda Coomaraswamy، که چند سال پیش در بوستون درگذشته بود، مرتبط ساخت. آن‌ها مرا به خان کوماراسوامی، بیوه‌ی کوماراسوامی معرفی کردند که آپارتمانش در کیمبریج، درست میان هاروارد و ام‌آی‌تی بود و کتابخانه‌ی کوماراسوامی نیز همان‌جا قرار داشت. من به دیدن او رفتم و خیلی زود با هم دوست شدیم و چهار یا پنج سال بعد را در پربرترین کتابخانه‌ی سنت‌گرای موجود در جهان غرب گذراندم و همه‌ی کتاب‌ها در دسترس من بود. من هم در عوض، به خواهش ایشنا و برای نخستین بار، همه‌ی آثار کوماراسوامی را مدت‌ها پیش از انتشار فهرست‌های بعدی،

فهرست‌برداری کردم. همچنین، من مشتاقانه به مطالعه‌ی آثار این فیلسوف پرداختم و حتی نام و آثارش را در ایران - که هنوز کسی تا پیش از آن نامش را نشنیده بود - معرفی کردم. به یاد دارم که نخستین بار درباره‌ی او با مادر شما حرف زدم. او بسیار هیجان‌زده شد و حتی بعدها مطلبی هم درباره‌ی کوماراسوامی نوشت. اما سال ۱۹۵۸ که به وطن بازگشتم، هیچ‌کس او را نمی‌شناخت. به هر روی، با آثار گنون، کوماراسوامی، و بعدها با آثار فریتیوف شوان - این سه نویسنده‌ی بزرگ سنت‌گرا - آشنا شدم و مشتاقانه و با دل و جان به مطالعه‌ی این آثار همت گماشتم. تقریباً در سال سوم دانشجویی در ام‌آی‌تی بود که با پی بردن به آموزه‌های سنتی این بحران فکری را پشت سر گذاشتم. من جهان‌بینی‌ای را یافته بودم که در آن، احساس یقین کامل می‌کردم. احساس می‌کردم این همان حقیقتی است که به لحاظ فکری راضی‌وام می‌کند و به لحاظ وجودی نیز با زندگی و ایمانی که دارم، سازگار است. این جهان‌بینی، افق دید مابعدالطبیعی جامعی داشت و نیز فلسفه و علم غربی را به شیوه‌ای نقد می‌کرد که گویی از زبان من سخن می‌گفت. من دوباره کوشیدم خودم باشم. در آن زمان بر آن شدم که غرب را ترک بگویم، تحصیلات رسمی را رها کنم، و بقیه‌ی عمر را در جزیره‌ای در اقیانوس آرام یا جایی مانند آن بگذرانم و در اندیشیدن به این احتمال، بسیار جدی بودم. آن‌چه از این کار بازم داشت، نظم و انضباطی بود که پدرم در نوجوانی مرا با آن بار آورده بود؛ گواه بر این که باید آن‌چه را شروع می‌کنیم به سرانجام برسانیم. من واقعاً به روانش درود می‌فرستم و بسیار شادمانم از این که چنان کاری را نکردم، بلکه تصمیم گرفتم درس را تا آخر ادامه دهم و با خود گفتم درجه‌ام را در فیزیک در دانشگاه ام‌آی‌تی می‌گیرم و دقیقاً هم همین کار را کردم.

هرچند دیگر علاقه‌ای [به فیزیک] نداشتید؟

بله. اما دیگر نمراتم از نمره‌ی عالی ۴/۹ به ۴/۵ رسید. هرچند معدل من از ۴/۹ افت کرد، باز هم با درجه‌ی ممتاز فارغ‌التحصیل شدم. این موضوع برای خودم چندان مهم نبود. چرا که بیش‌تر وقتم را غیر از ام‌آی‌تی، به گذراندن دوره‌هایی در هاروارد سپری می‌کردم. در هاروارد مطالعه‌ی تاریخ هنر غرب و هنر شرق را با بنیامین رالند شروع کردم. او خود از دانشجویان کوماراسوامی بود که در آن زمان هنوز در هاروارد درس می‌گفت. من بین کلاس‌ها معمولاً با اتوبوس خیابان ماساچوست *Massachusetts Ave.* - که آن زمان دوطرفه بود - به هاروارد می‌رفتم و دوباره با همان اتوبوس به ام‌آی‌تی بازمی‌گشتم.

۷

هاروارد و پژوهش درباره‌ی تاریخ اسلام

آیا هم‌زمان در هاروارد هم ثبت‌نام کردید؟

چون این کلاس‌ها را برای آگاهی خودم و نه برای گذراندن واحد درسی می‌رفتم، نیاز به این کار نبود. من این کلاس‌ها را برای ارضای فکری خودم می‌رفتم. در هاروارد، سخنرانی‌های جالب دیگری نیز از جمله سخنرانی‌های دی.تی. سوزوکی بود. من حتی الامکان در بسیاری از سخنرانی‌های او درباره‌ی آیین ذن بودایی Zen Buddhism حضور می‌یافتم. هم‌زمان، دروس فیزیک و نیز دوره‌های زیادی را در علوم انسانی - به‌ویژه با دی‌سانتی‌یانا - در ام.آی.تی ادامه می‌دادم. همچنین دوره‌های زیادی را در ریاضیات، به اندازه‌ی دانشجویی که در دو رشته درس می‌خواند - گذراندم تا جایی که اگر می‌خواستم، می‌توانستم غیر از فیزیک در ریاضیات هم درجه بگیرم. اما نیازی به آن نداشتم.

پس از فارغ‌التحصیلی از ام.آی.تی، بر آن شدم که مطالعه‌ی علوم طبیعی را در پیش گیرم. اما تا آن زمان، هنوز نمی‌دانستم که می‌خواهم چه کنم و چگونه زندگی را به سر برم. با خود گفتم باید علوم طبیعی را - که توصیفی‌اند - بخوانم تا اگر خواستم به نقادی علم غربی بپردازم، کسی بر من خرده نگیرد که «تو به کاری که می‌کنی علم نداری چرا در فیزیک و ریاضی مدرک گرفته‌ای در حالی که علوم توصیفی را نمی‌شناسی». تصمیم به مطالعه‌ی زمین‌شناسی و ژئوفیزیک گرفتم، گو آن که اگر از منظر عقلی سخن بگویم، شاید کسب تخصص در زمین‌شناسی به مراتب «خنتی» تر از فیزیک بود. از این رو راهی هاروارد شدم چون که در آن‌جا دیگر علائقم را نیز می‌توانستم آسان‌تر دنبال کنم. دانشگاه ام.آی.تی بورس تحصیلی عالی را به من پیشنهاد کرد. اما نپذیرفتم و به هاروارد رفته و در دپارتمان زمین‌شناسی و ژئوفیزیک برای دوره‌ی دکترا ثبت‌نام کردم. البته گذشته از زمین‌شناسی، دیرین‌شناسی و موضوعات مانند آن را - که برای من آزاردهنده بود - نیز گذراندم. زیرا هر گاه دانشجویی درباره‌ی فقدان شواهد در پیشینه‌ی دیرین‌شناختی تکامل و چیزهایی مانند آن از استاد می‌پرسید، او می‌گفت «ما دیگر درباره‌ی این چیزها بحث نمی‌کنیم». استادان به مباحث فلسفی مربوط به موضوعی که درس می‌دادند، هیچ علاقه‌ای نداشتند. با این همه، با خود گفتم بهتر است دست‌کم دوره‌ی فوق‌لیسانس را به پایان برسانم. در این میان، عزم خود را جزم کردم که پا به عرصه‌ی تاریخ علم و فلسفه بگذارم و حتی همان زمانی هم که در دپارتمان زمین‌شناسی بودم، دوره‌ای را در تاریخ علم شروع کردم و مطالعه‌ی فلسفه را با گرفتن درسی درباره‌ی ارسطو و افلاطون از سر گرفتم. سرانجام، بعدها در سال ۱۹۵۶ که فوق‌لیسانس زمین‌شناسی و ژئوفیزیک گرفتم، رسماً به دپارتمان تاریخ علم تغییر جا دادم. من در آن زمان نمی‌خواستم وارد دپارتمان فلسفه شوم، چرا که فضایی یکسره پوزیتیویستی بر آن حکم‌فرما بود.

بله، کواین Quine؟

آن‌جا دیگر دپارتمان امرسون Emerson و ویلیام جیمز William James یا وایتهد Whitehead و هاکنینگ Hocking نبود و چهره‌هایی همچون کواین، آیکن Aiken، و وایت White میدان‌دار بودند و بنابراین هیچ رغبتی نسبت به آن‌جا نداشتم. با این که دوره‌های بسیاری را در آن گذراندم. یکی از استادان ما، به نام ویلیامز Williams، که ارسطو درس می‌داد، گفت: «فلسفه با کانت آغاز می‌گردد و پیش از او هیچ فلسفه‌ای

نیست.» سخنی که برای من مفهوم نبود. از اشخاص کلیدی برای من که هم در دپارتمان فلسفه و هم جدا از فضای حاکم بر آن بود، هری ولفسن Hary Wolfson - بزرگ‌ترین متخصص قرون وسطی که آمریکا تاکنون به خود دیده است - بود. بی‌گمان شما نامش را شنیده‌اید.

البته.

او به شایستگی، مردی سرشناس بود و من خوشحالم از این که نخستین کسی بودم که او را در ایران معرفی کردم. امروزه آثارش را به فارسی برمی‌گردانند. من با او نیز درس گذراندم. اما نخست با جورج سارتن George Sarton، که از صاحب‌نظران برجسته در تاریخ علوم اسلامی بود، شروع به تحقیق کردم و امیدوار بودم که تاریخ عمومی علم، علوم و فلسفه‌های اسلامی مختلف و دیگر مطالعات اسلامی را با او بگذرانم و در حوزه‌ی تحصیلات رسمی‌ام ترکیب جامعه‌ی از آن‌ها فراهم آورم. اما سارتن بر اثر حمله‌ی قلبی درگذشت و مسؤولیت دپارتمان تاریخ علم را آی. برنارد کوهن I. Bernard Cohen به دست گرفت. من از او درباره‌ی تاریخ عمومی علم فراوان آموختم، اما درباره‌ی علوم اسلامی چیز چندانی نمی‌دانست. آنچه هست، از منظر رشته‌ی تاریخ علم بسیار وام‌دار او هستم. اما من در همان زمان هم سخت منتقد بودم که چگونه [در این‌جا دوره‌ی] تاریخ علم اسلامی دایر است، در حالی که پوزیتیویسم سارتن و ارنست ماخ Ernest Mach بر کل این رشته سایه افکنده و پی. دوهم P. Duhem را که مخالف جریان‌های پوزیتیویستی است، تحت‌الشعاع قرار داده و کنار زده است؛ هرچند او در کنار ماخ و سارتن، یکی از سه بنیان‌گذار رشته‌ی تاریخ علم بود. در نتیجه‌ی همه‌ی این‌ها، من بیش‌تر متکی به خودم بودم و می‌کوشیدم تا به روشی برای مطالعه‌ی علوم اسلامی دست یابم که سرانجام در رساله‌ی دکترایم و نیز در کتاب علم و تمدن در اسلام، که بیش‌تر آن را هم‌زمان با رساله‌ام در سال ۱۹۵۸ نوشتم، موفق به این کار شدم. به هر حال، سر هامیلتون گیب Sir Hamilton Gibb نیز آن زمان در هاروارد بود و پس از جنگ کانال سوئز، که با آن مخالف بود، از آکسفورد به آن‌جا آمده بود. او از مقامش در انگلستان کناره‌گیری کرده بود و در هاروارد، استاد مطالعات اسلامی شد. من دوره‌ی دکترایم و رساله‌ام را با همین سه نفر، یعنی گیب، ولفسن، و آی. بی کوهن گذراندم.

شما می‌دانستید که می‌خواهید به پژوهش بپردازید، یا این گیب بود که شما را دوباره به این حوزه علاقه‌مند ساخت؟

نه. خودم این تصمیم را گرفته بودم و به گیب برخوردم که دل‌بستگی زیادی به من پیدا کرد. ما با هم دوستان خوبی شدیم. یک بار او با گفتن این که «تو برجسته‌ترین دانشجوی من تاکنون هستی»، بزرگ‌ترین تعریف را از من کرد؛ تعریفی که از کسی همچون گیب عجیب بود. گیب با من بسیار مهربان بود و شیوه‌ی رویکرد من با موضوع مطالعات اسلامی را می‌پسندید. من پس از سال‌ها مطالعه‌ی علم و منطق و به‌ویژه ریاضیات با آن همه دقت عقلی‌اش، به انضباطی کامل به همراه ذهنی - به گفته‌ی استادم - بسیار تیز دست یافته بودم. این ویژگی‌ها برای گیب بسیار ارزش‌مند بود. من آموختن عربی را که از کودکی رها کرده بودم، از سر گرفتم و دوباره از سطح تقریباً مقدماتی شروع کردم و یکسره تا سطح پیشرفته جلو رفتم. یادگیری عربی من شامل سه مرحله بود: نخست عربی دست‌وپا شکسته‌ای که بچه‌ها در ایران می‌آموختند؛ دوم در هاروارد، و سوم آن‌گاه که به ایران بازگشتم و در آن‌جا آموزش عربی را با استادان سنتی از سر گرفتم. در زمینه‌ی زبان، هنگام حضور در پدی، آموختن زبان فرانسه را دنبال کرده بودم و هم‌زمان با آمدنم به ام‌آی‌تی، به آسانی می‌توانستم فرانسه بخوانم؛ به گونه‌ای که کتاب‌های گنون را به فرانسه می‌خواندم و به سبب خواندن آثار گنون، شوان، و دیگران بود که فرانسه‌ام پیشرفت کرد. من همچنین گه‌گاهی به فرانسه و سوئیس فرانسوی‌زبان می‌رفتم و با جهان فکری فرانسوی تماس زیادی داشتم و همین تماس‌ها سبب شد که من در حرف زدن به فرانسه نیز به اندازه‌ی خواندن و نوشتن آن راه بیافتم.

جالب است.

بله. من بعدها در ام.آی.تی مطالعه‌ی زبان آلمانی، کمی ایتالیایی، و بعدها کمی یونانی و لاتین را شروع کردم. اما تنها در سطح مقدماتی و به اندازه‌ای که بتوانم ریشه‌ی اصطلاحات فلسفی را دریابم. این مطلب به زبان‌های یونانی و لاتین مربوط می‌شود. اما درباره‌ی زبان‌های ایتالیایی و اسپانیایی، تنها می‌خواستم از عهده‌ی خواندن آن‌ها برآیم. آلمانی برایم بیش از این‌ها اهمیت داشت. من همواره شیفته‌ی این زبان بودم و برای امتحانات دکترا نیز باید هر دو زبان آلمانی و فرانسه را می‌گذراندم و افزون بر این، چون هگل یکی از رشته‌های تخصصی من برای آزمون دکترا بود، باید آثارش را به آلمانی می‌خواندم. از این رو در آن روزها آلمانی‌ام بد نبود. اما به ایران که بازگشتم، ضعیف شد و این روند همچنان هم ادامه داشت. زیرا من زبان آلمانی را در مقایسه با فرانسه و انگلیسی، جز گه‌گاهی برای خواندن، به کار نمی‌بردم.

چگونه شد که شما رساله‌ی دکترایتان را درباره‌ی کسی مانند گنون، کوماراسوامی، یا درباره‌ی *جاویدان خرد (Sophia Perennis)* نگرفتید؟

پرسش خوبی را مطرح کردید. دلیل نخست آن که در آن زمان در هاروارد، گذراندن رساله درباره‌ی چنین چهره‌هایی که هنوز معاصر به شمار می‌رفتند و آن قدر از زمان ما دور نبودند که بشود «از منظر تاریخ» به آن‌ها نگرست، امکان‌پذیر نبود و دوم به این دلیل که آنچه من در پی انجامش بودم، به‌راستی کاری بود کارستان، که معمولاً دانشجویان خودم را از چنین کاری باز می‌دارم. در حقیقت، می‌خواستم رشته‌ی مطالعه‌ی علوم اسلامی را متحول ساخته و به سراغ اصل مسأله‌ی ماهیت تفکر علمی در اسلام بروم. این بود موضوع رساله‌ی من. آدمی باید که همواره فروتن باشد. اما آنچه می‌گویم، واقعیتی تاریخی است. این رساله، تقریباً بی آن که تغییر کند، به شکل کتاب *مقدمه‌ای برای آموزه‌های کیهان‌شناسی در اسلام*، منتشر شد. بیش از چهل سال از انتشار این کتاب می‌گذرد و هنوز هم تنها کتاب منحصر به فرد در این رشته است و در تمام شیوه‌های تفکر درباره‌ی کیهان‌شناسی‌های سنتی - نه تنها در میان پژوهش‌گران مسلمان، بلکه در ژاپن، هند، و جاهای دیگر - تأثیر چشم‌گیری داشته است. یعنی برای آن‌ها الهام‌بخش این رویکرد بوده است که بکوشند آموزه‌های کیهان‌شناختی سنت خود را نه از منظر علم پوزیتیویستی غربی، بلکه از دیدگاه خودشان مطالعه کنند. شاید این دیدگاه، نوعی بلندپروازی یا خودبینی پژوهش‌گری جوان نیز بود. اما به نظر خودم، هیچ ارتباطی به خودبزرگ‌سازی نداشت. البته من فکر می‌کردم این کتاب فرصتی است برای انجام کار عظیمی که در آن، دیدگاه‌های گنون، کوماراسوامی، و شوان را - که اینک دیگر دیدگاه‌های خودم شده بودند - به همراه پژوهشی موشکافانه در زمینه‌ی علوم و فلسفه‌ی اسلامی در کار آورم.

مشاورتان چه کسی بود؟ گیب؟

خیر. چنان‌که پیش از این گفتم، من سه مشاور داشتم: ولفسن، گیب، و کوهن. من با ای. دی. ناک *A.D. Nock*، استاد سرشناس یونان در هاروارد نیز - که چنان‌که می‌دانید با فستوژیر *Festugiere* در انتشار متون هرمسی که در چهار جلد به فرانسه و یا نام *La Révélation d'Hémés Trismégiste* منتشر کردند، همکاری می‌کرد - زیاد کار کردم؛ هرچند ایشان از مشاوران من نبود، بلکه مشاوران اصلی همان سه نفر بودند.

لطفاً کمی درباره‌ی دانشگاه هاروارد در آن زمان بگویید. منظورم کسانی است که بر شما تأثیر گذاشتند.

در آن روزها هاروارد محیط بسیار هیجان‌انگیزی بود و در عین حال، به لحاظ فضای زندگی نیز بسیار راحت‌تر از دانشگاه ام.آی.تی بود. اما البته آنچه را درباره‌ی هاروارد من بیش‌تر دوست می‌داشتم، کتابخانه‌ی وایدنر *Widener Library* بود که هرچند شمار کتاب‌هایش به کتابخانه‌ی کنگره *the Library of Congress* نمی‌رسید، به‌راستی از کتابخانه‌های درجه‌ی یک دنیا بود. این کتابخانه، جای کاملاً شگفت‌آوری بود. بخش‌های مربوط به علائق خودم، از فیثاغورث گرفته تا ابن‌سینا، از ایران تا هند، از فلسفه‌ی غرب تا اندیشه‌ی اسلامی، و موضوعاتی از این دست را مثل کف دستم می‌شناختم. وقت بسیار زیادی را در آنجا سپری می‌کردم و بخش وسیعی از تحقیقاتی را که بعدها انجام دادم،

مربوط به همان چیزهایی است که در سال‌های حضورم در هاروارد آموختم. حتی بعدها وقتی در بوستون زندگی می‌کردم و کتاب معرفت و امر قدسی را نوشتم، بیش‌تر تحقیقات این کتاب را در کتابخانه‌ی وایدنر انجام دادم. بنابراین در هاروارد، این کتابخانه نخستین چیزی بود که بر من تأثیر گذاشت و پس از آن، البته موزه‌ی فاگ The Fogg Museum بود که درون آن بسیار زیبا بود و هم‌هی دوره‌های با رالند Rowland را در آن‌جا گذراندم. این موزه، مینیاتورهای ایرانی شگفت‌انگیز و نیز آثار هنری هندی، چینی، و ژاپنی فراوانی را در خود جای داده بود که به نوعی پادزهری بر آن فضای زشت کتابخانه‌های ام‌آی‌تی و نیز همچون پناهگاه روانی و معنوی من به شمار می‌رفت.

اما درباره‌ی کسانی که در هاروارد آن‌ها را می‌شناختم و در زمینه‌ی علوم بر من تأثیر گذاشتند، دو تن از استادان دپارتمان زمین‌شناسی - پروفیسور بریچ Brich و پروفیسور بیلینگ Biling - بودند که از زمین‌شناسان و ژئوفیزیک‌دانان برجسته به شمار می‌رفتند. یکی از آن‌ها زمین‌شناس و دیگری ژئوفیزیک‌دان بود. من یک سال دستیار پروفیسور بریچ بودم. هر دوی آن‌ها دانش‌مند و آدم‌های خوبی بودند. وانگهی بیلینگ زمین‌شناس اهل نیوانگلند New England و با طبیعت مأنوس بود. او می‌کوشید تا عشق به تپه‌ها و کوهستان‌های نیوانگلند را که در سفرهای علمی می‌دیدیم، در من پدید آورد. یکی از ابعاد مهم تجربیات من از طبیعت در آمریکا به سفرهای گسترده‌ای بازمی‌گردد که در مدرسه‌ی پدی به پارک‌های ملی واقع در زیباترین مناطق ایالات متحد می‌رفتیم و من وقت زیادی را در این‌جاها می‌گذراندم. این تجربه تا سال‌های حضورم در هاروارد هم ادامه یافت و در طول دوره‌ای که زمین‌شناسی مطالعه می‌کردم، به معنایی بیش‌تر هم شد. زیرا باید سفرهای میدانی زیادی مثلاً به منطقه‌ی گرانتی در نیوهامپشایر New Hampshire در انبوه تپه‌های دور از شهرها می‌رفتیم.

کسانی که در قلمرو فکری یا عرصه‌ی اندیشه با آن‌ها تماس داشتم و از آن‌ها تأثیر چشم‌گیری پذیرفتم، اول از همه بنیامین رالند بود (که پیش از این نامش را آوردم). او مورخ هنر و همچنین شخصی بسیار باریک‌بین با ذهنی فلسفی بود؛ اندیش‌مندی بزرگ که هنر شرقی را از منظری یکسره سنتی می‌نگریست. هرچند او هنر چینی و هندی و نه هنر اسلامی درس می‌داد، از هنر ایرانی - به‌ویژه ایران دوره‌ی اسلامی - بی‌اطلاع نبود. من نه‌تنها دوره‌هایی را با او گذراندم، بلکه دوستان خوبی شدیم و حتی بعدها در ایران به دیدنم آمد. در آن زمان، ورنر یگر Wener Jaeger، اندیش‌مند سرشناسی که در حوزه‌ی یونان کار می‌کرد و کتاب پایدیا Padeia از آثار اوست، هنوز در هاروارد بود. من او را بسیار دوست می‌داشتم و جامعیت علائق و دانسته‌هایش بر من تأثیر گذاشت. ناک آدم عجیبی بود، اما جهان‌یونانی‌گری را در دوره‌ی جوانی‌اش خیلی خوب می‌شناخت. او نیز آدم پرابهتی بود و من با او رابطه‌ی خوبی داشتم. در هاروارد که بودم، برای نخستین بار تاریخ‌نگار کاتولیکی به نام کریستوفر داوسن Christopher Dawson را به آن‌جا دعوت کردند و با او نیز زیاد در تماس بودم و در واقع در یکی از درس‌هایش شرکت کردم. من در آن زمان، به مطالعا اروپایی سده‌های میانه - نه فقط به فلسفه، که بخشی از رشته‌ام بود، بلکه به هنر و نهادهای سده‌های میانه - بسیار علاقه داشتم. چارلز تیلور Charles Taylor نیز دوره‌ی یک ساله‌ای را درباره‌ی سده‌های میانه تدریس کرد که من نیز آن را گذراندم و با هم دوست شدیم. من از او درباره‌ی تمدن سده‌های میانه چیزهای بسیاری آموختم. هنگامی که در دانشگاه ام‌آی‌تی و نیز در دانشگاه هاروارد بودم، ژاک مارتین Jacques Martain که گاهی آن‌جا می‌آمد؛ هرچند در آن منطقه زندگی نمی‌کرد. و من با او ملاقات و صحبت کردم. همچنین در هاروارد بود که اتین ژیلسون Etienne Gilson را ملاقات کردم؛ هرچند او همواره همان‌جا بود. آشنایی با او مایه‌ی شادمانی بود و ما تا پایان زندگی او دوست بودیم و ایشان همواره به کارهای من ابراز علاقه می‌کرد. البته این چهره‌هایی غیر از سارتن، گیب، کوهن، و ولفسن بودند که پیش از این نامشان را آوردم.

چگونه بود...

بگذارید نخست سختم را درباره‌ی هاروارد تمام کنم و چیزی هم درباره‌ی ریچارد فرای Richard Frye، استاد مطالعات ایرانی، بگویم. من مدتی دستیار او بودم و او را همچون عضو خانواده‌ام خیلی خوب می‌شناختم. زیرا همواره به منزلمان سر می‌زد. البته از دانش او به اندازه‌ی گیب متأثر نبودم. آن‌چه در فرای مرا مجذوب می‌ساخت، عشق او به ایران و شناخت بسیار خوبی بود که نسبت به زبان‌های ایرانی داشت. در دپارتمان فلسفه، تنها کسی که برایم جاذبه داشت، پروفیسور ویلیامز بود. پل تیلیش Paul Tillich هم در آن زمان در هاروارد بود و در مقام

الهی‌دان مسیحی بسیار مشهور شد. او آدم بسیار تأثیرگذاری بود که عمیقاً به گفت‌وگوی ادیان علاقه داشت. مایه‌ی شادمانی من بود که در سال ۲۰۰۰، سخنرانی یادبود تیلیش را در دانشگاه هاروارد، با موضوع «عبور از مرزهای ادیان Crossing Religious Frontiers»، ایراد کردم.

شما در درس‌های او حاضر می‌شدید؟

بله. بعضی از آن‌ها را می‌رفتم و بعدها در سال ۱۹۶۲ که او هنوز استاد هاروارد بود و من هم استاد مهمان آن‌جا بودم، وقت بیش‌تری را با هم بودیم. ما گفت‌وگوی طولانی با هم داشتیم. چون او به ادیان تطبیقی بسیار علاقه‌مند شده بود و خواهان بحث درباره‌ی گفت‌وگوی مسیحیت و اسلام با من بود.

دیدگاه ایشان درباره‌ی مابعدالطبیعی سنتی و کسانی همچون کوماراسوامی و گنون چه بود؟

در ابتدا شناخت ناچیزی از آن‌ها داشت و آموزه‌هایشان هم برایش چندان جالب نبود. اما من مباحث آن‌ها را برایش مطرح کردم. من فکر می‌کنم پل تیلیش مطلب اندکی درباره‌ی کوماراسوامی خوانده بود و از طریق میرچا الیاده Mircea Eliade - که خود عمیقاً متأثر از کوماراسوامی و گنون بود - با او آشنا شده بود و نمی‌خواست زیاد درباره‌ی این چهره‌ها حرف بزند و تا جایی که می‌دانم، به آن‌ها اشاره هم نمی‌کرد. به هر حال، الیاده و تیلیش با هم دوست شده بودند و فکر می‌کنم تیلیش از طریق الیاده به آثار کوماراسوامی راه یافته. اما چیزی که هست، آموزه‌های سنتی نظرش را جلب نکرده بود. چنان‌که می‌دانید، تیلیش پرورش‌یافته‌ی مکتب فلسفه و کلام آلمان بود و با شیلینگ و فلسفه‌ی سده‌ی نوزدهم آلمان آشنایی داشت و سخت شیفته‌ی آن بود. به‌راستی که او فیلسوف بود، نه الهی‌دانش‌مندان او به معنایی اندیش‌مندی افلاطونی و فیلسوفی جدی و متفکر و با این‌همه، انسان مؤمنی بود که درباره‌ی جنبه‌های گوناگون تجربه‌ی مدرن بسیار آگاه بود و تفکر مدرن را خوب می‌شناخت. آن‌چه او در پایان زندگی‌اش به کشف آن نائل آمد، همان چیزی بود که من در سخنرانی یادبود او درباره‌اش سخن گفتم؛ یعنی دو «بیگانه»‌ای که مسیحیت با آن‌ها روبه‌رو بود؛ یکی سکولاریسم در همه‌ی گونه‌های مختلفش و دومی ادیان دیگر عالم که با این که سکولار نبودند، اما غیر از مسیحیت به شمار می‌رفتند. تیلیش این واقعیت را دریافته بود و بر همین مبنا بود که ما با همدیگر مباحثاتی داشتیم. او در سال ۱۹۶۲ به تازگی از ژاپن برگشته بود و در آن‌جا مباحثات طولانی را با شینشی هیسوماتسو Shinishi Hisumatsu، استاد معروف ذن، انجام داده بود. او داشت به گفت‌وگوی میان اسلام و مسیحیت هم علاقه‌مند می‌شد و ما درباره‌ی اهمیت کلی ادیان تطبیقی صحبت کردیم. در آن زمان پل تیلیش در این مسیر حرکت می‌کرد و از دیدگاه کارل بارت Karl Bart - که مسیحیت را همچون «بحران» می‌دید و حتی با مقایسه‌ی آن با دیگر ادیان از منظری دینی هم سخت مخالف بود - دور بود. کارل بارت حتی از این که مسیحیت را دینی همچون دیگر ادیان بداند، خودداری می‌ورزید. البته کسانی همچون خود من که به مابعدالطبیعی سنتی و دیگر ادیان علاقه داشتند، این دیدگاه را هیچ نمی‌پسندیدند. فکر می‌کنم که تیلیش از دیگر الهی‌دانان بزرگ پروتستان روزگار خود، نسبت به ادیان دیگر بسیار گشوده‌تر بود. افزون بر این، آن‌چه در تیلیش علاقه‌ی مرا برمی‌انگیخت، تأثیر ژرفی بود که به گمان من از سنت عرفانی مایستر اکهارت Meister Eckhart و آنجلوس سیسیلوس Angelus Silius پذیرفته بود. او همواره درباره‌ی مبنای وجود The Ground of Being یا همان مطلق The Absolute سخن می‌گفت که زمینه‌ی مشترکی را برای گفتمان مابعدالطبیعی در اختیار ما می‌گذارد.

۸

آشنایی با مابعدالطبیعه‌دانان سنتی

آیا شما در آن زمان شروع به خواندن این آثار کردید؟ منظورم مایستر اکهارت است.

بله. من برعکس تیلش، همه‌ی آثار او را خواندم. می‌دانید که من در آن زمان از طرفداران پروپاقرص سره‌گرایی بودم و می‌خواستم که همه چیز را از سرچشمه‌های اصلی بیاموزم. از این رو مایستر اکهارت را تقریباً خوب می‌شناختم. من ترجمه‌ی فایفر Pfeiffer را خوانده بودم و حتی پاره‌ای از آثار اکهارت را به آلمانی - آن هم آلمانی دشوارفهم قدیمی - خواندم.

شما به جز آثار مابعدالطبیعه‌دانان سنتی، آثار چه کسانی را می‌خواندید؟

غیر از مابعدالطبیعه‌دانان سنتی، که از همه مهم‌تر بودند و نویسندگان آثار مربوط به اسلام، بیش‌تر آثار اندیش‌مندان مهم کاتولیک فرانسوی، از جمله ژیلسون و مارتین و حتی نویسندگانی مانند پل کلودل Paul Claudel و فرانسوا موریاک Francois Mauriac و نیز آثار آن دسته از الهی‌دانان کاتولیکی را که اسلام‌شناس نیز بودند - مانند لویی گارده Louis Gordet و جی. سی. آناواتی G. C. Anawati - می‌خواندم. آناواتی بیش از آن که الهی‌دان باشد، اسلام‌شناس بود. من همچنین آثار کلاسیک فلسفه‌ی غرب، آثار دکارت، لابینیتس، اسپینوزا، کانت، هگل، و دیگران را مطالعه می‌کردم. آثار اندیش‌مندان حاضر در هاروارد را هم که بسیار مورد علاقه‌ام بودند، می‌خواندم. شایان یادآوری است که من به دلیل رابطه‌ام با جهان فکری فرانسوی، از اندیشه‌ی کاتولیک‌های آلمان و کسانی همچون کارل راینر Karl Rahner و هوگوفون بالتازار Hugu Von Baltazaar چندان اطلاعی نداشتم. درباره‌ی این چهره‌ها شنیده بودم، اما بیش‌تر علاقه‌ی من به محافل فکری کاتولیک فرانسه و نیز چندی از ایتالیایی‌ها مانند اف. چیاکا F. Sciacca و رزمینی Rosmini - که بعدها بیش‌تر آثارش را خواندم - بود. الهیات پروتستان چندان توجهم را جلب نمی‌کرد، مگر هنگامی که به رابطه‌ی میان دین و علم یا کلام اسلامی می‌پرداخت.

به این ترتیب، به مطالعه‌ی آثار کدام یک از فلاسفه علاقه‌ی بیش‌تری داشتید؟ پاسکال؟ هگل؟

پیش از آن که به این پرسش برسیم، مایلم نام چند تن دیگر از کسانی را بیاورم که درباره‌ی حیات فکری غرب قلم می‌زدند و من آثارشان را زیاد می‌خواندم. یکی از آن‌ها، الکساندر کویره Alexandre Koyré بود که اغلب به دانشگاه ام. آی. تی و هاروارد می‌آمد و از دوستان دی‌سانتی‌یانا بود. من تقریباً همه‌ی آثارش را خوانده بودم و با افکارش به خوبی آشنایی داشتم. همچنین به متخصصان قرون وسطی، از جمله کریستوفر داوسن، که می‌کوشیدند به بازاندیشی در تمدن اروپای سده‌های میانه پردازند، علاقه‌مند بودم و آثارشان را تا اندازه‌ای می‌خواندم. اما درباره‌ی کسانی که درباره‌ی شرق می‌نوشتند، گذشته از کوماراسوامی، گنون، و شوان، که البته منابع اصلی من در مطالعه‌ی اندیشه‌های هندی بودند، آثار اصلی داس گوپتا Das Gupta، مورتی Murty، راداکریشنان Radhakrishnan و مانند این‌ها را هم می‌خواندم. درباره‌ی خاور دور هم من کتاب‌های رایجی همچون کتاب‌های کلاسیک فرانسوی، نوشته‌ی مارسل گرانet Marcel Granet، به نام اندیشه‌ی چینی La Pensée Chinoise درباره‌ی اندیشه‌ی کلاسیک چینی و به انگلیسی کتاب‌های ژوزف ندهام Joseph Needham، به‌ویژه علم و تمدن در چین او را

می‌خواندم. هرچند دیدگاه مارکسیستی ندهام را نمی‌پسندیدم، اسناد و مدارک فراوانی درباره‌ی علوم در تمدن چین ارائه می‌کرد. در واقع من نخستین کتابم را در پاسخ به او، علم و تمدن در اسلام نام‌گذاری کردم؛ با این تفاوت که من پژوهش‌گری بیست‌وپنج اسله بودم که دست‌تنها کار می‌کرد و ندهام گروه کاملی از همکاران را داشت که در کیمبریج با او کار می‌کردند. من تاریخ فلسفه‌ی چین، اثر معروف فونگ یو لائو Fung Yu Lau را نیز خواندم.

اینک به پرسش شما بازمی‌گردیم. در خصوص فلاسفه‌ی غربی که من بیش‌ترین علاقه را به آن‌ها داشتم، نخست باید بگویم که از نظر من، فلسفه‌ی یونان بر خلاف آنچه در تاریخ فلسفه‌های رایج غربی، از جمله کتاب برتراند راسل و دیگر تاریخ فلسفه‌های آلمانی یا فرانسوی می‌آید، فلسفه‌ی دقیقاً غربی نیست. در تاریخ فلسفه‌های رایج در غرب، نویسنده با تالس و دیگر یونانیانی مانند افلاطون آغاز می‌کند و همچون سنتی پیوسته و تا - بگوییم - هایدگر پیش می‌آید. اما البته فلسفه‌های یونان به همان اندازه که بخشی از فلسفه‌ی غرب هستند، جزئی از فلسفه‌ی اسلامی هم به شمار می‌آید. تفکر یونانی از آن عالم شرق مدیترانه است و هر دو تمدن اسلامی و غرب از آن بهره گرفته‌اند؛ اگر از بیژانس که کسی همچون گمیستوس پلتون Gemisthos Plethon نماینده‌ی آن‌هاست چشم‌پوشیم. پس بگذارید با فلاسفه‌ی یونان شروع کنم. درباره‌ی تفکر یونان، من به تفکر اولیه‌ی یونان تا ارسطو، و البته مکتب فیثاغورثیان و نو فیثاغورثیان و نوافلاطونیان بسیار علاقه‌مند بوده و هستم. تنها بعدها بود که به تفکر رواقی و به واسطه‌ی آثار ساموئل سامبورسکی Samuel Sambursky، اندیش‌مند سرشناس اسرائیلی آلمانی تبار، که کتاب *طبیعیات رواقیان The Physics of the Stoics* را نوشت، به طبیعیات علاقه‌مند شدم. من مطالعات زیادی درباره‌ی این موضوع انجام دادم و بخشی از کتابم، *دین و نظام طبیعت* را به طبیعت رواقیان اختصاص دادم که در تاریخ علم بسیار مهم است. اما مابعدالطبیعه‌ی آنان اصلاً برایم جالب نبود و به همین دلیل بود که چندان به مارکوس اورلیوس Marcus Aurelius، خروسیپوس Chrysypus، و دیگرانی از این دست نپرداختم. بعد از رواقیان، مکاتب فلسفی دنیاگرایی همچون مکتب اپیکوریان، آکادمی جدید و مانند این‌ها در یونان بود که از نظر من هیچ چنگی به دل نمی‌زد. من همواره علاقه‌ی شدیدی به پیش‌سقراتیان، فلوطین و نه‌گانه‌ها Enneads او داشتم. در بیست سالگی، این کتاب را از ترجمه‌ی مک کنا McKenna، به همراه *محاورات افلاطون* از روی چندین ترجمه‌ی گوناگون خواندم. متأسفانه یونانی من چندان خوب نبود که بتوانم منابع دست اول را بخوانم. اما می‌توانستم اصطلاحات اصلی فلسفی را با رجوع به متون یونانی، مقابله کنم. آثار ارسطو را نیز به طور ویژه خواندم و در واقع در دانشگاه تهران که بودم، به طور منظم درس ارسطو می‌گفتم که فکر می‌کنم او را خوب می‌شناسم. تقریباً همه‌ی آثار او را هم به زبان‌های اروپایی و هم به عربی خواندم. ترجمه‌ی عربی آثار ارسطو بسیار مهم است، چرا که آن‌ها در بر دارنده‌ی سنت شفاهی هستند که پیشینه‌اش به خود ارسطو بازمی‌گردد.

در میان فلاسفه‌ی یونان، به فیثاغورث و فلسفه‌ی ریاضی او توجه ویژه‌ای داشتم. گفتم که من ریاضیات خوانده‌ام و ریاضیات و شعر در وجودم به هم آمیخته است و فیثاغورث هم تنها چهره‌ی شاخص شناخته شده در غرب است که هم ریاضی‌دان و هم شاعر بود. جای بسی شگفتی است جهان اسلام و به‌ویژه ایران‌زمین، چندین چهره‌ی این‌چنینی را در خود پرورانده است. در حالی که در غرب، جز فیثاغورث، کس دیگری را از این دست سراغ نداریم. این آمیزش میان ریاضیات و شعر [در فیثاغورث] برایم بسیار جالب توجه بود و از این رو *اشعار طلایی The Golden Verses* و البته *دستنامه‌ی فیثاغورثی* را خواندم. این کتاب که همه‌ی آثار فیثاغورثیان بدوی را شامل می‌شد، آن زمان بسیار کم‌یاب بود. اما امروزه آن را تجدید چاپ کرده‌اند. همچنین تفسیر عالی فابر دو البوت Fabre d'Olivet بر *اشعار طلایی* را مطالعه کردم. هر چیز مربوط به فیثاغورثیان که به دستم می‌افتاد، بسیار مورد توجه و علاقه‌ام قرار می‌گرفت.

اما درباره‌ی فلسفه‌ی غرب در سده‌های میانه، که اگر دقیق‌تر بگویم خاستگاه فلسفه‌ی غرب است، بگذارید با قدیس آگوستین و بوئتیوس آغاز کنم. بیش‌تر آثار آگوستین را خواندم. تا پیش از آن که سنت اشراقی خودمان را بشناسم، او همواره برایم جذاب بود. اما بعدها به این باور رسیدم که سنت اشراقی، حتی به لحاظ مابعدالطبیعی، به مراتب کامل‌تر از اشراق‌باوری Illuminism آگوستینی است. نخستین بار کتاب ژیلسون مرا به سوی آگوستین کشاند؛ هرچند حتی در دانشگاه ام‌آی‌تی باید شماری از رساله‌های قدیس آگوستین، از جمله *ایمان، امید، و محبت* او را می‌خواندم و در درسی که باید درباره‌ی شاهکارهای تمدن غرب می‌گذرانیدیم، خواندن *اعترافات* و *شهر خدا*، از

جمله‌ی سرفصل‌ها بود. غیر از *اعترافات و شهر خدا* - که چندین بار آن را خواندم - بسیاری از رساله‌های کلامی آگوستین را هم مطالعه کردم. درباره‌ی بوئیوس باید بگویم که *تسلای فلسفی‌اش* همواره برای من آموزنده‌ی چیزهای بسیاری بوده و خود او را بسیار دوست داشتم و هنوز هم دوست دارم. ژان اسکات اریژنا *Kohn Scott Erigena*، دیگر اندیش‌مند سده‌های میانه، همچون آهن‌ربا مرا به سوی خود می‌کشید. اما ترجمه‌ی انگلیسی کتاب *تقسیمات طبیعت Divisionae Naturae*، که اثر اصلی اوست، در آن روزگار به سادگی پیدا نمی‌شد و تنها متن لاتین و یونانی آن موجود بود. من روی متن لاتین با دردرس فراوان کوشش‌ها کرده بودم تا این که بعدها سرانجام ترجمه‌ی انگلیسی آن به دستم افتاد و در طول سال‌ها، چندین بار آن را خواندم. اما درباره‌ی *عصر طلایی تفکر در اروپای سده‌های میانه*، دو چهره، یعنی توماس قدیس *St. Thomas* و بوناونتوره قدیس *St. Bonaventure* بودند که تقریباً هر دو برایم جالب بودند و بیش‌تر از این‌ها، دانز اسکاتوس *Duns Scotus* را دوست می‌داشتم؛ هرچند او از ابن‌سینای خودمان متأثر بود. من هیچ علاقه‌ای به نام‌گرایان اواخر سده‌های میانه نداشتم. زیرا علاقه‌ی همیشگی من به مابعدالطبیعه بود. دیدگاه‌های اکام *Ockham* و ویلیام اهل اوورین *William of Auvergne* و مانند آن‌ها بر شما معلوم است. باید آثار آن‌ها را می‌خواندم و دیدگاه‌هایشان را هم می‌آموختم. اما در این کار هیچ علاقه‌ی شخصی نبود.

یعنی هیچ علاقه‌ای نداشتید...؟

آن‌چه در دوره‌ی نوزایی پیش از همه برایم جالب بود، فیچینو *Ficino* و احیای مکتب افلاطونی در آکادمی فلورانس *Florentine Academy* بود. من به مکتب هرمتی *Hermeticism* و کیمیا هم علاقه داشتم. بیش‌تر آثار آگریپا *Agrippa* و حتی مونتینی و دیگر فلاسفه‌ی دوره‌ی نوزایی را خوانده بودم. اما فیچینو تنها کسی بود که عمیقاً مرا شیفته‌ی خود کرده و تا امروز هم به او علاقه‌مندم. البته مطالب زیادی هم از جیوردانو برونو *Giordano Bruno* - جهان‌شناس ایتالیایی - که چهره‌ای اسرارآمیز بود، خوانده بودم.

عرفانی؟

بله. عرفانی و در عین حال چهره‌ای شگرف. من در آن روزها آثار بسیاری از این دست شخصیت‌ها مانند او، رابرت فلود *Robert Flood*، پاراسلسوس *Paracelsus* و آگریپا را می‌خواندم؛ فلسفه‌ای عرفانی، باطنی، و رمزی که در دوره‌ی نوزایی فراگیر بود. چنان‌که می‌دانید، در آن روزگار، به گفته‌ی فرانسیس ییتز *Frances Yates*، روشن‌گری *Rosacrucian* حکم‌فرما بود و علاقه‌ی زیادی به مکتب هرمتی، عرفانی کابالا *Kabbala*، مکتب نوپئاغورثیان، و مانند این‌ها رواج داشت که من اوقاتی را به مطالعه‌ی این‌ها گذراندم. البته پیدایی فلسفه‌ی جدید و خردگرایی با دکارت، طلایه‌دار دوره‌ای از مخالفت سرسختانه با چنین جریان‌هایی شد که از آن پس، آن‌ها به مقوله‌ی علوم غریبه فروکاستند.

هرچند از مطالعه‌ی فلاسفه‌ی غرب گریزی نداشتم، از بیش‌تر فلاسفه‌ی بزرگ دوره‌ی مدرن خوشم نمی‌آمد و منتقدشان بودم و تنها دو یا سه تن از آنان را دوست می‌داشتم و آنان را فیلسوفان مهمی می‌دانستم. یکی از آن‌ها پاسکال *Pascal* و دیگری لایبنیتس *Leibnitz* بود که جنبه‌هایی از آثارشان مرا سخت سرگرم خود کرده بود. این دی‌سانتی‌یانا بود که مرا با لایبنیتس آشنا ساخت و گفت: «این مهم‌ترین اثر مابعدالطبیعی سده‌ی هفدهم است [ظاهراً اشاره به یکی از آثار لایبنیتس است که نامش نیامده است] و اگر مابعدالطبیعی‌ی جدی را دوست می‌داری، بایسته است که لایبنیتس را بیش از اسپینوزا و دکارت بخوانی.» اما من اسپینوزا را هم دوست داشتم تا این که به پاره‌ای کاستی‌های حقیقی در دیدگاه‌های مابعدالطبیعی‌اش پی بردم. اما درباره‌ی دوره‌ی بعد و چهره‌های برجسته‌ای چون هیوم و کانت، من آثارشان را بی آن که جاذبه‌ای برایم داشته باشم، می‌خواندم. هگل برای مدتی نظر مرا بسیار جلب کرد. اما بعدها دریافتم که فلسفه‌اش نوعی زمان‌مندی‌سازی مطلق مابعدالطبیعی است. در فلسفه‌ی هگل فرازهایی به چشم می‌خورد. اما مشکلات عمده‌ای نیز گریبان‌گیر آن است. با این‌همه، من او را جزء یکی از مواد آزمون دکترایم برگزیدم. ولی فلاسفه‌ی رمانتیک آلمان، به‌ویژه شلینگ و نیز بعدها فرانز فون بشادر -

که از فلاسفه‌ی آلمانی دل‌خواهم بود - بسیار بیش‌تر توجهم را جلب می‌کردند. من به آدم‌های با علائق بزرگ فلسفی‌ای برخورددم که در تاریخ‌های عمومی فلسفه هیچ نامی از آن‌ها نمی‌آید. ما درباره‌ی کربن صحبت نکرده‌ایم. اما در این‌جا بایسته است درباره‌ی او چیزی بگوییم. او علاقه‌ی مرا نسبت به برخی از این چهره‌های کم‌تر شناخته شده‌ی - به‌ویژه در دوره‌ی نازی - همچون تینبرگن *Teenbergen* و هامان *Hamman* برانگیخت. کربن درباره‌ی هامان چیزی هم نوشت.

روشن‌گری‌ستیزان (Counter-Enlightenmentists)؟

بله. همین‌طور است؛ هرچند که واژه‌ی «روشن‌گری‌ستیزی» را به جهت بار منفی‌ای که دارد نمی‌پسندم. اما به معنایی درست است. آن‌ها (همان‌هایی که پس از سده‌ی هیجده‌ی با به میدان نهادند) کسانی بودند که به روشنی با دوره‌ی روشن‌گری در ستیز بودند. من همچنین بسیاری از آثار روسو و ولتر را خواندم. نام ولتر را از بچگی شنیده بودم و در طول زندگی‌ام بارها و بارها آثار او را به فرانسه مطالعه کردم. بسیاری از آثار دایرة‌المعارف‌نویسان فرانسوی، مانند دیدرو *Diderot* و کندرسه *Condorcet* و دیگران هم از جمله‌ی مطالعات من بود.

منظوران دانشنامه‌نویسان سده‌ی هیجدهم است؟

بله. [منظورم] چنان‌که می‌دانید، دانشنامه‌نویسان و عقل‌گرایان، یا به گفته‌ی شما، فیلسوفان دوره‌ی روشن‌گری است.

شما هیچ‌گاه به عقل‌گرایان چندان علاقه‌ای نداشتید؟

نه، هرگز. چنان‌که می‌دانید، من ذهنی عقل‌گرا دارم و حتی فکر نمی‌کردم از این بابت چیزی از عقل‌گرایان کم داشته باشم. و از این رو، کار آنان را در تنگ کردن کانون و دیدرس عقل *reason* با گسستن آن از خرد *intellect* نمی‌پسندیدم. بعد به این موضوع می‌پردازیم. رابطه‌ی میان عقل و خرد، که فیلسوفان عقل‌گرا با فروکاستن خرد به عقل این حقیقت واحد را ویران کردند، از ارکان بنیادین کل بینش عقلی من بود. من با چنین کاری مخالفم. اما هرگز عقل‌ستیز نبوده‌ام. البته عقل‌گرایی‌ای که با آن سر ستیزه دارم، چیزی یکسره متفاوت از عقل‌ستزی است.

اما درباره‌ی فلسفه‌های بعدی باید گفت که پوزیتیویسم حلقه‌ی وین و پی‌آمدهای آن برای من هیچ‌گرایایی نداشت، تا جایی که خواندن این‌گونه مطالب هم برایم دشوار بود. درباره‌ی ویتگنشتاین چنین نبود. البته ویتگنشتاین متأخر، خود با رفتن به سراغ «سکوت»، به «فلسفه‌ای عرفانی» رو می‌آورد. اما به شیوه‌ای که او پنبه‌ی هر گونه مابعدالطبیعه را می‌زند. چیزی بود که هیچ‌گاه با نگرش و علائق من هم‌سویی نداشت. تا اندازه‌ای هم به ماکس شلر *Max Scheller* و ادموند هوسرل و کل مکتب فکری او علاقه داشتم. اما هرگز چندان به سوی هایدگر کشیده نشدم.

به هایدگر علاقه نداشتید؟

نه.

چرا؟

زیرا می‌اندیشیدم که هایدگر می‌کوشد تا به سوی وجود «خیز» بردارد، بی آن‌که به‌راستی به آن برسد. سرگذشتی در این باره هست که به بازگو کردنش می‌ارزد. روزی در سال ۱۹۶۶ در همایشی درباره‌ی تشیع، که در دانشگاه استراسبورگ برگزار شده بود، فرصتی دست داد

که هانری کربن و من در نیاپش‌گاه سن‌ادیل St. Odil، در نزدیکی استراسبورگ، بر بالای تپه‌ای مشرف به جنگل سیاه Black Forest آلمان، کنار هم باشیم. کربن دستش را بر شانه‌ی من گذاشت و گفت: «دوست عزیزم! می‌دانی جوان که بودم درست از همین جاده به سوی آلمان سرازیر شدم تا بروم و هایدگر را ببینم. اما زمانی که از فلسفه‌ی ایرانی، ملاصدرا، سهروردی، و مانند این‌ها را شناختم، دیگر فلسفه‌ی هایدگر از چشمم افتاد. چرا که در هایدگر وجود با مرگ پایان می‌پذیرد، اما ملاصدرا کسی است که درمی‌یابد وجود راستین و ناب انجاست که هستی آدمی پایان می‌پذیرد.» من مدت‌ها پیش که هایدگر می‌خواندم، این حقیقت را دریافته بودم. زمانی که در هاروارد بودم، به هایدگر علاقه‌مند نشدم و نخستین روی‌آورد من به او، از طریق کربن و بعدها به واسطه‌ی چند نفر دیگر بود. در آن ایام، من یکسره غرق در فلسفه‌ی ملاصدرا و فلسفه‌ی وجود خودمان بودم که فلسفه‌ی آگزیستانس *Philosophie de l'Existence* و به باور من بسی ژرف‌تر از قرائت هایدگر از فلسفه است. بنابراین او برای من هرگز شخص تأثیرگذاری نبود. با این‌همه، نقد او بر تکنولوژی و نوشته‌هایش درباره‌ی شعر و موضوعاتی از این دست را دوست داشتم. او بی‌گمان اندیش‌مند مهمی است و مایه‌ی ناراحتی است که این روزها به دلایل سیاسی تا اندازه‌ای کم‌فروغ شده است. اما هر چیزی جای خود را دارد و نباید گذاشت که ایدئولوژی آدمی بر مطالعه‌ی او از فلسفه‌ای خاص سایه افکند.

به هر حال، هیچ‌کدام این فلاسفه به اندازه‌ی آثار مربوط به جاویدان خرد برایم گிரایی نداشت و من همه‌ی آن‌ها را از این منظر می‌نگریستم. چنان‌که گفتم، من هایدگر را فیلسوف اروپایی برجسته‌ای می‌دانم که پاره‌ای مسائل مهم فلسفی را مطرح کرد و بر آنم که متأسفانه او هیچ‌گاه چستی وجود *Zein* فی‌نفسه را به معنای صدرایی دریافت؛ هرچند کربن معتقد بود او در درونش به این معنا رسیده بود. هایدگر چنان گرفتار فلسفه‌ی جدید اروپایی بود که نمی‌توانست معنای مابعدالطبیعی وجود را دریابد. با این‌همه، او به بی‌مایگی فلسفه‌ی جدید پی برد و همچون ریچارد رورتی Richard Rorty، که از دیدگاهی دیگر سخن می‌گفت، پایان فلسفه‌ی غرب را که هنوز به همان راه می‌رود، اعلام داشت. بی‌گمان من این ارزیابی را می‌پذیرم. این حقیقت را پیش از این، هنگامی که در ام‌آی‌تی بودم، دریافتم و به صرافت طبع دانستم که این فلسفه راه به جایی نمی‌برد. البته این را نشان‌دهنده‌ی پایان فلسفه به‌ماهی فلسفه نمی‌دانم و بر آنم که آن، پایان‌بخش فرآیندی است که در این جریان سیاسی پا گرفت. این عقیده که هایدگر ابراز می‌دارد، ریشه در ارسطو دارد. من موافق نیستم با این که در سده‌ی هفدهم، زمانی که عقل‌گرایی شروع شد، از آن به بعد هستی‌شناسی رفته‌رفته به شناخت‌شناسی، شناخت‌شناسی به منطق، و منطق به نام‌عقولیت فروکاست و سرانجام ما ماندیم و مفاهیم تُنک‌مایه و فلسفه‌ی جدید هم بینش خود را از دست داد. اگر من سهمی برای تفکر غرب قائل شده‌ام، جز این نیست که درباره‌ی اهمیت گشودن دوباره‌ی در به روی این بینش سخن بگوییم. این سهم بیش‌تر از فلسفه است تا آن که وام‌دار مفاهیم ذهنی باشد. کوتاه سخن آن که فلسفه‌ی هایدگر و فلسفه‌های مانند آن، به‌راستی بر من تأثیر نگذاشت. برعکس، دوستم داریوش شایگان که برای مدتی همچون من به جهان‌بینی سنتی جاویدان خرد باور داشت، بعد به هایدگر علاقه‌مند شد و در پیروی از جهان‌بینی هایدگری، چشم‌انداز سنتی را کنار نهاد.

این یک پرسش عمومی است. اما مایلم بدانم اگر کسی از شما بپرسد «کدام فیلسوفان در زندگی‌تان بیش‌تر بر شما تأثیر گذاشته‌اند»، [پاسختان چیست]. و اگر بخواهید یک یا دو نفر را نام ببرید، چه کسانی را برمی‌گزینید؟

دوست دارم [به این پرسش] در دو بخش پاسخ بدهم. چرا که عالم فلسفی من ترکیبی است میان جاویدان خرد، که من مدافع و از جمله‌ی نمایندگان آنم، و سنت فلسفه‌ی اسلامی که در راه احیای آن کوشیده‌ام و خود را از پیکره‌ی آن جدا نمی‌دانم. بنابراین در بخش نخست باید از گنون و شوان - و اگر شخص سوم هم لازم باشد - از کوماراسوامی نام ببرم و برای بخش دوم، نام ابن‌عربی، ملاصدرا، و سهروردی را می‌آورم. این دو سنت مختلف در تفکر من سر به هم آوردند و از این رو نمی‌توانم به طور کلی از یک یا دو نفر نام ببرم.

بخش دوم

بازگشت به ایران

۱

فضاهای سنتی

اینک دنباله‌ی سخن را از بازگشتان به ایران، پس از دوره‌ی دانشگاه هاروارد پی می‌گیریم. به این ترتیب، شما در تابستان ۱۹۵۸، هاروارد را به قصد ایران ترک کردید و در دانشگاه تهران، در مقام دانش‌یار فلسفه، دست به کار شدید. پرسش من این است که چرا در همان آمریکا به آموزش و پژوهش ادامه ندادید و به ایران بازگشتید؟

میل به بازگشت به ایران، در من بسیار شدید بود و اصلاً به فکر نمی‌رسید که برای همیشه در ایالات متحد بمانم؛ هرچند که می‌دانید فرصت‌های طلایی برای ماندن داشتم. اگر یک سال منتظر می‌ماندم، می‌توانستم یک بورس تحقیقی سه‌ساله Junior Fellow در هاروارد به دست بیاورم و این فرصتی عالی بود. چرا که برای سه سال، کاری جز تحقیق نداشتم. همچنین دانشگاه ام‌آی‌تی همین که دکترایم را گرفتم، خواهان استخدام من در مقام استادیار تاریخ علم بود که آن را هم نپذیرفتم. به این ترتیب، فکر ماندن در این کشور به ذهنم خطور نمی‌کردم. می‌خواستم به ایران بازگردم و احساس می‌کردم به آن‌جا تعلق دارم و این احساس هنگامی شدیدتر شد که دنیای سنتی و میراث فکری و معنوی خویش را از نو کشف کردم. در سال ۱۹۵۸، حتی این بحث که آیا می‌خواهم در آمریکا بمانم یا به ایران بازگردم، در ذهنم نبود.

بازگشت به ایران به چه لحاظ برایتان سخت بود؟

اصلاً سخت نبود؛ چنان‌که برای بسیاری از ایرانیانی که سال‌ها در غرب زیسته‌اند، کار سختی است. زیرا من هم تا زمان بازگشتم به ایران، نزدیک به سیزده سالی می‌شد که در آمریکا بودم. شما می‌دانید که دشواری کار بیش‌تر به لحاظ عملی و در اموری مانند یافتن خانه و این‌جور چیزها بود که من نیز دوست نداشتم زیاد خودم را درگیر فعالیت‌های اجتماعی بکنم، اما از خانواده‌ی بزرگی بودم و مادرم به اجبار مرا تقریباً هر شب با خود به دید و بازدید می‌برد. اما نمی‌خواستم هر شب را به گردهم‌آیی و دید و بازدیدهای خانوادگی بگذرانم و چنان غرق در حیات باطنی‌ام بودم که هم‌سازی با چنین برنامه‌ای برایم بسیار دشوار بود. چنان‌که گفتم، عاشق تنهایی و خلوت بودم و هر گاه که فرصتی دست می‌داد، به تنهایی پناه می‌بردم. البته زندگی فکری پرکاری داشتم که تا آن زمان ادامه داشت و برای نوشتن و تحقیق کردن نیاز به وقت داشتم. البته پس از مدت کوتاهی منزلی یافتیم و چیزی نگذشت که ازدواج کردم. در واقع یکی از دلایل ازدواج زود هنگام من دقیقاً این بود که می‌خواستم به لحاظ خانوادگی، استقلال خود را به دست آورم و مجبور نباشم که یکسره وقتم را به گردهم‌آیی‌های خانوادگی بگذرانم و از این رو بود که خیلی زود و درست چند ماهی پس از رفتن به ایران ازدواج کردم و از آن پس منزلی برای خودم تهیه کردم. مادرم برای مدتی با ما زندگی می‌کرد، اما بعدها به تنهایی زندگی مستقلی را آغاز کرد و از آن زمان بود که زندگی اجتماعی مستقل من شروع شد.

نخستین مسأله‌ای که تا اندازه‌ای هم دشوار بود، مشکل خدمت سربازی بود. من می‌اندیشیدم که روی هم‌رفته، رفتن به سربازی پس از آن همه درس خواندن، هدر دادن عمر است. می‌کوشیدم تا از زیر بار آن شانه خالی کنم و از آن‌جا که من پسر ارشد خانواده بودم و پدرم هم در گذشته بود، این عملاً امتیازی برای من بود که در مقام کفیل مادرم، از سربازی معاف شوم. پس از گذراندن پیچ‌وخم‌های اداری،

سرانجام از سربازی معاف شدم و چیزی نگذشت که در مقام استادیار فلسفه و تاریخ علم، به استخدام دانشگاه تهران درآمدم. از این چالش‌ها که بگذریم، بقیه‌ی امور بر وفق مراد بود. من به آسانی دوباره جذب جامعه‌ی ایرانی شدم؛ چرا که اصلاً فرنگی‌مآب نشده بودم و به راحتی توانستم با مردم کوچه و بازار کنار بیایم. برای من بسیار آسان بود که جلوی بازار با لب‌فروش یا بقالی به صحبت بنشینم. یک بار یکی از همکاران فرنگی‌مآب به من گفت: «تو چه چیزی برای گفتن به این مردم داری؟» و من گفتم: «خیلی چیزها و بیش‌تر از آنچه برای گفتن با تو دارم. چون آن‌ها هنوز نماینده‌ی فرهنگ و سنت ایرانی هستند که از آن ما نیز هست.» بعضی از ایرانیانی که درس‌خوانده‌ی فرنگ بودند، از مردم بسیار فاصله می‌گرفتند و تنها با کسانی - آن هم مگر درباره‌ی فرهنگ غرب - سخن می‌گفتند که در هر جمله‌شان واژگان انگلیسی و فرانسه به کار می‌بردند. البته در دسر دیگر من این بود که می‌کوشیدم به لحاظ مالی روی پای خود بایستم. زیرا که با خود عهد کرده بودم هیچ کاری بیرون از دانشگاه نکنم. از این رو مدتی برای جبران حقوق پایین استاد‌ی‌ام، در دوره‌های شبانه تدریس می‌کردم. اما رفته‌رفته اوضاع بهتر شد و به‌ویژه هنگامی که کتاب‌هایم درآمد، به ثبات مالی رسیدم. البته با این‌همه، من هرگز در پی راه انداختن هیچ فعالیت اقتصادی نبودم و همه‌ی توانم را برای فعالیت‌های پژوهشی و فرهنگی می‌گذاشتم.

عملاً شما جای پدرتان را گرفتید. می‌گویید که...

البته؛ بله به‌راستی که همیشه به این موضوع می‌اندیشیدم. حتی در آن سال‌هایی که در ایران مقام‌های مهمی داشتم، کسی با موقعیت من معمولاً در بازار پیاده قدم نمی‌زد و به سخن گفتن با مردم عادی نمی‌ایستاد. اما من همواره این کار را می‌کردم. به یاد دارم هنگامی که رئیس دانشگاه آریامهر بودم، تقریباً هر هفته برای بازدید از محوطه‌ی دانشگاه بسیار بزرگی که در اصفهان، در دست ساخت داشتیم، به این شهر می‌رفتم. ساخت این دانشگاه از دستاوردهای بزرگ زندگی من در زمینه‌ی ایجاد واحد جدید آموزشی به شمار می‌رفت. در اصفهان که بودم، معمولاً به راننده‌ام می‌گفتم مرا در دهانه‌ی بازار بزرگ در میدان نقش جهان پیاده کند و از آن‌جا راهی بازار می‌شدم و خود را در آن‌جا، در فضایی رها می‌کردم که می‌توانستم تنهایی‌ام را در آن بازیابم. چرا که در خیابان‌های بزرگ مردم مرا می‌شناختند و مجبور به سلام و احوال‌پرسی با همه‌کس بودم. من در آن خیابان‌ها هرگز تنها نمی‌ماندم. اما در آن بازار می‌توانستم خود را به دل‌شلوغی بسپارم و با مردم کوچه و بازار صحبت بکنم و این، مایه‌ی شادمانی‌ام بود.

آیا فضاهای شرقی را واقعاً بیش از فضاهای مدرن غربی دوست می‌داشتید؟

اوه. کاملاً همین‌طور بود. البته فضاهای غربی قرون وسطایی مثلاً در کارکاسون Carcasson در فرانسه یا چیزی مانند آن یا حتی سن‌لویی St. Louis در پاریس بود که برای من بسیار ارزش‌مند بود. من آن فضاهای سنتی‌ای [غربی] را که چیزی از زندگی سنتی هنوز در خود داشت، به‌ویژه، و حتی بیش از فضاهای تمدن خودمان، دوست داشتم.

چرا؟ در این فضاها چه می‌یافتید؟... آیا آن معنویت را...؟

می‌دانید که معماری تصادفی نیست. بلکه همواره بازتابنده‌ی فلسفه‌ی مکان، حرکت، حیات، حضور، و نور است و بر روح آدمی تأثیر می‌گذارد. معماری، چنان‌که برخی می‌پندارند، ماشینی نیست که در آن زندگی می‌کنیم. بلکه بر درون ما نیز تأثیر می‌گذارد. حتی اگر آن را ماشینی برای زندگی بدانیم، باز هم بر روح ما تأثیر - اما تأثیر منفی - می‌گذارد. به هر حال، فضاهای سنتی حال و هوای معنوی را منتقل می‌کنند و نمادی در خود دارد که با من از ژرفا سخن می‌گوید و در آن‌جاست که حس صلح و آرامش به من دست می‌دهد. بی‌گمان می‌دانید که بسیاری از سکولارها و حتی خداناباوران، هنگامی که در فرانسه به یکی از شهرهای قرون وسطایی این کشور می‌روند، احساسی از صفا و آرامش به آن‌ها دست می‌دهد. این به‌هیچ‌رویی از سر تصادف نیست. فضایی که در معماری سنتی به چشم می‌خورد، با

عالم روح در ارتباط است. من در همایشی که بانک جهانی تازگی‌ها برگزار کرد، درباره‌ی «شهرهای روح» سخن گفتم و به همین موضوع پرداختم. همواره نسبت به تأثیر فضاهای مقدس حساس بوده‌ام و در این باره نوشته‌ام. وانگهی در ایران هم در طول بیست‌وپنج سالی که آن‌جا بودم، سخت می‌کوشیدم تا جلوی ویرانی بافت و ساختار سنتی شهرها و نیز بناهای منحصر به فرد را بگیرم؛ ویرانی‌ای که به دست نسلی جدید، که نسبت به اهمیت معماری سنتی و طراحی شهری هیچ پروا و توجهی نداشتند، صورت می‌گرفت.

بله. مایه‌ی تأسف است که بیش‌تر این شهرها در سرتاسر جهان رو به ویرانی است.

بله. این موضوع، یکی از تراژدی‌های بزرگ زندگی جدید در سراسر دنیاست. شما ببینید در روزگار قدیم، از آن‌جا که سنت سرزنده بود، هنگامی که - بگوییم - یک شهر سلجوقی ویران می‌شد و شهر تیموری جایش را می‌گرفت - که نمونه‌ای برگرفته از کشور خودمان ایران است - این جایگزین به همان اندازه‌ی اصلی زیبا بود و احساس فقدان را به بار نمی‌آورد. اما امروزه اگر شما حتی خیابانی باریک یا بنایی از عهد قاجار را ویران کنید، چه چیزی جای آن را می‌گیرد؟ بلواری بزرگ با کامیون‌های کثیفی که در آن در رفت‌وآمد است و آلودگی هوا که همه‌ی خیابان‌ها را فرا گرفته و در کنار آن‌ها، گرمای شدید در طول تابستان در مقایسه با آن خیابان‌های باریکی که خنکای هوای شب را در طول روز در خود نگه می‌داشت. این‌ها دستاوردهای شگفت‌انگیز معماری بود که به معنایی، نقش تجهیزات امروزی تهویه مطبوع را داشت. همه‌ی آن دستاوردهای ذخیره‌کننده‌ی انرژی و موافق با محیط، در حال ویرانی است و دیدن این پدیده که در سرتاسر عالم در حال وقوع است، اندوه‌آور است. خوش‌بختانه نسبت به سی‌چهل سال پیش، اوضاع در جهان اسلام تا اندازه‌ای بهتر شده است. در جاهایی همچون شهر صنعا در یمن، شهر فاس در مراکش، و در برخی از شهرهای خودمان مانند یزد و کاشان، کوشش‌های بسیاری برای نوسازی منازل، خیابان‌ها، و محله‌های قدیمی صورت گرفته است. اما هنوز هم بولدوزر، یکی از بزرگ‌ترین دشمنان روح آدمی است.

آیا می‌توان گفت شاید چون مکان برای مردم مقدس بود، آن‌ها در قبال آن بیش‌تر احساس مسئولیت می‌کردند و...؟

البته.

و امروزه این تقدس از میان رفته است؟

بله. هم مکان و هم خود حیات بشری که در این عالم در مکان و زمان جریان دارد [امروزه تقدس خود را از دست داده است]. نخستین چیزی که در دنیای جدید رخ داد، این بود که در پی دنیوی‌سازی مکان و زمان، زندگی نیز از تقدس افتاد و در پی آن، انسان جدید به جای گاه مکان مقدس، حتی فکر هم نمی‌کرد. البته نمی‌گویم که هیچ استثنایی در کار نبود و هیچ معماری در دوره‌ی جدید به چنین فضایی نمی‌اندیشید. بلکه معمارانی کم و بیش هستند که می‌کوشند با جریان حاکم به مبارزه برخیزند. اما از دست رفتن سرچشمه‌ی امر قدسی، کم‌کم دنیوی‌سازی جهان ما را، که البته شامل مکان و نیز فضای طبیعت دست‌نخورده هم بود، در پی داشت. و این‌گونه بود که ما به بریدن درختان و نابودی جنگل‌ها دست یازیدیم، بی آن که هیچ توانی بدهیم. اما آنچه از طبیعت دست‌نخورده بر جای می‌ماند، بر توهم ما از مکان همچون چیزی یکسره عاری از تقدس، خط بطلان می‌کشد و نیز از همین روست که بسیاری از مردم، هر چه طبیعت ویران‌تر می‌شود، قدر آن را - نه تنها به لحاظ حفظ حیات بیولوژیک، بلکه از نظر حال و هوای معنوی - بیش‌تر می‌دانند. وقتی به جنگل‌های قدیمی - و به گفته‌ی آمریکایی‌ها جنگل‌های old-growth که بشر در پیدایش آن‌ها نقشی نداشته است - پا می‌گذاریم، خود را در عالمی دیگر و در فضای دیگر می‌یابیم. به لحاظ بیرونی، فضا همان فضا و اکسیژن همان اکسیژن است. خورشید می‌درخشد و طبیعت همان طبیعت است. اما در مقام واقع، همه‌چیز دگرگون است. چرا که در آن‌جا ما دقیقاً فضایی را تجربه می‌کنیم که هنوز مقدس است. دستان

خداوند آن را آفریده است و آن بسیار متفاوت از بازارچه‌ای است که حرص و آز، علت اصلی ساخت آن بوده است. در روزگار قدیم، معماری در همه‌ی تمدن‌های سنتی از اصول طبیعت الگو می‌گرفت. این الگوپردازی در مقام ظاهر نبود. بلکه فضاهای مقدسی را می‌آفرید؛ هرچند در شکل ظاهری‌اش از طبیعت فراتر می‌رفت با حقیقت باطنی آن سازگاری داشت. معماری سنتی - در هر سنتی به گونه‌ای ویژه - فضای مقدسی را می‌آفرید. کلیسای جامع گوتیک، فضایی را می‌آفریند که رو به سوی آسمان دارد. مسجد نیز فضای آرام‌بخشی را در خود پدید آورده و همواره آرامش طبیعت دست‌نخورده را بازآفرینی و بازسازی می‌کند، به گونه‌ای که به آدمی احساسی مانند هنگامی که در میان بیابان، بر فراز کوهستان، یا حتی در جنگل است، دست می‌دهد. چنین معماری سبب شد که آدمی بتواند در شهر زندگی کند و با این‌همه، روحش آرامش را تجربه کند و در فراسوی آشفتگی زندگی شهری آرام بگیرد. آنچه در معماری جدید از دست رفته، فضاهای این‌چنینی است.

بنابراین با این هویت معنوی تازه‌ای که شما با خواندن آثار گنون، کوماراسوامی، شوان، و دیگران پیش از اتمام رساله‌ی دکترایتان به دست آورده بودید، به ایران و به خاستگاه‌های خودتان در ایران بازگشتید. آیا برای شما همه‌چیز دگرگون شده بود؟ منظورم این است که آیا معماری شهر و خود مردم زیاد فرق کرده بودند و این برای شما دشوار بود؟

برایم معماری شهر [تهران] بیش‌تر مسأله بود و باید که جهاد عقلی و معنوی بزرگی را - بگوئید - در دو جبهه به پیش می‌بردم. نخست در فضای کاری‌ام در دانشگاه تهران و پس از آن در خانواده‌ام و دوستانم و کسانی همچون خودم که از فرنگ برگشته، اما بسیار متفاوت از من بودند. خانواده‌ام نسبت به زمانی که من ایران را ترک گفته بودم، متجددتر شده بودند. اما در ارتباط با آن‌ها همواره هر کس می‌توانست «شیوه‌ی زندگی *modus vivendi*» ای را برگزیند و مشکل عمده‌ای نبود. جهاد و کوشش اصلی در دانشگاه تهران بود که به‌راستی کار شاقی بود. اگر من فارغ‌التحصیل ام‌آی‌تی و هاروارد نبودم و نه تنها در انگلیسی، بلکه در فرانسه نیز مهارت کامل نداشتم و چند زبان اروپایی دیگر و عربی را نمی‌دانستم و تخصصی در آن سطح نداشتم که خرده‌گیری بر او کار آسانی نباشد، خدا می‌داند چه به روزم می‌آمد؛ چرا که دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه تهران در آن زمان، مهد فرهنگ و اندیشه‌ی ایرانی بود. به فاصله‌ی اندکی دانشکده‌های ادبیات دانشگاه‌های تبریز و مشهد بنیان‌گذاری شدند، اما - از علما که بگذریم - نود و پنج درصد نویسندگان و اندیش‌مندان سرشناس ایران در دانشگاه تهران بودند. گذشته از حوزه‌های سنتی آموزشی، دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه تهران، به‌راستی که مرکز اصلی تفکر در ایران بود و بر گروه‌های فلسفه، روان‌شناسی، و جامعه‌شناسی این دانشکده، پوزیتیویسم نوع آگوست کنتی و نه از نوع آنگلوساکسون آن حکم‌فرما بود. در آن‌جا پوزیتیویسم فرانسوی سده‌ی نوزدهم سایه‌افکن بود و اندیش‌مندانی مانند مرحوم دکتر صدیقی، دکتر سیاسی، و دکتر مهدوی - دوست بسیار خوبم - که همگی درس‌خوانده‌ی فرانسه بودند، از چهره‌های مطرح این دانشکده بودند و من آن‌ها را خیلی خوب می‌شناختم. دکتر سیاسی، وقتی که جوان بودم، رئیس دفتر پدرم بود و با این که علاقه و احترام فراوانی نسبت به من ابراز می‌کرد، حرف‌های مرا چندان نمی‌پسندید. من در همان نخستین مقاله‌ای که پس از بازگشت به ایران به فارسی نوشتم، این بیت از مولوی را نقل کردم: «هر کسی کو دور ماند از اصل خویش - باز جوید روزگار وصل خویش»

روزی در دفتر گروه فلسفه، که همه‌ی استادان در فاصله‌ی بین کلاس‌ها آن‌جا جمع بودند، دکتر صدیقی، که استاد جامعه‌شناسی بود و فلسفه هم درس می‌داد، وارد شد و در حضور همه‌ی استادان از من رو برگرداند و در حالی که به دیوار نگاه می‌کرد گفت: «جوانی هست که با نقل ابیاتی از جلال‌الدین رومی درباره‌ی بازگشت به اصل خویش، به انتقاد از ما می‌پردازد.»

شما نمی‌دانید من در کوشش برای برگرداندن اوضاع در رشته‌ی خودم فلسفه و در گروه فلسفه چه پیکاری را پیش رو داشتم؛ گروه فلسفه‌ای که قلب دیارتمان علوم انسانی و ادبیات بود و بر همه‌جا تأثیرگذار، و پوزیتیویسم فرانسوی بر آن سایه افکنده بود و من می‌کوشیدم از هر راهی که شده بر این اوضاع چیرگی یابم. نخست بر آن شدم تا فلسفه‌ی اسلامی را از نو و با پشتکار بیش‌تری معرفی کنم. از این رو خودم شروع به تدریس دوره‌ی جدیدی کردم که از آن زمان به بعد برای بیست‌وپنج سال، تدریس آن را در دانشگاه تهران

بر عهده داشتم و در فهرست دروس اختصاصی دانشجویان کارشناسی ارشد درآمد. من این درس را «فلسفه و معارف اسلامی» نام‌گذاری کردم که منظور از معارف، معنای سنتی علوم عقلی، از جمله فلسفه، عرفان، و رشته‌هایی از این دست بود. از این گذشته، دوره‌ای در فلسفه‌ی اسلامی هم بود که ابوالحسن شعرانی درس می‌داد و اما جدای از دروس دیگر بود. در حالی که من می‌کوشیدم این درس در تجربه‌ی تحصیلی دانشجویان محوریت بیش‌تری پیدا کند و آن را همچون پایه‌ی آموزش در این رشته معرفی کنم. وانگهی من به همراه هانری کربن برای بیست سال درس سمینار فلسفی در دوره‌ی دکتری می‌گفتم که موضوعش فلسفه‌ی تطبیقی با تأکید بر فلسفه‌ی اسلامی از منظر کربن و من بود.

گذشته از این دوره‌ها، می‌کوشیدم تا دیگر دیدگاه‌های غربی را هم معرفی کنم تا تعادلی برقرار شود و تأثیر دیدگاه آکادمیک فرانسوی اصلاح گردد، که از جمله‌ی این کوشش‌ها معرفی فلسفه‌ی تحلیلی آنگلوساکسون بود که تا آن زمان خبری از آن نبود. ما منوچهر بزرگمهر را برای تدریس فلسفه‌هایی دعوت کردیم که اصلاً مابعدالطبیعی نبود. اما با این همه افق دید دانش‌جویان را باز می‌کرد. همچنین در راه همین آرمان بود که برای آموزش فلسفه‌ی شرقی مبارزه می‌کردم. از این رو از داریوش شایگان دعوت به همکاری کردم و تشویقش کردم که دکترایش در مطالعات مربوط به هند را به پایان برساند که او هم این کار را کرد و پیشنهاد دادم که او را در مقام مدرس گروه فلسفه به کار بگیریم. به هر روی، کوشیدم تا عرصه را برای مطالعه‌ی فلسفه بگشایم و از آن‌جا که هیچ هم‌صدایی نداشتم، به‌ویژه در سال ۱۳۳۷ (۱۹۵۸) که جوانی بودم که تازه به ایران برگشته و در دانشگاه تهران دست به کار شده بود، این وضعیت، جهاد راستینی را که پیش رو داشتم دشوارتر می‌ساخت و به این ترتیب، در همه‌ی این جبهه‌ها فعال بودم. روزی - فکر می‌کنم - دکتر صورت‌گر از من پرسید: «چرا این‌قدر سخت کار می‌کنید؟ آیا جویای نام هستید؟» و آن‌گاه حسین خطیبی که آن‌جا حضور داشت، گفت: «نام را که او پیشاپیش از پدرش به ارث دارد.» گفتنی است که بسیاری از این مردان شاگردان پدرم بودند و احترام بسیاری به او می‌گذاشتند. بنابراین موقعیت بسیار عجیبی بود و چنان‌که گفتم، چاره‌ای جز سخت‌کوشی نداشتم.

به طور گسترده‌ای شروع به نوشتن کردم و در آن روزها، مطالب بسیاری به فارسی نوشتم. گه‌گاه هم چیزهایی به زبان عربی و فرانسه بیرون می‌دادم. اما بیش‌تر به فارسی و انگلیسی می‌نوشتم. سیاست محافظه‌کارانه‌ای را که در آن زمان از اهمیت خاصی برخوردار بود، در پیش گرفتم. به این معنا که می‌کوشیدم در نزاعی که میان فرانسه‌دوستان و انگلیس‌دوستان ویژگی‌های نیز میان هواداران آمریکایی‌شدن و هواداران اروپایی‌شدن در دانشکده حکم‌فرما بود، بی‌طرف بمانم. تصور من بر این بود که اگر میان این دو جناح موازنه‌ای برقرار گردد، آن‌ها خودشان تا اندازه‌ای همدیگر را خنثی می‌سازند و به این ترتیب، عنصر ایرانی که برای من مهم‌ترین بود، بر جای می‌ماند و هیچ‌کدام از این دو طرف فرصت نمی‌یابد تا آن را در هم بشکنند. من تنها کسی بودم که هر دو زبان انگلیسی و فرانسه را چندان خوب می‌دانستم که آماج انتقاد کسانی نشوم که می‌گفتند: «اوه، شما هم که دارید از این یا آن‌طرف جانبداری می‌کنید.» همه‌ی این عوامل دست در دست هم زمینه‌ساز گزینش و نیز انتخاب من به ریاست دانشکده شد. من جوان‌ترین کسی بودم که در تاریخ دانشگاه تهران تا آن زمان، در سن سی سالگی به استادی کامل می‌رسید و همچنین جوان‌ترین کسی بودم که تا آن زمان در سن سی و پنج سالگی رئیس دانشکده‌ی ادبیات می‌شد؛ آن هم پس از دکتر سیاسی و دکتر ذبیح‌الله صفا که هر دوی آن‌ها یک نسل بزرگ‌تر از من بودند. من به نسل جدید تعلق داشتم و می‌توانستم نه‌تنها بر دانشگاه تهران، بلکه همچنین در حیات فرهنگی و آموزشی کل کشور تأثیرگذار باشم. چرا که در همه‌ی شوراهای ملی در این زمینه‌ها، از جمله در شورای عالی فرهنگ و شورای عالی آموزش و مانند این‌ها عضویت داشتم. بنابراین من در کوشش برای برگرداندن اوضاع و هر چه بیش‌تر آگاهانند جامعه‌ی ایرانی به میراث خویش، به‌راستی که جهادی عظیم در پیش داشتم. می‌کوشیدم تا میان عوامل سنتی و جدید جامعه‌ی خود پلی بسازم. در تکمیل پاسخ به پرسشی که مطرح کردید، باید بگویم من به ایران که برگشتم، آگاهانه در پی برقراری ارتباط با عناصر سنتی جامعه بودم که البته دل‌بستگی بسیاری هم به آن‌ها داشتم. هرچند اطرافیان از پیشینه‌ی گسترده‌ی تحصیلی من و دانسته‌هایم درباره‌ی جهان غرب و درباره‌ی عالم شرقی حاکم بر ایران خبر نداشتند، با این‌همه، من به شدت دل‌بسته‌ی حوزه‌های سنتی آموزشی بودم که بی‌گمان بعد به این موضوع بازمی‌گردیم.

۲

هنر تعلیم و تربیت

البته. بگذارید درباره‌ی دانشجویان شما هم بپرسم. از دانشجویانتان بگوئید. فکر می‌کنم چند نفر از آن‌ها امروزه از فعالان جمهوری اسلامی ایران هستند. آن‌هایی را که سرشناس‌ترند نام ببرید.

نخست باید بگویم که من چندین نسل از دانشجویان را تربیت کرده‌ام. برای چهل و پنج سال - سه سال در مقام مربی در هاروارد، بیست و یک سال در ایران، و تاکنون بیست و دو سال هم در آمریکا - تدریس کرده‌ام و چند سالی هم به صورت موقتی، زمانی که در ایران بودم، در بیروت و هاروارد درس می‌دادم. پیش از هر چیز، در نخستین سال‌های حضورم در دانشگاه تهران، شماری از دانشجویان برجسته را تربیت کردم؛ یعنی زمانی که من، دکتر مهدوی، و دکتر خوانساری در آن زمان سه استاد اصلی بودیم که دوره‌ی دکترای فلسفه را ارائه می‌کردیم و همه‌ی کسانی که بعدها از استادان به نام فلسفه‌ی ایران شدند و حتی به دانشگاه‌های دیگر رفتند، فارغ‌التحصیل دانشگاه تهران بودند که در آن زمان، تنها در آن‌جا دوره‌ی دکترای فلسفه دایر بود. از میان این دانشجویان، می‌توان دکتر پورحسینی - پژوهش‌گر خوبی که چند سال پیش درگذشت، دکتر رضا داوری - که امروزه در ایران اندیش‌مند سرشناسی است، دکتر داودی - استاد فلسفه که در همان اوایل انقلاب کشته شد، دکتر مجتوبی - که به تازگی درگذشت و پس از انقلاب برای چندین سال رئیس دانشکده‌ی ادبیات بود، را نام برد. همه‌ی این‌ها ثمره‌ی آن سال‌های اولیه بود. آن‌ها دانشجویان مشترک من و دکتر مهدوی بودند و با هر دوی ما کار می‌کردند. شماری از دیگر دانشجویان هم بودند که اندک زمانی بعد پا به میدان نهادند، همچون محسن جهانگیری که متخصص خوب ابن‌عربی است. او در طول دوران دانشجویی‌اش اغلب با من کار می‌کرد. گروه کاملی شامل ده تا دوازده نفر از این دانشجویان بودند که بعدها پژوهش‌گران سرشناسی شدند.

از آن پس، دوره‌ی نسبتاً جدیدتری، یعنی چند سال بعد، فرا رسید که در طول آن، من تنی چند از محققان ده تا پانزده سال جوان‌تر را تربیت کردم که در میان آن‌ها، دانشجویان خارجی، از جمله اعراب هم بودند؛ مانند ویکتور الکیک والسیسی از لبنان و عبدالطیف سعدانی مراکشی، که برای نخستین بار کرسی مطالعات فارسی را در مرکش بنیان‌گذاری کرد و همین چند سال پیش بر اثر سکته‌ی مغزی درگذشت. من در ده سال نخست حضورم در دانشگاه تهران، مسؤولیت دوره‌ی دکترای دانشجویان خارجی را بر عهده داشتم تا این که رئیس دانشکده شدم و این مقام را رها کردم. در آن ده سال نخست، در کنار آن مسؤولیت، رئیس کتابخانه و استاد هم بودم. از این رو با مسأله‌ی کتابخانه‌ها در ایران نیز بسیار درگیر بودم. من زمینه‌ساز حضور ایرج افشار در دانشگاه تهران در مقام استاد بودم و مسؤولیت بنیان‌گذاری کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران هم با من بود که چیزی نگذشت که ایرج افشار مدیر آن شد. اما این سرگذشت بماند برای روزی دیگر.

اما درباره‌ی دانشجویان خارجی، بسیاری از آن‌ها هندی و پاکستانی، چندی از جهان عرب، ترکیه، و بوسنی بودند که شماری از آن‌ها از متخصصان برجسته‌ی مطالعات ایرانی شدند. آن‌ها که شامل کسانی همچون اکرام شاه می‌شدند، همگی فارغ‌التحصیل دانشگاه تهران بودند که با من درس می‌خواندند. بسیاری از استادان کنونی [ادبیات] فارسی در پاکستان و هند، دانشجویان من بوده و هرچند همگی مستقیماً با من کار نمی‌کردند، زیر نظر من آموزش می‌دیدند. گذشته از دانشجویان جهان اسلام، هند، و ژاپن، دانشجویان غربی مانند ژان

دورینگ Jean During - از متخصصان به‌نام معاصر در موسیقی ایرانی - هم بودند که ویلیام چیتیک William Chittik برجسته‌ترینشان به شمار می‌رفت. اما بایسته است نام ساجیکو موراتا Sachiko Murata از ژاپن را هم بیاورم. در حال حاضر، این دو نفر اخیر در شما برجسته‌ترین متخصصان مطالعات اسلامی و نیز مطالعات تطبیقی در آمریکا به شمار می‌آیند که هر دو در دانشگاه ایالتی نیویورک State University of New York تدریس می‌کنند.

در میان دانشجویان ایرانی می‌توان به نصرالله پورجوادی که اینک از استادان بسیار به‌نام ایرانی است، و غلامرضا اعوانی که بهترین دانشجوی ایرانی من در هر دو رشته‌ی فلسفه و عرفان بوده و امروزه در این دو زمینه از متخصصان خوش‌نام است، اشاره کرد. دیگر دانشجوی نزدیک من در رشته‌ی فلسفه، غلامعلی حداد عادل بود که اکنون رئیس فرهنگستان ادب فارسی است. بیش‌تر آموزش من به او در زمینه‌ی فلسفه‌ی علم اسلامی بود که در این رشته متخصص برجسته‌ای شد. جا دارم که نامی هم از مظفر بختیار به میان بیاورم که استاد ادبیات فارسی بود و هم‌اکنون در حوزه‌ی روابط چین با ایران کار می‌کند. چرا که او چند سالی وابسته‌ی فرهنگی چین بود. او نیز از نزدیکان من بود و در چاپ فارسی ایران، پل فیروزه Persia, Bridge of Turquoise با من همکاری داشت. من او را یکی از مستعدترین محققان جوان‌تر ادبیات فارسی می‌دانستم. او همچون دیگرانی که نامشان گذشت، در گروه فلسفه نبود. اما بسیار شیفته‌ی تلقی من از فرهنگ، فلسفه، و اندیشه‌ی ایرانی بود. از محمد فغفوری - تاریخ‌نگاری که همین‌جا در ایالات متحد به سر می‌برد - هم باید نام ببرم.

در آن زمان، تقریباً چند نفری - حدود سی تا چهل نفر - را در دو مرحله تربیت کردم که بسیاری از آن‌ها، همچون پورحسینی، در واقع از من بزرگ‌تر یا هم‌سن و سالم بودند. پس از آن‌ها، دومین گروه از دانشجویان، از جمله دانشجویان پاکستانی و هندی بودند که بسیار هم جوان‌تر بودند. من نام همه‌ی آن‌ها را نمی‌آورم، مگر بسیاری را که برای خود پژوهش‌گران به نامی شدند. سپس مرحله‌ی دوم تربیت دانشجویان از زمان آمدنم به آمریکا آغاز شد که خود آن هم به دو دوره تقسیم می‌شود. دوره‌ی نخست، همان پنج سالی است که از سال ۱۹۷۹ تا ۱۹۸۴ در دانشگاه تمپل Temple Univ. در فیلادلفیا Philadelphia بودم. ما در آن‌جا گسترده‌ترین دوره‌ی دکترا در آمریکا را - حتی گسترده‌تر از شیکاگو و هاروارد - داشتیم. اسماعیل الفاروق، از استادان بسیار سرشناس عرب بود که به گونه‌ی غم‌انگیزی در فیلادلفیا در سال ۱۹۸۵ به قتل رسید و من در آن زمان، استاد مطالعات اسلامی آن‌جا بودم. ما دپارتمان بزرگی شامل بیست‌وپنج استاد داشتیم و از آن‌جا که اسماعیل و من در آن‌جا بودیم، بسیاری از دانشجویان دکترای مطالعات اسلامی از سراسر دنیا به آن‌جا سرازیر می‌شدند و من چندین دانشجوی بسیار خوب را در آن دانشگاه تربیت کردم. برای نخستین بار بود که دانشجویانی از آسیای جنوب شرقی به‌ویژه از مالزی داشتیم و چندی از بهترین شاگردانم از جمله عثمان بکر Osman Bakar، که اکنون از بزرگ‌ترین پژوهش‌گران کشور مالزی و جهان مالایایی است، در همین گروه جای داشتند. او نیز مانند حداد عادل، بیش‌تر فلسفه‌ی علم را در کنار تصوف با من می‌خواند. من عثمان بکر را در کنار ویلیام چیتیک، پورجوادی، اعوانی، و حداد عادل، از بهترین دانشجویان در حوزه‌ی تفکر اسلامی می‌دانم. به هر روی، عثمان بکر حتی نسبت به حداد عادل در حوزه‌ی علوم اسلامی پرکارتر بوده است. چرا که حداد عادل معاون وزیر ارشاد و سپس رئیس فرهنگستان ادب شد و چنان‌که امیدوار بودم، در رشته‌ی فلسفه‌ی اسلامی کار چندانی نکرد. او مانند خود من از رشته‌ی فیزیک شروع کرد و سپس به فلسفه روی آورد. حداد عادل دانشجوی فیزیک دانشگاه پهلوی شیراز بود که من در آن‌جا سخنرانی درباره‌ی ملاصدرا را ارائه کردم. این حادثه زندگی‌اش را دگرگون ساخت و بر آن شد تا خود را یکسره وقف مطالعه‌ی فلسفه، آن هم فلسفه‌ی اسلامی کند. در کنار او، دوستش، احمد جلالی هم که اینک سفیر ایران در یونسکو است، نیز چند سالی دانشجوی من شد و سپس به آکسفورد رفت. هر دوی آن‌ها متعلق به همان دوره‌اند.

در بازگشت به دانشجویان مالایایی‌ام، جا دارد که نامی از زیلان موریس Zilan Moris بیاورم که رساله‌ی دکترایش را درباره ملاصدرا با من، همین‌جا در واشنگتن گذراند. به‌راستی که او تنها فیلسوف زن برجسته‌ی جهان مالزیایی در رشته‌ی فلسفه‌ی اسلامی و نیز فلسفه‌ی تطبیقی بود. وانگهی، بهارالدین احمد هم که اینک پژوهش‌گری سرشناس در عرفان تطبیقی در کوالالامپور است و صالح یاسپار Saleh Yaapar که بعدها رئیس [دانشکده‌ی] علوم انسانی دانشگاه پنانگ University of Penang شد و از چهره‌های ادبی برجسته در جهان مالایایی است و

همسرش فاطمه از جمله‌ی این دانشجویان بودند. این زن و شوهر، هر دو رساله‌ی دکترایشان را با من گذراندند. سرانجام می‌خواهم به علی‌العزیز اشاره کنم که رساله‌اش را درباره‌ی حقوق اسلامی زیر نظر من گذراند و بعدها از مقامات مهم دولت مالزی شد. بنابراین من پس از سال ۱۹۷۹، برای نخستین بار گروه کاملی از دانشجویان متعلق به این بخش از جهان داشتم که در ایران چنین دانشجویانی نداشتم. امروزه آن‌ها در کشورشان استادان برجسته‌ای شده‌اند.

من در طول سال‌های حضورم در دانشگاه تمپل نیز دانشجویان دیگری از دیگر کشورها داشتم؛ مانند محسن ابراهیم از آفریقای جنوبی که امروزه در جهان از پژوهش‌گران به نام در اخلاق پزشکی اسلامی است. او در حال حاضر مرجع درجه‌ی یک مسلمان در مجموعه‌ی رشته‌های مهندسی زیستی bioengineering پیوند اعضا transplant، و دیگر موضوعات از این دست است که ذهن الهی دانان و فیلسوفان غربی را این‌همه مشغول خود ساخته است. امروزه در جهان اسلام بسیار اندکند کسانی که به این موضوعات می‌پردازند، که او از مهم‌ترین آن‌هاست. البته دانشجویان آمریکایی هم داشتم که چند تایی از آن‌ها پژوهش‌گران معروفی شدند. یکی از آن‌ها جیسیلا وب Gisella Webb بود که با من عرفان می‌خواند و رساله‌ی دکترایش را درباره‌ی ابن‌عربی و سهروردی نوشت و اکنون استاد دانشگاه ستن‌هال Seton Hall Univ. است. دیگری نیکی سینگ Nikkie Singh، زنی پیرو آیین سیک، که امروزه از استادان سرشناس ادیان تطبیقی در این کشور به شمار می‌آید. از او که بگذریم، خانم گریس برامه Grace Braeme است که الهی‌دان مسیحی و استاد معنویت مسیحی است. او در شمار دانشجویان زن من است که اینک در حوزه‌ی مطالعات دینی نامی به هم زده است. وانگهی، در دانشگاه تمپل چند دانشجوی دکترای ایرانی هم داشتم که مهم‌ترین آن‌ها مهدی امین رضوی بود که از دانشگاه واشنگتن Washington Univ. می‌آمد و چند سالی را برای نوشتن رساله‌اش درباره‌ی سهروردی با من کار می‌کرد و اینک پژوهش‌گر جوان، با سابقه، و دارای تألیفاتی از جمله کتابی درباره‌ی سهروردی است. او همچنین در تهیه‌ی دوره‌ی پنج جلدی منتخب فلسفه در ایران^۱ با من همکاری می‌کند. پرویز دهقانی دیگر پژوهش‌گری بود که در فورزام Fordham بود و او نیز به تمپل آمد و رساله‌ی دکترایش را درباره‌ی افضل‌الدین کاشانی با من گذراند.

در سال ۱۹۸۴ به دانشگاه جورج واشنگتن George Washington آمدم و مرحله‌ای از زندگی‌ام را که تاکنون ادامه دارد، آغاز کردم. من در این‌جا دانشجویان ایرانی برجسته‌ی چندانی نداشته‌ام؛ هرچند ایرانیانی این‌جا آمد و مطالعاتی را با من داشته‌اند. اما یکی دو تای آن‌ها همین الان سرگرم کار روی رساله‌ی دکترایشان با من هستند؛ همچون حجازی، که در حال حاضر مشغول انجام پژوهشی تطبیقی در باب اخلاق از منظر مابرائش و ملامحسن فیض کاشانی است. اما من چند تایی دانشجوی برجسته از ملیت‌های دیگر، مانند ترک، آمریکایی، و یکی دو اروپایی را تربیت کرده‌ام که آن‌ها هنوز جوان بوده و نام و نشانی ندارند، اما دیری نمی‌پاید که مطرح خواهند شد. این گروه اخیر، که شامل ده دانشجو است، هم‌اکنون سرگرم به پایان رساندن دوره‌ی دکترای هستند و یکی‌شان به تازگی دکترایش را گرفته است. کاری که من در دانشگاه جورج واشنگتن معمولاً بر عهده دارم، این است که این دانشجویان مدرک کارشناسی ارشدشان را با من می‌گذرانند و از آن پس، بعد از این که فکرشان را سروسامانی بخشیدم، آن‌ها را به جاهایی مانند پرینستون، ییل، یا تمپل می‌فرستم. من این کار را برای آن می‌کنم که می‌خواهم آن‌ها از دانشگاهی دیگر هم تجربه به دست آورند و افزون بر این، این کار برای استخدامشان هم خوب است. با این‌همه، آن‌ها درباره‌ی رساله‌شان همچنان با من مشورت می‌کنند و معدود کسانی هم هستند که دکترایشان را هم همین‌جا در جورج واشنگتن ادامه می‌دهند. فکر می‌کنم به زودی شاهد تأثیر این دانشجویان بر مطالعات اسلامی در آمریکا باشیم. از میان برجسته‌ترین دانشجویان رشته‌ی مطالعات دینی که با من درس خوانده‌اند، جا دارد از ابراهیم کالین Ibrahim Kalin، دیوید دکاکا David Dakaka، جوزف لومبارد Jozeph Lumbard، کانر دگلی Caner Dagli، ولید الانصاری Walid al-Ansari، و علی احمد Ali Ahmed نام ببرم.

از فهرست بلند و بالای دانشجویان‌تان معلوم است که تدریس را دوست می‌دارید و برای آموزش در زندگی جای‌گاه مهمی قائلید. اما چندان درباره‌ی تعلیم و تربیت مطلبی نوشته‌اید...

¹ Anthology of Philosophy in Persia

مطالبی نوشته‌ام...

منظورم این است که [چرا زیاد به آن نپرداخته‌اید]؟

بله. دست‌کم شش مقاله در این باره نوشته‌ام، اما کتاب مستقلی درباره‌ی این موضوع ندارم.

بی‌گمان شما تعلیم و تربیت را در زندگی بسیار مهم می‌شمارید.

کاملاً. پیش از هر چیز، من بر آنم که کسی که معلم می‌شود، باید علاقه و استعداد این کار را داشته باشد. معلمی، مانند نوازندگی ویلن است و چیزی نیست که بتوان آن را بر خود تحمیل کرد. پدرم به‌راستی یک معلم بود و فکر می‌کنم که من معلمی را از او آموختم و این هنری است که از ایشان به ارث بردم. درست نمی‌دانم که چرا درباره‌ی خودم به چیزی جز معلمی نیاندیشیده‌ام. من می‌توانستم به سادگی پا به عرصه‌ی سیاست ایران بگذارم و وقتی هنوز جوان بودم، فرصت‌های بسیاری برای این کار دست داد. اما هیچ‌گاه راضی به این کار نشدم و اگر هم مسئولیت‌هایی اجرایی را می‌پذیرفتم، مسئولیت‌های دولتی نبود؛ دانشگاهی بود. آن مشاغلی را هم که پذیرفتم، از سر ناچاری بود که در کشورهایی مانند ایران، شخصی در موقعیت من نمی‌توانست از پذیرش هر وظیفه‌ی غیرعلمی سر باز زند. بنابراین من از سیاست دوری می‌جستم تا این که درست پیش از انقلاب و آن هم به دلایلی خاص و در موقعیتی حساس در تاریخ کشورمان، وارد این میدان شدم.

من همواره تعلیم و تربیت را دوست می‌داشتم و دانشجویان یکسره تدریس مرا ستوده‌اند و رابطه‌ی نزدیکی میان من و آن‌ها برقرار بوده است. اینک که بیش از چهل‌وسه سال تدریس کرده‌ام، خوشحالم که هنوز هم کمابیش تدریس می‌کنم و شاید به دلایل عملی، چند سال دیگر هم آن را ادامه دهم. من خود را افزون بر نویسنده، پیش از هر چیز یک معلم می‌دانم. البته از آن‌جا که در طول زندگی‌ام سخت در کار نوشتن، ایران سخنرانی‌های فراوان، و نیز تدریس بوده‌ام، رسالت سنگینی را بر دوش کشیده‌ام و با همه‌ی این مسئولیت‌ها، هیچ‌گاه همچون برخی استادان نبودم که تا در رشته‌ی خود نام و نشانی به هم می‌زنند، بیش‌تر آموزش را به استادیاران می‌سپارند و همت خویش را بر سر پژوهش می‌گذارند. من این شیوه را درست نمی‌دانم و یکی از انتقادهای من به دانشگاه هاروارد، نه‌تنها زمانی که خودم آن‌جا بودم، بلکه همچنین در سال‌های بعد، این بوده است که بیش‌تر استادان سرشناس خود را از تدریس، به‌ویژه در دوره‌ی لیسانس، کنار می‌گذارند و این کار را به آموزش‌یاران جوان وامی‌گذارد. البته مهم است که این آموزش‌یاران نیز هر از چندی تدریس کنند تا برای معلمی تربیت شوند و خود من همواره همین کار را با آموزش‌یارانم می‌کنم تا فرصتی برای تدریس به آن‌ها بدهم. اما نه این که این کار را یکسره به آن‌ها واگذارم.

فکر می‌کنم معلمی که سال‌ها تجربه، تحقیق، و تفکر دارد، به‌ویژه برای دانشجویان لیسانس بسیار بیش‌تر می‌تواند کار کند. من به شوخی [به دانشجویان] گفته‌ام شما دانشجوی سال اول که بودید، پرسش‌های عمیقی درباره‌ی سرشت واقعیت مطرح می‌کردید، اما همین که فارغ‌التحصیل شدید می‌پرسید که «به‌راستی در این پانویس، آیا روسو این متن را در ۱۷۳۲ نوشت یا در ۱۷۳۳؟» و پرسش‌هایی از این دست. فارغ‌التحصیلان به جای پرسش‌های بزرگ، به جزئیات می‌پردازند. اگر شما هم مانند من ذهن فلسفی‌ای دارید، بسیار مهم است که پرسش‌های اصلی را با دانشجویان جوان در میان بگذارید. این‌گونه بود که من همواره از تدریس چنان لذت می‌بردم که نوازندگان ویلن از نواختن آن. اما این به معنای آسانی کار نیست. بلکه تدریس کار بس دشواری است. اما خداوند استعداد این کار را به من بخشیده است و همواره شادمانم از این که توانسته‌ام زندگی‌ام را بر سر چیزی بگذارم که به گفته‌ی هندوها، درمای dharma راستین من بود و مایه‌ی بستی خوش‌بختی است که - اگر منظورم را دریابید - درمای من با کرما karma یکی شده است.

بله. به نظر می‌رسد درباره‌ی هندی‌ها و درباره‌ی درما و کرما سخن می‌گویید. شما مرا به یاد سخنان گاندی و تاگور انداختید که درباره‌ی تعلیم و تربیت می‌گفتند. به‌راستی که آن شیوه‌ای که برای تجربه‌ی زندگی است، نه این که تنها در خواندن کتاب‌ها خلاصه شود. فکر می‌کنم که برای شما این کار فراتر از آن است که فقط از افراد بخواهید تا کتاب بخوانند.

می‌دانید که تعلیم و تربیت، باید همه‌ی وجود دانش‌آموز را در بر بگیرد. متأسفانه تعلیم و تربیت در دنیای جدید، بیش از اندازه با اندیشه و ذهن سروکار دارد. در حالی که پرورش جسمانی در آمریکا و سپس در اروپا، به صورت کاملاً جداگانه انجام می‌گیرد، نه آن با تربیت ذهنی و عاطفی همراه گردد؛ چنان‌که در تایی چی Tai Chi یا یوگا می‌بینیم. شما صبح را سر کلاس - بگوییم - تاریخ سده‌ی هیجدهم می‌روید و سپس عصر بسکتبال بازی می‌کنید. این دو هیچ ارتباطی به هم ندارند و شما برنامه‌ی یکپارچه‌ی تربیتی ندارید. حتی در سطح فکری نیز تعلیم و تربیت امروز پاره‌پاره است و از این رو، عوامل عاطفی وجود آدمی در آن جایی ندارد. بنابراین همه‌ی اجزای وجود آدمی از هم جدا افتاده و بخش‌بندی شده است. من همیشه طرفدار نظام آموزشی کامل بوده‌ام و از این روست که از احیای نظام آموزشی سنتی اسلامی، که مانند همه‌ی نظام‌های سنتی بر پایه‌ی ملاحظه‌ی همه‌ی این عوامل با همدیگر استوار است، پشتیبانی کرده‌ام. در چنین نظامی میان شاگرد و معلم رابطه‌ی انسانی بسیار نزدیکی حکم‌فرماست و معلم مانند پدر اوست. در این جا تعلیم و تربیت، پرورش نفس و ذهن، عوامل اخلاقی و حتی جسمانی، و نیز فکری را به یک اندازه در بر می‌گیرد. امروزه تعلیم و تربیت جدید، یکسره از اخلاق جدا افتاده و ما سرگردانیم که چرا کودکان در خیابان‌ها و حتی در کلاس‌ها به روی هم اسلحه می‌کشند. این پدیده‌های نگران‌کننده، در واقع نوک کوه یخی هستند. زیرا که ما هنوز میراث‌داران زمانه‌ای هستیم که در آن، تعلیم و تربیت جدای از اخلاق نبود. اکنون فکرش را بکنید زمانی که این میراث پایان یابد، چه روی می‌دهد. آن‌گاه است که به‌راستی با مسائل بسیار حادث‌تری روبرو می‌شویم؛ به‌ویژه از آن‌جا که نظام آموزشی غرب نمی‌تواند درباره‌ی یک نظام آموزشی [خاصی] به توافق برسد و از این رو این جنبه را کنار نهاده و امیدوار است که پدر و مادر به آن پردازد. اما بسیاری از پدر و مادرها نیز از این بخش تعلیم و تربیت غفلت می‌ورزند و در نتیجه، مشکلات اخلاقی هر چه آشکارتر می‌شود. در دنیای جدید، هیچ نگرش کاملی [به تعلیم و تربیت] در کار نیست. در حالی که مثلاً در هند که نام بردید و در میان هندوهای سنتی، حتی همین امروز هم اگر شما به بنارس بروید و بخواهید وداها را نزد علمای برهمن بخوانید، مسأله‌ی شما تنها آموختن سانسکریت نیست. تعلیم و تربیت [در آن‌جا] به شیوه‌ی خاصی از زندگی، رفتار، و پاره‌ای ویژگی‌های اخلاقی نیز بستگی دارد. اگر شاگردی دزدی کند، دیگر نمی‌تواند به آموختن وداها به زبان سانسکریت ادامه دهد. عالم برهمن نمی‌گوید «این که دپارتمان من نیست، بگذارید پلیس به این امر رسیدگی کند، من تنها معلم سانسکریت هستم». چنین طرز تفکری فاجعه‌آمیز است و تاکنون ویرانی به بار آورده است. اما دانشی داریم که جدیدترین تعلیم و تربیت به سوی آن رهنمون می‌شود و در این دانش، اخلاق هیچ جایی ندارد. دانش‌مندان بزرگی هستند که سرمایه‌دار، کمونیست، کاتولیک، و ملحدند. در واقع شخصیت معنوی و اخلاقی دانش‌مند تا جایی که به دانش او مربوط است، هیچ اهمیتی ندارد. در نتیجه، کاربست دانش جدید یکسره به دست کسانی است که دارای ارزش‌هایی کاملاً متفاوت از هم هستند؛ ارزش‌هایی که معمولاً برخاسته از خودخواهی و آزمندی است. و [این در حالی است که] بیش‌تر آفرینندگان همین دانش هم خاستگاه‌های ارزشی یکسانی نداشته‌اند؛ دانشی که پی‌آمدهای عالم‌گیرش مانند جنگ تکنولوژیک جدید، بیماری‌های جدید، و چیزهایی از این دست، دامن همه‌ی ما را گرفته است.

