

بسم الله الرحمن الرحيم

زیر آسمان های جهان

گفت و گوی داریوش شایگان بار این جهان بنگلو

ترجمه نازی عظیمیا



تهران - نشر و پژوهش فرزانه روز - ۱۳۸۶



۴	مقدمه
۸	از تهران تا لندن
۴۰	در جست‌وجوی شرق
۷۳	از الهیات سلبی تا ایدئولوژی زده کردن سنت
۸۶	گفت‌وگوی تمدن‌ها
۱۰۴	چگونه می‌توان فرانسوی بود
۱۱۱	فضای ایرانی
۱۱۸	کژتابی‌های ذهن
۱۲۷	کدام پایان قرن



توضیحاتی پیرامون این نسخه الکترونیکی

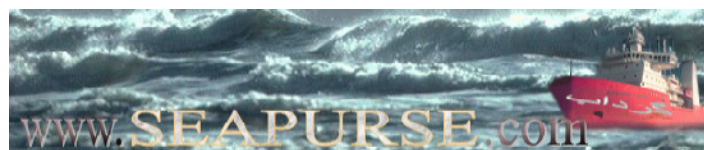
۱. این نسخه، از روی چاپ چهارم این کتاب تهیه شده است:

زیر آسمان‌های جهان (تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۶)

۲. نمایه‌ای از اسامی اشخاص و کتاب‌ها در انتهای نسخه چاپی کتاب گردآوری شده که در این نسخه الکترونیک مشاهده نمی‌فرمایید.
۳. املاهای انگلیسی کلمات خاص در پاورقی نسخه چاپی ذکر شده‌اند. در این نسخه الکترونیکی برخی از آن‌ها به متن منتقل شده و در داخل پراگمات قرار گرفته‌اند.
۴. فهرست منابع، در انتهای نسخه چاپی کتاب درج گشته است که در این نسخه الکترونیکی، همگی آن‌ها به پاورقی صفحات مربوطه منتقل شده‌اند.
۵. گاهی برای بهتر ساختن جلوه‌ی نسخه الکترونیکی، تغییراتی در سیاق نگارش نسخه چاپی و نگارش املاهای آن‌ها صورت گرفته است. این تصرفات، جز در مواردی که ذکر شد، به هیچ وجه، شامل متن، و حتی ترکیب جملات کتاب نمی‌شوند.
۶. نسخه الکترونیکی، برای آن دسته از کتاب‌دوستانی فراهم شده که به هر دلیل، دسترسی آسان به این کتاب، برایشان فراهم نیست. خریداری نسخه چاپی کتاب از سوی سایر علاقه‌مندان، سبب حمایت از ناشر و نگارنده‌ی فرهیخته‌ی کتاب خواهد شد.
۷. در پایان، از دوستان و سروران خواهش‌مندیم ضمن مطالعه‌ی کتاب، خطاهای املاهای و نگارشی نسخه الکترونیکی را به «کتابخانه‌ی مجازی گرداب» گزارش دهند تا در بهبود کیفیت آن، سهیم گردند.

با احترام، کتابخانه‌ی مجازی گرداب

<http://www.seapurse.com>



مقدمه

«عصر ما رمانتیسیم آوارگان را بر چهره خواهد داشت.»
(سیوران، نویسنده‌ی رومانی تبار فرانسوی)

این کتاب، سومین کتاب از «مجموعه‌ی گفت‌وگوهایی با اندیش‌مندان امروز جهان» است. دو کتاب اول مجموعه به گفت‌وگو با دو متفکر انگلیسی، یعنی آیزایا برلین و جورج استاینر اختصاص داشت. این مصاحبه‌ها را با سفارش انتشارات فلن (Felin) پاریس انجام می‌دادم و ناشر مزبور در مجموعه‌ی یاد شده به زبان فرانسه انتشار داده است. ترجمه‌ی فارسی مصاحبه با آیزایا برلین منتشر شده و مصاحبه با جورج استاینر نیز به زودی از سوی نشر و پژوهش فرزاد به فارسی منتشر خواهد شد.

با داریوش شایگان، حدود سال ۱۳۵۰ (۱۹۷۱)، وقتی که پانزده سال داشتم، آشنا شدم. در آن هنگام، شایگان یکی از دوستان والدین من و یار وفادار شب‌نشینی‌های فلسفی‌ای بود که پدرم در آن ایام در خانه‌ی ما در شمیران ترتیب می‌داد و مرکز ثقلشان احمد فرید بود؛ شخصیتی پیر با رفتاری غریب و تخیلی سرشار از شور و حرارت فلسفی. من در سنی بودم که انسان میان ندای ناشناخته و ترس از نزدیک شدن به آن سرگردان است؛ اما نه در آن سطح فکری مطلوب بوم و نه آن جسارت و سبکسری را داشتم که در بحث‌های بزرگ‌ترها شرکت کنم. با این‌همه، مراقب اعمال و حرکات مهمانان بوم و با چشم حرف‌هایشان را می‌بلعیدم و با دو گوش، رفتارهای غریبشان را می‌شنیدم. برخی از آنان به وضوح، میلی مفرط به مشاجره و جنگ فکری داشتند و عده‌ای دیگر به عکس، مشتاق سکوت بودند. فیلسوف پیر دوست داشت با مخاطبانش به همان‌گونه رفتار کند که در قرون وسطی شمشیرها را آب می‌دادند. نخست در آتش می‌گذارشان و بعداً، به محض این که سرخ و گداخته می‌شدند، با یک حرکت ماهرانه آن‌ها را در آب سرد خطابه‌اش فرو می‌برد. به نظر می‌رسید که عده‌ی کمی می‌توانستند در برابر کلیبی مسلکی شدید این مرد مقاومت کنند. با این‌همه، کسانی بودند که به شیوه‌ی شوالیه‌های قدیم، موفق می‌شدند با بالا بردن صدای خود، یا واداشتن حریف به انجام عملی خنده‌آور، با مهارت ضربه‌هایش را دفع کنند. شایگان یکی از اینان بود. هنوز از او تصویر مردی را در ذهن دارم که قادر بود به همه چیز بخندد؛ از جمله به شخص خودش. امروز اگر لازم باشد تصویری از او در خاطرمان بماند، تصویر مردی است برازنده با رفتاری تا حدی متشخص مآبانه‌ی «یک جنتلمن انگلیسی و با نگاه سرگشته»، شخصیت تابلوی چهره‌ی نانشناس، اثر ال گرکو، چشمان «گرچی» گرد شده از حیرت، موهای مجعد به رنگ مه در بالای پیشانی‌ای غیر قابل دسترس، و ریشی چخوفی اصالتی خاص به این چهره می‌بخشد که به نحو غریبی به چهره‌ی شخصیت‌های رمان‌های روسی قرن نوزدهم می‌ماند. اما اگر چهره‌ی او به خاطرمان مانده است، به این علت است که هنوز هم در آن ملاحظه‌ای را مشاهده می‌کنم که به ندرت در دیگران دیده‌ام. مسلماً بسیاری خواهند گفت که محبت و لطف طبیعی‌اش می‌تواند موجب شود کوشایی و سخت‌گیری فلسفی‌اش را فراموش کنیم. اما خط سیر شایگان به جای او صحبت می‌کند. از میان روشنفکران جهان سوم - که بر خلاف هم‌قطاران غربی‌شان سالکان بزرگی نیستند و به سهولت در قالب تنگ خودشان و فکر بسته‌شان به جهان محبوس می‌شوند - داریوش شایگان از جمله متفکرانی است که ماجراهای

فلسفی‌اش را به ابعاد آسیا و اروپا وسعت بخشیده است. نتیجه‌ی آن، اشتهاری است که بازتاب گاه مبالغه‌آمیز آن اغلب موجب خشم جماعتی از روشنفکران شده است که دوست دارند متفکران را در دسترس خود نگه دارند تا بتوانند به راحتی آن‌ها را در اختیار گیرند و رام کنند.

اما داریوش شایگان، بیش از آن که فیلسوف به معنای دقیق کلمه باشد، شخصیتی واقعی است؛ شخصیتی که اطرافیانش در واقع هرگز نتوانسته‌اند به درستی جایش را تعیین کنند. این شخصیت را من کوشیده‌ام از خلال این مصاحبه‌ها نشان دهم. این مصاحبه‌ها را ما در مدت دو هفته، روز به روز و ساعت به ساعت انجام دادیم؛ در مکانی جادویی با رایحه‌ی مسحورکننده‌ی تغزل پرووانسی، پیش‌نگاه فریبای مارکی دوساد، مکانی که در آن روح این سرمایه‌ی نهایی جوهر انسانی را که امر مقدس است، با گذشته تقسیم می‌کند.

ما موضوع اصلی گفت‌وگوهایمان را بیش‌تر تنوع فرهنگ‌ها قرار دادیم تا جست‌وجوی وحدت‌گرایی. با این‌همه، خط جست‌وجوی ما از مرزهای یک روایت واحد فرا می‌گذارد و هم‌زمان به مسائلی می‌رسد که تاریخ قرن بیستم برای ما مطرح می‌سازد. چون تاریخ یک زندگی صرفاً منتج از جزئیات بی‌اهمیت نیست. بلکه کاملاً برعکس، خط مسیر شخصی یک متفکر، شیوه‌ی زندگی‌اش، سفرهایش، و ارتباطش با فلان یا بهمان اندیشه و تفکر تابع، اگر نگوئیم یک طرح فلسفی واحد، که یک دل‌مشغولی فکری واحد است. در مورد داریوش شایگان، خود اوست که از خلال آثارش ما را برمی‌انگیزد تا هرگز مسیر فردی یا تاریخ خاصی را از جست‌وجوی فلسفی شخصی جدا نسازیم. پس نباید اشتباه کرد. عدم عرضه‌ی فکر شایگان به صورتی آموزشی و تعلیمی و رساله‌ای و ارائه‌ی آن به شیوه‌ی گفت‌وگو را نباید صرفاً یک مسأله‌ی سبک و بیانی دانست. بلکه باید آن را حقیقتاً انتخابی فلسفی به شمار آورد. با این‌همه، سعی بر این بوده که از هر گونه ساده‌سازی نابه‌جا که می‌تواند به سوءتفاهم‌های جدی بیانجامد، احتراز شود. چون بی آن که بخواهیم نقش و برد آثار شایگان را کاهش دهیم، مایل هستیم که این آثار را در متنی فراگیرتر قرار دهیم؛ یعنی در متن وقایع تاریخی - سیاسی. برای آن که بتوانیم اصالت انسان و غنای فلسفی‌اش را هویدا سازیم.

بنابراین این کتاب بیش از هر چیز به صورت حادثه‌ای فکری جلوه‌گر می‌شود و مسائلی روش‌شناختی و فلسفی که شایگان با آن‌ها مواجه می‌شود در تاریخی فردی تظاهر می‌یابد. این تجربه‌ها حکم علائمی را دارند که در چشم‌انداز فکری شرقی یا اروپایی به کار تعیین جهت می‌آیند و برای نیل به این مقصود اعتبار بیش‌تر را به محورهای معنی‌داری می‌بخشند که برانگیزاننده‌ی مشکلات و مسائل علم‌شناختی، اخلاقی، زیبایی‌شناختی، یا سیاسی نزد هر متفکر مسؤول و نقادی هستند که شایسته‌ی این نام است؛ متفکری که خود نیز این حق را برای خود قائل است که به بررسی تابوها و موانع هر سنت فکری بپردازد.

تردیدی نیست که عرضه‌ی مجموعه‌ی این جست‌وجوها به منظور ارائه یا قرائت خطی صورت نگرفته است. پس می‌توان این کتاب را بر مبنای خطوط مختلف، بسته به علائق فلسفی یا تاریخی خود، خواند. به این ترتیب، هر بخش در واقع زمینه‌ای است برای طرح عده‌ای از پرسش‌ها که بیش از آن که به پاسخ‌های از پیش آماده بیانجامد، زمینه‌های دیگر را به دنبال خود می‌آورد. دل‌مشغولی عمده‌ی ما نشان دادن تنوع و تعدد تجربه‌های یک فیلسوف از طریق سخنان وی بوده است و در این کار کوشیده‌ایم تا آن‌جا که مقدر بوده است، از روش‌های پیچیده‌ی بسیار سخت و فنی احتراز کنیم. این انتخاب ما را بدان‌جا کشاند که به گفت‌وگوی آزاد روی آوریم که محمل فلسفی یک جامعه‌ی دموکراتیک است و در این کتاب، این گفت‌وگوی آزاد به صورت بازی مداوم پرسش و پاسخ میان دو روشنفکر از دو نسل مختلف تظاهر می‌یابد که در شام‌گاه رویارویی سنت و مدرنیته، خود را بازتاب گاه نامنتظر گفتاری واحد می‌یابند. پس طبیعی است که مرکز ثقل چنین گفت‌وگویی، مباحث کنونی جهان ما باشد. در میان این مباحث، جای عمده‌ای را به مسأله‌ی دموکراسی و کثرت‌گرایی فرهنگی و سیاسی اختصاص دادیم. چون به گمان ما، نمی‌توان بر ضرورت گفت‌وگو پای فشرد، بی آن که به همان نحو، بر این نکته تأکید کرد که فقدان آن تا چه اندازه در نظر ما به شکلی فاجعه‌بار بر تاریخ قرن بیستم و به‌ویژه کشورهای جهان سوم اثر گذارده است. شاید انسان‌های شیفته‌ی شکیبایی، گشودگی، و آزادی باید با دقت بیش‌تری طبیعت متکثر گفت‌وگو را مد نظر قرار دهند؛ یعنی به شمار آوردن هستی‌شناختی و سیاسی «دیگری» را. در این چشم‌انداز، مواجهه‌ی اندیشه‌ها و ارزش‌ها باید به ما امکان دهد حدود مسأله‌ی شکل‌گیری و

اداره‌ی دموکراتیک کثرت‌گرایی را بهتر مشخص سازیم. اما هر پرسشی در خصوص شرایط امکان «با هم زیستن» دموکراتیک، مستلزم نوعی ارزیابی نقادانه‌ی قدرت و نفوذ و اقتدار اخلاق سیاسی است. در این زمینه، همچون بسیاری زمینه‌های دیگر، مسأله‌ی اصلی، یافتن نشانه‌های اساسی و جهی از زندگی اجتماعی است که به عنوان شکلی از زندگی مدنی و شهروندی می‌خواهد متکثر باشد. چون در واقع، مسأله‌ی کثرت‌گرایی ضرورتاً از دیدگاه فلسفی در چهارچوب مدرنیته قرار دارد. به این دلیل است که پرسش نقادانه از سنت فلسفی و از شیوه‌ی عملکرد سیاسی‌اش، طبیعتاً ما را به چشم‌انداز فلسفی مدرنیته کشانده است. اما به نظر می‌رسد که رابطه با مدرنیته ضرورتاً متأثر از بینشی توهم‌زدایی شده و تقدس‌زدایی شده نسبت به جهان است؛ بینشی که از این پس مقدم بر طرح مدرن دموکراسی است. اگر فرض کنیم که می‌توان به این ترتیب از مدرنیته تعریفی به دست داد و حتی از رهگذر آن «تجربه‌ی غربی دموکراسی» را توصیف کرد، پس مسأله‌ی خاصی که این تجربه ایجاد می‌کند، چه می‌تواند باشد؟ می‌توان در یک کلمه پاسخ داد: مسأله‌ی ارزش جهانی آن. بنابراین در نظر ما کاملاً درست و مشروع است که از مسائلی صحبت کنیم که در نتیجه‌ی انتشار و رواج سریع ارزش‌های جهانی طرح شده است. در این خصوص، اعوجاج‌هایی که شایگان در آثار مختلفش تحلیل می‌کند، تماماً نشان‌دهنده‌ی آن هستند که فرآیند مدرن‌سازی کور در کشورهای جهان سوم، گرفتار نوعی حرکت قهقرایی شده است. در نظر بسیاری کسان، بازگشت به اشکال کهنه‌ی سیاسی، تنها راه زنده کردن هویتی فرهنگی است که جریان همگون‌شدگی ناآگاهانه با ارزش‌های غربی آن را به مخاطره افکنده است. بدین‌گونه، سنت‌گرایی سیاسی در پرتو مسائل اقتصادی، توانسته است در میان ملت‌های بسیار فقیری که بیش‌ترین تأثیر را از جریان مقتدرانه‌ی مدرن‌سازی پذیرفته‌اند، پیشرفت کند. به همین علت بسیاری از کشورهای جهان سوم، علی‌رغم تلاش‌های تحسین‌انگیز نخبگان‌شان در اوایل قرن بیستم، در نیمه راه مدرنیته از حرکت بازماندند. از سوی دیگر، آینده‌ی شگفت‌انگیز مدرنیته‌ی صوری و رجعت به گذشته موجب پدید آمدن مجموعه‌ای از ندانم‌کاری‌های اجتماعی و فلسفی شده است که برخی از کشورهای جهان سوم را بدل به جامعه‌ای کرده است دستخوش پندارهای نامعقول و کردارهای دل‌خواه و حساب‌نشده. اما آنچه نگران‌کننده است، نه وسعت و شگفتی این آینده، که حرکت قهقرایی اخلاق مدنی در برخی از این کشورها است - حرکتی که تمام طرح‌های مربوط به آینده را در این بخش از جهان به شکست می‌کشاند. بر این همه، باید «نظم نوین جهانی» و دگرگونی‌های متعددی را افزود که طی سال‌های آینده و در اوایل قرن بیست‌ویکم بر حوزه‌های محیط زیست، تحول تکنولوژیکی، روابط اقتصادی، و حتی بر ذهنیت‌ها اثر خواهد گذارد. مرگ ایدئولوژی‌ها، که فروپاشی کمونیسم نمایش بارز آن بود، بیش از این که نشانه‌ی «پایان تاریخ» باشد، بار دیگر به صورتی مسلم ثابت می‌کند که اسطوره‌ی کشوری با مرزهای فرهنگی و سیاسی بسته، دیگر نمی‌تواند در جهان امروز معتبر باشد. پس باید به جهان و تغییراتش گوش فرا داد و با دیگر مدل‌های تفکر و اداره‌ی امور سیاسی مواجه شد؛ به‌ویژه که یک بینش یک‌دست و انعطاف‌ناپذیر نسبت به جهان، از این پس گرفتار معارضه و برخورد خواهد بود.

بنابراین اگر هدف آخرین بخش این کتاب بررسی پرسش‌های اساسی این آخر قرن است، به این خاطر نیست که در مورد پنج سال آینده دست به پیش‌بینی نزنیم. مسلم است که کوشش برای تدوین سناریوهایی درباره‌ی وضعیت بین‌المللی در افق سال ۲۰۰۰ کاری است بسیار دقیق و ظریف. با این همه، ما توانسته‌ایم بیم‌ها و امیدهایمان را در خصوص مجموعه‌ی آن چیزهایی که در این عرصه به معارضه گذارده است، و روز به روز نیز بر شدت آن افزوده می‌شود، با معاصرانمان قسمت کنیم. می‌خواهیم بگوییم که جهانی که در آن به سر می‌بریم، رفته‌رفته متوجه می‌شود که قدرت‌های افسانه‌ای صنعت و تکنولوژی، تهدیدی حتی برای هستی خودش هستند؛ که همان‌گونه که فیلسوف آلمانی معاصر، هانس یوناس، در کتاب *اصل مسئولیت* می‌گوید، ما نیازمند اخلاق تازه‌ای هستیم که بتواند در برابر معارضه‌جویی‌های تمدن تکنولوژیک پیشرفته، اصولی سامان‌بخش در اختیار ما گذارد، که هیچ‌یک از دستاوردهای ما قطعی نیست که انسان هنوز همچون سبزیف صخره‌اش را بر شانه دارد و بالا می‌برد که مادامی که علی‌رغم نفرت‌ها و خشونت‌هایی که جهان ما را از هم می‌درد، گفت‌وگویی آرام و بدون جنجال میان صاحبان فرهنگ‌های مختلف بر سر آینده‌ی بشریت صورت نگیرد، ما محکوم هستیم که همان اشتباهات خودمان را به نسل‌های بعدی منتقل سازیم. این مصاحبه‌ها با مراجعه به مراحل عمده‌ی شکل‌گیری جهان‌فکری اندیش‌مندی همچون شایگان، می‌کوشد به پرسش‌هایی پاسخ دهد که در روزگار کنونی و در نتیجه‌ی مواجهه‌ی فرهنگ‌های مختلف با یکدیگر پدید آمده‌اند. چون در روزگار ما بسیار دشوار شده است که از مسأله‌ی رویارویی شرق و غرب یاد کنیم و در عین حال، به چیزهایی که غرب از

شرق می‌داند و آنچه روشنفکران کشورهای جهان سوم از غرب می‌دانند، اشاره نکنیم. پس افق دید داریوش شایگان بسیار وسیع است و حتی به نحوی برجسته، به روی تمام اشکال دیگر فرهنگ باز است. پس داریوش شایگان فردی است با چندین حقیقت. این که او پس افکار یونگ، هایدگر، یا گُربن پناه می‌گیرد، به خوبی نشان می‌دهد که آثارش در تلاقی‌گاه معارفی قرار داد که شاخص تجربه‌ی درونی انسان مذهبی هستند. بنابراین در نظر شایگان، تجربه‌ی درونی یکی از شروط تفکر و یکی از وجوه زندگی است. این چیزی است که به او مکان می‌دهد که تبعید درونی‌اش را نسبت به این «سرزمین اوهام» که شاهد تولد آن بوده است، بسنجد. می‌توان گفت که او در صحرای زمان، فانوس به دست، در جست‌وجوی اوراق کنده شده‌ی کتاب تاریخ است. همچون خواب دم صبح، آثار شایگان می‌خواهد عصری را تصویر کند که به نظر می‌رسد عصمتش را از دست داده است. اما اگر عقل تراژیک این آثار را استشمام نکنیم و زخم‌هایی را که در آن به فضایی وهم‌آلود آغشته هستند نبینیم، آن‌ها را بد فهمیده‌ایم. شایگاه هرچند فرزند ایران جاودانی است، انسانی متعلق به عصر ما نیز هست. سراسر زندگی او تبعیدی است میان غربت سرزمینی غایب و آرزوی دستیابی به قلل رفیع تفکر کنونی. به همین جهت او یکی از آن آوارگان رمانتیکی است که «سرنوشت نادیدنی جهان ما» را رقم می‌زنند.

رامین جهانگللو

از تهرآن تا لندن

شما در بهمن ۱۳۱۳ در تهران به دنیا آمدید. از کودکی تان بگوئید.

تا آن‌جا که به یاد می‌آورم، کودک عزیز در دانه‌ای بودم. در واقع دو پدر و مادر داشتم. خاله‌ام و شوهرش با ما زندگی می‌کردند و چون خودشان بچه نداشتند، من و خواهرم در محاصره‌ی توجهات بی‌کران آن‌ها محصور و به حد اعلا نازپرورده شده بودیم. نتیجه این که کودکی غافل‌ی داشتم. به نظر من، توجه بیش از اندازه به بچه‌ها از مصونیت طبیعی شان می‌کاهد. بچه را نازک‌نارنجی، آسیب‌پذیر، و تا اندازه‌ای بی‌دفاع بار می‌آورد. برای بیدار شدن قوای خفته‌ی ذهنی‌ام، که به صورت کم‌رویی بیمارگونه‌ای بروز می‌کرد، به تکان‌های شدیدی نیاز داشتم. سفر به انگلستان در پانزده سالگی، گسستی حاد بود - گسستن از بند ناف - که من سخت آرزومندش بودم و شادمانه خود را از این محیط خفقان‌آور کندم.

خانه‌ی ما در حدود سال‌های ۱۳۱۴ - ۱۳۱۵ به سبک رضاشاهی در قسمت نوساز شهر ساخته شده بود. خانواده‌ای مرفه بودیم. پدرم بازرگانی معتبر بود. مادرم گرچی بود و زولوگیدزه - اباشیدزه باگراتیون نام داشت و از فرهنگی روسی - قفقازی برخوردار بود. فامیل مادری مادرم، آباشیدزه بود که از خانواده‌ی سرداران بزرگ گرجستان هستند و اصل و نسبشان به قرن سیزدهم میلادی می‌رسد. زولوگیدزه، فامیل پدری مادرم، تیره‌ای از سلسله‌ی باگراتیون بود که حدود هزار سال بر گرجستان سلطنت کرده بودند. در خانه‌ی ما چندین زبان مختلف شنیده می‌شد. مادر و خاله‌ام با هم گرچی حرف می‌زدند. اما از آن‌جا که مادرم به خانواده‌ی اشرافی و قدیمی گرچی تعلق داشت و مسلمان بود (اصلاً اهل باطوم بود) به سه زبان سخن می‌گفت: زبان گرچی که زبان مادری‌اش بود، روسی که در مدرسه آموخته بود، و ترکی عثمانی که شاید به دلیل همسایگی با امپراتوری عثمانی و نیز از آن‌جا که یکی از زبان‌های مسلمانان بود، آن را یاد گرفته بود.

من در خانه زبان‌های گرچی، روسی (دایه‌ام روس بود)، ترکی عثمانی، که مادرم با پدرم به آن زبان سخن می‌گفت، و ترکی آذری - که پدرم با آن به مادرم جواب می‌داد - را می‌شنیدم. دو زبان ترکی و فارسی را این‌چنین آموختم. زیرا پدرم با من به فارسی سخن می‌گفت. اما اهمیت فارسی دلیل دیگری داشت. فارسی زبان «امپراتوری» و زبان فرهنگ بود. من همواره دانسته‌ام که در این مجموعه‌ی قوم‌ها و زبان‌های گوناگون، هویت من به زبان فارسی گره خورده است. پدرم نوعی پرستش شبه‌مذهبی نسبت به این زبان داشت که آن را به من نیز منتقل کرد. این مرد آذربایجانی، نسبت به رسالت زبان فارسی در ایجاد تمرکز، که پایه‌ی وحدت کشور بود، سخت هوشیار بود. زیرا که ایران - چه بخواهیم و چه نخواهیم - همواره امپراتوری‌ای متشکل از قوم‌ها و زبان‌های مختلف بوده است که به واسطه‌ی فرهنگ فاخر زبان فارسی، به یکدیگر پیوند خورده‌اند. من به مدرسه‌ی سن‌لویی می‌رفتم که کشیشان لازاری آن را اداره می‌کردند. بدین‌سان در محیطی چندزبانه زندگی کرده‌ام و گمان می‌کنم که این امر، سرنوشت من و راه‌های بعدی زندگی مرا شکل داده است.

آیا پدر و مادر تان مؤمن بودند؟

پدرم در خانواده‌ی مسلمان و شیعه به دنیا آمده بود. می‌شود گفت که به شیوه‌ی خودش مؤمن بود. یعنی مذهب برایش مفهومی بسیار اخلاقی داشت. مادرم مسلمانی مؤمن، اما سنی‌مذهب بود. جز او، باقی اطرافیان ما همگی شیعه بودند. بنابراین در خانه‌ی ما، همراه با برخورد زبان‌ها، نوعی جنگ پنهان مذهبی نیز در کار بود. چرا که خدمتکاران که همه شیعه بودند، بر مادرم به سبب سنی بودنش خرده می‌گرفتند. یعنی به طرز نسبتاً سربسته، او را کافر می‌دانستند. من سخت مجذوب فرهنگ عامیانه، تمثیلی، و البته خرافاتی خدمتکاران خانه بودم.

با آنان احساس هم‌پشتی شدیدی داشتم. آنان تا حدی نمایندگان بخش‌های واپس‌رانده‌ی جهانی بودند که مدرنیته‌ی نورسیده می‌خواست نابودش کند. به یاد دارم خدمتکاری داشتیم که بسیار دوستش داشتم. نامش هاجر سلطان بود. زن ریزاندام مهربان تپلی بود که لهجه‌ی خراسانی داشت. ما را - دخترخاله‌ها، خواهرم، و مرا - دور خودش می‌نشاند. برای آن که ساکتمان کند، می‌گفت که می‌خواهد خودش را برای مدتی غیب کند و به سرزمین جادویی شاه پریان برود. ما هم به دنبالش راه می‌افتادیم. مثل سنگ ساکت می‌ماندیم. بعد او به حال خودش برمی‌گشت و برای ما قصه‌های خیال‌انگیز می‌گفت و ما در این قصه‌ها، با چشمان خیره از حیرت، شرکت می‌کردیم. قصر فیروزه‌ای جواهرنشان را با پادشاه نشسته بر تخت و پسران و دختران پادشاه را که یکی از دیگری زیباتر بودند، می‌دیدیم. آنان ما را می‌شناختند و از روز اول دوستان داشتند و برای ما نیز چنین بود. و چنین بود که من عاشق پری زیبایی یا رخساری چون برگ گل و گیسوان تابدار سیاهی به رنگ شب شدم. چنان او را در خاطر مجسم کرده بودم که نفسش را که به گونه‌ام می‌خورد حس می‌کردم. امروز هم این موجودی را که از جادوی آرزویم آفریده بود، به روشنی به یاد می‌آورم. هاجر سلطان به من آموخت که خیال می‌تواند بسی واقعی‌تر از واقعیت باشد.

نخستین برخورد شما با فرهنگ فرانسه چه زمانی بود؟

من زبان فرانسه را بسیار زود آموختم. همراه با کتاب‌های فارسی، کتاب‌های فرانسوی نیز می‌خواندم. البته خواندنی‌های ما در آن دوران بسیار محدود بود. من بیش‌تر رمان‌های الکساندر دوما را بلعیده‌ام. او نویسنده‌ی محبوب بود. در مدرسه، به ما کلاسیک‌های فرانسه را نیز می‌آموختند. به یاد می‌آورم که پدر تولموند (Toulemonde)، که تازه از فرانسه به ایران آمده بود، مرا با ادبیات فرانسه آشنا کرد. وقار ذاتی او و تلفظ عالی فرانسه‌اش (و در آن زمان فرانسه‌ی خوب کم شنیده می‌شد)، حس زیبایی‌شناختی نسبت به ادبیات فرانسه را در من به وجود آورد. اگر حافظه‌ام درست یاری کند، از سوگند استراسبورگ (قرن نهم میلادی)، که قدیم‌ترین نوشته‌ی بازمانده به زبان فرانسه است، آغاز کردیم. از وقایع‌نگاران قرون وسطی گذشتیم، به دوران کلاسیک قرن هفدهم، و سپس به اصحاب دایرة‌المعارف رسیدیم. بیش از همه، مورالیست‌ها^۱ مرا به خود جلب می‌کردند.

بنابراین بسیار مجذوب ادبیات بودید.

آری. زیاد می‌خواندم. هر چه دستم می‌رسید، می‌خواندم. معلم سرخانه‌ی فارسی‌ای داشتم، که به من گلستان سعدی را می‌آموخت. هرچند که اهمیت این اثر اساسی را، که در شکل دادن به شیوه‌ی هستی ما این‌همه مؤثر بوده است، بعدها دریافتم. از کسی یک جلد کتاب سه‌زبان‌ی رباعیات خیام به من هدیه رسیده بود. متن فارسی و ترجمه‌ی فرانسه‌ی آن را بارها و بارها، بی‌آن که خسته شوم، می‌خواندم. بعدها که اندکی انگلیسی یاد گرفتم، توانستم تا حدی - و بیش‌تر به طرز غریزی - ارزش والای ادبی ترجمه‌ی انگلیسی ادوارد فیتز جرالده را دریابم. تأثیر خیام بر من بسیار اساسی بود. من همواره در جایی از وجودم، خیامی مانده‌ام.

بنابراین از همان آغاز، فرهنگ دو گانه‌ی شرقی - غربی داشته‌اید؟

^۱ منظور از مورالیست‌ها، لایرویر (La Bruyère, 1645-1696) و لاروشفوکو (La Rochefoucauld, 1660-1613) است.

در واقع، محیط زندگی من بیش از آن مختلط بوده است که بتوان از داشتن فرهنگی اصیل سخن گفت. محیطی که در عین حال چنان آشفته بود که جهت‌گیری در آن سخت دشوار بود. تا آن‌جا که به یاد می‌آورم، در جهان‌های از هم پاشیده‌ای زندگی کرده‌ام که در آن‌ها هیچ چیزی سر جایش نبود، که در آن‌ها زبان‌ها و معرفت‌های ناجور و نامربوط، تکه به تکه، در موزاییک‌های تصادفی، بر هم یا برابر هم سوار شده بودند. چنان‌که همواره احساس کرده‌ام که در گم‌آباد (No Man's Land) زندگی کرده‌ام. کژآهنگی‌هایی که بعدها در سنین پختگی فرصت مطالعه‌شان را یافتم، در کودکی من حضوری واقعی داشتند. یعنی که نسل من از اوان جوانی مستقیماً و دقیقاً هدف تکان‌های فرهنگی بوده است و این را من بسیار زود جذب و درک کردم. طبیعی است که این‌همه در سطح ناخودآگاه ذهنم عمل می‌کردند. بعدها بود که شکاف‌هایی را که به نحوی به شیوه‌ی هستی‌ام شکل داده بودند، به‌راستی دریافتم.

شاید شرایط زندگی من، به سبب وضعیت خاص آن، تا حدی با دیگران فرق داشت. من از همان کودکی، با اقلیت‌های قومی رفت‌وآمد داشتم. مدرسه‌ی سن‌لویی یک نهالستان واقعی از همه‌ی اقلیت‌ها بود: ارمنه، آسوری‌ها، یهودیان. البته گاه در آن‌جا عبارات درشت و ناسازی نسبت به این یا آن اقلیت به گوش می‌خورد. اما از سر هیچ شیطنت و شرارتی نبود. هیچ بوی نژادپرستی از آن‌ها بر نمی‌خاست. نژادپرستی را در واقع من در اروپا شناختم. نزدیک‌ترین دوستان هم‌مدرسه‌ای من، ارمنی بودند. حال آن‌که نه محیط زندگی ما، نه زبان ما، و نه مذهب ما یکی بود. معلم ویولونی داشتم که جینگزبان نام داشت. هم او بود که مرا با موسیقی غربی آشنا کرد. معلم انگلیسی‌ام، که پتروسیان نام داشت، نیز ارمنی بود. پزشک خانوادگی‌مان زرتشی و راننده‌مان، آسوری بود.

این اقلیت‌ها به چه زبانی با هم سخن می‌گفتند؟

فارسی همواره زبان مشترک همه‌ی اقلیت‌ها بود. اما نوعی آشفته‌بازار بدصدایی لهجه‌ها وجود داشت. من خود، در خانه با لهجه‌های گوناگون سروکار داشتم. پدرم فارسی را با لهجه‌ی آذری ادا می‌کرد و مادرم لهجه‌ی روسی داشت. اقلیت‌ها نیز لهجه‌های خودشان را داشتند؛ لهجه‌های آسوری، ارمنی، روسی، و یهودی. در مدرسه به همه‌ی لهجه‌های این افراد، زبان فرانسه نیز افزوده می‌شد. به سبب شنیدن این طیف متنوع تلفظ‌ها، مقلد نسبتاً خوب این لهجه‌ها شده بودم؛ قریحه‌ای که تا امروز هم برایم مانده است. از سوی دیگر، به جنبه‌ی زیبایی‌شناختی و گوش‌نوازی صداها نیز بسیار حساس بودم. لهجه می‌تواند زبانی را زیبا یا زشت کند. می‌تواند زیر و بم آن را از شکل بیاندازد یا طنین آن را به طرزی دل‌پذیر، نرم و لطیف سازد. من دریافتم که لهجه همچون کارت ویزیت هر قومی عمل می‌کند. آکوستیکی است که به نحوی به موسیقی روح آن قوم شکل می‌دهد. اما در انگلستان بود که فهمیدم لهجه چیزی بیش از نشانه است. طبقه، فرهنگ، تربیت، چه می‌دانم، کاست است. آن کس که به لهجه‌ی علیاحضرت ملکه، یا آکسبریج (آکسفورد - کیمبریج) سخن می‌گفت، با کسی که لهجه‌ی کاکنی لندن داشت، از نظر قدر انسان‌شناختی، هم‌ارز نبود. در حال حاضر احساس می‌کنم که وضع عوض شده و کاکنی بیش‌تر مد و مرسوم است.

بهترین خاطرات شما از کودکی‌تان چیست؟

پیش از هر چیز، امنیت عاطفی کامل. زندگی‌مان با نبضان آب و هوا و بیلاق و قشلاق هم‌آهنگ بود. زمستان‌ها در شهر بودیم و تابستان‌ها به شمیران می‌رفتیم و آن‌جا در باغی زیبا محصور می‌شدیم. آن‌جا از آسیب زمان، از بدی‌ها، و از رویدادها در امان بودیم. آن‌جا در حریمی بسته، در جهانی بهشت‌گونه می‌زیستیم.

یکی از دورترین خاطراتم به سال‌های ۱۳۱۰ برمی‌گردد. به گمانم سال ۱۳۱۷ یا ۱۳۱۸ بود. باید چهار یا پنج ساله می‌بودم. مرا به تماشای واقعه‌ی مهمی در خیابان لاله‌زار برده بودند؛ به تماشای کارناوالی که برای جشن ازدواج ولی‌عهد و شاه‌دخت فوزیه، خواهر ملک فاروق سلطان مصر، به راه انداخته بودند. البته گفتن ندارد که این‌ها را بعدها فهمیدم. آن‌چه مرا سخت به شگفت آورده بود، ارابه‌هایی بود که در آن‌ها دختران رعنا و چالاک با حرکاتی دل‌پذیر، در صحنه‌ای که از مقوا درست شده بود، می‌رقصیدند. در برابر چشمان حیرت‌زده‌ام،

جادوی پریان جلوه‌گر شده بود. این خیرگی و حیرت چنان تأثیر شدیدی بر من نهاد که هنوز هم، هر گاه که این خاطره را به یاد می‌آورم، همان حس جاودانه را می‌آزمایم. شاید خاطره‌ی همین واقعه‌ی اعجاز‌آمیز بود که سبب شد تا از دیدن کشتی در فیلم *مارکورد*، ساخته‌ی فلینی، به اعجاب درآیم. از این گذشته، من بسیاری از تخیلات دوران کودکی‌ام را در این فیلم باز یافته‌ام.

این امنیت عاطفی چه زمانی متزلزل شد؟

نخستین دلهره‌ی جمعی را در سال ۱۳۲۰ تجربه کردم. شهریور ماه بود. ما در بیلاق در شمیران بودیم. نزدیک ظهر بود که دیدم خاله‌ام سراسیمه از در وارد شد. برافروخته و آشفته بود. گویی می‌خواست خبر واقعه‌ی ناگواری را به ما بدهد. بی‌وقفه و بی‌اختیار زبان گرفته بود که «رفت، رفت، رفت...» چه کسی رفته بود؟ سر در نمی‌آوردم که چه کسی با رفتنش چنین به ما ضربه زده است. بعد فهمیدم که مقصود او رضا شاه بوده است. دلهره‌ای مبهم در خود احساس می‌کردم. در همان دم آژیر هوایی به صدا درآمد و هواپیماهای انگلیسی بر فراز پایتخت به زوزه درآمدند. ما را زیر شمشادها پنهان کردند تا از بمباران‌های احتمالی در امان باشیم. و این را هم بگویم و بگذرم که کاری به کلی احمقانه بود و مرا از خنده روده‌بر کرده بود.

این پایان بهشت و آغاز اشغال ایران به دست قوای متفقین بود. دیدیم که نیروهای آمریکایی و روسی و انگلیسی پیاده شدند و همه‌چیز از امروز به فردا عوض شد. چهره‌ی کشور به سرعت تغییر یافت. چیزی که از همه بیش تر تازگی داشت، آمریکایی‌ها بودند. ما از برکت سینما، اندکی با آن‌ها آشنایی داشتیم. نباید از تأثیر هالیوود بر خودمان غافل شویم. همه‌ی ما با تصویرهای ساخت کارخانه‌های رؤیاسازی آمریکایی تغذیه شده و شکل گرفته بودیم. قهرمان اولمان ارول فلین، کلارک گیبل، گاری کوپر، یا بوستر گراب (در سریال *صاعقه*) نام داشتند. نخستین زنانی که ستوده و دوست داشته بودیم، لانا ترنر، ویوین لی، جون بنت، ریتا هیورث، و بعدها اوا گاردنر بودند. به تقلید از ارول فلین شمشیربازی می‌کردیم، مانند گاری کوپر هفت تیر می‌کشیدیم، ته سیگار را به سبک هافبری بوگارت به دست می‌گرفتیم. پدیده‌ی تقلید در تمام سطوح عمل می‌کرد. شاید در ناخودآگاه خود، آمریکایی‌گونه شده بودیم. و بعد، اشیاء بودند: در آن دوران، همه‌ی ماشین‌ها آمریکایی بود. اتومبیل فرانسوی نادر بود و تنها چند ماشین آلمانی وجود داشت که از جمله‌ی آن‌ها، مرسدس آخرین مدلی بود که به یک دیپلمات ترک تعلق داشت. ما عاشق پاکارد (که امروز از میان رفته است)، اولدزمبیل، استودیبیکر، دوچ، و به‌ویژه بیوک بودیم. اتومبیلی که از همه بیش تر خواستار داشت، بیوک سال ۱۹۴۱ بود (زیرا پس از سال ۱۹۴۲ آمریکا وارد جنگ شده بود و کارخانه‌ی جنرال موتورز صنایع جنگی تولید می‌کرد). بسیاری از جوانان عاشق این آمریکایی زیبا بودند و می‌خواستند به آن چنگ ببندند. بیوک سال ۱۹۴۱ (یا بیوک ۴۱) برایمان مظهر جاودانی اتومبیل بود.

بدین سان، پس از ورود نیروهای آمریکایی احساس می‌کردیم که آن‌ها را می‌شناسیم. انگلیسی‌ها، که به آنان اعتماد نداشتیم، از ما فاصله می‌گرفتند و پنهان‌کار و نسبتاً ناپیدا بودند. روس‌ها به ندرت از پادگان‌هایشان بیرون می‌آمدند. چنان حال و هوای محزونی داشتند که گویی بر شانه‌های خود بار رنج بشریت را می‌بردند. و نیز بسیار بی‌چیز بودند. به یاد دارم که در راه سفر به سواحل خزر بودیم. در آن دوران شمال ایران در اشغال روس‌ها بود و ما می‌بایست برای گذشتن از منطقه‌ی اشغالی شوروی‌ها، جواز نشان می‌دادیم. یک افسر شوروی به سوی ما خم شد و به ازای هفت تیرش از ما یک پاکت سیگار خواست. تصور می‌کنم که سیگارش تأمین شد و هفت تیرش را هم حفظ کرد.

اما آمریکایی‌ها نه تنها همه‌جا بودند، بلکه همه نوع کالای مصرفی را هم با خود داشتند. خوان نعمت و غار علی‌بابا بودند. بامزه بودند. با آدم حرف می‌زدند، شوکولات و آدامس تعارف می‌کردند. حرف زدن به انگلیسی باب شد. سه قشر اجتماعی که در این کار سرعتی تمام گرفتند، فاحشه‌ها، کافه‌چی‌ها، و واکسی‌ها بودند. آمریکایی‌ها فرهنگ بازیچه و ابزار را به ما هدیه می‌کردند: کلاه‌های فیبری به سبک استعماری، عینک‌های آفتابی مدل مک‌آرتور، گتر، چکمه‌های اعلا. هر آن‌چه در کارخانه و با ماشین ساخته می‌شد، ما را محسوس می‌کرد.

محصولات سری ساخته، یا فابریکی، ضامن اعتبار و کیفیت و انتقام وحشتناک صنعت از کار دست بود. بایست دوران صنعتی شدن کشور و فراوانی کالاهای مصرفی فرا می‌رسید تا فرآورده‌های دستی دیگر بار آن جلوه‌ی از دست رفته‌شان را در چشم ما بازیابند.

واقع‌های را به یاد دارم که سخت مرا تکان داد. در آغاز تابستان و پیش از عزیمت به مسکن تابستانی، به کافه‌ای در خیابان اسلامبول می‌رفتم که کتینانتال نام داشت. این کافه راهروی درازی داشت که به بار می‌رسید و سپس در سمت چپ به باغچه‌ای باز می‌شد که در آن یک ارکستر غربی (اگر درست به یاد داشته باشم، به نام جولی بویز) می‌نواخت. یک بار موقع ورود به کافه، یک سرباز آمریکایی را دیدم که داشت لبان زن جوانی را که احتمالاً روسپی بود می‌بوسید. تمام سر و صورتش قرمز بود. من به معنای واقعی کلمه مبهوت شده بودم. برای اولین بار در عمرم می‌دیدم که مردی در ملاً عام زنی را می‌بوسد. و بعد نیز سربازهای سیاه‌مست آمریکایی بودند که پلیس نظامی (MP) آن‌ها را از پیاده‌روها جمع می‌کرد و به دقت، مانند اشیایی بی‌جان، در کامیون‌های نظامی ردیف می‌کرد.

این اولین برخورد شما با ارزش‌های غربی بود؟

در واقع با نوع خاصی از ارزش‌های غربی. اما از آن‌جا که من به مدرسه‌ی لازاری‌ها می‌رفتم که توسط کشیش‌ها اداره می‌شد، آن روی دیگر را نیز می‌شناختم: محیط مذهبی، اخلاقی، و عبوس زهد. البته هرگز ندیدم که کشیشان ما را موعظه و تبلیغ کنند. هرگز وسوسه‌ی تغییر دین در من به وجود نیامد. من ایرانی و شیعه‌ی دوازده امامی بودم؛ همین و بس. در عوض، سخت مفتون و مجذوب شخصیت مسیح بودم؛ که هنوز نیز هستم.

شهر تهران در آن روزگار چگونه بود؟

می‌دانید، تهران سال‌های بیست شهری کوچک بود. محله‌ی نوساز به چهار یا پنج خیابان اصلی محدود می‌شد. اما وقتی به جنوب شهر می‌رفتید، به جهانی به کلی متفاوت پا می‌گذاشتید. مدرنیته و سنت، فضاهای خاص خود را داشتند و توسط خطوط نادیدنی از هم جدا شده بودند. اما از آن‌جا که مدرن‌سازی کشور از سال‌های ۱۳۱۰ توسط رضاشاه آغاز شده بود، همه‌ی مدل‌های مسلطی که می‌خواستیم به هر وسیله به آن‌ها دست یابیم یا آن‌ها را در کشورمان بنشانیم، بی‌بربرگرد، برای بخشی از جامعه، از ارزش‌های غربی الهام می‌گرفت. که این در معماری، در ایجاد فضای عمومی، در سبک امپراتوری نوهخامنشی، در تأسیس دانشگاه مدرن، در ساختمان وزارت امور خارجه و وزارت دادگستری و غیره، جلوه‌گر می‌شد. در آن زمان، هر آن‌چه به سنت مربوط می‌شد، کم‌وبیش از فضای عمومی بیرون می‌رفت و شاید در انبار لوازم کهنه و فرسوده محبوس می‌گشت.

شما در خانه به سبک غربی زندگی می‌کردید؟

بله؛ غالباً در خانه‌مان مهمانی بود. شاید بیش از حد معمول. من همواره احساس می‌کردم که در ضیافتی پایان‌ناپذیر شرکت دارم. گویی به قول همینگوی، پایه‌پای نوعی «جشن سیار» کشیده می‌شدیم. در این مهمانی‌ها ایرانی‌های مستفرنگ - که تحصیل کرده‌ی اروپا بودند - و قفقازی‌ها و روس‌های مهاجر را می‌دیدیم. هر آن‌چه به گذشته تعلق داشت، به سطح فولکلور تقلیل یافته بود (به استثنای اوقاتی که به زیارت مراقد مقدس می‌رفتیم که در آن‌جا حسابی گریه می‌کردیم). می‌خواستیم سنت را به فراموشی بسپاریم و خلاصه آن که آدم‌های مدرن بشویم. شاید به دلیل چنین محیط زندگی بسیار غربی و بسیار اتوکشیده بود که من همواره یاد و دریغ آن ایران واپس‌رانده‌ای را داشتم که به طرزی نهانی، در زیر جامه‌ی بدن‌نما و پر زرق و برق این مدرنیته‌ی پرهیاهو می‌تپید.

بعدها که پس از اقامتی دور و دراز در خارج وارد ایران شدم، چنان برای آن جهان جاودانه، که زمانی در سفر سحرآمیزم با هاجرسلطان بر من جلوه‌گر شده بود، دل‌تنگ بودم که به مدت هفت سال به طرزی تزلزل‌ناپذیر روند ریشه‌یابی را بر خود هموار کردم. درست عکس آن‌چه در کودکی به من آموخته بودند رفتار می‌کردم. در ذهنم نوعی بازگرداندن همه‌ی ارزش‌های رفته دست در کار بود. نه

فقط مسلمانی متدین شده بودم، و به یک طریقت صوفیه با همه‌ی مجموعه‌ی اوراد، نماز و روزه، و نذر و دعا‌هایی که مستلزم آن بود مشرف شدم، بلکه با شدت و پشتکار به آموختن زبان عربی و متون قدیم فارسی و مطالعه‌ی آثار فلاسفه و عرفا روی آوردم و به‌ویژه با نهایت جدیت به حشر و نشر با محافل سنتی روحانیت پرداختم که در ضمن آن با انسان‌هایی استثنایی روبه‌رو شدم. یک کمبود، یک حفره‌ی عمیق در من وجود داشت که بایست به هر قیمت آن را پر می‌کردم و این کاری بود که در طی سالیان و با سعی بسیار بدان پرداختم.

حالا دیگر اشباع شده بودم. دیگر برایم بس بود. عطش را سیراب کرده بودم، گرسنگی‌ام را رفع کرده بودم. دیگر کم‌ویش کنه هر دو فرهنگی را که در برابرشان قرار گرفته بودم، می‌شناختم. در تن خودم جدالشان را، مخالف‌خوانی‌هایشان را، حس کرده بودم. حال دیگر هم از این و هم از آن بیرون آمده بودم. به بیان دیگر، از هر دو شان خسته شده بودم. به برکت اقامتم در اروپا، نوعی توانایی فاصله‌گیری از اشیاء را به دست آورده بودم: این تلاش همه‌جانبه برای یافتن ریشه‌هایم سبب شد که این فاصله‌گیری - به مدد آن اشباع - به دید من از فرهنگم شکل و شرط دهد. بدین‌سان، به نگاهی دوگانه، به فاصله‌گیری‌ای دوگانه دست یافته بودم. از این‌جا بود که تفکر جدی درباره‌ی فرهنگ‌های گوناگونی را که از نظر تاریخی با هم فاصله داشتند، آغاز کردم. زیرا اکنون با وجود خود آن را تجربه کرده بودم و صلاحیت انجامش را داشتم. برای من، معرفت تنها زمانی ارزش دارد که از صافی تجربه بگذرد.

در آن زمان، هندشناس بودم. نوشتن کتابی را درباره‌ی فلسفه‌های هند آغاز و خطوط اصلی رساله‌ی دکترایم را طرح و تعیین کرده بودم. اما تنها بعدها، آن‌گاه که هم از سنت و هم از تجدد، هر دو، آزاد شده بودم (هنوز جدالشان را در خودم می‌شنوم. چرا که انسان هرگز از دستشان رها نمی‌شود)، توانستم میان خودم با آن‌ها فاصله ایجاد کنم و شیوه‌ای انتقادی نسبت به خویشتن در پیش گیرم.

دنیای رولت روسی

تأثیر این جهان روسی - قفقازی بر کودکی شما چگونه بود؟

جهانی بود که به قول ژوزف کسل (Joseph Kessel)، احساسات جوشان بر آن حکومت می‌کرد. دنیای رولت روسی، دنیای خطر کردن‌های جدی، دنیای رفتارهای نمایشی چشم‌گیر بود که در آن احساسات رقیق نقشی اساسی بازی می‌کرد. به‌ویژه جهانی باز و گشوده بود که در رقص و پای‌کوبی‌های شادمانه، در انفجار پرشور موسیقی، در سرریز عواطف، و در حرکات اغراق‌آمیز بازیافته می‌شد.

در قیاس با آن، جهان فارسی‌زبان، جهانی فروبسته و در خود کشیده و متأمل و به‌ویژه ظریف‌تر، دقیق‌تر، و کم‌تر «بربر» بود. قفقازی‌ها پاک‌بازان و خوش‌باشانی چاره‌ناپذیر بودند. به ندرت در عمرم مردمانی به عافیت‌سوزی و لحظه‌گرایی آنان دیده‌ام. بسیار به روس‌ها شباهت داشتند، جز آن که مسلمان و شیعی بودند؛ که از این حیث به ایرانیان نزدیک‌تر می‌شدند، زیرا ریشه‌های آباء و اجدادی مذهبی در بعضی موقعیت‌ها به روی سطح می‌آمد. می‌توان آن‌ها را چنین تصور کرد که ایرانیانی بیرونی، اما برون‌گرا و سخت متأثر از فرهنگ روس بودند.

در این میان، با ارمنی‌ها هم رفت‌وآمد داشتیم که بی‌شک در آن روزگار در انتقال ارزش‌های غربی از همه فعال‌تر بودند. بهترین معلمان موسیقی، رقص، و زبان از میان آنان برمی‌خاستند. در ضمن بهترین اغذیه‌ی فرنگی را آن‌ها تهیه می‌کردند. همچنین بهترین مکانیک‌ها، و در آغاز دوران تجدد، بهترین آرشیوتکت‌ها از ارامنه بودند. هرگز معلم ویولونم، آقای جینگوزیان را فراموش نمی‌کنم که درباره‌ی کنسرتوهای پاگانینی، که سخت شیفته‌اش بود، و درباره‌ی اسطوره‌ی پاریس به من بسا چیزها آموخت. پس از سفر او به آمریکا، من ذوق ویولون زدن را از دست دادم. بس که در ذهنم ویولون تجسم او بود.

همچنین تأثیر مادرم نیز در کار بود. او از انقلاب روسیه تجربه‌ای دردناک داشت. خانواده‌اش را بلشویک‌ها متلاشی کرده بودند. پسرعموهایش اعدام یا زندانی یا به ترکیه تبعید شده بودند. و در اوایل سال‌های ۱۳۰۰، به تصادف با یک ایرانی ازدواج کرده بود. او

همواره همچون زنی در تبعید درونی باقی ماند. برای من حال و هوای عکسی ثابت، بی‌زمان، و بیرون از تاریخ، اما بسیار پرحالت و پرتأثیر را داشت. مادرم در بنیاد، هیچ‌گاه واقعاً تغییر و تحول نیافت. از وقتی که او را شناختم، همواره همان ماند که بود. اصولی که بر ذهن او حک کرده بودند: وفاداری بی‌خدشه به خانواده و خیرخواهی خاموش، و غرور رام‌نشدنی و سازش‌ناپذیر و بی‌انعطافش، همواره دست‌نخورده و یک‌دست باقی ماند. او را از خازای نژادش تراشیده بودند. گویی مهر و مومش کرده بودند. هرگز تندبادهای تاریخ را به‌راستی در نیافت. به گمانم که در ایران حتی بیش‌تر تبعیدی بود. هرگز روان‌شناسی پیچیده‌ی ایرانیان را نفهمید. هرگز به هزارتوری روح آنان، به رمز پیچیده‌ی آداب آنان دست نیافت. حتی زبان آنان را درست یاد نگرفت. همیشه با اصالت شخصیتش ایرانیان را مقهور، مجذوب، و خلع سلاح می‌کرد. او که سخت‌نژاده بود، همواره به نظرم بیش‌تر موجودی اثری می‌آمد تا موجودی واقعی. و از آن‌جا که شاید از نظر روانی در دورانی که دیگر نبود متوقف مانده بود، با نگاهی دوردست که سخت دل‌تنگ و دریغ‌ناک می‌نمود، آن فضا را می‌آفرید. مادرم برای من یک غریبه بود؛ یک شاه‌زاده خانم گرجی تغییرناپذیر.

وقتی کتاب دکتر ژیاگوری پاسترناک را می‌خواندم، به مادرم و به خانواده‌اش و به این جنبش‌های بی‌رحم تاریخ که انسان‌ها را از محیط طبیعی‌شان می‌کنند و چون خرده‌ریزهای روی آب به کناره‌های جهان پرتاب می‌کنند، بسیار اندیشیدم.

تأثیر پدرتان بر شما چگونه بود؟

همان‌طور که قبلاً گفتم، من دو پدر و دو مادر داشتم. تأثیر پدر اول، یعنی آن که شوهر خاله‌ام بود، تا سال ۱۳۳۰، یعنی تا زمان مرگش، بر من باقی بود. عشقی که او به من می‌داد، توجه سرشار از مراعات و لطف او، وجود پدر واقعی‌ام را به محاق می‌برد. دوستی آنان سابقه‌ای بسیار قدیم داشت. دوست و همکار بودند. با هم به ترکیه و روسیه سفر کرده و با دو خواهر گرجی ازدواج کرده بودند. عمو صادق - که ما او را به این نام می‌خواندیم - خود اهل آذربایجان، و در واقع ارومیه بود و خانواده‌اش ملاک بودند. گمان می‌کنم که در تجارت چندان هنری نداشت. اما پدرم همواره حمایتش می‌کرد و او هرگز از این کار شکوه نداشت. شرط دوستی بود. این‌ها را من بعدها فهمیدم. بی‌آن که درس خوانده باشد، فیلسوف بود و در آن روزگار، من او را تناسخ خیام تصور می‌کردم. غالباً بسترم را در کنار او می‌انداختم و در ایوان خانه، زیر آسمان پرستاره و با کوزه‌ی آب یخ در کنارمان می‌خوابیدیم. او برایم قصه می‌گفت، حکایت سفرهایش را خاصه به آمریکای دوران ممنوعیت و به روسیه شرح می‌داد. به نظر او هر آغازی پایان هم بود. هنوز تابستان شروع نشده، می‌گفت پاییز از راه رسیده است. می‌گفت تنها پیش‌بینی به چیزهاست که واقعی است. خود آن چیزها وجود ندارند. زندگی جز سلسله تصاویری فرار نیست، ما از این پیش‌بینی به پیش‌اندیشی دیگر می‌رویم و آنچه مهم است لحظه است. دم است که باید غنیمتش دانست و از کفش نداد. و گمان می‌کنم که او خود فلسفه‌اش را به عمل در می‌آورد. زیرا هرگز پروای فردا را نداشت. در حالی ناب می‌زیست و به یک دم، برق‌آسا، مرد؛ بی‌بار و بی‌وزن، سبک، به سبکی پر کاه.

پس از مرگش بود که پدر واقعی‌ام را کشف کردم. گمان می‌کنم که در زندگی هیچ‌کس را به اندازه‌ی او دوست نداشتم. در کودکی برایم تصویری معمایی و دوردست بود. گاه به من درس خوش‌نویسی می‌داد. خطی خوش داشت که از پدرش - که خوش‌نویس بود - به ارث برده بود. پدری نمونه‌ی پدرسالاری، که تمام صلابت جهان در او بود، اما مستبد نبود. به من آزادی کامل می‌داد و از هر دخالت مستقیمی در زندگی‌ام پرهیز داشت. تنها آرزویش آن بود که روزی مدیریت کسب و کارش را به دست بگیرم. او که بنیادگذار یکی از قدیمی‌ترین شرکت‌های پیمان‌کاری در ایران بود، می‌خواست که پسرش روزی جانشینش شود؛ آرزویی که البته بر آن ایرادی نبود.

پدرم از یک خانواده‌ی بسیار قدیمی تجار آذربایجان و اهل شهر سلماس، در نزدیکی دریاچه‌ی ارومیه بود. در خانه‌اش در تبریز، که پدر بزرگم در آن شهر یک شعبه‌ی تجارتی داشت، احساس تنگی نفس می‌کرد. دوست داشت سفر کند و جهان را بشناسد و از این رو بود که پس از جنگ جهانی اول به ترکیه، به روسیه، به لهستان، و به آلمان سفر کرد. نمونه‌ی مردی «خودساخته» بود که حکمتی غریزی داشت. همه‌چیز را در جریان کار آموخته بود و نمی‌توانست چیزی را که نمی‌شناسد به من بیاموزد. در عوض، در من نوعی حکمت عملی می‌دید

که کلیدش تنها در اختیار خودش بود. در قضاوتش نسبت به آدم‌ها و چیزها خطا نمی‌کرد. بی‌نهایت باانصاف و در عین حال، زیرک و خبره بود. هنگامی که برای تعطیلات به ایران می‌آمدم، پدرم با نقل حکایات، لطیفه‌ها، و خاطره‌ها، به من هزاران چیز می‌آموخت. همه چیز در او به تجربه‌ی ناب پالایش یافته بود. هیچ چیز سطحی، هیچ چیز اضافی در او نبود؛ همه چیز به اندازه‌ی لازم. به زیاده‌روی‌های من، از جا به در رفتن‌های من، با نوعی هم‌دلی مهرآمیز می‌خندید و همواره با جمله‌ای قصار، اما سخت پرمعنی و مجاب‌کننده، مرا به خطایم آگاه می‌کرد یا اشتباهم را تصحیح می‌کرد. هرگز حرف خود را تحمیل نمی‌کرد. فقط و فقط پیشنهاد می‌داد.

تنها پس از مرگش بود که دریافتم تا چه حد به او مدیونم. با گذشت زمان و بالا رفتن سن، تصویرش در من درشت‌تر می‌شد و من برتر و الگوی شخصیت من می‌گردید. در می‌یافتم که تا چه حد به او شباهت دارم. با چشمان اندک مورب و چهره‌ی آفتاب‌سوخته‌اش که به لاماهای تبتی می‌مانست، نیمه‌ی دیگر وجود من بود. هرگز میان ما برخورد دو نسل رخ نداد. از هر نظر، و به ویژه از نظر فضایل انسانی، از من برتر بود و من با رغبت تمام خود را به تصویر پرآرامش فرزانه‌ای که او به طرزی شگفت تجسم واقعی‌اش بود، می‌سپردم. آخرین سخنانش برای ابد در خاطره‌ی من حک شده‌اند. وقتی حدس زد که من راهم را برگزیده‌ام، به نزد آمد و گفت: «بین، من و تو از نظر طبقه و سطح فرهنگی فاصله است. من یک بورژوازی سنتی مانده‌ام و تو به اشرافیتی ذهنی رسیده‌ای. من جلوی تو را نمی‌گیرم. خود من بودم که تو را به این راه راندم. حال هر کاری که دوست داری بکنم. تا وقتی که زنده‌ام از تو حمایت خواهم کرد و پس از مرگم تو وارث ثروت من خواهی بود. اما هر چه پیش آید، و هر چه می‌کنی، یک چیز را بدان: انسان بودن بالاتر از همه چیز است.»

اما علاقه‌ی شما به روسیه و تفکر روس، از برخورد با دنیای مادری‌تان نشأت می‌گیرد؟

آری. بچه که بودم، روسی حرف می‌زدم. اما بعدها آن را فراموش کردم. هیچ‌وقت این زبان را نیاموختم. بلکه آن را از راه گوش یاد گرفتم. و بعدها که برای نخستین بار در دهه‌ی ۱۳۵۰ به روسیه رفتم، در هر چه می‌دیدم، چه از نظر آداب و رسوم و چه از حیث خلق و خو، نوعی حس «آشنا»، حسی که «انگار قبلاً این‌ها را دیده‌ام داشتم. گویی این کشور را از سالیان پیش می‌شناختم. بعد، پس از ده روزی که از اقامت گذشت، عناصر واپس‌نشسته‌ی زبان از طریق بازگشت‌های خاطره، ذهنم را تسخیر کردند و شروع به حرف زدن کردم؛ البته به زبانی الکن.

اما این سفر برایم هنوز اعجاب رازگشتری در چپه داشت. هنگام بازدید از شهرهای پرآوازه‌ی سمرقند، بخارا، و پنجکند در ماوراءالنهر، دریافتم که جهان ایرانی چقدر از مرزهای امروزش وسیع‌تر بوده است و اگر در روسیه نوعی فضای کودکی‌ام را، که از خاطره‌ام زوده بودم، بازمی‌یافتم، در آسیای مرکزی بخشی از ایران باستانی و قدیم را کشف می‌کردم؛ ایرانی که در حد معینی از توسعه باقی مانده و در نتیجه، بسیار جذاب‌تر و به نحوی بسیار اصیل‌تر بود.

سفر به افغانستان، صاعقه‌ای واقعی بود. سوای استقبال ویژه‌ای که افغان‌ها از ما به عمل می‌آوردند، چنان‌که گویی پسرعموهایشان را می‌بینند، همه چیز در آن‌جا برایم آشنا، و در عین حال سخت نجیب و شریف می‌نمود. به خودم گفتم که اگر روزی قرار شود که ایران را ترک کنم، به این‌جا می‌آیم و تا آخر عمر در این‌جا به سر خواهم برد. دریغا که این دوران پیش از اشغال شوروی‌ها بود.

این سفر نوعی تشرف بود. زیرا به نوعی غواصی در جغرافیای روح می‌ماند. پس از این سفر، درک من از جهان ایرانی به نحوی محسوس تغییر یافت. وقتی که از جهان ایرانی سخن می‌گویم، البته مقصودم مرزهای امروزی نیست. بلکه از ماوراءالنهر، آسیای مرکزی، افغانستان، و حتی بخشی از شبه‌قاره‌ی هند سخن می‌گویم. در هندوستان توانستم جنبه‌های جهان ایرانی را هم از نظر معماری و هم از حیث زبان کشف کنم. به علاوه پذیرایی گرم و پر از هم‌دلی هندی‌ها نشان می‌داد که زبان فارسی و جهان‌بینی ایرانی تا چه حد بخشی از منظره‌ی فرهنگی این کشور را تشکیل می‌دهد.

یعنی به نظر شما، ایران بخش عظیمی از شرق است؟

به نظر من، ایران جهان واسط میان شبه‌قاره‌ی هند و جهان غرب است. به یاد دارم که چندی پیش، با کلاریس هرنشمیت (Herrenschmidt)، ایران‌شناس و تاریخ‌پژوه، گفت‌وگو می‌کردم. از او پرسیدم: «چرا شما به ایران علاقه دارید؟» و او جواب داد که اوّل یونان‌شناس (هلنیست) بوده است، و بعد به هندوستان روی می‌آورد. اما در این میان چیزی کم بوده و این چیز، این حلقه‌ی مفقود، جهان ایرانی بوده است. من کاملاً با این عقیده‌ی او موافقم. ایران به دلیل موقعیت میانگیش، نگاهی دوسویه بر آسیا و بر غرب دارد. این نگاه دوسویه است که تمدن ایرانی را به وجود آورده است. من از جهانی این احساس را داشته‌ام که جهان ایرانی بیش‌تر به جهان هندی نزدیک است تا عرب. زیرا جدایی ما از اعراب، پس از سقوط خلفای عباسی، در قرن هفتم رخ داد. و نیز می‌دانیم که خلافت عباسی سخت زیر نفوذ ایرانیان بود و نه تنها بسیاری از ادیبان، متفکران، و هنرمندان و صنعتگران امپراتوری اسلام ایرانی بودند، بلکه مدیران و دولتمردان طراز اوّل آن نیز از ایران برخاسته بودند. بعدها جهان عرب در «امپراتوری عثمانی» جا گرفت و ایران در حریم بسته‌ی خودش گسترش یافت.

ایرانی معاصر بودن

به نظر شما امروز «ایرانی بودن» چه مفهومی دارد؟

چندی پیش، در مجله‌ی *Quinzaine littéraire* (دوهفته‌نامه‌ی ادبی)، مقاله‌ای تحت عنوان «چگونه می‌توان فرانسوی بود؟» نوشتم که در آن، فرمول منتسکیو را برعکس کردم. در آن مقاله گفته‌ام که این سؤال نشان می‌دهد که واقعیتی که در گذشته محرک و توجیه‌کننده‌ی نقش فرانسه در جهان بود، اکنون متزلزل شده و فرانسوی بودن در دوران ما، همان‌قدر معمای است که چینی یا ایرانی بودن. این عدم وضوح از آن‌جا نشأت می‌گیرد که نه فرهنگ‌ها و مردمی که تجسم آن فرهنگ‌ها هستند دیگر مرکز جهانند و نه کانون‌های ارزش‌گذاری می‌توانند به خودشان کفایت کنند. و افزون بر آن، بناهای متافیزیکی نیز عاطل و کاهش شده‌اند. حتی اروپا، که زمانی بند ناف جهان به شمار می‌رفت، در شبکه‌ی وسیعی از یک نظام سیاره‌ای، که مهارهای آن در دست آمریکا و ژاپن است، فروپاشیده است. امروز مراکز و حومه‌ها وجود دارند. جهان اوّل، جهان سوم، امپراتوری‌های توتالیتری که به کلی مضمحل شده‌اند و در درون کشورهای ثروتمند، جهان چهارم.

بر زمینه‌ی چنین جهان فروپاشیده و شکسته و قطعه‌قطعه‌شده‌ای، ایرانی بودن به معنای ایرانی بودن در عین ایرانی نبودن است و تضادی که از این امر برمی‌خیزد، در ساخت و سامان آن رخنه می‌کند. ما به لحاظ آن که فارسی حرف می‌زنیم، و از فرهنگ خودمان تغذیه می‌کنیم، ایرانی هستیم. اما به لحاظ آن که جهان‌های دیگر در جهان ما تداخل می‌کنند، که یکدستی‌اش را به هم می‌زنند، که تداومش را تغییر می‌دهند، فرانسوی، آمریکایی، و حتی ژاپنی هستیم. به نظر من، آمیختگی فرهنگی در چنان سطوح گوناگون و تاریخ و ناخودآگاهی عمل می‌کند که هیچ‌کس از تأثیر آن یا از آلودگی به آن در امان نیست.

طبعاً ما برای آسان کردن کار، بلوک‌های یکپارچه‌ی معرفتی به وجود می‌آوریم. از برخورد دو شیوه‌ی هستی، از سنت و مدرنیته، سخن می‌گوییم. درست است که این تقابل، مسأله را ساده و یکسره می‌کند. مارتین لوترکینگ به‌هیچ‌وجه آن را حل نمی‌کند. زیرا سنت هرگز به صورت خالص و یکدست وجود ندارد. سنت اکنون دیگر در چرخ و دندانه‌ی تحول گرفتار است و تحول به‌هیچ‌وجه چیزی جداگانه و پدیده‌ای مجرد نیست. بلکه در خود سنت قرار دارد. جدا کردن این دو، فقط یک عمل انتزاعی ذهنی است. مثل آن است که تیپ‌های آرمانی وبری^۱ را زنده و برجسته کنیم.

ایرانی بودن، مستلزم شیوه‌ی خاصی از بودن است. مستلزم طرز خاصی از دیدن جهان، و طریق معینی از حضور در زندگی، در طبیعت، و در برابر خداست. همچنین به معنای در اختیار داشتن ابزارهای معینی از معرفت و شیوه‌ی خاصی از تعبیر جهان است. در تحلیل

^۱ منظور، تیپ‌های آرمانی ماکس وبر (Max Weber) است.

همه‌ی این عناصری که شیوه‌ی ایرانی بودن را تعیین می‌کنند، درمی‌یابیم که ایرانی بودن دارای نشانی‌های متافیزیکی مشخصی است. جهانی سراپا تنیده و تافته از نمادها، تصاویر، و رفتارهای قالبی است که مطابق نظمی خاص بر یکدیگر عمل می‌کنند و نوعی نقش هستی را رقم می‌زنند. اما در آن هر کارکردی، هر وجودی، جای خاص خود را دارد. ما می‌دانیم که از کجا می‌آییم و به کجا می‌رویم و معنای زندگی و پایان محتوم مرگ را می‌شناسیم. همچنین کلیدهای مناسبی برای گشودن اسرار در اختیار داریم. بدین‌سان، ما در جهانی امن، آشنا، و بسیار قرار یافته زندگی می‌کنیم. اما ناگهان این جهان دیگر تنها نیست. دیگر محیط زیست خود، محوطه‌ی مصون خود، حریم ذهنی خود، وقت خاص خود، و تبارشناسی خود را ندارد. این جهان در تماس و سایش با جهان‌های دیگر است؛ به‌ویژه با جهانی که شاخه‌هایش در سراسر جهات می‌گسترند.

در برابر فشار سرکوب‌گر جهان خارج، و به عبارت دیگر، در برابر مدرنیته، سه امکان وجود دارد: یا جهان ما واپس می‌نشیند و در درون قشرهای مردمی سستی پناه می‌برد. یا به نوعی مفرّ و گریزگاه بدل می‌شود، چنان‌که امروز برای بسیاری از ایرانیان چنین شده است. برای آنان فرهنگ به‌ویژه تأثیری مخدر دارد. «افیونی» است برای فرار از واقعیت جهان، یا به گفته‌ی فروید، «سکویی کمکی» (Hilfstruere) برای گذشتن از استبداد آن واقعیتی است که نه می‌توانش پذیرفت و نه می‌توان آن را درک و جذب کرد. و راه سوم آن است که این فرهنگ، سرانجام در خود فروپاشد، سپس به سوی بیرون منفجر گردد، و با شدت تمام مکان‌هایی را که از آن‌ها غفلت شده از نو تسخیر کند. در این حالت، با هویتی سروکار داریم که به طرزی بی‌امان می‌خواهد خود را به اثبات برساند.

به گمان من، همه‌ی این راه‌ها واکنش‌هایی هستند که سرانجام، دیر یا زود، به شکست خواهند انجامید. راه حل، به گمان من، آن است که کاری کنیم این جهان - یا آنچه از آن بازمانده است - بتواند در عین آگاه بودن از ویژگی‌های هر یک از جهان‌های دیگر و از زیرساخت‌هایی که این شکاف‌ها را به وجود می‌آورند، با جهان‌های دیگر هم‌زیستی کند. زیرا ما نیز همچون غربی‌ها، محکوم به پذیرفتن شخصیت دویاره‌مان هستیم و خرد حکم می‌کند که آن را التیام بخشیم و رام کنیم. نه آن‌که آن‌گونه که امروزه می‌کنند، استخوان لای زخم بگذاریم و در تشدیدش بکوشیم. از آن‌سو نیز غربی‌ها باید بر آن شوند تا این زبان تمثیلی جان را، که چنین آسان رهاش کرده‌اند و آنان را به دردهای بی‌درمانی دچار ساخته است، از نو به کار گیرند.

به خودمان برگردیم. ما در جهانی زندگی می‌کنیم که ابزارهای نظری که از فرهنگمان اخذ می‌کنیم، برای درک، اداره، و سامان دادن به زندگی‌مان نارسا هستند. وقتی از اقتصاد سخن می‌گوییم، منظورمان دانشی است که از جهان دیگری آمده است. از علم که می‌گوییم، منظورمان علوم مدرن است. منظورمان از حقوق، حقوق این جهانی یا حقوق بشر است. خلاصه آن که همه‌ی ابزارهای معرفتی ما از زمینه‌های دیگری به ما رسیده‌اند و همان‌قدر که بخشی از وجود ما شده‌اند، ما نیز بخشی از آن‌ها شده‌ایم. راه چاره آن نیست که آن‌ها را در برابر هم برافزاییم - چنان‌که در بحث‌های «یا سیاه یا سفید» گرا، که بی‌وقفه شوق را در تضاد با غرب قرار می‌دهد، چنین می‌کنند - بلکه در آن است که آن‌ها را در درون هستی‌مانف از نو جا بیاندازیم. این‌که چگونه می‌توانیم آن‌ها را از نو در درون هستی خود جا بیاندازیم، سؤال به‌جایی است که شاید بعداً در فرصت مناسب به آن بپردازم.

با این‌همه، آیا می‌توان از بعضی عناصر تشکیل‌دهنده‌ی فرهنگ ایرانی سخن گفت؟

سخن گفتن از عناصر تشکیل‌دهنده‌ی یک فرهنگ بدون ورود در تأملات مربوط به نظام متافیزیکی و رسیدن به مفاهیم هگلی مانند روح قومی (Volksgeist) یا چیز دیگری نظیر آن، کار دشواری است. البته ارزش‌های ثابت، سنخ‌های ازلی، و انگاره‌های خلقی که بر هم تل‌انبار شده‌اند، یا قانون‌های فرهنگی که ارزش‌های سنت را متبلور می‌کنند، وجود دارند. من در پژوهش‌های تطبیقی خود به این نتیجه رسیده‌ام که در میان ساخت‌های عظیم متافیزیکی شرقی، علی‌رغم ویژگی‌هایی که خاص این یا آن جهان‌بینی است، هم‌شکلی‌ها و هم‌ریختی‌ها، همگنی‌ها، و حتی نوعی بیش‌معنوی مشترک وجود دارد. اما این همه با ورود مدرنیته به هم ریخت و نتایج گرانی از آن به

بار آمد. به گفته‌ی لویی استراوس (Lévi Strauss)، فرهنگ غرب «به ناگهان همچون کانون انقلاب صنعتی ظاهر شد؛ انقلابی که دامنه‌ی شمولش چنان جهان‌گیر و نتایجش چنان مبهم بود که از این نظر، تنها انقلاب نوسنگی می‌تواند با آن برابری کند»^۱.

آری؛ درست است که معتزله عقل‌گرایانی بودند که به عقل ارزش منطقی بخشیدند و بدین‌سان خصلت قدیم بودن قرآن را انکار کردند. درست است که ابن‌رشد یک ارسطویی ثابت‌قدم بود (هرچند که اهمیت او را جهان غرب، و نه دنیای اسلامی، دریافت). درست است که ابوریحان بیرونی (۳۶۲ - ۴۲۰) یا زکریای رازی (۲۵۱ - ۳۱۴) از روحیه‌ی دقت علمی برخوردار بودند. هندیان هنوز می‌توانند از این‌ها دورتر بروند و از سهم خود در قلمرو ریاضیات بگویند. مگر نه آن که نخستین اعداد «عربی» و صفر را آنان اختراع کردند؟ و از چینیان بگوییم که پیش از اروپا باروت، چاپ، و قطب‌نما را کشف کردند. آری، این‌ها همه راست است. اما علم مدرن از این‌ها برنخاست. منظوم ریاضی کردن گالیله‌ای جهان، هندسی کردن فضا، یا تعمیم بخشیدن به الگوی مکانیک است. جوزف نیدهام (Joseph Needham)، که نسبت به روحیه‌ی علمی چینی‌ها هم‌دلی زیاد می‌ورزد، در مورد انگاره‌ی چینی به صراحت می‌گوید: «نظریه‌های چینی تا پایان تاریخ استبدادی چین مشخصاً قرون وسطایی ماندند. به طوری که رنسانس - و سپس ریاضی شدن فرضیه‌ها - نتوانست بر آن‌ها تأثیری بگذارد»^۲. همین سخن را می‌توان درباره‌ی نظریه‌های هندی و اسلامی نیز صادق دانست.

اما چرا چنین شد؟ توجیهات و استدلال‌ات در این باره فراوان است و من نمی‌خواهم خاطر خوانندگان را بیزارم. بنا بر استدلال معقول جوزف نیدهام، «در جامعه‌ی چینی، نوعی ثبات خودبه‌خود و خلل‌ناپذیر وجود داشت و برعکس، اروپا از نوعی گرایش ذاتی به بی‌ثباتی برخوردار بود»^۳. گویی که در جامعه‌ی چینی - که می‌توان به جای آن، جامعه‌ی اسلامی یا هندی را نیز نشانند - نوعی هدایت خودکار (homéostat) در کار بود که جامعه را پس از اغتشاش، به حالت سکون برمی‌گرداند. زیرا که در واقع هرگونه نوآوری خود نوعی زیر و رو کردن است، نوعی بی‌ثباتی است که موقعیت را برای برانگیختن واکنش‌های زنجیره‌ای - نظیر آنچه در اروپا رخ داد - مستعد می‌سازد. شاید تعادل و سکون، که ویژگی مهم سنت‌های بزرگ آسیایی است، نتایج اجتناب‌ناپذیر این ماشین نظم‌سرخود باشد که در طی هزاره‌ها ضامن این ثبات طولانی بوده است و در عین حال، ضربه‌های نوآوری و اختلال‌آور را نرم می‌کرده است. بدین‌سان، عوامل تشکیل‌دهنده‌ی این تمدن‌ها، خواه شریعت اسلامی در معنای وسیع آن، یا آیین کنفوسیوس چینی، یا ساتانادارما (سنت ابدی در سنت هندو)، کمابیش در برابر تحولات عظیم درونی تاریخ خود دوام و بقا آورده‌اند و در این کشورها، از چیزی که حتی اندکی به رنسانس، به اصلاحات، یا به پدیده‌های شگفت‌انگیز علم مدرن شبیه باشد، خبری نبوده است.

واقعیت این است که در حال حاضر این عوامل تشکیل‌دهنده (با عناصر فرهنگی که ضامن تعادل این تمدن‌ها هستند)، نقش ایستانده‌ی خود را بازی نمی‌کنند. از زمانی که دستگاه تنظیم حرارت غربی با شدت بسیار جوش آورده و تمامی دریچه‌های اطمینان را یکی پس از دیگری پرانده است، شرق نیز به درون حلقه‌ی زلزله‌ها و زیر و بالا شدن‌هایی که امواج انفجاری‌شان در روزگار ما به همه‌ی زمینه‌ها سرایت کرده، کشیده شده است.

با این‌همه، تحولاتی که از چندین سال پیش تاکنون در کشورهای اروپای شرقی رخ داده، نشان می‌دهد که علی‌رغم اختلال‌ها و اغتشاش‌های ناگهانی، بعضی ساخت‌هایی که عمیقاً در ضمیر جمعی جا گرفته‌اند، به مداومت و مقاومت خود ادامه می‌دهند و در برابر سیل خروشان رویدادها پابرجا می‌مانند. گویی که در درون یک مجموعه، حوزه‌های مقاومتی به وجود می‌آیند که گرایش‌های خاصی برای هم‌پستگی و ماندگاری را حفظ می‌کنند و در لحظه‌ی مناسب پدیدار می‌شوند و بستر رهاشده‌شان را بازمی‌یابند. حوزه اورتگای گاست (Jose Ortega y Gasset. 1883-1955) شاید حق داشت که می‌گفت که در هر انقلاب، یک واکنش و سپس یک بازگشت وجود دارد. من همواره این احساس را دارم که جنبش عظیم آزادی‌خواهی کشورهای اروپای شرقی، بیش از آن که انقلابی باشد، در جهت

¹ Claude Levi-Strauss, *Race et histoire*, Seuil, Paris, 1987, p63

² Joseph Needham, *La Science chinoise et L'Occident*, Seuil, Paris, 1973, p58

³ Ibid, p102

بازگشت است؛ همان‌گونه که اروپا کوشید تعادل پیش از جنگ اول خود را بازیابد. چگونه می‌توان آن‌چه را در اتحاد شوروی^۱ می‌گذرد توضیح داد؟ مگر نه آن که اول نام لنینگراد را عوض کردند؟ مگر نه آن که خیابان‌های مسکو را از نو نام‌گذاری کردند؟ در جایی، روسیه‌ی کهن هنوز زنده است. پس از بیش از هفتاد سال حکومت گذشت‌ناپذیر رژیم کمونیست، شاهد به سطح آمدن شکل‌های دیرینه‌ای هستیم که گمان می‌کردیم از میان رفته‌اند و باری ابد زیر چرخ له‌کننده‌ی تاریخ مدفون شده‌اند. پدیده‌ی سولژنیتسین را که محصول ناب جامعه‌ی شوروی است و علاقه‌ی جوانان امروز را به متفکران معنوی روس، چون سولوویف و بردیایف چگونه می‌توان توضیح داد؟ این عطش معنویت نشان می‌دهد که بعضی عناصر تشکیل‌دهنده‌ی آن تمدن در برابر تغییرات عظیم تاریخ دوام آورده و باقی مانده‌اند. نیز به نقش مهم کلیسا در لهستان بیاندیشیم. اما آیا می‌توان به عقب بازگشت؟ می‌توان به حکومت تزاری بر سراسر روسیه‌ی مقدس رجعت کرد؟ این رویدادها ما را به تأمل وادارند، ما را به پرسش درباره‌ی مشروعیت فرهنگی قدرت و عوامل فعال در تخیلات سیاسی اقوام مختلف برمی‌انگیزند.

اما وقتی که از معنویت روسی سخن می‌گوییم، به نظر می‌رسد که مقصود، رویه‌ی شرقی سنت روس است...

روسیه‌ی کهن را همواره به گونه‌ی روم سوم، و به نوعی، وارث بیزانس دانسته‌اند. متفکران روس در قرن نوزدهم، به شدت دل‌نگران تضادهای میان نوگرایان و سنت‌پرستان بودند. این‌ها به زبان آن روزگار، دقیقاً همان «سؤالات لعنتی»^۱ اند که موجبات دغدغه‌ی خاطر روشنفکران روس را فراهم می‌آوردند؛ خواه کسانی چون هر تسن و تورگنیف که هوادار غرب بودند و یا اسلاوشیف‌تگان (slavophiles) و کسانی که به نجات‌بخشی مسیحایی ملت روس اعتقاد داشتند. نیهیلیست‌های سال‌های ۱۸۶۰، بر خلاف ایدئالیست‌های شلینگ‌گرای سال‌های ۱۸۴۰، که بیش‌تر دیدی زیبایی‌شناختی به جهان داشتند، سوسیالیست و بی‌خدا بودند. پیساروف گمان می‌کرد که ارزش یک جفت کفش، معادل سراسر آثار شکسپیر است. بدین‌سان، روس‌ها در میان دو قطب در نوسان بودند. در یک سو نیهیلیسم ویران‌گر بود و در سوی دیگر، رسالت اخروی قرار داشت. احتمالاً در چنین فضایی است که آثار داستایوفسکی، این روس‌ترین روس‌ها، شکل می‌گیرد. در آثار این نویسنده می‌توان سراسر درام روح روس را بازجست. پرنس میشکین در *ایله* می‌گوید که روسیه سوءتفاهمی بیش نیست. و قهرمانان دیگر داستایوفسکی نیز بر همین عقیده‌اند؛ قهرمانانی مانند ایوان و استاوروگین که مظهر لایه‌های تاریک منجی‌باوری روسند. به عقیده‌ی من، تمامی تراژدی روس در رمان پیش‌گویانه‌ی *ابلیسان* (تسخیرشدگان) به اوج خود رسیده است که در آن تقدیر معنویت روسی، هم‌عنان با خطر دولت تمام‌خواه (توتالیتار) به طرزی پیش‌گویانه شکل گرفته است. از این نظر، به گمان من داستایوفسکی، مانند نیچه، یکی از پیامبران رازگشای دوران مدرن است. او نماینده‌ی نگران‌کننده‌ترین جنبه‌ی آن چیزی است که بردیایف «هیستری متافیزیک» ملت روس می‌نامید. در نتیجه، باز به نظر بردیایف، داستایوفسکی آن‌گونه که غالباً می‌گویند، روان‌شناس نیست، بلکه «روح‌شناس» (pneumatologue) است. یعنی دورنگر ورطه‌های روح روسی است.

آن‌چه در این معنا جالب است، آن که روسیه‌ی قرن نوزدهم، به نوعی پیش‌درآمد درام قرن بیستم، به‌ویژه در کشورهای جهان سوم است. مباحث ایدئولوژیکی در کشورهای اسلامی، به‌ویژه در ایران، که درباره‌ی غرب‌زدگی و نقش مهدیانه‌ی تشیع در جریان است - با قید تسامل و احتیاط - به «سؤالات لعنتی» متفکران روس شباهت دارد. با این تفاوت بنیادی که ما نه از روحيات اسلاوها و نه از فرهنگ غربی روسیه، که از دوران پطر کبیر آغاز گردید، برخوردار هستیم.

تحصیلات انگلیسی

اکنون میل دارم اندکی درباره‌ی مراحل مختلف تحصیلات خود بگویم.

^۱ این گفت‌وگو قبل از فروپاشی شوروی انجام پذیرفته است.

همان‌طور که قبلاً گفتم، در تهران به مدرسه‌ی سن‌لویی می‌رفتم که توسط پدران لازاری اداره می‌شد. در دوران ابتدایی شاگرد درخشانی نبودم. اما در دوران متوسطه، شاگرد نسبتاً خوبی بودم. به تاریخ و ادبیات علاقه‌ی بسیار داشتم. اما از آغاز کودکی، سرنوشت حرفه‌ای‌ام را تعیین کرده بودند. من یا بایست مهندس می‌شدم یا دکتر. یعنی که می‌بایست به علوم رو می‌آوردم. در منخیره‌ی بزرگ‌ترهایم راه دیگری وجود نداشت. ادبیات، اقتصاد، یا حتی حقوق، برای خانواده‌های متجدد، که از آینده‌ی تصویری کمابیش فن‌سالارانه داشتند، خوش‌آیند نبود. من دبیرستان را در ایران به پایان نرساندم. زیرا در سن پانزده سالگی رهسپار انگلستان شدم.

انگلستان دهه‌های پنجاه میلادی، تازه از جنگ بیرون می‌آمد. هنوز ویرانه‌های ناشی از حمله‌های هوایی لوفت‌وافه به چشم می‌خورد؛ جای زخم‌های جنگی که انگلیسی‌ها با شجاعتی قابل تحسین، گیرم به بهایی‌گران، به پایانش بردند. انگلستان آن روزگار، امپراتوری‌ای بود در حال فروپاشی کامل، که بازتاب‌های کهن هنوز در آن حضور داشت. در آغاز تنها محرومیت‌ها را شناختم. همه‌چیز جیره‌بندی بود: کره، گوشت، تخم‌مرغ. آدم هیچ‌وقت احساس سیری نمی‌کرد. بعدها وقتی که وارد مدرسه‌ای از نوع مدرسه‌ی ملی (public school) شدم، محدودیت‌های انتظامی به محرومیت‌های غذایی‌ام افزوده شدند. سربازخانه‌ای واقعی بود که انگار در آن اسب می‌پروردند. من هرگز به این نظاماتی که به نظرم مهم‌ترین می‌آمد تن در ندادم و از آن رنج بسیار بردم. در مدرسه‌مان یک شاگرد باهوش فرانسوی به نام دیدیه داشتیم که من با او دوست شدم و به زودی از یکدیگر جدایی‌ناپذیر شدیم. چیزهای مشترک بسیاری داشتیم که نخستین آن‌ها، نفرتمان از نظام مدرسه بود. مبصر کلاس روزی دیدیه را در حال سیگار کشیدن دستگیر کرد. او را به تنبیه بدنی محکوم کردند. من حیرت کرده بودم. البته در ایران تنبیه بدنی را می‌شناختم. اما انتظار نداشتم که در محدوده‌ی امپراتوری بریتانیا آن را بازیابم. پس از تفکر با خویش، به این نتیجه رسیدم که این شیوه‌ی آموزشی، بی‌شک به قصد ساختن مستخدمان دولت آینده که بتوانند امپراتوری را اداره کنند، به وجود آمده است. اما آن هنگام که دیگر امپراتوری‌ای در کار نباشد، این مستخدمان به چه کار خواهند آمد؟ دریافتیم که جامعه‌ی انگلیسی آن زمان، هنوز تا چه حد ویکتوریایی و سلسله‌مراتبی مانده و تا چه حد بر نظام کاست‌ها، محیط‌های اجتماعی، و بر زبان و تحصیلات مبتنی است. ماجرای عجیبی از آن دوران به یادمانده است. لباس مدرسه به تن داشتم - که یک کت چهاردگمه با کراواتی راه‌راه و کلاه بود - و همراه یکی از هم‌کلاسی‌هایم در خیابان می‌رفتم. تصادفاً به شاگردان دبیرستانی یک مدرسه‌ی دولتی (Grammar School) برخوردیم. هم‌کلاسی‌ام چهره‌اش را با تحقیری عمیق در هم کشید و به من گفت: "Look at these barbarians." (این وحشی‌ها را ببین).

کار این دوستی ایرانی - فرانسوی شما در آن محیط کاملاً انگلیسی به کجا کشید؟

دیدیه و من در لغت و املا بسیار قوی بودیم. غالباً در درس انگلیسی بهترین بودیم. زیرا تهجی کلمات برای بیش‌تر شاگردان دشوار بود و غالباً اشتباه‌های احمقانه‌ای مرتکب می‌شدند. به‌علاوه فقر واژگانی آن‌ها ضرب‌المثل بود. در عوض، از آن‌جا که بسیاری از واژه‌های ادبیانه‌ی انگلیسی ریشه‌ی فرانسوی یا لاتینی دارند، ما آن‌ها را زودتر و آسان‌تر می‌آموختیم. در آن زمان من چنان گرایشی به ادبیانه‌نویسی داشتم که یکی از معلمان انگلیسی‌ام مرا به طعنه، دکتر جانسن می‌خواند؛ همان سمیونل جانسن معروف که سبک پرصنعت و فاخرش مثل اعلامی تکلف در نثر است. من سخت شیفته‌ی زبان‌آوری‌های دیدیه با انگلیسی‌ها بودم. برای منی که از کره‌ای دیگر آمده بودم، شرکت در دوئل لفظی این دو ذهنیت اروپایی، که این‌همه به یکدیگر نزدیک و این‌همه از یکدیگر دور بودند، بسیار لذت‌بخش بود. بی‌شک در کنه ماجرا، جنگی در کار بود. فرانسوی‌ها شکستی حقاتر بار را تحمل کرده بودند. حتی با دشمن همکاری کرده بودند. اما انگلیسی‌ها فاتحان جنگ بودند و از نبرد هوایی سخت به خود می‌بالیدند. اسطوره‌ی قهرمانانه‌ی نیروی هوایی سلطنتی (Royal Air Force) در تمام ذهن‌ها حضور داشت. دیدیه، علی‌رغم این نقیصه، به خوبی از عهده برمی‌آمد و از آبروی کشورش با شوری متقاعدکننده و درخشان دفاع می‌کرد.

من این دو ذهنیت را با یکدیگر مقایسه می‌کردم و قدرت‌ها و ضعف‌های هر یک را درمی‌یافتم. فرانسوی سخن‌گویی بلیغ است، خوب استدلال می‌کند، و در چندین زمین بازی می‌کند: از آن‌جا که انسانی فرهنگی است، به راحتی از موضوعی به موضوع دیگر می‌رود و به یمن موهبت استعدادی که در جدل‌پردازی دارد، می‌تواند حکم قطعی صادر کند و آن را به دیگران نیز تلقین کند. اما آن‌چه مایه‌ی قوتش

است، نقطه‌ی ضعفش نیز هست. زیرا این احکام قطعی، غالباً قالبی‌اند و به ندرت بر داده‌ها و تجربه‌ها متکی هستند. انگلیسی به هیچ‌روی درخشان نیست. می‌توان او را حیرت‌زده کرد، اما نمی‌توان او را به این ترتیب متقاعد کرد. انگلیسی در برابر یک استدلال قوی فرو می‌ماند، اما از معتداتش دست برنمی‌دارد. برای متزلزل کردن انگلیسی باید دلایل مهمی را برایش ثابت کرد. مشکل ایجاد رابطه، از همین‌جا به وجود می‌آید.

من غالباً از خودم پرسیده‌ام: چگونه می‌توان با اروپایی جماعت رابطه برقرار کرد؟ با ایتالیایی‌ها هرگز مشکل ارتباط نداشته‌ام. با آن‌ها اولین جریان - که مهم‌تر از همه است - در سطح عواطف می‌گذرد. بازی‌های فکری و معرفتی بعداً مطرح می‌شوند. مثلاً وقتی با جوسپه توجی (Giuseppe Tucci) یا روبرتو روسلینی (Roberto Rossellini) ملاقات کردم، در نخستین تماس نوعی هم‌دلی فوری برقرار شد. بقیه‌ی چیزها بعداً روی همین داده، که قبلاً به دست آمده بود، بنا گردید. با فرانسوی‌ها تماس در سطح عقاید برقرار می‌شود. اگر ایتالیایی را باید منقلب کرد، فرانسوی را باید خیره کرد. فرانسوی عقاید را دوست دارد. جرقه و انفجار را تحسین می‌کند و فرمول دقیق و جملات قصار را می‌ستاید. انسان فکرت است؛ هرچند که بعضی‌شان هیچ بهره‌ای از آن ندارند. با انگلیسی‌ها، نه این و نه آن است: باید اعتماد انگلیسی را به دست آورد. باید از آزمون زمان بگذری و به او نشان دهی که چیزی در چنته‌ات هست. اما وقتی اعتمادش را به دست آوردی، باوفاترین انسان روی زمین می‌شود. بزرگ‌ترین ستاینندگان گاندی، خود انگلیسی‌ها بودند. مبصر کلاس ما تورپ نام داشت. جوانی بود قدبلند و شاد و مهربان، اما به شدت کند و کودن. روزی از ناظم مدرسه پرسیدم که چرا تورپ را انتخاب کرده‌اید، حال آن که شاگردان باصلاحیت‌تر از او وجود دارند. جواب داد: «آری، شاید، اما تورپ حس وظیفه‌شناسی دارد.» احتمالاً همین سرسپردگی افتخارآمیز به وظیفه است که امپراتوری را بنیاد نهاد و انگلیسی‌ها را قادر ساخت تا بر نیمی از جهان حکومت کنند.

در مورد اسپانیایی‌ها چیز دیگری را دریافته‌ام: نوعی قانون جوانمردی. من زیاد به اسپانیا رفته‌ام. کشوری است که به روحیات من بسیار نزدیک است. به یاد دارم که در سال ۱۹۵۸ (۱۳۳۷) به آن‌جا سفر کرده بودیم. حدود ده نفر ایرانی بودیم و تازه وارد هتلی در مالاگا شده بودیم و پنج اتاق می‌خواستیم. رئیس هتل فقط چهار اتاق داشت. اتاق پنجم، اتاق خدمتکار بود. ما قبول نکردیم و او اتاق خودش را که بسیار وسیع بود و یک تخت‌خواب سقف‌دار داشت به ما پیشنهاد کرد. من این فداکاری را نپذیرفتم و خواستم که خودم و زنم اتاق خدمتکار را بگیریم. این را هم بگویم که در واقع این سفر ماه‌عسل ما بود! هرگز عاطفه‌ی این مرد اسپانیایی را فراموش نخواهم کرد. من در جایی به تار بسیار حساسی دست زده بودم (بی آن که خود بدانم). حرکتی کرده بودم که اسپانیایی نسبت به آن بسیار حساس است: ژست یک آقا را گرفته بودم. نه تنها او برای ما تخفیف حیرت‌انگیزی قائل شد، نه فقط صورت غذاها به نام‌های ما - داریوش، فریده، ثریا - درآمد، بلکه او خود از دوستان ما گردید. گویی با این حرکت، راهی به فضای قلب او گشوده بودم.

فایده‌ی تحصیلات در انگلستان برای شما چه بود؟

تجربه‌ی انگلستان در چند سطح برایم مهم بوده است. در سطح شخصی، آزادی خویشتن من از تسلط خانواده و از همه‌ی پیوندهای عاطفی بود که مرا در درون یک پوسته‌ی محافظ محصور می‌کرد و از شکوفا شدن قوای ذهنی‌ام جلوگیری می‌کرد. دشواری تحصیلات و شوک‌های فرهنگی که پی‌درپی می‌آمدند، به طرزی بی‌چون‌وچرا در جهت آزادسازی من عمل کردند. در انگلستان، خودم را یافتم و «روش»، یا دقت و وضوح و پایبندی به داده‌ها را شناختم. راست است که در نوشته‌هایم همیشه به این قواعد پایبند نبودم. اما این‌ها همه در من حضور دارند و در اوقات جدی‌ام که بر سر عقیده یا طرحی کار می‌کنم، با منند. طبیعی است که اگر به زبان انگلیسی می‌نوشتم، طرز ورودم به مطلب و حتی سبک استدلال متفاوت می‌شد. زیرا ساختمان آن زبان از آغاز کار شیوه‌ی ملاحظه و تفسیر چیزها را تعیین می‌کند.

واقعیت قاطع دیگر در آموزش من، آشنایی‌ام با تأثیر شکسپیر بود که چنان تأثیری بر من نهاد که هویت زبان انگلیسی برای همیشه برایم با زبان شکسپیر همسان شد و همسان ماند. چنان شیفته‌ی این نمایشنامه‌نویس انگلیسی بودم که ردش را در هر جا که اثری از او به نمایش در می‌آمد، پی می‌گرفتم. او سبب شد که در اکثر فستیوال‌های اتسرافورد آن‌ایون (Stratford on Avon) حضور یابم و هنریشگان

بزرگی را که آثار او را اجرا می‌کردند، ببینم؛ هنرپیشگانی چون مایکل ردگریو، پکی اشکرافت، ماریوس گورینگ. و در فستیوال ادین‌بارا شاهد درخشش بازیگران جوانی چون ریچارد برتون و کلر بلوم باشم. من همچنین از مشتریان همیشگی تئاتر «اولد ویک» لندن بودم و ستارگان بزرگ تئاتر، چون لارنس اولویه، ویوین لی، جان گیلگود، و الک گینس را بر صحنه دیده‌ام. حتی امروز هم هیچ چیز برایم فریبنده‌تر از آن تلفظ فصیح، آن استادی - گیرم اندکی خشک - آن مکث‌های حساب‌شده، و آن گذارها و تغییر حالت‌های سرشار از ریزه‌کاری و ظرافت یک هنرپیشه‌ی انگلیسی خوب نیست. دریافتیم که تئاتر الیزابتی تا چه حد نرم و صیقل‌خورده است. در این تئاتر، که پایندی به قواعد وحدت عمل و زمان و مکان وجود ندارد (مانند تئاتر کلاسیک فرانسه)، متنوع‌ترین حرکات، نامحتمل‌ترین بازی‌ها، و نامنتظرترین تغییر حال‌ها مجاز است. به گونه‌ای که در آن ناگهان تراژدی به طنز می‌رود. از آن‌جا که طنز انگلیسی را بسیار می‌ستایم - به‌ویژه اگر یک ایرلندی آن را به کار گرفته باشد - هرگز فرصت دیدن نمایشنامه‌های جورج برناردشا را از دست نداده‌ام. به یاد دارم که در آن روزگار، زوج جان کلمنت و کی هموند، صحنه‌ی تئاتر لندن را در تسخیر خود داشتند.

اما سال‌های انگلستان همچنین برایم دوران آموختن موسیقی بود. غالباً برای شرکت در پاسیون‌های بزرگ باخ، که ساعت‌ها به طول می‌انجامید، به فستیوال - هال می‌رفتم و شاهد نواختن تک‌نواهایی چون منوهین، ایساک اشترن، هورو ویتس، و روبنشتاین بوده‌ام. به‌ویژه دو کنسرت مرا سخت مجذوب خود کردند: یکی که در آن بنیامینو حیلی، خواننده‌ی تنور ایتالیایی، می‌خواند و صدای شعرگونه، مخملی، و حجم‌دار او همه‌ی تارهای درونم را به رعشه می‌آورد. و دیگری کنسرت ایگور استراوینسکی بود. استراوینسکی پیش از آن که رهبری ارکسترش را آغاز کند، آثارش را به زبان انگلیسی معرفی کرد. صدایی زننده و تیز با تلفظ غلیظ روسی داشت که گویی از غارهای پیش از تاریخ برمی‌آید. سپس رهبری را آغاز کرد. گمان می‌کنم پتروشکا بود. هرگز حرکات تند و شدید و بریده بریده‌ی او را که گویی دیوی نامرئی را سحر می‌کرد، از یاد نخواهم برد.

مهم‌ترین خاطراتان از دوران زندگی در انگلستان چیست؟

خاطرات، فراوانند. انگلیسی‌ها مردمانی نسبتاً عجیبند. به قول ادمون ژالو (Edmond Jaloux)، مردمی «جزیره‌جو» اند (insularisant) و بیهوده نیست که نمونه‌ی تپ ادبی انگلیسی، رابینسون کروزو است. به‌علاوه تأملات و ژرف‌بینی‌های متافیزیکی آلمانی‌وار برای انگلیسی‌ها کسالت‌آور است. اصطلاح نسبتاً منفی «ژرفای آلمانی» (German profundity) که برای فلسفه‌ی آلمان به کار می‌برند، نیز خود گویای همین معنی است. اما در انگلیسی‌ها طنز قوی است و در برابر وقایع زندگی، شیوه‌ای آسان‌گیر دارند. چند واقعه‌ی جالب در این مورد به یادم هست. از جمله آن که در کلاس زیست‌شناسی بودم - در آن موقع طب می‌خواندم - استادمان، نوریس، از زیست‌شناسان معتبری بود که با وضوح فراوان، به ما تکامل ماده و دگرذیسی حیات آلی را می‌آموخت. و معلوم است که درس او بر زمینه‌ای بسیار داروینی متکی بود. یک روز که موضوع درس، میمون‌های آدم‌نما بود، لحظه‌ای مکث کرد و سپس بی‌هیچ‌گونه تغییر حالتی با لبخندی شیطنت‌بار گفت: «دو آقای آمریکایی هستند که همین رفتار عجیب را دارند: آقایان دین مارتین و جری لویس».

بار دیگر در کلاس شیمی بودیم: استاد برای ما یک فرمول شیمی آلی را که از نظر پیچیدگی ساختمان بسیار نادر بود، توضیح می‌داد. یک دانشجوی انگلیسی برخاست و با حالتی احساساتی که رنگی از ماتم داشت، گفت: «استاد، می‌دانید که اعلی‌حضرت جورج ششم هم‌اکنون درگذشت؟» استاد مکثی کرد، عینکش را سر جایش گذاشت، و با صدایی نیمه مسخره‌آمیز گفت: «عجب، خیلی بد شد. اما زندگی باید ادامه پیدا کند.» و سپس بقیه‌ی درسش را پی گرفت.

واقعه‌ی دیگر، در زمانی تاج‌گذاری ملکه بود. همه به خیابان‌ها ریخته بودیم. می‌خواستیم به هر قیمت که شده، در این واقعه‌ی تاریخی شرکت کنیم. برای این کار، لازم بود که از شب قبل در مسیر مرکب سلطنتی جا می‌گرفتیم و چه‌بسا شب را در آن‌جا می‌گذرانیدیم. و ما در کمال بی‌فکری و غفلت چنین کردیم. تمام شب باران بارید و خیابان، سراسر پوشیده از روزنامه‌هایی بود که خمیر شده بودند و چنین می‌نمود که گویی برف باریده است. مرکب ملوکانه با همان شکوه و جلال و ابهتی که می‌دانیم، عبور کرد. سپس بلندگوها اعلام کردند:

«برای تکمیل شکوه‌مندی تاج‌گذاری علیاحضرت ملکه‌ی انگلستان، هم‌اکنون هیلاری به بالاترین پیروزی ورزشی قرن دست یافت: او قله‌ی اورست را فتح کرد.»

آنچه برایم حیرت‌آور بود، مصاحبه‌ی هیلاری بود که چند روز بعد انجام گرفت. در پاسخ به این سؤال که «چگونه به این پیروزی دست یافتید؟» گفت: «باید از این کوه بالا می‌رفتیم، چون این کوه در آن‌جا بود.» چند سال بعد بود که به اهمیت این جواب پی بردم. در سال ۱۹۵۹ (۱۳۳۸) در مرز ایتالیا - فرانسه، همراه با دوستی هندو، با تله‌سی‌ژ از آلپ بالا می‌رفتیم که به ناگهان قله‌ی مون‌بلان را با تمامی شکوه و ابهتش کشف کردیم. دوست هندویم با حالتی مذهبی در برابر این ظهور گیج‌کننده به کرنش درآمد و گفت: «این همان پوجا (Pūja) است. تعظیم و عبادت آفریده‌های عظیم طبیعت است.» این مرا به یاد هیلاری انداخت. در یک سو، نپالی‌ها و تبتی‌ها بودند که هیمالایا را همچون سکونت‌گاه شیوا می‌پرستیدند، در سوی دیگر جسارت و تهور چاره‌ناپذیر این انگلیسی بود که به قله‌ی آن دست یافته بود. «زیرا این کوه در آن‌جا بود.» که این، خود دو شیوه‌ی شرقی و غربی دیدن جهان را به کمال نشان می‌دهد.

اما انگلیسی‌ها همه‌جا بودند. در سال‌های هفتاد میلادی، غارهای عظیم *آجاتا* و *الورا* را در نزدیکی اورنگ آباد هندوستان دیدم. درباره‌ی زیبایی این نقاشی‌های دیواری، این *آپسار*ها که چنان شهوت‌ناک، چنان پر جلال، و چنان جذاب و فریبنده بودند و بودا، گوتامای بزرگ، چنان مرتاضانه سرکوبشان کرده بود، زبان از گفتن عاجز است. و این غارها را دو افسر ارتش علیاحضرت ملکه، به تصادف و در حین شکار در حدود نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم کشف کرده‌اند (از تاریخ آن زیاد مطمئن نیستم). اما این دو انگلیسی در آن مکان‌های وحشی که آن‌همه دور از منزل گاهشان بود و در آن سرزمین پر از خطرات و حیوانات وحشی چه می‌کردند؟ شاید این هم مثال دیگری از روحیه‌ی فاستوی است که در آن تنها تهور را می‌توان با کنجکاوی هم‌ارز دانست.

از جمال رافائل تا جلال میکل‌آنژ

این اولین بار بود که به خارج از ایران سفر می‌کردید؟

اولین بار که به خارج سفر کرد، در سال ۱۳۲۹ بود. اول به ایتالیا رفتیم. سراسر کشور را زیر پا گذاشتیم. در آن زمان، اتوبوس‌های شرکت چه‌آت (CEAT) همه‌ی شهرهای سیاحتی ایتالیا را با راهنمایان جهانگردی، درمی‌نوردیدند. من در این سفر شکوه و جلال ایتالیا را - در کنار مزه‌ی کوکاکولا که به نظرم شربتی بهشتی رسید - کشف کردم. در وهله‌ی اول، شکوه شهر جاودانی، یعنی رم است که چشم را می‌گیرد. کلیساهای پایان‌ناپذیر، مجسمه‌هایی که همه‌جا دیده می‌شوند، موزه‌ها و موزه‌ها. راهنمایان جهانگردی، این شعبده‌بازان واقعی هنر ساده کردن، همه‌چیز را در فرمول‌های ایجازی مخل، و در قالب‌های متحجر مستعملی که از حفظ می‌دانند، خلاصه می‌کنند. برای جوان ایرانی نادانی که من بودم، همه‌چیز نو بود. همه‌چیز تازگی معصومانه‌ای داشت که این حتی در مورد معمولی‌ترین «کلیشه‌ها» نیز صادق بود. با ولعی پایان‌ناپذیر همه‌چیز را می‌بلعیدم. به تماشای آثار رافائل و میکل‌آنژ رفتیم. راهنما برایمان از تضاد جالبی سخن می‌گفت: جمال رافائل در برابر جلال بی‌بدیل میکل‌آنژ. وارد کلیسای سن‌پیر - اس - لین شدیم که در آن مجسمه‌ی موسی، با تمامی شوکت و تنهایی‌اش، برپا بود. راهنما درنگی کرد و توجه ما را به جزئیات ریش او جلب نمود و سپس با لحنی پرطمطراق و در حالی که می‌کوشید تأثیر حرفش را هر چه افزون‌تر کند، گفت: «وقتی که استاد این اثر را به پایان برد، چکش خود را بر فرق پیامبرش کوبید و گفت: و حالا حرف بزن!» ما همه به شگفت آمده بودیم. پس در واقع مجسمه‌ی بایست می‌توانست با ما هم چند کلامی سخن بگوید. سپس نوبت دیدار از کلیساهای بزرگ سن‌پیر و نمازخانه‌ی سیکستین بود. دیوارنگاری‌ها نقاشی محض نبودند. بلکه به نظرم برجسته می‌آمدند. همچنین در حیاط کلیسای سن‌پیر، پاپ پی دوازدهم را دیدیم. آن سال، سال مقدس بود که همه‌ی مؤمنان به زیارت آمده بودند. شیفتگی مذهبی مردم، این احساس عظیم دل‌بستگی با پدر مقدس، مرا به شدت تحت تأثیر قرار داد.

سپس، پس از دیدار از رم باستانی، به سیر و سیاحت در سرزمین ایتالیا پرداختیم. به ونیز رفتیم و سپس به جنوب، به ناپل، به کاپری، به آناکاپری، و به پمپئی رفتیم که یادبودهای مذهبی، کاخ‌ها، موزه‌ها، و مجسمه‌ها بودند که پایانی نداشتند. به یک پرنحوری فرهنگی دچار شده بودم. کارناوالی واقعی از جیوتو، بوتیچلی، تیتسیانو، تیتورتو، ورونزه، لئوناردو داوینچی، و موبک دیوارنگاری‌ها و رنگ‌ها در سرم رژه می‌رفتند. بایست بعضی چیزها را به هم ربط می‌دادم. نشانه‌ها، تاریخ‌ها، و سرنخ‌ها را پیدا می‌کردم و خودم را در این آشفته‌بازار گیج‌کننده، بازمی‌شناختم.

چه سرزمین عجیبی بود. چه وفور غول‌آسایی از هنر، از جسارت، و از همه‌ی چیزهای تازه بود. یک وجب زمین نبود که انسان بر آن کار نکرده باشد. در این‌جا انسان چگونه خود را بازمی‌یافت؟ چگونه می‌شد در میان این‌همه غنا، این‌همه ویرانه‌های پرجلال که تو را به ستوه می‌آوردند، و در همه‌جا سر بر آورده‌اند، ایتالیایی بود؟ من زیر بار این گذشته‌ای که عظمت و جلال آن تقریباً زنده بود، خم شده بودم. این‌ها بودند سؤالات ساده‌دلانه‌ای که در آن روزها از خود می‌پرسیدم. ایتالیا برای من نه تنها یک تجلی و کشف بود، بلکه پیش‌درآمدی خارق‌العاده بر جهل عمومی من، و بر همه‌ی آن‌چه می‌بایست می‌آموختم بود. این سفر، شیرهی مرا کشید. مرا له کرد و به خود قول دادم که روزی اگر شده حتی ذره‌ای از آن‌چه را دیده و آن‌همه ستوده بودم بیاموزم.

سپس به سویس رفتیم؛ به ژنو، و به لوزان. در برابر ایتالیا، سویس کشوری بود که گویی پشت ویتترین نهاده‌اند. همه‌چیز شسته‌ورفته بود. درختان چنان برق می‌زدند که گویی آن‌ها را با ماده‌ای سحرآمیز برق انداخته‌اند. ردیف خانه‌ها مرتب و منظم بود. گویی کاخ‌های کاغذین پریان بودند. دریاچه به قول شاعر چون اشک یتیم شفاف بود. چه شهر ضدعفونی شده‌ای! گویی سرزمینی غیر واقعی بود که نقاشی و سواسی، که به طرزی بیمارگونه نگران نظم است، آن را دیده و کشیده باشد. بس که همه‌چیز منظم بود، بس که همه‌چیز برق می‌زد. و در برابر هرج‌ومرج ایتالیایی، چه امنیت سنگینی داشت. در این‌جا می‌شد تا پایان جهان، آرام خوابید. در آن زمان هنوز نمی‌دانستم که روزی به آن‌جا بازخواهم گشت و هفت سال از عمرم را در آن‌جا خواهم گذراندم و در آن‌جا راه زندگی‌ام را خواهم یافت.

سرانجام به پاریس، و به گفته‌ی ما ایرانی‌ها، به عروس شهرهای جهان رسیدیم؛ شهری با شهرتی دوگانه: شهر شور و شرار و مهد علم و فضل، چهارراه همه‌ی خطرها. همه‌ی وسوسه‌های ذهن و تن در این‌جا به هم می‌خورند. یک لحظه غفلت کافی است تا در چنگال دیو سیراب‌ناپذیر تجمل گرفتار شوی. عقاید کلیشه‌ای که مغز کوچک و هنوز عقب‌مانده‌ی مرا پر کرده بودند، از این گونه بودند.

من پاریس آغاز سال‌های پنجاه (میلادی) را به خوبی به یاد دارم که می‌شد در آن به راحتی رانندگی کرد، که رشد سرطانی قوطی‌های فلزی هنوز شهر را خفه نکرده و همه‌ی محورهای پایتخت را محاصره نکرده بود. هنوز می‌شد تاکسی‌های قدیمی رنو قرمز و سیاه را دید که در آن‌ها می‌توانستید روبه‌روی هم بنشینید و در خلوت و خصوصی، و جدا از راننده، گپ بزنید. غالب رانندگانی که من دیدم - شاید تنها از سر تصادف - روس بودند. باز هم روس‌هایی که چون ذراتی به باد طوفان‌های تاریخ سپرده شده بودند. ما غالباً به رستوران «یار» می‌رفتیم که نزدیک شانزده‌لیزه بود و فضای قدیمی‌اش یادها و دل‌تنگی‌های قفقاز و روسیه، جهان‌های آشنای مرا، بیدار می‌کرد.

از پاریس خاطره‌ای مضحک دارم. تازه رسیده بودیم. با انبوهی از چمدان وارد شانزده‌لیزه شده و پی هتل می‌گشتیم. نمی‌دانم چرا چنان تصویر اغراق‌آمیزی از این خیابان مشهور برای خود ساخته بودم که نتوانستم خود آن را تشخیص دهم. پس، از عابری پرسیدم: «لطفاً بگویید خیابان شانزده‌لیزه کجاست؟» مردک شانه بالا انداخت و نگاهی سرد به من کرد که مرا سر جای خودم نشانده. برای اولین بار با تمامی گوشت و خونم، مهربانی دل‌پذیر پاریسی‌ها را احساس کردم!

بدین‌سان، پیش از آن که در انگلستان اقامت کنم، گردش کوچکی به گرد اروپا کرده بودم. چهار سال در انگلستان ماندم. اما تابستان‌ها برای تعطیلات به ایران می‌آمدم. اولین باری که به ایران بازگشتم، تکان ناشی از دیدن تفاوت بین این دو جهان، برایم سخت سهمگین بود. تازه درمی‌یافتم که کشورم از نظر اقتصادی تا چه حد عقب‌مانده است.

در ۱۳۲۹. در واقع من از بازدیدن خانواده و دوستانم خیلی خوشحال بودم. نوعی غوص و غوطه‌ی عاطفی بود که از توصیف عاجزم. مثل بازگشتن به درون جهانی بود که همیشه به آن تعلق داشته‌ای و هرگز از آن جدا نشده‌ای.

مصدق: چهره‌ای آسیایی

دوران مصدق بود؟

نه کاملاً. سال ۱۳۲۹ بود. بیش‌تر دوران ناامنی و بی‌نظمی بزرگ بود. تقریباً هر روز میان پان‌ایرانیست‌ها، مصدقی‌ها، شاهی‌ها، و توده‌ای‌ها گلاویزی و کتک‌کاری درمی‌گرفت. هرج‌ومرج واقعی بود. گمان می‌کنم که ایران هرگز چنین اوضاع شلوغی را در تاریخ معاصر خود ندیده باشد. اما بسیار جالب بود.

اما دوران به قدرت سیدن مصدق و سیاست ملی کردن نفت او بر شما چگونه گذشت؟

وقتی مصدق به نخست‌وزیری رسید، در انگلستان بودم. این دوران را به‌ویژه از طریق مطبوعات انگلیسی گذراندم. نخستین احساسم یک غرور ملی عظیم بود. ایران به مدت دو سال، نخستین عنوان اخبار همه‌ی روزنامه‌ها بود. فقط از مصدق، از نفت، و از انعطاف‌ناپذیری حکومت ایران سخن می‌گفتند که به دستورات لندن سر نمی‌نهاد.

اما مطبوعات انگلیسی دوپهلو بودند. از یک سو به ارزش اخلاقی حریف احترام می‌نهادند و از سوی دیگر او را دست می‌انداختند و مسخره می‌کردند. چنان‌که روزنامه‌ای (که نامش به خاطر من نیست) مصدق را با سه مرد بزرگ تاریخ ایران، یعنی بزرگمهر وزیر انوشیروان، خواجه نظام‌الملک وزیر ملک‌شاه سلجوقی، و امیرکبیر مقایسه می‌کرد، اما روزنامه‌ای دیگر به نام دیلی/کسپرس با حروف درشت نوشته بود: «مصدق، نخست‌وزیر غشی، نالان، و گریان ایران.»

این دورویی در اطلاعات، تقریباً عادی بود. انگلیسی‌ها در واقع با یکی از بزرگ‌ترین بحران‌های تاریخ معاصر خود دست به گریبان بودند. پس از باختن راج انگلیسی (امپراتور هند)، هضم ملی شدن نفت برایشان بسیار سنگین بود. هنوز نفسشان از آن باخت دردناک جا نیامده بود که خود را در معرکه‌ای حقارت‌آمیزتر می‌یافتند. خاطره‌ی جالبی از این دوران به یاد دارم. همراه با دوستان ایرانی‌ام برای گذراندن تعطیلات به یک اردوی کشاورزی در نزدیکی استراتفورد آن‌ایون (شهر زادگاه شکسپیر) رفته بودیم. در آن‌جا ایتالیایی‌ها، فرانسوی‌ها، و آلمانی‌ها هم بودند. شبی همه دور هم جمع شده بودیم. مهمانی بود. می‌خوردیم و خوش بودیم. برگذارکننده‌ی انگلیسی مهمانی جامش را بلند کرده و گفت: «به سلامتی علیاحضرت ملکه.» من غیرارادی و گویی تحت تأثیر واکنشی فوری از جا پریدم و گفتم: «اول به سلامتی مصدق.» این اعلان جنگی بود که به میزبانانمان داده می‌شد. سکوتی مرگبار چیره شد. ناگهان دوستی ایتالیایی که فلورانس باذوقی بود و گاستون نام داشت، به کمک من آمد و آب پاکی را ریخت و گفت: «آری، به سلامتی مصدق.» همه‌ی ایتالیایی‌ها بی‌درنگ از جا برخاستند و با هم فریاد زدند: «به سلامتی مصدق.» فرانسوی‌ها نیز همین کار را کردند و به زودی هلهله و نمایش مخالفت از همه سو برخاست. انگلیسی مکتی کرد، نگاهی شرمناک به من افکند، سپس خندید و گفت: «اوکی، اول به سلامتی مصدق، و بعد به سلامتی ملکه.» عجیب آن بود که او این کار را از صمیم دل کرد.

شما هوادار مصدق بودید؟

آری. من سخت هوادار مصدق بودم و این برایم کم دردسزآفرین نبود. دائم با انگلیسی‌ها درگیر می‌شدم. پیش از همه در شبانه‌روزی، که با پسران خوابگاه مباحثات پایان‌ناپذیر داشتم. می‌کوشیدم آنان را به حقانیت‌مان متقاعد کنم. یک بار با مبصرمان بحث می‌کردم و تا آن‌جا که در توانم بود دلیل و برهان می‌آوردم و از داده‌ها و دانسته‌هایم در بحث استفاده می‌کردم. و چون او هیچ واکنشی نشان نمی‌داد، عصبی

شده و از کوره در رفته بودم. اما او همچنان خونسرد ماند و در برابر همه‌ی دلایل منطقی که برایش آورده بودم، به سردی جواب داد: «آره، شما نفت ما را دزدیده‌اید.» دیگر از جا در رفتم. فریاد می‌زدم و تقریباً از خشم از خود بی‌خود بودم که ناظمان - که ظاهراً از اوّل بحث ما را می‌پایید - سررسید و با لحنی ملایم و ملکوتی، اما سخت تحقیرآمیز گفت: «شایگان، اگر نمی‌توانی مؤدبانه بحث کنی، آن‌جا یک رینگ بوکس است، برو بجنگ.»

با این همه، باید قبول کنم که انگلیسی‌ها همیشه با ما رفتاری شایسته داشتند. علی‌رغم تفرعن طبیعی‌شان - که دیگر ملکه‌شان شده بود - و علی‌رغم القادهای مزورانه و ریاکارانه‌شان، هرگز مثل ما هیجان‌زده نمی‌شدند. خونسردی‌شان را حفظ می‌کردند و هرگز از مرز ادب پافرازر نمی‌گذاشتند. یا حداقل رده‌ی خاصی از انگلیسی‌هایی که در آن دوران با ایشان سروکار داشتم، چنین بودند.

علی‌رغم خلق‌وخویم، و علی‌رغم اعتراض‌های قالباً تندم به عادات و تفرعن و ریاکاری‌شان، هرگز نشنیدم که یک انگلیسی به صراحت به من بگوید «اگر خوشت نمی‌آید به کشورت برگرد»؛ جمله‌ای که در موقعیت مشابه، به آسانی از یک فرانسوی می‌توان شنید. انگلیسی‌ها به من رعایت انصاف را آموختند - و من از این جهت، از آنان سپاس‌گزارم - و نیز به من این فضیلت را آموختند که به حریف، اگر انسانی قابل باشد، احترام بگذارم.

آیا سقوط مصدق شما را بسیار متأثر کرد؟

آری. سقوط مصدق برایم بی‌نهایت دردناک بود. در درونم نبرد میان عواطف و منطق در کار بود. نه می‌خواستم مصدق سقوط کند، و نه می‌خواستم شاه از ایران بیرون برود. نمی‌فهمیدم که چرا این دو نفر، که ظاهراً در نهایت علاقه‌ی مشترکی داشتند - و آن عظمت ایران بود - نمی‌توانند به توافق برسند. من این معما را - که در آن زمان مرا دو پاره می‌کرد - بعدها حل کردم. یعنی در دورانی که هر دوی آن‌ها مرده بودند: یکی در تبعید در داخل ایران، و دیگری در تبعید در مصر. راستی که سرنوشت انسان‌ها چه سوءتفاهم شگفتی است. وقتی در سال ۱۳۳۲ برای تعطیلات به ایران آمدم، مصدق دیگر بر سر کار نبود. دیگر از درگیری‌های خیابانی خبری نبود. دیگر از تاب و تپش‌های روحی اثری نبود. ایران به کلی متفاوت بود.

و امروز درباره‌ی تجربه‌ی سیاسی مصدق چگونه قضاوت می‌کنید؟

امروز، از فاصله، گمان می‌کنم که سراسر تاریخ چهل سال اخیر ایران بر یک سوءتفاهم بزرگ بنا شده است. سقوط مصدق و کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ که به کمک آمریکا انجام گرفت، در وجدان ایرانیان شکستگی‌های دردناکی به جا گذاشت که بسیاری از آنان هرگز از آن شفا نیافتند. این زخم باز، پیش‌داوری‌های بسیاری را نسبت به مشروعیت شاه به وجود آورد. اما واقعیت آن است که پس از انقلاب، گذشت زمان بسیاری از ترک‌ها را به هم آورده است. زخم‌ها جوش خورده‌اند و ایرانیان می‌توانند امروز به آینده بهتر بنگرند. به طوری که می‌توان نوعی بازسنجی وقایع تاریخی و فاصله‌گیری از آن‌ها را نزد بسیاری از ایرانیان ملاحظه کرد.

اما من از خود می‌پرسم که آیا بخش مهمی از مسؤولیت این بدبختی بر عهده‌ی مصدق نبود؟ آیا خود او مسبب و محرک سقوطش نبود؟ او که خود را در بن‌بستی نهاده بود که بیرون‌شدی از آن وجود نداشت، به یک معنا، سرنوشت شهید سیاسی را برای خود رقم زده بود. همیشه لحظه‌ای وجود دارد که هر دولتمردی باید تن به مصالحه دهد، از تنگنا بیرون آید، و طلسم بنیادگرایی را بشکند تا از افتادن در دام گفته‌های خود، از گم کردن حس واقعیت، از کنار کشیدن، و سرانجام، از به بار آوردن شرّ بیش‌تر به جای خیر، جلوگیری کند. گاه تسلیم شدن به واقعیت - هر قدر هم که دردناک باشد - شجاعت بیش‌تری می‌خواهد تا آن که انسان به عذر وفادار نبودن به خود، تا آخر بر سر حرف خویش باقی بماند.

من نسبت به مصدق احساس مبهمی دارم. و از وقتی که خاطرات او را خوانده‌ام، این احساس در من تقویت شده است. او در پایان خاطراتش، تکه‌هایی طولانی از کتاب *مأموریت برای وطن* شاه را نقل می‌کند و با قرار دادن انتقادهای شاه در برابر پاسخ‌های خود،

می‌کوشد حقانیت سیاسی خود را ثابت کند. اما در واقع، دلایل مصدق نه تنها قانع‌کننده نیستند، بلکه ضعف‌ها، وسواس‌ها، و سدهای فکری او را بیش‌تر می‌نمایانند. پیش از هر چیز، مصدق یک رجل قاجاری بود. او به احمدشاه، سلطان قاجار، ارج می‌نهاد و در برابر او، رضاشاه، بنیادگذار سلسله‌ی جدید را به چیزی نمی‌گرفت. در حالی که به شهادت تاریخ، می‌دانیم که احمدشاه هر چه بود، از شجاعت بی‌بهره بود و می‌خواست ایران را ترک کند و در اروپا آسوده زندگی کند. در مورد او باید نامه‌های لرد کرزن، وزیر خارجه‌ی انگلستان به سفیر انگلیس در ایران را خواند. همچنین می‌دانیم که رضاشاه، با این که به‌راستی یک دیکتاتور بود، مرد سرنوشت بود. حال آن که از نظر مصدق، او غاصب تخت و تاج و بی‌اصل‌ونسب بود؛ که این به جای خود درست است. اما او غاصبی بود که توانست یکپارچگی کشوری را که در آستانه‌ی تلاشی و تجزیه‌ی کامل بود، حفظ کند. مصدق مردی حقوق‌دان بود که هرگز نتوانست بازی کارتل‌های نفتی و نقش خردکننده‌ی آمریکا را در عرصه‌ی شطرنج بین‌المللی دریابد.

این دو تن، از نظر درک واقعیات با یکدیگر تفاوت‌های عمده‌ی انسان‌شناختی و فنی - اقتصادی داشتند. مثلاً مصدق معتقد است که رضاشاه راه‌آهن سراسری را برای کمک رساندن به انگلیسی‌ها در جنگ جهانی دوم ساخته است. گویی انگلیسی‌ها به مدد علم غیب، پیشاپیش از روی دادن جنگ جهانی دوم و نقشی که ایران به سبب موقتیت ژئواستراتژیک خود بایست بازی می‌کرد، خبر داشتند. این‌ها همه بیش از آن که بر عقل سلیم پایه داشته باشند، ناشی از توهماتند.

خلاصه آن که با خواندن خاطرات مصدق درباره‌ی محمدرضاشاه، انسان در برابر دو ادراک متفاوت از جهان قرار می‌گیرد. یکی (مصدق) که مردی حقوق‌دان با ذهنیت پیش‌صنعتی است (او به صنعتی شدن کشور معتقد نبود و چیز زیادی از اقتصاد مدرن نمی‌دانست)، و دیگری تکنوکراتی است که به توسعه و نوسازی کشور عقیده دارد. شکاف عقیدتی عمیقی که در زمینه‌ی مدرنیته، رعایت قانون، و سازگاری با قدرت‌های غربی میان این دو مرد وجود داشت، کار را به جایی رساند که دیگر نتوانستند یکدیگر را درک کنند. به یکدیگر بی‌اعتماد شدند و هر یک راه خود را در پیش گرفت و بدین‌سان، پیوندی که در آغاز با هم داشتند، در خطر گسستن قرار گرفت. نتیجه‌ی غم‌انگیز آن سقوط مصدق و بازگشت چشم‌گیر شاه بود. حال آن که این دو مرد همواره مکمل یکدیگر بودند. مصدق هرگز خواستار سرنگونی سلطنت نبود. چنان‌که تا پایان، خود را نخست‌وزیر قانونی شاه اعلام می‌کرد. به گمان من، برای درک این درام، باید به نوعی جراحی ذهنی مکمل دست زد: نسبت به هر دو، به اسطوره‌ها پایان داد و آن‌ها را در زمینه‌ی واقعی‌شان قرار داد. (که بدین‌سان بت شکسته خواهد شد، اما انسان باقی خواهد ماند).

آیا فکر می‌کنید که می‌توان مصدق را با چهره‌های آسیایی چون گاندی و نهرو مقایسه کرد؟

باید بگویم که گاندی یک پدیده‌ی نمونه‌وار هندی بود. فلسفه‌ی /هیمسا/ (بی‌آزاری) همواره یکی از ابعاد اصلی معنویت هندو بوده است. گاندی می‌خواست عکس این حکم را که هدف هر وسیله‌ای را توجیه می‌کند، ثابت کند. خیر، هدف همه‌ی وسایل را توجیه نمی‌کند. بلکه باید بین این دو، توافقی طبیعی وجود داشته باشد. از بذر ناخوش نمی‌توان محصول خوب برداشت. نهرو نیز از این تفکر برخوردار بود و هند توانست مدتی بر این اساس زندگی کند. تنها فصل مشترکی که توانسته‌ام بین مصدق و گاندی بیابم، این واقعیت است که هر دو در برابر امپریالیسم انگلستان علم مخالفت برافراشتند و هر دو بر توده‌های نفوذی سحرآمیز داشتند. اما آنچه مسلم است، مصدق بود که در خاورمیانه، دوران ملی کردن را آغاز کرد. نجیب و ناصر از او بسیار الهام گرفتند.

در مورد جابه‌جا شدن ناگهانی رویدادها در این کشورها چه فکر می‌کنید؟

همیشه این تصور را داشته‌ام که در کشورهای ما هیچ بنای سیاسی واقعاً محکم نیست. همه‌چیز می‌تواند از امروز تا فردا نابود شود و توده - به‌ویژه نزد ما - کلیتی بسیار بی‌ثبات و بسیار غیر قابل اعتماد است. چگونه می‌توان این واقعیت را توضیح داد که سه روز پیش از سقوط مصدق، مردمی که در میدان بهارستان گرد آمده بودند، از ته دل فریاد می‌زدند: «یا مرگ یا مصدق.»

در این مورد، تجربه‌ی دردناک دیگری دارم. سال‌های بیست بود. در آن دوران روس‌ها آذربایجان را ضمیمه‌ی شوروی کرده و دولتی دست‌نشانده به نام «جمهوری دموکراتیک آذربایجان» به وجود آورده بودند. پدرم که برای امور تجارته‌اش در تبریز بود، از ما خواست به او بپیوندیم. ما چهل روز در خانه‌ی خاله‌ام که همسر یک مالک بزرگ ماکو بود، ماندیم و در آن‌جا رژه‌ی اعضای بانفوذ رژیم، و از آن جمله پلیس امنیتی، وزیر دارایی، و وزیر بهداشتی را تماشا کردیم. همه، حتی کودکان، تا بن دندان مسلح بودند. هر گاه که دختر وزیر دارایی به دیدن ما می‌آمد، لباس اونیفورم به تن داشت و به افتامات (مسلل) و قطار فشنگ مسلح بود. سخن گفتن به فارسی ممنوع بود. زبان فارسی محو شده و همه‌ی اعلان‌ها و افیش‌ها به ترکی بود. روی بازوبند فداییان که در خیابان‌ها گشت می‌زدند، به ترکی نوشته شده بود: *اولدو وار دوندو یوخ* (مرگ آری، تسلیم هرگز). همه‌ی این‌ها برایم بی‌نهایت دردناک بود. نمی‌خواستم که استان زادگاه پدری‌ام از مادر وطن جدا شود. در عین حال، این احساس را داشتم که این‌همه، جز یک بازی، جز بدل‌سازی، و جز فریب بیش نیست.

روزی که اولتیماتوم ترومن به اطلاع روس‌ها رسید (البته این موضوع ثابت نشده است) و استالین تصمیم به تخلیه‌ی استان گرفت، همه‌ی این مبارزان و سلاح‌ها، گویی به اشاره‌ی عصایی جادویی ناپدید شدند. هنگامی که ارتش وارد تبریز شد، هیچ مقاومتی مشاهده نشد و همان کسانی که در گذشته با کمونیست‌ها لاس می‌زدند، اکنون با آغوش باز از سلطنت‌طلبان استقبال می‌کردند. از این جهت، به گمان من، توده روحی جمعی است که می‌تواند به آسانی توسط عوام‌فریبان برانگیخته شود.

اندیشه‌ی دموکراسی برای جهان سوم

برای همین است که هیچ‌گاه هیچ‌گونه تعهد سیاسی در زندگی خود نداشته‌اید؟

من همواره فردی غیرسیاسی بوده‌ام - مگر در دوران انقلاب ایران - که برای مدت یک ماه سیاسی شدم. به این معنی که همواره فکر می‌کنم که سیاست امری است که به شکیبایی نیاز دارد. باید در عین حال، هم شوراننده و هم حساب‌گر بود. سیاست اخلاقیات خود و منطق خاص خود را دارد که من لزوماً به آن‌ها باور ندارم. به علاوه باید قدرت‌خواه بود. من هرگز خواستار قدرت نبوده‌ام؛ هرچند که از امتیازات آن نصیب برده‌ام. من آدم ساده و یک‌سونگری نیستم. اگر از قدرت انتقاد می‌کنم، به محدودیت ناشی از قدرت نیز نظر دارم. مثل رمون آرون از خودم می‌پرسم: «اگر به جای فلان یا بهمان سیاستمدار بودم چه می‌کردم؟»

به‌علاوه نزد سیاستمداران چیز عجیبی وجود دارد که مرا هم متعجب و هم متأثر می‌کند. غالب آنان، آدم‌هایی درس‌خوانده و باهوشند که تحصیلات درخشان داشته‌اند و از زیر بوته بیرون نیامده‌اند. سخنورانی حرفه‌ای‌اند که باید با به کار گرفتن قالب‌های متحجر موجود، مردم را متقاعد سازند و بی‌وقفه برای پیروانشان موعظه کنند و عجیب است که از این کار خسته نمی‌شوند. مگر می‌شود تمام روز یک سلسله حرف‌های بی‌خون و مرده را تکرار و باز تکرار کرد و به نتیجه‌ای یکنواخت و حتی به زبانی قالبی نرسید؟ حاشیه‌ی تفکر چنان تنگ می‌شود که جایی برای تخیل و خیال‌بافی و کشف و شهود باقی نمی‌گذارد. آن‌ها که به سیاست می‌پردازند، خودشان را در معرض این خطر قرار می‌دهند. اصل تنگ کردن تفکر را بر خود تحمیل می‌کنند، جلوی استعدادهای طبیعی خود را می‌گیرند، و بر عقاید خود مهار می‌زنند. گویی که نوعی ریاضت منفی تحمیلی را بر خود روا می‌دارند تا همه‌چیز را به غم‌انگیزترین سطح ابتدال کاهش دهند و این کار کوچکی نیست. بی‌شک به نیرویی نیاز دارد که در توان همه‌کس نیست.

یعنی کمونیسم هیچ‌گاه شما را به وسوسه نیانداخته؟ و هیچ‌گاه تحت جاذبه‌ی اصولی بنیادی چون برابری و عدالت قرار نگرفته‌اید؟

کمونیسم، به‌هیچ‌وجه. کمونیسم از همان کودکی‌ام برایم به طرزی اجتناب‌ناپذیر، با رژیم شوروی یکی جلوه‌گر می‌شد و من از این نظر با خود درگیر بودم. از یک سو به روس‌ها علاقه‌ی بسیار داشتم و از سوی دیگر، از بلشویسم، که آن‌همه برای خانواده‌ی مادری‌ام مصیبت به بار آورده بود، نفرت داشتم. پدرم نیز ضد بلشویک بود. زیرا با اتحاد شوروی از آغاز سال‌های ۱۳۰۰ آشنا شده بود. در دوران جنگ

جهانی دوم، اکثر ایرانیان هوادار آلمان بودند و پدر من نیز از آن جمله بود. به یاد دارم که پدرم منظم‌اً به برنامه‌ی فارسی رادیو برلن گوش می‌داد. این آلمان‌شفتگی (ژرمانوفیلی) دلیلی ساده داشت: ایران از سیاست روس و انگلیس زجر بسیار کشیده بود. آنان در سراسر نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، کشور را به دو منطقه‌ی نفوذ خود تقسیم کرده بودند. در عین حال، ایرانیان از جنایات نفرت‌بار و پشت‌پرده‌ی رایش سوم به کلی بی‌خبر بودند و به تبلیغات نازی‌ها، که به هر حال در مورد ایران بسیار گسترده بود، باور داشتند و تصور می‌کردند که آلمان‌ها ما را برای همیشه از چنگ دو دشمن آباء و اجدادی قدیمی‌مان، یعنی روسیه و بریتانیا، نجات خواهند داد. هنگامی که نیروهای رایش عملیات بارباروسا (حمله به روسیه) را اعلان کردند، شور و شوق عظیمی در ایران به وجود آمد. بسیاری از ایرانیان یقین داشتند که کار کمونیسم تمام شده‌ست. من که کودکی بیش نبودم، با آن که از کمونیسم متنفر بودم، نمی‌خواستم که روسیه جنگ را ببازد. این امری شخصی و تقریباً احساساتی بود. علاقه‌ی من به مردم روس، از بیزاری‌ام از کمونیسم فراتر می‌رفت.

آیا نوشته‌های مارکس، لنین، و استالین را می‌خواندید؟

خیر. من آثار آنان را بعدها و در زمانی که دیگر طرز فکر و تربیت ذهنی‌ام شکل گرفته بود و نسبت به ویروس‌های ایدئولوژیکی مصونیت یافته بودم، خواندم. من مارکس جامعه‌شناس و جدل‌پرداز و حتی ژورنالیست را بسیار تحسین می‌کردم. به‌ویژه آثار مارکس جوان را، که در آن هنوز می‌توان گیرندگی و کشش فلسفی را یافت، بسیار دوست دارم. برعکس، خواندن آثار لنین بر من تأثیری نداشت. زیرا آن را سرشار از کینه و جزمیت یافتم. در آن‌ها عجب و خودستایی مردی را حس می‌کردم که گمان می‌کرد مشکلات جهان را حل کرده‌ست. لنین برای من نمونه‌ی ایدئولوژی‌پرداز است. بیهوده نیست که روشنفکران جهان سوم، او را به عنوان مدل خود برگزیده‌اند. زیرا در پشت هر ایدئولوژی‌پرداز، ذهنیتی ساده‌انگارانه و فروکاهنده پنهان است.

آیا از نظر شما، رابطه‌ای بین فرهنگ و آرمان‌های سیاسی وجود دارد؟

بی‌شک هر سیاستگری می‌تواند دورنگر باشد و نوعی آرمان، نوعی رؤیای ملی ارائه دهد. مثلاً دوگل، در یک دوران بحرانی تاریخ فرانسه، نمونه‌ی ازلی شاه یا به گفته‌ی میشل کازناو (Michel Cazenave) و پیر سولیه (Pierre Solié)، «خویشتن» ملت را متجسم می‌کرد. چنین است که رهبر قادر می‌شود از تقسیم‌بندی‌های افقی و شکاف‌های سیاسی فرا رود و به قله‌ها دست یابد. دوگل می‌گوید: «من دشت را تنها از فراز قله‌ها شناختم.» کازناو می‌افزاید: «بدین سان او می‌خواست در نهایت از تقسیم‌بندی‌های افقی فرانسوی به چپ و راست فراتر رفته و محوری عمودی را که رو به سوی بالا داشت، به میان آورد.^۱» و چگونه می‌توان ستایش دیررس رژیم دوبره (Régis Debray) را از قهرمان توضیح داد، هنگامی که او تنها تصور این را که مردی با جوهر و جنم دوگل در میان فرانسوی‌ها زیسته باشد، تسلا بخش می‌داند: «تنها نام او تا دیرباز می‌تواند چون مدادپاک‌کن، کلمه‌ی میان‌مایگی را پاک کند.^۲» نیز می‌توان نمونه‌ی چرچیل را در نظر آورد که در دورانی سخت بحرانی در تاریخ کشورش، به نمونه‌ی مجسم شجاعت انگلیسی درآمد و قهرمانانه، سرنوشت ملت خود را به دست گرفت.

اما بدبختانه اکثر سیاستمداران از چنین جوهرهایی برخوردار نیستند. آنان از فرازگاه‌ها نظر نمی‌کنند. بلکه به گفته‌ی دوگل، «در مرداب‌ها عمل می‌کنند». آنان به جدل‌های مدرسی معمول چسبیده‌اند. شاید هم باید چنین باشد و جز این راهی نیست.

خودتان را از نظر سیاسی چگونه بررسی می‌کنید؟ مقصود آن است که فلسفه‌ی سیاسی‌تان چیست؟

¹ Michel Cazenave, Pierre Solié, *Race et histoire*, Seuil, Paris, 1987, p63

² Régis Debray, *À demain de Gaulle*, Le Débat, Gallimard, Paris, 1990, p68

من نه از جوهر یک دورنگر سیاسی برخوردارم، و نه شکیبایی و صبر مردان سیاسی با عقاید ثابت و کاملاً مشخص را دارم. همواره از مرزها فرارفته‌ام. هرگز نتوانسته‌ام خودم را به سلول تنگ یک خانواده‌ی سیاسی محدود کنم. من دوستانم را از روی خصائل انسانی‌شان برگزیده‌ام. شکاف‌های سیاسی تنها پس از انقلاب ایران برایم اهمیت یافتند. در این که به دموکراسی معتقدم، جای تعجب نیست. اما من از این جهت به دموکراسی معتقدم که راه و چاره‌ی دیگری جز آن سراغ ندارم. به‌علاوه از آن‌جا که طبیعتاً آدم تعدداندیشی هستم، عقاید و گوناگونی آن‌ها را دوست دارم. حزب واحد برایم مانند روح سیاسی واحد است که هر قدر متعالی و والا باشد، مرا از ترس به لرزه می‌آورد. من نسبت به هر گرایش فروکاهنده و آسان‌ساز، نوعی بی‌زاری طبیعی دارم.

از سوی دیگر، می‌دانم که دموکراسی بهترین راه‌حل نیست. اما زیانش از بقیه کم‌تر است. نیز می‌دانم که دموکراسی را به دشواری می‌توان به جایی منتقل کرد. زیرا نیاز به برخورداری از فرهنگ شهروندی و اجتماعی دارد که بسیاری از کشورها از آن محرومند. چرا که آن روند تاریخی مشابه را طی نکرده‌اند. و نیز می‌دانم که دموکراسی جذابیت خود را از دست داده است. مگر نه آن که این روزها سخن از «افسردگی دموکراتیک» و «ترس از تهی» در میان است؟ آری؛ اکثر این حرف‌ها موجهند. اما دقیقاً به این دلیل که بار آرمان‌شهرپردازنده‌ی دموکراسی، سبک و حتی تقریباً هیچ است و به این دلیل که همچون زمینه‌ای بی‌طرف است که دیگر گرایش‌ها در آن جلوه و نشو و نما می‌کنند، بی‌آن که بتوانند خود را به سطح عقیده‌ای که به هیأت حکم تقدیر درآمده، برسانند.

و بعد، فراموش نکنیم که انسان اندیشه‌ورز (Homo sapiens) در کره‌ی زمین از نظر اخلاقی چندان تکاملی نیافته است. این درست که انسان دارای سابقه‌ی تکاملی است که از انسان اوسترالوپیتیک (Australopithecus) تا انسان کرومانیون^۱ (Cro-Magnon) میلیون‌ها سال طول کشیده است. این درست که انسان اندیشه‌ورز که سابقه‌اش به حدود پنجاه هزار سال پیش می‌رسد از عصر نوسنگی تاکنون به پیشرفت‌های فنی و تکنولوژیکی عظیمی دست یافته است، اما روند تمدن سطحی مانده است. پوسته‌ی نازکی است و در زیر ظاهر این انسان متمدن، حیوان وحشی خفته است. باید کوشید تا در حد امکان، این حیوان را رام و اهلی کرد.

اما دموکراسی نیز نظامی است که بر رؤیا بنیاد شده است. دموکراسی هم دارای مقدسات خود است.

از مقدساتش چیزی نمی‌دانم. برعکس، می‌دانم که دموکراسی محصور دوران روشن‌گری است. یعنی محصول نقد است. نقد، نخستین خط فاصلی را که عقل را از مذهب جدا کرد، پی گرفت و سپس به سوی چیزی خیز برداشت که چنان زیر و زبر ساز بود که تنها بعدها توانست از آن فرا گذرد و آن، مرزبندی با دولت بود. نقد، پس از آن که فضای عمومی را از مذهب خالی کرد، به قدرت سیاسی حمله کرد و هنگامی که کانت می‌گوید هم تقدس مذهب و هم شکوه مذهب باید به نقد تسلیم شوند، در واقع همین مطلب را در نظر دارد. بدین ترتیب لائیسیته (laïcité) پیش از نقد سیاست می‌آید؛ نه پس از آن. به‌علاوه در دوران جنگ‌های مذهبی، نقادان اومانیست با سیاستمداران جبهه‌ای واحد به وجود آوردند. تنها پس از تحقق جدایی عقل از وحی بود که نقد عقلانی روی حمله‌ی خود را به سوی قدرت مطلق برگرداند. بنابراین به نظر من چنین می‌رسد که در حدی که نقد موفق می‌شود با سهم کردن بورژوازی در قدرت، مشروعیت و حقانیت قدرت مطلق را از نو زیر سؤال ببرد، رؤیای خود را به تحقق درمی‌آورد که: آن تحقق آرمان‌شهر بر روی زمین است. از این روست که کشوری چون ایالات متحد، به نوعی، صورت تحقق‌یافته‌ی آرمان روشن‌گری است. در واقع، آرمان‌شهری است که به تحقق درآمده است.

اکنون که از دموکراسی سخن می‌گویید، میل دارم از نظر شما درباره‌ی کارهای قدرت دموکراتیک در غرب آگاه شوم.

^۱ اشاره به محلی است در «دوردونی» (Dordogne) فرانسه. آثار فسیل شده که در آن‌جا به سال ۱۸۶۸ کشف شد، به ۳۰۰۰۰ سال قبل می‌رسد. قومی که در آن محل می‌زیسته، بی‌گمان اولین نماینده‌ی انسان‌های اندیشه‌ورز از قاره‌ی اروپاست.

در این مورد، سه سطح ادراکی وجود دارد. با اجازه، می‌خواهم کمی عقب‌به‌های زمان را میزان کنم: یکی ادراکات نقادانه‌ای است که غربی‌ها از دموکراسی دارند، دیگر ادراکی است که ما، خارجی‌هایی که در اروپا زندگی می‌کنیم، از مشاهده‌ی این دموکراسی به دست آورده‌ایم، و سرانجام، آرزوی مردمان حومه‌ی جهان است که امیدوارند با نظامی کم‌ویش دموکراتیک، به استبداد پایان دهد. این سه سطح یکسان نیستند. از نظر غربی‌ها، که در جامعه‌ی پس از صنعتی زندگی می‌کنند، دموکراسی می‌تواند چون «ترس از تهی» تعریف شود - که به آن باز خواهیم گشت. در نظر ما که در اروپا زندگی می‌کنیم، دموکراسی هم خوب و هم بد است و از آن حقارت‌ها و میان‌مایگی فراوان می‌تراود. برای ساکنان حومه‌های جهان، رؤیایی است که باید برای رها شدن از فلابده‌ی خفقان‌آور نظام‌های استبدادی به تحقق پیوندد.

نقد دموکراسی در غرب، تمامی طیف نوارهای منفی را - از «ترس از تهی» گرفته تا «مومیایی شدن مفهوم خود دموکراسی» - می‌پوشاند. و به پدیده‌ی افسون‌زدایی مربوط می‌شود که اکنون در درون جامعه‌ی غربی می‌گذرد. پاسکال بروکنر (Pascal Bruckner) می‌گوید: «[جامعه‌ی غربی] مومیایی و منجمد شده است. زیر بار مدح و ثنای خود، به معنای واقعی کلمه، خفه شده است.^۱» یعنی این که جامعه‌ی غربی بی‌حس می‌شود، خود را پس می‌کشد، و از آن‌جا که دشمن برایش نمانده است، شوق مبارزه نیز ندارد. در جامعه‌ی غربی، دیگر هیچ‌کس نقش «خبثت» را بازی نمی‌کند. از آن‌جا که دیگر سپر بلا، یعنی توتالیتاریسم، از میان رفته است. دموکراسی در گرداب مرگ کاذب خود، در بی‌حسی کامل، نابود می‌شود. اگر از نظر لیپووتسکی (Gilles Lipovetsky) «عصر تهی»^۲ ترجمان جنبه‌های مثبت «من» خوش‌باش و خودشیفته‌ای است که فردیت نازپرورده‌ی خویش را نوازش می‌کند، برعکس، از دید اولوویه مونژن (Olivier Mongin^۳)، «ترس از تهی» به یکی از ویژگی‌های مسلط انسان دموکراتیک تبدیل می‌شود. استعاره‌های تبلیغاتی که وضعیت آن را ترسیم می‌کنند، بیابان و آب، و حتی خلأ و سیلان است. تخیل، به نحوی سرگیجه‌آور، تصاویر آن را در تبلیغات سینما یا ادبیات، به کار می‌گیرد. زیرا که انسان، در عین آن که در جریان تاریخ روان است، در «هیچ‌آبادی» ضدعفونی‌شده در حالت تعلیق قرار دارد. بدین‌سان، ما شاهد فرسایش نیروهای میانجی و آشتی‌دهنده‌ی انسان هستیم. انسانی که میان قطب‌ها در نوسان است و خوب یا بد، می‌کوشد از هر گونه تماسی پرهیز کند و زندگی را تا حد امکان، بی‌طعم و بی‌درد سازد. و نتیجه‌ای که از آن به بار می‌آید، یا آن است که این انسان در خودش - یعنی در زندگی خصوصی‌اش - جمع می‌شود و کم می‌کند، یا در جهان به سوی بی‌نهایت پرتاب می‌شود. اما این «تهی شدن» بر نوعی نارسایی پرده می‌کشد و «آن عدم کفایت دموکراسی برای آفریدن ارزش‌های مشترک و ایجاد تاریخی است که دستخوش بازار و فردگرایی نباشد».

در دموکراسی، همان‌گونه که در اعلان تبلیغاتی برای آسپرین به چشم می‌خورد، «درد کشیدن بی‌معنی است». درد بی‌دردی، در این نمای توخالی، که هیچ‌چیز در درونش نمی‌گذرد، دردی پنهان است که انسان را از درون می‌خورد. از همین رو همه‌جا شاهد غیبت شوراهای سیاسی و وجود بی‌حسی‌های عمومی هستیم که از پایان تاریخ خبر می‌دهند. و از دید آژن بودریار (Jean Bauderillard)، این پایان تاریخ، در واقع دوران پس از عشرت (après l'orgie) است. اما پس از پایان عشرت چه باید کرد؟ پس به تکرار سناریوهای بازی‌شده می‌پردازیم، به بدل و شبیه‌سازی (simulation) روی می‌آوریم. حال آن که آرمان‌شهر به تحقق درآمده، باید به زندگی ادامه داد؛ آن سان که گویی هنوز آرمان‌شهری وجود دارد. «بدین‌سان، فکر پیشرفت از میان رفته است، اما پیشرفت ادامه دارد. درباره‌ی سیاست نیز می‌توان گفت که فکر آن از میان رفته است. اما بازی سیاسی در نوعی بی‌اعتنایی پنهان نسبت به نتیجه‌ی آن، دست در کار است.^۴» همه‌ی این تحلیل‌های کم‌ویش هوشیارانه، مسائل وجودی جوامع پس از صنعتی شدن را طرح می‌کنند که در آن‌ها، انسان رؤیاهای خود را به تحقق درآورده و دیگر رؤیایی در سر ندارد. از خود می‌پرسد: حال که همه‌ی آرزوهایم را به عمل درآورده‌ام، همه‌ی نهادهایم را استوار کرده‌ام، همه‌ی کارخانه‌هایی را که طرحشان را در سر می‌پروراندم به راه انداخته‌ام، چه باید بکنم؟ خلاصه آن که با خودم چه کنم؟ خودی که با شیء‌سازی‌ها و با اعضای مصنوعی، آن را از جوهر جانش خالی کرده‌ام.

^۱ Pascal Bruckner, *La mélancolie démocratique*, Seuil, Paris, 1990.

^۲ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, Seuil, Paris, 1983.

^۳ Olivier Mongin, *La peur du vide*, Seuil, Paris, 1991, p254

^۴ Jean Bauderillard, *La trois ecologies*, Galilée, Paris, 1989, p72

اما این که برهوت بدل شده است دموکراسی نیست، بلکه انسان است که خود سازنده و پردازنده‌ی آن است. و این برهوت، نه تنها در بی‌آرامی و در عسرت هدف‌ها و عقاید شوربرانگیز، که در سرمای روابط و خلیقات خودپرستانه نیز خودنمایی می‌کند.

در حال حاضر، همی این تذکرات هوش‌مندانه برای نظاره‌گرانی چون ما (در شرق) - که نه رؤیاهامان را تحقق بخشیده‌ایم و نه آرمان‌های عظیممان را به عمل درآورده‌ایم - بی‌معنی است؛ برای ما که هنوز به جهانی تعلق داریم که همه‌چیز در آن در حال تکوین و پا گرفتن است، یعنی جهانی که نه تنها از جوهر جان خالی نشده، بلکه برعکس لبریز از عواطف و شورها و احساساتی است که منتظرند قالب عینی بیابند. در آن‌جا (در غرب)، با «تهی» انسانی و انبوهی سنگ‌واره‌ی مصنوعات سروکار داریم که در غیاب محتوا، بدل خود را تقلید و تکرار می‌کنند. در این‌جا (در شرق)، با «تهی» نهادها و انبوهی انسان‌جادوگر (Homo Magus) روبه‌رویم که حافظه‌ای جمعی آن را می‌بلعد. یعنی نوعی وفور هستی، راهش را بند آورده است. پشت این پدیده‌ها، علاوه بر بی‌حسی و خلثی که متفکران مذکور اعلام کرده‌اند، من کسالت و ملال، میان‌مایگی (مسطح شدن برجستگی‌های انسانی)، و به‌ویژه فرومایگی را می‌بینم که به نوعی مقوله‌ی هستی‌شناختی در حیثیت انسانی بدل شده است و در خردینه‌سازی «خویشنتی» که به ذرات ناچیز هویت - مانند ماشینم، زخم، خانه‌ام، و فلان و بهمان چیزم - آویزان است، جلوه می‌کند.

حال اگر از منظر حومه‌های جهان بنگریم، همی این نقدهای عالمانه‌ای که درباره‌ی تهی و بدل و شبیه‌سازی انجام می‌گیرند، برای مردمی که از ابتدایی‌ترین خواست‌های خود، مانند امکان بیان و دسترسی به آزادی‌های بنیادی محرومند، جز لفاظی تخصصی و نامفهومی بیش نیست.

آنچه در غرب سکه‌ی رایج است، در شرق رؤیایی تحقق‌ناپذیر است. آنان که از این امتیازات برخوردارند و آن را حقوق مسلم خود می‌دانند، نمی‌دانند که این حقوق تقریباً طبیعی تا چه حد برای کسانی که از آن‌ها محرومند، رؤیاهای ناممکنند. معنای دموکراسی، بسته به این که در کدام طرف باشید، متفاوت است.

اگر در غرب، دموکراسی به گونه‌ی تهی شدن از ارزش‌های مشترک ارزیابی می‌شود - گیرم که این تهی شدن از انسان، و نه از سیستم، برآید - در حومه، دموکراسی تنها ضامن یک دولت مبتنی بر قانون است. می‌توان در این استدلال بیش‌تر رفت و گفت: پس این دموکراسی به چه درد می‌خورد که به فرض که آن را به عمل درآوریم، سرانجام به برهوتی تهی و به همان عسرت وجودی خواهیم رسید؟ مسلماً چنین پرسشی موجه است. اما در این استدلال، یک نکته‌ی کوچک را فراموش کرده‌ایم که دموکراسی دیگر یک تجمل نیست. بلکه به گفته‌ی ژاک ژولیارد (Jacques Julliard)، نوعی زیر و زبر کردن، و حتی شرط لازم و کافی برای اداره‌ی جامعه‌ای است که در وضعیت کنونی جز آن که مدرن باشد، چاره‌ای ندارد. بدون حداقلی از دموکراسی، رژیم‌های پیرامونی هرگز نخواهند توانست از محدوده‌ی تنگ خود بیرون آیند و در نظام سیاره‌ای جا بگیرند و این کاری است که باید انجام دهند. وگرنه این بار نه در زیر بار مدح و ثنای خود، بلکه در زیر وزن له‌کننده‌ی آداب و عقاید موروثی متحجری که به اهرام مصر می‌مانند، خفه خواهند شد. یا باید این خطر را به جان بخرند، یا صاف و ساده، خاموش و نابود خواهند شد.

آیا باید سیاستی نو آفرید؟

نمی‌دانم. آن مهارت را ندارم که درباره‌ی آنچه خوب نمی‌دانم نظر بدهم. شاید سیاست باید در نگرش به مجموعه‌ی فرهنگ و معنای هستی جا بگیرد. کتاب کم‌حجمی که به تازگی منتشر شده، مرا در این باره به فکر فرو برد. درباره‌ی این کتاب، به اندازه‌ی کافی سخن نگفته‌اند؛ هرچند که به نظر من جا دارد که درباره‌اش به بحث بپردازند. مقصودم کتاب فلیکس گاتاری (Felix Guattari)، به نام سه محیط زیست است. نویسنده مسأله‌ای بنیادی را مطرح می‌کند که من به آن بسیار علاقه‌مندم. او محیط زیست را به مجموعه‌ی معنای وجود، جامعه، و شیوه‌ی بودن انسان در کیهان گسترش می‌دهد. این واقعیت که دیگر نباید طبیعت و فرهنگ را از یکدیگر جدا کرد، که باید آموخت که به نحوی دوسویه به داد و گرفت‌های میان طبیعت و فرهنگ و جامعه اندیشید، به نظر من بسیار درست است. چرا که آلودگی

تنها به محیط زیست مربوط نمی‌شود - که مدت‌هاست آن را می‌شناسیم و از آن سخن می‌گوییم - بلکه آلودگی در ضمن فکری و اجتماعی نیز هست. همان‌گونه که خزه‌های جهنده کانال‌های شهر را قلع‌و‌قمع می‌کنند، صفحه‌های تلویزیون نیز روح را از تصاویر منگ‌کننده، از بمباران دائمی زبان قالبی، اشباع می‌کنند و باز به همان‌گونه، تب توفیق و تولید، فضای اجتماعی را با راندن واماندگان و مطرودان، که نمی‌تواند در ضیافت موفقیت شرکت کنند، آلوده می‌سازد.

این‌ها مشتی از خروارگونه‌های مختلف آلودگی‌اند که وجود ما را تهدید می‌کنند و به نظر من، سیاست نیز یکی از اساسی‌ترین ابعاد این مجموعه است. سیاست در عقب‌ماندگی سیاست‌مردان، که نمی‌توانند خود را با جهش‌های فرهنگی که در سطح اندیشه و آگاهی رخ می‌دهند تطبیق دهند، مسؤولیت عظیمی بر عهده دارد. طبیعتاً چاره‌ی این امر بسیار بغرنج است. گاتاری می‌کوشد که هر سه محیط زیست را در یک قالب بررسی کند و رفتارهای فردی و اجتماعی را «بنا بر سه وجه مکمل محیط زیست اجتماعی، فکری، و طبیعی، و تحت رهبری اخلاقی - زیبایی‌شناختی نوعی عرفان محیطی (écosophie)، از نو بنیاد کند. زیرا هرچند که این‌همه در یک حوزه و نظام قرار دارند، رفتارهایی که آن‌ها را مشخص می‌کند، از هم متمایزند و هر ردیف، باید نوعی دگرزایی (hétérogénèse)، و به عبارت دیگر، «روند پیوسته‌ای از ویژه‌سازی و باز ویژه‌سازی»^۱ را بر خود روا دارد.

اگرچه این تحلیل‌ها بسیار هوشیارانه و قانع‌کننده‌اند، به نظر من، پاسخ‌ها نسبتاً مبهمند. گاتاری می‌خواهد به خاص و فرد ارزش دهد و با حک کردن رد و اثر روایت‌گر بر اطلاعات (گفته‌ی بنیامین که گاتاری از او نقل می‌کند)، به اطلاعات حیثیتی دوباره ببخشد. می‌خواهد به «سرزمین‌های وجودی» تازه، به «بورس‌های ارزشی» جدید، به نوعی ایثار و سخاوت که تنها از سودجویی برنیامده باشد، دست یابد. می‌خواهد شیوه‌های بودن نو در برابر خانه و کار، در رابطه‌ی فرد با اوام و با رازهای مرگ و حیات را از نو بیافریند. خلاصه آن که گاتاری، در برابر «تهی‌سازی» که مونژن طرح می‌کند، به روند «پرسازی» یا «جان‌بخشی» می‌اندیشد. بنابراین دگرزایی یا تشخیص بخشیدن دوباره به این سه محیط زیست، در نهایت به گونه‌ی پادزهری در برابر برهوت هستی و کویر جان درخواهد آمد. آنچه در این زمینه جالب است، آن که سیاست، بخش جدایی‌ناپذیر این سه محیط زیست است و نیز آن که غالباً صورت‌بندی‌های سیاسی و مقامات اجرایی‌اند که از تحولات عقب می‌افتند و نمی‌توانند با نبض آگاهی‌های تازه، بتپند.

من همچنین تصور می‌کنم که دگرزایی بخش عظیمی از سواحل هستی را که غرب در توسعه‌طلبی وحشیانه‌اش به کره‌ی زمین واپس رانده است، در بر خواهد گرفت. بدین‌سان، ارج نهادن دوباره به هستی، همراه با آفریدن اقلیم حضور و واحه‌های تأمل و مراقبت در درون تهی وجود، و به طور کلی، آفریدن «درنگ‌گاه»‌های بازگشت به خویش است که در آن انسان وقت خواهد داشت خود را بکاود و حس عمودی‌اش را از نو بازیابد.

تصور می‌کنید که فیلسوف می‌تواند بر سیاست تأثیر گذارد؟

به گمان من، اگر فیلسوف یا روشنفکر درباره‌ی مسائل اساسی موضع‌گیری بنیادی و ایدئولوژیکی بکند، می‌تواند بعضی تصمیم‌گیری‌ها را ملایم و بعضی کجی‌ها را راست سازد. نمونه‌ی کلاسیک در این مورد، ماجرای دریفوس و جزوه‌ی پرسروصدای زولا، من متهم می‌کنم است. یعنی که به نظر من فیلسوف نباید به گفته‌ی ریکور (Paul Ricoeur)، «غاصب صلاحیت» باشد. البته باید عقاید را برانگیزد، اما نباید برای چپ و راست نسخه تجویز کند یا در موضع‌گیری‌های ایدئولوژیکی‌شان چنان لجام‌گسیخته درگیر شود که سرانجام انگشت پشیمانی‌گزان، از آن به در آید. سارتر نمونه‌ای است که باید از آن پرهیز کرد. به گمان من، رمون آرون در این گفته‌ی خود محق است که روشنفکران درباره‌ی موضوع‌هایی حکم صادر می‌کنند که به صلاحیتشان ربطی ندارد. در روزگار ما، بدون داشتن حداقلی از شناخت درباره‌ی مسائل اقتصادی و جهش‌ها و تحولات علمی که جهان ما را زیر و رو می‌کنند، نمی‌توان درباره‌ی سیر اوضاع عقیده‌ی روشنی داشت.