بله. امروزه دانشجویان به دانشگاه می‌روند، مدرک می‌گیرند، و شروع به کار و پول درآوردن می‌کنند. اما در سده‌ی پانزدهم کسانی که به دانشگاه می‌رفتند، برای آموختن می‌رفتند. زیرا که آن‌ها خواهان کسب علم درباره‌ی عالم و درباره‌ی زندگی بودند.

دقیقاً. آن‌چه به فراموشی سپرده شده است، ساحت حکمت، یعنی معرفتی است که آدمی را به کمال می‌رساند و کل وجود او را در بر می‌گیرد و این دستاوردی است که فراموش گشته است. با این ادعای بعضی از دانش‌مندان که می‌گویند «ما علم را تنها برای علم می‌خواهیم و کار به این نداریم که در عمل به پی‌آمدهایی به دنبال دارد»، دیگر از احترام به معرفت راستین چه بر جای می‌ماند؟ این مبحث

بسیار خطرناکی است. چرا که کسان دیگری پا به میدان گذاشته‌اند و بمب اتمی، بمب هسته‌ای، و ابزار جنگ‌های بیولوژیک را می‌سازند. همه‌ی این‌ها و بسیاری چیزهای خطرناک دیگر اختراع می‌شود. این اختراعات بر اثر کار و کوشش دانش‌مندان فروتن و نجیبی امکان‌پذیر گشته است که در آزمایشگاه یکی از دانشگاه‌ها نشسته‌اند. اما ببینید از نتیجه‌ی کار آن‌ها چه به بار آمد. آن حکمتی که در نظام آموزشی سنتی درباره‌اش سخن می‌گفتند، گفته‌ای درباره‌ی هنر برای هنر و علم برای علم نبود. معرفت برای حکمت و برای کمال وجود آدمی بود. به معنایی، همه‌ی تعلیم و تربیت برای این بود که - البته به معنای سودانگاری جدید - زمینه‌ساز تکامل جنبه‌ای از وجود آدمی گردد. در تعلیم و تربیت سنتی حتی مسأله‌ی پیوند میان سودمندی و نگرش محض و عینی به مطالعه‌ی علم که در غرب می‌بینیم، مطرح نبود. من در اوضاع کنونی، همواره طرفدار جنبه‌ی کاملاً عینی معرفت در برابر سودآوری آن هستم. دی‌سانتی‌یانا می‌گفت: «علم از جایی آغاز می‌شود که سودمندی پایان پذیرد.» و من با این گفته در اوضاع جدید هم‌داستانم. اما با این همه، آن را کافی نمی‌دانم. وقتی شما از حکمت، به معنای عمیق کلمه برخوردارید، در این صورت تعلیم و تربیت صورت پایدیا Paodia - که همان معنای یونانی فرهنگ است - به خود می‌گیرد. یعنی در واقع هر چیزی بخشی است از تعلیم و تربیت و هر کاری که در زندگی می‌کنید، همانا تعلیم و تربیت است.

چنان‌که شاید بدانید، من به سهم خودم در سازمان‌دهی کنگره‌ی جهانی تعلیم و تربیت اسلامی که در سال ۱۹۷۷ در مکه برگزار شد، بسیار نقش داشتم. این کنگره، مهم‌ترین همایش در نوع خود تا آن زمان بود و ایجاد چندین دانشگاه اسلامی در پاکستان، مالزی، آفریقا، و دیگر جاها و تدوین بسیاری متون درسی و اموری از این دست را در پی داشت. اما اهداف آن هیچ‌گاه به طول کامل تحقق نیافت. من بخشی از آن حادثه‌ی تاریخی و فرآیندی بودم که به برگزاری آن کنگره انجامید. بهتر است به این واقعیت نیز اشاره کنم، چون بعضی‌ها خود را آغازگر یکی از مهم‌ترین اقدامات فکری قلمداد می‌کنند که امروزه در جهان اسلام در حال وقوع است؛ همان چیزی که آن را «اسلامی کردن دانش»، یعنی کوشش برای گنجاندن دانش غربی در چارچوب اسلامی نامیده‌اند. من استفاده از تعبیر «اسلامی کردن دانش» را هرگز نپسندیده‌ام. اما حقیقت این است که به سال ۱۹۵۷ - ۱۹۵۸، که در کنار رساله‌ی دکترایم سرگرم نگارش کتاب علم و تمدن در اسلام بودم، از این ادغام و الحاق سخن به میان آوردم؛ هرچند این کتاب سال‌ها بعد درآمد. هنگامی که دیگرانی همچون اسماعیل الفاروق و نقیب العطاس - که اینک همین طرح مایه‌ی شهرتشان است - نامشان بر سر زبان‌ها افتاد، از سال ۱۹۵۷ دست‌کم ده پانزده سالی می‌گذشت.

من همواره با این طرح - یعنی دیدگاه تکمیلی نسبت به تعلیم و تربیت و انتقاد از تعلیم و تربیت بخش‌بندی‌شده‌ی وارداتی غرب - در کشورمان ایران و دیگر کشورهای اسلامی و حتی در دیگر کشورهای شرقی مانند هندوستان و برمه که اولی هندو و دیگری بودایی است - سر و کار داشته‌ام. فرقی نمی‌کند که شما به کجا نگاه کنید. این پاره‌پاره‌شدگی [تعلیم و تربیت] رو به گسترش است و ایجاد نظام‌های آموزشی [جدید] در همه‌جا به چشم می‌خورد. مثلاً در ایران طلاب را در حوزه‌های علمیه داریم و پس از آن شاهد دانشگاه‌های جدیدی هستیم که بر پایه‌ی فلسفه‌ها و دیدگاه‌های یکسره متفاوتی استوارند. و از این رو، مدت‌هاست که در کشورهایی مانند ایران، مصر، یا ترکیه، شاهد دو گونه مردمانی هستیم که هرچند رنگ پوست، زبان، و نام و نشان آن‌ها یکی است، الگوی زندگی عملی‌شان با یکدیگر تفاوت دارد و نمی‌توانند همدیگر را درک کنند. این مسأله‌ی بزرگی است که مانعی بر سر راه یکپارچگی جامعه و سبب بروز تنش میان افراد است. بنابراین در حالی که غرب دچار مشکلات آموزشی است، امروزه ما نیز وارث آن مشکلات هستیم؛ حتی مجموعه‌ی مشکلات دیگری هم دامن‌گیر ماست که خاص خود ماست. من، هرچند که کتاب جداگانه‌ای درباره‌ی تعلیم و تربیت ننوشته‌ام، بخش بزرگی از زندگی‌ام را به مفاهیم بنیادین آن اختصاص داده‌ام و به همین دلیل هم آن‌هایی که حوزه‌ی مطالعات تخصصی‌شان تعلیم و تربیت است، از دیدگاه‌های من استفاده‌ی فراوانی برده‌اند. مثلاً بسیاری از نویسندگان مقالات در فصلنامه‌ی تعلیم و تربیت مسلمان^۱، که خود از متخصصان تعلیم و تربیت هستند، از این دیدگاه‌ها بهره برده‌اند و علمای تعلیم و تربیت با دیدگاه‌های من کاملاً آشنا هستند. یکی از دلایل اصلی که هرگز کتابی ننوشته‌ام که موضوعش تعلیم و تربیت باشد، این است که در ایالات متحد، رشته‌ی مستقل دانشگاهی به نام تعلیم و تربیت

^۱ Muslim Educational Quarterly. این نشریه در دانشگاه کیمبریج منتشر می‌شود و تازگی‌ها در مالزی هم پخش می‌شود.

راه‌اندازی شد که من همواره آن را به لحاظ فکری، سطحی و بی‌مایه می‌دانستم و البته ما در ایران نیز با تأسیس دانشکده‌ای به نام دانشکده‌ی تعلیم و تربیت در دانشگاه تهران درست به همان راه رفتیم. من هرگز به این کار رغبتی نداشتم، چرا که احساس می‌کردم وقتی شما از موضوعی که تدریس می‌شود - یعنی تعلیم و تربیت - شناخت کافی ندارید، از مطالعه‌ی روش‌های تعلیم و تربیت بهره‌ی پندانی نمی‌برید. شما در این جا در آمریکا اگر بخواهید با مدرک دکترای فیزیک از ام.آی.تی در دبیرستان هم تدریس کنید، این کار شدنی نیست، مگر آن که از یک مرکز تربیت‌معلم *teacher's college* گواهی‌نامه‌ی معلمی داشته باشید. کل فلسفه‌ی تعلیم و تربیت در این جا، زیر سایه‌ی فلسفه‌ی جان دویی *John Dewey* است که من همواره مخالف فلسفه‌ی او بوده‌ام و هرگز شیوه‌ی نگرشش به تعلیم و تربیت را نپسندیده‌ام. تعلیم و تربیت برای من از اجزای جدایی‌ناپذیر خود معرفت کامل است و از همین روست که من هرگز کتاب مستقلی درباره‌ی تعلیم و تربیت ننوشته‌ام، بلکه در زمینه‌ی خود معرفت به آن پرداخته‌ام.

تعلیم و تربیت، چنان‌که در سنت آن را می‌فهمند، بسیار مهم بوده و به‌راستی که خود زندگی است. زندگی یکسره - به گفته‌ی فیثاغورث - آموزندگی است. [به نظر من] تعلیم و تربیت عاملی افزوده بر زندگی نیست، حتی اگر از داشتن مؤسسه‌های تخصصی هم گریزی نباشد. و همچنین من بر این باورم که آنچه را امروزه تعلیم و تربیت پیوسته می‌نامند، از هزار سال پیش وجود داشته است. تعلیم و تربیت، به‌راستی که از گهواره تا گور را در بر می‌گیرد، چنان‌که پیامبر اسلام فرمود: «اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد». شعر فارسی «ز گهواره تا گور دانش بجوی»، ترجمه‌ی منظوم دقیق از همین حدیث نبوی است. از همان لحظه‌ای که کودکی «دادا» و «بابا» و اندک واژه‌هایی از این دست را می‌آموزد، تا زمانی که می‌میرد، نفس او باید از رهگذر آموزش رشد و تعالی یابد. شما برای آن که انسان کاملی باشید، باید که به کمال هر چه بیش‌تری تعالی یابید و به‌راستی که تعلیم و تربیت جز این نیست. در روزگار گذشته، در شهرهای ما، مثلاً پانصد سال پیش در شهری مانند اصفهان، مدرسه‌هایی بود و طلبه‌هایی همچون شما و من - وقتی که جوان‌تر بودیم - و همچنین بازرگانانی بودند که سر کلاس حاضر می‌شدند و پس از کلاس هم به سر کارشان بازمی‌گشتند. مردمان کوچک و بازار هم به آن مدارس رفت‌وآمد داشتند و این امر را هنوز هم در دانشگاهی مانند الازهر در قاهره می‌توانید ببینید. مدرسه‌های اسلامی به روی همگان گشوده بود. شخص پنجاه‌وینج‌ساله‌ای هم اگر علاقه‌مند به آموختن تفسیر بود یا می‌خواست درباره‌ی فقه یا علم خداوند چیزی بیاموزد، می‌توانست در این کلاس‌ها شرکت کند و بنا به خواست قلبی‌اش آموزش ببیند. تعلیم و تربیت پیوسته‌ی راستین، جز این نیست. تقطیع و جداسازی تعلیم و تربیت از دیگر فعالیت‌های اجتماعی، بی‌گمان کل جامعه را به مخاطره می‌افکند.

به ایران بازگردیم. درست به همین دلیل وقتی شما به ایران برگشتید، با توجه به اهمیت بسیاری که برای تعلیم و تربیت قائل بودید، نزد فلاسفه و استادان سنتی، مانند طباطبایی و عصار رفتید و شروع به مطالعه کردید.

بله. آن، دوره‌ی بسیار مهمی در زندگی من، نه تنها به جهت آموزش نظری، بلکه به جهت تعلیم و تربیت شخص خودم به شمار می‌رود.

ولی شما در آن زمان، شخصیت علمی کاملاً شکل‌گرفته‌ای داشتید.

بگذارید سرگذشت آن را برایتان بگویم. این دوره‌ی مطالعاتی، از مهم‌ترین دوران زندگی من است. در هاروارد که بودم، برای تحقیقات مربوط به دوره‌ی دکترایم شروع به مطالعه‌ی متون فلسفه‌ی اسلامی کردم. من با همان پیشینه‌ای که برایتان توصیف کردم، یعنی مابعدالطبیعه به بیان گنون، شوان، و دیگران، و با آگاهی کامل از آثار محققان کاتولیکی که می‌کوشیدند تا اندیشه‌ی کاتولیکی را احیا کنند - کاری که پیشینه‌اش به دی ولف *De Wulf* و ژیلسون *Gilson* در سده‌ی بیستم می‌رسید - سرگرم خواندن متون عربی و فارسی اخوان‌الصفاء، ابن‌سینا، و دیگران شدم و دریافتم که همه‌ی فلسفه‌ی اسلامی که در غرب از بزرگ‌ترین استادان غربی وانند ولفسن *Wolfson* و ژیلسون آموخته بودم، به‌راستی که کامل و کافی نبود. باید که فنون پژوهش غربی را که مهم هم بود، می‌آموختم. اما این همه‌ی داستان نبود.

وانگهی، من پیش از این در هاروارد آثار کربن را خوانده بودم؛ هرچند خودش را در سال ۱۹۵۸ که به ایران بازگشتم، ملاقات کردم. از کتاب‌های کربن، کتاب *Avicenne et le récit visionnaire*، و نیز آثارش درباره‌ی سهرودی، توجه ویژه‌ی مرا جلب کرد. که کتاب اولی به انگلیسی هم درآمده بود. کربن در این آثار، تقریباً بر همان چیزی انگشت گذاشته بود که من درباره‌ی جای‌گاه تفکر فلسفی اخیر در ایران بدان رسیده بودم. و از این رو، هنگامی که به ایران بازگشتم، مشتاقانه در پی استادان سنتی برآمدم که پیش از آن در هاروارد درباره‌ی آن‌ها [چیزهایی] شنیده بودم. من با آقای بلاغی و یکی دو تن دیگر از علما مکاتبه کردم و آن‌ها هم کتاب‌هایی را درباره‌ی تفکر اسلامی اخیر برایم فرستادند. برایم پذیرفتنی نبود که فلسفه‌ی اسلامی با این‌رشد پایان پذیرفته و در طول هشتصد سال گذشته هیچ خبری از فلسفه [در عالم اسلام] نبوده باشد. این نظریه، توجیه عقلی نداشت.

به این ترتیب، اندک زمانی پس از بازگشت به ایران، به منزل آقای سید محمدکاظم عصار، که مانند عمویم بود، رفتم. یک روز عصر او به من گفت: «می‌خواهم تو را به جای خاصی ببرم.» گفتم: «بسیار خوب.» و او مرا به منزل آقای ذوالمجد طباطبایی برد که آن زمان، حقوق‌دان سرشناس اهل قم بود. پسرعموی ایشان هم نماینده‌ی قم در مجلس بود. منزل ایشان باغ زیبایی واقع در خیابان بهار، در شمال خیابان شاه‌رضا بود که آقای عصار، هفته‌ای سه جلسه در آن‌جا متون سنتی می‌گفت. چیزی نگذشت که با طباطبایی دوست شدم و از او خواهش کردم که بتوانم در این درس‌ها شرکت کنم و او پاسخ داد: «البته. خوشحال می‌شویم که شما با ما باشید.» این درس‌ها هفته‌ای سه جلسه در بعدازظهر بود که هر جلسه دو تا سه ساعت، یعنی تمام عصر، به درازا می‌کشید. گذشته از این درس‌ها، من از آقای عصار خواستم که بتوانم در کلاس‌های صبح ایشان در مدرسه‌ی سپهسالار هم که در آن‌جا فلسفه‌ی اسلامی و فقه درس می‌داد، شرکت کنم. او یک ساعت فقه و پس از آن، یک ساعت فلسفه تدریس می‌کرد. من علاقه‌ی چندانی به کلاس فقه نداشتیم، اما فلسفه را بسیار دوست می‌داشتیم. بنابراین یک‌راست از دانشگاه تهران - که در آن زمان هرچند ترافیک به شلوغی اکنون نبود، باز هم کار دشواری بود - با فولکس‌واگن کوچکی که داشتم و آن‌قدر کوچک بود که تقریباً همه‌جا برایش جای پارک پیدا می‌شد، با سرعت زیاد تا جلوی مسجد سپهسالار رانندگی می‌کردم و در کلاس یک‌ساعته‌ای که از یازده تا دوازده برگزار می‌شد، شرکت می‌کردم. به این ترتیب بود که مطالعه‌ی من با استادان سنتی آغاز شد. من صبح‌ها را شرح منظومه می‌خواندم و عصرها آقای عصار، متن عرفانی *اشعۃ‌اللمعات* جامی می‌گفت که شرح *لمعات* فخرالدین عراقی، به‌راستی از متون اصلی ادبیات فارسی و برای من همچون الهام بود. این کتاب، مؤید باورهای من بود. چون شامل سنتی شفاهی بود. این متون در دستان عصار، به گونه‌ای متفاوت از آن‌چه آن‌ها را خودم در کتابخانه یا هر جای دیگری می‌خواندم، با من سخن می‌گفت. به‌راستی تجربه‌ی شگفتی بود که در محضر مرشدی که خود انسانی شگفت بود، برای من حاصل می‌شد. آن‌چه در جست‌وجویش بودم، مانند طلب آب در وسط بیابان بود که در این کلاس‌ها به آن رسیدم.

چیزی نگذشت که آقای طباطبایی به من گفت: «بین، می‌خواهم یکی از برجستگان ایران را که آخر هفته‌ها به این‌جا می‌آید و ما با او جلسه‌ی درس داریم، به تو معرفی کنم.» این شخص، علامه طباطبایی بود. به این ترتیب، اندک زمانی پس از بازگشتم به ایران، یعنی در پاییز ۱۳۳۷ (۱۹۵۸)، با این انسان بزرگ آشنا شدم و خیلی زود با هم صمیمی شدیم. بنابراین افزون بر کلاس‌های آقای عصار، درس‌های علامه طباطبایی را نیز در پایان هفته‌ها دنبال می‌کردم. ایشان یک هفته در میان، پنج‌شنبه‌ها از قم به تهران می‌آمدند و عصر جمعه به قم بازمی‌گشتند. به این ترتیب، ما یعنی گروه کوچکی شامل من، خود آقای ذوالمجد، یکی از دوستان ایشان به نام کربوبی، مرتضی مطهری، و مناقبی، که داماد علامه طباطبایی و از واعظان سرشناس آن زمان بود، ایشان را یک هفته در میان ملاقات می‌کردیم. مطهری - همان مطهری معروف - مثل برادرم شده بود و دوستان صمیمی همدیگر بودیم. او نیز یکی از بهترین شاگردان علامه بود. در طول پاییز، کربن هم در این جلسات حضور می‌یافت و دکتر عیسی سپهبدی، مترجم بود. از زمانی که به این جلسات می‌رفتم، کار ترجمه بیش‌تر با من بود و شایگان را هم به آن‌جا بردم و این‌گونه بود که او با علامه طباطبایی آشنا شد. شایگان را به علامه طباطبایی و کربن معرفی کردم.

هانری کربن و علامه طباطبایی

شما کربن را چه زمانی ملاقات کردید؟

همه‌ی این چیزها، در پاییز ۱۹۵۸ که برای نخستین بار کربن را ملاقات کردم، آغاز شد. شایگان هنوز در ژنو بود و به ایران برگشته بود. ولی همین که بازگشت، او را به جلسات خودمان آوردم. فروزان‌فر هر از گاهی به این جلسات می‌آمد. سید جلال‌الدین آشتیانی هم تا سال ۱۳۳۹ که به مشهد رفت، در این جلسات حاضر می‌شد. این نشست‌ها در تاریخ فکری ایران سده‌ی بیست از اهمیت بسیاری برخوردار بود. در طول سالیانی که کربن در جلسات نبود، ما با علامه طباطبایی متون بسیاری، از جمله *سفر ملاصدرا* را خواندیم و هر چه بیش‌تر به مباحث فلسفه‌ی تطبیقی می‌پرداختیم. زمانی شایگان و من، کتاب *Tao Te-Ching* را به فارسی برگرداندیم تا درباره‌ی آن با علامه طباطبایی بحث کنیم. ما همچنین درباره‌ی کتاب *سراکبر*، ترجمه‌ی فارسی *اوپانیشادها*، و تصحیح نائینی و تارا چند *Tara Chand*، بحث می‌کردیم. گه‌گاهی هم *اناجیل Gospels* را می‌خواندیم و علامه از منظر اسلام آن‌ها را تفسیر می‌کرد. آن تجربه‌ای بسیار پربار و به‌راستی منحصر به فرد بود. من همواره درباره‌ی جلساتی که کربن در آن حاضر بود، گفته‌ام که گفتمانی در این سطح، از زمان قرون وسطی تحقق نیافته بود. کربن که می‌رفت، جلسات ما همچنان ادامه داشت و منحصر به پاییز نبود. این جلسات برای دو دهه در تمام سال و گاهی در طول تابستان برقرار بود. هر از گاهی چند روزی با علامه طباطبایی به دماوند و جاهایی مانند آن می‌رفتیم و گاهی می‌شد که در دل طبیعت دست‌نخورده، به بحث درباره‌ی آیاتی از قرآن می‌پرداختیم. ایشان در آن زمان، سرگرم نگارش تفسیر بزرگ خود بر قرآن بود. یکی از تجربیات چشم‌گیر و به‌راستی منحصر به فرد من در طول یکی از این تابستان‌ها رخ داد که علامه به درکه در شمال تهران آمده بود؛ جایی که آن زمان اصلاً به شلوغی امروز نبود. او در باغ زیبایی زندگی می‌کرد که نه‌ری از وسط آن می‌گذشت. آن‌جا جز من و او کسی نبود و من یک تابستان کامل را با ایشان، دیوان حافظ می‌خواندم. اصلاً نمی‌توانید تصور کنید معانی ژرفی را که او شرح می‌داد؛ معانی‌ای که تفسیرهای معمولی [از شعر حافظ] در کنار آن‌ها سنگ‌ریزه‌هایی بیش نیست؛ چنان‌که گویی دیوارها با او به سخن درمی‌آمدند. او نه‌تنها فیلسوف و مفسر قرآن، بلکه نیز همچون آقای عصار، عارفی به تمام وجود بود. به این ترتیب، مطالعات من با علامه طباطبایی، بیست‌وپنج سال و با آقای عصار تا زمان مرگش، یعنی سال ۱۹۵۳ ادامه یافت. من تا پاییز ۱۹۵۷ هنوز با علامه مطالعاتی داشتم.

آیا شما جاویدان خرد را به علامه طباطبایی معرفی کردید؟ نظر او در این باره چه بود؟

البته که معرفی کردم و ایشان هم به این موضوع علاقه‌ی بسیاری داشتند. نمی‌دانم به یاد دارید یا نه. اما کتابی درباره‌ی پیامبر اسلام در حسینیه‌ی ارشاد درآمد که من در آن مقاله‌ای درباره‌ی اسلام و ادیان جهانی داشتم. مقاله‌ی مفصلی بود که در آن زمان، واکنش‌های بسیاری در پی داشت. در همین مقاله بود که من آشکارا درباره‌ی جاویدان خرد و وحدت باطنی ادیان سخن به میان آوردم. علامه طباطبایی پس از خواندن آن به من گفت: «این فوق‌العاده است. نوشته‌ی شما فوق‌العاده است. اما از شما می‌خواهم اینک درباره‌ی جنبه‌ی دیگر موضوع هم بنویسید.» زیرا من در آن مقاله ارتباط دیگر ادیان جهان با اسلام را نوشته بودم، بی آن‌که چندان به خود اسلام بپردازم و علامه افزودند: «اکنون بایسته است درباره‌ی ارتباط اسلام با دیگر ادیان جهان بنویسید.» آن مقاله را بسیار پسندید.

به هر روی، روابط من با ایشان بیست سالی طول کشید. آخرین بار که علامه طباطبایی را دیدم، در بحبوحه‌ی انقلاب با آن همه آشوب‌ها و تظاهرات در خیابان‌ها، در پاییز سال ۱۹۷۸ بود. در آخرین ملاقاتمان، ایشان درباره‌ی پاره‌ای امور سیاسی سخن گفت که در این جا مایل به بازگویی آن‌ها نیستم، چرا که ارتباطی به موضوع بحث ما ندارد. اما با این همه، ما با هم بسیار صمیمی بودیم. مهم است که از نظر تاریخی اشاره‌ای بکنم که علامه طباطبایی را به نوشتن کتاب‌های *بدایه‌الحکمه* و *نهایه‌الحکمه* - که امروزه از کتاب‌های درسی رایج در قم است - برانگیختم. سال‌ها بود که به ایشان می‌گفتم: «حاجی آقا، شرح منظومه بسیار دشوار است و در سده‌ی گذشته نوشته شده است. چرا شما متنی مانند آن را برای طلبه‌های امروزی نمی‌نویسید؟» و علامه می‌گفتند: «نه، نه، وقت ندارم.» اما سرانجام کوتاه آمدند و این دو کتاب را نوشتند. ذوالمجد طباطبایی ایشان را در اتمام تفسیر *المیزان*، به لحاظ مالی کمک بسیار می‌کرد. اما در این میان من هم در خصوص نگارش کتاب [برای طلاب] مرتب به ایشان گوشزد می‌کردم تا این که یک روز در حالی که لبخند آرامی بر لب داشتند، آمدند و گفتند: «آقای دکتر، بفرمایید، این هم کتاب‌هایی که مصرانه از من می‌خواستید که بنویسم.» ایشان در حالی که این سخن را می‌گفتند، نسخه‌ای از *بدایه و نهایه* را از زیر لباسش درآوردند. درباره‌ی کتاب‌های *قرآن در اسلام* و *شیعه در اسلام* نیز من همین نقش را داشتم. این کتاب‌ها را کنت کراگ (Kenneth Cragg)، هنگامی که در ایران به دیدن من آمد، سفارش داد و گفت: «من در پی انتشار سه کتاب درباره‌ی تشیع هستم. مرکز جدیدی در دانشگاه کولگیت (Colgate Univ.) درباره‌ی مطالعه‌ی ادیان هست، اما منبع خوبی درباره‌ی تشیع در غرب نیست.» بنابراین من این مسؤولیت را پذیرفتم و از علامه خواستم این کتاب‌ها را تألیف کنند. ویرایش و ترجمه به انگلیسی کتاب *شیعه در اسلام* را خودم انجام دادم. می‌دانیم که این کتاب، برای مدت‌ها تنها کتاب انگلیسی درباره‌ی شیعه‌ی اثناعشری بود و هنوز هم کتابی مانند آن نیست. زیرا بیش‌تر آنچه بعد از انقلاب درآمد، به گونه‌ای سمت و سوی سیاسی داشت و یا به لحاظ مرجعیت، هم‌پایه‌ی کتاب علامه نبود. ویژگی منحصر به فرد این کتاب، گزارش کاملاً سنتی است که از تشیع عرضه می‌دارد. اما درباره‌ی کتاب *قرآن در اسلام*، من آن کتاب را هم در ایران زمان انقلاب به انگلیسی برگرداندم و این ترجمه گم شد. از این رو پس از انقلاب، شخص دیگری این کار را کرد و من هم مقدمه‌ای بر آن نگاشتم. قرار بود که جلد سوم گزیده‌ای از احادیث ائمه‌ی شیعه باشد. علامه طباطبایی متن آن را انتخاب کردند، ویلیام چیتیک به انگلیسی برگرداند و مقدمه‌اش را من نوشتم. این گونه بود که کل این مجموعه، که رویداد بزرگی بود و برای نخستین بار تشیع را به جهان غرب شناساند، با زمینه‌سازی و همکاری من و به دست علامه طباطبایی به انجام رسید.

ایشان را آدمی نوآور یا کهنه‌گرا می‌دیدید؟

از نظر سیاسی؟

خیر. منظورم به لحاظ فلسفی و کلامی است.

فکر نمی‌کنم که این مقولات را بتوان به معنای دقیق کلمه درباره‌ی او به کار برد. زیرا ایشان در همان مسیر فلاسفه‌ی صدرایی بودند. علامه فیلسوف صدرایی بودند که با این همه، تنها بازگوکننده‌ی فلسفه‌ی ملاصدرا به شمار نمی‌آمدند. ایشان به بحث از بسیاری مسائل تازه می‌پرداختند؛ از جمله آن‌چه در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* نوشتند که نخستین رویارویی میان فلسفه‌ی اسلامی سنتی و مارکسیسم بود. مطالب این کتاب، از اصل و اساس غیر از چیزهایی بود که بسیاری از اعراب و دیگر مسلمانان ناآشنای با فلسفه‌ی اسلامی نوشته بودند. چون ایشان آموزه‌های عمیق فلسفه‌ی اسلامی را خوب می‌شناختند و بر این پایه بود که درباره‌ی رابطه‌ی میان آن‌چه ایشان «رئالیسم» می‌نامیدند و ماتریالیسم دیالکتیک دست به قلم بردند.

بنابراین مارکسیسم و ادبیات مارکسیستی را می‌خواندند؟

من سرگذشت نگارش این کتاب را برای شما می‌گویم. هنگامی که روس‌ها به شمال ایران هجوم آوردند، علامه طباطبایی که از خانواده‌ی بزرگی از علمای دینی در تبریز بودند، خود را همچون بسیاری دیگر از علما، با انبوهی از مسائل روبه‌رو دیدند. این‌گونه بود که نخست تبریز را به قصد تهران ترک گفتند و سپس راهی قم شدند. در آن زمان، در تهران کسی ایشان را نمی‌شناخت و ایشان با مشکلات فراوان اقتصادی که داشتند، به قم رفتند. در آن‌جا به تدریس فلسفه‌ی اسلامی و تفسیر پرداختند. اما بسیاری از طلاب که با فلسفه میانه‌ای نداشتند، نزد آیت‌الله بروجردی گله کردند که این مرد فلسفه را که کفر است، درس می‌دهد. آیت‌الله بروجردی با ایشان ملاقات کردند و او را چنان مرد پرهیزگاری یافتند که از هر گونه شائبه‌ای درباره‌ی آمال دنیوی برکنار بود و با مشاهده‌ی انسانی با این‌همه پارسایی، گفتند: «هرچه علامه طباطبایی انجام می‌دهد مورد تأیید من است. او از حمایت من برخوردار است.» به این ترتیب، با حمایت عالم صاحب‌نفوذی همچون آیت‌الله بروجردی بود که علامه طباطبایی با آسودگی شروع به تدریس فلسفه کردند.

در آن روزگار، حزب توده در ایران بسیار نیرومند بود. توده‌ای‌ها همه‌جا بودند و می‌توانستند ذهن جوانان باهوش ایرانی را به‌ویژه در حوزه‌ی ادبیات، تسخیر کنند. می‌دانید که بیش‌تر نویسندگان ایرانی تا پیش از انقلاب چپ‌گرا بودند؛ آل‌احمد و بسیاری دیگر همچون او، همگی در آغاز کمونیست بودند. همه‌ی آن‌ها شیفته‌ی قطب چپ شده بودند. من در آن زمان در ایران نبودم. اما علامه طباطبایی کل داستان را برایم شرح دادند. ایشان گفتند که هیچ‌کدام از علما، از ترس این که مبدا ترورشان کنند، جرأت رویارویی فکری با مارکسیست‌ها را ندارند. قضیه به همین سادگی بود. اما علامه طباطبایی بسیار شهامت داشتند و گفتند: «من آذربایجانی هستم و این کار را می‌کنم.» از این رو ایشان از قم راهی تهران شدند و چندی از ایدئولوگ‌های فلسفی مشرب حزب توده را به مناظره فراخواندند. در واقع می‌خواستند که بر کسی همچون ارانی چیرگی یابند. اما او را که متفکرترین چهره‌ی توده‌ای‌ها بود، در طول دوره‌ی رضاشاه کشته بودند. به این ترتیب، سه یا چهار نفر با نام‌های مستعار برگزیده شدند - چرا که حزب توده نمی‌خواست اسامی خاصی را اعلام کند که «این‌ها ایدئولوگ‌های ما هستند» - و آن‌ها در مقام فیلسوفانی از موضع مارکسیستی عملاً با علامه طباطبایی در تهران جلساتی به بحث فلسفی پرداختند و علامه هم از موضع فلسفه‌ی اسلامی مکتب ملاصدرا وارد بحث می‌شدند. البته در این مباحث، بسیاری موضوعات تازه‌ای مطرح می‌شد که روشن بود در آثار ملاصدرا به آن‌ها پرداخته نشده است. چرا که علامه طباطبایی با آن که احیاگر فلسفه‌ی اسلامی بود، متجدد نبود. می‌دانید که در اسلام، مقولات مجاد و مصلح را داریم که امروزه به معنای نوآور یا اصلاح‌طلب به کار می‌رود و بر کسانی همچون جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده، و مانند این‌ها اطلاق می‌شود. اما علامه از این دست نبود. او به‌راستی که احیاگر یا مجدد تفکر اسلامی است، همچون خود ملاصدرا که او هم چیز دیگری است. مثلاً من خود را در مسیر اصلاح‌طلبی مانند عبده و مانند او نمی‌دانم. بلکه فروتنانه خود را احیاگر اندیشه‌ی اسلامی و پاره‌ای از سنت فلسفی اسلام می‌بینم. اما بسیاری چیزها گفته‌ام که به ذهن ملاصدرا و میرداماد نرسیده است، چرا که فلسفه‌ی اسلامی نه چیزی مرده، که سنت فلسفی سرزنده‌ای است. به هر حال، علامه طباطبایی بسیاری مباحث تازه به فلسفه‌ی اسلامی افزودند که تا پیش از او مطرح نشده بود. اما اصولی را که به کار می‌گرفتند، همان اصول فلسفه‌ی اسلامی سنتی بود. کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، بهتر از دیگر آثار ایشان، این حقیقت را بازتابنده و نمایان‌گر پاسخ‌هایی است که ایشان به نظریه‌پردازان مارکسیست می‌دادند. نزدیک‌ترین مورد در غرب به این کتا، پاره‌ای از آثار چهره‌ای مانند ژیلسون است که نئوتومیست Neo-Thomist بود. اما او در آثارش درباره‌ی هنر یا انتقاد از فلسفه‌ی جدید، تنها آرای توماس قدیس را بازگو نمی‌کرد. بلکه از چارچوب سنت تومیستی و در مقام یک تومیست سخن می‌گفت. این نزدیک‌ترین مورد در غرب معاصر به کاری است که علامه طباطبایی در جهان معاصر اسلام می‌کردند.

در هر صورت، علامه مرد بسیار بزرگی بودند که در کنار استعدادهای فلسفی، در ادبیات هم دستی تمام داشتند. به عربی و فارسی شعر می‌سرودند، خوب می‌نوشتند، و در هر دو ساحت فلسفه و تفسیر قرآن میدان‌دار بودند. ایشان فیلسوفی دست‌اول بودند و ذهنی فوق‌العاده فلسفی داشتند که این نکته در مباحث میان ایشان و کربن پیدا بود؛ مباحثی که چنان‌که گفتم، کار اصلی ترجمه‌ی آن‌ها پس از سپهبدی - که معمولاً در این زمینه کمک می‌کرد و با آن که فرانسه را بسیار خوب می‌دانست، از دانش فلسفی چندانی برخوردار نبود - بیش‌تر با من بود. بنابراین بار اصلی ترجمه، سال‌ها بر دوش من بود. در حالی که در سال‌های آخر شایگان هم در این کار کمک می‌کرد.

کاری که کربن می‌کرد، این بود که در سپتامبر که همواره به ایران می‌آمد، داغ‌ترین مباحث فلسفی و کلامی آن زمان فرانسه را با خود به ایران می‌آورد. کربن این موضوعات را در قالب پرسش‌هایی از علامه طباطبایی مطرح می‌کرد و ایشان پاسخ‌هایی ارائه می‌کردند و بحث ادامه می‌یافت. چنان‌که گفتم، بعدها اپای بسیاری دیگر به این جلسات باز شد که اکنون از علمای سرشناس ایران هستند؛ از جمله خسروشاهی، مکارم شیرازی، و دیگران، که مهم‌ترین آن‌ها مطهری بود که همواره حضور داشت. بارها می‌شد که علامه به شوخی می‌گفت: «آقای دکتر، به من نگاه کن. به آقا مرتضی بگو کارش را در زمینه‌ی فلسفه به سر و سامانی برساند و از ارائه‌ی این‌همه سخنرانی‌های عمومی در جاهای مختلف دست بردارد.» چرا که مطهری حتی همان وقت‌ها، بر خلاف میل علامه، بیش‌تر وقتش را به فعالیت‌های مبارزاتی می‌گذراند و علامه بر آن بود که این واقعاً مایه‌ی شرمندگی است، چرا که مطهری به لحاظ فلسفی بسیار مستعد بود. مطهری تا اندازه‌ای متجدد بود. او در میان مواضع سنت‌گرایی و تجدد گیر کرده بود و مسأله را در ذهن خود به طور کامل حل نکرده بود. اما با این‌همه، بسیار بااستعداد بود. او در کانون مهندسين و کانون‌های دیگر از این دست، شروع به سخنرانی کرد و به این ترتیب، وقت لازم برای پرداختن به کارهای فلسفی را نداشت و فعالیت جدی فلسفی‌اش تا اندازه‌ای رو به خاموشی نهاد. مثلاً او هرگز پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم را که علامه به آن دل بسته بود، تمام نکرد.

۴

در غربت سیاست

شما در سراسر زندگی‌تان با هر گونه فعالیت مبارزاتی مخالف بودید؟

من خودم با اقدامات سیاسی مخالفم. من وظیفه و رسالت دیگری دارم. به عقیده‌ی من، ریشه‌ای‌ترین اصلاحات از بالا، یعنی از قلمرو فکر شروع می‌شود. چرا که نخستین انحرافات هم از همین گستره برمی‌خیزد. می‌دانید که در فارسی ضرب‌المثلی داریم به این مضمون که «ماهی از سر گنده گردد [نی ز دم]». در لاتین هم می‌گویند: «Corruptio Optima Passimi» یعنی بدترین تباهی، تباهی‌ای که دامن‌گیر بهترین‌ها می‌شود. و این همان کاری بود که گنون در پی انجامش بود. او به‌هیچ‌روی یک فعال به معنای مصطلح کلمه نبود. درست است که روزنامه‌ی فیگارو در مقاله‌گونه‌ای که منتشر کرد گنون را به گونه‌ای نظریه‌پرداز حقوق فرانسویان معرفی کرد. اما این سخن، یکسره پوچ است. مگر می‌شود کسی که نسبت به ادیان دیگر آن همه گشوده بود، با هر چیزی غیر فرانسوی مخالف باشد؟ گنون مابعدالطبیعه‌دان جامع‌گرایی بود و همیشه هم بر این جامعیت انگشت می‌گذاشت.

به هر روی، به دیگر استادان بازگردیم که من با آن‌ها مطالعه می‌کردم. من یک سال پس از بازگشت به ایران، با سید عبدالحسین قزوینی ملاقات کردم و ایشان سومین استاد بزرگ فلسفه‌ی اسلامی من شد. او برای مدت درازی استاد فلسفه‌ی اسلامی بود و سید جلال آشتیانی و بسیاری دیگر از جمله آیت‌الله خمینی، از شاگردان او بودند. چیزی از ملاقات من و آشتیانی با همدیگر در جلسات درس علامه طباطبایی نگذشت که دوست شدیم و تا امروز هم دوستان نزدیکی مانده‌ایم. من در طول سالیان سال، مقدمه‌های بسیاری بر آثار گوناگون فارسی و انگلیسی او نوشتم که اگر آن‌ها را گردآوری می‌کردم، کتابی می‌شد. آشتیانی هم از سید عبدالحسین قزوینی یاد می‌کرد. ایشان یک نیم‌سال را در تهران و بقیه‌ی سال را در قزوین درس می‌گفت. بیش‌تر اوقات من به همراه فروزان‌فر و ذوالمجد برای دیدن او به قزوین می‌رفتم. من پنج سالی را نیز در درسهای /سفر ایشان در تهران شرکت کردم و او بهترین استاد /سفری بود تا کنون دیده‌ام. ما از چاپ سنگی استفاده می‌کردیم که صفحات بسیار بزرگی داشت. او نخست تمام صفحه را به گونه‌ای می‌خواند که انگار آن را از بر کرده بود و سپس واژه به واژه و سطر به سطرش را که به شیوه‌ای که معروف به تقریر است، شرح می‌داد. او برجسته‌ترین استادی بود که من در درس /سفر داشتم. این درس‌ها پنج سال طول کشید و پس از آن، ایشان بیمار شد و اندک زمانی بعد، درگذشت. آیت‌الله قزوینی، پیرمرد محترمی بود که درک محضر ایشان، به‌راستی که فوق‌العاده بود. ایشان نمونه‌ی عالم سنتی بسیار بزرگی مانند خواجه نصیرالدین طوسی بود. زیرا قزوینی مسلماً عالمی بزرگ، مرجع تقلید، و فقیهی بلندمرتبه بود. هنگامی که به مسجد جامع قزوین می‌رفت، همچون پادشاهی بزرگش می‌داشتند. اما از این‌ها گذشته، فیلسوفی بزرگ و نیز ریاضی‌دان و ستاره‌شناس هم بود. ایشان نجوم اسلامی را بهتر از هر دانشجوی دکترا در هاروارد می‌دانست که در رشته‌ی تاریخ نجوم درس می‌خواند و همچنین به پزشکی سنتی هم آگاهی داشت. او با آن گستره‌ی دید و دانش گسترده و در عین حال عمیقی که داشت - چیزی که به‌راستی بسیار کم‌یاب است - برای من، یادآور خواجه نصیر بود.

در پایان این بحث، درباره‌ی دیگر استادان سنتی‌ام باید بگویم که من چند سالی را نیز هر از گاهی با مهدی الهی قمشه‌ای متون عرفانی مانند *الانسان الکامل*، اثر عبدالکریم جیلی، و حکایت الهی خاص و عام اصر خودش را می‌خواندم. ما مدتی را گاه تنهایی و گاه با دو سه نفر دیگر، به مطالعه‌ی این متون گذرانیدیم. او که مرد بسیار شریفی بود، شاعر و عارف هم به شمار می‌رفت. هر متنی را که بحث می‌کردیم،

تنها مطالب متن را درس نمی‌داد. بلکه آن را به مبحث عشق الهی و عشق عرفانی ربط می‌داد. او همچون نفس شامخه و آدم شگفتی بود. من مدتی را نیز نزد جواد مصلح، اهل شیراز، مطالعه می‌کردم. او که بیش‌تر فیلسوفی عقلی‌مسلك بود، پاره‌ای آثار ملاصدرا همچون *الشواهد الربوبیه* و گزیده‌هایی از *سفار* را به فارسی برگرداند. من *اشارات ابن‌سینا* و *شرح اشارات* خواجه نصیر را که نسبت به - بگویم - *سفار* به مراتب برهانی‌تر و عقلی‌تر بود، [با ایشان] خواندم. این‌ها استادان اصلی من بودند. اما گاهی هم می‌شد که درسی را با آقای شهایی می‌خواندم و گاهی با مطهری می‌نشستیم و بیش‌تر درباره‌ی [حاج ملا هادی] سبزواری به بحث با همدیگر می‌پرداختیم. روی هم رفته، من از تربیت فشرده‌ی فلسفی به شیوه‌ی سنتی برخوردار شدم. چرا که می‌خواستم تا جایی می‌آموزش سنتی را جهت تکمیل آموزش‌هایی که در غرب دیده بودم، تجربه کنم. فکر می‌کنم شاید من نخستین کسی باشم که تاکنون این‌گونه آموزش دیده باشد. یعنی فلسفه‌ی جدید، فلسفه‌ی قرون وسطی، و در کنار آن فلسفه‌ی اسلامی را از منابع غربی، آن هم از زبان بزرگ‌ترین استادان غربی مانند ولفسون و ژیلسون آموختم و در تکمیل آن، فلسفه‌ی سنتی اسلامی را هم از بزرگ‌ترین استادان زنده در ایران فرا گرفتم. این آموزش در سراسر زندگی‌ام به کار آمده است.

کم‌تر کسی یافت می‌شود که در حین تدریس، درس هم بخواند. چرا که افراد هنگامی که دکترا می‌گیرند، مطالعه را کنار می‌گذارند. ولی شما از مطالعه دست نکشیدید.

درست است. راستی نمی‌توانید تصورش را بکنید چه بسیار افرادی [به من] گفته‌اند: «چرا این کارها را می‌کنید؟ مگر در هاروارد چیزی نیاموخته‌اید؟» آن‌ها وضعیت و نیازهای مرا نمی‌فهمیدند. حتی خانواده‌ام نیز درک نمی‌کرد که چرا من پس از پایان مطالعات رسمی‌ام، این همه درس می‌خوانم. اما من می‌خواستم که از عهده‌ی تقریر متون سنتی برآیم. به این معنا که بتوانم یک متن را به زبان اصلی بخوانم. شما برای آن که در سنت فلسفی ما معلم خوبی باشید، باید که استادی داشته باشید و پیوسته رابطه‌ی استاد - شاگردی را حفظ کنید. تجربه‌ی استادان حقیقی به من کمک بسیاری کرد. من با وجود این تجربه‌ای که دارم، هنوز هم دانشجوی فلسفه‌ی اسلامی هستم.

و شما این تجربه را به شاگردانتان هم منتقل می‌کنید؟

همین‌طور است. من در طول مدت بیش از چهل سال، دانشجویانی را در سطوح گوناگون تربیت کرده‌ام. یکی همان آموزش رسمی در دانشگاه و یکی هم درس‌های خصوصی یا همان درس خارج است که در ایران داشتم و در این درس، تصوف را با استفاده از متون کهن عرفانی، از جمله شرح گلشن راز لاهیجی تدریس می‌کردم و در ایالات متحد نیز همین جلسات را با شماری از دانشجویان برگزیده و با استعداد داشته‌ام و به آن‌ها متن عربی *حکمة العرشیه* و کتاب *المشاعر* ملاصدرا را با شرح انگلیسی درس داده‌ام.

فلسفه‌ی اشراق

اما از جمله‌ی دیگر چهره‌های برجسته‌ی فلسفی که در اواخر دهه‌ی پنجاه و شصت با آن‌ها نشست و برخاست داشتید، هانری کربن بود که در آن زمان، مدیر مؤسسه‌ی فرانسوی مطالعات ایران در تهران بود. نقش کربن در تفکر اسلامی، و به طور کلی در تفکر فلسفی شما چه بود؟

نمی‌توان گفت که او در تفکر فلسفی من نقشی داشت. اما من از تخصص و دانش او چیزهای بسیاری آموختم. چنان‌که پیش از این گفتم، او درباره‌ی فیلسوفانی از جمله ابن‌سینا (به‌ویژه «فلسفه‌ی شرقی» کربن که یکی از استادانه‌ترین پژوهش‌ها در فلسفه‌ی اسلامی است) مطالبی می‌نوشت و البته متونی که تصحیح می‌کرد و نیز تحلیل‌هایش درباره‌ی سهروردی و چند فیلسوف دیگر که من از همه‌ی این کارهای محققانه بهره می‌بردم. اما من در موضع فلسفی‌ام از کربن متأثر نبودم. در واقع ما بیش‌تر از آن که درباره‌ی هر موضوعی کاملاً هم‌داستان باشیم، مکمل همدیگر بودیم. من پیش از آن که به ایران برگردم، در ایالات متحد با آثار کربن به خوبی آشنا بودم و چنان‌که گفتم، در هنگام نوشتن رساله‌ی دکترایم از آثار کربن درباره‌ی ابن‌سینا بهره‌ی فراوانی بردم. در سال ۱۹۸۵ که به ایران آمدم، چیزی نگذشت که در پاییز همان سال با کربن ملاقات کردم و البته او هم به علائق من پی برد. ما با هم دوستان خوبی شدیم و او از من درباره‌ی رساله‌ی دکترایم، که آن زمان به شکل دست‌نوشته بود، پرسید و من نسخه‌ای از آن را به او دادم. رساله‌ی من او را به هیجان آورد و از من خواست که بی‌درنگ در انتشارات پرینستون منتشر گردد. ولی انتشارات دانشگاه هاروارد فهمید و اعلام داشت: «نه، ما مایلیم خودمان این کار را بکنیم.» و سرانجام این رساله - هرچند انتشارش سه سال به درازا کشید - منتشر شد.

به هر روی، کربن و من، بی‌درنگ به بحث درباره‌ی موضوعاتی پرداختیم که هر دو بدان علاقه‌مند بودیم. در اوایل، اختلاف‌نظر خاصی میان ما حاکم بود. زیرا او با موضع گنون، و به طور کلی، با دیدگاه سنت‌گرایی که من نیز بدان دل‌بستگی داشتم، مخالف بود. اما با این‌همه، خود او به‌راستی که احیاگر بسیاری از ابعاد فلسفه‌ی سنتی بود. یک بار انتقادات تند را مطرح کرد که مایه‌ی رنجش من شد. این حمله‌ی او که در طول ملاقاتی در مؤسسه‌ی فرانسوی - ایرانی *Institute Franco-Iranian* اتفاق افتاد، نه علیه گنون، بلکه متوجه بورکهارت *Burkhardt* بود که از دوستان بسیار نزدیک من به شمار می‌رفت. در نتیجه من برخاسته و داشتم مؤسسه را ترک می‌کردم که همسر کربن، استلا کربن *Stella Corbin* صدایم زد و از بابت سخنان او عذر خواست و گفت: «نه، لطفاً بیا. او می‌خواهد تو را ببیند.» به هر روی، پس از آن رویداد، هر دوی ما می‌کوشیدیم سخت مراقب باشیم که بحث به این‌گونه موضوعات نکشد. من طرز فکر او را درک می‌کردم و از اموری که دوست نمی‌داشت، دوری می‌جستم.

ما از موضع نظری درباره‌ی بسیاری از موضوعاتی که مطرح می‌شد، هیچ‌گاه به اتفاق نظر نمی‌رسیدیم؛ افزون بر این که او هر چه بیش‌تر به اهمیت آثار سنتی پی می‌برد. هرگز از یاد نمی‌برم که در دهه‌ی شصت، [افکار] تی‌হারد دوشاردن *Teilhard de Chardin* خیلی مد شده بود و کربن رویکرد کلی او نسبت به الهیات و فلسفه را هیچ نمی‌پسندید. در آن زمان، فریتیوف شوان، در یکی از آثارش به نام *فهم/اسلام*^۱، در پانویسی آورده بود که این‌گونه الهیات که دوشاردن پیشنهاد می‌دهد، به منزله‌ی بردن الهیات به زیر ذره‌بین است و در آن‌جا او چنان انتقاد شدیدی از شاردن کرده بود که کربن را به وجد آورد. کربن گفت: «می‌خواهم که این پانویس را در یکی از آثارم بیاورم، اما این کار

^۱ *Comprendre l'Islam*

به بهای پایان عضویت در آکادمی بلس لیترا Académic de Belles lettres (فرهنگستان زبان) در فرانسه تمام می‌شود» و درست همین گونه هم شد. از این‌جا روشن می‌شود که در محافل دانشگاهی آن زمان فرانسه، چه تعصبی علیه سنت‌گرایان در کار بود. اما کربن گفت: «la vie est trop court¹» (در زندگی چندان وقت نداریم که نگران پی‌آمدها باشیم). او هم‌دلی ویژه‌ای با آثار شوان داشت و من هم که چندی از کتاب‌های او را به فریتویف شوان و تیتوس بورکهارت نشان دادم، هر دوی آن‌ها می‌اندیشیدند که کربن بسیاری از ابعاد مهم جهان سنتی را دریافته بود.

محل نزاع اصلی من با کربن، درباره‌ی مسأله‌ی درست‌آیینی بود که من آن را در درست‌آیینی رسمی و بیرونی منحصر نمی‌دیدم، بلکه در برگیرنده‌ی درست‌آیینی فکری، مابعدالطبیعی، و باطنی نیز می‌دانستم. البته اصطلاح ortho-docta، به معنای برخورداری از شناخت درست امور و در اختیار داشتن حقیقت است. هانری کربن، در جوانی‌اش پاره‌ای تجربیات منفی در برابر مرجعیت کاتولیک داشت که سبب شد او خود را دگرآیین بنامد؛ هرچند آن‌چه او درباره‌اش سخن می‌گفت، قلب درست‌آیینی تشیع بود. ما درباره‌ی این موضوع هرگز به توافق نریدیم. اما من با کربن در گشودن افق نه‌تنها به روی شرق‌شناسی غربی، بلکه همچنین به روی فلسفه‌ی غرب، تا مراتب بالاتر واقعیت هم‌داستان بودم و به‌ویژه تأکید او را بر عالم خیال در کتاب بسیار مهمش به نام *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme* d'Ibn Arabi، نوشته شده به سال ۱۹۶۵، می‌پسندیدم و در این باره با او موافق بودم.

فی‌الواقع من و کربن گروهی را تشکیل می‌دادیم که من از حضور او به این ترتیب بهره می‌بردم که او مردی فرانسوی بود و محافل متجدد در ایران هیچ علاقه‌ای به سخنان علامه طباطبایی که در لباس روحانیت و در قم سخن می‌گفتند نشان نمی‌داد، اما اگر همین آموزه‌های سنتی را یک فرانسوی می‌گفت پذیرش بیش‌تری می‌داشت. من از کربن حتی‌الامکان در این زمینه استفاده می‌کردم و خود کربن هم به این امر راضی بود که زمینه‌ساز مطالعه‌ی هرچه بیش‌تر فلسفه‌ی سنتی در محافل متجدد معاصر در ایران در میان کسانی گردد که درس‌خوانده‌ی غرب یا متأثر از تفکر غربی هستند. بنابراین چون من هم چنین هدفی را در سر داشتم، با کربن گروهی را تشکیل می‌دادیم. کربن نه‌تنها در پی شناساندن فلسفه‌ی اسلامی به غرب بود، بلکه همچنین علاقه‌ی شدیدی به احیای فلسفه‌ی اسلامی در ایران داشت. او یکسره از زنده گرداندن فلسفه‌ی اسلامی در خود ایران دم می‌زد و اغلب با علمای سنتی ایران [در این زمینه] ملاقات می‌کرد. در بیش‌تر این ملاقات‌ها با هم بودیم و چنان‌که گفتم، یک گروه را تشکیل می‌دادیم. وانگهی، من و کربن برای تقریباً بیست سال در دانشگاه تهران برای دستیابی به هدف مشترکمان در میزگردی درباره‌ی فلسفه‌ی اسلامی درس می‌گفتم.

با همدیگر؟

این میزگرد را با همدیگر به پیش می‌بردیم. معمولاً کربن متنی را برمی‌گزید. مثلاً چندین سال متن مورد نظر تفسیر ملاصدرا بر اصول کافی کلینی بود؛ شاه‌کاری فلسفی که تا پیش از کربن، کسی در غرب بدان نپرداخته بود. تفسیر ملاصدرا، کار شگفتی است که ناتمام مانده است. کربن آن را با هنر فوگ *The Art of the Fugue*، اثر یوهان سباستین باخ *Johann Sebastian Bach*، که آن هم در میانه‌ی یک فوگ موسیقایی ناتمام مانده و با این‌همه، اثری بسیار برجسته است، می‌سنجید. کربن نخست متن را به فرانسه می‌خواند و سپس به تفسیر آن می‌پرداخت.

به فرانسه؟

بله. به فرانسه. و پس از آن، من سخنان او را به فارسی برمی‌گرداندم و تفسیر خودم را هم به آن می‌افزودم و همین کار برای مدتی ادامه داشت تا این که نوبت به پرسش و پاسخ می‌رسید. چنان‌که می‌دانید، کربن تقریباً هیچ نمی‌شنید و به همین دلیل فرانسه که حرف

¹ زندگی بسیار کوتاه است.

می‌زد و نیز اصطلاحاتی که به کار می‌برد، فهمیدنش بسیار دشوار بود. هرگز یادم نمی‌رود که برای مراسم افتتاحیه‌ی این سمینار، همه‌ی مقامات دانشکده‌ی ادبیات حاضر شدند. دکتر صدیقی و دکتر مهدوی از آنچه داشت رخ می‌داد چندان خوششان نمی‌آمد، چرا که رویکرد فلسفی‌شان بسیار پوزیتیویستی بود. اما با این همه، آمدند. چنان‌که دکتر سیاسی هم که آن زمان رئیس دانشگاه بود، حضور داشت. البته دکتر سیاسی از استادان زبان فرانسه‌ی نسل خود در ایران بود و فکر می‌کرد فرانسه را خیلی خوب می‌داند. هنگامی که جلسه‌ی دوساعتی پایان یافت، او گفت: «دکتر نصر، چگونه سخنان کربن را به فارسی برگردانید؟ من از آنچه او می‌گفت سر در نمی‌آوردم.» من گفتم: «کربن فرانسه حرف می‌زند، فرشتگان منظورش را می‌فهمند، سپس آن را به فارسی به من می‌رسانند و من هم آن را برای حاضران به فارسی می‌گویم» و هر دوی ما زدیم زیر خنده. این میزگردها مهم بود، چرا که کسان بسیاری، از جمله همه‌ی دانشجویان برجسته‌ی رشته‌ی فلسفه و فارغ‌التحصیلان که بعضی از آن‌ها را پیش از این نام بردم، مانند پورحسینی، داوری، داودی، و مجتویی، و بسیاری دیگر در آن‌جا حاضر می‌شدند.

آیا حضور برای همگان آزاد بود؟

در واقع حضور دانشجویان و استادان دانشکده‌ی ادبیات آزاد بود و استادانی مانند عیسی سپهبدی و مهدی محقق هم اغلب می‌آمدند و بعدها هم شایگان به ما پیوست. اما شماری هم از بیرون دانشکده در این میزگردها حاضر می‌شدند. بنابراین به‌راستی که رویداد چشم‌گیری بود و تأثیر به‌سزایی بر آموزش فلسفه‌ی اسلامی به شیوه‌ی تطبیقی - یا می‌توان گفت - بر [آموزش] فلسفه‌ی تطبیقی شرق و غرب در دانشکده‌ی ادبیات داشت. بعدها که من رئیس دانشکده شدم، البته بر اهمیت فوق‌العاده‌ی این نوع مطالعه باز هم تأکید کردم. وانگهی، چنان‌که پیش از این آورده‌ام، من و کربن در طول پاییز که کربن در تهران بود، هفته در میان با علامه طباطبایی ملاقات داشتیم. گذشته از این، خود من هم تقریباً هر هفته و گاهی هفته‌ای دو تا سه بار با کربن ملاقات خصوصی داشتیم و با هم‌دیگر طرح‌های فکری و دانشگاهی مشترکی را انجام می‌دادیم.

نخست من یک یا دو مقاله از ایشان را در اواخر دهه‌ی پنجاه و اوایل دهه‌ی شصت به فارسی برگرداندم. اندک زمانی بعد، کربن به من گفت: «هدف من در زندگی این بود که آثار سهروردی را به شیوه‌ای انتقادی تصحیح کنم، که به تنهایی از عهده‌ی انجام این طرح بر نمی‌آیم. بنابراین از شما خواهش بزرگی دارم. من همه‌ی نسخه‌هایی را که در طول سالیان سال گردآوری کرده‌ام در اختیاران می‌گذارم. چرا که شما آثار فارسی سهروردی، که آثار کوتاهی هستند، تصحیح نمی‌کنید و افزود که دو متن عربی به نام *رسالة الابراج* و *قصه الغریبه الغریبه* را پیش از این در استانبول، در دوران جوانی تصحیح کرده‌ام. شما می‌توانید مروری بر آن‌ها کرده و به دیگر رسالات فارسی ضمیمه‌شان کنید.» من پاسخ دادم: «باشد.» اما نمی‌دانستم دست به چه کاری می‌زنم. وظیفه‌ی تصحیح این آثار و انتشار آن‌ها که ده سال به درازا کشید، به‌راستی که وظیفه‌ی خطیری بود. نسخه‌های جدیدی از استانبول و دیگر جاها به دستم رسید و در چندین مورد، با بهره‌گیری از متن عربی بود که از عهده‌ی تصحیح متن مورد نظر برمی‌آمدم، چرا که متن فارسی پر از اشتباه بود. این کار یکی از دستاوردهای بزرگ زندگی من است.

کار تصحیح انتقادی متون، کاری است که به‌راستی کسی قدر آن را نمی‌داند. زیرا بیش‌تر مردم کار کسانی را که کتاب‌ها را تصحیح می‌کنند و در اختیار ما می‌گذارند، کاری آسان می‌پندارند. اما این کار مسلماً بسیار دشوار است و پیش از آن که کسی به تحلیل کتابی بپردازد، باید که تصحیح انتقادی از آن را در اختیار داشته باشد. امروزه در غرب، از این بابت درباره‌ی متون فلسفه‌ی جدید، هیچ نگرانی نیست. آثار کانت و هگل و مانند این‌ها، گاهی چندین بار ویرایش انتقادی شده است و اینک می‌توان درباره‌ی این آثار، بر پایه‌ی متونی کاملاً منقح، به بحث پرداخت. اما در سنت فلسفی ما باید که نخست از متون موجود، تصحیحی انتقادی به دست داد.

بله. من در دهه‌ی پنجاه و اوایل دهه‌ی شصت، بیش‌تر آثار عربی سهروردی، مانند *حکمه‌الاشراق* و دیگر کارهای او را که کربن برای نخستین بار در استانبول و دومین بار در پاریس در دو مجلد درآورده بود، خوانده بودم. اما آثار فارسی او به سادگی در دسترس نبود. دکتر خان‌بابا بیانی از کتابخانه‌ی ملی ایران چند تایی از این رسالات را درآورده بود، اما آن‌ها مجموعه‌ی منسجمی نبودند و تازه در متن رساله‌ها هم کمابیش اشتباهاتی به چشم می‌خورد. از این رو مایه‌ی شادمانی من بود که مجموعه‌ی کامل آثار فارسی سهروردی را تصحیح کنم. زیرا این مجموعه در ادبیات فارسی، فلسفه در ایران، و همچنین در ایجاد آگاهی هر چه بیش‌تر ایرانیان از گذشته‌شان، سهم عظیمی داشت. این رساله‌ها، به فاصله‌ی اندکی پس از انتشار، توجه و علاقه‌ی فراوانی را برانگیخت. عناوین آن‌ها مانند *سفر سیمرغ* و *عقل سرخ* را حتی فیلم‌پردازان و نقاشان هم به کار می‌بردند و باور نمی‌کنید که چگونه بر سر زبان‌ها افتاده بود. تصحیح این رساله‌ها از دستاوردهای بزرگ من در ایران بود. کربن از من خواست که اگر بخواهم مقدمه‌ای فرانسوی بر این مجموعه - همچون دو مجلد دیگر - بنویسد. من هم موافقت کردم و پس از آن، خودم نیز مقدمه‌ی فارسی مفصلی بر آن نوشتم و این کار به صورت کتابی هفتصد صفحه‌ای درآمد که بعد، توسط انجمن سلطنتی فلسفه، که بنیان‌گذارش خود من بودم، دوباره چاپ شد و امروزه به صورت مجموعه‌ی سه جلدی آثار سهروردی در دسترس است.

این مجموعه، سبب شد تا من و کربن در طول کار هر هفته همدیگر را ببینیم. کربن درباره‌ی طرح‌های دیگر نیز با من مشورت می‌کرد. مثلاً وقتی می‌خواست با سید جلال‌الدین آشتیانی در [تهیه‌ی] *منتخب حکمت الهی در ایران* - که مجموعه‌ای هفت جلدی بود - همکاری کند، با من مشورت کرد و این من بودم که واسطه‌ی آشنایی آن‌ها با همدیگر شدم.

آیا به مشهد رفتید؟

به مشهد رفتم و با آشتیانی درباره‌ی این طرح صحبت کردم. اما گفتنی است که من سال‌ها پیش از آن، آشتیانی را به دیدن کربن برده بودم. زیرا آشتیانی مرتب به تهران می‌آمد. من فقط برای این طرح به مشهد رفتم و آشتیانی پذیرفت که همکاری کند. مایه‌ی تأسف است که این مجموعه، که به صورت هفت جلدی طراحی شده بود، بر اثر درگذشت کربن ناتمام ماند و چهار جلد آن منتشر شد. من تقریباً در همه‌ی طرح‌های بزرگی که کربن در آن زمان سرگرم آن بود، نقش داشتم. البته برای ایشان یک *Mélange* هم منتشر کردم که باید دیده باشید.

البته.

این اثر، کتابی بسیار حجیم و کاری مهم است. از بهترین کارهایی که درباره‌ی کربن و برای ایشان انجام گرفته است و من از نخست‌وزیر، هویدا، که آثار کربن را بسیار دوست می‌داشت، خواستم که در بزرگداشتی که به مناسبت انتشار این کتاب [برای کربن داشتیم] شرکت کند؛ جلسه‌ای بسیار عالی برای کربن در دانشگاه تهران برگزار شد که طی آن، این کتاب به ایشان اهدا گردید. هنگامی که من انجمن سلطنتی فلسفه در ایران^۱ را بنیان‌گذاری کرده و ریاست آن را به عهده گرفتم، کربن داشت از دانشگاه سوربن بازنشسته می‌شد که من از او خواستم تا استاد انجمن فلسفه من شود. به این ترتیب، او به کمک انجمن فلسفه برای چهار سال دیگر از زندگی‌اش باز هم به ایران آمد، در حالی که دیگر رسماً وابسته به انجمن دوستی ایران و فرانسه^۲ نبود و حقوقی از آن‌جا دریافت نمی‌کرد. البته ایشان در انجمن فلسفه تدریس می‌کرد و این بخشی از طرح عظیمی بود که من برای انجمن فلسفه در سر داشتم و می‌خواستم آن را به مرکز مهمی برای فلسفه‌ی شرق و غرب تبدیل کنم که در آن‌جا جریان‌های فلسفی گوناگون، دوشادوش فلسفه‌ی اسلامی - ایرانی خودمان - که اصل

^۱ The Imperial Iranian Academy of Philosophy

^۲ Insitut Franco - Iranian

برنامه‌ی ما به شمار می‌رفت - تدریس گردد. من ایزوتسو و کربن را به انجمن آوردم که البته تأثیرشان چشم‌گیر بود و بر اثر حضور آنان و دیگر اساتید بود که امکان پرورش بسیاری از دانشجویان خوب فراهم گردید. چند سالی که ما [من و کربن و ایزوتسو] با هم کار می‌کردیم، به‌راستی که دوره‌ی طلایی انجمن بود. ایزوتسو، کربن، و من، به همراه چند استاد دیگر، در آن‌جا درس می‌گفتیم که فقط ما سه نفر استادان اصلی بودیم.

همچنان ناگفته نماند که ملاقات‌های کربن با علامه طباطبایی نیز در علاقه‌مندی او به ملاصدرا نقشی به‌سزا داشت که من هم در این ملاقات‌ها حضور داشتم. در واقع، کربن پس از ملاقات ما با همدیگر در سال ۱۹۵۸ درباره‌ی ملاصدرا دست به قلم برد. همچنین هر سه متفکر بزرگی - یعنی کربن، ایزوتسو، فضل‌الرحمن - را که در غرب درباره‌ی ملاصدرا چیزی نوشته‌اند و هر سه‌ی آن‌ها هم از من بزرگ‌ترند، من به جهان ملاصدرا رهنمون ساختم. گذشته از این‌ها، کربن و من روابط شخصی انسانی، علائق معنوی، و مباحث فکری بسیاری با هم داشتیم و او را به لحاظ انسانی، خیلی خوب می‌شناختم. مثلاً ما با هم به زیارت جمکران - مکانی مربوط به امام دوازدهم، در نزدیکی شهر مقدس قم - می‌رفتیم. او خود را شیعه می‌دانست؛ هرچند فکر می‌کنم هیچ‌گاه رسماً به تشیع تغییر کیش نداد و تنها در درون به این مذهب گرویده بود. او همواره می‌گفت: «*mous les Shi'ites*» یعنی «ما شیعیان». ما با همدیگر درباره‌ی امور درونی و معنوی، شهودات باطنی، و اموری از این دست نیز با هم حرف می‌زدیم که نمی‌خواهم وارد آن‌ها شوم.

۶

هانری کربن: فیلسوفی غربی در میان ایرانیان

کربن به لحاظ شخصی، چطور آدمی بود؟ منظورم این است که آیا به دین خویش ملتزم بود؟

پرسش بسیار خوبی است. کربن نخست کاتولیک بود. اما به دلیل محدودیتی که استادان کاتولیک برایش در زمینه‌ی مطالعه‌ی عرفان اعمال کرده بودند، به آیین پروتستان درآمده بود. او همیشه به مطالعه‌ی عرفان علاقه‌مند بود و از این رو در جوانی، به مطالعه‌ی عرفان لوتری سده‌ی شانزدهم و هفدهم و تنوزوفی *Theosophy* همت گماشت و از آن پس بود که به مطالعه‌ی اسلام و به‌ویژه آثار سهروردی رهنمون شد. و از رهگذر مطالعه‌ی آثار سهروردی بود که عالم تشیع ایرانی بر او نمایان شد؛ عالمی که کربن آن را وطن معنوی خویش احساس می‌کرد. او دل‌بستگی شخصی و بسیار عمیقی به امام دوازدهم و دیگر امامان شیعه داشت؛ به گونه‌ای که عشق او به امامان شیعه، باورنکردنی بود. چنان‌که گویی خود از شیعیان بسیار پرهیزگار است. اما با این‌همه، کربن بر عکس کسانی مانند گنون و شوان، که ملتزم به تعالیم و مواعظ خویش بودند، یعنی وقتی شما را به پیروی از سنتی فرامی‌خواندند خود نیز از آن پیروی می‌کردند و مثلاً صبح از خواب برخاسته و نماز می‌گذاشتند، متفکری فرانسوی بود که در عمل ملتزم به اسلام رسمی نبود. من هرگز ندیدم که او نمازهای یومیه و تکالیف مانند آن را انجام دهد. اما البته او را در حال نیایش دیدم. او آدم دین‌داری بود به این معنا که نه‌تنها خدا را باور داشت، بلکه نیایش هم می‌کرد.

وانگهی، من فکر می‌کنم کربن استعداد خدادادی داشت که می‌توانست با عالم ملکوت در ارتباط باشد. او در گرایش طبیعی‌اش به سوی عالم ملکوت، به گونه‌ای تأویل‌گر *hermeneute* آن عالم بود. او از بصیرتی طبیعی برخوردار بود و به هر چیزی که می‌نگریست، نه به خود آن، که به ماورای آن نظر داشت. کربن همواره در پی معنای درونی چیزها بود و از این رو به سوی تشیع باطنی، تصوف، و به سوی همه‌ی حکمای ایرانی و به سوی مفهوم *تأویل* *Spiritual hermeneutics* - که محور اصلی جهان‌بینی اوست - کشیده شد. این مفهوم، که حقیقت هر چیزی در صورت ظاهری‌اش خلاصه نمی‌شود، برای کربن مطلب آشکاری بود. او در خود ترکیب چشم‌گیری از دقت نظر فلسفی و گرایش بسیار شدید عرفانی را پدید آورد که در غرب جدید، به‌راستی کم‌یاب است. بی‌گمان کربن فیلسوف جدی‌ای بود و نگاه او به متونی که درس می‌داد، نه همچون لغت‌شناسان و تاریخ‌نگاران، که از دید فیلسوفی عارف‌مسلك بود. او متفکر برجسته‌ای بود و بزرگی‌اش در این است که در دوران جدید، عملاً نخستین شرق‌شناس اروپایی در حوزه‌ی مطالعات اسلامی بود که در عین حال، فیلسوفی هوش‌مند به معنای سنتی کلمه به شمار می‌آمد.

آیا شرقی بودن و در عین حال فیلسوف بودن، شگفت‌انگیز نیست؟

ضرورتاً چنین نیست. نگاه کنید مثلاً درباره‌ی مطالعات مربوط به هند، کسانی مانند هاینریش زیمر *Heinrich Zimmer* و نیز میرچا الیاده *Mircea Eliade*، که درباره‌ی آیین هندو کتاب دارند. این‌ها تنها دو دین‌پژوه نبودند. بلکه به‌راستی فیلسوف به شمار می‌رفتند و پژوهش‌گرانی مانند آن‌ها را درباره‌ی آیین بودا هم داریم. درباره‌ی اسلام، مایه‌ی تأسف است که بیش‌تر کسانی که به حوزه‌ی مطالعات اسلامی روی آوردند، یا از رهگذر لغت‌شناسی زبان عربی و فارسی و تاریخ این دو قوم، یا تنها از رهگذر تاریخ آن‌ها به این عرصه گام نهادند و از این

رو در واقع متفکر نبودند. بیش‌تر در وهله‌ی نخست، میسیونرهایی بودند که اسلام را برنتابیده و خواهان اثبات کذب آن بودند. البته استثنای ناچیزی هم در کار بوده است و من نمی‌گویم که کربن یگانه‌ی این میدان است. بلکه او تنها کسی بود که هم فیلسوفی برجسته و هم اسلام‌شناسی بزرگ بود. در مقام مثال، مارکس هورتن *Marx Horton*، فیلسوف آلمانی و اسلام‌شناس اوایل سده‌ی بیستم بود که در همان زمان، آثار ملاصدرا و آثار سهروردی را - که در آن زمان هنوز کسی در غرب نامش را هم نشنیده بود - به مطالعه گرفت. او کتاب بزرگی درباره‌ی مناظره‌ی میان خواجه نصیر طوسی و امام فخر رازی نگاشت و اسلام‌شناسی با نگرش فلسفی بود؛ هرچند فیلسوفی سنتی به شمار نمی‌آمد.

من فکر می‌کنم که کربن، به معنایی، طلیعه‌دار پدیده‌ی بسیار مهم و نوحاسته در زمانه‌ای است که فلسفه‌ی جدید غرب را پس از دوره‌ی نوزایی در خود پرورانده بود؛ فلسفه‌ای که ویژگی ذاتی‌اش آن بود که به خود بسیار مطمئن بود و هیچ فلسفه‌ی دیگری را از هر نوع، خواه هندی، اسلامی، یا بودایی، قبول نداشت. این فلسفه در سده‌ی بیست در سرایشی نابودی افتاد و [این فرآیند] تا امروز و هر چه شدیدتر ادامه دارد. هم‌اینک بسیاری از فیلسوفان غربی به بیرون از مرزهای غرب و به جاهای دیگر چشم دوخته‌اند که در آمریکا بسیاری از آن‌ها را می‌بینیم؛ فیلسوفان حرفه‌ای که به هندوئیسم، بودیسم، و مانند این‌ها روی می‌آورند. کربن این در را به سوی جهان اسلام گشود. بسیاری از غربیان به مطالعه‌ی اسلام پرداخته بودند؛ چرا که اسلام، بر خلاف هندوئیسم، بودیسم، آیین تائو، و آیین کنفوسیوس، از پیشینه‌ی درازآهنگ تاریخی در تماس با غرب برخوردار بود و اسلام برای غربیان، کمابیش همچون تهدیدی نظامی یا سیاسی مطرح بوده و هنوز هم هست. چیزهایی مانند مسأله‌ی اسپانیا، رویارویی با مسیحیت، تصور اسلام همچون «دین شمشیر» که همگی ساختگی و موهوم است، هنوز از ذهن غربیان زدوده نشده است. آموزه‌هایی از راست و دروغ که از زمان دستور پطروس مقدس *Peter the Venerable* به ترجمه‌ی قرآن به لاتینی در هزار سال پیش بر اذهان غربیان سایه افکنده است و [دیگر عامل توجه غربیان اسلام] این واقعیت است که این دین نقش بسیار مهمی را در سنت فلسفی غرب داشت. غربیان هرگز در پی آن برنیامدند که بدانند سنت فکری و معنوی اسلام، فی حد ذاته، چیست. مثلاً تاریخ فلسفه‌ی غرب برتراند راسل را ببینید. در این کتاب، فصل کوتاهی به نام فلسفه‌ی غربی [اسلامی] هست که در سایه‌ی اندیشه‌ی غربی، به بحث [از فلسفه‌ی اسلامی] می‌پردازد. مطالعه‌ی فلسفه‌ی غرب، بی‌شناخت این‌رشد و این‌سینا شدنی نیست. با این حال، غربیان از نگاه مستقل به فلسفه‌ی اسلامی سخت پرهیز داشتند. کوشش برای نشان دادن جای‌گاه فلسفه‌ی اسلامی با به‌کارگیری تعابیر خود آن [فلسفه] برای کربن و نیز من، مستلزم مجاهده‌ای بسیار بزرگ بود. ما می‌کوشیدیم تا این اشتباه تاریخی را درست کنیم و از این رو در پی مطالعه‌ی متون فکری اسلامی، نه از نگاه ادبی بلکه از منظر فلسفی بودیم. به این ترتیب، کربن آغازگر جریان بسیار مهمی بود. ما امروزه حتی در آمریکا، دانشجویان بسیاری داریم که به فلسفه‌ی اسلامی گرایش دارند؛ هرچند در این کشور نسبت به اروپا (غیر از انگلیس) که در دبیرستان‌های دولتی و در ورزشگاه‌ها - در فرانسه و آلمان - تا اندازه‌ای فلسفه درس می‌دهند، دانش‌آموزان چندان فلسفه نمی‌خوانند. با این‌همه، در آمریکا نیز دانشجویانی که سرگرم گذراندن رساله‌ی دکترایشان در مطالعات اسلامی هستند، به گونه‌ای جدی به فلسفه‌ی مابعدالطبیعه، و نه فقط به مطالعات مربوط به ادبیات *philology*، تاریخ، حقوق، و یا شعر علاقه دارند. امروزه از این دست دانشجویان در اروپا هم هستند. کربن به معنایی با ترکیب مطالعات اسلامی و فلسفه، این در را به روی غربیان گشود.

پیش از ایشان نیز لویی ماسینیون *Louis Massignon*، که از دیگر شرق‌شناسان بزرگ فرانسوی است، در زمینه‌ی عرفان و لویی گارده در کلام به چنین مقامی رسیده بودند. گارده، الهی‌دان کاتولیک و در عین حال اسلام‌شناسی بود که چندین کتاب مهم [در این زمینه] نگاشت. البته ماسینیون چهره‌ی برجسته‌ای بود که نه تنها عرب‌شناس، بلکه عارف و متفکری کاتولیک به شمار می‌رفت که در عرفان صوفیانه دستی تمام داشت و از رهگذر آثارش درباره‌ی حلاج و دیگران، تصوف را به غربیان شناساند. کربن این وظیفه را عملاً برای فلسفه‌ی اسلامی انجام داد. اما چیزی نگذشت که با مقاومت گسترده‌ای از چند سو روبه‌رو شد که محققان کاتولیکی در حوزه‌ی فلسفه‌ی اسلامی در خط مقدم این مخالفت بودند. وانگهی، آن‌ها که با فهم محدودی از «فلسفه‌ی غربی [اسلامی]» تربیت یافته بودند، نمی‌خواستند سنت کامل فلسفه‌ی اسلامی را که خاستگاه اصلی‌اش ایران بود و شاخه‌هایی نیز در هندوستان و حوزه‌ی عثمانی داشت، بپذیرند.

کربن در مرحله‌ی بعد، با مقاومت فلاسفه‌ی وابسته به جریان اصلی فلسفه‌ی غرب روبه‌رو شد. چرا که آن‌ها نیز نمی‌خواستند بر درختی که سنت فلسفه‌ی غرب را به بار آورده بود، شاخه‌ی دیگری را هم جدی بگیرند. شاید بتوان گفت که این، ثمره‌ی مطلق‌سازی تجربه‌ی تفکر غربی است که در هگل به اوج رسید و هنوز هم در غرب بسیار نیرومند است. اگر بپذیریم که از میراث ابراهیم، افلاطون، و ارسطو، شاخه‌ی دیگری بر درخت فلسفه روید و مردمانی را به بار آورد که هرچند به لحاظ فلسفی از دکارت هیچ کم نداشتند، کاملاً متفاوت از او بودند، این حقیقت، بنیاد مطلق‌سازی تفکر غربی و اروپامحوری را که شالوده‌ی پارادایم غربی پدید آمده در دوره‌ی نوزایی به آن است، از هم فرو می‌پاشد. از همین رو، برای بیش‌تر غربیان، مطالعه‌ی رمانوجا و فیلسوفان نوکنفوسیوسی در مقام فلسفه‌ای جدی، کار آسانی است. اما مطالعه‌ی چهره‌ای ایرانی متعلق به سده‌ی هفدهم که درباره‌ی افلاطون و ارسطو در بافت وحی توحیدی سخن می‌گوید - چنان‌که فیلسوفان ما این‌گونه‌اند - یکسره چیز دیگری است. به سادگی نمی‌توان چهره‌هایی مانند رمانوجا و نوکنفوسیوسی‌ها را فیلسوف به شمار آورد. چرا که در این صورت، باید که غرب در تاریخ‌نگاری فلسفه و فلسفه‌ی تاریخ فلسفه‌اش بازاندیشی کند. بنابراین این موضع انکاری [نسبت به فیلسوفان ایرانی]، واکنشی است که زعمای فلسفه‌ی غرب در برابر این چالش فلسفی نشان داده‌اند.

سومین عامل [مقاومت در برابر کربن]، ریشه در ناسیونالیسم نوین عربی داشت. مفسران ناسیونالیست عرب فلسفه‌ی اسلامی، مقوله‌ی غربی «فلسفه‌ی عربی» را دستاویز خود کردند؛ عنوانی که در اروپای سده‌های میانه معنایی کاملاً غیرناسیونالیستی داشت و تنها بازتابی از موضع انکاری نسبت به پیوندهای ایرانی فلسفه‌ی متأخر اسلامی بود. آن‌ها پیوسته ابن‌سینا را عرب می‌خواندند، ولی می‌دانستند که هر اندازه هم که دامن خیال را بگسترانیم، باز نمی‌توان میرداماد را عرب نامید. این‌گونه بود که کربن و من، با موج گسترده‌ای از مقاومت، از گوشه و کنار روبه‌رو شدیم. کربن با گشودن دری به روی مطالعه‌ی فلسفه‌ی متأخر اسلامی، که خاستگاه اصلی‌اش ایران بود، خدمت بسیار بزرگی کرد.

اما چگونه شد که او از علاقه‌اش به پدیدارشناسی و هایدگر که او را می‌شناخت، به ملاصدرا و سهروردی روی آورد؟ آیا او اصلاً در این باره با شما سخن می‌گفت؟

البته. او بارها درباره‌ی این موضوع سخن گفت. کربن پیش از آن که سهروردی، ملاصدرا، و چهره‌هایی مانند آن‌ها را بشناسد، شخصاً با هایدگر ملاقات کرده بود و آثارش را هم خوانده بود. ملاصدرا همین اواخر و سهروردی اندکی پیش‌تر از آن وارد زندگی او شده بودند. کربن می‌گفت که او همواره از همان جوانی و حتی پیش از آن که به ملاقات هایدگر برود، به معنای باطنی چیزها علاقه‌مند بوده و پدیدارشناسی برایش در حکم کشف معنای باطنی چیزها یا همان کشف‌المحجوب بوده است که برداشت ویژه‌ای است از پدیدارشناسی؛ برداشتی که حقیقت نومن را در پس فنومن‌ها پذیرفته و به امکان شناخت این حقیقت باور دارد. او پدیدارشناسی را نه به شیوه‌ی کانتی، یعنی انکار امکان شناخت نومن، بلکه همچون دانش سیر از فنومن به نومن می‌دید. از این رو وقتی کربن از پدیدارشناسی سخن می‌گفت، برداشت ویژه‌ای از آن مطرح بود؛ برداشتی بسیار نزدیک به نگاهی که فلاسفه‌ی ما به تأویل و کشف‌المحجوب در مقام حجاب ظاهر، برای رسیدن به باطن دارند.

حال کربن به دلیل علاقه‌اش به پدیدارشناسی - به معنایی که خود از آن می‌فهمید - و نیز به دلیل علاقه‌ی گسترده‌ای که به وجود و مسأله‌ی کلی وجودشناسی داشت، به دیدن هایدگر رفته بود. چنان‌که می‌دانید، او آثار هایدگر را به فرانسه برگرداند. اما از فلسفه‌ی هایدگر شاید از آن جهت که نیازهای معنوی‌اش را برآورده نمی‌کرد، کاملاً راضی نبود. بنابراین او مردی بود که هنوز هم در پی پاسخ‌های فلسفی می‌گشت و به این منظور، بر آن شد تا به مطالعه‌ی زبان‌های شرقی همت گمارد. او با این که واقعاً ناشنوا بود، در فراگیری خواندن زبان‌ها بسیار کام‌یاب بود. کربن تصمیم گرفت خواندن زبان‌های عربی، فارسی، و پهلوی را بیاموزد. چرا که واقعاً جویای عالمی دیگر و شیوه‌ی نگرشی دیگر به چیزها بود.

کربن به من گفت که نقطه‌ی عطف فلسفی زندگی او، آن روزی بود که در دانشگاه سوربن سر کلاس ماسینیون نشسته بود. ماسینیون از علاقه‌ی کربن هم به فلسفه و هم به هایدگر و کسانی مانند او آگاه بود و علاقه‌ی معنوی کربن را به فلسفه خوب می‌شناخت. او در پایان کلاس، کتاب کهنه‌ای را از جیب بیرون آورد و در حالی که آن را به کربن می‌داد، گفت: «این گم‌شده‌ی توست.» این کتاب، چاپ سنگی بود از حکمۀ الاشراق سهروردی؛ چاپی قدیمی و بازاری مربوط به دوره‌ی قاجار در تهران، که امروزه بسیار نایاب است. اما در واقع پیش از آن که کربن ویرایش نقادانه‌ای از این کتاب را درآورد، همین چاپ سنگی بیش‌تر استفاده می‌شد. حتی پس از تصحیح کربن هم همچنان آن کتاب با تفسیری که از قطب‌الدین شیرازی در حاشیه‌اش آمده بود، مورد استفاده قرار می‌گرفت. در آن زمان، کربن زبان عربی را قبلاً آموخته بود و آن را به خوبی می‌دانست. او گفت: «من شروع به خواندن این کتاب کردم و کل زندگی‌ام دگرگون شد و دریافتم که گم‌شده‌ی حقیقی من نه هایدگر، بلکه این کتاب بود.» کربن در مقدمه‌اش بر کتاب المشاعر ملاصدرا به این مسأله اشاره می‌کند؛ مقدمه‌ای که با همه‌ی کوتاهی‌اش، متنی عمیق، مهم، و در واقع مهم‌ترین اثری است که از او در زمینه‌ی وجودشناسی تطبیقی بر جای مانده است.

او در این باره با من بحث می‌کرد و افزون بر این، در سمینارهای آموزشی که معمولاً با همدیگر در دانشگاه تهران داشتیم از آن سخن به میان می‌آورد. افسوس که از آن روزگار هیچ نوار کاستی در دست نیست. او منتقد سرسخت اگزیستانسیالیسم فرانسوی بود که - هرچند با فلسفه‌ی اگزیستانس *Existenz Philosophie* آلمانی فرق داشت - به نوعی از هایدگر الهام می‌گرفت. زمانی کربن گفت: «وجود برای این‌ها [یعنی اگزیستانسیالیست‌های فرانسوی و آلمانی^۱] به مرگ رهنمون می‌شود. در حالی که در فلسفه‌ی ملاصدرا و در فلسفه‌ی ایرانی - اسلامی، راه به تعالی می‌گشاید و همواره رو به سوی مراتب بالاتر دارد.» همین دریافت بود که جهان‌بینی کربن را زیر و رو کرد. چنان‌که در سرگذشت رفتن به سن‌اودیل *St. Odile* گفتم، کربن در بخش دوم زندگی‌اش، یعنی پس از آن که فلسفه‌ی متأخر اسلامی را در ایران یافته بود، دیگر به هایدگر علاقه‌ای نداشت.

آیا می‌توان کربن را واپسین فیلسوف حقیقی ایران دانست؟

نه، نه. پیش از هر چیز، او ایرانی نبودم.

می‌دانم. اما...

وانگهی، به این دلیل پاسخ شما منفی است که پس از کربن، چندین فیلسوف ایرانی دیگر داریم. مثلاً مهدی حائری که به تازگی درگذشت. او از فیلسوفان ممتاز منطق‌دان، متفکر، و معرفت‌شناس در سنت فلسفه‌ی اسلامی بود که بیش‌تر به مکتب ابن‌سینا نزدیک بود تا به ملاصدرا. او در کتاب علم‌حضور، درباره‌ی مسأله‌ی مهم علم‌حضور با ویتگنشتاین و راسل به چالش برمی‌خیزد؛ موضعی که او آن را از سنت سهروردی و دیگران می‌گرفت. به نظر من آشتیانی، حسن‌زاده‌ی آملی، و جوادی آملی نیز از این جمله‌اند. همچنین چندین فیلسوف جوان‌تر ایرانی هم داریم. کربن بیست‌وپنج سال پیش درگذشت. در حالی که همه‌ی ما و از جمله خود من، که خود را برخاسته از سنت فلسفه‌ی اسلامی می‌دانیم و سرگرم تفکر فلسفی درباره‌ی موضوعات گوناگون هستیم، هنوز وابسته به همان سنتیم. بنابراین من واژه‌ی «واپسین» را برای کربن به کار نمی‌برم. البته من او را نخستین «فیلسوف ایرانی» اروپایی تبار می‌دانم.

جالب است. کربن چگونه به موضوعات تفکر اسلامی، مانند امامت و نبوت علاقه‌مند شد و او چگونه این موضوعات را با مسائل مربوط به سرنوشت انسان غربی پیوند می‌داد؟

^۱ این قلاب از متن اصلی است. م.ف.

کربن شخصی بود که ذاتاً و عمیقاً از همان آغاز، شیفته‌ی حیات عرفانی در مسیحیت شد. خود مسیح، مرشد معنوی عارفان مسیحی است؛ هرچند بعضی‌ها به‌ویژه در سنت ارتدوکس مرشدهای انسانی داشته‌اند. شما در اسلام، شاهد استادان معنوی مانند معلم‌های صوفیه، پیرها، مرشدها، و مشایخ هستید و بیش‌تر سالکان طریقت، مرشدی انسانی دارند. اما در تشیع، امکان هدایت به وسیله‌ی امام دوازدهم وجود دارد و عارفان شیعه‌ی بسیاری داریم که - هرچند نه همگی - مدعی شده‌اند که هیچ استاد بشری نداشته‌اند، بلکه مرشد آن‌ها امام دوازدهم بوده است. زیرا در عالم تشیع این امکان برای شخص هست که به لطف خداوند، با امام دوازدهم ارتباط مستقیم داشته باشد و از هدایت معنوی بی‌واسطه‌ی ایشان برخوردار گردد. به اعتقاد من، همین جنبه از تشیع، بیش از هر چیز دیگری کربن را به مطالعه‌ی تشیع و به سوی مسأله‌ی کلی امامت کشاند. کربن مرشدی بشری نمی‌خواست. بلکه خواهان برخورداری از چنین هدایت معنوی‌ای بود و بنابراین همین ویژگی موجود در تشیع بود که او را سخت مجذوب کرد. من معمولاً درباره‌ی این موضوع با او به بحث می‌پرداختم. من بر آن بودم که ملاصدرا یک استاد معنوی انسانی [به نام میرداماد] داشت. اما کربن می‌گفت که: «نه، او خود هم‌پایه‌ی میرداماد است. او از جمله‌ی او از جمله‌ی کسانی است که تنها به دست امام دوازدهم هدایت می‌شوند.» او این مطلب را از آن رو گفت که خود را در آن موقعیت می‌دید. مثلاً من می‌دانم که علامه طباطبایی وقتی به نجف رفتند، معلم معنوی‌ای داشتند؛ یعنی کسی که او را هدایت معنوی می‌کرد.

در واقع در اسلام، امکانات زیادی وجود دارد. پیش از هر چیز، امکان فرقه‌های منظم صوفی، اعم از سنی و شیعه، مانند قادریه، شاذلیه، نعمت‌اللهیه، و مانند این‌ها را می‌بینیم و پس از آن، امکان فرقه‌های صوفی که سازمان رسمی و نام و نشان ممتازی ندارند. آن‌ها شبیه همان چیزهایی هستند که در صدر اسلام شاهد آنیم و مشایخی هستند که هدایت حلقه‌ای از مریدان را بر عهده دارند. آنچه مشخصاً در میان علمای شیعه وجود دارد، همین نوع دوم است. زیرا در پی مخالفت آشکار با تصوف در پایان دوره‌ی صفویه در ایران، بسیاری از علما در عین التزام به تصوف، آشکارا نمی‌گفتند که «ما عضو فلان فرقه‌ایم». واژه‌ی صوفی زمانی به کار می‌رود که ولایت و هدایتی معنوی در کار باشد. اما علامه طباطبایی از جمله‌ی کسانی است که به‌راستی یک معلم بشری داشتند. پس از این امکان در عالم تشیع، امکان سومی هست و آن، امکان ارتباط مستقیم با امام است. امکان چهارم، طریق اویسی است که عبارت از امکان برخورداری از هدایت مستقیم حضرت خضر است؛ پیامبری که در قرآن نامش آمده و نیز بعضی او را با الیاس یکی دانسته‌اند. همه‌ی این امکانات، در کل مجموعه‌ی معنویت اسلامی وجود دارد. اما کربن توجه ویژه‌ای به مکان هدایت توسط امام داشت. علامه طباطبایی که همه‌ی عمر را به معنویات و افزون بر آن به نگارش درباره‌ی فلسفه و کلام گذرانده بودند، از این واقعیت کاملاً آگاه بودند. ایشان از سویی عشق کربن را به ائمه می‌ستودند و از دیگر سو بر این امر خرده می‌رفتند که او راضی نبود شخصاً به انضباط معنوی تن در دهد. به هر روی، فکر می‌کنم این رازی است که شخص کربن چگونه درگیر مطالعه‌ی حوزه‌ای شد که خود آن را امام‌شناسی، پیامبرشناسی، و موضوعات مشابه می‌نامید. وانگهی، هرچند دیدگاه کربن به وحی در ساحت باطنی آن به هدایت امام مربوط می‌شد، با این‌همه، او را به گونه‌ای مسیح‌شناسی رهنمون ساخت که با شکل ارتدوکس سنتی مسیحیت، اعم از کاتولیک، و دیدگاه غالب پروتستان متفاوت، و در واقع به مسیح‌شناسی اسلامی نزدیک بود. این‌گونه بود که او مسأله‌ی نبوت و پیامبرشناسی را در حالی مطالعه می‌کرد که وحی را به الهام، شهود، و اشراق پیوند می‌داد. از این رو بود که او سهروردی را با چنان اشتیاقی می‌خواند و معمولاً از او به «استاد ما *notre maître*» یاد می‌کرد.

آیا علامه طباطبایی نیز مفهوم اشراق سهروردی را به همان معنای مورد نظر کربن قبول داشتند؟

بله. اما بیش‌تر شیفته‌ی ملاصدرا بودند تا سهروردی. به نظر من کربن بیش‌تر مجذوب سهروردی بود تا ملاصدرا، و حتی در اواخر عمرش، پس از سال‌ها مطالعه‌ی ملاصدرا، هنوز هم به سهروردی با لقب «استاد ما» اشاره می‌کرد.

به این ترتیب، این دو نفر، یعنی علامه و کربن، چگونه با هم به گفت‌وگو می‌نشستند؟ ظاهراً آن‌چه میان دو طرف می‌گذشت، باید چیزی فراتر از گفت‌وگویی ساده باشد.

پیش از هر چیز، آن دو با هم بسیار هم‌داستان بودند. علامه و کربن، با آن که در اندیشه متفاوت از یکدیگر بودند، بی‌گمان در بسیاری موضوعات مبانی مشترکی داشتند که زمینه‌ساز این دیالوگ برای پنجاه سال بعد بوده است. من درباره‌ی هر کدام از این دو، مطلبی برایتان می‌گویم. علامه طباطبایی در کربن دو ویژگی می‌دیدند که علاقه‌ی ایشان را نسبت به او سبب می‌شد؛ به‌ویژه به گونه‌ای که مایل بودند زمان زیادی را به گفت‌وگو با کربن بگذرانند. ویژگی نخست آن بود که او پژوهش‌گر غربی هم‌دل با آرمان تشیع بود که می‌توانست همچون نماینده‌ای باشد که تعالیم اصیل شیعی را به گوش غریبان اروپایی برساند. دوم آن که از دیگر سو، ایشان کربن را همچون کسی می‌دیدند که می‌توانست از رهگذر او از مباحث مهم مطرح در حوزه‌های فلسفی، دینی، و کلامی آن روزگار غرب آگاه شوند. از یاد نبریم که علامه طباطبایی همواره به آن‌چه در سرتاسر جهان در جریان بود، بسیار علاقه‌مند بودند. چون می‌خواستند برای پرسش‌های روز، پاسخ‌های اسلامی فراهم آورند. درست برعکس استاد آیت‌الله قزوینی که از این چیزها سخت به دور بود. البته آیت‌الله قزوینی از اوضاع سیاسی حاکم بر ایران آگاه بود. اما در درون مابعدالطبیعی صدرایی خویش چنان سرگرم بود که هیچ علاقه‌ای به مباحث رایج در محافل غرب مدرن نداشت. علامه طباطبایی در اوایل دوران جوانی‌شان، گفت‌وگوهایی با مارکسیست‌ها داشتند و از این‌جا روشن می‌شود که ایشان به دشواری‌های فلسفی و حتی ایدئولوژیکی پیش رو مردم و نیز به پرسش‌های مطروح برای آنان علاقه و توجه داشتند. عمیقاً احساس می‌کردند که فلسفه و تفکر اسلامی برای همه‌ی این مسائل، پاسخ‌هایی دارد. به این ترتیب، این از ویژگی اصلی علامه به شمار می‌رفت. اما کربن نیز برای علاقه‌ی شدیدش به این گفت‌وگوها، دلایل چندی داشت.

نخست آن که علامه طباطبایی، همچون اقیانوسی از معارف بودند که هر اندیش‌مندی به سادگی می‌توانست از آن، چیزی به چنگ بیاورد. البته کربن اندیش‌مند بزرگی بود. اما هنگامی که پرسش‌هایی را درباره‌ی تفکر اسلامی مطرح می‌کرد، اطمینان داشت که از علامه طباطبایی، پاسخ‌های معتبری دریافت می‌دارد. زیرا ایشان توضیحات بسیار ارزش‌مندی ارائه می‌دادند، منابعی ذکر می‌کردند، و از معانی پاره‌ای از آیات قرآن و اموری مانند این‌ها بهره می‌جستند. از این رو کربن او را همچون منبع مهم تفکر سنتی اسلامی می‌دانست. دومین دلیل آن بود که کربن به جهت علاقه‌ی شخصی و پژوهشی‌اش به تشیع، شدیداً خواهان برقراری گفت‌وگوهایی با اندیش‌مندان برجسته‌ی شیعی بود. کربن در این باره علاقه‌ای به گفت‌وگو با احمد فرید، یحیی مهدوی، و کسانی مانند آن‌ها که از دوستاش بودند، نداشت. او آن‌ها را خوب می‌شناخت و فیلسوفانی ایرانی می‌دانست که تربیت‌یافته‌ی اروپا بودند و کسانی با اندیشه‌ی آن‌ها را می‌توانست در پاریس، فراوان ببیند و دلیلی نداشت که برای گفت‌وگو با آن‌ها به تهران سفر کند. کربن خواهان گفت‌وگو با نمایندگان اصیل تفکر شیعی بود و اسوه‌ی خود را در علامه طباطبایی یافت. گفتنی است که او به سراغ کسان دیگری از جمله سرکار آقا، رهبر شاخه‌ی شیخی تشیع هم می‌رفت. او به مکتب شیخی هم علاقه‌مند بود و چیزهای زیادی درباره‌ی آن نوشت. کربن به شکل افراطی عشق به ائمه، که مشخصه‌ی مکتب شیخی است، علاقه‌ی خاصی داشت. اما هیچ‌کس جز علامه نمی‌توانست مطلوب کربن را برآورده سازد و از این رو ایشان را طرف کاملی برای گفت‌وگو می‌دید. دلیل سوم این بود که کربن نیز همان هدف علامه را، اما درست در جهت عکس، دنبال می‌کرد. به این معنا که او از رهگذر علامه طباطبایی می‌توانست به آن‌چه در قم در میان علما در جریان بود و نیز به مباحث مطرح در میان آنان پی ببرد.

عامل دیگری که این دو را به هم پیوند می‌داد، این بود که هر دوی آن‌ها از دو منظر متفاوت و به دو دلیل متفاوت، سخت در پی احیای فلسفه‌ی سنتی در ایران و استمراربخشی به آن بودند. علاقه‌ی کربن به این امر، از آن رو بود که این سنت فلسفی را دوست می‌داشت و نمی‌خواست که آن فرو میرد. او ایران و فرهنگ ایرانی را دوست داشت و به آینده‌ی آن دل‌بستگی عمیقی داشت، تا جایی که همواره ایران را وطن معنوی و فکری خویش می‌پنداشت. او [به ایران] «وطن فکری من» *mon pays intellectuel* می‌گفت و ایران را هم‌پای فرانسه، وطن خویش می‌دانست و این احساس را به لحاظ فکری نسبت به ایران، بیش از زادگاه خویش داشت. او همواره به من می‌گفت که ایران را به لحاظ معنوی بیش از هر جای دیگری وطن خویش احساس می‌کند. می‌دانست که تداوم کل فرهنگ ایران بسیار مهم است و در دل این فرهنگ نگرشی نسبتی به جهان و نسبت به واقعیت است که فلاسفه، علمای مابعدالطبیعه، متکلمان، و عارفان ایرانی در طول سده‌ها به آن پرداخته‌اند. از این رو کربن به احیای سنت عقلانی ایران و معرفی تازه‌ای از آن علاقه‌مند بود. و اما علامه نیز البته به این امر

سخت علاقه‌مند بودند. خود ایشان از احیاگران بزرگ فلسفه‌ی اسلامی در زمان خود بودند و به همین سنت تعلق داشتند و همچون کربن، فلسفه‌ی اسلامی را حقیقت می‌شمردند و خواهان ماندگاری آن، نه تنها برای ایران، بلکه برای همه‌ی جهان بودند. گفتنی است که هم علامه و هم کربن، در این باره نگاهشان به من بود. چون من نیز خود را یکسره وقف همین وظیفه‌ی حفظ، احیا، و معرفی سنت فکری اسلامی کرده بودم و از این رو، هر دوی آن‌ها مرا همچون حلقه‌ی ارزش‌مندی میان خودشان می‌دیدند.

آیا این امر برای شما ثمربخش بود؟

بله. به چند دلیل چنین بود. چون در این باره پرسیدید، مجبورم درباره‌ی خودم و این که چرا برایم ثمربخش بود، مطالبی بگویم. نخست آن که من همین که به ایران بازگشتم، در حالی که تنها بیست و پنج سال داشتم، وارد این گفت‌وگوها شدم. این گفت‌وگوها همچون شروع دوران تخصصی من بود که از آن‌ها چیزهای بسیاری را، مثلاً پاره‌ای مفاهیم تازه را در فلسفه‌ی اسلامی آموختم. همچنین مسأله‌ی اصلاحات فلسفه‌ی تطبیقی هم برایم مهم بود. البته زبان اول اروپایی من انگلیسی بود، نه فرانسه که کربن به آن سخن می‌گفت. اما چندان مهم نبود. چرا که من زبان فرانسه را نسبتاً می‌دانستم و به‌ویژه با واژگان فلسفی آن، به اندازه‌ی انگلیسی آشنا بودم. اما بگذارید مثالی بزنم. در سال ۱۹۶۳، هنگامی که کربن سرگرم ترجمه‌ی کتاب *المشاعر ملاحظه‌ها* بود، هفته‌ها با من مشورت می‌کرد. ما سرانجام درباره‌ی عنوان کتاب، عبارت *Le Livre des penetrations metaphysiques* را برگزیدیم که هرچند تحت‌اللفظی نبود، ترجمه‌ی زیبایی بود. من از این کار چیزهای بسیار آموختم و پاره‌ای ظرایف فلسفی زبان فرانسه نیز در حین کار با کربن به گنجینه‌ی ذهنی‌ام افزوده شد. تا آن زمان، من با آثار دکارت و ولتر و نیز سنت‌گرایانی مانند گنون آشنا بودم و از رهگذر کربن بود که با سبک دیگری از نوشته‌های فرانسوی مربوط به فرهنگ واژگان نویسندگان دوره‌ی نازایی و پاره‌ای از دیگر منابع آشنا شدم که کم‌تر استفاده می‌شد.

گفت‌وگو و ملاقات با کربن، برای شخص من پیش از هر چیز فرصتی برای آموختن بود. در ثانی، احساس می‌کردم که [با این کار] دارم گامی به سوی آن‌چه در صدد انجامش برآمده بودم برمی‌دارم؛ یعنی احیای سنت فلسفی خودمان، که منظور از آن، دو چیز بود: یکی شناختن آن به زبان امروزی و دیگری مواجهه با موضوعاتی که آن را از بیرون به چالش گرفته است. اما در این جا نکته‌ی مهمی هست که یادآوری دوباره‌ی آن بایسته است. هنگامی که من از هاروارد به ایران بازگشتم، بر آن شدم تا کل سنت فکری اسلامی را با پایبندی سرسختانه به آن و در عین حال بیان آن به زبانی امروزی، احیا کنم. اما کاری به رشته‌های حقوق، سیاست، و مانند این‌ها نداشتم. زیرا بسیاری کسان دیگر درباره‌ی این موضوعات کار می‌کردند و آن‌ها بیرون از تخصص من بود. به این ترتیب، اول از همه بر سه جنبه‌ی مهم‌تر سنت فکری اسلامی، شامل فلسفه با همه‌ی مکاتب آن، عرفان نظری، و علوم متمرکز شدم. درباره‌ی این سه حوزه، بسیار نوشته‌ام و هدفی که داشته‌ام هنوز پیش رویم پابرجاست. نقشی هم که در احیای سنت فکری اسلامی در ملاقات‌های میان کربن و علامه بر عهده داشتم، درست در راستای تحقق همین هدف بود. این‌گونه بود که سالیان سال، کار مترجم، مفسر، و میانجی را [در این ملاقات‌ها] با کمال میل و بی هیچ چشمداشت مادی بر عهده داشتم. اما حاصل این دوران، کارهایی بود که احساس می‌کردم برای تحقق اهدافم بسیار مهم، و مهم‌تر از هر پاداش دنیوی بود.

پرسشی از شما دارم. در سال ۱۹۸۵ در میان درس‌خوانده‌های در دانشگاه تهران و دیگر دانشگاه‌ها و تحصیل‌کرده‌های در غرب، اصلاً چند نفر به فلسفه‌ی اسلامی علاقه داشتند؟ عملاً هیچ‌کس. در آن زمان، حتی نامی از میرداماد و ملاصدرا نبود. اما بیست و پنج سال بعد که انقلاب اسلامی به وقوع پیوست، ببینید چه تفاوتی در طول این دوره پدید آمده است. هنگامی که من به ایران بازگشتم، کسانی که با فلسفه سروکار داشتند، دو گروه بودند؛ آن‌هایی که در دانشگاه تهران بودند که بیش‌تر تربیت‌یافته در فرانسه، چندی در آلمان، و یکی دو تا هم در جاهای دیگر بودند. سهم بزرگ یحیی مهدوی در میان این گروه، تأکید ویژه‌ی ایشان بر اهمیت زبان فارسی بود. گروه دوم، فیلسوفانی سنتی در قم، مشهد، و تهران، در جایی مانند مدرسه‌ی مروی، سپهسالار، و مانند این‌ها بودند. این دو گروه، در دو فضای متفاوت به سر می‌بردند و با همه‌ی کوشش‌های مقدماتی علامه طباطبایی، علاقه‌مندان به فلسفه‌ی اسلامی در میان ایرانیان درس‌خوانده‌ی غرب بسیار

کم‌شمار بودند. نمی‌خواهم بگویم هیچ ایرانی متجددی علاقه‌مند به فلسفه‌ی اسلامی نبود. چرا کمابیش کسانی بودند. بیست‌وپنج سال بعد که انقلاب اسلامی به وقوع پیوست، بی‌گمان فلسفه‌ی اسلامی از گفتمان عقلی عمومی بود و من از این که در این تحول نقشی داشته‌ام، به خود می‌بالم.

داستان جالبی برایتان می‌گویم که نتیجه‌اش را هنوز در ایران می‌بینید. روزی در زمان ریاست من در دانشکده‌ی ادبیات، ملکه مرا احضار کرد و گفت: «دکتر نصر، می‌خواهم نام خیابان فرح را که به نام من است، به نام یکی از چهره‌های سرشناس ایران تغییر دهم. لطفاً کسی را پیشنهاد کن.» من گفتم: «به نام همه‌ی شاعران بزرگ ما، از جمله فردوسی، نظامی، سعدی، خیام، جامی، و دیگران، خیابان‌هایی نام‌گذاری شده. اما درباره‌ی فیلسوفان چنین نیست. چرا نام آن را "خیابان سهروردی" نمی‌گذارید؟» او بی‌درنگ به شهردار تهران تلفن کرد و به یک هفته نکشید که همه‌ی علائم و تابلوها را برداشتند و آن خیابان به نام سهروردی معروف شد. البته تا مدت‌ها بعد راننده‌های تاکسی هنوز آن را خیابان فرح می‌نامیدند. به هر روی امروزه آن‌جا را خیابان سهروردی می‌نامند. بعدها کمی پیش از انقلاب، هنگامی که تهران رو به شمال گسترش یافته بود، باز هم از من خواستند که برای دو بلوار تازه و اصلی، نام‌هایی برگزینم و نام‌گذاری خیابان میرداماد و خیابان ملاصدرا کار من بود. زیرا ملکه از من خواست که برای این دو خیابان تازه و مهم، از نام فیلسوفان استفاده کنم. شما حتی در سطح عمومی نیز نمی‌توانستید تصور کنید که در سال ۱۹۶۰، بلواری اصلی، نه خیابانی باریک و فرعی آن هم در شمال تهران، به نام میرداماد نام‌گذاری شده باشد. در آن روزگار، چه کسی میرداماد را می‌شناخت؟ اما هم‌زمان با وقوع انقلاب، سازمان گوشت تهران که در خیابان ملاصدرا قرار داشت، به این نام معروف شد.

من این داستان را از باب مزاح برایتان می‌گویم. اما داستان بسیار تأثیرگذاری است. کوشش‌های علامه طباطبایی، کربن، و خود من از سویی، و تلاش فیلسوفان سنتی جوان‌تری همچون آشتیانی و مطهری از دیگر سو، زمینه‌ساز اقبال فرهیختگان جدید به فلسفه‌ی اسلامی شد و رفته‌رفته پژوهش‌گران جوان‌تری پا به میدان نهادند. من افزون بر شرکت در گفت‌وگوهای میان طباطبایی و کربن، در رادیو و تلویزیون هم درباره‌ی فلسفه‌ی اسلامی زیاد سخن می‌گفتم. ما دست به انتشار بسیاری متون و پژوهش‌ها زدیم که کم‌کم علاقه‌ی دانشجویان را [به فلسفه‌ی اسلامی] برمی‌انگیخت که گفت‌وگوهای میان کربن و علامه در این فرآیند کلی عامل مهمی به شمار می‌رفت. هر کسی اجازه‌ی شرکت در این گفت‌وگوها را نداشت و ما تنها به حدود ده نفر اجازه‌ی حضور در آن‌ها را داده بودیم. ولی مجموعه‌ی دو جلدی در این باره در قم منتشر و در دسترس همگان قرار گرفت که خیلی زود نظرها را به سوی خود جلب کرد. وانگهی، مطهری، شایگان، کربن، خود من، و دیگرانی که در این گفت‌وگوها حضور داشتند، همواره درباره‌ی مباحث زنده‌ی میان فلسفه‌ی غرب و فلسفه‌ی اسلامی که در این جلسات جریان داشت، با دیگران سخن می‌گفتند.

۷

فلسفه در انجمن

و همین روح گفت‌وگو میان روشنفکران سکولار ایرانی و مکاتب سنتی داخل و خارج ایران، آرمانی بود که به پیدایش انجمن سلطنتی فلسفه انجامید. چون این انجمن بر پایه‌ی چنین مفهومی استوار بود.

بله. قطعاً. آرمان محوری همین بود. شما درباره‌ی چگونگی تأسیس انجمن حرفی نزدید. اما اگر چنین پرسشی را مطرح کنید، درباره‌اش صحبت می‌کنم.

بله. خواهش می‌کنم.

خود شما مدتی طولانی در فرانسه درس خوانده‌اید. می‌دانید که عضویت در مؤسسه‌ی بین‌المللی فلسفه^۱ در پاریس، افتخاری بزرگ است. آن‌جا مهم‌ترین آکادمی فلسفی جهان است و هیچ‌گاه بیش از صد عضو نداشته است. البته بیش‌تر فلاسفه‌ی سرشناس اروپا، از جمله دوستان شما، پل ریکور و امانوئل لویناس، عضو آنند. در اوایل دهه‌ی هفتاد، من برای عضویت در آن‌جا نامزد شدم. در آن زمان، ریموند کلیبانسکی Raymond Klibansky، فیلسوف سرشناس اروپایی تبار، که هم‌اینک زنده و مقیم کاناداست، رئیس این مؤسسه بود. البته این برای من افتخار بزرگی بود که به عضویت آن‌جا برگزیده شوم و این خبر در روزنامه‌ها بیچد، تا جایی که ملکه بسیار خوشحال شد و به من تبریک گفت و نخست‌وزیر هیودا نیز تبریک گفت. این یک رویداد مهم فرهنگی برای ایران بود. در آن زمان، من رئیس دانشگاه آریامهر بودم و فرصت سر خاراندن هم نداشتم. کلیبانسکی چون همواره به اهمیت فلسفه‌های غیرغربی باور داشت، با من تماس گرفت و گفت: «ما شما را به عضویت این مؤسسه برگزیده‌ایم. چون انجمنی مانند این مؤسسه در ایران نیست. چرا چنین مؤسسه یا آکادمی فلسفه را در کشورتان بنیان‌گذاری نمی‌کنید؟» من گفتم: «بسیار خوب.» و به این ترتیب، ایشان را به ایران دعوت کردم و ما پیش از هر چیز، آن همایش مهم را در مشهد برگزار کردیم که بسیاری از فیلسوفان فرانسوی، اتریشی، آلمانی، و از دیگر ملیت‌ها مهمان ما بودند و میزبانی آن بر عهده‌ی ما بود. این نخستین تجربه‌ی برگزاری یک همایش مهم فلسفی بین‌المللی در ایران بود و معلوم شد که تا چه اندازه عالی بود.

جدای از این همایش، خود کلیبانسکی به تهران آمد و من ترتیب ملاقات او را با ملکه دادم. او بنا به صحبت‌هایی که با هم داشتیم، به عرض ملکه رساند که تأسیس مؤسسه‌ای فلسفی در ایران، کار مهمی است؛ مؤسسه‌ای که همواره مرکز بزرگ اندیشه خواهد بود. چون من در چندین طرح فرهنگی با ملکه همکاری نزدیک داشتم، به من گفت که درباره‌ی این کار فکری بکنم. این مربوط به پایان سال ۱۹۷۳ و آغاز سال ۱۹۷۴ بود که در پی افزایش یکباره‌ی بهای نفت، پول زیادی در دست بود و بنابراین هیچ مشکلی در زمینه‌ی هزینه‌ها وجود نداشت. از این رو، تنی چند از صاحب‌نظران این حوزه و علاقه‌مندان به فلسفه را جمع کردم و با آن‌ها درباره‌ی این طرح به رایزنی پرداختم. همه‌ی آن‌ها هم‌داستان بودند که چنین مؤسسه‌ای باید سازمانی مستقل و از پشتیبانی مستقیم ملکه برخوردار باشد. کسانی که با

¹ Institut International de Philosophie

آن‌ها در این باره مشورت کردم، شامل مرتضی مطهری، سید جلال‌الدین آشتیانی، عبدالله انتظام، یحیی مهدوی، محمد شهابی، مهدی محقق، و کسانی مانند این‌ها، و البته هانری کربن بود.

آیین‌نامه‌ی داخلی و اساس‌نامه‌ی مؤسسه را تنظیم کردم و محمود شهابی پیشنهاد کرد که باید نام آن را مانند انجمن‌های سلطنتی بریتانیا، سوئد، و جاهای دیگر، انجمن سلطنتی فلسفه بگذاریم. من تا آن زمان در این باره فکر نکرده بودم و با کربن مشورت کردم. او گفت: «در آلمان پیش از جنگ جهانی اول که به صورت امپراتوری اداره می‌شد، انجمن قدیم شاهنشاهی آلمان بود و باید این مؤسسه را نیز انجمن شاهنشاهی فلسفه‌ی ایران نام‌گذاری کنید.» و این‌گونه بود که انجمن، با هیأت مدیره‌ی خاص خود تأسیس شد. این مؤسسه کاملاً غیردولتی بود و من با آن که هنوز رئیس دانشگاه آریامهر بودم، بنیان‌گذار و رئیس این انجمن نوظهور هم شدم.

ملکه به من گفت: «هر قطعه زمینی را که بخواهید برایتان آماده می‌کنیم.» من گفتم: «بهتر است حتی‌الامکان ساختمان‌های قدیمی تهران را حفظ کنیم و اگر اجازه می‌فرمایید می‌کوشم تا یکی از این خانه‌های قدیمی را پیدا کرده و آن را به گونه‌ای شایسته بازسازی کنم.» با این پیشنهاد موافقت کرد و من پس از پرس‌وجو، منزل قدیمی لقمان‌الملک را در نزدیکی چهارراه پهلوی پیدا کردم، آن را از فرزندانش خریداری کرده و با به‌کارگیری استادکاران سنتی به نوسازی آن همت گماشتیم. من یکی دو خانه‌ی دور و بر آن را نیز خریدم و به این ترتیب، ما در مرکز تهران، فضای گسترده‌ای را ویژه‌ی مطالعات و تحقیقات فلسفی پدید آوردیم. باید می‌دیدید که آن‌جا پس از پایان مرمت چقدر زیبا شده بود. استادکاران اصفهانی اندرون آن را با کاشی آبی پوشاندند و حتی مبلمان با طراحی ویژه‌ای نیز برای آن سفارش دادیم. خواسته‌ی من این بود که فضایی واقعاً ایرانی باشد؛ فضای اصیل ایرانی که در آن به پژوهش و بحث درباره‌ی فلسفه می‌پردازند.

نخست تصمیم گرفتیم که انجمن، مدرک اعطا نکند. چرا که در خیلی جاها، دانشجویان تنها برای کسب مدرک حضور می‌یافتند. آن‌جا مانند مدرسه‌ی مطالعات عالی پرینستون و چند جای دیگر مانند آن در ایالات متحد و اروپا بود و کسانی که به آن‌جا می‌آمدند، یا دکترایشان را تمام کرده و یا در شرف اتمام بودند؛ به گونه‌ای که برای مطالعه‌ی پیشرفته [تکمیلی] در آن مؤسسات حضور می‌یافتند. ما دانشجویان ایرانی و دانشجویانی از دیگر کشورهای اسلامی و نیز از غرب و شرق داشتیم؛ دانشجویانی که دارای خاستگاه‌های فلسفی متفاوتی بودند. من مشتاق بودم که دانشجویانی حتی از چین و ژاپن داشته باشیم که هرچند متأسفانه دانشجوی چینی نداشتیم، دو دانشجوی ژاپنی و نیز دانشجویانی از اروپا، آمریکا، و کشورهای اسلامی به انجمن آمدند. استادانی که قرار بود دیدگاه‌های گوناگون فلسفی را ارائه کنند، شامل کربن و ایزوتسو - دو فیلسوف تطبیقی بزرگ، یکی از غرب [و دیگری از شرق] - و نیز میرزا مهدی حائری و مرتضی مطهری و خود من بودند که اعضای هیأت علمی آن‌جا به شمار می‌رفتند. آشتیانی نیز از جمله‌ی اعضای این هیأت بود که از سکولار گرفته تا چهره‌های مذهبی را در خود جای داده بود. ما در آن‌جا کسانی با تعلیم و تربیت سنتی داشتیم که دل‌بسته‌ی فلسفه‌ی اسلامی بودند و نیز تربیت‌یافتگان مدرنی همچون یحیی مهدوی و غلامحسین صدیقی که دیدگاه فلسفی غربی داشتند. صدیقی مشارکت مستقیم در انجمن نداشت، اما تأثیرگذار بود. در حالی که یحیی مهدوی در آن‌جا نقش بسیار مهمی بر عهده داشت.

فضایی را پدید آوردیم که زمینه‌ساز تعامل این دیدگاه‌های گونه‌گون و تحقق گفت‌وگو [میان آن‌ها] بود. آن‌جا همه جور دانشجوی بود که از ویلیام چیتیک که داشت دکترایش را از دانشگاه تهران می‌گرفت و با ایزوتسو، ابن‌عربی می‌خواند و بعدها به تدریس در انجمن پرداخت گرفته تا جیمز موریس که الآن اندیش‌مند سرشناس آمریکایی در زمینه‌ی تفکر اسلامی است، تا ایگاراشی که چنان‌که می‌دانید بعد در ژاپن سر مسأله‌ی سلمان رشدی کشته شد، تا پیتر ولفسون که شاعر مستعد آمریکایی است و پاره‌ای اشعار فارسی را هم به انگلیسی برگردانده است، و تا طلاب قمی را در بر می‌گرفت. همچنین چندی از دانشجویان تحصیلات تکمیلی دانشگاه تهران هم در کلاس‌هایی که حضور در آن‌ها برای همگان آزاد بود، شرکت می‌کردند. انجمن درست مانند مدارس سنتی قدیم بود. شهریه‌ای از کسی دریافت نمی‌شد. ثبت‌نام رسمی هم لازم نبود و از کاغذبازی‌های اداری هم خبری نبود. مثلاً من کلاسی درباره‌ی شرح گلشن راز لاهیجی داشتم که متن آن به زبان فارسی با گزیده‌هایی کم‌وبیش عربی است. شرکت‌کنندگان این کلاس، شامل شش زن ایرانی درس‌خوانده‌ی اروپا بودند که به عرفان علاقه داشته و جز آن‌ها دانشجویان ایرانی و خارجی و محققان برجسته‌ای نیز بودند که سال‌ها به مطالعه‌ی اندیشه‌ی فلسفی پرداخته

بودند. آن‌جا فضای آموزشی فوق‌العاده‌ای بود و انتشارات ما نیز طیف وسیعی از علائق فلسفی دانشجویان و نیز خود انجمن را به نمایش می‌گذاشت.

کتاب به سوی فلسفه‌ی ذن بدیسم^۱، نوشته‌ی ایزوتسو، که از مهم‌ترین کتاب‌های قرن بیستم درباره‌ی ذن است، از جمله انتشارات ما به زبان انگلیسی بود. همچنین در مدت زمان کوتاهی، چندین متن مهم و پژوهش‌هایی را درباره‌ی فلسفه‌ی ایرانی و اسلامی به دو زبان فارسی و عربی و نیز یکی دو اثر درباره‌ی فلسفه‌ی یونان درآوردیم. انقلاب که شد، پنج سال از عمر انجمن می‌گذشت و در طول همین پنج سال، ما حدود پنجاه عنوان کتاب مهم منتشر کردیم و نشریه‌ی چندزبانه‌ای به نام *جاویدان* خرد داشتیم که در دنیا شناخته شده بود.

این نشریه در خارج از ایران هم خوانندگانی داشت؟

بسیار زیاد. نمی‌دانید پس از توقف انتشار نشریه‌ی *جاویدان* خرد تا چه اندازه کمبود آن احساس شد. کاتلین راینه - شاعر سرشناس انگلیسی، نویسنده، فیلسوف، و متخصص ویلیام بلیک - در دهه‌ی هشتاد شروع به انتشار نشریه‌ی *تمنس* Temenos در انگلستان کرد؛ نشریه‌ی معروفی در باب هنر و خیال که ده سال انتشار آن ادامه یافت. راینه همچنین دوست کربن بود و شمار زیادی از مردم انگلستان، که به هنر سنتی و عالم خیال علاقه‌مند بودند، این نشریه را می‌خواندند. کاتلین راینه در همان شماره‌ی نخست این نشریه گفت که امیدوار است *تمنس* جایگزین *جاویدان* خرد باشد و جای خالی آن را پر کند. ما نشریه‌ی *جاویدان* خرد را برای بسیاری از آکادمی‌های مهم و مراکز آموزشی می‌فرستادیم. هرچند عمر آن کوتاه بود، بسیار تأثیرگذار بود. بسیار جالب است که انگیزه‌ی اصلی همه‌ی تلاش‌های صورت گرفته در بیست سال اخیر در ایران، در جهت نزدیک کردن حوزه و دانشگاه، و نیز علاقه‌ی شدید بسیاری از طلاب در قم و مشهد که فلسفه‌ی اسلامی می‌خوانند به مطالعه‌ی فلسفه‌ی غرب و موضوعاتی مانند آن، اصلی‌ترین محرک‌ش همان کارهای انجمن حکمت و نیز البته حضور علامه طباطبایی و مطهری بوده است.

¹ *Towards a Philosophy of Zen Buddhism*

دانشگاه صنعتی و علم‌گرایی ایرانی

شما اشاره کردید که هم‌زمان، رئیس دانشگاه آریامهر هم بودید. جالب است که شما چگونه ریاست یک دانشگاه صنعتی مدرن را، در عین انتقاد از علم‌گرایی غربی، پذیرفتید؟

پرسش بسیار خوبی است. می‌دانید که من همواره منتقد علم‌گرایی غربی بوده‌ام. اما هیچ‌گاه نگفتم که می‌توانیم از آموزش علوم جدید سر باز زنیم. حرف من این بوده است که باید علم غربی را بر پایه‌ی جهان‌بینی خودمان بیاموزیم و در نقد آن بکوشیم و نیز آن را با جهان‌بینی خودمان درآمیخته و در آن جذب کنیم. همچنین، من همواره منتقد سرسخت تقلید کورکورانه از فناوری غربی بوده‌ام. اما درباره‌ی این که چرا رئیس دانشگاه صنعتی شدم، دلیلش این بود که این دانشگاه، در آن زمان، بهترین دانشگاه علوم جدید نه‌تنها در ایران، بلکه عملاً در سرتاسر آسیا بود و هنوز هم هست. هیچ دانشگاهی در ایران، به لحاظ سطح بالای آموزش و توانایی استادان و دانشجویانش، به پای آن‌جا نمی‌رسید. هرچند اداره‌ی چنین جایی به لحاظ سیاسی بسیار دشوار بود و سه سالی که من رئیس این دانشگاه بودم از سخت‌ترین سال‌های زندگی‌ام بود و سرانجام هم بر اثر تنش‌های پیوسته‌ای که بر من وارد می‌آمد، دچار ناراحتی قلبی شدم و به ناچار، از این سمت کنار رفتم. من بی آن که هراسی داشته باشم، سال‌ها بود که درباره‌ی دیدگاه‌هایم با شاه و ملکه حرف زده بودم. شاه طرفدار سرسخت فناوری جدید و مدرنیزاسیون بود و با این‌همه، ایران را بسیار دوست می‌داشت. چنین نبود که او کشورش را دوست نداشته باشد. بلکه فکر می‌کرد که مدرن شدن به سود ایران است و جواب منفی این امر را تشخیص نمی‌داد. اما ملکه بسیار دل‌بسته‌ی فرهنگ ایرانی و ابعاد گوناگون آن بود و من بارها با شاه و ملکه یا تنها با شاه، درباره‌ی ضرورت ادغام مفاهیم مدرن در فرهنگ خودی بحث کرده بودم. شاه می‌گفت نصر [فارغ‌التحصیل] از ام‌آی‌تی است و هرگز نامی از هاروارد نمی‌برد، چون ام‌آی‌تی به نوعی آرمان او بود و می‌دانست که من با علوم غرب به خوبی آشنا هستم. من با آن که فناوری را خوب می‌شناختم، اما در عین حال آن را رقیب بزرگ فرهنگ ایرانی می‌دانستم و منتقد هر شکلی از علم یا فناوری بودم که به کلی ویران‌گر فرهنگمان باشد. شاه ایران را خوب می‌شناخت و نیز می‌دانست که من درباره‌ی بحران محیطی و علیه آن‌چه ما با محیط زیست می‌کنیم، مطالبی نوشته بودم.

در زمان ریاست علیخانی بر دانشگاه تهران نیز معاون او بودم. پس از او نهایندی رئیس دانشگاه شد و من در زمان ریاست او، هم رئیس دانشکده‌ی ادبیات و هم معاون او بودم. هنگامی که نهایندی رئیس دانشگاه شد، می‌خواستم معاونت دانشگاه را رها کرده و تنها به امور دانشکده‌ی ادبیات بپردازم. چون در آن زمان این دانشکده دارای پنج‌هزار دانشجو بوده و نیمی از اندیش‌مندان بزرگ کشور را در خود جای داده بود و اداره‌اش به اندازه‌ی کافی دشوار بود. یک روز پس از آن که به ریاست دانشکده‌ی ادبیات بازگشته بودم، از دربار با من تماس گرفتند و شاه به من گفت: «همه‌ی این سال‌ها شما درباره‌ی اهمیت پاسداری از فرهنگ ایرانی سخن گفته‌اید و من اندیشیده‌ام که شما در عین حال، چهره‌ای دانشگاهی هستید که معاون [دانشگاه] و رئیس [دانشکده] هم بوده‌اید. می‌خواهم که فرصتی استثنایی به شما بدهم. هیچ دانشگاهی نزد من عزیزتر از دانشگاه آریامهر نیست. سعی کن آن را به نحو احسن اداره کنی و علوم و فناوری جدید را بومی ایران کرده و آن‌ها را با فرهنگ ما هرچه هماهنگ‌تر سازی.» البته این چالش بسیار بزرگی بود. با این‌همه، من آن را با خرسندی پذیرفتم و چنان‌که گفتم، این دوران از چالش‌انگیزترین و خلاق‌ترین سال‌های زندگی‌ام بود. پیش از هر چیز، وقتی رئیس این دانشگاه شدم،

می‌دانستم که تغییر دادن دیدگاه چهارصد دکتر فارغ‌التحصیل از ام.آی.تی، استنفورد، برکلی، امپریال کالج لندن، و جاهایی مانند آن کاری بس دشوار خواهد بود. چنین چیزی کار یک‌شبه نبود. اما من بی‌درنگ پس از آن که رئیس دانشگاه شدم، دپارتمان علوم انسانی را تأسیس کردم و چند تن از برجسته‌ترین دانشجویانم، از جمله حداد عادل، ویلیام چیتیک، و دیگران را به آن‌جا آوردم.

برای تدریس در آن‌جا؟

بله. برای تدریس. آن‌ها همگی استادیار شدند و ما گستره‌ی کلی علوم انسانی را به دانشگاه آوردیم.

منظورتان علوم انسانی غربی است؟

خیر، نه تنها علوم انسانی به سبک غربی - که توسط علوم و فناوری جدید در محاق واقع شده‌اند - بلکه علوم انسانی خودمان مد نظر بود. امروزه علوم انسانی در بیش‌تر دانشگاه‌های غربی، دست‌کم در آمریکا و تا اندازه‌ای در اروپا، بر اثر شیخون علم‌گرایی مظلوم واقع شده و به حاشیه رانده شده است. به هر حال، به نظر من کاری بود که باید انجام می‌گرفت. همه‌ی دانشجویان بایستی دوره‌هایی را در علوم انسانی می‌گذراندند و به تأمل درباره‌ی این موضوعات می‌پرداختند. من همچنین دوره‌های تازه‌ای را در دانشکده‌های مهندسی و علوم درباره‌ی ارزیابی فناوری مدرن و تأثیر آن بر جامعه‌ی بشری و بر محیط زیست ارائه کردم؛ چنان‌که امروزه چنین دوره‌هایی را در جاهایی مانند ام.آی.تی می‌بینیم. ما نباید تنها ریزه‌خور خوان غرب باشیم. همواره آن‌چه به دست شرقیان می‌رسد، معمولاً در غرب از اعتبار افتاده است. در کنار این برنامه‌ها، طرح‌های بزرگ دیگری را هم در زمینه‌ی پژوهشی و هم آموزشی درباره‌ی صورت‌های دیگر فناوری مانند انرژی‌های جایگزین شروع کردم.

دردسر بسیاری داشتم برای مجاب کردن شاه در این که به جای ساختن نیروگاه اتمی بوشهر - که تا اندازه‌ای هم دانشگاه آریامهر بر آن نظارت داشت - بر انرژی خورشیدی متمرکز شویم و او می‌گفت: «اگر روزی نفت نداشته باشیم، باید این پشته را داشته باشیم.» شاه پیشنهاد مرا نپذیرفت. جالب این‌جاست که دانشجویان دانشگاه آریامهر که مخالف رژیم بودند، مرا به جهت این که دانشگاه، اداره‌ی پروژه‌ی نیروگاه را بر عهده داشت، مورد حمله قرار می‌دادند. پس از وقوع انقلاب در ایران، این پروژه تعطیل شد. اما سال‌ها بعد، بار دیگر ایرانی‌ها با چند میلیارد ضرر، همین پروژه را از سر گرفتند که این خود واقعیتی در خور توجه است. ظاهراً نگرش به فناوری جدید با تغییر در رژیم‌های سیاسی هم به سادگی تغییر نمی‌کند. من در این باره زیاد نوشته‌ام. این نگرش در میان پادشاهان، کمونیست‌ها، و حکومت‌های انقلابی یکی است. به هر روی، دانشگاه آریامهر در فروکاستن از تأثیر فناوری جدید کاری بزرگ بر عهده داشت و می‌کوشید حتی‌الامکان گونه‌های سنتی فناوری را احیا کند. مثلاً در همان زمان بود که ما دست‌اندرکار ساختن دانشگاه آریامهر در اصفهان بودیم. من مسؤلیت دانشگاه اصفهان را به مهدی ضرغامی، که [بعدها] جانشین من شد و در آن زمان معاون من و آدم بسیار خوبی بود، سپردم. او مسؤل پروژه‌ی عظیم [دانشگاه] اصفهان بود و خودم هم هر هفته به آن‌جا سرکشی می‌کردم.

زمینی که ما برای آن دانشگاه خریدیم، بزرگ‌تر از هر دانشگاهی، از جمله دانشگاه استنفورد بود [و در واقع] بزرگ‌ترین دانشگاه جهان را تأسیس کردیم. وانگهی، هنگامی که ماکت، یعنی الگوی مورد استفاده‌ی معماران برای ساخت دانشگاه را دیدم، گفتم: «این معماری، ایرانی نیست.» چون بر اساس آن، یک برج بزرگ سی طبقه در وسط بیابانی در بیرون از اصفهان ساخته می‌شد. از این رو پیش‌ملکه رفتم و گفتم: «علیاحضرت، این برج متعلق به آن‌جا نیست. اگر شما مرا به ریاست آن دانشگاه منصوب می‌کنید، باید به دیدگاه‌های من هم توجه کنید. دست‌کم باید دانشگاهی بر پایه‌ی معماری سنتی ایرانی بسازیم و در آن از مصالح سنتی خودمان، همچون آجر و مانند آن استفاده کنیم.» او گفت: «ببین، این دانشگاه آریامهر است. برو این را به شاه بگو. من نمی‌توانم در این کار دخالت کنم.» به این ترتیب، هرچند معمار [دانشگاه] به من گفت: «شاه این را تأیید کرده است و هیچ‌چیز قابل تغییر نیست»، من با نگرانی نزد شاه رفتم و گفتم:

«اعلی حضرت، دانشگاه چشم‌انداز جالبی دارد که مشرف بر زیباترین شهر ایران، یعنی اصفهان است و مایه‌ی شرمندگی خواهد بود که معماری دانشگاه با معماری شهر ناهمگون باشد.» او گفت: «منظورت چیست؟» گفتم: «در وسط دانشگاه برج بزرگی قرار می‌گیرد که به گفته‌ی معماران در هر متر مربع، گنجایش چندین انسان را خواهد داشت و زمین‌های اطراف آن بی‌استفاده می‌ماند.» شاه گفت: «بله، بله، من دستورش را داده‌ام.» من گفتم: «نمی‌شود برجی افقی بسازیم؟» شاه خندید و گفت: «آخر این چه حرفی است که شما می‌زنید؟»

به جای برج عمودی؟

من گفتم: «ما بیست و چهار میلیون متر [مربع] زمین در اختیار داریم. چرا این همه نیرو را برای بالابر، تهویه‌ی مطبوع، و مانند آن هدر دهیم؟ اعلی حضرت، شما می‌توانید همین تراکم را روی زمین داشته باشید.» شاه خندید و گفت: «من تاکنون درباره‌ی برج افقی چیزی نشنیده‌ام. بسیار خوب، برو این کار را بکن و طرح آن را برای من بیاور.» بسیار مهم بود که شاه به این موضوع تن در داد و به این ترتیب، فرصتی برای آفرینش نقشه‌ای ایرانی فراهم شد و برای ساخت [دانشگاه] با آجر، دست به کار شدیم. من بهترین آجرکارها را از یزد، قم، و اصفهان به کار گرفتم و با ساخت کوره‌های [ستتی] خودمان کوشیدیم تا فناوری کهنه را زنده کنیم. البته من پس از چند سالی این مسؤلیت را رها کردم. اما پیش از آن کار از کار گذشته بود و با این همه، من به لحاظ عملی ناامید نبودم. فناوری‌های غربی داشت از هر سو به ایران سرازیر می‌شد و جای خرسندی بود که مردم ما با مهارت‌های ستتی مان و با شناختی که از علوم انسانی مان، از جمله فلسفه و موضوعاتی از این دست داشتند، تا اندازه‌ای جلوی این جریان را گرفتند. هدف من این نبود که مهندسانی تک‌بعدی تربیت کنم که خاورمیانه و سرتاسر آسیا را پر کنند. بلکه می‌خواستم کسانی باشند که دیگر ابعاد زندگی و فرهنگ خودی را نیز بفهمند. از این رو، چنان‌که گفتم، ناراضی نبودم. هر چند دوره‌ی دشواری در زندگی‌ام بود. زیرا چنان‌که می‌دانید، در همه‌ی این سال‌ها که رئیس دانشگاه آریامهر بودم، با همه‌ی گرفتاری‌هایی که داشتم، از جمله رفت‌وآمد نظامیان به دانشگاه، هرگز از نوشتن و تدریس در دانشگاه تهران دست نکشیدم و بیش‌تر وقت‌ها تا ساعتی از نیمه‌شب، کار می‌کردم.

آیا دشوار بود؟ از شما می‌خواهم در این باره حرف بزنید که آیا ریاست بر دانشگاه [آریامهر] کار دشواری بود؟ آیا دانشجویان و استادان گرایش زیادی به سیاست داشتند؟

بیش‌تر آن‌ها گرایش‌های سیاسی داشتند که هم چالش‌ساز و هم دشوار بود. وضعیت آن‌جا نسبت به دانشگاه تهران بسیار دشوارتر بود. در دانشگاه تهران دانشجویان دارای گرایش‌های سیاسی، بیش‌تر در دانشکده‌ی فنی - مهندسی بودند و در دانشکده‌ی ادبیات اندکی وضع بهتر بود. اما با این همه، گه‌گاهی مشکلاتی را با دانشجویان داشتیم. در دانشگاه آریامهر دانشجویان و نیز استادان، نه‌تنها گرایش‌های سیاسی داشتند، بلکه بعضی‌ها بسیار دوآتشه بودند. اما من هم امتیازاتی داشتم. اول از همه این که من شخصی کاملاً دانشگاهی بودم و هیچ‌کس نمی‌توانست اعتراض کند و بگوید «آن‌ها یکی از عمال خود را به ریاست دانشگاه گماشته‌اند.» و چیزهایی مانند آن که اغلب در دانشگاه تهران مطرح می‌شد. دوم آن که پیشینه‌ی من در علوم [جدید] کم‌تر با آشنایی‌ام با علوم انسانی نبود. سوم آن که دانشجویان مذهبی این دانشگاه، که از جمله‌ی داغ‌ترین دانشجویان در سیاست بودند، می‌دانستند که نمی‌توانند همچون کسانی که دین‌دارتر از من هستند، بر من خرده بگیرند. می‌دانید که آن‌ها نمی‌توانستند مرا متهم کنند به این که ایرانی متجددی هستم اهل می‌گساری، و تعالیم اسلامی را زیر پا می‌گذارم. البته همه‌ی دانشجویان مذهبی و چندان هم بی‌تجربه نبودند. دانشجویان چپی سازمان‌یافته‌ی همچون اعضای [سازمان] مجاهدین خلق هم بودند که در میان دانشجویان، سازمان مخفی داشتند و بنابراین تنها مسأله‌ی استفاده از منطق مطرح نبود. مثلاً آن‌ها می‌گفتند «ما خواهان تعلیق دو روزه‌ی امتحانات هستیم» که خواسته‌ای غیرمنطقی بود و طبعاً در پی به راه انداختن آشوب و بی‌نظمی بودند.

در آن زمان، من دست به کار خطرناکی زدم که احتمالاً پس از جنگ جهانی دوم نخستین بار بود که در ایران اتفاق می‌افتاد. هنگامی که دانشجویان دانشگاه‌های ایران اعتصاب می‌کردند، برای مدتی کلاس را ترک می‌کردند و دوباره سر کلاس حاضر می‌شدند، بی آن که اتفاقی

بیافتند که این امر سبب افت کیفیت آموزشی می‌شد. من همان روز اولی که به دانشگاه [آریامهر] رفتم، در حضور استادان و نیز دانشجویان گفتم که «من کیفیت آموزش را فدای هیچ چیزی در عالم نمی‌کنم». پس از گذشت زمانی در سال ۱۳۵۳، هنگامی که دانشگاه‌ها را شورش‌های گسترده‌ای فرا گرفته بود و دانشجویان به رهبری مجاهدین خلق دست به اعتصاب زده بودند، من شورای عالی دانشگاه را به جلسه‌ای فراخواندم که دو روز و هر روز شانزده تا هفده ساعت به طول انجامید و تا ساعت دو یا سه شب ادامه می‌یافت. ما نیمه‌شب به خانه می‌رفتیم و پس از چند ساعت خواب، صبح روز بعد بازمی‌گشتیم. من باید جدی بودن امر را به استادان می‌قبولاندم و چند تن از آن‌ها نمی‌پذیرفتند که باید به دانشجویانی که کلاس را ترک می‌کنند، اخطار بدهیم و اگر در مدت یک هفته سر کلاس حاضر نشدند، برای بار دوم به آن‌ها اخطار بدهیم و چنان‌چه غیبتشان به دو هفته رسید، از آن نیم‌سال محرومشان کنیم. ما [در دانشگاه] رایانه‌ی بزرگی داشتیم که این امکان را فراهم می‌کرد. دانشگاه‌های دیگر توان این کار را نداشتند و وانگهی بعضی از استادان هم چون نمی‌خواستند موضوع را جدی بگیرند، در برابر چنین کاری ایستادگی می‌کردند و اگر اعتصاب ادامه هم می‌یافت، برایشان اهمیتی نداشت.

من سرانجام استادان را به پذیرش این طرح قانع کردم و فردای آن روز دستورات لازم را دادم. نخست‌وزیر هویدا به من تلفن کرد و گفت: «می‌دانید که دارید با آتش بازی می‌کنید؛ آتشی که به زودی دامن‌گیر خودتان هم می‌شود. هیچ‌کدام از رؤسای دیگر دانشگاه‌ها این کار را نمی‌کنند.» من گفتم: «ببینید، من این سمت را برای ارتقای سیاسی خویش نپذیرفتم. من آدم دانشگاهی هستم و اگر قرار است رئیس این دانشگاه بمانم، باید این موضوع را جدی بگیریم.» هویدا گفت: «من هیچ مسئولیتی را نمی‌پذیرم. شما باید بروید و با شاه صحبت کنید.» من بی‌درنگ نزد شاه رفتم و با او حرف زدم. او مرا تأیید کرد و گفت: «خوشحالم که بالأخره رئیس دانشگاهی پیدا شد که دانشگاه را جدی می‌گیرد. من از شما حمایت می‌کنم.» سازمان امنیت، زیرمیزی کارهایی می‌کرد که من از آن‌ها خبر نداشتم. خود آن‌ها علت همه‌ی تحریکات بودند و امور به این سادگی نبود. دانشگاه میانه‌ی ریسمانی را گرفته بود که نمی‌دانست دو سر آن را چه کسانی دارند می‌کشند. تنها میانه‌ی ریسمان دست ما بود. من می‌خواستم مطمئن شوم که این خرابکاری از جانب ساواک آب نمی‌خورد. اما هنوز هم که هنوز است، از این امر مطمئن نیستم. زیرا آن‌ها مزدوران آشوب‌گر خاص خود را داشتند که همه کار از دستشان برمی‌آمد. به هر روی، دو هفته [از اعتصاب دانشجویان] سپری شد و نگهبانی دانشگاه از ورود دانشجویان اعتصاب‌کننده به دانشگاه جلوگیری کرد و نمی‌دانید که این کار چه تأثیری داشت.

اول از همه، این دانشجویان نگهبانان دانشگاه را تهدید به مرگ کردند و ماژور (سرگرد) نوروزی را که مرد فقیری بود، ترور کردند. سپس آن‌ها بمبی را در دفتر من کار گذاشتند. اما چون آن روز کاری داشتم و نیم ساعت دیر آمدم، بمب نیم ساعت پیش از آمدن من منفجر شد. آن روز من بر خلاف همیشه که هفت‌ونیم می‌آمدم، ساعت هشت [به دفترم] رسیدم. وضعیت از این قرار بود. کیفیت آموزشی بهانه نبود. بلکه من خدا را سپاس‌گزارم که در حفظ کیفیت دانشگاه در آن روزهای سخت موفق بودم و همه‌ی آن دانشجویان - حتی آن‌هایی که فعالیت‌های سیاسی داشتند - امروزه در رشته‌ی خود از افراد توانا و قابل به شمار می‌آیند و از آموزش جدی و سختگیرانه‌ای که دیده‌اند بسیار راضی‌اند. می‌دانید که در بعضی از دانشگاه‌های ایران، دانشجویان در هر نیم‌سال به جای چهار ماه، دو ماه سر کلاس می‌روند و با این همه، نمره هم می‌گیرند. دانشجویان هفته‌ها از کلاس غیبت می‌کنند و استاد مدعی است که در مدت دو روز، عقب‌افتادگی آن‌ها را جبران می‌کند. من این امر را بارها در دانشگاه تهران دیده بودم و چالشی بزرگ برای من بود که درباره‌ی [حضور در] کلاس‌ها در دانشگاه آریامهر بسیار سختگیر باشم.

شاید پافشاری بر انضباط دانشگاهی، چیزی بود که از پدرم - که او هم معلم بود - به ارث برده بودم. من نیز یک معلم بودم و از این روست که سالیان سال در اداره‌ی دانشگاه تهران و آریامهر و بعدها در انجمن حکمت نقش داشتم. اما چنان‌که گذشت، هرگز نگذاشتم تا فعالیت‌های اجرایی و مدیریتی، بر فعالیت‌های آموزشی، پژوهشی، و تألیفی من تأثیر بگذارد.

برای چه کاری؟

برای آرام کردن اوضاع.

بله. اما هرگز به سربازان اجازه نمی‌دادیم که از بیرون وارد دانشگاه شوند. بلکه دانشگاه محافظان ویژه‌ی خود را داشت. گاهی می‌شد که دانشجویان در نهارخوری در دسر درست می‌کردند و لازم بود که برای آرام کردن اوضاع وارد عمل شویم.

بله. به همین دلیل این یکی از مواردی است که در ایران شما را به جهت آن سرزنش می‌کنند که چگونه آدمی معنوی برای آرام کردن اوضاع در دانشگاه، به زور متوسل شده است.

این یک بدفهمی از حقیقت معنویت است و به شما می‌گویم که این داستان بسیار بامزه‌ای است. من همان روز اولی که به دانشگاه رفتم، در نهارخوری آشوب بزرگی برپا بود. بنابراین خودم به آنجا رفتم. دانشجویان بسیار عصبانی بودند و می‌گفتند «فکر می‌کنند نهارخوری را تعمیر کرده‌اند، اما سقف را ببینید، تعمیر نشده است. ما جایی برای غذا خوردن نداریم.» من گفتم: «حق با شماست. می‌دهم این را بلافاصله برایتان تعمیر کنند.» چند دقیقه بعد به دفترم بازگشتم. رئیس ساواک، شخصاً به من تلفن کرد و گفت: «دکتر نصر، این کار خودکشی بوده است. چرا شما به میان دانشجویان رفتید؟ ممکن بود تو را بکشند.» من به شوخی گفتم: «چون من اهل کاشانم و می‌خواستم نشان دهم که کاشی‌ها نترس هستند.» سپس با پیمان‌کاران تماس گرفتم و گفتم: «شما دانشگاه را ترک نمی‌کنید تا تعمیر سقف تمام شود.» و به نگهبانان دم در دانشگاه هم تلفن کردم و گفتم: «این آقایان تا کارشان را تمام نکرده‌اند، نمی‌توانند دانشگاه را ترک کنند.» ساعت هفت شب بود که من با راننده‌ام دانشگاه را ترک گفتم و پیمان‌کاران فکر می‌کردند من دارم شوخی می‌کنم. صبح روز بعد، هنگامی که به دانشگاه رفتم، پیمان‌کار اصلی، پس از هفته‌ها تأخیر، در حالی که هنوز اصلاح نکرده و تمام شب را بیدار مانده بود، تعمیر سقف را به پایان رسانده بود. یکی از پیمان‌کاران گفت: «دکتر نصر، من فکر می‌کردم شما عارف هستید. اما نمی‌دانستم که عارفی قدره‌بند هستید.» من هم گفتم: «دوست عزیز، مگر سرگذشت تصوف را نخوانده‌اید و نشنیده‌اید که در بسیاری از بزرگ‌ترین جنگ‌های تاریخ اسلام، صوفیان بر پشت اسب نشستند و در نبرد شرکت جستند؟ شما جنبه‌ی دیگر این داستان را نخوانده‌اید.»

مسأله‌ی به‌کارگیری زون، گاهی گریزناپذیر است؛ آن هم هنگامی که طرف مقابل زور به کار می‌برد. یعنی اگر شما دانشجویانی داشتید که پنجره‌ها را می‌شکستند و تلویزیون‌ها را (که از مالیات عمومی خریدار شده و متعلق به دانشجوی خاصی نیست) از اتاقشان به بیرون می‌انداختند، چه می‌کردید؟ تنها می‌نشستید و تماشا می‌کردید؟ کسی باید برخیزد و بگوید «این کار را نکنید» و اگر باز هم ادامه دادند، باید متوسل به زور شد. اما من همواره در هر فرصتی، حتی در دانشگاه تهران، طرف دانشجویان را می‌گرفتم. بسیاری از مقامات کنونی ایران در آن زمان، از جمله‌ی دانشجویانی بودند که من از زندان نجاتشان دادم و الآن از دوستان من هستند. آن‌ها می‌دانند که من همواره طرف آن‌ها بودم. اما با این همه، اگر شما هم مسؤول جان چند هزار دانشجو بودید و گروهی دویست سیصد نفره زندگی را بر بقیه ناممکن می‌کردند، راهی جز این نداشتید که نخست به آن‌ها تذکر شفاهی بدهید و در مرحله‌ی بعد تهدیدشان کنید. اما اگر هیچ‌کدام این‌ها کارگر نیافتاد، برای جلوگیری از اغتشاش، راهی جز برخورد فیزیکی نخواهید داشت.

چنان‌که می‌دانید، چند تایی از دانشجویان ما کشته شدند. اما این اتفاق در بیرون از دانشگاه رخ داد. آن‌ها عضو سازمان‌های زیرزمینی بودند که در بیرون از دانشگاه با نیروهای امنیتی می‌جنگیدند. یکی از وقایعی که هیچ‌گاه تا پایان عمر از یاد نخواهم برد و هنوز هم بسیار ناراحتم می‌کند، این است که روزی پدر و مادری از مورچه‌خورت، از توابع اصفهان، به دفتر من آمدند. از ظاهر مرد پیدا بود که کشاورز است. او شروع به گریه کرد و گفت: «پسر من سال چهارم است و دارد مهندس می‌شود. او را به زندان انداخته‌اند. او کاری جز درس خواندن ندارد و پسر بسیار خوبی است.» خیلی دلم سوخت و به نخست‌وزیر تلفن کردم و گفتم: «فلانی را دستگیر کرده‌اند و می‌خواهم که آزادش

کنند.» او گفت: «تا ده دقیقه‌ی دیگر به شما زنگ می‌زنم.» پس از ده دقیقه تلفن کرد و گفت: «ببینید، این شخص عضو مجاهدین خلق بوده و در گروهی فعالیت می‌کند که کارشان بمب‌گذاری است.» من گفتم: «پدر و مادرش این‌جا هستند و آن‌ها چنان آدم‌های خوبی هستند که من مطمئنم اشتباه شده است. من رفتار او را ضمانت می‌کنم.» نخست‌وزیر گفت: «به مسؤولیت شما.» گفتم: «باشد.»

به این ترتیب، صبح روز بعد آن پسر را به دفتر من آوردند. پسری بود افتاده و در حالی که سرش را پایین انداخته بود، جلوی من ایستاد. به او گفتم: «گوش کن، چند ماهی به فارغ‌التحصیلی‌ات مانده است.» او گفت: «همین الآن به من پیشنهاد حقوق ماهیانه‌ی هشت هزار تومان می‌دهند.» در آن روزگار، این حقوق بیش از حقوق استاد کامل دانشگاه تهران بود که از حدود پنج هزار تومان تجاوز نمی‌کرد. به او گفتم: «پس چرا دست به چنین کارهایی می‌زنی؟» گفت: «من کاری نکردم. من بسیار ناراحتم از این که پدرم تنها سیصد تومان [در ماه] درآمد دارد، در حالی که هشت خواهر و برادر دارم.» من گفتم: «وقتی شما در یک نسل از سیصد تومان به هشت هزار تومان می‌پرید، این جهش بزرگی است. به نظر شما کشور با چه شتابی می‌تواند حرکت کند که بتواند از عهده‌ی پاره‌ای مشکلات اقتصادی برآید که چندین هزاره گریبان‌گیرش بوده است؟» و پدرش گفت: «بله، لطفاً بگذارید بیاید و به درسش ادامه دهد.»

من دست او را گرفته و در دست پدرش گذاشتم و گفتم: «من دست تو را در دست پدرت می‌گذارم. به خاطر آن‌ها هم که شده به سر درس‌هایت برگرد و از این کارها دست بردار. شما اگر که شخصی درس خوانده و مدرک‌دار باشید، می‌توانید به اهدافتان در ساختن کشوری آبادتر، جامعه‌ی عمل‌پوشانید.» به هر حال، پدرش او را بوسید و رفت. چند روز بعد بمبی در سینما کاپری منفجر شد که به کشتن پانزده تا بیست نفر انجامید و کار همین پسر بود. و این مسؤولیتی بود که باید پاسخ‌گوی آن می‌بودم. من به خدا و روز بازپشیمان ایمان دارم و باید عواقب اعمالم را بپذیرم. من چون دل‌رحم بودم و بالطبع استاد و معلمی بودم که خصائل انسانی را مهم‌تر از هر چیز دیگر می‌دانست، تحت تأثیر پدر آن پسر قرار گرفته و هشدار دولت را نادیده گرفتم. صدها نفر را به ضمانت خودم از زندان درآوردم و خوش‌بختانه بیش‌تر آن‌ها مرتکب چنین کاری نشدند. شاید خیلی‌ها از من انتقاد کنند. اما اداره‌ی آن دانشگاه یا هر دانشگاه دیگری، بدون حفظ نظم ممکن نیست. و اگر دانشگاه‌ها را هم برای چند سالی می‌بستید، تحصیلات عالی در ایران وجود نمی‌داشت و حتی خانواده‌های ایرانی - به‌ویژه خانواده‌های دانشجویان - اظهار نارضایتی بیش‌تری می‌کردند.

من برای هر چه روشن‌تر شدن مطالب، باز هم این را می‌گویم که تصوف، همواره با آنچه بسیاری مردم درباره‌ی درویشی می‌اندیشند، یکی نیست؛ یعنی در خانه نشستن و دست روی دست گذاشتن. امیر عبدالقادر - صوفی بزرگ الجزایری - را ببینید که چندین دهه علیه فرانسوی‌ها می‌جنگید. البته گذشته از همه‌ی این‌ها، ما پیامبر و حضرت علی - اسوه‌ی بزرگ معنویت مسلمانان - را داریم که درباره‌ی حضرت علی، دافعه و جاذبه‌اش با هم بود. آن‌ها برترین مجاهدان معنوی بودند. آنچه مهم است، عادل بودن و به عدالت رفتار کردن است. بی‌گمان من برای دانشجویان بیش‌تر از آن که همچون نیزه باشم، سپر بودم و از آن‌ها حمایت می‌کردم. آن‌ها حتی نمی‌دانستند که وقتی ساواک می‌خواست برای دستگیری دانشجویی به دانشگاه بیاید، من مقاومت می‌کردم. گاهی ساواک آن‌ها را در خانه‌هایشان دستگیر می‌کرد و من اصلاً متوجه نمی‌شدم و از جریان امور خبر نداشتم. اگر می‌فهمیدم، هرگز به عمال امنیتی اجازه‌ی ورود به دانشگاه را نمی‌دادم. همین‌طور به پلیس‌های خیابان شاه‌رضا هم اجازه‌ی ورود به دانشگاه را نمی‌دادم. بنابراین بیش‌تر نقش سپر را داشتم و در این نقش، به ناچار آماج تیرهای بسیاری قرار می‌گرفتم.

از این رو شما هیچ تعارضی میان زندگی معنوی‌تان و مدیریت دانشگاه نمی‌دیدید؟

خیر.

انقلاب ایران و زندگی در تبعید

شده بود که از سر خستگی بگوئید «من می‌خواهم دانشگاه را ترک گفته و به معنویت خود بازگردم»؟

همواره میان آرمان‌های ذهنی فرد و واقعیات زندگی‌اش تنش در کار است و خود زندگی معنوی سیر از همین تنش و دگرگون ساختن آن است. گونه‌های مختلفی از معنویت وجود دارد. کسانی هستند که دنیا را ترک می‌گویند که این یک راه است. کسان دیگری هم هستند که در دنیا زندگی می‌کنند. در حالی که از درون از آن بریده و در پی دگرگونی‌اش هستند. رسالت من از نوع دوم بود و نوشتن کتاب نیز که به خاطرش بارها از من انتقاد می‌شد، از جمله‌ی وظایفم بود. اگر از نوشتن دست برمی‌داشتم، می‌توانستم از بسیاری انتقادهای تند برکنار بمانم. همچنان احساس می‌کردم که می‌توانم در قلمرو آموزشی در ایران خدمتی بکنم و بسیاری از مردم هم چنین می‌اندیشیدند. هنوز هم بر آنم که آنچه در ایران در دانشکده‌ی ادبیات در مقام معاون دانشگاه تهران، در دانشگاه آریامهر و در انجمن سلطنتی فلسفه در مقام بنیان‌گذار آن انجام دادم، چیزی است که گذشته از تربیت بسیاری از اندیش‌مندان برجسته، تا مدت‌ها در ایران پایدار می‌ماند. این خدمتی بود که باید به کشورم می‌کردم و اگر حتی از همین خدمات آموزشی هم سر باز می‌زدم، نمی‌توانستم در ایران بمانم.

هنگامی که بیست و پنج سال بیش‌تر نداشتم، در زمان [نخست‌وزیری] علی‌امینی، چند بار به من مقام وزارت پیشنهاد شد. هنگامی که علی‌امینی نخست‌وزیر شد، از طریق پسرعمه‌اش، محسن نصر، که وزیر کابینه‌ی او شده بود، با من تماس گرفت. آن‌ها با هم دوستان صمیمی بودند. امینی گفت: «حسین، تو هیچ تجربه‌ی مدیریتی نداشته‌ای. معاون وزیر فرهنگ شو. من در عرض چند ماه تو را وزیر فرهنگ می‌کنم.» گفتم: «نه، سپاس گزارم. من نمی‌خواهم دانشگاه تهران را رها کنم.» بعدها حسنعلی منصور که پدرش منصورالملک، از دوستان قدیمی [ما] بود، روزی به من تلفنی گفت: «ببین، من از تو می‌خواهم که ریاست بخش آموزشی و فرهنگی نهضت ما را بر عهده بگیری. ما در عرض شش ماه دولت را به دست می‌گیریم و شما وزیر فرهنگ خواهی شد.» گفتم: «من هیچ میلی برای ورود به سیاست ندارم.» و هادی هدایتی را که برای سیاسی شدن سخت می‌کوشید، به او معرفی کردم و در واقع بعدها وزیر او شد. چندین بار هم به من پیشنهاد سفارت شد که نپذیرفتم. این‌ها را برای این می‌گویم که نشان دهم هیچ آرزویی برای ورود به سیاست و رسیدن به مراتب اجتماعی بالا نداشتم. اما من با داشتن مواهب خدادادی، که هم اندیش‌مند بودم و هم از عهده‌ی کارها برمی‌آمدم، نمی‌توانستم در ایران بمانم و هیچ پست و مقامی را نپذیرم.

مثلاً هنگامی که انقلاب فرهنگی در ایران رخ داد و اصلاحاتی در دانشگاه‌ها به وقوع پیوست، آن‌ها از من خواستند که ریاست دانشگاه فردوسی مشهد یا دانشگاه شیراز را بپذیرم. من نزد اسدالله علم رفتم و با هزار مشکل از این امر رها شدم. زیرا نمی‌خواستم تهران را که در آن‌جا فعالیت‌های بسیاری - از جمله کار با علامه طباطبایی - را داشتم، ترک کنم. تقاضایم به این شرط پذیرفته شد که مسؤولیت دیگری بپذیرم. گفتم: «باشد، من ریاست دانشکده‌ی ادبیات را می‌پذیرم.» و اگر گفته بودم «هیچ پستی را نمی‌پذیرم»، نمی‌توانستم در ایران بمانم و در کارم موفق باشم. بلکه باید از آن‌جا رخت بربسته، راهی آمریکا می‌شدم و می‌رفتم در هاروارد یا جایی مانند آن تدریس می‌کردم. از این رو حتی‌الامکان از درگیر شدن مستقیم با سیاست، مثلاً از پذیرش پست وزارت یا سفارت، دوری جستم. اما نمی‌توانستم - دست‌کم در چارچوب نظام دانشگاهی - از قبول ریاست دانشکده یا دانشگاه هم سر باز زنم. من معلمی را نیز بخشی از رسالت خود می‌دانستم و از

این رو اصلاً از پرداختن به این وظیفه متأسف نیستم. وقت زیادی را بر سر این کار گذاشتم. اما در عین حال، نمی‌توانستم چیزی را به شیوه‌ای خلاقانه بسازم که از هر کم و کاستی برکنار باشم. می‌توانستم بسیار «جنت‌مکان» تر از این‌ها باشم. یعنی از آن‌هایی باشم که در کنار می‌نشینند و می‌گویند «لنگش کن». می‌دانید که وقتی به زورخانه می‌روید، شما در کناری می‌نشینید و می‌گویید «لنگش کن». این بخشی از فرهنگ ماست. کسانی که هرگز دست به کاری نمی‌زنند، توقعشان از مردان عمل این است که کامل باشند. اما عالم عمل، کامل نیست. آن‌هایی که فقط انتقاد می‌کنند، [معمولاً] دست به سیاه و سفید نمی‌زنند و هیچ کاری نمی‌کنند. به هر روی، من از فعالیت در حوزه‌ی آموزشی شانه خالی نکردم و از این بابت متأسف نیستم.

آیا چون در سال ۱۹۷۸ گرفتاری‌هایتان هرچه بیش‌تر می‌شد و تنش‌های زیادی فراوری شما بود، به سراغ ملکه فرح رفتید؟

من به سراغ ملکه نرفتم. بلکه این او بود که از من خواست تا رئیس دفتر ویژه‌ی ایشان بشوم. آن‌چه در این باره رخ داد، بسیار مهم بود و نیازمند تبیین است. سال‌ها بود که در ایران شخصیت شناخته‌شده‌ای بودم و کم‌تر کسی بود که مرا نشناسد. من چندین سال رئیس دانشگاه، سفیر فرهنگی ایران، رئیس انجمن فلسفه، و نیز معلم، نویسنده، و سخنران سرشناسی بودم. حتی علما مرا خوب می‌شناختند و از جمله‌ی علمایی که گرایش سیاسی هم داشت، دوست بسیار نزدیکم، مرتضی مطهری بود. آیت‌الله شریعتمداری هم که از علمای بزرگ آن روزگار بود، مرا می‌شناخت. آیت‌الله خمینی در تبعید بودند و علامه طباطبایی هم که از امور سیاسی به کلی کناره می‌گرفتند و به هیچ موضوع سیاسی - از هر نوعی - علاقه‌مند نبودند. یک بار شاه از من خواست که نزد ایشان بروم و اگر پذیرفتند، ریاست دانشگاه اسلامی در مشهد را بر عهده بگیرند که علامه گفتند: «نه، من نمی‌توانم بپذیرم.» و در نتیجه، مدیریت طرح ساخت دانشگاه اسلامی در مشهد هم بر دوش من افتاد. من آیت‌الله خوانساری و چند تای دیگر از چهره‌های بسیار مهم دینی را نیز می‌شناختم. اما البته صمیمی‌ترین دوستم مطهری بود. البته از دیگر سو، شاه مرا خوب می‌شناخت و با ملکه هم سالیان سال در چندین طرح - حتی پیش از آن که رئیس دفترش باشم - کار کرده بودم. او درباره‌ی بسیاری امور با من مشورت می‌کرد و از نظر فکری به او نزدیک بودم، چرا که هر دوی ما هدف مشترکی داشتیم که کوشش برای نگه‌داشت فرهنگ سنتی ایرانی بود. مثلاً نخستین همایش درباره‌ی «معماری سنتی» در اسلام را که بسیار هم مهم بود، با حمایت ایشان سازمان‌دهی کردم. درباره‌ی «نخستین همایش طب سنتی» هم همین‌طور بود. همه‌ی این‌ها همایش‌ها را با حمایت ملکه سازمان‌دهی می‌کردم. ما درباره‌ی موضوعاتی همچون خانه‌های قدیمی اصفهان، مسأله‌ی آلودگی زاینده‌رود، و مانند این‌ها، با هم کار می‌کردیم. تصورش را هم نمی‌کنید که چقدر از این‌گونه طرح‌ها بود که در آن‌ها با ایشان کار می‌کردم.

بر اثر تنش‌هایی که در سال ۱۹۷۸ به راه افتاد، بسیاری از علما سخت نگران آینده‌ی کشور شده بودند. آن‌ها خواهان انقلاب اسلامی به آن معنا نبودند. بلکه خواهان بهبود اوضاع، مبارزه با فساد، و رعایت بیش‌تر هنجارهای اسلامی بودند؛ و درباره‌ی فیلم‌ها و کتاب‌های مبتذل و چیزهایی از این دست هم که تا اندازه‌ای خودتان می‌دانید. خود مطهری نگران این بود که کمونیست‌های سابق وارد دولت شده بودند. بسیاری از وزرای سابق در جوانی‌شان کمونیست بوده‌اند و مطهری و دیگران نگران آن بودند که مبادا هنوز هم چنین گرایش‌هایی داشته باشند. برژنف هنوز بر مسند قدرت بود و اتحاد جماهیر شوروی هنوز به این روز نیافتاده بود. هنگامی که درگیری‌هایی در تبریز رخ داد، بسیاری از علما که برای من بسیار محترم بودند و پشتوانه‌های سنتی اسلام در ایران به شمار می‌رفتند [به من] گفتند: «ببینید، شما تنها شخص نزدیک به دربار هستید که می‌توانید همچون پلی میان دو طرف عمل کنید. شما که تنها شخص معتمد ما بوده و - به نظر ما - شاه هم به شما اعتماد دارد، باید که پا پیش نهاده و نقش میانجی را بر عهده بگیرید.»

هنگامی که شریف امامی در مقام نخست‌وزیر قدرت را به دست گرفت، ملکه که مدت‌ها بود می‌خواست از دست هوشنگ ناهوندی خلاص شود و او را از ریاست بر دفتر ویژه‌ی خود برکنار کند، فرصتی را که انتظارش را می‌کشید به دست آورد و بی‌درنگ او را وارد کابینه‌ی شریف امامی کرد و مرا فراخواند و گفت که دوست دارم شما را جایگزین ناهوندی کنم. البته این موقعیتی بود که باید توسط شاه تفویض می‌شد. چرا که بنا به تشریفات، پس از نخست‌وزیر، وزیر دربار، و رئیس دفتر ویژه‌ی شاه، رئیس دفتر ملکه چهارمین مقام مهم

کشور به شمار می‌آمد. ریاست دفتر ویژه‌ی فرح، به‌ویژه در آن روزگار، اهمیت خاصی داشت. چون که شاه بیمار بود. در آن زمان ما نمی‌دانستیم که او سرطان داشت و بسیاری از مسؤولیت‌ها بر دوش ملکه بود. من با نظر به وضعیت کشور و دیدگاه‌های علما بود که این مقام را، البته بنا به شرایطی خاص، پذیرفتم. به ملکه گفتم: «باید در کل فضایی که قرار است من وارد آن شوم، پاک‌سازی‌ای صورت گیرد.» گفتم: «داریم برای این کار برنامه‌ریزی می‌کنیم. چند تن از درباریان باید عوض شوند و این اصلاحات باید صورت گیرد.» به هر روی این امر را پذیرفتم، چرا که پای آینده‌ی کشور در میان بود؛ نه این که در آن زمانه‌ی پرخطر این کار را از سر بلندپروازی و ورود به عرصه‌ی سیاست یا چپی مانند آن کرده باشم. زیرا احساس می‌کردم که تنها کسی بودم که می‌توانستم همچون میانجی به ایجاد موقعیتی کمک کنم که در آن مثلاً آیت‌الله خمینی با شاه مصالحه کنند و نوعی «حکومت سلطنتی اسلامی» برپا گردد که در آن علما نیز درباره‌ی امور مملکتی اظهار نظر کنند، اما ساختار کشور دچار تحول نشود. بسیاری از علما نیز هدفی جز این در ذهن نداشتند.

به هر روی، خداوند تقدیر دیگری را رقم زد و آنچه من کردم، به جای آن که با نگاه مثبتی به آن بنگرند، دست‌کم در سطح عمومی به گونه‌ای دیگر ارزیابی شد؛ هرچند که بسیاری از علما می‌دانستند که من خودم را فدای توافق و مصالحه‌ای کردم که خواسته‌ی خود آنان بود. با این همه، هیچ‌کدام آن‌ها پس از انقلاب به دفاع از من برخاستند. البته ایفای این نقش میانجی برایم به بهای همه‌ی دار و ندار مادی تمام شد. زیرا خانه، اموال، کتابخانه، و همه چیزم را مصادره کردند و در سن چهل و پنج سالگی مجبور شدم که زندگی‌ام را از نظر مادی دوباره از صفر شروع کنم. با این همه، به هیچ‌روی تلخ‌کام و ناراحت نیستم. چرا که آنچه در آن روزگار کرده‌ام، جز به رضایت وجدان نبوده است. به یاد دارم که - بر خلاف آنچه بعضی نوشته‌اند - من به دستور شاه به غلام‌سیحن صدیقی برای پذیرش پست نخست‌وزیری تلفن کردم. دکتر صدیقی آدم بسیار میهن‌پرستی بود. او به من گفت: «دکتر نصر، من پیرمرد هستم و بعضی‌ها می‌گویند نباید پا به این آتش بگذارم. اما وقتی کشورم در خطر است، زندگی را چه می‌خواهم؟» می‌دانید که نخست ایشان این پست را پذیرفت، اما بعدها شرایط دیگری او را از ادامه‌ی کار بازداشت. من هم درست همین احساس را داشتم و می‌دانستم که پذیرش پست ریاست دفتر ویژه‌ی فرح در آن زمان کار خطرناکی است و ممکن است به بهای زندگی‌ام تمام شود. اما در عین حال، نمی‌توانستم پاسخ منفی بدهم، وقتی کسانی همچون مطهری را در نظر می‌آوردم و آینده‌ی کشور را در خطر می‌دیدم. مطهری از نظرها پنهان شد و به فعالیت‌های زیرزمینی روی آورد که برای من باورکردنی نبود. اما بسیاری از علمای جوان‌تر هم فکر او با پذیرش این چست از جانب من موافق بودند. تنها کسی که از این کار من راضی نبود، علامه طباطبایی بود که او در واقع از اوضاع حاکم بر ایران، یکسره ناراضی بود.

به هر روی ایشان نگران من بودند و گفتند: «مشعل آموزش‌های اسلامی در دستان شماست و باید که خیلی خوب مراقب خودتان باشید. بسیار مراقب باشید.» ایشان پس از انقلاب بیمار شدند و چند سال بعد درگذشتند. اما پیش از مرگ به یکی از دوستان نزدیکم پیام دادند و از او خواستند که به قم نزد ایشان برود. علامه طباطبایی در بستر مرگ افتاده بودند. ایشان همواره با صدایی آرام سخن می‌گفتند و در آن زمان که صدایشان باز هم ضعیف‌تر شده بود. علامه با دست به این دوست من اشاره کردند که نزدیک او بیاید. دوست پیش‌تر رفت و ایشان دستشان را بالا آورده و یقه‌ی کت او را گرفتند و او را به پایین، به طرف خود کشیدند، به گونه‌ای که دهان ایشان نزدیک گوش دوستم بود و گفتند: «پیغامی برای دکتر نصر دارم. به او بگو من بسیار خوشحالم که او این‌جا نیست. به او بگو مشعل معرفت و حکمت را روشن نگه دارد تا روزی که بتوان دوباره آن را در ایران برپا کرد.» این آخرین پیام او برای من بود.

و بی‌گمان شما در آن وقت در خارج از ایران - فکر می‌کنم در توکیو - بودید.

نه، نه. من در ایالات متحده بودم. قرار بود که به توکیو بروم، اما هرگز به آن‌جا نرفتم. شاید بعداً بتوانیم درباره‌ی چگونگی خروج من از ایران حرف بزنیم.

شما از ژانویه ۱۹۷۹ برای افتتاح نمایشگاهی درباره هنر ایرانی در توکیو ایران را ترک گفته و دیگر به وطن بازنگشتید و تاکنون خارج از ایران و در تبعید زندگی کرده‌اید. پرسش من این است که چرا ایالات متحد را برای زندگی برگزیدید و به جامعه و کشوری اسلامی نرفتید؟

پرسش بسیار به جایی است. واقعه از این قرار بود که نمایشگاه بزرگی از هنر ایرانی در توکیو دایر بود که باید ملکه‌ی ایران آن را افتتاح می‌کرد. اوایل ژانویه بود که ملکه به من اطلاع داد نمی‌تواند به آنجا برود و تصمیم گرفته‌اند که من برای مراسم افتتاحیه بروم. دخترم به مدرسه‌ای در نزدیکی مجلس می‌رفت که چون دامنه‌ی آشوب‌ها به آن مدرسه هم کشیده شده بود، دو ماهی بود که مدرسه تعطیل شده بود. از این رو از ملکه خواستم که بتوانم نخست به لندن بروم تا برای دخترم که مدتی بود مدرسه نمی‌رفت، و همچنین برای تقویت زبان انگلیسی‌اش، مدرسه‌ای موقتی دست‌وپا کنم و از آنجا برای افتتاح نمایشگاه به توکیو پرواز کنم. از آنجا که قرار بود ضیافت شامی هم با حضور امپراتور ژاپن و ملکه‌اش برگزار گردد، ملکه از من خواست که حتماً همسرم را نیز همراهم ببرم. به این ترتیب، در ششم ژانویه ۱۹۷۹، به اتفاق همسر و دخترم راهی لندن شدیم و در آنجا دنبال مدرسه‌ای برای دخترم، لیلی، می‌گشتیم که دولت ژاپن به من خبر داد نمایشگاه به تأخیر افتاده است. من و همسرم در تدارک بازگشت به ایران بودیم که ملکه با من تماس گرفت و گفت شاه و او برای تعطیلات عازم مصر هستند و من باید در لندن بمانم و بینم امور چگونه پیش می‌رود و چنین بود که از آن پس هرگز به ایران بازنگشتم.

بنابراین در حالی ایران را ترک گفتم که تنها برای سفری چند روزه با چند چمدان حاوی لباس و چیزهایی مانند آن و لباس‌های رسمی برای ژاپن آماده شده بودم. از آنجا که آدم میهن‌پرستی بودم، هرگز هیچ پولی در خارج پس‌انداز نمی‌کردم و تنها چند هزار پوندی برای شهریه‌ی پسرم در لندن داشتم. زیرا او آن زمان در آنجا مدرسه می‌رفت و خود را برای ورود به دانشگاه آکسفورد در سال بعد پس از گرفتن مدرک سطح عالی آماده می‌کرد. همه‌ی موجودی من در بانک، همان هزینه‌ی شهریه‌ی نیم‌سال بعد پسرم بود و همه‌ی امکانات من در جهان غرب، منحصر به همان پول می‌شد. آن زمان اصلاً فکر رفتن به دیگر کشورهای اسلامی و زندگی در آنجا را نداشتم. چون هیچ آشنای نزدیکی نداشتم و نمی‌دانستم کجا بروم و چه بکنم. احساس کردم که باید زندگی خانواده‌ام، شامل همسرم، پسرم، و دخترم را که در شرف ورود به دانشکده بودند و باید به مدرسه می‌رفتند، اداره کنم و بنابراین بیشتر به اروپا یا آمریکا می‌اندیشیدم. گذشته از این، لبنان و پاکستان صحنه‌ی جنگ و کشورهای بسیار آشوب‌زده بودند که این وضع برای کسی مانند من خطرناک بود. ترکیه هم وضعی بهتر از این نداشت. به این ترتیب، درباره‌ی هیچ‌کدام از این گزینه‌ها، حتی فکر هم نمی‌کردم و امیدی هم به هیچ پست و مقامی در کشورهای اسلامی در کار نبود و شاید اگر - مثلاً - سعودی‌ها در آن زمان پیشنهاد می‌دادند که در دانشگاهی در این کشور استاد شوم، بعید نبود بپذیرم. اما چنین اتفاقی نیافتاد و من حتی درباره‌اش فکر هم نکردم. از آنجا که پیشینه‌ی تدریس در جهان غرب را داشتم، همین که نظام شاهنشاهی در ایران برچیده شد، به فکر افتادم که باید بکوشم تا شغلی در زمینه‌ی تدریس در آنجا دست‌وپا کنم. می‌دانستم که نمی‌توانم به ایران بازگردم و امکان خروج مال و اموال از کشور هم نبود. چرا که خانام را غارت کردند و همه‌ی حساب‌های بنکی هم مصادره شد و به لحاظ مالی، همه‌چیز از دست رفت. من باید که درست از صفر شروع می‌کردم. در آن زمان، گزینه‌ی نخست برایم این بود که در لندن بمانم و ترجیح می‌دادم که در انگلستان زندگی کنم. اما در آنجا هیچ موقعیتی نداشتم. مایه‌ی بسی شگفتی است که همین که در ایالات متحد اقامت گزیدم، هنگامی که سخنرانی‌های گیفورد *Gifford Lectures* را ارائه می‌کردم، کرسی جدید مطالعات اسلامی در دانشگاه ادینبرا *Univ. of Edinburgh* به من پیشنهاد شد. از این گذشته، وقتی که میس آن لمپتون *Anne Lampton* بازنشسته شد، به من پیشنهاد کار دادند. آن‌ها علاقه‌مند بودند که به انگلستان بازگردم و افزون بر این، در آکسفورد هم یک کرسی خالی بود. اما همه‌ی این‌ها دیر اتفاق افتاد و دیگر خواهان بازگشت به انگلستان نبودم. از این رو نسبت به این پیشنهادها هیچ علاقه‌ای نشان ندادم. اما در سال ۱۹۷۹ که انگلیس را برای اقامت برگزیده بودم، چنین امکانی در کار نبود.

همچنین ملکه سوئیا، ملکه‌ی اسپانیا، که مرا می‌شناخت، از آن‌چه برای من اتفاق افتاده بود، آگاه شد. خانواده‌ی سلطنتی اسپانیا بسیار مهربان بودند و به من پیشنهاد دادند که برایم گذرنامه‌ی اسپانیایی تهیه کرده و در اسپانیا موقعیتی دانشگاهی به من بدهند. اما دانش من از زبان اسپانیایی اصلاً به اندازه‌ی زبان فرانسه یا انگلیسی نبود و تسلط یافتن بر این زبان، زمان درازی طول می‌کشید تا نه تنها بتوانم به

اسپانیایی تدریس کنم، بلکه همچنین به فعالیت‌های فکری بپردازم. بنابراین وقتی در انگلستان امکان ماندن نبود، احساس کردم تنها امکان، ایالات متحد است که در آنجا درس خوانده، چند سالی تدریس و زندگی کرده بودم و آشنایان بسیاری داشتم. آنچه مایه‌ی نویدی و تلخ‌کامی بیش‌تر بود، هنگامی بود که دو دانشگاه هاروارد و پرینستون - که با صمیمیت تمام در آنجا کار کرده بودم - در حوزه‌های مطالعات اسلامی و مطالعات خاورمیانه و موضوعاتی از این دست، هیچ علاقه‌ای به حضور من در آنجا نشان ندادند. وانگهی، در اواسط نیم‌سال، پیدا کردن شغلی دانشگاهی بسیار دشوار است. اما رئیس دانشگاه یوتا Univ. of Utah، دیوید گاردنر David Gardner، و دکتر خسرو مستوفی که رئیس مطالعات اسلامی [این دانشگاه] بود، پس از رایزنی با همدیگر، گواهی ویژه‌ای به شورای عالی دانشگاه دادند و مرا در مقام استاد مهمان برجسته به کار گرفتند. این تنها موقعیت واقعی بود که دست داد؛ آن هم در زمانی که وضع بسیار دشواری داشتم، به گونه‌ای که اگر یکی دو ماه دیگر به این منوال می‌گذشت، دیگر هیچ پولی حتی برای خرید نان نداشتم. وضع من و خانواده‌ام جز این نبود. به این ترتیب، به رغم خواست من و خانواده‌ام [از انگلستان] راهی آمریکا شدیم. چون تنها در آنجا بود که می‌توانستم کاری پیدا کنم. برای مدتی خانواده‌ام را در بوستون گذاشتم و پسر، که هنوز در لندن درس می‌خواند، در مدرسه‌ی شبانه‌روزی‌اش ماند تا مدرک سطح عالی خود را بگیرد. خودم به دانشگاه یوتا در سالت لیک سیتی Salt Lake City رفتم و این شروع زندگی تازه‌ای بود که باید پایه‌گذاری‌اش می‌کردم. این که پرسیدید چرا به کشوری اسلامی نرفتم، علتش این واقعیت بود که باید بی‌درنگ در اندیشه‌ی گذراندن زندگی می‌بودم. اما بعدها که در آمریکا مستقر شدم، این امکان فراهم شد و می‌توانستم در مالزی استاد شوم و همچنین نقیب العاس سخت در پی آن بود که مرا به مؤسسه‌ای ببرد که در مالزی بنیان‌گذاری کرده بود و از من خواست که اگر می‌توانم، حتی برای یک سال هم که شده، به آنجا بروم. این پیشنهاد هنگامی بود که دیگر احساس می‌کردم در آمریکا، به لحاظ فکری می‌توانم - حتی برای خود جهان اسلام - مفیدتر باشم. هر مقاله‌ای که در این‌جا منتشر می‌کنم، چیزی نمی‌گذرد که در سراسر جهان اسلام خبر آن می‌پیچد و به بسیاری از زبان‌ها ترجمه می‌شود. در حالی که اگر مقیم - بگوییم - جایی مثل کوالالمپور یا کشوری عربی - که اگر می‌خواستم به جهان اسلام بروم، دومی را ترجیح می‌دادم - می‌شدم، در سطح جهانی بسیار کم‌تر از اکنون مطرح می‌بودم. در این زمینه مشکلات دیگری هم بود. مثلاً عراق آشوب‌زده و درگیر جنگ علیه ایران بود و دانشگاه‌های پاکستان هم بر خلاف گذشته، به لحاظ فکری کمابیش افت کرده بود. لبنان درگیر جنگ بود و سوریه هم منزوی شده بود. مصر کشوری است که آن را بسیار دوست می‌دارم و شاید این امکان فراهم بود که به دانشگاه آمریکایی قاهره بروم. اما در واقع علاقه‌ای به این کار نداشتم و می‌دانید که رفتن به دانشگاه‌های عین‌الشمس و الازهر هم برایم میسر نبود. از این رو بود که به‌درستی تصمیم گرفتم که در آمریکا برای تدریس، ارائه‌ی سخنرانی، و نویسندگی بمانم.

مسلمانی در غرب

و شما در این بیست‌ودو سال خیلی پرکار بوده‌اید. عملاً در دانشگاه‌های مختلف تدریس کرده‌اید و درگیر طرح‌های بزرگی مانند همکاری با دانشنامه‌ی معنویت جهان^۱، ویرایش آثار اصلی فریتیوف شوان^۲، سخنرانی‌های گیفورد، سخنرانی‌های کادابوری^۳، ارائه‌ی منتخب فلسفه در ایران^۴، تهیه‌ی مستندی درباره‌ی اسلام در غرب^۵ بوده‌اید. تأثیر کارهایتان را در داخل و خارج ایران چگونه توصیف می‌کنید؟

این بیست‌ودو سالی را که در آمریکا زندگی کرده‌ام، البته دوره‌ی بسیار پرثمری در زندگی‌ام بوده است. اندک زمانی پس از ورود به آمریکا، باید سر و سامان می‌گرفتم. نخست باید ضروریات زندگی را تهیه می‌کردم، حقوقی می‌داشتم، خانه‌ای پیدا می‌کردم، از نو وسایل و لوازم منزل می‌خریدم. اما خیلی زود، حتی در سال ۱۹۷۹، همین که در دانشگاه تمپل شروع به تدریس کردم، بار دیگر فعالانه وارد عرصه‌ی تفکر شدم. عملاً اوضاع از این قرار بود که چون من بوستون را بسیار خوب می‌شناختم و در آن‌جا به مدرسه رفته بودم و بارها از آن دیده کرده بودم و همسر من نیز به آن منطقه خوب آشنا بود، تصمیم گرفتم که در بوستون بمانم. قصد داشتم در دانشگاه هاروارد درسی را ارائه کنم. اما نه در آن‌جا و نه در ام.‌آی.‌تی، برای من چنین موقعیتی فراهم نبود. رئیس دانشگاه ام.‌آی.‌تی، جروم وایزسر Jerome Wiesner، که از دوستان من بود و هر گاه به ایران می‌آمد میهمان من بود و او را از قدیم‌الایام می‌شناختم، از من خواست تا برای دیدنش بروم و او با رئیس دانشکده درباره‌ی من صحبت کرد. رئیس دانشکده گفت: «ببینید آیا می‌توانید جایی برای فلانی پیدا کنید.» اما من نمی‌توانستم با استادیاری شروع کنم و باید که استاد کامل می‌بودم و چنین امکانی در آن‌جا نبود. به این ترتیب، سه احتمال پیش رویم بود. یکی این که در دانشگاه یوتا بمانم، که آن‌ها همه‌چیز در اختیارم می‌گذاشتند. دومین امکان، دانشگاه تورنتو Univ. of Toronto بود. در آن زمان پروفیسور راجر سوری Roger Savory در آن‌جا بود و از من خواست که اگر مایل باشم به آن‌جا بروم، آن‌جا جای‌گاه استاد کامل به من می‌دهند. آخرین گزینه هم دانشگاه تمپل بود. همه‌ی این موقعیت‌های پیشنهادی، استادی کامل برای همیشه، و نه فرصت‌هایی یک یا دو ساله به شمار می‌رفت. دانشگاه تورنتو برایم بسیار جذاب بود. اما فکر می‌کردم در آمریکا بمراتب تأثیرگذارتر و مفیدتر خواهم بود و از این گذشته، ایالات متحد را بهتر از کانادا می‌شناختم. بنابراین از رفتن به تورنتو چشم پوشیدم و باید که میان دانشگاه‌های تمپل و یوتا یکی را برمی‌گزیدم. هر دوی این‌ها از دانشگاه‌های اصلی آمریکا بود. اما تمپل که در فیلادلفیا، در ساحل شرقی the East Coast واقع بود، دپارتمان ادیان بسیار بزرگی داشت. سرانجام دانشگاه تمپل را برگزیدم. اما خانواده‌ام را در بوستون گذاشتم و در آن‌جا آپارتمانی را کرایه کردیم و بعدها خود من هم مدتی در بوستون زندگی کردم و حتی در آن‌جا خانه خریدیم. ما در بوستون ساکن شدیم، به گونه‌ای که فرزندانم توانستند به بهترین مدارس ایالات متحد، مانند تافتز ام.‌آی.‌تی Tufts M.I.T، هاروارد، و جاهایی مانند آن بروند.

¹ Encyclopedia of world Spirituality

² The Essential Writings of Fithjof Schuon

³ Cadbury Lectures

⁴ The Anthology of the Philosophy in Persia

⁵ A documentary on Islam in the West

پنج سالی را در بوستون و فیلادلفیا رفت‌وآمد می‌کردم که سخت‌ترین کاری بود که در زندگی‌ام کرده‌ام. یعنی هر هفته با هواپیما به فیلادلفیا می‌رفتم و آخر هفته به بوستون برمی‌گشتم. اما در همین وضعیت دشوار هم توازنی پدید آمد و زندگی فکری‌ام دچار گسست نشد. به‌راستی که [در این دوران] مرحله‌ی تازه‌ای از فعالیت شدید فکری و دانشگاهی را از سر گرفتم. پیش از هر چیز، سخنرانی‌های گیفورد را تدارک دیدم که زمانی که در ایران بودم، برای ارائه‌ی آن‌ها دعوت شده بودم. این سخنرانی‌ها معتبرترین و مهم‌ترین سخنرانی‌ها در غرب، درباره‌ی فلسفه و الهیات بود و از این رو نمی‌خواهم آن‌ها را به کلی فراموش کنم. من این سخنرانی‌ها را در سال ۱۹۸۱ ارائه کردم و با وجود وضعیت دشواری که داشتم و هر هفته مجبور به رفت‌وآمد میان بوستون و فیلادلفیا بودم، از پیش‌متنی را نوشتم که به صورت کتاب معرفت و امر قدسی درآمد. با این‌همه، خداوند توجه و دقتم را از من نگرفته بود، به گونه‌ای که می‌توانستم در هواپیما و تقریباً همه‌جا کار کنم. وانگهی، من تربیت دانشجویان جدید و پس از آن، همه‌ی فعالیت‌های گوناگونی را که شما به پاره‌ای اشاره کردید و بسیاری دیگر نیز از این پس مطرح خواهد شد، از سر گرفتم. در سال ۱۹۸۴، دو پست خالی - یکی استادی دانشگاه رشته‌ی مطالعات اسلامی در دانشگاه جورج واشنگتن، و دیگری موقعیتی در دانشگاه ییل - مطرح شد. من تصمیم گرفتم به دانشگاه جورج واشنگتن بروم، چرا که آن در پایتخت ایالات متحد واقع بود و پست مورد نظر هم استادی دانشگاه بود و به این ترتیب، از هر گونه کارهای اداری دانشگاهی مانند رفتن به جلسات شورای عالی دانشکده خلاص می‌شدم. به اندازه‌ی کافی در ایران از این دست مشاغل مانند ریاست دانشگاه را تجربه کرده بودم و از این رو، این موقعیت برای من بسیار جذاب بود و در سال ۱۹۸۴ آن را پذیرفتم و اکنون هفده سال از آن می‌گذرد که در این دانشگاه تدریس می‌کنم و این فرصت برایم فراهم شده است که توانایی‌هایم را یکسره بر امور فکری و پژوهشی و تربیت دانشجو متمرکز کنم؛ اموری که در طول این هفده سال مشغله‌ی اصلی من بوده‌اند. اما از آن‌جا که آثارم حتی پیش از آن که به ایالات متحد بیایم، شناخته شده بود، همین که کسانی فهمیدند که به آمریکا آمده‌ام، تقاضا پشت تقاضا بود که برای ارائه‌ی سخنرانی، نه فقط سخنرانی معروفی مانند سخنرانی گیفورد و کابوری، بلکه سخنرانی موردی در سرتاسر ایالات متحد و کانادا - از من وقت می‌خواستند.

البته رفته‌رفته دوباره شروع به رفت‌وآمد به جهان اسلام کردم. ولی تاکنون به ایران نرفته‌ام. اما غالباً به کشورهای همسایه‌ی ایران مانند پاکستان و ترکیه در گذشته سفر می‌کردم. مدتی رئیس هیأت مدیره‌ی مؤسسه‌ی فرهنگی RCD بودم و بنابراین در دهه‌ی شصت، غالباً به ترکیه و پاکستان سفر می‌کردم و به‌ویژه از سال ۱۹۵۹ که در مقام استاد دانشگاه تهران به نخستین سفر خارجی‌ام برای شرکت در همایش فلسفی بوستون *the Boston Philosophical Congress* رفتم، با محافل فکری پاکستان ارتباط نزدیکی داشتم. من در عرصه‌ی فلسفی پاکستان بسیار فعال بودم. اما شگفت آن که هنگامی که به ایالات متحد پاره‌ای حوادث روی داد که وضعیت تازه‌ای را به بار آورد، به گونه‌ای که من همچون گذشته به پاکستان و هند زیاد مسافرت نمی‌کردم. اما درباره‌ی ترکیه وضع به گونه‌ای دیگر بود. در دهه‌ی هشتاد، رفته‌رفته [در کشور ترکیه] گروهی از اندیش‌مندان پا به میدان نهادند که آثار من و دیگر سنت‌گرایان را خوب می‌شناختند. آثار من را یکی پس از دیگری به ترکی برگرداندند تا آن‌جا که امروز شمارشان به بیست‌وپنج جلد، یعنی کتابخانه‌ای کامل، می‌رسد و این‌گونه بود که هر چه بیش‌تر شروع به سفر به ترکیه کردم و این سفرها تا به امروز همچنان ادامه دارد. وانگهی سفرهای منظمی را به مصر آغاز کردم و در واقع برای بیست سال گذشته، تقریباً هر ساله به مصر سفر کرده‌ام. هر از گاهی هم از مراکش دیدن کرده‌ام. آثار من پس از زبان ترکی، رفته‌رفته به زبان بوسنیایی ترجمه شد و حتی پیش از تراژدی دهه‌ی ۱۹۹۰، در میان مسلمانان سارایوو *Sarajevo* شهرتی به دست آورده بود. پس از ترکیه، مصر، و مراکش، مالزی بود که پیش از این درباره‌اش با شما صحبت کرده‌ام و اندونزی که آثار من در آن‌جا اهمیت خاصی پیدا کرد و بسیاری از کتاب‌هایم را رئیس‌جمهور اندونزی، عبدالرحمن وحید، به زبان اندونزیایی برگرداند. دانشجویان بسیاری را از این کشورها تربیت کردم که وقتی در آن‌جا - به‌ویژه در مالزی - سخنرانی‌هایی ارائه می‌کنم، آن‌ها را می‌بینم.

به این ترتیب، مایه‌ی شگفتی است که فعالیت‌های من در جهان اسلام، پس از ترک ایران فزونی گرفت. البته همان زمانی که در ایران هم بودم، چندین کتاب من به زبان عربی برگردانده شده بود و چنان‌که گفتم، به پاکستان بسیار رفت‌وآمد داشتم. اما درباره‌ی پاکستان

درست برعکس بود. زیرا از هنگامی که به ایالات متحد آمدم، خیلی کم به این کشور رفته‌ام؛ هر چند دست‌کم دوازده کتاب من در پاکستان ترجمه یا تجدید چاپ شده‌اند و من هنوز هم با محافل فکری این کشور ارتباط نزدیکی دارم. زندگی‌ام در آمریکا وارد دوره‌ای شده است که طی آن تماس بسیار زیادی با همه‌جای جهان اسلام داشته‌ام و در کنار آن، سخنرانی‌های بسیاری در ایالات متحد و نیز در اروپا ارائه کرده‌ام. اما اروپا، سفرهای بسیاری به انگلستان داشته‌ام و گذشته از سخنرانی‌های کادبوری، بارها و بارها در دانشگاه‌های لندن، آکسفورد، کیمبریج، و دیگر دانشگاه‌های مطرح انگلیس، سخنرانی کرده‌ام و در بسیاری از فعالیت‌های فکری در این کشور، مانند آکادمی تمنوس Temenos Academy و ایجاد بنیاد الفرقان al.Furqn Foundation شرکت فعال داشتم و نیز کوشیده‌ام که رابطه‌ی نزدیکی با کشور فرانسه داشته باشم؛ ادامه‌ی روابطی که در ایران به بسیاری دلایل با این کشور داشتم. نخستین دلیل به دوران کودکی‌ام بازمی‌گردد که اولین آشنایی من با جهان غرب از فرانسه آغاز شد. چون پدرم فرانسه را خیلی خوب می‌دانست و در واقع کتاب‌های اروپایی کتابخانه‌ی او همه به زبان فرانسوی بود. نخستین زبان اروپایی که آموختم، فرانسوی بود و البته سالیان سال با آثار گنون، شوان، و نیز کربن، که همگی به فرانسه می‌نوشتند، مأنوس بودم و چون من به فرانسه می‌نوشتم، این سبب تحکیم این روابط شد. من هنوز هم در فرانسه سخنرانی‌هایی ارائه می‌کنم و نگذاشته‌ام این رابطه از هم بگسلد. سال‌هاست که در دانشگاه سوربن، حتی در رادیو فرانسه و در یونسکوف سخنرانی می‌کنم و البته کتاب‌هایم نیز همچنان در فرانسه منتشر می‌شود. کوشیده‌ام تا این جنبه را به هر شیوه‌ی ممکن نگه دارم. بنابراین به درستی که حضورم در آمریکا از دوران بسیار پربار فکری‌ام بوده است و نیز خروجم از ایران، در زمینه‌ی جهان‌گیر شدن افکار و عقاید، به معنایی راه این فرآیند را هر چه هموارتر ساخت.

به این ترتیب، اگر قرار باشد خودتان و هویتان را توصیف کنید، آیا پیش از هر چیز خود را مسلمان یا ایرانی یا شهروند جهان می‌دانید؟

شهروند جهان که اصلاً؛ هر چند علائق من جهانی هستند و هم‌اکنون کسانی مانند رابرت نوبل، که درباره‌ی فیلسوفان جهانی سخن می‌گویند، از سر لطف و مهربانی مرا نیز در شمار آن می‌آورند. فیلسوفان جهانی کسانی هستند که گفته‌ها و نوشته‌هایشان اهمیت جهانی داشته و آن‌ها با موضوعاتی سروکار دارند که از سنت‌های گوناگون جهانی سرچشمه می‌گیرد. هنگامی که من چیزی می‌نویسم، بیش‌تر وقت‌ها آن را حتی در ژاپن هم می‌خوانند و در واقع، چند جلد از آثارم به ژاپنی درآمده است. اما من مفهوم شهروند جهانی را به معنای معمول کلمه، خوش ندارم. من خود را متفکری مسلمان و نیز ایرانی می‌دانم و در این امر هیچ گسستی را نمی‌یابم؛ چنان‌که بسیاری از متجددان ایرانی، روحشان میان قطب ملی‌گرایی و قطب اسلام سرگردان مانده و اغلب هم میان این دو قطب تنشی شدید در کار است. اما من اصلاً چنین احساسی ندارم. من خود را مشخصاً متفکر مسلمانی احساس می‌کنم که مثلاً در پاکستان، مالزی، یا در ترکیه سخنرانی‌هایی ارائه می‌کنم و صدها و هزاران نفر برای شنیدن آن‌ها گرد می‌آیند؛ چرا که آن‌چه می‌گویم به کل جهان اسلام و نه تنها به ایران مربوط است.

بسیار مایه‌ی شگفتی است که ایران و ترکیه با آن که همسایه‌اند، اما از سده‌های میانه‌ی آثار هیچ ایرانی به اندازه‌ی آثار من به ترکی برگردانده نشده است. پس از انقلاب، یک یا دو کتاب از فروزان‌فر، چند اثری از آیت‌الله خمینی و شریعتی به ترکی ترجمه شده است که روی هم رفته شمارشان به دوازده می‌رسد. اما کتابخانه‌ای کامل از آثار من به زبان ترکی درآمده است. زیرا آن‌چه من می‌گویم روشن است که از دید ترک‌ها تنها درباره‌ی مسائل بومی ایران نیست. به‌راستی که خود را متفکری هم مسلمان و هم ایرانی می‌دانم. چنان‌که می‌دانید، مدتی بود که در ایران آثار من را می‌میزی می‌کردند. اما امروزه آن‌ها با اقبال چشم‌گیری روبه‌رو شده است. اگر آن‌چه من می‌گویم تنها مطلوب مردمان اندونزی مالزی، یا جزایر موریس باشد، روشن است که ایرانیان بدان علاقه‌ای نشان نمی‌دهند. از این رو نمی‌خواهم دو مقوله‌ی [ایرانی بودن و مسلمان بودن] را از همدیگر جدا کنم. من خود را متفکر اسلامی - ایرانی می‌دانم که گذشته از این‌ها، با موضوعات جهان‌شمول هم سر و کار دارد. آن‌چه را شما «شهروند جهان» می‌نامید، تنها به همین معنای اخیر درست است. هر چند من این اصطلاح را درست نمی‌دانم.

در واقع موضوعاتی که من بدان‌ها می‌پردازمف برای هندیان هندو مذهب و نیز برای غرب جدید هم مهم است. آثار من را بسیاری از مسیحیان هم می‌خوانند. مثلاً کتاب معرفت و امر قدسی را در بسیاری از دانشگاه‌های کاتولیک در ایالات متحد مانند نوتردام (Notredame) تدریس می‌کنند. هندوها نیز آثارم را می‌خوانند. بنابراین خود را تنها سرگرم مسائل مربوط به ایران یا جهان اسلام نمی‌دانم و از طرف دیگر، در وسط زمین و آسمان هم شناور نیستم. بلکه ریشه دارم. احساس می‌کنم که ریشه در تعالیم ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا، مولوی، جامی، و ابن‌عربی دارم و دیگران هم تا اندازه‌ی زیادی بر من تأثیر گذاشته‌اند. اما با این همه، من ریشه در حقیقت جهانی یا همان جاویدان‌خردی دارم که منحصر به جهان ایرانی یا حتی کل جهان [معاصر] نیست. بلکه به‌راستی که جهان‌شمول است. من حتی درباره‌ی ادیان بومی آمریکایی هم نوشته‌ام و در این باره در سکونت‌گاه ناواجو Navajo سخنرانی کرده‌ام. یک بار از من دعوت شد تا درباره‌ی جهان‌شناسی سنتی سخن بگویم که برایم تجربه‌ی بسیار هیجان‌انگیزی بود.

به این ترتیب، شما هیچ مشکلی در خصوص سازگاری میان جامعیت اسلام و ویژگی فرهنگ ایرانی نداشتید؟

به‌هیچ‌روی. اصلاً.

آیا دچار غم غربت از ایران هستید؟

البته. بسیار زیاد. من دچار غم غربت جان‌گاهی هستم. زیرا حتی هنگامی که در ایران بودم، کسانی که مانند من درس‌خوانده‌ی غرب بودند و زبان و فرهنگ غربی را می‌دانستند، هرچند بی‌گمان ایران را دوست داشتند، بیش‌تر چیزهای مطلوبشان غیرایرانی بود. آن‌ها پوشش اروپایی، غذاهای اروپایی، و پنیر اروپایی را دوست می‌داشتند و مثلاً پنیر کامامبر Camambert را بر پنیر لبقوان و مانند این‌ها ترجیح می‌دادند. شما می‌دانید درباره‌ی چه چیزی سخن می‌گویم. من برعکس، حتی آن‌گاه که در ایران زندگی می‌کردم، افزون بر عشقی که به همه‌چیز کشورم، ایران داشتم، به همه‌چیز ایرانی از مناظر، فرهنگ، و موسیقی گرفته تا به زندگی و شیوه‌های سنتی و انجام امور به دست مردم عشق می‌ورزیدم. من همواره هر چیز سنتی ایرانی را بر آن‌چه از غرب می‌آمد برتری می‌دادم. بنابراین هنگامی که کسانی مانند ما از میهن دور می‌افتند، کم‌کم از دوری خود ایران دچار غم غربت می‌شوند. در حالی که بسیاری از چیزهایی که در زندگی واقعی حتی در ایران مطلوبشان بوده است، چیزهایی غیرایرانی است. اما غم غربت من هم از ایران و هم از همه‌چیز ایرانی است و سخت‌تر از آن این که هرچند من درس‌خوانده‌ی غرب بودم، در طول بیست‌ویک سال (۱۹۵۸ - ۱۹۷۹) پس از بازگشتم به تهران، که در ایران بودم، تنها یک ایرانی به معنای معمول کلمه نبودم. بلکه تقریباً با همه‌ی ابعاد فرهنگ ایرانی - از فعالیت‌های مربوط به فرهنگ ایرانی گرفته تا فلسفه و معماری و عملاً هر چیزی که فکرش را بکنید - ارتباط تنگاتنگی داشتم. در این باره کتاب‌ها خوانده و نوشته‌ام و در نگه‌داشت فرهنگ خودمان کارها کرده‌ام. البته همه‌ی این دل‌بستگی‌ها هنوز در من زنده است و به چندین لحاظ دچار غم غربت بسیار ریشه‌داری برای ایران هستم. نخست آن که برای سرزمین ایران و زیبایی‌اش [دلم تنگ است]. من در ایران، در کوهستان‌ها بسیار سفر می‌کردم و برای دیدن سرزمین ایران و زیبایی فراوان آن به کوه‌نوردی در کوه‌های دور از شهرها می‌پرداختم. در مرحله‌ی دوم البته دلم برای مردم ایران و زبان فارسی تنگ شده است. من توانسته‌ام زبان فارسی را به سادگی نگه دارم، چرا که همه‌ی ما در منزل همیشه فارسی صحبت می‌کنیم و دبستان ایرانی داریم و من هنوز هم فارسی می‌نویسم. اما حال‌وهوای ایران چیز دیگری است. سومین دل‌تنگی‌ام برای فضای معنوی ایران است. من هر ساله چندین بار به قم و مشهد سفر می‌کردم. تجربه‌ی اماکن مقدسه، موسیقی، هنر، و مساجد را یکسره از دست داده‌ام. به‌ویژه چند سالی بود که هر هفته به اصفهان می‌رفتم و خیابان‌هایش را مانند کف دستم می‌شناسم و برای آن‌جاها دلم حتی از تهران - دست‌کم از محله‌های ناشناخته و جدیدش - بیش‌تر تنگ می‌شود. وقتی درباره‌ی تهران فکر می‌کنم، آن‌چه واقعه از دست داده‌ام - البته از محله و خانه‌ی خودمان که بگذریم - مثلاً خیابان پهلوی یا خیابان شاه‌آباد (نام جدیدشان را نمی‌دانم) نیست. بلکه بیش از همه، منزل قدیمی‌مان در خیابان شاه‌آباد،

مسجد سپهسالار، بازار تهران، و شما می‌دانید چیزهایی از این دست و محله‌های قدیمی تهران است که برکتی از فرهنگ ایرانی را در خود نگه داشته است. بله. من برای ایران بسیار دل‌تنگم.

بخش سوم

ایرانی بودن چیست؟

۱

پل فیروزه

اگر بخواهید تمدن ایران را برای یک غیرایرانی توصیف کنید، کدامین جنبه‌های آن را همچون مهم‌ترین‌ها برای او برمی‌شمارید؟

این البته پرسش بسیار عمیق و بنیادی است. چند سال پیش، یعنی درست چند سال مانده به انقلاب، عکاس سرشناس کانادایی، روتو بنی Roto Banny برای کتاب *ایران، پل فیروزه*^۱، عکس می‌گرفت. مقاله‌ی بلندی به انگلیسی و فارسی برای متن این کتاب نوشتم که درست پاسخی بود به پرسش «فرهنگ ایرانی چیست؟». من هیجان‌زده شدم وقتی همین تازگی‌ها دیدم که روزنامه‌ی *اطلاعات*، این مقاله را که من برای کتاب *ایران، پل فیروزه* نوشتم، به صورت زنجیره‌ای چاپ می‌کند. این موضوعی نیست که بتوان به آسانی خلاصه کرد. اما می‌گویم که نخستین مشخصه‌ی فرهنگی ایرانی، وجود هم‌پیوستگی و هم‌گسستگی در آن است. هر ایرانی احساس می‌کند که مشخصاً معنایی از پیوستگی در سراسر تاریخ درازآهنگی که به دوره‌ی پیش از تاریخ و اعصار اسطوره‌ای - که در *شاهنامه* آمده است - و به سلسله‌های پیش از هخامنشیان بازمی‌گردد، وجود دارد. با این همه، گسستگی‌ای نیز در کار است. فرهنگ ایرانی، عمیقاً اسلامی است و حتی همه‌ی دین‌داران این حقیقت را دریافته‌اند که فرهنگ اسلامی در چهارده قرن آخر، در بستر فرهنگ ایرانی - که از بیخ و بن حال و هوای اسلامی به خود گرفته بود - بالیده است.

در فرهنگ ایرانی، تقریباً در همه‌چیز آمیزه‌ای از پالایشی گسترده را با کام‌جویی که در عین حال معنوی هم هست، می‌یابیم. این پیوند میان امور نفسانی و امور معنوی را معمولاً در غرب جدید درک نمی‌کنند. چرا که در آن‌جا این دو، جدای از هم و هر کدام به مقوله‌ای متضاد تعلق دارد و آن‌ها نمی‌توانند درک کنند که چگونه کسی می‌تواند درباره‌ی لبان سرخ و زیبای زنان سخن بگوید و در عین حال، از صفات الهی نیز سخن بر زبان آورد؛ چنان‌که حافظ و بسیاری از دیگر شاعران پارسی‌گوی این‌گونه‌اند. این همان چیزی است که تا اندازه‌ی زیادی وجه ممیز فرهنگ ایرانی به شمار می‌آید. معنای زیبایی و پالودگی طبیعت جسمانی و معنوی، یعنی توجه به آنچه ظریف و کوچک است، در بیش‌تر هنرهای ایرانی مانند فرش‌بافی، نقاشی، مینیاتور، خوش‌نویسی، تذهیب، و مانند این‌ها، و البته در اندیشه‌ی ایرانی نمایان است.

وانگهی، مشخصه‌ی دیگر فرهنگ ایرانی از نظر من آن است که این کشور از همان آغاز، در برخوردگاه تمدن‌ها و جریان‌های فکری گوناگون واقع بود. در مقایسه با کشوری مانند مصر که آن نیز به اسلام درآمد، اما همچون قلعه‌ای بود که دو طرفش را بیابان فراگرفته بود، در جنوبش سرچشمه‌ی رود نیل بود که به آفریقا سرازیر می‌شد و از شمال هم به دریای مدیترانه می‌رسید. ایران درست عکس مصر است. ایران در برخوردگاه واقع است، به این معنا که راه‌هایی از شرق و غرب و شمال از این سرزمین می‌گذرد؛ به‌ویژه از شرق و غرب. اما گاهی هم از شمال بود که آریایی‌ها بارها و بارها به فلات ایران می‌تاختند. این موقعیت جغرافیایی در فرهنگ ایرانی، ویژگی‌های پذیرندگی، شکل‌پذیری، و توان جذب بسیار بالا را پدید آورد. روح ایرانیان شاخه‌ی تنومند درخت تناوری نیست که اگر با نیروی بسیاری زیادی آن را تا آخر بکشید، شکسته و از زندگی بازماند. بلکه همچون سر شاخه‌ی نازکی است که بی آن که بشکند، خم می‌شود. این انعطاف‌پذیری

¹ *Persia the Bridge of Turquoise*

چشم‌گیر که در روح ایرانی پدید آمده است، اغلب زمینه‌ساز استقرار عناصر به ظاهر متناقض در نفس یک انسان می‌شود، به گونه‌ای که بیگانگان را به شگفتی وا می‌دارد. بسیاری از کسانی که به ایران می‌آمدند و ایرانیان متجدد را می‌دیدند، نمی‌توانستند درک کنند که آن‌ها چگونه شیوه‌ها و مفاهیمی تا این اندازه متناقض را به کار می‌گیرند. اما این نشانه به یکی از مشخصه‌های فرهنگ ایرانی بازمی‌گردد که به ایرانیان اجازه می‌دهد تا برای زنده ماندن، سازگاری و پذیرایی پیشه کنند.

این بدان معنا نیست که چنان‌که برخی گفته‌اند، فرهنگ ایرانی تنها دارای همین ویژگی پذیرندگی باشد. بلکه مفهومش این است که فرهنگ ایرانی از توان جذب بالایی برخوردار بوده است. در واقع ورود اسلام [به ایران] هم این ویژگی را تقویت کرد. چرا که این دین توان الحاق و ادغام بسیار بالایی در خود دارد. ایران نه تنها توانست یونانیان، اعراب، ترک‌ها، و مغولان را که وارد ایران شده و در آن سکنی گزیدند در خود بپذیرد، بلکه عقایدی - که از اولی مهم‌تر است - را از هندیان، جهان‌مدیترانه، و هر جای دیگری پذیرفت و بعدها با ورود اسلام این دست عقاید رو به فزونی گرفت. اما ایرانیان همواره توانسته‌اند ترکیبی از این عقاید گوناگون پدید آورند که به نوبه‌ی خود، به صورت شیوه‌ی تفکر ممتازی درآمد. همچنین بخش‌هایی از ایران در اشاعه‌ی جریان‌های بسیار مهم فکری، همچون مرکز مهمی به شمار می‌آمد.

من هم که دانشجوی فرهنگ ایرانی و هم دانشجوی کل تاریخ اسلام هستم، هر چه بیشتر مطالعه می‌کنم، بیش‌تر پی می‌برم که ترکیب ایجاد شده در فرهنگ ایرانی، در طول دوره‌ی اسلامی، نسبت به کل تاریخ آسیا، شامل سراسر هندوستان و حتی تاریخ بخش‌های اسلامی چین و آسیای مرکزی و آسیای جنوب‌شرقی، یعنی تقریباً نسبت به تاریخ قاره‌ی آسیا مگر ژاپن، هندوچین، و کره، تا چه اندازه چشم‌گیر است. آن به‌راستی که در تاریخ پدیدهای فوق‌العاده‌ای است. من با بسیاری از ایرانیان متجدد که فرهنگ خودی را چنین ارزیابی می‌کنند که ایرانی‌ها آدم‌هایی کم‌مایه، بی‌اصل‌و‌اساس، متزلزل، و مانند آن هستند، موافق نیستم. این به‌هیچ‌روی درست نیست. چرا که این فرهنگ، مانند سرشاخه‌ی نازکی بوده است که شما می‌توانید آن را خم کنید، اما همین که ره‌ایش کنید دوباره راست می‌ایستد. ما در ایران، این همه جذب و پذیرندگی و پس از آن ترکیب و عرض اندام دوباره را شاهد بوده‌ایم. بارها و بارها در تاریخ کشورمان تا دوره‌ی کنونی، شاهد مرحله‌ی سر فرود آوردن، جذب، و پذیرش منفعلانه بوده‌ایم که [فرهنگ ایرانی] از ره‌گذر عرض اندام دوباره، هضم برخی چیزها و کنارگذاری پاره‌ای دیگر، همچنان پابرجا مانده است. راز ماندگاری درازمدت این فرهنگ بزرگ نیز همین توانایی آن است.