^۱ Felix Guattari, *Les trois écologies*, Galilée, Paris, 1990, p14

پس به نظر شما بین سیاست‌مردان و کسی که می‌خواهد از سیاست سر درآورد، نوعی دوگانگی وجود دارد؟

اگر مقصود شما از «کسی که می‌خواهد از سیاست سر درآورد»، روشنفکر است، آری. زیرا روشنفکر باید اصولاً ساخت قدرت را بکارد. در حالی که در روزگار ما، به دلیل جوّ عام و همگانی، روشنفکر بیش از پیش سلاح معرفت‌شناختی خود را که همان اعتراض، یا وارد کردن نیروی شگفت‌آور نفی در شناخت است، از دست می‌دهد: در برج عاج خود در خود فروتر می‌رود و ره‌گم کرده‌تر و جهت‌باخته‌تر به نظر می‌رسد. اما در نظام سرمایه‌داری، در خود ساخت‌های قدرت، تضادهای ذاتی وجود دارد. همان که جامعه‌شناس آمریکایی، دانیل بل (Daniel Bell)، آن را *ناپیوستگی حوزه‌ها*^۱ (disjunction of spheres) می‌نامد. زیرا سه حوزه‌ی مشخص - یعنی محور فنی - اقتصادی، محور حکومتی، و محور فرهنگی - از هنجارهای واحد پیروی نمی‌کنند و حتّی خصوصیات متضاد با یکدیگر دارند. مثلاً اگر حوزه‌ی حکومتی یک جامعه‌ی دموکراتیک، با عقیده‌ی برابری در معنای وسیع آن اداره می‌شود، برعکس، حوزه‌ی فنی - اقتصادی توسط بوروکراسی و سلسله‌مراتب شکل می‌گیرد. و از سوی دیگر، حوزه‌ی فرهنگی عبارت از قلمرو تمامی شکل‌های نمادین چون نقاشی، رمان، فلسفه، و غیره است. میان ساخت اجتماعی فنی - اقتصادی که اساساً بوروکراتیک و سلسله‌مراتبی - یعنی غیرشخصی - است، و ساخت اجتماعی حکومتی که بر برابری حقوق افراد تکیه دارد، و ساخت اجتماعی فرهنگی که از خودبیگانگی، تحمیق، و تنزل انسان به سطح مصرف‌کننده را رد می‌کند، تضادهای درونی و ذاتی وجود دارد. به گمان من، در گذشته، حوزه‌ی فرهنگی قدرت نه گفتن را حفظ می‌کرد و دقیقاً همین حوزه است که روز به روز بیش‌تر در مواضع اجرایی عقب‌نشینی می‌کند و خود را به نوعی خواب همگانی می‌سپارد.

در آثار شما، غیبت آشکار فلسفه‌ی سیاسی به چشم می‌خورد.

بی‌شک حق با شماست. من هرگز در بنیاد موجودی سیاسی نبوده‌ام. به قول هانری کربن، افراد یا افلاطونی به دنیا می‌آیند، یا کافر و ده‌ری‌اند (راز درنیافتنی انتخاب پیش از تولد). من، به معنای بسیار وسیع کلمه، به نوعی «ساخت‌گرا» هستم. من هرگز به معنای سوسوری، لویی استراوسی، لاکانی، و فوکویی^۲، پیرو هیچ مکتب ساخت‌گرایانه نبوده‌ام. اما وقتی به عقب و به آثارم می‌نگرم، درمی‌یابم که انگیزه‌ی من در کارم، از همان آغاز، ساخت‌ها یا *گشتالت‌های* (Gestalt) اندیشه (ذهن) بوده‌اند. آن مفاهیم بزرگ، آن عقاید بزرگ جهت‌دهنده‌ای که این یا آن جهان‌بینی را مشروط و مقید می‌کنند، کدامند؟ از این رو ابزارهای مفهوم‌پردازی را برای درک ظرفیت‌های متعدد واقعیات فرهنگی به کار گرفته‌ام.

کشف متافیزیک زیبایی

اندکی درباره‌ی علاقه‌ی خاصتان به فلسفه سخن بگویید. آیا هرگز خواسته‌اید که وکیل، پزشک، یا حتّی هنرمند می‌بودید؟

قبلاً از کودکی‌ام و از تحصیلات دبیرستانی‌ام در انگلستان سخن گفتم. زندگی من خط پرپیچ‌وخم و پرقطع و وصلی از حوادث ناگهانی و تغییرجهت‌ها بوده است. من به ژنو رفتم تا طب بخوانم. پس از نیم سال دانشگاهی دریافتم که نه جسارت و میل به این کار، و از آن مهم‌تر، نه شوق و رسالت آن را دارم. چرا که من به ادبیات و هنر و فلسفه علاقه داشتم. اما نمی‌توانستم به یکباره و غفلتاً به پدرم اعلام کنم که شغلم را عوض می‌کنم. پس راه‌حل بینابینی یافتم؛ رفتن به دانشکده‌ی علوم سیاسی. پدرم مخالفت کرد، اما سرانجام تسلیم شد.

بدین‌سان، زندگی بی‌نهایت فعالی را آغاز کردم. علاوه بر این واقعیت که هم‌زمان چند رشته، یعنی حقوق، فلسفه، و زبان‌شناسی را می‌خواندم، با هنرمندان نیز رفت‌وآمد داشتم و در کلاس‌های درس استادان بزرگ شرکت می‌کردم. در آن روزگار، دانشگاه ژنو بسیار زنده

^۱ Daniel Bell, *Les contradictions structurelles du capitalisme*, trad. Marie Matignon, PUF, Paris, 1979, pp11-21

^۲ Ferdinand de Saussure, Jacques Lacan, Michel Foucault

و پرجوش و حرکت بود. کسانی چون پیازه، رمون (Raymond)، شرر (Scherer)، و روسه (Rousset)، در آن تدریس می‌کردند. و نیز استادان برجسته‌ای چون باتلی (Batelli)، گوگن‌هایم (Guggenheim)، و لیبس‌کیند (Liebenskind) به ما حقوق عمومی، حقوق بین‌الملل، و تاریخ نهادها و مؤسسات را می‌آموختند. من هیچ‌یک از این کلاس‌ها را از دست نمی‌دادم و با اشتیاهی سیری‌ناپذیر، در آن‌ها شرکت می‌جستم.

از برکت وجود خواهرم، با جهان باله آشنا شدم. خواهرم به کلاس استاد مشهور باله‌ی روس، بوریس کینیازف (Boris Liniatzev) می‌رفت. بوریس تمرین خوابیده را اختراع کرده بود و کلاس‌هایش را در استودیوی چشم‌گیر و مجللی که به کازینوی ژنو (Kursal) (که امروز از بین رفته است) چسبیده بود، برگزار می‌کرد. من با او دوست شدم و چنین بود که رفته‌رفته چیزهای زیادی درباره‌ی دوران قهرمانانه‌ی باله‌های روسی دیاگیلف (Diaghilev) یاد گرفتم. بوریس روایت‌گری خیره‌کننده بود و از مهارت‌های هوش‌ربای نژیمنسکی (Nijinski)، از فوکین (Fokine) و ماسین (Massine) در تصنیف و کارگردانی باله، و از دیدارهای پر از حوادث نامنتظرش با شالیاپین (Chaliapin) خواننده‌ی بزرگ، و پاولووی بالرین در مونت‌کارلو جزئیاتی شیرین نقل می‌کرد. او به بیانی در من آن حساسیت هیجان‌آلود و شدید هنرمندانه و آن لمس با پوست و گوشت را می‌دیدم که با دنیای انتزاعی زندگی‌ام سخت در تضاد بود. نمی‌دانم که این استاد، که روسی نمونه‌وار و گرفتار بیماری خودبزرگ‌بینی و بی‌نهایت بی‌ثبات بود، تا چه حد واقعیت را با مجاز درمی‌آمیخت. زیرا به طرز خودخواسته، میان قطب‌ها در نوسان بود. او از خود و از سابقه‌ی حرفه‌ای هنری خود، تصویری اغراق‌آمیز و بزرگ‌نما داشت که سرخوردگی‌های زندگی نیز آن را به مراتب تشدید کرده بود. چنان‌که خود را - شاید هم به درستی - ناهمیده و دورافکنده حس می‌کرد. با آن که ستارگان بزرگ به استودیویش رفت‌وآمد می‌کردند (من در آن‌جا ایوت شوویره (Yvette Chauviré)، پیترو وان‌دیک (Peter Van Dick) و حتی سرژ لیفار (Serge Lifar) را دیدم)، حس می‌کرد که محافل رسمی باله او را کنار گذاشته‌اند. علی‌الاصول، لهجه‌ی روسی‌اش را حفظ می‌کرد. صمیمانه نحو زبان را از شکل می‌انداخت و به تمام و کمال، قواعد دستوری را به پیش‌پسینی نمی‌گرفت. او در روزگار خود شاعر نیز بود. به روسی شعرهایی با ظرافتی نادر می‌سرود و آن‌ها را به فرانسه‌ای خرد و خراب ترجمه می‌کرد. اما حتی از خلال این ترجمه‌های بی‌اندام، حساسیت بسیار روسی سراینده را می‌شد درک کرد. همچنین دریافتم که هنرمند - به‌ویژه مردی با ظرفیت و قابلیت کینیازف - تا چه با متفکر تفاوت دارد، تا چه حد به درون ماجراجویی‌های خطرناک فرو می‌رود، و تا چه حد هر ذره‌ی وجود برایش خطری است که او به بهای سلامت روانی‌اش به استقبال آن می‌رود. توانستم آن رشته‌ی ظریف و نازک‌تر از مویی را که جنون را از نبوغ خلاق جدا می‌کند، دریابم. نیز دریافتم که هنر لازم است، حتی اگر برای آبیاری و پربار کردن مفاهیم خشک باشد.

در آن زمان به شعر نیز علاقه داشتید؟

در آن زمان، شعرهای بسیار بدی می‌سرودم و از همین رو بود که پل والری چون صاعقه بر من فرود آمد. من پارک جوان، گورستان دریایی، و دیگر نوشته‌های او را بارها و بارها می‌خواندم و می‌خواندم. زلالی زبان او، و نیز این که او سرودن شعر را همچون ریاضیات، نوعی عمل ذهن می‌دانست، مرا شیفته می‌کرد. به‌علاوه این از همان منطق ناگزیر مسیوتست^۱ ناشی می‌شد. من به تقلید از او پرداختم. پشت و روی صفحات بسیاری را سیاه کردم. سپس و از طریق او، مالارمه، و سرانجام بودلر را خواندم. علاقه‌ی من به بودلر با بالا رفتن سنم افزایش یافت. در آن زمان بر این نظریه‌ی تطابق‌های او جالب بود و بعدها دریافتم که او در این مورد، تحت تأثیر سودنبرگ، عارف سوئدی بوده است. و هنگامی که بررسی‌های والتر بنیامین را درباره‌ی بودلر خواندم، دریافتم که بودلر تا چه حد اهمیت دارد. او می‌دید که اشیاء هاله‌ی تقدس خود را از دست داده و تبدیل به کالاهای مصرفی جامعه‌ی صنعتی شده‌اند. بودلر وجه تمثیلی نویی به اشیاء می‌بخشد و بدین‌سان، جایگاه جدیدی برای آن‌ها می‌یابد. از این رو، او خط فاصل بین شاعران پیش و پس از خود بود. از این نظرگاه، همه‌ی شاعران معاصر کشور من، شاعران پیش از بودلر به نظرم می‌رسیدند.

^۱ Monsieur Teste: نام رساله‌ای از پل والری، مظهري از تفکر ریاضی و انتزاعی.

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

کلاس استادانه‌ی روسه درباره‌ی پروست نیز برایم تجلی و گشایشی دیگر بود. علاوه بر «پندار برجسته شدن زمان» (از موروا Andre Maurois)، که قدرت به یاد آوری غیر ارادی خاطرات را نزد پروست به ما می‌نمایاند، آن‌چه به‌ویژه مرا به سوی این نویسنده‌ی بزرگ می‌کشاند، همبستگی هوش و حساسیت در او بود. چرا که از نظر او، هنر، عاطفه، زندگی، و تفکر، مقولاتی جداگانه و متضاد نیستند. بلکه با تمامی اثر او درمی‌آمیزند و یکی می‌شوند. کورتیوس، نقاد آلمانی، در اثر خود به‌درستی می‌گوید: «نزد پروست، همه‌ی این عناصری که تحلیل می‌کوشد از هم جداشان سازد، نه به گونه‌ی نوعی معجون یا حتی تداخل، بلکه به گونه‌ی شکوفایی تجربه‌ای یگانه، ازلی، و تجزیه‌ناپذیر، شکل می‌گیرند»^۱.

تأثیر شعر آلمانی بر شما چگونه بود؟

هنگام خواندن نامه‌هایی به یک شاعر جوان بود که راینر ماریا ریلکه را کشف کردم. این، پس از والر، دومین صاعقه‌ای بود که بر من فرود می‌آمد. تأثیر او بر من بسیار قطعی و راه‌گشا بود. او به من هنر نگاه کردن را آموخت و من در این سخن خود هیچ اغراق نمی‌کنم. ریلکه شیوه‌ای خاص در نظر کردن به اشیاء در نامنتظرترین سیمایشان و در به‌دست‌نیامدنی‌ترین حال و هاله‌شان دارد. ریلکه نگرنده‌ی وصف‌ناپذیرهاست. او حساسیت عرفانی مرا که در آن زمان هنوز پنهان بود، برانگیخت. من با اشعار او متأمل‌ترین لحظات زندگی‌ام را زیسته‌ام. از ژنو دور می‌شدم و به زیارت مکان‌هایی می‌رفتم که آخرین سال‌های عمرش را در آن‌جا گذرانده بود. به دیدن قصر موزو (Muzot) می‌رفتم که به گفته‌ی والر (هرچند که خود هرگز ریلکه را نفهمید)، ریلکه در آن‌جا در زمان ناب معتکف شده بود. بر سر مزارش در رارونی (Rarogne) (در واله Valais) به مراقبه می‌پرداختم. بر سنگ قبرش این نوشته حک شده بود که تا ابد بر لوح ضمیرم باقی خواهد ماند: «گل سرخ، ای تضاد ناب، ای شوق خواب هیچ‌کس نبودن در پشت این همه پلک»^۲.

بعدها از برکت بولنوو (Bollnow)، فیلسوف آلمانی، به مراحل مهم تحولی ریلکه آگاه شدم. آن‌چه بولنوو درباره‌ی ریلکه می‌گفت، بر مکاشفات تکه‌تکه‌ی گذشته‌ی من صحنه می‌گذاشت. اگر در دفترهای مالته لوردیس بریگه (Malte Laurids Brigge) زندگی چون ناممکن ناب و ساده ظاهر می‌شود، در مرثیه‌هایی برای دوئیو و غزل‌هایی برای اورفه، زندگی به گونه‌ی معراجی است که از برکت آن شاعر بر «جان جهان» چشم می‌گشاید و با فرشته هم‌سخن می‌شود. ریلکه در اشعار فرانسوی‌اش، بوستان‌ها (Les Vergers) و رباعی‌های واله، و به‌ویژه در گل‌های سرخ، سرانجام به نوعی آرامش و صفای کیهانی، یک نوع دریافت بازی بودن جهان، دست می‌یابد. ریلکه در آخرین مرحله‌ی آثارش از آن شاعرانگی که تنها و تنها از تفکر ناب برمی‌آید (Gedankenslyrik) فرا می‌رود و به خداگونه کردن انسان بازیگوش (Homo Ludus) دست می‌یابد: یعنی به آرامشی که شعر معاصر اروپایی کم‌تر به آن رسیده است.

¹ Robert-Ernst Curitus, "Marcel Proust", in *Hommage à Marcel Proust*, La nouvelle revue française, Galimard, Paris, 1928, reed, 1991, p264

² O.F. Bollnow, *Rilke*, Stuttgart, 1956, p13

در آن دوران، همچنین به رمانتیسیم آلمانی و به‌ویژه به نووالیس شاعر^۱ علاقه داشتم که با او از طریق هرمان هسه (که آثارش را فراوان می‌خواندم) آشنا شدم. هسه غالباً نووالیس را موزار شعر می‌خواند و به گمان من، این قرابت موجه است. در همه‌ی آثار نووالیس، جادوی جهان جاری است و خیرگی‌ها و رعشه‌هایی اصلی و آغازین در آن‌ها می‌دود؛ چه در سرودهایی برای شب و *پیروان سائیس* یا در رمان گشاینده‌ی *هانری دوفتردینگن* (Henri d'Ofterdingen). دست‌یابی به کلیدهای اصلی بینش او، یعنی مفهوم پربار «صوت جان» (Akustik der Seele) و نیز جمله‌ی یکه‌آور «هرچه شاعرانه‌تر، واقعی‌تر^۲»، برایم کمک گران‌بهایی بود تا آن هاله‌ی افسونی را که در اعماق جان خانه دارد، دریابم. این‌ها همه بعدها به من کمک کرد تا به تأویل سطوح آگاهی در فضای مثالی جهان ایرانی دست یابم. همچنین بازتاب‌هایی از آن را در بررسی تخیل مادی - آن‌گونه که گاستون باشلار (Gaston Bachelard) به کار گرفته بود - یافتم.

در این جا باید همچنین به تأثیر عظیم دو اثر ماکس شلر در آن روزگار، یعنی *مرگ یا بقا* و *وضعیت انسان در جهان* اشاره کنم. بررسی ماکس شلر درباره‌ی پدیدارشناسی از تحلیل وجودگرایانه‌ی هایدگر در هستی و *زمان* پیشی می‌گیرد و به گونه‌ی وضعیت انسان در جهان، دورنماهای گسترده‌ای را درباره‌ی گوهر انسان بر زمین، بر ما می‌گشاید. زیرا که انسان، به گفته‌ی شلر، «معترضی ابدی علیه واقعیت خام» است. که این امر، در ذهن من، وضعیت انسان «ریاضت‌کش زندگی» را، آن‌گونه که در تفکر هند متصور و متحول شده بود، و به‌ویژه وضعیت *ارهاط* (زنده - آزاد) آیین بودایی را پیشاپیش شکل می‌داد. بعدها وقتی که در کلن اقامت داشتم و در دانشگاه درس‌های سخت نامفهوم فولکمان - شلوک (Volkman - Schluck) را درباره‌ی هایدگر می‌گذراندم، توانستم (به مدد درس زیمرمان (Zimmerman)، اهمیت اساسی مکتب فلسفه‌ی انسان‌شناختی را، که شلر بنیان‌گذار آن بود و بر تفکر آلمانی بین دو جنگ تأثیر بسیار نهاده بود، در جایگاه درست و مناسب دریابم.

در آن دوران، از چه کسان دیگری تأثیر گرفتید؟

بر دو نفر تأکید می‌کنم: رنه گنون (René Guénon) و ژان هربر (Jean Herbert). من در واقع، از طریق روش‌های موازی توانسته‌ام چیزهای بسیاری بیاموزم. انسان در دانشگاه «روش» را می‌آموزد. بقیه‌ی کارها را باید خودش به تنهایی انجام دهد. و وقتی که انسان می‌خواهد از همه‌چیز سر در آورد و عقیده‌ی کاملاً شخصی درباره‌ی کاری که می‌خواهد بکند ندارد، تقدیر برخوردهای با دیگران است که در درازمدت، راه زندگی‌اش را نشان می‌دهد. در این دوران بود که به آثار گنون برخوردم. گمان می‌کنم که تقریباً همه‌ی آثار او را خواندم و باز خواندم. همچنین دوره‌ی کامل مجله‌ی *نقاب/یزیس* را، که گنون با آن همکاری می‌کرد و بعدها به نام *پژوهش‌های سنتی* تغییر یافت، تهیه کردم. اگر انسان به *فلسفه‌ی جاویدان* (Philosophia Perennis) علاقه داشته باشد، خواندن آثار گنون برایش اجتناب‌ناپذیر است. حتی امروز فکر می‌کنم که کتاب‌های او مانند *آینده‌ی انسان از نظر ودانتا* و *حکومت کمیت و علامات زمان*، از بسیاری جهات همچنان قابل ملاحظه‌اند. اما توانستم به موقع خود را از تأثیر او رها کنم؛ تأثیری که می‌تواند - به‌ویژه وقتی که انسان خود را در دستگاه تفکر او محبوس کند - بسیار شوم باشد. گنون در عین آن که دگماتیسیم و تعصب کلاسیک را رد می‌کرد، خود در دام تعصبی سنتی افتاده بود و در عین آن که تفکر دکارتی را نفی می‌کرد، در روش تحلیلی تفکر خود، کاملاً دکارتی بود - که این به سودش بود، زیرا به زبانش وضوحی زلال بخشید. اما من نمی‌توانستم حمله‌ی ساده‌انگارانه و دست‌کم‌گیرنده‌ی او را به جهان مدرن، بر خود هموار سازم و داوری سخت منفی او را درباره‌ی فرهنگ غرب - که به نظر من (گیرم که به مذاق سنت‌گرایان خوش نیاید) پرتحرک‌ترین، نوآورترین، و تراژیک‌ترین فرهنگ کره‌ی زمین است - ناپذیرفتنی می‌یافتم. و عجیب آن که این هند بود که مرا از تأثیر گنون رهایی داد.

دو واقعه‌ی نسبتاً هم‌زمان مرا به سوی افق‌های دیگر متوجه کردند؛ کشف کارل گوستاو یونگ و ژان هربر. شنیدن نام جادوگر زوربخ برای کسی که در سوییس به سر می‌برد، چیز عجیبی نیست. پیش از ورودم به ژنو، او چندین کنفرانس در این شهر برگزار کرده بود. یکی

¹ Friedrich L. Novalis (1772 – 1801)

² Je poetischer je wahrer.

از دوستانم که خود شاگرد پیازه بود، از مفاد سخنرانی او برایم گفت و من خواندن آثار یونگ را آغاز کردم. در آن‌ها بود که مفاهیم چندپهلویی را چون ناخودآگاه جمعی، زبان نمونه‌ای ازلی و سمبول‌ها، و این که نمونه‌های ازلی در سطح نفس همان نقشی را بازی می‌کنند که غرایز در سطح جسم دارند، کشف کردم. و سپس به عقیده‌ای بی‌نهایت برانگیزنده و نیروبخش دست یافتم که بسی بعدتر دامنه‌اش را شناختم. برون‌فکنی (projection) و بازپس‌کشی فکنده‌ها (retrait des projections)؛ یعنی این واقعیت که جهان جادو بر برون‌فکنی‌های ناخودآگاه بنا شده و تکامل خودآگاهی نوعی روند معکوس آن است. زیرا که دقیقاً تنها از طریق بازپس‌کشی برون‌فکنده‌ها، یا به زبانی فلسفی‌تر، از طریق سحرزدایی از جهان تحقق می‌یابد.

اکنون کاری که مانده بود، این بود که کاربرد نمادها و تیپ‌های ازلی را در یک متن معین سنتی ببینیم. و این ژان هربر بود که فرصت این کار را به من ارزانی کرد. در آن هنگام، او در دانشگاه درس‌هایی درباره‌ی اساطیر هند می‌داد. من به کلاس‌هایش رفتم. مشتری درس‌هایش، و سپس دوستش شدم. هربر انسانی بسیار بخشنده، بسیار قابل‌اتکا، و در معرفی معنویت زنده‌ی هند معلمی عالی بود. او به معنی کلاسیک کلمه، هندشناس نبود. بلکه معرفتی تقریباً تجربی از تفکر هندو داشت. هلن کازانتزاکیس (همسر نویسنده‌ی معروف یونانی) که من به لطف همسر مصری هربر، هادیا، با او آشنا شدم، به من گفت که ژان هربر، خود تجسم شیواست. شاید در این گفته بخشی از حقیقت نهفته بود. زیرا هربر شخصیتی بسیار دوپهلو داشت. ظاهراً آرام و مصفا و شاد و سرخالش، بی‌شک سایه‌سارانی را، که من البته هرگز نکاویدم، پنهان می‌کرد. آخر من همواره با بزرگ‌ترهایم نوعی فاصله‌ی احترام‌آمیز را رعایت کرده‌ام و هرگز از این حد پا فراتر نگذاشته‌ام. اما این واقعیت همواره به قوت خود باقی است که هربر مرا با نبوغ حماسی هند آشنا کرد. زیرا از درس‌هایش درباره‌ی رامایانا و مهابهاراتا فراوان آموختم.

اما باید هند را از درون می‌شناختم. پس لازم بود که زبان مقدس نوشته‌ها را بیاموزم. بنابراین با جدیت و به مدت دو سال، به کلاس‌های سانسکریت هانری فرای (Henri Frei) رفتم و با علاقه‌ای فراوان خواندن متون مقدس را آغاز کردم. یاد نخستین تپه‌پته‌هایم به هنگام کشف اوپانیشاده‌ها هرگز در خاطر من کهنه نمی‌شود. در نظرپروری‌های هوش‌ربای این متون قدیمی، چیزی چنان مسحورکننده وجود دارد که نمی‌توان از چنگ افسون جادوانه‌اش گریخت و مهر آن تا ابد بر زندگی انسان نقش خواهد بست. در بازگشت به تهران، با برهمن ایندوشکر آشنا شدم که در آن زمان زبان سانسکریت را در دانشگاه تهران تدریس می‌کرد. برای او، سانسکریت زبانی زنده و جان‌دار بود. او تمام تک‌گویی‌های بهاگوادگیتا و آثار کالیداسا را از بر داشت. پس از این برخورد اساسی، سرنوشت من رقم خورد. من باید هندشناس می‌شدم. به مدت دو سال و نیم، تقریباً هر روز در جوار این استاد علامه، که در ضمن انسانی با فضایل والا بود، به مطالعه‌ی سانسکریت و ادبیات هند پرداختم. چنین بود که بهاگوادگیتا را به فارسی ترجمه کردم. متنی که هرگز منتشر نشد. زیرا نسخه‌ی خطی آن رد آن آتش‌سوزی که در سال ۱۳۴۲ کتابخانه‌ام را نابود کرد، از بین رفت. و نیز به آثار شانکارا، اوپانیشاده‌های ودایی، و ادبیات سوترا پرداختم. حتی آثار کالیداس را نیز مطالعه کردم (که او را شکسپیر هند می‌خوانند) و مگادوتا (ابرقاصد) را از او به فارسی و فرانسه برگرداندم. این ترجمه نیز هرگز منتشر نشد. وقتی ایندوشکر تصمیم به ترک ایران گرفت، هرچه از دستش برآمد کرد تا من به عنوان استاد زبان سانسکریت در دانشگاه تهران، جانشین او شوم. البته کمک‌گران‌بهای استاد پورداود و دکتر مقدم که به من لطفی خاص داشتند، و حمایت بی‌قیدوشرط استادان، دکتر نصر و دکتر محمد معین، برای برگزیدن من به این مقام بسیار تعیین‌کننده بود. در آن زمان بیست‌وپنج ساله بودم. در آن میان با هانری کربن آشنا شده و پژوهش وسیعی درباره‌ی فلسفه‌های هند آغاز کرده بودم که در سال ۱۳۴۶ به نام ادیان و مکتب‌های فلسفی هند منتشر شد.

رابطه‌تان با نقاشی و موسیقی چگونه بود؟

گمان می‌کنم مقصودتان هنر غربی، به طور کلی است. خوب؛ من در این زمینه خبره نیستم و در مقام فردی ناوارد از آن سخن خواهم گفت. پیش از پرداختن به این بحث، می‌خواهم تذکری بدهم. برای یک غیرغربی، درک روح هنر غرب بسیار مشکل است. زیرا اگرچه

عقاید به آسانی سیر می‌کنند و متأسفانه دستخوش بی‌قوارگی‌های زمخت و غالباً مسخره نیز می‌شوند، اما هنر رخنه‌ناپذیر و دسترس‌ناپذیر است. شرقی‌هایی که بتوانند در زیرساخت‌های متافیزیکی هنر بسیار غنی و متنوع غرب نفوذ کنند، بسیار نادرند؛ به‌خصوص که این هنر با دگرذیسی‌های دائم نیز سروکار داشته است. از پرستش زیبایی در هیأت انسان نزد یونانی‌ها، تا هنر تذهیب و تزئین متون در قرون وسطی، تا کویسم و سوررئالیسم، راهی بس طولانی و پر خار و خطر طی شده که هر از گاه با شکاف‌های چه‌بسا مهیب به لریزه درآمده است. گویی که سرزمین پنهان حساسیت مانند سفره‌های زیرزمینی از یکی جدا می‌شد تا به دیگری پیوندد. از این رو، ما باید بکوشیم تا بر خلاف جهت عادات و آدابمان، یاد بگیریم که کدهای ارزیابی‌مان را واژگون و انگاره‌های ادراکی‌مان را ویران کنیم.

چرا که ما به شکل‌های ثابت، به قوانین فرهنگی تغییرناپذیر عادت کرده‌ایم. وقتی برای نخستین بار با دوستی فرانسوی به نمایشگاهی از پیکاسو در لندن رفتم (۱۹۵۱)، فکر کردم که با دیوانه‌ای سروکار دارم. در حالی که دوستم در برابر این نقش‌های از هم در رفته‌ای که در آن‌ها بی‌اندامی و پریشانی به جای قراردادها نشسته بود، به وجد آمده بود، من گمان می‌کردم که این‌ها بیش‌تر نشانه‌ی بیماری روانی است. بی‌شک از نظر ذهنی و روانی برای چنین برخوردی پخته و آماده نبودم. آن تکان‌ها و ضربه‌های مقدماتی را نزیسته بودم، به رد و اثر این ازهم‌پاشیدگی شکل‌ها، که خلق‌الساعه نبوده و از «هیچ‌کجا» برنخاسته، بلکه در تاریخ تراژیک آگاهی غرب حک شده بود، دسترسی نداشتیم و به طرزی وحشتناک، فاقد «آن‌جایستگی»، آن تجربه‌ی وجودی بودم. پس از آن، تا آن‌جا که توانستم، کوشیدم تا دریابم، تا این جنبش را دنبال کنم. تا آن‌جا که توانستم به دیدن موزه‌ها رفتم، با نقاشان گفت‌وگو کردم، کتاب‌های نقاشی را خواندم، و این‌ها همه را نه‌تنها برای درک روح زمانه، بلکه همچنین برای آن که جانی را که به آن نیرو می‌داد، آن تجربه‌ی زیسته‌ای را که سیرایش می‌کرد، احساس کنم. زمینه‌ی تکمیلی دانستن و تجربه، روشن نیست. می‌توان دانست و در عین حال، در سطح اشیاء ماند؛ بی‌آن که به آن منبع زیرزمینی که تجربه از آن برمی‌خیزد، نفوذ کرد.

من نقاشان بزرگ قدیم و مدرن را بسیار ستوده‌ام. اما لحظاتی هست که انسان تنها با یک هنرمند تماسی خاص و گزیده می‌یابد و او را خاص خود می‌کند؛ آن سان که او دوست محرم فضای اندرون شخص می‌شود. این تجربه را من در *رایکس موزئوم آمستردام* در برابر آثار ورمیر^۱ داشته‌ام. در آن‌جا از زمین‌کنده شدم، در نوعی حالت کشف و شهود آن‌چه را این نقاش به ظاهر فروتن و بی‌ادعا می‌خواست بگوید دریافتم. ساعت‌های متادی در برابر تابلوهای *نامه‌ی عاشقانه*، *شیرفروش*، و *زن آبی‌پوش در حال خواندن نامه* ایستادم. حتی امروز نمی‌توانم تأثیری را که آن آثار بر من نهادند، بیان کنم. زیرا از تجربه‌ای خاص می‌آمد. با همه‌ی تنم (*in vivo*) در خودجوشی ساده‌ی ژرفی که به هستی می‌ماند، شرکت داشتم. گویی عقیده‌ی جاودان کردن غیبت (اونگارتهی Ungaretti)، به تعلیق درآوردن انتظار، به تنها معنی وجود من بدل شده بود. و من در آن‌جا، در اثر نقاشی، هماهنگ با این تعادل کامل غیبت و حضور بودم.

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

^۱ Jean Vermeer (1632 – 1675)

در جستجوی شرق

آخرین حکیمان ایران سستی

به تجربه‌تان در ایران بازگردیم. اکنون پس از گذشت سی سال، آن را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

در برابر زندگی پر و سرشاری که در ژنو داشتم، ایران برایم - لاقلاً در اوایل - یک مرحله‌ی استغراق و مراقبه و در نتیجه، نوعی اشتغال معنوی راستین بود. دوره‌ی اول، که دوره‌ی ریاضت‌کشی بود، در سال ۱۳۳۹ آغاز شد و تا سال ۱۳۴۵ ادامه داشت. در این مرحله بود که با نمایندگان معنویت ایران روابطی عمیق برقرار کردم. به محضر علمای طراز اول، که در دانشگاه تدریس می‌کردند، می‌رفتم و در مجالس درسشان تلمذ می‌کردم و یک دوره‌ی مطالعات و تحقیقات را که با فلسفه‌ی هند آغاز گردید و با پژوهش تطبیقی‌ام درباره‌ی اسلام و هند پایان یافت، به انجام رساندم.

دومین دوره، چرخشی بود که در آن به حوزه‌های دیگر معرفت روی آوردم و در این دوره بود که توانستم به روشی نقادانه و موشکاف دست یابم و به ساخت‌گشایی شکل‌های التقاطی تفکر، که فضای ذهنی محیط پیرامون مرا آلوده می‌ساختند، گرایش یافتم. همچنین کوشیدم تا حد امکان، ذخایر عظیم آشفته‌گی را که در فرهنگ ما وجود دارد، فرهنگی را که از سیر جهان واپس افتاده است، آشکار کنم. و این خود معاشران مرا تعیین می‌کرد. از اواخر سال‌های چهل با محیط روشنفکری ایرانی رابطه یافتم و با نویسندگان، منتقدان هنری، شاعران، نقاشان، و خلاصه با قشر نخبه‌ی روشنفکری ایران آشنا شدم. نام بردن از همه‌ی مشاهیری که شناختم‌ام و با آنان رابطه‌ی دوستانه‌ی کم و بیش محکمی برقرار کرده‌ام، سرخوردگی اجتناب‌ناپذیری که در پی این دوستی‌ها داشته‌ام، در این جا بی‌مورد است. غالباً احساس کرده‌ام که این جهان به صدفی خالی می‌ماند که در درون آن میدان دید بسیار تنگ است. نه از آن رو که ساکنان آن صاحب‌نظر یا دارای استعداد نیستند، بلکه از آن جهت که در آن هیچ اساس استوار، هیچ لنگرگاهی وجود ندارد. اکثر روشنفکران ما از آن جا که هیچ رابطه‌ای با جهان سستی - که رفته‌رفته از صحنه بیرون می‌رفت و به اشباح متعلق به گذشته تبدیل می‌شد - نداشتند، و از آن جا که از قافله‌ی غرب بسیار عقب مانده بودند، در فضایی نامتعیین رشد می‌کردند که در آن همه‌چیز در ابرهای سوءتفاهم‌ها به هم ریخته بود و تنها چیزی که هنوز مردم را جلب می‌کرد یا برمی‌انگیخت، مترسک‌هایی ایدئولوژیکی بود که تندروها علم می‌کردند.

این فقدان تکیه‌گاه «هستی‌شناختی» از طریق آشفته‌گی - یعنی فقدان یک نظام معرفت‌شناختی واقعی - وارد قلمرو تفکر می‌شد. ابزارهای نظری در آن وجود نداشت. مفهوم‌پردازی، این کلید در گنج تفکر نقاد، زیر بار واکنش‌های احساسی و شتاب‌زده و عاطفی، که غالباً در فضای ستیزه‌جویی با فلان یا بهمان تحریکات جلدی به بار می‌آمد، گم و نابود می‌شد. سراسر تفکر ما جز واکنش علیه این یا آن نبود. تفکری بود سطحی، در حد عصیان و رد. هرگز فرصت پخته شدن و بالیدن، به خود باز اندیشیدن، و غور در پیشینه‌های فرهنگی که ما وارثان ناآگاهش بودیم، نمی‌یافت.

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

چهره‌های سنتی مهمی که در دوران نخست بازگشتان به ایران بر شما تأثیر نهادند، کدامند؟

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

من از محضر چهار تن فیض برده‌ام که هر یک از آن‌ها برایم ارزش خاص خود را دارد. بی‌هیچ تردیدی، علامه طباطبایی را بیش از همه ستوده و دوست داشتم. به او احساس ارادت و احترامی سرشار از عشق و تفاهم داشتم. سوای احاطه‌ی وسیع او بر تمامی گستره‌ی فرهنگ اسلامی (می‌دانیم که او مؤلف کتاب ماندگار *المیزان در تفسیر قرآن* است که در بیست جلد منتشر شده)، آن خصلت او که مرا سخت تکان داد، گشادگی و آمادگی او برای پذیرش بود. به همه حرفی گوش می‌داد، کنجکاو بود، و نسبت به جهان‌های دیگر معرفت حساسیت و هوشیاری بسیار داشت. من از محضر او به نهایت توشه برداشتم. هیچ‌یک از سؤالات مرا درباره‌ی مجموعه‌ی طیف فلسفه‌ی اسلامی بی‌پاسخ نمی‌گذاشت. با شکیبایی و حوصله و روشنی بسیار به توضیح و تشریح همه‌چیز می‌پرداخت. فرزانی‌اش را جرعه‌جرعه به انسان منتقل می‌کرد. چنان‌که در درازمدت نوعی استحاله در درون شخص به وجود می‌آورد. ما با او تجربه‌ای را گذرانیم که احتمالاً در جهان اسلامی یگانه است؛ پژوهش تطبیقی مذاهب جهان، به هدایت و ارشاد مرشد و علامه‌ای ایرانی. ترجمه‌های *انجیل*، ترجمه‌ی فارسی *اوپانیشادها*، سوترهای بودایی، و تائوته‌چینگ را بررسی می‌کردیم. استاد با چنان حالت کشف و شهودی به تفسیر متون می‌پرداخت که گویی خود در نوشتن این متون شرکت داشته است. هرگز در آن‌ها تضادی با روح عرفان اسلامی نمی‌دید. با فلسفه‌ی هند همان‌قدر اخت و آمیخته بود که با جهان چینی و مسیحی.

یک بار او را به ویلایی در ساخل خزر، که به دریا مشرف بود، دعوت کردم. مثل همیشه بحث فلسفه و رابطه‌ی میان «دیدن» و «دانستن» در میان بود. از نظر او، تمامی معرفت، اگر به سطح تجربه‌ای آنی و شهودی اعتلا نمی‌یافت، هیچ ارزش و اعتباری نداشت. من در آن ایام نوشته‌های یونگ را زیاد می‌خواندم و در آن زمان، در کتاب *انسان در جست‌وجوی روان غرق* بودم. استاد خواست بداند که کتاب درباره‌ی چه است. در دو کلام، لب‌ مطالب کتاب را شرح دادم. اصل مطلب این بود که در حالی که قرون وسطی روح جوهری و جهانی را

موعظه می‌کرد، قرن نوزدهم توانست روان‌شناسی فارغ از روح را به وجود آورد. استاد چنان از این نکته به وجد آمده بود که خواست کتاب حتماً به فارسی ترجمه شود و افزود: زیرا باید جهان را شناخت. ما نمی‌توانیم خود را در برج‌های عاجمان محصور و منزوی کنیم.

تجربه‌ی شگفت دیگری که با او داشتم، ملاقات دوبه‌دویی بود که زمانی در خانه‌ای در شمیران بین ما دست داد. قرار بود که همه‌ی اهل محفل، آن شب در آن‌جا گرد آیند. من به آن‌جا رفتم، اما بقیه غایب بودند. احتمالاً تاریخ جلسه را اشتباه کرده بودند. ما تنها بودیم. شب فرا می‌رسید و از گردسوزهایی که در طاقچه‌ها گذاشته بودند، نوری صافی می‌تراوید. مانند همیشه روی زمین بر مخدّه نشسته بودیم. من از استاد درباره‌ی وضعیت اخروی و این که چگونه روح نماد ملکاتی است که در خود انباشته و پس از مرگ آن‌ها را در جهان برزخ متمثل می‌کند، سؤال کردم. ناگهان استاد، که معمولاً بسیار فکور و خاموش بود، از هم شکفت. از جا کنده شد و مرا نیز با خود برد. دقیقاً به خاطر ندارم که از چه می‌گفت. اما آن فوران حال‌های دمام را که در من می‌دید، خوب به یاد دارم. احساس می‌کردم که عروج می‌کنم. گویی از نردبان هستی بالا می‌رفتیم و فضاهایی هر دم لطیف‌تر را بازمی‌گشودیم. چیزها از ما دور می‌شدند. هوای رقیق اوج‌ها را و حالی را که تا آن زمان از وجودش بی‌خبر بودم، حس می‌کردم. سخنان استاد با حس سبکی و بی‌وزنی همراه بود. دیگر از زمان غافل بودم. هنگامی که به حال عادی بازآمدم، ساعت‌ها گذشته بود. سپس سکوت مستولی شد. ارتعاش‌های عجیبی مرا تسخیر کرده بود. رها و مجذوب در خلسه‌ی صلحی وصف‌ناپذیر بودم. استاد از گفتن ایستاد و سپس چشمانش را به زیر انداختم. دریافتم که بایست تنه‌ایش بگذارم. نه تنها به سؤال پاسخ گفته بود، بلکه نفس تجربه را در من دمیده بود. این تجربه را دیگر برایم تکرار نکرد. اما یقین دارم که او اهل باطن و کرامات بود. در برابر مخاطبان ناآشنا دم فرو می‌بست و با آن که در محافل رسمی روحانیت فیلسوفی قدر اوّل بود که لقب علامه داشت، به‌ویژه به روحانیون متحجر بی‌اعتماد بود.

شخصیت‌های دیگری که دیده‌اید بر شما همین تأثیر را نهاده‌اند؟

احتمالاً خیر. با او بسیار تفاوت داشتند و من نیز با آنان نظیر چنین رابطه‌ای را نداشتم؛ شاید به استثنای سیدجلال‌الدین آشتیانی که به دوستی هم درآمدیم. مثلاً حاج ابوالحسن رفیعی قزوینی، یکی از بزرگ‌ترین استادان حکمت و فیلسوفی اشرافی و از جنم علامه طباطبایی بود. ما در سال ۱۳۴۰ به محضرش در قزوین رفتیم. شخصیتی بسیار باهیت داشت. پیشانی‌ای بسیار گشاده داشت و نگاهش مغرور و نسبتاً تحقیرآمیز بود. در آن زمان زلزله‌ی شهیدی منطقه‌ی بوئین‌زهرا را ویران کرده بود. استاد ما را با ادبی فراوان در خانه‌ی خود، که باغچه‌ی کوچکی داشت، پذیرفت. جمعیت فراوانی در خانه بود. بازدیدها پایان نمی‌یافت. بیش‌تر گفت‌وگو درباره‌ی زلزله و خسارت‌های ناشی از آن بود. مردی بسیار خوش‌پوش در کنجی کز کرده بود و خاموش به گفته‌های دیگران گوش می‌داد. ظهر، حکیم بزرگوار همه را مرخص کرد و ما را به ماندن برای ناهار دعوت کرد. ما دو یا سه نفر بودیم که بسیار جوان بودیم و خود را در آن محیط عبوس، به کلی بیگانه می‌یافتیم. هنگامی که از هویت مرموز مرد خوش‌پوش که تمام صبح تا ظهر کلمه‌ای سخن نگفته بود پرسیدیم، با بی‌اعتنایی نمایان پاسخ داد که او وزیر بهداشتی بوده است.

برایمان در قاب‌های کوچک چلوکباب آوردند. و سپس حکیم، درباره‌ی موضوع‌های گوناگون سخن آغاز کرد. کسی موضوع عرفان را پیش کشید. همگی منتظر بودیم که او به بزرگان عرفان نظری یا فلسفه اشاره کند. اما در میان شگفتی همگان، یکی از حاشیه‌ای‌ترین و شاید مهجورترین متفکران سراسر سنت اسلامی را به میان آورد؛ عمر خیام. در سراسر عمرم هرگز چنان ستایش پرشوری درباره‌ی متفکر - شاعری چنین قالب‌ناپذیر، آن هم از دهان یک مرجع «رسمی» و از آن عجیب‌تر درباره‌ی موضوعی که برای اکثر متفکران اسلامی ممنوع شمرده می‌شود، نشنیده بودم. نه تنها با شوق و شیفتگی از تهور اندیشه‌ای که فلسفه و کلام را عنان بر عنان رد و روانه می‌کرد تجلیل می‌نمود، بلکه بی‌هیچ احتیاطی، آزادگی او را می‌ستود و افزود که خیام آزادترین، آزاده‌ترین، و والاقدردترین کس در تمام تاریخ تفکر اسلامی است. این گفتار نامنتظر از سوی یک مقام مذهبی در سطح او، اگر ناقص غرض نبود، بی‌شک شگفت‌انگیز بود. این بی‌پروایی خیامی، که حاج ابوالحسن خود نیز از آن بهره داشت، بی‌تردید یکی از ویژگی‌های بارز و نمونه‌وار تفکر ایران است که آن را می‌توان به

شکل‌های دیگر، مثلاً در «شطحیات» عارفان بزرگ ایرانی، بازیافت که از بایزید بسطامی به حافظ می‌رسد و در این میان از حلاج و روزبهان شیرازی می‌گذرد. استاد را من دو سه بار دیگر ملاقات کردم و در هر ملاقات، همان آمیزه‌ی تحسین و اعجاب و حس غریبگی را نسبت به او در خود یافتم.

درباره‌ی حکیم الهی قمشه‌ای، ماجرا به کلی به گونه‌ای دیگر بود. او از بزرگان فلسفه و عارفی تمام بود. ما دست‌کم دو بار در ماه به دیدار حکیم می‌رفتیم. خانه‌اش در جنوب شهر، در خیابان خراسان بود و آب و برق نداشت. استاد بیرون از چهارچوب زمان و مکان می‌زیست و هرگز امکان نداشت که بتوانیم درسی را با او تا به آخر برسانیم. هنوز موضوعی را تمام نکرده، به سوی شعر پر می‌کشید. شعر - گاه از خودش و گاه از عارفان بزرگ ایرانی، چون عطار، سنایی، مولانا، و حافظ - در فیضانات پرشور شاعرانه‌ی او می‌تراوید. هرگز کسی را چون او سرشار از عشق و چون او شیفته‌ی سرمستی‌های غنایی زبان ندیده‌ام. گویی عرفان برای او سرچشمه‌ی فیاضی بود که جهان را با امواج شعر آبیاری می‌کرد. چیز زیادی از او نمی‌آموختیم. اما در اقیانوسی از نور، از لمعان، از اشراق‌های ناگهانی و احساسات جوشان شنا می‌کردیم و تر و تازه، شاداب و جوان، پوست‌انداخته، و سرشار از نیرویی که لایزال می‌نمود، از آن به در می‌آمدیم.

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

تصویری که از این حکیم دوست‌داشتنی و دل‌پذیر در من مانده است، تصویر پناهی امن و آرام است. زیرا هرگز ندیدم که سایه‌ای از شک یا اضطراب چهره‌ی همیشه خندانش را بساید. اگر علامه طباطبایی تجسم فیلسوفی حکیم بود، حکیم قمشه‌ای مظهر نمونه‌ی ازلی عارف عاشق و سالک طریق «بندگی عشق» بود.

چهارمین چهره، سید جلال‌الدین آشتیانی، از همه‌ی آنان جوان‌تر بود. به‌علاوه از این چهار تن، تنها او در قید حیات است - که خدایش عمر طولانی باعزت و سرشاری دهد - بقیه‌ی آنان مدت‌هاست که درگذشته‌اند. سید جلال‌الدین آشتیانی، شاگرد علامه طباطبایی و قزوینی بود. هرگز از تحسین فضایل فکری و والای قزوینی فرو نمی‌گذاشت و او را بزرگ‌ترین فیلسوف معاصر و ملاصدرای زمانه‌ی ما می‌دانست. رابطه‌ی من با آشتیانی بسیار روان بود. از آن‌جا که فاصله‌ی سنی مان چندان زیاد نبود، می‌توانستیم رابطه‌ای صمیمانه و رفیقانه داشته باشیم. هر از گاه در مشهد به دیدارش می‌شناختم. در دانشگاه مشهد، استاد فلسفه بود. هر بار نیز که به پایتخت می‌آمد، با یکدیگر دیدار می‌کردیم و یک بار هم در خانه‌ی من اقامت کرد. به یاد دارم که در آن دوران، درباره‌ی روابط هند و اسلام کار می‌کردم و باید فصوص‌الحکم ابن‌عربی را می‌خواندم و می‌فهمیدم. آشتیانی در درک اعماق باورنکردنی این اثر عمده‌ی عرفان نظری به من یاری‌ها داد. منظم‌اً در خانه‌ی یکی از دوستان به دیدارش می‌رفتیم. چای می‌نوشتیم، گپ می‌زدیم، و سپس وقتی به قسمت‌های دشوار کتاب می‌رسیدیم، او آن‌ها را به فارسی برمی‌گرداند و هم‌زمان، چنان تفسیرهای عالمانه‌ای به آن‌ها می‌افزود که معانی‌شان را در همه‌ی ابعاد می‌گسترده. استادی و احاطه‌ی او حیرت‌انگیز بود. همه‌ی کنج و کنارهای سنت را - از فلسفه‌ی ابن‌سینا تا سنت اشراق و تا مکتب ملاصدرا - خوب می‌شناخت. همچنین در متون فلسفی گم‌نامی، که هنوز به شکل نسخه‌ی خطی بودند، تبحری عمیق داشت. از آن گذشته، برده‌ی کار بود. تفسیرها، انتشارات، تصحیح و تنقیح متون پیچیده، پشت سر هم از قلم او صادر می‌شدند. هنگامی که کربن طرح عظیم خود را برای تدوین تذکره‌ای از فیلسوفان ایرانی از قرن یازدهم هجری تا زمان معاصر درافکند، از آشتیانی دعوت به همکاری کرد. آشتیانی همه‌ی وقت و همت خود را وقف این کار کرد و اگر پرکاری‌اش نبود، این طرح هرگز به انجام نمی‌رسید. اگرچه مرگ کربن این طرح را متوقف کرد، بافت کلی اثر به پایان رسیده بود. دو جلد از کتاب منتشر شده، جلد سوم به پایان رسیده، و جلد چهارم در دست انجام بود.

از برکت این دیدارهای استثنایی و این دوستی‌های سرشار، از عصاره‌ی حکمت قدیم ایران، در گذار سالیان خود را معنویت کشورم می‌انباشتم. باید بگویم که کار من از مقوله‌ی اسلام‌شناسی نبود. چنان‌که امروز خود را هندشناس نمی‌دانم. آنچه در این دیدارها برایم ارزش داشت، روح و نفس و هم‌دمی این بزرگان بود که آن را به من می‌دیدند. هیچ آرزویی جز فهمیدن نداشتم. زیرا خوب می‌دانستم که شوقی برای آن که اسلام‌شناس یا هندشناس یا هر چیز دیگری از این دست شوم، ندارم. تنها می‌خواستم متفکری آزاد از بند همه‌ی تعلقات حرفه‌ای باشم. من در محضر این استادان، به امر مهمی پی بردم. همه‌ی آنان حکیمانی فرزانه بودند. بدین معنا که شیوه‌ی هستی و شیوه‌ی معرفتشان با هم در هماهنگی و صلح محض بود و هیچ‌گونه گسست یا تناقضی - از آن دست که بعدها به نحوی دردناک نزد روشنفکرانمان یافتیم - در آنان ایجاد نمی‌کرد. در برابر این انسان‌هایی که با خود و با جهان در هماهنگی محض بودند، انسان خود را آسوده و امن و هم‌نوا با ضرباهنگ هستی می‌یافت؛ ضرباهنگی که در آداب و رسوم و سنت ما نیز وجود داشته. این قشر - که بی‌شک در راه نابودی است - دیگر در غرب وجود ندارد. در غرب، فضلا و روشنفکران و دانش‌مندان بسیار برجسته داریم، اما پیر فرزانه نداریم. چرا که در غرب بین عقل و دل فراق افتاده است و همه‌چیز به فراخ‌تر کردن این شکاف درمان‌ناپذیر میان این دو پاره‌ی وجود کمک می‌کند. جوسپه توچی در توصیف این بیماری دل چنین می‌گوید: «غرب کلمه‌ی "انتلکتوئل" را سکه زده است. اما آیا می‌توان تصور کرد که انسانی فقط دارای "انتلکت" باشد؟»^۱ مرحله‌ی بعدی‌ام، بازگشت به غرب از مجرای هایدگر بود. برای خواندن کتاب‌هایش زبان آلمانی اندکم کافی بود. اما هدفم، باز چون گذشته، هایدگرشناس شدن نبود. بلکه قصد داشتم تا آن‌جا که بتوانم تجربه‌ی متفکری بی‌همتا را - که علی‌رغم مخالفت‌های موجهی که درباره‌اش وجود دارد - یک یادمان فلسفی قرن بیستم است، درک کنم.

آیا این دومین تجربه‌تان را در ایران، در مجموع یأس‌آمیز یا پربار یافتید؟

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

در اصل، آنچه من از این دوره‌ی دوم زندگی‌ام در ایران به دست آوردم، پی بردن به تفاوت سطوح هوشیاری و فاصله‌ی میان نظر و آگاهی، میان سنت و روح زمانه، و حفره‌ی دهان‌گشوده‌ای بود که میان شیوه‌های کهنه و نو، که غالباً با یکدیگر آشتی‌ناپذیرند، به وجود می‌آمد. این آغازگاه تفکر انتقادی من بود.

آیا این مسائل در محافل که شما آمد و شد داشتید، مورد بحث قرار می‌گرفتند؟

مسلماً. این‌ها تقریباً «سؤالات لعنتی» ما بودند و غالباً درباره‌شان بحث می‌کردیم. عقیده‌ی فاصله و بازگشت به هویت، در فضا موج می‌زد. مثلاً کتاب غرب‌زدگی آل‌احمد موضوع داغ بحث‌ها بود و مباحثات تند و تیز موافق و مخالف برانگیخت. کتابی جالب و پرتضاد بود. از یک سو با نظریات شهودی درخشان، با عقایدی که بدون مفهوم‌پردازی طرح می‌شدند، روبه‌رو بودیم. از سوی دیگر، ترمزها و مناطق مقاومت وجود داشتند که حتی معضل طرح شده‌ی خود کتاب را نابود می‌کردند. کشتی بی‌لنگری از تضادها بود که به صخره‌ها می‌خورد و در هم می‌شکست. آل‌احمد، از آغاز تا پایان کتاب، با خودش و با مقدمات مسأله‌ای که طرح می‌کرد، در وضعیت کج‌دار و مریز

¹ Giuseppe Tucci, *Théorie et pratique du mandala*, Fayard, Paris, 1974, p11. trad. Adnré Padoux

بود. مسأله‌ای را پیش می‌کشید، اما همه‌ی روزنه‌هایی را که ممکن بود به راه‌حلی گشوده شوند، می‌بست. این به عبارتی، وضعیت ذهنی اکثر روشنفکران بود که نمی‌توانستند طلسم دیوارهای بغض و کینه را بشکنند و سد و ترمزها را از تفکرشان بردارند.

گمان می‌کنم که بهترین مثال، نمونه‌ی احمد فردید است؛ شخصیت عجیبی که بر تمامی نسلی از روشنفکران ایران، و از جمله بر آل‌احمد، تأثیر گذاشت. فردید متفکری هایدگری بود و فیلسوف آلمانی را چنان می‌ستود که به بت‌پرستی می‌مانست. و از آن‌جا که در ضمن، در عرفان نظری دست داشت، ملغمه‌ای شگفت به وجود آورده بود که ذهن‌ها را به حیرت وامی‌داشت. بدین ترتیب و برای مثال، استتار وجود هایدگری، یا به قول فردید، «حوالت وجودی»، از راه کشف اسماء الهی در عرفان اسلامی تعبیر می‌شد. یا عصر انتظار فرار خدایان، در معنای هایدگری، هنگامی به پایان خود می‌رسید که «پس فردا»ی هستی به طرح اولیه‌ی «پریروز» خود - یعنی مبدأ - متصل شود. خلاصه آن که زنجیره‌ای از شبیه و بدل‌سازی‌ها بود که عقاید و مفاهیمی را که از زمینه‌های به کلی متفاوت برمی‌آمدند، در یک کفه‌ی ترازو می‌نهاد. آن‌چه از میانه غایب بود و موجب شگفتی برون از وصف من می‌شد، ناآگاهی کلی نسبت به شکاف‌ها و بریدگی میان تمدن‌ها بود. گویی که فردید با نگاه شعبده‌بازانه، از فراز قرون، آسمان را به ریسمان گره می‌زد. پس از انقلاب، هنگامی که مدرنیته را به هیأت یک دیکتاتور توصیف کرد که نفس اماره‌اش بر نفس مطمئنه چیره است، عقاید ارتجاعی‌اش ابعاد واقعاً خطرناکی یافت. به این ترتیب، حقوق بشر - که توسط همین مدرنیته به دست آمده است - می‌توانست به گونه‌ی سانسوری تلقی شود که این بار نفس اماره بر نفس مطمئنه روا می‌داشت.

ما در خانه‌ی دوستان، امیرحسین جهاننگلو، با فردید دوره داشتیم. این شب‌ها که به دلیل حضور فدردی به فردیدیه معروف بودند، آزمایشگاه زنده‌ی پریشانی و تشویشی بودند که در آن زمان بر خاطرهای حکومت می‌کرد. سوای این معجون حیرت‌انگیز، آن‌چه از این شب‌های هیجانی و نمایشی و غالباً مضحک تا حد فضاخت به یاد دارم، نزاع‌ها و درگیری‌های لفظی، از جا در رفتن‌ها و یقه‌درانی‌های پرتلاطم، و بددهنی‌های رسوایانه بود. شب‌هایی پربار و در عین حال، غم‌انگیز بودند. فردید یک آشوب‌گر مادرزاد بود. در او جرقه‌هایی از نبوغ و کینه‌ای عمیق وجود داشت که به خلق و خویش جنبه‌ای ترحم‌انگیز می‌بخشید. و نیز دارای بینش شهودی صاعقه‌آسایی بود که انسان را مبهوت می‌کرد. او از به سامان رساندن و پی‌گیری بحثی که طرح می‌کرد عاجز بود. لاقلاً به ندرت از عهده‌ی آن برمی‌آمد. هنوز عقیده‌ای را طرح نکرده، عقاید دیگر سر برون می‌کردند و گفتارش را منحرف می‌ساختند و سرانجام غائله با بهتان‌های موزیانه و زهرآگین نسبت به فلان شخص یا بهمان عقیده ختم می‌شد؛ جرقه‌های عقاید، در مظلمه‌ی بغض و عداوت و آتشفشان احساسات خاموش می‌شدند. و این همه بر زمینه‌ی تنشی عصبی و حاد صورت می‌گرفت. از آن‌جا که هرگز چیزی نمی‌نوشت و از نوشتن ترسی بیمارگونه داشت، در صورت لزوم، هر آن‌چه را دیروز گفته بود، فردا تکذیب می‌کرد.

من به او بسیار مدیونم. او به من آموخت تا از خلط مباحث اجتناب کنم. شکاف‌های تاریخی را در نظر آورم و از کیمیاگری‌های فلسفی که در آن متافیزیک و عرفان و زبان‌شناسی به هم می‌ریزند، با هم گلاویز می‌شوند، و همدیگر را آلوده می‌کنند تا معلوم نیست چه آتش در هم جوشی پدید آورند، فاصله بگیرم. او تصویری منفی شده از آن‌چه نباید بکنم به من ارائه داد و نیز عامل مؤثری گردید تا با خونسردی، در آرامش فکر و دور از عواطف هویتی، معنای این شکست را، که فردید به عقیده‌ی من واقعی‌ترین و مستندترین جلوه‌ی آن است، درک کنم.

سنت و مدرنیته

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

درست است. پس از به پایان رساندن این اثر تطبیقی به کار درباره‌ی قلمروهای دیگر، و به‌ویژه به وضعیت کنونی تمدن‌های معروف به سنتی روی آوردم. احساس می‌کنم که آغاز دوره‌ی پژوهش‌هایم با پایان دوران هندی - اسلامی و علقه‌ام با بزرگان تفکر سنتی مصادف بود. از آن به بعد، وارد دوره‌ی انتقادی گردیدم. تفکرم آزادتر شد.

در آن دوران، در دانشگاه تهران نیز تدریس می‌کردید؟

ابتدا حق‌التدریسی بودم. سپس در سال ۱۳۴۸، استادیار هندشناسی گردیدم. اما به طرز غیرمستقیم، در امور تجارتي پدرم نیز شرکت داشتم. هم‌زمان، روابطم را با دانشگاه و با دنیای تجارت حفظ می‌کردم. بین دو جهان در رفت‌وآمد بودم. تا سرانجام دانشگاه را انتخاب کردم. من همیشه درباره‌ی حرفه‌ام در تردید بوده‌ام. نه آن که به مناسبت بودن تحصیلات و مطالعاتم شک داشته باشم، اما نمی‌خواستم خود را با شغلی، هر چه باشد، یکی کنم. شاید تشریح این امر دشوار باشد. من همواره نسبت به هر وظیفه‌ی معین و قطعی، نوعی اکراه داشته‌ام. نمی‌خواستم تنها شغل دانشگاهی یا فقط حرفه‌ی اقتصادی داشته باشم. گویی که هر بار چیزی از آزادی‌ام از دست می‌رفت. از برچسب‌ها، چنان‌که گویی از طاعون، می‌گریختم.

آیا انطباق با شیوه‌ی زندگی در ایران برایتان دشوار بود؟

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

با این‌همه، آیا تضادهایی میان تربیت خود در انگلستان، فرانسه، سوییس، و نظم اجتماعی ایران حس نمی‌کردید؟

مسلماً تضادهایی وجود داشت. اما مطلب در این‌جاست که به محض بازگشت به ایران، به طرز غریزی دریافتم که باید تربیت غربی‌ام را در پستو بگذارم و در اعماق جهان خودم غور و غواصی کنم. بدین‌سان ایران برایم آزمایشگاهی بزرگ بود. درباره‌ی خودم و درباره‌ی زیرساخت‌های جهانی که به آن تعلق داشتم، بسیار آموختم. غالباً این احساس را داشته‌ام که این دو جهان، در واقع جهانی واحدند و هر قدر که یکی را می‌شناسم، به رازهای آن دیگری بیش‌تر دست می‌یابم. می‌دانم که تا چه حد تضادهای اجتماعی که بی‌وقفه به آن‌ها برخورد کرده‌ام، به نوعی، تضادهای خود من هم بوده‌اند. خود را به گونه‌ی کسی می‌دیدم که میان دو آتش گرفتار است. بدین‌سان توانستم سرزمین‌های هستی‌ام را که از وسعتش خبر نداشتم، نبش قبر کنم. سازوکار ناخودآگاه انگاره‌های فرهنگی را که مرا در روابطم با خانواده‌ام و با فرزندانم محدود و مقید می‌کرد، دریافتم. خود را در ژرف‌ترین کنه وجودم، کشف می‌کردم؛ مردی قبیله‌ای و در عین حال انسانی مدرن که در برابر مرارت‌های جهانی قرار داشت که از نظر تاریخی عقب‌مانده بود. در حالی که فریفته‌ی این محفل نیمه‌افسون‌زده بودم، در برابر خطر سحرشدگی، که آن‌جا در کمین بود، کم و بیش هوشیار بودم.

در واقع، من هر آن‌چه درباره‌ی شکستگی‌های شیوه‌های بودن و معرفت دریافته‌ام، همه را قبلاً به شدت زیسته‌ام. بعد وجودی مسائلم تأثیری مضاعف بر شیوه‌ی نگرینم به چیزها داشته است. همواره بر این عقیده بوده‌ام که معرفت تنها زمانی ارزش می‌یابد که از صافی تجربه بگذرد. دریافته‌ام که معرفت و تجربه در کجا به هم می‌رسند، با هم تلاقی می‌کنند، و یکدیگر را کامل می‌کنند. بعدها، وقتی که به هند رفتم، نظیر همین مشکلات ناسازگاری فرهنگی را در زمینه‌ی دیگر بازیافتم. در سفرم به ژاپن نیز باز همین مشکلات وجود داشتند. منتها با جامه‌ی بدن‌نمای موفقیت‌عظیم تکنولوژیکی پوشیده و تزیین شده بودند. در آمریکای لاتین، به‌ویژه در مکزیک و پرو، دریافتم که ما با این خویشاوندان فقیر غرب چه خطوط مشترک و فراوانی - خاصه از نظر خلیقات اسکیزوفرنی - داریم.

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

من از نظر روان‌شناختی شرقی‌ام. هیچ کارش هم نمی‌توانم بکنم. روابط مبالغه‌آمیزم با دیگران، احساساتی بودنم، در اختیار بودنم، سلسله‌مراتب اولویت‌هایم، همه بر این امر شهادت می‌دهند. در نظام سلسله‌مراتبی، اولویت‌های حتمی وجود دارند که غالباً به نظام عاطفی تعلق دارند. نوعی قانون رفتاری که کهنه به نظر می‌رسد؛ ادبی که اگر نگوئیم بی‌جا، احتمالاً از رسم افتاده است. نوعی فاصله‌گیری در برابر تب‌وتاب جهان، تو گویی که این همه جز لعبت‌بازی‌ای که چون رؤیا محو می‌شود، نیست. از این نظر، من شرقی‌ام. تمامی ضرباهنگ روحیاتم، به طرزی مقاومت‌ناپذیر، از آن تبعیت می‌کند. اما از نظر کار و تفکر، تفاوت دارم. شیوه‌ی برخورد با مسائل، فاصله‌ای که از چیزها می‌گیرم، شیوه‌ی خون‌سردانه‌ای که می‌کوشم در قبال مسائل در پیش گیرم - مسائلی که تا حد امکان در بیرون از خود قرار می‌دهم - به نظرم می‌رسد که همه و همه نشانه‌هایی هستند که با ذهن‌گرایی جادوانه‌ی «شرقی» که نمی‌تواند به مسائلش عینیت بخشد، آشتی‌ناپذیرند. این دو تمایل ناهمساز، در یک شخص واحد حالتی نزدیک به دویارگی شخصیت ایجاد می‌کنند. اما تصور می‌کنم که بر این دویارگی شخصیت وقوف دارم و آن را رام و نرم کرده‌ام - یا دست‌کم چنین گمان می‌کنم. شاید عده‌ی زیادی باشند که نظیر این وضعیت را داشته باشند، شاید بعضی‌ها کم‌تر از دیگران به آن دچارند، نمی‌دانم.

اما یک چیز را می‌دانم. ما در جهانی زندگی می‌کنیم که دارای مراتب متعدد آگاهی است و همه‌ی انسان‌ها، از هر فرهنگی که باشند، باید در این زورآزمایی درگیر شوند. این تنها تقدیر ما نیست. بلکه سرنوشت انسان غربی نیز هست. انسان غربی آن‌قدر این جهان درونی را به فراموش‌خانه‌های ناخودآگاهش رانده است که دیگر هنر اداره‌اش را از دست داده است. حتی دیگر بر دویارگی شخصیت خود وقوف ندارد. این امر نمی‌تواند مدت زیادی چنین باقی بماند. واپس‌رانده‌ها از راه‌های کج و پیچ‌درپیچ به سطح خواهند آمد. از راه‌های موازی - ستاره‌شناسی، یوگا، ذن، جادوگری - و خلاصه به تمام وسایل غیرعقلانی میسر و متصور می‌شود که بتواند تحلیل انسان غربی را تسخیر کند، خود را نشان خواهند داد. روان انسان نیاز دارد که خود را بیان کند و زبان خاص خود را دارد؛ همان‌گونه که عقل زبان خود را دارد.

و مفهوم شرق چه چیزی را به ذهن شما می‌آورد؟

برای من، شرق یک تصور جغرافیایی نیست. شرق، زبان اساطیر است. فلسفه‌ی شکل‌های نمادین است. جغرافیای بصیرت درون است. نیز نوعی ضرباهنگ هستی است که از نظر اجتماعی، با حوصله داشتن برای دیگران، با نوعی نظاره‌ی چیزها، با نوعی حالت تسلیم و رضا در برابر خدا و طبیعت معنی می‌شود. این که امروز زندگی چنین عقیم شده است، از آن است که این بخش از هستی‌ام لم‌یزرع مانده است که آدم‌ها دیگر فرصت پرداختن به شادی‌های لحظه‌ای یا ایجاد پیوندهای واقعاً عمیق دوستی را ندارند. خدمت بی‌مزد و منت، کرامت و بخشندگی، معنایی ندارد. انسان‌ها دیگر شیوه‌های هم‌دلانه‌ی رابطه را نمی‌شناسند. زیرا فرصتش را ندارند. روابط یا در سطح حرفه‌ای یا روشنفکری‌اند. نادرند لحظاتی که انسان‌ها با هم دلی‌ای بی‌چشمداشت، فارغ از ملاحظات اجتماعی - حرفه‌ای، به هم رسند. همه‌جا به مبالغه در کاربرد قوای مغزی، به موفقیت، به اسطوره‌ی «باهوش‌ترین»، به اسطوره‌ی کارآمدترین، برمی‌خوریم.

هر قدر که فرهنگ غربی در تحلیل واقعیات و در دل‌مشغولی بیمارگونه‌اش به رده‌بندی کردن همه‌چیز و فهمیدن همه‌چیز پر از تنوع و تفاوت است، به همان میزان روح و جانش تهی و عاطل و چشم‌انتظار بیان درد دل خویش است. البته از طریق هنر روایت و حکایت حال خود را بیان می‌کند. اما همه‌ی این پدیده‌ها در حاشیه‌ی جامعه باقی می‌مانند. جامعه‌ای که هنر را نیز به کردار همان بازیچه‌هایی که بی‌وقفه تولید می‌کند، مصرف می‌کند.

مثلاً تعطیلات را در نظر بگیرید. تعطیلات به یک معنی، نوعی نگرش «آخرت‌اندیشانه» در کوتاه‌مدت است. ارض موعودی در خدمت انسان از هم پاشیده است. با اندیشیدن به این دوره‌های مرخصی سالانه است که می‌توان به دورانی که خالی از هر محتوای واقعی است، معنا بخشید. تصمیم می‌گیرند که در ماه ژوئیه یا اوت خوش‌بخت باشند. حال چه باید بکنند؟ پس همه با هم به سفر می‌روند و کوله‌بار همه‌ی مشکلات حقیر زندگی روزمره‌شان را نیز با خود حمل می‌کنند. در تعطیلات به ارض موعود می‌رسند، منتها به جای آن که واقعاً به آزادی رسند و به دیگر حالات هستی دری بگشایند، در طمع حریصانه‌ی به چنگ آوردن غنیمت دیگری هول و ولا می‌زنند؛ طمع

مهارناپذیر خوش گذراندن و خوش بخت بودن کامل. و سختگیری مرخصی‌بگیرها در احقاق حقشان برای داشتن «خوش‌بختی» ای که به این صورت و از برکت عرق جبین به دست می‌آید، مانند پیشرفت حرفه‌ای، خود موفقیتی دیگر است. گذراندن تعطیلاتی بهتر از همسایه، به معنای به دست آوردن موفقیت بیش‌تر در استفاده از مرخصی است.

به نظر شما می‌توان از انحطاط غرب سخن گفت؟

خیر. من تا این حد به انحطاط عقیده ندارم. بیش‌تر به دوره‌های توقف و به جهش‌های کمابیش موفقیت‌آمیز فکر می‌کنم. وقتی که صندوق پاندورا را می‌گشاییم، باید منتظر واکنش‌های زنجیره‌ای و پی‌درپی آن باشیم. باید نتایج آن را نیز تحمل کنیم. کاری از دستمان برنمی‌آید. باید با بهره‌ای فراوان از تخیل، از عهده‌ی بحران برآمد. به نظر من، تاریخ غرب به صورت ادواری است که از یک دوره‌ی فترت، به دوران بازآغازی می‌رسد. به علاوه غرب همواره در بحران بوده است و این، وجه تمایز آن از دیگر فرهنگ‌های سیاره است. اما امروزه مشکلات غرب دیگر تنها به غرب منحصر نمی‌شوند. بلکه به مشکلات سیاره بدل شده‌اند. مشکلات ما نیز هستند. و فایده‌ی این دوران در همین است که این بحران تنها با هم‌گرایی کوشش‌ها از همه‌ی جوانب حل خواهد شد. در روزگار ما هیچ‌کس نمی‌تواند دیگری را نادیده بگیرد. منزوی کردن و انزوا جستن، خودمحوری اینان، و تبارمداری آنان، نه‌تنها حساسیت‌های انسان امروز را مستور و محجوب می‌سازد، بلکه از نظر اقتصادی نیز بازده ندارد. و به همین دلیل «بازده» نداشتن است که سرانجام روزی حل خواهند شد. مگر آن که انسان‌ها با توافقی جمعی و خاموش، تصمیم بگیرند که همه‌چیز را در یک خودکشی سیاره‌ای از میان ببرند؛ چیزی که، بگویم و بگذرم، به همان اندازه امکان‌پذیر است.

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

گمان می‌کنید که بتوان از «فرهنگ شرقی»، به همان معنایی سخن گفت که از «فرهنگ غربی» دریافت می‌شود؟

فرهنگ‌های غیرغربی پیرامونی، دیگر تمدن‌هایی جداگانه نیستند. دیگر در مدار تاریخ خودشان نمی‌گردند. زیرا تمدن خلّاق نخواهد بود، مگر آن که خود را مرکز جهان بدانند، که نوعی منظومه از خود بیرون دهد. در زمانه‌ی ما، دیگر مراکز ارزش‌سازی وجود ندارند. تنها مراکز اقتصادی چون نیویورک، توکیو، و شاید به زودی برلین وجود دارند و حومه‌ها. در گذشته، تمدن‌های بزرگ بر حسب ضرباهنگ تاریخی خود می‌زیستند و هر یک خود را مرکز جهان می‌انگاشتند. بدین‌گونه تمدن چینی، تمدن هندی، و تمدن یونانی وجود داشت. اما همه‌ی این تمدن‌ها اکنون فروریخته‌اند. در این باره، فرنان برودل (Fernand Braudel) می‌گوید که مراکز جاذبه بر حسب آن‌چه او «اقتصاد - جهان» (Weltwirtschaft, économie-monde) می‌نامد جابه‌جا می‌شوند. ما از مرکزی به مرکز دیگر می‌رویم؛ ونیز، آنورس، آمستردام، لندن، و سپس نیویورک.

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

در زمانه‌ی ما اگر هنوز شرقی وجود داشته باشد، در غیاب حضور مؤثرش در جغرافیای فنی - اقتصادی جهان ما، در آن خلیقاتی حضور دارد که بیان‌گر *ورا* - واقعیت (méta-réalité) جهانی است که در محدوده‌ی «سرزمین‌های وجودی» انسان قرار دارد و این *ورا* - واقعیت ترنم روانی انسان غیر غربی را موزون می‌کند. این «فضاهای درونی» و عادات و آدابی که نشان‌گر بروز خارجی آن‌ها هستند،

بقایای نوعی شیوه‌ی بودندند که هنوز از نظر محتوای انسان‌شناختی خود بسیار غنی بوده و سزاوار حفظ و حمایتند. زیرا حامل چیزی هستند که از انسان مدرن، به طریقی بی‌رحمانه گرفته شده است. اما چگونه می‌توان آن‌ها را در کل دایره‌ی هستی از نو جمع آورد و جا انداخت؟ من این را نمی‌دانم. به‌علاوه غرب، روبه‌رو شدن روزانه با آن را - گیرم در سطح مهاجرت‌ها - در درون خاک خود آغاز کرده است. زیرا مگر مهاجرت چیزی غیر از محوطه‌ای از سرزمین وجود با حساسیتی متفاوت و ناهمگون است که در درون اردوگاه یکدست جمهوری لائیک محصور گردیده است؟ آن‌چه مایه‌ی زحمت غربی‌هاست، آن است که مهاجران درک دیگری از واقعیت، و خلیقات دیگر و عادات دیگری دارند که بیان‌گر *ورا* - واقعیتی متفاوت با نظام همگن و لائیک جوامع غربی است.

حال چگونه با این دوزمانگی (دوتاریختی) می‌توان کنار آمد؟ چگونه می‌توان با زمانه و بیرون از زمانه بود؟ به بیان دیگر، چگونه می‌توان در دو مرتبه زیست؟ پاسخ ابدی هند را در بهاگوات - گیتا بشنویم: «اخلاق کار بی‌چشمداشت.» اما نمی‌توان از ساکنان سیاره خواست که یک‌شبه حکیم و فرزانه شوند. این امری ناممکن است. اما شاید بدین صورت ممکن باشد که ضمن آن که هوشیارانه از بار زاهدانه‌ی کار بی‌چشمداشت می‌کاهیم، از خود بپرسیم که چگونه می‌توان فعال بود، کار کرد، نان خود را به کف آورد، میوه‌ی کار خود را چید، و در عین حال هوشیارانه آگاه بود که زندگی تنها در کار خلاصه نمی‌شود، که اقلیم‌های دیگری از هستی وجود دارند، صداهای دیگری هستند که ما را می‌خوانند. اگر بتوانیم دامن زندگی را در این بعد به چنگ آریم، به گمان من به جای خود پیشرفتی عظیم کرده‌ایم. لبه‌ی تیز حرص گرد آوردن غنائم را کند کرده‌ایم.

در واقع، زمان‌مندی غربی دارد همه‌ی شکل‌های دیگر زمان‌مندی را در جهان در هم می‌شکند.

آری. این سرنوشتی تقریباً محتوم است! اما نباید آن را در زمینه‌ی دوارزشی (dichotomie)، که غرب را در برابر بقیه‌ی جهان قرار می‌دهد، نگریم. این غرب نیست که شکل جهان را عوض کرده است. بلکه جهش فوق‌العاده‌ی انسان/اندیشه‌ورز است که در سحرگاه انقلاب صنعتی به وقوع پیوست و این جهش، از طرفی در منطقه‌ی فرهنگی معینی که همان اروپای غربی باشد رخ داد؛ درست همان‌گونه که انقلاب نوسنگی حدود ده هزار سال پیش در مناطق دیگر سیاره اتفاق افتاد و نیز همان‌گونه که میمون‌های انسان‌نما در قاره‌ی آفریقا ظاهر شدند. بشریت، همان‌سان که جهش‌های قبلی‌اش را جذب کرده است، باید بتواند این جهش تازه را - که از آن‌جا که ما ساکنان سیاره‌ی مادر هستیم از آن ما نیز هست - درونی کند.

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

بی‌چنین جهشی، پدیده‌ی علم، و پیشرفت‌های حیرت‌آوری که در سایه‌ی آن به دست آمد، هرگز وجود نمی‌داشت. شاید همچنین، بی‌چنین جهشی این بی‌عدالتی عظیم روانی - اجتماعی که سیاره را ویران کرد و تمدن‌های دیگر را نابود ساخت و سنخ نوینی از انسان آفرید که با حرص توسعه‌خواهی و شهرت فتح به شوق می‌آید، پیش نمی‌آمد.

واقعیت آن است که دیگر فرهنگ‌های بزرگ سیاره در این پدیده شرکت نجستند. بلکه آن را بسیار دیر و با فاصله‌ی چندین قرن دریافتند. در حال حاضر، جذب آن برایشان دشوار است. اما درام در این‌جاست: راه دیگری در پیش ندارند. زیرا همان‌گونه که گسترش این

پدیده بازگشت‌ناپذیر است، جذب آن نیز چنین است. آه‌های ما بر ویرانه‌های سوخته‌ی روزگار گذشته از حسرت و دل‌تنگی مان برمی‌آیند. بنابراین باید خودمان را با آن وفق دهیم. همان‌گونه که در گذشته با جهش‌های پیشین در تاریخ بشریت درآمیختیم، از این دیدگاه، این جهش، ملک طلق غرب نیست، بلکه سرنوشت بشریت نیز هست. از همین روست که تقابل شرق و غرب دیگر معنایی ندارد جز آن که بخوایم بلوک‌های یکپارچه‌ی معرفتی - به گونه‌ی سنخ‌های آرمانی وبری - به وجود آوریم.

اما آیا شرق به‌راستی وجود دارد؟ مقصودم آن است که شرق، به عنوان مایه و تصور، خود بخشی از عالم خیال غربی است که در رؤیاهای نویسندگانی چون شاتوبریان و ماجراجویانی چون لارنس آفریده شده است. به‌علاوه از نقاشی‌های شرقی قرن نوزدهم تا اکتباس‌های متعدد هالیوودی، از افسانه‌ی معروف هزارویک‌شب، از شرق آشفته‌بازار به شرق افسانه‌ای می‌رسیم که چون چاشنی‌ای شهوانی - فولکلوری به کار می‌رود.

تصور می‌کنم که باید از شرق‌ها، و نه از شرق واحد سخن گفت. زیرا شرق عربی، شرق ایرانی، شرق هندی، شرق چینی، و شرق ژاپنی وجود دارند که با یکدیگر تفاوت بسیار دارند. همان‌گونه که پیش‌تر گفتم، محیط زیست این «شرق»، به عنوان معماری فرهنگی، به دست امواج دمام مدرنیته ویران و قطعه‌قطعه شده است. یعنی که علی‌رغم تفاوت‌های عظیم این جهان‌ها و ویژگی‌های فرهنگی‌ای که چینی را از ژاپنی یا از هندی متمایز می‌سازد، شاید نوعی شیوه‌ی بودن وجود دارد که شاخص مشترک همه‌ی این شرق‌هاست. همچنین ضرباهنگ خاصی در قبال طبیعت و زندگی وجود دارد که پژواک آن را می‌توان نزد چینی، ژاپنی، ایرانی، و هندی بازیافت. اما در مورد شیوه‌ی نگرش غرب به شرق، باید گفت که شرق همواره «خویش‌تن دیگر» غرب بوده است. غرب همواره شرق را به گونه‌ی خویش‌تن غریب خود، خواب دیده است. غرب حتی در چم و خم این خوابی که اندکی شکل عوض کرده است، تمامی یک جغرافیا را ساخته است. زیرا که هر بار که از شرق نزدیک، شرق میانه، و شرق دور سخن می‌گوییم، باید تعیین کنیم که این شرق به که «نزدیک» یا در «میانه» کجا، یا از که «دور» است. در این‌جا تصور نزدیکی یا دوری خاک‌ها بر حسب قطب بنیادگذاری است که همان غرب است. اما اگر از آن‌طرف به ماجرا نگاه کنیم، همه‌چیز عوض می‌شود: ایران برای هند، و هند برای چین، و چین برای ژاپن، غرب می‌شوند. بنابراین این جغرافیا ساخته و پرداخته‌ی خیال غربی است. زیرا غرب خود را مرکز و ناف جهان می‌دانست و حومه‌ها را دایره‌هایی هم‌مرکز نسبت به این کانون مشعشع جهان می‌شمرد.