وانگهی، اگر بخواهم فرهنگ ایرانی را برای بیگانه‌ای توصیف کنم، بی‌گمان بر سرشاری و گوناگونی شگفت آن انگشت می‌گذارم. الگوی فراگیری هست که بر تمام جنبه‌های فرهنگ ایرانی حکم‌فرماست و آن عبارت از حس عمیق حضور روح تعالی و عشق به نور - نوری که یکسره از فلسفه تا منازل ما را در بر می‌گیرد - اشتیاق نسبت به زیبایی و حرمت‌گذاری به آن است. چنان‌که گفتمف میان صورت حسی و محتوای معنوی آن [در این فرهنگ] پیوندی محوری در کار است. این ویژگی‌ها عملاً کلی است، اما در درونی فرهنگی ایرانی نیز تجلیات واقعی و ممتاز خود را دارد. در ایران، در حوزه‌ی فلسفه و تصوف، گوناگونی چشم‌گیری وجود دارد و گونه‌های مختلف کلام، علوم مختلف، اقسام هنر، و موسیقی‌های متنوع در آن به چشم می‌خورد. من فرهنگ ایرانی را تنها فرهنگ بومی، مانند فرهنگ استانی کوچک یا چیزی مانند آنچه در درون خود ایران داریم، همچون فرهنگ بلوچی یا سمنانی نمی‌دانم. بلکه فرهنگ ایرانی هم فراگیر و هم به لحاظ جغرافیایی گسترده است. اما مشخصه‌ی کل فرهنگ ایرانی، همان تنوع چشم‌گیر آن و نیز آمیزه‌ای از ویژگی و جامعیت است. البته فرهنگ ایرانی همواره کاملاً ایرانی بوده است. هیچ فرهنگی بی‌ویژگی امکان وجود ندارد. اما چیزی که هست، در پاره‌ای فرهنگ‌ها بر ویژگی بیش از هر چیز دیگری انگشت می‌گذارند. در حالی که در فرهنگ سنتی ایرانی، آنچه مطرح است، نوعی جامعیت و شمول‌گرایی است که در دل ویژگی این فرهنگ جای دارد. به این ترتیب، ویژگی و جامعیت [در این فرهنگ]، همواره دوشادوش همدیگر بوده است. حتی چندی از ایرانیان که خود را ایرانی ندانسته، بلکه خود را غرق در تجددگرایی می‌یابند، باز هم چیزی از فرهنگ ایرانی در روح آن‌ها هست و هنوز این دو عنصر در آن‌ها حضور دارد.

جالب است. چرا که شما در کتاب *پل فیروزه* می‌گویید که در مفهوم ایرانی از انسان - به‌ویژه ایران اسلامی - اثری از سرشت پرومته‌ای نیست، که این از همان خصیصه‌ای سرچشمه می‌گیرد که شما درباره‌اش سخن می‌گویید.

بله. این البته نکته‌ی مهمی است و می‌توان درباره‌ی بسیاری دیگر از فرهنگ‌های سنتی نیز گفت. اما از آن‌جا که من در آن کتاب درباره‌ی ایران سخن می‌گویم، تنها به بافت فرهنگی خودمان اشاره کرده‌ام. منظور من از پرومته‌ای چیست؟ بیش از هر چیز، آن موضعی است که من به‌ویژه در کتاب *معرفت و امر قدسی* به تفصیل بدان پرداخته‌ام و در آن‌جا من درباره‌ی مفاهیم انسان پرومته‌ای *Promethean Man* و انسان پل‌گونه *Poninfical Man*، سخن گفته و آن‌ها را در کنار هم نهاده‌ام. البته واژه‌ی *Pontifical*، برگرفته از واژه‌ی *Pontifex* لاتینی، به معنای «پل» است که بنابراین اشاره به انسانی دارد که پلی میان آسمان و زمین است. انسان سنتی این‌گونه به خویش می‌نگرد. در حالی که اصطلاح انسان پرومته‌ای، به افسانه‌ی پرمتهوس *Prometheus* بازمی‌گردد. پرمتهوس کسی است که آتش را از خدایان می‌دزدد و به ژرف‌ترین معنا، با آن‌ها درمی‌افتد. من در این اصطلاح، همین جنبه از شخصیت پرمتهوس را [در آن کتاب] در نظر داشتم؛ یعنی گونه‌ای خودنمایی بشری در برابر خداوند که با دوره‌ی نوزایی در غرب ظهور می‌کند و برجسته‌ترین ویژگی فهم انسان جدید غربی از خودش به شمار می‌آید.

اما در فرهنگ ایرانی - چه در دوره‌ی زرتشتی و چه در دوره‌ی اسلامی - از بسیاری درباره‌ی انسان، از جمله آموزه‌ی *انسان کامل* که ملاصدرا و دیگران، از متصوفه و فلاسفه به آن پرداخته‌اند، وجود دارد. اما هیچ نوشته‌ای درباره‌ی مفهوم سرپیچی انسان علیه خداوند در این دیار نمی‌یابیم. چنان‌که پیش از این گفتم، شنیدنی است که هم در زبان عربی و هم در فارسی، واژه‌ای برای «tragedy» نداریم و امروزه خود تراژدی را به کار می‌بریم. چرا این واژه در زبان فارسی نیست؟ ما برای آن‌چه از زبان یونانی ترجمه می‌شد، معادل‌های بسیاری داریم و زبان فارسی بسیار غنی است. دلیل این امر آن است که مفهوم یونانی تراژدی، با نبرد انسان علیه خدایان و علیه سرنوشت سروکار داشت؛ چنان‌که در نمایشنامه‌های بزرگ یونان می‌بینیم. اتفاقی نیست که ما این واژه‌ها را در فارسی نداریم. بلکه عقیده به این که انسان می‌تواند در برابر خدایان و در برابر خداوند سر به نافرمانی بگذارد، چیزی است که با جهان‌بینی ایرانی یکسره ناسازگار است. در هیچ‌کدام از ادیان ایرانی پیش از اسلام، یعنی آیین زرتشت، مانویت، و بعدها تفسیر زروانی از آیین زرتشت، و آیین مزدک - که چیز زیادی درباره‌اش نمی‌دانیم - تا آن اندازه که این ادیان را می‌شناسیم، می‌دانیم که در آن‌ها اثری از مفهوم پرومته‌ای نیست. آرمان کیومرث یا انسان ازلی در مقام الگوی بشر، همواره با فرمانبرداری از خداوند و اهورامزدا همراه بود. این‌جا اثری از مفهوم سرپیچی انسان علیه خداوند نبود و در اسطوره‌های کهن ایرانی شاهد چهره‌ای مانند پرمتهوس نیستیم که این بسیار جالب است. البته کسانی مانند ضحاک را داریم که سر به طغیان برمی‌دارند. اما چیزی که هست، آن‌ها نیروها شر هستند و مردم با کسی مانند کاوه‌ی آهنگر احساس هم‌دردی می‌کنند تا بتوانند بر کسی چون ضحاک چیرگی یابند. بنابراین ضحاک، چنان‌که در اسطوره‌های هر تمدن دیگری می‌بینیم، نماینده‌ی نیروی شر است که از انسان پرومته‌ای یاغی در برابر خداوند بسیار متفاوت است. در ایران شما شخصیت پرومته‌ای ندارید و چنین شخصیتی هرگز از جای‌گاه مثبتی برخوردار نبوده. بلکه شرّ تلقی می‌شده است. آری در اسطوره‌های هر قومی، حضور شرّ به گونه‌ای ثبت شده است که نمونه‌های آن را در آیین هندو، در سنت چینی، و در اسطوره‌ی ضحاک می‌بینیم. این با آن‌چه من درباره‌ی بزرگ‌نمایی سرپیچی انسان علیه خداوند گفتم بسیار فرق دارد؛ چیزی که در فرهنگ کهن و نیز اسلامی کنونی مان هیچ‌جایی ندارد.

شاید تراژدی برای یونانیان - منظوم در یونان باستان و برای آتنی‌های عهد باستان است - به‌ویژه در سده‌ی پنجم پیش از میلاد، ساختاری کاملاً سیاسی داشت و مسأله به دموکراسی و وضعیت دموکراتیک حاکم بر یونان آن روزگار مربوط می‌شود که با ایران و سرزمین پارس آن زمان قابل مقایسه نبود.

این تا اندازه‌ای درست است. زیرا تراژدی‌هایی یونانی از جای‌گاه فلسفی و دینی بسیار ریشه‌ای نیز برخوردار بود. هرچند عامل سیاسی به شمار نمی‌آمد. سیاست در موقعیت‌های دیگر پررنگ بوده است. اما صرف سیاست منجر به بزرگ‌نمایی اسطوره‌ی پرومته‌ای نشده است.

می‌توان پا را از این هم فراتر گذاشته و گفت در یونان باستان، دین رو به خاموشی نهاد و بنابراین طغیان انسان علیه خدایان نیز نمایان‌گر وضعیت دین در یونان است که خود افلاطون نیز از آن انتقاد می‌کرد. به هر روی، دلیلش هر چه باشد، انسان پرومته‌ای در ایران ظهور نکرد.

درست است. اما به این دلیل ظهور نکرد که اختلاف واقعی یونان با ایران در این است که در یونان، آدمیان و خدایان به یک اندازه گرفتار سرنوشت (مویرا moira) هستند. در حالی که در تمدن ایران باستان جز این است.

به معنایی حق با شماست. چون دست آخر خدایان، خدایان نبودند. بلکه به معنای نهایی این مویرا بود که خدایی می‌کرد؛ چیزی که در دین یونانی رخ داد و سبب بی‌اعتباری خدایان گردید. آیین هندو نیز خواهر دین یونان است. چرا که هر دو از ادیان هندواروپایی هستند و البته حتی شیوا Shiva نیز بنا به پاره‌ای تفسیرها از آیین هندو، تخته‌بند قوانین زمان است. اما سلسله‌مراتب قدرت در آیین هندو هرگز چنان‌که در دین یونانی می‌بینیم، از میان نرفت. در آیین هندو، نخست برهمن است؛ حقیقت متعالی مابعدالطبیعی که یکسره بیرون از هر قید و شرطی است. پس از او، ویشنو و شیوا - قوای گوناگون الوهیت - و پس از آن‌ها خدایان قرار دارند که شمارشان به ۳۶۰ هزار می‌رسد و هر کدام از قدرتی الهی برخوردارند. در حالی که خدایان در دین یونانی از مدت‌ها پیش به شکل انسان درآمده بودند که این به‌راستی مرگ دین و آغازی است بر پایان دین‌دار از این روست که دین یونانی فرومرد و دین هندو همچنان برقرار است.

آیا ممکن است به کتاب شما، ایران، پل فیروزه بازگردیم، چون برای من جالب است که شما در آن‌جا می‌گویید که ایرانیان سنتی، فهم عمیقی از زندگی و زیبایی دارند که در آن شادی و طرب موج می‌زند. یادتان هست که در این کتاب درباره‌ی طرب و حزن نوشته‌اید و می‌گویید که این معنا از حزن در میان ایرانیان سرشار از اخلاق است؟

درست است. می‌خواهید که در این باره توضیح بدهم؟

بله، لطفاً.

ایرانیان پیش از هر چیز، همواره به قول فرانسوی‌ها، به معنایی از «شور زندگی *joie de vivre*» برخوردارند و بخش گسترده‌ای از توان خود را برای زمینه‌سازی این معنا از طربناکی می‌گذارند. مثلاً سفره‌ای که می‌اندازند، بسیار استادانه، زیبا، و آراسته است. زنان ایرانی - حتی سنتی‌های پیش از دوران مدرن - به آن‌چه می‌پوشیدند، توجه زیادی داشتند و عشق زنان ایرانی به لباس زیبا و مانند آن، ابداع تازه‌ای نیست. آن‌چه اتفاق افتاد، این بود که عشق ما به سوی مدهای غربی منحرف گردید و زنان ایرانی به معنای فرانسوی کلمه، بسیار «شیک *chic*» شدند که این نشانه‌ی نابودی فرهنگ ما بود. اما عشق به زیبایی و پیراستگی از سده‌ها پیش در ایران، در میان شهرنشینان بوده است که بازمانده‌های آن را می‌توان در افغانستان امروز، که بخشی از ایران آن روزگار بود، دید. در مناطق یکجانشینی در فلات ایران، یعنی در شهرهای بزرگ، زنان به لباس زیبا، زیورآلات، و مانند این‌ها شهره بودند. در هر تمدنی زیورآلات بوده است. اما تأکید بر چنین چیزهایی در میان ایرانیان شایسته‌ی توجه است. چنان‌که گذشت، استادی و ظرافت در آشپزی که از ویژگی‌های برجسته‌ی فرهنگ ایرانی است، به همان معنای طرب و زیبایی که بازتابش را در هنرها می‌بینیم اشاره دارد. روی هم رفته، در زندگی ایرانی شادی و طرب موج می‌زند. اما نباید آن را با لذت‌گرایی یکی گرفت. تفاوت زیادی است میان آن شادی که با پرهیزکاری همراه است و ویژگی معنوی دارد با - بگوییم - آن‌چه در آمریکای کنونی می‌بینیم که بیش‌تر مردم برای آن که زندگی شادی به سبک لذت‌گرایی داشته باشند، تا چه اندازه می‌کوشند. ما [در آمریکا] در جامعه‌ی لذت‌گرایی به سر می‌بریم که در آن، لذت مشخصاً جنبه‌ی الهی یافته و بر همه‌جا سایه افکنده است. ما شاهد حکومت گونه‌ای از مکتب اپیکوری هستیم که رنگ فلسفی‌اش را به کلی از دست داده است. شاید پیرسید فرق این زندگی [با زندگی ایرانی] در چیست. تفاوت در این است که در ایران شور زندگی با فرح، با یادآوری نوعی غم غربت نسبت به وطن معنوی همراه است که

حزن یا غمی را سبب می‌شود. این حقیقت به زیبایی تمام در اشعار عرفانی فارسی و در موسیقی ایرانی هویدا است. در موسیقی ایرانی حزب زیادی هست که البته با اندوه، به معنای عاطفی که مثلاً در سمفونی حزن‌انگیز چایکوفسکی Tchaikovsky می‌یابیم، فرق دارد. سمفونی شماره‌ی شش چایکوفسکی، به معنای معمولی و انسانی و نه به معنای معنوی، حزن‌انگیز است. چنین چیزی درباره‌ی موسیقی ایرانی هرگز مصداق ندارد که در این باره نمونه‌ی بسیار جالبی را می‌آوردم. در رادیو - تلویزیون کنونی ایران، وقتی در یک سریال بازاری قهرمان داستان - که بگویم زنی بیست‌وپنج ساله است - می‌میرد، موسیقی که پخش می‌کنند نه در دستگاه شور [ایرانی]، بلکه قطعه‌ای از چایکوفسکی یا چیزی مانند آن است.

از این رو نباید این حزن را با ناراحتی عاطفی معمولی درآمیخت. از آن‌جا که ما مرگ را پیش رو داریم، ناممکن است که تنها از زندگی لذت ببریم. در زندگی مرگ هست، رنج هست، بیماری هست، فراق هست، محرومیت و فقر هست، و این‌ها از زندگی آدمی جدایی‌ناپذیرند. فرهنگ سنتی ایرانی کاملاً از این حقیقت آگاه است و مفهوم حزن، همچون نگرشی معنوی و - چنان‌که گذشت - همچون غم غربتی نستب به وطن معنوی‌مان در کنار فرح حضور دارد. این موضوع در آثار عرفانی و فلسفی ما، در آثاری همچون *رساله فی العشق* و *قصه الغریبه الغریبه* سهروردی بسیار شایع است. این آثار بر این نکته انگشت می‌گذارد که ما در مقام موجوداتی معنوی با این عالم بیگانه‌ایم. به این دلیل است که هنر ایرانی تا این اندازه باطن‌گراست. هنگامی که به‌ویژه به موسیقی سنتی ایرانی گوش فرامی‌دهیم، مردمان معمولی که از معنویت بی‌بهره‌اند، می‌گویند «اوه، اون موسیقی را روشن نکن، منو یاد بدهی‌هام می‌ندازه، اون غمگینه و من نمی‌خوام غمگین باشم». روشن است که هیچ‌کس خواهان ناراحتی به معنای معمول کلمه نیست. چنان‌که وقتی کسی عزیزی یا حتی حیوان خانگی‌اش را از دست داده است، ناراحتی چیزی بدیهی است. بنابراین چرا مردم به این موسیقی گوش می‌دهند؟ چون آن‌هایی که درک می‌کنند در آن حزن، فرح و حلاوتی نیز می‌یابند. زیرا این موسیقی به معنای اصیل کلمه، نه ناراحتی، بلکه حزنی معنوی است که شادی و فرح را نیز در خود دارد که همین آمیختگی حزن یا غم با فرح یا شادی، از مکمل‌های برجسته‌ی فرهنگ ایرانی است.

اما چنان‌که گفتم، بر اثر این واقعیت است که پس از حمله‌ی مغول، رفته‌رفته ایران هر چه بیش‌تر به تشیع دوازده امامی گرایید تا این که در دوره‌ی صفویه به صورت مذهب رسمی ایران درآمد. جنبه‌ی حزن [در فرهنگ ایرانی] برجستگی خاصی یافت. اما چرا چنین است؟ چون اهل تشیع بر این عنصر حزن بیش از اهل تسنن تأکید دارد و این ریشه در تأکید شیعیان بر شهادت ائمه، به‌ویژه شهادت امام حسین و واقعه‌ی کربلا دارد. جوهره‌ی دیدگاه تشیع، پذیرش این حقیقت است که این جهان ناقص‌تر از آن است که - به تعبیر مابعدالطبیعی - پذیرای نور کامل باشد. تشیع همواره بر اهل سنت، به دلیل تن دادن به [زعامت] ناقص در این جهان خرده گرفته است و پاسخ اهل تسنن آن است که ما نخست و پیش از آن که هر کار دیگری بتوانیم بکنیم، باید که وجود داشته باشیم و سرشت این جهان با کاستی درآمیخته است. شیعیان همواره بر سوگواری تأکید ورزیده‌اند؛ سوگواری‌ای که در زندگی روزمره بر مرگ امام حسین صورت می‌گیرد، اما به لحاظ مابعدالطبیعی به دلیل برنتابیدن نور امام در این جهان و مصائب برخاسته از این واقعیت است. این عنصر که ارمغان تشیع است بر نوای اندوه در روح ایرانی تأکید دارد و شاید هم در مواردی، ایرانیان در این زمینه به افراط گراییده‌اند. اما اگر ایرانیان این عنصر را فرهنگ خود نمی‌داشتند این خطر وجود داشت که دیگر عناصر شادی‌بخش زندگی چیرگی یابد و آن‌ها به مردمانی تبدیل شوند که صرفاً لذت‌گرا و در پی خوش‌گذرانی باشند. برخی از مردم به این امر بیش‌تر عادت دارند؛ مانند ایتالیایی‌ها نسبت به سوئدی‌ها که خلق و خوی متفاوتی دارند، دل‌رحم هستند. ایرانیان به نوعی «خون‌گرم» هستند و اگر عنصر غم غربت یا همان حزن و غم معنوی نمی‌بود، در آن صورت خیلی زود، خود فرح فشکل شادی تهی‌ای را به خود می‌گرفت که دیگر هیچ اهمیت معنوی فلسفی نداشت و جز چیزی حسی و لذت‌جویانه نمی‌بود.

بنابراین شما عناصر ایران باستان را در ساختار تشیع می‌بینید؟

نه در ساختار تشیع، بلکه در روح ایرانی است. عنصر حزن در شکل‌دهی به روح ایرانی نقش داشت و از همان آغاز در آن‌ها احساس هم‌دردی با مصائب ائمه را که نه ایرانی، بلکه عرب بودند، پدید آورد و همین عنصر بود که سرانجام زمینه‌ساز روی آوردن ایرانیان به

تشیع، به جای تسنن شد. البته در این‌جا عوامل مهم دیگری هم دخیل بود. از یاد نبریم که ایرانیان در طول بیش‌تر تاریخ خود، سنی‌مذهب بودند، نه شیعی‌مذهب، و تنها در طول چهار یا پنج سده‌ی اخیر تشیع [در ایران] فراگیر شد.

بله؛ اما منظور من این واقعیت است که اگر شما آن‌چه را مونتگمری وات، دوره‌ی «شیعیان اولیه»^۱ می‌نامد با تشیع پس از دوره‌ی صفویه تا امروز بسنجید، تفاوت آشکاری میان این دو در کار است. منظورم [تفاوت در] نگرش شیعیان و جهان‌بینی آن‌هاست. این‌گونه نیست؟ آیا شما جز این می‌اندیشید؟

چه تفاوتی؟

مثلاً در شیعیان اولیه چنین نگرشی را به حزن و اندوه که شما به آن اشاره کردید، نمی‌یابیم.

پرسش خوبی است. پیش از هر چیز، درباره‌ی این سخن باید به حقیقتی اشاره کرد. به هر روی، بی‌گمان عنصر حزن از آغاز با تشیع همراه بود. اما چیزی که هست، در ایران بیش‌تر بر آن تأکید شده است. شایان یادآوری است که مصریان شافعی‌مذهب نیز عشق مفروطی به اهل بیت دارند. سر امام حسین در قاهره مدفون است، در حالی که بدنش را در کربلا به خاک سپرده‌اند. بنابراین امام حسین دو حرم مهم دارد. جایی که به نام رأس‌الحسین معروف است، قلب معنوی قاهره است و دانشگاه الازهر و کل قاهره‌ی عصر فاطمیان بر گرداگرد همین حرم بنا شده است. در واقع، کلان‌شهر قاهره با دوازده میلیون جمعیت، در اطراف همین بنای ساده‌ی تاریخی که قلب قاهره به شمار می‌آید، ساخته شده است. امروزه با آغاز محرم، مصریان نیز همچون ایرانیان، به برپایی مراسم سوگواری برای امام حسین می‌پردازند. اما بیش‌تر وقت آن‌ها به نسبت آن‌چه در تاریخ ایران و ایرانیان می‌یابیم، به شادی و نشاط می‌گذرد. زمانی با یک مصری سخن می‌گفتم و او گفت: «ما نیز همچون شما شیعه هستیم، با این تفاوت که شما شیعه‌ی حزن و ما شیعه‌ی فرح هستیم.» که به‌راستی تفسیر جالبی است. جنبه‌ی حزن و ماتم از همان آغاز در تشیع بود، اما با ورود این مذهب به ایران و به‌ویژه در دوران صفوی، مشخصاً بر این جنبه، بیش از پیش تأکید شد.

¹ the “Proto-Shi’ite” period

تقدس‌بخشی به زندگی

ما درباره‌ی جنبه‌ی بسیار مهمی سخن می‌گوییم و فکر می‌کنم گم‌شده‌ی ایرانیان که باید بر آن تأکید می‌ورزیده‌اند، تقدس‌بخشی به زندگی و [توجه به] حس تکلیف بوده است. به نظر شما، تشیع چگونه می‌تواند به برجسته‌سازی این تقدس‌بخشی به زندگی و [توجه به] حس تکلیف در میان ایرانیان کمک کند؟

البته که تشیع در این زمینه بسیار کمک کرد. اما حتی پیش از آن، که بیش‌تر ایرانیان سنی‌مذهب بودند، مذهب تسنن همین وظیفه را به گونه‌ای دیگر بر عهده داشت. درباره‌ی تشیع، مثلاً به سرتاسر روزهای گوناگون تقویم که نگاه کنیم، همگی یا ایام جشن و ایام سوگواری است. این ایام با مراسم مذهبی ویژه‌ای همراه است که برای مثال می‌توان به سفره، که عملی دینی است، اشاره کرد. در این مراسم دعا می‌خوانند و سپس بسته‌هایی حاوی غذا به فقرا می‌دهند، یا روضه‌خوانی که معمولاً مراسم بسیار تأثیرانگیز و زیبایی است و شاید هم تعزیه که نمایش عاطفی شامل خواندن اشعاری در وصف زندگی ائمه و پیامبر است. همه‌ی این‌ها مشخصاً راهی بود برای تقدس‌بخشی به زندگی و در واقع آهنگ زندگی ایرانیان را تقویم شیعی رقم می‌زد. شاید بگویید که روزها، ماه‌ها، و فصل‌ها، همواره چه در روزهای شادی و چه غم، با حس تقدس درآمیخته‌اند. بسیار جالب است که حتی [عید] نوروز که تعطیلات ایرانی پیش از اسلام و نشانه‌ی آغاز سال نو ماست، برای عامه‌ی ایرانیان شکل کاملاً اسلامی به خود گرفت. حتی امروزه، عامه‌ی مردم نوروز را رسمی زرتشتی نمی‌دانند. زیرا برای آنان دیگر نه آیین زرتشت، بلکه اسلام وجود دارد. درست همان‌گونه که بسیاری از جشن‌های مسیحی به آیین‌های پیشامسیحی بازمی‌گردد که شکل مسیحی گرفته است، به گونه‌ای که امروزه مسیحی به شمار می‌رود، نوروز نیز یکسره رنگ و بوی اسلامی به خود گرفت. و از این‌ها گذشته، سال نو برای ایرانیان، پس از آن که شیعه شدند، با حضرت علی و ائمه همراه گردید و تا به امروز بسیاری از مردم در زمان تحویل سال نو به قم، مشهد، و دیگر مکان‌های مقدس می‌روند. بی‌گمان اسلام، چه در شکل سنتی و چه شیعه‌اش، در طول این چند سده - به‌ویژه صورت شیعی آن - نقش محوری و سرنوشت‌سازی در تقدس‌بخشی به زندگی ایرانیان داشته است.

آیا شما که هنوز از این کشور دل برنکنده‌اید و با آن در تماس هستید، اکنون که به شهرهای ایران، مثلاً تهران با دوازده میلیون جمعیت و به خود ایرانیان نگاه می‌کنید، فکر نمی‌کنید که تحول عظیمی در آن‌جا رخ داده است و این حس زیبایی‌ای که از آن سخن می‌گویید و این تقدس‌بخشی به زندگی که در ایران، پل فیروزه به چشم می‌خورد، به کلی از میان رفته است؟

چرا، تا اندازه‌ای درست می‌گویید؛ اما نه به طور کامل. این فرآیند نه فقط در ایران و در دیگر کشورهای اسلامی، بلکه در سرتاسر آسیا و آفریقا به طور مشخص از سده‌ی نوزدهم با یورش استعمار غرب و الگوگیری از معماری، شهرسازی، و دیگر چیزهای غرب مدرن، که از هر اصل و اصول معنوی به دور بود، آغاز شد. حتی در پاریس هم بلوارهایی که هوسمان Hausman در دوران جدید ساخت، بسیار متفاوت از خیابان‌های باریک ایل سن‌لویی Ile St.Louis است و احساسی که نسبت به هر کدام از این‌ها داریم بسیار متفاوت است. بنابراین این فرآیند در ایران، از اواخر سده‌ی نوزدهم و اوایل سده‌ی بیست شروع شد. اما در دوره‌ی پهلوی، به اوج رسید. مایه‌ی بسی ناراحتی است که هرچند انقلاب اسلامی به نام اسلام رخ داد، در آغاز توجه چندانی به هنر اسلامی نشد و فرآیند کلی نوسازی فضاها، که در طول

دوره‌ی پهلوی شاهد آن بودیم، ادامه یافت و حتی شتاب بیش‌تر گرفت. تهران سه‌ونیم میلیونی، اکنون دوازده میلیون جمعیت دارد و پر است از ساختمان‌های بلند و آسمانخراش‌ها. باغ‌های قدیمی شمیران ویران شدند و بسیاری فجایع دیگر رخ داده که بسیار مایه‌ی ناراحتی است. زیرا این‌ها همه در تقدس‌زدایی از فضای شهر سهیم بوده است.

البته به نظرم این فرآیند همه‌ی ماجرا نیست. درست است که من بیست‌وپنج سال از ایران دور بوده‌ام. اما چنان با آن‌جا تماس داشته‌ام که می‌دانم اولاً معماران بسیاری هستند که برای فهم دوباره‌ی اصول معماری اسلامی و ساخت‌وساز بر پایه‌ی آن می‌کوشند و چندین خانه‌ی شخصی هم بنا به اصول سنتی ساخته شده است. همچنین مرمت چندین بنای سنتی در کاشان، اصفهان، و یزد کار بسیار بزرگی است. ما در گذشته طرحی داشتیم که با احداث بوستان بزرگی که هشت بهشت را هم در بر می‌گرفت، بار دیگر میدان شاه را به زاینده‌رود وصل کنیم. پاره‌ای از زمین‌ها را افرادی حقیقی خریداری کرده بودند که باید آن را از آن‌ها بازخرید و ضمیمه‌ی آن بوستان می‌کردیم. گویا آن طرح به سرانجام رسیده و در آن‌جا نوسازی زیادی صورت گرفته است. به این ترتیب، در ایران کسانی هستند که به اهمیت حفظ ویژگی قدسی فضای زندگی واقفند. اما متأسفانه نیروی اصلی در جامعه، چشم خود را یکسره به روی این چیزها می‌بندد؛ چنان‌که در جاهایی غیر از ایران نیز می‌بینیم.

من خیلی وقت‌ها نامه‌هایی را از معماران تهرانی دریافت می‌کنم که بعضی از آن‌ها دکتر، دانشجو، یا از معماران تجربی هستند که از من درباره‌ی موضوعات گوناگون مشورت می‌خواهند، زیرا من درباره‌ی فلسفه‌ی هنر و معماری نوشته‌هایی دارم. مدت‌ها پیش نامه‌ای از کسی داشتم که بسیار ناراحت بود. نوشته بود: «می‌دانید که هرچند الآن همه دم از اسلام می‌زنند، اما وقتی نوبت به اجرای اصول معماری سنتی ایرانی می‌رسد وضع از سی سال پیش هم بدتر است.» امیدوارم حرف‌های او راست نباشد. اما به هر حال، ارزیابی شما را درست می‌دانم. فکر نمی‌کنم که [در ایران] تقدس‌بخشی به زندگی و فضای آن پاک فراموش شده باشد. بلکه فقط بعضی‌ها به این وضع گرفتارند. در گوشه و کنار ایران، جریان‌ها و کسانی هستند که خواهان احیای هنر معماری سنتی، دستیابی به زیبایی آن، و رسیدن به تقدس خود زندگی‌اند. مسئولیتی که بر دوش شماست، این است که تعلیم و تربیت کسانی را متحول سازید که آینده و ساخت‌وسازهای شهری دست آن‌هاست. درست همان‌گونه که با آوردن فلسفه‌ی آموزشی بوزار *Beaux-Arts* پاریس به دانشگاه تهران و تأسیس دانشکده‌ی هنرهای زیبا، کل فلسفه‌ی ساختمان‌سازی را دگرگون کردند؛ دگرگونی‌ای که برای شصت سال بعد چشم‌انداز نویی را رفته‌رفته بر سراسر ایران حکم فرما سات. وظیفه‌ی شما تربیت معماران به شیوه‌ای است که اگر به ناچار به خواسته‌ی کارفرما تن دادند و حتی اگر کارفرما چیز پر زرق و برق و مرده‌ای سفارش داد و طمع‌ورزی در پوشش ضرورت اقتصادی بر همه‌جا سایه افکند، آن معمار نتواند جز بر پایه‌ی آموخته‌هایش رفتار کند؛ یعنی تنها بنای اصیل ایرانی بسازد. ببینید در اواخر دوره‌ی قاجار که بعضی از ایرانیان به اروپا رفت‌وآمد داشتند، در پی آن برآمدند که خانه‌هایی به سبک اروپایی بسازند. اما چون دستمزد معماران فرانسوی بالا بود، از معماران و بناهای ایرانی برای این کار استفاده کردند و در نتیجه، هرچند آثاری از معماری اروپا در این بناها به چشم می‌خورد، کم‌وبیش سبک ساختمان همچنان ایرانی ماند. چون معمار و بنای ایرانی جز به سبک ایرانی نمی‌تواند بسازد و کار کند. از این روست که امروزه بنایی همچون مسجد سپهسالار و بسیاری از خانه‌های اشرافی شمال تهران که در دوره‌ی قاجار ساخته شده است، هنوز زیباست.

باید نظام آموزشی‌مان را متحول سازیم تا نگرشی واقعاً اسلامی را به معماری و برنامه‌ریزی شهری پدید آوریم؛ چیزی که متأسفانه تاکنون توجه چندانی به آن نکرده‌ایم و از بزرگ‌ترین مصائب ایران و نیز سرتاسر جهان به شمار می‌آید. امروزه بعضی‌ها در جهان اسلام به اهمیت حفظ معماری اسلامی پی برده‌اند و بعد از این‌همه سال، تنها در اردن و چند جای دیگر [از جهان اسلام] می‌کوشند تا مدرسه‌های معماری‌ای تأسیس کنند که معماران آگاه به اصول، هندسه، و موضوعات مربوط به ساختمان مطابق با معماری اسلامی تربیت کنند. جالب است که از میان این‌همه‌جا، مدرسه‌ی معماری پرنس ویلز *Prince of Wales* با شاخه‌ای ویژه‌ی معماری اسلامی در لندن تأسیس شد و این هم بر آثار حضور کیث کریچلو *Keith Critchlow* (متخصص برجسته‌ی هندسه‌ی مقدس که آثاری درباره‌ی الگوهای اسلامی و به‌ویژه درباره‌ی سبک‌های معماری ایرانی دارد) در ایران بود که به دعوت من بارها به ایران آمد. البته این مدرسه با کمک پرنس چارلز که او هم به معماری

سنتی بسیار علاقه‌مند بود پا گرفت. این مدرسه بهترین و شایسته‌ترین جا برای تربیت معماران و هنرمندان بود تا اصول معماری سنتی را بیاموزند و بدانند که چگونه به جای تقلید محض از مثلاً یک ساختمان دوره‌ی قاجار، بر پایه‌ی اصول سنتی به ساخت‌وساز بپردازند و آن اصول را بنا به شرایطی که خود در آن به سر می‌برند، به کار گیرند. اگر ایران می‌خواهد که فرهنگ خود را ارج نهد و جلوی تقدس‌زدایی از آن را بگیرد، باید که طراحی [ساختمان] را بسیار جدی بگیرد. چون این امر در فضای زندگی مردم نقشی تعیین‌کننده دارد. البته بسیاری عوامل دیگر نیز در فرآیند تقدس‌بخشی به الگوهای زندگی یا تقدس‌زدایی از آن‌ها نقش دارد. اما هنر و معماری در این میان از همه مهم‌ترند. بنابراین بر پاسخی که در این باره دادم، باز هم تأکید می‌کنم.

می‌دانم که معماری مقدس برایتان مهم است و درباره‌اش همچون نشانه‌های مقدس نوشته‌اید. اما فکر می‌کنید که آیا در دوران مدرن، منظورم در کشورهای مدرنی مانند ایران، مصر، سوریه، و لبنان - کشورهای اسلامی‌ای که به بدترین شیوه راه تجدد را در پیش گرفته‌اند - هنوز می‌توان هنر مقدس داشت؟

بله، می‌توان. البته چندان هم خوش‌بین نیستم که بگویم هر آن‌چه [در این کشورها] می‌سازند، هنر مقدس است. متأسفانه سکولاریزاسیون، غرب‌زدگی، عوامل اقتصادی، طمع‌ورزی، و رشد جمعیت، همگی موانعی بر سر این راه است. گذشته از این، دولت‌هایی که در این کشورها بر سر کارند، معمولاً به دلیل نیاز فوری به اسکان، زشت‌ترین خانه‌ها را برای نیازمندان می‌سازند و معمولاً بعدها شکل حلبی‌آباد به خود می‌گیرد. شما این دست خانه‌ها را در قاهره، تهران، پاریس، نیویورک، و در سرتاسر دنیا می‌بینید. من فکر نمی‌کنم که این پدیده ایران را که همواره از بزرگ‌ترین مراکز معماری، چه پیش از اسلام و در دوره‌ی اسلامی بوده و هست، به سرعت دچار تغییر کند. البته معماری اسلامی در مراکز بزرگ دیگری مانند مصر، اسپانیای قدیم، مراکش، هندوستان، و ترکیه نیز است. اما به هر روی، ایران همواره یکی از بزرگ‌ترین مراکز معماری بوده و این سنت هنوز به کلی از میان نرفته است. مهم‌تر از همه آن است که کاربرد معماری مقدس را دست‌کم برای بناهای مقدسی مانند مساجد ادامه دهیم و از ساخت چیزی مانند مسجد الجواد و دیگر ساختمان‌های زشت و بی‌قواره‌ای که هیچ سنخیتی با معماری اسلامی ندارد، بپرهیزیم. باید که در ساخت مساجد، خانقاه‌ها، و نهادهای عمومی مانند فرهنگستان، حتی‌الامکان بکوشیم تا اصول معماری اسلامی را به کار بندیم. در معماری اسلامی - ایرانی هیچ مرز مطلق میان مقدس و دنیوی در کار نیست. در اروپا، معماری کلیسا، مقدس و معماری کاخ، دنیوی به شمار می‌رفت. اما در ایران، معماری عالی‌قاپو و مسجد شاه که در کنار همدیگر واقع شده است و نیز معماری بازار، یکی است. به گونه‌ای که نمی‌توان یکی را مقدس و دیگری را دنیوی نامید. همه‌ی فضاهای سنتی متأثر از معماری مقدس است. امروزه هرچند نمی‌توان مثلاً یک هتل را بر اساس معماری سنتی بنا کرد، دست‌کم در جاهایی که این امکان هست، باید سنت معماری‌مان را ادامه دهیم و [با این کار] معنایی از حقیقت را به معماری خود بدهیم؛ چیزی که برای نسل‌های آینده اهمیت بسیار دارد.

می‌دانم که ساختن خانه‌هایی که گویی به هامبورگ تعلق دارند در تهران، کار بدی است. اما بدتر از آن، ساختن چنین مساجد مدرنی است که ظاهر بس زشت آن‌ها هیچ سنخیتی با هنر اسلامی ندارد. معماران سازنده‌ی این مساجد از هنر اسلامی هیچ نمی‌دانند و شاید همین ناآشنایی با اصول معماری اسلامی را در پاسخ به نمازگزاران بهانه کنند. در چنین مواردی بهتر است که مانند مصری‌ها از مساجد قدیمی، بی‌کم‌وکاست الگوبرداری کنیم؛ کاری که بسیار هم خردمندانه است. مصر کشور فقیری است که در دوره‌ی جمال عبدالناصر مهندسان و معماران روسی، بدترین و زشت‌ترین ساختمان‌های قابل تصور در همه‌ی جهان را در قاهره بنا کردند. اما مساجد این کشور، زیباترین معماری را دارد. چون مصریان نمی‌گذارند کسانی که از هنر اسلامی و از هندسه‌ی مقدس هیچ نمی‌دانند و تنها می‌گویند «ما معماریم و در سده‌ی بیستم زندگی می‌کنیم و باید روایت‌گر این سده باشیم» و این جور حرف‌ها که سخنانی پوچ است، هر چه را که زمانه به آن‌ها دیکته می‌کند، بسازند.

فکر می‌کنم اکنون در سرتاسر جهان اسلام، علاقه‌ای تازه به معماری اصیل برانگیخته شده و وضعیت نسبت به یک نسل پیش بسیار بهتر است که این تا اندازه‌ی بسیاری به کار و تأثیر حسن فتحی، معمار بزرگ مصری بازمی‌گردد. پیش از این درباره‌ی کنفرانسی که در اصفهان داشتیم و ایشان را هم دعوت کرده بودیم، برای شما صحبت کردم. اکنون شماری از معماران مهم سنتی در پاکستان به سر می‌برند و تازگی‌ها شخصی به نام کاول Kawel در آن‌جا کتابی درباره‌ی معماری سنتی پاکستان چاپ کرده است. همچنین باید از عبدالواحد الوکیل - معمار سرشناس مصری - نام برد که هم‌اینک در لندن سرگرم کار است، اما چندین مسجد زیبا را در عربستان ساخته است و امروزه شما دیگری از معماران هستند که برای احیای معماری اسلامی می‌کوشند. جایزه‌ی آفاخان در معماری اسلامی^۱ نیز در این موضوع، نقش داشته است. چون همه‌ی داوران تصمیم‌گیرنده‌ی اهدای این جایزه، به اصول معماری اصیل اسلامی کاملاً واقفند.

بله؛ اما شما از معمار، نقاش، یا موسیقی‌دانانی که دیگر مانند هنرمندان قدیمی سازنده‌ی مسجد شاه به مقدسات ایمان ندارند، چگونه می‌خواهید که آثاری مربوط به هنر مقدس بیافرینند؟ چگونه از آن‌ها که به اماکن مقدس باور ندارند، می‌خواهید بنای مقدس و معماری مقدس پدید آورند؟

من چنین کاری را از آن‌ها نمی‌خواهم. در حقیقت آن‌ها یارای انجام چنین کاری را ندارند و نباید هم انجام دهند. آنان باید فروتنانه از ساختن بنایی که کارکردش را نمی‌دانند و معنایش را در نمی‌یابند دست بردارند. مایه‌ی تأسف است که از چنین فروتنی‌ای در دنیای مدرن چندان خبری نیست. امروزه در دنیای مدرن، بیش‌تر معلمان سرشناس و نیز هنرمندان، نفوس بسیار فزون‌خواهی دارند. چرا که تربیت هنرمندان ما نه بر پایه‌ی تربیت نفس و انضباط‌بخشی به آن، بلکه بر اساس پر و بال دادن فردگرایانه به آن است. به نظر من در ایران باید معماری مقدس از جمله معماری مساجد، حسینیه‌ها، تکایا، و جاهایی مانند آن را به معماران سنتی سپرد که هنوز در همان عالم [سنتی] به سر می‌برند تا این که رفته‌رفته معمارانی را مثلاً در دانشکده‌ی هنرهای زیبای دانشگاه تهران یا جاهایی مانند آن تربیت کنیم که دست‌کم به اسلام ایمان داشته باشند و علم سنتی هندسه و حال و هوای حاکم بر مساجد را درک کنند. کسی که به مقدسات مؤمن نباشد، زنهار که بتواند عمارت‌های مقدسی بیافریند.

بحثی را با والتر گروپیوس Walter Gropius - بنیان‌گذار باوهاوس Bauhaus در آلمان - که در دهه‌ی پنجاه در کیمبریج بود، به یاد دارم. از او خواسته بودند برای دانشگاه بغداد که در حال ساخت بود، مسجدی بسازد. این مرد که یکی از بزرگ‌ترین معماران غرب در سده‌ی بیستم به شمار می‌رفت، دست‌کم از این عقل سلیم برخوردار بود که روزی به من تلفن کرد و گفت: «من ساختمانی را که کارکردش را ندانم، نمی‌سازم. شما در مسجد چه می‌کنید؟» بحث ما از این‌جا شروع شد و خیلی هم به درازا کشید. ما همواره باوهاوس را به جهت آن‌همه ساخت‌وسازهای نابه‌نجاری که در همه‌ی شهرهای غربی به چشم می‌خورد، سرزنش می‌کردیم؛ جعبه‌های شیشه‌ای که پی‌آمد ساده‌سازی معماری به هندسه‌ی محض توسط باوهاوس بود. اما خود گروپوس به کاستی‌های چنین بناهایی برای استفاده‌ی مقدس از آن‌ها کاملاً آگاه بود و هر گاه پای ایجاد مکانی مقدس در میان بود، می‌گفت: «این کار از من ساخته نیست، من که به آن سنت تعلق ندارم.» به نظر من، این بحث به بحران فراگیری اشاره دارد که نه‌تنها دامن‌گیر معماری ایران و جهان اسلام است، بلکه در تمام آسیا، از هندوستان هندومذهب تا ژاپن بودایی و بسیاری از دیگر جاها گسترده است.

برای اتمام این بحث، مایلم بدانم کدام بخش از فرهنگ ایرانی - نه فرهنگ اسلامی یا تشیع - بر زندگی و نیز بر حیات فکری‌تان تأثیرگذار بوده است؟

نخست آن که من هیچ جنبه‌ای از فرهنگ ایرانی را جدای از اسلام نمی‌بینم؛ حتی سیزده‌به‌در که بخش جدایی‌ناپذیر زندگی در ایران است. در دوران کودکی که به بیرون شهر می‌رفتیم و من درختان به شکوفه نشسته را می‌دیدم، تنها چیزی که بی‌درنگ به فکرم می‌رسید،

¹ the Aga Khan Award in Islamic Architecture

آغاز گلستان [سعدی] بود و فرش زمردینی که خداوند با فرارسیدن سال نو و بهار بر زمین می‌گستراند. به این ترتیب، من هیچ‌یک از عوامل فرهنگ ایرانی را جدای از اسلام نمی‌داند. هرچند من در کلاس چهارم و هفتم به دو مدرسه‌ی زرتشتی - جمشید جم و فیروز بهرام - می‌رفتم، حتی در آن‌جا نیز چیز مشخصاً زرتشتی‌ای نبود که به فکرم تأثیر بگذارد. بیش‌ترین تأثیری که از فرهنگ ایرانی پذیرفته‌ام، پیش از همه ادبیات - و به‌ویژه شعر - عرفانی در ایران، و در کنار آن، آثار فلسفی فیلسوفان مسلمان ایران مانند ابن‌سینا، سهروردی، میرداماد، ملاصدرا، و چهره‌هایی مانند آن‌هاست.

۳

الهه‌گان هنر

اینک جا دارد که کمی در این باره سخن بگوییم که خود شما نیز اشعار انگلیسی و فارسی بسیار عارفانه‌ای سروده‌اید.

بله؛ اما خودم را شاعر نمی‌دانم و فقط گه‌گاه از سر تفنن و بی هیچ ادعایی، چند بیتی می‌سرایم. بیش‌تر فلاسفه در سرتاسر تاریخ، در حاشیه‌ی کارشان ابیاتی هم سروده‌اند که در این زمینه می‌توان از ابن‌سینا، نصرالدین طوسی، ملاصدرا، میرداماد - که شاعر خوبی بود - محقق لاهیجی، و بابا افضل کاشانی نام برد. البته ما کسی همچون ناصر خسرو را داریم که هم از بزرگ‌ترین شاعران ایران‌زمین و هم در شمار بزرگ‌ترین فیلسوفان این سرزمین است. من همواره به شعر علاقه داشته‌ام و چنان‌که گفتم، در کودکی اشعار بسیاری را از بر کردم که همین امر تأثیر چشم‌گیری بر روح من داشت، تا جایی که حتی وقتی نثر می‌نویسم بعضی می‌گویند ویژگی شاعرانه‌ی خاصی در آن به چشم می‌خورد. این امر حتی توجه بعضی از استادان من در هاروارد را به خود جلب می‌کرد. مثلاً هری ولفسن می‌گفت رساله‌ی دکترای من نثر شاعرانه‌ای دارد. ابیاتی گه‌گاه به ذهنم می‌رسد، اما خود را مجبور به سرودن شعر نمی‌کنم. گاهی اشعاری - به گفته‌ی یونانیان - همچون موهبتی از جانب الهه‌گان هنر *The Muse* بر من وارد می‌شود. تقریباً همه‌ی این اشعار، عرفانی است. چون از روح من که با حیات معنوی خو گرفته است، سرچشمه می‌گیرد. خاستگاه این اشعار روح من است و آن‌ها تجلی پیوندی به شمار می‌آیند که البته من با سنت شعر عارفانه‌ی ایرانی احساس می‌کنم.

بنابراین شما شعر زیاد می‌خوانید.

بیش‌تر اشعاری که این روزها می‌خوانم - گذشته از آنچه مربوط به کار پژوهشی‌ام است - از حافظ، مولانا، و شبستری است. مثلاً مقاله‌ای درباره‌ی جامی در دست نگارش دارم که اشعارش را می‌خوانم. اما اگر بخواهم کتاب شعری بردارم و بخوانم، بنا به اقتضای سن و سالم، فقط می‌توانم با اشعار حافظ و نیز گه‌گاه مولوی زندگی کنم و عملاً فقط اشعار همین دو شاعر را می‌خوانم. این اشعار در کنار گلشن راز [شیخ محمود شبستری] همراهم همیشه من است. گاهی هم که ویراست جدیدی از - بگوییم - گلستان یا بوستان درآمده و کسی آن را برایم بفرستد، چنان‌که بیش‌تر اوقات چنین است، شاید ساعتی یا بیش‌تر را صرف خواندن اشعار این کتاب‌ها بکنم. اما هم‌راز روحی من دیوان حافظ، دیوان شمس و مثنوی، و گلشن راز است.

ولی آیا فکر می‌کنید که آن‌ها هنوز با دنیای کنونی مرتبطند؟

بسیار زیاد. ترجمه‌ی اشعار حافظ کاری بس دشوار است. اما مولوی چنان مرتبط [با زمانه] است که امروزه پرفروش‌ترین شاعر در آمریکاست؛ هرچند بیش‌تر ترجمه‌های اشعار او آبکی و مخدوش است. با این‌همه، هیچ شاعری به اندازه‌ی مولوی با جهان امروز مرتبط نیست. من که هیچ شاعری مرتبط‌تر از او نمی‌شناسم. زیرا مولوی از موقعیت‌های معنوی بسیار گوناگونی سخن می‌گوید که انسان‌ها امروزه خود را در آن می‌یابند. او نیازهای طیف بسیار گسترده‌ای از مخاطبان را برمی‌آورد و [به این لحاظ] شاعری شگفت و جهانی است. به نظر

من، مولوی را شاید بتوان جهانی‌ترین شاعر در همه‌ی تمدن اسلامی، نه تنها در زبان فارسی بلکه در عربی، ترکی، و در همه‌ی دیگر زبان‌های مهم به شمار آورد.

آیا شما شاعران غیرایرانی را هم می‌خوانید؟ منظوم این است که بی‌گمان شما تی.اس. الیوت را خوانده‌اید.

من در ابتدا شعر انگلیسی را بسیار می‌خوانده‌ام؛ به‌ویژه هنگامی که در مدرسه‌ی پدی بودم. آن‌جا دبیرستان بسیار خوبی بود و درباره‌ی ادبیات انگلیسی از آموزش پایه‌ای برخوردار بودیم. بسیاری از نمایشنامه‌های شکسپیر را که غزل‌واره‌های شعر انگلیسی‌اند و نیز بخشی از غزل‌های او را خوانده‌ام. این نمایشنامه‌ها متنور است، اما در آن‌ها تعبیر شاعرانه‌ی بسیاری هست و ما تعدادی از غزل‌های شکسپیر، همه‌ی [آثار] میلتن، بهشت گم‌شده *Paradise Lost*، و بهشت بازیافته *Paradise Regained* را می‌خواندیم. [اشعار] جان دان John Donne را زمانی که در کالج بودم، خواندم و پیش‌تر از آن، در مدرسه‌ی پدی بسیاری از آثار منظوم سده‌ی نوزدهم، یعنی آثار شاعرانی همچون ویلیام بلیک *William Blake*، شلی *Shelly*، بایرون *Bayron*، کیتز *Keats*، و حتی شاعران کم‌تر شناخته‌شده‌ای مانند آدیسون *Addison* و کسانی همچون او را خواندیم. هنگامی که به ام.آی. تی و هاروارد رفتم، به خواندن شعر انگلیسی ادامه دادم. گذشته از شاعران کلاسیک، سه شاعر بزرگ انگلیسی سده‌ی بیست توجه مرا جلب می‌کردند که از این میان، تی.اس. الیوت *T.S. Eliot* را شخصاً ملاقات کرده و گفت‌وگوهای بسیاری با او داشتم. آخرین اشعار و نیز نقد او از وضع انسان مدرن برایم بسیار جالب بود...

سرزمین هرز؟

بله؛ سرزمین هرز *Wasteland* و نیز کوارلتز *Quarlets*، زندگی آلفرد جی. پروفراک *Alfred J. Prufrock*، و... پس از الیوت، به جهت علاقه‌ام به دانت، به کانتوس ازرا پاوند *Ezra Pond's Contos* علاقه‌مند شدم و در نتیجه‌ی تأثیر سخنان کوماراسوامی، که اغلب از ویلیام باتلر ییتز *William Butler Yeats* سخن می‌گفت، به سوی او کشیده شدم. من [اشعار] دیلن توماس *Dylan Thomas* را نیز که شخصاً او را می‌شناختم، می‌خواندم. از آن پس به سراغ شعر در تمدن‌های دیگر اروپا رفتم و شروع به خواندن [اشعار] ریلکه *Rilke*، گوته، هولدرلین *Holderline*، و نوالیس *Novalis* کردم. از این شاعران آلمانی خوشم آمد. البته علاقه‌ی خاصی به گوته، به‌ویژه به دیوان غربی - شرقی او داشتم؛ آخرین اثرش به مضامین شعر عرفانی فارسی، مخصوصاً به حافظ بسیار نزدیک است. شعر فرانسوی نیز می‌خواندم. اما شگفت این که چندان مرا جذب خود نمی‌کرد. پاره‌ای از اشعار ویکتور هوگو، بودلر *Baudleire*، پل کلودل *Paul Claudel* و کسانی مانند آن‌ها را خواندم. اما نثر فرانسوی را بیش‌تر می‌پسندیدم. هرچند فرانسه را بسیار بهتر از آلمانی می‌دانستم، اما شعر آلمانی را بیش‌تر از شعر فرانسوی دوست داشتم.

شاعری که واقعاً بیش‌تر از همه دوستش داشتم و در دوران دانشکده شعرهایش را زیاد می‌خواندم، دانت بود. من دوره‌ی یک ساله‌ای را با جوج دی‌سانتی‌یانا درباره‌ی معنای باطنی *کمدی الهی* گذراندم. ما فقط یک سال کامل را به خواندن *کمدی الهی* می‌گذرانیدیم که شامل سطوح چهارگانه‌ی معنا در آن می‌شد که اوج آن مرتبه‌ی تمثیلی بود. بسیاری از تفسیرهای *کمدی الهی* را خوانده‌ام. من تا آن اندازه آلمانی آموختم که بتوانم *کمدی الهی* را بخوانم. البته کافی نبود. زیرا *کمدی الهی* اثر بسیار وزینی است. این کتاب تا به امروز برایم عالی‌ترین کتاب شعر تمدن غربی است. پس از این، شروع به خواندن شعر عرفانی عربی کردم. دیوان اشعار حلاج برایم همواره جذاب بوده است. اشعار ابن عربی، *خمربیه‌ی ابن فرید* و اشعار شیخ‌العلوی را هم خوانده‌ام. این‌ها آثار منظومی است که به زبان اصلی خوانده‌ام. ترجمه‌هایی از [اشعار] هایکو *Haiku* و پاره‌ای اشعار چینی را - البته نه زیاد - خوانده‌ام. هایکو همواره مورد علاقه‌ی من بود؛ اما نه این که علاقه‌ی اصلی‌ام باشد. پاره‌ای اشعار اسپانیایی را هم به زبان اصلی و هم از روی ترجمه خوانده‌ام و به‌ویژه از اشعار قدیس یوحنا صلیبی *St. John of the Cross* لذت برده‌ام. اخیراً هم کتاب شعر مرا اندیش‌مند برجسته، لوک لویز - بارالت *Luce Lopez - Baralt* به اسپانیایی برگردانده است و می‌گوید که این کتاب به زبان اسپانیایی بسیار عالی شده است.

کتاب‌های [شعرتان] را دیده‌ام. از دانتته خیلی نقل قول می‌کنید...

بله؛ چون او را می‌شناسم و فکر می‌کنم کم‌دی الهی بزرگ‌ترین تألیف در تمدن غرب است.

شما بیش‌تر از دانتته نقل قول می‌کردید؟

بله؛ همچنین کم‌وبیش از هارتمان Hartman و گوته و شاعران آلمانی و به ندرت از شاعران فرانسوی نقل قول می‌آورم. به نظرم یک بار بیتی از کلودل نقل کردم که [الآن] به یاد ندارم. اما البته حق با شماست که بیش‌تر نقل‌قول‌هایی من از شعر انگلیسی است. نخست، زمانی که در مدرسه‌ی پدی بودم، شعر انگلیسی را اصلاً درک نمی‌کردم و آن را همچون شعر نمی‌فهمیدم. زمان درازی سپری شد تا رفته‌رفته شعر انگلیسی را بفهمم و دریابم که زبان انگلیسی به لحاظ شعری یکی از غنی‌ترین زبان‌هاست. شگفت است که اکنون ما زبان انگلیسی را با این زبان پیش‌پاافتاده‌ای که سرتاسر دنیا را فرا گرفته است یکی می‌گیریم و به نظر من اینک زمان آن فرا رسیده است تا [زبان] شکسپیر را به گونه‌ای جدی احیا کنیم. شکسپیر شاعر زمانه‌ی ماست. چرا که او استاد مسلم زبان انگلیسی است و این زبان، امروزه سرتاسر دنیا را گرفته است. بله؛ من شعر انگلیسی را ارج بسیار می‌گزارم، اما البته نه هر شعری را که به این زبان نگاشته شده باشد. من در شعر همواره در پی دو چیز می‌گردم: حکمت باطنی و عشق الهی. من اشعار خوب مربوط به طبیعت را هم به جهت آن که صفات الهی را بازمی‌تاباند، دوست دارم؛ مثلاً وودزورث Woodworth از شاعران دل‌خواه من است که بسیاری از شعرهایش را خوانده و در دوره‌ای در آمریکا درباره‌ی «ادبیات عرفانی ایران، شرق و غرب» تدریس کرده‌ام؛ دوره‌ای که شاید در آمریکا منحصر به فرد باشد. در این دوره، همه‌ی دانشجویان، زبان فارسی یا زبان‌های اروپایی را نمی‌دانند، مگر زبانی را که ما آن اشعار را به آن ترجمه می‌کنیم. در این دوره درباره‌ی ادبیات - به‌ویژه شعر - عرفانی ایران تدریس می‌کنم و سپس به تأثیر آن بر غرب می‌پردازم و درباره‌ی بعضی از چهره‌های غربی مانند امرسان، گوته، خیام انگلیسی، و نیز - به تفصیل - درباره‌ی وودزورث سخن می‌گویم. شاعر دیگری که خیلی دوستش دارم و اشعارش را زیاد می‌خوانم، ویلیام بلیک است که از جوانی مورد توجهم بوده است. امروزه خیلی اشعار او را نمی‌خوانم، اما در بیست سی سالگی بسیاری از آثارش را می‌خواندم. با کاتلین راینه Kathleen Raine - شاعر بزرگ انگلیسی که متخصص اصلی بلیک هم بوده و کتاب بلیک و سنت را نوشته است، دوست هستم و در آکادمی تمنوس هم که خود او در لندن تأسیس کرده است، عضویت دارم و از ره‌گذر او تا اندازه‌ای با مطالعات مربوط به بلیک در ارتباط هستم؛ هرچند این روزها اشعار بلیک را زیاد نمی‌خوانم.

احساس می‌کنم علاقه‌مند شدن غربیان به شعر عرفانی، امری تصنعی است. البته منظوم کسانی نیست که در سطح دانشگاهی، آکادمیک، یا به لحاظ معنوی به آن توجه نشان می‌دهند. بلکه منظوم مد روز شدن مولوی است و این که مردم از دل و جان به مولوی علاقه‌مند نیستند؛ علاقه‌ای که آن‌ها را به مولوی هر چه نزدیک‌تر سازد.

تا اندازه‌ی زیادی حق با شما است. هر آن‌چه عمومی شود، معمولاً سطحی هم می‌شود. جالب است که در زبان فرانسه، واژه‌ی Vulgarization (عامه‌فهم کردن) را داریم که معنای مثبتی دارد و حال آن که همین واژه در زبان انگلیسی معنای بسیار توهین‌آمیز (ابتذال) را می‌رساند. متأسفانه هر دو معنای این واژه، لازم و ملزوم همدیگرند و اغلب Vulgarization (عامه‌فهم کردن) فرانسوی، به Vulgarization (ابتذال) انگلیسی می‌انجامد. بی‌گمان چنین چیزی در شرف وقوع است و در این زمینه حق با شماست. در واقع ادبیات فارسی تأثیر انکارناپذیری داشته است و بی‌گمان می‌رود که جهان‌گیر شود. ببینید پس از آن که شعر فارسی برای نخستین بار در سده‌ی نوزدهم در اروپا ترجمه شد، چه اتفاقی افتاد. در آن روزگار، کسانی مانند دیپاک چوپرا Deepak Chopra نبودند که از فروش این اشعار میلیون‌ها دلار پول به جیب بزنند. بلکه آن بر شاعران بزرگی مانند گوته و ریلکه تأثیر گذاشت. همچنین در انگلیس هم این اشعار بر شاعران بسیاری تأثیر انکارناپذیری داشت. منظوم زمانی است که هنر شعر و ژرفای شاعرانه‌ی کسانی مانند مولوی و جامی بر خوانندگان [اروپایی] عرضه می‌گردد. تراژدی‌ای که امروزه در آمریکا روی داده، این است که شعر فارسی [مولوی] صورت تجاری به خود گرفته و در

جامعه‌ای که مصرف‌گرا است و همه‌چیز آن مشوق مصرف‌گرایی است، به شکل بخشی از - بگوییم - مصرف‌گرایی معنوی درآمده است. بسیاری از آمریکاییان - البته نه همه‌ی آنها - احساس می‌کنند که مصرف‌کننده باید [همواره] آماده باشد که مصرف کند و هضم کند؛ مانند خوردن یک قرص. و سپس از محصولی روی گردانده، آن را دور بیندازد و سراغ چیز دیگری برود. مثلاً پس از جنگ جهانی دوم در ایالات متحد، ذن بسیار همه‌گیر شد و پس از آن ودانتا و بعد هم نوبت به [رواج] یوگا و مانند آن رسید. این‌ها همه مشخصه‌ی چشم‌انداز آمریکایی است. اما اندک زمانی بعد، در حالی که بسیاری از مردم همچنان به همان امور سرگرمند، بسیاری دیگر به گونه‌ای تصوف سطحی روی آورده‌اند. شمار بسیاری از - البته نه همه‌ی - آمریکایی‌ها این عادت ناپسند را دارند و به گونه‌ای فرهنگ عمومی آن‌هاست که خیلی زود از چیزی خسته می‌شوند و بنا به همین عادت، امروزه به مولوی روی آورده‌اند. من فکر می‌کنم این پدیده رفته‌رفته رنگ می‌بازد. گرایش به مولوی برای همیشه ماندگار نیست. اما تأثیری ماندگار بر جای می‌گذارد. باید پیش از هر چیز، ترجمه‌هایی از [مثنوی] مولوی در دسترس [خوانندگان] قرار گیرد که هر چه نزدیک‌تر به اصل باشد و نکته‌ی دیگر، تبیین لوازم حقیقی شعر اوست. در میان مترجمان کنونی و اخیر [مولوی]، تنها چند تایی از آن‌ها شناخته شده‌اند. یکی از آن‌ها کبیر هلمینسکی *Kabir Helminsky*، پیشوای شاخه‌ی درویشان مولویه است. او در ترکیه، نزد سلیمان دده *Suleiman Dede*، شیخ سرشناس و مرشد مولویه آموزش دیده و به این ترجمه تشریف یافته است. او گروه خاص خود را دارد که شعائر فرقه‌ی مولویه، از جمله نماز و نمایش‌هایی را به جای می‌آورند. اعضای این فرقه مسلمانند، نماز می‌گذارند، و به آیین‌های خویش عمل می‌کنند و خود کبیر هلمینسکی به کار ترجمه‌ی مولوی نیز - البته متأسفانه از ترجمه‌ی ترکی و نه از اصل فارسی آن - سرگرم است. از دیگر مترجمان سرشناس مولوی می‌توان به کالمان بارکز *Coleman Barks* و اندرو هاروی *Andrew Harvey* اشاره کرد که زبان فارسی نمی‌دانند. آن‌ها یا به سراغ ترجمه‌ی نیکلسون می‌روند و می‌کوشند تا از ترجمه‌ی انگلیسی او تعبیر دیگری مطابق با انگلیسی آمریکایی جدید ارائه دهند تا با حال و هوای شعر معاصر آمریکایی سازگار باشد، و یا این که اغلب در این کار از بعضی ایرانیان یا افغانی‌ها که زبان مادری‌شان فارسی است، کمک می‌گیرند. اما مولوی‌شناسان بزرگی مانند آن ماری شیمل، و نیز دوست قدیمی من، ویلیام چیتیک - نویسنده‌ی کتاب *طریق صوفیانه‌ی عشق*^۱، درباره‌ی مولوی - با این‌گونه ترجمه سخت مخالفند. با این‌همه، چنان‌که گفتم، این ترجمه‌های عامیانه [از اشعار مولوی] نشان‌دهنده‌ی عطش حقیقی‌ای است که در حال حاضر در آمریکا وجود دارد.

¹ *The Sufi Path of Love*

۴

عطش به معنویت

[عطش] نسبت به معنویت؟

بله؛ عطش به معنویت چیزی است که در وضعیت انسانی و در جامعه‌ی آمریکای امروز، انکارناپذیر بوده و در آن‌جا حکم فرماست؛ درست مثل هنگامی که فشار خونتان بالاست، سردرد می‌گیرید و چهره‌ی شما سرخ می‌شود. این عوارض با همدیگر ارتباط دارند. مسأله، چنان‌که گفتم، این است که بکوشیم تا بر این تشنگان، معرفت راستین را عرضه بداریم. گفتنی است که امروزه لوح فشرده‌ای از اشعار مولوی با صدای هنرمندان مرد و زن هالیوود هست. می‌دانید که...

مدونا؟

مدونا Madonna و دمی مور Demi Moore و کسانی مانند آن‌ها، و همین امر برای آدم‌هایی مانند دیپاک چوپرا ثروتی را به ارمغان می‌آورد. یک شرکت ترکی که شعبه‌ای هم در آمریکا دارد، از من خواست که لوح فشرده‌ای از اشعار مولوی را با صدای من ضبط کند. من به این شرط موافقت کردم که این لوح فشرده شامل اشعار به زبان اصلی فارسی باشد و اگر قرار است با ترجمه‌ی انگلیسی همراه باشد، خودم کار ترجمه را بر عهده بگیرم. همچنین بر این امر پافشاری کردم که فقط موسیقی سنتی ترکی و ایرانی در این لوح باشد. این لوح فشرده اینک جاافتاده است و از نتیجه‌ی کار بسیار خرسندم. البته این لوح فشرده برای آن نیست که تأثیر آن لوح فشرده‌های عامه‌پسند را از میان ببرد. چون بیش‌تر مردم به سوی چیزهای ساده کشیده می‌شوند و خواهان قاعده‌مندی نیستند. آن‌ها غذا را هم به شکل کپسول می‌خواهند و دوست ندارند کلی سالاد بخورند تا ویتامین C دریافت کنند. بلکه می‌خواهند تنها کپسول کوچکی را در دهان خود بگذارند و به این سبک زندگی عادت دارند. اما با این حال، شاید همان [ترجمه و لوح فشرده‌ی عامه‌پسند] هم دست‌کم بعضی‌ها را در فهم اندکی از اشعار مولوی کمک کند و نیز بویی از اصل فارسی آن اشعار را به مشامشان برساند.

منظورم این است که آمریکایی‌ها خواهان معنویت هستند، بی آن که خود، اهل معنویت بشوند.

به معنایی حق با شماست. البته آمریکایی‌ها خود را معنوی می‌دانند، اما معنویت را بدون قیدوبندهای معنوی لازم برای وصول به آن می‌خواهند. آن‌ها نمی‌توانند بفهمند که اگر شما بخواهید مثلاً به مرحله‌ی نیروانا در آیین بودایی برسید، باید سی سال را در رهبانیت آیین ذن به انجام ذادن Zazen و به نیایش هر روزه پردازید و نیز باید سالیان سال، هر روزه چهار تا هشت ساعت در [حالت] ذادن بنشینید و کارهایی از این دست انجام دهید. اما آن‌ها آن بخش از Satori را نمی‌خواهند. بلکه فقط خواهان خود Satiri هستند و درباره‌ی تصوف هم فقط در پی رسیدن به اشراق موجود در آن هستند. در حالی که عمل به تصوف در بیرون از چارچوب اسلام امکان‌پذیر نبوده و بوالوسی‌ای بیش نیست. امروزه بسیاری از مردمان، بازار بزرگی برای این‌گونه تصوف آبکی یافته‌اند و آن را بر عموم عرضه می‌دارند. آن‌ها شاگردانی را

دور خود جمع می‌کنند که خود را صوفی می‌دانند، در حالی که عامل به اسلام نیستند و نمازهای یومیه‌شان را هم به جا نمی‌آورند. متأسفانه «معنویت» فعالیتی بازاری شده و شکل تجاری به خود گرفته است.

توماس مرتون Thomas Merton می‌گفت: «حیات معنوی را نباید شناخت یا به مطالعه‌ی آن پرداخت. باید آن را در زندگی تجربه کرد.» و من معتقدم که شما بیش‌تر عمرتان را به پژوهش درباره‌ی معنویت گذرانده‌اید تا این که از نزدیک آن را تجربه کنید.

نه؛ این کاملاً غلط است. من از بیست سالگی با حیات معنوی سروکار داشته‌ام. این ارتباط منحصر به نوشتن درباره‌ی تصوف نیست. بلکه بیش از هر چیز دیگری، شامل زیستن عارفانه است و از آن‌ها گذشته، البته من در التزام عملی به اسلام نیز بسیار جدی بوده‌ام. من از بیست سالگی هرگز یک روز و حتی یک بار هم نماز را ترک نگفتم و هیچ‌گاه روزه‌ام را نشکسته‌ام، مگر هنگامی که بر اثر مشکلات معده مریض بودم یا به دلیل دیگری نمی‌توانستم روزه بگیرم. از این رو من از اوایل بیست سالگی، چه در التزام به دین و چه در سطح آداب معنوی، با مناسک عرفانی ارتباط عملی داشته‌ام. البته این به زندگی خصوصی من مربوط می‌شود که معمولاً در این باره چیزی نمی‌گویم. اما چون شما پرسیدید، می‌بایست که آشکارا بگویم تا جایی که به زندگی شخصی‌ام مربوط می‌شود، با توماس مرتون کاملاً هم‌داستانم.

درباره‌ی مرتون باید بگویم که او قرار بود برای دیدن من به ایران بیاید، اما چند هفته پیش از آمدنش، در حالی که در آسیای جنوب‌شرقی بود، درگذشت. بله؛ حیات معنوی چیزی نیست که شما تنها درباره‌اش بنویسید. بلکه باید در زندگی تجربه‌اش کنید. هدف همه‌ی آثار اصیل معنوی این است که مردم را به سوی زندگی معنوی رهنمون شود. هدف از نوشتن این‌گونه کتاب‌ها راهنمایی شخص به نقطه‌ای است که او از آن‌جا زندگی معنوی را آغاز خواهد کرد. بنابراین من کاملاً با توماس مرتون موافقم و تا جایی که از زندگی شخصی‌ام پیداست، از اوایل بیست سالگی عملاً غرق در عرفان بوده‌ام. باز هم بر این نکته انگشت می‌گذارم که عمل به تصوف تنها در چارچوب دین اسلام میسر است و این دو [اسلام و تصوف] در طول زندگی‌ام هرگز از همدیگر جدا نبوده‌اند.

این عملی فردی است. زیرا التزام به تصوف می‌تواند به صورت جمعی باشد.

خیر. اعمال فردی و جمعی تصوف جدا از هم نیست. هنگامی که کسی وارد طریقه‌ی صوفیانه‌ای می‌شود، مهم‌ترین کاری که باید انجام دهد، شعائر فردی است که سرانجام بر یاد خداوند - همان ذکر فارسی یا ذکر الله عربی - استوار است و برای این کار باید که فرد به پاره‌ای اوراد، شامل اسماء‌الله یا ادعیه‌ای برگرفته از قرآن متوسل گردد و نیز البته باید به پاره‌ای اعمال، ریاضت‌ها، و دیدگاه‌هایی تن دردهد. اما افزون بر این، صوفیان اغلب لازم است که هر از چند گاهی به صورت جمعی در مجالسی گرد هم آیند که این مجالس ممکن است از چند نفر تا شمار بسیار زیادی از مردم را در بر بگیرد؛ همایش جمعی صوفیان که در تقویت بیرونی حیات باطنی نیز تأثیری به‌سزا دارد. امکان ندارد که کسی صوفی عامل به تصوف و راستینی باشد و در طریقت گام بردارد و با این همه، تنها در مجالس عمومی یا خصوصی صوفیان شرکت کند. بلکه باید به آداب معنوی و باطنی نیز ملتزم باشد، چرا که این از همه‌چیز مهم‌تر است.

پس شما هم عضو مجلس یا گروهی هستید؟

تا منظورتان از مجلس و گروه چه باشد. اگر طریقه‌ای صوفیانه منظور شماست، بله.

بنابراین اگر قرار باشد از یکی دو چهره‌ی معنوی نام ببرید، گمان می‌کنم از شوان نام می‌برید که بیش‌ترین تأثیر را در زندگی‌تان داشته است. آیا این‌طور نیست؟

اول از همه، شیخ العلوی، شیخ بزرگ الجزایری طایفه‌ی شاذلیه است که هرچند او را هرگز ندیدم، غیرمستقیم و از طریق آثار و نیز از طریق الطاف صادره از ایشان، عمیقاً متأثر از او بودم و البته شوان هم جای خود دارد.

وقتی به معنویت می‌اندیشم، تصویری از سررشته‌ی - به قول شما - نیروهای فراگیر زندگی را به ذهن می‌آورم که همه‌ی آدمیان و دیگر اشکال زندگی، هر دو جنس، و همه‌ی نژادها و ملل را به هم می‌پیوندند. آیا شما با این تعریف از معنویت موافقت می‌کنید؟

خیر؛ آن نه خود معنویت، بلکه پی‌آمد آن است. نفس معنویت همان چیزی است که از واژه‌ی معنویت برمی‌آید، به این معنا که با عالم روح [و معنا] سروکار دارد و از تمام ویژگی‌های آدمیان تعالی می‌جوید. تنی چند از بزرگ‌ترین چهره‌های معنوی در طول تاریخ، مثل هیلدگارد اهل بیرگن Hildegard of Birgen در آلمان سده‌ی سیزدهم، و رابعه، صوفی سده‌ی هشتم در بصره، هر دو زن بودند در حالی که میلارپای بزرگ the great Milarepa، یک استاد بودایی در تبت بود. این شخصیت‌ها به لحاظ نژاد، ملیت، و جنس ارتباطی به هم نداشتند. بلکه در رسیدن به حقیقت، مشترک بودند. من شخصیت‌هایی را از ادیان توحیدی و غیرتوحیدی نام می‌برم تا تأکید کنم که هدف نهایی معنویت، چه سخن از خدا در میان باشد و چه از نیروانا، یکی است و هر چیز دیگری از جمله عشق و جامعیت از حقیقت نهایی سرچشمه می‌گیرد.

به نظر من، یکی از بزرگ‌ترین اشتباهات صورت گرفته در دنیای جدید درباره‌ی مسأله‌ی معنویت، این است که علت را با معلول اشتباه می‌گیرند. مثال معروف در این باره این است که هر جرقه‌ای، وجود آتشی را ثابت می‌کند. اما آتش‌هایی هم هست که جرقه‌ای ندارند. اصل و اساس معنویت به درونی بودن آن است. این ساحت درونی است که انسان را از درون به حقیقت الهی پیوند می‌زند و همه‌ی حقایق بیرونی، همچون عشق به دیگران و سرودن شعر یا اطعام فقیران، برخاسته از تحقق درونی معنویت است. آثار بیرونی معنویت در هر موردی یکسان نیست. اولیای بزرگ و شخصیت‌های دارای مراتب بسیار بالای معنوی هستند که همواره به اطعام فقیران می‌پرداخته‌اند. مثلاً شاکه چاریا اهل کانچیپوراثه Shankaracharya of Kanchipurathe، یکی از بزرگ‌ترین چهره‌های معنوی آیین هندوست که خود را یکسره وقف اشاعه‌ی معرفت محض و روشن نگاه داشتن عالم از طریق معرفت گسترده‌ای کرد که نزد خود داشت. دیگرانی همچون سن و نسان دوپل St. Vincent de Paul بوده‌اند که عمرشان را به اطعام فقرا و کارهایی از این دست گذرانده‌اند. از این رو نباید آثار بیرونی معنویت را به اشتباه همچون معیار تعیین معنویت پنداشت.

از رویدادهای نامیمون در زمانه‌ی ما این است که معنویت به واژه‌ی بسیار مبهمی تبدیل شده است. واژه‌ی "Spirituality" در زبان‌های اروپایی واژه‌ی جدیدی است که تا سده‌ی نوزدهم به این معنای جدید مصطلح نبود؛ هرچند که واژه‌ی Spirituel کاربرد داشت. واژه‌ی Spiritualite را در زبان فرانسه، نخست بعضی از الهی‌دانان کاتولیک در سده‌ی نوزدهم به کار بردند و از آن پس بود که به سرعت به زبان انگلیسی و دیگر زبان‌های اروپایی راه یافت. اینک این واژه در دهان همه افتاده و بسیاری از مردم می‌گویند: «ما دین دار نیستیم، بلکه اهل معنویتیم». واژه‌ی «معنویت» واقعاً که بسیار مبهم و چندپهلوی شده است. اما معنویت برای من، هنوز هم روشن است و همان چیزی است که به روح "Spritus" مربوط است. هنگامی که دو جلد از اثر بزرگ بیست‌وپنج جلدی دایرةالمعارف معنویت جهانی را زیر عنوان معنویت اسلامی ویرایش می‌کردم، نخست درباره‌ی معنایی که از معنویت می‌فهمیدم، سخن گفتم. همچنین همه‌ی ویراستاران این مجموعه، چند صفحه‌ای را درباره‌ی مقومات معنویت به کلی‌ترین معنای کلمه و نه از منظر دینی خاص نوشتند و حاصل آن، بیانیه‌ای شد که هرچند همه‌ی ویراستاران در تهیه‌اش نقش داشتند، سرویراستار، ایورت کازینر Ewert Cousins تدوین آن را بر عهده گرفت. ما نتوانستیم در این باره به توافق کامل برسیم، ولی تا اندازه‌ای به آن نزدیک شدیم. «معنویت» یکی از مبهم‌ترین اصطلاحات در زمانه‌ی ماست که باید در کاربرد آن بسیار دقت کنیم. اما این واژه در چارچوب فکری خودم بسیار روشن است، به این معنا که معنویت مربوط به اصطلاح spiritus لاتینی، و نیز روحانیت فارسی است که با واژه‌ی روح در فارسی و عربی سروکار دارد و مراد از روحانی spiritual نیز مرتبط با عالم روح The World of the Spirit است. متأسفانه امروزه بیش‌تر مردم عالم روح را با عالم روان The World of the Psyche در هم می‌آمیزند و پدیده‌های

روانشناختی را با پدیده‌های معنوی یکی می‌گیرند. در حالی که یکسره متفاوتند. به نظر من این در هم آمیختگی، بسیار خطرناک است و باید درباره‌ی معنای فلسفی‌ای که از واژه‌ی معنوی *spiritual* در نظر داریم، بسیار دقیق‌تر و سخت‌گیرتر باشیم.

۵

معنویت در اسلام

شما در مقدمه بر اثر دو جلدی معنویت اسلامی، توضیح می‌دهید که معنویت را در اسلام به دو معنا به کار می‌برند؛ یکی چنان‌که گذشت همانی است که با واژه‌ی روحانیت عربی و معنویت فارسی بیان می‌شود و با طبیعت روح و باطن در برابر ظاهر سروکار دارد، و دیگری برکت است که یادآور لطف الهی است. بنابراین شما فکر می‌کنید که ساحت باطنی چگونه با گستره‌ی ظاهری معنویت ارتباط برقرار می‌کند؟

نگاه من به معنویت این‌گونه است که حتی در ساحت ظاهری هم عنصری از معنویت در کار است. چون هیچ‌چیز در عالم نیست که در نفس وجود خویش بازتابنده‌ی سرچشمه‌ی هستی نباشد. رایحه‌ی معنویت را می‌توان در هر کجا یافت. اما در حوزه‌ی حیات آدمی، آن هم حیات دینی، من معنویت را چیزی جز ساحت درون یا همان باطن نمی‌دانم. البته گفتم که در ساحت ظاهر هم عنصری از معنویت هست. هنگامی که کسی - خواه مسیحی، یهودی، بودایی، مسلمان، هندو، یا پیرو هر دین دیگری - نیایش می‌کند، کارهای نیکو انجام می‌دهد، یا به فقرا کمک می‌کند، بی‌گمان در این‌جا عنصری از معنویت حضور دارد. اما به نظر من، قلب معنویت همانی است که در زبان فارسی از واژه‌ی معنویت برمی‌آید. این واژه، چنان‌که می‌دانید، برگرفته از واژه‌ی معنا است و بسیاری از مشایخ صوفیه، شکل ظاهری یا همان صورت را در کنار معنای باطنی آورده‌اند. هنگامی که اصطلاح صورت را در این معنا به کار می‌بریم، آن نه به معنای ارسطویی کلمه، بلکه به معنای جنبه‌ی بیرونی چیزی بوده و اصطلاح معنا هم بر جنبه‌ی باطنی آن دلالت می‌کند. بنابراین معنویت به این معنا، با جنبه‌ی درونی چیزها و با باطن امور سروکار دارد. به نظر من، معنویت اولاً با باطن و همچنین با بازتاب ساحت درونی حقیقت در بیرون یکی است. نگرش من به معنویت چنین است.

به نظر شما موانع و محدودیت‌های اصلی اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی که باید برای هموارسازی راه برای پیوند میان ظاهر و باطن به رفع آن‌ها همت گماریم، کدامند؟

نخست آن که رابطه‌ی میان باطن و ظاهر در همه‌ی ادیان یکی نیست و ساختار ادیان با هم فرق دارد. مثلاً مسیحیت همچون دینی باطنی شروع شد. مسیح می‌گفت: «پادشاهی من پادشاهی این جهان نیست.» و یز «کار سزار را به سزار واگذار.» که این به معنای پشت کردن به دنیای سیاست و امور ظاهری است و نیز قول به این که پادشاهی خداوند در درون شماست. مسیح به معنایی پیامبر باطن است و در تصوف هم نسبت به او چنین نگرشی داریم. بعدها که مسیحیت دین امپراتوری شد، حادثه‌ای که مسیحیان اولیه انتظار را نداشتند، اوضاع برگشت. مسیحیان اولیه فکر می‌کردند که عالم داشت به پایان می‌رسید. هنگامی که مسیحیت به صورت دین امپراتوری روم درآمد و پای ضرورت تأسیس نظام اجتماعی در میان آمد، باید که این دین برای خود نوعی جنبه‌ی بیرونی هم دست‌وپا می‌کرد. مسیحیت به این منظور، قوانین رومی را برگزید؛ چرا که فاقد شریعت، به آن معنایی است که در اسلام از قرآن می‌گیرند. مسیحیت قوانین رومی، قوانین ژرمنی، و حقوق عرفی را اختیار کرد و بر پایه‌ی آن‌ها نهادهای اجتماعی پدید آورد، تا جایی که حتی نهادهای اولیه‌ی کلیسای مسیحی، از جمله سلسله‌مراتب اسقفی هم بر پایه‌ی ساختارها و سازمان‌های امپراتوری روم بود. به این ترتیب، این دین به گونه‌ای باطن‌گرایی - ظاهرگرایی *eso-exoterism* تبدیل شد که در آن باطن و ظاهر با هم درآمیختند و دیگر کاملاً جدای از هم نبودند.

اما در یهودیت و اسلام، این دو ساحت در مقام عمل همواره جدای از همدیگرند. شما در یهودیت، شریعت یهودی، یعنی همان *هالاخا* و در کنار آن، قبلا و آیین حسیدی را که ابعاد عرفانی دین یهود هستند، می‌بینید. در اسلام هم شریعت را داریم که نمایان‌گر جنبه‌ی ظاهری دین است و البته در کنار آن طریقت را که نمایان‌گر جنبه‌ی باطنی و درونی آن به شمار رفته و عمدتاً شامل تصوف و نیز تشیع است. جالب این‌جاست که وضع تشیع تا اندازه‌ای - نه دقیقاً - مانند مسیحیت است. زیرا در تشیع هم آمیزه‌ی خاصی از ابعاد درونی و بیرونی را می‌یابیم. بعضی از بزرگان علمای شیعه عارف هم هستند، تا جایی که بسیاری از آن‌ها گرایش عرفانی دارند و نیز پاره‌ای از آیین‌های شیعی، رنگ و بوی عرفانی دارد. اما روی هم رفته، در اسلام و آیین یهود، در مقام عمل، این دو ساحت از همدیگر متمایزند. در حالی که در مسیحیت، در هم آمیخته‌اند.

اما درباره‌ی زندگی فردی، نه تنها ضروری، بلکه مطلقاً اساسی است که در مقام اجتماعی و در مرتبه‌ی اعمال انسان‌ها، مرزها را نباید برداشت. زیرا [در این مقام]، هر کس یارای پیمایش راه باطن‌گرایی، یا عرفان را ندارد. همگان زاد این راه را ندارند. در حالی که هر کسی باید برای زندگی در این جهان پیرو الگو و هنجاری اجتماعی باشد و آموزه‌های دینی را راهنمای خویش قرار دهد. در مقام فردی، مهم آن است که آن‌هایی که استعداد حیات باطنی را دارند، یا به آن متمایلند، باید که چنین امکانی را در دسترس دیگران بگذارند. در تمدن سنتی اسلام و از جمله در کشور خود ما ایران، مانند دیگر کشورهای اسلامی، این امکان همواره فراهم بوده است. کسی در خانواده‌ی مسلمان متولد می‌شد، همچون مسلمانی بار می‌آمد که نماز می‌خواند، روزه می‌گرفت، و برای زیارت به قم، مشهد، کربلا، مدینه، و مکه می‌رفت و دیگر شعائر دینی را به جای می‌آورد و تنها اندک کسانی که شیفته‌ی عشق خداوند بودند، در طلب معرفت او برآمده و راه طریقت را در پیش می‌گرفتند. چنین کسانی به سلک یکی از فرقه‌های صوفیه درمی‌آمدند یا عرفان به معنای شیعی کلمه را پیشه‌ی خود می‌ساختند. اما این راه همواره باز بود و در [به روی کسی] بسته نبود.

من بر آنم که پس از دوره‌ی نوزایی مصیبت بزرگی بر سر مسیحیت، تمدن غرب، و در واقع بر سر همه‌ی عالم آمد و آن این‌که رفته‌رفته دیواری [میان بعد ظاهری و بعد باطنی مسیحیت] کشیده شد و سبب شد تا ساحت باطنی مسیحیت دور از دسترس بماند و در محاق افتد. بی‌جهت نیست که در دو و حتی سه سده‌ی اخیر در مسیحیت چهره‌هایی مانند مایستر اکهارت، تاولر ^{Tauler}، سن برنارد دوکلروو ^{St. Bernard de cliaux} به بار نیامده‌اند. در حالی که می‌توان صدها قدیس و عارف برجسته را تا پیش از آن فهرست کرد. چرا امروزه مسیحیان برای جنبه‌ی باطنی دین تا این اندازه به آیین بودا، اسلام، و آیین هندو روی می‌آورند؟ دلیلش درست همان بلایی است که در غرب بر سر مسیحیت آمد. در پاسخ به این پرسش باید گفت مرزی برای جلوگیری از دسترسی به باطن [دین مسیحیت] پدید آمد که باید حتی‌الامکان آن را از میان برداشت؛ وظیفه‌ای که هر دینی می‌بایست درباره‌ی خود به انجامش همت گمارد.

من مهم‌ترین و نخستین وظیفه‌ی کسی چون خود را که فیلسوفی سنتی و عامل به حیات معنوی است، در روزگار کنونی، توجه به جای‌گاه باطنی‌گری به معنای حقیقی کلمه، و نه علوم خفیه می‌دانم. امور مربوط به باطن، غیر از اسرار و رموز است و نباید باطنی‌گری اصیل را با «محافل و انجمن‌های علم غیب» در فرانسه اشتباه گرفت. باطنی‌گری اصیل، سروکارش با بعد باطنی دین است و بایسته است که در زمانه‌ی کنونی بر جای‌گاه و اهمیت آن انگشت بگذاریم. پاره‌ای پرسش‌هاست که پاسخ آن‌ها را تنها در باطنی‌گری می‌توان یافت و اگر دین جز همان بعد ظاهری‌اش نباشد و به تعبیر ما فارسی‌زبان‌ها صورت قشری به خود بگیرد - یعنی به پوسته‌ی آن چسبیده و جوهره یا لب آن را نادیده بگیریم - در این صورت پرسش‌های چندی برای دین‌داران بی‌پاسخ می‌ماند و خطر روی گردانی از دین مطرح می‌شود؛ چیزی که در غرب مدرن اتفاق افتاد.

شمار زیادی از هوش‌مندترین - هرچند نه همه‌ی آن‌ها - انسان‌های غربی در سده‌های هفده و هیجده، از کلیسا و مسیحیت روی گرداندند. چرا این اتفاق در سده‌ی سیزدهم در غرب نیافتاد، یا این که چرا هم‌زمان، هندی‌ها دست از آیین هندو برنداشتند؟ آیا آن‌ها از غربی‌ها کم‌تر هوش‌مند بودند؟ خیر؛ این تنها از آن رو بود که مسیحیت در آن زمان دیگر از عهده‌ی پاسخ‌گویی به پاره‌ای پرسش‌ها برنمی‌آمد. در حالی که تا پیش از دوران جدید، چه اسلام، چه مسیحیت، و چه آیین هندو، چنین چالشی را پیش رو نداشت. امروزه

یادآوری این نکته بسیار مهم است. در حال حاضر در درون جهان اسلام، شاهد نوعی واکنش نسبت به غرب هستیم که به گونه‌ای قشری‌گری یا واکنش صرفاً ظاهرگرایانه تمایل دارد و اغلب از آن به بنیادگرایی یا چیزی مانند آن نام می‌برند. من این اصطلاح را چندان نمی‌پسندم. اما به هر روی می‌دانید که منظوم چیست؟ تأکید بر ظاهر محض نیز به همان بحرانی می‌انجامد که دامن‌گیر مسیحیت غربی شده است. بنابراین بسیار مهم است که دین، جای‌گاه خود را در نظر کسانی که می‌توانند درون یا باطن سنت را بفهمند، همچنان حفظ کند.

بسیار خوب؛ شما در کتابتان، معرفت و امر قدسی، درباره‌ی چالش‌های امروزی پیش روی ادیان - تحویل‌گرایی و تاریخ‌گرایی - سخن می‌گویید. بنابراین راه مواجهه‌ی ادیان با این چالش‌ها کدام است؟

هنگامی که از ادیان سخن می‌گوییم، این سخن نیاز به تحلیل دارد. چون شما دو وضعیت گوناگون دارید. دو دین مسیحیت و یهودیت، یعنی مسیحیت غربی و یهودیت در غرب (زیرا یهودیت مدت‌ها در واکنش نسبت به علوم و فلسفه‌های غربی تقریباً همچون مسیحیت عمل می‌کرد) چندین سده تجربه را در مواجهه با همه‌ی مشکلات برخاسته از تجددگرایی و سکولاریسم داشته‌اند. در واقع این جریان‌های ضد دین در آغوش تمدنی رشد کرد که از آن زمان به بعد، تمدن مسیحی بود. درباره‌ی دیگر ادیان عالم، همه‌ی این چالش‌ها وارداتی بود. شما شاید درباره‌ی مسیحیت بگویید که سکولاریسم با آن هم مخالف بود. اما با این همه، سکولاریسم نه از بیرون، بلکه از دل همان جامعه‌ای درآمد که مسیحیت در آن پا گرفته و چندین سده - در واقع برای هزار و پانصد سال - بر آن حکومت کرده بود.

بنابراین من در پاسخ به پرسش شما می‌گویم که ما دو گونه دین داریم. یکی دین در غرب و دیگری ادیان در شرق. مشکل بزرگی که در غرب از سده‌ی هفدهم و حتی جلوتر از آن در دوره‌ی نوزایی برای مسیحیت پیش آمد، این بود که دین رفته‌رفته از حوزه‌های گوناگون، یکی پس از دیگری عقب‌نشینی کرد تا جا برای نیروهای تجددگرایی و سکولاریسم باز شود. نقطه‌ی عطف این وضع را می‌توان محاکمه‌ی گالیله دانست که از آن به بعد، کلیسا از این دنیا پا پس کشید. در واقع کلیسا در این اقدامش از بسیاری جهات حق داشت. چرا که آنچه گالیله می‌گفت ربطی به نجوم و نیز به الهیات - که یکسره چیز دیگری بود - نداشت. پس از این محاکمه بود که کلیسا دیگر با علم کاری نداشت و از آن پس با توسعه‌ی هیچ نوع علمی به چالش بر نمی‌خاست و از پی‌آمدهای تن دادن به تحویل‌گرایی و به دیدگاه‌های ماده‌انگارانه‌ی علم جدید آسیب‌ها دید. این فرآیند به دین‌زدایی کامل از طبیعت و عالم هستی انجامید. بسیاری از مسیحیان، به‌ویژه پروتستان‌ها، این وضع را پذیرفته و گفتند: «ما باید بر طبیعت چیره شویم، ثروت همان مسیحیت است.» که این همان مذهب پروتستان انجیلی در آمریکا است. انجیلی‌ها - به‌ویژه مسیحیت پروتستان - کسب ثروت را همچون برکت خداوند می‌شمارند. در آن روزگار هنوز بشر طبیعت را ویران نکرده بود و کسی هم در این باره نمی‌اندیشید. اما مسیحیت که آیین حضرت مسیح - کسی که تنها یک جامه داشت و همه‌ی عمر را فقیرانه می‌زیست - بود، به یکباره به ثروت‌اندوزی و چیرگی بر طبیعت، روی آورد که از ویژگی‌های غرب از زمان انقلاب پروتستان است که بعدها پیروان کاتولیک هم راه همان‌ها را در پیش گرفتند. در واقع دلیل اصلی ثروتمندتر بودن اروپای شمالی از اروپای جنوبی نیز دقیقاً تأکید بیش‌تر کشورهای پروتستان بر چنین گرایشی است. کوتاه سخن آن که آن‌ها تصور دینی و مقدس از طبیعت را رها کردند. اینک پس از سیصد سال، ما داریم زمین را نابود می‌کنیم و می‌بینیم که همه‌ی الهی‌دانان کاتولیک و پروتستان برای ایجاد الهیاتی درباره‌ی طبیعت به دست و پا افتاده‌اند و می‌کوشند تا شکاف حاصل از سیصد سال و اندی غفلت را پر کنند.

در بسیاری زمینه‌های دیگر مانند فلسفه نیز انسان‌مداری، عقل‌گرایی، و در این اواخر اگزیستانسیالیسم و همه‌ی انواع مکاتب و ایسم‌ها رفته‌رفته عرصه را به دست گرفتند و بسیاری از الهی‌دانان با اتخاذ مواضع دفاعی گوناگون عقب نشستند و در راه سازگاری با هر چه پیش آید، کوشیدند. مثلاً ابتدا شاهد سوسیالیسم هستیم که شماری از کشیشان کاتولیک، سوسیالیست چپ‌گرا شدند که سرانجام به ظهور الهیات لیبرال در پرو و جاهای دیگر انجامید. رواج اگزیستانسیالیسم نیز اندیش‌مندان دینی اگزیستانسیالیستی همچون گابریل مارسل را در پی داشت. این فرآیند سرانجامی جز به حاشیه راندن دین و انزوای کامل آن نمی‌توانست داشته باشد. من قصد اسائه‌ی ادب به مسیحیت را ندارم و به همه‌ی ادیان جهان احترام می‌گذارم. اما در واقع این سخن از اندیش‌مندی کاتولیک است که زمانی گفت دین در غرب مثل

محل‌های یهودی‌نشین، «منزوی» شده است. دین در انزوایی اجتماعی گرفتار آمده است که دیگر سروکاری با زندگی عمومی ندارد. اما امروزه دین جانی تازه یافته است. چرا که نبودنش چنان آشوبی را در عالم به بار آورده است که سکولار بودن مایه‌ی مباحثات است.

امروزه در غرب و به‌ویژه در آمریکا، دین در میان «روشنفکران» نسبت به جای‌گاه آن در همین تاریخ متأخر بیش‌تر جا باز کرده است که این امر تا اندازه‌ای در همه‌ی حوادث سده‌ی بیستم تأثیر داشته است. دیگر با توجه به آنچه هیتلر و استالین و کسانی مانند آن‌ها انجام داده‌اند و نیز با توجه به بمب اتمی و کشتارهای گسترده در جنگ جهانی اول و دوم، نمی‌توان ادیان را به جهت جنگ‌ها سرزنش کرد. زیرا هیچ‌کدام این جنگ‌ها به نام دین به راه نیافتاد. به این ترتیب، امروزه دین دارد به صحنه باز می‌گردد. اما با این‌همه، هنوز در محافل فرهیختگان غربی چندان جایگاهی ندارد. شمار اندکی از اندیش‌مندان و حتی الهی‌دانان کلیسای مسیحی هستند که تا همین اواخر بر موضع خود پایدار مانده و در رویارویی با شیخون تفکر سکولار چندان به تکاپو افتاده باشند.

درباره‌ی دیگر ادیان عالم، وضع به گونه‌ای دیگر است. من تنها درباره‌ی سه دین اسلام، آیین هندو، و آیین بودا حرف می‌زنم. اما وضعیت آیین کنفوسیوس که البته با بیش از یک میلیارد پیرو در چین و دیگر کشورهای خاور دور از ادیان عمده است، پیچیده است. چرا که تقریباً در سده‌ی شانزده و هفده، از طریق ژئوتیت‌ها با پاره‌ای از دیدگاه‌های جدید غربی مواجه گشته و تا سده‌ی نوزدهم، بسیاری از چینی‌ها خود را هم پیرو کنفوسیوس و هم عقل‌گرایانی به معنای غربی می‌دانستند. همین امر زمینه‌ساز ظهور مارکسیسم در سده‌ی بیستم [در چین] شد. به هر روی در این‌جا به وضعیت پیچیده‌ی آیین کنفوسیوس نمی‌پردازیم و البته آیین تائو و آیین شیئتو را هم کنار گذاشته و همین سه دین بزرگ، یعنی اسلام، آیین هندو، و آیین بودا را در مقام نمونه بررسی می‌کنیم.

سه دین هندو، بودا، و اسلام، منابع و فکری و معنوی‌شان دست‌نخورده مانده است. به این معنا که حتی امروزه هم در هندوستان، نمایندگان شانکاراچاریا *Shankaracharya* را می‌بینیم که مابعدالطبیعی مبتنی بر ادویتا و دانتا *the Advita Vedanta* را همچون مکتبی زنده آموزش می‌دهند و دین آن‌ها، چه در سطح ایمان عمومی و چه در سطح مابعدالطبیعی و فکری، بسیار سرزنده است. اسطوره‌های آن‌ها نیز همین‌طور است. هرچند تجددگرایی در میان پاره‌ای طبقات طرفدارانی داشته است، راز پیرایی و اسطوره‌زدایی در کار نیست. به آن معنا که بولتمان و دیگر دین‌پژوهان غربی چون او، می‌کوشیدند تا دین را از اسطوره و اسطوره را از دین بزداوند. نمادهای آیین هندو، هنوز هم برای توده‌ی دین‌داران و هم برای متفکران سرزنده است. ابعاد فکری و نظری این آیین هنوز معتبر بوده و اصلی‌ترین عامل در اعمال معنوی هندوها، یعنی یوگا، کوندالینی یوگا *Kundalini Yoga*، تانترا *Tantra*، جاپا *Japa*، و مانند آن هم هنوز به قوت خود پابرجاست.

امروزه همین مطلب درباره‌ی آیین بودا و اسلام هم درست است. هر سه‌ی این ادیان شاهد دست‌اندازهای تجددگرایی به قلمرو خویش بوده‌اند. جنبش‌های تجددگرا در هند با شری اورویندو *Sri Aurobindo* و همه‌ی دیگر تجددگرایان سده‌ی بیستم پدیدار شد. ما در جهان اسلام همچنین چهره‌هایی را مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده و بعدها دکتر علی شریعتی داشته‌ایم که می‌خواستند همه‌گونه مفاهیم جدید را با اسلام درآموزند و شریعتی، دین را به ایدئولوژی تفسیر می‌کرد. این پدیده را در آیین بودا و به‌ویژه در ژاپن هم شاهد بوده‌ایم و در این باره هیچ تردیدی نیست. اما با این‌همه، این سه دین، سنت فکری و معنوی خویش، برداشت رایج از اسطوره و فهم جای‌گاه آن، و نیز اعمال مذهبی‌شان را بسیار سرزنده حفظ کرده‌اند؛ مگر شاید در ژاپن که در آن‌جا هرچند سنت فکری و عرف معنوی خوب حفظ شده، عمل به دین در سطح عمومی کم‌رنگ شده است.

از این جهت، وضع این ادیان از مسیحیت که چالش‌های فکری تجددگرایی را فراروی خود دارد، بهتر است. اما از جهتی هم وضع آن‌ها دشوارتر از مسیحیت است. آن‌ها به این جهت وضعشان بهتر است که ابزار فکری پاسخ‌گویی [به این چالش‌ها] را در اختیار دارند. مثلاً اگر من الآن در تهران می‌بودم یا حتی در همین‌جا که هستم هنگامی که با درون‌مایه‌ای کاملاً اسلامی مثلاً درباره‌ی پاسخ به حملات فلسفی جدید علیه دست دست به قلم می‌برم، چنان‌چه تعالیم - بگویم - ملاصدرا را اساس کار قرار دهم، بازتاب گسترده‌تری در میان فرهیختگان (البته نه بر مردمان کوچه و بازار، که کوچه و بازار اصلاً جای پرداختن به این امور نیست) ایرانی دارد تا این که نویسنده‌ای فرانسوی بکوشد تا با استناد به سن‌بونواتوره یا حتی سن‌توماس در صدد پاسخ‌گویی علیه چالش‌های دینی در فرانسه برآید. آخرین پناه‌گاه

سنت پیوسته‌ی اندیشه‌ها [ی دینی] در اروپا، در واقع مکتب‌تومایی بود که آن هم از زمان شورای سال ۱۹۶۴ واتیکان رفته‌رفته از رونق افتاد. به این ترتیب، سنت‌های غیرغربی ابزار بهتری برای پاسخ‌گویی به چالش‌های جدید در اختیار دارند. چرا که این سنت‌های فکری بهتر حفظ شده است.

اما به معنایی دیگر، آن‌ها نسبت به مسیحیت در بدترین وضع هستند. زیرا در میان پیروان این ادیان، بسیار اندکند کسانی که از مبانی فکری خویش عمیقاً آگاه باشند و در عین حال، چالش‌های وارداتی از غرب را هم درست بشناسند؛ چالش‌هایی که همچون امواج دریا، یکی پس از دیگری از جایی در بیرون، پیاپی به سوی آن‌ها می‌آید. خاستگاه این چالش‌ها نه خود آن جوامع غیرغربی، بلکه غرب است. اگر شما نماینده‌ی پروتستان‌ها در تگزاس یا کشیشی کاتولیک در بلژیک باشید، هنگامی که مثلاً خود را به یکباره با ساختارگرایی، ساختارشنکی، یا دیگر مفاهیم فلسفی و یا چالش‌های علمی روبه‌رو یافتید، آن را پاره‌ای از پیکره‌ی جامعه‌ی خویش می‌بینید. در این باره آثاری دست‌اول به فرانسه و انگلیسی در اختیار شماست که می‌توانید بخوانید. احتمالاً کسانی را می‌شناسید که در این باره نوشته‌اند. دانشجویان بسیاری را هم در این حوزه‌ها می‌بینید. این مفاهیم، به نوعی فرآورده‌ی جهانی است که شما در آن زندگی می‌کنید. اما اگر شما مقیم بنارس، قم، یا کیوتو باشید، این چالش‌های جدید خاستگاهی بیرونی دارند. البته ژاپن تا اندازه‌ای استثناست، چون عمیقاً غربی شده است. با این‌همه، در ژاپن هم راهبان - بگوئیم - مکتب رنزایی *the Renzai* در آیین ذن یا بودیسم یا چیزی مانند آن، به این محافل تجددگرایی ژاپنی که این‌گونه مفاهیم در آن‌ها مطرح است، رفت‌وآمد ندارند. درست است که بعضی می‌گویند آثار کانت در ژاپن بیش از خود آلمان خواننده دارد، من این را می‌فهمم. اما آن‌ها تنها اقلیت کوچکی هستند که در دل جامعه‌ی بزرگ ژاپن جای دارند. به هر روی، اگر مورد ژاپن را همچون استثنایی کنار بگذاریم، در بقیه‌ی آسیا پیروان ادیان بزرگ، این نقطه‌ضعف را دارند که از این چالش‌های جدید، شناخت بی‌واسطه و عمیقی ندارند و از این روست که بیش‌تر واکنش‌های آن‌ها به این چالش‌ها بسیار سطحی است. اما باز هم باید گفت که آن‌ها نقطه‌ی قوتی هم در این باره دارند و آن این که برای پاسخ‌گویی به این‌گونه چالش‌ها از سرچشمه‌ی سنت فکری زنده‌ای برخوردارند که نمادها و آموزه‌هایش هنوز سرزنده و پویاست.

بگذارید نمونه‌ای بیاورم. اگر شما در غرب از جام مقدس *the Holy Grail* سخن بگوئید، البته ادب‌شناسان منظورتان را در خواهند یافت. اما در رسانه‌های جمعی که مخاطبشان عوام‌الناس است این را تنها به معنای استعاره و نه نمادین آن می‌فهمند؛ چنان‌که می‌گویند که دیدن یک مایل در عرض چهار دقیقه «جام مقدس» دو بود یا چیزهایی از این دست. اما معنای حقیقی جام مقدس را تنها اندک کسانی می‌دانند. اما اگر در فارسی درباره‌ی سیمرغ بنویسید، هر کسی آن را در همان معنای نمادینش می‌فهمد. بنابراین نمادها در جامعه‌ی ایران هنوز در سطح گسترده‌ای سرزنده است.

در این باره که ادیان در این بزنگاه تاریخ چگونه می‌توانند در برابر چالش‌های پیش‌گفته به پاسخ‌گویی برخیزند، تفاوت‌های ظریفی در کار است. به نظر من آنچه در سده‌ی آینده رخ خواهد داد - اگر ما هنوز زنده باشیم و با آنچه بر سر محیط می‌آوریم خود را به نابودی و به حد انفجار نکشاده باشیم - این است که شماری از غربی‌ها در بازگشت به سنت مسیحی به سراغ سنت‌های اصیل، به‌ویژه معنوی وی نیز فکری‌شان می‌روند، بی آن که در برابر «ایسم‌ها» و مکاتبی که یکی پس از دیگری از بخش سکولار جامعه‌ی خودشان سر بر می‌آورد، احساس ضعف و حقارت کنند. من فکر می‌کنم در ادیان دیگر، بیش از پیش کسانی تربیت می‌شوند که شناخت عمیقی از این «ایسم‌ها» و مکاتب [غربی] دارند و می‌توان آن‌ها را «غرب‌شناسانی» نامید که می‌توانند برای دیگر اعضای جامعه‌ی خویش، به‌ویژه برای الهی‌دانان و فلاسفه، فهمی عمیق از این موضوعات فراهم آورند.

بنابراین شما می‌گوئید که شرقیان پاسخ یا پاسخ‌هایی [به این چالش‌ها] خواهند داد، چرا که آن‌ها تنها جوامعی هستند که می‌توانند سنت را احیا

کنند؟

هرچند نظر من همین است، اما به سخن شما قیدی را می‌افزایم و آن این که سنت غرب هم که در چند سده‌ی اخیر در محاق افتاده است، در این میان نقش مهمی دارد. بایسته است که این سنت را جانی تازه ببخشیم که این کار جز به یاری سنت‌های سرزنده‌ی شرقی میسر نیست. این همان کاری بود که گنون، کوماراسوامی، و شوان در انجام می‌کوشیدند. آن‌ها برای سنت‌های غربی احترام بسیاری قائل بودند و عمیق‌ترین نوشته‌ها را درباره‌ی سنت‌های فکری یونان، مسیحیت، سده‌های میانه، و درباره‌ی همه‌چیز غرب متأخر، از جمله فلسفه، مابعدالطبیعه، کیهان‌شناسی، و شعر پدید آورده‌اند. من به آنچه آن‌ها در پی انجامش بودند سخت ایمان دارم. آن‌ها نمی‌گفتند (و من هم با آن‌ها کاملاً موافقم) که همه‌ی پاسخ‌ها را تنها باید در شرق جست. بلکه همه‌ی پاسخ‌ها را باید در جاویدان/ن خرد، شامل فلسفه و سنت جاویدان) یافت که آن‌ها آن را متعلق بهم به شرق و هم غرب می‌دانستند. اما آنچه هست، این سنت‌ها در شرق بهتر مانده‌اند. درست است که اکنون نیز هر ساله این سنت‌ها آماج حملات بسیار سنگینی هستند، باز هم وضعشان از آنچه در غرب بر سر سنت آمده، بهتر است. بنابراین به نظر من غرب برای احیای سنت فکری و معنوی خویش، چاره‌ای جز یاری جستن از سنت‌های هنوز سرزنده‌ی شرقی ندارد.