به‌علاوه این که اکثر فیلسوفان یونان در آسیای صغیر و در شهرهایی چون افه‌سوس، میله‌توس، و غیره، یعنی در شرق به دنیا آمده‌اند، امری حیات‌آور است. این امر بدان معناست که این‌ها فیلسوفان شرقی نبوده‌اند، اما با فرهنگ‌های شرق در تماس بوده‌اند.

یونانیان، ایران و مصر را بسیار خوب می‌شناختند. حتماً این جمله‌ی مشهور کاهن مصری را درباره‌ی سولون، که افلاطون نقل می‌کند، شنیده‌اید: «سولون، سولون، شما و یونانیان دیگر، شما همواره کودکانید، یونانی پیر؟ هرگز.» یعنی که یونانیان حافظه‌ای کوتاه دارند و تبارشناسی خود را که باید به مبدأ زمان برسد نمی‌شناسند. عبارت بالا که افلاطون در ذمّ یونانیان به کار برده است، نشان‌دهنده‌ی این واقعیت است که یونانیان نه تنها دیگران را به خوبی می‌شناخته‌اند، بلکه نسبت به خودشان نیز نگاهی انتقادی داشته‌اند. آنان سخت مجذوب شاهنشاهی ایارن بودند. بخش عظیمی از اطلاعات ما درباره‌ی پارسیان، از تاریخ‌های یونانی به دست آمده است. اسکندر از زمان کودکی‌اش با لالایی آرمان امپراتوری ایران به خوب می‌رفت. پس از فتح ایران، اسکندر پیش از آن که ایرانیان را یونانی‌مآب سازد، خود ایرانی‌وار شده بود.

آیا فکر می‌کنید یک راه فرهنگی اصلی وجود دارد که بقیه‌ی فرهنگ‌ها از آن منشعب شده‌اند؟

خیر. من چنین فکر نمی‌کنم. من فکر می‌کنم که فرهنگ‌ها با هم تفاوت دارند، و چه بهتر. روابطی که بر شیوه‌های معرفتی و شیوه‌های بودن حکم‌فرما هستند، متنوعند و از زیرساخت‌های متافیزیکی بهره‌مندند. از این منظومه تا آن منظومه، نگاه عوض می‌شود. ادراک‌هایی که از زمان، از فضا، از علیت وجود دارند، بر حسب جهان‌های مختلف، متفاوتند. از این روست که با شکاف میان تمدن‌ها روبه‌رویم. با

این همه، ارزش‌های عام و جهان‌شمول وجود دارند که زاده‌ی فرهنگ غربی، و در نتیجه، مدرنند و نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت. مانند حقوق‌بشر، حق شرکت در حکومت پارلمانی و آزادی‌های مدنی و سیاسی. همه‌ی این عقاید از تحولی برآمده‌اند که در غرب رخ داده است و ثمر حکومت لائیک و زایش سوژه - شهروند، به مثابه‌ی منبع حق و خودمختاری و مفهوم حاکمیت مردم و غیره‌اند.

در روزگار ما این عقاید دستاوردهای مدرنیته‌اند. ما به هر فرهنگی که متعلق باشیم، نمی‌توانیم نسبت به این دستاورد عظیمی که به خیر عام و میراث تمامی بشریت بدل گشته است، بی‌اعتنا بمانیم. واقعیت حق رأی دادن، واقعیت پایان دادن به حکومت استبدادی خودکامه، و واقعیت به دست گرفتن سرنوشت خویش، حق فسخ‌ناپذیر انسان روی زمین، از هر ملیت، کشور، یا فرهنگی است. حقوق‌بشر چینی یا حقوق‌بشر هندو وجود ندارد. فقط حقوق‌بشر، همین و بس، وجود دارد. علم بورژوازی، آن‌گونه که کمونیست‌ها در گذشته از آن می‌گفتند، وجود ندارد. هرچه هست، تنها و تنها علم است. در عوض، آن‌چه باید با نقشه‌برداری جدید از معرفت‌شناسی جهان آمیخته شود، زبان اساطیری - شاعرانه‌ی روح است که در زمانه‌ی ما به غیبت کبرا دچار آمده است که گرچه دستاورد بشریت در عصری دیگر بوده است، در نقشه‌ی وجودی هستی، اکنونیتی بی‌زمان دارد.

اما اگر بپذیریم که غرب، جهانی است، آیا باید به این برگردیم که بگوییم تاریخ، تنها غرب است؟

به یک معنا، می‌توان گفت که از قرن شانزدهم و هفدهم به بعد، تاریخ غربی می‌شود. از لحظه‌ای که طرح جهان‌شمول رسالت متمدن‌سازی (mission civilisatrice) افکنده می‌شود، که از طریق جنگ‌های استعماری توسعه می‌یابد و سپس همه‌ی قاره‌ها را تسخیر می‌کند و منظره‌ی فرهنگی جهان را زیر و رو می‌کند و در تمدن‌ها نفوذ می‌کند، می‌توان گفت که این طرح عظیم «مدرنیته» دیگر به تحوی گسترده در واقعیت‌ها استقرار یافته است. گیرم که در سطح تفکر و عادات با مقاومت بسیار و نبردی پس‌رونده (arrière-grade) روبروست. بنابراین در پی فتح‌ها، عقایدی وجود دارند که می‌آیند، مستقر می‌شوند، ریشه می‌دوانند، و حتی سرانجام رنگ محلی می‌یابند. با در نظر گرفتن این وضعیت است که من مفهوم «مناطق التقاط» (zones d'hybridation) را پرورانده‌ام؛ مناطقی که معجونی از عقاید آشتی‌ناپذیرند و نتایجی که از آن‌ها به دست می‌آید نیز همیشه چنان مساعد نیست. به این معنا، به گمان من وظیفه‌ی تفکر آن است که ملقمه‌ها را از هم سوا کند، از هم بازگشاید، و هر یک را در زمینه‌ی ویژه‌ی خود بگذارد. در صورت امکان، پل‌های ارتباطی به وجود آورد و سرانجام، نقاط بست و پیوست آن‌ها را - اگر وجود داشته باشد - نشان دهد. واقعیت آن است که ما از در پستی وارد تاریخ شده‌ایم. اما این مانع نمی‌شود که در آن شرکت فعال نداشته باشیم. هر قدر که من به این مسائل بیش‌تر می‌اندیشم، بیش‌تر درمی‌یابم که آینده‌ی سیاره‌ی ما به سازش شمال و جنوب بستگی دارد.

در این صورت آیا نباید مفاهیم مدرن و غرب را از هم جدا کرد؟

اما این دو مفهوم، چنان به هم مربوطند که تفاوتشان به نظر من بسیار جزئی می‌آید. به‌علاوه این مسأله‌ی اندازه است. طبیعتاً «مدرن‌سازی» با «غربی کردن» مترادف است و «غربی کردن»، جهش‌های تکنولوژیکی را القا می‌کند.

از لحظه‌ای که مدرن‌سازی، غربی کردن، و تکنولوژی وجود دارند، و بخش جدایی‌ناپذیری را در منظره‌ی اجتماعی - فرهنگی ما بر عهده می‌گیرند، مسأله دیگر آن نیست که با جست‌وجوی برون‌شدهای کاذب، از واقعیت طفره رویم. یعنی از آن بگریزیم یا خود را به وجد رختوناک اوهام مذهبی بسپاریم. بلکه مسأله عبارت از جدا کردن امور عمومی از خصوصی، و امور مذهبی از دنیوی است. می‌دانیم که در جامعه‌ی سنتی، این فضاها در هم تداخل دارند. اما امروز، به دلیل دخالت مدرنیته، دیگر نمی‌توانند از همان جامعیت و شمولیت برخوردار باشند. جا افتادن دوباره‌شان در نظامی اندام‌وار و جدید، تنها از طریق چم‌وخم‌های دیگر، از طریق روندهای دیگر ویژه‌سازی انجام می‌گیرد. این محیط‌زیست فراگیر (écologie holistique) - منظورم ارتباط دادن به اموری است که به سبب تجدد از هم گسیخته‌اند - دیگر تنها دامن‌گیر ما نیست. بلکه به گمان من، به انسان سیاره، به طور عام مربوط می‌شود. گمان می‌کنم که قبل از آن که به محیط‌زیست

فراگیر برسیم، این جداسازی در روزگار ما بسیار ضروری است. حتی اگر برای نجات بازمانده‌ی میراث فرهنگی ما باشد. این میراث، از یک نظر سرمایه‌ی نمادی و روحانی ماست و جای آن در نظام معنوی ما، مانند مقام محیط زیست در نظام طبیعی کره‌ی زمین است. در برابر تغییرات عظیم ناشی از طوفان‌ها و انقلاب‌هایی که همه‌ی برجستگی‌های زندگی را مسطح می‌کنند، باید به حفظ و نگهداری فضای سنتی اندیشید و در عین حال، از افسون‌زدایی آن جلوگیری کرد. باید آن را در محیط خاص خودش حراست کرد و برای انجام این امر، باید آن را خاص و خصوصی کرد. یعنی از قلمرو عمومی تخلیه نمود.

نقش فریب

اما من تردید دارم که نمادهای مذهبی بتوانند در فضای خصوصی مدت زیادی دوام آورند.

این نمادها، تا زمانی که بهره‌برداری نشده‌اند، تا زمانی که مصرف نشده‌اند، تا زمانی که از شدت استعمال نخ نما نشده‌اند، به خوبی دوام خواهند آورد و در میان امواج متلاطم زندگی مدرن، به «حریم‌ها»، به پناهگاه‌ها، و به حریم‌های تأمل بدل خواهند شد. چنین است که در کشورهای اسلامی، در طی دهه‌های طولانی، ارزش‌های معنوی توانسته‌اند در محیط خود و در برابر لائیسیتیه‌ی در حال رشد که فضای عمومی را در میان می‌گرفت، حفظ شوند و دوام یابند. این جدایی هیچ‌گاه به مذهب غرض‌نورزیده است. برعکس، به مذهب فرصت داده است که گسترش یابد و حتی در جایگاه ویژه‌ی خود، از خود بارگیرد. امروز، به دلیل هم‌زیستی فضاهایی که از نظر تاریخی با هم فاصله دارند، مذهب امری خصوصی خواهد شد. زیرا که به طور کلی، با رابطه‌ی ما با یک فرهنگ معنوی معین، با آشنایی ما با زبان نمادین آن، و با دستیابی ما به نظام مستور آن سروکار دارد. خلاصه آن که پیوند شخصی ما را با ارزش‌های عظیمی که نسل به نسل به ما رسیده‌اند، آشکار می‌کند. البته مادر جهانی به کلی فروپاشیده و تکه‌تکه زندگی می‌کنیم که در آن همه‌ی تفاوت‌های فرهنگی با هم یک‌کاسه شده است و نتیجه‌ی آن، امکان فتح باب به دیگر اقلیم‌های وجود است. انسان می‌تواند معاش معنوی‌اش را در آیین بودا، در طریقه‌ی هندو، و حتی نزد شمن‌های آمریکایی بومی بیابد؛ و چرا که نه.

انسان امروز، از طیف گسترده‌ای از امکان و انتخاب بهره‌مند است. می‌تواند به آسانی از یک منطقه‌ی معنوی به منطقه‌ای دیگر بلغزد، از حافظه‌های دیگر استفاده کند، از آن‌ها مایه بگیرد، غنا یابد، و این مانع از آن نمی‌شود که شخص رابطه‌ی ویژه‌ی خود را با فرهنگ خود، اگرچه در سطح تصاویر و خاطره و خیال، حفظ کند. میراث تخیلی تنها بر فرهنگ اثر نمی‌کند. بلکه خلیات و اطوار ما، آیین‌های مربوط به قدرت و روابط اجتماعی ما را نیز تعیین می‌کند. از این روست که پیوند زدن یک رژیم سیاسی به یک بدن اجتماعی، که تجربه‌ی تاریخی‌اش محصول روندی به کلی متفاوت است، خوب نمی‌گیرد. زیرا هر فرهنگی تخیل سیاسی خود را دارد و برای نشا کردن تنوع تازه‌ی حکومت باید هم به این داده‌های ناخودآگاه توجه کرد و هم پیشاپیش زمین را برای دریافت و پرورش آن آماده ساخت. وگرنه شاهد التقاط‌هایی از آن دست که در کشورهای جهان سوم از خاک بیرون می‌آورند و پا می‌گیرند خواهیم بود.

بنابراین نباید بین مذاهب بزرگ توحیدی - که بنا به تعریف، جوامع اعتقادی بزرگ جهان را تشکیل می‌دهند - و مذاهب باطنی یا عرفانی، تفاوت قائل شد؟

می‌دانید، همه‌ی مذاهب‌های جهان یک جنبه‌ی بیرونی دارند که همان قانون است که با عامه‌ی مردم سروکار دارد و روابط فرد را با جامعه و قدرت تنظیم می‌کند و یک جنبه‌ی باطنی، که همان اشراف به مراتب قدسی مذهب است. که این در اختیار خصوص است. همه‌ی مذاهب بزرگ توحیدی، جنبه‌ی باطنی خود را نیز دارند. اما در میان سه دین توحیدی بزرگ جهان، به نظر من، جنبه‌ی باطنی مسیحیت - گیرم تنها در سطح آموزه‌های مسیحی - قوی‌تر از بقیه است. زیرا در آن آیین، به رستگاری با انگاره‌ی منجی کامل، که خود مسیح است، منطبق و یکی است. در جامعه‌ی اسلامی شریعت حضور مطلق دارد و به‌علاوه بر جامعه ترمز می‌زند. اما از سوی دیگر، می‌دانیم که عارفان در برابر شرع رفتاری آزادانه‌تر و گاه بسیار گستاخانه در پیش می‌گرفتند. در تاریخ اسلام، به‌ویژه در ایران، همواره نوعی مخالفت کم و

بیش علنی میان اهل طریقت یا معتقدان به مذهب باطنی و اهل شریعت یا علمای محتسب وجود داشته است. چنان‌که گویی با دو سنخ وجود سر و کار داریم: وجود اصیل و وجود ظاهری. من شخصاً معتقدم که در روزگار ما، تنها می‌توان معنوی بود.

اما با وجود این، سه مذهب بزرگ توحیدی همچنان قدرت دارند که به جای ایدئولوژی‌های سیاسی که در معرض نابودی هستند، بنشینند و هستی انسان و جهان را به هم پیوند بزنند.

آری، و این پدیده‌ای است که من آن را «ایدئولوژی‌زدگی سنت» (idéologisation de la tradition) می‌نامم و بسیار مهم است. من آن را به تفصیل، در کتاب *انقلاب مذهبی چیست؟* توضیح داده‌ام. همچنین پدیده‌ی انحرافی دیگری را نیز که «غرب‌زدگی ناآگاهانه» (l'occidentalisation inconsciente) نامیده‌ام، برجسته کرده‌ام. زیرا از لحظه‌ای که مدرنیته و زیربنای ساختی‌اش سراسر کوهی زمین را تصرف کرده‌اند، همه‌ی ما در کندوی چنین نظامی گیر افتاده‌ایم. از آن رهایی نداریم. از لحظه‌ای که بنیادگرایان راه‌حل‌های یدکی را عرضه می‌دارند، در ناخودآگاه خود و شاید حتی به ناخواست خود، همان ابزارهای نظری را به کار می‌گیرند که ایدئولوژی‌های مدرن غربی برای ما تدارک دیده‌اند.

مسئله‌ای که امروز مطرح است، آن است که مذهب روز به روز بیش‌تر به گونه‌ی تنها وسیله‌ی اثبات هویت فرهنگی تمدن‌های سنتی - که به نظر می‌رسد در برابر روند مدرنیته در معرض نابودی‌اند - تبدیل می‌شود.

این، به دلایل متعدد، صحیح است. نخست آن که همه‌ی ایدئولوژی‌های بزرگ غربی ورشکسته‌اند. مارکسیسم تا همین چندی پیش نوعی نوش‌دارو بود و حال می‌دانیم که چه بر سرش آمده است. به علاوه مسائل ناگشودنی که تمدن‌های مذهبی سنتی بدان‌ها گرفتارند، از چنان وسعت و دامنه‌ای برخوردارند که این تمدن‌ها نه می‌توانند گستره‌ی واقعی نتایج آن‌ها را بسنجند و نه قادرند تأخیر تاریخی خودشان را جبران کنند. به عبارت دیگر، چنین پرشی از نظر روان‌شناختی برایشان غیرممکن است. پس می‌کوشند تا میان‌بر بزنند. در گذشته، این میان‌بر مارکسیسم بود که به نحوی معجزه‌آمیز، نادیده گرفتن چنین تأخیری را مجاز می‌ساخت و امروز پندار مذاهب است که نقش و نسخه‌ی معجزه شده است.

اما آیا این موضوع استراتژی سیاسی و اقتصادی مذهب در برابر جهان مدرن هم چنین نشانه‌ی رابطه‌ی تازه‌ای میان انسان و امر قدسی نیست؟

خیر. امر قدسی حتی بیرون از دایره‌ی مذاهب نیز وجود دارد. می‌دانید، امر قدسی الزاماً امری اخلاقی نیست. به یاد دارم که زمانی در مشهد با پل ریکور، که برایش احترامی فوق‌العاده قائلم، گفت‌وگویی داشتیم. از مذهب می‌گفتم. ریکور به عنوان فیلسوف پروتستان، دیدی اخلاقی به مذهب داشت. به گمان من، مذهب ضرورتاً اخلاقی نیست. زیرا از نظر مذهب، انسان می‌تواند هم مؤمن واقعی باشد و هم گناه‌کار. انسان می‌تواند با امر الهی، فارغ از همه‌ی رده‌های کلامی - اخلاقی، رابطه‌ای محرم برقرار کند. به یاد دارم که به ریکور پیشنهاد کردم که به زیارت حرم امام رضا برود. زیرا آن‌جا محیط مطلوبی برای تجربه‌ی هیبت (tremendum) یا درد تقدس در مستقیم‌ترین شکل بیانش بود. فردای آن روز که دوباره ریکور را دادیم، به من گفت که از این جنبه از مذهب به کلی غافل بوده است. حتی غیبت الوهیت می‌تواند شکل منفی‌ای از قدسیت باشد. گمان می‌کنم که حتی اگر عمر همه‌ی مذاهب جهان به سر رسد، این تجربه هرگز از روی زمین محو نخواهد شد. این تجربه‌ای است که در اعماق جان انسان ریشه دوانده است.

همه‌ی مسئله‌ی جهان فروپاشیده‌ی ما آن است که بتوان فضاهای نامتناجس قدسی و دنیوی را تنظیم کرد و از برخورد خصم‌آمیزشان جلوگیری نمود، به نحوی که هر یک مکان خاص خود را بیابد.

اما چگونه می‌توان فضاها را در جهانی مانند جهان ما، که در آن هیچ‌گونه معماری ذهنی قومی‌ای وجود ندارد، تنظیم کرد؟

این کار بسیار دشواری است. من این را می‌پذیرم. زیرا که ما در دوراهی فروکاستن‌ها (réductionnisme)، از هر دو سو، قرار داریم. در یک سو فضای این‌جهانی را داریم که از همه چیز تقدس‌زدایی می‌کند و همه چیز را به سطح لائیسیت‌ت‌نزل می‌دهد و در سوی دیگر مذهب را داریم که می‌خواهد به عقاید غیرقدسی، از نو تقدس بخشد و از آن‌ها شبه‌خدایان غول‌آسا به دست دهد. بدین‌سان به یک نوع از خودبیگانگی مضاعف دوسویه می‌رسیم. می‌دانم که هنوز نمی‌توان راه‌حلی برای مسأله به دست داد. و من در این‌جا تنها آرزویی را بیان می‌کنم که خوب می‌دانم که برآورده شدنش نیازمند وقت و کوشش بسیار است. با وجود این گمان می‌کنم که منطقی‌ام، سرانجام ما را به تنظیم فضاها و ادار خواهد کرد. زیرا واقعیات بسیار لجوجند و پابرجاترین آرزوهای ما را نقش بر آب می‌سازند.

پاسخ شما مرا به یاد داستانی می‌اندازد. زمانی در سفرم به هند، سوار تاکسی شدم. نمی‌دانم به چه دلیل با راننده‌ی تاکسی که هندوی مؤمنی بود، به گفت‌وگو درباره‌ی مذهب پرداختم. اما در نهایت، از سخنان وی چیزهای بسیاری درباره‌ی زمان‌مندی مذهبی عقاید آموختم. راننده‌ی تاکسی به من گفت: «می‌دانید، من دو معبد دارم. یکی معبدی است که در محله‌مان است و یکشنبه‌ها برای عبادت به آن‌جا می‌روم و دیگری تاکسی من است.» این پاسخ راننده‌ی هندو مرا تکان داد؛ به‌ویژه که خود را در محاصره‌ی نهادهای مذهبی که با عود عطرآگین شده بودند می‌یافتم که به این مسافرکش موتوری که مرا در زمان و در مکان حرکت می‌داد، حال و هوایی جاودانه می‌بخشید. مثال این راننده‌ی تاکسی را برای این آوردم که رابطه‌ی دوسویه‌ی انسان شرقی را با عالم قدسی و خاکی نشان دهم. زیرا ما در برابر انسانی قرار داریم که راننده‌ی یک ابزار تکنولوژیکی مدرن است و در عین حال، رابطه‌اش با عالم قدس چنان قوی است که با وسیله‌ی نقلیه‌اش، که گمان می‌برد آن را رام خود کرده است، شکل دیگری از رابطه‌ی معرفت‌شناختی را برقرار کرده است. اما همه‌ی مسأله در انجاست که بدانیم اگر این راننده‌ی تاکسی رابطه‌ی خود را با عالم قدس قطع کند و به مصرف‌کننده‌ی ساده‌ی یک وسیله‌ی تکنولوژیکی مدرن بدل شود، تا کجا می‌تواند در معنای تخیل کلمه، هندی باشد.

اول این که راننده‌ی تاکسی شما در هند، یعنی در یک نظام کم و بیش دموکراتیک زندگی می‌کند. او احتمالاً در انتخابات شرکت می‌کند. بنابراین به نحوی تقسیم دو حوزه را پذیرفته است. از یک سو زندگی شخصی خود را دارد، دو معبدش را دارد (که یکی تاکسی و دیگری معبدی است که برای عبادت به آن‌جا می‌رود)، و از سوی دیگر در زندگی شهرش شرکت دارد. بنابراین یک شهروند نیز هست. و این بیان‌گر همزیستی مسالمت‌آمیزی میان دو شیوه‌ی زندگی است. اما این واقعیت که وی تاکسی خود را به معبد تبدیل کرده، داستان دیگری است که از بعد دیگری می‌آید. به نظر من، این کار او نوعی تقدس‌بخشی دوباره به شیء است که از جان‌باوری (animisme) پیش از تکنولوژی مایه می‌گیرد.

ما همین پدیده را به شکل دیگر در ایران، در پاکستان، و در افغانستان بازمی‌جوئیم. در واقع چه کار می‌کنند؟ شیء، و در این‌جا اتومبیل، زندگی دوم دیرینه‌تری می‌یابد؛ زندگانی‌ای که از سطح باستانی‌تر آگاهی برمی‌خیزد. با استحاله بخشیدن به اتومبیل، با انسان‌گونه کردن آن، با افزودن خرمهره‌هایی که معمولاً برای پرهیز از چشم بد به چهارپایان می‌آویزند، شکل دیگری به شیء می‌دهند. سرآپایش را در اوراد جادویی، در آیه‌های مقدس می‌پوشانند تا از نفوس شوم و تأثیرات پلید در امانش بدارند. یا آن که از آن شیء زنده‌ای می‌سازند (و هندی شما از آن فضای پرستش می‌سازد) که با زندگی‌ای ثانوی که پرت‌تر، خاص‌تر، شدیدتر، و به معنای جادویی کلمه واقعی‌تر است، آرایش می‌شود. یا برای رام کردن شیء آن را به چیزی مقدس تبدیل می‌کنند. میان هستی شیء و خودشان نوعی تعادل برقرار می‌سازند. زیرا شیء، بدون این تغییر شکل کیمیاگرانه، بی‌شک چیزی جداافتاده، خنثی، و بیگانه خواهد بود و نیاز به تملک شیء، به در اختیار خود درآوردن، آن را با دنیای آشنای فضای خیالی خود پیوند زدن، از همین‌جا ناشی می‌شود. راننده‌ی تاکسی شما بنابراین دو معبد دارد؛ معبد متحرک که دنیای درون اوست و در هاله‌ی پرستشی خصوصی قرار دارد، و معبد «رسمی» که یکشنبه‌ها به آن‌جا می‌رود.

گمان می‌کنم که اگر این راننده‌ی تاکسی هندی خود را با عقل‌ابزاری تاکسی‌اش هم‌هویت می‌کرد، نمی‌توانست حامل آن معنای خیال‌هندی باشد که از جامعه، به گفته‌ی لویی دومون، جامعه‌ای کل‌گرا می‌سازند.

با وجود این، راننده‌ی شما، تا آن‌جایی که در خاطره‌ی جمعی آیین هندو - که حضوری سخت نیرومند و مطلق دارد و در مناسک و اساطیر حلول می‌یابد - شرکت دارد، یک هندو است. من در هند زیاد سفر کرده‌ام و غالباً این تصور را داشته‌ام که در این کشور خدایان (تتلیث trimurti یا برهما، شیوا، ویشنو) بیش از وقایع تاریخی دارای واقعی عینی‌اند. همه‌جا حضور دارند و نیز مخاطبان زنده‌ای هستند که با مؤمنان سخن می‌گویند و مؤمنان با آنان گفت‌وگو دارند. و از آن بالاتر، حرکات و اعمال اساطیری این خدایان، هنوز انگاره‌هایی هستند که می‌توانند و می‌باید تقلید شوند تا در سایه‌ی این تقلید، به مبدأ آفرینش زمان ازلی برگردند. پس بدین‌سان، به زمان آفرینش پل می‌زنند. چنان‌که گویی در پگاه آغاز و بازآغازی ابدی، به طرزی خودخواسته باززاده می‌شوند. ضرباهنگ، ضرباهنگی کیهانی است. اسطوره از آفرینش چیزی، از سرآغاز جهان و انسان حکایت می‌کند. هندو با شرکت در اسطوره با آن معاصر می‌شود یا به بیان دیگر، در زمان اساطیری حکایت هم‌حضور است. وی در رویدادهای اسطوره‌آفرین، همان‌گونه که در قربانی آغازین ادوار آفرینش، شرکت دارد.

از سوی دیگر، هند از امپراتوری بریتانیا نهادهای نسبتاً محکمی را به ارث برده است. و شاید هم‌زیستی این دو ساختار به نوبه‌ی خود محکم - یعنی لایه‌بندی اجتماعی هندوئیسم و حکومت سابق بریتانیا - چنین هم‌زیستی را ممکن ساخته است و چنان‌که به نظر می‌رسد، علی‌رغم دوران‌های دشواری که از سر گذرانده، با حفظ هماهنگی‌اش بر جا خواهد ماند. به این ترتیب، خطر بزرگ آن است که این تعادل بر هم خورد تا بی‌آزاری به مهارگسیخته‌ترین خشونت‌ها بدل شود تا مثلاً کارما (قانون کردار) به موتور تقویت‌شده‌ی مبارزه‌ی طبقاتی یا قومی بدل شود و سامسارا (حلقه‌ی باززایی) به صورت استبداد تاریخی برگشت‌ناپذیری درآید. و سرانجام آیین هندو، تمام‌خواه‌ترین اهریمن تاریخ گردد. خطر بزرگ آن است که هندوئیسم به برتری‌طلبی دست یازد، که در این صورت جنگ مذهبی وحشتناکی در خواهد گرفت. به‌علاوه در روزگار ما، نوعی بنیادگرایی هندویی پنهان وجود دارد که بخشی از آن، به عقیده‌ی من، تحت تأثیر مبارزه‌جویی بنیادگرایان اسلامی است. روزی که این دعوای برتری‌جویی و تسلط‌طلبی با یکدیگر برخورد کنند، به یقین فاجعه‌ی واقعی به وقوع خواهد پیوست.

به عقیده‌ی شما، آینده‌ی اساطیر در شرق قدس زوده چه خواهد بود؟

نمی‌دانم. انسان حتی وقتی در جهان قدس زوده زندگی می‌کند، باز همچنان اساطیر را می‌سازد. به گمان من، انگاره‌های بزرگ گذشته و شخصیت‌های والای سنت، حتی در کشورهای بی‌اسطوره، موقعیتی اساطیری یافته‌اند. مثلاً جهان ایرانی را در نظر بگیریم که جهانی است که اسطوره، به معنای دقیق کلمه ندارد یا لاقلاً در گذشته‌ی اسلامی‌اش اسطوره ندارد. اما چنان درام‌های عظیم تاریخی و مذهبی‌ای دارد که شأن اسطوره را یافته‌اند: مانند فاجعه‌ی کربلا و شهادت امام حسین و تمامی درد و رنجی که با آن همراه است. و چنان چهره‌های فاخر فرهنگی - یا شاعرانی - دارد که در طول زمان به مقامی شبه‌اسطوره‌ای دست یافته‌اند؛ فردوسی، سعدی، حافظ، مولانا. همه‌ی این نام‌های والای ادبیات، برای ایرانی همان نقش نمونه‌واری را دارند که خدایان هندی برای هندو دارند. این شاعران بزرگ برای وجدان ایرانی سستی، منظومه‌ای هستند که در روح وی حضور دارند و او آنان را شاعران زمان‌های به سر آمده نمی‌داند. بلکه مخاطبانی می‌داند که از آن‌جا که واقعیت‌های روح او را نمادسازی می‌کنند، می‌توانند او را به سطح زمانی کیفی، که از آن ایشان است، برگردانند. بنابراین این‌ها مخاطبان خاص وی‌اند. حال آن‌که چنین چیزی برای فرانسوی یا انگلیسی وجود ندارد که نزدشان مثلاً فرانسوا ویون^۱ یا چاوسر^۲، به هر حال، شاعران دوره‌های به سر آمده‌اند. من تصور نمی‌کنم که فرانسوی با چهره‌های بزرگ گذشته‌اش همان هم‌دلی را داشته باشد که هندو با اساطیر آفرینشش یا ایرانی با شاعران گرامی‌اش دارد. بنابراین فرهنگ، هنگامی با روح معاصر می‌شود که بتواند در زمان حال نیروی هاله‌ی گذشته را فعال سازد، که این هاله با وجدانی که آن را می‌پذیرد، «هم‌حضور» شود.

¹ Francois Villon (1431 – 1463)

² Geoffery Chaucer (1343 – 1400)

و مشکل تقدس‌زدایی از فضای خیال‌کشوری که هنوز به شاعرانش نگرش اساطیری دارد، از همین جا برمی‌خیزد.

این، بی‌تردید درست است. اما فراموش نکنیم که سالیان دراز بر جهان ایرانی و کشورهای عرب، نشام دوگانه‌ی لائیسیتیه و مذهبی حکومت داشته است. جریان تجدید حیات حدود پایان قرن نوزدهم و به اصطلاح عرب‌ها با «نهضت» آغاز شده و میوه‌هایش را به ثمر رسانده بود. درست است که همواره در درون این کشورها مقاومت‌های فرهنگی وجود داشت، اما بنیادگرایی به معنای کنونی‌اش، تنها پس از سال‌های هفتاد میلادی دست از آستین بیرون آورد. فکر می‌کنم که باید پدیده‌ای استثنایی را که به آن توجهی نشده است نیز در نظر آورد و آن، جنبش فرهنگی سال‌های شصت میلادی در ایالات متحد و در اروپاست، که یک خیزش فعال ضد فرهنگی (Counterculture) در خارج از نظام مستقر بود. این جریان ضد فرهنگ، با شور و شدت تمام، ستایش‌گر رویه‌ی ضد تکنولوژیکی، ضد مدرن، و ضد مصرف بود و در جهت تجلیل ارزش‌های سنتی گسترش می‌یافت. آنچه تئودور روزاک (Theodore Roszak) در کتاب خود به نام «تنهای سرزمین برهوت» (*Where the Wasteland Ends*) درباره‌ی زیان‌های شبه‌اهریمنی تکنولوژی و افراط‌کاری‌های مدرنیته آورده است، مسلماً به مذاق بنیادگرایان مذهبی بسیار خوش‌گوار می‌نماید.

غرب، سبک‌سرانه، با طرح سؤالاتی چون «آیا ما روحمان را از دست نداده‌ایم؟» یا «آیا به مریض پیشرفته‌ی زوال اخلاقی دچار نیامده‌ایم؟» حتی سیر پیشرفت را زیر سؤال برد. و این بر فرهنگ‌های پیرامونی که همواره ارزش‌های فرهنگی غرب را مدل و ملاک تقلید خود می‌دانستند، بی‌تأثیر نماند. پس متفکران این کشورها از خود پرسیدند که آیا تقلید از «غرب»، برگزیدن الگوی غرب، الهام گرفتن از غرب، و تکرار تجربه‌هایی که به نوعی عبث از آب درآمده‌اند، به زحمت انجامش می‌ارزد؟ در نتیجه، سر به لاک خود فرو بردند و از چاه ارزش‌های سنت آب برکشیدند. من گمان می‌کنم که به یک معنا و با قید همه‌ی احتیاط‌های لازم، انقلاب ایران نسخه‌ی اسلامی ضد فرهنگ غرب بود که رو به سوی مخالفت با ارزش‌های تکنولوژیکی مستقر داشت. در جایی نوشته‌ام: «اگر استعمارزدایی سال‌های پنجاه، اعتراضات پایان‌ناپذیر سال‌های شصت، فن‌بیزاری جوانان غربی که طالب سلوک معنوی بودند، و آوارگی جوانان راهی کاتماندو و ضد فرهنگ آمریکایی با همه‌ی موکب ساحران و جادوگران و مرشدان از همه رنگش نبود، این نوستالوژی دریغ‌ناگویی بر ارزش‌های گذشته به وجود نمی‌آمد.^۱» انقلاب ایران سابقه‌ی چنین دوران تدارک و آماده‌سازی‌ای را در پشت سر داشت. کتاب‌هایی که در این دوران نوشته شد - یا دست‌کم رده‌ای از این کتاب‌ها - بر اذهانی که در جست‌وجوی هویت فرهنگی خود بودند، تأثیر می‌گذاشت و آن‌ها را به سوی بازگشت به مبدأ سوق می‌داد.

ناآرامی خلاق ذهن غربی

بنابراین اگر درست فهمیده باشم، می‌خواهید بگویید که غرب‌ستیزی شرقی، آفریده‌ی غرب است؟

آری. دقیقاً چنین است. مثال زنده‌ای را از میان بسیاری مثال‌های دیگر برایتان می‌آورم و آن، تعبیر ساده‌ساز و فروکاهنده‌ی ما از تفکر هایدگر است. درون‌مایه‌های نوستالژیکی چون ویرانی وجودشناختی، جوهر تکنیک، استتار وجود، و غیره، و خلاصه همه‌ی این درون‌مایه‌ها که از بار عرفانی گرانی بهره‌مندند، الهام‌بخش بعضی فیلسوفان ما بوده‌اند و بعضی از آنان می‌کوشند در چهارچوب معرفت اسلامی، به تعبیر این عقاید پردازند؛ چنان‌که گویی در فلسفه‌ی اسلامی ما، کاربست اسامی خدا به دوران‌های مختلف استتار وجود مربوط می‌شده است. خلاصه آن که، همان‌طور که قبلاً گفتم، معجونی از عقاید ناساز و پرکشش به وجود آوردند که همه را به‌راستی شیفته‌ی خود کرد و به‌ویژه نوعی حس امنیت و جمعیت خاطر به وجود آورد که گویا ما در گذشته همه‌چیز داشته‌ایم و اکنون آن‌چه خود داریم از بیگانه‌ی تمنا می‌کنیم. امر انحرافی دیگری که در این زمینه باید خاطر نشان سازم، به کار بستن نقد در جای نامناسب بود. یعنی که برای جامعه‌ای پیش‌صنعتی، نقد پیشرفته و دقیقی را که برای طرح و آشکار کردن تضادهای فرهنگی جامعه‌ی پس از صنعتی است، به کار می‌گرفتند.

¹ Daryush Shayegan, "Fin de siècle et Iran islamique" in *Traverse*, 33-34, Janvier 1985, p170

آنچه مارکوزه (Herbert Marcuse) درباره‌ی انسان تک‌بعدی سال‌های شصت یا درباره‌ی نقصان گرفتن قدرت نفی و در نتیجه اعتراض، یا درباره‌ی لطف‌زدایی از عشق (désublimation de l'eros)، یا درباره‌ی تکنیک (با الهام از هایدگر) می‌گوید، احتمالاً بر قامت جامعه‌ی غرب راست می‌آید، اما به هیچ وجه به قالب جوامع شرقی، که حتی در انحطاط و نفی به چنین سطح پیشرفته‌ای نرسیده‌اند، در نمی‌آید. این نتیجه‌گیری‌های قالبی و خطرناک و ناموجه و بی‌فکرانه، خطر واقعی بر سر راه تفکر انتقادی است که متأسفانه در این کشورها بسیار شکننده و ضعیف است و بی آن که بر گوشه‌ای از معرفت‌شناسی پرتو بیافکند، آن را تار و مبهم می‌سازد و از آنجا که وسوسه‌ی آن بسیار قوی است، پندارهای رؤیایی و خیالاتی‌ترین توهمات را می‌آفریند. از این روست که من همیشه گفته‌ام که تفکر هایدگر، جدا از بار تاریخی فلسفه‌ای که بر بنیاد آن استوار است و آن را موجه می‌سازد، برای کشورهای ما بسیار خطرناک است. زیرا به طرز محتمل، به اسطوره‌ای کردن خرد می‌انجامد.

خود شما هم در دورانی، تحت تأثیر هایدگر بوده‌اید.

درست است. زمانی سخت تحت تأثیر هایدگر بودم. من همان‌گونه که دوره‌ی گنونی داشته‌ام، دوران هایدگری نیز داشته‌ام. همان‌قدر که شیفته‌ی زیر و بم‌های وجودی تفکر او بوده‌ام، مجذوب گفتار او درباره‌ی مرگ و درباره‌ی استتار وجود بوده‌ام. نیز درست است که من هم چون بعضی روشنفکران، در این نهضت بازگشت شرکت داشته‌ام. زیرا در کتاب *آسیا در برابر غرب*، این هر دو جنبه را می‌توان مشاهده کرد: یکی شیوه‌ی بسیار انتقادی از ساخت‌گشایی، و دیگر جنبه‌ی نوستالژیک آن است. و در ضمن فراموش نکنیم که فصل «تاریک‌اندیشی جدید»، که نتیجه‌گیری کتاب *آسیا در برابر غرب* است، دو سال پیش از انقلاب ایران نوشته شده و درون‌مایه‌های نوستالژیک را که در کتاب طرح شده‌اند، بار دیگر به زیر سؤال می‌برد. گویی که من به طرز غریزی واقعی قریب‌الوقوع و در کمین تفکر خود را بو کشیده‌ام. در نتیجه، نوعی ابهام بنیادین میان بخش انتقاد و فریب‌های نوستالژیک کتاب وجود دارد؛ نوعی حس دوپهلوی جذب و دفع. پایان این کتاب، آغاز بازنگری من در تفکر بود.

گمان می‌کنید که فرهنگ انتقادی غربی هنوز دارای هدفی که شایسته‌ی این نام باشد، هست؟

راستش را بخواهید، نمی‌دانم. اگر انسان همه‌ی کتاب‌های بدبینانه‌ای را که در روزگار ما درباره‌ی پایان تاریخ و پایان آرمان‌شهر و پایان نمی‌دانم هر چیز دیگر نوشته شده باور کند، پس باید نتیجه بگیرد که ما در دوران غیبت کامل غایت‌ها زندگی می‌کنیم و در پس پرده‌ی عقلانیت منسجمی که تصور می‌رود امور انسان‌ها را حل و فصل می‌کند، جز تهی کامل وجود، چیزی در کار نیست.

من خوش‌بین‌ترم. فکر می‌کنم که علی‌رغم نشانه‌هایی که به ظاهر بدبینانه‌اند، بشریت در آستانه‌ی تجربه‌ای جدید است که به نظر من به سوی تلفیق همه‌ی سطوح آگاهی پیش می‌رود و آینده‌ی بشر به پیروزی یا شکست این تجربه بستگی دارد.

در این صورت آیا نباید به قول امانوئل مونی (Emmanuel Mounier) به «بازسازی رنسانس» دست زد؟

رنسانس؟ نمی‌توانم حرف شما را قاطعانه تأیید کنم. می‌دانم که باید جداً درباره‌ی ارزش‌های اخلاقی این ماشین تولید به پرسش پردازیم؛ ماشینی که به تنهایی دور برداشته است و دیگر کسی جلودارش نیست، چنان‌که گویی با روند تولید و بازتولید خودکار و لجام‌گسیخته‌ای سروکار داریم که به اراده‌ای خودکامه و مستقل از اراده‌ی ما بدل شده است. گمان نمی‌کنم که دیگر کسی بتواند حلقه‌ی جادویی تولید - رشد - مصرف را در هم بشکند. این حلقه دیگر سر به فرمان هیچ غایت اخلاقی ندارد و خود به غایت بدل شده است؛ دستاورد دست‌وپاگیر و چشم‌پوشی‌ناپذیری که کسی را یارا و جرأت آن نیست که در ضرورتش تردید کند. خلاصه آن که نوعی ربانیت جدید، لمس‌ناپذیر، و ممنوع است. فاجعه‌ای عظیم با نتایج نامتصور است که می‌تواند پوچی کامل خود را بر ما آشکار کند. وگر نه چگونه می‌توان این عقل‌گسستگی حادی را که در زمانه‌ی ما به روند به ظاهر عقلانی تولید نیرو می‌رساند، توضیح داد؟ تکنولوژی، تولید، و مصرف، به عقیده‌ی من تثلیث جدید معبد مدرن ماست.

اما این سه خدای معبد مدرن نمی‌توانند غرب را از بحران‌های عظیمش نجات بخشند.

همان‌طور که قبلاً گفته‌ام، غرب همواره در بحران بوده است. مثلاً هلموت پلسنر (Helmuth Plessner)، فیلسوف آلمانی، می‌گوید که دو سنت تفکر وجودشناختی یونانی و تفکر یهودی - مسیحی، در تنشی آشتی‌ناپذیر قرار دارند و این آشتی‌ناپذیری در نهایت به ناآرامی خلّاق روح غربی^۱ (Die Schöpferische Unruhe) منجر می‌شود. چنین است که طرح هر گونه مسأله‌ای با خطر نیهیلیسم و قدرت آشتی‌نیافته و آشتی‌ناپذیر نفی روبه‌روست. در این معنا، غرب همواره در بحران بوده است، چنان‌که گویی بحران برای زایش شیوه‌های نوی زندگی، برای آن که در تناسخی مدام تغییر شکل یابد، حتمی و ضروری است؛ مانند بحران‌های رنسانس، روشن‌گری، و سپس رمانتیسم. بگذریم از انقلاب عظیم صنعتی که سرنوشت غرب و سیاره را به تمام و کمال شکل داد.

اما آیا این بحرانی است که تمام سیاره را در بر می‌گیرد؟

بی‌تردید چنین است. با توجه به این که فرهنگ مدرن در روزگار ما نیروی مسلط جهان ماست، بحران امروز در مقیاس سیاره‌ای گسترش می‌یابد. در این سطح، دورنمایی که این‌جا و آن‌جا نمایان می‌شوند، هشداردهنده‌اند. البته آگاهی از نتایج و خطرهای قریب‌الوقوع وجود دارد - و همین است که اندکی مرا تسکین می‌دهد - اما در ضمن نوعی فلج، نوعی ناتوانی هولناک نیز وجود دارد، چنان‌که گویی جهان در انتظار معجزه‌ای است. از این بدتر نیز هست. کشورهایی که دست‌اندرکار تحقیقات و نوآوری‌اند، همان کشورهایی هستند که به آینده‌ی جهان شکل می‌دهند و نیز همین کشورها هستند که می‌توانند برای اصلاح کار قدمی بردارند. بزرگ‌ترین بخش بشریت در خارج از این مدار، در خارج از مراکز عصبی تصمیم‌گیری است. به‌ویژه هیچ راهی به مراکز تحقیقاتی پیشرفته ندارد. مراکز تحقیقاتی‌ای که فردا چهره‌ی زمین را - خواه در زمینه‌ی تکنولوژی زیستی، هوافضایی، میکروانفورماتیک، شاه‌راه اطلاعاتی، و رسانه‌های دوسویه (Interactive media) و خدا می‌داند چه چیزهای دیگر - از سر تا به پا عوض خواهند کرد. ژاک روفیه (Jacques Ruffié) به‌درستی می‌گوید: «تحقیقات بنیادی، یعنی شاه‌راهی به پیشرفت: و در سطح آگاهی، هم‌ارز با کلان‌زایی (macrogenèse) در سطح بیولوژیکی است. این تحقیقات است که نوآوری می‌کند، خلق می‌کند، و یا با آوردن الگوهای جدید، سیر صعودی جوامع انسانی را تضمین می‌کند.»^۲

معنای این جمله آن است که بخش وسیعی از بشریت از گود بیرون می‌ماند و در سطح معینی از توسعه متوقف می‌شود و به «دایناسور» ذهنی بدل می‌گردد. نه تنها در از پیش بردن «الگوهای جدید» که سیر صعودی انسان را تضمین می‌کنند ناتوان است، بلکه حتی نمی‌داند که این سیر آیا صعودی یا نزولی است. از آن گذشته، از آن‌جا که نمی‌تواند در آن شرکت کند، به گذشته می‌نگرد، تا آن‌جا که سرانجام در پستوی ابزارهای فرسوده قرار گیرد.

فکر نمی‌کنید که یکی از مشکلات بزرگ شرق، داشتن منطق تعبدآمیز باشد که غالباً جای کار تحلیلی را می‌گیرد؟

خیر! تمدن‌های آسیایی هرگز از قدرت تحلیلی بی‌بهره نبوده‌اند. هنگامی که متون یوگاسترا^۳ و تفسیرهای ویاسا و واجاسپاتی میسر را می‌خوانیم، از قدرت تحلیل، به‌ویژه آن‌جا که پای رده‌بندی و رمزگشایی حالات و اختلالات ذهنی و روانی در میان است، حیرت می‌کنیم. تا آن‌جا که من می‌دانم، هیچ طریقه‌ای نتوانسته است به این هوشیاری سوانق ذهنی و دریافت‌های رسوب‌کرده و زیرین آگاهی‌ها، که در ناخودآگاه انسان آشیاخته شده و بی‌وقفه جریان عملیات ذهنی را تقویت می‌کند، طرح کند. اما آن‌چه این روش را از تفکر غربی متمایز

^۱ Helmuth Plessner: "Über die Beziehung der Zeit zum Tode", Mensch und Zeit, in *Eranos Jabubuch*, Zurich, 1950, pp360-369

^۲ Jacques Ruffié, *De la biologie à la culture*, vol II, Flammarion, Paris, 1983, p203

^۳ منظور رساله‌ی کهن هندو در باب آداب یوگا یا جوک است.

می‌سازد، آن است که این شیوه تجربی است؛ نه از نظر شناخت قوانین طبیعت، بلکه از حیث جاناندازی دوباره‌ی انسان در جهان و رها کردن او از سایه‌ی ناخودآگاهش.

اما در شرق، بر خلاف غرب، فلسفه نتوانسته است نقش انقلابی‌اش را در نقد سنت و خلق مفاهیم نو باز کند.

در این جا نیز باید بدانیم که از کدام شرق سخن می‌گوییم. مفهوم شرق چیزی یکپارچه و قالبی نیست. گمان می‌کنم که در بعضی سنت‌های شرقی، فلسفه - یعنی فلسفه به معنایی که در غرب از آن درک می‌شود - مسلماً نقش مهمی را بازی می‌کند. اما همواره تابع وحی یا افسانه‌های اساطیری عظیم بوده است. همچنین گمان می‌کنم که ما در شرق، معادل دقیق واژه‌ی یونانی فیلوژوفیا را نداریم. مثلاً در سنت اسلامی، این واژه‌ی یونانی به شکل معرب فلسفه درآمده است تا به فلسفه‌ی مشاء اطلاق شود که یا به معنایی ارسطویی است، چنان‌که در ابن‌رشد می‌یابیم، یا در وجه نوافلاطونی، که نزد ابن‌سینا می‌بینیم. کلمات دیگری که به آن مربوط می‌شوند، حکمت و عرفان‌اند. این دو کلمه، به ترتیب به معنای فرزاندگی و شناختند. از سوی دیگر، حکمت و عرفان در سنت ایرانی - که البته در این دو قلمرو از همه قوی‌تر است - به دو جنبه از پدیده‌ای واحد بدل شده‌اند که به آن حکمت الهی (théosophie) نام داده‌اند. زیرا می‌کوشد تا شناخت نظری را با تجربه‌ی عرفانی به هم مربوط سازد. در سنت هندو (ودانتا) نیز وضع بر همین منوال است. آنچه در غرب «متافیزیک» خوانده می‌شود، گاه آتماویدیا (معرفت بر نفس) و گاه براهماویدیا (معرفت بر برهمن) است. مکتب‌های گوناگون نظری هند با مکتب‌های فلسفی به معنایی که در غرب دارند، معادل نیستند. بلکه به معنی نقطه‌نظر (دارشانا) هستند. شش مکتب عظیم براهمایی، سطوح مختلف واقعیت را یا در زمینه‌ی طبیعت، کیهان‌شناسی، و وجود، یا در سطح وضعیات روانی - ذهنی معرفت بررسی می‌کنند. آنچه در عوض، این شش «نقطه‌نظر» متفاوت را هماهنگ می‌سازد و آن‌ها را به گونه‌ی راه‌های متنوعی که به سرمنزلی یگانه رهنمون می‌شوند عرضه می‌دارد، عقیده‌ی رهایی است. زیرا همه‌ی این مکاتب رو به رستگاری روح، یعنی دقیقاً همان رهایی دارند. بنا بر مکتب نیایا وایه‌شه‌شیکا (nyayavais'eṣika) با بررسی مقولات منطقی عقلانیت به رهایی می‌رسیم. مطابق آموزه‌های سامکھیا (sāmkhya)، با شناخت بیست و پنج اصل کیهان‌شناسی می‌توان به آزادی رسید. به موجب آیین یوگا، با توقف عملیات روانی - ذهنی، می‌توان به جریان معرفت دست یافت. و آیین ودانتا می‌گوید که در یگانگی با معادله‌ی آتمان - براهمان می‌توان به خودشناسی یا معرفت برهمن رسید. بنابراین در حالی که هدف یکی است، تنها راه‌های رسیدنند که متفاوتند. بنابراین هر کس باید راه خود را، مطابق توانایی و ظرفیتش، برگزیند.

این امر نشان می‌دهد که چرا فلسفه بیرون از حوزه‌ی دین‌شناسی (théologie) وجود نداشته است.

حتی می‌خواهم بگویم که فلسفه بیرون از حوزه‌ی رستگاری‌شناسی (sotériologie) نیز وجود ندارد. زیرا تفاوت‌های میان فلسفه و دین‌شناسی، و فلسفه و مذهب، آن‌قدرها مشخص و نمایان نیستند. غالباً در مجموعه‌ی سنت به همدیگر تلاقی می‌کنند.

اما به نظر من می‌توان دقیقاً گفت که یونانیان قرن پنجم، از همسایگان پارسی خود مدرن‌تر بودند.

مسلماً. زیرا یونانیان در قرن پنجم پیش از میلاد مسیح، اسطوره‌زدایی از عالم قدسی را آغاز کرده بودند. خدایان یونانی دیگر آن قدرت ربانی (numineux) را که در روزگاران قدیم‌تر داشتند، از دست داده بودند. فلسفه، به یک معنا، نشستن «لوگوس» به جای «میتوس» یا شرح روایی اساطیر آغازین بود. یونانیان میان اسطوره و عقل در آمد و شد بودند. آنان در عین حال، دین «علمی» به جهان داشتند. البته منظوم از دید علمی، همان پدیده‌ی «علم» که با ریاضی شدن گالیه‌ای جهان به وجود آمد، نیست. به علاوه یونانیان به فرهنگ‌های دیگر گشوده‌تر بودند و دوست داشتند همسایگان خود را بشناسند. حال آن که می‌توان گفت که تمدن‌های آسیایی معاصر آنان، خودمرکزبین‌تر و به‌خودمشغول‌تر بودند. مع‌ذلک، نباید از آن فوران و جوشش شدیدی که در همان دوران بر هند حکومت می‌کرد غافل شد. گفته می‌شود که قیاس ارسطویی، ابتکاری کاملاً یونانی است. حال آن که می‌دانیم که مکتب منطقی نیایا، مستقل از هر عامل خارجی، به میزان وسیعی آن را به کار می‌گرفت.

هنگامی که به هند قرن پنجم پیش از میلاد نظر می‌کنیم، با آزمایشگاه حیرت‌آور فلسفی ای روبه‌رو می‌شویم که همه‌ی عقاید - حتی گستاخانه‌ترین و از بند رسته‌ترینشان (از دهری‌گری چاروکا (carvaka) و نسبی‌گرایی (relativisme) منطقی آیین جین تا ثنویت سامکهایا، بی‌جوهری آیین بودا، و البته درون‌بینی‌های شگفت‌آور اوپانیشادها) در آن‌جا به هم برخورد می‌کنند و به تجربه درمی‌آیند. این‌ها همه به محک تجربه در می‌آیند و هیچ‌یک نادیده گرفته نمی‌شوند. اما از این واقعیت نباید غافل شد که بعضی از این طریقه‌ها، مانند آیین جین و آیین بودا، از بطن دین هندو جدا می‌شوند، حال آن‌که بقیه‌ی آن‌ها، مثل آیین سامکهایا، در برهمنیت ادغام شدند و در قالب مسلط متافیزیک هند، که همچنان بر محور وحدت وجود قرار داشت - وحدتی که در آیین توحیدی اوپانیشادها متضمن است - محر و مستحیل شدند.

بنابراین مسأله‌ی تمدن‌هایی چون ایران و هند، ضرورتاً اسلام نیست. در واقع از اسلام فراتر می‌رود.

اسلام نیز مذهبی مانند مسیحیت، آیین هندو، و آیین بودا است. اما مسأله‌ای که خاص اسلام است، نفوذ فوق‌العاده‌ی شریعت است. به‌علاوه که قرآن کتاب مقدسی است که می‌تواند در سطوح گوناگون تعبیر و تفسیر شود. قرآن کتاب «مبین» و «ام‌الکتاب» است که همه‌چیز در آن نوشته شده است، که تمامی حکمت دو جهان در کلام آن تبلور یافته است. معرفت، در این قلمرو، پیش از هر چیز رمزگشایی از نشانه‌ها و کشف‌المحجوب و خلاصه باز کردن سطوح مختلف معنی است. به‌علاوه قرآن شامل عقاید، عبادات، اخلاق، و معاملات است. در نتیجه، چنان فراگیر و جامع است که همه‌ی حوزه‌های معنوی و فکری و اجتماعی را در بر می‌گیرد و سرانجام، با همه‌ی قلمروهای زندگی تلاقی می‌کند.

غرب‌شیفتگی

برای آموزش، چه الگوهایی را پیشنهاد می‌کنید؟

در این‌جا وارد قلمرویی می‌شویم که در صلاحیت من نیست و می‌ترسم که با جواب دادن به این سؤال، به روشنفکری بدل شوم که برای همه‌ی مشکلات عالم نسخه‌ی حاضر و آماده‌ای دارد. با این‌همه، از آن‌جا که از اهالی حومه‌ی جهانم، یک چیز را باید بگویم و آن، ضرورت مطلق و ناگزیر آموختن عمیق یک زبان خارجی، از کودکی به جوانان ماست. زبان‌های ما، علی‌رغم غنای انکارناپذیری که در زمینه‌های خاص خود دارند، قادر نیستند ما را با آنچه در جهان می‌گذرد، مربوط سازند. به این دلیل ساده که در زیر و بالا شدن‌های عظیم علمی تاریخ شرکت نکرده‌اند. از این رو برای حمل وازگان مفهومی بسیار وسیع علوم انسانی مدرن، ناتوانند. زیرا باید با فروتنی پذیرفت که زبان‌های ما - عربی، فارسی، هندی، اردو، چینی، و حتی ژاپنی و غیره - در زمره‌ی زبان‌های کنارتافته و محلی قرار دارند که هیچ تأثیری بر آفرینش‌های عظیم ادبی و فلسفی کره‌ی زمین ندارند. از این رو، این زبان‌ها با زمانه‌شان در وضعیت نامتعادل قرار می‌گیرند. در صورتی که یک زبان غربی را به طرزی اساسی و عمیق نیاموزیم، در کنار مسائل خواهیم ماند و چاره‌ی دیگری جز توسل به دامان ترجمه نخواهیم داشت. که ترجمه‌ها خود نسبت به اصل کتاب‌ها بسیار تأخیر دارند و غالباً بسیار بدند و از طرف دیگر، منابع پایان‌ناپذیر سوءتفاهم‌های بزرگ می‌باشند.

آنچه در این مورد می‌گویید، بسیار جالب است. زیرا می‌توان تکامل فکری شما را به این امر نسبت داد که خودتان از کودکی با چندین زبان خارجی آشنا بوده‌اید.

من نیز موردی در میان بسیار موارد دیگرم. اما به نظرم می‌رسد که برای آن که آموختن زبان خارجی واقعاً کارآمد باشد، باید بسیار زود آغاز شود. وگرنه نمی‌توان عمیقاً زبانی را که خود یک جهان مفهومی است، جذب کرد. و به‌علاوه تفکر همواره با زبان فاصله خواهد داشت و این فاصله باعث می‌شود که فکرمان ترجمه شود. یعنی قالب‌های تفکر دیگری را بر زبانی دیگر قرار می‌دهیم؛ زبانی که از نظر

تباری و ارگانیک، به تبارشناسی حافظه‌ی دیگری مربوط است. مثلاً زبان فارسی، این زبان شعر را در نظر بگیرید. هر قدر که این زبان از موهبت اسطوره‌ای - شعری بهره‌مند است و بر افق نمادها و تصاویر چندوجهی بدیع گشوده است، به همان اندازه در رساندن دقت مفاهیم و در محدوده‌ی معین عقاید سرراست و بی‌ابهام، دست‌بسته است. به گمان من، مقاومت این زبان، بیش‌تر نشانه‌ی عدم سنخیت اتولوژیک آن است تا ناشی از نقصی مادی باشد. شارل دو بوس (Charles de Bos) می‌گوید: «به دلایل بسیار واضح، ترجمه‌ناپذیرترین کلمات از زبانی به زبان دیگر، آن‌ها هستند که از همه مهم‌ترند. این کلمات، کلمات «مادر» را (در معنای گوتته‌وار کلمه) در جهان تفکر و احساس تشکیل می‌دهند و در چهارچوب خانواده‌ی بزرگ بشری به هر ملتی چیزی را که باید فردیت متافیزیکی آن نامید، اعطا می‌کنند»^۱.

فاصله‌های میان فرهنگ‌ها بر «فردیت متافیزیکی» زبان‌ها نیز تأثیر می‌گذارد و به نظر من، تحول زبان‌ها با تغییرات معرفت‌شناختی، که هر تمدنی را خاص و فرد می‌سازد، ارتباط دارد. این واقعیت که ما نه در زبان عربی و نه در فارسی، معادل‌های مناسبی برای «سوژه» و «اوبژه» نداریم، خود حدیثی مجملی از این مقوله‌ی مفصل است. این فقدان، نشان‌دهنده‌ی فقر زبان نیست. بلکه نشان‌گر این واقعیت است که گسست دکارتی، ترک‌های مشابهی را در درون آگاهی ما - که همواره در جایی در لحظه‌ی افسون جهان به سر می‌برد - به وجود نیاورده است.

اما زبان جهانی وجودشناختی نیز هست.

شاید. من قابلیت بحث درباره‌ی این موضوع نسبتاً پیچیده را ندارم. برایتان از تجربه‌ی خودم می‌گویم. از آنجا که من هم به فارسی و هم به فرانسه می‌نویسم، می‌دانم که برای گذار از یک زبان به زبان دیگر، باید مقام‌هایم را عوض کنم. باید کلید دیگری به کار گیرم. کوک تفکر را بر هم زدم و آن را بنا بر گام کلیدهای نوشتن و حساسیت تازه‌ای کوک کنم. این امر صرفاً یک تطابق معمولی نیست. بلکه از تغییر شکل تمامی «فردیت متافیزیکی» حکایت می‌کند. هنگامی که به فارسی فکر می‌کنیم، فوراً توسط بار کلماتی که به کار می‌بریم و توسط هارمونی‌هایی که این کلمات از خود بروز می‌دهند، روی طول موج معینی می‌افتیم. این طول موج آن‌قدر قوی و بار متافیزیکی آن چنان زیاد است که برای آن که آن را از نو با مقام جهان زبان‌شناختی دیگری کوک کنیم، باید مشقت فراوانی را تحمل کنیم. و خطر لغزش و آشفتگی و نیز دشواری‌های پیچیده و گاه چاره‌ناپذیر ترجمه از همین جاست.

آیا به همین دلیل است که بخش مهمی از آثار خود را به فرانسه نوشته‌اید؟

خیر. این بازی روزگار بود. تا پیش از سال ۱۳۵۷ بیش‌تر به فارسی و کم‌تر به فرانسه می‌نوشتم. آن‌قدر در نوشتن به فارسی ممارست می‌کردم و آن‌قدر می‌کوشیدم تا اندیشه‌ام را با ضرباهنگ زبان فارسی مطابقت دهم که سرانجام به سبکی در نوشتن آثارم دست یافتم. اقامت طولانی‌ام در فرانسه مرا بر آن داشت که به فرانسه بنویسم. باید بین اقلیت محدود ایرانی، که در ضمن بسیار کم‌خوان هم هست، و جامعه‌ی وسیع فرانسوی یکی را انتخاب می‌کردم. پس دومی را برگزیدم. اما چنان از زبان خود پر و سرشارم که به محض آن که شرایط اجازه دهند، نوشتن با آن را از سر خواهم گرفت.

آیا موقع خواندن ترجمه‌های فارسی آثارتان، خود را نسبت به آن‌ها و نسبت به خودتان بیگانه حس می‌کنید؟

هیچ‌یک از آخرین آثارم که به فرانسه نوشته‌ام، جز کتاب هانری کرین که در ایران منتشر شد، به فارسی درنیامده‌اند. این کتاب توسط باقر پرهام، که سبک من و اصطلاحات کرین را خوب می‌شناسد، ترجمه شده است. من در آن، خود را بازمی‌یابم. با این‌همه، آن‌قدر ترجمه‌های دست‌وپاشکسته وجود دارد که بهتر است اصل کتاب‌های مختلف را خواند.

^۱ "Fragments sur Novalis", in *Le romantisme allemande*, Paris, 1949, pp185-186

در واقع تمامی پیچیدگی‌های رابطه‌ی شرق و غرب در این جاست. منظورم آن است که آیا به دلیل تکلم به یک زبان نیست که انسان ضرورتاً در جهان وجودشناختی خود جذب می‌شود؟

بدون آموختن یک زبان در سنین خردسالی، هرگز نمی‌توان بر آن تسلط یافت. اکثر جوانان شرقی بعد از گرفتن دیپلم دبیرستان برای تحصیلات عالی راهی خارجه می‌شوند. اما پس از سنین بلوغ - یعنی پس از آن که تفکر در قالب‌های استقرار یافته‌ی جهان زبان‌شناختی خاصی ریخته شد - آموختن و جذب زبان دیگر کار دشواری است.

بی‌تردید استثناهایی وجود دارند که قاعده را تصدیق می‌کنند. در هر حال نیاز به جهد بسیار است. زیرا باید روند باز کردن کوک‌ها را از سر گذارند. یعنی باید بعضی عادات، بعضی اصطلاحات را از یاد برد و به نوای جهان تازه‌ای که با جهان ما تفاوت دارد، گوش سپرد.

بنابراین ترجمه به جای آن که ما را به فرهنگ غربی نزدیک کند، ما را از آن دور می‌سازد؟

در درجه‌ی اول، اهمیت ترجمه از این واقعیت برمی‌خیزد که ما، توسط خودمان، بسیار کم اندیشیده‌ایم. بنابراین در زمینه‌ی نوآوری در قلمرو ادبیات و علوم، وام‌دار فرهنگی دیگر هستیم. فرهنگ غنی، اما قرون وسطایی ما، هیچ پیوند حیاتی و هیچ هم‌شکلی با گسست‌های دوران مدرن ندارد. زیرا ما از قرن‌ها پیش، دست از رقصیدن به آهنگ زمان برداشته‌ایم. از میدان جاذبه‌ی تغییر شکل‌های بنیادی که جهان را زیر و زبر کرده‌اند، به بیرون پرتاب شده‌ایم. اهمیت نسبتاً حیاتی ترجمه از همین جا ناشی می‌شود که بدون آن، ما در «هیچستان» قرار داریم. در اطلس معرفت‌های جهان، در پرت‌جایی یافت‌ناشدنی، گم شده‌ایم. و از آن‌جا که اکثر روشنفکران جهان سومی - به استثنای آنان که به دلیل استعمار انگلیس یا فرانسه به زبان آن‌ها دست یافته‌اند - به منابع مدرن دانش راه ندارند، از این رو به ناچار در سایه‌ی رحمت ترجمه قرار دارند. این ترجمه‌ها عموماً بدنند. ترجمه‌های معیوب با ایجاد واژگانی لق و بی‌دروپیکر، خود به عوامل فعال آلودگی‌ای بدل شده‌اند که من به آن میدان کژآهنگی‌ها (le champ des distortions) نام داده‌ام. زیرا به فقدان یک واژگان منسجم و به کمبود مفاهیم مناسب، کژآهنگی‌های پنداری و هم‌آلود نیز افزوده می‌شود. هر جا که تفکر بر اثر غیبت مفهوم لنگ می‌زند، پندار جایش را می‌گیرد تا شکاف‌ها و چاه و چاله‌ها را پر کند. بدین سان ما در نگارستانی از نقش‌های فریب زندگی می‌کنیم که در آن همه‌ی عقاید بنیادی از پای‌بست، کذب و جعلی‌اند.

این ترجمه‌های عیب‌ناک، چندین نسل از روشنفکران را پروراند است و این روشنفکران، از همان آغاز، با بهره گرفتن از این گوارش‌های کاذب، ناآگاهانه در تقویت این پدیده سهم داشته‌اند. آن‌چه در این کشورها باید انجام گیرد، اقدام به یک خانه‌تکانی عظیم در سطح برنامه‌ریزی آموزش عمومی است.

مثالی بیاورم. ژاپنی‌ها از جنگ جهانی دوم تاکنون، حدود ۴۰۰ هزار عنوان کتاب را به زبان خود برگردانده‌اند. این کاری غول‌آسا و عظیم است. من غالباً از دوستان ژاپنی‌ام درباره‌ی کیفیت این ترجمه‌ها پرسیده‌ام. پاسخ‌ها ضد و نقیض بوده‌اند. به گفته‌ی دانش‌مندی که در توکیو ملاقات کردم، و به نظر می‌رسید که نسبت به این موضوع حساس است، سوای اولین ترجمه‌هایی که به دست استادان بزرگ این فن - یعنی شناسایان فرهنگ عظیم غرب - انجام گرفته است، غالب ترجمه‌ها نامرغوبند. حال من از خود می‌پرسم که یک ژاپنی از این ترجمه‌های تقریبی چه می‌تواند بگیرد؟ ماهیت عقایدی که در آگاهی او عمل می‌کنند، چگونه است؟ مسلماً پاسخ این سؤال را نمی‌دانم. اما می‌دانم که در ترجمه از فرانسه به انگلیسی یا از آلمانی به فرانسه، مشکلات فراوانی وجود دارند، هرچند که این زبان‌ها به خانواده‌ی فرهنگی واحدی تعلق دارند. حال هنگامی که به یک منطقه‌ی فرهنگی دیگر می‌رویم که روح زبان و حافظه‌ی تاریخی آن به کلی چیز دیگری است، مشکلات در ابعاد به‌راستی نومیدکننده جلوه‌گر می‌شوند و بالا می‌گیرند.

مشکل دیگر، فقدان اطلس مفهومی مناسب برای قرار دادن جریان‌های تفکر در چارچوبی در خور است که بتواند برخوردهای دوران‌های مختلف یا تبارشناسی برای یک غیر غربی - ایرانی، عرب، هندی، یا ژاپنی - پی بردن به شکل‌شناسی مفهوم غرب از روی جهان زبان‌شناختی بسیار دشوار است.

تمامی این بغرنج بودن زبان، خود نشان‌گر میزان دشواری‌ای است که امروز بر سر راه هم‌سنخی میان فرهنگ‌ها وجود دارد.

نه فقط زبان، که همه‌ی آن‌چه با آن می‌آید: عادت‌ها، سکوت‌ها، ناگفته‌خوانی‌ها (sous-entendus)، درنگ‌ها. مثالی بیاورم. من برای دومین بار در سال ۱۹۸۴ برای شرکت در کنفرانس تسوکوبا، با همکاری رادیو فرانس - کولتور و دانشگاه تسوکوبا برگزار شده بود، به ژاپن رفتم. شرکت‌کنندگان در آن کنفرانس، آمریکایی و فرانسوی و ژاپنی بودند. ژاپنی‌ها میزبانی ما را بر عهده داشتند و من جزو گروه فرانسوی‌ها بودم. در آن‌جا دریافتم که گاه جریان سخن میان غربی‌ها و ژاپنی‌ها در نمی‌گیرد و این به جزئیات کوچکی مربوط می‌شد که شکاف‌های نامرئی را رو می‌کرد. مثلاً فرانسوی بر رویدادی که بایست برگزار شود تأکید می‌کرد و ژاپنی با جا خالی دادن به طرز نسبتاً مبهم به او جواب می‌داد. فرانسوی برافروخته می‌شد؛ جوابی واضح و بی‌طرفه و سراسر می‌خواست. برای من چون روز روشن بود که پاسخ ژاپنی به شیوه‌ی خودش، یعنی با طفره رفتن از موضوع و با اجتناب از مخالفت چشم در چشم با مهمانش، «نه» است. در حالی که این طرز رفتار ممکن بود به بی‌مبالاتی از سوی ژاپنی تعبیر شود. اما برای من کاملاً آشنا بود. زیرا بخشی از روحیه‌ی تمام شرقی‌هاست: نرم‌خویی، ابهام، و طفره رفتن از بار موضوع دست‌وپاگیری که می‌خواهیم از زیر در برویم و نمی‌خواهیم در برابرش بایستیم. در پس این رفتار، کدی پنهان است که به قلمرو ناگفته‌خوانی تعلق دارد.

همچنین روحیات ژاپنی دیگری نیز در کار بود که آن‌ها را روحیات حومه‌ای ارزیابی می‌کنم و آن‌ها نیز به همان‌گونه برای من آشنا و نزدیک بودند. زیرا آن‌ها را در وطن خودم نیز می‌یابم: و آن فقدان اتکا به نفسشان در هنگام پرداختن به قلمروهای علوم دقیقه‌ی غربی، و نیز نیازشان به استفاده از اعتبار علم غربی برای پشتیبانی از مناسب بودن سنت‌هاشان بود. هنگامی که یک دانش‌مند ژاپنی خواست «به طریق علمی» کاربرد انرژی حیاتی کی (به چینی: تی یا چی) را توضیح دهد، از سوی دانش‌مندان غربی، اگر نگوئیم موج مخالفت، عکس‌العمل‌های ناخرسندانه برخاست. زیرا این شیوه‌ی ارائه‌ی مطلب به نظر آنان تقلب‌آمیز بود و بیش‌تر از نوعی سرهم‌بندی جادویی - رمزی حکایت می‌کرد تا از بیانی به‌راستی علمی.

از سوی دیگر، روحیه‌ی ژاپنی‌ها در تمام طول این نشست‌ها دوپهلوی بود. از یک سو نیازی اساسی و واقعی به شدت بخشیدن به مبحث دوازشی شرق - غرب وجود داشت که بر ویژه و مفرد بودن تقلیل‌ناپذیر شرق، بالاخص ژاپن، در برابر حریف دیگر، یعنی غرب تأکید می‌کرد. و از سوی دیگر، نیازی به همان اندازه ناگزیر به آشتی دادن این دو گرایش در کار بود که می‌کوشید ویژگی و فردیت هر یک را از طریق علم تضمین کند. به نظر من، این روحیه‌ی نمونه‌وار جهان‌سومی بود؛ گیرم که ژاپنی‌ها آن را در جامه‌ی هزاران ظرافت و نرمی می‌پوشانند.

این نشان می‌دهد که چرا اساطیر غربی، که کارکردی نمادی دارند، آسان‌تر از زبان و تفکر غربی در جوامع شرقی پذیرفته می‌شوند. آن‌چه امروز شرقی‌ها را به خود جلب کرده است، اساطیر مدرن غرب، چون مادونا و رامبو است. اما برای درک ویکتور هوگو یا پروست، کارشان بسیار دشوارتر است.

اسطوره‌های مدرن آمریکایی که از طریق سینما منتقل می‌شوند، این مزیت را دارند که برای همگان در سراسر جهان، ساده و قابل فهمند. فیلم‌های آمریکایی در همه‌جای جهان با اقبال فراوان روبه‌رو می‌شوند. زیرا در سطح تصاویر مستقیم عمل می‌کنند و محتوای «متافیزیکی»‌شان به مبارزه‌ی ثنوی خیر و شر تقلیل یافته است. خواه فیلم نبرد ستارگان و رامبو باشد، یا هر آن‌چه به این رده‌ی جهانی مربوط شود. فیلم‌های روشنفکرانه‌ی فرانسوی، ایتالیایی، سوئدی، یا آلمانی، برای انتقال پیامشان، اگر پیامی داشته باشند، با دشواری بسیاری روبه‌رویند. زیرا در این‌جا با وضعیت ادبی و پرکشمکشی سروکار داریم که به شرایط روان‌شناسی پیچیده و اشاراتی تاریخی مربوط می‌شود که معلوم نیست برای تماشاگر عرب یا هندی جاذبه‌ای داشته باشد. این‌جا دیگر از روند هم‌سان شدن هویت‌ها کاری بر نمی‌آید. زیرا برای یک شرقی دشوار است که از نظر روانی خود را با وضعیتی که بغرنجی آن را نمی‌شناسد همسان کند. حال آن که رامبو، روایت البته بسیار زمخت قهرمان یا شوالیه‌ای است که با وسایل امروزی - یعنی با بازیچه‌های فنی (gadgets) - علیه نیروهای شر می‌جنگد و به‌ویژه همیشه

از معرکه پیروز به در می‌آید. هیچ‌چیز برای ما ناامیدکننده‌تر از قهرمانی خسته و ناتوان، که به دست افراد خبیث از پا درآمده و شکست‌خورده باشد، نیست.

آیا به همین دلیل است که یک جوان عرب یا ایرانی، چهره‌های اساطیری غربی را آسان‌تر از چهره‌های حماسی ملی خود می‌پذیرد؟

نمی‌دانم که آیا این مقایسه در معنایی که شما از آن مراد می‌کنید، می‌گنجد یا خیر. چهره‌های اساطیری که شما از آن‌ها یاد کردید، بر محمل تصاویر قرار دارند: کاملاً واضح است که تأثیر سینمای آمریکا با همه‌ی مخالفانش، از تصویر گرفته تا قهرمانان یک‌بعدی و کشمکش‌های ساده‌ی مانوی‌گونه‌اش، در جهان دامنه و گسترش بسیار وسیعی داشته است. سینمای آمریکا حتی به ادراک ما از واقعیت شکل داده است. من تمام کودکی‌ام را با تصاویر هالیوودی گذرانده و بزرگ شده‌ام. فیلم‌های اروپایی را بسیار کم می‌دیدیم. وقتی برای اولین بار فیلم فرانسوی دیدم، سخت یکه خوردم. هنرپیشه‌ی مرد در آخر فیلم می‌مرد. گمان می‌کنم ژان گابین در فیلم *په‌په‌لوموکو* (Pépé le Moko) بود - و این در سینمای آمریکایی آن دوران، کم‌سابقه بود. «پایان خوش» (Happy End) نشانه‌ی موفقیت و عاقبت به خیر شدن بود. همه از سینما خوشحال بیرون می‌آمدند. زیرا همه خود را با قهرمانان یکی می‌گرفتند. زیرا که قهرمان واقعی در هر وضعیت دشواری که قرار بگیرد، هرگز شکست نمی‌خورد. و البته حوادث نامنتظر و قهرمان‌بازی‌های محیرالعقول نیز کم نبود. من همواره تصور کرده‌ام که رؤیای آمریکایی قهرمان به جهان حماسی ما بسی نزدیک‌تر از درام‌های بزرگ و پرکشاکش است که تصویر قهرمان را در ادبیات اروپا می‌شکند. شاید رسالت سیاره‌ای هالیوود، که توانست اسطوره‌های سریال را برای صادر کردن به چهار گوشه‌ی جهان بسازد، در همین جا است.

در این صورت شاید باید از فروری بنای ذهنی تمدن‌های شرقی در برابر فرهنگ غربی سخن گفت.

یک چیز را نباید فراموش کرد. غرب افسون می‌کند. هر قدر که ما از نظر تاریخی عقب‌مانده‌تر باشیم، بیش‌تر مسحور قهرمان‌بازی‌های فنی کشورهای پیش‌افتاده می‌شویم. غرب جذابیت تازگی هاست. غرب همچنین جادوی جدید است. سرزمین عجایی است که مدام توسط فنون پیش‌رفته در تمام زمینه‌ها آفریده می‌شود. روح بازیگوش تمدن‌های ما، به خوبی با جذابیت بازیچه‌های فنی و شگفتی‌های جاودانه‌ی تکنیک می‌خواند. حیل‌های محیرالعقولی که فیلم‌های تخیلی - علمی (Science Fiction) را انباشته‌اند، به طرز مستقیم بر جهان سحرآمیزی که هنوز در ما وجود دارد، تأثیر می‌گذارد. هنگامی که در سال‌های شصت و هفتاد، سریال‌های پیش‌تازان فضا (Star Trek) و *بالا‌تر از خطر* (Mission Impossible) را در تهران در تلویزیون نشان می‌دادند، تمام شهر به صفحه‌ی تلویزیون میخ‌کوب می‌شد و همه مسحور جسارت‌هایی بودند که در برابر چشمان حیرت‌زده‌شان رخ می‌داد. و بالأخره، به ندرت کسی از خود می‌پرسید که «چرا همه‌ی جوانان جهان‌سومی چنین شیفته‌ی ایالات متحده‌اند؟ چرا رؤیای زندگی در آن‌جا را در سر می‌پرورند؟» کارت سبز آمریکایی، رؤیای شیرین غالب جوانان شرقی است که خیال مهاجرت در سر دارند. در واقع، خود نوعی برگه‌ی موفقیت است. درست است که طرز زندگی آمریکایی (American Way of Life) وجود دارد، که آمریکا کشور همه‌ی فرصت‌ها و سرزمین همه‌ی شانس‌هاست، اما این تنها علت نیست. دلایل دیگری هم وجود دارند.

من در درجه‌ی اول، گمان می‌کنم که میان یک تمدن پیچیده و جذب آن توسط خارجی‌ان، رابطه‌ای معکوس وجود دارد. هر قدر که فرهنگی پیچیده‌تر باشد، کم‌تر جذب می‌شود. مثلاً فرهنگ هندو را در نظر بگیرید. برای هندو شدن باید هندو به دنیا آمد و به یک کاست متعلق بود. همین امر در مورد ایران، چین، و ژاپن نیز صادق است. می‌توان فرانسوی شد، به شرط آن که از اوان جوانی در آن کشور زیسته باشی. شاید پس از بیست سال زندگی در فرانسه، آن هم در صورتی که مجذبه بکوشی و فرهنگ آن را جذب کنی، بتوانی فرانسوی بشوی، که تازه هنوز در آن جای حرف است. اما پس از سه یا چهار سال زندگی در آمریکا، می‌توان آمریکایی شد. کافی است قوانین بازی دموکراسی را پذیرفت و به اقتصاد آزاد و به قوانین بازار معتقد بود. می‌توان آمریکایی بود و در عین حال، هویت قومی خود را حفظ کرد.

ایالات متحد روز به روز بیش‌تر به کشور اقلیت‌ها تبدیل می‌شود. در جای دیگر، باز به این مطلب باز خواهیم گشت. در گذشته آمریکا را به دیگ در هم جوش (Melting Pot) تشبیه می‌کردند. اما حالا آن را به کاسه‌ی سالاد (Salad Bowl) مانند می‌کنند.

در واقع از آن‌جا که مردم می‌خواهند هویت خود را حفظ کنند، به ارزش‌های سنتی خود وفادار می‌مانند.

متوجه شده‌ام که جهان‌سومی‌ها در آمریکا بیش از اروپا آسوده‌خاطرند. این امر همچنین شامل روشنفکران نیز می‌شود که ضمن آن که با شور و شدت به امپریالیسم آمریکا می‌تازند و حملات ناجوانمردانه‌ی سیا را در نقاط بحرانی کره‌ی زمین بو می‌کشند، جدی‌ترین و پرحرارت‌ترین خواستاران شرکت در بنیادهای آمریکایی‌اند. همه‌ی آنان رؤیای داشتن پست استادی دائم (Tenure) را در یک دانشگاه آن سوی اقیانوس اطلس، در سر می‌پروراندند.

نخست آن که جا افتادن در جامعه‌ی آمریکا، بی‌اشکال زیاد انجام می‌گیرد. خارجی‌ها با جامعه‌ی آمریکایی بهتر خود را مطابقت می‌دهند و با قبول قواعد بازی دموکراتیک، احساس آسایش و امنیت می‌کنند. عبارتی از بودریار همواره مرا به فکر واداشته است. می‌گوید: «آن‌چه در آمریکا نو است، تصادم اول (ابتدایی، وحشی) با مرتبه‌ی سوم (شبیه‌سازی مطلق) است. در آن‌جا از مرتبه‌ی دوم خبری نیست و این موقعیتی است که درکش برای ما اروپاییان، که همواره برتری را به مرتبه‌ی دوم، یعنی به بازتابی، دوگانگی شخصیت و وجدان شوربخت داده‌ایم، دشوار است.^۱ توضیحاتی که بودریار می‌دهد، همه در جهت تأیید این مطلب است که آمریکا «هولوگرام» (hologramme) عظیمی است، بدین معنا که اطلاعات در جامعیت خود در هر یک از عناصر آن گنجانده است. به عبارت دیگر، آمریکا شبیه‌سازی (simulation) زنده است. همه‌ی این توصیف‌ها به منظور برجسته کردن این واقعیت است که در آمریکا، تصویر، موجودیتی مستقل و فی‌نفسه یافته است. یعنی از آفیش‌گریخته و به شبیه‌سازی کلان بدل شده است. مانند قهرمان فیلم وودی آلن در «گل سرخ قاهره»، که در آن، قهرمان از پرده خارج می‌شود و ماجرای را با تماشاگر شروع می‌کند. این واقعیت شبیه‌ساز، تخیلی، و سینمایی را که بر هیچ محملی استوار نیست، «بودریار» هیپرنئالیت (hyperréalité) می‌نامد.