۶

سنت چیست؟

فکر می‌کنم باید سنت را تعریف کنیم. شما سنت را در تقابل یا در تعارض با مدرنیته، چگونه تعریف می‌کنید؟

البته این موضوع پردامنه‌ای است.

همین‌طور است.

من در کتاب معرفت و امر قدسی، فصلی مشبّع زیر عنوان «سنت چیست»، نگاشته‌ام. البته واژه‌ی سنت برگرفته از واژه‌ی لاتینی tradition است که در کلیسای کاتولیک آن را به معنای آموزه‌هایی می‌دانند که از دوره‌ی حواریون در طول چندین سده بر هم انباشت شده و به ما رسیده است. اما معنایی که ما در کاربرد امروزه از آن وارد می‌کنیم، همان معنایی است که رنه گنون در آغاز سده‌ی بیستم - و درست به جهت فرق‌گذاری میان چیزی که ما سنت می‌نامیم از تجددگرایی - بر آن بار کرد. من ترجیح می‌دهم به جای modernity از modernism استفاده کنم. چرا که دومی نوعی فلسفه و جهان‌بینی است؛ هرچند هر دوی این‌ها با هم مرتبطند و درباره‌ی سنت هم من صددرصد با تعریف گنون و شوان از آن موافقم و برداشت آن‌ها را در همان فصل «سنت چیست»، آشکارا توضیح داده‌ام. سنت در کاربرد ما از آن، به معنای حقایق دارای خاستگاه قدسی و منشأ وحیانی است؛ با تفاوت‌های ظریفی که در سنت‌های گوناگون درباره‌ی آن هست. همه‌ی این سنت‌ها متفق‌القولند در این که سنت به معنای حقیقی سات که سرچشمه‌اش از قلمروی معنوی، از خدا، و به زبان مابعدالطبیعی از حقیقتی غایی است که در هر تمدن دینی - تاریخی، جزئیات و [نحوه‌ی] انتقال ویژه‌ای داشته است. بنابراین در سنت دو عامل هست؛ یکی همان حقایقی که ریشه در نظامی متعالی دارد و از رهگذر اشراق بودا، نزول آواتارهای آیین هندو، و دریافت نبوی در ادیان توحیدی و مانند این‌ها از خداوند سرچشمه گرفته است. این نخستین عامل است. پس از آن، پیوستگی سنت است که همواره مستلزم انتقال است. پیوستگی و اعمال اصول الهی مبدأ الهی در طول سده‌ها در چارچوب تمدن خاصی که همان وحی یا الهام اولیه، سنگ بنای آن را می‌گذارد. ما از سنت این معنا را می‌فهمیم. به این ترتیب، سنت به معنای متداول کلمه، نه تنها به معنای دین است، بلکه دین در دل آن جای دارد. ما هنر سنتی، پوشش سنتی، موسیقی سنتی، معماری سنتی، و علوم سنتی داریم که همه‌ی آن‌ها بر اساس مجموعه‌ی اولیه‌ای از حقایق مابعدالطبیعی پدید می‌آید. همچنین از دل سنت، قانون سنتی آشکار می‌شود که همه‌ی شؤون زندگی را در بر می‌گیرد.

اما سنت به این معنا، رو در روی تجددگرایی قرار می‌گیرد. پیش از این گفتیم که تجددگرایی غیر از معاصر بودن است و این دو اصلاً یکی نیست. ما سنت‌گرایان - از جمله خود من - اصطلاح تجددگرایی را به شیوه‌ای مبهم، فقط بر چیزهایی اطلاق نمی‌کنیم که امروزه رواج دارد. بلکه آن را شیوه‌ی نگرشی خاص به جهان می‌دانیم که در حقیقت در دوره‌ی نوزایی شروع شد. چنان‌که پیش از این هم آوردم، آن‌چه انسان‌گرایی، عقل‌گرایی، و دوره‌ی نوزایی نامیده می‌شود، حقیقت مطلق و نهایی متعالی از سطح انسان‌ها را انکار کرده و از نظام الهی به [نظام] انسانی فرو می‌افتد. تجددگرایی خود انسان را «مطلق» می‌گیرد و به معنایی به انسان جنبه‌ی مطلق می‌بخشد. این مکتب، آشکارا و بی‌پرده چنین چیزی را نمی‌گفت. اما منظور حقیقی‌اش جز این نبود. زیرا که مطلق را غیر از خدا می‌دانست و آن را در سطحی انسانی مطرح می‌کرد و به این ترتیب، عقل، منافع و ادراکات بشری را به معیاری برای واقعیت، معرفت، و حقیقت تبدیل می‌ساخت. از این رو،

آن، امور زمان‌مند و گذرا را بر جای‌گاه امور سرمدی نشاناند. تجددگرایی به زبان فلسفی، «پرستش» زمان و امور گذرا، و گونه‌ای الوهیت‌بخشی به زمان و سیورورت و همه‌ی چیزهایی است که در تاریخ جریان دارد و به همین جهت است که خیلی زود به تاریخ‌گرایی و نظریات همه‌ی فلاسفه‌ی سده‌ی نوزدهم، از جمله هگل و مارکس می‌انجامد. این فلاسفه از جهتی با هم بسیار متفاوتند. اما همگی به معنایی به تاریخ جنبه‌ی الوهی می‌دهند. فرآیند تاریخی حقیقتی است که در تفکر جدید غلبه دارد و هم‌اوست که امروزه تعیین‌کننده‌ی ارزش‌ها به شمار می‌آید.

در حال حاضر، خیلی‌ها می‌گویند «این دهه‌ی نود یا سده‌ی بیست‌ویکم است». یعنی آنچه در این برهه‌ی خاص زمان رخ می‌دهد، مهم و تعیین‌کننده‌ی حقیقت است. این بدان معناست که تاریخ، تعیین‌کننده‌ی واقعیت، زیبایی، حقیقت، و مانند این‌هاست و هنگامی که آدمی وارد دهه‌ی تازه‌ای شد، دهه‌ی گذشته و تفکر و آداب و رسوم آن هم اعتبارش را از دست می‌دهد. این، نقطه‌ی مقابل چشم‌انداز سنتی است. سنت از امر مقدس، چه از جنبه‌ی ثابتش و چه از تجلیاتش، چشم برنمی‌دارد و برعکس باور مخالفانش، تنها با امور انعطاف‌ناپذیر و متحجر سروکار ندارد. به خودتان بنگرید، شما از بدو تولد تاکنون یک شخص هستید. هرچند در زمان و مکان زندگی می‌کنید و در طول این چهل سال زندگی، همه‌ی سلول‌های بدنتان دگرگون شده است، اما شما همچنان شما هستید. سنت نیز همین‌گونه است. سنت به هر تمدن سنتی همچون درختی می‌نگرد که ریشه‌اش در زمین وحی پایدار و استوار است، اما شاخه‌هایش از هر سو سر به آسمان برداشته است. سنت منکر این واقعیت نیست که اگر درختی زمستان سختی را پشت سر بگذارد، بهار آینده گل‌های کم‌تری می‌رویانند و اگر زمستان خوبی داشته باشد، گل‌های بیش‌تری هم خواهد داد؛ یعنی شرایط گوناگون بیرونی می‌تواند بر شیوه‌ی کارکرد آن تأثیر بگذارد. اما مهم آن است که بدانیم جای‌جای درخت از ره‌گذر شیره [غذایی] با ریشه‌ها در ارتباط است. سنت نیز به همین شیوه سرتاسر زندگی را در شرایط بسیار گوناگون در بر می‌گیرد و از این رو حتی نمی‌توان آن را به مقوله‌ی امور مقدسی فروکاست که امور دنیوی در برابر آن در مقام امور قانونی و مستقل قرار می‌گیرد. مثلاً نمی‌توان گفت که سنت تنها به مقدسات سروکار دارد، اما امور دنیوی در قلمرو قانون است که امری غیرسنتی است. تمدن‌های سنتی، امور مقدس و امور دنیوی را به یکسان شامل می‌شود و آنچه ما سکولار می‌نامیم، بیرون از نظارت امور مقدس نیست و مقوله‌ی سکولار، کاربرد حقیقی ندارد.

بیاید کمی درباره‌ی هندوستان که شما هم آن‌جا را خوب می‌شناسید، سخن بگوییم. همه‌ی این تحولات جدید را کنار بگذارید و هندوستان سنتی دو یا سه سده‌ی پیش را در نظر آورید. در هندوستان آن زمان، چه چیزی سکولار بود؟ اگر شما حمام می‌گرفتید، آن در آیین هندو پونجا به شمار می‌رفت. اگر غذا می‌خوردید، ذغایان را با سگ‌ها تقسیم می‌کردید. اگر موسیقی گوش می‌دادید، همه‌ی موسیقی‌ها حال و هوایی کاملاً معنوی داشت. [و سرانجام] هر آوازی که می‌خواندید، مثلاً سرودی عاشقانه برای معشوقتان، از اهمیتی معنوی برخوردار بود. هر چیزی در درون سنت جای می‌گرفت. ما سنت را به این معنا می‌فهمیم و البته در دل سنت، مابعدالطبیعه و فلسفه‌ی سنتی قرار دارد که ما آن را فلسفه‌ی جاودان می‌نامیم که شامل مجموعه‌ای از آموزه‌های درباره‌ی سرشت حقیقت است. قلب سنت همین فلسفه‌ی جاودان است و آن آموزه‌ها اصول به شمار می‌آید؛ اصولی که در طول دوران به عمل درآمده است. تا زمانی که درخت سنت زنده باشد، در همه‌ی شرایط گوناگون بارور بوده و انواع میوه‌های گوناگون به بار می‌آورد. مثلاً آیین بودا از هندوستان به چین و از آن‌جا به کره و ژاپن راه یافت و در هر جا ثمرات چشم‌گیری را به شکل فلسفه، شعر، هنر، معماری، ساختار اجتماعی، و بسیاری آفرینش‌های دیگر به بار آورد.

اما شما پیدایش تفکر جدید را چنان‌که مثلاً در فیلسوفانی مثل دکارت یا بعدها در کانت شاهد آنیم، چگونه می‌بینید؟ منظورم دکارت است که او هم نماد درخت را به کار می‌برد که البته ریشه‌اش مابعدالطبیعه است و شاخه‌های آن علوم و هر چیز دیگری می‌تواند باشد. اما برای دکارت، مبنای تفکر، مابعدالطبیعه است.

نخست آن که شما نمی‌توانید به گسست کاملی، چه از منظر روان‌شناختی، چه فلسفی، و یا هنری قائل شوید. زیرا همواره از آن‌چه که شما از آن بریده و دور شده‌اید، چیزی بر جای می‌ماند. گیریم که جوانی از پدر خود بریده و نخواهد دیگر بار او را ببیند و بر خلاف همه‌ی ارزش‌های مقبول پدر گام بردارد. با این‌همه، چیزی از ارزش‌های پدری در او می‌ماند. درباره‌ی دکارت هم همین‌طور است. روان‌شناسی دکارت تقریباً یکسره تکرار همان روان‌شناسی توماس است که ژیلسون و بسیاری دیگر این واقعیت را نشان داده‌اند.

من خوشحالم از این که شما نام دکارت را آوردید. چرا که او نسبت به فلسفه‌ی دوران نوزایی، بیش‌تر نقطه‌ی گسست با سنت سده‌های میانه را به نمایش می‌گذارد. کار دکارت - به رغم استفاده‌اش از نماد سنتی درخت که در آن علوم از دل مابعدالطبیعه سر بر می‌آورد - این است که او عقل‌گرایی مبتنی بر داوری انسانی را بر جای تعقل می‌نشانند. به نظر من در اصل «می‌اندیشم پس هستم»، «من»، معیار نهایی تعیین‌کننده‌ی حتی وجود و هستی است و همه‌ی معارف از همان «من» سرچشمه می‌گیرد. این سخن عملاً بریدن از چیزی است که دکارت مابعدالطبیعه‌اش می‌نامد و از هر آن‌چه از «من» فردی، متعالی است. چنان‌که می‌دانید، فرانزفون بادر ^۱ Franz Von Baader فیلسوف سده‌ی نوزدهم آلمان، رده‌ای بر دکارت نوشته و اظهار داشت که دکارت باید می‌گفت: «می‌اندیشم، سپس خدا هست». کاری که دکارت با اظهار کزیکتو کرد، این بود که از مابعدالطبیعه‌ی سنتی و از فلسفه‌ی جاودان برید. در این فلسفه، «من» که حتی می‌تواند در وجود خویش هم تردید کرده و سپس بگوید که می‌اندیشم و نمی‌توانم در اندیشه‌ام شک کنم، مبدأ مابعدالطبیعه نیست. بلکه آن چیزی مبدأ است که در مابعدالطبیعه‌ی هندو، *آتما* Atma، یا همان خود برتر the super self نام دارد؛ یعنی همان چیزی که ما حقیقت الهی یا عقل الهی‌اش می‌نامیم. همین جای‌گزینی عقل بشری به جای عقل الهی و «من» فردی به جای خود برتر - توسط دکارت - نشان‌دهنده‌ی آغاز فلسفه‌ی جدید و به زبان عقلی، نشان‌دهنده‌ی گسست میان تجددگرایی و فلسفه‌ی سنتی است.

من نمی‌گویم بالضروره، اما آیا امکان داشته است که جز این باشد؟ منظورم این واقعیت است که کل نظام ارسطویی به دست کوپرنیک و گالیله در حوزه‌ی علم و کیهان‌شناسی از اعتبار افتاد و از آن پس یکباره فلسفه‌ی جدید قد علم کرد. به نظر من دیدگاه انسان دوره‌ی نوزایی و انسان سده‌ی شانزدهم و هفدهم از بیخ و بن در حال دگرگونی بود. بنابراین آیا امکان داشته است که [جریان امور] جز این بوده باشد؟

اگر سنت اصیل مابعدالطبیعی در اروپا بر جا مانده بود، ممکن بود وضعیت جز این باشد. می‌دانید آن‌چه در اروپا به وقوع پیوست، بسیار جالب است. مدت‌ها پیش از کوپرنیک و گالیله، در سده‌ی چهاردهم، شاهد ظهور اصالت تسمیه (نومینالیسم) بودیم. تقریباً در سده‌های میانه، آن‌چه کسانی مانند ژیلسون فلسفه‌ی مسیحی‌اش نامیده‌اند، رفته‌رفته در سرایشی افتاد و هر چه ضعیف‌تر می‌شد و خود همین امر در افول پاره‌ای جنبه‌های باطنی مسیحیت و نیز در سختگیری کلیسا نسبت به آن‌ها هم تأثیر زیادی داشت؛ تا جایی که بسیاری از عرفا پنهان شدند و بسیاری دیگر هم تحت آزار و اذیت قرار گرفتند. صومعه‌نشینی رو به کاهش نهاد و صومعه‌ها ویران شدند و دیگر مکاتب باطنی هم که پا به عرصه نهاده بودند، همگی پراکنده یا نابود شد. به این ترتیب، کمبودی احساس شد که بعدها در دوره‌ی نوزایی - می‌بینید - آن را با بازگشت به فلسفه‌های یونانی - رومی، فلسفه‌های غیرمسیحی پر کردند.

در سده‌ی پانزدهم در آکادمی فلورانس، برای نخستین بار دست‌نوشته‌های متون فلسفی یونانی به دست آمده از بیزانس را به جای آن که مثل سده‌های میانه از روی ترجمه‌ی عربی آن متون به لاتینی برگردانند، شروع به ترجمه‌ی آن‌ها از روی اصل یونانی به زبان لاتین یا زبان‌های محلی اروپایی کردند. بعضی‌ها می‌کوشیدند تا آن‌چه را مکتب افلاطونی دوره‌ی نوزایی نامیده می‌شد، به جای فلسفه‌ی سده‌های میانه بنشانند. اما این مکتب افلاطونی دیگر در سیاق دین اصلی غرب، یعنی مسیحیت جای نمی‌گرفت و مانند مکتب افلاطونی سن‌آگوستین نبود. بلکه بیان دوباره‌ای از فلسفه‌ی یونان بیرون از چارچوب دین در غرب بود و از آن‌جا که از پایگاه سنتی برخوردار نبود و بسیاری جریان‌های گوناگون فکری هم در غرب آن روزگار رایج بود، نتوانست زیاد دوام بیاورد و خود نیز در بوته‌ی نقد افتاد. ما [در این دوره] مونتینی را با تصویری که از شکاکیت داشت و آثار سکستوس امپریکوس و دیگرانی چون او را داریم که در سده‌های میانه ناشناخته

¹ Cogito ergo sum.

بودند و برای نخستین بار ترجمه می‌شدند. شک سامان‌مند و شکاکیت که ریشه در شکاکان یونانی داشت فراگیر شد و تا پیش از [ظهور] دکارت تقریباً چیزی از فلسفه‌ی سنتی بر جای نمانده بود. از این رو فکر نمی‌کنم که اکتشافات علمی و ستاره‌شناسی به اندازه‌ی گسست در سنت فلسفی‌ای که بر اثر سلسله حوادث اولیه رخ داد، در ظهور فلسفه‌ی جدید اروپا یا دکارت تأثیر داشت. گفتنی است که بیش‌تر محققان غربی توجه چندانی به این فرآیند ندارند. اما انجام این کار مهم است.

هنگامی که ستاره‌شناسی نوین کپرنیک و گالیله به تمدن‌های دیگر عالم، مثل تمدن اسلامی و تمدن هندو رسید، در آن‌ها اصلاً چنان تأثیر کلامی و فلسفی‌ای نداشت و این واقعیت مهمی است که باید در نظر داشت. دلیل این امر آن است که در غرب آموزه‌های مابعدالطبیعی محض که از کیهان‌شناسی همچون پشتیبانی استفاده می‌کرد و در عین حال مبتنی بر آن نبود، جای خود را به گونه‌ای مکتب ارسطویی داد که به معنایی بر پایه‌ی هیأت بطلموسی استوار بود و همین که دیدگاه بطلموسی درباره‌ی منظومه‌ی سیارات از اعتبار افتاد، مابعدالطبیعه و فلسفه‌ی پای‌بند به آن نیز از هم پاشید. در حالی که میان این دو، ملازمه‌ای ضروری در کار نبود. می‌خواهم به نکته‌ای اشاره کنم که پیش از این درباره‌اش نوشته‌ام. یکی از وظایفی که صدرالدین شیرازی، ملاصدرا - معاصر دکارت - انجام داد، این بود که نشان داد حرکت، که مقوله‌ی بسیار مهمی برای هر فیلسوفی از هراکلیتوس گرفته تا ارسطو و تا فیلسوفان سده‌های میانه است، در واقع مبتنی بر حرکت فلک اول نیست - چنان‌که در فلسفه‌ی ارسطو می‌بینیم. زیرا اگر چنین باشد، همین که ستاره‌شناسی دیگری مطرح شود، کل فلسفه‌ی مبتنی بر [نجوم پیشین] از اعتبار می‌افتد. ملاصدرا تغییر را از راه نظریه‌ی حرکت جوهری در درون جوهری همین عالم تبیین کرد. ملاصدرا وابستگی فلسفه به ستاره‌شناسی را کنار نهاد و این دستاورد چشم‌گیری برای فیلسوفان صدرایی بود. زیرا آن‌ها دریافته‌اند که هرچند خورشید بر گرد زمین نگردد و هفت آسمان نیز به گونه‌ای دیگر رفتار کنند، این امر تأثیری بر تبیین فلسفی سرشت حقیقت نمی‌گذارد. از این رو ما فیلسوفان [صدرایی]، مانند سبزواری و آقا علی مدرس را داریم که در سده‌ی نوزدهم زندگی می‌کردند و درباره‌ی ستاره‌شناسی گالیله و کپرنیک در آن زمان، از راه کتاب‌هایی که از بمبئی یا استانبول به ایران می‌رسید، چیزهایی شنیده بودند، اما در عین حال فلسفه‌ی صدرایی برای آن‌ها معتبر بود. این امر اصلاً ناشی از جهل آنان نبود. چرا که آن‌ها آدم‌های بسیار هوش‌مند و برجسته‌ای بودند. آن‌ها فیلسوفان و متفکرانی درجه‌ی یک با اذهانی کاملاً منطقی بودند. چرا آن‌ها همچون اروپاییان پس از کپرنیک و گالیله سنت فلسفی - به اصطلاح - قرون وسطایی را دور نیانداختند؟ دلیلش این است که آن‌ها به عالم نگرشی نمادین نداشتند و مابعدالطبیعه‌ای اصیل هم در اختیار داشتند. در مراکز فکری و حتی در حاشیه‌های حیات عقلی اروپا، کسانی نبودند که بتوانند بگویند که این نگرش هم‌مرکز نسبت به عالم یا همان نظریه‌ی پوست‌پیزی - به قول ما فارسی‌زبان‌ها - درباره‌ی عالم که در آن لایه‌ای روی لایه‌ی دیگر قرار داشته و نمادگر مراتب وجود است، این مراتب را به گونه‌ای تعریف نمی‌کند که حقیقتشان بر هیچ چارچوب کیهانی استوار نباشد. همچنین در اروپا هیچ عالم راستین مابعدالطبیعه‌ای نبود که اهمیت نماد نظام خورشیدمحور پیشنهادی کپرنیک را توضیح دهد. چنین پاسخی جز از جنبش‌هایی که نوعی آیین رازورزی تلقی می‌شدند بر نمی‌خواست که آن هم توسط دین غالب (مسیحیت)، فلسفه‌های رایج، و نیز توسط علم آن روزگار کنار زده، مطرود، و به حاشیه رانده می‌شد و در نتیجه، رفته‌رفته بی‌ربط به حساب می‌آمد و صورت خفیه به خود گرفته، از میان می‌رفت. به نظر من دلیل اصلی [کنار گذاشتن سنت فلسفی سده‌های میانه در اروپا] همین است.

۷

مدینه‌ی فاضله

بله؛ اما از جمله نکاتی که من در آثار شما کم‌تر می‌بینم، ابعاد اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی اروپای جدید است. من فکر می‌کنم که تحولات صورت گرفته در ساختار اجتماعی و سیاسی اروپای غربی در طول سده‌های شانزدهم و هفدهم، مثلاً پیدایش دولت جدید، سبب روی کار آمدن این‌گونه فلسفه‌ها شده است. در حالی که چنین تحولاتی را هم‌زمان در جهان اسلام نمی‌یابیم. چون در آن‌جا با دولت جدید سروکار نداریم.

تا اندازه‌ای جق با شماست. من معمولاً به نظریات اقتصادی و سیاسی و موضوعاتی از این دست نمی‌پردازم. نخست آن که به رشته‌ی من ربطی ندارد و دوم آن که از منظر فلسفی این سخن مارکسیستی را - که گاهی حتی بسیاری از ضد مارکسیست‌ها هم از سر ناآگاهی پذیرفته‌اند - مبنی بر این که عوامل اقتصادی و اجتماعی تعیین‌کننده‌ی فلسفه و تفکر است، قبول ندارم و درست به عکس این تبیین باور دارم؛ هرچند این عوامل هم مهمند. این، تفکر است که پس از شیوع در جامعه نهادها را پدید می‌آورد. البته منکر آن نیستم که به محض ظهور تدریجی طبقه‌ی بورژوا در ایتالیا، چشم‌اندازی متفاوت از - بگوییم - [دوره‌ی] طبقه‌ی اشراف زمین‌دار سده‌های میانه پدیدار می‌شود. اصلاً منکر چنین [تحولاتی] نیستم. بلکه اعتقاد دارم پیدایش آن‌ها معمولاً برعکس تصور مارکسیستی است. مثلاً می‌توان پرسید پیدایش دولت‌های جدید چرا به جای اروپا در چین یا در جهان اسلام اتفاق نیافتاد؟ هنگامی که واقعاً برای پاسخ به این پرسش به تکاپو بیافتید [درمی‌یابید که] همواره پاسخ آن به دلایل فلسفی و کلامی بازمی‌گردد.

و اگر شما مارکسیست باشید و بگویید «خب به این دلیل که وضعیت اقتصادی آن‌ها متفاوت از اروپا بود و اقتصاد همه‌چیز را تعیین می‌کند»، در پاسخ شما می‌گویم که خود این دیدگاه بر چشم‌اندازی فلسفی استوار است که من آن را نمی‌پذیرم. من در ذهنم می‌توانم به شیوه‌ای منطقی و رضایت‌بخش، برای خودم تبیین کنم که چرا ظهور دولت‌هایی - چنان‌که شما گفتید - مشوق فلسفه‌های هرچه سکولارتر و عقل‌گراتر در اروپا اتفاق افتاد و نه در جاهای دیگر. این حادثه، ارتباط تنگاتنگی با برهم خوردن توازن قدرت میان نظام پاپی و نظام امپراتوری دارد؛ همان چیزی که دانه از قبل درباره‌اش نوشته بود و چنان‌که دیدیم، در زندانی کردن پاپ‌ها در اوینون نمود پیدا کرد. ظهور مخالفان پاپ و کوشش طبقه‌ی سلطنتی یا اشراف برای چیرگی بر کلیسا و روحانیون، تقریباً تعادل تمدن مسیحی اروپا را برهم زد. و این‌ها اموری مربوط به اقتصاد یا سیاست، به معنای سکولار کلمه به شمار نمی‌آید.

چنان‌که می‌دانید، هندوها آموزه‌ی درباره‌ی یوگهای چهارگانه دارند که در بسیاری از متون در باب آن بحث کرده‌اند. بر اساس آیین هندو، ما اکنون در Kali Yuga (عصر تاریکی) زندگی می‌کنیم. طبقات چهارگانه‌ی هندوها عبارت است از: برهمن‌ها the Brahmins، کشاتریاها the Kshatriyas، وایشیایا the Vaisyas، و شودراها the Sudras که در سلسله‌مراتبی هنجاری، چنان‌که من آن‌ها را برشمردم، جای می‌گیرند. هنجار مورد نظر اعتبار معنوی است مبنی بر این که برهمن‌ها چون با دین و معنویات سروکار دارند، باید بر مردمان عمل، یعنی دولتمردان چیره باشند. طبقه‌ی دولتمردان نیز به نوبه‌ی خود باید بر بازرگانان که با تجارت سروکار دارند چیره باشند و بازرگانان نیز بر تولیدکنندگان کالاها و سازندگان چیزها مقدمند. همین که Kali Yuga فرا می‌رسد و پا به عصر تاریکی می‌گذاریم، کم‌کم شاهد سرکشی دولتمردان (کشاتریاها) علیه برهمن‌ها و پس از آن سرکشی بازرگانان علیه دولتمردان و سرانجام تولیدکنندگان و سازندگان علیه بازرگانان هستیم. می‌توان گفت که

این آموزه، معنای نمادین و بسیار عمیقی دارد که محدود به نظام کاستی هندوها نیست و من نخستین کسی نیستم که به این امر توجه کرده است. معنای باطنی آن را می‌توان بر هر جایی تعمیم داد. پروفیسور ریوسبروک هیوسی Ruysbroeck Hussey، تاریخ‌نگار انگلیسی، درباره‌ی ارتباط این آموزه با تاریخ اروپا نوشته است. اما بیش از همه، گنون در این باره بسیار مطلب دارد.

شورش طبقه‌ای علیه طبقه‌ی دیگر در اروپا به شیوه‌ای رخ داد که بی‌سابقه بود. نخست اشراف فرانسه در سده‌ی چهارده علیه نظام پاپی شوریدند. از آن‌جا که اشراف پیش از این، خود تعادل هنجاری را بر هم زده بودند، دیگر در وضعی نبودند که نقش خود را ایفا کنند و از این رو کم‌کم رو به ضعف نهادند و به هنگام انقلاب فرانسه، به دست بورژواها (بازرگانان) از جایگاهشان به زیر افتادند و آن‌ها حتی شاه و ملکه را هم گردن زدند. اما خود بورژواها هم توسط طبقه‌ی پرولتاریا - که شوراها را در سده‌ی نوزدهم به شمار می‌رفتند - به چالش کشیده شدند و سرانجام با انقلاب روسیه بود که مرحله‌ی چیرگی [طبقه‌ی] پرولتاریا بر بورژواها فرا رسید. البته در هیچ‌کدام از این موارد، نظام پیشین یکسره از میان نرفت. بلکه همواره چیزی از آن بر جای ماند که در این باره تردیدی نیست. جالب است که اروپای کنونی در مرحله‌ی «پس از ملت و دولت» به سر می‌برد که به سوی اتحادیه‌ای با ساختار سیاسی همگون و فراملی در حرکت است و خواهیم دید که در آینده چه اتفاقی می‌افتد. به هر روی بی‌گمان این دولت‌های ملی در اروپا از بستر سده‌های میانه سر برآورد که در آن حکومت در دست امپراتور روم مقدس و پاپ بود و پادشاهان محلی در ظلّ قدرتی برتر جای داشتند و از این رو از اقتدار دولتی به معنای جدید کلمه برخوردار نبودند.

اما وضع حاکم بر سده‌های میانه دچار تحول شد که این امر دلیل عمیق فلسفی و کلامی داشت؛ دلیلی که به نظرم بسیار محوری است. چنان‌که گفتیم، اصلاً منکر اهمیت دیگر عوامل، از جمله دلایل اجتماعی و اقتصادی ظهور طبقه‌ی بازرگان با ذهنیت تجاری نیستم که راه را برای پیدایش فلسفه‌های سکولار هموار می‌سازد. اما از یاد نبریم که مثلاً در جهان اسلام هم مدت‌ها پیش از غرب، طبقه‌ی بازرگانان وجود داشت، که بسیار قوی‌تر از همین طبقه در اروپای سده‌های میانه بود. ما حتی در فرانسه یا ایتالیای سده‌ی دهم هم جایی مانند بازار اصفهان یا قاهره نمی‌بینیم. بی‌گمان در اروپای سده‌های میانه نیز چنین طبقه‌ای بود، اما نقش آن از نقشی که طبقه‌ی بازاری در تمدن اسلامی ایفا می‌کرد، بسیار متفاوت بود؛ طبقه‌ای که بی‌گمان طرفدار فلسفه‌های سکولار نبود. از این رو به نظر من تنها عوامل اقتصادی و سیاسی [برای تبیین تحولات دوره‌ی نوزایی] کافی نیست و باید از عوامل گوناگون در کنار همدیگر، به‌ویژه از عوامل کلامی و فلسفی هم سخن به میان آورد.

بله. با شما موافقم. اما دو نکته وجود دارد. یکی این که - نمی‌دانم با من موافقت یا نه - من فکر می‌کنم این موضوع با جوهره‌ی مسیحیت و به‌ویژه با نظریه‌ی سیاسی آن و نظریه‌ی مربوط به دو قدرت جداگانه سروکار دارد که در اسلام این نظریه را نداریم. ما در اسلام - می‌توانید حرف مرا تصحیح کنید - دو قلمرو دنیوی و معنوی را در کنار همدیگر و [بحث] خلیفه‌الله را داریم. در حالی که در مسیحیت در سده‌های میانه نظریه‌ی دو قدرت جدا از هم مطرح است. بنابراین ما در مسیحیت، از قبل به گونه‌ای شاهد جدایی کلیسا از دولت بوده‌ایم و همین امر است که به فردگرایی می‌انجامد. اما در اسلام چنین چیزی نیست.

شما به نکته‌ی خوبی اشاره کردید. البته عالم مسیحیت نیز برای مدتی طولانی توانست دین و دنیا را با هم حفظ کند. اما این که آن‌ها راهشان از هم جدا شد، از این رو بود که چنین امکانی در درون مسیحیت وجود داشت. چنان‌که گفتیم، مسیحیت در حوزه‌ی قانون راهی جز پذیرش حقوق رومی و - بعد پس از راه‌یابی به شمال اروپا - حقوق ژرمنی و حقوق عرفی آنگلوساکسون نداشت. بنابراین برای مسیحیان سرچشمه‌ی حقوق اجتماعی، غیر از خاستگاه قوانین معنوی و اخلاقی است. عهد جدید درباره‌ی شیوه‌ی بایسته برای فروش مال‌التجاره در بازار خاموش است و تنها به معنویات می‌پردازد و البته در باب سیاست این دیدگاه از همان آغاز در این دین وجود داشت که «کار خدا را به خدا و کار سزار را به سزار واگذار». در مسیحیت غربی که در این‌جا موضوع بحث ماست - چون مسیحیت شرقی ساختار بسیار متفاوتی دارد - نظام پاپی بود که به معنایی جای‌گزین قدرت امپراتوری قدیم روم به مرکزیت رم شد؛ نظامی که امروزه متعلق

به مسیحیت کاتولیک بوده و تا به امروز به کلیسای کاتولیک روم معروف است. واژه‌ی «رومی» بر جای ماند و پاپ لقب Pontifex (پاپ اعظم) را که لقب امپراتوران قدیم روم هم بود، بر خود نهاد. از این رو چنین به ذهن می‌رسد که نظام پاپی در حالی عهده‌دار وظایف سلطنتی امپراتور شد، مدعی هیچ قدرت دنیوی برای خود نبود. هیچ پاپی مدعی حکومت بر عالم مسیحیت نبود؛ چنان‌که خلفا بر جهان اسلام حاکم بودند. آیین کاتولیک هم پذیرفت که هیچ پاپی نمی‌تواند پادشاه گردد. از این رو چنین می‌نماید که نظام پاپی، هرچند به لحاظی جای قدرت دنیوی قدیم [یعنی امپراتوری روم] را گرفته است، در اصل چنین اتفاقی نیفتاد. بلکه این نظام، قدرت دنیوی را به شکل مرجعیت معنوی، یعنی همان مرجعیت پاپ‌ها درآورد. و از آن پس بود که شاهد امپراتور مسیحی بودیم. کنستانتین، امپراتوری روم مقدس را در قسطنطنیه برپا کرد و بعدها که کلیساهای شرق و غرب از همدیگر مستقل شدند، این امپراتوری در غرب یکسره تا جنگ جهانی اول تداوم یافت و از آن پس آثار بر جای مانده‌ی آن هم از میان رفت.

به این ترتیب، این شکاف [میان دین و دنیا] همواره در تاریخ اروپا بوده و تا آن سلسله‌مراتب از میان نرفت، هماهنگی [میان آن‌ها] حفظ شد. اما چنان‌که کمابیش در آثار دانت، به‌ویژه کتاب *درباره‌ی پادشاهی De Monarchia* که در ایتالیای سده‌ی سیزدهم هم نوشته شده است می‌بینیم، این هماهنگی رفته‌رفته به نابودی کشیده شد. امروزه هم شاهد آن هستیم که این رقابت و نزاع هرچه برجسته‌تر می‌شود. طبقه‌ی اشراف و بازرگانان نوحاسته، روزبه‌روز از ثروت و قدرت بیش‌تری برخوردار شدند و گرایش به نقض آن هماهنگی اولیه و مجادله میان طبقات سیاسی و پادشاهان جورواجور بالا گرفت و دودستگی‌ها پدید آمد. بنابراین حق با شماست. من با شما موافقم که وجود نه یکی، بلکه دو سرچشمه‌ی قدرت در مسیحیت، که یکی مربوط به دنیا و دیگری مربوط به آخرت می‌شود، عامل بسیار مهمی بود. و فکر می‌کنم چون در مسیحیت گونه‌ای تفکیک میان کلیسا و دولت، نه به معنای جدید آمریکایی بلکه دست‌کم به معنای کلامی وجود داشت، این امر در فراهم‌سازی زمینه برای سکولاریزه کردن گستره‌ی عمومی که به مراتب آسان‌تر از آن کار در تمدن‌های دیگر بود، نقش داشت.

دومین نکته‌ی من، مربوط به خوانش‌های فلاسفه‌ی مسلمان و مسیحی از آثار یونانی و رومی می‌شود و فکر می‌کنم شما می‌توانید در این باره هم گفته‌ی مرا اصلاح کنید. به نظر من در این‌جا دو خوانش متفاوت وجود داشته است؛ منظوم تفاوت میان خوانش‌هایی است که در اسلام و تمدن اسلامی از ارسطو، افلاطون، و افلوپین می‌شده، با خوانش‌هایی که نویسندگان مسیحی از آن‌ها کرده‌اند. از جمله نکاتی که خود من احساس می‌کردم، این بود که بیش‌تر فیلسوفان و مابعدالطبیعه‌ن‌ان مسلمان، اهمیت چندانی به فلسفه‌ی سیاسی و مردم‌سالاری سده‌ی پنجم در یونان باستان نمی‌دهند. برای آنان سیاست افلاطون و ارسطو مهم‌تر است از آنچه در سده‌ی پنجم [در یونان] رخ داد. خوانش غربی‌ها در دوره‌ی نوزایی و در طول سده‌های شانزدهم، هفدهم، و هیجدهم از یونانیان بیش‌تر با احیای مردم‌سالاری‌های یونانی یا جمهوری‌خواهی‌های رومی در برابر سده‌های میانه سروکار دارد؛ چنان‌که مثلاً در ماکیاولی شاهد آنیم.

پرسش بسیار پیچیده‌ای است. نخست می‌توان چگونگی فهم مسلمانان را از اندیشه‌ی سیاسی یونانی با چگونگی فهم مسیحیت سده‌های میانه از آن و نیز در دوره‌ی نوزایی و در سده‌ی هفدهم و هیجدهم سنجید. این‌ها دو مسأله‌ی بسیار متفاوت است. اجازه بدهید تنها به مسأله‌ی دوم بپردازم. البته ماکیاولی علاقه‌ای به مردم‌سالاری نداشت، بلکه او، هابز، و بسیاری دیگر، فقط به قدرت علاقه‌مند بودند. اما به هر روی، بی‌گمان در دوره‌ی نوزایی و در سده‌ی هفدهم، بسیاری کسان سرگرم مطالعه‌ی دیدگاه‌های سیاسی یونانی بودند تا بدین‌وسیله مفاهیم خود را از انسان‌گرایی و فردگرایی، که مشخصه‌ی شیوه‌ی تفکری بود که در آن دوره باب شده بود، تقویت کنند. از این رو آن‌ها همچون ستاینندگان جدید عرف سیاسی یونان در غرب، مثلاً درباره‌ی مردم‌سالاری یونانیان سخن می‌گفتند، اما اندک کسانی به این واقعیت اشاره می‌کردند که مردم‌سالاری یونان بر برده‌داری - آن هم از نوع بسیار شدیدش - استوار بود و تنها شمار اندکی از مردم را شامل می‌شد. هیچ‌کس در این باره سخن نمی‌گفت. بلکه آن‌ها با بزرگ جلوه دادن یونانیان، خواهان تأکید بر مفهوم آزادی فردی بودند. وانگهی جالب این‌جاست که دیدگاه‌های فلسفی یونانی بر پایه‌ی تجربه‌ی یک دولت‌شهر استوار بود و از همین روست که هر دو واژه‌ی معادل City و Politics در فرانسه و انگلیسی، برگرفته از Polis یونانی است. البته در مقابل، تجربه‌ی مسلمانان، تجربه‌ی جهان‌گسترده‌ای بود و دولت‌شهر در مقام تجربه‌ی سیاسی برای آن‌ها بیگانه بود. در حالی که در مردم‌سالاری یونانی سخن از شهر آتن در میان است و حتی دیگر

شهرهای یونان، مانند اسپارت هم داخل این بحث نبود. همین یکی دانستن جوهره‌ی حیات سیاسی با شهر بود که خوش‌آیند مردمان دوره‌ی نوزایی هم قرار گرفت. آن‌ها می‌توانستند خود را با چنین تجربه‌ی سیاسی نزدیک احساس کنند. اما این تجربه به چشم مسلمانان در مقایسه با همه‌ی آن‌چه آن‌ها در عالم سیاسی اسلام - که از اسپانیا تا چین گسترش داشت - تجربه می‌کردند، پدیده‌ای فرعی بیش نیامد.

با این‌همه، مسلمانان در زمینه‌ی دیدگاه‌های سیاسی، اگر نه زیاد به ارسطو، اما به افلاطون علاقه‌ی ویژه‌ای نشان دادند. کتاب *سیاست* ارسطو در زبان عربی شناخته نبود. اما آثار اخلاقی‌اش، به‌ویژه *اخلاق نیکوماخس* او در میان مسلمانان بسیار شناخته شده و معروف بود. کتاب *جمهوری و قوانین* افلاطون بود که اساس فلسفه‌ی سیاسی کسانی مانند ابونصر فارابی - چنان‌که در *مدینه‌ی فاضله* می‌بینیم - و یکسره تا ابن‌رشد و دیگرانی را تشکیل می‌داد که در این مسیر بودند. نکته‌ی بسیار مهم دیگری نیز هست که باید به آن توجه کرد و آن این است که متفکران سیاسی مسلمان باید از قبل اعتقاد می‌داشتند که فلسفه‌ی سیاسی خاص خود را از قرآن و سیره‌ی نبوی گرفته‌اند. کسانی مانند غزالی و مودودی، نوع دیگری از اندیشه‌ی سیاسی را گسترش دادند که بر پایه‌ی دیدگاه‌های یونانی نسبت به دولت‌شهر نبود. بلکه بر پایه‌ی تصور برخوردار از حاکمی «پیامبر - شاه» بود؛ حاکمی بر قلمرویی گسترده و شخصی که هم حاکم بر این جهان و هم آورنده‌ی دین به شمار می‌رفت. این دیدگاه بر اساس سیره‌ی انبیاء، نه فقط سیره‌ی پیامبر اسلام بلکه همچنین سلیمان، داود، و پیش از آن‌ها موسی و همه‌ی انبیای توحیدی - مگر مسیح که رسالت حکومت بر این عالم را بر عهده نداشت - استوار بود.

بنابراین قطعاً اختلافی در خوانش متون یونانی هست. اما باید این اختلاف را درست فهمید. به نظر من، اندیشه‌ی سیاسی در اسلام بسیار پربار است. بیش‌تر منابع متأخر کاویده نشده است و حتی فلسفه‌ی سیاسی اسلام را - که پرورده‌ی دست فلاسفه و نه فقها یا متکلمان است - بی‌گمان نمی‌توان تنها نشخوار اندیشه‌ی سیاسی یونانی به شمار آورد. جالب این است که در اندیشه‌ی سیاسی اسلام تحولی به چشم می‌خورد که اندیش‌مندان مسلمان، به‌ویژه فارابی و تا اندازه‌ای ابوالحسن عامری در پی پدید آوردنش بودند. عامری دیگر فیلسوف بزرگی است اهل خراسان، که مهم‌ترین چهره در عرصه‌ی فلسفه در دوره‌ی میان‌فارابی و ابن‌سینا بود. تحولی که آن‌ها برای تحققش می‌کوشیدند، مربوط به مفهوم افلاطونی شهر کامل و حاکم کامل بود که البته در بافت جامعه‌ی اسلامی دیده می‌شد. درباره‌ی عامری، او به مفاهیم ایران پیش از اسلام هم توجه داشت. مثلاً می‌توان شاهکاری فارابی، یعنی *مدینه‌ی فاضله* را با - بگوییم - *شهر خدا*ی آگوستین مقایسه کرد که او نیز می‌کوشید تا مفاهیم سیاسی یونان را در تعریف *مدینه‌ی فاضله‌ی مسیحی* به کار بندد. فکر می‌کنم که از منظر پژوهشی مقایسه‌ی فهم فیلسوفان سیاسی مسلمان از اندیشه‌ی سیاسی یونانی با فهم شخصیت‌هایی مانند آگوستین قدیس و توماس آکویناس قدیس بسی پربارتر از آن است که آن را با فهم کسانی بسنجیم که در طول دوره‌ی نوزایی یا پس از آن، به شیوه‌ای بسیار گزینشی، پاره‌ای عناصر اندیشه‌ی سیاسی یونانی را که با برنامه‌ی سیاسی‌شان جور درمی‌آمد، برمی‌گزیدند و با روشی سکولار آن‌ها را تفسیر می‌کردند. از این روست که مثلاً بعضی‌ها از جمله ماکیاولی و هابز، در واقع با مبنای مابعدالطبیعی اندیشه‌ی سیاسی یونانیان مخالف بودند.

۸

تجددگرایان و طبیعت

با توجه به همین مفهوم، تعارض یا ناسازگاری میان تجددگرایی و سنت، به نظر شما چه نکاتی در مابعدالطبیعه‌ی سنتی ممکن است به کار تجددگرایی بیاید؟

برای تجددگرایی؟

منظورم برای تمدن جدید است.

اوه، این چیز دیگری است. چرا که تجددگرایی در مقام یک فلسفه در برابر مابعدالطبیعه‌ی سنتی می‌ایستد. پیش از هر چیز باید به خاطر داشت که سنت به عمیق‌ترین معنای این کلمه، مقید و کارآمد است. زیرا حقیقت، حقیقت است. سنت همچون خورشید است. بیان حقیقت به منزله‌ی بیان امر حقیقی است. زیرا سرانجام حقیقت و امر حقیقی یکی است. به نظر من همه‌ی عوامل [دخیل در] مابعدالطبیعه‌ی سنتی بسیار مفیدند؛ به‌ویژه پارهای از آن‌ها که برای امروزه سرنوشت‌ساز است. نخست آن که نقد جانانه‌ای از تجددگرایی و سرتاسر تجربه‌ی جدید لازم است و بسیاری کسان حتی غربی‌ها، از زمان نگارش کتاب *افول غرب*^۱ به دست اسپنگلر Spengler، در این راه کوشیده‌اند. در طول پنجاه سال اخیر از شاعرانی مانند تی‌اس الیوت گرفته تا فیلسوفان و جامعه‌شناسان، کوشیده‌اند تا نقدهایی را بر غرب جدید و بر تجددگرایی بنویسند. چون آن‌ها تجربیات چند سده‌ی اخیر را خوانده و دریافته بودند که هرچند تجربه‌ی دوران جدید بسیار چیزها را آفریده است، در عین حال بشریت را در دشواری‌های عجیبی زمین‌گیر کرده و اینک ما را به رویارویی با فجایعی جبران‌ناپذیر واداشته است. در این امر تردیدی نیست. شما لازم نیست پیامبر باشید تا دریابید که یکی از نخستین کارکردهای مهم و چشم‌گیر مابعدالطبیعه‌ی سنتی، فراهم آوردن اصولی است که ما به یاری آن‌ها می‌توانیم از عهده‌ی چنین نقدی برآیم. مابعدالطبیعه‌ی سنتی دیدگاهی را در اختیارمان می‌گذارد که بر پایه‌ی هزاران سال تجربه‌ی بشر استوار است؛ دیدگاهی در این باره که نوع بشر عالم را چگونه می‌دیده است، درباره‌ی حکمت دوران که بزرگ‌ترین حکمای عالم آن را پرورانده‌اند، و نیز درباره‌ی شیوه‌هایی که آن‌ها را توانا می‌ساخته است بر این که برای دیرزمانی در سعادت و هماهنگی با خودشان و با محیط طبیعی‌شان زندگی کنند. سنت به تنهایی راهنمای مطمئنی را در اختیار می‌گذارد تا از عهده‌ی این نقد برآیم.

دوم آن که این جهان‌بینی مابعدالطبیعی می‌تواند به جای الگویی که در چند سده‌ی اخیر در غرب حکم‌فرما بوده و بسیاری کسان اکنون با آن سر ناسازگاری دارند، الگوی دیگری را فراهم آورد. خیلی‌ها می‌دانند که آن الگوی [غالب] دارد از اعتبار می‌افتد و از این رو بسیاری هم می‌کوشند تا الگوی تازه‌ای بیافرینند که در این تکاپو، چندی از آن‌ها دارند به آموزه‌های گوناگون سنتی روی می‌آورند. بسیاری از این‌گونه افراد واقعاً سنت‌گرا نیستند. اما چیزهای اندکی از آیین هندو، اندکی از آیین بودا، اندکی از اسلام، اندکی هم از آیین تائو و - خدا می‌داند - از چه جاهای دیگری را برگرفته و سپس می‌کوشند تا الگوی تازه‌ای را بیافرینند. اما این‌گونه گزینش‌گری هرگز کارساز نخواهد

¹ *The Decline of the West*

بود و به نظر من تنها الگویی که می‌تواند جای‌گزین این الگوی تجددگرایانه گردد، به کارگیری فلسفه‌ی جاودان و ایجاد الگویی است که ریشه در جاویدان‌خرد دارد. این الگو به لحاظ تجلیاتش با تجلیات گوناگون و سنتی فلسفه‌ی جاودان یکی نخواهد بود. شما مجبورید که با علوم اجتماعی جدید، با علوم [پایه‌ی] جدید، با بحران محیط زیست، و با هزاران چیر دیگر سروکار داشته باشید. اما اصول و نگرش کلی در آن الگو یکسان می‌ماند. من فکر می‌کنم که این‌ها دو حوزه‌ی کاملاً بنیادی، سرنوشت‌ساز، و فوری‌اند.

بسیاری موضوعات دیگر هست که مثلاً مسأله‌ی کلی بحران در روش پژوهش درباره‌ی نفس یا روان‌شناسی را پیش می‌کشد. پس از بی‌اعتباری مکتب فروید و آشکار شدن تنگناهای دیدگاه‌های لادری‌گری یونگ، اینک کوشش‌های شتاب‌زده‌ای را شماری از روان‌شناسان برای ایجاد روان‌شناسی‌ای صورت می‌دهند که از رویارویی با همه‌ی مسائل و غایات مرده‌ای که روان‌کاوی و دیگر مکاتب جدید روان‌شناسی به آن‌ها می‌پردازد، می‌پرهیزد. وانگهی، امروزه بسیاری هم در گوشه و کنار به تصوف، آیین هندو، آیین بودا، و روان‌درمانی رو می‌آورند. سنت به تنهایی می‌تواند علمی کلی‌نگرانه را درباره‌ی نفس فراهم آورد که نیاز به آن فوریت دارد.

همین امر در حوزه‌ی علوم طبیعی هم که من بسیار درباره‌اش نگاشته‌ام، صادق است. تنها از مابعدالطبیعه‌ی سنتی برمی‌آید که فلسفه‌ی اصیلی را درباره‌ی طبیعت فراهم آورد تا ما بر اساس آن بتوانیم در حل معضلاتی بکوشیم که از علم جدید و از بحران نوحاسته‌ی محیط زیست سرچشمه می‌گیرد. بعضی‌ها برای حل بحران محیطی دست به دامن مهندسی برتر - که من آن را ظاهرسازی *cosmetics* می‌نامم - شده‌اند. اما آن‌چه ما لازم داریم، تغییر دیدگاهی است نسبت به این که معنای طبیعت چیست و این که مسؤولیت ما نسبت به طبیعت کدام است. حال از کجا باید به این نگرش «جدید» برسیم؟ بعضی‌ها می‌دانند که چنین دیدگاهی را نمی‌توانند از مفاهیم رایج در خود غرب به دست آورند. از این رو شماری از آن‌ها به سرخ‌بوستان آمریکا یا به بومیان استرالیا روی آورده‌اند و شگفت‌زده‌اند که چگونه آن‌ها در هماهنگی با طبیعت زندگی می‌کنند. زیرا چنان‌که می‌دانیم، هزاران سال است که آن‌ها در هماهنگی با محیط زیستشان زندگی کرده‌اند. اما کسان دیگر هم به دیگر فرهنگ‌های سنتی رو کرده‌اند؛ یعنی درست به همان چیزی که ما درباره‌اش حرف می‌زنیم. چهل سال است که تنها این فلسفه می‌تواند غربیان را در احیای فلسفه‌ی طبیعت خودشان یاری کند؛ به گونه‌ای که ما خود و محیط پیرامونمان را به نابودی نکشانیم. این امری بسیار مهم و فوری است، چرا که ما وقت زیادی نداریم.

بله؛ منظورم این است که دیدگاه مابعدالطبیعه‌ی سنتی چگونه می‌تواند ما را در نظارت بر فناوری و [پی‌آمدهای] آن یاری کند؟

فناوری جدید، پی‌آمد دیدگاه خاصی نسبت به طبیعت و نسبت به انسان است. همین که ما دیدگاهمان را نسبت به چیستی طبیعت تغییر دادیم و به مفهوم سنتی انسان و طبیعت، همچون امور مقدس، پشت کردیم، همه‌چیز شروع به دگرگونی کرد. بگذارید مثال زنده‌ای بیاورم. اگر شما خواهی داشته باشید و آدم به‌هنجاری هم باشید، هر روز صبح به او تجاوز نمی‌کنید. چون به او احترام می‌گذارید و او خواهرتان است، شما با او رابطه‌ای انسانی دارید. اما دنیای جدید هر روزه مرتکب تجاوز به طبیعت می‌شود.

هنگامی که بدانیم طبیعت واقعاً چیست و بدانیم که طبیعت تنها یک «آن» نبوده، بلکه حقیقت زنده‌ای است که محتوای مقدسی دارد و با ما، با حاق وجود ما و با هویتمان ارتباط دارد، به آن احترام خواهیم گذاشت؛ نه این که فقط به آن تجاوز کنیم. ما نمی‌توانیم طبیعت را نابود کنیم، بی آن که خود را به نابودی بکشانیم. همین که این تغییر در نگرش رخ دهد و دیدگاه ما را در رابطه‌ای که با طبیعت داریم دگرگون سازد، فناوری ویژه‌ی چیرگی بر طبیعت هم شروع به تغییر می‌کند. ما دیگر نمی‌توانیم به تعریف دوره‌ی نوزایی از انسان، همچون سنجهی همه‌چیز و موجودی که حق دارد بر عالم طبیعت چیرگی یافته و آن را نابود کند، پای‌بند بمانیم. بایسته است که به دیدگاه‌هایی بازگردیم که با ژرفای هر چه تمام در بسیاری سنت‌ها آمده است؛ به چیزی که در سنت چینی به دیدگاه انسانی - کیهانی *the anthropocosmic view* معروف است و بر نگرش آلی به رابطه‌ی میان انسان و کیهان استوار است. معادل این دیدگاه را در اسلام و آیین هندو هم داریم. این موضوعاتی هستند که من درباره‌شان بسیار نوشته‌ام.

همین که به دیدگاه سنتی نسبت به انسان و طبیعت بازگردیم، مسأله‌ی نظارت بر فناوری مرتفع خواهد شد. در حال حاضر تنها زمانی بر فناوری نظارت می‌کنیم که تهدید بی‌واسطه‌ای متوجه زندگی مان باشد. مثلاً مقامات به مردم اجازه نمی‌دهند که در بیش‌تر جاده‌ها با سرعت بیش از شصت و پنج مایل در ساعت رانندگی کنند، چرا که خطر آن را دریافته‌اند. همچنین ساخت ماشین‌های معمولی با سرعت دویست مایل در ساعت مجاز نیست، چون می‌دانیم مردم عادی معمولاً مانند راننده‌های ماشین مسابقه نیستند. اما چنین نظارتی اصلاً کافی نیست. نظر ما هنوز بر این است که فناوری را تا جایی که می‌توان پول درآورد، قدرت کسب کرد، و هرچه چیره‌تر شد، باید همچنان به کار بست. در حالی که می‌اندیشیم رو به آسایش و شادی بیش‌تر و عمر طولانی‌تر پیش می‌رویم. بخش اعظم چنین نگرشی خیال‌بافی است، در حالی که داریم از ساختار کلی و اساس طبیعت دور می‌افتیم. نقد بیرونی فناوری خوب و مهم است، اما نقد حقیقی آن باید که به ریشه‌های معضل بپردازد. ما باید در نگرشمان به طبیعت تجدید نظر کنیم و دیگر بار این پرسش را پیش بکشیم که ما کیستیم و طبیعت چیست. و به نظر من، همین که این تحول رخ دهد، بقیه‌ی امور هم به همین راه خواهد رفت.

جهان سوم و غرب

من می‌فهمم که می‌توان این کار را در سطح فردی انجام داد. اما در سطح عمومی چگونه می‌توان به آن جامه‌ی عمل پوشاند؟ این کار در دنیای کنونی بسیار دشوار است.

بله؛ همین‌طور است. من در این باره دو توضیح ارائه می‌کنم. نخست آن که بنا به یک ضرب‌المثل چینی، «سفر هزار مایلی با یک گام تنها شروع می‌شود». ما باید هر چه از دستمان برمی‌آید، بکنیم و نمی‌توانیم با گفتن این که «خب، چون هیچ کاری نمی‌شود کرد من هم کاری نخواهم کرد»، از خود رفع مسئولیت کنیم. چرا که ما در دنیای کنونی در وضعیت دشوار و حتی بحرانی به سر می‌بریم. حتی اگر نتوانیم ذهنیت کسی را عوض کنیم، باز هم مهم است. زیرا چه کسی از آینده خبر دارد؟ زمانی کسی محاسبه کرد که اگر کسی تنها ذهنیت یک فرد را درباره‌ی این موضوع، امروز عوض کند و او هم فردا ذهنیت کسی دیگر را عوض کند و همین روند ادامه یابد، تنها در طول چند دهه بیش‌تر مردم دنیا نگرش متفاوتی نسبت به طبیعت خواهند داشت. بله؛ من هم با شما موافقم که وضعیت بسیار دشواری است. اما بر آنم که آن‌هایی که به حقیقت این وضعیت آگاهند، باید درباره‌ی آن سخن بگویند و بنویسند. این نظر من است. تنها خدا می‌داند که این کار تأثیر چشم‌گیری خواهد داشت یا خیر. اما من آن را بی‌تأثیر نمی‌دانم و هنوز هم امیدوارم. اما می‌بینم که فاجعه‌ای بزرگ در کمین ما نشسته است. مایه‌ی تأسف است که شاید هیچ‌چیزی تا شکل فاجعه‌ای عظیم به خود نگیرد، نمی‌تواند توده‌ی مردم را برانگیزاند.

چه نوع فاجعه‌ای؟ فاجعه‌ی هسته‌ای؟

نه الزاماً. منظورم چیزی مانند اتفاقی است که در بوپال Bhopal افتاد، اما در مقیاس گسترده‌تر. آن حادثه که به بهای جان چند هزار تن تمام شد، چون در هند بود، توجه غربیان را چندان به خود جلب نکرد. اما اگر - خدای نکرده - در حادثه‌ای چند هزار نفر در غرب جان خود را از دست بدهند، توجه همه‌ی مردم را جلب خواهد کرد. چنان‌که می‌دانید، در چرنوبیل نخست گفتند که سه نفر مردند، بعد از مرگ سی‌وهشت تن خبر دادند. دیروز در مقاله‌ای نوشته بود که یک میلیون نفر در دوره‌ای طولانی از زمان آن حادثه جان سپرده‌اند. اما چون این مرگ‌ها به تدریج و پراکنده است، هیچ‌کس سبک زندگی‌اش را بر اساس آن تغییر نمی‌دهد. متأسفانه امروزه در زمانه‌ای که همه‌کس درباره‌ی توسعه‌ی اقتصادی، جهانی شدن، و مانند آن سخن می‌گویند و بر مشکلات سرپوش می‌گذارند، زنگ خطری باید تا مردم را به خود بیاورد. هیچ‌کدام از دولت‌های بزرگ خواهان اقدامی جدی در زمینه‌ی گرم شدن کره‌ی زمین، کاهش منابع، و انقراض گونه‌ها نیست. باورکردنی نیست درست تا همین الآن که ما این‌جا داریم با هم صحبت می‌کنیم، چندین گونه بر روی زمین نابود شده است. هیچ‌کس در این روند کلی نمی‌خواهد درباره‌ی این خودکشی دسته‌جمعی سخن بگوید. به نظر من تنها در صورتی این رویه تغییر می‌کند که فاجعه‌ای عظیم به لحاظ صنعتی یا محیطی رخ دهد. منظورم بمب هسته‌ای نیست. چرا که آن، چیز دیگری است. مدافعان تجددگرایی می‌گویند: «جنگ است که چنین چیزی را به بار می‌آورد. بنابراین بیایید با همدیگر نجنگیم و زندگی مسالمت‌آمیزی را در پیش گیریم.»

در واقع امروزه برای نخستین بار در تاریخ، صلح به معنایی خطرناک‌تر از جنگ است. شاید حرف من عجیب به نظر برسد. اما این واقعیت را در نظر بگیرید که اگر جنگی در بگیرد و میلیون‌ها آدم بمیرد یا چیزی مانند آن، این برای بقیه‌ی مردم درس عبرتی می‌شود و تا

مدت‌ها در صلح و آرامش زندگی می‌کنند. در حالی که ما در شرایط امروزی انرژی اتمی را به کار می‌بریم و پرتوهای آن مشکلات پیش‌بینی‌ناپذیری را سبب می‌شود و ما یکسره دست‌اندرکار نابودی طبیعت هستیم و با این همه، «در صلح و آرامش» هم زندگی می‌کنیم. حادثه‌ی کوچکی در ژاپن رخ می‌دهد و دو نفر می‌میرند، چند روزی وحشت‌زده می‌شویم، اما چندی بعد هر کسی سرگرم کار قبلی‌اش می‌شود.

از این رو من خوش‌بین نیستم که تنها از راه سخنرانی یا نوشتن، رفته‌رفته آن تغییر لازم رخ بدهد. من بیش از چهل سال است که در این راه کوشیده‌ام و امروزه نسبت به چهل سال پیش که من تنها در برهوت آواز برآوردم، مردمان بسیاری به محیط زیست علاقه‌مند شده‌اند. من در سال ۱۹۶۶ سلسله سخنرانی‌هایی را در دانشگاه شیکاگو، زیر عنوان «رویاریوی انسان و طبیعت» ارائه کردم که در کتابی با نام *انسان و طبیعت* هم منتشر شد. من در آن‌جا بحران محیط زیست را پیش‌بینی کرده و گفتم که علت این بحران پیش از هر چیز، معنوی است. در آن روزگار، به‌ویژه فلاسفه و الهی‌دانان مسیحی در انگلستان از این کتاب به تنیدی انتقاد کردند. آن‌ها می‌گفتند «این مرد خاورمیانه‌ای کیست که به ما می‌گوید چه بکنیم». آن‌ها از این کتاب خوششان نیامد. اینک یک نسل [از آن زمان] سپری شده است و هر الهی‌دان مسیحی یا تقریباً همگان به این موضوع علاقه‌مندند. در کلیساها و مدارس درباره‌اش حرف می‌زنند و کم‌کم نسل‌های جوان‌تر نسبت به آن هر چه حساس‌تر می‌شوند. و با این همه، این وضعیت فقط به نابودی این مجتمع صنعتی [یعنی غرب] نمی‌انجامد، که مبتنی بر ثروت و قدرت بوده و منابع دنیا را به کام خود فرو می‌برد. من فکر می‌کنم که اگر اندک‌اندک فضا تغییر کند و در کنار آن شوکی هم برای به خود آوردن مردم در کار باشد، شاید بتوان امید داشت و در غیر این صورت، تنها به سوی تجربه کردن مرگ تدریجی در حرکتیم. ببینید در اقیانوس‌ها چه اتفاقی دارد می‌افتد. چنان‌که می‌دانید صخره‌های مرجانی استرالیا که از زیباترین جاهای دنیا به شمار می‌آید، تقریباً دارد از بین می‌رود و اقیانوس‌شناس فرانسوی، ژاک کوستو Jacques Cousteau هم در این باره بسیار نوشت. او بسیار کوشید تا به انسان‌ها بفهماند که حتی اقیانوس‌ها نیز در امان نیست. ما در کنار زندگی‌مان بر خشکی، داریم اقیانوس‌ها را هم نابود می‌کنیم.

واقعاً، من [در این باره] بسیار بدبین هستم. چون درست نقطه‌ی مقابل را می‌بینم و مردمان غرب و شرق را می‌بینم که هر چه بیش‌تر گرفتار حرص و آز می‌شوند.

درست است.

مردم تا زمانی که کوکاکولاها، مک‌دونالدها، و لباس‌های جین را دارند، عین خیالشان هم نیست و من در سفر به هندوستان و بازگشت به ایران یا کشورهای خاورمیانه دیدم که مردم همچنان فقط خواهان تقلید چیزی هستند که در غرب جریان دارد.

حق با شماست و در این باره اصلاً نمی‌توانم با شما مخالفت کنم. چنین جریان‌هایی حکم‌فرماست و مردم هم بخش‌هایی از آن جریان‌های منفی هستند. چنان‌که گفتم، من هم خوش‌بین نیستم. اما جریان دیگری هم از آگاه‌تر شدن درباره‌ی محیط زیست در حال وقوع است و این جریان بیش‌تر در کشورهایی در حال شکل‌گیری است که بیش‌ترین مسؤولیت در قبال نابودی زمین بر عهده‌ی آن‌هاست. گفتنی است که نخستین بار آگاهی فراگیر درباره‌ی محیط زیست در آمریکا و سپس در اروپا آغاز شد. می‌دانید که اینک در اروپا، احزاب سبز وجود دارد و بسیاری از کمونیست‌های پیشین، عضو این حزب‌ها شدند. تا سی سال پیش جز در شبه‌جزیره‌ی اسکاندیناوی چه کسی به موضوعات محیط زیست علاقه‌مند بود؟ عملاً هیچ‌کس. در ایالات متحد نیز که به نسبت جمعیتش ویران‌گرترین کشور دنیا در زمینه‌ی محیط زیست است، جنبش‌های محیط زیست شکل گرفت؛ هرچند احزاب سیاسی سبز - چنان‌که امروزه در اروپا می‌بینیم - در آمریکا پدید نیامد؛ مگر بتوان جنبش رالف نادر^۱ را از جمله‌ی آن‌ها دانست.

^۱ the movement of Ralph Nader

چرا؟ آیا به این دلیل است که در آن‌جا پیوریتن‌های بیش‌تری زندگی می‌کنند؟

خیر؛ بلکه همان‌گونه است که در ایران علاج مارگزیدگی را در سم خود مارها می‌یابند. چون در آمریکا ویرانی طبیعت بسیار سریع اتفاق می‌افتد و تا همین سده‌ی اخیر طبیعت بکر بسیار خوب حفظ شده بود، آگاهی مردم درباره‌ی ویرانی طبیعت پس از دیگر جاها رو به فزونی گرفت و به سوگ از دست رفتن آن‌همه زیبایی نشستند. اروپا بسیاری از جنگل‌های بزرگ خود را چندین سده‌ی پیش از میان برد. اروپاییان هزار سال پیش جنگل‌های بسیاری را قطع کردند. در حالی که این‌جا در آمریکا شما امروز در جنگلی زیبا می‌ایستید و فردای آن روز اثری از آن نیست. همین سخن را درباره‌ی رودخانه‌های تفریحی هم می‌توان گفت که تنها در عرض چند سال به کلی از میان رفتند. بنابراین از اواخر دهه‌ی شصت به بعد بود که جنبش‌های طرفدار محیط زیست در آمریکا به راه افتاد. جنبش به اصطلاح هیپی، که طرفدار سرسخت محیط زیست بود، لجام‌گسیخته‌تر از آن بود که به جایی برسد. این جنبش با آن که در صحنه‌ی سیاسی توفیقی به دست نیاورد، گرایش آن به طرفداری از محیط طبیعی بی‌گمان روزبه‌روز شدیدتر شد. البته همین‌الآن هم آمریکایی‌ها به مردم سوماترا در زمینه‌ی مصرف نکردن کواکولا یا آلوده نکردن روخانه‌هایشان هیچ کمکی نمی‌کنند؛ چنان‌که خود سالیان سال است که در کشورشان به این موضوعات اهتمام دارند.

وضع جهان به اصطلاح سوم بی‌گمان به معنایی بدتر از کشورهای صنعتی است. چون جهان سوم تنها ریزه‌خور خوان کشورهای صنعتی‌ای است که عمدتاً پس‌مانده‌های خود را به آن‌جا صادر می‌کنند و با این کار وضع را هر چه وخیم‌تر می‌کنند. اما آن‌چه در جهان سوم رخ می‌دهد، وضعیت حاکم بر غرب را دگرگون نخواهد کرد. بلکه [برای تحقق این امر] باید که حادثه‌ای مانند آن‌چه در بوپال رخ داد، در جایی مثل دیترویت اتفاق بیافتد. آن زمان است که تغییری در نگرش به وجود می‌آید و هزاران قاعده و قانون برای حفاظت از محیط زیست تصویب می‌شود و دیگر کسی از آن حادثه، تنها در جهت منافع اقتصادی بهره‌گیری نمی‌کند. تنها حادثه‌ای عظیم می‌تواند تغییر لازم را پدید بیاورد. مجتمع صنعتی غرب، حتی اگر میلیون‌ها نفر هم در هند یا در جایی دیگر دور از غرب از میان بروند، خم به ابرو نمی‌آورد. هر ماهه آلودگی زمین هزار برابر می‌شود و این‌گونه آسیب‌ها همچون قطره‌ای کوچک در اقیانوس به چشم می‌خورد. اما اگر حادثه‌ی مهمی در غرب رخ دهد، نگرش حاکم بر ذهن غربی‌ها کاملاً برمی‌گردد، آن‌ها را به خود می‌آورد و شاید زمینه‌ساز توقف این عامل به‌راستی ویران‌گری گردد که غرب در حال حاضر آن را به جد نمی‌گیرد.

۱۰

معرفت و امر قدسی

بله؛ و این بخش از گفت‌وگویمان را با مفهوم امر قدسی به پایان می‌بریم که برای شما اهمیت زیادی دارد. چرا که در عنوان بیش‌تر آثار شما، مثل معرفت و امر قدسی، و نیاز به علم مقدس، به چشم می‌خورد یا این که فصلی را به آن اختصاص داده‌اید.

همین‌طور است.

شما واژه قدسی sacred [یا مقدس] را در همه‌ی آثارتان می‌آورید و من معتقدم این بیش‌تر - البته نه فقط - به دلیل آن است که می‌کشید تا درباره‌ی مابعدالطبیعی سنتی سخن بگویید و نیز به این دلیل که در زندگی جدید و در دنیای امروز، زندگی تقدس‌زدایی شده است. از این روست که شما این‌همه مفهوم امر قدسی را پیش می‌کشید. به نظر شما سنت با امر قدسی به چه معنا ارتباط دارد؟

بگذارید توضیح دهم که چرا این مقوله را این‌همه به کار می‌برم. پیش از هر چیز باید بگویم که البته من مقولات دیگری را هم به کار برده‌ام. اما همین واژه‌ی قدسی به لاتین Sacra، به فرانسه Sacre، به آلمانی heilige، هنوز هم در جان خوانندگان و گویندگان همه‌ی این زبان‌ها طنین بسیار ژرفی دارد و واژه‌ی زنده‌ای است. یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان دین آلمانی - ردلف اتو - کتاب معروفی دارد به نام مفهوم امر قدسی^۱، که به انگلیس و زبان‌های دیگر ترجمه شده و بسیار شناخته شده است. در واقع بسیاری از الهی‌دانان غربی کوشیده‌اند برای دفاع از دین، به این دژ مستحکم امر قدسی پناه بیاورند. من بر اثر تدریس و سخنرانی در غرب و البته پیش از آن، تحصیل در غرب، به تجربه دریافتم که مقوله‌ی امر قدسی در زبان انگلیسی تا چه اندازه مهم است. اما در زبان مادری‌مان - فارسی - از «قداست»، «قدوس»، و مانند آن پیوسته استفاده نمی‌کنیم. بلکه این امر تنها هر از چند گاهی پیش می‌آید. ما در [زبان فارسی] از اصطلاحات دیگر استفاده می‌کنیم و نیازی به استفاده‌ی زیاد از این واژه‌ها نداریم. اما در انگلیسی و دیگر زبان‌های اروپایی، استعمال اصطلاح «the Sacred» بسیار مهم است و در واقع فراوان به کار می‌رود. تنها من نیستم که این واژه را به کار می‌برم، بلکه من در گفتمان خود به آن محوریت بسیار داده‌ام.

اما درباره‌ی پرسش شما که پرسیدید امر قدسی چیست؛ امر قدسی فی‌نفسه و چنان‌که خود را در چیزهای این عالم متجلی می‌سازد، حقیقتی الهی است. از این رو در عالم چیزهایی هست که قدسی است و در مرحله‌ی بعد، سرانجام خود «قَدُوس the Sacred» است که با حرف بزرگ می‌نویسند. بسیار جالب است که در اسلام، یکی از اسماء الهی القَدُوس است که معادل Die Heilige است. خدا قَدُوس است و پس از او در این عالم هم چیزهایی هست که قدسی است. مثلاً ما اورشلیم را «بیت‌المقدس» یا «قدس» می‌نامیم (که ریشه‌ی هر دوی این اصطلاحات در زبان عربی به همان امر قدسی بازمی‌گردد) و از اولیای مسیحی هم در فارسی و عربی با واژه‌ی «قَدِیس» یاد می‌کنیم و بسیاری واژه‌های دیگر. استفاده از این واژه در شعر فارسی هم مرسوم است؛ چنان‌که در عبارت «طایر عالم قدسم...» در بیتی از حافظ می‌بینیم و به این معناست که «من در عالم قدس پرواز می‌کنم». به هر روی، اصطلاح «قدس» و واژگان هم‌ریشه‌اش در فرهنگ واژگان عرفانی و دینی ما گروه بزرگی را تشکیل می‌دهد و هرچند اصطلاح بسیار پر دامنه‌ای در فرهنگ واژگان ما است، به اندازه‌ی زبان انگلیسی کاربرد ندارد. من اصطلاح the sacred را به گونه‌ای به کار می‌برم که هم به نفس حقیقت خدا مربوط است، چنان‌که در قرآن می‌گوییم

¹ Die Heilige (Idea of Holy)

القدوس یا همان the Sacred، و هم به آفریدگان او، چنان‌که [حافظ می‌گوید] «ظایر عالم قدسم...» یا همان «امر قدسی» در زبان فارسی امروزی که جنبه‌ی دنیوی به خود می‌گیرد.

من احساس می‌کنم که در این برهه از تاریخ غرب، واژه‌ی sacred برای احیای نوعی آگاهی نسبت به عالم معنا و نسبت به حقیقت غایی، سرنوشت‌ساز است. واژه‌ی «معنوی» بیش از اندازه مبهم شده است. واژه‌ی «روح» (spirit) که البته اهمیت بسیاری دارد، با «روان» (psyche) درآمیخته است و به چنان شیوه‌های گوناگونی آن را به کار می‌برند که برای بسیاری، معنای اصلی‌اش را از دست داده است. اما خوش‌بختانه واژه‌ی «مقدس»، کمابیش از این آسیب به کنار مانده است. روشن است که گاهی این واژه را به معنای استعاره‌ی به کار می‌برند؛ چنان‌که کسی می‌گوید «این موضوع برای من مقدس است» مثلاً «دیدن دوست نزدیکم هر یک‌شنبه صبح برای من وظیفه‌ی مقدسی است»، که این کاربرد استعاره‌ی آن اصطلاح است. اما من آن را به معنای مابعدالطبیعی‌اش به کار می‌برم که به نفس حقیقت خداوند سرمدی، ثابت و نیز به تجلیات و مظاهر این حقیقت الوهی در پاره‌ای چیزها در عالم مربوط می‌شود.

اما در پاسخ به پرسش شما درباره‌ی رابطه‌ی میان سنت و امر قدسی، باید بگویم که رابطه‌ای بسیار عمیق میان آن‌ها در کار است. سنت همواره سنت مقدس است و هیچ سنتی - بنا به تعریف - ساخته‌ی دست بشر نیست. البته امروزه واژه‌ی سنت را به معنای معمولی عادت به کار می‌برند. مثلاً شما پنج سال پیاپی هر تابستان برای تعطیلات به فرانسه بروید، «رفتن به فرانسه عادت شده است». اما شیوه‌ی استفاده‌ی من از این واژه، به شیوه‌ی استفاده‌ی گنون، کوماراسوامی، و فریتیوف شوان - این چهره‌های دوران‌ساز - از آن بازمی‌گردد که همانا سنت بنا به تعریف، مقدس است. اما امر قدسی در مفهوم‌سازی‌ای که از آن در هر سنتی می‌شود، غیر از سنت است. چون سنت امر قدسی را اخذ کرده و آن را انتقال می‌دهد، به کار می‌بندد، و از راه‌ها و با ابزار گوناگون مرئی و ملموسش می‌سازد. در حالی که امر قدسی حقیقتی است که سنت انتقال‌دهنده‌ی آن است. از این رو سنت و امر قدسی از هم جدایی‌ناپذیرند و همان‌گونه که سنت با مدرنیسم و مدرنیته بنا به استفاده‌ای که ما از این اصطلاحات می‌کنیم سر‌ناسازگاری دارد، امر قدسی نیز نه‌تنها با امور دنیوی به معنای قدیم کلمه مخالف است، بلکه البته با تقدس‌زدایی و دنیوی‌سازی هم که مشخصه‌ی دنیای ماست، جمع‌پذیر نیست. از این رو بنا به گفته‌ی خود شما، چندان ضرورتی نداشته است که مقوله‌ی امر قدسی را [به این فراوانی] به کار ببریم، اگر عالم [غرب] تا این اندازه سکولار و تقدس‌زدایی نشده بود؛ چنان‌که در زبان فارسی مثلاً واژه‌ی «قدوس» را زیاد به کار نمی‌بریم، زیرا این تقدس در فرهنگ سنتی هنوز از همه‌چیز کاملاً رخت برنسته است. اما حال که ما در دنیای تقدس‌زدایی شده‌ی غرب زندگی می‌کنیم، بر زبان آوردن دوباره‌ی مقوله‌ی امر قدسی بسیار مهم است. ما باید به دلایل معنوی، بکوشیم تا دل‌بستگی‌مان به امر قدسی را حفظ کنیم. در حالی که آن را اول از همه در وحی، در شعائر مقدس ادیان گوناگون، در تکالیف ولایی و معنوی، و به‌ویژه در اعمال باطنی، و در تجلیاتی مانند قرآن، که برای ما مسلمانان مقدس است، مانند شمایل مسیح که برای مسیحیان و مانند تصویر بودا که برای بوداییان مقدس است، بیابیم. همه‌ی این حقایقی که از وجود خویش به گونه‌ای حضور الهی را ساطع می‌کنند، مقدسند.

امر قدسی مقوله‌ی دینی و معنوی بسیار سرشار و سرزنده‌ای است. مثلاً من کوشیده‌ام تا فهم معنوی از طبیعت را احیا کنم و یکی از اصطلاحات کلیدی که خود را ملزم به استفاده از آن می‌دانم، دقیقاً همین اصطلاح امر قدسی است. اگر غربیان هم به درخت همچون چیز مقدسی با همان حس احترامی (چون بنا به گفته‌ی اتو امر قدسی همواره در ما حسی از هیبت و احترام را برمی‌انگیزاند) می‌نگریستند که بومیان آمریکا می‌نگرند، دیگر به راحتی جنگل‌ها را از میان نمی‌بردند. اگر یک مسیحی به درخت با همان حس احترامی می‌نگریست که به صلیب در کلیسا می‌نگرد، دیدگاهش درباره‌ی طبیعت یکسره برمی‌گشت. از یاد نبریم که در آمریکا، بیش از پنجاه‌ودو درصد مردم هر یک‌شنبه به کلیسا می‌روند؛ بر خلاف اروپا که در آن‌جا عمل به شعائر مسیحی در دهه‌های اخیر رو به کاهش نهاده است. انسان جدید با خاطری آسوده به ویرانی طبیعت می‌پردازد، چون به طبیعت فقط همچون یک منبع می‌نگرد و همین که کارش با آن تمام شد، مانند کاغذی که در سطل باطله می‌اندازد، آن را دور می‌ریزد. برای تغییر این دیدگاه، باید حس تقدس را به طبیعت بازگردانیم.

همه‌ی همین مباحثی را که اینک حتی از جانب دانش‌مندان ملحد درباره‌ی تقدس حیات و به‌ویژه تقدس زندگی انسان و نیز لزوم حرمت نهادن به زندگی مطرح است، در نظر بگیرید. البته این شیوه‌ی اندیشیدن به لحاظ منطقی و از منظر علم یکسره بی‌معناست و چیزی جز جانبداری از عواطف و احساساتی‌گری نیست. مقوله‌ی امر قدسی در علم جدید، فاقد هر معنایی است و بنابراین تنها در فرهنگ عامه هنوز معنا دارد. حتی انیشتین گفته بود هر گاه به عالم نگاه می‌کند، احساسی از امر قدسی به او دست می‌دهد؛ هرچند این احساس برای او تنها جنبه‌ی عاطفی داشته باشد.

اما از نگاه ما، امر قدسی اصلاً برآیند احساسات نیست. بلکه پاره‌ای از حقیقت چیزهاست. بر زبان آوردن حقیقت به معنای مابعدالطبیعی، همانا بیان امر قدسی است و هدف من از نگارش کتاب *نیاز به علم مقدس* هم طرح همین نکته بود. عنوان این کتاب بسیار عنوان چالش‌برانگیزی است. من این عنوان را عمداً به کار بردم چون با توجه به توسعه‌ی علم جدید در غرب، گستره‌ی مصادیق اصطلاح «علم science» روز به روز تنگ‌تر می‌شود، تا آن‌جا که امروزه حتی واژه‌ی science در انگلیسی معنایی محدودتر از science در زبان فرانسه و wissenschaft در زبان آلمانی دارد. مثلاً ما در فرانسه در دانشگاه سوربن، دپارتمان «علوم اخلاقی sciences morales» را داریم. در حالی که عبارت «علوم اخلاقی» در انگلیسی همان معنای فرانسوی لفظ را ندارد. علم به علوم ریاضی و طبیعی و به علم کمی فروکاسته است و بنابراین ایده‌ی علم مقدس در اذهان بیش‌تر مردم، گونه‌ای تناقض‌نما به نظر می‌رسد و از خود می‌پرسند چگونه می‌توان علم مقدس داشت؟ اما به باور من این دقیقاً همان چیزی است که غرب نیاز دارد. بازگویی مقوله‌ی علم مقدس، امروزه یک ضرورت است. علم تنها پژوهش دنیوی درباره‌ی طبیعت نیست و می‌توان طبیعت را از سر دقت و با نگاهی منطقی و در عین حال از منظر امر قدسی به کاوش گرفت. از این رو تصور کنید که این کتاب چه مخالفتی را در محافل عقل‌گرا و علمی برانگیخت.

از همین روست که شما با آتو مخالفید و می‌گویید که امر قدسی یکسره غیرعقلی نیست و عنوان معرفت و امر قدسی نیز گواه بر همین است.

درست است. من همچنین می‌خواستم به معنایی به آتو و دیگرانی چون او پاسخ بدهم و در برابر مدعای عقل‌گرایی بایستم. این ما را به همان مطلبی باز می‌گرداند که گفتم. بسیاری از الهی‌دانان مسیحی در غرب، که واقعاً یارای مقابله با یورش عقل‌گرایی را ندارند، می‌کوشند تا درباره‌ی دین و حتی الهیات، بیرون از حوزه‌ی عقل بیان‌دیشند. در حالی که من معتقدم باید حقیقت امر جز این باشد. البته عقل عرفی بشر باید که در پیش‌گاه عظمت امر قدسی سر فرود آورد؛ چنان‌که مولوی گفته است:

عقل بفروش و هنر، حیرت بخر

مولوی در این‌جا درباره‌ی عقل جزئی سخن می‌گوید که همان عقل reason است و نه خرد intellect و این سخن بدان معنا نیست که معرفت از امر قدسی سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه خرد، نور امر قدسی در درون ماست. این خرد است که ذهن را و عقل را نورانی می‌کند و همین نکته کل مسأله‌ی معرفت‌شناسی سنتی را پیش می‌کشد که من در جایی دیگر به تفصیل به آن پرداخته و نیز رابطه‌ی میان عقل و خرد را بازنموده‌ام. تمایز میان عقل کلی و عقل جزئی، یکی از دستمایه‌های اصلی مثنوی است. این شاه‌کار شعر عرفانی فارسی، به عمیق‌ترین و ظریف‌ترین شیوه، به مسأله‌ی مهم معرفت‌شناسی در سیاق امر قدسی می‌پردازد.

آخرین پرسش من (چون شما خسته‌اید) درباره‌ی عبارت بسیار مهمی است که در همان کتاب معرفت و امر قدسی دیده‌ام. فکر می‌کنم در آن‌جا می‌گویید که «کثرت امر قدسی همچون دستاویزی برای انکار همه‌ی گونه‌های امر قدسی به کار گرفته شده است».

بله؛ البته. از سده‌ی هیجدهم، بسیاری از سکولارها، عقل‌گراها، و به‌ویژه فیلسوفان لادری و ملحد، به این استدلال متوسل شده‌اند که اگر دین چیزی حقیقی است، پس چرا مسیحیت، اسلام، یهودیت، و در یک کلام، چرا ادیان گوناگون، با پیام‌های گوناگون وجود دارد؟ از این رو کثرت ادیان دلیلی است بر بطلان همه‌ی آن‌ها. این شیوه‌ی استدلال را کارل مارکس پسندید و از جمله‌ی دلایل او در انکار دین

است. مغالطه‌ی این استدلال در این است که آن‌ها ظهور امر قدسی در عالم دینی خاصی را با خود امر مطلق یکی پنداشته‌اند و چون تجلیات دیگری هم از امر مطلق در دیگر عوالم دینی در کار بود، آن‌ها به سوی انکار خود امر مطلق و به سوی این ادعا کشیده شدند که همه چیز نسبی است و هیچ قداست فی‌نفسه‌ای در کار نیست. پرسش شما بسیار مهم است و حتماً بعداً هم در این باره بحث می‌کنیم. شالوده‌ی فلسفه‌ی دین تطبیقی - که به دست نویسندگان سنتی همچون خود من گسترش یافت و باز هم ریشه در سخنان گون، کوماراسوامی، و شوان دارد - این است که نفس کثرت گونه‌های مقدس در ادیان گوناگون، بماند که قداست چیزها را نفی نمی‌کند، بلکه فقط مؤید سرشاری و غنای سرچشمه‌ی همه‌ی امور قدسی، یعنی مؤید آفرینش‌گری بی‌کران سرچشمه‌ی الهی همه‌ی گونه‌های قدسی است. اما تفصیل این امر را به روزی دیگر می‌گذاریم.

بخش چهارم

اسلام و دنیای مدرن

۱

روح زمان یا روح قدسی

بحث را با اندیشه‌هایی که درباره‌ی اسلام و مدرنیته داشتیم، پی می‌گیریم و با همین موضوع نیز آن را به پایان خواهیم برد. جهان در سده‌ی بیست، به گونه‌ای شتابان و بی‌سابقه، دچار دگرگونی‌ای شد که جهان اسلام نیز همچون هر جای دیگری، از آن برکنار نماند. امروزه مشکل بیش‌تر کشورهای اسلامی این است که چگونه در جامعه و زندگی خویش با این دگرگونی کنار بیایند. بر همگان پیداست که از سنت تا مدرنیته، دیگر خط سیر روشنی از دگرگونی و پیشرفت در کار نیست. بلکه آنچه هست، مجموعه‌ای از گسست‌ها و استحاله‌ها است. به نظر شما چگونه می‌توان روی شکاف میان اسلام و مدرنیته پلی بست؟

به نظر من، اگر مدرنیسم را فلسفه‌ای خاص و ممتاز بدانیم - که به‌راستی نیز چنین است - این کار هیچ‌گاه شدنی نیست. اما اگر مدرنیته را به مجموعه‌ای از شرایط تعریف کنیم که تنها به طور اتفاقی در برهه‌ای از زمان رواج می‌یابد، در این صورت البته تعریف ما تعریفی فلسفی نیست و این پرسش شکل دیگری به خود می‌گیرد. در این باره که آیا اسلام می‌تواند با مجموعه‌ای از شرایط کنار بیاید یا خیر، باید گفت که آری، می‌تواند. اما اگر مراد شما از مدرنیته جهان‌بینی ویژه، یعنی دیدگاه فلسفی ویژه‌ای (نحوه‌ی نگرش به عالم) است، در آن صورت هماهنگی میان اسلام و مدرنیسم کاری ناشدنی است. من همواره به جای مدرنیته، مدرنیسم را به کار می‌برم تا ویژگی فلسفی این پدیده را نشان دهم. مدرنیسم اصلاً به معنای دگرگونی نیست. بلکه جهان‌بینی و فلسفه‌ی ویژه‌ای است که بر پایه‌ی نفس جهان‌بینی الهی و برداشتن خداوند از مرکز واقعیت و نشان دادن انسان بر جای‌گاه او استوار است. آن، به معنایی جای‌گزینی فرانروایی انسان به جای ملکوت خداوند و بنابراین توجه ویژه به فرد و فردگرایی و توانایی‌های گوناگون افراد انسانی، از جمله عقل و حواس است. از این رو شالوده‌ی روش‌های شناخت و معرفت‌شناسی مدرنیسم یا بر عقل‌گرایی و یا بر تجربه‌گرایی استوار است و این مکتب، ارزش‌های انسان، یعنی ارزش‌های انسان زمینی را برترین مجموعه‌ی ارزش‌ها و سنجه‌ای برای همه‌چیز می‌سازد. بسیاری عوامل دیگر در ارتباط با مدرنیسم هست که در این جا به آن‌ها نمی‌پردازم. اما مشخصه‌ی مدرنیسم جز همین مجموعه‌ی اومانیزم، عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، دنیاگرایی، و انسان‌مداری نیست.

با این حساب، نه تنها اسلام، بلکه هیچ دین راستین دیگری نمی‌تواند شکاف میان خود و این جهان‌بینی را پر کند. چون مدرنیسم نافی هر گونه جهان‌بینی دینی است. ادیان و به‌ویژه اسلام، که البته اینک درباره‌ی آن سخن می‌گوییم، «واقعیت معمولی» را برگرفته از واقعیت غایی می‌دانند و از این رو خدامحورند. دین، افزون بر حواس و عقل، خرد *intellect*، شهود، و ایمان را نیز از توانایی‌های آدمی می‌داند و برای او به امکاناتی مانند پذیرش وحی و وصول به حقیقتی برتر از حقایق بشری قائل است. وانگهی از دیدگاه دین، آدمی حتی در همین دنیا نیز موجودی کاملاً زمینی و برخوردار از ارزش غایی نیست. بلکه ارزش متعالی آدمیان در زندگی دنیوی، به نفس جاودانه‌ی آن‌هاست. دین، همچنین مجموعه‌ای مقدس، یعنی امت *sacred society* را می‌آفریند که فرد عضو آن است. دین، سازنده‌ی تمدن سنتی است که آدمی در آن، جلوه‌های گوناگون امر قدسی را در زندگی و در هنر می‌یابد. اومانیزم به معنای رایج کلمه، در دین هیچ جای‌گاهی ندارد.

به نظر من، در بحث کلی از [ارتباط] میان اسلام و مدرنیته، باید میان دو مسأله‌ی بسیار متفاوت موجود در این بحث، فرق گذاشت. مسأله‌ی نخست این است که اسلام یا در واقع هندوئیسم، بودیسم، و دیگر ادیان، چگونه می‌توانند در دنیایی ایفای نقش کنند و حضور داشته باشند که ضوابط و شرایط حاکم بر آن، نه تنها با آن‌چه تاکنون تجربه کرده‌اند متفاوت، بلکه همواره دستخوش دگرگونی است.

مسأله‌ی دوم مربوط به چگونگی فهم نیروهای پدیدآورنده‌ی این دگرگونی‌ها و نیز پذیرش بی‌درنگ این دگرگونی‌ها یا تن ندادن به آن‌هاست. محل نزاع من با بسیاری از متفکران جدید ایرانی، عرب، و دیگران، این‌جاست که بسیاری از آن‌ها - اما نه همگی - مدرنیسم را همچون اصل می‌گیرند و آن‌گاه این پرسش را طرح می‌کنند که اسلام، هندوئیسم، مسیحیت، یا یهودیت چگونه با این اصل کنار می‌آیند؟ حال آن که من این اصل را نمی‌پذیرم. من بر آنم که اساس مدرنیسم بر اشتباهی در فهم کیستی انسان و چیستی واقعیت - چه فراقیهانی و چه کیهانی - استوار است. مدرنیسم ریشه در فریب بزرگی دارد که ما را به سوی تباهی و نابودی جهان می‌کشاند. اکنون که ما با بحران محیط زیست دست به گریبانیم، بسیاری بانگ برآورده‌اند که برای نجات زندگی‌مان در این جهان، تنها پنجاه سال وقت داریم و با گام زدن در راهی که از گذشته در پیش گرفته‌ایم، سرگرم خودکشی دسته‌جمعی هستیم.

این آگاهی در انسان‌ها در حال شکل‌گیری است که در پادشاهی دانمارک، چنان‌که شکسپیر [در نمایشنامه‌ی هملت] می‌گفت، «همه چیز روبه‌راه نیست»، و مخالفت شماری از غربیان با مدرنیسم در سده‌ی بیستم، خود پدیده‌ی مهم و درخور توجهی است. شاعرانی چون ازرا پاوند Ezra Pound و تی.اس.الیوت، پیش از جنگ جهانی دوم به انتقاد از مدرنیسم پرداختند و حتی بعضی نویسندگان فرانسوی، مانند خود آندره ژید که چندان هم مذهبی نبودند، رفته‌رفته آن‌چه را در پیرامونشان در جریان بود، به چالش گرفتند. این انتقاد در آثار رنه گنون، از جمله در کتاب *بحران دنیای مدرن*، که چندین بار در فرانسه تجدید چاپ شد و به‌ویژه در کتاب *قلمرو کمیت* که آن هم معروف است و در دیگر آثارش، در سطحی عمیق‌تر و از دیدگاهی عقلی و معنوی آغاز گردید. به این ترتیب، این انتقادات در نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم تا آن‌جا پیش رفت که نام *موزه‌ی هنر مدرن نیویورک*، به *موزه‌ی هنر معاصر* تغییر یافت. از دوران دانشجویی در هاروارد این گفته‌ی برخی از استادان برجسته را به یاد دارم که می‌گفتند «باید میان معاصر و مدرن تمایز روشنی بگذاریم». این تمایز چند دهه پیش ایجاد شد و شماری از اندیش‌مندان یادآور شدند که نباید هر چیز معاصر را با مدرن یکی گرفت. این که چرا این انتقادات در غرب به راه افتاد، از این رو بود که بسیاری از فرهیختگان غرب، که زادگان مدرنیسم همان‌جا بود و از آن‌جا به قاره‌های دیگر راه یافت، در پی آن برآمدند تا ببینند که اشکال کار کجاست؛ هرچند در آن روزگار شکاف‌های دیوار جوان مدرن به پیدایی امروز نبود.

من فکر می‌کنم که وظیفه‌ی همه‌ی متفکران سنت‌های معنوی و دینی مانند اسلام، تنها این نیست که ماهیت مدرنیسم را بشناسند و بکشند که سنت خود را با آن سازگار کنند. بلکه نخست باید به نقد مدرنیسم پردازند. چرا باید اسلام، مسیحیت، یا هر دین دیگری خود را با مدرنیسم سازگار کند؟ و چرا نباید دنیای مدرن خود را با حقیقت سنت وفق دهد؟ این پرسشی است که اندک کسانی آن را می‌پرسند. من زمانی این پرسش را در هند، در همایش معروفی به سال ۱۹۶۱ - نخستین *کنگره‌ی مطالعات شرقی* که آن زمان در آسیا برگزار شد - یک شب که حاضران سرگرم بحث درباره‌ی امکان تغییر در احکام شخصی اسلام برای مسلمانان هند بودند، مطرح کردم. دولت وقت هند با استناد به این که چون زمانه عوض شده پس قوانین را نیز باید عوض کنیم، خواستار تحول در احکام شخصی اسلام بود. به یاد دارم که آن شب جواهر لعل نهرو، ایندرا گاندی، و بیش‌تر رهبران هند حضور داشتند. من در حضور همه‌ی آن‌ها گفتم: «اگر ما مجبوریم با زمانه عوض شویم، زمانه باید با چه چیزی عوض شود؟» این پرسش سرنوشت‌ساز که در همان زمان در همه‌ی روزنامه‌های مهم انگلیسی، اردو، و هندی این کشور منتشر شد، سروصدای زیادی به راه انداخت و در واقع کل این فرآیند تغییر احکام شخصی اسلامی را برای یک نسل کامل متوقف ساخت. پرسشی که برای من همواره از جوانی مطرح بوده است، این است که «اصولی که جامعه را بالضروره دچار دگرگونی می‌کند کدام است؟» اگر شما در سده‌ی دوازدهم می‌زیستید، آیا همین پرسش برایتان مطرح نبود؟ چرا؛ زیرا در همان زمان هم شرایط عوض شده بود و سده‌ی دوازدهم غیر از سده‌ی یازدهم بود. اما در آن زمان، هر نسلی می‌کوشید تا اصول سنت را بر جهعانی که خود را در آن می‌یافت، اعمال کند.

اینک زمانه برگشته است. فرض بر این است که تغییرات اجتماعی مستقل از ماست و این ماییم که باید با تغییرات کنار بیاییم. ما از سویی می‌گوییم «انسان آزاد است و سرنوشتش را خود رقم می‌زند» و از دیگر سو بر آنیم که «باید پیرو اوضاع زمانه باشیم». هرچند پیشینه‌ی جبر تاریخی به هگل و مارکس بازمی‌گردد، حتی مخالفان مارکس هم زیر عنوان شرایط ضروری تاریخی، یکسره دم از آن

می‌زنند. اما شرایط تاریخی چیست؟ مفهوم کلی «روح زمانه Zeitgeist» هگل، به لحاظ فلسفی جای انتقاد دارد. روح زمانه چیست؟ خاستگاه آن، اگر ما انسان‌ها نیستیم، پس کجاست؟ آیا از خداوند سرچشمه می‌گیرد و یا از فرشتگان، یا این که واقعیات کاملاً مادی و عوامل انسانی آن را پدید می‌آورند؟ روح در این جا به چه معناست؟ آن‌گاه که ما اصطلاح Zeitgeist را به کار می‌بریم، همواره با این پرسش روبه‌رویم که آن از کجا می‌آید و چرا مجبور به تسلیم در برابر آنیم. من زمانی در اروپا گفتم آن‌چه انسان غربی انجام داده، این است که Zeitgeist (روح زمانه) را جای‌گزین Heilige Geist (روح‌القدس) کرده است و همه‌ی حضار خندیدند. منظور من این بود که در گذشته این روح‌القدس بود که مسیحیان بدان باور داشته و او را راهنما و نگهبان زندگی مسیحیان می‌دانستند، اینک روح‌القدس را کنار گذاشته و روح زمانه را بر جایش نشانده‌اند و به معنایی، اکنون او مرشد و راهنمای ماست. ما بردگانی سخت سرسپرده‌ی این «روح»یم. ما زمان را مطلق ساخته‌ایم - کاری که به لحاظ فلسفی بی‌معناست - و اینک در پی آنیم که چگونه باید خود و جتی دینمان را با این طرز فکر سازگار کنیم. من با این دیدگاه یکسره مخالفم و چهل سال است که همچون درخت تناوری، قلم به دست، در برابر آن ایستاده‌ام. من مدافع این اصل هستم که این ماییم که باید زمانه را با سنت‌های مقدس‌مان سازگار کنیم.

در این جا می‌خواهم نقل‌قولی را از هانری کرین، که شما او را خوب می‌شناسید، بیاورم. او درباره‌ی این موضوع با من بسیار هم‌داستان بود. روزی در این باره با هم سرگرم بحث بودیم که او سخن جالبی بر زبان آورد. او گفت: «آدم معمولی به رنگ زمانه درمی‌آید، اما آدم معنوی زمانه را به رنگ خود درمی‌آورد.» آن روز من بیش از پیش در این اندیشه بودم که وقتی بحران بی‌سابقه‌ی برخاسته از مدرنیسم تا این اندازه حد شده، زمان آن فرا رسیده است که این شعارهای روشنفکرانه را فرو بگذاریم و بر پایه‌ی خرد، سنت، حقایق و حیانی، حکمت دوران، و فلسفه‌ی جاودان، همه‌ی خطاهایی را که دست در دست همدیگر مدرنیسم را به بار آورد است، از بیخ و بن به نقادی بکشیم. این است آن‌چه باید انجام گیرد. وگرنه مدرنیسم و پست‌مدرنیسم، دوشادوش همدیگر، می‌رود که نه‌تنها تمدن جدید، بلکه همه‌ی عالم را نیز ویران کند.

هر فردی، بگوئیم مسلمان، در مقام عمل می‌تواند با هواپیما به پاریس سفر کند و مانند مسلمانان آن دیار شیوه‌ی زندگی در آن وضعیت را که بسیار متفاوت از زندگی در [مثلاً] روستایی در نزدیکی یزد است، بیاموزد. آری؛ هر دینی باید دستورالعمل‌هایی را برای پیروان خود درباره‌ی زندگی در این دنیا فراهم آورد. اما اگر خود این تغییر را همچون «اصلی» بگیریم که باید ما را به پیش ببرد، چنان‌که گویی اسبی هستیم که بر او لجام زده‌اند و بر خلاف اراده‌اش او را به پیش می‌برند، این امر نه‌تنها بر خلاف دین، بلکه بر خلاف همه‌ی مصادیق آزاداندیشی و آزادی در نگاه غربیان است. دنیای مدرن گرفتار این تناقض آشکار است که انسان‌های مدرن از سویی همواره دم از آزادی، مردم‌سالاری، و این‌گونه امور می‌زنند و می‌گویند «آینده را ما رقم می‌زنیم» و از دیگر سو مدرنیست‌ها بر این نکته پای می‌فشارند که ما مجبوریم هر چیزی را بر اساس زمانه تغییر دهیم و موافق جریان رودخانه شنا کنیم. آن‌ها معتقدند چون ما در سده‌ی بیست‌ویکم و نه در سده‌ی سیزدهم به سر می‌بریم، نمی‌توانیم اعتبار هیچ نهاد مقدس، دیدگاه، یا چیزی از این دست را مسلم بگیریم. پاسخ من این است که بگوئیم «یعنی چه؟» اگر ما جبری مسلک تاریخی، مارکسیست، یا چیزی مانند آن نباشیم و مدعی نباشیم که هیچ اختیاری نداریم و هر چه هست مقدرات الهی است، سده‌ی بیست‌ویکم چیزی است که ما آن را - البته در چارچوب محدودیت‌های خاصی - سده‌ی بیست‌ویکم کرده‌ایم. بسیار خوب؛ بیایید همچون فلاسفه، صادقانه و روشن موضعمان را نسبت به دگرگونی‌ها، نسبت به جبرگرایی تاریخی، و نسبت به اختیار اعلام کنیم. اما اگر چنین موضوع مهمی را - به روال این روزها - به نام سده‌ی خاص یا دهه‌ی خاصی در هاله‌ای از ابهام بگذاریم، به لحاظ عقلی [با خود] روراست نبوده‌ایم.

امروزه ما نه از سده‌ها، بلکه از دهه‌ها سخن می‌گوییم. تقریباً برای بسیاری از آمریکایی‌ها، دهه‌ی هفتاد همچون سده‌های میانه به شمار می‌آید. شما می‌دانید که در آمریکا امور بسیار سریع دچار تحول می‌شود و الآن کسانی هستند که دلشان برای دهه‌ی پنجاه، یعنی زمانی که من به مدرسه می‌رفتم، تنگ شده است؛ چنان‌که گویی عصر کلویس در فرانسه یا چیزی مانند آن است. باید همه‌چیز را به نام دهه‌ای تازه دور ریخت و بی‌اعتبار شمارد. همه‌چیز خیلی زود بی‌معنا و کهنه می‌شود و برای آن که از روزگار سر در آوریم و/مروزی باشیم، باید که با

زمان پیش برویم. من در برابر این دیدگاه فراگیر می‌ایستم و بر آنم که [این پدیده] به‌راستی نشانه‌ی چیزی است که سرانجام چه‌بسا به خودکشی یک تمدن بیانجامد.

اندیشه‌ی اسلامی و چالش‌های مدرن

درست است. اما شما که می‌گویید باید منتقد مدرنیته باشیم، آیا در درون خود مدرنیته عناصر انتقادی وجود ندارد؟ زیرا من مدرنیته را دارای دو ساحت می‌دانم. انتقاد شما بیش‌تر متوجه بخش ابزاری آن، یعنی تکنولوژی و سرمایه‌داری است. اما فکر می‌کنم مدرنیته در خود، عقلانیت انتقادی‌ای را نیز پروراند که از رهگذر آثار بسیاری از نویسندگان پست‌مدرن، خود آن را به نقد کشیده است.

بله؛ اما باید به یاد داشته باشید که خود تفکر انتقادی، بالضروره، مدرن نیست و از پیش - البته نه به شکل کانتی‌اش - وجود داشت. این‌گونه فلسفه‌ی انتقادی منطقاً بی‌معناست. زیرا عقل را برای انتقاد از خودش به کار می‌گیرد. پای‌بندی به چنین موضعی، مطلقاً بسیار دشوار است و از این رو بسیاری از فلاسفه‌ی کانتی در غرب نیز به انتقاد از آن پرداخته‌اند. حال گوییم این‌گونه نقّادی بخش جدایی‌ناپذیری از خود مدرنیته بوده و مانند روغنی است که حرکت چرخ‌های آن را آسان‌تر می‌کند. این نقّادی خود تنها از عنصر عقلانی روح آدمی سرچشمه می‌گیرد و نقّادی ژرف و روشن‌گرانه‌ای نیست که به مبانی راه یابد و ذهن را به روی فهم حقایق فراعقلی بگشاید. این حقایق نه غیرعقلانی، که فراعقلی‌اند و ریشه در تعقل *intellection* و حقایق و حیانی معنوی دارند. گه‌گاه در غرب نقد مابعدالطبیعی عمیقی نسبت به فلسفه‌ی نقّادی کانت به چشم می‌خورد. مثلاً فریتیوف شوان در کتاب *منطق و تعالی*، فصلی مشبع در نقد فلسفه‌ی نقّادی کانت و به‌کارگیری «عقل انتقادی» می‌آورد. من همواره طرفدار چنین نقدی بوده‌ام، ولی انتقاد را با عقل‌گرایی یکی نمی‌دانم. ابن‌سینا و ابوریحان بیرونی ذهن بسیار نقّادی دارند. ما در آثار بیرونی شاهد چندین گفتمان کاملاً نقّادانه هستیم، به این معنا که او در آن‌ها به تحلیل منطقی موضوعات پرداخته است. اما آنچه را امروزه در مکاتب فلسفی غرب، نقّادی فلسفی می‌نامند، شیوه‌ی خاصی در به‌کارگیری این اصطلاح است که کانت واضع آن است. به‌کارگیری نقّادی به معنای کانتی، سرانجام به بن‌بست می‌رسد و در نتیجه، آدمی به این سخن‌هایدگر که «فلسفه با من پایان می‌پذیرد» یا به این گفته‌ی ریچارد رورتی می‌رسد «فلسفه محاوره‌ای بیش نیست و ما در پایان فلسفه هستیم».

این، آن چیزی است که عملاً اتفاق افتاده و بسیاری از فلاسفه‌ی غرب احساس می‌کنند که فلسفه به بن‌بست رسیده است. من واقعاً بر آنم که باید اندیش‌مندان بیرون از جهان غرب، از ژاپنی، چینی، هندی، ایرانی، و عرب، ارزیابی انتقادی مدرنیسم را در غرب به دقت زیر نظر بگیرند. زیرا این امر به آن‌ها در فهم کاستی‌های مدرنیسم یاری می‌رساند. کسانی که بیرون از جهان غرب زندگی می‌کنند، به دشواری می‌توانند معضلاتی را که نه‌تنها بخش ابزاری مدرنیته، بلکه کل مجموعه‌ی فناوری، علم، و روان‌شناسی غرب مدرن به بار می‌آورد، دریابند. خود غربیان که در درون قیدوبندهای مدرنیته زندگی می‌کنند، این موضوعات را به مراتب آسان‌تر می‌فهمند.