آن‌چه میان ما و آمریکایی‌ها مشترک است، احتمالاً فقدان این درجه‌ی دوم است. یعنی فقدان دوگانگی شخصیت و آگاهی شوربخت است. و همین درجه است که به کلام دقیق، آگاهی متفاوت و افسون‌زوده‌ی اروپایی را تشکیل می‌دهد. تجربه‌های دردناک قرن نوزدهم، انقلاب‌ها، خواست آرمان‌شهرهای تحقق‌ناپذیر، تنش دیالکتیکی مفاهیمی که در اودیسه‌ی روح نزد هگل به اوج والای خود می‌رسند، فلسفه‌های اجتماعی، مارکسیسم، همه و همه‌ی این ایده‌های غنی، در نهایت بر روحیات اروپایی تأثیر نهاده و فرهنگی پیچیده، تراژیک، و سخت مشحون از واقعیت‌های اجتماعی به وجود آورده است. این امر همچنین، به دلیل شکست‌ها و سقوط‌های آرمان‌شهرها، سبب نوعی وهم‌زدایی، نوعی کلبی‌گری شده است که نظیرش را نه نزد آمریکاییان و نه نزد خودمان، یعنی ما مردم پیرامونی، که بیرون از دایره‌ی روشن‌گری و درام‌های عظیم قرن نوزدهم بوده‌ایم، می‌توان یافت. مثالی بزنم. ادگار مورن (Edgar Morn) در پیش‌گفتار دوباره‌اش بر کتاب *خاطرات کالیفرنیا (Journal de Californie)* می‌گوید که بازگشت او به پاریس پس از اقامتش در آمریکا، تا چه حد برایش سخت بوده است. زیرا در اروپا به فرهنگ تنها در تقابل با طبیعت می‌توان اندیشید. در اروپا «عقیده‌ی انتزاعی همواره نسبت به واقعیت زنده حقانیت داشته است». گویی که نفاق بین عقیده و زندگی برای روشنفکر اروپایی امری بدیهی است. خلاصه آن که بعد تراژیک تفکر غربی و نیهیلیسم گزنده و فرساینده‌ی آن نزد ما نیز چون در آمریکا غایب است. درست است که نتایج آن بر ما وارد می‌شوند، اما ما واقعاً در آن شرکت نکرده‌ایم. بلکه آن را به واسطه دریافت کرده‌ایم. اگر در حال حاضر، این بعد تراژیک را از فرهنگ حذف کنیم، توافق با سطوح دیگر آسان خواهد شد. جانب ساده، ساده‌دلانه، و روان آمریکاییان به نظر من از تازگی نگاهشان می‌آید، از این واقعیت که آنان از تراژدی‌های عظیم قرن نوزدهم، به استثنای شاید جنگ‌های انفصال، برکنار و در امان مانده‌اند. آمریکاییان نه اوهام و فریب‌های آرمان‌شهرهای را که برانگیزنده‌ی فلسفه‌ی تاریخ اروپا، و دریغا، موجب دو جنگ بزرگ برادرکشی و کشتار عام بوده است درک کرده‌اند، و

¹ Jean Baudrillard, *Amérique*, Grasset, Paris, 1986, p186

نه آن احساس گناهی را که پی‌آمد دردناک آن بوده است، در خود دارند. مگر آدورنو (Theodor W. Adorno) نمی‌گوید که «چگونه پس از آشویتس می‌توان شعر سرود؟» در نتیجه آمریکایی‌ها کم‌تر از اروپایی‌ها دچار توهم‌زدایی و افسون‌زدایی شده‌اند. البته پدیده‌ی ویتنام و تمامی نتایج ناگوار آن بر روان‌شناسی آمریکایی سنگینی می‌کند. اما این در برابر تراژدی اروپایی هیچ است. آمریکایی‌ها فرزندان روشن‌گری‌اند. ساکنان آرمان‌شهر عمدتاً تحقق‌یافته‌اند. به‌علاوه فرهنگ شرقی‌ها، با همه‌ی ظرافت و پیچیدگی‌اش، از سوی جهان آمریکایی مورد حمله و تجاوز قرار نگرفته است. آمریکایی‌ها، بر خلاف آنچه ادبیات و زیبایی‌شناسی اروپایی با خود حمل می‌کند، سوی ارزش‌های والای روشن‌گری (که نسبتاً ساده‌اند و مهاجران آن‌ها را می‌پذیرند)، از نظر روان‌شناسی با دیگر حوزه‌های تفکر و حساسیت خارجیان مقیم در آن کشور تقابل ندارند. اکثر آمریکایی‌ها نسبت به فرهنگ عظیم اروپایی به اندازه‌ی مهاجران آسیایی خود نافرهیخته‌اند. و مهاجران با همه‌ی آنچه شیوه‌ی زندگی آمریکایی نام دارد، مانند همبرگر و جین و کوکاکولا، به راحتی تطابق می‌یابند. چرا که این بخشی جدایی‌ناپذیر از منظره‌ی فرهنگی کشوری است که به عنوان وطن دوم خود برگزیده‌اند.

حال، تا آن‌جا که به نمایش شبیه‌سازی رسانه‌های گروهی مربوط می‌شود، باید پذیرفت که شرقی‌ها نه‌تنها با قبول خاطر آن را می‌گیرند، بلکه جنبه‌ی بازیچه‌ای آن را نیز می‌پسندند؛ سریال‌های درجه‌ی دوی تلویزیونی، سلسله فیلم‌های تلویزیونی رقیق و احساساتی (Soap Opera)، زر و زیورها و سویی‌ی پر زرق و برق تولیدات ارتباطات جمعی آمریکایی، آنان را مجذوب خود می‌کند.

هنگامی که هم‌وطنان خودم را که ساکن اروپا و آمریکا هستند با هم مقایسه می‌کنم، از تفاوتی که میان روحيات و جهان‌بینی آن‌ها وجود دارد، تعجب می‌کنم. هر قدر ایرانیانی که در اروپا سکونت دارند جهت‌گم‌کرده، واداده، و نسبت به محیط اجتماعی خود سردرگم و متزلزل هستند، آن‌ها که در آمریکا زندگی می‌کنند فعال و پرتحرکند و در زندگی شهر خود شرکت دارند و در عین‌جا افتادن در زندگی آمریکایی، تفاوت خود را حفظ می‌کنند و به این ترتیب، در عین حال هم ایرانی‌تر و هم آمریکایی‌ترند. واقعیات امور را بنا بر کارایی خود می‌سنجند، در همه‌ی زمینه‌ها خود را متشکل می‌کنند، انجمن‌های فرهنگی به وجود می‌آورند، و ضمن بهره‌گیری از تمام امکانات فوق‌العاده و بدیهی که نظام آسان‌گیر و انعطاف‌پذیر آن کشور در اختیارشان می‌گذارد، جهان خاص خود را نیز اداره می‌کنند. به نظر من، این امر به دخول‌پذیری جامعه‌ی آمریکایی، به روحیه‌ی نوآور و مثبت آن مربوط می‌شود. تعداد جوانان ایرانی که در دانشگاه‌های آمریکایی تدریس می‌کنند، یا در خلاقیت‌های تکنولوژیکی (High Tech) دره‌ی سیلیکون (Silicon Valley) شرکت دارند، شگفت‌انگیز است.

فکر می‌کنید که می‌توان آمریکایی و اسلام‌گرا بود؟

به نظر من می‌توان هم مسلمان معتقد و هم آمریکایی بود. اما اگر مقصود شما از اسلام‌گرا، آشوب‌گرانی است که می‌خواهند نظم عمومی را مختل کنند، بی‌شک خیر. می‌دانیم که در آمریکا مسأله‌ی چندگانگی فرهنگی (Multiculturalism) مثنوی هفتاد من کاغذ شده است. مجله‌ی تایم (ژوئیه ۱۹۹۱) از آن پرونده‌ای ساخته است. عقیده‌ی دیگ در هم جوش، به طرز جدی زیر سؤال رفته است. دعوای قومی آفریقایی - آمریکایی، آسیایی - آمریکایی، یا دعوای بومیان آمریکایی، یا پورتوریکویی‌ها، آرمانی دوجهی را که جامعه‌ی آمریکا بر آن بنیاد شد، به خطر می‌اندازد. یعنی این که اولاً حق در فرد - شهروند متعین می‌شود و نه در طبقات اجتماعی و اقلیت‌های قومی. ثانیاً، کسانی که به سواحل آمریکا دست می‌یابند، جذب جامعه‌ی بازی می‌شوند که آنان را به تمام و کمال شهروند آمریکایی به شمار می‌آورد. این الگوی جدید که بر تنوع قومی فرهنگ‌های مختلف تأکید و تکیه دارد، و حق متفاوت بودن آن‌ها را می‌شناسد، از درون با وضعیت کنونی (statu quo) آمریکایی در تخالف است. در منظومه‌ی چندگانگی فرهنگی، ایدئولوژی اروپامداری (WASP: White Anglo Saxson Protestants) (انگلساکسون سفید پروتستان) روزه‌روز بیش‌تر در معرض انتقاد قرار می‌گیرد و با تصور مبهم نوعی چندگانگی فرهنگی جایگزین می‌شود که متأسفانه روزه‌روز خشونت‌آمیزتر می‌گردد. بدین‌سان، برای مثال، دانشگاه استنفورد در محتوای درسی فرهنگ غربی و رؤس مطالب آن، دست به تجدید نظر اساسی زده است. این‌ها همه جالب و مفید است. اما نباید به نوعی به خود پرداختن، نوعی نژادپرستی معکوس از اصالت بیافتد. زیرا اگر عقیده‌ی چندگانگی فرهنگی از حد معینی فرا بگذرد و

به نوعی مبحث آفریقامداری، آمریکای لاتین‌مداری، یا آسیامداری - به قیمت نادیده گرفتن فرهنگ‌های دیگر - تبدیل شود، نه تنها خطر لغزش، یعنی فروریزی اصول روشن‌گری که این کشور بر آن بنا شده، پیش می‌آید، بلکه نوعی «جنگ صلیبیم نیز از آن به بار خواهد آمد. همان قدر که قوم‌پرستی رنگ‌های قبیله‌ای دارد، همان قدر که با ویژگی ذاتی فرهنگ خاصی مشخص شده است، به همان اندازه اصول موجد روشن‌گری بی‌رنگ، خنثی، و انتزاعی‌اند و می‌توانند با همه‌ی اقوام، فارغ از ویژگی‌های نژادی و قبیله‌ای، به توافق رسند. جوان‌سومی کردن ایالات متحد (که درباره‌ی اروپا نیز می‌توان آن را صادق دانست) مبحث دوازشی سنت - مدرنیته را حتی در داخل کشورهای مدرن پیش می‌کشد. آنچه در روزگار ما در سطح تقابل شمال و جنوب در جهان منعکس می‌شود، در داخل کشورهای پس از صنعتی نیز مطرح است. از همین روست که قبول بی‌قیدوشرط یک فضای لائیک حقوقی که از اصول عالی روشن‌گری نشأت گرفته باشد - البته فارغ از هر گونه دعاوی اعتقادی و فنی - برای پاسداری از حق ایستادگی در برابر یورش‌های قبیله‌گرایانه از هر شکل و نوع، ضروری و بدیهی است.

جذابیت مقاومت‌ناپذیر ایالات متحد

اما آیا به نظر شما می‌توان از فرهنگ آمریکایی به همان‌گونه سخن گفت که از فرهنگ اروپایی درک می‌شود؟

فرهنگ آمریکایی امتداد فرهنگ انگلوساکسون، و در نتیجه، اروپایی است. آمریکا، بر خلاف آنچه ضدآمریکایی‌های ابتدایی دهه‌ی پنجاه میلادی ادعا می‌کردند، کودکی اروپا نیست. بلکه آینده‌ی آن است. آنچه اروپایی‌ها دوست ندارند، و بالاتر از همه، از آن می‌ترسند، دقیقاً همین آینده‌ی مدرنیته است که زیر تأثیر نشانه‌های شومی قرار دارد. آمریکا مبدل به تخته‌ی پرش و سپر بلایی برای تمدن و تورم ارزش‌های معنوی جهان امروز است که به نظر می‌رسد هیچ‌کس راه‌حل آن‌ها را نمی‌داند. رمون آرون به گمان من، به درستی می‌گوید که بعضی نویسندگان «که به مد روز حساسند، آن قدر دور می‌روند که به محکوم کردن اصول جوامع مدرن غرب - یعنی سوداگری و عقل‌گرایی انتزاعی - می‌رسند. به عبارت دیگر، می‌گویند که در آمریکا همه‌چیز قابل محاسبه و قابل معامله است. آنان عامدانه این خصوصیات جامعه‌ی غربی را به حساب آمریکا می‌گذارند». بنابراین ایالات متحد آینه‌ی دق آینده‌ی اروپا می‌شود. زیرا به هر حال، و همان‌طور که می‌دانیم، از سال‌های هشتاد به بعد، روند آمریکایی شدن، در کشورهای پیشرفته معیار پیشرفت تمدن قرار گرفته است.

اکنون، آن‌جا که به فرهنگ مربوط می‌شود، به گمان من معنی فرهنگ با آنچه در اروپا از آن مستفاد می‌شود، متفاوت است. فرهنگ آمریکایی را در تلویزیون، در سینما، در شیوه‌ی زندگی، در عادات، و در نوعی یکنواخت‌سازی، که در ضمن فردگرایانه نیز هست، می‌توان دید. نوعی فرهنگ در معنای مردم‌شناختی (anthropologie) کلمه است: یعنی فرهنگی که در آداب و رفتار و در فلسفه‌ی زندگی جا افتاده و حضور دارد. چیزی بیرونی و پدیده‌ای مجزا نیست که بتوان آن را چون یادبودی باشکوه برافراشت و در برابرش به تجلیل و ستایش عظیمت و عسرت وضعیت بشر پرداخت.

به نظر می‌رسد که شما سخت مجذوب جامعه‌ی آمریکایی هستید.

شاید. به خصوص که من با آمریکاستیزی سال‌های پنجاه میلادی هم‌آوا بوده‌ام. من زمانی سخت تحت تأثیر آب‌وهوایی که بر آن دوران مسلط بود و افکاری قالبی که هوا را بارانی یا آفتابی می‌کرد بودم. زیرا در سال‌های پنجاه، آمریکاستیزی، انگلستان را نیز چون فرانسه آلوده کرده بود. در فرانسه فی‌المثل دو موج مخالفت وجود داشت: موج پس از جنگ جهانی اول و موج پس از جنگ جهانی دوم. اما این مخالفت‌ها غالباً با واقعیت‌های اجتماعی فاصله داشتند. در حالی که روشنفکران خطر آمریکا، نوشته‌های بی‌مایه‌ی ریبرزد/یجست، تأثیر تحمیقی کوکاکولا، داستان‌های مصور و بلوچین را افشا می‌کردند، جامعه برای آن‌ها سر و دست می‌شکست. برایتان مثالی می‌آورم که از دوران بین دو جنگ گرفته‌ام. ژرژ دوهمامل (Georges Duhamel) در کتاب خود به نام صحنه‌هایی از زندگی آینده (Scènes de la vie future) که در سال ۱۹۳۰ منتشر شد، سینما، جاز، و آگهی‌های تبلیغاتی را به ترتیب به گونه‌ی «وقت‌گذرانی حتماً»،

«پیروزی حماقت وحشیان»، و «چیزی که به درد تحریک واکنش‌های کرم‌های حلزون می‌خورد» از غربال انتقاد گذراند. اما در همان دوران، هیچ‌چیز در فرانسه محبوب‌تر از سینمای آمریکایی و «ریتیم‌های تند و هیجان‌آور جاز» نبود.^۱

ژان پل سارتر، در سفری که پس از جنگ به آمریکا کرد، کوشید دریابد که آمریکایی‌ها چگونه توانسته‌اند یکنواختی و فردگرایی را با هم آشتی دهند. و در این باره نظرهای بسیار به‌جایی که شایسته‌ی یک فیلسوف است ابراز کرد. همین سارتر، پس از سال ۱۹۵۳، یعنی پس از اعدام زوج روزنبرگ‌ها در دام آمریکاستیزی هذیان‌آلودی گرفتار آمد و تا آن‌جا پیش رفت که نتیجه گرفت که آمریکا هار است و برای آن که اروپا به هاری مبتلا نشود، باید هر گونه رابطه‌ای را با آمریکا قطع کند. به طوری که آرون در این باب اظهار داشت: «در اهریمن‌شناسی سارتری، آمریکاییان همان جایی را دارند که یهودیان در اهریمن‌شناسی هیتلری داشتند.^۲» در همان سال‌های پنجاه، فرانسوا موریاک (Franois Mauriac)، بی آن که آمریکا را دیده باشد، از استعماری شدن آداب اروپایی شکوه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که ضرباهنگ اروپا با ماورای اطلس میزان شده است که «موسیقی آن‌جا، با میلیون‌ها صفحه روزهای ما را آهنگین می‌کند»، که «با میلیون‌ها فیلمی که روی پرده سینماهای پاریس و شهرستان‌ها به نمایش درمی‌آید، آمریکا عقیده‌ی خود را بر ما تحمیل می‌کند». خلاصه آن که آمریکا از همه نظر بی‌تناسب است: «با طبع فرانسوی بی‌ربط‌ترین چیزهاست.^۳»

میتوانن نظیر همین افکار قالبی و متحجر را در سال‌های شصت در نوشته‌های سوسیالیست‌ها، منتقدان، و فیلسوفان بازیافت. ر. ژیرار (R. Girard) از «ویروس یکنواخت‌ساز» آش در هم جوش سخن می‌گوید. ژ.پ. شونمان (J.P. Chevènement) از «تحقیق سازمان‌یافته‌ی مردم ما» و ژ.ل. کاتلی (J.L. Catly) از همگن‌سازی، از فقیرگردانی، از زبان بی‌دروپیکر انگلیسی - آمریکایی که به «قلم به مزدی همه‌جایی» می‌ماند و در جهان ارتباطات همان نقشی را دارد که غذاهای آماده (Fast Food) در قلمرو نوشخواری دارند، و بالأخره از به خطر افتادن هویت فرانسوی سخن می‌گویند. بی‌شک آوردن همه‌ی اسطوره‌های انزجارآمیزی که تا سال‌های هفتاد علیه تصویر آمریکا شکل می‌گیرد، فهرست بالابندی خواهد شد که آمریکا را مظهر همه‌ی چیزهای منفور، همه‌ی چیزهایی که نباید شد، همه‌ی چیزهایی که باید از آن‌ها ترسید، یعنی مظهر قوم‌کشی، تمدن وان‌حماسی و یخچالی، و میان‌مایگی‌ای می‌سازد که در سطحی و مسطح کردن همگانی می‌کوشد. خلاصه آن که امپریالیسمی فرهنگی است که با همه‌ی زیاده‌روی‌هایش، حماقت‌آفرین است.

البته از سال‌های هفتاد به بعد، نوعس بازنگری به آمریکا به وجود آمد و ادگار مورن در کتاب *خاطرات کالیفرنایی خود این رسم را بنیاد نهاد*. مورن، آمریکا را همچون جهانی ممتاز می‌یابد که آن‌چه را می‌توان «نبوغ زیست‌شناختی، یا هستی‌ای که جهان از آن زاده می‌شود» نامید، بارور می‌سازد. پس از سال‌های هشتاد و دوران ریگان، وارد نوعی جنون آمریکازدگی می‌شویم که در آن، آمریکا از تخته‌ی پرشی که بود به ناگهان به الگوی تقلید بدل می‌شود. در وصف تکنولوژی نوآور آن و درباره‌ی روحیه‌ی سوداگر آن، درباره‌ی روابط دانشگاهی - صنعتی آن، و درباره‌ی ظرفیت‌های وسیع تطابق‌پذیری آن، مدیحه‌ها سر داده می‌شود.

من، بدین‌سان، شاهد همه‌ی این تغییرجهت‌ها و این موج‌های راندن و خواندن در آن واحد بوده‌ام. از زمانی که به طور منظم و مستمر به آمریکا سفر می‌کنم، واقعیت‌ها را بهتر می‌فهمم و به‌ویژه می‌توانم آن‌چه را در آمریکا تدارک دیده می‌شود، درک کنم و دریابم که جریان‌هایی که فردا سیر امور را تعیین خواهند کرد، کدامند. شاید به من بگویند که آن‌چه در آن‌جا تدارک دیده می‌شود، تحقیق‌کننده است. شاید حق با شما باشد. اما یک چیز را می‌دانم. آن‌چه در آمریکا تدارک دیده می‌شود، خواه در زمینه‌ی علوم، رسانه‌ها، مد، یا هر چیز دیگر، مقاومت‌ناپذیر و بازگشت‌ناپذیر است. و نیروی ایالات متحد در همین است. در ظرفیتی است که در آوردن و نهادن، رسمی تازه دارد.

درست به این دلیل که آمریکاییان گذشته‌ای ندارند.

¹ Pascal Ory, "De Baudelaire à Duhamel: L'improbable reject", in *L'Amérique dans les têtes*, Hachette, Paris, 1986, p68

² Maric-Christine Granjou, "Sartre, Beauvoir, Ann; les passions ambiguës" in *L'Amérique dans têtes*, op. cit, pp145-157

³ Cité par Michel Winnock, "La guerre Froide" in *L'Amérique... op. cit*, p95

در واقع آنان گذشته‌ای کوتاه دارند و در این باره کاری از دستشان بر نمی‌آید. اما من تصور می‌کنم از آن‌جا که سایه‌ی گذشته‌شان بسیار سبک است، آزادتر و متخیل‌ترند. زیرا گذشته‌ی تمدن‌ها مانند سن انسان است. هر قدر که پیرتر باشیم، بیش‌تر به خاطراتمان رو می‌آوریم، بیش‌تر با وزن نوستالژی و روزگار رفته زندگی می‌کنیم. برای کشورهای کهن چون کشور ما، گذشته همه‌چیز است. ما بنا بر ترجیح‌بندهای تکراری دریغاگویی‌های ابدی زندگی می‌کنیم. گویی که سوای این گذشته‌ی پرافتخاری که ما را در حسرت رؤیای طلایی‌اش می‌خورد و می‌بلعد، هیچ مایه‌ی امید دیگری وجود ندارد. هر قدر سایه‌ی گذشته بیش‌تر می‌گسترده، منظره‌ی آینده محدودتر می‌شود. آن‌چه در ایالات متحد مرا به شگفت می‌آورد، این قوه و خاصیت رؤیای جمعی است که عصرها را پیش‌بینی می‌کند و فضای خیالی آرمان‌شهری نفس آمریکایی را به وجود می‌آورد. آمریکا، به قیمت نداشتن گذشته، بی‌وقه رؤیای آینده را می‌بیند و بنا بر پندارهایش آینده را مجسم و بازبینی می‌کند.

مثلاً نورمان اسپین‌راد (Norman Spinrad)، نویسنده‌ی آمریکایی، روابط عمیقی را که میان داستان‌های تخیلی علمی و نسل بیت‌ها (Beat Generation) وجود دارد، به خوبی نشان می‌دهد که چگونه یک جریان حاشیه‌ای - منظوم نهضت بیت سال‌های پنجاه و شصت است که توسط جک کرواک (Jack Kerouac) و آلن گینزبرگ (Allen Ginsberg) ظهور کرد - به نسلی شکل می‌دهد، به ضدفرهنگ بدل می‌شود، و سرانجام در اواسط دهه‌ی هفتاد فرو می‌ریزد. و نیز چگونه پس از چرخش دوران ریگانی، همین رؤیای قدیمی آمریکایی در مقیاس جهانی بر داستان‌های تخیلی علمی منطبق می‌شود. الحاق این دو جریان، مضمون تازه‌ای به داستان‌های علمی - تخیلی می‌بخشد و به نحوی به آن جنبه‌ی معنوی می‌دهد. به طوری که «به نوعی داستان تخیلی - علمی بدل می‌شود که مانند بیت‌ها به تکامل همچون تغییرشکلی معرفتی، و به کسی که از نظر روانی جهش یافته است به گونه‌ی قهرمان می‌نگرد»^۱.

همه‌ی عناصر تحقق برونی رؤیای آمریکایی حضور دارند: بیگانه به خانه‌به‌دوشی فضایی بدل می‌شود که آواری راه‌های ستارگان است. به کار گرفتن پدیده‌های وراءروان‌شناسی و روان‌گستر (Psychedelic) سلوک، تلفیق تکنیک و حالات کشف و شهود شناخت، فتح فضا که به فلک ممتاز آگاهی (Noosphere) می‌انجامد و قهرمان جهش‌یابنده که از تمامی خان‌های بلاد سلوک پیروز بیرون می‌آید. این همه را از آن آوردم تا نشان دهم که احتمالاً تمدن آمریکایی، پرتحرک‌ترین و آینده‌نگرترین تمدن روی زمین است. جهانی آبیستن است. و همین خصلت است که به این کشور جنبه‌ی پایان‌نیافتگی و در عین حال، تغییر شکل دائمی می‌بخشد.

آنچه در گفته‌های شما مرا سخت به حیرت می‌افکند، آن است که شما اهل معنویت هستید. زیرا که سخت مجذوب اعماق روح انسانی‌اید. اما در ضمن، سخت به نوآوری و به ارزش‌های اقتصادی و مالی توجه و علاقه دارید.

من همواره کوشیده‌ام که از گودنشینی ذهنی متفکر پیرامونی بیرون بیایم، روزنی به بیرون بگشایم، در هوای تازه دم بزنم، و از وضعیت عالمی که در پیله‌ی امن عقاید کهنه‌اش محبوس است فرا گذرم. یکی از راه‌های جدا شدن از این انزوا، باز بودن به جهان است. من همواره خواسته‌ام که از موضوع‌های مشترک، از آن‌چه به طور غیر مستقیم انسان کوچه و بازار را عذاب می‌دهد، از آن‌چه مدیران شرکت‌ها را بسیج می‌کند و رهبران سیاسی را به هیجان می‌آورد، سر در آورم. به همین دلیل است که به اخبار اقتصادی، به بازی‌های پولی، و به نوآوری‌های تکنولوژیکی علاقه دارم. خلاصه آن که همواره خواسته‌ام به نبض واقعیت‌های اقتصادی جهانمان، و تأثیر عظیمی که اقتصاد بر سیاست و بالأخره بر سرنوشت ما اعمال می‌کند، گوش دهم. می‌دانم که ما در وضعیت یک بام و دو هوا به سر می‌بریم. یعنی در تنگناهای بی‌چاره‌کننده‌ای قرار یافته‌ایم. مثالی بیاورم. از یک سو غربیان خواهان خلع سلاح و تقلیل صادرات اسلحه به خاورمیانه یا جاهای دیگر هستند و از سوی دیگر می‌دانیم که تقلیل صادرات اسلحه، به معنای بی‌کاری در صنایع نظامی فرانسوی یا آمریکایی است. این کژراهی، بی‌تردید از روی قصد و میل نیست. بلکه از وضعیت یک بام و دو هوایی و از یاوگی و بی‌معنایی نظام تولید نشأت می‌گیرد. این‌ها همه نشان می‌دهد که دروغ و ریاکاری تا چه حد سکه‌ی رایج است و نیز تا چه اندازه جزو طبیعت امور گردیده است.

^۱ "Sf/Beat" in Magazine Littéraire: EtasUnis 1960-1990, 30 ans de Littérature, Octobre 1990, pp47-53

به‌علاوه می‌دانیم که واقعیت‌های اقتصادی، به همان دلیل ناعقلانیت و نداشتن غایتی متعالی در امر تولید - که ناگفته نماند کاملاً خودمختار شده و از کنترل همه خارج شده است - بی‌نهایت سمج و لجوجند و همه‌ی امور اخلاقی و سیاسی و خشک‌سرتین و مقاوم‌ترین ایدئولوژی‌ها را - سرانجام، و البته به سبب فرسودگی شان - به فرمان توقعات خودکامه‌ی خود درمی‌آورند. تا وقتی که معیارهای جوامع، موفقیت به هر قیمت، رشد، تولید، و رقابت باشد، ناگزیریم که به قانون «حق با زورمندترین و کارآمدترین است» گردن نهیم. خواه ناخواه ناگزیریم که به نظام اجتماعی داروینی تن در دهیم. شکستن این حلقه‌ی باطل، نوعی قمار است که هیچ‌کس نه جرأت و نه توان دست زدن به آن را دارد. آنچه به‌علاوه سبب موفقیت ضد بشری سرمایه‌داری می‌شود، این است که سرمایه‌داری هیچ‌گونه توهمی درباره‌ی طبیعت انسان ندارد. بلکه آن را همان‌گونه که هست، می‌پذیرد. یعنی: *انسان، گرگ انسان است*. و نظام خود را بر اساس این واقعیت ماهوی بنا می‌کند.

بنابراین باید با اعتماد به نفس و با واقع‌بینی به روابط کشورهای فقیر و غنی بازاندیشید و به‌ویژه نباید درباره‌ی عشق جامعه‌ی غرب به هم‌نوعش، گرفتار توهمی بیش از حد بود.

بنابراین در برابر تمدن تکنیکی، سخن گفتن از انتخاب کار دشواری است. ما خواه ناخواه محکومیم که در این جهت پیش برویم.

تا زمانی که وضع بر این روال است، ما محکومیم که با جهان زندگی کنیم. البته در درون انتقال‌های تکنولوژیکی می‌توان انتخاب‌هایی داشت. اما این انتخاب‌ها بسیار محدودند. حاشیه‌های اختیار، در سیاره‌ای که همه‌چیز در آن به هم مربوط شده است و با گام‌های وال‌استریت و بورس لندن و توکیو حرکت می‌کند، روزبه‌روز تنگ‌تر و باریک‌تر می‌شود. بی‌تردید از سال‌های هشتاد به بعد، از «شوک انفورماتیک»، از تقسیم‌بندی جامعه، و از ارزش‌گذاری دوباره‌ی فرد سخن بسیار گفته‌اند. رویدادهای اروپای شرقی نشان داده‌اند که سیستم‌های یکپارچه دیگر به کار نمی‌آیند. «موج سوم صنعتی» (به گفته‌ی آ. تافلر) در شیوه‌ی تفکر ما و در آداب روزانه‌ی ما دگرگونی‌های عمیقی به بار آورده است. توده‌زدایی، مرکز‌گریزی، و گوناگون‌سازی، بلوک‌های یکپارچه را از درون منفجر کرده‌اند. در این دورنماست که باید آنچه را در اتحاد شوروی گذشت، درک کرد و آنچه این کشور را در رابطه با مجموعه‌ی جمهوری‌هایش - که به حق، تفاوت‌های خود را طلب می‌کنند و به عبارت دیگر، خواستار خاص شدن دوباره‌ی خویشند - به امپراتوری تصنعی بیرون از زمانه تبدیل کرد، دریافت. از سوی دیگر، موج سوم فرصت‌هایی نامنتظر برای جبران عقب‌ماندگی در اختیار کشورهای جهان‌سومی می‌گذارد. چنان‌که در پیشرفت‌های حیرت‌آور آسیای جنوب شرقی - یعنی چهار اژدها (کره‌ی جنوبی، تایوان، سنگاپور، هنگ‌کنگ) و بهره‌ای کوچک (تایلند، فیلیپین، مالزی) که از انگاره‌ی آن اژدهاها پیروی می‌کنند - شاهدیم.

به گمان من، باید برای مدتی طولانی، و به دور از هر گونه سابقه‌ی ذهنی، به شاگردی و یادگیری زیر دست استاد پرداخت؛ همان‌گونه که ژاپنی‌ها، کره‌ای‌ها، و تایوانی‌ها چنین کردند. نمی‌توان انتظار داشت که یک‌شبه در دست‌یابی به سهام خود در بازار جهان، ره صد ساله پیمود.

گمان می‌کنم که اشتباه از آنجا ناشی می‌شود که تصور می‌رود با احداث کارخانه‌های مونتاژ می‌توان جامعه را عوض کرد. اما در یک چیز جای تردید نیست: دموکراسی کارخانه‌ی مونتاژ نیست.

تجربه‌ی دموکراسی به پدیده‌های سیاسی و فرهنگی، هر دو، مربوط است. به‌علاوه به نظر من، دموکراسی دیگر یک تجمل نیست. بلکه حتی یک نیاز است. زیربنای سیاسی، جهش تکنولوژیکی نوین است که برای توفیق این باید به آن دست یافت. شکست سیستم‌های مدیریت دولتی، دلیل حاضر و ناظری است بر آن که به وجود رابطه‌ی حیاتی میان این دو متقاعد شویم. همان‌گونه که صنعتی شدن مستلزم داشتن صلاحیت، افراد متخصص، و آگاهی عمل است، دموکراسی نیز نیازمند به تغییر رویه‌ی ذهنی است. یعنی به روحیه‌ی مداراگر، قبول دیگری، و نظام چندحزبی و کثرت‌گرا نیاز دارد که در طرز رفتار و سلوک انسان‌ها ریشه دوانده باشد. نیز باید انسان از حالت رعیت‌وار

خود به در آید و به سوژه - من بدل شود. از آن «خود» جمعی که در توده‌ی بی‌شکل جماعت حل شده است، به شهروندی خودمختار و صاحب حق تبدیل گردد.

از همین روست که زیربنای اقتصادی و زیربنای قضایی - سیاسی - فرهنگی، به شدت در هم بافته و مربوطند و حتی روابط هم‌شکل دارند و تکاملشان باید به موازات هم باشد.

برای ایجاد یک جامعه‌ی کثرت‌گرا، باید به طور هم‌زمان، هم زیربنای اقتصادی و هم نهادهایی را که در سطح سیاسی و اجتماعی مظهر آن‌ها هستند، به وجود آورد و نیز گمان نمی‌کنم که در کشوری که سطح زندگی در آن زیر آستانه‌ی حداقل معاش است و مردم آن هیچ آگاهی سیاسی ندارند، حتی بتوان خواب دموکراسی را دید.

در کشورهای جهان‌سومی، این دو امر (یعنی زیربنای اقتصادی و سیاسی) مانند غالب امور با هم فاصله دارند. در این کشورها، به صنعتی کردن می‌پردازند، بی آن که نهادهای سیاسی به وجود آورند یا مردم را از نظر تکالیف مدنی و اجتماعی که بر عهده‌ی آن‌هاست آموزش دهند. در این کشورها نوعی نظام قیمومیت در کار است که می‌تواند مانند شیلی، دستگاه اقتصادی لیبرال و کارآمد، اما نهادهای سیاسی سرکوب‌شده داشته باشد، یا مانند کوبا و اتیوپی، دارای نظام هرزرونده‌ی تعمیم‌یافته‌ای باشد که در آن چیزی پیش نمی‌رود و همه‌ی زیربناها، به استثنای دستگاه تبلیغاتی، معیوب و ناقصند.

اکنون، اگر برنامه‌های اقتصادی رژیم‌های معروف به بنیادگرا را در نظر بگیریم، متوجه نوعی پیشرفت معکوس نسبت به جریان مسلط زمانمان می‌شویم. اگر عصر ایدئولوژی‌ها به دلیل توده‌زدایی ناشی از جهش‌های تکنولوژیکی به سر آمده است، کشورهای بنیادگرا، برعکس، گرایش دارند که به وقت دوران ایدئولوژی‌ها زندگی کنند. در حالی که در موج سوم مدرنیته، دموکراسی به گونه‌ی شرط لازم به نظر می‌رسد، یعنی زیربنای این مدرنیته‌ی جدید است، کشورهای بنیادگرا، برعکس، همچنان به تربیت قالبی انسان تمایل دارند. حق متفاوت بودن را به سود مدلی یکنواخت و واحد، که تصویر فروکاسته‌ی ایدئولوژی‌های واپس‌گرا را به دست می‌دهد، انکار می‌کنند.

اما فراتر از این ملاحظات سیاسی و اقتصادی، پیشینه‌های فرهنگی قوی و محکمی وجود دارد که باید آن‌ها را نیز در نظر آورد. در کشورهای ما، نوعی جامعه‌شناسی شکست‌های واقعی وجود دارد. تعداد شکست‌هایی را که از بیش از یکصد سال پیش تاریخ ما را انباشته‌اند، بشمارید. این شکست‌ها از کجا آمده‌اند؟ این که - چنان‌که غالباً می‌گویند - فلان کس را مسؤول بهمان شکست بدانیم، کمال ساده‌لوحی است. زیرا شکست‌ها در کمال لجاجت و با بی‌نظمی ساعت‌آسا تکرار می‌شوند. گویی از تقدیری رام‌نشدنی به بار می‌آیند؛ شکست نهضت مشروطیت (۱۲۸۵)، شکست خیابانی (۱۲۹۹)، شکست مصدق (۱۳۳۲). وقتی که شکست به این صورت تکرار شود، از بیماری‌ای حکایت می‌کند که عمیقاً در فرهنگ ما لانه دارد و پیشاپیش ما را در معرض چنین لغزش‌هایی قرار می‌دهد. و این است آنچه همیشه توجه مرا به خود جلب کرده است. چرا شکست؟ چرا پیشرفت و پس‌رفت، در آن واحد؟ در نتیجه، باید امور را با سنج‌های دیگر، با معیارهای دیگر سنجید. باید در عین حال، تاریخ و بازیگران دراماتیک (dramatis personae) آن فرهنگ مادری که آن‌ها را تغذیه می‌کند، به زیر سؤال برده شوند. زیرا سدها و ترمزها وجود دارند و این سدها و ترمزها در ذهن‌ها لنگر انداخته و جا خوش کرده‌اند.

کشورهای خلیج‌فارس را در نظر بگیرید. در کویت پیش از جنگ، سطح زندگی بالاتر از ایالات متحد بود. اما هنوز دموکراسی نداشت. عربستان سعودی در برابر درآمد بیش از یکصد میلیارد دلار در سال خود، تنها چند میلیون جمعیت دارد (البته می‌دانیم که اوضاع مالی این کشور به علت جنگ خلیج‌فارس وخیم شده است). اگر درآمد سرانه را در نظر بگیرید (هر اندازه که این تقسیم سرانه ناعادلانه باشد)، به رقم عظیمی دست می‌یابید. و با این‌همه، عربستان سعودی هنوز بسیار عقب‌مانده‌تر از دیگر جوامع اسلامی است. بنابراین اقتصاد تنها در سطح معینی می‌تواند عمل کند. برای داشتن دموکراسی، باید ذهن‌ها نیز عوض شوند. باید ذهن‌ها نیز قوانین بازی را بپذیرند. ابتدا باید مدارا را آموخت و سپس به اعتراض پرداخت. نزد ما، اعتراض و مخالفت، فوراً به یک امر ناموسی و غیرتی تبدیل می‌شود. از آنجا که شما یا دوست من یا دشمن من هستید، پس به شیوه‌ی قبیله‌ای از یکدیگر انتقام می‌گیریم. اگر دوست من باشید، باید در کنار من قرار بگیرید و

اگر دشمن من هستید، خونتان را می‌ریزم. البته من با کاریکاتور ساختن از این خصوصیات کمی تند می‌روم. اما باور کنید که در این‌جا واقعیت‌ها حتی از تخیل هم فراتر می‌روند. هم‌وطنان ما هنوز دارای ذهنیت رعیت‌مآب هستند. هنوز شهروند نشده‌اند. این امر نیاز به زمان دارد. نمی‌توان به نیروی معجزه از تئوکراسی به دموکراسی پرید.

و بعد، دیگر چه بگویم از آداب و رسوم و خلیات، از این عاداتی که به اعماق روحمان چسبیده‌اند. بگذارید توصیف زیبایی را از یک نویسنده‌ی آمریکای لاتینی برایتان نقل کنم: «آداب و رسوم را، زمان، با همان شکیب و صبر و درنگی که برای ساختن کوه‌ها به کار برده، آفریده است. و تنها زمان است که با تلاش روزبه‌روز می‌تواند نابودش کند. با کوهستان نمی‌توان به زور سرنیزه درافتاد»^۱.

^۱ Perez Galdos, cite par Octavio Paz, *Une planète et quatre ou cinq mondes*, Gallimard, Paris, 1989, pp198-99

از الهیات سلبی تا ایدئولوژی زده کردن سنت

هانری کربن: زائری از غرب

حال شاید موقع آن باشد که از برخوردتان با آثار هانری کربن سخن بگویید. نخستین بار کربن را کی دیدید؟

من کتابی درباره‌ی آثار هانری کربن نوشته‌ام و نمی‌خواهم آن‌چه را قبلاً با جزئیات بیش‌تری گفته‌ام، از نو تکرار کنم. قصد من از نوشتن آن کتاب، نشان دادن اهمیت آثار او از دو نگاه فرانسوی و ایرانی بود. زیرا کربن، بیش از هر چیز، فرانسوی و نماینده‌ی جریان‌ی معنوی است که در سنت فرانسه سابقه دارد. به‌علاوه او اروپایی، به معنای عمیق کلمه، نیز بود. با تفکر آلمانی یا انگلیسی همان‌قدر اخت و آموخته بود که با اندیشه‌ی ایتالیایی. در جهانی که برخورد میان فرهنگ‌های متفاوت مدام بغرنج‌تر می‌شود، کربن نمونه‌ی تلاشی عظیم برای تفاهم است. سیر و سلوک او در جهان ایرانی، کاری بی‌همتاست؛ نه از آن نظر که او تمامی وجود قاره‌ای معنوی را کشف کرد که بسیاری از مردمان حتی از وجودش بی‌خبر بودند، بلکه از آن رو که ضمن از زیر خاک درآوردنش، آن را از نو امروزین کرد و به این ترتیب، برای جامعه‌ی غرب دست‌یاب نمود. به همت او بود که سهروردی، روزبهان بقلی شیرازی، و ملاصدرا برای جامعه‌ی فرهنگی غرب، به نام‌هایی آشنا بدل گردیدند.

دیدار من با کربن در اوایل سال‌های ۱۳۴۰ دست داد. توسط سید حسین نصر به حلقه‌ی اصحاب «تأویل» پیوستم که کربن نیز در زمره‌ی آن بود و منظم‌اً به دیدار علامه سید محمد حسین طباطبایی می‌شتافت. و چنین بود که من نیز از آشنایان این محفل انس شدم. نخستین دیدارم را با او در این محفل خوب به یاد دارم در منزل آقای ذوالمجد طباطبایی بود. ما پنج یا شش نفر بودیم، نشسته در باغی محصور با درختان سرو، و آبی که از فواره در حوض صلیب‌شکل فرو می‌ریخت باغ را تازه و خنک می‌کرد. سیمای کربن برایم همواره در میان هاله‌ای از اولین دیدار مجسم می‌شود. علی‌رغم وجود مشکل ارتباطی و صافی ترجمه، جریان میان دو بزرگوار به خوبی می‌گذشت. هر دو بر یک طول موج بودند و درباره‌ی سرنوشت فلسفه در ایران، هم‌عقیده بودند. کلمه‌ی *تأویل* در آن‌جا زیاد شنیده می‌شد که می‌توان آن را به «کشف محجوب» یا تفسیر معنوی هم تعبیر کرد. بعدها بود که من به غنای شگفت این مفهوم، که خود رکن تمامی ادراک عرفانی است، پی بردم. من منظم‌اً در این محفل شرکت می‌کردم و از مشتاقان و اهالی این باغ تأمل گردیدم. کربن معمولاً اوایل شهریور به ایران می‌آمد و اوایل دی ماه به فرانسه بازمی‌گشت. او به مرور زمان، گرد خود حلقه‌ی کوچکی از محققان گرد آورده بود و از توجهی که آن جوانان به این‌گونه تحقیقات نشان می‌دادند، بسیار خرسند بود. زیرا باید قبول کنیم که در آن روزگار، پرداختن به این‌گونه مباحث چندان مد و مرسوم نبود. جوانان، به‌ویژه به مسائل سیاسی و جامعه‌شناسی علاقه داشتند و کم بودند کسانی که اوقات خود را وقف فلسفه، به معنایی که کربن از آن مراد داشت، بنمایند. در طی این دیدارها، من یکی از همدمان کربن شدم. زیرا هم‌زبانی ما تنها به فلسفه‌ی اسلامی محدود نمی‌شد. بلکه زمینه‌های دیگر، فرهنگ‌های دیگر، و به‌ویژه جهان هندی و فلسفه‌ی آلمانی را نیز در بر می‌گرفت. از آن‌جا که من

هندشناس بودم، کربن مرا تشویق کرد که به بررسی روابط هند و اسلام بپردازم و توجه مرا به ترجمه‌های فارسی متون کلاسیک سانسکریت جلب کرد؛ متونی که در قرون دهم و یازدهم، یعنی در دورانی که عصر طلایی روابط هندی - اسلامی شمرده می‌شود، ترجمه شده بودند. چنین بود که من با آثار داراشکوه، شاهزاده و وارث تاج و تخت هند و مترجم *اوپانیشادها* به فارسی، آشنا شدم.

این گفت‌وگوها به چه زبانی انجام می‌گرفت؟

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

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

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

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

آنچه تفکر کربن به شما «افزود» چه بود؟

وقتی که من آثار هانری کربن را با دقت فراوان خواندم و محورهای عظیمی را که از آن به دست می‌آمد نشانه‌گذاری کردم، با حیرت بسیار دریافتم که کربن به طریزی پیوسته و منظم، سراسر ریخت‌شناسی (morphologie) یا قالب معنویت ایرانی را آشکار کرده است. در واقع من درباره‌ی او همان شیوه‌ی فاصله‌گیری را به کار گرفتم که خود او در فضای سنت ایرانی از آن سود جستته بود. و چنین بود که توانستم آن‌چه را در کتابم، «چهار مسیر کربن در جهان ایرانی - اسلامی» نامیده‌ام، از آن استنساخ کنم. این چهار مسیر، که به تشعشی هم‌شکل (isomorphe)، هم‌زمان، و با ساخت ازلی همسان می‌مانند، عبارتند از:

۱. سیر از دایره‌ی نبوت به دایره‌ی ولایت؛
۲. سیر از اصالت ماهیت به اصالت وجود؛
۳. از تمثیل عرفانی تا رویداد آن در درون؛
۴. از عشق انسانی به عشق ربانی.

که در نتیجه چهار وجه بیان، بنا بر هر یک از این چهار مسیر، به دست می‌آید: وجه نبوی، وجه وجودی، وجه روایی، و وجه عشق عرفانی. یا به بیان دیگر، چهار نوک سلوک ایمانی، تعقلی، تخیلی، و عاشقانه از آن حاصل می‌شود. هیچ‌یک از این چهار وجه بر دیگری تقدم ندارد و هر یک از آن‌ها، به سبب برخورداری‌شان از ساخت‌های هم‌شکل، می‌تواند به دیگری رفت و برگشت کند. از همین روست که این گذار، تأویل - یا حجاب برگرفتن - یا نوعی تشخیص یا تفرد عرفانی است و «راهبر درونی» در هر یک از این موارد، مطابق با وجه بیان خاص آن مورد ظهور می‌کند: یعنی که مراد، به ترتیب، برای شیعه‌ی مؤمن، امام و برای فیلسوف، عقل فعال و برای حکیم اشراقی، فرشته و برای بنده‌ی عشق، معشوق است.

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

آیا کربن شخصیتی جذاب داشت؟

آری. بسیار جذاب بود. کربن با عقایدش چنان ژرف می‌زیست که گویی آن‌ها را در درون خودش می‌بیند و این امر به او حالتی نورانی و تقریباً معصومانه می‌بخشید. وقتی از چیزی به هیجان می‌آمد یا متأثر می‌شد، با چنان شادی و روشنایی می‌خندید که انسان را به شگفت می‌آورد. من همواره درباره‌ی او این احساس را داشتم که او پیش از هر چیز، اهل شهود و باطن است و برکنار از واقعیت‌های روزمره، و در هاله‌ی جهانی به سر می‌برد که گاه شگفتی‌هایش را بر ما آشکار می‌سازد. او سخت مسحور و مجذوب قوه‌ی خلاق تخیل بود و مقام معرفتی آن را در عرفان ایرانی یافته بود و واژه‌ی imaginal را برای «عالم مثالین» ساخته بود تا از هذیان‌های خیال‌بافی متمایزش سازد. گمان می‌کنم که او خود، تجسم زنده‌ی این عالم مثالین بود.

از سوی دیگر، او استعداد شگفتی در ایجاد رابطه داشت: امر تأویل در دست او به امری طبیعی بدل می‌شد. آنچه انسان با او می‌دید، در هاله‌ی تازه‌ای از شفافیت قرار می‌گرفت. انسان را او می‌داشت تا چیزها را در بعد پنهان و نامنتظرشان کشف کند. ما در فلات ایران با هم بسیار سفر کردیم و هر بار برای من دیدن دوباره‌ی مکان‌ها و بناها، که از منشور نگاه او شکل دیگری می‌یافتند، شگفتی‌های سرشار و پربار به ارمغان می‌آورد. گویی که با توصیفشان آن‌ها را استحاله می‌داد.

کربن همچنین از طنزی سرشار بهره‌مند بود. تیزهوش و حاضر جواب بود و در آنات نادری که به خود فرصت وقت‌گذرانی می‌داد، از خندیدن لذت فراوان می‌برد. گاهی که برایش ابیاتی از *اندروماک* اثر راسین^۱ را به لهجه‌ی سویسی - آلمانی می‌خواندم (که آن را در سویس یاد گرفته بودم)، از خنده به خود می‌پیچید. هرگز از شنیدن آن خسته نمی‌شد و در هر فرصت از من می‌خواست که آن را برایش تکرار کنم و من به رضا و رغبت، خواهشش را برمی‌آوردم. چرا که خنده‌ی او به‌راستی مسری بود.

شما در جایی گفته‌اید که کربن تنها یک شرق‌شناس یا ایران‌شناس نیست، بلکه تجسم یک دوران است.

¹ Jean Racine (1639 – 1699)

آنچه به نظر من تفکر او را امروزی می‌کند، آن است که او در دو جبهه می‌جنگید: از یک سو می‌خواست ارزش‌گذاری تازه‌ای به روح بخشد و از سوی دیگر دست در کار نقد ارزش‌های فروکاهنده‌ی زمانه‌ی ما بود. از نظرگاه جنبه‌ی دوم، کربن در زمره‌ی ویران‌گران بزرگ زمانه‌ی ما قرار می‌گیرد؛ در زمره‌ی کسانی چون هوسرل که واپس رفتن جهان حیات (Lebenswelt) را مطرح کرد، هایدگر که از ویرانی وجودشناختی سخن گفت، مکتب فرانکفورت که ابزاری شدن عقل را به میان آورد، و یونگ که افسون‌زدایی از طبیعت را آشکار کرد. اما آنچه او را از این ویران‌گران بزرگ معاصر ما متمایز می‌سازد، آن است که او به مثابه‌ی شاهدی بی‌اعتنا باقی نماند. او نهان‌بینی است که جهان را از خلال عینک روح، در جلوه‌ای استحال شده باز می‌بیند.

حضور او در جهان، حضوری متعهد است؛ اما تعهدی/ اینجا و اکنونی (hic et nunc) که در ماورای مرگ است. وقتی که کربن از حلول (incarnation) سخن می‌گوید، آن را در برابر «پدیده‌ی آینه» که تجلی صور در مظاهر است، قرار می‌دهد. در برابر تمثیل (allégorie) به جنبه‌ی چندوجهی نماد (symbole) ارزش می‌بخشد و در برابر نیهیلیسم، الهیات سلبی را قرار می‌دهد. این ارزش‌گذاری‌های دوباره رو به سوی شیوه‌های دیگر ادراک دارند. دقیقاً همین استحال‌های درونی است که او را قادر می‌سازد تا بعد «مثالین» تفکری اساطیری - شاعرانه را که در پیش از تاریخ روح ریشه دارد، کشف و آشکار سازد و فرصت این کار را سهروردی، فیلسوفی ایرانی (قرن ششم هـ.ق) در اختیار او می‌گذارد. زیرا نزد سهروردی، بینش فیلسوف و تجربه‌ی عرفانی سخت در هم بافته و تنیده‌اند، به طوری که یکی از آن‌ها بی‌وجود دیگری نمی‌تواند برقرار باشد.

از سوی دیگر، کربن در برخوردگاه راه‌هایی بزرگ قرار داشت. او با موضوع‌های گوناگونی سروکار داشت. در عین حال، متخصص فلسفه‌ی قرون وسطی، فیلسوف، آلمان‌شناس، و ایران‌شناس بود. پدیدارشناسی، تفکر قرون وسطایی، و الهیات پروتستان را مطالعه کرده بود. با رودولف اوتو، ارنست کاسیرر، و کارل باسپرس ملاقات کرده بود. کارل بارت و مارتین هایدگر را می‌شناخت و برای نخستین بار آثار آنان را به فرانسه ترجمه کرده بود و بدین‌سان با همه‌ی متفکران آلمانی بین دو جنگ آشنایی داشت. کربن با داشنم چنین کوله‌باری از دانش و با چیرگی شگفت‌آورش در جمع‌بندی و نتیجه‌گیری بود که ایران را به مثابه‌ی ارض برگزیده‌ی معنوی برگزید. سیر معنوی او، رویدادی نادر در تاریخ ادیان است.

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

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

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

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

جالب آن است که کربن هرگز به دین اسلام نگروید، اما خود را مستشرق می‌دانست.

او خود را مستشرق در معنای «جوینده‌ی شرق» می‌دانست؛ اما شرق نور و نه شرق جغرافیایی. او کاتولیک‌زاده بود و علی‌رغم نزدیکی‌اش با الهیات پروتستان، تا آن‌جا که می‌دانم هرگز پروتستان نشد. به همین صورت، وقتی که بعدها وطن روحانی خود را بازیافت،

هرگز به دین اسلام درنیامد. او در ایران، اقلیم وجود، جهان روحانی، و «کانون تاریخ ادیان» را کشف کرده بود. زیرا ایران‌زمین برای او «جهان میانی و میانجی» (Monde median et médiateur) بود. میان‌گاهی (Entre-deux) از وجود بود که در آن، تصویر، برای شکل دادن به سرزمینی خیالی یا ناکجاآباد قدر و اعتبار می‌یافت. از این زاویه، تغییر دین برای کربن هیچ معنایی نداشت. زیرا او همواره خودش باقی ماند: یعنی فرانسوی‌ای در طلب نور «شرق».

آیا برای این کار دلیل خاصی وجود داشت؟

گمان می‌کنم که نگرش او به ادیان، نگرشی بسیار معنوی بود و امر تغییر دین برای مردم با جان و جنم او، بسیار جزئی و سبک می‌نمود. تغییر دین در عین حال، نوعی عمل انکار خویشتن است که انجامش برای کربن ناممکن بود. با توجه به این امر که سراسر تجربه‌ی معنوی همانا دیدار با فرشته در سراپرده‌ی خاص (in Singularibus) است، تغییر دین احتمالاً این رابطه‌ی شخصی، یعنی فردیت و ویژه بودن تقلیل‌ناپذیر موجودیت واقعی انسان را از نو زیر سؤال می‌برد. و به نظر من، انتخاب و تقدیر ازلی ما را بر هم می‌زند. زیرا مسیحی بودن، بودایی بودن، یا مسلمان بودن، خود یک تقدیر است.

شاید بد نباشد که درباره‌ی هنری کربن با تفکر هایدگر، و به‌ویژه با عقیده‌ی هایدگر درباره‌ی زمان‌مندی که کربن آن را به کار گرفت، چند کلمه‌ای توضیح دهید.

من قبلاً درباره‌ی این رابطه توضیح مفصل داده‌ام. اکنون بدین اکتفا می‌کنم که بگویم آنچه کربن در آغاز نزد هایدگر یافت، این واقعیت بود که هایدگر کار فلسفه‌پردازی را بر تأویل متمرکز می‌دانست. از این رو کربن نزد هایدگر روشی جامع، و حتی کلید گشودن قفل را یافت. در واقع آن کلیدی را که هایدگر خود به کار گرفته بود و در اختیار همه قرار داشت، به کار برد.

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

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

آیا گذار کربن از فلسفه‌ی هایدگر به تفکر ایرانی، تنها یک انتقال ساده‌ی جغرافیایی در زمان است، یا می‌توان آن را از مقوله‌ی سیر و سلوک دانست؟

نه آن است و نه این. در واقع نوعی گسست معرفت‌شناختی یا نوعی مقلوب شدن تحولات معرفت است. این گذار، چرخشی دوباره به سوی وجوه دیگر ادراک است که مستلزم استحاله‌ای درونی است. زیرا با آن که «دازاین» یا حضور انسانی، از طریق دلهره، وجودی اصیل را متحقق می‌سازد که نهایت امکان وجود خود را می‌پذیرد و می‌تواند کلیتی تام به وجود آورد، اما این کلیت، به هر تقدیر، در مرتبه‌ی افق این جهان خاکی مقام دارد. تعالی هایدگری نه دل‌مشغول آخرت است، نه پروای الهیات سلبی (théologie apophatique) را دارد و نه به قیامت می‌پردازد. که این‌ها همه مسائلی هستند که کربن در تفکر اشراقی فیلسوفی چون ملاصدرا بازمی‌یابد. زیرا نزد ملاصدرا، حضور، آن‌گونه که پدیدار جهان آن را بر وی نمایان می‌سازد، یک کلیت تام که غایتش وجود مرگ‌انجام باشد، نیست. بلکه غایت آن وجود فرامرگ (zum Jenseits des Todes) است و در نتیجه، نقطه‌ی گسست معرفت‌شناختی در همین «فرا» (Jenseit) روی قرار دارد.

میراث هایدگر

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

آری! زیرا بعد عرفانی تفکر هایدگری برای این‌گونه خلط مبحث‌ها بسیار آماده‌تر است تا تفکر کانت که انتقادی‌تر و بی‌پیرایه‌تر است. به نظر من، فلسفه‌ی کانت برای ما از نظر ذهنی و روانی بسیار «بهداشتی‌تر» و سالم‌تر از فلسفه‌ی دیگر فیلسوفان متافیزیکی غرب است. اوّل آن که کانت ما را از هذیان‌گویی بر حذر می‌دارد، دیگر آن که حد و حدود معرفت را به ما نشان می‌دهد. وی همچنین وضعیت «اسکیزوفرنی» انسان مدرن را بر زمینه‌ی جهانی که بر اثر انشقاق دکارتی دو پاره شده، می‌پذیرد. این واقعیت که انسان ترکیبی است که میان جبر و اختیار لنگ می‌زند، یا موجودی است که هم تابع قانون علیت است و هم در قلمرو عالم معقولات (ذوات) مختار است، از همان آغاز، وضعیت ناآرام او را طرح می‌کند. با این‌همه، تا آن‌جا که منا در جهانی قطعه‌قطعه و از هم پاشیده زندگی می‌کنیم، این وضعیت بیش از پیش به تقدیر هر یک از ما بدل می‌شود. اما کانت، در ضمن، حدود نیروهای فهم ما را نیز نشان می‌دهد. کانت با گفتن این که روش استعلایی (transcendental) عبارت از معرفتی است که با خود «اوپژه»ها سروکار ندارد، بلکه با طریقه‌ی شناخت این «اوپژه»ها – بدان شرط که این شناخت، شناختی پیشاپیش (a priori) (ماتقدم) باشد – سروکار دارد، انقلاب کوپرنیکی خود را متحقق می‌سازد، که انقلابی اساسی است، چرا که بیش از آن که معرفت ما را نسبت به اعیان خارجی یا موارد شناسایی تنظیم کند، به ما نشان می‌دهد که باید، برعکس، اوپژه‌ها را نسبت به معرفتمان تنظیم کنیم. بدین‌سان، کانت موفق می‌شود که صور پیشاپیش ذهن را بشناساند. باری؛ کانت با شناختن صورت‌های پیشاپیش ذهن، همچنین نشان می‌دهد که عقل نمی‌تواند از حدود معینی فراتر جهد، بی آن که به ورطه‌ی هذیان‌گویی درافتد، یا به عبارت دیگر، به تناقض‌گویی‌های لاینحل منجر شود. بنابراین فلسفه هیچ قوه‌ای که بالاتر از فهم (entendement, Verstand) و عقل (raison, Vernunft) باشد، در اختیار ندارد.

درست است که ایدئالیسم آلمانی، که از این محدودیت‌ها خرسند نبود، رو به تخیل آورد و جهت منطبق استعلایی را به سوی نوعی روش دیالکتیکی منحرف کرد و از وجود فی‌نفسه نوعی فعالیت و حتی روند به وجود آورد که اوج کمال آن در فلسفه‌ی تاریخی هگل بازیافته می‌شود، اما همه‌ی این نظام‌های کلیت‌ساز، از فیشته و شلینگ و هگل تا سرانجام مارکس، چنان‌که می‌دانیم، به توهمات عظیم و به گمراهی‌های بزرگ منجر شده‌اند. پس از سقوط ایدئولوژی‌ها، به گمان من، معضل کانتی که وجود دو قلمرو متفاوت را مطرح می‌کند، بیش از همیشه اکنون و امروزین است. از آن‌جا که نیل به ذوات معقول از طریق قوای فهمی و عقلی امری محال است، پس بهتر آن که درباره‌ی راه‌های معرفت‌گرفتار توهم نشویم. به گمان من، برای درک ذوات معقول راه‌های دیگری وجود دارد که تا آن‌جا که من می‌دانم، در فلسفه‌ی غربی معادلی ندارند و کانت این را خوب می‌دانست. برای رسیدن به آن باید طریق عرفانی الهیات سلبی را در پیش گرفت و این‌گونه تأویل در فهرست رسمی توانایی‌های معرفتی غرب وجود ندارد.

بگذارید مثالی بیاورم. به یاد دارم که رنه گروسه (René Goussset)، شرق‌شناس فرانسوی، شانکارا فیلسوف بزرگ ودانتی هندو (قرن نهم م.) را با کانت مقایسه کرده بود. اصل سخنش – که من از روی حافظه نقل می‌کنم – این بود که شانکارا چون کانت بر آن است که ذهن یا فاعل شناسایی، به غیر از نوعی معرفت بر نظام محسوسات (پدیدارها)، نمی‌تواند متعلق دیگری داشته باشد. اما بر خلاف کانت، از این امر نتیجه می‌گیرد که همه‌ی امور محسوس (پدیدار)، پندارهایی هستند که از مایا (mâyâ)، یعنی از توهم کیهانی، به ما می‌رسند. اندیشه‌ی انتقادی شانکارا به نتیجه‌ای منتهی می‌شود که درست قطب مخالف اندیشه‌ی کانتی است. کانت با نشان دادن تناقض احکام (antinomies) در تعقل، می‌خواهد ما را از نظربافی‌های بیهوده‌ی متافیزیک دور سازد. اما شانکارا، با آن که تقریباً از همان بنیاد آغاز می‌کند، به این نتیجه می‌رسد که معرفت بر امور محسوس (پدیدارها) امری فریب‌آمیز است و آنچه بالاتر از همه‌ی این‌هاست، همانا معرفت بر برهنه و در نتیجه، معرفت بر جهان ذوات معقول است. اکنون اگر بخواهیم اندیشه‌ی شانکارا را در مقولات کانتی بیاوریم، به نتایج

حیرت‌انگیزی خواهیم رسید؛ مانند آن که: تنها معرفت معتبر، معرفت بر امور معقول است؛ یا آن که تنها معرفت، معرفت بر امور شناخت‌پذیر است.

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

در تفکر کانتی، بعد دیگری وجود دارد که از نظر من بسیار مهم است و آن، اعتبار بخشیدن به قدرت تخیل یا تصورآفرینی است (Einbildungskraft) که توسط دکارت، به عنوان فکرت‌های «مغشوش» (idées confuses)، از آن سلب اعتبار شده بود. زیرا تخیل حامل انگاره‌ها (schemata) است. انگاره، خود یک تصویر نیست، بلکه نمایان‌گر روندی است که نمایش تصویر از طریق آن ممکن می‌گردد. به مدد این انگاره‌هاست که تخیل به میانجی بین مفاهیم فاهمه و مجموعه‌ی قوای ادراکی بدل می‌گردد. تخیل آن‌ها را به هم می‌پیوندد و مربوط می‌سازد. بدین‌سان، تخیل نیز مانند قوه‌ی فاهمه، شکل‌های ادراکی پیشاپیش خود را دارد. به عقیده‌ی من، این بخش از فلسفه‌ی کانت از آن جهت پربار و پرتیجه است که در زمانه‌ی ما، معرفت بر شکل‌های نمادین روح و فرهنگ‌هایی که بر وجه تفکری تصویر تأکید دارند، بیش از همیشه اکنونی است.

من همیشه تصور می‌کردم که شما بیش‌تر به پیشینیان کانت یا متفکری چون شوپنهاور نزدیک‌تر تا به خود کانت.

من در این معنا کانتی بوده‌ام که سه پرسش بنیادین کانت همواره استدراک مرا برانگیخته‌اند: چه می‌توانم بدانم؟ چه باید بکنم؟ حق دارم به چه امیدوار باشم؟ من این سه پرسش را اساسی می‌دانم. هرچند که پاسخ به این پرسش‌ها می‌تواند ضرورتاً همان نباشد که کانت در سه نقد خود به دست داده است. با این‌همه، تصور شما که مرا بیش‌تر به اسلاف کانت نزدیک می‌دانید، صائب است. اما فیلسوفی که بیش از همه بر من اثر گذاشته و همواره تحسینش کرده‌ام، نیچه است، نه شوپنهاور. من هنگامی که بسیار جوان بودم، به خواندن آثار نیچه پرداختم. از آن پس نیز هر از گاه، آن‌ها را از نو خوانده‌ام و هر بار احساس کرده‌ام که به کشف لایه‌های تازه‌ای از عقاید دست یافته‌ام. گویی که خزانه‌ی ژرف‌بینی‌های سرشار این متفکر پایان‌ناپذیر است. درون‌مایه‌ای که پیش از همه بر من اثر نهاده است، فلسفه‌ی «تیشه‌ی» اوست که شامل شکستن بت‌های ذهنی کهن، وارونه کردن جهان افلاطونی، و به‌ویژه، نیهیلیسم است که به عقیده‌ی نیچه، نطفه‌ی بیماری مزمونی است که از آغاز دامن‌گیر روح غرب بوده است. «ارزش‌های والا خار می‌شوند. هدف‌ها غایبند. پاسخی برای این سؤال که فایده‌اش چیست، وجود ندارد.» بدین‌سان، نیهیلیسم، تاریخ و اماندگی ارزش‌هایی است که به وجود منسوبند، یا به عبارت دیگر، جایگزین کردن دائم ارزش‌هایی است. از این رو خصلت جایگزین‌سازی دارد. آگاهی جانشین وحی می‌شود و سپس به نوبه‌ی خود، عقل در برابر غرایز جا خالی می‌کند. از لحظه‌ای که به آن‌چه برتر از هر ارزش است، ارزشی نسبت می‌دهیم، این روند بازگشت‌ناپذیر را آغاز کرده‌ایم - که دو مرحله‌ی نیهیلیسم از این روند ناشی می‌شود: نیهیلیسم منفعل و نیهیلیسم فعال. اگر مرحله‌ی نخست، مرحله‌ی ازهم‌پاشی هدف‌ها و وسیله‌هاست، مرحله‌ی دوم، مرحله‌ی به حساب آوردن این وضعیت و تغییر ارزش‌های ارزش‌ها از طریق زیر و زبر کردن نظریه‌ی افلاطونی سنتی است.

زیرا همه‌ی ارزش‌های گذشته، تصاویر بیرونی «بینش پرسپکتیوی» ما از واقعیت است، به گونه‌ای که از همان آغاز، هرچه در خارج از حوزه‌ی اراده معطوف به قدرت موجود باشد، بی‌ارزش است. همه‌ی این نظریات که برای درک قدرت حیرت‌انگیز نفی، و برای تعبیرات

استادانه‌ای که هایدگر در کتابی که درباره‌ی نیچه نوشته به عمل آورد، بسیار باارزش است، مرا بر آن داشت که به مسأله‌ی نیهیلیسم و تأثیرات آن بر تمدن‌های سنتی بپردازم؛ کاری که در کتاب *آسیا در برابر غرب* انجام داده‌ام.

در همین کتاب، شما نیچه را با داستایوفسکی مقایسه می‌کنید.

من این مقایسه را از آن رو کرده‌ام که از نظر من، نیهیلیسم دو وجه دارد: وجه غربی و وجه شرقی. داستایوفسکی، به عقیده‌ی من، وجه شرقی این پدیده را ارائه می‌دهد. پیش از او نیز این امر سابقه داشته است. این تصور پیش‌تر در کتاب *پدران و پسران* تورگنیف طرح شده است. در این کتاب - بازاروف تجسم نیهیلیسم است. اما نیهیلیسم آلمانی با نیهیلیسم روسی تفاوت دارد. زیرا نیهیلیسم روسی رو به سوی نظریه‌ی منجی بودن ملت روس دارد که به عقیده‌ی داستایوفسکی، حامل خداست. همه‌ی شخصیت‌های بزرگ رمان‌های داستایوفسکی، چهره‌های نیهیلیستی‌اند؛ مانند ایوان در *برادران کارامازوف*، راسکولنیکوف در *جنایت و مکافات* که نیهیلیستی است که به شدت ایوان زهرآگین نیست، و سرانجام استاورگین - این غریب‌ترین شخصیت ادبیات جهان - که در رمان *ابلیسان یا جن‌زدگان* نماینده‌ی اوج نیهیلیسم یا نفی نفی است. لحن مکاشفه‌ای و پیش‌گویانه‌ی رمان *ابلیسان*، به‌راستی حیرت‌انگیز است. در آن بذر سراسر آینده‌ی روسیه، گولاگ، و استالینیسیم دیده می‌شود. چرا که همه‌ی «سنخ‌هایی» (types) که توسط داستایوفسکی به تجسم درآمدند، بعدها وجود جسمانی یافتند و به صورت شخصیت‌هایی واقعی تاریخی ظاهر شدند و چون گردباد، صحنه‌ی تاریخ را درنوشتند. گویی داستایوفسکی ظهور این سنخ‌های تازه‌ی انسانی را، که سرنوشت روسیه‌ی شوروی را رقم زدند، پیش‌گویی کرده بود.

متفکران روس

در کتابتان از روس‌ها، به گونه‌ی مردمانی سخن گفته‌اید که گویی محیط واقعی خود را نمی‌شناسند؛ چرا که مدام بین عشق به قدسی و شوق به عشرت در نوسانند.

گمان می‌کنم که من از این حرکت نوسانی در پیوند با نیهیلیسم سخن گفته‌ام. بردیایف، این روح‌شناس ملت روس، خصلت اغراق‌پوی روس‌ها را به خوبی توضیح می‌دهد که میان علم مکاشفه و نیهیلیسم در نوسانند. چرا که این دو آستانه‌ی افراط و تفریط، جایی به یکدیگر برمی‌خورند. محیط معتدل، که محیط تبلور ارزش‌هاست، از میانه غایب است. و این نوسان از افراط به تفریط، از همین فقدان ناشی می‌شود. گویی که ملت روس تعادل خود را در حرکت نوسانی بازمی‌یابد. چنان‌که داستایوفسکی در یادداشت‌های رمان *ابلیسان* می‌نویسد: «یا ایمان بورزید، یا آتش بزنید» - گویی که این افراط است که به ایمان، جنون، و لامذهبی ارج می‌نهد. کیریلوف خودکشی می‌کند تا ثابت کند که خدا وجود ندارد. ایمان او به بی‌خدایی همان‌قدر محکم است که ایمان مؤمنان به خدا. بردیایف به‌درستی می‌گوید که لنین آمیزه‌ای از پتر کبیر و با کونین، یعنی تعبیری از خودکامه و آنارشویست است؛ دو خصلتی که خطرناک‌ترین خصلت‌های مردم روس است.

علاقه‌ی شما به متفکران روس چه دلیلی دارد؟ آیا به دلیل آن است که از طرف مادری گرجی هستید؟

من برایتان از تأثیر عنصر روسی در زندگی‌ام قبلاً سخن گفته‌ام. امری است که به خلق‌و‌خو مربوط می‌شود. من با روح روس نکات مشترک فراوان دارم. آن را درک می‌کنم، حس می‌کنم. و البته در رگ‌هایم خون سعدی را نیز دارم که در من اعتدال ایجاد می‌کند. به‌علاوه با بالا رفتن سن، وزن و اهمیت این عامل دوم افزایش می‌یابد. اگر من خود را به این جنبه‌ی نیونیزوسی روانم رها کرده بودم، خدا می‌داند که به چه روز و راهی افتاده بودم.

خودتان هم می‌توانید یکی از شخصیت‌های رمان‌های داستایوفسکی باشید.

اغراق نکنید. در من نه آن افراط پویی و نه آن نبوغ وجود دارد. درست است که من در خود تضادهای عظیمی داشته‌ام که در گذشته به نظر آشتی‌ناپذیر می‌آمدند، اما با بالا رفتن سن و سال، جست‌وخیزها آرام و تندوتیزی‌ها کند و رام شده‌اند و توانسته‌ام بسیاری از تضادهایم را حل کنم و سرانجام به نوعی آرامش رسیده‌ام. در حال حاضر، طغیان‌های روح، توفان‌های درون را هر از گاه حس می‌کنم. اما به پژواکی دور می‌ماند که گویی از جایی می‌آیند که تقریباً از حافظه‌ام پاک شده است. گویی مربوط به موجودی است که در گذشته می‌شناختم و اکنون تنها خاطره‌ی مبهمی از او با خود دارم.

این تعادلی که از آن سخن می‌گویید، آیا ثمره‌ی تماس‌های دائمی شما با غرب نیست؟

نه؛ گمان نمی‌کنم. احتمالاً از روحیه‌ای درویشی برمی‌آید که به نحوی در کنه وجود هر ایرانی قرار دارد. خصلتی برجسته و چشم‌گیر است که تمامی فرهنگ ما را پربار ساخته و به ما به ارث می‌رسد. ما این‌گونه‌ایم. بی آن که برایش زور بزنیم. از سال ۱۳۵۸، یعنی از زمانی که در پاریس رحل اقامت افکندم، نسبت به جهان نگاهی نسبتاً غایب یافته‌ام. گویی که بخش بزرگی از روحک به خواب رفته است. گویی که حافظه‌ام در آن سال یخ زده است. من در این‌جا در اروپا، با تنهایی بسیار، با سردرگمی‌های بسیار، با تصنع‌های بسیار، و با تهی‌بودگی بسیار روبه‌رو شده‌ام. آدم احساس می‌کند که با معماران جهان - با صاحبان جهان - و با یتیمانی که در عزت‌کده‌شان به خود رها شده‌اند، سروکار دارد. من این «جماعت تنها» را می‌بینم و عمیقاً درک می‌کنم. اما در جایی به من ربطی ندارد. چرا که من نیز در اقلیت‌آباد (ghetto) خود می‌زیم؛ گیرم که دوستان فرانسوی فوق‌العاده‌ای دارم. وقتی که انسان در اقلیت‌آباد خود می‌زید، اندکی برکنار است. حتی کنارافتاده است. اما هرگز واقعاً تنها نیست. چرا که اقلیت‌نشینی در تداوم همان سنت قبیله‌ای است که انسان را در برابر ناشناخته محافظت می‌کند. و نیز ما دائماً به حمایت عاطفی نیاز داریم. نمی‌توانیم بدون احساسات والا زندگی کنیم. بیرون از گرم‌خانه‌ی عاطفی روابط عمیق انسانی مان می‌خشکیم، می‌افسیریم، و ملول و افسرده می‌شویم. به علاوه ما اهل مبارزه نیستیم - گیرم که استثناً فراوان باشد - ما سر سستیزه‌جویی و مبارزطلبی نداریم. این همه را از دور می‌پسندیم و این احساسی است که بیانش بسیار مشکل است اما با این همه، وجود دارد و در نهان فلسفه‌ی زندگی ما را می‌سازد؛ میل به سپردن امور به دست تقدیر، به نشستن بر لب جوی و گذر عمر را نگرستن. بی‌شک خیام نیز اگر زنده بود، با این رویه مخالفتی نداشت.

به کتاب آسیا در برابر غرب بازگردیم. این کتاب به قلمروهای گوناگون، مانند فلسفه، سیاست، و ادبیات می‌پردازد. آن را در چه مقوله‌ای می‌توانیم قرار دهیم؟

در مقوله‌ی رسالات. این نخستین کتابی است که در آن من از پیلای عالمانه‌ی خود بیرون می‌آیم و وارد قلمرو موضوع‌های اکتونی می‌شوم و به مسائل حاد و داغ می‌پردازم. این کتاب دارای دو محور اساسی است. بخش اول که «نیهیلیسم و تأثیر آن بر تقدیر تاریخی تمدن‌های آسیایی» نام دارد و بخش دوم که «چهار کانون بزرگ فرهنگ آسیایی» عنوان گرفته است. خلاصه آن که بخش اول وضعیت فعلی تمدن‌های سنتی را بررسی می‌کند و بخش دوم، که جنبه‌ی تطبیقی دارد، می‌کوشد تا چهار کانون بزرگ تفکر آسیایی، یعنی ایران و اسلام، هند، چین، و ژاپن را ترسیم کند. من همچنین کوشیده‌ام تا شاخص‌های مشترک این سنت‌های متفاوت آسیایی را به دست دهم. در فصل‌های آخر کتاب، به شیوه‌ی تطبیقی، چهار درون‌مایه‌ی اصلی را از زوایای مختلف شرقی و غربی بررسی کرده‌ام که عبارتند از: آیین‌رهای و تفکر فلسفی، برگزشتن از مرگ و مقابله با آن، جمال حق و نبوغ خلیات، و بالأخره فصل ماقبل آخر (حریم و حیا، مرز و فاصله) که به پدیدارشناسی خلیات، هم از زاویه‌ی شرقی و هم در دورنمای غربی، می‌پردازد.

این کتاب در آن دوران سروصدایی بر پا کرد و از سوی رده‌های مختلف اجتماعی، به شیوه‌های مختلفی تعبیر و درک شد. تکنوکرات‌ها آن را - به‌ویژه بخش اول، یا بخش انتقادی آن را - بسیار مناسب و وارد تشخیص دادند و بخش دوم، که به مقایسه‌ی دو تلقی شرقی و غربی از تفکر، مرگ، هنر، و آداب و رسوم می‌پردازد، بیش‌تر به مذاق سنت‌گرایان گوارا بود، حال آن که چپی‌ها آن را سخت ارتجاعی و انحرافی تشخیص دادند. بدین‌سان، من از نظر آنان ستون پنجم بودم که قصد استعماری کردن روان‌ها را داشت. یک مجله‌ی

چپی درباره‌ی این کتاب نوشت: «پشت چهره‌ی نویسنده‌ی کتاب، می‌توان نایب‌السلطنه‌ی هند را یافت.» لحن مقاله روشن بود. به من نسبت مرتجع و محافظه‌کار و گذشته‌گرا دادند. در حالی که بعضی از آن بوی احیای ارزش‌های مندرس گذشته را می‌شنیدند، عده‌ای برعکس، مرا به خاطر زیاده‌روی در انتقاد از این ارزش‌ها سرزنش می‌کردند. خلاصه کنم. واکنش‌های مخالف و موافق، هر دو وجود داشت. اما تصور می‌کنم که در مجموع، معضل طرح شده در کتاب مورد بحث قرار نگرفت. برای من به خوبی قابل فهم بود که کتاب مناقشاتی را برانگیزد، چرا که به میزان زیادی مبهم و دوپهلوی بود و خوانندگان نمی‌توانستند دو بخش کتاب، یعنی جنبه‌ی انتقادی و جنبه‌ی کم‌ویش «دریغ‌ناک» (نوستالژیک) آن را با هم وفق دهند.

این ابهام ناشی از چه بود و چرا این کتاب منشأ این همه واکنش‌های ناهم‌رنگ گردید؟

اکنون که از فاصله به آن می‌نگرم، گمان می‌کنم که این دوپهلویی و ابهام به ماهیت کارهای من برمی‌گردد که در میان دو جهان آمد و شد می‌کنند. در حالی که در آثار بعدی‌ام که به فرانسه نوشته‌ام، توانسته‌ام این دو قلمرو را از هم جدا کنم، در آثار فارسی‌ام این دو زمینه در یکدیگر تپیده و تنیده‌اند.

وقتی که به بازسنجی و بازنگری آثار فارسی و فرانسه‌ام از اوایل سال‌های چهل تاکنون می‌پردازم و می‌کوشم تا نکات مهمشان را برجسته کنم، درمی‌یابم که شاید به ناخودآگاه، آثارم به دو رده تقسیم می‌شوند: اثری که در آن‌ها از ساخت‌گشایی، یا از نقد، استفاده کرده‌ام. شاید در کنه ذهنم دارای نوعی نظام تحلیلی دوگانه‌ام. به نقل از پل ریکور «تأویل عرفانی» (herméneutique amplifiante) و «نقد فروکاهنده و ویران‌گر» (herméneutique réductrice)، هر دو را به کار گرفته‌ام. یعنی هم به صداهای بلند سنت گوش سپرده و به آن‌ها اعتبار داده‌ام، و هم در تضادها و کژآهنگی‌هایی که از ضربه‌های فرهنگی برمی‌آیند شک کرده و آن‌ها را خرد و عریان کرده‌ام.

کتاب‌های ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، بت‌های ذهنی و خاطره‌ی ازلی، هندوئیسم و تصوف، هانری کربن و آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، در رده‌ی نخست جا دارند. و در رده‌ی دوم، آسیا در برابر غرب، انقلاب مذهبی چیست؟، و نگاه شکسته قرار می‌گیرند.

مذهب و ایدئولوژی

در آسیا در برابر غرب، همچنان تحت تأثیر نقد هایدگری از تکنیک قرار دارید و در عین حال، به نظر من چنین می‌رسد که نسبت به هویت فرهنگی نگرشی مثبت در پیش گرفته‌اید.

آنچه در تفکر هایدگر برای من جالب است و هنوز آن را معتبر می‌دانم، آن است که به عقیده‌ی هایدگر، جوهر تکنیک کاری به تکنیک ندارد. بلکه نوعی پرده‌برافکنی از حقیقت است که به گونه‌ی «اراده‌ی معطوف به اراده» نقل می‌شود. به عقیده‌ی من، این برداشت هایدگر به درک بسیاری از امور کمک می‌کند که در مرتبه‌ی اول دور گرفتن ماشین تولید است که دیگر کسی یارای مهار کردنش را ندارد. اما در این اثر من مرتکب اشتباهی شده‌ام که امروز آن را فاش می‌کنم و آن نقد از طریق نتیجه‌گیری پیشاپیش (critique par extrapolation) است. یعنی آن که در مورد جامعه‌ای در راه پیشرفت، نوعی نقد دقیق و پیشرفته را به کار بسته‌ام که برای طرح تضاد و تناقض‌های جوامع پس‌ازصنعتی به وجود آمده است. نقدهای هایدگر درباره‌ی تکنیک به نظر من به پدید آمدن اندیشه‌ی «وجود» مربوط است و ایستگاه‌های متوالی آن از مفهوم طبیعت (physis) نزد پیش‌سقراطیون حرکت می‌کند و به اراده‌ی معطوف به قدرت نزد نیچه می‌رسد و در این میان، از مُثُل (idéas) افلاطونی، اصالت جوهر (substantialité) قرون وسطایی، سوژکتیویسم (subjectivism) دکارتی، و دیالکتیک هگلی عبور می‌کند و این‌ها همه در بیرون از مدار تفکر ما - که در الگوی معرفتی به کلی متفاوتی تحول یافته - قرار دارند. در آن زمان من از این زنگ خطرها و هشدارها و حذرهای بی‌اطلاع بودم و ابهام این کتاب و واکنش‌های متفاوتی که برانگیخت، از همین جا ناشی می‌شود. با این همه، در نتیجه‌گیری کتاب، درون‌مایه‌ی پیش‌بینانه را بسط داده‌ام: «تاریک‌اندیشی جدید». این

فصل، نقطه‌ی آغاز کتاب‌های بعدی‌ام بود. من در این فصل توضیح داده‌ام که هر گونه بازگشتی به گذشته (سیر قهقرایی) بدون بازسنجی انتقادی از گذشته، سخت خطرناک است و می‌تواند به لغزش منجر شود. کتاب دو سال پیش از انقلاب نوشته شده است. اما من امروز هم بخش عظیمی از آن را تصدیق می‌کنم. ولی اگر قرار بود که دوباره آن را بنویسم، بی‌تردید شیوه‌ی دیگری در پیش می‌گرفتم.

با این حال، اکثر درون‌مایه‌های این کتاب را در کتاب *انقلاب مذهبی چیست آورده‌اید*.

در این کتاب، بخشی از درون‌مایه‌های کتاب *آسیا در برابر غرب* را از نو به کار گرفته‌ام. اما در عوض، آنچه در کتاب *انقلاب مذهبی چیست؟* نو است، مبحث مربوط به «ایدئولوژی‌زدگی سنت» است که پدیده‌ای است که من در کتاب *آسیا در برابر غرب* نمی‌توانستم پیش‌گویی‌اش کنم. زیرا هنوز به صورت کمون وجود داشت و به سطح نیامده بود.

در هر حال، بحث شما از مذهب در کتاب *انقلاب مذهبی چیست؟* بسیار روان‌تر و شایسته‌تر از کتاب *آسیا در برابر غرب* است.

در *انقلاب مذهبی چیست؟*، بحث من تند و تیزتر می‌شود. اما با این حال، باید بعضی نکات را روشن سازم. من ملحد یا ضدفلان و ضدبهمان نیستم. من معتقدم که امور جهان بسی پیچیده‌تر از آنند که به نظر می‌آیند. تا آن‌جا که به امر مذهبی مربوط می‌شود، آن‌قدر در این زمینه مطالعه کرده‌ام که دیگر این ساده‌دلی را نداشته باشم که گمان کنم که می‌توان با یک حرکت دست از آن رها شد. مذهب عمیقاً در ساخت نمادین روح انسانی جاگیر شده است. بدین‌سان من نه می‌توانم یک ولترگرایی رگ گردن به حجت قوی کرده، نه ضدروحانی ناآگاه، و نه ضدمذهب بدوی باشم. تصور می‌کنم که مذهب را باید در جای راستین خود قرار داد. به نظر من، مذهب همچنین یک مائده و غذای اساسی روح است.

آیا/انقلاب مذهبی چیست؟ یک چرخش مهم در آثار شما به شمار می‌رود؟

این کتاب در این معنا یک چرخش به شمار می‌رود که من در آن وارد قلمرو سیاسی می‌شوم و مسأله‌ی ایدئولوژی و رابطه‌ی آن با مذهب را طرح می‌کنم. می‌دانیم که ایدئولوژی پدیده‌ای التقاطی میان اسطوره و عقل است. ما با نوعی اسطوره‌ی عقلانی‌شده و عقل بازگشته به اساطیر سروکار داریم. نیز می‌دانیم که ایدئولوژی تفکری ضددیالکتیک است. زیرا منجمد و راکد است. بالأخره می‌دانیم که ایدئولوژی یک آگاهی کاذب (*fausse conscience*) است. وقتی که من همه‌ی این عوامل را در مجموع گرد آوردم، دریافتم که دید متفکرانی چون علی شریعتی، که به نظر من سنخ نمونه‌وار یک ایدئولوژی‌پرداز است، به خوبی در چهارچوب ایدئولوژی می‌گنجد. این متفکر حتی پیش از انقلاب زمینه‌ی مساعدی برای ایدئولوژی‌زده کردن به وجود آورده بود. به نظر من، قبل از هر زمین‌لرزه‌ی اجتماعی، انسان در شکل‌گیری یک میدان مغناطیسی شرکت می‌کند که از همان آغاز، ذهن را مشروط و مقید می‌سازد و بر همین اساس، حتی روشن‌بین‌ترین کسان را به دام می‌اندازد و تفکر انتقادی انسان را می‌بندد و فلج می‌کند. از این وضعیت تا لجام‌گسیختگی روان‌شناسی توده‌ها گامی بیش نیست. این امر به من فرصت داده است تا نه‌تنها روحیه‌ی غیرعقلانی خودم را که بر خلاف منافع طبقاتی‌ام عمل می‌کرد دریابم، بلکه روحیه‌ی دوستانم را هم که در همین میدان مغناطیسی گرفتار و مجذوب شدند، مطالعه کنم.

وقتی که به «آگاهی کاذب» اشاره می‌کنید، آیا به کتاب ژوزف گابل (*Joseph Gabel*) نظر دارید؟

من به ژوزف گابل بسیار مدیونم. گفته‌های گابل درباره‌ی ایدئولوژی به عقیده‌ی من بسیار صائب است. می‌گوید: «ایدئولوژی نظامی از عقاید است که از نظر جامعه‌شناسی به یک گروه‌بندی اقتصادی یا قومی یا غیر آن مربوط است و به طرز یک‌جانبه، منافع کمابیش آگاهانه‌ی این گروه را به صورت ناتاریخی‌گرایی، مقاومت در برابر تحول، یا مقاومت در برابر انحلال کلیت‌ها، بیان می‌کند. از این رو

ایدئولوژی عبارت از تبلور نظری شکلی از آگاهی کاذب است.^۱ «همه‌ی این عناصر حاضرند. بنابراین ایدئولوژی تفکری است که به یک گروه اجتماعی مربوط می‌شود. همچنین تفکری ناتاریخی است. یعنی با هر تغییر و تحولی، با هر شکلی از دیالکتیک، سر ناسازگاری دارد. بالأخره نوعی «آگاهی کاذب» است. به‌علاوه من کوشیده‌ام شباهت ایدئولوژی‌ها را با اسطوره‌های سیاسی قرن بیستم نشان دهم. همچنین لازم بود شکل‌های فروکاهنده‌ی ایدئولوژی و رابطه‌ی آن را با ابزارشدگی عقل (instrumentalisation de la pensée) آن‌گونه که توسط متفکران مکتب فرانکفورت مطرح شده، نشان دهم. در واقع آدورنو و هورکهایمر به طرز درخشان در اثر مشترک خود به نام دیالکتیک روشن‌گری^۲، نشان می‌دهند که چگونه اساطیر به عقل بدل می‌شوند و چگونه عقل به اساطیر بازمی‌گردد. با الهام گرفتن از همه‌ی این عناصر است که به نقد تفکر ایدئولوژیکی در زمینه‌ی مذهب دست زده‌ام و سرانجام به مفهوم «ایدئولوژی‌زده کردن سنت» دست یافته‌ام.

اما آیا پدیده‌ی ایدئولوژی‌زده کردن خاص مذهبی معین است یا برای همه‌ی مذاهب بزرگ نیز معتبر است؟

محتوا یا ماهیت مذهب مورد نظر هر چه باشد، پدیده‌ی ایدئولوژی‌زده شدن همه‌جا یکسان عمل می‌کند.

بنابراین روند ایدئولوژی‌زده کردن مذهب، خود تخلیه‌ی فضاهای مذهبی را ممکن می‌سازد؟

در واقع با ایدئولوژی کردن مذهب، از آن هتک تقدس می‌شود. سرمایه‌ی اساطیر را بر سر زمان سودا می‌نهد، از آن‌ها اساطیر سیاسی می‌سازد، از آن‌ها اسطوره‌زدایی می‌کند، و آن‌ها را در امور این جهانی خرج می‌کند. بگذارید برایتان مثالی عینی بیاورم. واقعه‌ی کربلا دارای معنایی اساطیری است. مفهوم شهید در انگاره‌ی امام حسین، که در صحرای کربلا جنگید و در ماه محرم ۶۱ق به شهادت رسید تجلی می‌یابد. غالب روایاتی که این ماجرا را حکایت می‌کنند، بر زاویه‌ی عاطفی و تمثیلی این فاجعه تأکید دارند. در تعبیرهای جدید، مثلاً در تفسیر نجف‌آبادی، برعکس کوشش شده است تا این دارم از جنبه‌ی تاریخی تفسیر شود. امام حسین دیگر یک چهره‌ی اسطوره‌ای یا نمونه‌ی مجسم شهید نیست که با ریخته شدن خون ناحقش به دست اشقیما ما را رستگار می‌کند. بلکه یک شخصیت تاریخی است که به خاطر آرمان سیاسی‌اش می‌میرد. بدین سان، جای زمان حلقوی اسطوره‌ی شهید را زمان خطی مبارزات سیاسی می‌گیرد.

تصور نمی‌کنید که در غرب با روند پیش‌یافتاده کردن ارزش‌های مذهبی روبه‌رویم؟

مذهب می‌تواند خودش را از فضای عمومی کنار بکشد. همان‌گونه که در غرب چنین کرده است. تاریخ لائیسیتیه در واقع جز واپس کشیدن مذهب به سوی مرزهای عقب‌نشسته نیست. با آن که ارزش این واپس‌کشی برای مذهب برابر ادامه‌ی حیات آن در درون قلمروهایی، که بیش از پیش با مفاهیم لائیک قدرت سروکار می‌یافت، بود، اما به یک معنا، تاریخ سازش‌های طولانی نیز بود. مذهب قدرت شیفته، تنها به قیمت جامعه‌شناختی کردن احکام مذهبی می‌توانست در قدرت سهم داشته باشد و این امر، به بهای تقدس‌زدایی و اسطوره‌زدایی از زبان نمادین آن تمام شد.

آنچه من از این ماجرا درک می‌کنم، بازگشت عوامل مذهب به سیاست در غرب است.

بازگشت مذهب در غرب - سوی اروپای شرقی که در آن‌جا دارای جنبه‌ی مبارزه‌جویانه‌تری است - به نظر من نوعی بازگشت به معنویت است. به نظر من باید بین شریعت و معنویت تمایز قائل شد. معنویت پیش از تاریخ روح را، فارغ از تبلور آن در این یا آن فرهنگ مذهبی، آشکار می‌کند. معنویت به دلهره‌های متافیزیک انسان، مانند مسأله‌ی مبدأ، مرگ، و رستگاری، پاسخ‌های عینی می‌دهد. در این معنا، زندگی مهلتی میان هبوط و رستگاری، میان ازل و ابد است. و این دوران، میان‌گاه دوران آزمایش است. بازگشت معنویت نزد انسان غربی،

¹ Joseph Gabel: "Idéologie" in *Encyclopaedia Universalis*, Vol 8, Paris, 1980, p719; Joseph Gabel, *La fausse conscience*, Paris, 1962, p71

² Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Doalectique de la raison*, Gallimard, Paris, 1974, p18

آن ساخت‌های عظیمی را که چندین قرن مذهب‌زدایی منکوب کرده بود، بیدار می‌کند. اندکی عسرت و جوداش را شفا می‌دهد. توسل به راه‌های پیچ‌درپیچ و موازی، رجوع به فنون مراقبه، و به قول فروید، به «داربست‌های کمکی» از همین‌جا ناشی می‌شود. همچنین، اعاده‌ی زبان فراموش‌شده‌ی اساطیر به مدد روان‌شناسی اعماق، به پدیدارشناسی، و ساخت‌گرایی، ریشه در همین‌جا دارد.

و بالأخره اهمیت فزاینده‌ی تأویل، و رمزگشایی از دیگر اقلیم‌های معرفت نیز از همین‌جا مایه می‌گیرد. همه‌ی این امکانات، چتر حساسیت را بازتر می‌کند و در تقابل نهادن سطوح مختلف هوشیاری را ممکن می‌سازد. از این رو، در غرب، معنویت یک امتیاز است.

اما مسأله در مناطق فرهنگی غیرغربی به کلی چیز دیگری است. نخست آن که امر مذهب‌زدایی در این مناطق، روندی درون‌زا نبوده است. بلکه از بیرون و با همه‌ی ضربه‌های دردآوری که به همراه داشت، وارد شد. دوم آن که مذهب، که در این نقاط زنده‌تر و به هویت تمدن‌های مورد بحث وابسته‌تر است، به آسانی زیر بار این هم‌زیستی نمی‌رود و همواره خواستار برتری‌طلبی و تفوق عام است. سوم آن که مذهب که نتوانسته است خود را از فضای عمومی بیرون کشد و خود از امواج دمامد مدرنیته آسیب دیده است، می‌کوشد تا با اشغال کردن فضای عمومی، از نو آن را مقدس سازد. پس هویت قومی این تمدن‌ها در نهایت با مذهب درآمیخته است.

فکر نمی‌کنید که اسلام، مذهبی اساساً سیاسی است؟

از آن‌جا که پیامبر اسلام رهبر سیاسی و معنوی امت است، یعنی هر دو کاربرد را در خود جمع دارد، می‌توان گفت که اسلام در آغاز به یک رژیم سیاسی شباهت داشت و این امر در دوران خلفای راشدین نیز به همین صورت بوده است (۱۱ - ۴۰ هـ). سپس دوران فتنه‌ها و دشواری‌های عظیم آغاز می‌شود. قتل عثمان (خلیفه‌ی سوم)، جنگ صفین که حضرت علی را در برابر معاویه - حاکم شام (سوریه) - قرار داد، و بالأخره شهادت حضرت علی، پسرعمو و یار پیامبر. از این رو، دوران طلایی و نمونه‌وار اسلام بیش از سی سال به طول نینجامیده است. با روی کار آمدن امویان (۴۰ - ۱۲۹)، موروثی شدن خلافت در خاندان خلفا جای خلافت‌گزینی را گرفت و با روی کار آمدن عباسیان (۱۲۹ - ۶۵۶)، امپراتوری اسلام به سوی شرق گسترش یافت. پایتخت از دمشق به بغداد منتقل شد و حکومت عباسیان بیش‌تر از روی الگوی ساسانیان گرده‌برداری شد تا از دوران طلایی خلفای راشدین الهام گرفته باشد. در این دوران است که دوران کلاسیک تمدن اسلامی - تحت تأثیر و تسلط ایرانیان - آغاز می‌گردد. ایرانیان بیش از پیش، منصب‌های دولتی را اشغال می‌کنند. خاندان وزیران (برامکه) و امیران، همه ایرانی‌اند.

گفت‌وگویی تمدن‌ها

مشخصات بارز فلسفه‌ی هندو

امروز پیشنهاد می‌کنم که درباره‌ی جایگاه هند در آثار شما سخن بگوییم. نخستین تماس شما با این کشور چگونه بود؟

نخستین تماس من با هند، چنان‌که قبلاً گفته‌ام، به سال‌های تحصیلاتم در ژنو برمی‌گردد که با ژان هربر آشنا شدم. آموختن سانسکریت و مطالعه‌ی متون مهم مقدس هند به نوشتن کتابی به زبان فارسی منجر شد که در سال ۱۳۴۶ در دو جلد انتشار یافت و عنوان آن، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند* بود. این کتاب، به نوعی، نتیجه‌ی همه‌ی این کوشش‌های من بود. باید بگویم که هندوستان به من بسا چیزها آموخته است. به من توانایی نوعی نگرش زنده و ارگانیک به جهان را بخشیده است. ذهن مرا به زبان اساطیر گشوده است، مرا با کیهان‌شناسی آشنا کرده و به من فهمانده است که در آیین هندو، کوشش‌های روشنفکرانه اگر راه به نوعی رستگاری و حتی به نوعی طریق نجات نبرد، هیچ ارزشی نخواهد داشت.

همچنین دریافته‌ام که فلسفه در معنای هندی‌اش، نظامی فروبسته به شیوه‌ای که در غرب می‌شناسیم، نیست. بلکه بر ادراک‌های دیگر از واقعیت گشوده است. از این روست که وقتی شش مکتب بزرگ برهمنی را بررسی می‌کنیم، متوجه می‌شویم که این نظام‌های تفکر، با واقعیت از نقطه‌نظرهای متفاوت روبه‌رو می‌شوند. به یک معنا، دیدگاه‌های واقعیتند. بنابراین بین این مکاتب تناقضی وجود ندارد. زیرا مکمل یکدیگرند؛ چنان‌که گویی پله‌های نردبان درجات مختلف وجودند. به‌علاوه غایت همه‌ی این مکاتب، رسیدن به رهایی است. رهایی (موکشا)، به یک معنا، هم تفکر و هم فلسفه را موجه می‌سازد. ارزش اعلائی است که نه تنها بر وجود پیشاپیش هستی مطلق صراحت دارد، بلکه همچنین مقام هستی‌شناختی انسان و انسانیت او را به گونه‌ی «زنده - آزاد» تعیین می‌کند - «زنده - آزاد» کسی است که در سلسله‌ی تجدید حیات‌ها (سامسارا) گذرگاهی یافته است. بنابراین موکشا یا رهایی، به طور کلی، آن ارزش غایی است که مذهب و فلسفه را با هم و به یکباره بنیاد می‌گذارد. مثلاً هند به سؤال «چرا باید فلسفه وجود داشته باشد؟» چنین پاسخ می‌دهد: زیرا تجدید حیات (کارما) وجود دارد. اما چرا باید کارما وجود داشته باشد؟ زیرا جهل (آویدیا) وجود دارد. و آویدیا وجود دارد، زیرا رنج (دوهکا) وجود دارد. رنج، کلام نهایی این استدلال است؛ همان‌گونه که از آن سو کلام آغازین می‌شود. بودا می‌گوید: «همه‌چیز درد است، همه‌چیز در گذر است.» پاتانجالی، بنیادگذار مکتب یوگا، می‌گوید: «رنج از جهل می‌آید» - که جهل از طریق یوگا زایل می‌شود و نتیجه‌ی یوگا معرفت اعلا (جنیان) است. می‌بینید که این‌ها با چه قدرت و شدتی به هم پیوسته‌اند. بدین‌سان، فلسفه، نوعی معرفت نفس (آتماویدیا) یا معرفت برهمن (براهماویدیا) است. نهایت آن که مذهب، فلسفه، و رستگاری چنان سخت در هم تنیده و پیوسته‌اند که تشخیص و تمایزشان بسیار دشوار است. بعدها در آیین هندوی متأخر، با ترکیب تام و کاملی از کیهان‌شناسی، اساطیر، و فلسفه روبه‌رو می‌شویم و این مفاهیم به نوعی قابل تبدیل به یکدیگر می‌شوند.

به نظر شما مختصات بارز فلسفه‌ی هندو چیست؟

اگر بخواهیم طرحی کلی به دست دهیم، می‌توان گفت که تفکر هندی، یعنی هندوئیسم را، که شاید آیین بودا نیز در آن بگنجد، می‌توان از طریق چهار الی پنج مفهوم کلیدی تعریف کرد: نخست *دوهکا*، یا رنج است که از محدودیت وضعیت بشری ناشی می‌شود و از این رو، به یک معنا، تفکر هندی تفکری سخت و جودی (اگزستانسیل) است. سپس *کارما* یا تولد دوباره را داریم که نیروی محرکی است که سراسر روند حیات را به راه می‌اندازد. پس از آن، *یوگا*ست که روش از بین بردن درد است. و سرانجام، حاصل این معرفت اشراق (جنیانا) است و نتیجه‌ی آن، رهایی یا *موکشا* است. حتی در آیین بودا، که در مقایسه با آیین هندو مذهب بدعت‌گذار است و هم در طریقه‌ی جین، همین مفاهیم را کم و بیش باز می‌یابیم. چهار حقیقت شریف آیین بودا، که تمامی اصول این مذهب بر آن‌ها قرار گرفته است، رو به سوی رنج و رهایی دارند. به نظر من، هدف غایی هندی بسیار عمل‌گراست، زیرا رهایی ما را در نظر دارد.

آیا شما با این گفته موافقید که فلسفه‌ی هندو، بر خلاف فلسفه‌ی غربی، بیش‌تر بر سابقه‌ی واقعیت‌ها تأکید دارد، زیرا هیچ‌چیز نوآورانه‌ای در آن وجود ندارد؟

در واقع سنتی ازلی وجود دارد که به آن «قانون ابدی» (*ساناتانا دارما*) می‌گویند. وظیفه‌ی فلسفه آن است که خود را با آن وفق دهد. به عبارت دیگر، از هنگامی که مفاهیم بنیادی در ازل (آغاز زمان) توسط *براهما* - خدای آفرینش - آشکار شد و از هنگامی که نخستین غیب‌بینان آن‌ها را به زبانی شطحی چون زبان *اوپانیساده‌ها* بیان کردند، تمامی تقدیر آتی فلسفه از آن پس در این وحی ازلی رقم خورد. بنابراین سراسر تفکر هندو عبارت از کاویدن این مفاهیم و تفسیر آن‌هاست. متفکران بزرگ هند چون شانکارا (قرن نهم میلادی)، مفسران این متون مقدس بودند و دیگران مفسران این مفسران هستند و این روال همچنان ادامه دارد. بدین ترتیب ما با نوعی فلسفه‌ی مکتبی سروکار داریم که طی چندین قرن گسترش می‌یابد. پس در معنای واقعی کلمه، هیچ نوآوری‌ای در کار نیست. هر چه هست، کاویدن و ژرفیدن در متون و در رمزگشاهای تازه است و به همین دلیل است که مثلاً ودانتا به چندین شاخه تقسیم می‌شود که همه وفادار و تابع اصول *ودها* هستند.

بنابراین می‌توان گفت که فلسفه در هند، نیروی محافظ سنت است.

این به یک معنا درست است. از همین روست که خلاقیت در تفکر هندو از قرن هفدهم میلادی متوقف می‌شود. از آن پس نوعی انجماد، نوعی تحجر فکری در آن دیده می‌شود. گویی که آخرین سنگ این بنای عظیم را کار گذاشته‌اند. این جهش خلاق زیر بار سنگین این همه شکل‌های سرگیجه‌آور، زیر این همه بناهای معماری که هند خود احداث کرده، له می‌شود. پیچیدگی سنت، و نازک‌کاری‌های جامع آن، سرانجام کار را به جایی می‌رساند که تمامی نظام از کمبود هوا، از کمبود نوآوری، متوقف می‌شود. بدین سان، هند به مصرف کردن ذخیره‌ی سرشار تخیل متافیزیک خود رو می‌آورد. اما از آن‌جا که این ذخایر معنویت تقریباً پایان‌ناپذیرند، هند هنوز می‌تواند تا مدت‌های طولانی به مصرف و استفاده از گنجینه‌ی عظیم خود ادامه دهد.

بنابراین تنها شکل تفکر انتقادی که در فلسفه‌ی هند وجود دارد، تنازعی است که میان خود مکتب‌های فلسفی جریان دارد؟

سابقاً مناقشه‌ی مهمی که وجود داشت، بر سر تقابل آیین بودایی و آیین هندو بود. اگر آیین بودا در هند نتوانست منزلت و مقامی بیابد، به‌ویژه به سبب باززایی در آیین هندو و نیز مرهون تلاش‌های نسبتاً فوق‌بشری فیلسوف - مفسر بزرگی چون شانکارا در قرن نهم است. شانکارا متفکران بودایی را در محاجاتی که در ملاء عام برگزار می‌شد، به مبارزه می‌خواند و پشتشان را به خاک می‌رساند. شانکارا، به مدد قدرت حیرت‌آورش در دیالکتیک، توانست در استدلالات فیلسوف بودایی شکاف ایجاد کند. آیین بودا نیز به همین سلاح‌های قوی، یعنی دیالکتیک و منطق، مجهز بود. اما آیین هندو بیش از آن در خاک هند ریشه دوانده و در نظام کاست‌ها جا افتاده بود که به سادگی در برابر بودائیت تسلیم شود. پس بودائیت سرانجام از هند بیرون شد و به عبارتی، مذهبی صادراتی گردید. چرا که اقبالش به‌ویژه در بیرون از هند

درخشید. به عقیده‌ی من، بودائیت بر زمینه‌ی نوعی مفهوم زندگی رهبانیت بنیاد شده بود و ظریف‌تر و شکننده‌تر از آن بود که بتواند در برابر یورش‌های مذهبی چون هندوئیسم، که از نظر اجتماعی چنان محکم لایه‌بندی شده بود، مقاومت کند.

گانندی و عدم خشونت

این وزنه‌ی سنت را می‌توان در تفکر هند مدرن نیز حس کرد. مثلاً حتی اصلاح‌طلب اجتماعی و سیاسی‌ای چون مهاتما گاندی، به وارناشراما وفادار می‌ماند.

گانندی نه فقط به وارناشراما، بلکه به اخلاق بهاگاوات - گیتا نیز وفادار ماند. در خانقاه (اشرام) گاندی، شب‌ها بهاگاوات - گیتا خوانده می‌شد و خود او روزها در آن به تأمل می‌پرداخت. زیرا در آن چیزی وجود داشت که به نیاز درونی او مربوط می‌شد و آن، به عقیده‌ی من، اصل خدمت بی‌چشمداشت بود. گاندی مرد عمل بود. اما خواهان چنان عملی بود که تنها در پی چیدن میوه نباشد. بلکه می‌خواست اخلاقیات «ترک و امتناع» را در سیاست وارد کند. به گمان من، همین اخلاق است که در خلیقات هندوان انگیزه‌ی اعمال آن‌هاست. و نیز همین اخلاق است که در عمل بی‌چشمداشت - چنان‌که در بهاگاوات - گیتا آمده است - باز یافته می‌شود. از سوی دیگر، اندیشه‌ی عدم خشونت (اهیمسا) به قدمت خود هند است. به سرچشمه‌های تفکر هند می‌رسد و می‌توان آن را در آیین بودا، در آیین هندو، و به طرز اغراق‌آمیز در آیین جین بازیافت. همچنین نباید فراموش کرد که گاندی در دهکده‌ای زیسته بود که در آن اهل طریقه‌ی جین فراوان بودند. بنابراین به یک معنا، گاندی ضمن آن که نسبت به جهان بسیار گشاده بود، همچنان موجودی سستی بود.

به یاد می‌آورم که در کتاب آسیا در برابر غرب، از گاندی به گونه‌ی یکی از چهره‌های بزرگ آسیا سخن گفته و او را با مائو مقایسه کرده‌اید، که به نظر شما او نیز از شخصیت‌های بزرگ آسیاست.

من آن دو را با الهام از کتاب کوستلر (Arthur Koestler)، مرتاض و کمیسر نامیده‌ام. اصل عدم خشونت گاندی پیوندی تنگاتنگ با نبوغ تفکر هندو دارد و از این رو، جز در هند نمی‌توانست شکفته شود. من در کتابم بر این دو سنت بزرگ آسیایی، که یکی مبلغ بی‌عملی (در چین) و دیگر موعظه‌گر عدم خشونت (در هند) است، تکیه و تأکید کرده‌ام. اما در حالی که گاندی به اخلاق ترک و امتناع وفادار ماند، مائو به کمیسر بدل می‌شود. یعنی دقیقاً بر عکس تعلیمات لائوتسو عمل می‌کند. زیرا فراموش نکنیم که چین به تسخیر تفکر غربی درآمده بود و تحت تسلط مارکسیسم قرار گرفته بود که هنوز نیز قرار دارد. حال آن که هند توانسته است لاقلاً در دوران گاندی، این سنت عظیم جویان و مرتاضان را - که بارزترین نمونه‌اش خود مهاتما بود - حفظ کند.

بنابراین به عقیده‌ی شما گاندی توانسته است در برابر نیهیلیسم اروپایی مقاومت کند، حال آن که مائو به دام این نیهیلیسم افتاده است.

این تعبیری خطرناک است که من در این کتاب طرح کرده‌ام. اما در نهایت، راهی که مائو برگزید راهی غربی بود. زیرا کمونیسم در اصل از تفکرات مارکس برخاسته است. اما مارکسیسمی است که از صالی لنینیسم و استالینیسم رد شده است. در نتیجه، تفکری نسبتاً متحجر است. حال آن که گاندی راه‌حلی یافت که هندی نمونه‌وار بود.

آیا فکر می‌کنید که عدم خشونت گاندی‌وار، امری اکتونی است؟

به گمان من، عدم خشونت روز به روز اکتونی‌تر می‌شود و فعلیت بیش‌تری می‌یابد. اما نمی‌دانم که آیا در همه‌ی کشورها قابل اجراست یا خیر. /اهیمسا/ بیش از آن هندی است که بتواند به جایی غیر از هند منتقل شود. نخست آن که در هندوها ماده‌ی مستعدی برای ترک و انصراف وجود دارد. دیگر آن که هدف غایی زندگی، به هر حال، رسیدن به رهایی است. اما در جنب آن چیزی وجود دارد که در خلیقات هندوها ناقص غرض به نظر می‌رسد و آن، تعارض قانون کاست‌ها با عدم خشونت است و هنگامی که بین این دو تعارض

درگیرد، فاجعه آغاز می‌گردد. در *بهاگوات* - *گیتا آرجونا* - قهرمان حماسه - از جنگیدن خودداری می‌کند، زیرا چگونه می‌توان خویشتان خود را کشت در حالی که سراسر اخلاق هندو دقیقاً امتناع از خشونت را موعظه می‌کند؟ پس تنها کریشنا است که می‌تواند جدال درونی او را حل کند: از یک سو قانون کاست رزم‌آوران را به یادش می‌آورد که عبارت از جنگیدن و دفاع از *دارما* (نظام الهی) در برابر غاصبان قدرت است و از سوی دیگر، به او عمل بی‌چشمداشت را می‌آموزد که همان عمل ناب و بری از هر نیت خودخواهانه و هرگونه خودنمایی است. خلاصه آن که کریشنا می‌گوید: باید بجنگی زیرا که این حکم کاست توست، اما باید در درون خود آزاده باشی. یعنی آن که می‌توان در کمال وارستگی و بی‌تعلقی دست به کشتن زد. این تمام آموزه‌ی کریشناست که می‌گوید: «نه آن کس که او را قادر به کشتن می‌داند و نه آن کس که او را کشته می‌انگارد، هیچ‌یک از معرفت حقیقی برخوردار نیست. او نه می‌کشد و نه کشته می‌شود.» و تناقض بزرگ در این جاست. آن هنگام که وظیفه و اخلاق در برابر هم قرار می‌گیرند، قانون کاست است که حکم نهایی را می‌دهد.

بنابراین به عقیده‌ی شما، نمی‌توان شیوه‌ی گاندی را در کاربرد عدم خشونت از چهارچوب فلسفه‌ی هندو جدا کرد.

خیر. به عقیده‌ی من، این یکی از ارکان بنیادی تفکر هندو است.

با وجود این، عدم خشونت را غیرهندوان هم می‌توانند به کار گیرند؛ مانند کسانی چون مارتین لوترکینگ.

این که می‌گوییم عدم خشونت اساساً هندو است، از آن روست که در هند در مقیاس بسیار عظیمی موفق بوده است. گاندی تمامی مردم هند را بسیج کرد و استقلال کشورش را از طریق بی‌دست آورد که در مقایسه با آنچه اکنون در جهان می‌گذرد، به معجزه شباهت دارد. این که مردم هند به او «مهاتما» یا روح بزرگ لقب دادند، از سر تصادف نیست. درست است که مارتین لوترکینگ نیز همین ایمان را داشت. اما همه‌ی سیاهان آمریکایی هوادار عدم خشونت نیستند. ما در میان آن‌ها، پلنگان سیاه، مالکوم/یکس، و غیره را هم داریم. به عقیده‌ی من، عدم خشونت با روحیه‌ی جنگ‌جوی بعضی تمدن‌ها به کلی ناسازگار است.

بنابراین نمی‌توان از جهان‌شمولی عدم خشونت سخن گفت؟

این آرزوی من است. اما گمان می‌کنم که با وضعیت امروزی تمدن‌ها، آرزوی محال باشد.

اما در واقع عدم خشونت قالب بسیاری از جنبش‌های انقلابی بوده است. مثلاً اخیراً در لهستان، در چکسلواکی، و حتی در فیلیپین، شاهد آنیم.

شاید تجربه‌ی هند نیز به سرایت آن کمک کرده است. زیرا در نهایت، در این جا انسانیت بشر در گرو است. تا وقتی که انسان موجودی کینه‌توز، متجاوز، و انتقام‌جو است، موجود آزاد نمی‌تواند وجود داشته باشد. اما از آن جا که انسان می‌تواند رها کند، به گفته‌ی ماکس شلر، «مرتا ض زندگی» است. انسان می‌تواند کفّ نفس داشته باشد. می‌تواند غریزه‌های خود را تلطیف کند. انسان «معرض ابدی در برابر واقعیت محض» است. از این رو انسان می‌تواند به ترک اعلا دست یابد؛ به شرط آن که بخواهد. متأسفانه در روزگار ما غرایز دیگری هستند که انسان را برمی‌انگیزند: سودجویی، آز، غریزه‌ی تسلط، و البته عطش سیراب‌ناپذیر موفقیت.

بنابراین اگر بخواهیم بر اساس نظر دوجهی «وبری»، یعنی اخلاق اعتقادی و اخلاق تکلیفی بیان‌دیشیم، باید بگوییم که عدم خشونت بیش‌تر از اخلاق اعتقادی برمی‌آید.

به عقیده‌ی من، عدم خشونت بیش از هر چیز نوعی اخلاق درونی است. اخلاقی است که در اصل نوعی اخلاق رها کردن است. انسان نمی‌تواند به‌راستی پیرو عدم خشونت باشد، مگر آن که عدم خشونت را در خود درونی کرده و گوارده باشد. یعنی آن که به حقانیت آن معتقد شده باشد. و تنها زمانی می‌توانیم دیگران را به حقانیت چیزی معتقد سازیم که خود بدان معتقد باشیم. شخصیت پرجاذبه‌ی گاندی، که موجودی کاملاً تارک و تقریباً قدیس است، از همین جا ناشی می‌شود.

آیا گاندی را علی‌رغم آن که جهان مدرن را رد می‌کرد، چهره‌ای جالب می‌دانید؟

در گاندی یک وجه ساده‌اندیش، و حتی شاید «عوام‌پسند» (populiste) وجود دارد. با دوک ریسندگی به پیکار تولید بریتانیایی رفتن، در آن دوران، توجیه‌پذیر بود. زیرا صنایع انگلستان مردم را استثمار می‌کرد. و از این رو، گرفتن چنین موضعی از سوی گاندی کاملاً عادی بود. اما نمی‌توان این نظر را تعمیم داد و از آن اصل ساخت و به طرز جامع آن را در مورد همه‌ی کشورها به کار برد. زیرا اگر همه‌ی جهان به خودبسندگی اقتصادی رو آورد، دیگر کاری پیش نخواهد رفت و بی‌شک فاجعه به بار خواهد آمد. به گمان من، اخلاق گاندی سرانجام پس از مرگش شکست خورده است. نهرو توانست برای مدتی به آن دوام بخشد. اما هنگامی که ارتش هند، گواا را برای راندن پرتقالی‌ها تسخیر کرد، عدم خشونت به آخر خط رسید.

اما نهرو به عوض برنامه‌ی سازندگی گاندی که هدفش ایجاد جمهوری در روستاها بود، بیش‌تر به الگوی غربی متمایل بود.

جمهوری روستاها، به عقیده‌ی من، وجه آرمان‌شهری و فولکلوری گاندی است. در عوض، آنچه در گاندی برای من سخت ستایش‌انگیز است، عملی بی‌چشمداشت و به‌ویژه این نظر اوست که هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. یعنی آن که باید میان هدف و وسایل، نوعی هماهنگی و سازگاری وجود داشته باشد. از بذر خوب است که محصول خوب می‌توان برداشت. در این معنا، گاندی، در برابر کلی‌مسلكانی چون استالین و مائو، کاملاً برحق بود.

بنابراین شما با این گفته موافقید که هندوستان هنوز پیزهایی بسیار برای آموختن به ما دارد.

بی‌شک. هندوستان مخزن معنوی سیاره‌ی ماست. موزه‌ای زنده است. در هیچ کشوری نمی‌توان چنین طیف گسترده‌ای از راه‌های رستگاری را یافت.

هندوئیسم و تصوف

اکنون به کتاب *آیین هندو و تصوف شما می‌رسیم*. از رابطه‌ای که میان تفکر هندی و تفکر ایرانی وجود دارد بگویید.

این کتاب در زندگی من، نوعی نقطه‌ی عطف به شمار می‌رود. زیرا برای نخستین بار به‌راستی وارد قلمروی تحقیقات تطبیقی می‌شوم. اما چرا هند و اسلام را برگزیده‌ام؟ به دو دلیل. از یک سو من ایرانی و هندشناس بودم - هرچند که باید از تأثیر کربن که مرا به سوی این رشته از تحقیقات تطبیقی هدایت کرد نیز یاد کنیم. از سوی دیگر، با پدیده‌ی ترجمه‌ی متون سانسکریت به فارسی روبه‌رو شده بودم. این پدیده‌ی فرهنگی بسیار مهمی بود. زیرا به طرز منظم و پی‌گیر انجام یافته بود. بدین‌سان ما در قرن دهم، در عهد سلطنت اکبرشاه در هند، که دوران طلایی روابط هند و اسلام شمرده می‌شود، شاهد بحبوحه‌ی فعالیت‌های ادبی و فلسفی بودیم که از جمله‌ی آن‌ها، گروه‌های واقعی ترجمه بود و بهترین متفکران آن روزگار در آن‌ها شرکت داشتند.

حدود پنجاه کتاب در آن دوران به فارسی درآمد که *رامایانا*، *مهابهاراتا*، *بهاگوات* - *گیتا*، *آتارواودا*، *پنچانتترا*، و بسیاری کتب دیگر از آن جمله‌اند. و بعدها در دوران حکومت شاه جهان در قرن یازدهم، پسرش داراشکوه پنجاه *اوپانیساد* را به فارسی برگرداند که این‌ها بعدها توسط آنکتیل دوپرون (Anquetil Duperon) فرانسوی، که مترجم *زند اوستا* نیز هست، به لاتین ترجمه شدند. به مدد این ترجمه‌ها بود که شوپنهاور با تفکر هند آشنایی یافت و نوشت که کشف هند در قرن نوزدهم برای اروپا همان اهمیتی را دارد که کشف یونان باستان برای رنسانس داشت. تأثیر بودائیت و هند در آثار شوپنهاور از همین‌جا سرچشمه می‌گیرد.

اما داراشکوه از همه نظر انسانی استثنایی بود. او از پیش‌گامان فلسفه‌ی تطبیقی بود. شاهزاده و وارث تاج و تخت یکی از بزرگ‌ترین امپراتوری‌های آسیا بود. از همه‌ی امتیازات برخوردار بود. زیبا و دانش‌مند بود. سانسکریت و فارسی و عربی و هندی را می‌دانست، با

صوفیان حشر و نشر داشت، و می‌خواست به هر قیمت این دو مذهب را به هم مربوط سازد. قتل دردناک او، که به دست برادر متعصبش اورنگ‌زیب انجام شد، نقطه‌ی عطفی بود که به مذاق روشنفکران هندی درویش سخت تلخ و ناگوار آمد. به یاد دارم که در گفت‌وگویی که با راجارائو، دانش‌مند بزرگ هندو و استاد دانشگاه تگزاس، در ژاپن داشتم، هنگامی که سخن از دارا به میان آمد، راجارائو با دریغ بسیار گفت: «او انسانی استثنایی بود. سقوط او آغاز تجزیه‌ی هند بود.» و به عقیده‌ی من، سخن راجارائو بسیار درست است. پایان کار داراشکوه، در واقع پایان کار آشتی فلسفی میان هندوئیسم و اسلام بود. با این همه، وی توانست در دوران حیات خود، آثار بزرگی را به انجام رساند. او که ولی عهد هند و حاکم بنارس بود، کار عظیم ترجمه‌ی *اوپانیساده‌ها* را انجام داد. وی از یک سو، متکلمان اسلامی و از سوی دیگر، فرهیختگان هندو را در گرد خود داشت و به کمک آنان بود که توانست کار ترجمه‌ی پنجاه *اوپانیساده* را در مدت شش هفت ماه اقامت خود در بنارس به پایان رساند. پس از آن به تألیف آثار دیگری درباره‌ی عرفان اسلامی دست زد. اما کتابی که درباره‌ی آشتی این دو سنت نوشت، به قیمت جاننش تمام شد. این کتاب *مجمع‌البحرین* نام دارد و من دوباره به آن خواهم پرداخت.

وقتی که ترجمه‌ی فارسی *اوپانیساده‌ها* را با اصل سانسکریت آن‌ها مطابقت کردم، از زلالی سبک و روانی ترجمه‌ی داراشکوه از این متن بس دشوار به حیرت افتادم. همچنین از دیدن این که داراشکوه، در سطح تفکر، مفاهیم هندو را تابع روندی از استحاله (transmutation) می‌کرد - یعنی عقاید والای هندی را در تفکر خود اسلامی می‌کرد - به شگفت آمدم. مثالی بیاورم. خدایان سه‌گانه‌ی براهما، ویشنو، و شیوا به جبرئیل، میکائیل، و اسرافیل بدل می‌شوند. از این رو در این جا یک امر استحاله در کار است که قبلاً در سطح ذهن و اندیشه عمل کرده است و دارا این روش را در *مجمع‌البحرین* خود، با پختگی و شدت بیش‌تری به کار می‌گیرد. این کتاب، رساله‌ای تطبیقی درباره‌ی مفاهیم فلسفی هندو و اسلامی است. کتاب در بیست‌ودو فصل تدوین شده و سرشار از موضوع‌های بسیار متنوع است: نجوم، روان‌شناسی، اساطیر، کیهان‌شناسی، هستی‌شناسی، ادوار کیهانی، رستاخیزها، و غیره.

من این کتاب را به فرانسه ترجمه کرده و کوشیده‌ام تا این تألیف و ترکیب استثنایی داراشکوه را توضیح داده و تفسیر کنم. روشن است که در این کار با کوهی از دشواری‌ها روبه‌رو بودم. زیرا لازم بود که به تأویل مفاهیم هندو و اسلامی در زمینه و متن خاص هر یک از آن‌ها دست بزنم و از این رو می‌بایست روش تطبیقی مناسبی را می‌یافتم. خوش‌بختانه آثار پل ماسون - اورسل (Paul Masson - Oursel)، هندشناس فرانسوی، و از جمله کتاب کم‌حجم اما پرمغز و معنای او به نام *فلسفه‌ی تطبیقی*^۱ را که در سال‌های ۱۹۲۰ نوشته بود، خوانده بودم. ماسون - اورسل در این کتاب می‌گوید که باید بین مفاهیم تطبیقی، تشابهات متناسب وجود داشته باشد و حتی مثل ریاضیات باید روابط با هم متناسب باشند. «یعنی نسبت A به B، معادل Y به Z باشد.»

برایتان مثال‌های عینی بیاورم. می‌توان گفت که «زنده - آزاد» هندی نسبت به معادله‌ی *آتمان = براهمان* (خویش = وجود) در همان نظام هستی‌شناختی است که عارف مسلمان در برابر فنای فی‌الذات قرار دارد. البته از این جا ثابت نمی‌شود که این دو امر یکسانند. اما این امر نشان می‌دهد که این دو جهان، از زیر، توسط ساخت‌های قابل مقایسه و هم‌شکل، به هم مربوطند. من با به کار گرفتن این روش، توانستم نشان دهم که غالب کشف و شهودهای داراشکوه موجه بوده‌اند؛ هرچند که در بسیاری از موارد ناکافی هستند. اگر امروز بخواهیم این ساخت‌ها را بر زمینه‌ی تفکر غربی منطبق سازیم، متوجه می‌شویم که به استثنای مورد سنت نوافلاطونی، در بقیه‌ی موارد این کار غیرممکن است.

به عبارت دیگر، وارد منظومه‌ی دیگری از عقاید می‌شویم. وارد «اپیستمه» یا الگوی معرفتی دیگری می‌شویم. مثال دیگر: نمی‌توان گفت که وضعیت وجودی زنده - آزاد هندو، در رابطه با معادله‌ی *آتمان = براهمان*، نظیر همان وضعیتی است که سوژه‌ی هگلی در رابطه با روح مطلق دارد، که در پایان، یعنی در انتهای تاریخ، همان می‌شود که در واقعیت هست. در این جا معادله کار نمی‌کند و این‌نه‌تنها در سطح علم - چنان‌که انتظار می‌رود - بلکه در سطح سنت فلسفی نیز صادق است. در تفکر هگلی، یک عنصر جدید وارد بازی می‌شود و

¹ Paul Masson - Oursel, *La philosophie compare*, Geuther, Paris, 1923, pp26-27

آن، تاریخ است. بدین‌سان از شرق به غرب، در واقع از منظومه‌ای به منظومه‌ی دیگر می‌رویم و درمی‌یابیم که در جایی شکستی وجود دارد که سبب می‌شود که تفکر نتواند مانند گذشته، که از ایران به هندو و از چین به ژاپن می‌رفت، از ایران، هند، و چین، به اروپا سفر کند. اما این گسست ذهنی از کجا آمده است؟ این سؤال مرا واداشت تا به طور جدی، گسست‌های معرفت‌شناختی و حتی آن شکست بنیادین را در نظر آورم؛ شکستی که بدون آن بدیهی است که نه علم، نه تکنیک، و نه تسلط انسان بر جهان، که او را به «ارباب و مالک جهان» (دکارت) بدل کرد، نمی‌توانست وجود داشته باشد. من بدین‌سان دریافته‌ام که این تشابهات متناسب تنها در فرهنگ‌هایی که از نظر ساختی قابل مقایسه‌اند می‌تواند کارآمد باشد. اما وقتی وارد فرهنگی می‌شویم که در آن، زمان، تاریخ، و پیشرفت نیز جایی برای خود دارد که در آن، تفکر هر گاه که در بستر تاریخ می‌افتد غنی‌تر می‌شود، این تشابهات یا «هم‌شکلی»‌هایی که اکنون درباره‌شان سخن گفتیم، بی‌معنی می‌شوند.

آیا از این به بعد است که در گفت‌وگوی بین تمدن‌ها، نظریه‌ی جهش (mutation) و استحاله، همچون پدیده‌ی برخوردگاه برای شما جالب توجه می‌شود؟

متوجه شده‌ام که هنگامی که با سنت‌های مذهبی که می‌توان گفت از نوعی همگنی در تجربه‌ی متافیزیک برخوردارند سروکار داریم، مفاهیم به مدد فضای استحاله، براحتی از فرهنگی به فرهنگ دیگر سفر می‌کنند. این که بودائیت با تائوئیسم چین خوب سازگار می‌شود، از آن روست که در فلسفه‌ی بی‌جوهری (non-substantialité) آیین بودا، تجربه‌ای وجود دارد که از نظر هستی‌شناسی به تائو نزدیک است و استحاله‌ی آن را در مقولات تفکر چینی امکان‌پذیر می‌سازد. مثالی باز هم عینی‌تر: دگردیسی خدای بودایی - اوالوکیتسه شوارا (Avalokiteshvara) - در فضای ژاپنی و چینی است. از سوی دیگر، در بررسی ترجمه‌های چینی متون بودایی، درمی‌یابیم که مفاهیم بودایی در روح چینی به کلی چیز دیگری می‌شوند. یعنی که در این ترجمه‌ها دیگر با عقاید یا با مفاهیم سروکار نداریم. بلکه با تصاویر روبه‌رویم.

برای آن که بیش‌تر قانع شویم، کافی است به روند استحاله، که بر مفاهیم انتزاعی هندی به هنگام تغییر شکل یافتن در فضای تفکر چینی هموار می‌شود، بنگریم. این مفاهیم به شکل‌های تصویری درمی‌آیند. جهان کیهانی به شکل شان، هو، تا - تی (Shan, Ho, Ta-ti) یعنی «کوهستان، رود، زمین پنهان» درمی‌آید. فطرت بشری به «چهره و حجاب اصلی» (پن - لای مین - مو: Pen - Lai mien - mu) تبدیل می‌شود. خود بنیادی وجود انسانی، به گونه‌ی «قطره‌ی آبی در چشمه» (تسائو - یان - ایی تی - شویی: Ts'ao-yüán i-ti shui) شکل می‌گیرد. بدین‌سان، به مدد این فضای استحاله است که یک مفهوم یا یک صورت ازلی از منظومه‌ی خود خارج می‌شود، وارد منظومه‌ی بعدی می‌شود، در آن مقام می‌کند، و تأثیر آن را به خود می‌پذیرد. اما طول موج خود را بازمی‌یابد و به مدد قوه‌ی خلاقه تخیل به قالب مفهوم بدیل خود درمی‌آید. نماد جای خود را به نمادی دیگر می‌دهد، بی آن که در حوزه‌ی فقیر تمثیل (allégorie) درافتد. این امر ثابت می‌کند که این استحاله‌ها از آن رو امکان‌پذیرند که این تصاویر، این مثال‌ها، در طول موج‌های تطبیق‌پذیر حرکت می‌کنند و هنگامی که وارد فضای مدرنیته‌ی غربی می‌شویم، دیگر در استحاله‌ها شرکت نداریم، بلکه با جهش‌ها سروکار داریم. مثلاً در جهان دکارتی، تقیل تمامی معرفت به امر اندیشیدنی (red cogitans)، نه تنها امکان حضور واقعیت‌های دیگر را از میان می‌برد، بلکه هر گونه رابطه میان جسم و روح میان روح و ذهن را زائل می‌سازد.

به جای رابطه‌ی جسم - روح - ذهن، به نحوی اجتناب‌ناپذیر، نوعی دوئیت (duaité) عمیق می‌نشیند که سبب می‌شود که تخیل خلاق به «فکرهای مغشوش» (idées confuses) بدل شود. زیرا فضای استحاله، تنها از طریق تخیل خلاق می‌تواند بارآور و شکوفا شود. با حذف نقش معرفتی تخیل، دیگر نمی‌توان این تماس پربار را میان سنت‌ها برقرار کرد. از این هنگام به بعد، جای استحاله‌ی صور نمادین ذهن را جهش صرف می‌گیرد و در حالی که استحاله عبارت از گذار مضمونی هم‌شکل به جهان تفکر معادل آن است، جهش‌ها در واقع به صورت رسوخ و نفوذ مضمونی خارجی در قالب‌هایی که برای در بر گرفتن آن مضمون نامناسبند، خودنمایی می‌کنند که نتیجه‌ی آن، ظهور شکل‌های التقاطی و غول‌های فرانکشین است. و پدید آمدن ایدئولوژی‌زدگی و زایش تفکر التقاطی در اندیشه‌ی کسانی چون علی شریعتی

و دیگران، از همین جا برمی‌خیزد. بنابراین جهش‌ها عبارت از دگرگونی‌های ناگهانی‌اند که بدون داشتن پیوندی ماهوی با سلف علی خود، رخ می‌دهند. قالب‌هایی تازه، اجتناب‌ناپذیر، و ناشناسند. و همان قدر که پیش‌بینی‌ناپذیرند، خطرناک نیز هستند.

تناقض‌های ژاپن

نمونه‌ی ژاپن را چگونه ارزیابی می‌کنید؟ ژاپن کنونی آیا نتیجه‌ی یک استتال است یا یک جهش؟

در بررسی ذن - بودیسم، وقتی تفکر ژاپن را که ترکیب و تجمع عظیمی از آیین شینتو، آیین بودا، و حتی آیین کنفوسیوس است از نظر می‌گذرانیم، درمی‌یابیم که در مورد ژاپن حضور فضای استتال نقشی بنیادی داشته و بسیاری از تصاویر و نمادهای بودایی، به همت تلاش‌های قبلی چینی‌ها، به راحتی در تفکر ژاپنی وارد شده است. زیرا همان‌گونه که می‌دانید، ژاپن در قرن‌های هفتم و هشتم میلادی، همه‌چیزش را از چین دریافت می‌کرد. این دست‌اندازی‌ها در همه‌ی جهات بود. ژاپن نه فقط تحت نفوذ تفکر چین، که تحت تأثیر مذاهب و فنون نظامی آن نیز بود. ژاپن سرانجام همه‌ی این عناصر خارجی را در خود گوارد و ویژگی فرهنگی خود را آفرید. شخصیت استثنایی ژاپن در همین است؛ در این که ژاپنی‌ها مقلدانی عالم و به‌کلی نامقید و نامشروطند، که تفکری خارجی را به خود جذب می‌کنند و سرانجام، با ترکیب حیرت‌آوری که از آن به وجود می‌آورند، آن را از آن خود می‌کنند. در تفکر ژاپنی سه دوران وجود دارد: دوران دریافت تفکر چینی از طریق کره، دوران میجی که ژاپن با غرب آشنا می‌شود، و سرانجام شکست ژاپن در زمان جنگ جهانی دوم که طی آن ژاپن آمریکایی می‌شود و شیوه‌های دشمن را فرامی‌گیرد.

اما این واقعیت را چگونه توضیح می‌دهید که ژاپنی‌ها از نظر پیشرفت‌های تکنیکی سرآمد ملت‌های شرقی‌اند و در عین حال، سنت خود را نیز حفظ کرده‌اند؟

در این باره پاسخ قانع‌کننده‌ای ندارم. شاید ژاپن را به آن خوبی نمی‌شناسم که بتوانم درباره‌اش نظر بدهم. من با دانش‌مندان ژاپنی ملاقات‌های بسیار داشته‌ام. اما آن‌ها نیز هرگز در این باره به من پاسخ دقیقی نداده‌اند. یک بار در گفت‌وگویی که با ایمامیچی، فیلسوف ژاپنی که در دانشگاه توکیو تدریس می‌کند و فلسفه را در آلمان خوانده است داشتم، از او پرسیدم: «چگونه می‌توان تکنیک و سنت را با هم آشتی داد؟» پاسخش به انگلیسی چنین بود: "The product yes, the process no" (فرآورده را می‌گیریم، فرآیند را رها می‌کنیم)؛ جوابی که معمایی‌تر از آن وجود ندارد. گویی که میان روند تولید یک فرآورده و خود آن فرآورده مفارقتی وجود دارد. من در واقع هرگز این مفارقت را دریافته‌ام. زیرا به گمان من میان فرآیند و فرآورده نوعی تناسب وجود دارد. حال چگونه می‌توان این رابطه را نادیده گرفت و راه میان‌بر زد، من از آن سر در نمی‌آورم. به گمان من، برای ژاپنی‌ها، عمل کردن، بر نظریه و مفهوم‌سازی تقدم دارد. این حقیقتی است و خود ژاپنی‌ها هم بدان معترفند که هرگز در امر تفحص در مسائل متافیزیک قوی نبوده‌اند.

اما این نیاز ژاپنی‌ها را به این که دائماً هویت خود را پیش کشند، چگونه توضیح می‌دهید؟

زیرا آن‌ها به عدم امنیت گرفتارند. ژاپنی‌ها، در مواردی سخت شکننده، و علی‌رغم پیشرفت‌های اقتصادی‌شان، همچنان بسیار آسیب‌پذیرند.

آیا باید از این شکنندگی ترسید؟

نمی‌دانم که باید از آن ترسید یا نه. اما باید مواظبش بود. زیرا ژاپن کشوری بی‌نهایت پرضدونقیض است و به نظر من، در پس نقاب نفوذناپذیرش، آتشفشانی خفته است.

وقتی حرف ژاپن به میان می‌آید، فوراً کشوری به ذهن می‌رسد که از بقیه‌ی جهان تقلید می‌کند. اما نمی‌دانم که آیا می‌توان همه‌چیز را تقلید کرد یا نه. تصور نمی‌کنم که بتوان بدون داشتن خواست دموکراتیک، دموکراسی را تقلید کرد.

به خاطر دارم روزی با استاد ایزوتسو، اسلام‌شناس بزرگ ژاپنی، درباره‌ی دموکراسی گفت‌وگو می‌کردم. ضمن مقایسه‌ی اوضاع ایران با ژاپن، به او گفتم: «شما ژاپنی‌ها دست‌کم دموکراسی دارید.» او با لحنی بسیار طنزآمیز گفت: «آری، آمریکایی‌ها آن را بر ما تحمیل کرده‌اند.» مقصود او به طور خلاصه آن بود که پیدایش دموکراسی در ژاپن روندی طبیعی نداشته، بلکه به دلیل شرایطی استثنایی ظهور یافته است که عبارت بوده‌اند از: تسلیم بی‌قیدوشرط ژاپن، فروپاشی کاست نظامی آن کشور، و سرانجام، تحمیل نظام دموکراتیک جدید از سوی فاتحان، یا آمریکایی‌ها.

مثال ژاپن مرا به یاد گفته‌ی یک فیلسوف هندی می‌اندازد: «ما جهان را توصیف نمی‌کنیم. بلکه با توصیف جهان، آن را تخلیه می‌کنیم.»

نمی‌دانم که آیا این گفته درباره‌ی ژاپن صدق می‌کند یا خیر. اما به قامت هند، به خوبی می‌برازد. هندوستان، با تجسم جهان به گونه‌ی کاخ رفیعی از شن، به گونه‌ی موهومی متعالی، آن را به تمام و کمال تخلیه می‌کند. در چشم‌انداز گیج‌کننده‌ی ادوار کیهانی که در فواصل چندین میلیارد سال قرار گرفته‌اند، اشیاء، جزئیات، و حتی خود تاریخ، ناچیز می‌شوند. حتی رنج در آن همچون توفیق اجباری است. زیرا با تحمل رنج، حتی ماشین دوزخی که آن را می‌پروراند، یعنی کارما، از میان می‌رود. زیرا بشر هر چه بیش‌تر رنج ببرد، آزادتر می‌شود. من نمی‌دانم که مقولات عادی ما چگونه می‌توانند در زمینه‌ی کاملاً نامعمول و خاص این جهان‌بینی هنوز معنایی داشته باشند.

در مورد ژاپنی‌ها نیز همین گونه است. ژاپنی‌ها با به تملک درآوردن جهان، آن را تخلیه می‌کنند.

این جمله‌ی درستی است. اگر مقصود شما از به تملک درآوردن، استراتژی صادرات و سپس تسخیر منظم بازارهای جهانی است، شاید حق با شما باشد. به‌علاوه این تجاوز ژاپنی‌ها امروزه در آمریکا و اروپا واکنش‌هایی به بار آورده است.

بنابراین گفتن از دموکراسی به عنوان نهاد خودبنیاد سیاسی، تا وقتی که رابطه‌ی مقدس با مذهب و ارزش‌های سنت در کار است، کاری مشکل است.

برای تقدس‌زدایی از اذهان، برای اسطوره‌زدایی از واقعیت، و برای افسون‌زدایی از جهان، زمان لازم است. گاه از خود می‌پرسم که آیا این همه امکان‌پذیر است؟ می‌دانید، تجربه‌ی غربی در جهان، تجربه‌ای منحصر به فرد بود. غرب یک استثناست. قاعده نیست. اما همان‌گونه که قبلاً هم گفته‌ام، دموکراسی دیگر تجمل نیست، نیاز است، و حتی زیربنای اجتناب‌ناپذیر هر نوع پیشرفت است.

اما به عقیده‌ی شما شرقی‌ها تا چه حد می‌توانند بدون گذشتن از تجربه‌ی غربی دموکراسی به وجود آورند؟

دموکراسی به معنای غربی شدن نیست. دموکراسی یک ارزش بشریت مدرن است، همان‌گونه که مداراگری نیز چنین است. این ارزش‌ها را در صورت لزوم، حتی از راه زور باید ایجاد کرد. به قول کسی، باید شور اعتدال داشت. رژیم مدارا باید به هر قیمتی که ممکن است، حتی اگر اشخاص با آن مخالف باشند، برقرار شود.

به نظر من، برای تحمیل دولت قانون‌محور به کشورهایی که به راحتی حقوق‌بشر را نفض می‌کنند، باید یک هم‌نوازی بین‌المللی به وجود آید. متأسفانه منطق دولت برای خود دلایلی دارد که بر عقل پوشیده است و البته حقوق‌بشر برای فروشندگان اسلحه آخرین دغدغه‌ی خاطر است. اخیراً به هنگام بازگشت کردها به عراق، از حق دخالت (ingérance) کشورهای بزرگ در امور این کشورها سخن به میان آمده است. به نظر من این پیشرفتی مهم است. هنگامی که خودکامه‌ی مستبدی مردمش را به خاک و خون می‌کشد، باید دخالت کرد. پل‌پوت‌ها را نباید تحمل کرد. برای تأمین امنیت انسان و حقوق‌بشر، باید روحیه‌ی هم‌بستگی بین‌المللی وجود داشته باشد.

اما برای این دخالت هم محدودیت‌هایی وجود دارد!

بله، می‌دانم.

پس پای کار در جایی لنگ است.

طبیعی است که لنگی‌ای در کار است. ما همه جا لنگی‌ها را می‌بینیم. زیرا نظام جهان، نظامی است که در سطوح متعدد کار می‌کند. ما معاصر هم نیستیم. کسانی هستند که هم‌اکنون از قرن بیستم پیش‌تر رفته‌اند. کسانی هستند که هنوز در قرون وسطی زندگی می‌کنند. و کسانی نیز هستند که خود را در پیله‌ی ناسیونالیسمی کور فرو بسته‌اند.

از بعدشانه روح تا معرفت روزنه علم

تجربه‌ی امر قدسی

تا این‌جا درباره‌ی رابطه‌ی فرهنگ‌های سنتی با غرب و جهان مدرن سخن گفته‌ایم. اما به نظر من چنین می‌رسد که فرهنگ سنتی، در ضمن، بر حسب رابطه‌ای که با عنصر قدسی دارد نیز تعریف می‌شود. میرچا الیاده درباره‌ی امر قدسی چنین می‌گوید: «امر قدسی مرحله‌ای در تاریخ معرفت نیست. بلکه عنصری است که در ساخت این معرفت وجود دارد. در باستانی‌ترین مراحل فرهنگ، زیستن به مثابه‌ی انسان به خودی خود عملی مذهبی است. زیرا خورد و خوراک، زندگی جنسی، و کار، دارای ارزشی مقدسند. تجربه‌ی قدسی در ذات شیوه بودن انسان در زمان تنیده است. موجود انسانی، بدون تجربه‌ی امر واقعی - و آنچه واقعی نیست - نمی‌توانست خود را بسازد. حال که تجربه‌ی قدسی ماهیتاً جزو نظام معرفت است، بدیهی است که امر قدسی «در بیرون» از این نظام، موجودیت نخواهد یافت. هر کس از طریق تجربه‌ی درونی خویش است که می‌تواند امر قدسی را در اعمال مذهبی یک مسیحی یا یک بدوی بازشناسد.» شما درباره‌ی این نظر الیاده چه می‌گویید؟

میرچا الیاده در غالب آثارش، مانند *یوگا یا نامیرایی روح* (Yoga, immortalité et liberté)، *رساله‌ی تاریخ مذاهب* (Traité de l'histoire des religions)، *اسطوره‌ی بازگشت ابدی* (Le mythe de l'éternel)، و *آیین شمن‌ها* (Le Chamanisme)، جنبه‌های مختلف امر قدسی را - که همان‌طور که می‌دانید در سنت‌های مختلف شکل‌های گوناگون به خود می‌گیرد - بررسی کرده است. باری؛ تجربه‌ی قدسی، بنیاد همه‌ی مذاهب است. کهن‌ترین مذاهب جهان نیز این تجربه را می‌شناسند. سلف درخشان الیاده در این زمینه، رودولف اوتو، دانش‌مند آلمانی است که در آغاز قرن بیستم کتابی اساسی در این باره تحت عنوان *Das Heilige* (امر قدسی) انتشار داد. اوتو در این کتاب می‌کوشد رده‌های امر قدسی را، آن‌گونه که در آگاهی عریان انسان مذهبی جلوه‌گر می‌شود، بر حسب دیدار انسان با «مطلقاً دیگر» (das ganz Andere) به عنوان مظهر عدم و وجود توصیف کند. به نظر من، برای درک تفکر عرفانی، باید به سرچشمه‌ها رفت و عنصر قدسی را چنان که هست، دریافت.

و شما «انسان عرفانی» را چگونه تعریف می‌کنید؟

مقوله‌ی «انسان عرفانی» در کتاب رودولف اوتو، به خوبی بیان شده است. در این‌جا امر قدسی چون تجربه‌ای دوگانه ظاهر می‌شود. زیرا از یک سو نوعی دفع و راندن این «مطلقاً دیگر» که ما را به عدم می‌رساند است، و از سوی دیگر، نوعی جذب و خواندن است. این تجربه‌ی دوگانه و متناقض، که به گونه‌ی جمع اضداد (coincidentia oppositorum) توصیف شده است، همانا تجربه‌ی امر قدسی است. به این ترتیب، می‌توان این رویارویی با امر قدسی (numineux) را بسیار تلطیف کرد و گفت که مثلاً در این رویارویی با امر قدسی یا «نقطه‌ی خلاف عدم»^۱، من در ذات «مطلقاً دیگر» فنا می‌شود، اما به همان دلیل فنا، استحاله می‌یابد و دیگرگونه از آن سر بر می‌آورد. دو طرف این

^۱ این مفهوم را اریک نویمان (Erich Neumann)، شاگرد یونگ پرورانده است.

رویاری، یعنی من و جز من نیز هر دو در روندی که می‌توان آن را تمامیت سوم، یا او (le Soi) نامید، تغییر شکل می‌یابند. احتمالاً وقتی اوپانیشاده‌ها می‌گویند «تو اوپی» (tat tvam asi) به این او (آتمان) اشاره دارند.

یعنی همانند شدن در عین تغییر شکل دادن است.

دقیقاً. زیرا در تمامی تجربه‌ی امر قدسی، یک روند فنا در ذات و یک بقا یافتن از آن، یعنی یک بازگشت به سوی او، وجود دارد. این تمامیت سوم که از آن ناشی می‌شود، فی‌نفسه همان ساخت آغازین و خلاق ماندا (mandala) یا کلیت انسان است. بدین‌سان، به نظر اوتو، امر عرفانی نوعی «الهیات حیرت» یا الهیات متنج از آن «مطلقاً دیگر» است. این تجربه‌ی بنیادی در غرب، با رسیدن روزگار مدن کم و بیش در محاق فرو رفته و به نوعی از میدان معرفت به واپس رانده شده و راه‌های دیگری از معرفت جایگزین آن شده است. زیرا مدرنیته در جهانی که چنان تجربه‌ای در آن امکان‌پذیر بود، شکاف ایجاد کرد. تفکر مدرن، با جدا کردن کامل جهان درون و جهان برون، هر گونه رابطه‌ی هم‌دلانه میان جهان صغیر و جهان کبیر را ناممکن ساخت و با در هم کوبیدن ساخت سلسله‌مراتبی و هرمی جهان و آوردن آن به سطح گستره‌ی هندسه، جلوی هر گونه معرفت صعودی را سد کرد و با از جا کندن ریشه‌ی غائیت، هر گونه بازآمدن به مبدأ، و حتی هر گونه رابطه‌ی حیاتی میان خدا و جهان را امکان‌ناپذیر گرداند. پس شگفت نیست که تفکر مدرن از روش می‌آغازد - گیرم به گونه‌ی فن اختراع (ars inveniendi) نزد بیکن، یا به صورت شک دستوری (doute radical) نزد دکارت، یا شیوه‌ی هندسی (more geometrico) اسپینوزایی. تازه در پایان قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم است که ما بازتاب این درد (pathos) متافیزیکی را در تفکر وجودگرای مدرن بازمی‌یابیم که به گونه‌ی دلهره‌ی متافیزیک در اندیشه‌ی کیرگه‌گور و هایدگر جلوه می‌کند. به‌علاوه تجربه‌ی عدم، که هایدگر آن را توصیف می‌کند، به مقولات امر قدسی، آن‌گونه که اوتو طرح کرده بود، شباهت بسیار دارد. با آغاز از این تجربه‌ی ازلی امر قدسی است که در غالب سنت‌های عظیم معنوی، نوعی اقلیم‌شناسی وجود (topographie de l'être) را بازمی‌یابیم.

می‌دانیم که این تجربه‌ی آغازین چون میدان مغناطیسی عظیمی است که همه‌ی ساخت‌های عظیم ذهن را بر گرد خود سازمان می‌دهد و بدین‌سان معماری یکپارچه‌ای بنا می‌کند. به‌علاوه من همواره از این که تفکر عرفانی بیش‌تر فضایی است تا زمانی، و نیز بسیار قرینه‌ساز است، به شگفت آمده‌ام. این سو قوس نزولی است و آن سو قوس صعودی. این سو وجود را داریم و سوی دیگر انسان را. قوس نزولی از وجود صادر می‌شود و با گذشتن از مراحل متوالی نزول، به انسان می‌رسد. صعود از انسان آغاز می‌شود و به مبدأ می‌رسد. این حدود یا نقطه‌ی اتصال نزول و صعود، همان اثبات حلقه‌ی وجود (cycle de l'être) است که بدان قاب قوسین نیز می‌گویند و دوران این حلقه که به طرزی درونی تجربه و زیسته شده است، تجربه‌ی عرفانی را شکل می‌دهد.

این حرکت دوگانه‌ی نزول و صعود را در هند، در اسلام، و حتی در سنت نوافلاطونی می‌توان یافت.

آری. آن را همه‌جا می‌توان یافت. زیرا زمان، پیش از آن که خطی شود، حلقوی بود. سنت نوافلاطونی مسیحی که قائل به الهیات سلبی است، از فلوطین آغاز می‌شود و از دنیس آرتوپاگیت کاذب و جان اسکات اریگن می‌گذرد و به اکهارت و نیکولاس کوزانوس^۱ می‌رسد. این جریان عرفانی یا «وحدت وجود تاریخی - تطوری (Pantheisme historico - évolutif)» (هایمزوت)^۲، قرون وسطی و سپس رنسانس را طی می‌کند، از الهیات شرقی می‌گذرد، تا به ایدئالیسم آلمانی منتهی می‌شود.

مثلاً مکتب کیهان‌شناسی هند، انحلال مبادی را به گونه‌ی عکس نظام تولید آن مبادی در نظر می‌گیرد. بنابراین اگر چه همه‌چیز فرود می‌آید، همه‌چیز اوج می‌گیرد (به اصل برمی‌گردد). اما در بنیاد این اعتقاد، این گمان وجود دارد که گذار از وحدت به کثرت، یک بازتاب است. جهان بازتاب سلسله‌مراتبی وجود است در آینه‌هایی که آن بازتاب‌ها را می‌گیرند. این بازتاب می‌تواند نوعی فیضان (emanation)

¹ Pseudo-Denys l'Areopagite(v-vi), Jean Scot Erigne(ix), Mister Eckhart (1260-1327), Nicolas de Cusanus (1401-1464)

² Heinz Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der Abendländischen, Metaphysik*, Darmstadt, 1974, p31

باشد، آن‌گونه که نزد نوافلاطونیان می‌یابیم، یا پندار کیهانی (illustion) (مایا) باشد که بر وجود تحمیل گردیده است، چنان‌که در آیین هندو وجود دارد، و بالأخره می‌تواند تجلی الهی باشد، چنان‌که در عرفان اسلامی وجود دارد. به‌علاوه به همان‌گونه که این بازتاب‌ها بر قوه‌ی شناخت انسان حجاب می‌کشند، با بالا رفتن از نردبان صعودی معرفت (که در ضمن یک اوج است)، آن‌چه در مراحل فرود آمدن محجوب شده بود، رفته‌رفته مکشوف می‌شود. به عبارت دیگر، معرفت که خود یک صعود، و حتی یک پرده‌برافکنی از پوشیده‌هاست، نظم معکوس نزول را در پیش می‌گیرد.

این پدیده‌ی بازتاب، هر چه باشد، در تفکر مدرن جای خود را به عقیده‌ی تکامل و تطور (development) می‌پردازد. عبور از وحدت به کثرت، دیگر یک پدیده‌ی بازتاب - معرفت نیست. بلکه یک مقوله‌ی روند - کار (processus-travail) است که حین آن که رفته‌رفته در مراحل تاریخ پرورده می‌شود، غنا می‌یابد. بدین‌سان، ذهن برای آن که به معرفت بر خویش برسد، هر چه بیش‌تر متعین و عینی می‌گردد. از این‌جا تا عقیده‌ی praxis یا اصالت عمل، بیش از گامی فاصله نیست و مارکس با اعلام آن که وجود برای او، نه «امر فی‌نفسه» (chose en soi)، نه داده (datum) آغازین، و نه روند تجریدی روح (هگل)، بلکه یک شیء - انسان - عمل عینی است، به نحوی نبوغ‌آمیز و درخشان این گام را برمی‌دارد. مارکس نشان می‌دهد که بنیاد وجود عمل است که انسان و طبیعت، هر دو را در بر می‌گیرد.

بنابراین در هر تجربه‌ی عرفانی، با نوعی تجربه‌ی دوگانه‌ی فنا و بازآفرینی روبه‌رویم.

آری، و همان‌گونه که میرچا الیاده به بهترین وجه توضیح می‌دهد، علت این امر آن است که هر آغازی، پیش از تاریخ رویدادهای نخستین است. هر آغازی یک بنیاد است و هر پیشرفتی پیش‌روی به سوی چیزی است که در آغاز بوده است و هرگز از بودن باز نایستاده است. این ازلیت زمان آغازین است که به جهان اصالت می‌بخشد. زیرا در میقات انسان و خدا، جهانی شکل می‌گیرد، دنیایی می‌شکفتد، و ژرف‌بینی‌ای صورت می‌بندد.

در اجلاس ارنوس در اسکونا (Ascona) که در سال ۱۹۸۱ برگزار شد، گفته‌اید: الهیات سلبی نوعی بازگشت به خاطره‌ی ازلی است.

این کنفرانسی بسیار عبوس و طولانی بود که در آن کوشیدم جنبه‌ی بی‌نهایت متقارن تفکر عرفانی را نشان دهم. پس برای مصور کردن گفته‌هایم، منحنی‌های بسیار ترسیم کردم. در این‌جا با اجمال بسیار، چند نمونه از عرفان اسلامی را به عنوان مثال تکرار می‌کنم. در مرتبه‌ی صعود، هر معرفتی نوعی الهیات سلبی (théologie apophatique) است، بدین معنای که نفی ماسوای خدا یا تنزیه است. در حالی که در مرتبه‌ی نزول، معرفت نوعی تجلی یا تشبیه (théologie affirmative) است. به‌علاوه می‌توان تقارن را بین این دو به کمال برقرار کرد. بدین‌سان، در یک سو عمل نزول را داریم و در سوی دیگر عمل صعود را. در یک سو آغاز زمان را داریم که ازل است، و در سوی دیگر پایان زمان را که با آغاز مصادف می‌شود و ابد است. سپس در سوی نزول، الهیات ایجابی را داریم و در سوی صعود، الهیات سلبی را. در یک سو مبدأ را داریم و در سوی دیگر بازگشت به مبدأ را که معاد باشد. همچنین در یک سو ظاهر را داریم و در سوی دیگر باطن را. این‌جا مبدأ را داریم و آن‌جا قیامت و معاد را که کشف و پرده‌برافکنی است. در یک سو جمال خدا را داریم و در سوی دیگر جلال او را، و این رشته همچنان سر دراز دارد. می‌بینید که همه‌چیز به حالت کاملاً قرینه است و نقاط برخورد این مفاهیم، هر بار به تجربه‌ی بنیادی انسان در ساحت امر قدسی بازمی‌گردند. چنان‌که گویی نغمه‌ای واحد است که در مقام‌های مختلف جهان ساز می‌شود. آن‌چه در تفکر عرفانی حیرت‌انگیز است، در مرحله‌ی نخست، جنبه‌ی بسیار منظم و تقریباً معماری‌وار آن است و این‌همه بر امواج تشابهاتی که در تمامی مراتب وجود تکرار می‌شوند، تکیه دارند، به طوری که در این مرتبه‌های بی‌نهایت نظم‌یافته، همه‌چیز به همه‌چیز بازمی‌گردد.

درباره‌ی تأویل

و این الهیات سلبی در عین حال هم تأویل و هم قیامت است؟

هر معرفت صعودی، نوعی نفی ماسوای حق است. از همین رو آن را الهیات سلبی می‌نامند. اما این معرفت یک کشف محجوب نیز هست. از این رو قیامت است. زیرا قیامت درجات گوناگون دارد. قیامت صغری همان مرگ است. وقتی از آستانه‌ی مرگ فرامی‌گذریم، قائم به قیامتیم. کلمه‌ی قیامت (حشر) با حجاب برافکندن معادل است. هنگامی که حجاب برمی‌افکنیم، پرده‌ها را که حجاب تفکرند به کنار می‌زنیم و در ذات چیزها نفوذ می‌کنیم. بنابراین هر معرفت حقیقی نوعی نفوذ در بطن تا مرحله‌ی الوهیت، تا مرحله‌ی رهایی کامل است. زیرا کسی که با جلال ذات فانی شود، با جمال او باقی می‌شود. این تجربه‌ی دوگانه، که در آن علیت و غائیت به هم می‌رسند و هم‌زمان می‌شوند، که در آن به یک آن می‌میریم و از نو زاده می‌شویم، که در آن ناپدید و از نو پدیدار می‌شویم، همانا تجربه‌ی امر قدسی است. کسی که به این تجربه دست می‌یابد، حکیم، زنده - ژاد، یا عارف بالله است.

آیا می‌توان گفت که نقطه‌ی تعادل میان وصف و هجران، همان نقطه‌ی تعادل میان شرق و غرب، یعنی میان غروب مغربی خورشید جلال و طلوع مشرقی اسماء جمال است؟

غرب در تفکر عرفانی، نماینده‌ی جهان ظلمات است که خورشید در آن‌جا غروب می‌کند. شرق، نماینده‌ی طلوع خورشید است. بنابراین نوعی نمادسازی شرق و غرب وجود دارد که با طلوع و غروب خورشید ارتباط دارد. مثلاً در تفسیر داود قیصری بر *فصول‌الحکم* ابن عربی، قطعه‌ی پرمعنایی وجود دارد که می‌گوید در روز رستاخیز، خورشید / حدیث از غرب طالع خواهد شد. یعنی که قیامت جهانی وارون است که در آن هر چه مستور و پنهان است، آشکار می‌گردد. به عبارت دیگر، فنای موجودات در قیامت با طلوع خورشید جلال از مغرب هم‌زمان است. در حالی که خلق آنان با طلوع شرقی جمال مصادف است. و این خود مثال دیگری از نمادسازی غرب - شرق بر حسب صفات جمال و جلال الهی است.

بنابراین تنها اشاره‌ای نمادین به غرب است. پس باید پیش‌تر از مغرب "Quest" سخن بگوییم تا از غرب "Occident".

آری. فکر می‌کنم مسأله‌ی ما در این‌جا بیش‌تر غرب جغرافیایی (Quest) است تا جهان غرب (Occident). جهان غرب در این‌جا مطرح نیست. زیرا عرفای اسلامی، لااقل در آن دوران، نگران تأثیر و تهاجم غرب نبودند. همین نمادسازی از نور و ظلمت را می‌توانید در قطعه‌ی بسیار زیبایی از سهروردی در رساله‌ی *الغربت الغریبه* او بازیابید.

اما به گمان من، تفکر انسان دوران رنسانس، مانند جوردانو برونو^۱ که درباره‌ی امر لایتناهی بسیار تأمل کرده است، باز همچنان تحت تأثیر عرفان است.

بی‌تردید چنین است. اما تحت تأثیر تفکری عرفانی که با تفکر اکهارت تفاوت یافته است. درست است که فکر نامتناهی را قبلاً اکهارت مطرح کرده بود. او عقیده‌ی بازگشایی (Entfaltung) را به گونه‌ی رابطه‌ای تازه میان وحدت و کثرت به میان آورد؛ رابطه‌ای که نه فیضان است و نه صیوروت، اما با جمع آوردن این دو، نقطه‌ی مفهوم تطور را القا می‌کند. که نزد نیکولای کوزانوس و سپس نزد برونو به «رابطه‌ی متناهی و نامتناهی بدل می‌شود». برونو در مرز میان دو دنیا قرار دارد؛ قرون وسطی و رنسانس. به همین دلیل از وحدت وجودی جاودانه برخوردار است؛ نگرشی که در آن خدا و کائنات، با این که از یکدیگر متمایز می‌شوند، در نوعی هاله‌ی جان‌باورانه (animiste) با یکدیگر همانند می‌شوند.

در گردهم‌آیی تسو کوبا که تحت عنوان «چهار حرکت صعودی و نزولی ذهن» برگزار شد، می‌گوید که «انسان مدرن، برعکس انسان مذهبی سنتی، جایگاه ثابتی در جهان ندارد».

¹ Giordano Bruno (1548 – 1600)

در آن مقاله کوشیده‌ام با مددگیری از چهار حرکت صعودی و نزولی ذهن، وضعیت ناآرام انسان امروز را نشان دهم. آن دو زمان‌مندی که ما هم‌زمان در آن‌ها زندگی می‌کنیم، کدامند؟ زمان تاریخی و خطی تغییرات، و زمان حلقوی و وجودی روح. آیا می‌توان این دو را در درون خود با هم آشتی داد و از نو جا انداخت؟ یا باید در دو مقام زندگی کرد، چنان‌که گویی در آن واحد در تاریخ و بیرون از تاریخ به سر می‌بریم؟ این‌ها هستند نوع سؤالاتی که تفکر مرا به خود مشغول می‌داشتند.

من چهار حرکت روح را در تاریخ، که ماهیت مراقبه‌ای تفکر، کیفیت جادویی طبیعت، جوهر معنوی انسان، و ماهیت اخروی تاریخ را از سر تا پا تغییر دادند، در نظر می‌گیرم. فرض کنیم که به مدد پیدایش مدرنیته، حرکت اول پیدا می‌شود که از بینش شهودی به سوی تفکر علمی - فنی می‌رود، حرکت دوم که از طبیعت جاودانه به سوی مفاهیم مکانیک - ریاضی راه می‌پوید، حرکت سوم که از جوهرهای معنوی (مربوط به انسان معنوی) به سوی غرایز ابتدایی سیر می‌کند، و حرکت چهارم که از آخرت به تاریخ رو می‌آورد. بدین‌سان، انسان مدرن در تلاقی‌گاه این چهار حرکت قرار دارد: ابزاراندیش شدن تفکر، ریاضی شدن جهان، طبیعی شدن انسان، و اسطوره‌زدایی از زمان. که این حرکت آخری، مسأله‌ی زمینی کردن مشیت الهی را طرح می‌کند و تاریخ را به واسطه‌ای میان امر واقعی و امر مطلوب، میان انسان و غایت وی بدل می‌کند. حال اگر در برابر این چهار حرکت روح، بدیل‌های سنتی‌شان را قرار دهیم، می‌بینیم که این بدیل‌ها طریق معکوس نزول را درمی‌نوردند و اوج می‌گیرند و تا رفیع‌ترین قطب وجود بالا می‌روند.