مثلاً بحران محیط زیست را در نظر می‌گیریم. امروزه حتی چندین دهه پس از فراگیر شدن کامل این بحران (من اوایل دهه‌ی شصت کتاب *رویارویی انسان و طبیعت* را نوشتم) انتظار می‌رود که بحث داغی درباره‌ی موضوعات عمیق مربوط به این بحران، در میان بسیاری از شرقیان مطرح باشد. اما آن‌ها هنوز از آنچه در این باره در جریان است خبر ندارند. چون تمدن مدرن غرب به این معضل دامن زده است و شرقی‌ها علل درونی آن را نمی‌بینند. آن‌ها آنچه را که «درون جعبه» است نمی‌بینند و گمان می‌کنند غربی‌ها به طریقی این بحران را حل می‌کنند، چون آن‌ها از دانش و فناوری لازم برای حل هر معضلی برخوردارند. اما قضیه جز این است. بنابراین فکر می‌کنم نقّادی شماری از نویسندگان غربی - خواه فیلسوف، ادیب، یا جامعه‌شناس - از مدرنیسم، بی‌گمان برای غیر غربیان ارزش‌مند است. به نظر من،

ارزش‌مندترین این نقادی‌ها، آن‌هایی است که توسط سنت‌گرایان غربی صورت گرفته است؛ کسانی مانند تاگ لیندبوم Tage Lindbom، نویسنده‌ی سرشناس سوئدی، که کتابش، *The Tare and the Good Grain*، از عمیق‌ترین نقادی‌های نوشته شده به قلم اروپاییان نسبت به مفاهیم سوسیالیستی و مارکسیستی به شمار می‌آید. او خود زمانی نظریه‌پرداز حزب سوسیالیست سوئد بود و بعدها که سنت و فلسفه‌ی جاودان بر او مکشوف گردید، توانست دانش گسترده‌ای را که از رهگذر اصول فلسفه‌ی جاودان به دست آورده بود، در نقادی فلسفه‌ی مارکسیسم، سوسیالیسم، و در نقادی بسیاری از دیگر عناصر دخیل در مدرنیسم به کار ببندد؛ نقادی‌ای که پاره‌ای از ایدئولوژی‌های مدرن غیر چپ‌گرا را هم در بر می‌گرفت. تفکر انتقادی بسط یافته در غرب، به این معنا [برای غیر غربیان] بسیار ارزش‌مند است. اما آنچه مهم است، این که این قسم تفکر انتقادی که با نور خرد شکل می‌گیرد، دیگر با تفکر انتقادی به معنای کانتی کلمه، که در پی به‌کارگیری عقل برای نمایاندن حدود خود در فهم حقایق است، فرق دارد.

آیا به نظر شما چالش مدرنیته، اعتماد مسلمانان به حقایق مابعدالطبیعی اسلام را در جوامع اسلامی سست کرده است؟

بله و خیر. بله به این معنا که شمار اندکی از ایرانیان، پاکستانی‌ها، مسلمانان هندی، مصریان، و ترک‌ها که در غرب تحصیل کرده‌اند و نگرش فلسفی‌شان غربی شده است، اعتمادشان [به این حقایق] سست شده است. وانگهی خیلی از مسلمانان هم هستند که تحصیل کرده‌ی غرب بوده یا در وطن، غریزه شده‌اند، اما تفکر غربی را درست نشناخته‌اند. آن‌ها تنها ابعاد لذت‌گرایانه‌ی زندگی جدید غربی را پذیرفتند و کاری به ابعاد فلسفی آن نداشتند و از این رو تربیت غربی‌شان سروکاری با مطالعه‌ی تفکر غربی و نقادی اصولی از آن نداشت. در میان این گروه اخیر، اندکند که رنج پرداختن به امور مابعدالطبیعی را بر خود همواره سازند. اما در میان دسته‌ی نخست، بله کسانی هستند که درباره‌ی حقایق مابعدالطبیعی موجود در سنت فلسفی خودشان به تردید افتاده‌اند. اما باید بر این نکته تأکید کرد که شمار چنین کسانی در جهان اسلام، در مقایسه با آنچه در ژاپن و چین می‌یابیم، بسی کم‌تر است. من گفتم بله و خیر؛ این مربوط به بخش «بله» بود.

بخش «نه» این است که تفکر غربی نه‌تنها جریان اصلی اندیشه‌ی اسلامی را سست نکرده و آن را از جهان‌بینی مابعدالطبیعی‌اش دور نساخته است، بلکه در طول چند دهه‌ی اخیر، پیروی کورکورانه از تفکر فلسفی و در عین حال، ضد مابعدالطبیعی غرب تا اندازه‌ای فروکاسته است. امروزه ما در زمانه‌ی خود نسل کاملاً تازه‌ای از اندیش‌مندان مسلمان ترک، فارس، پاکستانی، هندی، و مالزیایی و... را داریم که شماری از آن‌ها دانشجوی خود من بوده‌اند و آن‌ها را خوب می‌شناسم. آن‌ها اندیش‌مندان جوان و برجسته‌ای هستند که تفکر غربی را به مراتب بهتر از نیاکان خود می‌شناسند؛ نیاکانی که تنها درباره‌ی برگسن یا دکارت سخن می‌گفتند و می‌دانید که علم دفاع از این فیلسوفان غربی را در ایران برافراشته بودند. بیش‌تر این متفکران نسل جدید، یک یا دو زبان غربی را خوب می‌دانند و در عین حال، ریشه در سنت فلسفی خودشان دارند. مثلاً اگر شما در سال ۱۹۰۰، یعنی یک سده‌ی پیش، در جایی که الآن پاکستان است یا در بخش اسلامی هندوستان می‌بودید، می‌توانستید در دانشگاه‌هایی مانند دانشگاه پنجاب یا دانشگاه کلکته حضور یابید که به دست بریتانیا تأسیس شده بود؛ دانشگاه‌های معروفی که در آن‌ها تنها فلسفه‌ی غرب را تدریس می‌کردند. درس‌خوانده‌های این دانشگاه‌ها، از هندو و مسلمان، سر تا پا غرب در [اندیشه‌های] لاک، اسپنسر، میل، و... بودند و بسیاری از آن‌ها هر گاه که درباره‌ی فلسفه سخن می‌گفتند، منظورشان فلسفه‌ی غرب بود. این وضع حتی پس از تجزیه [هند] هم ادامه یافت.

من در دهه‌های پنجاه و شصت، معمولاً در کنگره‌ی فلسفی پاکستان به طور منظم شرکت می‌کردم و گه‌گاهی هم در همایش‌های فلسفی در هندوستان حضور می‌یافتم. اما اجازه بدهید خودمان را به پاکستان، که کشوری اسلامی است، محدود کنیم. نمود درصد مقالاتی که در کنگره‌های فلسفی پاکستان ارائه می‌شد، درباره‌ی فلسفه‌ی غرب بود و حتی اگر چند مقاله‌ای هم درباره‌ی فلسفه‌ی اسلامی بود، از دیدگاه مطالعات غربی درباره‌ی فلسفه‌ی اسلامی به نگارش درآمده بود. به رغم این که اقبال - بنیان‌گذار ایدئولوژیک پاکستان - علاقه‌ی زیادی را به فلسفه‌ی اسلامی نشان داده بود (هرچند از نظر من او واقعاً یک فیلسوف اسلامی سنتی نبود)، آن‌ها حقیقت عالم مابعدالطبیعی اسلام را [در این کشور] جدی نمی‌گرفتند. خود اقبال متأثر از فلسفه‌ی غرب بود. اما چندان زیرک بود که اهمیت فلسفه‌ی اسلامی را

دریابد. مشکل او این بود که هرچند فارسی‌اش خیلی خوب بود، زبان عربی را خوب نمی‌دانست و از این رو نمی‌توانست منابع اصلی فلسفه‌ی اسلامی را، که عمدتاً به زبان عربی بود، بخواند. با این‌همه، کتاب *سیر فلسفه در ایران* را نوشت و نسبت به دیگر اصلاح‌طلبان سرشناسی که یکسره نامشان بر سر زبان‌هاست، مانند سر سید احمد خان و محمد عبده، ذهن فلسفی‌تری داشت. در پاکستان دهه‌های پنجاه و شصت، فلسفه‌ی اسلامی را سنت فلسفی زنده‌ای نمی‌دانستند، بلکه فلسفه‌ی غرب، مکتب فکری زنده به شمار می‌آمد. اما چهل سال بعد، هرچند این مشکل کاملاً برطرف نشده، شماری از نویسندگان پاکستانی را می‌بینیم که در عین حال فیلسوفانی جوان هم هستند و برایشان فلسفه‌ی اسلامی نه فقط تاریخ، بلکه فلسفه به شمار می‌آید. آن‌ها فلسفه‌ی اسلامی را از منظر باستان‌شناسی نمی‌نگرند. بلکه خود را متعلق به این سنت فلسفی می‌دانند و با آن که فلسفه‌ی غربی را مطالعه می‌کنند، اما از موضع فیلسوفان اسلامی به این کار می‌پردازند.

بنابراین به نظر من مفهوم مواجهه با تفکر غرب یا همان بعد فلسفی مدرنیته و در نتیجه بی‌علاقگی نسبت به جهان‌بینی مابعدالطبیعی خودی، هنوز هم بر جهان اسلامی حکم فرماست. اما چهل سال پیش خیلی شدیدتر بود و در واقع تازگی‌ها جنبش‌های بسیاری را در مخالفت با این جریان می‌توان شاهد بود. البته در این میان استثنایی هم هست و آن این که پس از فروپاشی ناسیونالیسم عربی، برخی از اندیش‌مندان سکولار هرب، که به سنت فلسفه‌ی اسلامی اولیه جز از منظر غربیان دسترسی نداشته‌اند، در برابر سنت پویای فلسفه‌ی اسلامی که حیات پیوسته‌ای داشته است، دیدگاه عقل‌گرایی غربی را برگزیده‌اند. آن‌ها از آن پس کوشیده‌اند تا درون جهان اسلام در پی چهره‌ای بگردند تا بتوانند با او هم‌دلی کنند و از این رو به این‌رشد بازگشته‌اند و امروزه او را که عقل‌گرا هم هست، همچون آخرین فیلسوف اسلامی، جدی می‌شمارند. بسیاری از حکومت‌های [اسلامی] هم به این جریان دامن زده‌اند؛ به این اندیشه که نوعی سکولاریسم را در برابر احساسات اسلامی مردم پدید می‌آورد.

تازگی‌ها هم چندین همایش با گرایش‌های سکولار در تونس، مراکش، اردن، مصر، ترکیه، و جاهای دیگر درباره‌ی این‌رشد برگزار شده است که در این همایش‌ها می‌کوشند تا او را آخرین فیلسوف اسلامی معرفی کنند و عقل‌گرایی را همچون الگوی اندیش‌مندان معاصر مسلمان به کار می‌گیرند. من می‌پذیرم که چنین پدیده‌ای هست، اما مهم‌ترین پدیده نیست. زیرا بیش‌تر کسانی که درباره‌ی این اصطلاح رایج در جهان امروز عرب سخن می‌گویند، چندان مایه‌ی فلسفی ندارند که حرف خود را به کرسی بنشانند و نیز تفکرشان با جهان‌بینی حاکم بر جامعه‌ی آن‌ها سنخیتی ندارد.

بنابراین به نظر من، هرچند تفکر اسلامی با چالشی روبه‌روست، امروزه به لحاظ فلسفی به مراتب آگاهی بیش‌تری از حقایق اسلام وجود دارد به نسبت آگاهی‌ای که درس‌خوانده‌های غرب در پنجاه سال گذشته در جهان اسلام از آن برخوردار بودند. در زمینه‌ی تاریخ فلسفه‌ی اسلامی به معنای واقعی کلمه نیز جالب است [به این نکته] اشاره کنیم که مفهوم کلی نگارش تاریخ فلسفه به معنای جدید - خواه فلسفه‌ی غربی یا غیرغربی - از ابتکارات آلمانی‌ها در سده‌ی نوزدهم است. ما هم در سنت خودمان کتاب‌هایی را داریم که به متفکران و فیلسوفان گوناگون مسلمان پرداخته است و نیز پاره‌ای کتاب‌های فارسی و عربی را که به دست فلاسفه یا مورخان درباره‌ی چهره‌های فلسفی یا علمی - صفحه‌ای درباره‌ی ابن‌سینا، صفحه‌ای درباره‌ی ابوریحان بیرونی، و کسانی مانند این‌ها - نوشته شده است. اما آن‌ها را نمی‌توان واقعاً تاریخ‌فلسفه‌هایی به معنای هگلی کلمه دانست. مفهوم نگارش تاریخ فلسفه به ماهی فلسفه به تأثیر هگل در آلمان آغاز شد و سپس رفته‌رفته به فرانسه و انگلیس راه یافت و تاریخ‌فلسفه‌ها رفته‌رفته سرتاسر اروپا را فرا گرفت.

چنان‌که گذشت، نخستین تاریخ‌فلسفه‌های اسلامی را غربیانی همچون مانک Munk، گوتیه Cauthier، و کسانی مانند آن‌ها در آغاز سده‌ی بیستم یا اواخر سده‌ی نوزدهم نگاشتند که بر همه‌ی آن‌ها نظرگاه غربی حاکم بود. این کتاب‌ها را در دانشگاه‌های کشورهایمانند پاکستان، که زبان آموزشی‌شان انگلیسی بود، مطالعه می‌کردند. ما در ایران چون زبان آموزشی مان فارسی بود و نمی‌توانستیم زبان‌های اروپایی را خوب بفهمیم، تا اندازه‌ای از افتادن به ورطه‌ی این تقلید محض برکنار ماندیم. حتی تاریخ [فلسفه‌ی] ویراسته‌ی م.م. شریف، زیر عنوان *تاریخ فلسفه‌ی اسلامی* هم که من در آن نقش داشتم و شش فصل طولانی‌اش را که تقریباً خودش همچون کتابی بود نوشتم، به لحاظ ساختار تا اندازه‌ی زیادی مبتنی بر الگوهای غربی است. شرکت من در این طرح به این دلیل بود که وقتی نخستین بار م.م. شریف را در

اولین سفرم به پاکستان در سال ۱۹۵۹ ملاقات کردم، آن‌ها سیر فلسفه‌ی اسلامی متأخر را به کلی نادیده گرفته بودند و در این کتاب فصلی درباره‌ی ملاصدرا و میرداماد نبود. اندک کسانی جز علما، آن هم علمای سنتی، درباره‌ی این شخصیت‌ها چیزی شنیده بودند. اما کسانی مانند شریف که در مؤسسات انگلیسی درس خوانده بودند، [به کلی] از آنها بی‌خبر بودند. شریف، فیلسوفی برجسته و انسان خوبی بود. از این رو من با او حرف زدم و قانعش کردم که فصولی را هم درباره‌ی فلسفه‌ی متأخر اسلامی [به این کتاب] بیافزاید که نوشتن چند فصلی را هم خود من در این باره بر عهده گرفتم. اما این امر تغییری در ساختار کل این اثر دو جلدی پدید نیاورد. *تاریخ فلسفه‌ی اسلامی* ویراسته‌ی من و اولیور لیمان، نخستین آثار به زبان‌های غربی است که در آن‌ها به تاریخ فلسفه‌ی اسلامی از دیدگاه خود سنت فلسفه‌ی اسلامی و نه از نظرگاه غربیان به فلسفه‌ی اسلامی نگریسته شده است.

بنابراین در دهه‌های اخیر، تحولات بزرگی در این حوزه رخ داده است. گفتنی است که در کشورهایمانند مالزی، که هرگز در فلسفه‌ی اسلامی مرکزی نداشته است، اینک فیلسوفانی مستعد و جوان و استادان اندیش‌مندی هستند که فلسفه‌ی اسلامی را از منظر مابعدالطبیعه‌ی اسلامی درس می‌دهند؛ چیزی که تا چند دهه‌ی پیش در دانشگاه‌های جدید نامی هم از آن به میان نمی‌آمد.

اسلام در فرآیند جهانی شدن

اسلام چگونه می‌تواند در نظم جهانی در دنیای کنونی سهمیم باشد؟ منظورم این است که یک مسلمان واقعی، به لحاظ فلسفی و نیز معنوی، چگونه می‌تواند در دنیای جدید زندگی کند؟

این‌ها دو پرسش متفاوت است. نخست آن که من به نظم جهانی اعتقاد ندارم و به نظر من، این [اصطلاح] شعاری است که رئیس‌جمهور بوش پدر در زمان جنگ خلیج فارس به کار برد و چیزی به نام نظم جهانی، به‌ویژه در قلمرو اندیشه، در کار نیست. چه بسا بی‌نظمی‌هایی که در جهان هست و مردم از یاد می‌برند که درست همین الآن که ما این‌جا نشسته‌ایم، چه جنگ‌هایی که در دنیا برپاست و چه تعداد مردمانی که دارند کشته می‌شوند. اما چون اروپا از گیرودار جنگ برکنار است - چنان‌که در جنگ داخلی بوسنی و کوزوو درگیر بود - غربیان گمان می‌کنند که با وجود اعمال خشونت‌باری که در گوشه و کنار دنیا هست، نظم کمابیش بر جهان حاکم است. اتفاقاتی را که در آفریقا، کشمیر، فلسطین، و دیگر جاها می‌افتد در نظر بگیرید؛ رویدادهای وحشتناکی که جز آشوب و بی‌نظمی به بار نمی‌آورد. نه؛ هیچ نظم جهانی در کار نیست. آن‌چه شاهد آنیم، گرایشی است به چیزی زیر عنوان «جهانی شدن» که باز هم به اعتقاد من هرگز به طور کامل تحقق نمی‌یابد، مگر آن که تنها گرایشی به آن‌سو وجود دارد. نقش اسلام و نیز نقش همه‌ی ادیان این است که باید جلوی هم‌سان‌سازی بشریت و فروپاشی فرهنگ‌ها و سنن محلی را که به نام رفاه اقتصادی صورت می‌گیرد، بگیرند. شعار کهنه‌ی جهانی شدن که امروزه مطرح است، نامی بیش نیست. فقرا فقیرتر می‌شوند و اغنیا غنی‌تر؛ [این است واقعیت عالم].

جهانی شدن [به معنای] غنی کردن فقرا نیست. آمار را حتی در داخل ایالات متحد ببینید و به اختلافات میان اصطلاحاً «شمال» و «جنوب» توجه کنید. سی یا چهل سال پیش که هنوز حرفی از فرآیند جهانی شدن نبود، «شکاف» [طبقاتی] کم‌تر از امروز بود. بنابراین حتی به لحاظ اقتصادی هم - با توجه به این که امروزه هر کاری را به نام ثروت، پول، و اقتصاد، و نه به نام معنویت انجام می‌دهند - هیچ عدالت اقتصادی بیش‌تری [نسبت به گذشته] تحقق نیافته است. بی‌گمان اگر جهانی شدن در سطح معنوی، فکری، و فرهنگی نیز به توفیق کامل دست می‌یافت، فاجعه‌ای رخ می‌داد.

حتی اگر قرار بود که جهانی شدن بر پایه‌ی برابری تحقق یابد، چگونه شما دوست داشتید باغی داشته باشید که سرتاسر آن از یک نوع گل - صرف‌نظر از این که آن گل چه اندازه زیباست - پوشیده باشد. چه بر سر مردمان فقیر می‌آمد اگر در روستاهای جاوه و سوماترا نیز مردم همان کاری را می‌کردند که اهالی نیویورک می‌کنند و مانند آن‌ها می‌اندیشیدند. چنین غایتی برای انسان فاجعه‌ای وحشتناک است. چنین بر سر زبان‌هاست که «چه شگفت‌انگیز است، دیگر جنگی در کار نخواهد بود، بلکه هر چه هست صلح و صفاست». اما حقیقت جز این است. فرهنگ حاکم بر جهانی شدن بر پایه‌ی رقابت بیهوده و بی‌رحمانه‌ای استوار است و شالوده‌ی جهانی شدن پیش از هر چیزی بر جنگ علیه طبیعت و جهان طبیعی است که این جنگ سرانجامی جز ویرانی محیط زیست به بدترین شکل ممکن ندارد. شاید در تهران و داکا مردم شهرها را آلوده کنند. اما چه کسی دارد همه‌ی جنگل‌های بورنئو را قطع می‌کند؟ آیا جز ژاپنی‌ها و آمریکایی‌ها هستند که با استخراج معادن مس در آمریکای جنوبی، اندونزی، و آفریقا، آب‌ها را آلوده می‌کنند؟ چه کسی این‌همه ویرانی را در آمازون به بار آورده است؟ این دهقانان برزیلی هستند که درختان را نابود می‌کنند و می‌سوزانند. اما مشوق این رفتار، بانک جهانی بود که اخیراً هم تظاهراتی

درباره‌ی همین موضوع در واشنگتن برگزار شد. با این‌همه، بیش‌تر مردم گوششان بدهکار این واقعیت نیست که مفهوم توسعه به معنای جدید، یکسره بر پایه‌ی تجاوز به بقیه‌ی آفرینش استوار است. توسعه چیزی جز این نیست.

و به این ترتیب، جنگی در میان ما برگاشت. زیرا شالوده‌ی جهانی شدن بر تشدید خواهش‌های تملک، زیاده‌خواهی، و سلطه‌طلبی استوار است و از این رو اصلاً نه به سوی صلح، بلکه به سوی همگون‌سازی، کمی کردن، و نابودی هر چه بیش‌تر کیفیت زندگی رهنمودمان می‌سازد. در قرآن می‌خوانیم که خداوند ما را همچون اقوامی گوناگون با خلق و خو و ادیان متفاوت آفرید و در ادامه می‌افزاید که: «...فاستبقوا الخیرات...» (۵:۴۸). این واقعیت که ادیان و فرهنگ‌های گوناگون، جوامع گوناگون، و نژادهای بشری گوناگونی وجود دارد و ما زبان‌های گوناگون، انواع گوناگون موسیقی، و ابزار گوناگون تولیدی را در اختیار داریم، همه و همه از برکات الهی است و واقعیتی مثبت، نه منفی است که باید به هر بهایی آن را حفظ کرد. اگر شما در این جهان تنها به یک نوع غذا دسترسی می‌داشتید، پیداست که پس از مدتی [از آن غذا] خسته و دل‌زده می‌شدید.

خوش‌بختانه اکنون کسانی هستند که یکسره درباره‌ی اهمیت تنوع زیستی سخن می‌گویند، چون همین الآن که ما چند ساعتی را به سخن گفتن می‌گذرانیم، چندین گونه در عالم نابود شده است. حفظ تنوع [زیستی] به نظر من رسالت بس مهمی است که در همه‌ی سطوح، از جمله در ادیان عالم و نیز در اسلام، باید به آن توجه داشت. اسلام باید بر بی‌نظیر بودن خود و نه بر انحصاری بودنش انگشت بگذارد. به این معنا که باید با دیگران از در سازگاری درآید و البته در پی فهم دوسویه‌ای نسبت به دیگر ادیان باشد. چهل سال است که من پرچم‌دار گفت‌وگو - با هر دینی که فکرش را بکنید - از مسیحیت گرفته تا یهودیت، آیین هندو، آیین بودا، و تازگی‌ها با آیین کنفوسیوس کوشیده‌ام. اما [چیزی که هست این که] هر دینی باید بر بی‌نظیر بودن خود که از خداوند سرچشمه می‌گیرد پای فشرده و در پی حفظ آن باشد. هر دین راستینی، همچون گل زیبایی در باغ بشری است و روا نیست که به نام جهانی شدن، از اصل و اساس دین، سنت، فرهنگ، و همه‌ی وجوه ممیزه و منحصر به فرد آن‌ها دست بشوییم. فرهنگ خودمان، یعنی فرهنگ ایرانی را در نظر بگیریم. دین ما اسلام است و بیش‌تر ایرانیان مسلمانند. ما از هویت فرهنگی ممتازی برخورداریم و به لحاظ فرهنگی با عرب‌ها و ترک‌ها متفاوتیم.

باید تمدن اسلامی را در مقام یک کل حفظ کرد و حتی باید فرهنگ‌های ممتاز گوناگون موجود در چارچوب این تمدن را نیز حفظ کرد. عربی، زبان بسیار خوب، زیبا، و توان‌مندی است. اما نباید جای فارسی را بگیرد. فارسی هم زبانی شگفت‌انگیز و چشم‌گیر با اشعاری دل‌نشین است. اما نباید جای‌گزین زبان ترکی، عربی، و دیگر زبان‌ها شود و در دیگر موارد هم همین امر درست است. شما در داخل ایران حتی می‌توانید یک گام از این هم فراتر بروید. من به نام نوعی ملی‌گرایی سطحی، خواهان از میان بردن زبان بلوچی، آذری، و کردی نیستم. زبان فارسی در مقام زبان ادبی می‌تواند یکپارچگی کشور را حفظ کند؛ چنان‌که تاکنون کرده است. اما حتی در این صورت هم تنوع گویش‌ها و زبان‌ها در ایران عملاً در تنوع و غنای [فرهنگ] کشور سهیم است و این واقعیت تنها درباره‌ی ایران درست نیست. در بسیاری کشورهای دیگر، مانند هندوستان، حتی درگیری‌های آشکاری درباره‌ی زبان برپاست. خوش‌بختانه چنین چیزی در ایران رخ نداده است. اما اگر قرار باشد در سرتاسر هندوستان تنها به زبان هندی یا تامیلی سخن بگویند، ببینید که این کشور به لحاظ ادبیات، زبان، آداب و رسوم فرهنگی، و مانند این‌ها چه آسیب‌هایی می‌بیند. از این رو من این موضوع را بسیار مهم می‌دانم و کاملاً طرفدار حفظ نه‌تنها تنوع زیستی - که اگر حفظ نشود به نابودی خود ما می‌انجامد - هستم، بلکه از تنوع فرهنگی و دینی هم دفاع می‌کند. البته منظورم ادیان راستین است، نه ادیان ساختگی.

اما درباره‌ی این که یک مسلمان چگونه می‌تواند در دنیای جدید زندگی کند [باید گفت] اسلام آخرین دین بزرگ عالم است و البته خداوند از فلسفه‌ی انزال این دین آگاه بود. اسلام را چنان ساخت که شاید اگر به‌راستی خواهان عمل به آن باشیم، التزام عملی به آن - صرف‌نظر از این که کجا باشیم - از همه‌ی ادیان آسان‌تر است. احکام آن به گونه‌ای است که همواره امکان عمل به آن‌ها به صورت فردی برای شما فراهم است. اگر شما اقلیتی در جامعه‌ای غیراسلامی باشید، شاید نتوانید اسلام را در سطح جامعه پیاده کنید. اما بی‌گمان همواره می‌توانید - صرف‌نظر از این که کجا هستید - خودتان به آن عمل کنید. شعائر اسلامی به گونه‌ای است که در هر جایی می‌توان آن‌ها را به

جای آورد. شما در اسلام نیاز به - بگوئیم - کشیشی برای اجرای مراسم به صورت دسته‌جمعی ندارید تا در آیین عشای ربانی که اساس شعائر مسیحیت است، شرکت کنید؛ یا چنان‌که در آیین هندو می‌بینیم، نیازی به برهمن برای اجرای گونه‌های بسیار پیچیده‌ی قربانی نیست. مشکلی که در دیگر ادیان هم هست. در اسلام هر مرد و زنی یک کشیش است و همه‌ی آنچه شما نیاز دارید، اندکی آب برای وضو ساختن و تکه زمینی که بر آن نماز بگذارید و این کار را در دیترویت و ژوهانسبورگ نیز مانند قاهره و تهران می‌توان انجام داد. شما می‌توانید - هر کجا که باشید - ماه رمضان را روزه بگیرید. بی‌گمان به جای آوردن این شعائر در دنیای جدید، به جهت سایه انداختن فضای سکولار بر آن دشوارتر شده است. اما زندگی در عین پای‌بندی به اسلام، در هر جای این جهان ناممکن نیست.

چشم‌گیر است که اسلام با چه شتابی تنها در چند دهه‌ی گذشته در آمریکای شمالی وارد یا منتشر شده است و اینک راه خود را هر چه بیش‌تر به سوی آمریکای جنوبی می‌گشاید. این امر درباره‌ی بیش‌تر بخش‌های جهان درست است؛ مگر شاید ژاپن که حضور اسلام در آن‌جا کم‌رنگ است. البته در هندوستان بیش از صد و سی میلیون مسلمان زندگی می‌کنند و در چین هم جمعیت مسلمانان را خدا می‌داند. چرا که شمار آن‌ها را از سی تا صد میلیون نفر تخمین زده‌اند. حتی در روسیه حدود بیست میلیون مسلمان هستند. در طول چند دهه‌ی اخیر، اسلام در غرب به صورت واقعی درآمده است که تقریباً هر کسی حضور آن را احساس می‌کند. مثلاً امروزه در ایالات متحد، بیش‌تر کارخانه‌ها به کارگران مسلمانشان چند دقیقه‌ای را برای خواندن نماز استراحت می‌دهند که در بیش‌تر اروپا نیز همین گونه است.

از این رو خداوند برای مسلمانی که خودش بخواد، در هر کجا که زندگی کند، پای‌بندی به اسلام را میسر کرده است. خود این کار، دشوار نیست. بلکه دشواری از چیز دیگری است. دشواری [پای‌بندی به اسلام] از منظر روانی و معنوی است. چرا که تجددگرایی سکولار دست به دامن شهوات می‌شود که این امر بر خلاف دین است؛ چیزی که به سرعت گسترش یافته و بسیاری نفوس را وسوسه می‌کند. هنگامی که شما می‌گویید فرهنگ غرب دارد در اندونزی یا هندوستان منتشر می‌شود نه [تعالیم] افلاطون، بلکه مک‌دونالد و موسیقی پاپ و چیزهایی مانند آن است که دارد منتشر می‌شود. یعنی آن عناصری [از فرهنگ غرب] که آشکارا شهوات و نه گستره‌های برتر فکری یا ذهنی در آن‌ها هویدا است. حتی درباره‌ی فیلم‌ها نیز نود درصد فیلم‌هایی که خیلی سریع در آفریقا و آسیا پخش می‌شوند - چنان‌که می‌دانید - مبتنی بر خشونت و سکس است و اگر شما فیلمی بسیار هوش‌مندانه و در سطح روشنفکری بسازید، در زیمبابوه یا بنگلادش - یا راستش را بخواهید - در خود غرب هم با استقبال چندانی روبه‌رو نمی‌شود؛ هر چند کمابیش استثناهایی هم در کار است.

این ویژگی فریبنده در فرهنگ عمومی غرب هست که نفوس آدم‌های کوچ و بازار را در مواجهه با تجددگرایی سکولار به سوی خود می‌کشد و سبب می‌شود که آن‌ها دیگر علاقه‌ای به عمل کردن به شعائر اسلام نداشته باشند. چرا که اسلام چیزی کاملاً متفاوت است. اما با این همه، هر کسی، حتی در دنیای جدید، اختیار دارد که به دین خود پای‌بند بماند یا نماند. خداوند همه‌ی مسؤولیت را بر دوش انسان نهاده است؛ هم وسوسه‌ها هست و هم فرصت‌ها. شاید امروزه جوانانی که مدرسه می‌روند به مسائل جنسی علاقه‌مند باشند و نخواهند به قیدوبندهای دینی تن در دهند که این امر منحصر به اسلام نیست. هر دینی برای انضباط نفس می‌کوشد. اگر شما بودایی هم می‌بودید، وضعیت همین بود. بنابراین بعضی‌ها نمی‌خواهند به دین عمل کنند. اما اگر خود می‌خواستند، می‌توانستند این کار را بکنند و این چالش‌ی است که تجددگرایی فراروی همه‌ی ادیان نهاده است و باید به آن پرداخت. در پاسخ به این پرسش که آیا یک مسلمان می‌تواند در دنیای مدرن زندگی کند یا خیر، باید گفت بله، می‌تواند؛ اگر ایمان داشته باشد و خدا هم یاری‌اش کند. و در این صورت است که هر کجا باشد، پای‌بندی به اسلام برایش آسان می‌شود؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «مع العسر یسرأ».

از نظر محمد آرکون، «روشنفکر مسلمان امروزه باید در دو جبهه بجنگد. از سویی علیه شاخه‌ای از علوم اجتماعی که در قالب شرق‌شناسی به شیوه‌ای از هم گسیخته، روایی، و توصیفی اعمال می‌شود و از دیگر سو علیه آنچه او آن را دفاعیات تهاجمی و تدافعی مسلمانانی می‌نامد که به تلافی حملات مکرر به اصالت و هویت اسلامی‌شان از خود نشان می‌دهند». آیا با این نظر او موافقت؟

من آرکون را به لحاظ شخصی خوب می‌شناسم و با هم دوست هستیم. اما بی‌گمان در دیدگاه فلسفی با او هم‌داستان نیستم. او از درون سنت تفکر اسلامی و از درون سنت فلسفه و مابعدالطبیعی‌های اسلامی سخن نمی‌گوید. البته مسلمان الجزایری است که به معنایی بیش‌تر در مقام روشنفکری فرانسوی سخن می‌گوید که دست بر قضا مسلمان هم هست. او از بسیاری جهات، سکولار است. من دیدگاه او را در باب «نقادی برتر»، که می‌کوشد تا آن را درباره‌ی سنت فکری اسلامی به کار بندد، نمی‌پسندم. اما درباره‌ی نقل‌قولی که شما [از ایشان] آوردید، حرف نسبتاً احمقانه‌ای است. بی‌گمان من قبول دارم که مسلمان نباید آن‌گونه تفسیر مبتنی بر علوم اجتماعی یا شرق‌شناختی را از اسلام بپذیرد که بر فرضی یکسره متفاوت از اسلام استوار است. اما درباره‌ی طرف دیگر معادله که آرکون از آن سخن می‌گوید به همین دلیل حرف او را احمقانه دانستم، او دقیقاً درباره‌ی چه چیزی سخن می‌گوید؟ اگر منظور او دفاع ضعیفی است که بعضی از مسلمانان از اسلام می‌کنند، مثل این که می‌گویند «اسلام فوق‌العاده است چون گوتِه - شاعر بزرگ آلمانی - چنین گفت»، یا «اسلام فوق‌العاده است چون غرب علم را از آن گرفت»، و از این دست یاوه‌گویی‌ها، من هم با او موافقم. فکر می‌کنم که این‌گونه دفاع بی‌محتوا به‌ویژه از پاکستان و هندوستان سرچشمه می‌گیرد (هرچند منحصر به آن‌ها نیست). چرا که [مسلمانان] این دو کشور برای دوره‌ای طولانی از تعلیم و تربیت انگلیسی برخوردار بوده‌اند. اما در دیگر بخش‌های جهان اسلام نیز چنین چیزی به چشم می‌خورد. بله؛ این شیوه‌ی تفکر جدی نیست. اما امروزه همه‌ی پژوهش‌ها و مطالعات اسلامی بسیار زیادی این روزها در حال انتشار است که ریشه در مطالعات بسیار اصیلی در منابع اسلامی دارد و به نظر من، من گویا آرکون با این‌گونه تحقیقات هم مخالف است. به همین دلیل بود که گفتم این نقل‌قول تا اندازه‌ای احمقانه است و آرکون باید منظور خود را از این دفاعیات روشن‌تر کند. شاید بعدها او توضیحات بیش‌تری در این باره ارائه کرده باشد. اما آن‌چه شما از او آوردید، چندان روشن نبود.

۴

اسلام در آینده‌ی غرب

حال نوبت به این پرسش می‌رسد که تصور غرب در طول تاریخ از اسلام چگونه بوده است و نظر شما درباره‌ی نگاه غربیان به اسلام، که از چندین سده پیش آغاز شده و تاکنون ادامه دارد، چیست؟

البته این پرسش بسیار گسترده‌ای است. هنگامی که اسلام در سده‌ی هفتم میلادی ظهور کرد، لرزه‌ی بزرگی بر پیکره‌ی مسیحیت وارد آمد. هرچند مسیح هرگز نگفت «هیچ پیامبری پس از من نخواهد آمد»، این را گفت که باید نسبت به پیامبران دروغین در آخرالزمان به هوش باشید. با این همه، مسیحیان دین خود را واپسین وحی و مسیح را تنها پسر خداوند شمرده‌اند که به این ترتیب، پس از او پیام دیگری از آسمان نازل نمی‌شود. از آن پس بود که ناگهان اسلام، همچون آذرخشی از سرزمین عربستان درخشیدن گرفت و در مدتی کم‌تر از نیم قرن، سرتاسر سرزمین‌های شرق مدیترانه و شمال آفریقا را که در سیطره‌ی مسیحیت بود، تصرف کرد و بیش‌تر مردمان آن‌جا به دین اسلام درآمدند. فتوحات اعراب تنها کشورگشایی نظامی و از سنخ حمله‌ی مغولان نبود. مغولان نیز به ایران شیخون زدند. اما ایران به آیین شمنی یا بودایی نگرایید. بسیاری بر آنند که فتوحات اعراب، یورش [نظامی] بیش نبود. اما این درست نیست. بلکه این فتوحات با تحولات معنوی عمیقی همراه بود که در هر کجا که مسلمانان می‌رفتند و در آن‌جا اقامت می‌گزیدند، به وقوع می‌پیوست. چنان‌که می‌دانید، تا آغاز سده‌ی هشتم میلادی، اسلام یکسره تا شمال فرانسه رسیده بود. هیچ‌گاه من نخستین سفرم به پویتییرز Poitiers را فراموش نمی‌کنم؛ جایی که می‌گویند چارلز مارتل Charles Martel یک سده پس از ظهور اسلام، در آن‌جا از سپاهیان اسلام شکست خورده است. من فهمیدم که از پاریس تا آن‌جا با ماشین دو ساعت راه است و بنابراین اسلام درست تا قلب اروپای غربی پیش رفته بود. به این ترتیب، نخستین تجربه‌ی مسیحیان از اسلام، تجربه‌ای همراه با بیم و هراس بود. در آن روزگار و حتی پیش از آن که اسلام تا فرانسه پیش رفته باشد، این دین بنا به تعالیم خود، آشکارا درباره‌ی مسیحیان و یهودیان همچون اهل کتاب سخن می‌گفت و آن‌ها را محترم می‌شمارد. در واقع مطابق با شریعت اسلام، بر مسلمانان است که از جان و مال مسیحیان و یهودیان محافظت کنند.

هنگامی که امویان سلسله‌ی بنی‌امیه را به مرکزیت دمشق تأسیس کردند، امپراتوری که از چین تا سواحل مدیترانه گسترده بود، این خود شاه‌کار باورنکردنی بود که به لحاظ سیاسی به دست آمد؛ هرچند البته آن‌ها به لحاظ دینی از دوران طلایی صدر اسلام دور افتادند. در آغاز دوره‌ی امویان، مردی به نام یحیی دمشقی John of Damascus - متکلم مسیحی شرقی - در دمشق می‌زیست که کتابی علیه اسلام نگاشت. می‌توانید تصورش را بکنید که او اجازه داشت که پیش چشم خلیفه دست به نگارش و اشاعه‌ی چنین کتابی بزند و کسی با او کاری نداشته باشد، با این که کتاب او حاوی حملات گزنده‌ای علیه اسلام بود. این کتاب به غرب رسید و به این ترتیب، غربیان به اسلام همچون هجوی نسبت به مسیحیت و همچون انحرافی از هنجارهای مسیحی می‌نگریستند. برای مسیحیان دشوار بود که بفهمند چگونه اسلام با این شتاب گسترش می‌یابد و چون اسلام درباره‌ی حضرت مسیح و حضرت مریم نیز سخن می‌گفت، این امر بر ناخشنودی آن‌ها از این دین، هرچه بیش‌تر می‌افزود. از این رو بسیاری از غربیان پنداشتند که پیامبر اسلام یکی از اسقف‌های تکفیرشده‌ی رومی باشد و همه‌جور سرگذشت‌های عجیب و غریب درباره‌ی او در فضایی از رعب و وحشت ساخته می‌شد. وحشت از این که به زودی اسلام سرتاسر اروپا را فرا می‌گیرد، بر همه‌جا حاکم بود.

نگرش مسیحیت نسبت به اسلام در چنین حال و هوایی شکل گرفت و سده‌های درازی - از همان اوایل سده‌های میانه که مسیحیت غربی احساس ناامنی کرد - تصویری فرجام‌شناختی هم مطرح شد مبنی بر این که ظهور اسلام نشانه‌ی پایان جهان و نشانه‌ی ظهور دجال *the Antichrist* است که او را با خود پیامبر اسلام یکی می‌پنداشتند. هنگامی که مسیحیت امنیت بیش‌تری احساس کرد، اوضاع اندکی آرام‌تر شد. اما حتی ترجمیه قرآن هم که زیر نظر جناب پطرس در هزار سال پیش صورت گرفت، برای آن بود که مسیحیان راحت‌تر از عهده‌ی پاسخ‌گویی به مسلمانان برآیند. یعنی این کار ریشه در نگرشی بسیار ستیزه‌جویانه دارد. البته استثنائاتی هم به‌ویژه در میان اندکی از راهبان کم‌وبیش به چشم می‌خورد، تا جایی که شماری از مسیحیان حتی به اسپانیا می‌آمدند و درباره‌ی مسلمانان پژوهش می‌کردند و مسیحیان بسیاری تحت حاکمیت اسلامی، سده‌های درازی در صلح و آرامش زندگی می‌کردند. مسلمانان به قتل عام مسیحیان نپرداختند؛ چنان‌که بعدها مسیحیان در سال ۱۴۹۲، پس از فتح دوباره [سرزمین‌هایشان] دست به کشتار یا اخراج مسلمانان و یهودیان زدند. به این ترتیب، با آن که استثنائاتی در کار بود، اما اگر از اسپانیا و جزیره‌ی سیسیل بگذریم، در بخش‌های شمال و غرب تمدن اروپا، یعنی در فرانسه، انگلستان، و جاهایی مانند آن، این بیم و هراس [از اسلام] حاکم بود. اما در حالی که آن‌ها اسلام را همچون بدعتی نسبت به مسیحیت می‌شمردند، با این همه، شگفتا که این نگرش نسبت به تمدن و فرهنگ اسلامی همراه با احترام بود، تا جایی که این امر به ترجمه‌ی بسیاری از آثار عربی به لاتین انجامید.

عامل منفی دیگری هم در دوره‌ی نوزایی مزید بر علت شد. در سده‌های میانه، گرچه مسیحیان دل خوشی از اسلام نداشتند، علم، فلسفه، و هنرهای اسلامی را ارج می‌نهادند. سن توماس حدود چهارصد بار از غزالی و ابن‌سینا نقل‌قول می‌کند و بسیاری از علمای مسیحی، زبان عربی را می‌دانستند. مثلاً راجر بیکن، استاد زبان عربی در آکسفورد بود و آلبرت کبیر - استاد سن توماس - زبان عربی را می‌دانست. جهانی بود که در آن هم‌زیستی و تعامل بسیار بالایی میان اسلام و غرب در گستره‌های علم، فلسفه، الهیات، ادبیات، و البته - می‌توان گفت - فناوری و موسیقی به چشم می‌خورد. جهان اسلام در همه‌ی این حوزه‌ها تأثیرگذار بود و غرب هم با آغوش باز پذیرای آن بود؛ تأثیراتی که در پیدایش تمدن غرب در سده‌های میانه نقشی به‌سزا داشت.

می‌توانید تصورش را بکنید که در اروپای سده‌های میانه نقاشی‌های مینیاتوری از مریم عذرا به سبک مینیاتورهای اسلامی وجود داشت؟ اول از همه این که تذهیب موجود در این مینیاتورها بسیار شبیه تذهیبات قرآنی بود که غالباً در آن‌ها حضرت مریم، شنلی آبی رنگ بر تن داشت با دو حاشیه‌ی طلایی که حواشی آن نوشته‌هایی شبیه عربی، یعنی خطوطی به چشم می‌خورد که عربی به نظر می‌رسید، اما عربی نبود؛ چرا که کاتب آن سطور هیچ عربی نمی‌دانست و تنها خطوطی را از روی خوش‌نویسی عربی نقاشی کرده بود. یکسره از هنر گرفته تا ریاضیات و از فلسفه گرفته تا نجوم، تأثیرات چشم‌گیری [از جانب اسلام بر غرب] در کار بود. چون نگاه غربیان با مسائل اسلامی با ذهنی گشوده و بر پایه‌ی احترام به تمدن اسلامی بود. نفرت اولیه‌ای که از اسلام در مقام دین وجود داشت، در دوره‌ی نوزایی با نفرت تازه‌ای از اسلام در مقام تمدن همراه گشت.

یکی از خطاهای بزرگی که مسلمانان متجدد امروزه مرتکب می‌شوند، این است که می‌پندارند اسلام زمینه‌ساز پیدایش دوره‌ی نوزایی اروپایی شد و نیز این که دوره‌ی نوزایی چیز فوق‌العاده‌ای بود. در واقع اعراب و مسلمانان در دوره‌ی نوزایی بیش از هر دوره‌ی دیگری در تاریخ اروپا منفور بوده‌اند؛ چنان‌که این امر را در آثار نویسنده‌ی بزرگ آن دوره، پترارک، می‌بینیم و تنها با ژرف‌کاوی در آثار آن دوره می‌توان این حقیقت را به صورت مکتوب دید. البته این‌گونه نبود که همه‌کس در این مخالفت و نفرت سهیم باشند. بلکه دانشگاه‌های بولونیا و پدوا در ایتالیا، همچنان مراکزی برای مکتب ابن‌رشدیان بود. در سده‌ی شانزدهم باز هم آثار ابن‌رشد را در ایتالیا به لاتین برگرداندند. اما این امر پدیده‌ای محلی به شمار می‌آید. و از آن زمان به بعد، وارد دوره‌ی جدید می‌شویم.

تحقیقات جدید درباره‌ی اسلام در اواخر سده‌ی هیجده و اوایل سده‌ی نوزدهم، هنگامی شروع شد که دو قدرت استعماری فرانسه و انگلیسی، از آن‌جا که مستعمرات اسلامی پهناوری داشتند، می‌خواستند که از جریانات حاکم بر مستعمراتشان آگاه شوند و از این رو به حمایت از پژوهش‌های مربوط به جهان اسلام، در قالب شرق‌شناسی برخاستند. البته در میان این محققان، استثنائاتی هم بودند که تنها

خدمتگزار سرسپرده‌ی استعمار نبودند. اما بسیاری از شرق‌شناسان اولیه در خدمت قدرت‌های استعماری بودند و برخی از آموزنده‌ترین کتاب‌های مثلاً مربوط به تصوف در شمال آفریقا، از خامه‌ی چنین کسانی تراویده است؛ موضوعی که عاملان پلیس مخفی فرانسه درباره‌ی آن نوشتند و می‌کوشیدند از این راه مراقب اوضاع حاکم بر طوایف صوفیه باشند و دریابند که آن‌ها کجا هستند، مشایخ آن‌ها کیستند، چه آموزه‌هایی دارند، و از این دست مطالب.

همین امر درباره‌ی هندوستان هم درست بود. گفتنی است که کتاب‌های فارسی، برعکس آثار عربی که از راه اسپانیا و جزیره‌ی سیسیل به اروپا راه یافت، حتی نه از خود ایران، بلکه نخستین بار از راه هندوستان به اروپا رفت. در پایان سده‌ی هیجدهم و به‌ویژه سده‌ی نوزدهم، هنگامی که بریتانیایی‌ها در هندوستان مستقر شدند، دریافتند که زبان اصلی مسلمانان [این کشور] فارسی است. در حالی که هندوها در شمال به زبان هندی سخن می‌گویند و در جنوب، زبان تامیلی و دیگر زبان‌ها رایج است و زبان سانسکریت هم که زبان مشترک دینی‌شان است. از آن پس مدرسه‌ی انگلیسی‌ها ترجمه‌ی آثاری را از این زبان‌ها شروع کرد و سر ویلیام جونز و دیگران دست به کار ترجمه‌ی متون مهم موجود به انگلیسی شدند. در نتیجه‌ی همین متون جدیدی که به انگلیسی برگردانده شد، در سده‌ی نوزدهم برای نخستین بار از سده‌های میانه رفته‌رفته گرایش تازه‌ای به اسلام در غرب ظهور کرد و شماری از برجستگان اروپایی که گل سرسبد آن‌ها گوته بود - و به گمان برخی او پنهانی به اسلام گروید - توجهشان به موضوعات اسلامی معطوف گردید. کتاب جدیدی در آلمان منتشر شده است که نشان می‌دهد گوته حتی نامه‌هایش را با «بسم الله الرحمن الرحیم» به زبان عربی شروع می‌کرده است که این خود مایه‌ی بسی شگفتی است. به هر روی، گوته با اسلام هم‌دلی بسیاری داشت و به‌ویژه در آخرین اثرش، *دیوان غربی - شرقی*^۱، عمیقاً متأثر از حافظ بود و بخش‌هایی زیر عنوان «ساقی‌نامه» و مانند آن در این اثر به چشم می‌خورد. همین عشق سرشار به حافظ و تصوف را در روکرت Ruckert - شاعر آلمانی - هم می‌بینیم. در آمریکا هم امرسون Emerson - که شاید مهم‌ترین فیلسوف آمریکا باشد - شعر بلندی به نام «سعدی» سرود و تصوف را بسیار دوست می‌داشت؛ چنان‌که عشق به تصوف در «مکتب تعالی‌گرایان نیوینگلند»^۲، که اعضای آن را «ایرانیان کمبریج»^۳ می‌نامیدند، نیز هویدا است. به‌راستی آنچه در آن روزگار در آمریکا و انگلیس - کشوری که در آن‌جا فیتنر جرالده، ترجمه‌ی معروف خیام به انگلیسی را درآورد - مایه‌ی شگفتی است. البته در این ترجمه، خیام همچون لذت‌گرا و تقدیرگرا بد تعبیر شده است. اما این [ترجمه] بخش جدایی‌ناپذیری از تفسیر نامتعارف از موج فراگیری است که از شرق به اروپای سده‌ی نوزدهم و به‌ویژه به انگلستان دوره‌ی ویکتوریا می‌رسید.

وانگهی، در دوره‌ی رومانتیک دیدگاه دیگری هم البته نه درباره‌ی ابعاد عرفانی اسلام، بلکه درباره‌ی اسلام همچون دشمن و همچون دین خشن بیابانی مطرح شد که باید به مقابله و ستیز با آن برخاست. میسیونرهای مسیحی در این دوره نقش مهمی در بدنام کردن اسلام و نوشتن مطالب توهین‌آمیز درباره‌ی آن داشتند. مثلاً بیش‌تر زندگی‌نامه‌هایی که آن‌ها درباره‌ی پیامبر می‌نوشتند، متأثر از موضوعات کتاب‌های اولیه‌ای بود که در سده‌های میانه در بدنام کردن پیامبر نوشته شده بود. این سبک نگارش با وجود همه‌ی پژوهش‌های منصفانه، در دوران جدید هم ادامه یافت. چرا که نه میسیونرها و نه محققان سکولار، اسلام را همچون دین وحیانی و راستین قبول نداشتند. از این رو کوشیدند تا پیام پیامبر را کوچک جلوه دهند، همه‌ی اتهامات قدیمی سده‌های میانه را علیه پیامبر - مبنی بر این که او مجنون یا از نظر جنسی بی‌بندوبار بود - احیا کرده و تا سده‌ی بیستم ادامه دهند؛ اتهامات ابلهانه‌ای که در همان اوایل مطرح شده بود.

در واقع از سده‌ی بیست‌ویکم این اتهامات جاهلانه دیگر بار در پاره‌ای محافل تندرو مسیحی نقل مجلس شده است. اما در سده‌ی بیستم آواز دیگری هم در غرب طنین‌انداز شد و آن آواز افرادی بود که برای نخستین بار از سده‌های میانه بی‌واسطه با دین اسلام روبه‌رو شدند. مهم‌ترین آواز در این میان، صدای به‌راستی منحصر به فرد رنه گنون در اوایل سده‌ی بیستم بود که همه‌ی نویسندگان سنت‌گرایی که

¹ *The West-East Divan*

² the New England Transcendentalist School (منطقه‌ای در شرق آمریکا)

³ "the Persians of Cambridge"

درباره‌ی اسلام قلم زده‌اند، همچون فریتویف شوان و مارتین لینگز - که دوست من است - از رهروان راه او به شمار می‌روند. این افراد در شمار ستارگان پرفروغ معنویت این سده هستند. آن‌ها و بسیاری دیگر مسلمان بوده و هستند. اما با این همه، از دیدگاه کلی‌ای برخوردار بودند که بر پایه‌ی فلسفه‌ی جاودان استوار بود و البته به تفکر غرب هم وقوف کامل داشته و دارند. در نتیجه، آن‌ها فهم تازه‌ای را از اسلام گشودند که از سده‌های میانه مهم‌ترین کار است؛ هرچند در دستیابی به این هدف تنها نیستند.

وانگهی، شماری از شرق‌شناسان هستند که پیشینه‌ی آن‌ها به لویی ماسینیون بازمی‌گردد؛ کسانی که به‌راستی فصل نوینی را در مطالعات دانشگاهی درست درباره‌ی اسلام گشودند. چون آن‌ها پژوهش‌گرانی بودند که نسبت به اسلام هم‌دلی داشتند و از فهم عمیقی درباره‌ی آن برخوردار بودند. لویی ماسینیون به معنایی به برکت اسلام و از رهگذر «ملاقات» اسرارآمیزش با حلاج، به آیین کاتولیک گروید. این وضع منحصر به او نبود. بلکه می‌توان همچنین به لویی گارده، هانری کرین، و آنه ماری شیمل - پژوهش‌گر بلندآوازه‌ی آلمانی - اشاره کرد و به پیروی از این افراد هم گروه زیادی از محققان در غرب ظهور کردند که هم‌دلی عمیقی نسبت به اسلام داشتند و شمارشان همچنان رو به فزونی است.

امروزه در غرب شاهد چندین رویکرد نسبت به اسلام هستیم. سنت‌گرایان که پیش از این به آن‌ها اشاره کردم؛ محققان کاتولیک، پروتستان، و نیز یهودی که نگاه هم‌دلانه‌ای به اسلام دارند و تا اندازه‌ای آن را می‌فهمند؛ و هنوز میسیونرهایی هستند که درباره‌ی اسلام می‌نویسند، اما اهمیتشان به اندازه‌ی سکولارهایی نیست که می‌توان گفت در کسوت فعالیت میسیونری غربی، همین فعالیت‌ها را در قالب تازه‌ای به نفع سکولاریسم ضددینی و به نام تحقیقات علمی انجام می‌دهند. جامعه‌شناسانی هستند که از منظر علوم اجتماعی غرب درباره‌ی اسلام قلم می‌زنند. چنین کسانی علاقه‌ای به خود وحی و دین ندارند. بلکه توجهشان به علوم اجتماعی سکولار یا تحلیل انسان‌شناختی است. علمای سیاسی‌ای هم هستند که درباره‌ی اسلام می‌نویسند. پس از این‌ها محققان ادیان تطبیقی قرار دارند. اما سهم آنان در مطالعات اسلامی نسبتاً زیاد نیست. خود میرچا الیاده زمانی گفت که بیش‌تر پژوهش‌گران ادیان تطبیقی، بیش‌تر هم خود را به دلایل فلسفی و روش‌شناختی بر آیین هندو، بودا، تائو، یا ادیان اولیه و عهد باستان گذاشته و کم‌تر به مطالعات اسلامی پرداخته‌اند. آخر از همه باید از آثار محققان مسلمانی نام برد که به زبان‌های غربی می‌نویسند و مجموعه‌ی مهمی از آثار اصیل را درباره‌ی همه‌ی ابعاد اسلامی پدید آورده‌اند.

تصویر اسلام در غرب، بر ساخته‌ی چیزهایی است که در این همه منابع گوناگون وجود دارد و از سال ۱۹۴۸ نیز در پی تجزیه‌ی فلسطین، عناصر بسیار مهمی به این تصویر افزوده شد. امروزه در غرب ملاحظات سیاسی شدیدی بر مطالعات اسلامی حکم فرماست که ریشه در رویارویی صهیونیسم با منافع اسلامی و عربی در فلسطین دارد که این‌گونه پژوهش، در کشورهای گوناگون، طرفداران و مخالفانی را برانگیخته است. مثلاً در فرانسه کسی مانند ماکسیم رودنسون Maxime Rodinson، که مارکسیست و چپی است و هیچ علاقه‌ای به دین خود ندارد، اما با این همه، چون تا اندازه‌ای طرفدار حقوق فلسطینی‌هاست، به دفاع از پاره‌ای از آرمان‌های اسلامی برخاسته است. محققانی هم هستند که برای تقویت آرمان‌های صهیونیستی کوشیده‌اند تا بر اسلام بتازند و از زمان تراژدی [یازده] سپتامبر سال ۲۰۰۱ نارضایتی خود را علیه اسلام ابراز کنند. ما امروزه بر اثر کشمکش‌های افسارگسیخته‌ی سیاسی شاهد اوضاعی بس نابسامان هستیم. البته نقش رسانه‌های جمعی نیز در این میان چشم‌پوشیدنی نیست که در واقع برای حفاظت از پاره‌ای منافع غرب، آتش‌بیار معرکه‌ای به نام «اسلام‌هراسی Islamophobia» شده‌اند. به این ترتیب، تصویر اسلام در غرب از سویی از گذشته به مراتب بهتر، و از دیگر سو موانع موجود بر سر راه بهبود این تصویر نیز بسیار بزرگ‌تر و چیرگی بر آن‌ها هم بسی دشوارتر شده است.

امروزه در بیش‌تر رسانه‌های دنیا، اسلام را زیر مفهوم بنیادگرایی طبقه‌بندی می‌کنند. اما شما در کتاب‌هایتان درباره‌ی چیستی اسلام سستی تصریح بر این دارید که در این بزنگاه تاریخ بشری باید به یاد داشته باشیم که در همه‌ی تمدن‌ها و ادیان، نه‌تنها میان «سستی» و «مدرن»، بلکه همچنین میان سنت اصیل و شبه‌سنت که همان «بنیادگرایی» است، فرق بگذاریم. آیا به نظر شما تفکر اسلامی معاصر در پاره‌ای جزئیات، به‌ویژه در جزئیات سیاسی، محصور مانده و به حاشیه رانده شده است؟

پرسشی که شما بر پایه‌ی حرف‌های خود من طرک کردید، نیاز به توضیحات اندکی دارد.

بخش پنجم

هنرمعنویت

۱

ساحت معنوی هنر

امروز می‌خواهیم درباره‌ی هنر و معنویت صحبت کنیم. مسأله‌ی هنر و رابطه‌اش با معنویت، همواره محور تفکر فلسفی شما بوده است. معنای سنتی فلسفه‌ی هنر نزد شما چیست؟ و تفاوت آن با برداشت‌های جدید از هنر کدام است؟

اول از همه اجازه بدهید بگویم که یکی از علل محوریت همیشگی ساحت معنوی هنر، یا همان فلسفه‌ی هنر در جهان‌نگری فلسفی من، این است که هنر از همان دوران کودکی از جمله عوامل مهم زندگی شخصی من بوده است. من از همان سال‌های اولیه، همواره سخت شیفته‌ی زیبایی، از زیبایی موسیقی گرفته تا زیبایی هنری، به همه شکل و نوعش بودم و این علاقه در سرتاسر زندگی همراهم بوده است. حتی در ام‌آی‌تی که بودم، پیش از رفتن به هاروارد، به دانشگاه هاروارد می‌رفتم و سر درس پروفیسور بنیامین رالند که در آن زمان پژوهش‌گر برجسته‌ی هنر شرقی در ایالات متحد به شمار می‌رفت و سابقه‌ی شاگردی آنا کوماراسوامی را هم داشت، حاضر می‌شدم و تقریباً همه‌ی درس‌های او را درباره‌ی هنر هندو، بودایی، و چینی گذراندم. متأسفانه او درباره‌ی هنر اسلامی درسی نمی‌گفت. من هنر ابتدایی اروپا را هم با او خواندم. در موزه‌ی فوگ در هاروارد که رالند در آنجا درس می‌گفت، مجموعه‌ی بسیار بزرگی از اسلایدهای مربوط به اشیای هنری از سنت‌های گوناگون وجود داشت. این مجموعه برای من با کتابخانه‌ی کوماراسوامی کامل شد که چنان‌که پیش از این گفتم، سال‌ها در آن سرگرم مطالعه بودم و به مجموعه‌ی کم‌نظیری از تصاویر و آثار هنر شرقی دسترسی داشتم. من در طول این دوره از زندگی‌ام که بیست‌وپنج سال داشتم، فهم نظری خود از مبانی هنر سنتی را با دل‌بستگی وجودی‌ام به این هنر و تجربه‌ی مستقیم آن تکمیل کردم.

اما از همان اوایل، حتی پیش از آشنایی‌ام با «هنر سنتی»، بنا به تعریف کوماراسوامی و دیگران، همواره به این هنر و نه به هنر مدرن دل‌بسته بودم و هنر مدرن را چیزی جز هنر سده‌ی بیستم، که شامل بیش‌تر هنر غربی از دوره‌ی نوزایی به بعد است، نمی‌دانم. هیچ علاقه‌ای به طبیعت‌گرایی (ناتورالیسم) نداشتم؛ هنری که تنها می‌کوشد که از صورت‌های بیرونی طبیعت تقلید کند و نیز به هنر انتزاعی (ابستره) مدرن هم دل‌بستگی‌ای نداشتم و همچنان که این درس‌ها را با رالند می‌گذراندم و در کنار آن خودم نیز مطالعه می‌کردم و هنر سنتی را تجربه می‌کردم، ذائقه‌ی [هنری‌ام] هرچه پالوده‌تر می‌شد و با معنای نمادین - بگوییم - هنر هندو و معنای نشانه‌های گوناگون خدایان هندو مذهب‌ان، طرح‌ها، اشکال، و نقش و نگارهای گوناگون آن‌ها آشنا می‌شدم. درباره‌ی هنر بودایی و البته هنر ایرانی - اسلامی خودمان هم همین‌طور بود. بنابراین من به پژوهش درباره‌ی هنر - البته نه فقط زیبایی‌شناسی به معنای معمول کلمه (چرا که واژه‌ی *aesthesis* در یونانی با احساس سروکار دارد) بلکه به همان معنای هنر - پرداختم.

بعدها که به ایران بازگشتم، تا اندازه‌ی زیادی تحت تأثیر دو چهره، یعنی کوماراسوامی و بورکهارت (نخستین کسی که در غرب معنای باطنی هنر اسلامی را به طور جدی باز نمود) مطالعاتم را پی گرفتم و بیش‌تر هم خود را بر پژوهش ادبی و فلسفی درباره‌ی معنای هنر و نیز گفت‌وگو با استادان زنده‌ی هنر سنتی نهادم. چنان‌که می‌دانید، در آثار فارسی و عربی، بسیار اندکند کتاب‌هایی که مثلاً به سبک آثار بندتو کروچه *Benedetto Croce*، مستقلاً به فلسفه‌ی هنر اسلامی و ایرانی پرداخته باشد و باید که این فلسفه را در لابه‌لای صفحات پراکنده و به‌ویژه در متون عرفانی و نیز از راه سنت شفاهی جست. به نظر من، مثنوی معنوی شاید مهم‌ترین منبع فلسفه‌ی هنر در زبان فارسی باشد. من به

سراغ منابعی مانند مولوی، اوحالدین کرمانی، و دیگر کسانی رفتم که درباره‌ی اهمیت نمادگری و زیبایی صوری یا اهمیت صورت نوشته بودند و در کنار آن، بیش از پیش به دل سنت هنری خودمان پناه بردم. از این رو در طول بیست‌ویک سالی که از زمان ترک هاروارد تا بازگشتم به آمریکا در سال ۱۹۷۹ در ایران بودم، پرچم‌دار بسیاری از طرح‌هایی بودم که برای نگه‌داشت هنر سنتی ایرانی برگزار می‌شد. نخستین همایش معماری سنتی را در اصفهان سازمان‌دهی کردم و عضو کمیته‌ی بی‌نام منتخب فرح برای حفظ اصفهان و هنرهای سنتی آن و نیز عضو شورای عالی هنرها و فرهنگ‌ها بودم. من پانزده سال عضو این شورا بودم و در طول این مدت همواره می‌کوشیدم تا با استادان بزرگی ارتباط برقرار کنم که در اصفهان و دیگر شهرها می‌زیستند و در زمینه‌های بسیاری مانند صحافی کتاب سرگرم کار بودند؛ هنر دوره‌ی صفوی که رفته‌رفته از میان رفت و تنها دو یا سه استاد در چنین هنرهایی بر جای مانده بودند. از این رو کوشیدیم تا چند دانشجو نزد این استادکاران تربیت شوند تا اسرار این هنر را از آن‌ها بیاموزند و نحوه‌ی کار آن‌ها را گسترش دهند. به این ترتیب، علائق عملی من نیز بسیار گسترده بود، تا جایی که حسن فتحی - بزرگ‌ترین معمار سده‌ی بیستم اسلامی - را از مصر به ایران آوردم.

نمی‌خواهم درباره‌ی کارهایم در این حوزه‌ها به تفصیل بحث کنم. اما می‌خواهم به شما بگویم که علاقه‌ام به هنر، به معنایی در دو مسیر موازی پیش می‌رفت که یکی پژوهش در معنای عقلی، فلسفی، و معنوی هنر سنتی و دیگری اشتغال عملی به فرآیند نگهداری از این هنرها، دست‌کم در کشور خودم ایران بود. چون ناگفته پیداست این کار در کشورهای دیگر به گونه‌ای بی‌واسطه از من ساخته نبود. البته در طول همه‌ی این دوران، از تمایز بسیار عمیق موجود میان هنر متنوع سنتی و هنر غیرسنتی یا مدرن، که بیش‌تر هنر اروپای پس از سده‌های میانه را تشکیل می‌دهد، کاملاً آگاه بودم و می‌کوشیدم تا در آثار و سخنرانی‌هایم به این تفاوت‌ها اشاره کنم. تفاوت‌های میان هنر سنتی و هنر مدرن، به مراتب بیش از تفاوت‌های میان گونه‌های متنوع هنر سنتی بود. امروزه هنگامی که به هنر سنتی - بگوییم - به قطعه‌ای از خوش‌نویسی فارسی یا عربی یا به یک مینیاتور ایرانی نگاه می‌کنیم، مانند نقاشی منظره‌ی چینی یا خوش‌نویسی ژاپنی به نظر نمی‌رسد. اما اصول دخیل در آن‌ها بسیار به هم نزدیک‌تر است تا - بگوییم - رابطه‌ی میان مینیاتور سنتی ایرانی، اثر رضا عباسی، یا [کمال‌الدین] بهزاد، با پاره‌ای از نقاشی‌های جدید اثر ایرانیان که با همدیگر هم‌وطن و هم‌زبان نیز هستند. زیرا شیوه‌ی بیان آن‌ها در نقاشی‌هایشان دیگر همان شیوه‌ی بیان جهان سنتی ایرانی نیست.

من این حقیقت را بیش از پیش درمی‌یافتم و پیش از هر چیز به یاری آثار کوماراسوامی و بورکهارت و نیز آثار شوان و دیگر اندیش‌مندان معتقد به خرد جاودان و همچنین با بهره‌گیری از آثار شماری از منتقدان هنر غربی، از جمله هانس زدلمایر *Hans Zeldemayer* - منتقد هنر سرشناس آلمانی - به ژرف‌کاوی جدی و بیش‌تر در هنر سنتی پرداختم؛ چرا که این افراد از آنچه بر سر هنر غربی آمده بود به خوبی آگاه بودند. زدلمایر، نویسنده‌ی کتاب هنر بی‌مرکز *Art without Center* است. آثار این بزرگان را به فرانسه، آلمانی، و انگلیسی خواندم و در کنار آن‌ها از آثار صاحب‌نظران سنتی هم که نام بردم، غافل نبودم و بر من هر چه بیش‌تر روشن شد که چرا دیوید میکلانژ *the David of Michelangelo* - یکی از شاه‌کارهای هنر دوره‌ی نوزایی - تا این اندازه با پیکره‌ی کلیسای جامع شارتر در فرانسه فرق دارد. چه اتفاقی افتاده بود که این تغییر بنیادی به بار آمد. من به این مسأله بسیار علاقه داشتم و در طول عمرم در بسیاری از آثارم به تفصیل به آن پرداخته‌ام.

به عبارت دیگر، شما میان هنر سده‌های میانه، هنر دوره‌ی نوزایی، و هنر پس از این دوره، تفاوت زیادی می‌بینید؟

بله؛ همین‌طور است. هنر سنتی که در دل آن، هنر مقدس جای دارد، هنری است که در آن خالق هنر یا همان هنرمند، به یاری فنون سنتی به ابزاری برای بیان پاره‌ای نمادها و پاره‌ای ایده‌ها - به معنای افلاطونی کلمه - تبدیل می‌شود؛ نمادها و ایده‌هایی که فرافردی است. سرچشمه‌ی صورت‌ها، نمادها، قالب‌ها، و رنگ‌ها در هر گونه هنر سنتی، نه روان فردی هنرمند، بلکه عالم مابعدالطبیعی و معنوی است که به هنرمند تعالی می‌بخشد و ریشه‌ی تفاوت بزرگ میان هنر سنتی و هنر مدرن نیز از همین جاست. حتی در روزگاران گذشته در غرب، هنگامی که یک نقاش مسیحی می‌خواست شمایل حضرت مسیح یا حضرت مریم را نقاشی کند - رسمی که هنوز هم در کلیسای

ارتدوکس یونان ادامه دارد - چهل روز روزه می‌گرفت، خود را آماده می‌کرد، و به حالتی از حضور معنوی می‌رسید و آن‌گاه به نقاشی آن شمایل می‌پرداخت؛ شمایلی که همواره بر پایه‌ی قوانین و قواعد خاصی استوار بود که مسیحیان آن قوانین و قواعد را برگرفته از خود قدیس لوقا و فرشته‌ی مقرب می‌دانستند. یعنی این که آن‌ها از آسمان نازل شده است و دو هزار سال است که دست به دست می‌گردد. شما نمی‌توانید خود [نفسانی]تان را در هنر شمایل‌نگاری [نگاری] وارد کنید و اگر چنین کنید، دیگر آن، شمایل نخواهد بود. جالب است به ال گرگو El Greco - نقاش سرشناس اسپانیایی که اصالتاً یونانی بود - اشاره کنیم. او بعضی از فنون شمایل‌نگاری را در هر نقاشی خویش که به سبک غربی بود، به کار برد. بنابراین همواره می‌توان گفت که آثار نقاشی او فردگرایانه است و می‌توان میان شمایل‌نگاری و تصاویر مسیح که او خلق کرد، تفاوتی قائل شد. هرچند پاره‌ای از آثار او بسیار تأثیرگذار است، دیگر شمایل به شمار نمی‌آید و این تفاوت بسیار مهمی است که باید بدان توجه داشت.

شمایل‌نگار در هنر سنتی مسیحی، مانند هر هنرمند سنتی دیگر نمی‌کوشد تا احساسات و آرمان‌های خود را به نمایش بگذارد. او مانند هنرمند جدید نمی‌گوید «می‌کوشم تا خود را به نمایش بگذارم». بلکه هنرمند سنتی می‌گوید: «چه خوبی یا سودی برای تو دارد که خودت را به نمایش بگذاری؟ در روی زمین شش میلیارد آدم زندگی می‌کنند. چرا "خود" من از "خود" شش میلیارد دیگر جالب‌تر باشد و از این که خود را به نمایش بگذارم چه دستگیرم می‌شود؟» در مقابل، جهان‌بینی سنتی بر پایه‌ی این مفهوم استوار است که هنر باید انتقال‌دهنده‌ی حقیقت، زیبایی، و معنا باشد؛ معنایی که جهان‌شمول است. درست به این دلیل که از حوزه‌ی فردی درمی‌گذرد و تخته‌بند خود فرد هنرمند نیست. وقتی که من و شما به نقاشی‌های رنگ و روغن جدید نگاه می‌کنیم، اغلب نمی‌توانیم پیام آن را دریابیم. ولی شاید برای آن که کم نیوریم، بگوییم: «اوه، بله، چه جالب است.» با آن که هیچ معنایی برای ما ندارد. شاید از رنگ‌ها، قالب‌ها، یا چیزی مانند آن خوشمان بیاید. اما هیچ معنای محصلی از آن دستگیرمان نمی‌شود. باید که خود هنرمند همراه با نقاشی برود تا آن را برای دیگران توضیح دهد یا بگوید که اصلاً معنایی ندارد و شاید هم بگوید که او نمی‌خواسته این اثر هیچ معنا یا حتی زیبایی را انتقال دهد. این روزها زیبایی از هنر جدا افتاده است. بسیاری از هنرمندان جدید بر آنند که هنر نباید زیبا باشد. در حالی که هنر سنتی، چنان‌که گفتیم، همواره راهی برای حضور تقدس و زیبایی است. هنر سنتی بازتاب الگوی افلاطونی مثال یا نمونه‌ی اصلی به معنای یونانی کلمه در عالم صورت‌های مادی است.

دیگر تفاوت مهم این است که هنر سنتی هرگز از صورت بیرونی طبیعت تقلید نمی‌کند. بلکه همواره ضد طبیعت‌گرایی است. توماس آکویناس قدیس درباره‌ی فلسفه‌ی هنر مسیحی، این حقیقت را بازگو می‌کند. همین اصل البته در همه‌ی اشکال هنر شرقی و نیز در هنرهای اروپای سده‌های میانه هم به چشم می‌خورد. من از کلیسای شارتر نام بردم. چهره‌ی پیکره‌های این کلیسای جامع، مانند مردم کوچک و بازار نیست. بلکه صورت‌های کشیده‌ای دارند و طبیعت‌گرایانه نیستند. هرچند در نقاشی‌های ژاپنی و چینی، پروانه‌ی زیبایی نقاشی شده است و می‌شود گفت در این نقاشی‌ها ذات پروانه بودن به تصویر درآمده است، تقلید ساده‌ی ظاهری و روگرفتی از شکل طبیعی پروانه نیست. همین نکته را درباره‌ی هنر ایرانی هم می‌توان گفت؛ هنری که یکی از بزرگ‌ترین مکاتب نقاشی را پدید آورد. هرچند نقاشی در اسلام به اندازه‌ی سنت‌های خاور دور و غرب اهمیت ندارد.

خوش‌نویسی در میان هنرهای اسلامی، چون تجسم‌بخش «کلمه» است، به مراتب اهمیت بیش‌تری دارد. اما بهتر است به همان هنر ایرانی بازگردیم. نقاشی‌های زیبای دوره‌ی تیموری و صفوی را که نشان‌دهنده‌ی اوج هنر نقاشی ایرانی است، ببینید. به کوهستان [در این نقاشی‌ها] نگاه کنید. شاید صورتی رنگ باشد. مطمئنم الآن این صفحه را در ذهن خود مجسم می‌کنید. به درختان [در این نقاشی‌ها] نگاه کنید. آن‌ها «آرمانی»، یا به قول امروزی‌ها، «انتزاعی» (ابستره) هستند و تقلید ساده‌ای از درختان باغ به شمار نمی‌آیند. آن‌ها درختان پیش‌نمونه و درختان بهشت هستند که این‌جا بر زمین بازتابیده‌اند. زوال مینیاتورهای ایرانی و به طور کلی نقاشی‌های اسلامی درست از زمانی شروع شد که در ترکیه‌ی عثمانی و در هندوستان در دوره‌ی مغولی، تصاویر موجود در این نقاشی‌ها طبیعت‌گرایانه شد. همین اتفاق در زمان سلسله‌ی مینگ در چین به وقوع پیوست، چون صورت‌های نقاشی‌شده بر گلدان‌های چینی هرچه بیش‌تر طبیعت‌گرایانه شد. هنر ژاپنی نیز بسیار دیرتر از هنر چینی رو به زوال نهاد و سرزندگی چشم‌گیر خود را حفظ کرد. هنگامی که شما در هندوستان پیکره‌ی ویشنو،

از جمله ویشنویهای زیبای نپال یا شمال هند را می‌بینید، درمی‌یابید که دانش کاملی درباره‌ی چگونگی پیکرتراشی از جسم خدایان در آن‌جا وجود دارد و آثار این هنر، توصیف‌کننده‌ی زندگی‌ای است که از درون این پیکره سرچشمه می‌گیرد، بی آن که طبیعت‌گرایی در کار باشد. همین گونه است تصویر بودا مربوط به دوران قدیم که هرگز مانند مردمان کوچه و بازار به نظر نمی‌رسد. اما با زوال این هنرها، آن‌ها رفته‌رفته به ورطه‌ی طبیعت‌گرایی افتادند.

شاید بگویید «هنر جدید غرب هم طبیعت‌گرایانه نیست». اما در این‌جا اختلاف بسیار مهمی [میان این هنر جدید و هنر سنتی] در کار است. هنر غربی علیه پیشینه‌ی سنتی‌اش شورید و به انسان‌گرایی و طبیعت‌گرایی روی آورد. در دوره‌ی نوزایی چند نابعه‌ی بزرگ در هنر، مانند لئوناردو داوینچی، رافائل، و میکلائژ ظهور کردند که اندک‌اندک هنر متعالی سده‌های میانه را به شکل هنری هرچه انسان‌گراتر درآوردند و در دنیای جدید، بسیاری کسان این تغییر را پیشرفت بزرگی می‌دانند. اما اگر از این نوابغ چشم‌پوشید، بهتر درمی‌یابید که چه اتفاقی افتاد. هنر رفته‌رفته از صورت نمادین به شکل «انسان‌گرایانه - طبیعت‌گرایانه» درآمد. نقاشی‌های معروف رافائل از حضرت مریم بسیار دل‌نشین و موقر است. در این نقاشی‌های رنگ و روغن، حضرت مریم دختر ملیح و موقری است که از خیابان‌های فلورانس یا میلان الگوبرداری و نقاشی شده است. در حالی که تصاویر حضرت مریم که در سده‌های میانه کشیده می‌شد - تصاویری که اعتقاد بر این بود که معجزه می‌کرد و مسیحیان به زیارت آن‌ها می‌رفتند - هرگز مانند زنان کوچه و بازار به نظر نمی‌رسید. آن‌ها شمایل‌های نمادینی بودند که اثری از طبیعت‌گرایی در آن‌ها نبود. به این ترتیب، آن‌چه در دوره‌ی نوزایی بر سر هنر آمد، پیش از همه این بود که هرچه بیش‌تر به انسان‌گرایی و طبیعت‌گرایی گروید و این فرآیند تا سده‌های هفدهم و هیجدهم ادامه یافت. و در آن هنگام بود که طبیعت‌گرایی به اوج خود رسید و چنان فراگیر شد که مردم از آن دل‌زده شدند و به معنایی در اوج شهرتش به زیر افتاد. شما تا چه مدت می‌توانید به نقاشی‌های طبیعت‌گرایانه از درختان و حیوانات و چیزهایی مانند آن ادامه دهید، چنان‌که گویی آن‌ها در وضع طبیعی‌اند؛ در حالی که در عالم واقع داریم از واقعیت این‌گونه امور محروم می‌شویم؟ اسلام با ترسیم طبیعت‌گرایانه و نقاشی از گونه‌های زنده مخالف است، به این دلیل که این گونه‌های طبیعی به لحاظ معنوی مبهم گشته و سرانجام از میان می‌روند.

موج تازه و بسیار ابتکاری‌ای از هنر امپرسیونیستی برای مدتی به راه افتاد و می‌کوشید تا پاره‌ای از ویژگی‌های طبیعت را بگیرد، بی آن که طبیعت‌گرا باشد. رنیور، دگا، مونه، و ون‌گوگ، نقاشانی بودند که از نور و رنگ‌ها برای نمایاندن پاره‌ای از ویژگی‌های معنوی طبیعت استفاده می‌کردند، بی آن که تنها صورت‌های بیرونی طبیعت را الگوی خود بگیرند. با این‌همه، آن‌هم مرحله‌ای گذرا بود و دیری نپایید که کل عالم صورت‌ها زیر و رو شد و هنر سده‌ی بیستم با پیکاسو آغاز شد که تا زمانه‌ی ما ادامه دارد. در این هنر شاهد نابودی صورت‌ها و شاهد ظهور چیزی به نام سوررئالیسم هستیم که در واقع از رئالیسم فروتر است، چرا که از صورت‌های طبیعی، بماند که در نمی‌گذرد، بلکه در مرتبه‌ای فروتر از آن‌ها واقع می‌شود. سوررئالیسم به جای آن که مانند هنر سنتی از صورت‌های طبیعی تعالی بگیرد، در فرودست آن‌ها می‌ماند. از این رو هنر هرچه بیش‌تر جنبه‌ی روان‌شناختی، ذهنی، و فردگرایانه به خود می‌گیرد. دست‌کم در سده‌ی هفدهم چهره‌ی نقاشی‌شده به چهره‌ای [واقعی] می‌مانست. اما اینک رفته‌رفته به فروپاشی صورت‌های طبیعی نزدیک می‌شویم. بنابراین میان مخالف هنر سنتی با طبیعت‌گرایی با مخالفت هنر جدید با آن، زمین تا آسمان فرق هست. فهم مختلف از هنر مسأله‌ای مربوط به قومیت یا ملیت نیست. هر دوی ما از کشوری هستیم که به لحاظ هنر بسیار پیشینه‌دار است. امروزه در ایران نقاشانی هستند که مانند هم‌تایان غربی‌شان به سبک مدرن نقاشی می‌کنند. اما ایرانی بودنشان سبب نمی‌شود که آن‌ها نقاشان سنتی ایرانی باشند. آن‌ها در واقع به سبکی نقاشی می‌کنند که ریشه در فلسفه‌ی هنر دیگری دارد و برگرفته از هنر غربی است. بسیاری نکات دیگر هست که باید به آن‌ها اشاره کرد. اما فکر می‌کنم درباره‌ی این مسأله دست‌کم چندان گفته‌ام که پیشینه‌ای برای شما فراهم آید تا دریابید که چرا من به فلسفه‌ی هنر سنتی تا این اندازه علاقه‌مند بوده‌ام.

اما نکته‌ی دیگری هست که می‌خواهم به این پاسخ بیافزایم؛ نکته‌ای درباره‌ی معنای خود صورت که فکر می‌کنم بسیار مهم است. صورت را چنان‌که در سنت می‌فهمند و به morphos در فلسفه‌ی یونانی بازمی‌گردد، بیش‌تر با قالب اشتباه می‌گیرند و این خطای رایجی

است. فلسفه‌ی هنر سنتی، فلسفه‌ای است که با معنای و صرت‌ها، چنان‌که در فلسفه‌ی سنتی آن‌ها را می‌فهمند، سروکار دارد. چون هنر معمولی با صورت بنا به فهم سنتی از آن سروکار دارد. حتی هنر موسیقی هم صورت‌های موسیقایی خاص خود را دارد. بی‌توجهی به صورت در بیش‌تر تفکر جدید غربی با [توجه زیاد به] علم از زمان انقلاب علمی شروع شد. در علم جدید، صورت‌های طبیعی به صورت‌های ریاضی نامشهود، مغفول واقع می‌شود. در نتیجه، صورت‌های مشهود دیگر موضوع مناسبی برای پژوهش علمی به شمار نمی‌آید، مگر پای علوم توصیفی در میان باشد. اما در فیزیک که مادر علوم طبیعی است، فیزیک‌دان به شکل ظاهری صخره توجهی ندارد. بلکه جرم آن، هندسه‌ی آن، و - اگر در حرکت است - سرعت آن برایش مهم است. هیچ‌کدام از این ویژگی‌ها، صورت - خواه به معنای افلاطونی و خواه ارسطویی اصطلاح - نیست. همین نابودی صورت به معنای morphos در علم جدید، تأثیر به‌سزایی در فروپاشی فلسفه‌ی هنر سنتی داشت.

تازگی‌ها شماری از فیلسوفان هنر غربی کوشیده‌اند تا معنای صورت را در هنر احیا کنند. اما نتوانسته‌اند دیگر بار معنای حاکم بر جریان اصلی تفکر سنتی را بازیابند. بنابراین فلسفه‌ی هنر سنتی، خواه ایرانی و عربی در جهان اسلام، ژاپنی و چینی در خاور دور، هندو و بودایی در جهان شبه‌قاره، مسیحی سده‌های میانه در غرب، یا در میان اقوام اولیه‌ی آمریکا، استرالیا، و آفریقا - که به معنایی جملگی از یک خانواده‌اند - در دنیای جدید به حاشیه رانده شده است. اگر امروزه برسید که هنر چیست، رسالتش کدام است، به چه معناست، و چرا باید خلاقیت هنری داشت، پاسخی را که بارها و بارها فیلسوفان هنر غربی و متخصصان زیبایی‌شناسی می‌دهند، این است که «هنر برای هنر». پاسخ جدید این است که خلاقیت هنری شما تنها برای هنر است. اما تمدن‌های سنتی هرگز چنین پاسخی نمی‌دادند. زیرا در آن‌ها خلاقیت هنری هم برای دستیابی به کمال درونی و هم به جهت نیاز به ژرف‌ترین معانی بود. چون انسان تنها همین بدن نیست. بلکه روح هم دارد. نیاز ما به زیبایی، به اندازه‌ی نیازمان به هوا برای تنفس است.

بنابراین هنر هرگز جدای از زندگی، جدای از سود utility به ژرف‌ترین معنای کلمه - و نه به معنای سودانگاری Utilitarianism فلسفی سده‌ی نوزدهمی - نبود. منظورم از سود، چیزی است که انسان‌ها در اعمال جان خود بدان نیازمندند و بنابراین برایشان بسیار مهم است تا بتوانند همچون انسان به زندگی ادامه دهند. هنر همواره در دل زندگی جا داشته است و در تمدن‌های سنتی هنر زندگی، و زندگی همان هنر بوده است. در این‌جا جمله‌ی عجیبی را از کوماراسوامی به یاد آوردم. او گفته است: در جهان مدرن، هنرمند انسان ویژه‌ای است. در حالی که در هندوستان سنتی یا به طور کلی در دنیای سنتی، هر انسانی، هنرمند ویژه‌ای بود. همین حقیقت است که ما آن را با فراموشی سپرده‌ایم و همین نگرش است که ما آن را از دست داده‌ایم. یعنی این که به هويت هنر از دل زندگی بنگریم. از همین روست که ما امروزی‌ها موزه داریم، در حالی که تمدن‌های سنتی نیازی به موزه نداشتند. و نیز از همین روست که وسایل زندگی روزمره و ابزاری که نیاکان من و شما با خود به حمام عمومی می‌بردند و لنگ و قطیفه‌های آنان را امروزه در موزه می‌گذاریم. هر فرش ایرانی مربوط به سده‌ی نوزدهم، اثری هنری به شمار می‌آید، چون آن را طبق اصول خاصی با رنگ‌های طبیعی و با دست می‌بافتند. هنر سنتی در همه‌جای زندگی به چشم می‌خورد و نشانی از زیبایی را بر وجود هر روزه‌ی آدمیان بر جای می‌نهد.

بیگانگی با جوهر زندگی

پس بیگانگی ما با هنر از سر بیگانگی مان با زندگی است؟

به معنای خاصی نسبت به زندگی عادی، بله. ما دیگر زندگی عادی نداریم. تراژدی بزرگ این است که بسیاری از غربیان، از جمله اندیش‌مندان که باید بهتر می‌دانسته‌اند، زیبایی را به صورت تجمل درآورده‌اند. به‌ویژه مارکسیسم در یکسان‌پنداری زیبایی با ثروت و تجملات بسیار تأثیر داشت و مارکسیست‌ها اغلب می‌گفتند: «پس از آن که شکمت سیر شد می‌توانی به زیبایی بیاندیشی.» اما قضیه یکسره جز این است. نیاز ما به زیبایی به همان اندازه است که به هوا برای نفس کشیدن نیاز داریم. نیاز به زیبایی بخشی از نیازهای ماست، برای آن که در مقام انسان از زندگی به‌هنجاری برخوردار باشیم. درست است که در جوامع سنتی هم بیماری و فقر بود، اما در این باره تردیدی نیست که حتی فقر [موجود در آن جوامع هم] به زشتی فقری نبود که امروزه در جوامع صنعتی جدید می‌بینیم. اگر شما به روستای فقیری در هندوستان بروید - منظورم شهرهای بزرگ هندوستان مانند کلکته نیست که پیش از این غریزه شده است و هزاران ماشین در خیابان‌هایش در رفت‌وآمد است - بلکه اگر به روستای سنتی در هندوستان بروید که بنا به معیارهای غربی فقیر محسوب می‌شود و آن را با بعضی از حلبی‌آبادهای حومه‌ی پاریس یا محله‌ی هارلم در نیویورک یا با محله‌ی آناکوسیتا در واشنگتن بسنجید، به اختلافی کیفی میان آن‌ها پی می‌برید. فقر روستاهای هند، بنگلادش، یا مراکش، هنوز هم به طبیعت نزدیک است و با این که در آن‌جا ثروت چندانی نیست، اما هنوز چیزهای زیبایی هست و جنبه‌های زیبایی در دل زندگی به چشم می‌خورد.

متأسفانه در مقابل [دنیای سنتی]، بیش‌تر مردم در دنیای جدید استطاعت برخوردار از چیزهایی را ندارند که زیایشان می‌نامیم؛ به گونه‌ای که چیزهای معمولی زندگی هم نسبت به آن‌چه در دنیای سنتی می‌گذشت بسی زشت‌تر است. مثلاً همین‌جا ایالات متحد را که ثروتمندترین کشور دنیاست، ببینید. گذشته از اندکی وسایل زندگی مانند ماشین‌ها، رایانه‌ها، و دیگر آثار زندگی روزمره، مثلاً پوشش مردم را در نظر بگیرید و آن را با پوشش سنتی مردم در آن قسمت‌هایی که پیش از این ذکر شد و هنوز متجدد نشده است، بسنجید. روشن است که لباس‌های سنتی به مراتب زیباتر از لباس‌های ما بوده و جنس آن هم معمولاً لطیف‌تر است. این‌جا در آمریکا باید بسیار ثروتمند باشید تا لباس کتان خوب بخرید یا سفرش بدهید کسی برایتان از هندوستان بیاورد که این کار از همه‌کس ساخته نیست. بیش‌تر مردمان فقط کوچه و بازار در این‌جا لباس‌هایی از جنس نایلون و مانند آن می‌چوشند. درباره‌ی غذای مصری هم این‌جا بسیار فراوان است. اما کیفیتش را ببین. شما باید بسیار ثروتمند باشید تا از عهده‌ی خرید غذای طبیعی که در قدیم غذای هر روزه‌ی مردم بود برآید. امروزه عرضه‌ی غذا و فرشی که بر آن می‌نشینید، تقریباً در هر خانه‌ی ایرانی - به‌خصوص در روستانها - به مراتب زیباتر از چیزی است که در دنیای صنعتی می‌بینید. اما همین فرش‌ها را باید در آمریکا از خیابان ویسکانزین [Wisconsin Avenue](#) شهر واشنگتن به بهای چند هزار دلار بخرید و باید بسیار ثروتمند باشید تا بتوانید تخته‌فرشی آن‌چنانی را به نشان آبرو و حیثیت، در منزلتان بگذارید. کلاهی که شخص بر سر می‌گذاشت، کفش‌ها، وسایل، و همه‌چیز در ایام گذشته با هنرمندی ساخته می‌شد و زیبا بود. اما امروزه همان چیزها شکل تجملی به خود گرفته است و به معنایی زیبایی به سطح تجمل تنزل یافته است. بله؛ به نظر من، به‌راستی که ما معنای زندگی را گم کرده‌ایم و زندگی را دون شأن خودمان در زشتی سپری می‌کنیم؛ غافل از این که نیاز به زیبایی برای انسان به اندازه‌ی نیاز به غذا و آب، اساسی است.

آیا این موضوع با مفهوم امر قدسی هم که در اندیشه‌ی شما محور یاست، ارتباطی دارد و نیز با این واقعیت که - چنان‌که گفتید - زیبایی دیگر مقدس نیست و ما دیگر میان امر قدسی و زیبایی رابطه‌ای نمی‌بینیم. اگر با این سخن موافقت، چگونه میان هنر دینی و هنر مقدس فرق می‌گذارد؟ و آیا اصلاً [میان آن‌ها] فرقی هست؟

پیش از هر چیز بگذارید پرسش نخست شما را پاسخ دهم و سپس به پرسش دومتان بپردازم. Beauty با حرف بزرگ (B) [یعنی همان جمال] به ژرف‌ترین معنای عرفانی، از آن خداست. در حدیثی از پیامبر می‌خوانیم که: «الله جميلٌ و يحبُّ الجمال». اسم الجمیل در عربی که به معنای «زیبا» است، در اسلام از اسماء‌الله است. بنابراین زیبایی از بیخ و بن مقدس است. اما هنگامی که بر این عالم می‌تابد، درست به دلیل همان تقدسش، همچون شمشیری دولبه است. آن، از سویی می‌تواند ما را به سوی «جمال» یا «قدوس» رهنمون گردد و از دیگر سو می‌تواند خود برای ما جایگزین امر قدسی‌ای گردد که جدای از سرچشمه‌ی الهی است. جماعت خاصی از مسیحیان غربی در دوران جدید، بسیار بر این امر انگشت می‌گذارند که اغلب پی‌آمدهای ناخوش‌آیندی هم در پی دارد. این گروه تأکید بر این دارد که خیر، برتر از زیباست و یکی از دلایل این که چرا بسیاری از متفکران کاتولیک سده‌ی بیستم ساختن کلیساهای زشتی را که بیش‌تر به کارخانه می‌ماند جایز دانستند و عملاً ستوده‌اند، از تبعات غیرمستقیم همین دیدگاه است. آن‌ها می‌گویند که مسیح در آخور به دنیا آمد و از یاد می‌برند که او در کارخانه‌ی دیترویت زاده نشد. این اندیش‌مندان تجددگرای کاتولیک، استدلال کرده‌اند که در سده‌های میانه هم کلیساها همچون ساختمان‌های شهری به نظر می‌رسد و از یاد می‌برند که این ساختمان‌های شهری بود که مانند کلیسا به نظر می‌رسید. به هر حال، این دیدگاه در مسیحیت بوده است که زیبایی ممکن است به معنایی، حجاب نفس گردد و آدمی را از خدا دور کند. در اسلام و نیز در کلیسای ارتدوکس شرقی تأکید بیش‌تری بر زیبایی شده است. من فکر می‌کنم که هر چه از غرب به شرق، یعنی از اروپا به سوی جهان اسلام برویم، زیبایی در الهیات محور بیش‌تری پیدا می‌کند. فیلوکالیا Philokalia که از متون اساسی معنویت ارتدوکس به شمار می‌آید، به معنای عشق به زیبایی است.

به هر روی، زیبایی امری دو بعدی است. مثلاً کسی می‌تواند گرفتار عشق به زنی زیبا یا شیفته‌ی زیبایی مؤنث برای مذکر گردد، چرا که [این زیبایی] در واقع بازتابی از جمال الهی است، اما همین بازتاب ممکن است دامی شود و چه بسا مایه‌ی غفلت از خدا شود و ذهن و نفس را یکسره به خود سرگرم سازد. از این روست که در همه‌ی ادیان بر اهمیت وارستگی و زهد تأکید شده است تا آدمیان بتوانند دریابند که سرچشمه‌ی همه‌ی زیبایی‌ها خداست. اما برای رسیدن به این حقیقت، بر ماست که نخست از هر آنچه ممکن است با سرچشمه‌ی زیبایی مشتبه شود - در حالی که پرتوی از او بیش نیست - خود را وارهانیم. اما از منظر مابعدالطبیعی و از منظر عرفانی - که من از این منظر سخن می‌گویم - هر زیبایی بازتاب جمال الهی است و می‌تواند به سرچشمه‌ی خود رهنمونمان سازد. هنگامی که عارفان درباره‌ی عشق مجازی و عشق حقیقی و نیز درباره‌ی زیبایی [مجازی و حقیقی] سخن می‌گویند، نظرشان به همین تمایز میان سرچشمه [الهی] و بازتاب زمینی آن است. این، تمایز بسیار ژرفی است که عارفان بدان قائل شده‌اند و مشایخ بزرگ درباره‌اش نگاشته‌اند. مثلاً اوحدالدین کرمانی از شخصیت‌های کلیدی است که در شرح معنای زیبایی و عشق مجازی، همچون بازتاب زیبایی و عشق حقیقی که مربوط به خداست، قلم زده است.

به‌راستی که در عالم هیچ عشقی نیست که سرانجام، عشق به خدا و عشق به خداست نباشد و نیز هیچ زیبایی نیست که بازتاب جمال الهی به شمار نیاید. حتی کسی که خود را ملحد می‌داند و می‌گوید «ملحد هستم و به چیزی ایمان ندارم»، عملاً دل‌دادگی دینی‌اش را به چیز دیگری جز دین رسمی منتقل کرده است. چنین کسی اگر به موسیقی حساس باشد، هنگامی که به یوهان سباستین باخ یا موزارت گوش می‌دهد، می‌خواهد که همه‌چیز بسیار آرام باشد و با تمام وجودش در حالتی از دل‌دادگی یکسره بر آن متمرکز شود. آنچه او می‌کند، به‌راستی همان جست‌وجوی خدا در این موسیقی زیباست. اما خود از سرچشمه‌ی راستین این کشش در نفسش خبر ندارد. این چیست که او را «به لحاظ دینی» به سوی باخ یا موزارت می‌کشاند؟ چرا او تا این اندازه به این تجربه‌ی موسیقایی دل‌بسته است؟ این حالت در ذهن و جان او از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ غالباً چنین کسی آن‌قدر آگاهی ندارد که به‌راستی بنشیند و سرچشمه‌ی این احساس را دریابد. از دیدگاه

ما، هر زیبایی با تقدس همراه است. اما همگان از مراتب بازتاب جمال، که یکی از صفات ذاتی خداوند است، آگاه نیستند. هنگامی که افلاطون گفت «زیبایی شکوه حقیقت است»، چیزی را گفت که به عرفان و به دیدگاه اسلامی بسیار نزدیک است. اسلام جمال را یکی از صفات خدا می‌داند؛ حقیقتی اساسی که افلاطون در این سخن خود بر آن صحه می‌گذارد. زیبایی نوری است که تارک قدس تابیدن می‌گیرد و جوهره‌ای ملکوتی در خود دارد.

اما درباره‌ی پرسش دومتان که پرسیدید «اختلاف میان هنر دینی و هنر مقدس چیست؟» خوشحالم که این پرسش را پیش کشیدید. اگر شما پانصد سال پیش حتی در اروپا زندگی می‌کردید، می‌گفتم که هیچ تفاوت اساسی [میان آن‌ها] نیست و هنر مقدس، قلب هنر در تمدن مسیحی بود؛ هنری که ذاتاً سنتی بود. اما اینک که پانصد سال از آن می‌گذرد [میان هنر دینی و هنر مقدس] تفاوت بسیار مهمی در کار است. زیرا هنر سنتی جایش را به «هنر» انسان‌گرا و حتی حاکم بر انسان داده است. آنچه ما امروزه داریم، هنر دینی است که دیگر سنتی و بی‌گمان مقدس نیست. هنر دینی در چنین بستری، هنری است که موضوعش دینی است، اما شیوه‌ی کاربست، روش‌ها، و زبان آن با هنر مقدس فرق دارد و از اهمیت نمادین هنر مقدس برخوردار نیست. تا سده‌ی نوزدهم، فقط در غرب، هنر دینی هنر مقدس به شمار نمی‌رفت. اما امروزه بر اثر گسترش جهانی تجددگرایی که خاستگاهش غرب است، همین وضع را در دیگر تمدن‌ها هم داریم.

گیریم که شما - بگوییم - با کسی مانند مارک شاگال، نقاش یهودی سروکار دارید که فرشتگانی را شناور بر فراز زمین نقاشی می‌کند و بی‌گمان شما چنین نقاشی‌هایی را به یاد دارید. حال گرچه این نقاشی‌ها هنر دینی است، اما مقدس نیست. زیرا موضوع آن - یعنی فرشتگان - امری دینی است. در حالی که کاربست آن با کاربست هنر سنتی یهودی متفاوت است. در مسیحیت هم همه‌ی نقاشی‌های از مسیح، از جمله نقاشی معروف مسیح اثر ولاسکز، نقاش اسپانیایی سده‌ی نوزدهم که در موزه‌ی پرادوی شهر مادرید نگهداری می‌شود و یکی از معروف‌ترین نقاشی‌ها از مسیح است، از همین دست به شمار می‌رود. جملگی آن‌ها هنر دینی است و نه هنر مقدس. یا نقاشی حضرت مریم اثر رافائل یا منظره‌ی شام آخر اثر لئوناردو داوینچی را در نظر بگیرید. این‌ها شاه‌کارهای بزرگ بشری و در شمار هنر دینی‌اند. در حالیکه هنر مقدس جز آن‌هاست. به این ترتیب، هنر دینی مقوله‌ی هنری درازدامنی است که ارتباطش با بن‌مایه‌های دینی از رهگذر موضوعش است و نه به واسطه‌ی کاربست و به‌کارگیری نمادهایی که از نظام فردی تعالی جسته و به گستره‌ی فراانسانی تعلق دارد و خاستگاه هنر مقدس به شمار می‌آید.

همه‌ی سنت‌ها سرچشمه‌ی هنر مقدس را در خود خداوند می‌دانند. مثلاً اگر شما اسلام را در نظر بگیرید، برترین هنر مقدس [در این دین] خوش‌نویسی است. چون در این هنر کلام‌الله به تجسم درمی‌آید. مسلمانان بر آنند که مدع خوش‌نویسی حضرت علی است و او نخستین خوش‌نویس است. درستی یا نادرستی این مطلب اهمیتی ندارد. چون ما راهی به تأیید یا رد آن نداریم. اما آنچه مهم است، نفس این ادعاست که معلوم می‌شود مسلمانان سرچشمه‌ی خوش‌نویسی را در کسی می‌دیدند که پس از پیامبر، برجسته‌ترین چهره‌ی معنوی در اسلام است. به آیین بودا و تصویر بودا برمی‌گردیم. بوداییان ایمانشان بر این است که زیبایی تصویر بودا، محافظ زندگی است. آن‌ها معتقدند که خاستگاه تصویر بودا صرفاً انسانی نیست. بلکه در خود بوداست. این تصور مبتنی بر بینشی است برخاسته از روشن‌گری، که به هنرمند اجازه می‌دهد تا «ببیند» و از آن پس صورت‌های آن خاستگاه آسمانی را به گونه‌ای بیرونی توصیف کند. هنر بودایی، هنری سنتی و صاحب سبکی بالا است که چهره‌ی بودا را با برجستگی‌هایی از فرق سر و گوش‌های آویخته و مانند آن می‌سازد. تصویر بودا تنها پنداره‌ای نیست که از روان هنرمندی خاص تراویده باشد. بلکه از سرشت خود بودا سرچشمه می‌گیرد. در مسیحیت هم - چنان‌که گذشت - سرچشمه‌ی شمایل را فرشته‌ی مقرب می‌دانند که الهام‌بخش قدیس لوقا بود. چنین نیست که مردی در آتن بنشیند و تصمیم بگیرد که مسیح را نقاشی کند؛ چنان‌که دو هزار سال است مسیح را نقاشی کرده‌اند.

هنر مقدس، بنا به نظر آفرینندگانش و کسانی که با آن زندگی می‌کنند، ریشه در خود خدا دارد؛ نه این که خاستگاهی انسانی داشته باشد. خاستگاه هنر مقدس یا ناشناخته است و یا با فرشته‌ای یا کسی همچون حضرت علی و مانند او همراه است. در حالی که هنر دینی سرچشمه‌ای منحصراً انسانی دارد. درباره‌ی این تمایز باید به لحاظ فلسفی دقت کنید. زیرا اگر بگویید هنر دینی هنری است که با

موضوعاتی ماهیتاً دینی سروکار دارد، در این صورت هنر مقدس هم شاخه‌ای از هنر دینی خواهد بود. اما برای آن که تعاریف خود را روشن‌تر کنیم، به نظر من بهتر است میان این دو تمایز بگذاریم. زیرا هنر دینی را که امروزه اصطلاحاً همچون هنر مقدس می‌فهمند، هنر بسیار متفاوتی است. امروزه در غرب و تا اندازه‌ای در هر جای دیگری، بایسته است که هنر مقدس را از هنر دینی، که در حال شکل‌گیری است، به روشنی جدا کنیم. من فکر می‌کنم همین که این نمونه‌ها را به دقت بررسی کنیم، روشن می‌شود که آن‌ها از سده‌ی نوزدهم در اروپای شمالی و بیرون از جهان غرب و نیز در هر کجا که شاهد فروپاشی هنرهای سنتی بوده‌ایم، غیر از همدیگرند.

مثلاً در هندوستان، بر اثر نفوذ اروپا در دهلی و دیگر شهرهای بزرگ، هم هنر نقاشی هندو و هم هنر نقاشی اسلامی رو به نابودی گذاشت. اما معماری اسلامی و هندو و نیز شکل ظاهری سنتی و نمادین معبد خدایان هندو همچنان حفظ شد. منظورم این است که گنش Ganesh همچنان مانند گنش به نظر می‌رسد. تنها در همین سده‌ی اخیر اگر کسی به درون معابد جدید هندوها وارد شود، می‌بیند که هم نقاشی‌ها و هم پیکره‌های کریشنا صورت طبیعی به خود گرفته است. این هنر طبیعت‌گرا، همان هنر دینی هندو است که با هنر مقدس آن‌ها فرق دارد. این هنر با رقص شیوا the dance of Shiva متعلق به سده‌ی یازدهم، یا با پیکره‌های سده‌های میانه‌ی کریشنا فرق دارد. از جمله کسانی که به این تمایز اشاره کرده‌اند، کوماراسوامی و بورکهارت هستند و من هم مقاله‌ای زیر عنوان «هنر سنتی، هنر مقدس، و هنر دینی» نوشته‌ام که در آن، میان این سه گونه هنر تمایز روشنی گذاشته‌ام.

هنر مقدس چیست

آیا فهم هنر مقدس بدون ورود به دینی که آن هنر را آفریده است، ناممکن است؟

باز هم باید پاسخ بدهم که بله و خیر. فهم هنر مقدسی که به عالم خاصی تعلق دارد، اگر به معنای همراهی با آن باشد [بدون ورود به آن عالم] میسر نیست. مثلاً مسلمان کاملاً پای‌بندی که به شمایی از مسیح چشم می‌دوزد، می‌تواند شناختی از آن حاصل کند. اما نخواهد توانست به هم‌دلی کامل با آن برسد، مگر آن که روزنی را نسبت به عالم معنوی‌ای که آن را پدید آورده است، گشوده باشد. همین‌گونه بودایی ژاپنی‌ای که از کلیسای جامعی مربوط به سده‌های میانه بازدید می‌کند، تنها می‌تواند زیبایی آن را تجربه کند. اما تا احاطه‌ی کاملی بر الهیات و جهان‌شناسی مسیحی نداشته باشد، فهم کاملی از آن نخواهد داشت. از این رو در این سطح، پاسخ من منفی است. اما در مرتبه‌ی هم‌دلی معنوی، قطعاً درجه‌ای از فهم و مشارکت در اصول ممکن است. چون بر پایه‌ی درایت بشری، فهم امور از راه مشارکت میسر است و همین که شما چستی هنر سنتی را دریابید، دریافت زبان عالم مقدس دیگر و برخورداری از حضور آن تا مرتبه‌ای بالا نیز برایتان امکان‌پذیر می‌شود و می‌توانید از زیبایی‌اش متأثر شوید. همین مطلب کمابیش درباره‌ی زبان بشری هم درست است. من و شما زبان مادری‌مان فارسی است. اما سال‌ها مثلاً انگلیسی، فرانسه، و چند زبان دیگر خوانده‌ایم. من مطمئنم که هر دوی ما نمی‌توانیم اشعار مربوط به زبان سوم یا چهارم خود را مانند کسی که آن زبان، زبان مادری‌اش است، به طور کامل بفهمیم و از آن لذت ببریم؛ هرچند از آن بی‌بهره هم نمی‌مانیم. شما و من شعر فارسی را خوب می‌فهمیم. اما برای غربیانی که سالیان سال فارسی خوانده‌اند، فهم حافظ چنان‌که من و شما آن را می‌فهمیم، دشوار است؛ گرچه غیرممکن نیست. من شماری از آمریکاییان را می‌شناسم که در عین ایرانی نبودن، به زبان فارسی بسیار خوب مسلط شده‌اند و به ژرفای عالم معنوی‌ای که شعر فارسی تجلی‌گاه آن است، راه یافته‌اند. هنگامی که آنان بیتی از حافظ را می‌خوانند، می‌گویند «چه زیباست» و این بیت به‌راستی که بر جانشان می‌نشیند.

حال همین مثال را می‌توان درباره‌ی هنر مقدس هم آورد. مردی همچون بورکهارت، هنر مقدس شرق و غرب را نوشت؛ کتابی که هر فصل آن به یکی از مکاتب اصلی هنر مقدس آیین‌های هندو، بودا، تائو، مسیحی، و اسلام - یعنی سنت‌های پنج‌گانه‌ی بزرگ - می‌پردازد و هر فصلی از آن به‌راستی شاه‌کاری است که به معنای پیام مقدس این هنرهای مقدس راه می‌گشاید. توصیف او از پیام معنوی نقاشی منظره‌ی تائویی، بسیاری از چینی‌ها را به شگفتی وا می‌دارد. بله؛ هرچند از دیدگاه فکری، معنوی، و نیز هنری، فهم دیگر گونه‌های هنر مقدس نسبت به هنر مقدس خودی هم ممکن است، از راه این هنرهای مقدس تحول کامل و رسیدن به رستگاری دینی میسر نیست، مگر آن که بتوانیم به درون عالم مقدس و معنوی این هنرها راهی گشوده و در آن «زندگی کنیم». از یاد نبریم که چون رسالت هنر مقدس کمک به رستگاری و رهایی ما است، باید پیامی را به ما انتقال دهد که ما را متحول و رستگار گرداند. هنر مقدس حضوری دارد که باید در ما نفوذ کند و یاری‌مان کند تا زندگی‌مان را به فراسوی قلمرو وجود زمینی و تا ملکوت الهی تعالی بخشیم.

شما ایرانی هستید و هنگامی که به زیارت یکی از شاه‌کارهای بزرگ معماری مساجد در جهان اسلام می‌روید، عبادت‌کنندگان بی‌شمار و هزاران زائر را می‌بینید که آن‌جا ایستاده یا نشسته‌اند و یا این که سرگرم نماز و نیایش هستند. زیبایی این فضا آن‌ها را در خود گرفته است. آن‌ها می‌دانند که در فضای مقدسی هستند و احساسی نسبت به خداوند در آن‌ها هست. اما نمی‌گویند که «اوه، این تاق مربوط به

سده‌ی چهاردهم است» یا «بین آن رنگ کوبالت چقدر زیباست». سال‌ها پیش، من حدود بیست تن از فیلسوفان برجسته‌ی اروپایی تحصیل‌کرده‌ی غرب را - که انسان‌های بسیار فرهیخته‌ای هم بودند - به حرم امام رضا در مشهد بردم. آن‌ها مجذوب معماری و خوش‌نویسی عالی آن‌جا شدند و به تجلیل این هنر پرداختند. اما هیچ‌کدامشان از حضور مقدس این هنر دچار تحولی نشدند. زیرا آن‌ها در این فضای معنوی زندگی نمی‌کردند و بیشترشان احساس تقدس هم [نسبت به این فضا] نداشتند. به خاطر دارم که فیلسوف یهودی - همان امانوئل لویاس معروف - هم از جمله‌ی آنان بود. او در کنار دیوار برای مدتی آرام ایستاد. به او گفتم: «چرا با ما نمی‌آیی؟» گفت: «دارم سعی می‌کنم آرام باشم و بگذارم این فضا به درون من راه یابد.» او نسبت به این فضا احساس تقدس داشت. اما معلوم بود که بقیه‌ی گروه مانند زائران معمولی نبودند؛ زائرانی که یک صدم تحصیلات این آدم‌ها را نداشتند، اما ایرانیان سنتی‌ای بودند که حضور مقدسی که در این فضا موج می‌زد، می‌توانست آن‌ها را دچار تحول سازد. رسالت حقیقی هنر مقدس نیز همین است. هنر مقدس برای آن ساخته نشده تا در موزه‌اش بگذارند و یا این که تنها از نگاه زیبایی‌شناختی ارزیابی شود. زیبایی نهفته در چنین هنری، وسیله‌ای است برای انتقال به سوی خدا. هنر و تقدس در این‌جا جدایی‌ناپذیرند. زیرا این خود امر مقدس است که آن هنر را آفریده است. هنر مقدس نمی‌تواند ما را دچار تحول کند، مگر آن که در عالم معنوی‌ای که آن را خلق کرده است، مشارکت جوییم.

آیا هنر مقدس با دیدگاه اسطوره‌شناختی هم پیوند تنگاتنگی دارد؟

[دیدگاه] فلسفی؟

نه، اسطوره‌شناختی. چنان‌که می‌دانید، خداوند در این دیدگاه تشخیص می‌یابد. شما از آن‌جا که درباره‌ی اسطوره سخن نگفتید، چه رابطه‌ای میان هنر و اسطوره می‌بینید؟

پرسش پردامنه‌ای است که نه فقط به هنر، بلکه با خود فلسفه هم ارتباط دارد.

بله؛ اما این‌جا به‌ویژه ارتباطش با هنر منظور نظر است.

هنر مقدس برای آن که هنر مقدس باشد، الزاماً نباید اسطوره‌ای هم باشد. این امر بسته به آن است که حقایق و خیانی دین مورد نظر چگونه بیان می‌شود. زیرا هنر مقدس در هر دینی، نه تنها با حقایق اساسی، بلکه همچنین با چگونگی تجلی آن حقایق هم ارتباط دارد. دو تمدن خواهر - هندو و اسلام - را که به لحاظ جغرافیایی هم همسایه‌اند، در نظر بگیریم. آیین هندو از رهگذر اسطوره‌ها و اسلام از رهگذر مفاهیم مابعدالطبیعی آشکار می‌شود. هر دو شکل تجلی امر مقدس ممکن است و هر دوی این ادیان، هنر مقدس بسیار گسترده‌ای را پدید آورده است. این دو دین در سرزمین هندوستان دست در دست همدیگر و دوشادوش هم در سرزمینی واحد به پیش می‌رود. از این رو، این که هنر مقدس تنها به شکل اسطوره‌ای است، عقیده‌ای نادرست است. حتی می‌توان از اشکال هندسی انتزاعی بهره گرفت که نماد عالم معقول است؛ چنان‌که در هنر اسلامی و در چندی از گونه‌های دیگر هنر، از جمله در هنر بومیان آمریکا، این کار را می‌کنند. بومیان آمریکا هنر مقدس بسیار هندسی‌ای را پدید آوردند. آن‌ها حتی گاهی نقاشی‌های زیبایی را روی زمین‌های ماسه‌ای می‌کشند و افراد را برای شفا یافتن یا برای رسیدن به حالات معنوی در وسط آن‌ها قرار می‌دهند؛ نقاشی‌هایی که هندسی محض است. بخش اعظم این هنر، مانند هنر اسلامی، «انتزاعی» است و ویژگی هندسی دارد و این امکانی است که در بیش از یک سنت تحقق یافته است.

ما این امکان را تنها در صورتی می‌توانستیم دریابیم که دچار خطایی نمی‌شدیم که به باور من در چند سده‌ی اخیر در غرب رخ داده است؛ به این معنا که ما در بخش اعظم فلسفه‌ی جدید غرب شاهد قول به شکاف میان mythos (اسطوره) و logos (خرد) هستیم. فیلسوفانی که درباره‌ی این بی‌توجهی سخن می‌گویند، حرفشان درست است؛ هنگامی که می‌گویند تمدن جدید mythos (اسطوره) را

کشته است. اما حرفشان یکسره پذیرفته نیست، چرا که آن‌ها بی‌درنگ logos (خرد) را به reason (عقل) فرو می‌کاهند و آن را رو در روی myths می‌گذارند. اگر ما چنین کنیم، دیگر رابطه‌ی میان اسطوره و هنر مقدس را نمی‌توانیم دریابیم. چرا که با این کار اهمیت خرد را - که بنا به فهم سنتی، آن، هم با logos و هم با mythos ارتباط دارد - نادیده می‌انگاریم.

اسطوره و نماد با هم پیوند درونی دارد. من بر آنم که بی‌نماد، هیچ هنر مقدسی در کار نیست. اما بی‌اسطوره - چنان‌که گفتم - ممکن است هنر مقدسی بر پایه‌ی تجلی غیراسطوره‌ای حقیقت وجود داشته باشد. اما اگر اسطوره و نماد را یک حقیقت بگیریم، در این صورت البته آن‌ها برای هنر مقدس به ضرورتی تبدیل می‌شوند. اسطوره نمادی زنده و فعال است. معنای اسطوره و نماد و رابطه‌ی آن‌ها در سده‌ی بیستم در غرب، به دست برخی از محققان، به‌ویژه میرچا الیاده - آن هم در کتاب *اسطوره‌ها و نمادهای او* مطرح شد که اینک به انگلیسی هم درآمده است - و نیز به دست شماری دیگر از نویسندگانی مطرح شد که همگی، مستقیم یا غیرمستقیم، از نویسندگان سنت‌گرایی مانند کوماراسوامی و گتون متأثر بودند. همچنین کتاب *Sicence Symboles Fondementaux la Scare* اثر گتون هم که ترجمه‌ی انگلیسی خوبی از آن موجود است، در این باب اهمیت ویژه‌ای دارد. این نویسندگان نشان دادند که نمادها، نشانه‌ها، یا تصاویر، ساخته‌ی دست بشر نیست. اگر شما نماد را بازتاب حقیقتی متعالی در مرتبه‌ای پایین‌تر بدانید، در این صورت آن نماد در شکل ایستای خود همان چیزی است که ما معمولاً در استفاده از واژه‌ی «نماد» مد نظر داریم. بگوییم نماد صلیب یا دایره یا مارپیچ یا چیزی مانند این‌ها در شکل پویایش اسطوره‌ای می‌شود که در تاریخ مقدس نقش دارد. هر اسطوره‌ای به‌راستی قانونی فراتاریخی درباره‌ی حقیقتی بنیادین است. اسطوره حقیقتی است که نقشی فرازمانی دارد. از این رو اسطوره از واقعیات تاریخی، واقعی‌تر است و این واقعیت که ما امروزه با گفتن این که «خب، واقعیات تاریخی واقعی‌اند در حالی که فلان چیز اسطوره است» و مرادمان از اسطوره بودن، نادرست بودن است، ریشه در این دارد که ما بینش نسبت به حقایق فراتاریخی و فرازمانی را از دست داده‌ایم. حال اگر معانی نماد و اسطوره را بنا به تعریفی که من از آن‌ها کرده‌ام با هم در نظر بگیریم، می‌توان گفت که اسطوره به خودی خود نمادی است که در هنر تمدن‌هایی که ساختار دینی‌شان اسطوره‌ای است، مورد تأکید است. در حالی که نمادهای غیراسطوره‌ای نیز اصلاً نامحتمل نیست. هر تمدنی که فهم اسطوره و نماد را از دست بدهد، دیگر نمی‌تواند هنر مقدس بیافریند و این همان چیزی است که در غرب جدید اتفاق افتاد؛ مگر پاره‌ای ابعاد حاشیه‌ای آن که بیرون از جریان اصلی بودند.

نقاش بلندآوازه‌ی فرانسوی سده‌ی بیستم، روثو Rouault، که نقاش دینی بسیار مهمی است، تصاویر جدید تکان‌دهنده‌ای از مسیح را کشیده است که در عین حال معنای دین‌داری که آن حضرت از آن برخوردار بود، در آن‌ها موج می‌زند. این نقاش زمانی گفته بود: «هرچند یک نقاشم، راضی بودم بازویم را قطع کنند، اگر می‌توانستم در دنیایی زندگی کنم که در آن، نماد زنده بود و می‌توانستم از آن‌ها در نقاشی بهره بگیرم.» در تمدن سده‌های میانه‌ی اروپا یا در تمدن خود ما یا در تمدن هندوستان و یا در هر تمدن سنتی دیگری، نمادها و اسطوره‌ها زنده بودند و زبان مشترکی هم برای گفتمان وجود داشت که بر پایه‌ی همان نمادها استوار بود. مثلاً در شعر فارسی، هنوز نمادها زنده است. هنگامی که ما درباره‌ی ساقی و می می‌خوانیم، هنوز هم این‌ها بخشی از زبان نمادینی را تشکیل می‌دهد که برای فرهیختگان قابل فهم است. شعر عرفانی فارسی تقریباً مانند هنر مقدس است و بر تارک سنت شعر فارسی جای دارد.

به نظر من، شما پرسش مهمی را مطرح کردید و می‌خواهم توضیح دهم که چرا من در آثار خود به اسطوره‌شناسی جز اشارات گاه و بی‌گاه چندان نپرداختم. دلیل این امر آن است که نیاز به این کار را واقعاً احساس نمی‌کردم. چون در عین وقوف به اهمیت اسطوره‌شناسی، می‌دیدم که قبلاً کسانی مانند کوماراسوامی و به‌ویژه درباره‌ی هند، هاینریش زیمر و آن دانیل لو، به طور کامل و عمیقاً به آن پرداخته‌اند. من شخصاً به ظهور غیراسطوره‌ای مابعدالطبیعه بیش‌تر علاقه داشتم. مثلاً هنگام مطالعه‌ی تفکر یونانی، آنچه مرا به سوی خود می‌کشید، فیلسوفان اولیه‌ی یونان یا همان پیش از سقراطیان، سقراط، افلاطون، ارسطو، و مکتب نوافلاطونی بعدی، به‌ویژه فلوطین و پروکلس بودند. من به مطالعات خود در این باره ادامه می‌دادم، اما برایم چندان راضی‌کننده نبود که به جای خواندن مابعدالطبیعه‌ی فلوطین به مطالعه‌ی آن‌همه خدایان انسان‌انگاری بپردازم که بر قله‌ی کوه المپ علیه هم‌دیگر می‌جنگیدند. اما البته آن، صورت منحط دین یونانیان بود که از معنای اولیه‌اش تهی شده بود. پس از چندین دهه مطالعه‌ی فراوان درباره‌ی تبیینات فلسفی دین المپی

و درباره‌ی اسطوره‌شناسی یونانی بود که تا اندازه‌ای به آن علاقه‌مند شدم و آن را جدی گرفتم. با این همه، جلوه‌های رسمی اسطوره‌های دین یونانی به اندازه‌ی جلوه‌های فکر انتزاعی آن‌ها برایم جالب نیست. درباره‌ی هندوستان هم باز بیش‌تر به - بگوئیم - گیتا و اوپانیشادها علاقه‌مندم تا به حماسه‌های بزرگ. با این همه، آن حماسه‌ها را می‌خوانم و زیبایی چشم‌انداز اسطوره‌شناختی‌شان را درک می‌کنم. اما علاقه‌ی شخصی‌ام نیست. من به معنای دیگری از نمادگری بیش‌تر علاقه دارم؛ هرچند که برای دیدگاه اسطوره‌شناختی هم بیش‌ترین احترام را قائلم.

بنابراین این که من در آثارم چندان به موضوعات اسطوره‌شناختی نپرداختم، اصلاً از سر مخالفت با آن نبوده است. هیچ جامعه‌ای - حتی جامعه‌ی اسلامی - بی‌اسطوره نمی‌تواند زنده بماند. بسیاری از این متفکران اسلامی متجدد که می‌کوشند تا عقل‌گرایی پیشه کنند و اسطوره‌های اسلامی را - به معنایی که من این اصطلاح را به کار می‌برم - از جوامع خود بزدايند، یکسره در اشتباهند. چرا که آن‌ها با این کار دنیای اطراف خود را سکولاریزه می‌کنند. کشتن اسطوره، به منزله‌ی سکولاریزه کردن دنیا و همان کشتن امر مقدس است. اما از این‌جا نتیجه نمی‌شود که باید هر سنتی، حقیقت خود را با تعبیری صرفاً اسطوره‌شناختی بیان کند؛ گرچه هیچ سنتی هم بی‌اسطوره نمی‌تواند کامل باشد. مثلاً معراج پیامبر اسلام هم واقعیت تاریخی و هم حقیقتی مابعدالطبیعی است. اما در عین حال اسطوره‌ای به معنای درست کلمه هم هست که حقیقتی مربوط به همه‌ی زمان‌ها را در خود دارد. از همین روست که عارفان در هر سده‌ای کوشیده‌اند تا از آن الگو بگیرند و خیلی‌ها هم درباره‌ی معنای نمادین و باطنی آن دست به قلم برده‌اند.

۴

مقدسات انسان مدرن

اگر ممکن است به معنای امر مقدس در جهان غرب بازگردیم زیرا با این که می‌دانم شما با این منظر مخالفید، مایلم نظرتان را بدانم. از نظر بسیاری از انسان‌شناسان معاصر، جاهایی مانند Disney World هست که به صورت فضایی عبادی برای کسانی است که می‌توانند در آنجا امر مقدس را تجربه کنند. بنابراین وقتی از آن‌ها می‌پرسی، در پاسخ می‌گویند که فرهنگ غرب تهی از مقدسات نیست. می‌دانم که شما با این سخن مخالفید و فکر می‌کنید که فرهنگ غرب به صورت گسترده‌ای تهی از مقدسات است. نظر شما درباره‌ی دنیای جدید و نحوه‌ی کوشش مردم برای یافتن امر مقدس چیست؟ و چون آن‌ها مقدسات را در هیچ جای دیگری نمی‌یابند، می‌کوشند تا در جاهایی مثلاً مانند Disney World آن را بیابند؟

بله؛ پرسش بسیار خوبی است. زمانی میرچا الیاده گفته بود: «انسان جدید گام از گام بر نمی‌دارد تا این که همه‌ی خدایان را کشته باشد.» که این سخن او به معنای نابودی همه‌ی مقدسات است؛ چنان‌که او در کتاب *امر مقدس و امر دنیوی* بدان اشاره می‌کند و کاملاً هم درست می‌گوید. مشخصه‌ی تجددگرایی این بوده است که برای زدودن همه‌ی آثار مقدسات از زندگی انسان بکوشد. مثلاً پوزیتیویست‌های حلقه‌ی وین می‌خواستند که مانند یک جاروبرقی - اگر به زبان فلسفی سخن بگوییم - همه‌ی «تار عنکبوت‌های» مابعدالطبیعه را بروبند و نیز همراه با آن معنای امر قدسی را نیز نابود کنند. انسان سنتی به تعبیر فریتیوف شوان، دارای «روحی نمادگرا» است. یعنی روحی دارد که می‌تواند نمادهای مقدس را ببیند. اما انسان جدید دیگر نه نمادها، بلکه فقط و فقط امور واقع را می‌بیند. جالب نیست که ما در زبان فارسی واژه‌ای معادل fact نداریم و باید برای آن از واژه‌ی «امر» یا مانند آن استفاده کنید. همین مطلب درباره‌ی زبان عربی هم درست است. ما هزاران سال است که بی آن که واژه‌ای برای fact داشته باشیم، سر کرده‌ایم و این جای درنگ بسیار دارد. چرا که نشان می‌دهد که ما به لحاظ سنتی در عالمی به سر می‌بریم که نه جولان‌گاه امور واقع (fact)، بلکه قلمرو نهادها بوده است. در حالی که عالم مدرن معنای نمادها و امر قدسی را از دست داده و نمادها به امور واقع فرو کاسته است. البته منظورم همه‌ی کسانی نیست که در دنیای مدرن زندگی می‌کنند. چون ممکن است روستای کوچکی در ایرلند، ایتالیا، فرانسه، و یا هر جای دیگری باشد که در آنجا هنوز دین نیرومند است و معنای حضور اسطوره‌ها و نمادها در زندگی پررنگ مانده باشد که این مطلب نه‌تنها در جهان کاتولیک، بلکه در جهان پروتستان نیز صادق است. یعنی هنوز معنایی از امر قدسی در آن‌ها بر جای مانده است. اما به معنایی، پیروان آیین پروتستان بسی بیش از پیروان آیین کاتولیک به سکولار کردن دنیای پیرامون خود کمک کردند. آن‌ها از سویی کوشیدند که مقدسات را به حوزه‌ی اعمال عبادی و به رابطه‌ی میان خدا و انسان محدود کنند و از سوی دیگر اجازه دادند تا عالم بیرون به گونه‌ای گسترده به سکولاریزم روی آورد. من نمی‌خواهم به همه‌ی عوامل تاریخی زمینه‌ساز سکولاریزاسیون عالم، فقدان روح نمادگرا، و نبود بینش نسبت به سرچشمه‌ی امور مقدس بپردازم. چرا که این موضوع بسیار پیچیده است. بلکه می‌خواهم به این پرسش بسیار مهمی بازگردم که شما مطرح کردید.

نقش امر قدسی بر جان آدمی به سادگی زدودنی نیست. آدمی می‌تواند - باز هم به تعبیر الیاده - «خدایان را بکشد». اما نمی‌تواند جایی را که امر قدسی در جان او خانه کرده، ویران کند. انسان جدید، با این که می‌توان گفت در کشتن خدایان و نابودی مقدسات توفیقی داشته، نمی‌تواند جای‌گاهی را که آن امور در جان او داشته‌اند ویران کند. از این رو چیزی نمی‌گذرد که او برای پر کردن این جای خالی در صدد جایگزینی برمی‌آید و این همان چیزی است که امروزه شاهد آنیم. مثلاً - پیش از آن که نوبت به Disney World برسد - صعود به کوه را

در نظر بگیرید. این جور صعود قهرمانانه به کوه که می‌کوشند تا از جایی از کوه بالا بروند که تقریباً مانند دیوار صافی است و کوه را فتح کنند، امروزه هنگامی رخ می‌دهد که دیگر مردم از کوهستان‌های معنوی صعود نمی‌کنند. صعود به کوه در دنیای جدید، گذشته از خوار شمردن طبیعت و چیرگی بر آن، بر نوعی جایگزین برای صعود و تعالی معنوی نیز دلالت می‌کند. با اختراع هواپیما، پرواز در فضا ممکن شد و بسیاری هم اشتیاق پرواز در سر دارند. البته شمن‌ها هر روزه در فضای معنوی پرواز می‌کنند و تجربه‌ی پرواز در همه‌ی تمدن‌های سنتی وجود دارد، به شرط آن که به جای خرید بلیط هواپیما از افرانس، به تربیت معنوی خویش همت‌گماری تا بتوانی پرواز کنی. شما می‌توانید امروزه فهرستی بلند و بالا از فعالیت‌ها و کوشش‌هایی را تهیه کنید که تنها برای جبران کمبود امور معنوی و مقدس انجام می‌گیرد.

آنچه در جاهایی مانند Disney World و حتی در مراکز خرید در ایالات متحد اتفاق افتاده است، کوششی است برای آن که جایگزین‌هایی را برای کلیساهای جامع و اماکن مقدس مربوط به تمدن سنتی غرب ایجاد کنند. مردم معمولاً یکشنبه‌ها نه به مراکز خرید، بلکه به کلیساها می‌رفتند که البته هنوز هم کسانی چنین می‌کنند. اما بیش‌تر مردم رفتن به مراکز خرید، پارک‌ها، و جاهایی مانند Disney World را که به مراکز زندگی سکولار تبدیل شده و هویت زندگی امروزه را مشخص می‌کند، ترجیح می‌دهند. من تا اندازه‌ای با شمال موافقم. اما چنین جاهایی مقدس نیست. آن‌ها جایگزین دروغینی برای مقدسات بوده و از همین روست که اگر به زبان معنوی سخن بگویم، زشت هستند. و نیز از همین روست که بسیاری از انسان‌های هوش‌مند با حساسیت معنوی بالا، در این جور فضاها جایی ندارند. آدم هوش‌مند در سده‌ی سیزدهم از کلیسای جامع طرد نمی‌شد. مثلاً سن‌توماس هیچ دردسری در رفتن به کلیسای جامع روزگار خود نداشت. حتی خود دانشگاه پاریس و سوربن - که شما در آن درس خوانده‌اید - در سده‌های میانه جای بسیار زیبایی بود که به کلیسای جامعی می‌مانست و از معماری مقدسی برخوردار بود.

نمازخانه‌ی سن‌چپل در کلیسای سن‌لویی، که شاه‌کاری دینی است نیز همواره زیارت‌گاه جماعت بسیاری از فرهیختگان و آدم‌های متشخص فرهنگی است. اما روشن است که هیچ‌کدام آن‌ها در این بازدید احساس برآشفستگی یا رنجش نمی‌کنند. این نمازخانه چندان زیباست که امروزه مردم حتی برای بازدید از آن پول می‌پردازند. باهوش‌ترین و فرهیخته‌ترین جهان‌گردان در پاریس به درون معبد عدالت the Ministry of Justice می‌روند تا فضای زیبای نمازخانه‌ی آن را که فضایی مقدس هم هست، ببینند. فرانسه‌ی سده‌های میانه برای سرگرم کردن و تفریح مردمش نیازی به Disney World ندارد. اکنون چرا شما که آدمی فرهیخته‌ای هستید اگر به Disney World بروید، پس از چند دقیقه می‌خواهید از آن‌جا بگریزید، مگر آن که به جایی بروید که در آن نمونه‌هایی از معماری مراکش یا هندوستان وجود دارد. شایان یادآوری است که شما همین که به چنین فضاهایی وارد شوید، احساس می‌کنید بیرون از این بازآفرینی‌های فضاهای سنتی، این‌همه چیزهای پلاستیکی، بادکنک‌ها، این همه تصنع‌ها، سروصداها و شلوغی‌ها، چیزی سطحی بیش نیست. من یک بار فقط برای این که بینم Disney World چیست، به آن‌جا رفتم و مخصوصاً هم برای دیدن Spscot Center رفتم که ویژه‌ی فرهنگ‌های سنتی گوناگون است. من از رفتن به جاهای دیگر خودداری کردم و بسیاری آدم‌های فرهیخته را نیز می‌شناسم که تا اندازه‌ای حساسیت معنوی دارند و آن‌ها هم همین کار من را کرده‌اند. جوامع سنتی، فضایی را می‌آفرید که همه‌ی اعضای جامعه را از درس خوانده و بی‌سواد و خلاصه از همه‌ی اقشار بالا و پایین، به سوی خود کشید و در احاطه‌ی خود می‌گرفت؛ یعنی درست برعکس آنچه در دنیای جدید شاهد آهیم.

این جایگزین‌های جدید امر قدسی، روح را واقعاً ارضاء نمی‌کند و این معضل آشکاری است. عملاً هر پدر و مادر آمریکایی می‌خواهد که فرزندانش را یک بار به Disney Land یا Disney World ببرد. اما اگر قرار باشد که مردمان عادی آمریکا هر روزه به چنین جاهایی بروند، پس از اندک زمانی، به بهانه‌ای از رفتن به آن‌جا سر باز می‌زنند. در مقابل، در شهرهای سنتی، مردم هر روزه و در تمام طول عمرشان اماکن مقدس را می‌بینند و هرگز از آن دل‌زده و خسته نمی‌شوند. از این رو روشن است که حتی از منظر انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی هم این‌ها پدیده‌های یکسانی نیستند. اما به نظر من اشاره به این مطلب مهم است که چنین فضاهای مدرنی نشان‌دهنده‌ی ایجاد جایگزین‌های دروغینی به جبران نبود امر قدسی به شمار می‌آید.

بله؛ اما ظاهراً این تجربه جلوی ظهور این واقعیت را می‌گیرد که لحظه‌ای فرا می‌رسد که هنر می‌میرد. من واقعاً مایلیم بدانم که بعد از این همه کار که باید بکنیم، این نگرانی فلسفی درباره‌ی این واقعیت که در دنیای امروز هنر دارد از میان می‌رود، تا چه اندازه جدی است. فکر می‌کنم که حتی اگر دیگر نتوانیم هنر مقدسی بیافرینیم، هنوز می‌توانیم آن را در حافظه‌هایمان نگه داریم. چون هنوز آن را در موزه‌ها نگه می‌داریم. ما این هنر را در حافظه‌ی خود حفظ می‌کنیم، چنان‌که سنت ادبی در حافظه‌ی اشخاص می‌ماند. مثلاً در فیلمی درباره‌ی یک تمدن می‌بینیم که آن‌ها کتاب‌های آن تمدن را می‌سوزانند، اما خود مردم از آن‌جا که باید این میراث مکتوب را در حافظه‌شان نگه دارند، جای آن کتاب‌ها را می‌گیرند. مثلاً آدمی با خواندن جنگ و صلح تولستوی یا تماشای فیلم آن، بخشی از آن می‌شود و به نظر من، امروزه وضع هنر مقدس به این صورت درآمده است. یعنی این که ما حافظان زنده‌ی هنر مقدس شده‌ایم. و چنان‌که گفتید، ما دیگر این هنر را به‌راستی در زندگی تجربه نمی‌کنیم.

اول از همه بگذارید به بخش نخست پرسش شما بازگردیم. ما در دنیایی به سر می‌بریم که در آن هنر به کلی نمرده است. در واقع نه همه‌ی هنرها، بلکه فقط هنر مقدس سنتی است که دارد از میان می‌رود. امروزه مردم فقط چیزی می‌سازند و می‌گویند «خب، این هنر است». چه تفاوتی است مثلاً میان کسانی که به اوراق فروشی می‌روند و چند تکه از ماشین‌های اوراقی را برداشته، کنار هم نهاده، و به هم جوش می‌دهند و مجسمه‌ای جدید می‌آفرینند و [سازندگان] مجسمه‌های سنتی و تندیس بودا یا مانند آن؟ البته که من هر دوی آن‌ها را به یک معنا هنرمند نمی‌دانم. و درست است که در دنیای جدید هنر سنتی البته گوشه‌نشین شده است. مدرنیسم به هر کجا که می‌رود، می‌کوشد تا هنر سنتی را نابود کند. این فرآیند تا اندازه‌ی بسیاری با مسأله‌ی پول درآوردن و حرص و آز هم سروکار دارد. زیرا جامعه‌ی صنعتی مدرن می‌خواهد فرآورده‌های ماشینی را جایگزین کالاهای ساخت انسان کند. چرا مردم همواره به جزیره‌ی بالی می‌روند؟ به این دلیل که در این جزیره هنوز سنت‌های زنده و پرشور ساختن کالاها با دست به چشم می‌خورد و مردم می‌خواهند برای اندک زمانی هم که شده، از دنیایی بگریزند که در آن تولیدات ماشینی جای هنرهای دستی را گرفته است. در این جزیره هر چیزی اصالتاً هنرمندانه است و آوازه‌اش نیز از همین روست. جاهای بسیاری در جاوه [اندونزی] مانند همین جزیره است که زیاد معروف نیست. آدمی در چنین جاهایی است که سنت‌های هنری را سرزنده می‌بیند. اما جریان تجدد این هنرهای سنتی را نابود کرده و آن‌ها را به حاشیه‌ی جامعه، یعنی به موزه‌ها و به خاطره‌ها رانده است.

اما این همه‌ی ماجرا نیست. بلکه موج دیگری نیز در راه است که بسیار هم جالب است. اگر سی یا چهل سال پیش، کسی درباره‌ی افول یا مرگ هنرهای سنتی و مقدس در بیش‌تر نقاط عالم سخن می‌گفت، حرفش از امروز به حقیقت نزدیک‌تر بود. من نمی‌کوشم تا چالش عظیمی را که جامعه‌ی سنتی مدرن پیش روی هنرهای سنتی نهاده است و نابودی گسترده‌ی هنر سنتی به دست تولیدات ماشینی را کوچک جلوه دهم. اما به نظر من، هنر سنتی تا اندازه‌ای هم کمابیش احیا شده است؛ هرچند افول و به حاشیه رانده شدن هنرهای سنتی با گسترش صنعتی شدن دنیای مدرن، تقویت هم شده است.

بیاید خود جهان اسلام را در نظر بگیریم. تا حدود پنجاه سال پیش، یعنی در میانه‌ی سده‌ی بیستم، حامیان هنرهای سنتی، یا اشراف ثروتمند و یا طبقه‌ی بازرگانان مرفه بودند. البته متصوفه و علمای دین هم از پاره‌ای هنرها حمایت می‌کردند. اما فعلاً کاری به آن‌ها نداریم. بیش‌تر اشراف و تجار ثروتمندی که حامیان اصلی این هنرها بودند، تا آن زمان کاملاً متجدد شده بودند. در کشور ما ایران، تا چهل پنجاه سال پیش، در خانه‌ی اشراف چیزی جز فرش‌های ایرانی نبود و بقیه‌ی وسایل، شامل کالاهای بنجل فرانسوی یا از دیگر کشورهای اروپایی مربوط به دوره‌ی مدرن، از مبلمان گرفته تا ظروف چینی و نقاشی‌ها می‌شد. آن‌هایی که حامیان هنرهای سنتی بودند، رفته‌رفته می‌کوشیدند تا از فرهنگ سنتی خود فاصله بگیرند و اندک کسانی به این امر توجه می‌کردند که اگر از صنعت‌گران ایرانی چیزی نخرید، کم‌کم این هنر فرومی‌میرد و پس به یادگاری هنر پدر رغبت نمی‌ورزد. همین امر درباره‌ی بقیه‌ی نقاط جهان اسلام هم درست است. اینک که پنجاه سال از آن زمان می‌گذرد، وضع هنرها در جهان اسلام بدتر که نشده، تا اندازه‌ای بهتر هم شده است و خود این واقعیت با توجه به فرآیند شتابان صنعتی شدن که ادامه داشته است، بسیار چشم‌گیر است. دو کشور ایران و مراکش، طلایه‌داران احیای هنرهای سنتی‌اند. چون [در این دو کشور] وضعی پیش آمد که حمایت از این هنرها را در پی داشت. ملکه‌ی سابق ایران حامی بزرگ هنرهای سنتی بود و به این

هنرها عشق می‌ورزید و کسانی مانند من هم از این واقعیت سود جسته و به حمایت از هنرهای سنتی و احیای آن‌ها همت گماشتند، که ملکه در همه‌ی این کوشش‌ها پشتیبان ما بود. در مراکش هم مرحوم شاه حسن عاشق هنر و معماری سنتی بود و کاخ‌ها، مساجد، کتابخانه‌ها، و دیگر جاهای زیبایی در سرتاسر کشور ساخت که در هر کدام آن‌ها صنعت‌گران و هنرمندان فراوانی به کار گرفته شدند و این فعالیت به هنرهای سنتی که در حال احتضار بود، جانی تازه بخشید.

تقریباً هفتاد هشتاد درصد اجناسی که در بازارهای کشورهای اسلامی امروزه به فروش می‌رسد، عموماً آت‌و‌آشغال‌های پلاستیکی ساخت هنگ‌کنگ، یا در گذشته ساخت ژاپن است. امروزه ژاپن ثروتمندتر از آئی است که چنین چیزهایی تولید کند و لذا، در حال حاضر چین جای ژاپن را گرفته است. اما کم‌کم می‌توان شاهد آغاز گرایش در جهتی متفاوت بود. کالاهایی که امروزه در بازارهای بسیاری از کشورهای اسلامی و نه تنها در ایران و مراکش یافت می‌شود، شامل بسیاری اجناس سنتی و زیباست که بی‌گمان بیش از آن است که تا چند دهه پیش وجود داشت. این، تصویر کاملاً رضایت‌بخشی نیست. اما امروزه نیروی ویژه‌ای به مراتب بیش از پنجاه سال پیش، برای نگهداشت هنرهای سنتی صرف می‌شود. شما در این بیست سال اخیر در ایران شاهد بوده‌اید، اما من نبوده‌ام. ولی فکر می‌کنم که هنوز چنین احیایی [درباره‌ی هنرهای سنتی] بر اساس همان چیزی که ما در دهه‌های شصت و هفتاد برای انجامش می‌کوشیدیم، در حال انجام است. یعنی می‌خواستیم هنرها و صنایع دستی، گچ‌بری و گچ‌کاری، نقاشی و نساجی را احیا کنیم. و البته در بن این کوشش‌ها، احیای معماری و خوش‌نویسی مقدس قرار دارد که برترین هنرهای مقدس در ایران، مراکش، و دیگر بلاد اسلامی به شمار می‌رود.

در هندوستان، به معنایی به دلیل عوامل ملی، وضعیت تا اندازه‌ای دشوارتر بوده است. اما حتی در همان‌جا هم حرکتی را در جهت احیای هنرهای سنتی هندی می‌بینیم. اصلی‌ترین هدف تأسیس مرکز هنر ایندیرا گاندی در دهلی، پژوهش درباره‌ی هنرهای سنتی هند و محافظت از آن‌هاست. البته قضیه‌ی ژاپن بسیار جالب است. این کشور که صنعتی‌ترین کشور غیرغربی است، در عین حال کشوری است که تا همین چند سال پیش می‌کوشید تا از هر راه ممکن هنرهای سنتی خود، به‌ویژه هنرهای مقدسی مانند باغ‌ذن و معابد بودایی و شیتو را حفظ کند. در این‌جا توجه ویژه‌ای به معبد اصلی شیتو در جزیره‌ی آیز *the Island of Ise* هست؛ معبدی که هرچند سال بر پایه‌ی مبانی کاملاً سنتی آن را بازسازی می‌کنند. ژاپنی‌ها توانسته‌اند هنرهای سنتی‌شان را خیلی خوب تاکنون حفظ کنند. درباره‌ی چین قضیه با دشواری بسیار همراه است. چرا که حکومت مارکسیستی آن تا مدت‌های مدید هنر سنتی را به چیزی نمی‌گرفت. اما هنر چینی بسیار پرخریدار بود. از این رو آن‌ها دست به تولید انبوه کپی‌های ارزان‌قیمتی از هنر سنتی‌شان زدند. اما حتی در خود چین هم اعتقاد بر این است که گلدان‌های چینی اصیل، که بر پایه‌ی هنر کامل سنتی ساخته شده، در بازار بین‌المللی نسبت به کپی‌های ارزان و درجه‌ی دوم آن بسیار پرفروش‌تر است. به این ترتیب، حتی در چین هم اوضاع درباره‌ی هنرهای سنتی رو به بهبود است. در پایان پاسخ به پرسش شما، من نمی‌پذیرم که تجددگرایی همه‌ی هنرهای سنتی را نابود کرده است. بی‌گمان تجددگرایی ویرانی‌ها و آسیب‌های زیادی را در این باره به بار آورده است. اما در طول پنجاه سال اخیر، جنبش مخالفی نیز به راه افتاده است که بسیار دل‌گرم‌کننده است. ناگفته پیداست که آنچه من درباره‌ی این تمدن‌های غیرغربی گفتم، درباره‌ی تمدن غربی که در آن‌جا هنرهای سنتی به مراتب کم‌رنگ‌تر مانده است، صدق نمی‌کند. که البته این خود دلیلی است برای توجه بیش‌تر.

به این ترتیب، منظور شما این است که ما کم‌کم داریم وضعیت را روشن‌تر می‌بینیم. زیرا این مرا به یاد گفته‌ی جان راسکین می‌اندازد. من در یکی از آثار او این گفته‌ی جالب را یافته‌ام که می‌گوید: «بزرگ‌ترین کاری که روح بشر همواره در این عالم می‌کند، این است که چیزی را ببیند و آشکار بگوید که آن چیست.» بنابراین از نظر راسکین، روشن‌بینی (*to see clearly*)، شعر، پیش‌گویی، و دین است و نیز برای هنر او همان روشن‌بینی است. فکر می‌کنم منظور شما این است که ما اکنون داریم می‌کوشیم تا روشن ببینیم، پس از آن که سالیان سال کور بوده‌ایم.

بستگی دارد که این «ما» که باشد. بله؛ بسیاری از مردمان غیرغربی اکنون می‌توانند روشن‌تر از پیش ببینند. در غرب هم کسانی هستند که «می‌بینند». اما در آن‌جا هنرهای سنتی چنان نابود شده است که برای غریبان دشوار است که به بازگشتی بزرگ تن در دهند؛ هرچند

کم‌وبیش شاهد چنین بازگشتی هستیم. این‌جا در واشنگتن و در اسکندریه - که در آن‌جا مردم به سفال‌گری، نساجی سنتی، و مانند آن مشغولند - کالاهایی را انسان‌ها با دست می‌سازند. اما آن‌ها هنوز در حاشیه‌ی جامعه‌اند و تولیداتشان در مقایسه با این‌همه تولیدات ماشینی که در مال - مارت Mal-Mart و جاهایی مانند آن به فروش می‌رسد، ناچیز است. با این‌همه، این حرکتی در مسیر درست است که در پاره‌ای کشورهای اروپایی هم می‌بینیم. اما در جهان غیرغربی، بسیار از هنرهای سنتی هنوز پابرجاست و بسیاری هنرها هم هست که نیاز به محافظت دارد. وانگهی؛ جای تأسف است که بیش‌تر رهبران دوران جدید نسبت به اهمیت هنر سنتی و حفظ آن غافل بوده‌اند. اما امروزه کسان بیش‌تری در مسند تصمیم‌گیری و قدرت هستند که ارزش حفظ هنر سنتی را بیش از گذشته درک می‌کنند و این امر را می‌توان در سرزمین‌هایی از اندونزی و عمان گرفته تا چین و مراکش دید. نمی‌گویم که الان همگان اهمیت موضوع را دریافته‌اند و باید مرجع ضمیر «ما» را مشخص کرد. اما [آن‌چه هست] تقریباً در هر کشوری - حتی در مصر که مدت‌های مدیدی نسبت به هنرهای سنتی‌اش بی‌اعتنا بود و یکی از مراکز اصلی هنر اسلامی به شمار می‌رود - کسانی هستند که امروزه به اهمیت حفظ هنرهای سنتی بیش از گذشته واقفند.

هنگامی که حسن فتحی جوان بود، کسی به او توجه نمی‌کرد. او روستای بسیار زیبایی را با هزینه‌ی بسیار پایین در ساحل نیل، بر پایه‌ی معماری سنتی ساخت. جایی باورنکردنی بود. اما وزارت مسکن البته به این دلیل که با قرارداد بستن با پیمانکاران جدیدی که خانه‌های زشتی هم می‌ساختند خیلی بیش‌تر می‌شد پول درآورد، به مردم اجازه‌ی استفاده از آن را نداد. در روش حسن فتحی امکان فساد مالی زیادی نبود. چرا که وقتی شما به سبک سنتی و با استفاده از مصالح سنتی و نیروی کار محلی بسیار ارزان ساخت‌وساز کنید، امکان فساد مالی چندانی فراهم نمی‌شود. چون سودی در آن روستا نبود، وزارت مسکن از آن‌جا حمایت نکرد. اما اکنون حسن فتحی در مصر قهرمانی ملی است. من هنگامی که همین چند سال پیش به منطقه‌ی دریاچه‌ی فیوم Lake Fayyum رفتم - دریاچه‌ای بسیار زیبا و در واقع تنها دریاچه‌ی آن منطقه، که از قاهره تا آن‌جا دو ساعت راه است - بسیار خوشحال شدم از این که دیدم خانه‌های دکترها، استادان دانشگاه، وکلا، و متخصصان بسیاری در آن‌جاست و آن‌ها جاهایی را برای تعطیلات آخر هفته‌شان در کنار آن دریاچه ساخته‌اند؛ ساختمان‌هایی که مانند هجوم ناخوش‌آیندی که معمولاً توسط مجتمع‌مسکونی‌های شهری در بیرون از شهرها صورت می‌گیرد، زشت و بدنما نبود. چرا که تقریباً همه‌ی آن خانه‌ها را به سبک حسن فتحی ساخته‌اند که کاملاً با چشم‌انداز منطقه سازگار است. من احساس توأمی داشتم از این که هم در مصر سنتی هستیم و هم در پایان سده‌ی بیستم، که این واقعاً عالی بود و از مشاهده‌ی این تحول بسیار تحت تأثیر قرار گرفتم.

امروزه بسیاری از مصری‌ها از همان «دیدن» به معنای مورد نظر راسکین برخوردارند. اما قبول ندارم که هر کسی «می‌بیند». این‌گونه نیست. زیرا در هر کشور اسلامی و نیز در هندوستان، چین، و دیگر بخش‌های عالم، حتی در ژاپن، خیلی‌ها هستند که «نمی‌بینند». اما امروزه اندک کسانی از این توانایی «دیدن» برخوردارند. به همین دلیل است که من گفتم اوضاع برگشته است. حتی در ترکیه‌ی سکولار هم که سکولاریزم عرصه را بر اسلام هرچه تنگ‌تر می‌کند و تا سرحد امکان نقش تقدس را نابود می‌سازد، امروزه بسیاری دریافته‌اند که معماری زیبای ترکی، خوش‌نویسی - حتی خوش‌نویسی عربی و فارسی که ممنوع است - و کاشی‌کاری دوره‌ی عثمانی و مانند آن، بسیار مهم است و حتی به جذب گردش‌گران پرداخته‌اند و از این رو کوشش‌های بسیاری برای حفظ هنرهای سنتی‌شان صورت می‌دهند. خوش‌نویسان ترک و حتی زنان خوش‌نویسی - که مایه‌ی شگفتی است - هستند که در سنین بیست یا سی سالگی‌شان به مطالعه و پژوهش در خوش‌نویسی که برترین هنر مقدس اسلامی است، مشغولند. بسیاری از مساجد زیبای تازه‌ساخت در ترکیه، کاملاً بر پایه‌ی معماری دوره‌ی عثمانی بنا می‌شوند؛ مانند مسجد جدیدی در قونیه و حتی در پایتخت ترکیه‌ی سکولار، آنکارا نیز مساجد جدیدی بر اساس معماری مقدس سنتی ساخته می‌شوند.

بنابراین نبردی در این باره در جریان است که برنده‌ای ندارد. یکی از بزرگ‌ترین پیکارهایی که من در طول چندین دهه درگیر آن بوده‌ام، دقیقاً همین کوشش برای زنده نگه داشتن هنرهای سنتی است و چندی از آثارم، به‌ویژه کتاب *هنر اسلامی و معنویت*، و بسیاری از مقالات من نیز که در کشورهایمانند ترکیه، اردن، و مصر تأثیرگذار بوده است، در همین باره است. این کتاب را در ایران کسی به فارسی برگرداند که او را نمی‌شناختم. اما گویا از چهره‌های سرشناس ایران پس از انقلاب بود که به قرار معلوم بر اثر رفتن روی مین کشته شد. او

باید آدم بسیار برجسته‌ای در فهم هنر سنتی بوده باشد.^۱ آثار من را درباره‌ی هنر سنتی، بسیاری از معماران و هنرمندان ایرانی می‌خوانند و بسیار مایه‌ی شگفتی است برای من که این همه نامه از ایران - در واقع به صورت ماهانه - از دانشجویان دکترای معماری و هنر دریافت می‌کنم؛ نه از دانشجویان فلسفه؛ دانشجویانی که درباره‌ی اهمیت معماری و هنر مقدس کار می‌کنند و در نامه‌هایشان پرسش‌هایی را درباره‌ی اصول آن از من می‌پرسند. البته برای من مایه‌ی خوشحالی است که این عقاید و مفاهیم به گونه‌ای روزافزون در حال فراگیر شدن است.

^۱ منظور دکتر نصر، شهید سید مرتضی آوینی است. - م.ف.

هنر اسلامی و پیام آن

اینک اجازه دهید به جوهره و پیام معنوی هنر اسلامی بپردازیم. شما در کتاب *هنر اسلامی و معنویت*، نوشته‌اید که اگر کسی از چیستی اسلام بپرسد، پاسخی بهتر از آن نیست که مسجد مزکویتا یا قرطبه، مسجد ابن‌طولون در قاهره یا مسجد جامع اصفهان را نشانش دهیم. آیا این سخن بدان معنا نیست که از نظر ما هنر اسلامی، خود را در دل پیام اسلام نمایان می‌سازد؟

در مرتبه‌ی بصری قطعاً چنین است. شاید شگفت به نظر برسد که هنر - دست‌کم هنر تجسمی - که با جواهر عالم ماده و با امور مادی از جمله آجر، گچ، نقش، رنگ، و مانند این‌ها سروکار دارد، تجلی‌گاه درونی‌ترین ساحت دین باشد. اما ضرب‌المثل معروف هرمسی است که: «هر آن‌چه پست‌ترین است نمادگر چیزی است که والاترین است.» این، اصل بسیار عمیق و مهمی است که در این‌جا کاربرد فراوان دارد. هنر هر دینی بر پایه‌ی ابعاد اجتماعی و فقهی آن خلق نمی‌شود. بلکه از درونی‌ترین ساحت آن سرچشمه می‌گیرد. مثلاً درباره‌ی اسلام، هنر از شریعت خلق نمی‌شود. بلکه شریعت واضع شرط یا شرایطی است که هنر اسلامی در چارچوب آن شرط یا شرایط خلق می‌شود. مثلاً اگر شما معماری باشید که می‌خواهید بنایی اسلامی بسازید، باید احکام شرعی خاصی را درباره‌ی حقوق همسایه، شارع نبودن حریم خصوصی اهل خانه، نسبت آن‌جا با خیابان و مانند این‌ها، رعایت کنید. شما باید این واقعیت را بپذیرید که خانه‌تان طوری نسبت به فضاهای بیرون شارع باشد که زنان [خانه‌های اطراف] آزادانه بتوانند در فضای خانه‌شان رفت‌وآمد کنند. اما شریعت در آفرینش هنر اسلامی نقش مستقیم ندارد. هنر اسلامی از ساحت باطن، یعنی از حقیقت پیام اسلام سرچشمه می‌گیرد که در دل قرآن جای دارد. این جوهره‌ی پیام اسلام است که خاستگاه هنر اسلامی است و از همین روست که هنر مقدس در هر دینی، بازتاب باطنی آن دین در عالم ظاهر است.

من نمونه‌هایی را از مساجد ساخته شده از سنگ و آجر و کاشی و گچ را ذکر کردم. حال اگر شما بولدوزری می‌داشتید و به سادگی می‌توانستید این مساجد را ویران کنید، آیا در آن صورت با این کار معنای باطنی دین هم نابود می‌شود؟ خیر. اصلاً چنین نیست. بلکه با این کار تنها جلوه‌ی ظاهری آن حقیقت باطنی را خراب می‌کنید. این آثار هرچند نابودشدنی است، پیام باطنی اسلام را بازمی‌تاباند؛ پیامی که آدمی با حضور در این‌جور جاها به مراتب بیش از خواندن متون فقهی یا حتی کلامی و فلسفی آن را تجربه می‌کند. فلسفه با مفاهیم و کلام با دفاع از دین در مقام اثبات و شریعت با عالم عمل سروکار دارد. اما هنر مقدس سروکارش با عالم روح و با سویدای باطن است. از این روست که آن‌هایی که در تمدن اسلامی در پی باطنی‌ترین ابعاد دین بوده‌اند، در طبقه‌ی بزرگ‌ترین هنرمندان، معماران، خوش‌نویسان، شاعران، و موسیقی‌دانان جای گرفته‌اند.

بی‌دلیل نیست که بزرگ‌ترین شاعران پارسی‌گوی - مگر معدودی از آن‌ها - از جمله‌ی متصوفه و عرفا هستند. بزرگ‌ترین شاعران پارسی‌گوی، مدیحه‌سرا یا سراینده‌ی اشعار دنیوی نبوده‌اند. کسی که مقیم چین یا ژاپن است، چه علاقه‌ای می‌تواند به مسائل مربوط به زندگی در خراسان داشته باشد؟ اما چنان‌که می‌دانید، در دنیای معاصر، شعل مولوی برای همه‌کس خواستنی است. عالی‌ترین اشعار عارفانه را کسانی سروده‌اند که خداجو و در پی معنای باطنی دین بوده‌اند و بنابراین پیام فراگیری را در هنر شعرشان به نمایش گذاشته‌اند. بیش‌تر خوش‌نویسان عالم اسلام، عارفانی در جست‌وجوی حیات باطنی بوده‌اند.

همین گونه است درباره‌ی معماران و خطاطان بزرگ که در حیات باطنی اسلام جایی باز کرده‌اند و بسیاری از آن‌ها رسماً عضو طریقه‌های صوفیه بوده‌اند. در واقع در معماری، پیام باطنی و درونی فراگیری بود که از راه زبان، یا به قول ما فارسی‌زبان‌ها، سینه به سینه از استاد به شاگرد منتقل شده است. بیش‌تر این تعالیم حتی تا امروز به صورت مکتوب درنیامده است. همان تعالیم کاملاً درونی و باطنی بود که به این مردان اجازه می‌داد تا چنان بناهای چشم‌گیر تاریخی را بسازند و چنان آثار هنری بی‌نظیری را خلق کنند. این امور در ظاهر آسان می‌نماید. اما دانش ساخت آن‌ها از کجا می‌آید؟ منظورم مثلاً دانش مربوط به رنگ‌ها و که رنگ کوبالت را - بگوییم - در مساجد سلطانیه یا گوهرشاد در ایران پدید می‌آورد یا دانشی است که فضاهای این مساجد را به صورت آکوستیک درمی‌آورد. کدام علم، ساخت چنین عمارت‌هایی را میسر می‌ساخت که هفتصد سال در برابر زلزله مقاوم مانده است؟ چنین دانشی از کجا سرچشمه می‌گرفت؟ اندک کسانی خواهان طرح چنین پرسش‌هایی هستند. زیرا این پرسش‌ها دیدگاه کنونی رایج ما را نسبت به این چیزها به چالش می‌طلبد و از این رو معمولاً این پرسش‌ها با بی‌اعتنایی مواجه می‌شود. گرچه پرسش‌های منطقی و روشنی هستند. امروزه اگر بخواهید عمارتی را مانند آنچه در گذشته بوده بسازید، باید درباره‌ی فیزیک نوین، مهندسی، و علم مواد اطلاعاتی داشته باشید. وگرنه آن بنا بر سرتان فرو می‌ریزد. اما آن مردم از فیزیک سده‌ی نوزدهم بی‌خبر بودند. پس چگونه این عمارت‌ها را بر پا می‌کردند؟ این‌ها پرسش‌های گریزناپذیری هستند. در واقع در ساخت این عمارت‌ها، پای دانش باطنی در میان بود؛ چنان‌که درباره‌ی سازندگان کلیساهای غرب نیز چنین است. هندسه‌ی مقدس و علم مقدسی در کار است که نهفته است و این دانش با ساحت درونی و باطنی همان سنتی سروکار دارد که در عالم صورت‌های بیرونی تجلی کرده است. اما ما غالباً نسبت به حضور این علم مقدس بی‌توجهیم. الهیات مهم است، فلسفه مهم است، فقه مهم است، همگی آن‌ها مهم است، اما هیچ‌کدام آن‌ها جلوه‌ی بی‌واسطه‌ای از ساحت باطنی دین به شمار نمی‌آید؛ چنان‌که هنر مقدس این‌گونه است.

آیا می‌توان زیبایی هنر اسلامی را دریافت، بی آن که هیچ‌چیز درباره‌ی معنویت اسلامی دانست؟

به معنایی که پیش از این برایتان توضیح دادم، بله. شماری از غربیان هنر اسلامی را به این معنا می‌فهمند. باید درک شهودی عمیقی از عالم امور قدسی، از جمله گونه‌های مقدس غیر از آنچه از آن شماسات، داشته باشی و با عالم «دیگری» مأنوس باشی. وگرنه حتی اگر هم پیش چشم‌ت حاضر باشد، به آن توجهی نمی‌کنی. جالب است مصر هم که مرکز عمده‌ی هنر اسلامی است و هم البته تمدن عظیم مصر باستان را در خود دارد، هر ساله پذیرای میلیون‌ها جهانگرد است که بیش از نود درصد آن‌ها اصلاً هیچ علاقه و توجهی به هنر اسلامی موجود در مصر ندارند و به سراغ اهرام، Luxor Aswan، و جاهایی مانند آن می‌روند. اما درصد اندکی هم از آن‌ها، شامل چند هزار اروپایی و آمریکایی که مسلمان هم نیستند، اما مطالعاتی درباره‌ی هنر سنتی، مثلاً درباره‌ی کلیساهای جامع خودشان و شاید هم درباره‌ی هنر هندی و ژاپنی دارند، می‌توانند به گفته‌ی راسکین به چشم دل هنر اسلامی را «ببینند» و دریابند. بیش‌تر آن‌ها که تاریخچه‌ی هنر اسلامی را خوانده‌اند، هنگامی به این مساجد می‌آیند، در برابر زیبایی چشم‌گیر آن مبهوت می‌مانند، بی آن که دانش چندانی درباره‌ی معنویت اسلامی داشته باشند.

برعکس این جریان را اگر بتوانم بگویم این است که من وقتی جوان‌تر بودم، معمولاً و حتی الامکان به کلیساهای سنتی می‌رفتم و این کار برایم مانند زیارت بود. حتی اکنون هم که به پاریس می‌روم، نمی‌شود که سری به کلیسای نوتردام نزنم. در آن‌جا گردش‌گران ژاپنی هستند که پی‌درپی عکس می‌گیرند. با این همه، حضور آن مکان مقدس بر آن‌جا سایه افکنده است و آن‌جا پنجره‌هایی با شیشه‌های رنگی دارد که من علاقه‌ی خاصی به آن‌ها دارم. رنگ شیشه‌ها بسیار زیباست. در آن‌جا می‌نشینم و به آن منظره خیره می‌شوم و آن تا عمق جانم نفوذ می‌کند، چرا که هنر مقدس را می‌شناسم. من مسیحی نیستم. اما هنر سنتی مسیحی را می‌فهمم و این کار را حتی پیش از شناخت معنویت مسیحی هم می‌کردم. خداوند به ما این توان را داده است تا با هوش و احساساتی که داریم، با دیگر عوامل مقدس هم‌دلی داشته باشیم و به آن‌ها وارد شویم، بی آن که متعلق به آن عوالم باشیم و ما را قادر ساخته است تا هنر مقدس سنت‌های دیگر را هم بفهمیم، حتی

اگر نتوانیم به ژرفای تعالیم معنوی آن سنت‌ها راه بگشاییم. هرچند البته وقوف به آن تعالیم فهم ما را از هنرهایی که تجلی‌گاه همان تعالیم در مرتبه‌ی ظاهری است، آسان‌تر می‌کند.

آیا به نظر شما، این هم‌دلی موهبتی خداداد است یا آن که از راه آموزش می‌توان مستعد دریافت آن شد؟

هر دو عامل لازم است. ما به یاری خداوند محتاجیم و بی‌گمان باید درک خود را گسترش دهیم و به تربیت خود پردازیم. البته کسانی هم هستند که این موهبت در آن‌ها نیست. یعنی هر اندازه هم در این باره مطالعه کنند، بهره‌ای از درک باطنی نصیبشان نمی‌شود. این درست مانند موسیقی است. کسانی هستند که نسبت به موسیقی کر هستند. [مثلاً] ارسطو موسیقی را هیچ نمی‌فهمید و به همین دلیل بود که گفته‌های فیثاغورثیان را درست درک نمی‌کرد؛ هرچند که فیلسوف بزرگی بود. اما همین که شما گوش موسیقایی دارید، خود موهبتی است. موسیقی را خواهید فهمید. اما هنوز باید ذائقه‌ی خود را پروراند و تربیت کنید. البته این بدان معنا نیست که داشتن این گوش به تنهایی کافی است تا شما را به تربیت استعداد موسیقایی‌تان توانا سازد و چنان خود را پرورش دهید که به‌توون، برامس، و موسیقی هندی را کامل بفهمید. شما باید درک خود را گسترش دهید تا ذائقه‌ی شما برای دریافت زبان سنت‌های گوناگون موسیقایی آماده شود. نمی‌توانید بگویید که تنها چون گوش موسیقایی دارم پس رادیو را روشن می‌کنم و به سمفونی یا به موسیقی رگتایم گوش می‌دهم و توقع داشته باشید که هر دوی آن‌ها را هم بفهمید. از این رو هر دو عامل در این‌جا لازم است. درک هم موهبت و هم چیزی است که باید آن را پروراند.

شاید به همین دلیل است که کسی همچون افلاطون گفته است مبنای تربیت، هنر است. منظورم تربیت از طریق هنر، موسیقی، نقاشی، و... است.

من بر این باور نیستم که هنر تنها عامل است. اما بی‌گمان هنر را محور همه‌ی مبانی تعلیم و تربیت می‌دانم. هنر تنها عامل نیست، جز آن که آن را به گسترده‌ترین معنای کلمه تعریف کنیم. واژه‌ی اصلی لاتینی ars، مانند واژه‌ی techne یونانی، به معنای ساختن است. جالب است که این دو اصطلاح در دوران جدید چگونه هر کدام به راهی رفته‌اند. امروزه هنر در سویی و تکنولوژی در دیگر سو است. اما در فارسی که واژه‌ی صنعت را به کار می‌بریم، معنای این هر دو اصطلاح را در خود دارد. ما در اشاره به وزارت صنایع، از اصطلاح صنعت استفاده می‌کنیم. در عین حال وقتی می‌گوییم «صنعتگر»، مرادمان تنها کسی نیست که در کارخانه‌ی فولاد کار می‌کند. بلکه نیز کسی است که ظروف نقره یا قاب‌های خاتم‌کاری را با دست می‌سازد. اگر منظورمان از هنر به معنای فراگیر انجام دادن یا ساختن هر چیز به‌درستی و مطابق اصول و نیز درست اندیشیدن است، در این صورت پاسخ من مثبت است. اما اگر هنر را آموزش موسیقی، نقاشی، شعر، و مانند این‌ها می‌دانید، گرچه آن را اصل و اساس تعلیم و تربیت می‌دانم، تنها عامل اساسی نیست. چون گذشته از تربیت چشم و ذهن، عامل بسیار مهم دیگری به نام تربیت اخلاقی هم هست. دنیای مدرن مایل است که امور زیبا را از امور اخلاقی جدا کند؛ مطلبی که بسیاری از فلاسفه درباره‌اش بحث کرده‌اند. امروزه کسان بسیاری هستند که با آن که علائق اخلاقی ندارند، احساس زیبایی‌شناختی‌شان بسیار قوی است. تمدن‌های سنتی هرگز این دو را از همدیگر جدا نمی‌کنند.

آیا این همان سخن افلاطون نیست که می‌گفت: «حقیقت زیبایی است و زیبایی، حقیقت»؟

می‌دانم. اما آنچه من می‌گویم این است که شما باید افزون بر تربیت هنری، تربیت اخلاقی هم داشته باشید. وانگهی، باید از تربیت ذهن و تربیت قوای تفکر انتزاعی هم برخوردار باشید؛ چنان‌که در رشته‌هایی مانند فلسفه، منطق، و ریاضیات شرط است. اگر این رشته‌ها را هم هنر می‌نامید، چون [برایتان] هنر همه‌چیز است، پاسخ من مثبت است. اما اگر مرادتان از هنر - بگوییم - نقاشی، مجسمه‌سازی،

موسیقی، شعر، و چیزهایی مانند آن است، در این صورت هر چند این‌ها بسیار مهم است، باید با تربیت قوای ذهنی مربوط به تفکر انتزاعی تکمیل شود؛ یعنی پرورش هوش در کنار تربیت اخلاقی که من همواره در آثارم بر این حقیقت انگشت گذاشته‌ام.

جالب است بگوییم که در سنت اسلامی، فیلسوف راستین غالباً هنرمند هم بود. گفتنی است که چه تعداد از فیلسوفان، از ابن‌سینا گرفته تا سبزواری، شاعر هم بودند. آن‌ها شاعران بزرگی نبودند. اما چند تایی از آن‌ها در عین فیلسوف بزرگ بودن، شاعران بزرگی هم بودند که می‌توان در این جا به ناصر خسرو و افضل‌الدین کاشانی اشاره کرد. حتی اگر شما فقط چند بیت شعر هم بگویید، این بدان معناست که روح شما با ساحت شعر بیگانه نیست و ویژگی شاعرانه دارد. در واقع نفس تعاطی به فلسفه، به معنای جدی کلمه، هنر است و چنین کسی در عین فیلسوف بودن، هنرمند هم هست. اما به‌ویژه در سنت اسلامی و نیز در هندوستان و ژاپن، نمونه‌های بسیاری از پیوند میان فلسفه و هنر وجود دارد. در دنیای سنتی، چنان‌که مثلاً در [آیین] ذن می‌بینیم، تربیت «ذهن» هرگز جدای از زیبایی محقق نمی‌شود. بنابراین در تکمیل گفته‌ی شما می‌گویم که بله؛ هنر محوریت دارد، اما به شرط آن که منظورتان از هنر نه گسترده‌ترین معنای آن، بلکه معنای ویژه‌تری از آن باشد که در این صورت باید این دو شکل دیگر از تعلیم و تربیت را نیز به آن بیافزایید. البته تربیت بدنی نیز لازم است، چنان‌که افلاطون هم در جمهوری درباره‌اش سخن می‌گوید و به نظر من تربیت بدن با همه‌ی آن سه عامل دیگر [تربیتی]، به‌ویژه با هنر مرتبط است. مثلاً رقص هندی و یوگا را در نظر بگیرید. هیچ‌کدام از این دو، از هنر و تربیت ذهن جدایی‌پذیر نیست. تمرکز ذهنی نیز با تربیت بدن و با تربیت اخلاقی در ارتباط است. بنابراین من تربیت بدن را نیز بخش مهمی از تعلیم و تربیت کامل می‌دانم.

شما در صحبت درباره‌ی هنر هندو، به این مسأله اشاره کردید که وجه تمایز هنر اسلامی از هنر مسیحی یا هندو در این است که آن‌ها شمایل، یا به گفته‌ی شما، تصویر دارند و هنر اسلامی شمایل‌نگاری ندارد و همین امر پاره‌ای محققان را بر آن می‌دارد تا بگویند که در اسلام جای برای هنر وجود ندارد. البته من این عقیده را ندارم. اما کسانی را با این عقیده دیده‌ام؛ مانند کسی که تازگی‌ها اعلام کرده است هیچ نقاشی سنتی اسلامی مشخصی وجود ندارد.

نخست آن که این سخن از سر نادانی محض است. هنر تنها نقاشی نیست. اگر ما هنر را منحصر در نقاشی بدانیم، در آن صورت البته تمدنی که نقاشی در آن جای‌گاه برجسته‌ای ندارد، فاقد هر گونه هنر جدی خواهد بود. اما این سخن گزافی است و مانند آن است که بگوییم تنها گوشت غذاست و بنابراین هر که گوشت نخورد هیچ غذایی نخورده است. بی‌گمان این سخن پوچی است. هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید که چیزی به نام هنر در اسلام نیست، هنگامی که ما چنین معماری و خطاطی عظیم و حتی مکاتب نقاشی مینیاتور چشم‌گیری داریم. در واقع اسلام هم مانند دین یهود، هرگز به نقاشی همچون هنری مقدس نپرداخت.

در سنت اصیل یهودیت، مانند اسلام، هنر مقدس هنر غیرشمایلی است. اما باید این حقیقت را فهمید که چرا هنر مقدس اسلامی، هنری غیرشمایلی است. در مقابل، هنر مسیحی و هندو، هنر شمایلی است، به این معنا که در آن‌ها توصیف تصویری از خداوند محوریت دارد. در آیین هندو، تصویری از خدایگان هست و در مسیحیت هم شمایل مسیح و مریم وجود دارد. در آیین بودا هم تصویر بودا در هنر بودایی محوریت دارد. اما در دل هنر اسلامی، هنری جای دارد که بدون کمک تصویر و شمایل، در پی اشاره به خداوند است که ما آن را هنر غیرشمایلی می‌نامیم. این‌گونه هنر، امکانی بود که در هنر اسلامی و نیز یهودی تحقق یافت. آنچه در چنین هنری جایگزین تصاویر می‌شود، گونه‌ای برداشت از هندسه، نقش‌های اسلیمی، و خطاطی است. این عناصر حضور عالم معنا را بدون بهره‌گیری از تصاویر ممکن می‌سازد. اسلام، که مبتنی بر واحد مطلق است و بر اطلاق اصل الهی تأکید دارد، نمی‌توانست هنر شمایلی را پدید آورده باشد؛ درست به همان دلیلی که نمی‌توان از یهودیت چنین هنری را توقف داشت. چنان‌که در تورات می‌خوانیم: «پروردگارت واحد است». خداوند یگانه است و اگر به‌راستی توحید او را آموزه‌ی اصلی بگیریم، در آن صورت هیچ تصویری در عالم توصیف‌گر او نمی‌تواند بود. چون ما در عالم کثرت به سر می‌بریم و هیچ تصویری برای بازنمایی او کافی نیست. درباره‌ی آیین بودا و مسیحیت، خود مسیح و نه خودا «واحد»، مظهر خدا به شمار می‌آید و نام‌گذاری این دو دین به این دو نام نیز از همین روست. در حالی که نمی‌توان به‌درستی اسلام را آیین محمد و

یهودیت را آیین موسی نامید و این حقیقتی بس مهم است. گفتن این که اسلام هنری ندارد، چون نقاشی هنر محوری آن نیست، سخنی بی‌معناست. اگر ما هنر را تعریف کنیم، چنان‌که من کردم، این اظهارنظرها یکسره پوچ است و هرگز آن را نمی‌پذیرم.

۶

هنرمند مسلمان کیست؟

در مابعدالطبیعی‌ی اسلامی، جهان برساخته از مراتب گوناگون وجودی است و من این مطلب را در آثار شما خوانده‌ام. به نظر شما هنرمند مسلمان در کار هنری خویش چگونه میان این مراتب فرق می‌گذارد؟ آیا میان فعالیت هنری هنرمند مسلمان و خلقت الهی رابطه‌ای در کار است؟

در این جا دو سطح در کار است؛ سطح استادان و سطح شاگردان، که بیش‌تر هنرمندان از این دسته‌اند. هنرمند معمولی از استادش فنون و روش‌های خلق گونه‌ی خاصی از هنر، مانند خطاطی یا سرامیک را می‌آموزد. کار او تبحری است که در گونه یا فنی از راه آموزش از شخص دیگر می‌آموزد و بر هنرمند و صنعتگر معمولی نیست که همه‌ی کیهان‌شناسی و همه‌ی مابعدالطبیعی‌ی موجود در کار خویش را بیاموزد. اما چون آن هنری که او دارد می‌آفریند، از راه‌های سنتی به او رسیده است، حتی کسی که فقط در بازار نشسته و سرگرم ساخت شانه‌ای [چوبی] است، به اهمیت معنوی کارش آگاه است و از آن به رضایت معنوی می‌رسد، بی آن که از مراتب واقعیتی که گفتید، آگاهی کاملی داشته باشد. پس از آنان، مرتبه‌ی دوم، یعنی مرتبه‌ی استادکاران و صنعتگران استاد است. اینان کسانی هستند که صورت‌هایی را بر پایه‌ی حکمتی مربوط به شناخت مابعدالطبیعه و کیهان‌شناسی می‌آفرینند که شاگردانشان از آن صورت‌ها الگو می‌گیرند. این استادان - از زن و مرد - هخمواره از چنین دانشی نسبت به مراتب واقعیت برخوردار بوده‌اند و توانسته‌اند آن بینش را به صورت‌های مادی درآورند. آن‌ها بینشی نسبت به عالم خیال دارند؛ عالمی که مابعدالطبیعه‌ان اسلامی آن را میانجی عالم ماده و صورت‌هایی می‌دانند که در ماورای عالم مادی قرار دارد. چنین معرفت و بنشی حاصل تجربه‌ی معنوی‌ای است که آن‌ها را در برقراری ارتباط با آن عالم توانا ساخته است. سرچشمه‌ی این صورت‌هایی که در چارچوب تمدنی خاص، جهان‌شمول است و مرزهای فردی را در هم می‌شکند، چیست؟ آن‌ها صورت‌هایی است که به قلمرو فرافردی تعلق دارد؛ قلمرویی که استاد هنرمند توانسته است بدان دست‌رسی پیدا کند.

بنابراین دو گونه آفرینش هست؛ یکی همین گونه‌ی دوم، یعنی استاد هنرمند توانسته است به بینشی از حقایق برتر دست یابد و به معنایی در بی‌کرانه‌های متعالی عالم خیال شناور است؛ بی‌کرانه‌هایی که خود بازتاب عالم عقلی محضند و به این ترتیب، او این صورت‌ها را به مرتبه‌ی عالم مادی فرو می‌کشد. آفرینش دیگر همان آفرینش نوع نخست است که شامل آن‌هایی است که می‌توانند این صورت‌ها را الگوبرداری کرده و از سر صداقت در آثار هنری تازه‌ای تکرارشان کنند. اما در غرب جدید این را اصلاً آفرینش نمی‌دانند. اما باز هم در بازگشت به همان نقل‌قولی که از راسکین آوردید، هر گونه نگرش راستینی نسبت به چیزها، خودش آفرینش است. تازگی و آفرینش‌گری حقیقی یکی نیست، اما در دنیایی که ما زندگی می‌کنیم این دو را یکی می‌گیرند. خلاق بودن به معنای تولید چیزی متفاوت، و بنابراین به معنای اصیل بودن به معنای رایج اصطلاح هم تلقی می‌شود. اما الزاماً این گونه نیست. من همواره گفته‌ام که اصالت و اصیل بودن تنها در صورتی است که اشاره به اصل، یعنی به اصل اشیاء داشته باشد. در تمدن سنتی هنرمند اصیل کسی بود که می‌توانست به اصل، یعنی به خدا و به عالم معنا بازگردد و نه این که فقط چیز متفاوتی را تولید کند. این بالاترین صورت خلاقیت بود. اما خلاقیت نوع فرعی‌تری هم وجود داشت و آن درباره‌ی شخصی بود که صورت‌های سنتی را خوب می‌دانست و می‌توانست بر پایه‌ی آن صورت‌ها، آثار هنری بیافریند.

سبک نستعلیق را که رایج‌ترین سبک خطاطی فارسی است، در نظر بگیرید. کسی که می‌خواست در این سبک استاد شود، باید هندسه‌ی بسیار دقیق نهفته در این هنر را نزد استاد می‌آموخت و نمی‌توانست که از پیش خود قواعد آن را بسازد. شما و من خطاطی فارسی را می‌شناسیم. شما به محض دیدن یک خط خوش، آن را تشخیص می‌دهید. اما استادی در این سبک و توانایی تکرار آن - که به معنای تکراری صرفاً ماشینی هم نیست - نیز خودش هنر خلاقانه‌ای است. در واقع در هر خطاطی، عنصر فردی خاصی نیز نهفته است. چرا که خداوند هرگز چیزی را دو بار تکرار نمی‌کند و در آفرینش هیچ تکراری نیست. در عربی می‌خوانیم که «لا تکرار فی التجلی» که این قاعده درباره‌ی آفرینش‌های بشری هم صدق می‌کند. در این عالم هرگز هیچ‌چیز به عینه تکرار نمی‌شود و هنر سنتی هم به این معنا، مانند طبیعت است. درختان در هر بهار برگ، شکوفه، و میوه به بار می‌آورند. هر درخت خاصی امسال هم همان میوه‌ی پارسال را ثمر می‌دهد. درخت گلابی هرگز سال بعد آلود نمی‌دهد. اما با این‌همه، گلابی سال آینده تکرار گلابی امسال نیست. در فصل جدید آن میوه بزرگ‌تر یا کوچک‌تر خواهد بود و ممکن است رنگش هم فرق کند. به این ترتیب، ما گونه‌های راستینی از آفرینش داریم که هرچند ارزش متفاوتی دارد، هر دو ایجاد تحول می‌کند. آن‌ها هنرمند را متحول می‌کند زیرا او را در تماس با حقیقتی قرار می‌دهد که از قلمرو خود ego و آگاهی فردی او متعالی است و نفس او را به روی نظامی فراگیرتر می‌گشاید.

آیا به همین دلیل است که در اسلام خدا در ورای همه‌ی بازنمودهای رمزی و نمادین قرار دارد؟

تنها به این دلیل نیست. بلکه دلایل اصلی‌تر دیگری هم هست. ولی این یکی از دلایل است. اگر خدا را همچون تعینات خودش یا همچون تجسدهایش تصور کنید، در آن صورت می‌توانید تصویری الوهی بیافرینید که خداوند را محدود می‌کند. اما در این اسلام خودآشکاری یا تجلی خداوند جایی ندارد. بلکه خود خدا، خدای مطلق، نامتناهی، خیر محض، و حق که ورای همه‌ی حدود و صورت‌هاست، اصل است. بنابراین هیچ صورتی نمی‌تواند حقیقت مطلق را توصیف کند. صورت‌ها می‌تواند بازتاب آن حقیقت معنوی‌ای باشد که ما را کم‌کم به سوی آن بی‌صورت *the Formless* رهنمون می‌شود، چنان‌که در هنر هندو هم می‌بینیم. اما حتی در آیین هندو هم که هنر شمایل‌نگاری است، پاره‌ای صورت‌های هنری تتره‌ای *Tantric* هست که شمایی نبوده و هیچ تصویری در آن‌ها نیست. گرچه درست است که در آیین هندو، صورت اسطوره‌ای دین را می‌توان در همه‌جا دید. دیدگاه اسلام به هنر بر این اساس است که نباید خداوند را در هیچ صورت متناهی و نیز در هیچ صورت انسان‌انگاران‌ای «محصور کرد». چون در این صورت احتمال این خطر می‌رود که صورت الهی را به جای بی‌صورت و مطلق اشتباه گرفته و به وادی تشبیه *anthropomorphism* درافتیم. چنان‌که بورکهارت هم به‌درستی اشاره کرده است که در این صورت انسان‌انگاران، احتمال این خطر هست که انسان خود را ببیند و تصویر الهی را هرچه بیش‌تر به خود تشبیه کند. [در تشبیه] این تأثیر متقابل روانی میان انسان و تصویر الهی هست تا این که صورت الهی کاملاً شبیه به انسان می‌شود؛ چنان‌که این امر در غرب، پس از سده‌های میانه اتفاق افتاد و چیزی است که درباره‌ی هر دین دیگری هم ممکن است اتفاق بیافتد.

نوبت به هنر ایرانی می‌رسد. شما چنان‌که در آثارتان خوانده‌ام، هنر ایرانی را قله‌ی هنر اسلامی می‌دانید.

گفته‌ام یکی از قله‌ها.

اما حتی اگر بپذیریم که هنر ایرانی یکی از قله‌های هنر اسلامی است، باز هم ممکن است کسی بپرسد آیا هنر ایرانی بیش‌تر از آن که با اسلام هم‌ساز باشد، با حساسیت ایرانی‌ها هم‌خوانی ندارد؟

بله؛ این پرسش مهمی است. اما من به واژه‌ی «بیش‌تر» انتقاد دارم. حساسیت ایرانی‌ها مربوط به اسلام است. چون آن‌ها مسلمانند. اما این حساسیت با - بگویید - حساسیت مسلمانان مالزی یا مصر یا هندوستان فرق دارد. به همین دلیل است که صورت‌های گوناگونی از هنر

اسلامی وجود دارد. انواع گوناگون هنر اسلامی، یکی نیست. اما در عین حال، همه‌ی آن‌ها اسلامی به شمار می‌آید. من در این باره با ایرانی‌های بسیاری بحث کرده‌ام و گفته‌ام که این مقولات مانع‌الجمع نیست. ما این موضوع را در هنر بودایی هم می‌بینیم. امروزه هنر بودایی در ژاپن، در عین حالی که هنر بودایی است، بی‌گمان با هنر بودایی در سریلانکا یا هندوستان فرق دارد. اما همه‌ی آن‌ها هنر بودایی است. همین امر درباره‌ی هنر اسلامی هم درست است و دو مقوله‌ی [هنر اسلامی و هنر ایرانی] مانع‌الجمع نیست.

بی‌گمان هنر ایرانی با حساسیت ایرانی‌ها هم‌خوانی دارد و در عین حال، هنری اسلامی است و این نکته‌ای کلی است. هنر اسلامی - ایرانی هم اسلامی است و هم ایرانی؛ درست همان‌گونه که هنر ایرانی پیش از اسلام، هم زرتشتی بود و هم ایرانی. وانگهی، هنر ایرانی در میان همه‌ی هنرهای اسلامی از همه متنوع‌تر است و من این را قبول دارم. هنر ایرانی نه تنها یکی از قله‌های هنر اسلامی است، بلکه متنوع‌ترین آن‌ها هم هست و آفرینندگی آن در میان بسیاری از گونه‌های متنوع هنر اسلامی نمایان است. ایران بزرگ‌ترین نقاشی‌ها را در تمدن اسلامی پدید آورده است و مینیاتور ایرانی، کلاس مخصوص به خود را دارد. مینیاتورهای هندی و ترکی، که ابتدا از مینیاتورهای ایرانی الهام گرفته شده، هرگز به ظرافت نوع ایرانی نبوده است؛ هرچند که آن‌ها هم در این زمینه آثار هنری بزرگی به شمار می‌رود. اما در خطاطی، تنها ایران در اوج نیست. بلکه خطاطی ترکی در سبک‌های ثلث و نسخ نیز از قله‌های این هنر است؛ چنان‌که گونه‌هایی از خطاطی عراقی و مصری نیز این‌گونه است؛ اگر نخواهیم درباره‌ی سبک مغربی در اسپانیا و مراکش، که بسیار هم زیباست، سخن به میان آوریم. همچنین در معماری هم چندی از شاه‌کارهای معماری اسلامی را باید در ایران یافت. اما نمی‌توان گفت که معماری مساجد در مصر، مراکش، ترکیه، یا در بخش اسلامی هندوستان، چیزی از این شاه‌کارها کم دارد. بنابراین هرچند نباید از سر میهن‌پرستی اظهارنظر کرد، بلکه در عین حال باید گفت که هنر ایرانی پربارترین و متنوع‌ترین صورت از هنر اسلامی است و تأثیر آن گسترده‌تر [از گونه‌های دیگر] است. چون هنر اسلامی در آسیا، بیش‌تر از هنر اسلامی ایران متأثر شده است.

برای غیرمسلمان یا حتی مسلمانی که اطلاعات چندانی درباره‌ی معنویت یا هنر اسلامی نداشته باشد، دشوار است که اصل وحدت‌بخش و پیونددهنده‌ی تاج‌محل و مساجد کشور مغرب را دریابد.

اول از همه این که اگر هم کسی حساسیت درست هنری نداشته و از فرهنگی بیگانه باشد، باز هم وحدتی را در صورت‌های گوناگون معماری اسلامی حس می‌کند. اگر شما یک سوئدی را به همان دنیایی که گفتید ببرید، فضای واحدی را حس می‌کند. دوم آن که هر ایرانی‌ای که با هنر اسلامی - ایرانی خو گرفته است، اگر از عادت معمولی‌اش پا را فراتر بگذارد، در فضای روشن حاکم بر معماری‌های هندوستان و مراکش، حسی از وحدت را در مخالفت با طبیعت‌گرایی، در مخالفت با تشبیه، در بهره‌گیری خاص از نور، در رابطه‌ی میان اندرون بنا با عالم طبیعت، و در نمادگری رنگ‌ها می‌یابد. همه‌ی این عوامل در این دو نوع معماری و نیز در معماری ایران بسیار مهم است. اگر کسی به این گونه‌های مختلف معماری با دقت کافی بنگرد، درمی‌یابد که همه‌ی این عوامل پیش‌گفته در میان گونه‌های مختلف هنر اسلامی مشترکند و نیز به این نکته پی می‌برد که تنوع، بازتاب وحدت بوده و به شرایط اقلیمی، حساسیت‌های بومی، و عواملی مانند آن مربوط است. جملگی این عوامل، همه دست در دست هم‌دیگر، وحدتی را در دل تنوع پدید آورده است؛ تنوعی که خود، بازتاب وحدت در هنر و معماری اسلامی است.

بخش ششم

اسرار ملکوت

۱

سکوت عرفانی

فکر می‌کنم حال وقت آن است که به بحث درباره‌ی علاقه‌ی شما به تصوف پردازیم و اجازه بدهید با تعریف تصوف شروع کنیم. مارتین لینگز - که او را بسیار خوب می‌شناسید - در کتاب تصوف چیست، گفته است که تصوف، گونه‌ای عرفان (mysticism) است و عرفان هم بنا به تعریف، به‌ویژه با اسرار ملکوت سروکار دارد. آیا شما این تعریف را کامل می‌دانید؟

تعریف بسیار خوبی است. اما البته تام نیست. چرا که همه‌ی جوانب گوناگون تصوف را - که در واقع در تعریفی کوتاه هم نمی‌گنجد - در بر نمی‌گیرد. اگر شما واژه‌ی mysticism را در معنای اصلی‌اش می‌فهمید که با mystic سروکار دارد و مشتق از آن است - چون خود واژه‌ی mystery و mystic هم مشتقاتی است که دست‌آخر به واژه‌ی یونانی muer، به معنای «سکوت کردن و خاموش ماندن» می‌رسد - در این صورت عرفان به این بیت فارسی بسیار نزدیک است که:

هر که را آواز عشق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند

یعنی عرفان به سکوتی نزدیک می‌شود که صوفی دم از آن می‌زند. البته این سکوت در اشاره به باطن و درون و در اشاره به حقیقتی است که به باطن رهنمون می‌شود؛ حقیقتی که عارف در مقام ظاهر درباره‌اش سکوت پیشه می‌کند. از این رو بایسته است که اصطلاح mysticism را به معنای ریشه‌شناختی‌اش فهمید و نه به معنای جدید، که چیزی چندپهلوی، مبهم، و غیرمنطقی است. اگر عرفان را به معنای اصلی‌اش بفهمیم، در آن صورت البته که تصوف به عمیق‌ترین معنا، همان عرفان است. اما من درست به دلیل همه‌ی اشکالاتی که از استفاده‌ی نابه‌جا از اصطلاح عرفان به بار آمده و نیز به دلیل آن که این اصطلاح در زبان انگلیسی با معنای عرفان مسیحی عشق the Christian mysticism of Love درآمیخته است، معمولاً آن را به کار نمی‌برم. اگرچه عرفان مسیحی عشق هم گونه‌ی مهمی از عرفان است، تصوف بیش از هر چیز شامل طریقتی است که همواره با عشق همراه است.

در توضیح بیش‌تر این تعریف بسیار زیبای مارتین لینگز، می‌گویم که تصوف، ساحت درونی، باطنی، و عرفانی اسلام است و درست به همین دلیل، نه‌تنها از سرشت وحی اسلامی بهره‌مند است، بلکه قلب آن نیز به شمار می‌رود. تصوف به جای آن که مانند بیش‌تر عرفان مسیحی تنها بر ازخودگذشتگی و عشق تأکید کند - اگرچه در مسیحیت هم گونه‌های حکیمانه‌ای از عرفان به چشم می‌خورد - بیش از هر چیزی بر پایه‌ی معرفت gnosis به معنی اصلی کلمه، بر حکمت و نیز بر فهم توحید خداوند استوار است. وانگهی، خود عبارت «لا إله إلا الله»، که معرفت توحید خداوند و یکی از دو شهادتین است، گزاره‌ای معرفتی است که به شناخت خداوند و توحید حقیقت غایی اشاره می‌کند.

شما در کتاب مقالات صوفیانه، در فصلی به نام «تشیع و تصوف»، می‌نویسید که در محافل دینی ایران، تصوف به جهت دشواری‌های فراوانی که در عصر صفویه دامن‌گیر متصوفه بود، به عرفان تغییر نام داد. امروزه در میان ایرانیان، به‌ویژه در زبان رایج فارسی، گاهی تصوف و عرفان از هم متفاوت بوده و گاه آن‌ها را هم‌معنا می‌گیرند.

بله؛ این مسأله‌ای است که کمابیش ویژه‌ی فارسی‌زبانان و شیعیان است. نخست آن که واژه‌ی gnosis را - که معمولاً من آن را به «عرفان» برمی‌گردانم - نباید با Gnosticism (غنوصیه)، که از فرقه‌های دوران اولیه‌ی مسیحیت است، در هم آمیخت. واژه‌ی «عرفان» در زبان فارسی و عربی دقیقاً هم‌معنا نیست. در زبان عربی به جای واژه‌ی عرفان از واژه‌ی معرفت استفاده می‌کنند. اما واژه‌ی عرفان درست به همان معنایی که در زبان فارسی معمول است، در عربی کاربرد ندارد. این که چرا واژه‌ی «عرفان» در زبان فارسی به این شیوه‌ی گاه معادل، گاه در مقابل، و گاه همچون مکمل تصوف استعمال شده است، دلایل تاریخی خاص خود را دارد و به مخالفت علمای شیعه با تصوف در عصر صفویه بازمی‌گردد. اصولاً و با نظر به خاستگاه‌های تصوف، می‌توان گفت که تصوف نیز مانند هر طریقت اصیل و کاملی، هر تعالیم [نظری] دارد و هم روش [عملی]. یعنی هم از حقیقتی درباره‌ی سرشت واقعیت برخوردار است و هم برای وصول به آن حقیقت دینی روشی را پیشنهاد می‌کند. تعالیم نظری تصوف را می‌توان عرفان نامید. عرفان همان جنبه‌ی نظری تصوف است که باید با روش عملی همراه گردد. اگر به آثار اولیه‌ی صوفیان ایرانی فارسی‌نویسی مانند هجویری، یا چهره‌هایی همچون خرقانی و امام قشیری - که بعد عرفانی شدیدی بر آثارشان حکم فرماست، بنگرید، هرگز چنین ابهام و شکافی میان تصوف و عرفان در کار نیست. همین نکته را درباره‌ی آثار اولیه‌ی متصوفه به زبان عربی هم می‌توان گفت.

چنان‌که گفتیم، مشکلی که شما آن را در پرسش‌تان پیش کشیدید، به دوره‌ی صفویه بازمی‌گردد. دو رویداد مهم با روی کار آمدن صفویان به وقوع پیوست. یکی این که رئیس یکی از طوایف متصوفه، که همان طایفه‌ی صفویان بود، حکومت ایران را به دست گرفت و بر مسند پادشاهی نشست. و رخداد دوم این بود که تشیع دوازده امامی به شکل مکتب فقهی رسمی و دولتی ایران درآمد. البته دین رسمی همان اسلام بود، اما دولت قرائت شیعی از اسلام را رسمیت بخشید. این دو حادثه، زمینه‌ساز آن شد که اولاً برای تقویت جای‌گاه تشیع در میان ملت در آن زمان - که بیش‌تر ایرانیان هنوز سنّی مذهب بودند - شمار بسیاری از علمای شیعی عرب‌تبار را از مناطقی همچون جبل‌عامل در جنوب لبنان، سوریه، حله، و چندی از دیگر نواحی عراق مرکزی و بحرین - که هرچند امروزه نام جزیره‌ی کوچکی است، در آن روزگار بر سرتاسر منطقه‌ی جنوب خلیج‌فارس اطلاق می‌شد - به ایران آوردند. این علما فارسی‌نمی‌دانستند؛ هرچند کم‌کم آن را آموختند و همین عرب‌تبار بودن آن‌ها یکی از دلایل بازگشت زبان عربی به حوزه‌های فلسفی و کلامی در مقایسه با دوران ایلخانی و تیموری است که اندک زمانی پس از استقرار دولت ملی در ایران به دست صفویان، شاهد آنیم. این علما که بیشترشان دل خوشی از تصوف نداشتند، رفته‌رفته در ایران به جاه و مقامی رسیدند و در نتیجه، میان آن‌ها و طوایف متصوفه برای به دست گرفتن قدرت سیاسی و اجتماعی نزاعی درگرفت. دومین پی‌آمد آن دو حادثه این بود که چون شخص پادشاه در آن زمان رئیس طایفه‌ی صوفیان صفوی هم بود، بسیاری از مردم بنا به اقتضای طبیعت بشری، می‌کوشیدند تا «خود را به رنگ زمانه درآورند». یعنی برای مطامع دنیوی، برای رسیدن به موقعیت و مقام، برای کسب امتیازات سیاسی و مانند این‌ها، به سلک صوفیان درمی‌آمدند. این‌گونه بود که صوفی‌نمایان بسیاری پدید آمدند که از هر گونه مجاهدات و فضایل بایسته‌ی متصوفه پاک بی‌بهره بودند تا جایی که بسیاری از آن‌ها حتی به احکام ظاهری تصریح شده در شریعت هم بی‌اعتنا بودند و از هیچ کاری - که شایسته‌ی انسان‌های مهذب نیست - ابا نداشتند.

این دو عامل، دست در دست یکدیگر، مخالفت بسیاری از علما و بزرگان شیعه را برانگیخت؛ کسانی که هرچند مانند همتایان خود در جمهوری اسلامی ایران قدرت سیاسی و حکومت را مستقیماً در دست نداشتند، بر پادشاهان صوفی نه‌تنها در قدرت دینی، بلکه در قدرت سیاسی هم سهیم بودند. این وضعیت سبب شد تا علما در دوره‌ی بعدی حکومت صفویان، فعالیت‌های گسترده‌ای را در مخالفت با تصوف شروع کنند. نخست آن که طایفه‌ی [متصوفه‌ی] صفوی کوشیدند تا عرصه را بر دیگر طوایف رقیب، به‌ویژه طایفه‌ی نعمت‌اللهی، هرچه تنگ‌تر کنند؛ طایفه‌ای که رنج‌ها کشید و آزارها دید و بسیاری از اعضایش به هندوستان گریختند و تا اوایل دوره‌ی قاجار به ایران بازنگشتند و از همین روست که از اواخر دوره‌ی صفویه تا اوایل عصر قاجار، شاهد وقفه‌ای در تاریخ تصوف در ایران‌زمین هستیم. صفویان کوشیدند تا طوایف گوناگون متصوفه را کنار بزنند و هرچند در این راه توفیق کامل نیافتند، بی‌گمان توانستند که بسیاری از متصوفه - به‌ویژه مهم‌ترین رقیبان خود، یعنی نعمت‌اللهیه - را وادار به فعالیت‌های پنهانی کرده، زمین‌گیرشان کنند و یا این که آن‌ها را از

دور خارج کنند. دوم آن که خود علمای شیعی هم از منظر دینی، تصوف را آماج حملات خود قرار دادند. به این ترتیب، در چنین حال و هوایی که در بخش دوم عصر صفوی پدید آمد، واژه‌ی «تصوف» رفته‌رفته معنای مثبت خود را در محافل علمای دینی و تا اندازه‌ای هم در میان دین‌داران کوچک و بازار از دست داد و وضعیتی ایجاد شد که تا پیش از آن در ایران و در عالم تسنن هیچ سابقه نداشت. اگر شما در - بگویم - قاهره باشید، مسلمانان دین‌دار کوچک و بازار به متصوفه به چشم اعضای جماعتی بسیار پرهیزگار می‌نگرند. آن‌ها تعالیم باطنی صوفیان را نمی‌فهمند. اما این را می‌فهمند که صوفیان، اشخاصی بسیار پرهیزگار و دل‌بسته‌ی عشق به پیامبر و خداوند هستند. اما در ایران، در اواخر دوره‌ی صفوی، بر اثر تحریک علمای شیعی علیه تصوف و نیز برای جلوگیری از تباهی اسلام به نام تصوف این را در دهان مردم انداختند که تصوف ضد اسلام است و در کتاب‌ها و از منابر به آن حمله می‌کردند. نوعی دودستگی پدید آمد. اما به‌هیچ‌روی نتوانست اهمیت تصوف را یکسره از میان ببرد. چرا که آن در روح بسیاری از ایرانیان عمیقاً ریشه دوانده بود و به همین جهت است که تصوف در دوره‌ی قاجار به گونه‌ای چشم‌گیر دیگر بار سر برآورد تا آن‌جا که یکی از صدراعظم‌های قاجار، عضور یکی از طوایف متصوفه بود و در سده‌ی نوزدهم، تصوف فوق‌العاده رونق گرفت. با این‌همه، در پی آن حوادثی که در محافل دینی رخ داد، بسیاری از مردمان، به‌ویژه در مراکز دینی مانند مشهد و قم، از به کار بردن واژه‌ی «تصوف» می‌پرهیزند.

شایان یادآوری است که با وجود همه‌ی آن حوادث، حقیقت تصوف از میان علما رخت برنبرد. زیرا خود تشیع از ابعاد باطنی نیرومندی برخوردار است. در واقع برخی از علما مانند بحرالعلوم - که از جمله‌ی بزرگ‌ترین علمای شیعه در سده‌ی نوزدهم است - در شمار متصوفه بودند. اما این تمایز لفظی که میان «عرفان» و «تصوف» پدید آمد، فراگیر شد و اگر شما از علمی دینی یا از خانواده‌ی بسیار مذهبی و پرهیزگار باشید، به جای آن که بگویید «من صوفی هستم»، می‌گویید «من عارف هستم»، یا به احتمال قوی [می‌گویید] «من دارم درباره‌ی عرفان مطالعه می‌کنم» [و باز هم] شایان یادآوری است که شماری از برجسته‌ترین چهره‌های دینی تاریخ ایران تا همین سده‌ی کنونی و تا همین دهه‌های اخیر، به گونه‌ای به همان Sufism انگلیسی یا عرفان فارسی، تعلق خاطر داشتند. بهترین نمونه در این باره علامه طباطبایی و حتی آیت‌الله خمینی و نیز چندی دیگر از علمای دینی سرشناس سده‌ی اخیر است که به سوی عرفان کشیده شدند و آثار عرفانی هم داشتند. شماری از این اشخاص، حتی در خفا عملاً هم به عرفان پای‌بند بودند و این موضوع را هرگز آشکار نمی‌کردند و فقط دل‌بستگی‌شان را به عرفان اظهار می‌کردند.

من درباره‌ی این موضوع تا جایی که به ایران شیعی مذهب مربوط است، پژوهشی کرده‌ام که البته شامل افغانستان که نماینده‌ی نیمه‌ی سنی‌مذهب ایران قدیم است، نمی‌شود. درباره‌ی شیعیان ایران و عراق می‌توان گفت که الگوی پیچیده‌ای بر رابطه‌ی میان تشیع و عرفان حاکم است. اما از آن‌جا که من ایرانی هستم و درباره‌ی عارفان ایران بیش‌تر می‌دانم تا عراق، اجازه بدهید تنها به ایران بپردازم. اول از همه ما در ایران چندین طایفه‌ی متصوفه، از جمله نعمت‌اللهی، ذهبی، خاکسار، و مانند آن‌ها را داریم که هنوز هم سرزنده بوده و پیروان بسیاری دارند. همان‌گونه که در عالم تسنن و نیز در بخش‌های سنی‌نشین ایران، همچون کردستان و بلوچستان، که در آن‌ها طوایف قدریه و نقشبندیه فعال هستند، چنین پدیده‌ای را می‌یابیم. دوم این که چیزی به نام عرفان شیعی داریم که اندیش‌مندان شیعی را که اندک بهره‌ای از معرفت اصیل مابعدالطبیعی متناظر با تعالیم [نظری] متصوفه دارند، در بر می‌گیرد. بعضی از فیلسوفان بزرگ ایران‌زمین، همچون ملاصدرا و سبزواری، از این جمله‌اند. یعنی آن‌ها افزون بر فیلسوف، عارف هم بودند. بد نیست در این باره یادی از آقا محمدرضا قمشه‌ای بکنیم که به ابن عربی روزگارش معروف بود و از بزرگ‌ترین عارفان سده‌ی اخیر به شمار می‌رفت. در روزگار نزدیک‌تر به دوره‌ی کنونی هم می‌توان از میرزا احمد آشتیانی، سید محمدکاظم عصار، و چند تن دیگر نام برد. وانگهی، مقوله‌ی دیگری هم در ایران هست که پوشیده‌تر است و آن سلسله‌ی صوفیانه‌ی منظم انتقال قدرت ولایت از مرید است که سررشته‌ای به پیامبر اسلام و سرانجام از رهگذر جبرئیل به خداوند می‌رسد؛ سلسله‌ای که تصوف بی آن نمی‌تواند باشد. این سلسله‌ی بسیار پنهان، بر اساس انتقال ولایی منظمی در میان علمای شیعه وجود دارد. دست ما از اسناد مربوط به این سلسله یکسره کوتاه مانده است. چون امری بس پوشیده بوده است. از جمله‌ی این افراد می‌توان از بحرالعلوم در دوره‌ی قاجار و علامه طباطبایی در زمان ما نام برد. این بزرگان نه تنها از درگاه خداوند درخواست هدایت

می‌کردند و از تأییدات امام دوازدهم برخوردار بودند، بلکه مرتباً ریاضت‌ها و مراقبه‌هایی را به جای می‌آوردند که در طوایف گوناگون متصوفه می‌یابیم؛ البته بی آن که نام تصوف را به کار ببرند. این سلسله‌ی پنهانی تا به امروز، به‌ویژه در میان علما و کسانی که با حیات فکری در حوزه‌های علمیه‌ی قم و مشهد سروکار دارند و نیز در میان دیگران، ادامه دارد. در پاسخ به پرسش شما [می‌توان گفت که] باید همه‌ی این مقولات را با توجه به تاریخچه‌ی دینی چند سده‌ی اخیر ایران در نظر گرفت.

آیا عرفان می‌تواند سیاسی باشد؟

من در این سخن شما که می‌گویید چندی از علمایی که درگیر سیاست هم بوده‌اند می‌توانسته‌اند هم‌زمان عارف هم باشند، تعارضی می‌بینم. زیرا که فکر می‌کنم عرفان همواره به اعلی درجه صلح‌جو و بذاته، بسیار خشونت‌گریز است. از این رو چگونه متفکر دینی که البته اهل سیاست است و آمال سیاسی در سر می‌پروراند، هم‌زمان می‌تواند عارف هم باشد؟ آیا عرفان هدف سیاسی هم دارد؟

مسأله‌ی مهمی را پیش کشیدید. هدف عرفان، وصول به خداست. اما الزاماً عرفان، صلح‌طلب نیست. معمولاً عارفان از آشوب‌های سیاسی کناره می‌گیرند. اما با این همه، در طول تاریخ اسلام مواردی هم بوده است که عرفان در ایجاد نظامی عادلانه در جامعه نقش داشته است و یا حتی عارفان علیه سلطه‌ی استعمار جنگیده‌اند؛ چنان‌که طایفه‌ی سنوسیّه در لیبی علیه ایتالیایی‌ها یا امیر عبدالقادر الجزایری - یکی از بزرگ‌ترین متصوفه‌ی سده‌ی نوزدهم - علیه استعمار فرانسه [در الجزایر] به نبرد پرداختند.

چهره‌ی عارف جنگ‌جو *the Warrior Saint* - که تقریباً با مسیحیت بیگانه است - نه‌تنها در اسلام، بلکه در آیین هندو هم به چشم می‌خورد. پیش‌داوری مهمی که در غرب حکم‌فراست، این است که غربیان معنویت را با صلح‌طلبی یکی می‌گیرند. از همین روست که غربیان معمولاً پیامبر اسلام را در شمار بزرگ‌ترین شخصیت‌های معنوی عالم نمی‌آورند. اما در این باره همواره از مسیح، بودا، قدیس فرانسیس آسیزی، گاندی، یا کسی مانند او سخن می‌گویند که نخستین امکان [یا راه] یعنی امکان کناره‌گیری از منازعات بیرونی را که مشخصه‌ی بخشی از حیات بشر، این‌جا بر روی زمین است، به نمایش می‌گذارند. اما امکان دیگری هم هست که - می‌شود گفت - درست همان امکان عارف جنگ‌جوست. حال چنان‌که گفتم، برای فهم درست این امکان دوم، لازم نیست تنها به اسلام بپردازیم. به‌گود - گیتا، یکی از بزرگ‌ترین اسرار معنوی آیین هندو را که بی‌گمان به سادگی هم در دسترس است، در نظر بگیرید. همه‌ی آن تعالیم مربوط به وارستگی که در گیتا آمده، کجا اتفاق افتاده است؟ در میدان کارزار. کریشنا به آرجونای قهرمان می‌گوید برای خوبی‌ها بجنگ، در حالی که او را درباره‌ی عشق و معرفت الهی آموزش می‌دهد. بله؛ عرفان هم از این بعد بی‌بهره نبوده و تعارضی هم در کار نیست. عرفان به طور کلی از قدرت روی‌گردان است. اما در مواردی استثنایی هم وارد عرصه‌ی درگیری‌های بیرونی شده است. آنچه مطلقاً در عرفان مطرح است، جاه‌طلبی شخصی و نبرد برای اهداف خودخواهانه است. اما هر گاه که انگیزه‌ی عادلانه‌ای برای حفظ جامعه، دین، و عدالت در کار بوده، بسته به رسالت طایفه‌ای خاص از متصوفه یا پیر طریقتی خاص، در آن شرایط استثنایی برای عدالت دست به شمشیر برده یا - به قول شما - به خشونت روی آورده‌اند. خشونت از پاره‌ای ابعاد وجود آدمیان جدایی‌ناپذیر است؛ هرچند تصوف همواره کوشیده است تا عرصه را بر آن تنگ‌تر کند. ما هر روز صبح که از خواب برمی‌خیزیم و نفس می‌کشیم، بدنمان باید که در برابر همه‌ی میکروب‌هایی که در تلاش برای حمله به آنند، بجنگد. هنگامی که راه می‌رویم و زندگی می‌کنیم، اگر درختی را قطع می‌کنیم، داریم علیه درخت می‌جنگیم و هنگامی که نزد پزشک می‌رویم، داریم علیه میکروب‌ها در بدنمان می‌جنگیم. این موضوع گسترده‌ای است که کاوشی بسیار ژرف‌تر را می‌طلبد و نمی‌شود آن را به چاره‌اندیشی‌های ساده‌انگارانه فروکاست.

بگذارید نمونه‌ای از شرکت متصوفه را از تاریخچه‌ی تصوف نقل کنم. هنگامی که هولاکو، نوه‌ی چنگیز خان، به دروازه‌های سمرقند رسید، قبلاً آوازه‌ی نجم‌الدین کبری - بنیان‌گذار طایفه‌ی کبرویه که یکی از بزرگ‌ترین طوایف [متصوفه] در آسیای مرکزی است - به

گوشش رسیده بود. نجم‌الدین کبری، عارف ایرانی و نویسنده‌ی رسالاتی بسیار مهم است که به «صانع‌الاولیاء» معروف است و بسیاری از مریدان او، از جمله نجم‌الدین رازی، از نویسندگان سرشناس متصوفه به شمار می‌آیند. در زمان حمله‌ی هلاکو، نجم‌الدین کبری بسیار سال خورده - شاید نود یا شاید هم صد ساله - بود. مغول‌ها در آستانه‌ی شهر اردو زدند و فرستاده‌ای را نزد شیخ بزرگ به شهر روانه کردند تا او را از شهر بیرون بیاورد و او از دروازه‌ی شهر - که امروزه به دروازه‌ی هولاکو معروف است - بیرون آمد. بنا به روایات تاریخی، هولاکو با احترام فراوان نزد او آمد و گفت: «من برای شما احترام بسیار قائلم.» جالب این جاست که مغولان با آن‌همه بی‌رحمی‌شان به هر کجا که می‌رفتند، معمولاً با متصوفه به احترام رفتار می‌کردند. به هر روی، هولاکو از نجم‌الدین خواست که به همراه مریدانش از شهر بیرون رود تا آسیبی به آن‌ها نرسد. نجم‌الدین لیخندی زد و گفت: «همه‌ی مردمان سمرقند مریدان منند.» سپس به شهر بازگشته، زره خویش را بر تن کرد و در پیشاپیش سپاه بیرون آمد و چیزی نگذشت که کشته شد.

این واقعه‌ی شگفت را باید که در چنین سیاقی فهمید. نجم‌الدین کبری مروج خشونت نبود یا برای ثروت و قدرت وارد سیاست نمی‌شد. اما دست به اقدام بسیار مهم سیاسی‌ای زد که در تاریخ ماندگار شده است. زیرا اکنون که ما از آن حادثه سخن می‌گوییم، هفتصد سال از آن زمان می‌گذرد.

نمونه‌ی دیگری می‌آورم. در سده‌ی نوزدهم که فرانسویان در شمال آفریقا داشتند فرهنگ اسلامی را در هم می‌کوبیدند و کل ساختار جامعه‌ی اسلامی را نابود می‌کردند، صوفی بزرگی از الجزایر، به نام امیر عبدالقادر، به پا خاست و بیست سال تمام علیه فرانسویان با بلندنظری و جوانمردی مثال‌زدنی جنگید تا جایی که دشمن اصلی‌اش که ژنرالی فرانسوی بود در نامه‌ای به دولت فرانسه نوشت و گفت که «چگونه ممکن است علیه مردی جنگید که مانند پیامبران عهد عتیق و از جمله‌ی اولیاست؟» به هر حال، سرانجام فوج عظیمی از ارتش فرانسه او را در کوهستان‌ها به محاصره درآوردند، اما جرأت کشتنش را نداشتند. از این رو دستگیرش کرده و او را روانه‌ی فرانسه کردند که در آن‌جا هم مقامات فرانسوی همچون فهروانی از او استقبال کردند. سرانجام امیر عبدالقادر را به سوریه تبعید کردند که وقتی وارد سوریه شد، تمام اهل دمشق به دیدنش آمدند. این مرد که هم شاهزاده و هم رئیس طایفه‌ای از صوفیان بود و شاید پرآوازه‌ترین عارف فعال در شمال آفریقا تا به امروز باشد، با آن که ثروتمند بود، هنگامی که به مجلس اعیان و مقامات سوریه می‌رفت، همواره روکش ابریشمین صندلی‌ای را که قرار بود رویش بنشیند برمی‌داشت. او یا روی پارچه‌ی ساده و یا بر زمین می‌نشست. او در عین شاهزادگی، همچنان زاهد ماند و این شیوه‌ی زندگی را تا پایان عمر ادامه داد. امیر عبدالقادر بسیاری کتاب‌های مهم درباره‌ی تصوف به زبان عربی نگاشت که چندی از آن‌ها را به فرانسه برگردانده‌اند. به این ترتیب، ما با تصویر شگفت‌انگیز مردی روبه‌رویم که برای ریاست جمهوری یا پادشاهی بر کشور و به جهت جاه‌طلبی شخصی‌اش نمی‌جنگید. هدفش اصلاً ثروت و قدرت نبود. بلکه او همچون جنگ‌جویی که کریشنا در گیتا درباره‌اش سخن می‌گوید، آدم وارسته‌ای بود.