برایتان مثالی عینی از عرفان اسلامی می‌آورم. بینش عرفانی، در برابر معرفت علمی، علم حضوری را قرار می‌دهد که با نفی ماسوای الله، به مبدأ واصل می‌شود. در برابر ریاضی کردن طبیعت، تجلی فرشته را مطرح می‌کند که از طبیعت، جهان فسون و فسانه را می‌سازد. در برابر غریزه، که به انسان‌شناسی نوین شکل می‌دهد، شیوه‌ی عشق عرفانی را قرار می‌دهد که عشق انسانی را به عشق ربانی استحاله می‌دهد. و در برابر تاریخ‌گرایی، رویدادهای آغازین را طرح می‌کند که در میان ازل و ابد قرار دارند. بنابراین این چهار اوج، هر بار آن‌چه را چهار حرکت پیشین بی‌اعتبار ساخته بود، از نو معتبر می‌سازد. این اوج‌ها با اعتبار دادن دوباره به نقش مراقبه‌ای تفکر، به شهود تجلی فرشته، و به فردانیت معنوی انسان و تاریخ قدسی روح، در طریق معکوس نزول سیر می‌کنند. این‌ها چهار حرکتی هستند که در تقابل با حرکت‌های نزولی که قبلاً به آن‌ها اشاره کردم، قرار دارند. حال چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ نتیجه آن که انسان روزگار ما در برخوردگاه این چهار پیوند قرار دارد. در یک سو جهان مدرن است که این چهار حرکت نزولی در آن به یک هیأت (Gestalt) که ساخت مدرنیته است بدل می‌شوند، و در سوی دیگر، چهار حرکت صعودی و درونی وجود دارد که زبان جان را می‌سازد. اما مشکل بزرگ در این جاست که آیا باید این چهار حرکت را در هم بیامیزیم یا فاصله‌ی آن‌ها را بپذیریم؟ یعنی در درون با حرکات روح زندگی کنیم و از جهان به جبرهای تاریخ سرنهیم.

در این جاست که به دوراهی بزرگی برخورد می‌کنیم: با مرتبه‌ی دوگانه، یا دو ساحت حضور در جهان، یا به عبارت دیگر، با اسکیزوفرنی یا پارگی شخصیت روبه‌رویم. انسان امروز میان دو منظومه زندگی می‌کند که چهار حرکت صعودی روح را در برابر چهار حرکت نزولی قرار می‌دهند، که باز به نوبه‌ی خود روندی فروکاهنده است. و گرایش طبیعی انسان به فروکاستن در این جهت یا در آن جهت، از همین‌جا ناشی می‌شود. زیرا تنظیم این دو فضا که از نظر کیفی ناهمگند، بدون ایجاد اغتشاش و اختلال در آن‌ها، کاری دشوار است. یا مذاهب را زمینی می‌کنیم، یا به امور دنیوی جنبه‌ی تقدس می‌بخشید. اما چه اتفاقی می‌افتد؟ از فروکاستن این دو جهان نوعی میدان کژآهنگی عظیم به وجود می‌آید که همه‌ی ارزش‌های کاذب و همه‌ی صورت‌های بی‌قواره و ناسازی که از آن به وجود می‌آید، به نوعی آگاهی کاذب منتهی می‌شود که خود یکی از ویژگی‌های بارز و مسلط ایدئولوژی‌های دوران ماست. البته می‌توان راه سومی اختیار کرد: یعنی راه اسکیزوفرنی‌ای که رام و مهار شده است. یعنی وجود این فاصله بین دو مرتبه را بپذیریم و بدانیم که نمی‌توان شیوه‌های معرفت را با درآمیختن در یکدیگر فروکاست. و همان‌گونه که شیوه‌های گوناگون معرفت وجود دارد، شیوه‌های گوناگون بودن نیز وجود دارد.

انسان مدرن و دعوت به استعلا

آیا با این گفته‌ی یاده موافقید که می‌گوید: «انسان مدرن، انسانی غیرمذهبی است که خود را تنها به گونه‌ی موضوع و عامل تاریخ می‌شناسد و هر گونه دعوتی به استعلا را رد می‌کند»؟

البته یاده از انسان مدرن به گونه‌ی عام سخن می‌گوید. با وجود این، استثنایابی هم وجود دارد. اما این درست است که انسان مدرن تا آن‌جا که تاریخ را می‌سازد، خود را عامل تاریخ می‌شناسد و به طرز بی‌وقفه در تاریخ موضع‌گیری می‌کند. خود یاده بی‌تردید یکی از استثناهاست و البته بسیار کسان دیگر.

اما در آثار متفکرانی چون هایدگر و کربن، نوعی دعوت به استعلا وجود دارد.

جای به جای تمایلاتی به استعلا وجود دارد. نزد متفکری چون هایدگر، که ما را به شنیدن آوای وجود دعوت می‌کند، در جهش متافیزیکی کارل یاسپرس، که از «ایمان متافیزیکی» با ما سخن می‌گوید، و نیز در کربن، که ما را به ساحت قطبی وجود می‌خواند، می‌توان آن را تشخیص داد. به گمان من نیازی شدید به یافتن الوهیت از طریق غیبت آن وجود دارد. زیرا که ویژگی زمانه‌ی ما غیبت خداست. اما خود غیبت، اگر عمیقاً تجربه و زیسته شود، نشانه‌ی انتظار است. خود راهی است که به استعلا گشوده می‌شود.

این دعوت به استعلا را می‌توان در ایدئولوژی‌های زمینی قرن بیستم نیز باز یافت. مثلاً ایدئولوژی مارکسیسم را در نظر آورید.

این چیز دیگری است. مذاهب این جهانی بزرگ، حول محور یک رستاخیز مسطح و زمینی قرار دارند. همین مسطح کردن زندگی است که از جهان ما محیطی بدون برجستگی، و از مدرنیته، سلطه‌ی میان‌مایگی را به بار می‌آورد.

بنابراین چنان‌که رنه شار می‌گوید: «همه‌جا امر اساسی (l'essentiel) به امر پیش‌پافتاده (l'insignifiant) کاهش یافته است.»

آری. به امر پیش‌پافتاده و به امر مهم. با این همه، من گمان نمی‌کنم که این مسطح شدن، سرنوشت بشر بر روی زمین باشد. از این رو بر انسان مدرن واجب است که لایه‌های باستانی وجود را که به زبانی دیگر سخن می‌گویند و شیوه‌های بیان و تصویرهای دیگری دارند، از نو کشف کند. زیرا حتی تصویر در روزگار ما در وسایل ارتباط جمعی منفجر می‌شود. دیگر با تصویرهایی که به ملجأ و محل اتکایی مربوطند، سروکار نداریم. بلکه با تصاویر خودکامه‌ای سروکار داریم که جهان شبیه‌سازی را می‌سازند.

در این صورت، گمان می‌کنم در خطر آنیم که هم در برابر فرهنگ مدرن از هم پاشیده‌ای قرار بگیریم و هم از امر قدسی بیریم.

آنچه فرهنگ مدرن را مشخص می‌کند، دانش از هم پاشیده است. دیگر نمی‌توان نسبت به امور جهان، بینشی تازه آورد. در زمانه‌ی ما، از میان‌رشته‌ای بودن زیاد سخن می‌گویند. این البته بسیار مفید است. زیرا پل‌هایی را میان دانش‌های مختلف بشر تعبیه می‌کند. اما برای درمان امور جهان، سخن از میان‌رشته‌ای گفتن کافی نیست. مشکل‌ترین، و به یک معنا ضروری‌ترین کار حضور داشتن در ساحت‌های زمان‌بندی‌های دیگر است. اما برای این کار به کلیدهای معرفتی دیگر و به شیوه‌های بودن دیگری نیاز داریم. از همین روست که اکثر دانش‌مندان جهان، به قول اورتگا ای گاست، «دانش‌مندان جاهل» اند.

علم و دین

ایشنتین نیز تقریباً همین را می‌گوید. زیرا می‌گوید که دین بی‌علم، یک پا ندارد؛ اما علم بی‌دین یک چشم ندارد.

گمان می‌کنم که اشاره‌ی اینشتین به مکمل بودن این دو راه معرفت است. به نظر من، هیچ‌کس نسبت به وجود رابطه‌ی بنیادی این دو معرفت انسان مخالفتی ندارد. در عوض، آن‌چه خوب نمی‌دانیم، آن است که چگونه پیوند آن‌ها را میسر سازیم، بی آن که در دام فروکاستی‌ها بیافتیم. زیرا همه‌ی نظام‌های تمام‌خواه قرن بیستم بدبخت ما، دقیقاً از گرایش‌های تقلیل‌دهنده‌ی معرفت‌های ما، خواه در نظام مذهبی یا لائیک، سرچشمه می‌گیرند.

آیا به همان‌گونه که عده‌ای خواستار جدایی دین از سیاست هستند، می‌توان خواستار جدایی علم از دین نیز بود؟

لازم نیست که خواستار جدایی علم از دین باشیم. چرا که این جدایی، تا جای لازم، قبلاً اتفاق افتاده است. اما در مورد سیاست، به گمان من این مسأله بسیار جدی‌تر و غامض‌تر از آن است که بتوان آن را به دست عده‌ای رها کرد. به علم برگردیم. من احساس می‌کنم که علم بیش از پیش از محدوده‌های خود خارج می‌شود و دیگر مانند دوران قرن نوزدهم که تصور می‌کرد قادر است همه‌ی معماهای عالم را حل کند، ظفرمند نیست. علم، در زمانه‌ی ما، روز به روز از ادعایش کاسته و بیش از پیش به وجوه دیگر معرفت گشوده می‌شود. دانش‌مندان زیادی را می‌شناسم که برای مثال، به زبان نمادها و به مذهب توجه دارند. البته نمونه‌ی اوپنهایمر، که زبان سانسکریت را می‌آموخت و بهاگوات - گیتا و اوپانشادها را می‌خواند، بسیار اندک است. اما دیگر استثنایی نیست. نظریه‌ی مکملیت (complémentarité) که توسط نیلس بور (Niels Bohr) مطرح می‌شود، اصل عدم قطعیت که از سوی هایزنبرگ به میان می‌آید، و عقیده به عدم علیت در مکانیک کوانتومی، و خلاصه همه‌ی عقاید متناقضی که در روزگار ما مردمان را مجذوب می‌کنند، بی‌شک مقولاتی از معرفت را پیش می‌کشند که گاه به طرز عجیبی به عرفان نظری آیین بودا و هندو شباهت دارند.^۱

اما بدیهی است که این همه در ساحت شباهت‌ها قرار دارند و من صلاح نمی‌دانم که از آن‌ها نتیجه‌های شتابزده بگیریم و به ملغمه‌های خطرناک برسیم. به نظر من، البته گفت‌وگویشان با هم لازم است. اما باید از همسان‌سازی‌های نابه‌جا اجتناب کرد. نمی‌توانیم از ذن - بودیسم به مکانیک کوانتومی ببریم، بی آن که از نیوتن عبور کرده باشیم. میان دانش علمی و عرفان، ورطه‌های مهمی وجود دارد که باید آن‌ها را در نظر بیاوریم. در گردهم‌آیی‌هایی که شرکت کرده‌ام، دیده‌ام که همواره به حفره‌ای می‌رسند که در آن‌جا دیگر جریانی میان حوزه‌های مختلف برقرار نمی‌شود. اما در عوض، تلاش‌های دانش‌مندان و فلاسفه برای دست یافتن به یک زبان ارتباطی بسیار جالب است. این واقعیت که چنین نیازی به ارتباط وجود دارد، خود بسیار مهم است. من سخت حیرت کردم از این که دیدم دانش‌مندی چون دیوید بوهم^۲، تا چه حد از یک جریان عرفانی، یعنی تفکر نیکولاس کوزانوس، برای تبیین نظم مستتر در عالم، الهام می‌گیرد. همان‌گونه که علاقه‌ی دوستم، هوبر ریوز^۳، به شعر و صور نمادی روح همواره برای گفت‌وگویی واقعی میان حوزه‌های مختلف معرفت به نظرم اساسی آمده است.

آیا گمان می‌کنید که امروز تمایزی بین علم و اسطوره به وجود آمده است؟ منظورم آن است که آیا علم، خود اسطوره نشده است؟

یقیناً چنین است. امروز با نوعی اسطوره‌زدایی از علم روبه‌رویم؛ همان‌گونه که با اسطوره‌زدایی از سیاست سروکار داریم. این امری طبیعی است. علم‌گرایی (scientisme) صورت اسطوره‌ای علم است. بنابراین میان علم‌گرا، که از علم ایدئولوژی می‌سازد، و عالم

^۱ این شباهت را فریتزوف کاپرا (Fritjof Capra) در کتاب معروف تائو فیزیک مطرح کرده است.

^۲ من افتخار آشنایی با دیوید بوهم را در سال ۱۹۷۹ در کوردوا یافتیم و ساعت‌ها با هم صحبت کردیم. بی‌گمان بوهم درخشان‌ترین دانش‌مندان عصر ما و متفکر بزرگی است که کوشیده میان فلسفه و فیزیک پل بزند. کتاب او، تمامیت و نظام مستور، یکی از پرمایه‌ترین آثار است که در این زمینه نگاشته شده است.

^۳ اثر معروف Hubert Reeves زیر عنوان صبوری در سپهر لاجوردی، در تهران، به ترجمه‌ی آقای سعیدی، به چاپ رسیده و در زمینه‌ی آستروفیزیک، یکی از زیباترین و آموزنده‌ترین آثار است.

(scientifique)، که مسائل واقعی را طرح می‌کند، تفاوت وجود دارد. در عوض، برخورد گاهی وجود دارد که در آن عرفان و علم با هم زوج خوش‌بختی را ساخته‌اند و آن، داستان‌های علمی - تخیلی است.

نیچه پیش‌گویی کرده است که اگر علم جای خدا را بگیرد، از طریق خودش فرو خواهد پاشید. گمان نمی‌کنید که امروز علم می‌کوشد جای خدا را بگیرد؟

اکنون مدت‌هاست که بر این امر واقف شده‌اند. اما تصور می‌کنم که این مسؤلیت نه بگردن دانش‌مندان، بلکه بیش‌تر بر عهده‌ی کسانی است که علم را «جادویی» می‌دانند که می‌تواند همه‌ی مسائل ما را حل کند. وقتی می‌گوییم که فلان طرح از نظر علمی ثابت شده است، هیچ‌کس جرأت مخالفت با آن را به خود نمی‌دهد. گویی که وحی منزل است. من، به نوبه‌ی خودم، تصور می‌کنم که ظهور علم به صورت امروزی‌اش، به افسون‌زدایی از جهان مربوط می‌شود. روبرت موزیل (Robert Musil)، نویسنده‌ی معروف اتریشی، در رمان خود به نام *انسان بی‌خاصیت*، به خوبی نشان می‌دهد که پیشرفت همه‌ی دانش‌ها و معرفت‌های بشری تنها در ازای از میان رفتن یک وضعیت *ابتدایی* که به آن «وضعیت دوم» نیز می‌گویند - انجام گرفته است. همه‌ی مراحل تاریخ، به نوعی همان خشک شدن تدریجی این مرداب اولیه بوده است. اما این وضعیت ابتدایی، همواره همچون نمای دوردستی از تجربه‌ای روزمره‌ی ما، وجود دارد و حاضر است.

میل دارم در این‌جا قطعه‌ای از رمان موزیل را بیاورم که به خوبی آنچه را گفتم، نشان می‌دهد. قهرمان رمان، اولریش، این تجربه‌ی بنیادی را برای خواهرش چنین توضیح می‌دهد: «به طور معمولی، در نظر ما یک گله گاو چیزی جز گوشت گاوی که می‌چرد، یا منظره‌ای که در یک نمای بسیار دور واقع است، نیست. یا آن که تقریباً به آن توجهی نمی‌کنیم. بودن گله‌های گاو در مال‌روهای کوهستان‌ها طبیعی بوده و بخشی از همین مال‌روهاست. حال آن که اگر به جای آن‌ها یک ساعت شماطه‌دار یا یک مسافرخانه قرار داشت، انسان معنای آن‌چه را با چشم خودش می‌دید، در نمی‌یافت. ما عموماً فکر می‌کنیم که آیا باید در آن‌جا بنشینیم یا بایستیم، از مگس‌هایی که دور گله وزوز می‌کنند شکایت می‌کنیم، یقین داریم که گاومیشی در میان گله نیست، از خود می‌پرسیم که راه مال‌رو به کجا می‌رسد، و چه بسیار و بی‌شمار قصدهای خرد، نگرانی‌های خرد، حساب‌های خرد، و ادراک‌های خرد که مانند کاغذی که روی آن تصویر گله رسم شده شکل می‌گیرند. دیگر به خود کاغذ فکر نمی‌کنیم. جز گله را روی آن نمی‌بینیم [...] و به ناگهان کاغذ پاره می‌شود.»^۱

وقتی کاغذ پاره می‌شود، همه‌ی معیارها، همه‌ی ارزش‌ها، و خلاصه همه‌ی ادراک‌هایی که پرده‌ی امور واقعی را بافته بود، ناپدید می‌شود. جز موج خیز عواطف بر جا نمی‌ماند. این فقدان خطوط دقیق، حاکی از آن است که ما به وضعیتی خارق‌العاده و اساسی می‌رسیم که با آن که دست‌یابی به آن برای انسان ممکن است، اما حتی از مذهب کهن‌تر است. گمان می‌کنم این وضعیت باستانی، که بر همه‌ی نظرپردازی‌های تفکر پیشی می‌جوید، همان بیان امر قدسی در انسان است. تمامی مشکل انسان امروز در این است: چگونه آن را به تجربه درآوریم، بی آن که در نوعی تاریک‌اندیشی هذیانی فرو رویم؟ چگونه این بعد شبانه‌ی جان را از نو در معرفت روزینه‌ی علم جای دهیم؟ سؤال بزرگ این است.

¹ Robert Musil, *L'homme sans qualities (Der Mann ohne Eigenschaften)*, Seuil (collec, Point) Tome II, p112

چگونه می‌توان فرانسوی بود؟

کمی از دوران غربتتان در فرانسه بگویید. چرا فرانسه را برگزیدید؟

فرانسه را از آن رو برگزیدم که با زبان و فرهنگ فرانسوی نزدیکی بسیار داشتم. این آشنایی، تا حدی بار غربتم را سبک می‌کرد.

آیا خود را در فرانسه، خارجی می‌یابید؟

آری و نه. نه، زیرا منظره‌ی فرهنگی این کشور برایم به اندازه‌ی کافی آشناست. آری، زیرا این تبعید، با آن که خودخواسته بود، به سبب شرایط غیرعادی بر من تحمیل شد.

درباره‌ی فرانسوی‌ها چه می‌گویید؟

در نهایت امر، من از فرانسوی‌ها خوشم می‌آید. اما یقیناً آن احساسی را که در جوانی نسبت به آن‌ها داشتم، اکنون ندارم. با نوعی فاصله‌گیری به این سؤال رسیده‌ام: «چگونه می‌توان فرانسوی بود؟» کوشیده‌ام این سؤال معروف منسکیو را، «چگونه می‌توان ایرانی بود؟»، به خود فرانسویان برگردانم، آینه را به سوی خودشان بگردانم. سیوران در کتاب *وسوسه‌ی وجود داشتن*^۱، کشورهایی را که سرنوشتی پر و پیمان، بی‌گسست‌های مهم، و بدون شکستگی دارند، می‌ستاید: «فرانسوی بودن یک امر بدیهی است. نه مایه‌ی رنج و نه شادی‌آور است. انسان را از یقینی برخوردار می‌سازد که پرسش قدیمی *چگونه می‌توان ایرانی بود؟* را موجه می‌سازد.» باری؛ گمان می‌کنم که اکنون این یقین متزلزل شده است. واقعیت فرانسوی بودن دیگر امری بدیهی نیست. تصور می‌کنم که اکنون می‌توان این جمله را بازپس گرداند و پرسید: «چگونه می‌توان فرانسوی بود؟» زیرا فرانسوی بودن، معمایی می‌شود. چگونه می‌توان در جهانی فرانسوی بود که در آن فرانسه دیگر نه تنها آن‌چه بود، یعنی «سرآمد همگان» (*primus inter pares*) و رابط اروپا نیست، بلکه اروپا نیز دیگر آن بند ناف جهان نیست. حال که جهان دیگر مرکزی ندارد و اگر دارد، این مرکز دیگر فرانسه نیست، چگونه می‌توان فرانسوی بود؟ این سؤالی است که در مقاله‌ای تحت عنوان «چگونه می‌توان فرانسوی بود؟» طرح کرده‌ام. در ضمن این را نیز بیافزایم که بخش مهمی از این مقاله به عنوان نمونه‌ی نثر معاصر فرانسوی برگزیده شد و در کتب درسی دبیرستان‌های فرانسه درج گردید.

به‌علاوه در این مقاله که در مجله‌ی پانزده‌هی ادبی (*Quinzaine Littéraire*) در اوت ۱۹۸۷ منتشر شد، نوشته‌اید: «برای من که همواره فرانسه را به سبب متفکرانش، علمای اخلاقش، نویسندگان، و نقاشانش ستوده‌ام، نمایشی که هشت سال است شاهد آنم، نمایش اوج گرفتن پریشانی است. اما به‌راستی در میان این چیزهایی که مرا تکان می‌دهند، چه می‌بینم؟ مقاومت‌های لجوجانه‌ی دولت‌ملتی (*état-nation*) که مقدر است روزی در وحدت عظیم‌تر وجدان اروپایی ناپدید شود، بازماندگان امپراتوری از میان رفته‌ای که سبک امپراتوری‌اش هنوز در سطحی صوری

^۱ E.M. Cioran, *La Tentation d'exister*, "Tel", Gallimard, Paris, 1986

عمل می‌کند، فال و مقال عوام‌فریبانه‌ی نوعی تعصب میهنی که یا به نفی دیگری منجر می‌شود یا از قبول پیدایش جهانی چندنژادی و تمام‌رنگی تن می‌زند...»

در مورد تعصب میهنی یا نفی و عناد با دیگری، گمان نمی‌کنم که فرانسویان از دیگر ملت‌های اروپایی چیزی بیش‌تر داشته باشند. فرانسه فرهنگی بسیار فاخر و صوری و بی‌نهایت تجویزی دارد که از ظرافت، به حد نهایی تحجر نزدیک می‌شود. کشوری است که تاریخ چنان سخت آن را قالب گرفته است که نمی‌تواند روزی واقعی به بیرون بگشاید. کشورهای مهاجرپذیر، کانادا و استرالیا و ایالات متحده. زیرا توسط خارجیان شکل گرفته‌اند. فرانسه را نمی‌توان کشوری مهاجرپذیر شمرد. زیرا مردمش به زندگی با فرهنگ‌های دیگر عادت ندارند. فرهنگ خودشان برایشان کافی است. این روزها از جا افتادن در جامعه‌ی فرانسوی سخن زیاد گفته می‌شود. اما این جا افتادن چیست؟ آیا از نوعی آش در هم جوش (Melting-pot) به سبک آمریکایی حکایت می‌کند؟ نسل‌های بعدی عرب‌های فرانسه را در نظر آورید که علی‌رغم آن که در فرانسه به دنیا آمده‌اند، از حساسیتی برخوردارند که فرانسوی‌وار نیست. فرهنگی دیگر تنها به اعتقاد مذهبی محدود نمی‌شود، بلکه حساسیت، خلق و خو، و نوعی رابطه با زبان، با ضرباهنگ زندگی و با فضا را در بر می‌گیرد که این‌ها با شیوه‌ها و خلقیات فرانسوی به سادگی جور در نمی‌آید.

گمان می‌کنم که در این‌جا با نوعی رابطه‌ی هم‌جوهر، که بین روند جذب کردن دیگری در خود و حل شدن خود در دیگری وجود دارد، روبه‌رویم. یعنی که در هر دو مورد، تلاشی برای یافتن هویتی تازه وجود دارد که گیرم به گونه‌ی دست یافتن بر فرهنگ دیگری یا حفظ فرهنگ خود یا به صورت رها کردن فرهنگ خود برای رخنه کردن بیش‌تر در فرهنگ دیگری باشد. به نظر من، شما بیش‌تر در رابطه‌ی نوع اول قرار دارید.

شاید از آن رو که من نه مهاجر و نه تبعیدی‌ام. از وضعیتی خاص برخوردارم. من، از هر چه بگذریم، یک ناظرم... با این‌همه، می‌دانم که جهان به سوی درهم‌آمیزی عقاید، به سوی درآمیزی و اختلاط، و به سوی هم‌زیستی فرهنگ‌ها و نژادها پیش می‌رود و گمان می‌کنم که از این نظر، اروپا بسیار عقب‌مانده است. این تنها مسأله‌ی فرانسه نیست. آلمان بیش از فرانسه در تطبیق خود با این هم‌زیستی جدید عاجز است. همچنین در انگلستان و در ایتالیا، از این نظر مشکلات بسیار وجود دارد. پس، این مشکلی بیش‌تر اروپایی است تا فرانسوی.

در هر حال، آن‌چه مسلم است، این است که خودبرتربینی فرانسوی‌ها مانع از قبول نقدهایی می‌شود که درباره‌شان انجام می‌گیرد؛ گیرم که خودشان همه‌ی وقتشان را صرف انتقاد از دیگران کنند. و این برای ملتی که خود را مبدع روح انتقادی در غرب می‌داند، به جای خود حیرت‌انگیز است.

من البته این را از خودبرتربینی فرانسوی‌ها نمی‌دانم. بلکه از کهنه‌پرستی‌شان می‌دانم. فرانسه تصویری اغراق‌آمیز از خود دارد. هنوز بازتاب‌های یک امپراتوری را در خود حفظ کرده است. اسطوره‌ی ملت بزرگ، هنوز جایی از ناخودآگاه جمعی فرانسوی را قفلک می‌دهد. و همان‌گونه که در نطق‌های دولتمردان مشاهده می‌شود، فرانسه هنوز بر آن است که در میان ملت‌های بزرگ، جایی استثنایی دارد؛ که به یک معنا حرف درستی است. اما متأسفانه دیگر واقعیت ندارد. زیرا فرانسه دیگر قدرت بزرگی نیست و این امر نوعی فاصله میان فرانسه، چنان‌که هست، و چنان‌که گمان می‌کند که هست، به وجود می‌آورد. این افتراق، به نوعی آزدگی بدل می‌شود و این آزدگی گاه به خودبرتربینی، و حتی گاهی به نفرت از خارجی می‌انجامد. همین امر در مورد آلمان نیز صادق است که خود را از تاریخ بیرون می‌کشد. هر قدر که آلمان از نظر اقتصادی قوی‌تر می‌شود، خودخواه‌تر می‌شود و سیاست خارجی سوداگرانه‌تری در پیش می‌گیرد. وقتی که ملتی به این امر پی برد که جز ثروتمند کردن خود رسالت مهم دیگری در تاریخ ندارد، به آسانی ضد بشر می‌شود. فرانسویان هنوز یک رؤیای جمعی دارند که در جای خود چیز خوبی است. اما به شرطی که این رؤیا متعادل‌تر شود و با امکانات واقعی این کشور هم‌نواخت‌تر گردد.

ما در عین حال با انحطاط معنوی در فرانسه روبه‌رویم. البته پذیرفتن این امر مشکل است. اما فرانسه دیگر نمی‌تواند نوابغ ادبی و هنرمندان بزرگی چون ویکتور هوگو، بالزاک، سزان، پروست، و غیره به جهان عرضه کند. برای آن که زیاد از حد دور نرویم، باید بگوییم که فرانسه دیگر نمی‌تواند از نظر سیاسی و فرهنگی، خواننده‌ای چون پراسنس، یا روشنفکرانی چون آرمون و مولو پونتی به بار آورد.

من یقین ندارم که بتوان از انحطاط فرانسه سخن گفت. به‌علاوه فرانسه در قلمرو تفکر انتقادی در آمریکا غوغا می‌کند. همه‌ی دانشگاه‌های آمریکایی تحت سلطه‌ی چهار سوار سرنوشت فرانسوی - یعنی فوکو، لاکان، دریدا، و بارت - هستند. در دانشگاه‌های آمریکایی جز از ساخت‌گرایی (structuralisme) و ساخت‌گشایی (deconstruction) سخنی نمی‌گویند. اما در مورد رمان، مسأله فرق می‌کند. البته در این که رمان‌نویسی بسیار ضعیف شده، جای تردید نیست. اما مشکل این نیست. من احساس می‌کنم که فرانسه وارد نوعی دوران سرگشتگی شده است. دیگر نمی‌داند کجاست. در جایی میان آن‌چه بود و آن‌چه هنوز نیست قرار دارد. و ویژگی بارز فرانسه، و نیز شاید اروپا، همین دوران برزخ و بینابین بوده است.

به نظر شما در فرانسه سودجویی بر دوستی ارجحیت دارد؟

دوستی‌ها غالباً دوستی‌های حرفه‌ای‌اند (البته استثناً نیز فراوان است). همدیگر را می‌بینند، چون حرف‌هایی دارند که باید به هم بگویند. هر ملاقاتی نوعی تبادل نظر است. ملاقات‌های بی‌دلیل، که آدم‌ها دور هم جمع می‌شوند برای آن که چیزی نگویند، یا فقط برای آن گرد هم می‌آیند که به سکوت گوش دهند و حال کنند و بگذارند که جریان میان موجودات موج بزند - یعنی گرد هم آمدن‌هایی که در آن‌ها هر کس خود را با دیگران در یک مرتبه‌ی عاطفی قرار دهد - وجود ندارد. این حال و هوا به ندرت در فرانسه یافت می‌شود. گمان می‌کنم که غرب همچنان با نهادها و مصنوعاتش خود را بیرونی کرده و از خودش به در آمده که در ناامنی مدام به سر می‌برد. و این امر از غرب، موجودی آسیب‌پذیر ساخته که مدام در معرض هراس و سراسیمگی است. من از این که می‌دیدم که جنگ خلیج فارس آنان را تا بدین حد وحشت‌زده ساخته، به‌راستی حیرت می‌کردم. برای چند روز خیابان‌ها تقریباً خلوت شده بود. گویی مردم ذوق زیستن را از دست داده و در انتظار فاجعه‌ای عاجل بودند.

در غرب اگر عنوان کتاب اولیویه مونژن (Olivier Mongin) را به کار گیرم، نوعی «ترس از تهی» وجود دارد و این «تهی»، به‌ویژه در روان‌ها سکنی دارد.

به‌علاوه در غرب، چنان‌که ژان برن در کتاب خود به نام *آوارگان غرب*^۱ می‌گوید و شما نیز در یکی از کتاب‌هایتان به او استناد کرده‌اید، یک سلسله‌گریزگاه وجود دارد که به چهار شکل جلوه می‌کند: سیاست و امور جنسی، داروهای توهم‌آور و سفرهای روان‌گستر ناشی از استعمال مواد مخدر، مذاهب آسیایی و ذن، و بالأخره مارکسیسم.

من از این کتاب ژان برن بسیار لذت بردم. آن‌چه او درباره‌ی چهار شیوه‌ی گریزگاه می‌گوید، بیش‌تر به سال‌های شصت و هفتاد میلادی مربوط می‌شود. اما پس از آن، تغییراتی رخ داده است. چرا که «بورس‌بازان» سال‌های هشتاد، به جای آوارگان راه‌های کاتماندو نشسته‌اند. چیزی که مرا همواره به حیرت می‌اندازد، استفاده از فنون مراقبه در روزگار ماست. مثلاً یوگا را در نظر بگیرید. یوگا تنها یک فن نیست. بلکه یک شیوه‌ی زندگی است که تنها در محیط زیست فرهنگی خود معنا می‌یابد. بدین معنا که انسان باید با ضرباهنگ شیوه‌ای از بودن هم‌نواخت باشد. اما در تمدن‌های مدرن، یوگا به یک ترفند بدل می‌شود. من می‌بینم که در غرب، غالباً عرفان به پناه‌گاهی برای حاشیه‌نشینان جامعه تبدیل می‌شود. زیرا نه تنها این افراد خود را از درون برهنه نمی‌کنند، بلکه با تقویت تفاوت خود با دیگران، حتی از بقیه خودخواه‌تر می‌شوند. به عبارت دیگر، عرفان به جای شکستن «نفس»، آن را محکم‌تر و قوی‌تر می‌کند.

بالأخره در غرب روح را نیز مانند عضلاتشان پرورش می‌دهند.

^۱ Jean Brun, *Les Vagabonds de L'Occident*, Paris, 1976

تقریباً چنین است. نوعی ژیمناستیک است که در همان سطح پرورش اندام قرار دارد. زیرا در غرب همه چیز بر محور مبارزه، و بر اساس نبرد برای رسیدن به مقام کارآمدترین جا می‌گیرد. بی آن که بخواهم داروین‌یسم اجتماعی را طرح کنم، به نظر می‌رسد که انسان در جامعه‌ای زندگی می‌کند که در آن تنها برای قوی‌ترین‌ها و تلویزیونی‌ترین چهره‌ها جا هست. هر کس که از همه کارآمدتر باشد، برنده است.

حتی اگر میان‌مایه‌تر از همه باشد؟

حتی اگر میان‌مایه‌تر از همه باشد. میان‌مایگی هیچ اهمیتی ندارد. برای موفقیت کافی است که در تلویزیون ظاهر شوید و بر مردم اثر بگذارید و از خواست قدرت برخوردار باشید. بنابراین کم‌روها، ضعیف‌ها، و درون‌نگرها کنار گذاشته می‌شوند و نمی‌توانند در این نبرد دشوار شرکت کنند.

من غالباً متوجه شده‌ام که در غرب، حتی معیارهای زیبایی سقوط می‌کند. زیرا مردم زشت‌ترین فرد را انتخاب می‌کنند؛ تنها برای آن که از همه پرروتر و دست‌وپادارتر است. مثلاً قلمرو هنر را در نظر بگیرید.

آری. در قلمرو موزیک راک، هر قدر که زشت‌تر و شوک‌آورتر و خشن‌تر باشید، تحسین‌برانگیزترید. بدین‌سان، شاهد نوعی ستایش پی‌زهای زشت و نامأنوس هستیم.

سیاحت‌گر معانی

آیا اکنون می‌توانیم به رابطه‌ی شما با زبان فرانسه بپردازیم؟

این رابطه‌ای نسبتاً عمیق است. زیرا من فرانسه را از کودکی آموختم و از آن‌جا که خیلی زود کشورم را به قصد تحصیل در انگلستان ترک کردم، سه زبانه شده‌ام. برای من، زبان فرانسه ابزاری بی‌نظیر برای به‌کارگیری کلمات قصار و برای بیان ویژگی‌های گزنده‌ی روح است. نثر سیوران، که تازه خارجی هم هست، گواه من بر این گفته است. اگرچه سیوران خود را مدام از رنجی که برای آموختن فرانسه به خود روا داشت لعنت می‌کند، این زبان را با تبخیری کم‌نظیر به کار می‌گیرد. هنر‌نمایی‌های او در سبک، به نظر من، باید حسادت بسیاری از فرانسوی‌ها را برانگیخته باشد. افسوس که در روزگار ما فرانسویان دیگر امکانات عظیم این ابزار والایی را که همان زبان آن‌هاست، به کار نمی‌گیرند. آن را هر چه بیشتر ساده می‌کنند و هر چه کم‌تر و کم‌تر از وجوه التزامی استفاده می‌کنند. به‌علاوه در زمینه‌ی مطبوعات، با نوعی سطحی و مسطح کردن زبان روبه‌رویم که به خودی خود، نشانه‌ی همان سرگردانی است که قبلاً از آن برایتان گفته‌ام. با این‌همه، نبوغ این زبان روزی تمام اروپای قرن هیجدهم را زیر سلطه‌ی خود داشت. به تصادف نیست که همه‌ی متفکران بزرگ اروپا در آن روزگار به فرانسه می‌گفتند و می‌نوشتند. لایب‌نیتس بخشی از آثارش را به فرانسه نوشته است. فردریک دوم، پادشاه پروس، به فرانسه شعر می‌سرود و نامه‌نگاری می‌کرد. روزگاری بود که زبان فرانسه مظهر علو روحی، برازندگی، سنجیدگی، و به‌ویژه فرهنگ بود.

سیوران درباره‌ی زبان فرانسه می‌گوید: «زبانی است که از فرط فخامت و برازندگی، دست‌نیافتنی است.» آیا شما نیز به همین گونه می‌اندیشید؟

اگر کسی بخواهد نثری به برازندگی و فخامت سیوران بنویسد، این حرف باید درست باشد.

آیا شما برای یاد گرفتن فرانسه زحمت بسیار کشیدید؟

از آن‌جا که آن را در کودکی آموختم، رنجی برایش نکشیدم. اما در آن بسیار کاویده‌ام. هرگز از تمرین و آموختن آن بازناهیستاده‌ام. به یاد دارم که سراسر فرهنگ رویر را از اول تا آخر خواندم تا کلمات نادر را یاد بگیرم و باریکی‌ها و ریزه‌کاری‌های معنایی را دریابم. اما می‌دانم که احاطه‌ی من بر این زبان کامل نیست و هرگز نیز کامل نخواهد شد. این را خوب می‌دانم.

اما این زبانی است که دیگر چون گذشته به کار نمی‌رود. زبانی که امروز در مدرسه و دبیرستان‌های فرانسه بدان سخن می‌گویند، شباهت دوری به آنچه زبان فرانسه می‌خوانند دارد.

من از اصطلاحات جوانان امروز هیچ چیز نمی‌فهمم. کسی ملامتم می‌کرد که فرانسه را به شیوه‌ی قدما می‌نویسم. شاید حق با او باشد. اما علت این امر آن است که زبان فرانسه‌ای که من آموختم، فرانسه‌ای کتابی است. یعنی فرانسه‌ای است که سرمشق آن کلاسیک‌های ادبیات بوده است.

در واقع غالب آثار شما به زبان فرانسه است. آیا این بدین معناست که فرانسه‌ی شما از فارسی‌تان بهتر است؟

یقیناً خیر. من به فارسی زیاد می‌نوشتم و حتی برای موضوع‌های دشوار، به سبکی خاص خودم دست یافته بودم. اما وقتی برای اقامت به فرانسه آمدم، دیگر نمی‌توانستم به فارسی بنویسم. زیرا این کار دیگر معنایی نداشت. در نتیجه، به نوشتن به فرانسه روی آوردم. باید بگویم که به فرانسه بهتر می‌توان عقاید را مفهوم‌پردازی کرد. همان‌قدر که زبان فارسی از نظر شعری و بیان نمادین غنی است، زبان فرانسه در خدمت وضوح، تحلیل، دقت‌های نظری، و حاشیه‌پردازی‌های باریک تحلیلی است.

زبان، کلیدی برای درک جهان نیز هست. آیا به نظر شما زبان فارسی برای درک جهان امروز ناکافی است؟

بی‌تردید. زبان فارسی زبانی فاخر است که مدت‌های طولانی بایر مانده است. باید آن را از نو کاشت و پرورد. به‌ویژه باید با تکیه‌ی بیش‌تر بر امکانات وسیع و به کار نگرفته‌ای این زبان در قلمرو نثر و تفکر، اندیشیدن به زبان فارسی را آموخت. فراموش نکنیم که زبان فلسفی آلمان در زمانی کم‌تر از پنجاه سال به وجود آمد.

به همین دلیل است که زبان‌های شرقی با نوآوری‌های (néologisme) زبان‌های علمی دشواری دارند؟

آری. زیرا این زبان‌ها نه زبانی علمی به وجود آورده‌اند و نه اصطلاحات پیچیده‌ی مستلزم چنین زبانی را آفریده‌اند.

شما خود به فرانسه اشعاری سروده‌اید که کربن بر آن‌ها مقدمه نوشته است.

ولی من شاعر بسیار بدی هستم. این یک خطای جوانی بود. از آن‌جا که هرگز جرأت شعر گفتن به فارسی را نداشتم – چرا که بار خردکننده‌ی شعر فارسی را سخت سهمگین می‌یافتم – بختم را در زبان فرانسه آزمودم. نتیجه‌اش، چنان‌که مشاهده می‌کنید، نومیدکننده بود. باید بگویم که من نسبت به زبان حساسیتی شاعرانه دارم. از همین روست که دیوان شاعران را بسیار می‌خوانم.

عنوان مجموعه‌ی اشعار شما، «از کران تا کران، از دریا به دریا»، انسان را به یاد اشعار عرفانی می‌اندازد.

شاید، علی‌رغم خودم، تمایلی به این نوع شعر دارم. گمان می‌کنم این واقعیت که من فارسی‌زبانم و پشت سرم این بار عظیم شاعرانه را با مضمون عرفانی دارم، بر من به طور ناآگاه اثر گذاشته است. من بی آن که خواسته باشم، حامل این جهان‌بینی بوده‌ام. من خود از این که این همه به حافظه‌ی شعری کشورم مدیونم، به شگفت می‌آیم. برای خودم نیز این کشفی بوده است.

من در اشعار شما، سه درون‌مایه – وجد، راز، مرگ – را بسیار مکرر یافته‌ام.

ممکن است. این‌ها عقاید ثابتی هستند که جایی در میراث جمعی ما خانه کرده‌اند و من آن‌ها را ناآگاهانه به ارث برده‌ام.

شما تمایل خاصی به تجربه‌ی عرفانی دارید. به‌علاوه خود، این تجربه را گذرانده‌اید.

این تجربه را حدود شش هفت سال به عمل در آورده‌ام. اما از آن‌جا که از هر گونه حبس ذهنی - هر اندازه فاخر هم که باشد - وحشت دارم، پس از غوطه خوردن در اعماق آن، خودم را از آن رها کرده‌ام. در واقع، دوست ندارم که خودم را در یک حوزه، هر چه باشد، محبوس و مقید کنم. همان‌گونه که یک هندشناس کامل عیار نیستم، یک سالک «معتبر» نیز نشده‌ام. من همواره خواسته‌ام که از مرزی به مرز دیگر بگذرم. زیرا همیشه از راه‌های رفته و کوفته می‌هراسم. آیین و آموزه هر چه باشد، نظام بسته‌ی مرا خفه می‌کند. همواره در یک سلول تنگ، احساس ناراحتی می‌کنم. همین خود دلیل چپ و راست رفتن‌های من است.

پس می‌توان شما را یک «سیاحت‌گر معانی» خواند.

شاید. اما آثار من همگی عمیقاً رنگ و انگ تجربه‌های شخصی‌ام را دارند. در آن‌ها هیچ‌چیز از آسمان افتاده‌ای نیست. همه‌شان را زیسته و حس کرده‌ام. سوای آثار تحقیقاتی‌ام، بقیه‌ی کارهایم ثمره‌ی زندگانی‌ای درونی است. دوره‌های مختلفی را گذرانده‌ام؛ دوره‌ی هندی، دوره‌ی اسلامی، دوره‌ی تطبیقی، و دوره‌ی انتقادی. شاید دوره‌های دیگری نیز در کار باشد. نمی‌دانم. اگر نه، کارم به پایان خود رسیده است.

آیا فکر می‌کنید که کارتان را به انجام رسانده‌اید؟

نمی‌دانم. دیگر زیاد نگران گفتن چیزی نیستم. اگر باید چیزی بگویم، خودش خود به خود خواهد آمد. دغدغه‌ی کار آینده‌ام را ندارم. اگر چیزی برای گفتن داشته باشم، خواهم گفت. وگرنه سکوت خواهم کرد. من به‌هیچ‌وجه انگیزه‌ی تولید ندارم. به گمان من، هر کتاب باید نتیجه‌ی یک معضل، یک درد باشد. از وراجی مفت بیزارم.

اما آیا جهان امروز شما را به‌راستی نگران می‌کند؟

نگران نیستم. بلکه کاملاً دست از توهم شسته‌ام. گاه با پوست و گوشتم آن‌چه را در تفکر هندی مایا خوانده می‌شود - یعنی توهم عظیم جهانی را - حس می‌کنم. گویی که ما در درون حباب عظیمی از صابون هستیم که می‌تواند هر لحظه بترکد. و گویی بعد از همه‌ی این‌ها، همه‌مان در وضعیت بی‌وزنی قرار داریم. اما علی‌رغم این احساس جدایی و برکناری، به طرز نامعقول به موضوعات روز علاقه دارم. به گفته‌ی هگل، «روزنامه، درس و دعای روزانه‌ی فیلسوف است.» من سخت نسبت به شناختن نیروهای زیرزمینی که سیاره‌ی ما را اداره می‌کنند، کنجکاوم. کنجکاوم، اما به کلی دست از توهم شسته‌ام. اما در عوض، با نومییدی بیگانه‌ام. برای نومیید بودن، باید بسیار ساده‌دل بود.

پس هنوز به تغییر اوضاع جهان امید دارید؟

به‌هیچ‌وجه. نه چنین امیدی دارم و نه چنین ادعایی. جهان همین است که هست و من جز تماشاگر کنارگرفته‌ای نیستم.

اما نگرش شما نسبت به مرگ چیست؟

آدم با آن به خوبی کنار می‌آید. غالباً به آن می‌اندیشم و آن را چون پناه‌گاه نهایی عدم می‌یابم. در مورد رنج‌های بدنی می‌توانم این گفته‌ی اسکاروایلد را به گونه‌ی نظر خودم بگویم: «خدایا، رنج‌های جسمانی را از من دور بدار، رنج‌های روحانی‌ام را خود از عهده‌اش برمی‌آیم.»

آیا هرگز احساس کرده‌اید که ایجاد رابطه با افراد هم‌فرهنگ با خودتان ناممکن است؟

گه‌گاه. آثارم غالباً واکنش‌های ضد و نقیض به بار آورده‌اند. شاید در جایی از تفکر، بسیار غریبی‌ام.

نقش عمودی شاعر

اما این آمد - شد شعر و فلسفه چگونه عمل می‌کند؟

گمان می‌کنم لحظه‌ای هست که در آن این دو قله به هم می‌رسند. میان تفکر واقعی و شعر، قرابت‌های فراوانی وجود دارد.

آیا تصور می‌کنید که شاعر می‌تواند در تغییر دادن افکار، به اندازه‌ی فیلسوف وزن داشته باشد؟

بی‌تردید. از شاعران بی‌نهایت آموخته‌ام. شاعران پیش‌بینانی هستند که نشانه‌ها را کشف می‌کنند و آن‌ها را به زبانی فشرده و سطحی بیان می‌کنند. درباره‌ی نقش عمودی شاعر کاملاً با و. ه. اودن (W.H. Auden) موافقم. اگر اجازه دهید، آن را نقل می‌کنم: «بیاید به انسان عمودی بنایم، هرچند که صرفاً به انسان افقی اعتبار می‌دهیم.^۱» به گمان من، شاعر تنها در برابر تقدیر، مطرود خدایان، و کنده از گهواره‌ی مادرانه‌ی طبیعت می‌باید با نوشیدن بی‌واسطه از چشمه‌های خاطره‌ای از یاد رفته‌ی جهان را از نو بنیاد کند. از همین جاست که شاعران چنین مهمند. به گفته‌ی الیوت، آنان جویای «نقطه‌ی ساکن جهان گردانند»^۲.

استیفن اسپندر (Stephen Spender) می‌گوید: «شاعر تنها هشدار می‌دهد.»

شاعر هشدار می‌دهد. زیرا نقشی پیامبرانه دارد. از علامات خبر می‌دهد. در برهوت الیوت می‌توان همه‌ی خسران‌های مدرنیته، همه‌ی ویرانه‌های سوخته‌ی زمان را باز دید. هیچ اثری به این خوبی از عهده‌ی نمودن ورشکستگی ارزش‌های متافیزیکی که ما آن را تجربه می‌کنیم، برنیامده است.

آیا وقتی که بین شاعر و امر شاعرانه (La Poétique) توافقی کامل باشد نیز می‌توان از مدرنیته سخن گفت؟

به گمان من، شاعر مدرن، از آن‌جا که در جهانی اسطوره‌زدوده و قدس‌زدوده می‌زید، به نوعی نقش اساطیری می‌یابد. نمی‌دانم که آیا سخنرانی سن جان پرس (St John Perse) را در ضیافت نوبل به خاطر دارید یا نه. می‌گوید: «شاعر در انسان غارنشین می‌زیسته است و در انسان اعصار اتم خواهد زیست. زیرا که بخش تقلیل‌ناپذیر انسان است. از هستی شاعرانه، و از درد معنویت است که مذاهب زاده شده‌اند... آن‌گاه که اساطیر فرومی‌ریزند، ربانیت در شعر پناه می‌جوید و شاید حتی نوبت به او می‌سپارد.»

¹ "Let us honour the vertical man, though we value none but the horizontal one."

² "The still point of the turning world"

فضای ایرانی

پنج اقلیم حضور ایرانی

اکنون از مقاله‌ای که با همکاری شاهرخ مسکوب نوشته‌اید سخن بگویید. در این مقاله، پنج شاعر ایرانی - مولوی، فردوسی، خیام، حافظ، و سعدی - را بررسی کرده و هر یک را نماینده‌ی یک اقلیم حضور ایرانی دانسته‌اید. چرا این پنج شاعر را برگزیده‌اید؟

من کوشیده‌ام ارتباط خاصی را که انسان ایرانی با شاعران بزرگش دارد، دریابم. این شاعران بر روح ایرانی چنان تسلطی دارند که تقریباً از موقعیتی اسطوره‌ای بهره‌مند گردیده‌اند. از میان صدها شاعری که در ایران برآمده‌اند، ایرانیان پنج یا شش شاعر را همچون بارزترین نماینده‌ی بینش شاعرانه‌ی خود برگزیده‌اند. این شاعران، چون جریان‌هایی هستند که جهان درونی ایرانیان را آبیاری می‌کنند. همچون سفره‌های آب‌های زیرزمینی هستند که ایرانی از آن‌ها خود را سیراب می‌کند. همچنین، آماج‌گاه‌هایی هستند که تبارشناسی تفکر را عرضه می‌کنند. برای ایرانی، این که خیام از نظر تاریخی بعد از فردوسی بوده است و قبل از مولانا، و مولانا پیش از حافظ می‌زیسته است، اهمیتی ندارد. زمان تقویمی هیچ نقشی بازی نمی‌کند. آنچه مهم است، مجموعه‌ای است که بر گرد یک حلقه‌ی جادوانه بالا می‌رود و ایرانی با آن رابطه‌ی زمانی مستقیم دارد؛ زمانی که آن را «زمان حضور» می‌نامم.

همچنین می‌توان آنان را به گونه‌ی الحان یک نغمه‌ی موسیقی دانست که در مقام‌های متعدد نواخته می‌شوند. این زمان‌های حضور، بنا بر مضمون عاطفی شاعر، از هم متفاوتند. نزد فردوسی زمان حماسی است و در سعدی زمان اجتماعی انسان فرهیخته، در خیام زمان لحظه‌ای بارقه‌های حضور است و در مولانا، به‌ویژه در دیوان کبیر، زمان و پراکندن‌ها و برجیدن‌های سرمستانه و بی‌خودانه که در آن شاعر خود را به دست جریان‌های توفانی خلیجان‌های روح می‌سپارد. از سوی دیگر، ایرانی، این شاعران را ستارگان خوش‌درخشیده اما گذشته و رفته نمی‌داند. بلکه آنان را چونان مخاطبانی حاضر می‌شناسد که هر دم می‌تواند با آنان به همدمی و هم‌سخنی بنشیند. از همین روست که خود را به دست لحن قهرمانی فرودسی می‌سپارد، یا با اوزان پرشور مولوی به سرمستی و بی‌خودی می‌رسد، یا با دیالکتیک ظریف حافظ سر به تماشای رقص گیجی‌آور ذرات متلاشی جهان می‌نشیند. من دریافته‌ام که از شاعری به شاعر دیگر، از یک حال و هوا به حال و هوایی دیگر می‌رسیم و این حال‌ها همواره حضور دارند و در دسترس مستقیم و آنی ما قرار دارند.

بنابراین امروز، ایرانی بودن مستلزم آزمون این پنج شاعر در درون خویش است.

تاکنون چنین بوده است. اما نمی‌دانم که آیا از این پس نیز چنین خواهد بود. اما هر چه هست، رابطه‌ای بسیار خاص و ویژه‌ی ایران است که در جای دیگر برای آن نمی‌توان معادلی یافت. این که ایرانیان شاعران خود را تا بدین پایه عزیز می‌دارند، امری شگفت‌آور است.

کافی است به مزار حافظ یا آرام‌گاه سعدی در شیراز بروید تا ببینید که چگونه مردم، از کاسب بازاری و روستایی تا ادیب و روشنفکر، برای تأمل و مراقبه در آن‌جا حضور دارند. حتی بی‌سوادان از جادوی لفظی این شاعران سرمست می‌شوند.

اما پیام‌های این پنج شاعر با یکدیگر در تضاد نیست؟

نه لزوماً. هرچند که خیام موردی جداگانه است. او را باید حاشیه‌ای شمرد. زیرا به نظر من جهان افلاطونی را واژگون کرده است. از نظر او، بالا و پست وجود ندارد. حال آن‌که نزد اکثر شاعران دیگر، همان ساختمان صعودی - نزولی و دردهای عاشقانه و همان نمادهای عشق عرفانی را بازمی‌یابیم.

بنابراین شعر به گونه‌ی آخرین مأوای روحانی خاطره‌ی ایرانی است؟

یقیناً چنین است. زیرا همه‌ی ظرافت‌ها و اعتلاهای روح ایران در شاعران بزرگش تبلور یافته است.

از همین روست که در مقاله‌ای که تحت عنوان «آفاق بصیرت حافظ شیراز» انتشار داده‌اید، می‌نویسید: «هر ایرانی در حافظ کنج نامکشوفی از حافظه‌ی خود را کشف می‌کند.»

فکر می‌کنم علت این امر آن است که حافظ، آخرین شاعر بزرگ ایران است. جای او در تباری والاست. او مبشر اوج و ضرورتاً افول شعر والاست. حافظ تجسم عصاره‌ی تمامی پرداخت‌های عالی روح ایرانی است. در حافظ چیره‌دستی تام گوهرگران، هنر ظریف مثبت‌کاران، بازتاب درخشان مینیاتورنگاران، و گلزار چشم‌نواز قالی‌ها را می‌توان یافت. در حافظ تمامی ظرافت هنر و اندیشه‌ی ایرانی، که موزائیکی از تصاویر ظریفی است که در درون یکدیگر جا گرفته‌اند، بازیافتنی است. نادرند شاعرانی که توانسته باشند چون او تا این پایه میان شکل و مضمون ظرافت و تعادل علاقه و سالم به وجود آورند. این است عنصر منحصر به فرد حافظ. شکل در نهایت تراشیدگی است و محتوا در حد غنا.

آیا یک انسان غربی نیز از خواندن اشعار بلیک، رونسار، یا دانته، چنین از خود بی‌خود می‌شود؟

گمان نمی‌کنم. زیرا شاعر در غرب آن نقش رهبر جان و درون را ندارد. زیرا حافظ تنها شاعر نیست. مرادی نادیدنی است. لسان‌الغیب است. از همین رو در عطف‌گاه‌های بزرگ و مهم زندگی، حتی در مورد یک رویداد، از او نظر می‌جویند. بدین‌سان او نقش پیش‌بین را دارد. گویی که جام جهان‌بین را در اختیار دارد و بدین‌گونه، میان شاعر و خواننده هم‌پشتی‌ای پنهان وجود دارد.

هنر و تفکر

اندکی از مینیاتور ایرانی سخن بگویید. در مقاله‌ی «تقدیر ایرانی و گذشته‌ی فرهنگی» می‌گویید که در مینیاتورهای ایرانی تصاویر در «ناکجا‌آباد» قرار دارند؛ واژه‌ای که از سهروردی گرفته‌اید.

در واقع من در هنر ایرانی تخصص و چیرگی ندارم. بلکه چون هر هنردوست دیگر، و نیز به عنوان یک متفکر، به هنر علاقه دارم. اما آنچه در هنر ایرانی برایم جالب توجه است، آن است که علی‌رغم تفاوتی که میان هنر و تفکر وجود دارد، بی‌شک روابط زنده و حیاتی میان این دو برقرار است. به نظر من، میان پدیده‌ی تأویل - یا «کشف محجوب» که گذار از ظاهر به باطن است - و پدیده‌ی «تعدد سطوح»، که در هنر قالی و مینیاتور ملاحظه می‌شود، نوعی توازی وجود دارد. گویی که این دو، دو جنبه و شیوه‌ی عمل رخنه کردن در ذات چیزها هستند. مثلاً به گفته‌ی پوپ، این متخصص بزرگ هنر ایرانی، در بعضی قالی‌های بافت اردبیل متعلق به قرن نهم هجری، نماهایی در عمق مشاهده می‌شود که با تضادها و غافل‌گیری‌ها و سطوح مختلف در طرح‌های متعدد همراه است.

در مورد تفکر نیز، این هم‌نوازی سطوح متعدد را در این امر که هر معرفت واقعی گذاری از یک سطح هوشیاری به سطحی دیگر است، بازمی‌یابیم. اهمیت تأویل یا تفسیر باطنی، که این تغییر جهت و این بازگشت را در دیگر مقام‌های وجود ممکن می‌سازد، دقیقاً از همین جا برمی‌خیزد. به گمان من، این مسیر موازی و این هم‌خوانی و تطابقی که میان هنر و تفکر ایرانی وجود دارد، روح فرهنگ ایرانی را تشکیل می‌دهد. اما درمورد سطوح متعدد، که قبلاً از آن‌ها سخن گفتم، آن‌ها را در ساخت‌های گچ‌بری‌هایی که محراب‌های قرن پنجم هجری را زینت می‌دهند، در طرح‌های هندسی و به‌ویژه در معماری دوران سلجوقی می‌توان مشاهده کرد. فراموش نکنیم که در پشت همه‌ی این وفور اشکال، طرح یک صورت ازلی بنیادی وجود دارد که به عبارتی، ساخت بنیادگذار روح ایرانی است و آن تصویر بهشت است؛ نمادی که احتمالاً به قدمت جهان است و به مبادی جهان ایرانی می‌رسد. توجه به این نکته جالب است که در متون کهن پهلوی، رؤیت بهشت به خودی خود نوعی استحاله‌ی جهان است (فراشکرت).

آیا می‌توان از تأویل، به گونه‌ی مدار زیبایی‌شناسی ایرانی سخن گفت؟

خیر. لغزیدن در تحلیل‌های از این دست، کاری بسیار خطرناک است. زیرا چیزهایی که من می‌گویم، بسیار نظریه‌پردازانه است. می‌گویم که میان فن تأویل و تعدد سطوح در هنر ایرانی نوعی شباهت وجود دارد. اما نمی‌دانم که این شباهت آگاهانه یا ناآگاهانه است. این شباهت می‌تواند به کلی در سطح ناخودآگاه رخ داده باشد. هنگام گفت‌وگو از زیبایی‌شناسی ایرانی، باید دو پدیده را در نظر گرفت: یکی پدیده‌ی سطوح متفاوت ادراک، و دیگری پدیده‌ی مشارکت. وقتی که مثلاً به تأمل در سطوح مختلف تصاویر در مینیاتور می‌پردازید، خودتان در آن شرکت می‌جوید. به طرز کیفی از فضایی به فضای دیگر می‌روید و خود را با مضمون‌های هم‌زمان آن یکی می‌کنید. مثلاً یک مینیاتور قرن هشتم مکتب تبریز را در نظر بگیرید. به طور هم‌زمان، سه رویداد جدا، گاه در زمان و در مکان و بدون هیچ‌گونه ربط منطقی، در آن مشاهده می‌شود: صحنه‌ای که در آن موسی مچ پای / اوج دیو را با نیزه‌اش سوراخ می‌کند، صحنه‌ای که حضرت محمد حضرت علی را به بارگاه خود می‌پذیرد، و صحنه‌ای که مریم مقدس کودک - خدا را در آغوش گرفته است. این سه رویداد مظاهری هستند که سه سنت ابراهیمی را نشان می‌دهند. از این رو فضاهایی که در مینیاتورهای ترسیم شده یا از طریق تخیل نمایان گردیده‌اند، فضاهای کیفی هستند که بر حسب رویدادی که رخ می‌دهد، از هم متفاوت می‌شوند. در مینیاتور، با فضاهای مختلف و ناهمگنی سروکار داریم که حالات گوناگون هستی را به هم مربوط می‌سازند.

علت فقدان پرسپکتیو در مینیاتورهای ایرانی همین است؟

دقیقاً. هیچ دورنمایی وجود ندارد. فضایی بی‌سایه است.

با این همه، به گفته‌ی شما نقاط مشترکی میان نقاشی ایرانی و نقاشی رنسانس وجود دارد. زیرا شما در مقاله‌تان درباره‌ی «ضربانگ بنیان‌گذار فضای ایرانی» می‌گویید که «همان‌گونه در هنر رنسانس، تولد مسیح، درد مریم، و ستایش بزرگان مجوس از مسیح درون‌مایه‌های دائمی‌اند، در هنر ایران نیز صحنه‌های نمونه‌وار تکرار می‌شوند؛ مانند ربودن زال از آشیانه‌ی سیمرغ، کشتن سهراب به دست رستم، نگاه دزدانه به شیرین، فرهاد کوه‌کن در حال کندن کوه بیستون، بلعیده شدن یونس توسط ماهی، و ورود اسکندر به وادی ظلمات در جست‌وجوی آب حیات».

این مقایسه را احسان یارشاطر کرده است، نه من. او می‌خواهد نشان دهد که در نقاشی ایرانی نیز مانند نقاشی رنسانس، نمونه‌هایی وجود دارند که تکرار می‌شوند. اما مقصود آن نیست که این دو با هم در یک فضا قرار گرفته باشند. اگر بخواهید فضای مینیاتور را با فضای معادلش در هنر غربی مقایسه کنید، باید آن را با فضای هنر شمال‌نگاری بیزانسی بسنجید. در این صورت با فضایی دوبعدی روبه‌رو می‌شوید. مک‌لوهان (Marshall McLuhan) در کتاب خود به نام منظومه‌ی گوتنبرگ به خوبی نشان می‌دهد که با ورود مدرنیته، و به مناسبت ظهور صنعت چاپ، قوه‌ی بینایی به ضرر حواس دیگر تقویت می‌شود. و علت اهمیت چاپ و تکرار شکل‌های خطی و متوالی در

همین است. این تحول بی‌سابقه‌ی بینایی، فضای سه‌بعدی را در اختیار هنرمند نهاد. حال آن که در فضای نقاشی بیزانسی یا ایرانی، غیبت بعد سوم، شرکت حواس دیگر و حتی حس لامسه را ممکن می‌سازد.

آیا در جمال‌شناسی ایرانی، انسان در جهش دوگانه‌ای که در زیبایی‌شناسی مدرن هم از سوی هنرمند و هم از سوی تماشاگر یافت می‌شود، شرکت دارد؟ یعنی آن که آیا در آن واحد، دو مفهوم «ذوق» و «زیبایی» در آن پدیدار می‌شوند؟

به گمان من، لوک فری (Luc Ferry) به درستی می‌گوید که از یک سو زیبایی‌شناسی بر محور بینشی الهی - اسطوره‌ای قرار دارد که در خارج از وجود انسان جای گزیده، و از سوی دیگر، زیبایی‌شناسی استادان بزرگ را داریم که در آن‌ها انسان بنیان‌گذار فضای هنری است و نظریه‌های مربوط به ذوق و نبوغ از همین جا می‌آیند. اما به گمان من، اگر بخواهیم از هنر ایرانی سخن بگوییم، باید آن را در معنی اول قرار دهیم. بدین معنی که هنر ایرانی، هنری غالباً بی‌امضاست که ذوق و نبوغ فرد در آن اهمیتی ندارد، بلکه فرد در برابر رؤیت تصویر ازلی محو می‌شود. حال آن که با گسست مدرنیته، اوضاع برعکس می‌شود. یعنی دیگر فرد است که نبوغ خاص خود را بر اثرش توشیح و حک می‌کند و ظهور نام‌های پرافتخار هنر رنسانس از همین جا مایه می‌گیرد.

بنابراین دیگر سخن از کشف زیبایی مطرح نیست. بلکه از اختراع آن است.

دقیقاً چنین است.

یادآوری فضاهای گم‌شده

تفاوت میان زیبایی‌شناسی مدرن و جمال‌شناسی ایرانی، همچنین در پیکربندی بافت شهری محسوس است. زیرا بافت شهری در ایران قدیم، درست برعکس آن در غرب است.

برای درک بهتر این تفاوت، خواندن کتاب زیبای هانری استیرلین (Henri Stierlin)، نویسنده‌ی سویسی، درباره‌ی اصفهان، تصویر بهشت^۱، بسیار مفید است. نویسنده تحلیل بسیار هوشیارانه‌ای از سطوح مختلف بافت شهری در اصفهان به دست می‌دهد. هنگامی که به سیاحت شهری چون اصفهان می‌روید، در نگاه نخست نوعی کف مصنوعی چشمتان را می‌گیرد که تشکیل‌دهنده‌ی بام‌ها و آجرهای همه‌ی بناهای شهر است. گویی که شهر بر سطح دومی، که به تپه - ماهور شنی می‌ماند، بنا شده است. از این جا، با برآمدگی‌ها و فرورفتگی‌ها روبه‌رو می‌شویم. برآمدگی‌های مناره‌ها و گنبد‌ها و فرورفتگی حیاط‌ها و باغ‌های خانه‌ها و مدرسه‌ها. در نتیجه، فضای شهری شکل خود را از تهی می‌گیرد. در این جا نیز با پدیده‌ی تعدد سطوح روبه‌رویم. سطح مصنوعی، برآمدگی‌ها، و فرورفتگی‌ها، که به نظر می‌رسد به نوعی بیان‌گر قوس صعودی و نزولی است، یا حکایت از اوج و فرود دارد. از طرفی، در شهری چون اصفهان، انسان همیشه احساس محصور بودن دارد. از فضایی بسته به فضای بسته‌ی دیگر می‌رود. گویی در هزارتوی فضایی قرار دارد که هر چه بیش‌تر در خود فرو رفته‌اند. برعکس آنچه در غرب می‌بینیم، در بافت شهرهای ایرانی این فضاهای خالی‌اند که به جزیره‌ها شکل می‌دهند؛ نه فضاهای پر بناها. این فضاهای خالی، این جزیره‌ها، و این سطوح گوناگون، تأثیرات غافل‌گیرانه و انتقال‌های عاطفی نامنتظری به بار می‌آورند. سایه‌سار خنک حریمی امن، بازی شعاع‌های نور در پنجره‌های مشبک، ظهور ناگهانی یک گنبد آبی از پشت دیوار کاهگلی که به منظره‌ای افسونی می‌ماند، همه و همه، این فضاهایی که آگاهانه به کار گرفته شده‌اند، «حال»های متنوعی می‌آفرینند که از فضای شهری، گونه‌ای اشراف بر حضورهای مختلف وجود پدید می‌آورد.

¹ Henri Stierlin, *Isphahan, Image du Paradis* (preface par Henry Corbin), Bibliothèque des Arts, Paris, 1976

حال که سخن از حال و هوا به میان آمد، تصور می‌کنم بد نیست اگر به مقایسه‌ای که میان دو شهر اصفهان و پاریس در مقاله‌ی «در جست‌وجوی فضاها گم‌شده» کرده‌اید بپردازیم. در این مقاله می‌گویید: «اگر بودلر والاترین شاعر پاریس قرن نوزدهم است، شاعر شهری چون اصفهان نمی‌تواند کسی جز به استادی و احاطه‌ی حافظ باشد.»

در آن مقاله، از فرضیه‌ی از دست رفتن هاله، که والتر بنیامین (Walter Benjamin) به آن علاقه‌ی فراوان دارد، الهام گرفته‌ام. چیزها از طریق شیء شدن (reification) بعد عبادی و آیینی، هاله‌ی خود را از دست می‌دهند و به اشیایی برای عرضه و نمایش بدل می‌شوند. بودلر شاعر چنین جهانی است. یعنی جهان پاریس نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، که سرمایه‌داری وحشی امپراتوری دوم آن را به پایتخت قرن نوزدهم بدل کرده است: به مرکز مدرنیته، مرکز از خودبیگانگی، مرکز شیء کردن چیزها که به کالا بدل شده‌اند. بودلر شاعری است که با تحمل ضربه‌ی ناشی از چنین جهانی (یعنی از دست دادن هاله) می‌کوشد با گریز زدن به تمثیل (allégorie)، چیزها را باز یابد. پدیده‌ی تمثیلی کردن نزد بودلر اهمیت بسیار دارد. بودلر با تمثیل‌سازی از چیزها، آن‌ها را انسانی می‌کند، آن‌ها را بازمی‌یابد، به آن‌ها «مکان‌های وجود» می‌دهد. به همین جهت است که تمثیل‌های مهم بودلری با حروف درشت نوشته می‌شوند: مانند *فحشا*، *ملال*، *سودا*، که این‌ها خود معبد تازه‌ی مدرنیته را تشکیل می‌دهد.

در عوض، شهری چون اصفهان - من از اصفهان به گونه‌ی «شهر» بی‌زمان سخن می‌گویم - هنوز هاله‌ی خود را از دست نداده است. شهری است که در آن اشیاء قوه‌ی بازتاباندن تصاویری را که از پرده‌های دیگر وجود می‌آیند، حفظ کرده‌اند. از این روست که به نظر من، نزدیک‌ترین شاعر به چنین حال و روحیه‌ی، بودلر نیست. بلکه شاعری حافظ‌وار است. البته حافظ با اصفهان - که در قرون نهم و دهم هجری به اوج شکوه و جلال خود رسید - معاصر نیست. اما دید شاعرانه‌ی حافظ‌وار، با فضای شهری چون اصفهان به خوبی هم‌ساز است. به علاوه همواره تصور می‌کنم که بین روح و فضاها پیدا و مدفون شهرها، تطابقی وجود دارد. نوشته‌ی زیبایی از فروید (ناب‌سامانی در تمدن) مرا در این باره، به تأمل واداشته است. در این مقاله‌ی ارزنده، فروید رگه‌های روان را با لایه‌های شهر رم مقایسه می‌کند.

زیرا همان‌گونه که لایه‌های باستانی نابود نمی‌شوند بلکه در زیر بناهای تازه‌تر مستور و پنهان می‌گردند، رگه‌های مختلف روح انسان نیز، هرچند که توسط سطوح ته‌نشین شده دیگر به واپس رانده شده‌اند، در جایی زنده می‌مانند. با این همه، در این جا یک تفاوت وجود دارد. زیرا اگر توالی تاریخی آثار معماری را بر حسب فضا بیان کنیم، با در نظر گرفتن این واقعیت که یک واحد فضایی نمی‌تواند در آن واحد دو مضمون جداگانه و متفاوت را در خود گرد آورد، به ناگزیر باید چیزها را به طرز فضایی در یکدیگر قرار دهد. آن‌چه ظاهراً در نظام محسوس ناممکن به نظر می‌رسد، در سطح روح امکان‌پذیر است. نفس یا روح، به مثابه‌ی فضای رؤیا، می‌تواند آشتی‌ناپذیرها را با هم مطابق سازد، ناسازگارها را گرد آورد، علیت را متعالی سازد، و ما را به فضاها لطیف‌تر - از آن‌گونه که شاعران بر ما مکشوف می‌سازند - بکشد. بنابراین این فضاها مدفون، از میان نرفته‌اند. بلکه در جایی وجود دارند و لایه‌های باستانی روح انسان را می‌سازند.

به عبارت دیگر، تغییراتی که طی قرون در سطح معماری شرقی رخ داده، بر روح شرقی نیز تأثیر نهاده و برعکس.

شاید اگر از بنارس به اصفهان و از پاریس به لوس‌انجلس بروید، فقط از فضاها مختلف عبور نکرده‌اید. بلکه از حالت‌هایی از بودن پر می‌شوید که غالباً با یکدیگر ناسازگارند. مثلاً اگر در نخستین شعاع‌های سحرگاهی با قایق از رود گنگ در بنارس بگذریم و بر رویدادهایی که بر ساحل آن اتفاق شده غور کنیم، احساس می‌کنیم که در آن واحد و به طرز هم‌زمان، همه‌ی مراحل زندگی را - که چون دید سینمایی *سامسارا* در برابر چشمان رژه می‌رود - شاهدیم. در اصفهان، دیدگانمان بر منظره‌ی جادویی گنبد‌های فیروزه‌گون، که گویی در حال تصعیدند، گشوده می‌شود. در پاریس، شاهد سفر سفینه (اودیسسه) روح در تاریخ و تجسدهای متوالی آنیم. در لوس‌انجلس برعکس، با سطح افقی تکرار مکرر هم‌سطح می‌شویم. بنابراین همه‌ی این جهان‌های متفاوت، نماینده‌ی فضاها متفاوت درون انسانند. فضا ما را بر سطوح متعدد روح انسان مشرف می‌سازد.

وضعیت هنر دوران بینابین (L'entre-deux)

عبور از این فضاهای گم‌شده و پیکرپردازی‌هایی که این فضاها نصیب روح انسانی می‌کنند، ما را به گفت‌وگو درباره‌ی رابطه‌ی هنر و عالم قدس بازمی‌آورد. آیا تصور می‌کنید که هنوز می‌توان از وجود هنر مقدس در شرق سخن گفت؟

هنگامی که از شرق دم می‌زنیم، دیگر نه با شرقی اصیل، بلکه با شرقی بی‌نهایت آلوده سروکار داریم. هنر مقدس به گذشته‌ی این تمدن‌ها تعلق دارد. البته در سطح صنایع دستی، هنوز همان شکل‌ها تقلید و تولید می‌شوند؛ تولیداتی که شکل‌های بی‌روح انگاره‌های باستانی‌اند. همه‌جا با از شکل‌افتادگی صنایع دستی روبه‌رویم. نه تنها شکل‌ها بی‌قواره می‌شوند، بلکه مواد اولیه‌ی اعلا نیز از میان می‌روند. پلاستیک و مواد صنعتی جدید بیداد می‌کنند. این آلودگی، ذهنی نیز هست. تخیل شرقی‌ها مستعمره‌ی شکل‌های تازه‌ای که مدرنیته بر آن‌ها تحمیل می‌کند گردیده است.

از میان نمونه‌های فراوانی که وجود دارد، یکی را ذکر کنم. در سال‌های سی، به ناگهان پدیده‌ای به نام «کوبیسم» در ایران ظهور کرد که هیچ ربطی به کوبیسم واقعی نداشت. بلکه ملغمه‌ای بی‌قاعده و آشفته و بی‌تناسب از زشت‌ترین و زنده‌ترین رنگ‌ها بود که نه تنها توی ذوق و حس جمال‌شناسی آدم‌های صادق می‌زد، بلکه تمامی فضای شهری را نیز آلوده می‌کرد. برعکس، آنچه هنر سنتی را مشخص می‌کند، استمرار خاطره است که ساخت‌های ذهن را خیره و حفظ می‌کند و مجموعه‌ی آن‌ها همان است که «نظام فرهنگی» (canons culturels) می‌خوانند. این نظام فرهنگی بیرون از انسان قرار دارد و زرادخانه‌ای سنتی را تشکیل می‌دهد که صنعت‌گران از آن استفاده می‌کنند و از آن شکل‌ها و الگوهای را استخراج می‌کنند که سنت بر آن‌ها صحنه نهاده است؛ شکل‌هایی که به طرز یکنواخت و یکسان تکرار می‌شوند و به مدد خلاقیت شخصی صنعت‌گر، تجدید و بازتجدید می‌شوند.

این تجدید تجربه‌ی شخصی هنرمند، که مدل‌های یکسان را تولید می‌کند، نوعی وفاداری به خاطره است. این وفاداری به گونه‌ی محو شدن فردیت هنرمند در کلیتی که از هنرمند فراتر می‌رود، بیان می‌گردد. آن پرده‌ی گم‌نامی که بر گرد آفرینش‌های هنری عظیم آسیا کشیده است، از همین امر سرچشمه می‌گیرد و البته اهمیت آفرینش معنوی انسان نیز در همین جاست. زیرا هر آفرینشی در عین حال، نوعی آشنایی و اشراف به اسرار جان است. راه گشودن به جهان، بدین‌سان، به نگرشی که هنرمند از واقعیت دارد مربوط می‌شود و مانند یک شیء معین و معلوم شکفته نمی‌شود. برعکس، خود شیء همان شکفتن است. مثل گنبدی مینایی که بر حاشیه‌ی کویر در تالاب است، یا گلی که چون نیلوفر بر سطح آب‌های کائئات باز می‌شود، یا خنده‌ای رازآلود که بر لبان یک بودا نقش بسته است.

بنابراین در هنر سنتی شرق، همیشه رابطه‌ای میان امر زمانمند و ابدیت وجود دارد.

این گفته در مورد هنر سنتی صادق است. اما در مورد هنر کنونی صدق نمی‌کند. زیرا هنر کنونی، هنری «بینابین» است که نه غربی و نه شرقی است. ما میان دو جهان ناهمساز که متقابلاً به هم برمی‌خورند و یکدیگر را بی‌اندام می‌کنند، گرفتاریم.

این ساخت آغازین باغ بهشت که به آن اشاره کردید و در باغ‌ها، در قالی‌ها، در مینیاتورها، و در مسجدهای ایرانی پدیدار می‌شود، آیا در تخیل و آثار هنرمندان ایرانی وجود دارد؟

ممکن است گه‌گاه، و به طرز ناخودآگاه، این‌جا و آن‌جا ظاهر شود. مثلاً معماری معاصر ایران، فاجعه‌ای واقعی است. به‌علاوه پاشیدگی فضای شهری، بیان‌گر واقعیتی جدی‌تر و وخیم‌تر است. یعنی از پاشیدگی فضای ذهنی حکایت دارد. به عبارت دیگر، بی‌قواره شدن هنر، قلب و هسته‌ی دید جمال‌شناختی ایرانی - یعنی حس فضایی آن - را آماج حمله‌ی خود می‌گیرد.

مقصودتان از هنر «بینابین» چیست؟

به طور اجمال می‌توانم بگویم که همان‌گونه که ما در سطح تفکر، در ضیافت تغییرات، و در گسست‌های عظیم مدرنیته شرکت نداشته‌ایم، در بعد هنر نیز هنرمندان ما در نهضت‌های نفی و درهم‌شکنی قالب‌ها، که ویژگی پیدایش هنرهای آوان‌گارد چون کوبیسم و سورئالیسم و غیره است، دخالتی نداشته‌اند. از این رو هنرمندان ما نه از جنون مقدس وان‌گوگ بهره دارند و نه از آرامش جاودانه‌ی مینیاتورگران گذشته‌ی خودمان. یا صورت‌های گذشته را، بی آن که به روح آن‌ها نفوذ کرده باشند، تقلید می‌کنند، یا ادای شکل‌های آوان‌گارد غربی را در می‌آورند. حال آن که هیچ روزنی به سوی آن‌ها نگشوده‌اند. بنابراین همه‌چیز باید از نو انجام شود، از نو ساخته شود، باید به همه‌چیز از نو اندیشید. به‌علاوه فراموش نکنیم که هنر آوان‌گارد تکان می‌دهد، ضربه می‌زند، و زخمی می‌کند. آفرینش‌های آوان‌گاردی باله‌های روس دیباگیلف در تئاتر شاتله در پاریس اوایل قرن را در نظر آورید. *باله‌ی تقدیس بهار* (Le sacré du printemps) در آن دوران، رسوایی بزرگی به بار آورد.

بنابراین برای مدرن شدن باید رسوایی‌های بزرگ را پشت سر بگذاریم؟

آری. زیرا مدرنیته گستاخی است، جهش است، رسوایی است. اما در عین حال، حسادت نیز هست. هیچ‌چیز بی جراحی زاده نمی‌شود. ما برعکس، دوست‌دار امنیت و حمایت بیش از حد سنت، دوست‌دار وضع موجود دائمی هستیم. چیزهای پیش از این دیده، چیزهای پیش از این دانسته، و وضعیات پیش‌بینی‌پذیر را دوست داریم. اما ماجراجویی روح، ماجراجویی ای تنهاست. در برابرمان ناشناخته قرار دارد و ما آن را به دشواری برمی‌تابیم.

کژتابی‌های ذهن

اسکیزوفرنی فرهنگی

موضوع صحبت امروزان کتاب نگاه شکسته‌ی شماست. گذار شما از کتاب *انقلاب مذهب چیست؟* به این کتاب، چگونه است؟

نگاه شکسته^۱، تا حدی ادامه‌ی *انقلاب مذهب چیست؟*، اما در سطحی دیگر است. در *انقلاب مذهب چیست؟* کوشیده‌ام ابتدا ساخت‌های عظیم جهان‌بینی سنتی و سپس ویرانی نظام‌مند آن را به دست تفکر فلسفی مدرن نشان دهم؛ گذاری که بدان شکاف بنیادی (brèche fondamentale) نام داده‌ام. سپس کوشیده‌ام تقدیر تاریخی‌مان را تعریف کنم که آن را به گونه‌ی «میان احتضار خدایان و مرگ قریب‌الوقوع» آنان و به عبارت دیگر، «وضعیت بینابین» مشخص کرده‌ام. همچنین خواسته‌ام نقشی را که مقوله یا دیسکور سیاسی مذهب در آن بازی می‌کند، نشان دهم. که فکر ایدئولوژی‌زده کردن سنت و آگاهی کاذب، از آن به دست می‌آید.

در نگاه شکسته، خواسته‌ام به همین درون‌مایه‌ها، و این بار نه در سطح مقوله‌ی سیاسی، بلکه در سطح فرد بپردازم. به همین سبب، پیوندگاه‌های مهم نگاه شکسته، به‌ویژه به مسائل وجودی انسان بازمی‌گردند. فصل اول با «دوپارگی» آغاز می‌شود. قهرمان این فصل، «منی» فرضی است که می‌تواند خود من یا هر کس دیگر باشد. این «من» فرضی به گونه‌ی کسی که در دو دوران مختلف زندگی می‌کند و نیز به گونه‌ی کسی که گویی از دوران‌های مهم تاریخ: رنسانس، عصر کلاسیک، قرن نوزدهم، و غیره غافل مانده است، تضادهای عمده‌ی خود را پدیدار می‌سازد. کوشیده‌ام این تضادهایی را که در درون یک شخص واحد وجود دارد، آشکار کنم. سپس از طریق معرفت‌شناسی، وضعیت کنونی فرد را در جوامع امروز باز کرده و تحلیل کنم.

در این کتاب نیز چون کتاب قبلی، ابزارهای تازه‌ای برای مفهوم‌سازی به وجود آورده‌ام که غالب آن‌ها بی‌سابقه‌اند و اگر در این کتاب‌ها ابداع و اصالتی وجود دارد، دقیقاً در همین قلمرو است. بدین‌سان، گفته‌ام که این تضادها در سطح امر سیاسی به گونه‌ی آگاهی کاذب، و در سطح فردی به گونه‌ی اسکیزوفرنی فرهنگی بروز می‌کند که این خود از سوی دیگر به روند کژتابی (distortion) یا تحریف مربوط است که هم در سطح تفکر و هم در سطح خلیقات و پی‌ریخته‌های اجتماعی منعکس می‌گردد. کژتابی نتیجه‌ی دوپارگی معرفت‌شناختی است که این خود، به گونه‌ی افتراق میان عقاید و وجود ظاهر می‌شود و این دو جز از راه تقلیل و فروگاهی (reduction) نمی‌توانند با هم ارتباط داشته باشند. زیرا میانشان پل و گذرگاهی وجود ندارد. به عبارت دیگر، در اینجا هیچ‌گونه هم‌شکلی میان عقیده و مضمون و محتوا وجود ندارد و بروز وضعیت میان‌ایستهم‌ای (inter-épistémique) که در آن دو جهان، به سبب تار شدن تصاویری که از هم دارند به هم می‌خورند و یکدیگر را از شکل می‌اندازند، از همین‌جا ناشی می‌شود.

¹ Daryush Shayegan, *Le regard mutilé*, Albin Michel, Paris, 1989

مثالی عینی بیاورم. تلویزیونی را فرض کنید که دو سری تصویر را از دو کانون مختلف دریافت می‌کند. این تصاویر سرانجام در یک پرده یا صفحه‌ی واحد روی هم خواهند افتاد و روشنی و وضوح برنامه‌ها را زایل خواهند کرد و این همان است که تقریباً در ادراک ما از واقعیت رخ می‌دهد. زیرا بخشی از وجود ما - یعنی نفس ما - هنوز از دیدگاه کهنه به اشیاء نظر می‌کند، در حالی که عقلمان عقاید نوی را که ملهم از الگوی معرفتی مدرن غربی هستند، مصرف می‌کند. بین این دو، شکافی است که پر کردنش سخت دشوار است. آگاهی ما نسبت به مدرنیته در حالت تأخیر قرار دارد. جهانی که ما باز می‌نماییم، از نظر زیرساخت فلسفی‌اش، جهان پس از هگلی است. اما در عین حال، از نظر مضمون، پیش از گالیه‌ای است. ما در برخوردگاه این دو و در التقاطها و کژتابی‌ها شرکت می‌کنیم.

این کژتابی‌ها غالباً از طریق روکش کاری (placage) عمل می‌کنند. روکش کاری عبارت از آن است که عقایدی را که در واقعیات هیچ قرینه‌ای ندارند، با واقعیات‌های اجتماعی هم‌قران و هم‌زمان سازیم. روکش کاری شیوه‌ی به عمل درآوردن کژتابی است. سکه‌ای است که دو رویه دارد. رویه‌ی اول، روکش کردن یک جهان‌بینی کهنه روی یک گفتار جدید بر یک زمینه‌ی کهنه است؛ عملی که به گونه‌ی غربی کردن و مدرن‌سازی پدیدار می‌شود. که سرانجام، پایه‌ای که روی آن مطلب نو یا مبحث کهنه را می‌کشیم، دیگر نه این و نه آن است. زیرا دیگر تار و مه‌آلود شده است. اما هر روی سکه که در کار باشد، سرانجام همواره به کژتابی می‌رسیم.

شما در کتابتان مثال‌های جالبی از کژتابی‌ها به دست می‌دهید.

کژتابی‌ها را می‌توان نزد روشنفکران، در دمدمی مزاج‌ها، و نزد تکنوکرات‌ها یافت. در نگاه شکسته توجه من به‌ویژه در ساحت احوال شخصی است، نه در مباحث سیاسی. اما پیش از ادامه‌ی این بحث، می‌خواهم از یک فرانسوی استثنایی که یکصد و پنجاه سال پیش به طرزی پیش‌آگاهانه این مسائل را درک و دریافت کرده بود، تجلیل کنم. این متفکری که در هیچ رده‌بندی نمی‌گنجد، کنت آرتور دوگوبینو (Arthur de Gobineau) است. آسیایی که او شناخت، آسیایی نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم بود. گوبینو درباره‌ی این آسیای مرکزی می‌گوید: «مردابی است که راکد مانده، اما بی‌جان نیست.» از آن‌جا که آبی در آن جریان ندارد، آن را سترون می‌شمارند. اما برعکس، آب راکد به طرزی وحشتناک سرشار از دیو و دد و موجوداتی است که برای نوع بشر مضرند. آنچه در واقع گوبینو را می‌ترساند، التقاط بی‌وقفه‌ی نظریه‌های ماهیتاً متضاد است. همه‌ی کلماتی که گوبینو به کار می‌گیرد، گویای آشتی‌ناپذیری و فاصله‌ی میان عقاید است. گوبینو می‌افزاید: «در این مرداب فکری، احتراق‌های تازه‌ای از اصول، از عقاید، و از نظریه‌های پوسیده و گندیده تولید خواهد شد و تعفنی که از آن برمی‌خیزد، بر اثر تماس، دیر یا زود، اما حتماً، سرایت خواهد کرد.^۱» گوبینو در آن روزگار، پیشاپیش می‌دید که چگونه التقاط عقاید می‌تواند غول‌های فرانکشتین به بار آورد. طبیعی است که او نمی‌توانست همه‌ی رویدادهای نیمه‌ی دوم قرن بیستم را پیش‌بینی کند. اما دست‌کم از بصیرت خارق‌العاده‌ای برای درک روان‌شناسی انسان شرقی برخوردار بود.

اما این اسکیزوفرنی معرفتی - فرهنگی که در کشورهای شرقی دیده می‌شود، نتوانسته است آسایش هستی‌شان را از آنان بگیرد.

اما زخم‌ها و توهم‌های بسیار به بار آورده است. به‌علاوه رسم و قاعده‌ی جاری، آشفتگی است. من با آشکار کردن مراحل این کژتابی‌ها خواسته‌ام به نحوی اوضاع را روشن سازم. کوشیده‌ام تا حدی به آسیب‌شناسی روانی و ذهنی پردازم، یا به عبارت دیگر، «باستان‌شناسی عقب‌ماندگی» را بر ملا سازم. نمی‌دانم تا چه حد موفق شده‌ام. اما باید آن را می‌گفتم. گمان نمی‌کنم که غربی‌ها بتوانند واقعاً و از درون، به این تضادها پی ببرند. زیرا آنچه من در این کتاب آورده‌ام، حکایت نوعی دردآگاهی است و شرح درد را جز دردمند نمی‌تواند داد.

و این دردمند، البته روشنفکری چون شماس است.

^۱ Arthur de Gobineau, *Religions et Philosophies de L'Asie centrale*, Gallimard, Paris, 1957, p126

آری و نه. مردم عامی نیز به نحوی متناقض این کژتابی‌ها را درمی‌یابند، بی آن که بتوانند آن‌ها را در قالب عبارات مفهومی آورند.

روشنفکر پیرامونی کیست؟

اکنون به سراغ روشنفکران برویم که شما بخش عمده‌ی کتابتان را به آنان اختصاص داده‌اید. به نظر شما نقش روشنفکران در دفاع از ارزش‌های مدرنیته در کشورهای جهان سوم چه بوده است؟

من، به‌خصوص پس از خواندن آثار نویسندگان آمریکای لاتینی، حس می‌کنم که شباهت زیادی بین روشنفکران جهان‌سومی و آمریکای لاتینی وجود دارد؛ هرچند که آمریکای لاتین واقعاً جزو جهان سوم نیست. اوکتاویو پاز (Octavio Paz) فاصله‌ی بین ایالات متحد و آمریکای لاتین را به مهارت ترسیم می‌کند. این فاصله از واقعیت تاریخی ریشه می‌گیرد. اوکتاویو پاز معتقد است که آمریکای شمالی با اصحاب روشن‌گری و دائرةالمعارف ظهور کرد، حال آن که آمریکای لاتین با ضد اصلاحات (contre-réforme) و مدرسی‌گرایی (scolastique) به وجود آمد. یکی با مدرنیته تولد یافت و دیگری علیه مدرنیته زاده شد. با این‌همه، آمریکای لاتین از این نظر که بند ناف آن به اسپانیا و پرتغال وصل است، مردم آن مسیحی‌اند و به زبان‌های اروپایی سخن می‌گویند، با کشورهای جهان سوم تفاوت دارد. اما علی‌رغم این امر، از نظر بسیاری از خلیقات به دیگران جهان‌سومی‌ها بسیار نزدیک هستند. خلیقات روشنفکران آفریقایی، آمریکای لاتینی، مسلمان، و هندی بسیار به هم شباهت دارد.

پس از این گریز، به سراغ روشنفکران بازگردیم. نظام معرفتی (statut épistémologique) روشنفکر چیست؟ بی‌تردید نقد است. هنگامی که روشنفکری از تکالیف اساسی‌اش که عبارت از طرح کردن، با فاصله نگرستن، و درک واقعیت‌هاست غافل می‌شود، به ایدئولوگ بدل می‌گردد. از همین روست که روشنفکران جهان‌سومی بیش‌تر ایدئولوژی‌پردازند تا روشنفکر. در کشورهایمانند کشور ما، دقیقاً معلوم نیست که روشنفکر کیست و غیر روشنفکر کدام است. هر کس که تحصیلات دانشگاهی داشته باشد، فارغ از این که در چه رشته‌ای تحصیل کرده است، خود به خود روشنفکر شمرده می‌شود. اکثر کسانی که نام روشنفکر را بر خود دارند، مترجمند، زیرا در خدمت نقل و انتقال معرفت مدرن عمل می‌کنند. معمولاً چنین است که اگر روشنفکری وجود داشته باشد، فاقد نظام معرفتی است. و به عقیده‌ی من، از حس اختناق مضاعف (double claustrophobie) رنج می‌برد. زیرا در میان دو تنگنا گیر کرده است؛ میان دندان‌های گازانبر فرهنگ محلی که از آن پیش‌افتاده‌تر است، و جهانی وسیع‌تر که نورافکن‌های صحنه‌اش دیدگان وی را خیره می‌سازند، بی آن که بدان راهی داشته باشد. بنابراین او نه این‌جایی و نه آن‌جایی است. به نوعی از هر دو جا بیگانه است.

از سوی دیگر، اکثر روشنفکران بسیار سیاست‌زده‌اند. مخالفت آنان با قدرت، با هدف درک و تحلیل قدرت نیست. بلکه بیش‌تر به کودکان سرکشی می‌مانند که علیه پدر و مادرشان طغیان می‌کنند. از طرفی، آن چیزی را که گاستون باشلار «حس مشکل‌آگاہی» (sens du problème) می‌نامد، فاقدند که عبارت از آن است که برای درک چیزی، باید آن چیز به امر معضل بدل شده باشد. باید بتوان از نو در آن تردید و پرسش کرد، آن را عینی ساخت. نه آن که با یافتن میان‌برها و نسخه‌های معجزه‌وار از روی آن گذشت. به آثار ایدئولوژی‌پردازان نظری بیاندازید. غالب این آثار که دستورالعمل‌هایی «چه باید کرد» گونه‌اند، و غالباً از ساده‌انگارانه‌ترین نوع عمل (پراکسیس) - یعنی به کار انداختن مستقیم و فوری عقاید، که به‌علاوه غالباً هم لنگ می‌زنند - سخن می‌گویند، جایگزین «حس مشکل‌آگاہی» شده‌اند.

اما روشنفکر پیغمبر نیست. وظیفه‌ی روشنفکر درک کردن و طرح مشکل است. کار او یافتن راه‌حل‌های معجزه‌آسا نیست - که معمولاً نیز از یافتن آن‌ها عاجز است. آن خلیقات روان‌شناسی عناد و کینه، که نمونه‌هایش را نزد روشنفکران جهان‌سومی به فراوانی می‌بینیم، از همین جا برمی‌خیزد؛ کینه و بغضی که از سرخوردگی‌های تاریخی، سرخوردگی‌های طبقاتی، و تحصیلات مایه می‌گیرد. و از همین رو، غالباً دو نوع واکنش نسبت به قدرت در آن‌ها مشاهده می‌شود. یا غیظ و خشم است که در این حالت انتقام‌جو می‌شوند و به بیان دیگر،

می‌خواهند تمام خانه را از پای بست ویران کنند، یا آن که شیوه‌ی بی‌اعتنا و کناره‌جو در پیش می‌گیرند که نوعی احساس شکست است که رنگی از کلبی مسلکی بر خود دارد و ما غالباً این دو رویه را نزد روشنفکران مشاهده می‌کنیم. این‌ها همه به نگاهی نیمه‌افلیج منجر می‌شود. و روشنفکر جهان‌سومی غالباً چنین نگاهی دارد؛ نگاهی نیمه‌افلیج که خودش را فرشته و دیگری را اهریمن می‌بیند. اما این نوع نقد دیگری، از نوع نقد واقعی و اصیل نیست. بلکه بیش‌تر نوعی رد و نفی کردن است. به‌علاوه با تأسف تمام باید بگوییم که غالباً روشنفکران ما به دلیل اشتباهاتشان در محاسبه و جانب‌گیری‌های نااندیشیده‌شان، عوامل فعال عقب‌افتادگی بوده‌اند. همچنین نزد بسیاری از روشنفکران ما، زبانی دوگانه مشاهده می‌شود: زبانی صمیمی با محرمان، و زبانی رسمی و نرمش‌آمیز که در نوشته‌هایشان دارند. و بدین‌سان می‌کوشند خدا و خرما را با هم جمع آورند. این‌ها همه ویژگی‌هایی هستند که روشنفکر جهان‌سومی موجودی عصبی، و غالباً تحت تأثیر عواطف و تعهداتی که هرگز به جایی نمی‌رسند، می‌سازند. روشنفکرانی که جسارت اعتراف به اشتباه خود را داشته باشند، بسیار اندکند. بیش‌تر ترجیح می‌دهند که به گریزگاه‌ها، به گریزجویی‌ها، و به نظریه‌ی بسیار آرام‌بخش توطئه پناه برند. با این‌همه، خطا کردن امری انسانی است. تنها ابلهان خطا نمی‌کنند.

آیا از طریق سیری که در فرهنگ غرب کرده‌اید، توانسته‌اید به بازسنجی ارزش‌های سنتی فرهنگی کشورتان دست یابید؟

کار من در این دو کتاب، که به نوعی شخصی‌ترین کتاب‌های منند، بدون به‌کارگیری ابزارهای علوم انسانی مدرن، امکان‌پذیر نمی‌بود. همه‌ی ابزارهایی که من در این کتاب‌ها به کار برده‌ام، از فرهنگی دیگر به دست آمده‌اند و از این نظر، من به این فرهنگ مدیونم.

اندکی از این ابزارها بگویید. زیرا به نظر می‌رسد که در کتاب نگاه شکسته، از مفاهیم هایدگری، که در کتاب‌های اولیه‌تان حضور داشتند، فاصله گرفته‌اید.

من قبل از آن، در کتاب /انقلاب مذهبی چیست؟ از هایدگر فاصله گرفته‌ام. اما به او بسیار مدیونم. هایدگر به من یک درس اساسی آموخت و آن، حس پرسش‌اندیشی (sens du questionnement) و دست‌یابی به نوعی تعبیر از تفکر غربی بود که ما را در حل بعضی معماهایمان کمک می‌کند. البته نگاه شکسته رساله‌ای بسیار آزادانه است و در نتیجه، از /انقلاب مذهبی چیست؟ کم‌تر فاضلانیه است. به‌علاوه من در کتاب‌هایم همواره یک طرف دعوا هستم. بخش عمده‌ی آنچه می‌کوشم به مفهوم درآورم، از تضادهای خودم برمی‌آیند. به همین جهت این اثر دارای بعدی وجودی است و من، خود در تمام سطوحش حضور دارم. بر من خرده گرفته‌اند که در این کتاب لحنی بسیار تحقیرآمیز داشته‌ام. این درست نیست. من کوشیده‌ام با بصیرت و بدون نرمش و سازش سخن بگویم.

روشنفکران اروپایی و سیاست

آیا هایدگر در نظر شما نماینده‌ی روشنفکر اروپایی است؟

خیر. هایدگر فیلسوفی به اهمیت افلاطون است. او نیز محدودیت‌های خود را دارد. به‌علاوه رویه‌ی او در قبال ناسیونال - سوسیالیسم (نازیسم) تا حدی مغشوش و رسوایی‌آمیز است. او که مفتون عقیده‌ی روح قومی (Volkgeist) بود، تصور می‌کرد که هیتلر مظهر و تجسم جوهر تکنیک است. در پشت این پیش‌اندیشی، عقیده‌ی تقدیر تاریخی نژاد آلمانی قرار دارد که بر آن است که پس از یونانیان، این ملت آلمان است که چراغ فلسفه را روشن نگاه داشته است. این عقیده را می‌توان نزد هگل، فیخته، و حتی نووالیس بازیافت و هایدگر نیز به آن قائل است.

اگر من مثال هایدگر را آوردم، تنها برای آن نیست که شما در دورانی از سیر فلسفی‌تان تحت تأثیر عقاید او بوده‌اید. بلکه همچنین از آن روست که به گمان من، نقد شما از روشنفکران شرقی می‌تواند به سوی روشنفکران غربی نیز برگردد.

بی‌تردید. مثلاً رویه‌ی سارتر نسبت به سیاست، بسیار ایدئولوژی‌زده است.

همچنین می‌توان از سلین^۱ یا برازیلیاک^۲ نام برد.

آری. سلین، دریو لاروشل^۳، برازیلیاک. اما وضعیت آن‌ها با شرایط ما تفاوتی دارد. در غرب، همواره یک سطح عقلانی وجود دارد که عمل می‌کند و تعادل را برقرار می‌سازد. اگر کسی اشتباه کند، دیگران جانب عقل و خونسردی را نگاه می‌دارند. رمون آرون غالباً از اشتباه برکنار است. اما از آن‌جا که نزد ما این پای‌بست عقلانیت هیچ استحکامی ندارد، بیش‌تر و آسان‌تر در معرض لغزش هستیم. تغییرات ناگهانی، چرخش‌های دردناک، و نوسانات از قطبی به قطب دیگر، از همین‌جا ناشی می‌شود.

اما وقتی که انسان با روشنفکران شرقی گفت‌وگو می‌کند، احساس می‌کند که همه‌شان حالتی زخم‌ورده دارند و در عین حال، همچنان دیگران را زخمی می‌کنند.

داستایوفسکی در جایی گفته است که در جهان، دو رده انسان وجود دارد: تحقیرشدگان و فروتنان. به گمان من، روشنفکران از گروه تحقیرشدگانند و انسان تحقیرشده، دیگران را زخمی می‌کند. می‌خواهد انتقامش را بگیرد. به ندرت می‌توان دو روشنفکر را یافت که بتوانند در آرامش با هم گفت‌وگو کنند. غالباً کارشان به نزاع‌های دردناک می‌رسد.

بیماری‌های تفکر

اکنون به سراغ مفهوم اسکیزوفرنی برویم که نقطه‌ی مرکزی نگاه شکسته را تشکیل می‌دهد. چگونه می‌توان این اسکیزوفرنی را رام و مهار کرد؟

اسکیزوفرنی که درباره‌اش سخن گفتیم، تنها به بشر شرقی مربوط نمی‌شود. در غرب نیز وجود دارد. اما نوعش فرق می‌کند. چگونه می‌توان حقایقی را که واپس رانده و حتی در زیر سنگینی چندقرنه‌ی مذهب‌زدایی سرکوب شده‌اند، از نو اداره کرد؟ در این معنا، غربی‌ها به اندازه‌ی ما به اسکیزوفرنی گرفتارند. افتراق میان عقل (intellect) و روان (psyche) نزد آنان نیز کژتابی‌هایی به بار می‌آورد که علاقه‌ی آنان به بازشناسی باستان‌شناسی دانش‌های کهن از همین‌جا ناشی می‌شود. ولی گمان می‌کنم می‌توان بر لبه‌ی تیغ زندگی کرد، این اسکیزوفرنی را که خواه ناخواه به وضعیت عادی بشریت ما بدل شده است مهار کرد و در چندین مقام نواخت، به جهان چندوجهی نمادها راه گشود و در عین حال، با تغییرات روزگار مدرن روبه‌رو شد. می‌توان حق هر چیز را ادا کرد و به‌ویژه از ساده کردن و فروکاستن در هر مرتبه‌ای که باشد، اجتناب کرد. یعنی جهان‌های فرهنگی را که از نظر زمانی با هم فاصله دارند، از هم تشخیص داده و تفاوت بگذاریم و فضای ارتباط آن‌ها را تنظیم و به‌سامان کنیم. این هم‌زیستی سطوح آگاهی را که بدان می‌توان واقف شد، «اسکیزوفرنی مهارشده» (schizophrénie apprivoisée) نام نهاده‌ام.

آیا اکنون برای آن که نگاه سالمی به جهان داشته باشیم، نباید به شکل تازه‌ای از غرب‌زدگی – و این بار به طرزی آگاهانه – بپردازیم؟

حتماً باید چنین کنیم. منظور من از «غرب‌زدگی ناآگاهانه» وضعیتی است که در آن، به قالب شکل‌های ادراکی درمی‌آییم، بدون آن که به زیرساخت آن‌ها آگاه شویم. این مثل آن است که آدم عینک به چشم داشته باشد و خودش نداند و این، به ناگزیر، میان محتوا و شکل فاصله ایجاد می‌کند. آگاهانه کردن وضعیت امور، علم بر کاربرد ابزارهای معرفت مدرن، و تطابق دادن آن‌ها با وضعیت نو، تکالیف مهمی است که بر دوش روشنفکران منتقد روزگار ما قرار دارد.

¹ Louis Ferdinand Céline (1984 – 1961)

² Robert Brasillac (1909 – 1945)

³ Pierre Drieu La Rochelle (1893 – 1945)

اما در این صورت، باید این قوه‌ی تطابق را در اختیار داشت.

قوه‌ی تطابق، خودبه‌خود با آگاهی یافتن حاصل می‌شود. وقتی که ایدئولوژی‌پرداز کم‌دانی، اقتصاد و وحدت خدا را در هم می‌آمیزد و از گمراه‌هایی چون «اقتصاد توحیدی» سر در می‌آورد که در عین حال از مارکسیسمی بیمار و معوج نشأت گرفته و با عبور از صافی‌های کزآهنگی بی‌اندام و بی‌قواره شده است، امیدی در کار نیست. بنابراین به میان آوردن عقیده‌ی متافیزیکی «توحید» در قوانین اقتصادی، ملغمه‌ای وحشتناک است. وظیفه‌ی متفکر آن است که این همانندسازی‌های هذیان‌آلود را از بنیاد، از هم بپاشد.

خلاصه آن که به عقیده‌ی شما کشورهای جهان‌سومی باید معرفت خود از جهان را «متمدن» سازند. یعنی که باید از مرحله‌ی آگاهی بیمارگونه‌ی تفکر، به بیماری مدرن ذهن برسند.

بیماری‌های ذهنی انواع گوناگون دارند. انسان هرگز از آن‌ها رهایی ندارد. اما دردهایی هستند که دست‌کم تحمل‌پذیرند و دردهایی که انسان را به هذیان‌گویی وا می‌دارند. تا آن‌جا که به ما مربوط می‌شود، یک روان‌درمانی اجتماعی می‌تواند عقده‌های فرهنگی و خیمی را که ما را فلج می‌کند، بازگشاید. شاید پس از آن که از این عقده‌ها شفا یافتیم، آماج ترمزهای سخت‌تر شویم. نمی‌دانم. اما به هر حال، باید از جایی شروع کرد. این‌ها همه کوشش بسیار و حتی نوعی ریاضت‌کشی ذهنی می‌طلبد و به‌ویژه مستلزم نوعی فاصله‌گیری از خود است، به طوری که بتوان خود را اویژه کرد و طی زمان، آن را مشاهده کرد. کتاب نگاه شکسته در میان هم‌وطنان من مقاومت‌ها و مخالفت‌های بسیار برانگیخته است. زیرا دقیقاً بر این گره‌ها و ترمزها انگشت می‌گذارد. شاید من قدم به منطقه‌ی ممنوع نهاده‌ام و به حریم محرم اعتقادات سر کشیده‌ام. زیرا نزد ما، اکثر مسائلی از این دست، اخلاقی شده‌اند. با وجود این، می‌دانم که روشی که به کار گرفته‌ام، روشی غربی است. زیرا برای گفتن این چیزها، چاره‌ی دیگری وجود ندارد.

من درباره‌ی مضمون کتاب نگاه شکسته چند نظر انتقادی دارم که از نوع اخلاقی نیستند. بلکه بیش‌تر پرسش‌های فلسفی و معرفت‌شناختی‌اند. در کتابتان نوشته‌اید: «ما در هنگامه‌ی تعارض به سر می‌بریم.» آیا تصور می‌کنید که همه‌ی پارادایم‌هایی که در غرب شکل گرفته‌اند، درمان دردها و گرفتاری‌های ما هستند؟

خیر. بی‌شک خیر. من اصطلاح «پارادایم» را به معنایی که کوهن (Thomas Kuhn) به کار گرفته آورده‌ام و مقصودم از اپیستمه یا الهام از کتاب واژه‌ها و چیزها (Les mots et les choses)، اثر میشل فوکو است. من کوشیده‌ام نشانه‌های راهنما و ابزارهای معرفت را بیابم. اما هرگز نخواسته‌ام مثلاً وقتی مسأله‌ی لائسیته و اسلام را طرح می‌کنم، بگویم که باید فضاهایی را که در هم آمیخته‌ایم به‌سامان و مجزا سازیم. زیرا هر آن‌چه در سطح اجتماعی می‌گذرد، در سطح فردی نیز خود می‌نماید. میان این دو جهان ارتباط‌هایی وجود دارد. هر آن‌چه در سطح جمعی آگاهی کاذب شمرده می‌شود، در سطح فردی نیز هست. همچنین خواسته‌ام تضاد و تناقض‌ها، و کزآهنگی‌ها را توضیح دهم. این سازوکارهای انحرافی را، بی آن که نسخه‌ای طبی به دست دهم، به قالب مفاهیم درآورده‌ام. گفته‌ام که اگر کمک کنیم تا این مسائل به سطح آیند، اشخاص از آن‌ها آگاه خواهند شد و شاید به جهان با نگاهی دیگر نظر کنند.

درست است که شما راه‌حل نمی‌دهید، اما در هر حال اولویت‌هایی دارید.

مثلاً کدام؟

مثلاً اولویت شما در رفتن به سوی ذهن مدرن، در عوض ماندن در فضای سنتی ارزش‌ها.

این اولویت نیست. بلکه امری بدیهی است. زیرا ما نمی‌توانیم در سنت، در معنای واپس‌گرای آن باقی بمانیم. وگرنه دایناسوری خواهیم شد که با محیط اجتماعی و با محیط زیست خود تطبیق نیافته است. همان‌گونه که تولید مهارگسیخته‌ی ماشین تکنولوژی، نوعی آلودگی ذهنی و محیطی و اجتماعی است، تاریک‌اندیشی نیز نوعی آلودگی و خیم‌تر است. زیرا جلوی هر گونه آگاهی را مسدود می‌کند.

اما منظور من آن است که ذهن مدرن نیز به سبب افراط در عقل‌گرایی بیمار است.

شما کاملاً حق دارید. ما در هر دو سو، در جهانی دوپهلوی زندگی می‌کنیم. بحران‌های بزرگ وجود دارند، اما امید به حل آن‌ها نیز در کار است. هم تاریک‌اندیشی و هم آگاهی وجود دارد. هم قدرت‌های سرکوب‌گر و هم جریان‌های ضد قدرت وجود دارند. از محیط زیست، از هم‌زیستی فرهنگ‌ها، و از صلح بسیار سخن می‌گویند. اما راه‌حلی که برای این یکی وجود دارد، برای آن یکی چاره‌ساز نیست و فاصله‌ی میان غنی و فقیر، میان آن‌ها که همه‌چیز دارند و آن‌ها که از همه‌چیز محرومند، هر دم عمیق‌تر می‌شود. همچنین، مسأله‌ی بشریت به معنی عام آن مطرح است که در این جا به بشر شرقی یا غربی نظر ندارم. بلکه منظورم شهروند سیاره است. زیرا که کره‌ی زمین، خانه‌ی من است و نابه‌سامانی خانها، مرا معذب می‌کند. چرنوبیل به همی ما مربوط می‌شود.

به‌علاوه به نظر می‌رسد که بیش‌تر به نوعی هم‌شکل‌سازی جهانی از طریق ارزش‌های غربی نظر دارید.

خیر. به ارزش‌های جهانی نظر دارم. زیرا برای حقوق فردی باید حداقلی از اعتبار و تضمین در کار باشد. من توقیف خودسرانه‌ی افراد را دوست ندارم. دوست ندارم که زیر سایه‌ی خودکامگان و مستبدان زندگی کنم. از این نقطه‌نظرها، آری مدرن هستم و این را می‌پذیرم. بنابراین حداقلی را باید رعایت کرد. زیرا اگر این حداقل حرمت و اعتبار را نپذیریم، بی‌شک جنگ‌های عقیدتی و قومی از سر گرفته خواهد شد. ارزش‌های جهانی، ارزش‌هایی بی‌طرفند که می‌توانند خود را با هر اعتقاد و ایمانی وفق دهند، به شرط آن که آن‌ها را در فضای ویژه‌ی خودشان راحت بگذاریم.

نظریه‌ی پارادایم‌ها

یکی از مسائلی که در مورد رابطه‌ی تمدن‌های شرقی با ابزار تفکر غربی مطرح می‌شود، آن است که آن‌ها را به نحوی کاملاً ابزاری به کار می‌برند، بی آن که از روند شکل‌گیری آن‌ها چیزی بگویند. این مشکل مثلاً وقتی که شما در کتاب نگاه شکسته درباره‌ی مفهوم کوهنی «پارادایم» بحث می‌کنید پیش می‌آید. نظریه‌ی کوهن دو مسأله‌ی عمده را طرح می‌کند: اول آن که کوهن بر همه‌ی شکل‌های تحریف‌گرایی دست زد می‌زند. زیرا به نظر او، یک دانش‌مند معمولی نباید نسبت به پارادایم یا الگوی معرفتی که در آن کار می‌کند، رویه‌ی انتقادی در پیش بگیرد. مشکل دوم از طریق معیار کوهنی در مورد تفاوت گذاشتن میان علم و غیرعلم بروز می‌کند. نکته‌ای که به‌ویژه از سوی پوپر، لاکاتوش (Lakatos)، و فیرابند (Feyerabend) مورد انتقاد قرار گرفته است. در واقع کوهن نشان نمی‌دهد که چرا علم از دیگر شکل‌های معرفت برتر است و تنها آن را به صورت پیش‌فرض طرح می‌کند و از همین روست که فیرابند می‌گوید که علم هیچ ویژگی جوهری که سبب برتری آن بر دیگر شعبه‌های معرفت گردد ندارد و انتخاب میان نظریات از انتخاب‌هایی که توسط ارزش‌های ذهنی افراد به دست آمده‌اند آغاز می‌شود. از سوی دیگر، و اندکی به دورتر بنگریم، باید همچنین توجه کرد که پس از آن که کوهن کتاب ساختار انقلاب علمی (The Structure of Scientific Revolution) را نوشت، دریافت که واژه‌ی «پارادایم» را در معنایی مبهم به کار برده است. پس در مؤخره‌اش بر ویراسته‌ی ۱۹۷۰ این کتاب، برای این واژه یک معنای وسیع قائل می‌شود که آن را «قالب انتظامی» می‌نامد و معنای محدودتری که بدان «الگو، نمونه، یا مثال» نام می‌دهد. آیا ممکن است بگویید که شما کلمه‌ی «پارادایم» را در کدام‌یک از این دو معنا به کار برده‌اید؟

همه‌ی گفته‌های شما، کم و بیش معتبرند. شاید بهتر بود که مفهوم «جهان» را به طور مختصر و مفید به کار می‌بردم. شاید در نهایت امر، بهتر بود که برای نشان دادن بند و ربط‌های جهان‌های متقابل و متضاد، از کلمه‌ی منظومه یا کهکشان استفاده می‌کردم. اما می‌خواستم چتری از کلمات را باز کنم تا موضوع را بهتر احاطه کنم و یکی را به جای دیگری نگذارم. بالأخره آن‌چه می‌خواستم بگویم، این است که هر جهانی منظومه‌ای از عقاید و شیوه‌ای از بودن و از شناخت امور دارد. در انقلاب مذهبی چیست؟ این مفاهیم به نحوی دیگر تنظیم و تدوین شده‌اند. اما خود عقاید زیربست به قوت خود باقی هستند. سرانجام، همه‌ی این کتاب‌ها، جلوه‌های گوناگونی از یک درون‌مایه‌ی واحد است: یعنی فاصله‌ی تاریخی و فرهنگی.

حال، مسأله را اندکی انتقادی طرح می‌کنم. رویه‌ی شما در مورد به‌کارگیری نظریه‌ی پارادایم‌ها در تاریخ غرب بسیار جبرباورانه به نظر می‌رسد. زیرا عقیده‌ی «انتخاب» در آن وجود ندارد. شما تمدن‌های شرقی را در رابطه با این پارادایم‌ها طوری طرح می‌کنید که گویی تقدیر این تمدن‌ها آن است که این پارادایم‌ها را بپذیرند.

واقعیت آن است که آری. من اندکی همه‌چیز را قالب‌بندی کرده‌ام. اما هیچ‌کس نمی‌تواند اهمیت مراحل تاریخی‌را که به آهنگ تفکر غربی وزن می‌بخشد، انکار کند. اما این‌گونه گسست‌ها و تغییرات چگونه به هم وصل می‌شوند، امری دیگر است. البته توضیحات کم نیستند. هگل توضیح خود را دارد و آن، سفینه‌ی روح در تاریخ است. ماکس شلر و هایدگر نیز توضیح خود را دارند. کار من، یافتن تعبیرات تازه برای تفکر غربی نیست. بلکه گرفتن خطوط اصلی و به کار بردن آن‌ها در حوزه‌ی مورد علاقه‌ی خودم است. تا آن‌جا که به معضل کتاب من مربوط مشیود، این قالب‌گیری به اندازه است. زیرا نشان می‌دهد که مراحل وجود داشته است. این واقعیت که ما آدم‌های پیرامونی، از این مراحل غفلت کرده‌ایم نیز به نوبه‌ی خود درست است. ما نه رنسانس، نه روشن‌گری، و نه دوران مدرن را درک کرده‌ایم. البته شما می‌توانید مرا به خاطر دریافتی که از مفاهیم غربی دارم سرزنش کنید. شاید هم حق با شما باشد. در این باره بحثی ندارم. من همه‌ی انتقادها را می‌پذیرم. اما می‌خواهم که ابتدا خود معضل کتاب را نقد کنید. می‌خواهم برای خودم روشن کنم که آیا توضیح معرفت‌شناختی این اسکیزوفرنی فرهنگی معتبر است یا خیر. و اگر معتبر نیست، کدام توضیح معتبری وجود دارد؟

من باز به عقیده‌ی «انتخاب» برمی‌گردم. آیا امروز می‌توان با خواندن کتاب شما به این عقیده رسید که باید میان ارزش‌های جهان‌شمول غربی و ساخت‌های تمدن‌های شرقی یکی را برگزید؟

در غرب، جریان‌های تفکر وجود دارد. این جریان‌ها در فلان یا بهمان سنت حک و ثبت می‌شوند. هر متفکری به یک جریان تعلق دارد. من شخصاً به هیچ مکتب فکری تعلق ندارم. اما برگردیم بر سر «انتخاب». من ناگزیر از انتخاب نیستم. زیرا مسأله‌ی من نیست. من این جریان‌ها را تا آن‌جا که توانستم مطالعه و از آن‌ها نتیجه‌گیری کرده‌ام. این مکتب‌ها، همه نقطه‌نظرهایی هستند که بخشی از واقعیت را می‌سازند و آنچه را آنچه «بینش دورنمایی از جهان» (perspectiviste) می‌نامد نشان می‌دهند. بنابراین در این معنا، من نیچه‌ای هستم. در معیاری دیگر، دریدا (Jacques Derrida) را در از هم گشودن ساخت (deconstruction) عقل‌محور (logocentrisme) تفکر غربی صائب می‌دانم که به ما نشان می‌دهد که هرگز متافیزیک حضور یا مدلول (signifié) متعالی وجود نداشته است، که هیچ آغازگاهی در بیرون از یک نظام تفاوت‌ها وجود ندارد، که هیچ خارج از متنی (hors texte) وجود ندارد، که هر دلالت‌کننده‌ای (significant) به دلالت‌کننده‌های دیگر می‌رسد بی آن که هرگز به یک مدلول یا یک مطلق برسیم. زیرا هیچ آغاز و هیچ آغازگاهی وجود ندارد و هر رد پای، رد پای قبلی است. (trace de la trace)

آنچه همواره ذهن مرا به خود مشغول کرده، دریافتن آن است که تمدنی که از تاریخ عقب مانده، که در طی قرن‌ها خود را از نو نکرده، که از مدت‌ها پیش کار خلاق خود را به پایان رسانده، چگونه با ورود در گردباد عقاید نو و بی‌سابقه، ماهیت خود را عوض می‌کند. به عبارت دیگر، وضعیت کنونی آن چگونه است؟ چگونه می‌توان دو زمان‌مندی متضاد، یعنی زمان حلقوی بازآغازی ابدی و زمان خطی - تاریخی تغییرات و تحولات را، در یک کالبد تجسد بخشید و زندگی کرد؟ من شخصاً چه بسیار خودم را در معرض تلاقی این دو زمان‌مندی یافته‌ام. من به همان اندازه که به این حرکت صعودی بازگشت کشش دارم، به دگرذیسی‌هایی که بر اثر زمان تاریخی تحمل می‌کنم نیز علاقه‌مند هستم. این دو زمان در من با هم می‌زیند. چرا که من، تجسد هر دوی آن‌ها هستم. دشواری‌ها بزرگی که برای تطبیق یافتن، درک کردن، و تعادل بخشیدن در جهانی که در آن محکوم به بندبازی هستیم، وجود دارد، از همین‌جا ناشی می‌شود.

و علی‌رغم همه‌ی این‌ها، شما عقیده دارید که باید به سوی یک آگاهی جهانی پیش رفت؟

آری. این تنها راه برون‌شد از بحران است. به‌علاوه تا آن‌جا که به وسایل ارتباط جمعی مربوط می‌شود، ما دیگر به نحوی، همه در کنار هم قرار داریم. ما مستقیماً با سقوط دیوار برلن، با رویدادهای تیان - آن من، با انقلاب رومانی و غیره درگیریم. ما همواره در حال تماس

مستقیم هستیم. این امر ما را از داشتن یک جهان خصوصی درونی، و یک گفت‌وگوی پنهان با امر قدسی، مانع نمی‌شود. اما در عین حال، مسأله‌ی وابستگی متقابل مسؤولیت‌های جمعی را مطرح می‌کند. همین که در فرانسه مسأله‌ی مهمی پیش آید، در هند و ایران نیز با مسأله روبه‌رو می‌شوند و برعکس. من این وابستگی متقابل را حس می‌کنم. دامنه‌ی آن در مقیاس کل کره‌ی زمین گسترده است. به گمان من، جهان، علی‌رغم دشواری‌ها و بحران‌های عظیمی که دارد، به سوی «جمهوری جوهرهای فرد» (monades)، بدان گونه که لایبنیتس توصیه کرده است، پیش می‌رود.

کدام پایان قرن

علم و فلسفه: آیا اتحادی نو میسر است؟

امروز، در آخرین فصل کتاب، میل دارم با شما درباره‌ی قرنمان، که تا چند سال دیگر به پایان می‌رسد، مصاحبه کنم. شما به این پایان قرن، به عنوان یک متفکر، چگونه می‌نگرید؟

در این باره تخصصی ندارم. اما مثل همه، اندکی به آن اندیشیده‌ام. اول آن که به گمان من، برای سخن گفتن از پایان قرن باید از همه‌ی مراحل که بر مدرنیته مهر نهاده سخن گفت. مدرنیته مفهومی بسیار پیچیده است که نمی‌توان آن را به نحو کامل احاطه کرد. هم مدافعانی آتشین و هم منتقدانی افشاگر داشته است. مثلاً می‌دانیم که بخش وسیعی از فلسفه‌ی معاصر آلمان سخت کوشیده است تا ساخت عقلی این مدرنیته را بگشاید؛ گیرم این کار توسط نقد هایدگری از تکنیک انجام شده یا از طریق نقد حادثه‌ی مکتب فرانکفورت صورت پذیرفته باشد.

فریود نیز به نوبه‌ی خود از سه ضربه‌ی مدرنیته، که به آگاهی انسان مدرن شکل داده است، سخن می‌گوید، که عبارتند از: ضربه‌ی کیهانی، که در آن انسان مرکزیت خود را از دست می‌دهد و دیگر مرکز جهان نیست؛ ضربه‌ی زیست‌شناختی، که سبب شد انسان کشف کند که از عالم خدایان هبوط نکرده، بلکه از پشت میمون‌های آدم‌نماست؛ و ضربه‌ی روان‌شناختی، که به انسان نشان داد که خرد (logos) وی - که این همه به آن می‌نازید - جزیره‌ای شناور بر اقیانوس نیروهای ناخودآگاه است. به این‌ها می‌توان ضربه‌ی چهارمی را افزود که ویژگی این «پایان قرن» پراشوب است و آن، ضربه‌ی انفورماتیک است.

الوین تافلر، نویسنده‌ی آمریکایی، در کتاب خود به نام موج سوم، تغییرات مهمی را که در سطح تولید، روابط اجتماعی، رسانه‌ها، و خود مفهوم فرد عمل می‌کنند، به خوبی توصیف می‌کند. از این رو ما در نوعی توده‌زدایی، نوعی تمرکززدایی از قدرت که در سطوح متعدد بروز می‌کند، شرکت داریم. ارگان مهم این «موج سوم»، تکنیک‌های پیشرفته‌اند: تکنیک‌های فضایی، انفورماتیک، دیجیتال شدن تمام رسانه‌ها، احداث ابرشاهراه اطلاعاتی (Information Superhighway)، و بیوتکنولوژی. تأثیر آن چنان است که همه‌ی انگاره‌های عصر کلاسیک صنعتی یکی پس از دیگری در برابرش فرو می‌ریزند. به جای فرهنگ توده‌پرور، فرهنگ توده‌زدا می‌نشیند. جای رسانه‌های عظیم گروهی را رسانه‌های کوچک‌تر «میکرومدیا» می‌گیرد. دولت همه‌جا گستر پر قدرت جای خود را به گرایش‌های ضد دولتی تمرکز زوده می‌دهد و تمرکزگرایی در شهرهای اختاپوسی (مانند شهرهای بزرگ جهان‌سومی) جای به شیوه‌های زندگی جمعی در دهکده‌های الکترونیکی می‌سپارد.

البته همه‌ی این گرایش‌ها در کشورهای برخوردار از تکنولوژی بسیار پیشرفته بروز می‌کنند. حال مسأله‌ای که مطرح می‌شود این است که دریا بیم کشورهای جهان‌سومی در برابر این زیر و زبر گردی‌های عظیم، که در همه‌ی سطوح عمل می‌کنند، چه موضوعی خواهند

داشت. ما از یک سو در پدیده‌ی هم‌سطح‌سازی شرکت داریم که می‌کوشد همه‌ی فرهنگ‌های کره‌ی زمین را از طریق گنجاندن آن‌ها در شبکه‌ی خود هم‌تراز سازد و از سوی دیگر، با نوعی گرایش از پیرامون به مرکز روبه‌رویم که به گونه‌ی نوعی ایدئولوژی‌آلود کردن تعریف می‌شود. اما در قلمرو صنعتی کردن نیز نوعی فاصله میان پیرامون و مرکز وجود دارد و نیز فاصله‌ای عظیم‌تر میان جهش‌های تکنولوژیکی و این تمدن‌های پیرامونی در کار است. طبعاً شاهد برآمدن جهانی ناهمگنیم که در آن همه‌ی ذهنیت‌های تاریخی - خواه پیش‌صنعتی، صنعتی، یا پس‌صنعتی - بر هم سوار می‌شوند و از جلو به هم می‌خورند و گردبادهای پرتضادی را در این جامعه به بار می‌آورند. از سوی دیگر، مک‌لوهان به ما نشان می‌دهد که ما به پایان «کهنکشان گوتنبرگ» رسیده و به جهان الکترونیک ارتباطات وارد می‌شویم. و این ارتباطات از نوع حروف چاپی که در «کهنکشان گوتنبرگ» گسترش یافته، نیست. بلکه جهان دریافت‌های حسی هم‌زمان است که در همه‌ی جهات ملموسند و از بعضی جنبه‌ها به دوران پیش‌صنعتی شباهت دارند. این انقلاب تکنولوژیکی پایان قرنی دارد جهان را از پای تا به سر تغییر می‌دهد و همین خود می‌تواند فرصت‌هایی برای تجدید و ترمیم در اختیار ما بگذارد. از سوی دیگر، ساخت‌های زیستی مشابه با بافت اجتماعی دوران پیش از صنعت را - از آن‌گونه که در کشورهای ما وجود دارد - پدیدار می‌سازد. اگر این شیوه‌ی رفتار دوپهلوی ما نسبت به مدرنیته در کار نبود، این تغییر وضع بی‌شک به ما فرصت می‌داد که تجربه‌ی موج دوم صنعتی شدن را دور زده و خود را به غرب پیشرفته برسانیم.

آیا به نظر شما، اتحادی تازه میان علم و فلسفه امکان‌پذیر است؟

ما در غرب، شاهد کوششی برای یافتن پل‌هایی میان دانش‌های قطعه‌قطعه‌شده هستیم. میشل سر (Michel Serres) ما را به ایجاد دایره‌المعارف دانش اندرز می‌دهد. او می‌خواهد که قلمروهای جداشده‌ی دانش بتوانند در ترکیبی عظیم‌تر جا بیافتند و نقش فیلسوف در بازاندیشی برای آشتی دادن رابطه‌ی فلسفه و علم است؛ رابطه‌ای که به سبب تخصصی شدن اغراق‌آمیز ناشی از تکنولوژی، سخت مختل شده بود. و احتمالاً ادگار مورن (Edgar Morin) در کتاب‌هایی که درباره‌ی روش و معرفت نوشته، همین را جست‌وجو می‌کند.

من همچنین به لویناس (Emmanuel Levinas) می‌اندیشم که می‌کوشد تورات را در افق فلسفه توضیح دهد؛ یعنی فلسفه و مذهب را با هم مخلوط کند. گیرم که زبان ارتباط برای او یونانی است. زیرا به عقیده‌ی او از آن‌جا که تفکر فلسفی به یونانی است، پس باید برای توضیح تورات از این صافی گذشت. من همچنین به کوشش‌های فراوان دریدا در یافتن این رد پای مشترک میان فلسفه و ادبیات و گذشتن از خطوط فاصل برای بازیافتن ویژگی و فردیت این رد پا می‌اندیشم. از این رو ما نه‌تنها به سوی نوعی اتحاد میان فلسفه و علم راه می‌پوییم، بلکه به سوی روزنه‌ای وسیع‌تر به مذهب نیز پیش می‌رویم. زیرا در حالی که زبان فلسفه به علم بسیار نزدیک است (و زمینه‌ی تفاهم در آن‌جا آماده‌تر و آسان‌تر می‌باشد)، مذهب خود از چنان ویژگی و تشخیصی برخوردار است که به آسانی زیر بار زبان مفهومی فلسفه یا روش تجربی علم نمی‌رود. از این روست که به نظر من باید کلیدهای مختلفی برای دانش داشت. باید از شیوه‌های مختلفی برای تعبیر واقعیت برخوردار بود. بدین معنی که کلیدی که باب معنویت را می‌گشاید، همان نیست که درهای جهان‌های علم و فلسفه را بر ما باز می‌کند. جایی میان این دو، نوعی جهش کیفی، نوعی گسست وجود دارد. این گسست، لزوماً بریدگی‌ای در درون وجود نیست. بلکه می‌توان آن را از طریق یافتن دید دیگری به جهان، یعنی از طریق این واقعیت که می‌توان در عین حال در سطوح متعدد حضور زیست، پر کرد.

این سخن مرا به یاد نیدهام و کتاب غرب و علم چینی (La Science chinoise et l'Occident) او می‌اندازد که می‌گوید: «طبیعه‌های علم غربی از هم‌سازی ذهن عرفانی و ذهن تجربی و ایستادگی‌شان در برابر نظام‌های عظیم عقلانی‌سازی قرون وسطی زاده شد.» شاید امروز نیز لازم باشد که شرایط گفت‌وگو میان خردی نقاد و مداراگر را با ارزش‌های معنوی به وجود آورد. نظر شما چیست؟

بی‌تردید. زیرا همان‌قدر که علم خنثی است، همان‌قدر که در شناخت سردش نسبت به اشیاء بی‌عاطفه است، همان‌قدر انسان به پناه‌گاه دیگر، به اقلیم‌های دیگر وجود نیاز دارد. اما اقلیم چیست؟ اقلیم شیوه‌ای از هستی است که به فضاهای پشت سر، به افق‌های دور باز

می‌شود. به عواطف، به احساسات، به درد گفت‌وگو با نادیدنی نیاز دارد. پیوند میان این دو قلمرو شناخت (علم و معنویت)، امری است لازم، وگرنه به اسکیزوفرنی در تمام قلمروها مبتلا خواهیم شد. قطعه‌قطعه شدن دانش‌ها انسان‌هایی به کلی تکه‌پاره می‌آفریند.

به عبارت دیگر، در برابر موج نوعی مسائلی که جهان امروز آفریده است، به استراتژی ذهنی و فکری نوینی نیاز داریم.

به عقیده‌ی من همین‌طور است. به‌ویژه به نظر من، نباید جنبه‌ی مثبت این تناسخ اخیر مدرنیته را از چشم دور بداریم. قطعه‌بندی و متنوع‌سازی فضا و زمان، به انسان امکان می‌دهد تا از یک فضای فرهنگی به فضای دیگر برود و در اقلیم‌های دیگر وجود پناه گیرد. این نیز خود فرصت‌های تازه‌ای برای گفت‌وگو در اختیار می‌گذارد، به شرط آن که بر آن آگاهی داشته باشیم.

یکی از مسائل اصلی قرن بیستم، ارتباط انسان و تکنیک است. در عین حال، توسعه‌ی تکنولوژی، چه آن‌جا که به محیط زیست طبیعی انسان مربوط می‌شود و چه آن‌جا که با ابعاد دیگر زندگی انسان مانند تولد و مرگ سروکار دارد، مسائل اخلاقی هولناکی به میان می‌آورد. آیا تصور می‌کنید که انسان قرن بیستم خواهد توانست خود را از سلطه‌ی انقیادآور تکنیک برهانند؟

می‌دانید که تکنیک مراتب گونه‌گون دارد. وقتی چکشی را به دست می‌گیرد، امکانات بازویتان را شدت می‌بخشید. وقتی یک ماشین مکانیکی مثل آسیای بادی در اختیار دارید، به قدرت مکانیکی ماهیچه‌ها تان افزوده‌اید. در عصر نوین الکترونیک، تکنیک با قوای ذهنی سروکار دارد؛ گیرم که این تنها در زمینه‌ی انفورماتیک و رباتیک باشد. بنابراین از یک جنبه انسان را آزادتر می‌سازد. یعنی همان‌گونه که ماشین‌ها کارهای ملالت‌بار را بر عهده می‌گیرند، کامپیوترها نیز تکالیف شاق را انجام می‌دهند. این‌ها همه بسیار مثبت است. اما مشکل اساسی تکنیک این نیست. بلکه منطق کور و تولید است که در پشت آن قرار دارد. این منطق انقیادآور است که از آن‌جا که وسایل خود به هدف تبدیل شده‌اند، به طرزی افسارگسیخته شتاب می‌گیرد و به سائقه‌ی غیرعقلانی تغییر شکل می‌دهد. تولید به کلی امری غیرعقلانی شده است. معلوم نیست چرا این همه تولید می‌شود. معلوم نیست این همه مصرف از چه روست. کسی به این همه فرآورده که بر بساط سوپرمارکت‌ها گسترده‌اند، نیاز ندارد. به عقیده‌ی من، تولید به ماشین خودمختاری بدل شده که دیگر هیچ‌کس زمام آن را در دست ندارد؛ هرچند که به رفاه اجتماعی مربوط باشد که بی‌کاری را تخفیف دهد و به رشد امکان بخشد. و رشد، خود امری چنان حیاتی گردیده است که نمی‌توان کشوری را بدون آن تصور کرد. در کشور صنعتی بزرگی چون ایالات متحده، رکود سبب می‌شود تا یأس جهانی برقرار شود. زیرا اقتصاد کشورهای پس‌ازصنعتی چنان به هم وابسته‌اند که وقتی کسی در وال‌استریت عطسه می‌کند، در لندن سرما می‌خورند.

یعنی امروز عقل‌گرایی از امور خردمندانه جدا شده است؟

کاملاً چنین است. زیرا انگیزه و محرک این تولید، وجه معقول آن نیست. بلکه امیال و گرایش‌هاست. امروز امیال و سواقتند که در لباس عقل‌گرایی سیاره‌ی ما را تسخیر کرده‌اند. این امیال در واقع کدامند؟ قدرت‌طلبی، منفعت‌جویی، سوداندیشی، و خلاصه همه‌ی چیزهایی که منطق و ابتکارات پشت پرده‌ی سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهد. و آن‌سو نیز اقتصاد دولتی است که مدام دارد در مرداب راکدی فرو می‌رود که در آن کارگران به حقوق‌بگیران بی‌نوی سازمان‌های کمک‌های اجتماعی بدل می‌شوند و در کسی شوق اقدام به عملی وجود ندارد. یک پیشخدمت کافه‌ی شوروی سابق در صورتی به شما سرویس می‌داد که انعام قابلی به ارز خارجی به او می‌دادید. به‌علاوه هوش شیطانی سرمایه‌داری را از همین‌جا می‌توان دریافت. زیرا سرمایه‌داری نظریه‌ی «انسان گرگ انسان است» (homo homini lupus) را قبول دارد و او را در چهارچوبی که بتواند کم و بیش امیال طبیعی خود را برآورده سازد، قرار می‌دهد.

اما آیا این علم‌گرایی ایدئولوژیک است که انسان‌ها را به سوی نوعی غیر عقلانی‌گرایی عرفانی - منطقی می‌راند؟

این واقعیتی ادراک‌شدنی است. زیرا ما در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که همه‌ی قلمروهای آن را ارزش‌های همگن و هم‌سطح‌ساز احاطه کرده‌اند؛ جامعه‌ای که در آن زیر فشار تقلیل‌دهنده‌ی ارزش‌هایی که انسان‌ها را - با ریشه‌کن کردن برجستگی‌های دیگر وجود - به ابتدایی‌ترین سطح خود فرو کوفته است.

بنابراین طبیعی است که به دیگر «سرزمین‌های وجودی» پناه ببریم که می‌تواند فرقه‌ها، مذاهب، یا آیین‌های شرقی باشد. به‌خصوص که مسیحیت جامعه‌شناسی‌زده شده و محتوای مقدس اساطیر عظیم اوّلین خود را از دست داده است.

بازگشت مذهب

و بازگشت مذهب به نظر شما نوعی پدیده‌ی گذراست، یا گرایشی است که هنوز تا مدت‌های مدید ادامه خواهد یافت؟

به نظر من، بازگشت مذهب پدیده‌ی مهمی است. زیرا در جوامع غربی که به کلی غیرمذهبی شده‌اند و تمامی فضاهای مراقبه در آن‌ها رفته‌رفته تخلیه شده‌اند، نیازی اصیل و واقعی به مذهب وجود دارد. اما آن‌چه در جوامع غربی امتیازی به شمار می‌رود، احتمالاً در کشورهای شرقی که مذهب در آن‌ها هنوز بسیار فعال و زنده است، چنین نیست. در شرق، مذهب هنوز آتشفشانی فعال است.

به نظر می‌رسد که شما با یونگ هم‌عقیده‌اید که می‌گوید «روح انسان، طبیعتاً مذهبی است».

من با او کاملاً موافقم. به گمان من، روح در این معنا که زبان خودش را دارد و در این معنا که این زبان، زبان عقل و زبان علم نیست، مذهبی است. این زبان، زبان اساطیر باستانی، زبان ساخت‌های باستانی پیش از صنعت است که به گفته‌ی لویی استراوس، در «ژنتیک فرهنگی انسان» ریشه دارد.

از جمله مسائل پایان قرن بیستم، مسأله‌ی حق است. گمان می‌کنم که بشریت هرگز این‌همه از حق سخن نگفته است؛ حقوق‌بشر، حقوق کودکان، حقوق زنان، حقوق پناهندگان، و غیره. و با این‌همه، امروز مشکل می‌توان از «مدنیت» (clivilité) واقعی سخن گفت.

پدیده‌ی حق بسیار مهم است. زیرا این امر با انسان به عنوان فرد و نه به عنوان رعیت زیردست و مطیع جامعه سروکار دارد. از آن‌جا که انسان موضوع حق است، پس بنیادگذار ارزش‌های خویش نیز هست. به‌ویژه که در روزگار ما، دوران پس از مدرنیته، به انسان، فردیت و ویژگی می‌بخشد. انسان‌ها بیش از پیش به فردیت خود آگاه می‌شوند و هر کس خود را چون جهان‌اصغری خودبنیاد (auto fondateur) می‌بیند. در این زمینه، حق، فضای خصوصی انسان می‌شود که کوشش‌های وقفه‌ناپذیر اعتراض و دموکراسی برای آن که انسان در مقابل نیروهای ستمگر ایستادگی کند، از همین‌جا ناشی می‌شود. از همین روست که نفوذ و رخنه‌ی حق در تمدن‌هایی که تشخیص حقوقی انسان را به رسمیت نشناخته‌اند و انسان هنوز در برابر نیروهای غیبی، در برابر خدا، در برابر سلطان، و غیره، جز بنده و رعیت به شمار نمی‌آید، این‌همه دشوار است.

آیا حق و مدنیت از نظر شما با هم یک جا گرد می‌آیند؟

البته در نوع خاصی از مدنیت، آری.

زیرا غالباً در غرب فراموش می‌کنند که وجه جنوبی‌ای از مدنیت وجود دارد که می‌تواند نقشی مثبت در حفظ عوامل تشکیل‌دهنده‌ی دموکراتیک در جهان داشته باشد. من در این‌جا به‌خصوص به نقش خانواده در کشورهای شرقی نظر دارم.

درست است که تأکید فزاینده بر حق فرد و شدت بخشیدن به جنبه‌ی فردیت انسان سبب می‌شود که رابطه‌ای عاطفی که او را به جامعه مربوط می‌کند، یعنی آن رفاقت و همدمی زندگی با دیگران، از میان برود. چرا که این خاص کردن در نهایت از انسان یک اتم جدا و

منزوی، یک وجود تنها می‌سازد. همه‌چیز، بد و خوب را در خود جمع دارد و یافتن جایگاهی که خالی از خلل باشد، کاری بس مشکل است.

درباره‌ی خواست‌های دموکراتیک

زیر و زبر شدن‌های عظیم پایان قرن، و به‌ویژه وقایع اخیر در شوروی سابق و در کشورهای اروپای شرقی، ما را از نوبر سر مسأله‌ی قدیمی دموکراسی می‌آورد. آیا گمان می‌کنید که حیثیت تازه‌ای که الگوی دولت غربی در زمینه‌ی حق و دموکراسی در اروپای شرقی و در آمریکای لاتین یافته است، برای جوامع مسلمان امروزی نیز معتبر خواهد بود؟

من همواره در سخن گفتن از دموکراسی، میل دارم یک چیز را بگویم. دموکراسی دیگر یک امر زینتی نیست. بلکه یک نیاز است. برای ورود به مدار جهانی، به شرط لازم بدل گشته است. برعکس، فکر می‌کنم که رژیم‌های توتالیتر در روزگار ما به تجملاتی بدل شده‌اند که دیگر کسی آن‌ها را نمی‌پذیرد. زیرا از نظر اقتصادی و انسانی بسیار گران تمام می‌شوند. گفته‌ی کاستوریادیس (Comelius Castoriadis) درباره‌ی دولت‌سالاری (stratocratie) که در کتاب وی به نام در برابر جنگ (Devant le guerre) (درباره‌ی شوروی سابق) آمده کاملاً درست است: حکومت دولت‌سالار چنان عمل کرد که میان نظامیان ممتاز و جامعه‌ی مدنی شکافی عمیق و گران به وجود آمد. جامعه‌ی مدنی عقب افتاده بود و این را ما بعدها به مدد پرسترویکا دریافتیم.

دقیق و هم‌جهت با گفته‌ی متفکری چون کاستوریادیس، آن‌جا که از «تسلیم جمعی»، یعنی از فقدان مسؤولیت دموکراتیک در جوامع غربی امروز سخن می‌گوید، در واقع می‌بینیم که افراد - به نقل از بن‌ژان کنستان - بیش‌تر به «حق لذت بردن» خود توجه دارند، تا آن‌جا که بخواهند به عنوان شهروندان مسؤول، از حق دخالت خود در امور سیاسی یا اموری که مستقیماً به آن‌ها مربوط می‌شود، استفاده کنند. من در این‌جا نوعی تضاد می‌بینم.

در واقع در این‌جا نوعی تضاد هم وجود دارد. زیرا ما در برابر جوامعی قرار داریم که در آن‌ها فراوانی نعمت و نوعی عیش و عشرت برقرار است. از سوی دیگر، مردم علاقه‌ای به سیاست ندارند. زیرا سیاست خود به خود پیش می‌رود و در فضای خصوصی زندگی روزمره دخالتی ندارد. در کشورهای شرقی، مسأله‌ی مرگ و زندگی است. اما در غرب، دموکراسی واقعیتی حاصل شده است. چنان در زندگی مردم عجین است که تصور گونه‌ی دیگری از آن غیرممکن است. با این‌همه، دموکراسی هرگز واقعاً حاصل نشده است. باید مدام از آن مواظبت کرد. باید آن را با دقت و احتیاط کاشت، به‌ویژه در این دوران بحرانی که با بالا گرفتن انواع نئوفاشیسم روبه‌رویم.

دیگر آن که شکاف میان ایدئولوژی‌های راست و چپ چنان پر شده است که مردم دیگر نمی‌توانند خودشان را با یک خط رهنمود دقیق یکسان سازند. من میان برنامه‌ی میتران و شیراک، تفاوتی اساسی نمی‌یابم. هنگامی که چپ در فرانسه بر سر قدرت آمد، برای آن که این انتخاب برچسب ایدئولوژیک خود را داشته باشد، همه‌چیز دولتی شد. اما فوری کوتاه آمدند. آن‌چه کاستوریادیس درباره‌ی «تسلیم جمعی» می‌گوید، به‌ویژه به جوامع غربی مربوط می‌شود. با این‌همه، گفته‌ی پاسکال را درباره‌ی حقیقت فراموش نکنیم: «حقیقت، این سوی کوه‌های پیرنه است و مجاز، آن سو». یعنی آن‌چه در این‌جا مسأله به نظر می‌رسد، لزوماً در کشورهای دیگر که گرفتاری‌های دیگری دارند، مسأله‌ی مهمی به نظر نمی‌رسد.

اما به نظر شما چگونه می‌توان این خواست دموکراسی را با پایان دادن به این درافتادن در جهش دموکراتیک، که به گونه‌ی نوعی آسان‌گیری و بی‌اعتنایی شهروندی جلوه می‌کند، احیا کرد؟

می‌دانید، تاریخ دموکراسی، تاریخ نبردی دائم با قدرت بوده است. آن‌جا که این نبرد بی‌معنی شود و دیگر نیازی به جنگیدن نباشد، این نتیجه‌ی غلط گرفته می‌شود که بازی تمام شده است که دیگر کاری از پیش نمی‌رود. طرز فکر جوانان سال‌های هشتاد میلادی را با جوانان دهه‌ی شصت مقایسه کنید. در سال‌های شصت هنوز آرمان‌شهر وجود داشت. می‌خواستند جهان را عوض کنند. اما در سال‌های هشتاد،

آنچه بیش از هر چیز مقبول و مطلوب است، به دست آوردن مقام و موقعیت است. رؤیای شیرین جوانان، رسیدن به ریاست یک شرکت است. همین امر را در بحرانی که به مدارس عالی رسیده است نیز می‌توان دید. مثلاً دانش‌سرای عالی پاریس که در گذشته نهالستان نخبگان و به عبارت دیگر، معبد دانش بود، اکنون گرفتار بحران شدید شده است. زیرا درآمد یک فارغ‌التحصیل فلسفه در مقایسه با کسانی که به سوداگری و دیپاداری می‌پردازند، هیچ است. اعتبار دنیامردان اکنون جای حیثیت گذشته‌ی روشنفکران فارغ‌التحصیل دانش‌سرای عالی را گرفته است. امروز، مسأله، مسأله‌ی پول درآوردن و به رفاه گذراندن است. استعداد و قریحه‌ی سارترها و آرون‌ها در برابر قدرت کارآمدی برنار تاپی‌ها^۱ زیر سؤال قرار گرفته است. کارآیی موفقیت‌جانشین اجر معنوی معرفت‌گردیده است. از این رو ما در دورانی انتقالی هستیم که هیچ‌چیز در آن معین نیست، که همه‌چیز در حالت آبستنی است، و این امر می‌تواند هم خوب باشد و هم بد.

پس نقش فیلسوف در برابر این بحران چیست؟ آیا می‌تواند در برابر کفه‌ی قدرت، سنگ دیگر ترازو شود تا فضای عمومی را عرصه‌ی برخورد و بحث درباره‌ی ارزش‌ها کند و به آن اعتباری تازه بخشد؟

به گمان من، میشل سر تا حدی حق دارد که می‌گوید «ما وارد دوران پس از سارتری شده‌ایم». یعنی که روشنفکر دیگر نقش معترض خود را از دست داده است. امروز، وظیفه‌ی روشنفکر آن است که در ترکیب معرفت‌ها شرکت و همکاری کند. به‌ویژه باید از تناقض‌های عظیم زمان ما پرده بردارد و در عین حال، بکوشد به همه‌ی این دانش‌های تکه‌تکه‌شده که از چپ و راست در نوسانند، اندکی سامان دهد. در میان قلمروهای مختلف دانش، آن‌قدر تیغه‌های نفوذناپذیر کشیده شده که دیگر میان رشته‌های مختلف دانش جریان برقرار نمی‌شود. دیگر کسی رابطه‌ی میان بیوتکنولوژی و حس حیات را در نمی‌یابد و قلمروهای علمی آن‌قدر تخصصی شده‌اند که عوام‌الناس دیگر از آن سر در نمی‌آورند. به‌علاوه همان‌طور که قبلاً گفته‌ام، انسان‌های روی کره‌ی زمین، امروزه از نظر تاریخی با هم معاصر نیستند. توانایی برقرار کردن ارتباط با دیگران در سطوح دیگر آگاهی و زمان‌مندی، در نفس خود، تجربه‌ی غنابخش است؛ به شرط آن که تفاهم متقابل‌جانشین نفی دیگری گردد. کسی چه می‌داند؟ شاید روزی فرا رسد که انسان‌ها و فرهنگ‌ها در منظری قرار گیرند که هر یک جا و منزلت خود را داشته باشند.

من تاکنون به‌خصوص به آن تنش‌های فرهنگی پرداخته‌ام که پیرامون را در تقابل با مرکز قرار می‌دهند. اما می‌دانم که مرکز دیگر نمی‌تواند بدون پیرامون وجود داشته باشد و پیرامون نیز به مرکز نیاز دارد. این وضعیت تکمیل‌کننده، سرانجام در تمامی سطوح معرفت و فرهنگ‌ها گسترش خواهد یافت. غرب متأسفانه هنوز بسیار قوم‌پرست (ethno centrique) است و به فرهنگ‌های غیرغربی هنوز به گونه‌ی عجایب و غرایب می‌نگرد. آن‌ها را در مدارس السنه‌ی شرقی می‌آموزد. مطالعه‌ی تمدن‌های بزرگ شرقی، جزو لاینجزای برنامه‌ی درسی رسمی علوم انسانی نیست. مثلاً آموزش فلسفه همواره در فلسفه‌ی غرب خلاصه می‌شود. با فلسفه‌ی یونان آغاز می‌شود و با نظام‌های فلسفی بزرگ قرن نوزدهم و بیستم پایان می‌یابد. حال آن که قاره‌های دیگر فرهنگ، از تفکر هندی و چینی تا اسلامی، در حاشیه تدریس می‌شوند، زیرا بخشی از میراث انسان مدرن نیستند. روزی که تفکر چینی و هندی و اسلامی در برنامه‌ی تحصیلات رسمی پذیرفته شوند، آن روز می‌توان از نوعی جهان‌شمولی سخن گفت.

بنابراین به نظر من چنین می‌رسد که از نظر شما، رؤیای دایره‌المعارفی قرن هیجدهم هنوز به قوت خود باقی است.

آنچه امروز کم داریم، آن اومانیت‌ها و روحیات رنسانسی است. بدیهی است که در گذشته علوم چنین پیشرفته نبودند. حال آن که در روزگار ما احاطه داشتن بر تمامی علوم بسیار دشوار است. با این‌همه، مهم آن است که بتوان علم را از نو در میراث فرهنگی بشریت جای داد. متفکران برای گشودن باب گفت‌وگو میان علم و فلسفه، به تلاش‌های بسیار دست زده‌اند که کسانی چون هایدگر، اوپنهایمر، بوهم، و بسیاری دیگر از آن زمره‌اند. اما این کافی نیست. علم باید با همان مرتبه‌ی فلسفه و ادبیات، وارد فرهنگ انسان مدرن شود.

^۱ اشاره به یک «بیزینس من» فرانسوی است که به علت سوداگری‌های فراوان در رسانه‌های آن کشور بسیار مطرح است.

از تکثیر تصویر تا پایان کتاب

با اجازه‌ی شما، اکنون به موضوع دیگری پردازیم که با مشکلاتی که تاکنون برشمرده‌ایم، بی‌اعتبار نیست. به نظر من، بدون تداعی مسأله‌ی ارتباطات و رسانه‌ها، به دشواری می‌توان از پایان قرن بیستم سخن گفت. شاید بهتر است چند کلمه‌ای درباره‌ی اساطیر اطلاع‌رسانی (انفورماسیون) و فقدان مسؤلیت اجتماعی و سیاسی رسانه‌ها در جهان امروز گفته شود. به گمان من، دوران اطلاعات روز به روز بیش‌تر به نیاط مطلق به تقلیل همه‌چیز به سطح امور پیش‌پاافتاده و جزئی تبدیل می‌شود.

در پشت رسانه‌ها چیست؟ بی‌شک تصویر. مراد ما از تصویر چیست؟ تصویر همواره با یک ایده، با یک محمل همراه بوده است. آینه آیا خود محمل نیست؟ تصویر در گذشته و در تمدن‌های سنتی، تجلی امر قدسی بوده است، چنان‌که در شمایل‌ها می‌بینیم. اما با انفجار نظام‌های فرهنگی، تصویر، بی آن‌که از هیچ محملی برخوردار باشد، خود تصویرزا می‌شود. ما با نوعی انفجار تصاویر سروکار داریم که سراسر جهان را در امواج خود می‌گیرد. تصاویری که چنان نفس‌گیر و بی‌وقفه به ما حمله می‌کنند که سرانجام ما را نسبت به مضمونی که می‌خواهند به ما منتقل کنند بی‌حس می‌سازند. این سرریز اطلاعاتی سرانجام به اطلاعات‌زدایی (désinformation) بدل می‌شود، به طوری که دیگر نمی‌توان تصویر واقعی را از مجازی تشخیص داد. به‌علاوه رسانه‌ها، با مسطح شدن و از بین رفتن برجستگی مضمون‌هاشان، به تصاویر همگن و یکنواخت بدل می‌شوند. همه‌ی تصاویر هم‌ارزش می‌شوند. یک فاجعه‌ی هوایی و یک برنامه‌ی ورزشی از نظر اهمیت خبری در یک سطح پخش می‌شوند و هیچ برتری و تفوقی بر یکدیگر ندارند. فاجعه مانند خبری گذرا، پیش‌پاافتاده نیشود. البته این تصویر نوین به ما امکان می‌دهد تا در جریان آخرین رویدادهای جهان باشیم و ما را هم‌زمان در رابطه با همه‌ی نقاط بحرانی کره‌ی زمین قرار می‌دهد و گاه ما را حساس و گوش‌به‌زنگ می‌سازد و حتی حس مسؤلیت ما را برمی‌انگیزد. اما همه‌ی این تأثیرات چون عمر گل سرخ کوتاه است. صبح‌دمی بیش نمی‌پاید.

این سرریزی تصاویر در جهان امروز، که با نوعی واپس رفتن حساسیت بینایی یا نگاه ما همراه است، مرا به یاد مقاله‌ی تشودور آدورنو که در سال ۱۹۳۸ درباره‌ی «خصلت پرستش موسیقی و واپس رفتن شنوایی» نوشته است می‌اندازد. گمان می‌کنم که امروز می‌توان درباره‌ی نوعی حساسیت‌زدایی از نگاه، در رابطه با انسان عصر تصویر، سخن گفت.

تصویر، با انفجارش، و با تبدیل شدنش به محمل خود، رابطه‌ی خود را با واقعیت عینی اشیاء از دست می‌دهد. ما در جهان شبیه‌سازی زندگی می‌کنیم. تصاویر جنگ خلیج فارس را به یاد بیاورید. وقتی که این بمب‌های هوش‌مند و این بازیچه‌های حیرت‌آور را می‌دیدیم، احساس می‌کردیم که مستقیماً در جنگ ستارگان شرکت داریم. حتی نمی‌دانستیم که این‌ها به‌راستی واقعی یا جعلی‌اند. ما در حد نهایی شبیه‌سازی قرار گرفته بودیم. این جهان شبیه‌سازی، خودزا (auto g n ractor) شده است و هیچ رابطه‌ای با محمل متافیزیکی یا مفهومی ندارد.

ما به نوعی در غار افلاطون هستیم.

دقیقاً چنین است. و نمی‌دانیم که در بیرون از غار چه می‌گذرد. دیگر نمی‌توانیم فراسوی تصاویر را بخوانیم. هیچ‌کس نمی‌داند که تصاویر چه را عرضه می‌کنند. اما باید چیزی را بنمایند. در برابر آینه، می‌دانیم که تصویر از جای دیگر می‌آید و آن‌چه دیده می‌شود چیزی جز انعکاس نیست. در حال حاضر، نه تنها انعکاس، خود فی‌نفسه چیزی شده است، بلکه انعکاس‌های دیگری را نیز تولید می‌کند. بنابراین از انعکاسی به انعکاس دیگر می‌رویم. گویی در تکثیر تصاویر در درون «تالار آینه‌ها» شرکت داریم.

نمی‌خواهم زیاده از حد بدبین باشم. اما احساس می‌کنم که وسایل دیداری و شنیداری دارند نوشتار را از بین می‌برند. آیا گمان نمی‌کنید که ما در دوران پایان کتاب به سر می‌بریم؟

خیر. این‌گونه نمی‌اندیشم. خوش‌بختانه کتاب همیشه وجود خواهد داشت. اما آنچه جای تأسف است، این است که نوشتار نمی‌تواند جز از راه رسانه‌ای شدن به فروش رسد. در روزگار ما نه‌تنها باید نویسنده باشیم، بلکه باید خوش‌سخن و خوش‌برخورد نیز باشیم. باید بلد باشیم کتابمان را به فروش برسانیم. باید از مدار رسانه‌ها رد شویم و از کتاب یک شیء مصرفی بسازیم. به‌علاوه کتاب را حتماً نمی‌خوانند، اما آن را می‌خرند. نهایت آن که دیکتاتوری تصویر است که تکلیف نوشتار را تعیین می‌کند. نویسندگان باید فروشنده نیز باشند.

آیا هنوز می‌توان از یک فرهنگ اروپایی سخن گفت؟

اروپا غنی‌ترین و متنوع‌ترین فرهنگ کره‌ی زمین را در خود دارد. ضمن بهره‌مند بودن از ارزش‌های عظیم مشترک، تفاوت‌های خود را نیز حفظ کرده است. یک دانمارکی و یک فرانسوی، به اندازه‌ی یک آلمانی و یک مغربی، با هم تفاوت دارند. اروپای مدرن بر اساس تنوعی ساخته شده که از ناسیونالیسم‌ها ریشه می‌گیرد. البته پیش از عصر ناسیونالیسم، اروپا واحد بود: اروپای مسیحی. یک زبان اروپایی عام وجود داشت که زبان لاتین بود و یک آیین مشترک مستولی بود که همان آیین مسیحیت بود. اروپا در قرون وسطی به راستی یک‌دست بود. نخبگان با هم درمی‌آمیختند. زیرا به زبان لاتین با هم سخن می‌گفتند و بدین‌سان می‌توانستند در دانشگاه‌های مختلف تدریس کنند. همه‌ی استادان بزرگ ایتالیایی یا آلمانی در پاریس تدریس کرده‌اند. در آن دوران، جهان‌شمولی گسترده‌ای بر اروپا مستولی بود. در روزگار ما، حتی اگر بکشیم که شکاف‌هایی را که توسط ناسیونالیسم‌گرایی‌های قرن نوزدهم به وجود آمدند به هم بچسبانیم، در پشت عقیده‌ی اروپای واحد، نوعی خواست قدرت وجود دارد. آلمان، فرانسه، و انگلستان امروز قدرت‌های متوسطی هستند. اما دست در دست یکدیگر، می‌توانند نیروی فرهنگی و سیاسی به وجود آورند. اما اروپای واحد مستلزم نوعی سیاست مشترک و نوعی دفاع مشترک است. البته از اکنون - سال ۱۹۹۳ - اروپای اقتصادی خواهیم داشت. اما این کافی نیست. باید طرح اروپایی عظیم نیز وجود داشته باشد.

جهانی بی‌راز

یکی از امور نامطمئن که در این پایان قرن وجود دارد، تشنج روزافزون میان شمال و جنوب است. ما با جنگ خلیج فارس در این رویارویی شرکت کرده‌ایم. البته این رویارویی، تنها سیاسی یا ایدئولوژیکی نیست. بلکه اقتصادی نیز هست. بدهی جهان‌سوم امروز نیز بر اقتصاد جهانی سنگینی و آن را تهدید می‌کند.

در مورد بدهی‌های جهان‌سوم، به گمان من قدرت‌های غربی باید از آن چشم‌پوشی کنند. زیرا کشورهای جهان‌سوم نمی‌توانند بدهی‌های خود را بپردازند و هر چه جهان‌سوم فقیرتر شود، مشکلات غرب بیش‌تر خواهد شد. شکاف‌هایی که روز به روز میان شمال و جنوب عمیق‌تر می‌شود، دیگر از حد تحمل درمی‌گذرد. با ساده‌ترین منطقی‌ها هم می‌توان فهمید که این عدم تعادل سرانجام به سوی خود غرب برخواهد گشت. بحران میان شمال و جنوب، تنها بحرانی اقتصادی نیست. بحرانی فرهنگی نیز هست. زیرا شکست ناامیدی به بار می‌آورد و پایان محتوم نومیدی جز نفرت و روحیه‌ی انتقام‌جویی نیست. به گمان من، برای درک این مسائل هوش فراوان لازم نیست. حل آن‌ها به تدبیر و تأمل نیاز دارد. لزوم یک استراتژی بلندمدت و یک همبستگی بین‌المللی از همین‌جا ناشی می‌شود و به همین دلیل، به گمان من، نقش رشدیابنده‌ی ایالات متحد در اداره‌ی بحران‌های منطقه‌ای در همین جاست. اما باید نسبت به کشورهای گرفتار و مصیبت‌زده سیاستی بی‌چشمداشت و درازمدت در پیش گرفت - و من بر این نکته تأکید می‌کنم. شاید همچنین لازم باشد که از منطق سوداگری تبری جست و فضای وسیع‌تری را به حق و به سخاوت روح اختصاص داد.

من احساس می‌کنم که عقاید امومی غرب همچنان نسبت به مصائبی که دامن‌گیر جهان‌سوم است، بی‌اعتناست. این که از لزوم دخالت در امور مربوط به پناهندگان کرد سخن می‌گویند، به معنی آن نیست که غرب به وجدان انسان‌دوستانه‌ی نوینی دست یافته است. به نظر شما آیا هنوز می‌توان از وجدان جهانی غرب روشنفکر پس از پایان عصر ایدئولوژی‌ها سخن گفت؟

ابتدا بگذارید یک نکته را روشن سازم. من احساس می‌کنم که جامعه‌ی غربی، در عین برخورداری از رفاه و نعمت مادی، جامعه‌ای آسیب‌پذیر و شکننده است. هر قدر که امتیاز بیش‌تری به دست می‌آورد، بیش‌تر به ترس باختن گرفتار می‌شود. در زمان جنگ خلیج فارس، چنان‌که قبلاً متذکر شدم، به این شکنندگی پی بردم. سراسر جهان وحشت‌زده بود. این هول باختن و از دست دادن دارایی، انسان را بی‌نهایت شکننده می‌کند؛ شکنندگی‌ای که به خودباختگی می‌انجامد و خودباختگی این جامعه مرا سخت به شگفت آورده بود. همچنین، به گمان من، عواطف والا، مانند آبرو و شوق، حس بخشندگی و کرامت، حس گذشت و فداکاری در این میان از دست رفته‌اند. انسان‌ها چنان به اتومبیل کوچک، به خانه‌ی خُرد، و به حقوق حقیرشان وابسته‌اند که اگر روزی آن‌ها را از دستشان بگیرند، احساس می‌کنند که همه چیزشان را از دست داده‌اند. دون‌طبعی جامعه‌ی غربی، و در عین حال شکنندگی آن، از همین جا برمی‌خیزد. با این‌همه، به موازات این فقیر شدن انسان، نوعی افزایش حساسیت به حقوق بشر و به عسرت وضعیت بشری را نیز تشخیص می‌دهم. چه بسیار کسان که از راندن کردها متأثر شدند و چه بسیار کمک‌ها که برای آنان گرد آمد و چه بسیار جوانان که برای کمک به آنان دامن همت به کمر زدند. اما این تأثیرات و تأثرات تنها به مدد تأثیر تصاویر تلویزیون برانگیخته می‌شوند و این تصاویر همیشه در جای درست خود نیستند. علی‌رغم همه‌ی این مشکلات، شاهد ظهور و بالا گرفتن نوعی وجدان سیاره‌ای هستیم که گرچه کم‌جرات، اما صمیمی است و در دهه‌هایی که به انتظار ما هستند، رشد خواهد یافت. من خود احساس می‌کنم که سوای خانواده و کشورم، به این سیاره‌ی زمین که تا حدی مادر همه‌ی ماست، تعلق دارم.

می‌خواهم این کتاب را با یادآوری جمله‌ای از اشتفان تسوايگ پایان دهیم که می‌گوید: «قرن بیستم نگاه خود را به جهانی بی‌راز فرود می‌آورد.» آیا به نظر شما در قرن بیست‌ویکم ما شاهد نفی همه‌ی شکل‌های تعالی و رازواری خواهیم بود؟

به گمان من، اشتفان تسوايگ به یک معنا درست می‌گوید. مگر نه آن که خود او قربانی نیمه‌ی اول قرن بیستم است که چنان طالع نحسی را بر جبین داشت؟ آن معنایی که او از راز مراد می‌کند، خود از فقدان راز زاده خواهد شد. به گفته‌ی مارتین بوبر (Martin Buber)، غیبت خدا بشارت‌دهنده‌ی آمدن الوهیتی تازه است. نباید اعتمادمان را از دست بدهیم. زیرا در این صورت جز خودکشی راه‌حلی برایمان نمی‌ماند.

بنابراین شما نسبت به سرنوشت قرن بیستم خوش‌بین هستید؟

آری. این جمله‌ی بارها گفته‌شده‌ی مالرو (André Malraux) همواره مرا منقلب کرده است: «قرن بیستم‌ویکم، یا مذهبی خواهد بود یا وجود نخواهد داشت.» و من آن را چنین می‌گویم: «قرن بیستم‌ویکم یا دارای معنویت خواهد بود یا وجود نخواهد داشت.»

برای خاتمه باید بگویم که وقتی به این جنگ‌ها و به این خصومت‌هایی که انسان‌ها را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد و به این یقه‌درانی‌ها، به این واپس‌گرایی‌ها، به این وحشت‌های از همه نوع که کره‌ی زمین بیچاره‌ی ما را از هم می‌درند می‌نگرم، از خود می‌پرسم که آیا به‌راستی به آن فرزاندگی و بلوغ دست یافته‌ایم که جهان را به صورت بازی و عرصه‌ی نمایش آن ببینیم؟ و آن‌گاه، این بیت حافظ بر دلم می‌گذرد:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند



تهیه شده در سایت گرداب - دی ۱۳۸۷

اگر مایل به خطایابی املایی از این کتاب هستید، ما را مطلع فرمایید.

« برخی دیگر از محصولات سایت گرداب »