کوتاه سخن آن که شرکت در جنگ، اصلاً در تصوف محوریت ندارد و بیش‌تر مشایخ صوفیه از فعالیت‌های دنیوی کناره می‌گیرند. اما در بزنگاه‌هایی از تاریخ اسلام، بعضی از متصوفه در موضعی قرار گرفته‌اند که همانا موضع دفاع از جامعه، مردم، عدالت، دین، و اخلاق بوده و منجر به ورودشان به عرصه‌ی فعالیت در سطح اجتماعی شده است. اما آن‌ها این کار را در عین وارستگی می‌کرده‌اند. ولی درباره‌ی بیش‌تر متصوفه حق با شماست. معمولاً مشایخ بزرگ صوفیه از قدرت سیاسی و از سلاطین کناره می‌گرفتند و در واقع این پادشاهان بودند که به سراغ آنان می‌رفتند. در کشور ما هنگامی که ناصرالدین‌شاه به قصد زیارت راهی مشهد بود، به دیدار حاج ملا هادی سبزواری - که عارف و فیلسوف بزرگی بود - رفت و از این نمونه‌ها فراوان در دست است. عارفان کسانی نبودند که برای مطامع دنیوی خود را کوچک کنند و در برابر هیچ قدرت دنیوی برای رسیدن به قدرت و ثروت کرنش نمی‌کردند. از این رو نباید ورود آنان را به قلمرو سیاسی یا اجتماعی، در موارد پیش‌گفته با شرکت در این حوزه‌ها برای دنیا و اهداف دنیوی اشتباه گرفت.

چرا تشیع را برای پیدایش تصوف، مناسب‌تر از تسنن می‌دانید؟ آیا این به نظریه‌ی امامت در تشیع و به این واقعیت بازمی‌گردد که چنین آموزه‌ای را در تسنن نداریم؟

با مطالبی که اظهار کردید، مخالفم. این دیدگاه قائلان بسیاری دارد. اما آن‌ها دو مرتبه از واقعیت را با هم درمی‌آمیزند. اگر امروزه به جهان اسلام بنگرید - گذشته از جنبش سلفی که از جهان سنی مذهب سر برآورد و با تصوف و تشیع، هر دو، مخالف است - بیش‌تر مسلمانان سنی مذهب، سنی‌های سنتی هستند و آن‌ها نیز اگر نگوییم بیش از شیعیان، بی‌گمان به اندازه‌ی آنان روح تصوف را پذیرفته و به آن عشق می‌ورزند. مثلاً کشور سنگال را در نظر بگیرید؛ کشوری یکپارچه سنی مذهب، که نامی هم از تشیع به گوش مردمانش نخورده است. اما شاید بیش از نیمی از آن‌ها تعلق به طوایف متصوفه دارند. تصوف در کشورهای مصر و سوریه هم بسیار فراگیر است و مردم احترام عمیقی برای آن‌ها قائلند. تنها کشورهای سنی مذهبی که طوایف متصوفه در آن‌ها با دشواری‌هایی مواجهند، کشورهایی مانند لیبی و عربستان سعودی است که در آن‌ها اوضاع سیاسی، تصوف را برنمی‌تابد، چرا که دولت‌هایشان بسیار تند و یا دارای گرایش شدید سلفی هستند. تصوف در این‌گونه کشورها ممنوع است و معمولاً متصوفه علائق خود را پنهان می‌دارند. اما در بیش‌تر جوامع اسلامی که میانه‌روترند، متصوفه‌ی بسیاری را در خود جای داده‌اند. به این ترتیب، درست نیست که بگوییم تشیع به خودی خود همواره از تسنن، نسبت به تصوف گشوده‌تر بوده است.

اما این تنها در یک سطح است. در حالی که در سطح نظری، تشیع به تصوف نزدیک‌تر است؛ به این معنا که تشیع در چارچوب ساختار دینی معمول خود، بعضی تعالیم باطنی هم دارد. در عالم تسنن، شخصی که دل‌بسته‌ی عوامل باطنی است، به طوایف متصوفه می‌پیوندد و بعد ظاهری، یعنی مسائل مربوط به نظام ایمانی، تعالیم فقهی، و موضوعات کلامی نسبت به عالم تشیع به مراتب از آموزه‌های تصوف دورتر است. هر از گاهی چهره‌های برجسته‌ای مانند غزالی در عالم تسنن بوده‌اند که هم در فقه و کلام جای‌گاهی برجسته داشتند و هم صوفیان بزرگی به شمار می‌رفته‌اند. اما در عالم تشیع، ساختار ظاهری این مذهب به خودی خود عنصری باطنی دارد که چنان‌که شما هم گفتید، آشکارا به امام مربوط می‌شود. چرا که او نشان‌دهنده‌ی استمرار نور محمدیه است و بی‌گمان در تشیع در کنار رسالت ظاهری، رسالتی باطنی هم بر دوش دارد. این واقعیت که ائمه از سلاله‌ی پیامبرند، نکته‌ای فرعی است و آنچه اولویت دارد، برخورداری آن‌ها از نور محمدیه است تا برسد به امام دوازدهم و به وساطت امام دوازدهم است که این نور تا امروز تداوم یافته و در دسترس شیعیان دوازده امامی است.

در عالم تسنن، واژه‌ی «امام» به معنای حاکم جامعه به کار می‌رود و برای خلیفه واژه‌ی دیگری وجود دارد. البته واژه‌ی امام در عالم تسنن جز حاکم جامعه، بسیاری معانی دیگر هم دارد. مثلاً یکی از آن‌ها، البته عنوان افتخارآمیزی است که به شماری از علمای بزرگ می‌دهند؛ مثل وقتی که می‌گوییم امام غزالی. همچنین لفظ امام را برای بنیان‌گذاران مکاتب [چهارگانه] فقه اهل تسنن هم به کار می‌برند. اما در هیچ‌کدام از این کاربردها، حامل آموزه‌ی باطنی نور محمدیه نیست که ما در تصوف می‌یابیم. در مقابل در تشیع، امام نه‌تنها حاکم جامعه - دست‌کم بنا بر اصول - بلکه فقیه هم هست. این که گفتیم «دست‌کم بنا به اصول»، از آن روست که پس از شهادت حضرت علی، هرچند هیچ‌کدام از ائمه به حکومت نرسیدند، شیعیان آن‌ها را در مقام حاکمان دنیوی قبول دارند. در جهان تسنن، ائمه فقط کامل‌ترین مفسران فقه بودند. چون این ویژگی از لوازم خلافت به شمار نمی‌رفت و علما این وظیفه را بر دوش داشتند. امام مرشد و مراد هم بود. او درست مانند مرشد صوفیان است و بی‌جهت نیست که ائمه‌ی شیعه تا امام هشتم، جملگی از قطب‌های طوایف متصوفه در میان تسنن و تشیع هستند. نقش امام جعفر صادق را در نظر بگیرید. ایشان نه‌تنها مؤسس فقه شیعی است - که آن را فقه جعفری می‌نامیم و در ایران رواج دارد - و نه‌تنها معلم امام ابوحنیفه بود و نقش مهمی در [تکوین] فقه اهل سنت داشت، بلکه در تصوف هم نقشی بس برجسته داشته است. امام جعفر صادق نخستین تفسیر باطنی را بر قرآن نوشت که احیاگر تفسیر باطنی‌ای بود که حضرت علی بر قرآن نوشته، اما از میان رفته است. امام صادق در بسیاری از طوایف متصوفه هم جای‌گاه مهمی دارد، از جمله در طایفه‌ی نقشبندیه، که تنها طایفه‌ی صوفی است که حضرت علی سر سلسله‌ی آن نیست. در حالی که همه‌ی دیگر طوایف متصوفه چنین هستند. اما حتی همان طایفه‌ی نقشبندیه هم که مستقیماً به

حضرت علی تعلقی ندارد، با این‌همه، به طور غیرمستقیم و از رهگذر خلف او، یعنی امام جعفر صادق، به او می‌رسد. بنابراین [در تشیع] حقیقت امام منحصر به بعد فقهی و کلامی او نیست. بلکه بعدی مابعدالطبیعی و معنوی هم دارد و همین بعد از حقیقت امام است که سرچشمه‌ی پیوند میان تشیع و تصوف است. موضوع رابطه‌ی میان تصوف و تشیع به‌راستی که موضوع پیچیده‌ای است. اما هر دو ی این‌ها پیش از هر چیز به معنایی متعلق به جهانی واحد، یعنی باطنی‌گری اسلامی است و بی‌جهت نیست که حضرت علی - امام اوّل شیعیان - را صوفیان نخستین، همچون بزرگ خود و حلقه‌ی اتصالشان به پیامبر می‌شمردند.

گویا بعضی بر این باورند که شماری از نخستین راویان حدیث در اواخر سده‌ی هشتم، عملاً به صورت طلایه‌داران تصوف درآمدند. می‌دانید که آن‌ها تنها به روایت متون حدیث بسنده نمی‌کردند. بلکه اعتقاد داشتند که می‌توانند با تأسی به تعالیم موجود در احادیث، به تحولی معنوی نیز نائل گردند. آیا شما با این سخن موافقت می‌کنید که همین راویان حدیث آغازگران تصوف بوده‌اند؟

خیر. تصوف ریشه در ساحت درونی قرآن و باطن پیامبر اسلام و تعالیم او دارد. نه تنها تعالیم پیامبر، بلکه قدرت معنوی ولایت هم که از وجود مبارک ایشان بیرون می‌تراوید و در تشیع و تصوف از منزلتی بس مهم برخوردار است، در پیدایش تصوف نقش داشت. سر سلسله‌ی تصوف هم که انتقال‌دهنده‌ی این قدرت معنوی است، خود پیامبر است. او حضرت علی و چنددی دیگر از صحابه، از جمله ابوبکر را به سلک صوفیان درآورد. اما در تصوف، برجسته‌ترین چهره، علی است. سپس این تعالیم و قدرت ولایت به نسل بعد، یعنی به سلمان فارسی و بعدها به حسن بصری و نیز به دو نوه‌ی پیامبر، به‌ویژه به امام حسن که امام دوم [شیعیان] است، منتقل گردید. همه‌ی طوایف متصوفه برای این چهره‌ها اهمیتی بسیار قائلند. همین انتقال، و معرفت و تجربه‌ی معنوی حاصل از آن است که بعدها شکل تصوف سنتی به خود گرفت. البته اهمیت فراوان احادیث را نباید نادیده گرفت. ولی تصوف با صرف خواندن پاره‌ای احادیث یا حتی [آیاتی از] قرآن پدید نیامد. شما تنها با خواندن قرآن به سلک تصوف در نمی‌آیید، مگر آن که امداد ویژه‌ی الهی شامل حالتان گردد. زیرا که البته همواره رحمت الهی خارق عادت است. آنچه در تصوف لازم است، عنایت و هدایت پیر و مرشدی است که تنها با خواندن یک متن حاصل نمی‌شود. بلکه خواندن متن، همواره مکمل مجاهده است. البته خواندن متن بسیار مهم است. به‌ویژه قرائت قرآن بی‌نهایت اهمیت دارد؛ چنان‌که احادیث باطنی پیامبر به همراه پاره‌ای آیات قرآن در تعالیم نظری تصوف اولیه از جای گاهی بنیادی برخوردار است. این‌ها در مراقبه و هدایت نظری و عملی اهمیتی محوری دارند. اما تصوف در مقام عمل، تنها بر ساخته از آن‌ها نیست. بلکه افزون بر متون مقدس، باید قدرت معنوی واقعی و سرزنده‌ی ولایت - که از پیامبر نسل به نسل از طریق مشایخ صوفیه به مریدان طالب هدایت امروزی رسیده است - و نیز مجاهداتی در کار باشد. زیرا وصول به فضایل با قدرت ولایت و برکت همراه با آن میسر است.

تصوف و مسیحیت شرقی

درباره‌ی آن‌هایی که معتقدند خاستگاه تصوف مسیحیت شرقی است، چه می‌گویید؟ بعضی از تاریخ‌نگاران بر آنند که تصوف محصول تماس [مسلمانان] با مسیحیان و وام‌گیری از عرفان مسیحی است.

این، نظریه‌ی معروف خاورشناسان غربی است که من در آثارم به شدت آن را رد کرده‌ام. بگذارید متون تاریخی را کنار نهاده و تنها از دریچه‌ی منطق به موضوع بنگریم و حتی درباره‌ی اسلام هیچ نگوئیم. مثلاً قدیس مسیحی‌ای مانند سن‌آگوستین را در نظر آوریم که به آفریقا رفت یا مثلاً سن‌ادیل را که به فرانسه و آلمان رفت و مردمان شمال آلمان و فرانسویان را به دین مسیحیت درآورد. اگر این قدیسان هیچ ارتباطی با مسیح نمی‌داشتند، چگونه می‌توانستند مردم را به مسیحیت دعوت کنند؟ و اگر آنان بر اثر مطالعه‌ی آثار افلاطون و فلوپین به مقام قدیس مسیحی رسیده بودند، چگونه مردم می‌توانستند به تأثیر از آنان به سلک مسیحیت درآیند؟ این اصلاً با منطق سازگار در نمی‌آید. میلیون‌ها نفر در طول سده‌ها به همین منوال به واسطه‌ی تصوف اسلام را پذیرفتند و این امر ممکن نمی‌شد اگر تصوف، آبشخوری جز قلب اسلام می‌داشت. کسانی مدعی شده‌اند که تصوف محصول تأثیر رهبانیت مسیحی است و عده‌ای هم گفته‌اند که تصوف به تأثیر از آیین هندو یا ادیان ایرانی و یا مکتب نوافلاطونی پدید آمده است یا این که آن را واکنش آریایی در برابر دین سامی دانسته‌اند. این نظریات که در سده‌ی نوزدهم توسط چهره‌هایی مانند فون کرمر *Von Kremer* و دیگران آغاز شد، یکسره بازگو می‌شود. ماسینیون، نخستین خاورشناس اروپایی است که این واقعیت را پذیرفت که ریشه‌های تصوف را نباید در قرآن و در وحی قرآنی یافت. من قصد کوچک شمردن سخن ماسینیون را ندارم. اما فکر می‌کنم هرچند در گفته‌های او حقیقت زیادی نهفته است، کامل نیست. زیرا افزون بر این‌ها، خداوند به وساطت جبرئیل، برکت یا قدرتی را به پیامبر عطا کرد که مکمل برکت و پیام موجود در قرآن است. اما آنچه ماسینیون اظهار داشت، برای غربیان اهمیت بسیار دارد. چون او نخستین خاورشناسی است که نوشته است برای پی بردن به خاستگاه تصوف، کافی است قرآن را بخوانیم و در آن تأمل کنیم.

سرچشمه‌ی تصوف، وحی قرآنی و ولایتی است که از قرآن و از رهگذر پیامبر [به متصوفه] منتقل شد و عمل به تصوف را ممکن ساخت. وانگهی نظر من بر این است که عرفان هر دینی، نه تنها ریشه در همان دین دارد، بلکه قلب آن دین است؛ هرچند همواره ممکن است بعدها پاره‌ای تأثیرات بیرونی را هم به خود بپذیرد. بسیار مهم است که به یاد داشته باشیم تصوف، بعد باطنی واپسین وحی جهان‌شمول، یعنی دین اسلام است که پایان‌بخش وحی‌های پیشین بوده و از این رو می‌تواند جامع چیزهایی باشد که پیش از آن آمده است. به همین جهت است که تصوف نیز مانند دین اسلام از چنین توان بالای تلفیقی برخوردار است و عناصر گوناگون را از عرفان‌های گوناگون در ساختار خود گرد هم آورده است. در حالی که خاستگاه‌ها و جوهره‌اش همواره اسلامی بوده و خواهد بود. تعالیم تصوف همه‌ی ابعاد ممکن باطنی‌گری را - از منظر ودانتا گرفته تا دیدگاه قدیس یوحنا صلیبی و هرچه در این میان است - در خود جای داده است و بنابراین همواره در سطح صورت‌بندی و تبلور نظریات و مانند آن به لحاظ تأثیرگذاری بر یا تأثیرپذیری از دیگر منابع هم باز عمل کرده است.

بی‌گمان مکتب نوافلاطونی زبان مناسبی را برای بیان مکاشفات مابعدالطبیعی متصوفه فراهم ساخت. اما مابعدالطبیعی صوفیانه ریشه در این مکتب ندارد. کسانی که چنین اعتقاداتی دارند، علم لدنی را با علم از راه ذهن اشتباه می‌گیرند و نمی‌فهمند که علم لدنی مانند نوری است که در درون آدمی درخشیدن می‌گیرد و این همان چیزی است که آن را علم ذوقی یا علم حضوری‌اش می‌نامیم. شکی نیست که ابن عربی و دیگر عارفان در آثار عرفانی و استعاره‌ی پیش از خود، زبان مناسبی را برای بیان تجارب خود از حقیقت الهی یافتند. من همواره [در این باره] این مثال را می‌آورم: گیریم که شما با بومی آمریکایی روبه‌روید که از یکی از کوهستان‌های مقدس نیومکزیکو ده بار صعود کرده است و حال قصد دارد که در این باره دست به قلم ببرد و کتابی به زبان انگلیسی درباره‌ی صعود به کوه به دستش می‌رسد که نحوه‌ی صعود به کوه و این جور چیزها را خیلی خوب توضیح داده است و او هم زبان این کتاب را برای توصیف تجربه‌ی صعود خود به آن کوه [مقدس] به کار می‌برد. اما آن کتاب در صعود آن بومی آمریکایی به آن کوه و در توانایی او برای این کار تأثیری نداشت. بلکه زبانی مناسب را در اختیار او گذاشت تا تجربه‌ی صعودش را بیان کند.

وانگهی، نه تنها مکتب نوافلاطونی، بلکه رهبانیت مسیحی نیز برای بسیاری از متصوفه‌ی اولیه تأثیرگذار بود و آن‌ها را به سوی خود می‌کشید. راهبان معمولاً آدم‌های صاحب‌دلی بودند. پیامبر آنان را دوست می‌داشت و به مسلمانان سفارش می‌کرد که باید با آنان به احترام رفتار کنند و مهربان باشند. اما این بدان معنا نیست که معنویت اسلامی برگرفته از آثار مسیحی است. خود حضرت مسیح هم در عالم اسلام، در سطحی عمیق‌تر، نقش باطنی مهمی بر عهده دارد. اسلام در این باره مانند مسیحیت نیست. چون در مسیحیت شما جز از مسیح، از پیامبران دیگر نمی‌خواهید که در پیش‌گاه خداوند یاری‌تان کند. اما در اسلام نماز ابراهیم را داریم که به هنگامی که به الخلیل می‌روید - یا حتی در مسجد محلتان - می‌خوانید. در تشیع، اسامی همه‌ی انبیاء از جمله حضرت مسیح را در ادعیه‌ی مهم می‌خوانیم. در تصوف نیز مسیح نماد معنویت و باطن است و به‌راستی که او پیامبر باطن به شمار می‌آید. متصوفه این عشق به مسیح و حضور معنویت مسیحی را در میان راهبان، همچون تجلی یکی از ابعاد دین اسلام دیدند که قرابت بسیاری با آن داشت. اما با این همه، تصوف بر اثر تماس [با رهبانیت مسیحی] پدید نیامد که اگر این‌گونه می‌بود، می‌بایست هر جا که تصوف رواج می‌یابد، مردم به دین مسیحیت درآیند، چرا که منطق این‌گونه حکم می‌کند. در حالی که چنین نیست و نیمی از جهان اسلام به برکت تصوف اسلام را پذیرفته است.

هنگامی که متصوفه در سده‌ی نوزدهم به سنگال رفتند، این کشور کاملاً زیر یوغ استعمارگران فرانسوی بود و تنها درصد اندکی از سنگالی‌ها مسلمان بودند. بیش از یک سده، مسیحیان همه‌ی میسیونرهای کاتولیک خود را به این کشور گسیل داشتند و دولت فرانسه هم از آن‌ها و هم از مدارس و مؤسسات زیر نظرشان پشتیبانی می‌کرد. اما هنگامی که فرانسویان - پیران استعمارگر - این کشور را ترک گفتند، هشتادوسه یا هشتادوچهار درصد جمعیت آن‌جا مسلمان، و تنها شمار اندکی مسیحی بودند. حال اگر همه‌ی این طوایف متصوفه که اسلام را در سنگال رواج دادند خاستگاه اولیه‌شان رهبانیت مسیحی بود، چطور می‌شود که آن‌ها مردم این کشور را مسلمان کردند، نه مسیحی؟ این سخن که تصوف محصول تأثیر رهبانیت مسیحی یا چیز دیگری بیرون از وحی اسلامی است، با هیچ منطقی سازگار در نمی‌آید. البته ممکن است تصوف از پاره‌ای عقاید مسیحیت اولیه، مکتب نوافلاطونی، آیین بودا، آیین هندو، دین زرتشت، و مانند آن‌ها تأثیر گرفته باشد که می‌توان این تأثیرگذاری و تأثیرپذیری را از جهت عکس [یعنی از سوی تصوف بر آن‌ها] هم ببینیم. خیلی‌ها از تأثیر تصوف بر جنبش بهاکتی در هندوستان سخن می‌گویند. اما من مدافع اصالت دینی این جنبش هستم و بر آنم که تصوف خاستگاه این جنبش در هندوستان نبود، چرا که اگر چنین می‌بود، آن جنبشی هندویی به شمار نمی‌آمد. اما آنچه هست این که جنبش بهاکتی در بسیاری ابعادش، در شعرش و در دیدگاه‌هایش، از حضور تصوف در هندوستان تأثیر پذیرفت.

آیا به نظر شما تصوف می‌تواند امروزه در گفت‌وگوی ادیان نقش چشم‌گیری بازی کند؟

کاملاً همین‌طور است. موضوع کلی گفت‌وگوی بنیادینی مسأله‌ی مهمی است که باید بدان بپردازیم. بیش‌تر این گفت‌وگوها برای منافع و مصالح سیاسی صورت می‌گیرد که به جای خود خوب، اما ناکافی است. بسیاری کسان از سر خیرخواهی، از ما [پیروان ادیان مختلف]

می‌خواهند که دست از جنگ با همدیگر برداریم و با هم دست دوستی بدهیم، چنان‌که در سازمان ملل همه جور دولت را از پادشاهی گرفته تا جمهوری، از چپ گرفته تا راست، دیکتاتوری، دموکراسی، و هر چیزی را می‌بینیم، اما همگی در کنار هم می‌نشینند، برای آن که دست‌کم و حتی‌الامکان بکوشند تا از درگیری و معارضه بپرهیزند. من با چنین کوششی مخالف نیستم. بلکه آن را کافی نمی‌دانم. آنچه لازم است، فهم دوسویه و هم‌دلی میان ادیان است که چنین چیزی در سطح رسمی امکان‌پذیر نیست. صورت‌ظاهری هر دینی ممتاز، بی‌کم‌وکاست، و در عین حال مقدس و آسمانی است. من آخرین کسی هستم در جهان که می‌گویم نباید صورت‌ظاهری رسمی ادیان را به نام صلح جهانی یا چیزی مانند آن نابود کنیم؛ حتی اگر چنین کاری شدنی باشد. چرا که ما برای صلح حقیقی و برای رسیدن به امر مقدس به همین صورت‌ها نیازمندیم. و با این‌همه، هماهنگی در سطح ظاهری [میان ادیان] میسر نیست. بلکه در سطح فراطاهری ممکن است؛ یعنی در سطح حقیقت که متعالی از همه‌ی صورت‌هاست. این سطح، همان ساحت درونی و باطنی هر دینی است که در اسلام جز تصوف نیست.

بی‌جهت نیست که تا پیش از دوره‌ی معاصر که این‌همه نسبت به دین تطبیقی، فلسفه‌ی تطبیقی، عرفان تطبیقی، و مانند این‌ها ابراز علاقه می‌شود، در طول دوره‌های تاریخی پیشین در جهان اسلام، این متصوفه بودند که درباره‌ی جامعیت حقیقت و وحی سخن می‌گفتند. چهره‌هایی مانند ابن عربی و مولوی که به شهود بی‌صورت واصل شده بودند، می‌توانستند حقیقت را در صورت‌هایی غیر از صورت‌های دین خود ببینند. مسلمانان دیگری هم بودند که دیگر ادیان را می‌شناختند و در این باره مطالعات بسیار دقیق و علمی داشتند، مانند ابوریحان بیرونی که به نظر بسیاری می‌توان کتاب تحقیق *ماللهند* او را «نخستین کتاب در حوزه‌ی ادیان تطبیقی» نامید. اما آن‌گاه که نوبت به مسأله‌ی کوشش برای ایجاد هم‌دلی و فهم متقابل میان ادیان می‌رسید، متصوفه پرچم‌دار بودند. امروزه یکی از دشواری‌های اصلی بر سر راه گفت‌وگوی عمیق بین‌دینی، از طرف مسیحیان است. چون این گفت‌وگو برای آن‌ها بعد باطنی و درونی‌اش را تا اندازه‌ی زیادی از دست داده است. عرفان مسیحی در سده‌های اخیر در غرب تا اندازه‌ی بسیاری حتی در جهان کاتولیکی رنگ باخته است و لذا به باور من، حضور سنت عرفانی مسیحی در گفت‌وگوی بین‌دینی بسیار دشوار است؛ هرچند استثناهایی هم هست، چنان‌که درباره‌ی توماس مرتون می‌بینیم. باری؛ در دین اسلام هم ژرف‌ترین آموزه‌های مربوط به کثرت ادیان و رابطه‌ی میان آن‌ها، مستقیم یا غیرمستقیم، الهام گرفته از تصوف است. شایان یادآوری است که در خود اروپا هم بسیاری از سنت‌گرایان مانند گنون و شوان، که منادی حقانیت همه‌ی ادیان بزرگ عام، ارتباط این ادیان با همدیگر، و نیز مدعی وحدت حقیقت بوده‌اند، دل‌بستگی‌ای به سنت تصوف داشته‌اند. گنون معمولاً عبارت عربی «التوحید وحید» را نقل می‌کرد که بر اساس آن، آموزه‌ی توحید، خود امر منحصر به فردی است و از این رو نمی‌توان وجود دو حق^۱ را تصور کرد. بایستی که تنها یک حق واحد باشد و همان حق واحد، خود را در همه‌ی ادیان راستین عالم متجلی کرده باشد که اگر جز این باشد، رحمت و عدالت خداوند جای پرسش خواهد داشت.

^۱ Truth، در متن انگلیسی چنین آمده است که نمی‌توان دو truth، آن هم با حرف بزرگ T را تصور کرد. م.ف.

۴

اسلام و گفت‌وگوی ادیان

شما گفتید که گفت‌وگوی دینی در درون مسیحیت به اقتضای ذات این دین آغاز شده است. آیا چنین اقتضایی در اسلام نیست، یا این که اسلام چنین ضرورتی را برای گفت‌وگو [با دیگر ادیان] احساس نمی‌کند؟

اسلام نیز این ضرورت را که در محور گفت‌وگوی تمدن‌ها و فرهنگ‌ها نهفته است، احساس می‌کند؛ هرچند به لحاظ کلامی مانند مسیحیت از جانب دیگر ادیان در معرض تهدید نبوده است. اما [رفته‌رفته] توجه جدی به گفت‌وگوی ادیان برای اسلام نیز به ضرورتی برجسته‌تر تبدیل خواهد شد. بگذارید این مطلب را روشن کنم. مسیحیت پیش از اسلام تأثیر سرزنش‌بار سکولاریسم را تجربه کرد. مسیحیت در سده‌های میانه جای‌جای زندگی انسان غربی را پر می‌کرد؛ همان‌گونه که مسیحیت شرقی این نقش را در زندگی مردمان اروپای شرقی داشت. اما تمرکز من در این‌جا تنها بر مسیحیت غربی است و کاری به مسیحیت شرقی ندارم. چنان‌که می‌دانید، از دوره‌ی نوزایی به بعد، با پیدایش مدرنیسم، رفته‌رفته فلسفه، علوم، هنرها، مفاهیم اجتماعی، و حتی قلمرو اخلاق، دین‌زدایی شد. هنگامی که در دوران جدید تمدن‌های برتر و ادیان گوناگون با هم روبه‌رو شدند و در سده‌ی بیست این رویارویی اهمیت ویژه‌ای یافت، وضع مسیحیت غربی در جهان خودش متفاوت از وضعیت اسلام، آیین هندو، و آیین بودا در جهان خودش بود.

مسیحیت همواره مدعی بوده است که تنها یک حقیقت وجود دارد و آن هم حقیقت مسیحی است. کلیسای کاتولیک، قرن‌های متمادی این ادعای اخیر را مطرح کرده است که «هیچ رستگاری بیرون از کلیسا وجود ندارد». صورت لاتینی آن که بسیار هم شناخته شده است، چنین است:

Extra ecclesiam nulla salus.

این ادعا چقدر با دیدگاه اسلام فرق دارد. زیرا در قرآن می‌خوانیم آن‌هایی که اعمال صالح انجام می‌دهند و ایمان دارند، اعمال‌شان مأجور خواهد بود و به بهشت می‌روند؛ نه این که بگویند فقط مسلمانان این‌گونه‌اند. [البته] امروزه مسلمانان متعصبی هستند که معتقدند هر غیرمسلمانی کافر است و از این رو روانه‌ی جهنم خواهد شد. اما تعالیم سنتی اسلام جز این است و این قول با نص قرآن هم سازگار نیست. انحصارگرایی که بر اساس آن تنها مسیحیان اهل نجاتند، دیدگاهی است که هنوز هم در میان بسیاری از مسیحیان، نه تنها کاتولیک‌ها، بلکه در میان پروتستان‌ها و به‌ویژه مسیحیان انجیلی طرفدار دارد. این دیدگاه در کلیساهای شرقی هم - که نسبت به کلیساهای غرب تا همین اواخر علاقه‌ی چندانی به گفت‌وگوی دینی نداشتند - معتقدان بسیاری دارد. کلیساهای شرقی تنها چندی است که پس از فجایع بوسنی، کوزوو، و چین، که همگی به رویارویی اسلام و مسیحیت شرقی مربوط می‌شد، کم‌کم به گفت‌وگو علاقه‌مند شده‌اند. به هر روی، گرچه ادعای مربوط به حقیقت انحصاری، مشترک میان کلیساهای گوناگون است، در غرب بود که بر اثر سکولاریزاسیون، خلأ دینی پدید آمد به گونه‌ای که راه ورود ادیان غیرمسیحی به غرب را گشود و [در نتیجه] مسیحیت غربی و دیدگاه انحصارگرایانه‌اش درباره‌ی حقیقت، با چالشی مستقیم روبه‌رو شد.

چنان‌که می‌دانید، پس از واتیکان دوم، خود دستگاه پاپی، دبیرخانه‌ی کاملی را برای ادیان غیرمسیحی تأسیس کرد که کاردینال پینه‌دولی Cardinal Pignedoli سال‌ها ریاست آن را بر عهده داشت و اینک کاردینال آرنیزه Cardinal Arinze آفریقایی عهده‌دار این مسؤلیت است. این کار

واتیکان بیش از هر چیز، نتیجه‌ی پی بردن به چالش [مطرح شده] از سوی دیگر ادیان و ضرورت گفت‌وگوی دینی است. بسیاری از غربیان، دیگر مسیحیت را نمی‌پذیرند و در صدد شناخت دیگر ادیانی هستند که در غرب حضوری زنده داشته‌اند. ادیان غیرمسیحی بر اثر دو عامل علاقه [غربیان] به [شناخت ادیان دیگر] و نیز مهاجرت [غیرمسیحیان به غرب]، در فضای زندگی مسیحی نقش بی‌سابقه‌ای را بر عهده دارند. حال شاید بپرسید «مگر همین امر در سده‌ی دوازدهم در اسپانیا، فرانسه، و ایتالیا رخ نداد؟» چرا. اما تفاوت بزرگی در کار است. اگر شما فرانسوی بودید و در پاریس سده‌ی دوازدهم می‌زیستید، به هنگام رواج عقاید اسلامی، از آن‌جا که آیین کاتولیک سرتاسر زندگی‌تان را گرفته بود، به این عقاید از منظری کاملاً مسیحی و نه در مقام جست‌وجوگر حقیقت در بیرون از قیدوبندهای مسیحیت می‌نگریستید. عالم سده‌ی دوازدهم بسیار متفاوت از عالم نصفه‌نیمه‌ی کنونی [غرب] بود که دین در آن رنگ باخته است.

در این دنیای نیمه‌سکولار بود که در سده‌ی نوزدهم، رفته‌رفته آثار عرفانی، متن اوپانیشادها، سوترهای بودایی، و آثاری از این دست ترجمه شدند و برای فرهیختگان غربی - که هنوز به معنایی مسیحی بودند، اما احساس می‌کردند که فضای عقلی و معنوی درونشان با مسیحیت کاملاً ارضاء نمی‌شود - هرچه دشوارتر می‌شد که حقیقت دیگر ادیانی را که اینک پیش روی خود می‌دیدند، یکسره نادیده انگارند. بسیاری از غربیان شروع به نوشتن درباره‌ی ادیان دیگر کردند و هرچه بیش‌تر به ضرورت جدی گرفتن ادیان دیگر پی بردند. فرهیختگان و پاک‌دلانی که سرگرم مطالعه درباره‌ی ادیان دیگر بودند، هرچه بیش‌تر به دیدار پیروان آن ادیان رفتند؛ پیروانی که از معنویت و حتی گاه از قداست بالایی برخوردار بودند و آن‌ها نگران شدند که اگر به اینان به دیدهی انکار بنگرند، متقابلاً این‌ها هم به ناچار دین مسیحیت را از همین منظر می‌نگرند. هندوستان با انتشار نهضت راماکریشنا در سده‌ی نوزدهم در غرب و در پی سفر بسیاری از غربیان به این سرزمین، در این فرآیند نقشی بس مهم ایفا کرد. حتی نویسندگان مردمی مانند رومن رولان با نوشتن کتاب‌هایی درباره‌ی هندوستان و چهره‌های سرشناس هندو، از جمله ویواکاندانا، گاندی، و ماهاریشی، سبب بلندآوازی آنان در غرب شدند. وانگهی، آثار هنر مقدس مربوط به ادیان گوناگون که در موزه‌ها و جاهای دیگر غرب به نمایش درمی‌آمد، بسیاری از مردم اهل هنر و معنویت را به سوی خود کشاند.

رفته‌رفته مسیحیت بر اثر عوامل گوناگون پیش‌گفته از حضور دیگر ادیان احساس تهدید کرد، در حالی که ادیان دیگر چنین تهدیدی را [از جانب مسیحیت] احساس نمی‌کردند. آنچه از جانب مسیحیت ادیان غیرمسیحی را به گونه‌ای کاملاً متفاوت تهدید می‌کرد، فعالیت‌های میسیونری بود که از حمایت مالی و سیاسی [غرب] برخوردار بود. من این‌گونه فعالیت‌ها را اگر نه تغییر دین اجباری، اما تشویق و ترغیب بسیار شدیدی به تغییر دین می‌دانم؛ چیزی که گه‌گاه در آسیا آن را «تغییر دین با کیسه‌ی برنج»^۱ می‌نامند. این عنوان به‌ویژه در هندوستان و اندونزی بر سر زبان‌هاست، چرا که این میسیونرها تنها با کتاب مقدس نمی‌آمدند. بلکه با خود سرنگ‌هایی را برای واکسیناسیون گاوهای کشاورزانی همراه داشتند که نسبت به مسیحیت اظهار علاقه می‌کردند. در پس این فعالیت‌های پزشکی و آموزشی، انگیزه‌ی تغییر دین مردمان شرق نهفته بود. مسأله، مسأله‌ی رویارویی بود؛ نه گفت‌وگو. چون دین مهاجم یعنی مسیحیت - به‌ویژه در دوران استعمار - تحت‌الحمایه‌ی قدرت [غرب] بود. گذشته از این که تا چه اندازه دولت‌های اروپایی سکولار شدند، آن‌ها از میسیونرهای مسیحی درست مثل زمان حکومت شارلمانی بر جوامع مسیحی حمایت می‌کردند. مایه‌ی بسی شگفتی است که پس از انقلاب فرانسه که کشیشان را در این کشور می‌کشتند، دولت فرانسه در شمال آفریقا [همچنان] سرگرم حمایت از میسیونرهای مذهبی بود. مسأله‌ی مسیحیت برای اسلام و دیگر ادیان شرقی با رویارویی مطرح شد و این ادیان دیگر بر پایه‌ی ساختار قدرتی که پشتیبان فعالیت‌های میسیونری مسیحی بوده و هنوز هم به شیوه‌های غیرمستقیم هست، از جانب مسیحیت احساس خطر می‌کردند. این تهدید، بسیار متفاوت از تهدیدی بود که مسیحیت از جانب ادیان دیگر احساس می‌کرد. آیین هندو، دین اسلام، یا آیین بودا، از هیچ ارتش و امتیازات دنیوی مانند معالجات پزشکی و بیمارستان‌ها برخوردار نبودند که مردم را به گرویدن به آن‌ها وسوسه کند. آن‌ها از هیچ‌کدام از این ابزار بهره‌مند نبودند و بنابراین کسانی که به سوی

^۱ rise bag conversuib

آن‌ها کشیده می‌شدند، به جهت حضور معنویات و تعالیم مابعدالطبیعی بود که هنوز در آن ادیان حضور داشت. در حالی که مسیحیت از ابعاد عقلی، معنوی، و باطنی خود بسیار دور افتاده بود.

مسیحیان در سده‌ی بیستم، دیگر کسانی مانند مایستر اکهارت، توماس آکویناس قدیس، یا سن‌بوناونتوره را در هیچ کشور غربی نمی‌یافتند و چهره‌های معنوی بزرگی مانند پادره پِیو Padre Pio ایتالیایی بسیار انگشت‌شمار بودند. هرچند استثناهایی در گوشه و کنار به چشم می‌خورد، ساحت عرفانی و مخصوصاً عقلی مسیحیت روی هم‌رفته بر اثر یورش روشن‌گری و فلسفه‌های بعد از آن در سده‌ی نوزدهم، هرچه کم‌رنگ‌تر و ضعیف‌تر شد. [در این دوران بود که] به یکباره این ادیان دیگر با مابعدالطبیعی تمام و کمال و حضور عرفانی، معنوی، و عقلانی بسیار نیرومند، به همراه روش‌هایی برای رسیدن به معنویت در صحنه ظاهر شدند که این برای مسیحیت چالش بزرگی بود. به رغم بیزاری‌ای که در سده‌های میانه در اروپا علیه اسلام وجود داشت و با این دین در غرب [سده‌های میانه] در مقایسه با دیگر ادیان بدترین رفتارها شد، چندی از اندیش‌مندان برجسته‌ی اروپایی که چندان هم مسیحی نبودند - به این معنا که مدرنیسم و سکولاریسم از مسیحیت دورشان کرده بود - شیفته‌ی ادیان دیگر از جمله اسلام شدند. اما حتی درباره‌ی اسلام هم کسی مانند شارل دو فوکو Charles de Foucault نسبت به ابعاد معنوی اسلام احساس هم‌دلی می‌کرد و امیل درمنگهام که به شمال آفریقا رفت و در مقام جوانی کاتولیک درباره‌ی معنویت اسلامی با نظر موافق دست به قلم برد؛ در حالی که کسانی دیگر مانند ونسان مونتئی Vincent Monteil آشکارا مسلمان شدند. من پیش از این درباره‌ی ماسینیون و کربن حرف زده‌ام. در این‌جا تنها نامی از فرانسه به میان می‌آورم، چون که شما سال‌ها در آن‌جا زندگی کرده‌اید؛ هرچند در انگلستان و آمریکا - که اندکی بعد پا به عرصه نهاد - هم بوده‌اید.

غرب، اگرچه فاتح جنگ جهانی دوم بود، پس از جنگ تأثیرات خاور دور و نیز تأثیرات هند رفته‌رفته هرچه آشکارتر وارد ایالات متحد شد. درست است که دی.تی. سوزوکی قبلاً در سال ۱۹۲۷ مقالاتی را درباره‌ی ذن بودیسم منتشر کرده بود که آیین ذن را به غرب شناساند، اما تنها حلقه‌ی کوچکی از مردم به آن اظهار علاقه کردند. پس از پایان جنگ، شاهد موجی از علاقه [در غرب] به ذن بودیسم و به ودانتا به هنگام انتشار و ظهور آن‌ها هستیم و بسیاری از متفکران بزرگ، مانند آلن واتس، جرارد هرد، و آلدوکس هاکسلی، شروع به نگارش درباره‌ی ادیان شرقی کردند. جنبش [پدید آمده] در همین دوره است که به پیدایش ادیان جدیدی در آمریکا انجامید که امروزه به اروپا هم راه یافته است و کلیساهای فرانسه و جاهای دیگر اروپا درباره‌ی آن‌ها سخت نگران است. اما پیش از پیدایش آن‌چه ادیان جدید نامیده می‌شود، آن جنبش‌های قدیمی‌تر زمینه را برای حضور عملی ادیان غیرغربی - آن هم به شکلی تحریف‌نشده - درست در آغوش غرب فراهم آوردند. ابتدا انجمن ودانتا و تبلیغ ودانتا بود و پس از آن آیین ذن وارد [غرب] شد و پس از فرونشستن موج [مربوط به] آیین ذن، تصوف مطرح شد. بیش‌تر غربیانی که شیفته‌ی ادیان غربی می‌شدند، جنبه‌ی باطنی و درونی این ادیان آن‌ها را به سوی خود می‌کشید. بسیاری از غربیان درباره‌ی آیین هندو سخن می‌گویند و بیش‌تر آن‌ها گیتا را خوانده‌اند. اما من همیشه می‌گویم که عملاً هیچ غربی‌قوانین مانو Laws of Manu را نخوانده است. این جویندگان غربی علاقه‌ای به آیین تطهیر، به مراسمی که هندوها با گاو انجام می‌دهند، و به قربانی در پیش‌گاه خدایان و مانند این‌ها ندارند. بلکه آن‌ها به مفاهیم مابعدالطبیعی و معنوی نابی علاقه‌مندند که در کتب آسمانی بزرگی مانند گیتا و اوپانیشادها یافت می‌شود. تصوف به معنایی بسیار بخت‌یار بود که برای اندک زمانی از این شبه‌معنویت که بیش‌تر به شکل شبه‌ذهن، شبه‌ودانتا و مانند این‌ها مطرح بود، برکنار ماند؛ شبه‌معنویتی که بعضی‌ها آن را اغلب با تجارت و بازاریابی در هم آمیختند تا به کسانی بفروشد که از تمدن جدید به جان آمده و در پی معنویت - به اصطلاح - شرقی بودند، بی آن که بخواهند یکسره دل به آن بسپارند. به هر روی، تصوف اندکی بعد به میدان آمد و تا اندازه‌ای از آفت دنیوی‌سازی تعالیم معنوی شرقی جان سالم به در برد. اما بعدها کسانی مانند ادریس شاه ظهور کردند و کوشیدند که تصوف را از اسلام جدا کرده و آن را همچون عملی معنوی برای کسانی ارائه کنند که نمی‌خواهند به طور جدی عامل به دین باشند.

بنابراین همه‌ی این تحولات، نشان‌دهنده‌ی چالشی است که مسیحیت فراوری خود می‌دید و برای فراهم آوردن پاسخی برای آن، به مطالعه‌ی این امور پرداخت. چیزی نگذشت که کتاب‌هایی مانند *ذن در آیین کاتولیک*^۱، نوشته‌ی ایلارد گراهام - راهب بندیکتی اهل انگلستان - درآمد و بده‌گرفیث مسیحی که به هندوستان مهاجرت کرده و مانند یک هندومذهب در یک اشرام (عبادت‌گاه هندوها) زندگی می‌کرد و شروع به نوشتن کتابی درباره‌ی مراقبه‌ی هندویی از نظر مسیحی کرد. توماس مرتون - تأثیرگذارترین نویسنده‌ی کاتولیک آمریکایی سده‌ی بیستم و شاید هم تأثیرگذارترین همه‌ی نویسندگان کاتولیک سده‌ی بیستم - چرا که آثارش غیر از انگلیسی در دیگر زبان‌های اروپایی هم بسیار پرخواننده است - شورمندانه به مطالعه‌ی آیین ذن بودایی و نیز تصوف پرداخت. او هنگامی که در تایلند درگذشت، در راه سفر به ایران برای دیدن من بود. او به ادیان شرقی علاقه‌ی بسیار داشت و می‌کوشید تا به معنایی اعمال مربوط به مراقبه و تأمل و مانند آن را که مدت‌ها بود از مسیحیت غربی رخت بر بسته بود، اما در تعالیم عرفانی سنت‌هایی مانند آیین بودا و اسلام به صورت ذن و تصوف حفظ شده بود، وارد مسیحیت کند. همه‌ی این کوشش‌ها نمایان‌گر همت مسیحیان برای واکنش به حضور دیگر ادیان بود و متفکران مسیحی می‌خواستند از رهگذر گفت‌وگو [با دیگر ادیان] به ابزاری برای پاسخ‌گویی به چالشی دست یابند که پیش روی مسیحیت بود؛ چالشی بسیار متفاوت از چالش‌هایی که خود مسیحیت برای ادیان دیگر پدید می‌آورد.

بایسته است که چیزی هم درباره‌ی اسلام بگویم که در غرب حضوری چشم‌گیر دارد. البته سده‌هاست که اسلام در بوسنی، کوزوو، مقدونیه، و آلبانی حضور دارد. اما این سرزمین‌ها از فضای اروپای غربی به کلی دور بودند. تنها پس از جنگ جهانی دوم بود که حضور اسلام در غرب، چه از راه مهاجرت [مسلمانان به غرب] و چه با اسلام آوردن [غربی‌ها] به عامل مهمی تبدیل شد. ملل اروپایی با از دست دادن مستعمره‌هایشان در خارج، می‌بایست که به معنایی مستعمره‌هایی را در داخل کشورهایشان پدید می‌آوردند تا نیروی کار ارزان در اختیار داشته باشند و از این رو می‌بایست مرزهایشان را به روی موج بزرگی از مهاجران می‌گشودند. البته فرانسویان [به این منظور] مستعمره‌های شمال آفریقا - یا همان مستعمره‌های پیشین خود - را انتخاب کردند و بسیاری از مردمان الجزایر، مراکش، و تونس برای کار راهی فرانسه شدند، تا جایی که امروزه کم‌تر ایستگاه راه‌آهنی را در پاریس می‌بینید که نظافت آن بر عهده‌ی کسانی از شمال آفریقا و معدودی هم از آفریقای سیاه باشد. خود فرانسویان تن به چنین مشاغلی نمی‌دهند. آلمان [برای این منظور] ترکیه را برگزید و شمار زیادی از «کارگران مهمان» را از آن کشور به آلمان آوردند. بریتانیای کبیر هم بیش‌تر به مستعمرات پیشین خود در شبه‌قاره متمایل بود که اول از همه شامل مردم پاکستان، هندوستان، و بنگلادش بود. هرچند به شمار زیادی از سیاهان آفریقایی تبار اهل حوزه‌ی کارائیب هم اجازه داده شد تا برای کار وارد بریتانیا شوند.

وضعیت در ایالات متحد و کانادا به این لحاظ اندکی متفاوت بود. زیرا مهاجران مسلمانی که به این دو کشور می‌آمدند، معمولاً نسبت به آن‌هایی که به اروپا مهاجرت می‌کردند، تحصیل کرده‌تر و ثروتمندتر بودند. اما میلیون‌ها نفر از عرب، ایرانی، ترک، مردمان شبه‌قاره، و جاهای دیگر جهان اسلام نیز به آمریکای شمالی مهاجرت کردند تا حضور نیرومندی از اسلام را که تا پیش از جنگ جهانی دوم سابقه نداشت، در آن‌جا به نمایش بگذارند. به هر روی، در پی چنین حوادثی بود که به یکباره جمعیت مسلمانان در اروپا و آمریکا نسبتاً رو به فزونی گذاشت. امروزه در فرانسه شمار مسلمانان از یهودیان به مراتب بیش‌تر است، به گونه‌ای که جمعیت یهودیان پانصد هزار نفر و جمعیت مسلمانان بین چهار تا هفت میلیون است. جمعیت مسلمانان در انگلیس حدود دو میلیون نفر است و اسلام در سرتاسر اروپا، بعد از مسیحیت، دومین دین به شمار می‌آید. همه‌ی این حوادث که یکی پس از دیگری رخ می‌داد، الهی‌دانان مسیحی را بر آن داشت تا چالش مربوط به حضور ادیان دیگر و به‌ویژه اسلام را جدی بگیرند و از آن‌جا که مسیحیت همواره امکان نجات را در بیرون از کلیسا رد کرده بود، این وضعیت تازه، وضعیت دشواری پیش روی این دین بود، تا جایی که یکی از لاینحل‌ترین مسائل را در برابرش می‌نهاد. حال در پاسخ به پرسش شما [باید گفت که] وضعیت برای اسلام جز این بود. چرا؟ به این جهت که اسلام پیش از دوران جدید از ادیان گوناگون عالم تجربه‌ای کسب کرده بود. من همواره گفته‌ام که اسلام تنها دینی است که تقریباً با خانواده‌ی بزرگ ادیان عالم بیرون از چارچوب

¹ *Zen Catholicism*

مدرنیسم، تماس مستقیم داشت و این واقعیت بسیار مهمی است. اگر شما در ایران هزار سال پیش می‌زیستید، احتمالاً همسایگانی یا دوستانی مسیحی و یهودی داشتید و تنی چند از زرتشتیان را می‌شناختید. وانگهی، بی‌گمان نام آیین بودا و آیین هندو را شنیده بودید و حکایات، عقاید، و حتی علمی از سرزمین هندوستان به فضای زندگی شما وارد شده بود. اگر دانش مند می‌بودید، کتاب تحقیق *ماللهند ابوریحان بیرونی* را خوانده بودید. اگر در دوره صفویه به سر می‌بردید، ممکن بود تفسیر فارسی عظیم میرفندرسکی را بر *یوگا واسیت‌ها Yoga Vasitha* را خوانده باشید؛ اثری سترگ که یکی از مهم‌ترین کتاب‌ها درباره‌ی ادیان تطبیقی در دوران پیشامدرن است و متن کامل و تصحیح‌شده‌ای از آن هنوز در دست نیست. اوپانیسادهای نخست به فارسی درآمد و از آن پس بود که آنتیل دوپرون *Antéquil Dupéron* آن را از فارسی به لاتین برگرداند.

جهان اسلام در دوره پیشامدرن، به لحاظ آشنایی با دیگر ادیان، بسیار متفاوت از فرانسه یا آلمان در سده‌های میانه یا در دوره نوزایی بود. اگر شما چند سده پیش در استراسبورگ زندگی می‌کردید، نامی از اسلام به گوشتان خورده بود و شاید جامعه‌ی کوچکی از یهودیان را در آن‌جا می‌شناختید. اما هیچ اطلاعی از حضور ادیان دیگر نداشتید. در مقابل، اسلام با همه‌ی ادیان بزرگ دوران پیشامدرن و حتی با ادیان فرعی، مگر آیین شیتو و البته مذاهب بومیان آمریکا و استرالیا و دیگر جاهای دورافتاده، در تماس بود. اسلام با مذاهب آفریقایی موجود در آفریقای سیاه، در جاهایی مانند دره‌ی نیجر و سودان و نیز در سرتاسر قلمرو اسلام با مسیحیت و یهودیت در تماس بود. با آیین هندو و بودا هم در تماس بود. زیرا ایالت‌های شرقی ایران، زمانی که اسلام نخستین بار وارد این کشور شد، نه زرتشتی، بلکه بودایی مذهب بودند. خانواده‌ی برمکیان اصالتاً بودایی و نسل قدیم آن‌ها محافظان معبد بودایی بود. اسلام از همان بدو پیدایش آیین هندو در سند و گجرات با آن در تماس بود و بعدها هم به مدت هزار سال مسلمانان و هندوها در سرزمین هند از جهات بی‌شماری با هم در تعامل بودند و هزاران اثر به زبان فارسی، بیش‌تر توسط مسلمانان و البته چندی هم به دست هندوها، تألیف شد. بسیاری از متون کلاسیک تفکر اسلامی به زبان سانسکریت و دیگر زبان‌های هندی ترجمه شد. در حالی که بسیاری از شاه‌کارهای آیین هندو - و تا اندازه‌ی کم‌تری - آیین بودا به زبان فارسی و نیز تا اندازه‌ای به عربی و دیگر زبان‌های اسلامی برگردانده شد. وانگهی، نباید فراموش کرد که پیش از ظهور اسلام، آیین بودا از رهگذر ایران به چین راه یافت.

اسلام همچنین با ادیان شمنی در تماس بود. ترکانی که پیش از ورود به ایران به اسلام گرویدند، اصالتاً پیرو آیین شمنی بودند. مسلمانان درباره‌ی آیین شمنی بی‌اطلاع نبودند و پاره‌ای عقاید شمنی هم از ترک‌ها و هم از مغول‌ها تا مدتی در جهان اسلام ادامه یافت. وانگهی، اسلام از همان سده‌ی نخست در چین حضوری زنده داشته و بی‌گمان در طول شش یا هفت سده‌ی گذشته این حضور پررنگ بوده است. اسلام چینی منطقه‌ی ممتازی از فرهنگ اسلامی است و مسلمانان چینی تا مدت‌ها به عربی و مخصوصاً به فارسی می‌نوشتند. نخستین کتاب نوشته شده در چین درباره‌ی تفکر اسلامی، البته به زبان نوکنفوسیوسی کلاسیک، از آن وونگ دئی‌یو *Wong Dei Yu* در سده‌ی هفدهم است که معاصر دکارت بود. این متفکران مسلمان چینی، آیین کنفوسیوسی را خوب می‌شناختند و هرچند همه‌ی مسلمانان چینی از چنین شناختی برخوردار نبودند، تمدن اسلامی در مقام یک کل، ارتباط گسترده‌ای با دیگر ادیان موجود در چین داشت.

تبادل افکار و عقاید به طور گسترده‌ای در طول مراسم حج در مکه میان اندیش‌مندان مسلمان یکسره از مراکش گرفته تا چین صورت می‌گرفت و این خود فرصت بسیار خوبی برای مبادله‌ی افکار در درون تمدن اسلامی بود، به گونه‌ای که شناخت ادیان دیگر از یک سر جهان اسلام به سر دیگر آن راه می‌یافت. از این رو حضور ادیان دیگر برای ذهن مسلمانان اصلاً چیز تازه‌ای نبود؛ چنان‌که برای مسیحیت این‌گونه بوده است و کثرت ادیان چنان چالش کلامی را که پیش روی مسیحیت نهاد، برای اسلام پدید نیاورد. اما به رغم همه‌ی این مطالبی که درباره‌ی پیشینه‌ی تاریخی مسأله گفتیم، باید افزود که گفت‌وگوی ادیان برای مسلمانان هم به اندازه‌ی مسیحیان کاملاً ضروری است. [درست است که] نخست مسیحیت به واسطه‌ی تهدیدی که از جانب حضور دیگر ادیان احساس می‌کرد به این ضرورت وقوف پیدا کرد، اما امروزه گفت‌وگوی ادیان برای اسلام هم ضروری است. چون (شگفتا که) نفوذ مدرنیسم در جهان اسلام، شناخت دیگر ادیان را ضرورت می‌بخشد. به نظر من، حضور ادیان دیگر و حقایق موجود در آن‌ها که تحکیم‌بخش تعالیم هر کدام از آن ادیان است، به

عمیق‌ترین معنای دینی، به گونه‌ای جبران الهی آسیب‌های ناشی از همگون‌سازی فضای دینی است که مدرنیسم و سکولاریسم به آن دامن زده‌اند.

مسیحیت و مدرنیته

بله؛ اما منظور من این است که مسیحیت، دین غرب است و غرب امروزه از رهگذر جهانی شدن، به لحاظ اقتصادی بر جهان سیطره دارد. بنابراین فکر می‌کنم که تمدن‌های دیگر این ضرورت را احساس می‌کنند که به سراغ غرب رفته و با او به گفت‌وگو بنشینند تا دست‌کم از زیر سلطه درآمده و در حالت تعادل زندگی کنند. حال این تمدن‌ها تضمین‌کنندگان معنوی و اخلاقی غرب را در میان مسیحیان می‌یابند. زیرا اگر جز این باشد، تجار که ضامن معنویت در غرب نیستند. از این روست که کسانی مانند مثلاً آقای خاتمی درباره‌ی گفت‌وگوی تمدن‌ها سخن می‌گویند. تصور من بر این است که ایشان نمی‌خواهند این گفت‌وگو را تنها بر شالوده‌ای اقتصادی آغاز کنند. بلکه برای آغاز این گفت‌وگو، مخصوصاً خواهان شالوده‌ای معنوی هستند تا [به یاری آن] به چنین موازنه‌ای میان اسلام و غرب دست یابند.

به نظر من، توضیحات شما کاملاً به‌جاست، جز این که نیازمند پاره‌ای اصلاحات است. شما گفتید که مسیحیت دین غالب غرب است و از این رو همان‌گونه که غرب از رهگذر جهانی شدن جهان را زیر سیطره‌ی خود دارد، مسیحیت نیز از همین موضع برخوردار است. اما هرچند مسیحیت هنوز دین اکثریت در غرب است، سلطه‌ی کاملی بر غرب ندارد. متأسفانه گفت‌وگو با غرب به معنای گفت‌وگو با مسیحیت نیست و همین امر بر دشواری کار هرچه بیش‌تر می‌افزاید. البته هر تمدنی از رهگذر دینی پدید آمده است و در این حقیقت هیچ استثنایی راه ندارد. اما تمدن در غرب در وضعیت موجود دیگر تمدنی مسیحی نیست و آقای خاتمی در مقام یک مسلمان، یا در واقع یک هندی هندو مذهب، باید این واقعیت را دریابد که طرف مقابل گفت‌وگوی تمدن‌ها - که غرب باشد - تمدنی یکسره دینی نیست. گرچه در گذشته چنین بوده است. با این‌همه، به نظر من گفت‌وگو با مسیحیت، محور گفت‌وگوی با غرب است؛ هرچند بسیاری نیروهای دیگر هم در غرب جدید حضور دارد. وانگهی، می‌خواهم بگویم که غرب از رهگذر خود همین فرآیند جهانی شدن، غربی بودنش به معنایی هرچه کم‌رنگ‌تر می‌شود. یعنی عوامل شرقی و عواملی از ادیان و فرهنگ‌های دیگر در خود غرب حضور می‌یابند؛ چنان‌که در ایالات متحد امروزه حضور اسلام، عامل مهمی است. امروز اسلام در آمریکا به دین مهمی تبدیل شده و از حالت حاشیه‌ای درآمده است. در حالی که فرآیند جهانی هم ادامه داشته است. همین پدیده در اروپا نیز کمابیش در حال وقوع است و اسلام در آن‌جا نیز مانند آمریکا دارد به دین مهمی همچون دین یهود تبدیل می‌شود.

حال که سخن به این جا رسید، چرا به نظر شما مدرنیته بر مسیحیت، آسان‌تر از اسلام تأثیر می‌گذارد؟

این امر بسیار پیچیده است. نخست آن که مدرنیسم مسیحیت شرقی را به اندازه‌ی مسیحیت غربی متأثر نکرد. درباره‌ی تأثیرپذیری مسیحیت غربی هم دلایل چند در کار است. اول از همه، با این که مسیحیت پس از سقوط امپراتوری روم - که البته خود مسیحیت در این امر نقش داشت - دین غالب غرب شد و تمدن جدیدی را به نام تمدن غرب پدید آورد، نتوانست آثار مربوط به پیشینه‌ی یونانی - رومی [این امپراتوری] و ابعاد مشرکانه و ضددینی آن را نابود سازد. چنان‌که می‌دانید، ما پیش از ظهور مسیحیت در آخرین مرحله از تمدن و فرهنگ‌های یونان و روم، تنها موردی را در تاریخ می‌بینیم که در آن شاهد شورش نسبتاً گسترده‌ای - اگر نه به طور کامل و یکپارچه - علیه دین هستیم. ادیان یونانی و رومی، هر دو از میان رفته بود و در اواخر دوره‌ی یونانی و در میان رومیان است که شاهد [پیدایش] فلسفه‌های لادری، الحادی، و ماتریالیستی از قبیل آکادمی جدید، اپیکوریان، شکاکان، و کسانی مانند آن‌ها هستیم که منکر هر گونه اصل متعالی بودند.

خود سوفیست‌ها طبقه‌ای از تحلیل‌گران بی‌ریشه‌ای بودند که چون به چیزی باور نداشتند، حاضر بودند به نفع هر چیزی استدلال کنند و پیش از این سقراط علی‌هشان سخن گفته بود. هر کسی می‌توانست با پرداخت حق‌الزحمه، از آنان بخواهد که در جهت درستی هرچه که دل‌خواه اوست، استدلال کنند. شما چنین پدیده‌ای را در هیچ‌کدام از سرزمین‌های ایران، هندوستان، یا چین که همگی صاحب تمدن‌های بزرگی بودند، نمی‌یابید. با آن که روم از سنت فلسفی نیرومندی مانند یونان برخوردار نبود، با این‌همه، ابعادی از لذت‌گرایی، شکاکیت، و دنیاگرایی را که مشخصه‌ی بخش گسترده‌ای از فرهنگ متأخر یونانی است، در آن‌جا نیز به چشم می‌خورد. همین که دین رومی رفته‌رفته ناتوان شد، ادیان گوناگون شرقی، از جمله آیین ایزیس و اسیریس Osiris، آیین میتراپی، مانویت از ایران، و البته مسیحیت که میدان‌دار بود، جایگزین آن شدند. مسیحیت با این که همه‌ی این ادیان دیگر را قلع‌و‌قمع کرد و همه‌ی فلسفه‌های سکولار آن روزگار را از میدان به در کرد، اما نتوانست تأثیر منفی این جنبش‌های گوناگون فلسفی و دینی را خنثی سازد. موج عظیمی از شکاکیت، طبیعت‌گرایی، و عقل‌گرایی بود که در حالت نهفته ماند و همین که فلسفه و الهیات قرون وسطایی رو به ضعف نهاد، در طول دوره‌ی نوزایی، با شدت تمام سر برآورد.

وضعیت اسلام و همچنین آیین بودا بسیار متفاوت از این بود. هنگامی که آیین بودا به چین رفت، با تمدنی عظیم دارای سنت فلسفی بسیار پر دامنه، با آیین کنفوسیوس، با آیین تائو، با مکاتب منطقی و مانند این‌ها مواجه گشت. اما وضعیت آن کاملاً فرق می‌کرد. چرا که این مکاتب طبعاً سستی بودند و ابعاد معنوی واقعیت را انکار نمی‌کردند. و اما درباره‌ی اسلام [باید گفت که] آن، ابعاد مابعدالطبیعی فلسفه‌ی یونان را در بر گرفت و از شکاکیت، لادری‌گری، طبیعت‌گرایی، و عقل‌گرایی آن که در غرب وجود داشت و در زمان قدرت مسیحیت در حالت نهفته ماند، چشم پوشید. این گرایش‌ها [در غرب] به طور کامل خنثی نشدند، بلکه همین که فرصتی پیش آمد، بار دیگر سر برآوردند. اما این امر چگونه اتفاق افتاد؟ به اعتقاد من، [این امر] در غرب پس از سده‌ی سیزدهم، یعنی زمانی پدید آمد که الهیات مسیحی در غرب، در مقایسه با مسیحیت شرقی، عنصری از عقلانیت را وارد الهیات خود کرد؛ اگرچه در سده‌ی سیزدهم کنار گذاشته شد. در سده‌ی چهاردهم که شاهد انکار واقع‌گرایی افلاطونی از جانب نومینالیست‌ها و نیز شاهد تیغ اکام هستیم که به معنایی منطقی را بر جای مابعدالطبیعه می‌نشانند، رفته‌رفته پشتوانه‌ی عقلانی مسیحیت در بسیاری محافل سست شد. همان‌گونه که در این ضرب‌المثل معروف عربی و فارسی داریم که «ماهی از سر گنده گردد»، یا در این ضرب‌المثل لاتینی می‌خوانیم که «بدترین فساد آن است که در بهترین‌ها باشد»^۱، همواره هنگامی که فساد عقلی رخ می‌دهد، از بالا شروع می‌شود. عوام‌الناس غربی همچنان بسیار پرهیزگار و پای‌بند به شعائر مسیحی ماندند؛ گرچه که چندی از آداب و رسوم دینی پیش از مسیحیت، از جمله تعطیلات گوناگون دروئیدی ژرمن‌ها و حتی درخت کریسمس، به مسیحیت راه یافت و نیازی به گفتن نیست که در فلسطین چیزی به نام درخت کریسمس وجود نداشته است. در واقع راه‌یابی آداب و رسوم ادیان اروپای پیشامسیحی به مسیحیت در سطح عمومی، منجر به پیدایش مدرنیسم و سکولار شدن [غرب] نشد. بلکه مدرنیسم و سکولاریزاسیون با نخبگان عقلی و در سطح عقلا و هنگامی آغاز شد که الهیات و فلسفه‌ی مسیحی رو به ضعف نهاد. در واقع نومینالیسم، به معنایی فلسفه‌ی مسیحی را از میان برد و الهیات عرفانی آن را در غرب تضعیف کرد و زمینه‌ساز سر برآوردن دوباره‌ی آن عناصر قدیمی‌تری شد که پنهان مانده بود. این‌جا شرک به معنای واقعی مسیحی‌اش ظهور کرد؛ نه مانند آنچه در دوران اولیه‌ی مسیحیت بود. به این معنا که قدیس آگوستین یا دیگران پاره‌ای عناصر تفکر یونانی را وارد الهیات مسیحی کردند، چرا که در آن دوران، مطالعه‌ی تفکر یونانی در سایه‌ی مسیحیت بود. شورش‌هایی که علیه مسیحیت در دوره‌ی نوزایی به وقوع پیوست، در هیچ‌کدام از ادیان دیگر جهان و در هیچ‌کدام از دیگر تمدن‌های جهانی تاکنون رخ نداده است. دوره‌ی نوزایی، به معنایی شورش و پیروزی شرک دنیای رو به زوال اواخر عهد باستان و طبیعت‌گرایی و عقل‌گرایی آن دنیا در برابر فرهنگ غرب مسیحی بود. مسیحیت که دیگر از مرجعیت تام افتاده بود و از سنت عقلانی خود استفاده نمی‌کرد و از بیش‌تر تعالیم ژرف مابعدالطبیعی‌اش روی گردانده بود، تا اندازه‌ی زیادی در برابر این هجوم بی‌یار و یاور بود.

^۱ Corruptio ptima pessimi

طرح این پرسش - که معمولاً متفکران اروپایی توجهی به آن ندارند - مهم است که چرا چنین شورشی علیه مسیحیت در سده‌های یازده، دوازده، یا سیزده رخ نداد؟ یعنی زمانی که مسیحیت چه به لحاظ عرفانی و چه عقلی، از سنت نیرومندی برخوردار بود. بایسته است از دو چهره‌ی بسیار متفاوت و معاصر همدیگر، یعنی از قدیس بوناوتتوره و توماس آکویناس قدیس نام ببریم که به اعلی‌درجه، نماینده‌ی ابعاد عرفانی، عقلی، و فلسفی سنت مسیحی‌اند. چرا این چالش متأخر برخاسته از شرک یونانی - رومی [در آن زمان] رخ نداد؟ دلیلش این بود که سنت حکمی مسیحی در زمان آنان هنوز نیرومند بود. این‌گونه نبود که در آن روزگار، پیکره‌های رومی در روم برپا نباشد. بلکه این پیکره‌ها از زمان ورود مسیحیت به شهر رم پابرجا بوده است. اما فضای سنت معنوی و عقلی مسیحیت تا آن اندازه نیرومند بود که (شاید بتوان گفت) علف‌های هرز فرهنگ منحط یونانی - رومی که زیر خاک پنهان بود، فضا و شرایط مناسبی را برای سر برآوردن از خاک و خشکاندن نهال مسیحیت نمی‌یافت؛ چیزی که با ضعیف شدن سنتی مسیحی، رفته‌رفته اتفاق افتاد.

البته بسیاری عوامل اجتماعی و سیاسی هم در این جا دخیل بود که اول از همه [می‌توان به این موارد اشاره کرد]: تضعیف نظام پاپی که پادشاهان فرانسه با زندانی کردن پاپ‌ها در آوینیون سبب آن شدند؛ ستمی که خود نظام پاپی بر بسیاری از ابعاد عرفانی مسیحیت روا داشت؛ نوعی دنیاگرایی که کلیسای کاتولیک را فرا گرفت؛ و سرانجام، سلسله‌مراتب این کلیسا که زمینه‌ساز نهضت اصلاح دینی پروتستان شد. همه‌ی این عوامل در سکولار شدن غرب نقشی به‌سزا داشت. خود نهضت اصلاح دینی پروتستان در تاریخ ادیان، واقعه‌ی منحصر به فردی است. همه‌ی ادیان تفاسیر گوناگونی داشته است؛ مانند ماهایانا، ثراودا و اجریریانای تبتی در آیین بودا، شیوایی و ویشنوی در آیین هندو، یا مکاتب گوناگون موجود در تسنن و تشیع در اسلام. اما در هیچ‌کدام آن‌ها پدیده‌ای مانند آیین پروتستان را نمی‌یابیم که هزار و پانصد سال پس از تأسیس دین مسیحیت پدید آمد. آیین پروتستان مستقیماً طغیانی علیه مرجعیت و ساختار مرکزی در مسیحیت غربی بود که به نام کتاب مقدس صورت می‌گرفت و علت وقوعش هم پاره‌ای تندروی‌ها و نوعی دنیاگرایی بود که در طول دوره‌ی نوزایی تا بیخ و بن نظام پاپی نفوذ کرده بود. یکی از بزرگ‌ترین مصیبت‌هایی که واقع شد، این بود که نظام کاتولیک که مسئول پیدایش تمدن غرب بود، حتی هنگامی که این تمدن به دامان سکولاریسم و دنیاگرایی فروغلتید، باز هم به دفاع از آن ادامه داد. تنها در سده‌ی بیستم بود که سرانجام کلیسای کاتولیک تا اندازه‌ای از تمدن جدید غربی فاصله گرفت؛ تمدنی که دیگر مسیحی نبود، بلکه این‌همه نیروهای ویرانگر ضددینی، از کارل مارکس گرفته تا اگزیستانسیالیست‌های ملحدی مانند ژان پل سارتر و تا مکتب ساختارشکنی نسبی‌گرا را در دنیا به بار آورد. پدیدآورندگان این فلسفه‌های ضددینی، ایرانی یا ژاپنی نبودند. بلکه غربیانی بودند که نیاکانشان یا کاتولیک و یا - مانند کارل مارکس - یهودی بودند. اما خود آن‌ها در بافتی غربی زندگی می‌کردند، نه این که عرب‌تبار یا از یهودیان ایران باشند.

مصیبت این بود که مسیحیت کاتولیک در مقام دین، به جای آن که از آن‌چه در [غرب] در جریان بود فاصله بگیرد، با آن همراه شد و به این ترتیب، سکولاریسم بر آن تأثیری عمیق نهاد. ببینید چه بر سر هنر کاتولیک آمد. من تعبیر هنر کاتولیک را عمداً در این‌جا به کار می‌برم. زیرا همین هنر بود که دنیاگرایی دوره‌ی نوزایی را کم‌کم به خود پذیرفت و حتی امروزه نیز واتیکان نه مانند کلیسای جامع شارتر، بلکه بیش‌تر شبیه قصری رومی متعلق به سده‌ی شانزدهم است و در آن اثری از آخرت‌گرایی معماری گوتیک یا معماری سبک رومی به چشم نمی‌خورد. و همین که هنر مسیحی هرچه بیش‌تر رنگ اومانیستی و دنیاگرایی به خود گرفت، بسیاری از هوش‌مندترین و باریک‌بین‌ترین غریبان از کلیسا روی برتافتند. می‌توان کسانی را با هوش بالا و حساسیت معنوی تصور کرد که در کلیساهای جامع رایمز یا استراسبورگ احساس می‌کنند که در خانه‌ی خود هستند. اما بسیار دشوار است که گمان کنیم آن‌ها در یکی از آن کلیساهای رو به زوال باروک چنین احساسی داشته باشند. همین امر در حوزه‌ی اندیشه نیز می‌تواند درست باشد. بنابراین از آن‌جا که مسیحیت غربی با بیش‌تر آن‌چه در پیرامونش در جریان بود همراه گشت، بسیاری از هوش‌مندترین پیروانش را از دست داد؛ هرچند که البته استثناهایی هم در کار بود و حتی در همین فضا هم از مسیحیت سنتی چیزی بر جای ماند. به معنایی پیوند میان هوش‌مندی و پرهیزگاری هرچه کم‌یاب‌تر شد. نه این که پاک از میان برود، بلکه رنگ باخت و حتی در روزگار ما نیز هنوز اثری از آن به چشم می‌خورد. امروزه به دشواری می‌توان در

غرب کسانی را یافت که در عین هوش‌مندی، مسیحیان مخلصی باشند؛ هرچند خوش‌بختانه هنوز معدود کسانی هستند. اما در دیگر تمدن‌ها وضع به کلی جز این بود.

درباره‌ی آیین پروتستان [باید گفت] که واکنش آن درست در جهت عکس بود. پروتستان‌ها مدعی بودند که هیچ سروکاری با فرهنگ سده‌های میانه و دوره‌ی نوزایی ندارند و از تمدن کلاسیک غرب و از «تمدن‌گرایی» (civilizationism) با ادعای بازگشت به کتاب مقدس و حرکت بر خلاف جهت پانزده سده سنت مسیحی در غرب، فاصله می‌گرفتند. یکی از ابعاد مثبت چنین نگرشی این بود که مجبور نبود با آن‌همه دنیاگرایی که در دوره‌ی نوزایی بر کلیسای کاتولیک سایه افکنده بود، همراه گردد. اما موضع پروتستان‌ها نیز حال و هوای قدسی مسیحیت سده‌های میانه را ناپود کرد. آیین پروتستان هر روز بر مخالفت خود با عرفان و فلسفه‌ی سنتی و مسیحی و البته با هنر مقدس، معماری مقدس، موسیقی مقدس، و مانند این‌ها می‌افزود. هرچند موسیقی دینی پروتستان وجود داشت، موسیقی مقدسی مانند سرود گریگوری نبود. جملگی این عوامل در هرچه سکولارتر شدن مسیحیت و ضعیف‌تر شدن آن تأثیر به‌سزا داشت. البته نهضت اولیه‌ی پروتستان، بسیاری از عمیق‌ترین عناصر تمدن اروپایی را از سر ناچاری پذیرفت. مثلاً یوهان سباستین باخ که پروتستان لوتری بود و اگرچه موسیقی مس در دومینور^۱ را تصنیف کرد، با این‌همه، لوتری‌ای بود که چندی از عمیق‌ترین و زیباترین آهنگ‌های غربی را نیز تصنیف کرد و نمونه‌های دیگری هم هستند که از آن جمله می‌توان به حکمای الهی اولیه‌ی پروتستان تا زمان یاکوب بومه اشاره کرد. اما نتیجه‌ی نهایی این بود که آیین پروتستان، به‌ویژه با پیوستن به سرمایه‌داری و زمینه‌سازی برای ظهور آن، [در واقع] زمینه‌ساز سکولار شدن دنیایی شد که مسیحیت، دین غالب آن بود. بسیاری از پروتستان‌ها حتی تا به امروز نمی‌خواهند به موضوع از این زاویه بنگرند. اما در میان‌شان کسانی هستند که می‌دانند در حال حاضر در جهانی سکولار زندگی می‌کنند. بسیاری از پروتستان‌های ایالات متحد، مسیحیان پای‌بندی هستند. اما جهانی که در آن زندگی می‌کنند، سر تا پا مسیحی نیست. هرچند آن‌ها در ایمانشان پایدارند. وانگهی، خود مسیحیت هم از نیروی فکری لازم برای مسیحی کردن دوباره‌ی جامعه - حتی در آمریکا که دین بسی نیرومندتر از اروپاست - برخوردار نیست. هرچند امروزه جنبش‌هایی برای احیای اصالت [دینی] و تقدس‌بخشی دوباره به فضای زندگی مسیحیان در حال شکل‌گیری است.

دیگر عامل بسیار مهم این است که بر اثر پیدایش آیین پروتستان و [پا‌گرفتن] جنبش ضد اصلاح دینی در کلیسای کاتولیک، پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها به جان هم افتادند و این جنگ‌های عظیم مذهبی بیش از صد سال تمام اروپا را در کام خود فرو برد. صد سال، زمان درازی بود و خدا می‌داند که صدها هزار تن کشته شدند. شما از سرگذشت این جنگ‌ها در فرانسه خبر دارید و از این که کاتولیک‌ها و پروتستان‌های فرانسوی چه بر سر همدیگر آوردند. از هر دو طرف بسیار کشته شدند و این حوادث وجدان بسیاری از اروپاییان را چنان رنجاند که از دین فاصله گرفتند. همچنین این جنگ‌ها تا اندازه‌ی زیادی سبب تضعیف مسیحیت شد و بستر را برای ظهور سکولاریسم فراهم کرد. اما در دیگر ادیان عالم، چنین وضعیتی در این مقیاس به چشم نمی‌خورد. وضعیتی که در غرب پیش آمد، امر علی‌حده‌ای بود که عوامل پیش‌گفته و نیز عواملی برای تضعیف دین در مقام شیوه‌ی فراگیر زندگی، در آن دست به دست هم دادند و زمینه‌ساز سبیره‌ی سکولاریسم شدند.

¹ the B minor Mass

سکولاریسم و نقد آن

ظهور سکولاریسم یکی از عوامل اصلی رویارویی میان مسیحیت و مدرنیته بود. منظوم این است که وقتی ما امروزه به کلیساهای مسیحی می‌نگریم، می‌بینیم که بیش‌تر آن‌ها به تفاوت میان احکام الهی و قوانین سکولار در جوامع خود تن داده‌اند. می‌دانم که شما با مفاهیم سکولار مخالفید. اما امروزه در جوامع اسلامی نیز به جهت مواجهه با عالم مدرن در این باره بحثی در جریان است. به نظر شما چگونه می‌توان این جدایی میان دین و دولت را که در شالوده‌ی ایدئولوژی سکولار در جهان غرب است، درباره‌ی جهان اسلام به کار بست؟

پرسشی که شما طرح کردید، البته پرسش مهمی است. بگذارید نخست به مسأله‌ی احکام الهی و قوانین سکولار بپردازم. یکی از دلایل ضعیف شدن مسیحیت در اروپا، که وطن اصلی‌اش بود - وضعیتی که بر سر هیچ‌کدام از ادیان در تاریخ نیامده است، مگر ادیان اواخر دوره‌ی یونان - رومی که رو به انحطاط گذاشتند و این امر به مرگ آن تمدن‌ها انجامید - این است که قوانین مورد استفاده‌ی مسیحیان اروپا، به استثنای قوانینی معنوی و احکام اخلاقی شخصی مانند ده فرمان، برگرفته از سرچشمه‌ی وحی و منبع دین نبود. منظوم از این حرف چیست؟ این است که دین یهود نیز درست مانند اسلام، دارای شریعت است و در این دو دین چیزی به نام قانون سکولار - چنان‌که امروزه می‌فهمیم - وجود ندارد. بگذارید جامعه‌ی یهود را در نظر بگیریم. منظوم اسرائیل امروز نیست که در آن یهودیان لادری اروپایی بسیاری هستند و میان یهودیان سنتی و سکولار نبردی بزرگ در جریان است که حکایتی بسیار شنیدنی دارد. چرا که همین نبرد باز هم [نتیجه‌ی] کشمکش میان پاره‌ای ابعاد تمدن سکولار غربی با دین دیگری [یهودیت] است. بلکه بیابید درباره‌ی جامعه‌ی یهودی و روزگار سلیمان و داود بگوییم. در آن زمان هیچ فرقی میان احکام الهی و قوانین دنیوی مقامات سیاسی یا آنچه در عهد عتیق با نام قوانین سزار آمده است، در کار نبود. این مسیح بود که می‌گفت: «آنچه از آن خداست به خدا واگذارید و آنچه از آن سزار است به سزار.» در عهد جدید تعالیم معنوی بسیار عمیقی هست. اما اثری از آموزه‌های مربوط به نحوه‌ی اداره‌ی جامعه، مگر با خوب بودن در سطح تک‌تک انسان‌ها به چشم نمی‌خورد. من بارها نوشته‌ام که مسیحیت به معنایی، دین جامعه‌ی قدیسان است. اما آدم‌های معمولی پیرو این دین مجبورند قوانینی را تدوین کنند که از جایی دیگر گرفته‌اند. به این ترتیب، هنگامی که مسیحیت وارد غرب شد، قوانین رومی و بعدها قوانین ژرمنی و عرفی را به خود پذیرفت و این قوانین، در بدنه‌ی تمدن غرب جای گرفت و هنوز هم شالوده‌های قوانین مدرن برای آن‌ها استوار است. حتی قوانین سکولار هم، اسماً سکولار، اما در اصل ریشه در ادیان دوران باستان دارد. قوانین روم با آن که از ادیان رومی سرچشمه می‌گرفت، اما همین قوانین برای مسیحیت سکولار به نظر می‌رسید، چرا که ریشه در منابع و حیانی این دین نداشت [و به این ترتیب] میان قوانین رومی و دین مسیحیت گسستی افتاد. همواره میان احکام معنوی عهدین جدید و قدیم، مانند «همسایه‌ات را دوست بدار» و ده فرمان که مسیحیت با آن که بر حضرت موسی وحی شده بود آن‌ها را پذیرفت، از سویی و چگونگی اداره‌ی بایسته‌ی کشور، قوانین سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، و مانند این‌ها، از دیگر سو، گونه‌ای شکاف در کار بود.

امروزه مسیحیت و آیین بودا تنها ادیان بزرگ جهانند که چنین وضعی دارند. وگرنه هم در اسلام و هم در یهودیت، آیین هندو، آیین شینتو، آیین کنفوسیوس، و بسیاری ادیان دیگر، قوانین جامعه و آنچه ما آن را حکومت خدا می‌نامیم، به دو ساحت متفاوت از هم تعلق ندارند. به آیین کنفوسیوس بنگرید. قانون جامعه‌ی سنتی چین و قوانین برگرفته از آیین کنفوسیوس یکی بود. هندوستان را ببینید. در آنجا هم همین وضعیت حاکم است و از این بابت میان آیین هندو و اسلام هیچ تفاوتی در کار نیست. برای بسیاری از ایرانیانی که درباره‌ی این

موضوعات عموماً چندان نیاندیشیده‌اند، تنها مسأله‌ی ایران امروز در ارتباط با غرب مطرح است. اما بگذارید گستره‌ی دیدمان را بازتر کنیم و حتی به آیین بودا بپردازیم که از بسیاری جهات مانند مسیحیت است. بله؛ با نگاهی به کشور تبت که دلایلی‌لاما تا سال ۱۹۵۱ هم رهبر آیین بودا هم پادشاه این کشور محسوب می‌شد - و هنوز هم تبتی‌هایی که استعمار چین را نمی‌پذیرند، او را حاکم تبت می‌شمارند - وحدتی میان قدرت معنوی و قدرت دنیوی و نیز میان قوانین دینی و قوانین جا. می‌بینیم؛ هرچند که این قوانین اجتماعی، بیش‌تر برگرفته از منابع آیین هندوست. در دیگر پادشاهی‌های منطقه‌ی هیمالایا مانند نپال و بوتان نیز همین وضعیت را می‌یابیم. آیین بودا توانست وحدتی را پدید آورد که بر شکاف میان ساحت دین و ساحت دنیا، که در غرب به چشم می‌خورد، فائق آید.

همواره در دین مسیحیت شکافی میان قوانین دینی و دنیوی، یا به تعبیر دانه، میان مرجعیت پاپ و امپراتور، وجود داشت. قدرت‌های دنیوی همواره متفاوت و متمایز از قدرت‌های معنوی بود و این امر بعدها پس از فروپاشی ترکیب آن‌ها در سده‌های میانه که این دوگانگی را در وحدتی برتر به هم پیوند داده بود، به شکل مسأله‌ی رابطه‌ی میان دولت و کلیسا درآمد. دولت به معنای جدیدش، فرزند انقلاب فرانسه است. اما آن متناظر با ساختار سیاسی قدیمی تری است که در سده‌های میانه سرسپرده‌ی نظام پاپی و مطیع مقامات معنوی بود. امپراتور، مشروعیتش را از پاپ می‌گرفت و پادشاهان فرانسه در «آیین داود» (rite of David) تدهین می‌شدند. بیش‌تر کسانی که درباره‌ی مسأله‌ی رابطه‌ی میان کلیسا و دولت بحث می‌کنند، از ریشه‌های آن در تجربه‌های خاص تاریخ اولیه‌ی اروپا بی‌خبرند؛ دورانی که در آن نه قدرتی واحد، بلکه دو مرجع متفاوت در کار بود. چنین چیزی در بیش‌تر تمدن‌های دیگر سابقه نداشت. امپراتور چین تا پیش از سقوط سلسله‌ی چینگ، پلی میان آسمان و زمین بود. او هم رهبر دین کنفوسیوس و هم رهبر دولت بود. امپراتور ژاپن تا زمانی که مک‌آرتور به تدوین قانون اساسی این کشور کمک کرد، فرزند خدای خورشید آیین شینتو^۱، و رکن اصلی این دین بود و هنوز هم برای بسیاری از ژاپنی‌ها چنین است. اگر به راطهی میان قدرت معنوی و دنیوی در دیگر جوامع از همان منظری بنگریم که به رابطه‌ی میان کلیسا و دولت می‌نگریم، نگرشی بسیار کوتاه‌بینانه به موضوع داریم. در همه‌ی تمدن‌های دیگر، تنها یک مرجع واحد وجود داشت و فقط در غرب بود که دو مرجع در کار بود؛ دو مرجعی که کم‌کم هر کدام راه خود را در پیش گرفت و این امر به گسست تدریجی در پیوند نزدیکی انجامید که میان قوانین دینی و آنچه امروزه قانون سکولارش می‌نامیم، در غرب وجود داشته بود. البته خاستگاه این قوانین نیز همان قوانین دینی مسیحی می‌بود و اگر مسیحیت نیز وضعی مشابه دین یهود و اسلام می‌داشت، چنین شکافی اصلاً میان قوانین سکولار و قوانین دینی پدید نمی‌آمد.

خود واژه‌ی «secular» در زبان فارسی و عربی معادل ندارد و ما مجبوریم برای آن واژه‌هایی را بسازیم. امروزه عرب‌ها برای این لغت از واژه‌ی علمانی^۲ استفاده می‌کنند که در عربی قدیم ریشه‌ای برایش نمی‌توان یافت و در زبان فارسی هم واژه‌ی دنیاگرایی یا مانند آن را به کار می‌بریم و تازگی‌ها داریم واژه‌هایی را برای این کلمه می‌سازیم. ما هیچ اصطلاح سنتی معادل secularism نداریم. زیرا در تمدن سنتی اسلامی، هیچ جدایی میان ساحت دین و دنیا در کار نبود. حال با این پیشینه‌ی ذهنی، به سراغ مسأله‌ی کلیسا و دولت می‌رویم؛ دو مقوله‌ای که در واقع و به روشنی مقولاتی مسیحی‌اند. هرچند در ایالات متحد یکسره درباره‌ی این مقولات سخن می‌گوییم و جدایی کلیسا و دولت پیوسته بر سر زبان‌هاست، این دو نهاد - چنان‌که غرب مدرن آن‌ها را می‌فهمد - در تمدن‌های دیگر سابقه ندارد. *الدین والدوله*، که نزدیک‌ترین تعبیر در زبان عربی به کلیسا و دولت است و بسیاری کسان در این باره قلم زده‌اند، به‌هیچ‌روی معادل دقیقی برای کلیسا و دولت نیست. در جهان اسلام که در آن خبری از پاپ، کشیش، و سلسله‌مراتب دینی نیست، آنچه مسامحتاً متناظر با کلیساست، کل جامعه‌ی اسلامی است. شما و من که در این اتاق نشسته‌ایم، در اسلام، هم‌مرتبه‌ی هر کشیش کاتولیکی هستیم. چون می‌توانیم زن و مردی را تزویج کنیم، مراسم تدفین به جای آوریم، و در گوش نوزادی شهادتین بخوانیم. در اسلام سازمانی به نام کلیسا وجود ندارد و ملاها یا علما - یا هر چه می‌خواهید آن‌هایی را بنامید - اعضای طبقه‌ای روحانی به شمار نمی‌آیند. آن‌ها مانند برهمنان هندی نیستند. آن‌ها که به جای مثلاً دندان‌پزشکی به تحصیل در احکام دینی می‌پردازند، دست‌کم در باب نمازهای یومیه هیچ مرجعیتی بر من و شما ندارند. آن‌ها

^۱ the Sun God of Shintoism

فقط از علم فقه برخوردارند. اگر بخواهید نماز بخوانید، در پیش‌گاه خداوند می‌ایستید و میان شما و خداوند، هیچ‌کس [واسطه] نیست. کلیسا و دولت در مقام نهادهایی مکمل [همدیگر] اصلاً در اسلام وجود ندارد.

از آن‌جا که پس از انقلاب در ایران علما حکومت را به دست گرفته‌اند، ایرانیان پیوسته از این موضوع چنان سخن می‌گویند که گویی در این کشور نخستین بار است که دین و سیاست با هم درآمیخته است. اما ایران پیش از انقلاب را ببینید. پادشاهان ایران یکسره آدم‌های لامذهبی نبودند. بلکه نگاه‌بانان دین بوده و حتی تا دوره‌ی پهلوی آن‌ها را سایه‌ی خدا [ظل‌الله] بر زمین می‌نامیدند. در قانون‌اساسی ۱۹۰۶ آمده است که سلطنت، موهبتی خداداد است. پادشاهی در واقع در هیچ تمدنی نمی‌تواند که یکسره سکولار باشد. حتی پیش از انقلاب هم چنان نبود که علما (همچون کلیسا) از پادشاه (همچون دولت) جدا باشند، چنان‌که در ایالات متحد آن‌ها از همدیگر جدا است. بلکه وضع به کلی متفاوت بود. بر ماست که به حقایق موجود در درون هر تمدنی توجه کنیم.

حتی در غرب هم این به اصطلاح جدایی دین دولت، درباره‌ی همه‌ی ملل صدق نمی‌کند. در انگلستان، ملکه‌ی این کشور، رهبر کلیسای انگلیس هم هست و در این سرزمین هیچ اثری از جدایی میان کلیسا و دولت وجود ندارد. در سوئد، که سکولارترین همه‌ی جوامع اروپایی است، کلیسای لوتری تا همین پارسال، کلیسای رسمی کشور بود. اما چون امروزه در این کشور غیرمسیحیان بسیاری، از جمله مسلمانان نیز زندگی می‌کنند و در نتیجه چندین دین گوناگون را باید در ارتباط با دولت در نظر گرفت، تازگی‌ها آن‌ها سرگرم برنامه‌ریزی برای تغییر قوانین هستند. در آلمان، کلیساها رسماً از دولت کمک مالی می‌گیرند. تنها در فرانسه و ایالات متحد است که در آن‌جا همچنان دم از جدایی دین و دولت می‌زنند. در فرانسه، حذف کامل دین از عرصه‌ی سیاست، پی‌آمد انقلاب فرانسه بود که تمایلات ضد کاتولیکی در آن شدید بود. اما درباره‌ی ایالات متحد این امر در این کشور، اول از همه به تأثیر از فراماسونری که بسیار هم ضد کاتولیک بود، و دوم به جهت مهاجرت بسیاری از گروه‌های مذهبی تحت پیگرد از اروپا به آمریکا - و اقامت گزیدن کویکرها the Quakers در پنسیلوانیا، پیوریتن‌ها the puritans در نیوانگلند و... - شکل گرفت. این افراد نمی‌خواستند که زیر سلطه‌ی کلیسای واحدی باشند و از این رو، جدایی دین از دولت را سرلوحه قرار دادند؛ هرچند که دین در سیاست آمریکا هنوز نقش مهمی داشت و همچنان هم دارد. این روزها بحرانی دامن‌گیر ایالات متحد است. چون بسیاری از آمریکایی‌ها این جدایی را به این معنا می‌گیرند که دین نباید در عرصه‌ی اجتماعی نقشی داشته باشد، در حالی که عده‌ای دیگر علیه این دیدگاه استدلال می‌آورند. تاکنون اخلاق جامعه‌ی آمریکا، اخلاق پروتستان بوده است و بحران اصلی این کشور درباره‌ی بسیاری از موضوعات که دامنه‌اش از سقط جنین گرفته تا کشتن از روی ترحم euthanasia و تا هم‌جنس‌بازی و نیز تا چندی دیگر از مسائل اجتماعی را در بر می‌گیرد، پی‌آمد مواجهه‌ی اخلاق پروتستان با دیدگاه‌های سکولاری است که بخش‌های بسیاری از جامعه به آن معتقدند.

من فکر می‌کنم که اگر خواهان حل معضلات مربوط به رابطه‌ی کلیسا و دولت هستیم، باید با دقت بیشتری به این مسأله بپردازیم. در جهان اسلام، نهاد دولت معادل واژه‌ی édat در زبان فرانسه وجود ندارد؛ چنان‌که در خود اروپا هم تا سده‌ی نوزدهم و پس از انقلاب فرانسه اثری از آن نبود. اصطلاح دوله با این واژه‌ی فرانسوی هم‌معنا نیست. ما پیش از این درباره‌ی دوره‌ی صفویان سخن گفتیم. در ایران سده‌ی شانزدهم، شاه اسماعیل هم رهبر دینی و هم رئیس دولت بود. او بنیان‌گذار هویت ملی ایران جدید و ملی‌گرایی نوظهور ایرانی بر پایه‌ی دولتی بود که خود تأسیس کرد. روشن است که حتی ملی‌گرایان سکولار [ایرانی] هم چه بسا شاه اسماعیل را قهرمان ملی‌شان می‌دانند. در حالی که این مرد - اگر بخواهیم به زبان اروپاییان سخن بگوییم - رهبر «کلیسا» هم بود. بنابراین به نظر من این بحث را درباره‌ی ایران باید به گونه‌ای دیگر مطرح کرد. در ایران مسأله‌ی جدایی دین و دولت مطرح نیست. بلکه مسأله این است که چه کسی باید قدرت سیاسی را به دست بگیرد. حکومت روحانیون، چنان‌که امروز در ایران می‌بینیم، پدیده‌ی تازه‌ای است که تا پیش از این در تاریخ اسلام چنین چیزی پیشینه نداشت. ما در گذشته حکومت طوایف متصوفه را داشته‌ایم؛ مثلاً صفویان [در ایران] و سنوسیه در لیبی - که تا سال ۱۹۷۱، هنگامی که شاه ادريس به دست قزاقی سرنگون شد حکومت را در دست داشتند - و نمونه‌های دیگری مثلاً در پرتغال که صفویان در آن‌جا در اوایل سده‌های میانه دولتی تشکیل دادند. اما هرگز در گذشته، چه در عالم تسنن و چه در عالم تشیع، ندیده‌ایم که

روحانیون در مقام یک طبقه، مستقیماً حکومت را به دست گرفته باشند. اما از آن‌جا که مردم در این باره تصور چندان روشنی ندارند، این مقولات متفاوت را با همدیگر درمی‌آمیزند. مثلاً مطبوعات آمریکا مصر را «دولتی سکولار» می‌نامد و دلیلش هم این است که «بنیادگرایان» به اصطلاح مسلمان با رژیم کنونی این کشور مخالفند. اما آیا رژیم رئیس‌جمهور مبارک به‌راستی [رژیمی] سکولار است؟ مطلقاً خیر. دولت مصر نه توانست شریعت را تغییر دهد و نه این که به ارزش‌های دینی بی‌احترامی کند. بلکه باید که نگاه‌بان دین باشد و بی‌گمان در مصر دین و دولت از هم جدا نیست. من فکر می‌کنم یکی از بزرگ‌ترین اشتباهاتی که اندیشه‌ی سیاسی غرب درباره‌ی جهان اسلام دچار آن شده است، دقیقاً همین اطلاق مقوله‌ی سکولار بر حوزه‌هایی است که در واقع این مقوله بر آن‌ها قابل اطلاق نیست. حتی آدم خودمداری مانند جمال عبدالناصر را که پدر ناسیونالیسم جدید عرب است، با آن که بی‌گمان امام یا خلیفه نبود، نمی‌توان چهره‌ای کاملاً سکولار نامید. او همواره از تعابیر اسلامی بهره می‌گرفت و دم از وحدت اسلامی می‌زد تا جایی که ناسیونالیسم عربی او هم رنگ و رویی دینی داشت.

جهان اسلام با بحران سیاسی بزرگی دست به گریبان است. زیرا نهادهای سنتی حکومت را در آن، نخست استعمار و بعدها آتاتورک - با براندازی امپراتوری عثمانی - از میان بردند. بعدها بسیاری از [سلسله‌های] پادشاهی‌های سنتی [در جهان اسلام] که سده‌های درازی حکومت کرده بودند، به سود نهادهای بیگانه [حکومتی] کنار گذاشته شدند و این در حالی است که امروزه نمی‌توان نهادی را بی‌هیچ پیش‌زمینه‌ای مطرح ساخت. بعضی‌ها درباره‌ی جمهوری اسلامی، بعضی‌ها درباره‌ی جمهوری سکولار، و چندی دیگر هم از سلطنت اسلامی سخن می‌گویند. هم‌اکنون همه‌ی این دیدگاه‌ها و نهادها پیوسته دستخوش تغییر و به لحاظ سیاسی دچار آشفتگی است و می‌توان پرسید که به تعبیر دقیق کدام گونه از این نهادهای سیاسی اسلامی محسوب می‌شود؟ قرآن که کتاب خداست و البته عمیق‌ترین حکمت‌ها را در خود دارد، چنان‌که پاره‌ای نهادهای اقتصادی را در اسلام تعریف می‌کند، نهادهای سیاسی را تعریف و مشخص نمی‌کند. در قرآن به روشنی آمده است که وقتی کسی می‌میرد، پسر، دختر، و همسر او به چه میزان از ماترک او ارث می‌برند. اما درباره‌ی نوع حکومت بایسته برای جامعه‌ی اسلامی به روشنی سخنی نمی‌گوید. در این کتاب اصولی در این باره هست که باید در شرایط گوناگون آن‌ها را به کار بست و این وظیفه‌ای است که امروزه انجامش بر عهده‌ی مسلمانان است. اما قطع نظر از نوع حکومتی که در جهان اسلام روی کار آید، هرگز جدایی دین و دولت به معنای آمریکایی آن مصداق نخواهد داشت، چرا که این مقولات را نمی‌توان به‌درستی بر جوامع اسلامی اطلاق کرد.

به نظر من، متفکران - خواه دین‌دار و خواه سکولار - اگر هر چه زودتر با وضعیت واقعی روبه‌رو شوند، امور را به دقت با مطالعه بگیرند و دریابند که مسائل واقعی [جهان اسلام] چیست، برای جوامع اسلامی بهتر خواهد بود. بحث پردامنه‌ای که امروزه در مطبوعات، رسانه‌ها، و کم‌وبیش در کتاب‌ها در آمریکا و اروپا در جریان است، تا اندازه‌ی زیادی بحث نابه‌جایی است و ریشه در خلط مبحث دارد. مثلاً در ایران بسیاری از مردم خواهان جدایی حکومت از دین - یعنی کناره‌گیری روحانیون از مسند حکومت - هستند. اما این الزاماً به معنای آن نیست که آن‌ها خواهان سکولاریسم باشند. پاکستان نیز جمهوری اسلامی است که در آن حکومت به دست نظامیان و نه روحانیون است و نمی‌توان گفت که در این کشور دین از حکومت جداست و چنین سخنی بی‌معناست. در هیچ کجای عالم، کشوری اسلامی - مگر ترکیه - را نمی‌یابید که در آن به‌راستی شاهد جدایی دین از حکومت باشید و خود ترکیه هم کشوری نیمه‌فلج است. زیرا با آن که اکثریت مردم آن مسلمانان پای‌بندی هستند، [سردمداران] این کشور مدعی ایدئولوژی secularism یا همان چیزی هستند که در زبان فرانسه به لائیسیم laïcisme معروف است و به معنایی [نگاه سلبی‌اش به دین] نسبت به واژه‌ی سکولاریسم secularism انگلیسی بسیار نیرومندتر است. اما آیا [دولت] ترکیه [در این راه] موفق بوده است؟ خیر. زیرا بیش‌تر مردم این کشور هنوز هم عمیقاً دین‌دارند و در مقام مسلمان، دینشان نه‌تنها با زندگی خصوصی‌شان، بلکه همچنین با [زندگی‌شان در] عرصه‌ی اجتماعی سروکار دارد و از این رو کل جامعه هرگز لائیسیم تحمیلی از سوی دولت را نپذیرفته است. اگر همین الآن به ترکیه بروید، می‌توانید ببینید که چه همه از مردم برای به جا آوردن نماز مغرب روانه‌ی مسجد می‌شوند. قوانین اخلاقی [این کشور] چیست؟ این قوانین همچنان اسلامی است. مثلاً دولت ترکیه کوشید تا شریعت اسلام را قدغن کند. اما از میان بردن شریعت اسلام در جامعه‌ای که مردمش هنوز به اسلام ایمان دارند، کاری نشدنی

است. مسأله‌ی آینده‌ی ترکیه تا آن‌جا که به نقش دین در عرصه‌ی اجتماع مربوط می‌شود، مسأله‌ای است که همچنان جای بحث دارد. نیروهای اسلامی به مراتب قوی‌تر از آنند که به سادگی بتوان از آن‌ها چشم پوشید یا چندان جدی‌شان نگرفت.

در هندوستان هم که امروزه پنجاه سال پس از گاندی در آن‌جا دولتی بر سر کار است که خود را دولتی هندو می‌خواند^۱ و احزاب سکولاری مانند حزب کنگره‌ی نهرو بیش‌تر قدرتشان را از دست داده‌اند، شاهد چنین وضعی هستیم. بی‌گمان قدرت سیاسی حاکم بر هند، بر پایه‌ی جدایی دین و حکومت استوار نیست. من از هندوستان نام بردم تا نشان دهم که پدیده‌ی ارتباط دین با عرصه‌ی عمومی، منحصر به جهان اسلام نیست. به نظر من، بایستی در همه‌ی جوامع و تمدن‌های غیر غربی، مسأله‌ی کلی رابطه‌ی میان دین و حکومت را به شیوه‌ی دیگری مطرح کنیم. البته نمی‌گویم که در این‌گونه جوامع و تمدن‌ها در این باره با هیچ معضلی روبه‌رو نمی‌شویم. بلکه برعکس، معضلات بسیاری هست و سکولاریسم هم حضور دارد و باید که رابطه‌ی آن را با دین به کاوش گرفت. اما اغلب شیوه‌ی بحث در این باره که به صورت جدایی دین و حکومت مطرح است، روش نادرستی است که رواج دارد. در حالی که مقولات دین و حکومت در جوامع غیرغربی معنای محصلی ندارد. ما حتی در ژاپن هم که قانون‌اساسی این کشور را پس از شکست آن در جنگ جهانی دوم و هنگامی که امپراتور ژاپن دست‌نشانده‌ای بیش نبود - دست‌کم بر اساس اسناد و مدارک - آمریکایی‌ها دیکته کردند مفهوم جدایی دین از حکومت را، چنان‌که در آمریکا داریم، نمی‌بینیم. فکر می‌کنم که درباره‌ی جهان اسلام - گذشته از این که چه پیش می‌آید و کدام نهاد قدرت را در دست می‌گیرد - در آینده‌ای نزدیک نهاد قدرت جنبه‌ای دینی و جنبه‌ای سیاسی خواهد داشت و نمی‌توان مدعی شد که حکومت [در جهان اسلام] هیچ کاری با دین ندارد؛ چنان‌که بسیاری از آمریکاییان درباره‌ی حکومت خود چنین ادعایی دارند. هیچ حکومتی در جهان اسلام بر سر کار نخواهد آمد که ادعا کند شما از این پس نمی‌تواند در مدرسه نماز بگذارید، چرا که این کار خلاف متمم نخست [قانون‌اساسی آمریکا]^۲ است. چنین چیزی در جهان اسلام در آینده‌ی نزدیک تحقق‌یافتنی نیست.

آیا فکر نمی‌کنید که در کشورهای اسلامی تحولی در جریان است و بسیاری از مردم خواهان مردم‌سالاری بیش‌تر و مردم‌سالار شدن اسلام هستند؟ و آیا فکر نمی‌کنید که دیدگاه مبنی بر محدود کردن اسلام به قلمرو خصوصی و سکولار کردن هرچه بیش‌تر عرصه‌ی اجتماع در جوامع اسلامی هم بتواند عملی شود؟

خیر. چنین دیدگاهی هرگز عملی نخواهد شد. چرا که اگر شما دین را محدود به زندگی خصوصی کنید، در این صورت اجتماع را بر پایه‌ی چه اصولی اداره می‌کنید؟ علت این که این «خصوصی‌سازی دین» در غرب تاکنون عملی شده است، آن است که اگر چنین نمی‌کردند، جوامع غربی همچنان به اخلاق مسیحی پای‌بند می‌ماندند. به یاد بیاورید که داستایوفسکی در جنایت و مکافات می‌پرسد که «احترام به انسان از کجا سرچشمه می‌گیرد؟» او حدس می‌زند که اگر شما گدایی را در خیابان ببینید، چرا او را نکشید وقتی این کار برای جامعه به مراتب بهتر است؟ اما ما هر اندازه هم که سکولار باشیم، چنین دیدگاهی را نمی‌پذیریم. حال ما مفهوم احترام به زندگی انسان‌ها را از کجا گرفته‌ایم؟ در غرب این مفهوم خاستگاهی جز مسیحیت ندارد و فقط چند گاهی است که بر اثر سست شدن هر چه بیش‌تر شالوده‌های اخلاق غربی، شاهد چنین بحرانی در جامعه‌ی غرب هستیم؛ بلایی که به نظر من به این زودی‌ها در جامعه‌ی اسلامی بر سر اخلاق اسلامی نمی‌آید. درست است که امکان دارد روحانیون از مسند قدرت کنار بروند و بتوان دولت را بر پایه‌ی صدای ملت بنیان گذاشت. اما به جهت نفوذ فراوان اسلام در میان توده، باز هم دولت بازتابنده‌ی واقعیات اسلامی خواهد بود. آنچه امروزه در جهان اسلام می‌بینیم، درست عکس است. یعنی بسیاری دولت‌های اسلامی تحت‌الحمایه‌ی غرب هستند که یکسره دم از مردم‌سالاری می‌زنند، اما از آن‌جا که منافع غرب را بر منافع ملت خویش ترجیح می‌دهند، بر خلاف جهت اراده‌ی ملت حرکت می‌کنند. اگر در جهان اسلام، مردم‌سالاری راستینی حاکم می‌بود، تقریباً همه‌ی دولت‌های اسلامی سقوط می‌کردند. چرا که بیش‌ترین آن‌ها بازماندگان دوره‌ی استعمار

^۱ دولت واپایی ۱۹۹۶

^۲ the first Emendment. گفتنی است که در این متمم، از آزادی‌های فردی سخن به میان آمده است. م.ف.

هستند با دیدگاه‌های غربی که بر توده‌های مسلمانی حکومت می‌کنند که جهان‌بینی متفاوتی دارند. اندک کسانی در این باره سخن می‌گویند. زیرا این کار به سود قدرت‌های غربی نیست. بیش‌تر غربیان خواهان مردم‌سالاری راستین در جهان اسلام نیستند. زیرا دولتی که مردم‌سالار باشد، به هنگام تزاخم میان منافع غرب و منافع ملت مسلمان، ضرورتاً طرف غرب را نمی‌گیرد و اگر کشوری اسلامی - شاید ایران - جامعه‌ی اسلامی راستین را با نهادهایی مردم‌سالار که هم بر احکام الهی و هم بر اراده‌ی مردم استوار باشد پدید آورد، در این صورت نباید چنین دولتی الزاماً سکولار باشد. مردم‌سالاری برای جوامع گوناگون، معانی گوناگونی دارد و این امر حتی درباره‌ی فرانسه و انگلیس هم درست است. اگر ایران بتواند حکومتی بر پایه‌ی صدای ملت - که بیش‌ترشان عمیقاً مسلمانند - و به این ترتیب، «مردم‌سالاری اسلامی» به معنای دقیق و اصیل کلمه تأسیس کند، چنین حکومتی الگوی کل جهان اسلام خواهد بود. در حال حاضر، در ایران تجربه‌ی بزرگی در این حوزه در حال شکل‌گیری است و من فقط امیدوارم و دعا می‌کنم که این کشور در برپایی نظامی هم مقبول ایرانی و هم مرضی خداوند، کام‌یاب باشد.



تهیه شده در سایت گرداب - شهریور ۱۳۸۷

اگر مایل به خطایابی املائی از این کتاب هستید، ما را مطلع فرمایید.

« برخی دیگر از محصولات سایت گرداب »

